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

TÂBIÜNUN SÜNNET ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Arif ULU

ANKARA–2006
TÂBİÜNUN SÜNNET ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Arif ULU

Tez Danışmanı:
Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU

ANKARA–2006
İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ........................................................................................................................... IV

KISALTMALAR ........................................................................................................... VI

0. GİRİŞ ....................................................................................................................... VIII

0.1. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI ................................................................. VIII

0.1.1. Önemi .............................................................................................................. VIII

0.1.2. Amacı ............................................................................................................... X

0.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI .............................................. XI

0.2.1. Yöntemi .......................................................................................................... XI

0.2.2. Kaynakları ..................................................................................................... XII

BİRİNCİ BÖLÜM

1. TÂBIÜN DÖNEMİNE GENEL BİR BAKIŞ ........................................................... 1

1.1. TÂBIÜN KAVRAMI VE TÂBIÜN KUŞAĞI ÜZERİNE ........................................... 1

1.2. TÂBIÜN DEVRİNIN ÖZELLİKLERİ: ................................................................... 13

1.2.1. Siyasi ve Sosyal Durum ............................................................................... 13

1.2.1.1. Siyasî Durum ............................................................................................. 13

1.2.1.2. Sosyal Durum ......................................................................................... 16

1.2.1.2.1. Yerli Halkın Durumu ......................................................................... 17

1.2.1.2.2. Mevâlinin Konumu ............................................................................ 18

1.2.1.2.3. Fırkaların Teşekkülü ......................................................................... 24

1.2.1.2.3.1. Şia ................................................................................................. 24

1.2.1.2.3.2. Hariciye ........................................................................................ 26

1.2.1.2.3.3. Kaderiyye ....................................................................................... 27

1.2.1.2.3.4. Merkezi-Mu’tedil Zümre/Tarafsızlar ............................................. 30

1.2.1.2.3.5. Mürcie ............................................................................................ 33

1.2.2. Bilimsel ve Kültürel Durum ......................................................................... 35

1.2.2.1. İlim Merkezleri ve Önde Gelen Alimler ................................................... 36

1.2.2.1.1. Hicaz ................................................................................................. 38

1.2.2.1.1.1. Medine ........................................................................................ 38

1.2.2.1.1.2. Mekke ......................................................................................... 41

1.2.2.1.2. Irak .................................................................................................... 42

1.2.2.1.2.1. Kûfe ........................................................................................... 42

1.2.2.1.2.2. Basra .......................................................................................... 43

1.2.2.1.3. Suriye ............................................................................................... 45

1.2.2.1.4. Mısır ............................................................................................... 46

1.2.2.1.5. Mağrib .............................................................................................. 46

1.2.2.2. Uydurma Rivayetlerin Artması ............................................................... 47

1.2.2.3. İlimi Disiplinlerin Oluşumu ................................................................. 49

1.2.2.3.1. Siyer-Mağazı ..................................................................................... 50
II

1.2.2.3.2. Fıkh
1.2.2.3.3. Tefsir
1.2.2.3.4. Kelâm
1.2.2.3.5. Hadîs
1.2.2.3.1.1. Hadîs Rivâyeti
1.2.2.3.1.2. İsnād Uygulaması
1.2.2.3.1.3. Hadîslerin Yazımı
1.2.2.3.1.4. Hadîslerin Tedvini
1.2.2.3.1.5. Hadîslerin Tasnîfi
2.1.4. Alimlerin Yönetimden Uzaklaşmaları
2.1.5. Tercüme Faaliyetlerinin Başlaması
2.1.6. Metodolojik Tartışmalara Başlaması
2.1.7. İlim Faaliyetlerinde Mevâlinin Ön Plana Çıkması

İKİNCİ BÖLÜM

2. TÂBİÜN VE SÜNNET

2.1. TÂBİÜNÜN İFADELERİNDE SÜNNET
2.1.1. İsim Olarak
2.1.2. Fiil Olarak
2.1.3. Terkib Olarak
2.1.3.1. Sunnetullah
2.1.3.2. Peygamber'in Süneti
2.1.3.3. Sahâbenin/Ashabın Süneti
2.1.3.4. Halifelerin (Yöneticilerin) Süneti
2.1.3.5. Madat es-Sunne
2.1.3.6. Cerat es-Sunne
2.1.3.7. Sâhibu Sunne
2.1.4. Değerlendirme

2.2. TÂBÎÜNA GÖRE SÜNNETIN MAHİYETİ, KAPSAMI VE BAĞLAYICILIĞİ
2.2.1. Sünetin Mahiyeti
2.2.2. Sünetin Kapsamı
2.2.2.1. Vâhi (Kur'an-Sünet ilişkisi)
2.2.2.2. Hz. Peygamber-Sünet
2.2.2.3. Sahâbe-Sünet
2.2.2.4. Hadîs (hadîs-sünet ilişkisi)
2.2.3. Sünetin Bağlayıcılığı
2.2.3.1. Tâbiünnün Sûnetin Kaynağını Esas Alarak Bağlayıcılığa Yaklaşımları
2.2.3.2. Tâbiünnün Sûnetin Niteliğini Esas Alarak Bağlayıcılığa Yaklaşımları
2.2.4. Değerlendirme

2.3. FİKHİ VE İTİKÂDİ KONULARDA TÂBÎÜNÜN SÜNNET/HADİS İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARI
2.3.1. Re'y-Hadîs Tartışmalarının Ortaya Çıkışı
2.3.2. Tâbiûnun Re’y Konusundaki Tutımları ................................................. 152
  2.3.2.1. Re’y Taraftarlığı .............................................................................. 152
  2.3.2.2. Re’y Karşıtı ................................................................................... 164
    2.3.2.2.1. Aşırı Karşıtlık ........................................................................ 164
    2.3.2.2.2. Mu’tedil Karşıtlık ................................................................... 170
  2.3.2.3. Re’ye İlgili Çelişkili İfadeler, Tutımlar ve Muhtemel Nedenleri ......... 171
  2.3.3. Değerlendirme .................................................................................. 186

2.3.4. Tâbiûnun Sünnette Yer Alan Konulara Yaklaşımı ................................... 189
  2.3.4.1. Zâhiri Yaklaşım ........................................................................... 191
  2.3.4.2. Fıkhî ve İçtihâdî Yaklaşım ............................................................ 195
    2.3.4.2.1. İbâdet Konularıyla İlgili Fıkhî-İçtihâdî Yaklaşım ......................... 200
      2.3.4.2.1.1. Recm Edilen, Veled-i Zinaya ve İntihar Edene Cenaze Namazı .... 200
      2.3.4.2.1.2. Müellefe-i Kuluba Zekât ....................................................... 202
      2.3.4.2.1.3. Zekâta Tabi Olan Mallar ...................................................... 204
      2.3.4.2.1.4. Adların Zekâti .................................................................... 207
      2.3.4.2.1.5. Fıtur Sadakası .................................................................... 209
      2.3.4.2.1.6. Cuma Günü Gusletmek ......................................................... 210
      2.3.4.2.1.7. Kadınların Mescidlere Gitmeleri ........................................... 215
      2.3.4.2.1.8. Cenaze Yıkayanın Gusletmesi .............................................. 218
      2.3.4.2.1.9. Köpeğin Yaladığı Kap ................................................................ 221
      2.3.4.2.2. Muâmelât Konularıyla İlgili Fıkhî-İçtihâdî Yaklaşım .................... 221
        2.3.4.2.2.1. Faiz .................................................................................. 221
        2.3.4.2.2.2. Akrabaların Şahitliği ......................................................... 223
        2.3.4.2.2.3. Fiyat Tespiti Yapmak ........................................................... 226
        2.3.4.2.2.4. Ehl-i Kitap Hanımlarla Evlilik ........................................... 227
        2.3.4.2.2.5. Alış-verişte Meclis Muhayyerliği ....................................... 229
        2.3.4.2.2.6. Zanaatkarın Elinde Zarar Gelen Eşyannın Tazmini ............. 231
        2.3.4.2.2.7. Zekâta Tabi Olan Mallar .................................................... 233
        2.3.4.2.2.8. Ehl-i Kitap Hanımlarla Evlilik ........................................... 236
        2.3.4.2.2.9. Köpeğin Yaladığı Kap ......................................................... 241
      2.3.4.3. Diğer Konularla İlgili Fıkhî-İçtihâdî Yaklaşım .................................. 243
        2.3.4.3.1. Azi Dişin Diyeti ..................................................................... 234
        2.3.4.3.2. Köleyi Öldüren Hürün Cezası .............................................. 234
        2.3.4.3.3. Ehl-i Kitap Hanımlarla Evlilik .............................................. 239
        2.3.4.3.4. Malamı Korumak Adına Birini Öldürenin Durumu .................. 241
    2.3.4.3. Değerlendirme ............................................................................... 243

2.3.5. Tâbiûnun Sünnette Yer Almayın Konulara Yaklaşımı ................................ 244
  2.3.5.1. Naslarda Yer Almayın Bir Çözümü Kabul Etmeme ........................... 247
  2.3.5.2. Değışimi Dikkate Alarak Hüküm Verme ........................................ 255

2.3.6. Değerlendirme .................................................................................. 263

SONUÇ ........................................................................................................... 264

BİBLİYOGRAFYA ............................................................................................ 269

ÖZET .............................................................................................................. 291

ABSTRACT ..................................................................................................... 292


uygulamanın benimsenmesine neden olan tarihi ve sosyal şartlar, uygulamanın amacı ve uygulama süreci gibi önemli ayrıntılar genellikle eserlerde yer almamaktadır. Bu da haklarında araştırmaya yapılan şahsların görüşlerinin doğru anlaşılmamasını bir hayli zorlaştırılmaktadır.

Bütün bu zorlukları göze alarak hazırlayacağım tezimin danışmanlığını üstleneceğim ve çalışmam sürecinde katkılarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU’na teşekkür ederim.

Doktora döneminde derslere katılabildiğim için kendimi şaşırlı kabul ettim Prof. Dr. Mehmet Said HATİBOĞLU’na katkılarından dolayı çok teşekkür ederim. Tez konumu seçtiğim tarihten bugüne kadar her aşamasında, kıymetli vakitlerini ayırarak, isabetli yönlendirmelerde bulunan, tez izleme komitesi üyeleri; Prof. Dr. İ. Hakkı ÜNAL ve Prof. Dr. Mehmet ÖZDEMİR hocalarına da çok teşekkür ederim.

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

Ayrıca, kazandığım ilmi birikime ve tezime katkı sağlayan bütün hocalarına da múteşekküririm.

Arif ULU
Ankara, 2006
<table>
<thead>
<tr>
<th>Sıralama</th>
<th>Açıklama</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>Age</td>
<td>Adı geçen eser</td>
</tr>
<tr>
<td>Agm</td>
<td>Adı geçen makale</td>
</tr>
<tr>
<td>A.mlf</td>
<td>Aynı müellif</td>
</tr>
<tr>
<td>AÜİFD</td>
<td>Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</td>
</tr>
<tr>
<td>AÜSBE</td>
<td>Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</td>
</tr>
<tr>
<td>ATAÜSBE</td>
<td>Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</td>
</tr>
<tr>
<td>ay.</td>
<td>Aynı yer</td>
</tr>
<tr>
<td>Bkz.</td>
<td>Bakınız</td>
</tr>
<tr>
<td>byy</td>
<td>Basım yeri yok</td>
</tr>
<tr>
<td>c:</td>
<td>Cilt no</td>
</tr>
<tr>
<td>CÜİFD</td>
<td>Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</td>
</tr>
<tr>
<td>çev.</td>
<td>Çeviren, çevirenler</td>
</tr>
<tr>
<td>DEÜİFD</td>
<td>Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</td>
</tr>
<tr>
<td>DEÜSBE</td>
<td>Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</td>
</tr>
<tr>
<td>DİA</td>
<td>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</td>
</tr>
<tr>
<td>DİBY</td>
<td>Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları</td>
</tr>
<tr>
<td>EÜİFD</td>
<td>Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</td>
</tr>
<tr>
<td>H.</td>
<td>Hicrî</td>
</tr>
<tr>
<td>İA</td>
<td>Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi</td>
</tr>
<tr>
<td>Krş.</td>
<td>Karşılaştırınız</td>
</tr>
<tr>
<td>MÜİF</td>
<td>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi</td>
</tr>
<tr>
<td>MÜİFD</td>
<td>Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</td>
</tr>
<tr>
<td>MÜSBE</td>
<td>Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</td>
</tr>
<tr>
<td>no:</td>
<td>Numara</td>
</tr>
<tr>
<td>nşr.</td>
<td>Neşr eden</td>
</tr>
<tr>
<td>ö.</td>
<td>Ölüm tarihi</td>
</tr>
<tr>
<td>SDÜSBE</td>
<td>Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü</td>
</tr>
<tr>
<td>SÜİFD</td>
<td>Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</td>
</tr>
<tr>
<td>tahk.</td>
<td>Tahlk eden, Tahlk edenler</td>
</tr>
<tr>
<td>tak.</td>
<td>Takdîm eden</td>
</tr>
<tr>
<td>TDV</td>
<td>Türkiye Diyanet Vakfî</td>
</tr>
</tbody>
</table>
ty  Basım tarihi yok
vb.  ve benzeri, benzerleri
vd.  ve devamı
yak.  Yaklaşık olarak
yay.  Yayınları
0.GİRİŞ
0.1.ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

0.1.1.Önemi


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


Araştırmayı önemli kılan bir başka husus da, bu dönemin ilk devirlerdeki alimlerin aksine, son dönemlerdeki araştırcılarca ihmal edilmesidir. İlk nesiller tâbiuna verdikleri önemin sonucu olarak, onların söz ve uygulamalarına eserlerinde geniş yer ayırmışlardır. Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Ebû Yûsuf (ö. 182/798), eş-Şeybânî (ö. 189/804) gibi alimler ve bunların arkasından Musanef müellifleri Abdurrazzâk b. Hemmam (ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849) eserlerinin çoğunuğu tâbiün alimlerinin görüş ve uygulamalarına ayırılmışlardır. Öyle ki, onde gelen tâbiün alimlerinin her birinden birkaç cilt tutacak kadar görüş nakledilmiştir. Örneğin, araştırmamızda sıkça başvurduğumuz kaynaklardan Ebû Yûsuf’un
Kitâbu’l-Âsâr’nda yer alan 1068 rivâyetin\(^1\) 503’ü, Abdurrazzâk’ın el-Musannef’inde yer alan 21033 rivâyetin çoğunluğu\(^2\) ve İbn Ebî Şeybe’nin el-Musannef’inde yer alan, 34840 rivâyetten 15998’i tâbiûn görüür. Ancak günümüzde, sahâbenin ve tâbiûnün öğrencileri durumunda olan mezhep imamlarının görüşlerini incelemek için birçok araştırma yapıldığı halde, nedense tâbiûna yeterince ilgi gösterilmemiştir. Bu çalışmaların bir çoğunda, tâbiûn dönemde ya hiç temas edilmemiş ya da sıkça tekrarlanan birtakım bilgilerin verilmesiyle yetinilmiş, bazılarında ise sadece hadîslerin tedvini konusuna konulmuş, bazılarında ise hadîslerin tedvini konusuna odaklanmıştır. Bu gerçeği dikkate alan çağdaş Misrî Fıkıh Tarihçisi Ali Hasan Abdulkadir tâbiûn dönemini İslam kültürünün “kayıp halkası” olarak adlandırmıştır\(^4\).

0.1.2. Amacı

Bu çalışmanın asıl amacı, tâbiûn dönemini tanımak ve bu dönemde ön plana çikan alimlerin sünnet anlayışlarını incelemektir. Bu bağlamda, tâbiûn alimlerinin sünneti hangi anlamlarda kullandıklarını belirleyerek, bu konudaki birikimlerinin ve anlayışlarının fıkıh ve kelâm gibi pratik alanlardaki faaliyetlerine nasıl yansıdığını araştırmak tezin en önemli amaçlarındanadır.

Asırlardır devam etmekte olan Ehl-i Re’y Ehl-i Hadîs tartısmalarının fikri köklerine inmek, bunun gerçek mahiyetini ortaya koymak ve bu konuda hemen herkesçe tekrarlanan bazı malumatların gerçekliğini irdelemek de tezin amaçları arasında da.
Birçok çalışmada dile getirilen “eş-Şâfi’i’ye kadar sünetle hadîs farklı şeylerdi, eş-Şâfi’i’de özdeş hale geldi” şeklindeki tespitlerin gerçegi yansıtmadığını bu dönem çerçevesinde araştırmak da tezin amaçlarından dandır.

0.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

0.2.1. Yöntemi

Araştırmamızda veri toplama, bu verilerin doğruluğunu test etme ve bunları örneklerle çözümleme yöntemi izleyeceğiz.

Araştırma yapacağız konu tarihi bir dönemde ilgili olduğundan, birinci bölümde, öncelikle veri toplayacağız bu tarihi dönemin sınırlarını çizerek işe başlayacağız. Ardından dönemin tarihi, sosyal ve ilmi durumuyla ilgili bilgileri toplayacağız. Topladığımız bu verilerden hareketle, dönemin özelliklerini tespit etmeye çalışacağız.


Ancak, yazdıkları eserleri elimize ulaşmayan ya da eserlerin kendilerine aidiyetinde kuşaklar bulunan âlimlerin düşüncelerini kesin olarak belirlemek oldukça zordur. Çünkü bu düşüncelerin onlara aidiyeti önemli bir problemdir. Özellikle çelişkili bilgilerin fazla olduğu durumlarda bu problem bir kat daha fazlaalmaktadır. Özellikle bu dönemde, genelde ise tüm dönemlerle ilgili birbiriyle çelişen bilgiler çoğunlukla re’ye ve kiyas konusunda yoğunlaşmaktadır. Dolayısıyla âlimlerin re’ye ve kiyasla ilgili tutumları konusunda elde ettigimiz verileri test etmeden kullanmamız doğru olmayacaktır.


0.2.2. Kaynakları

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


7 Bkz. Tunus, 1975, s. 215 vd.
8 s. 19-21.
9 Bkz. eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdüllerim, el-Milel ve’n-Nihal, tahk. Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut, h. 1404, I, 47.


Tezimizde en çok kullandığımız kaynakları arasında, Musannef türü eserlerin meşhur ve önemli iki örneği; Abdurrazzâk’ın ve İbn Ebî Şeybe’nin eserleri gelmektedir. Musannefeleri yoğun bir şekilde kullanmamızın nedeni, hem tasnîf zamanının nisbeten erken olması hem de bu eserlerin neredeyse yerinin tâbiün görüşlerinden müteşekkîl olmasıdır.

Kendi eserlerinin çoğu günümüzne ulaşmayan tâbiün alimlerinin görüşlerini sağlıklı öğrenmenin en iyi yolu, öğrencilerinin eserlerine müracaat etmektir. Tâbiünun öğrencilerinden olan Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153/769) el-Câmi’ini, el-Evzaî’nin (ö. 157/773) es-Sunen’ini, Mâlik’in Muvattâ’ını, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed’in eserlerini bu nedenle tezimizde yoğun bir şekilde kullanıldı.

Tâbiün dönemi tarihi açıdan incelemek için Tarih kitaplarına, alimlerin hayatlarının ayrıntılarını öğrenmek için de Tabakât kitaplarına, özellikle İbn Sa’d’ın Tabakât’ına müracaat ettik. İbn Sa’d’ın et-Tabakât’ının telif tarihinin erken olmasının yanında, kişilerin fikri temayülleri hakkında da önemli bilgiler içermesi, kendisine fazla müracaat etmeme kaçaılmaz kılınmıştır.

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

Ashabi’l-Hadîs ve el-Fakîh ve’l-Mutefakkih’ine ve diğer bazı eserlere fazlaça başvurduk.

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

1. TÂBIÜN DÖNEMİNE GENEL BİR BAKIŞ

1.1. TÂBIÜN KAVRAMI VE TÂBIÜN KUŞAĞI ÜZERİNE


Terim olarak, sahâbeden sonra gelen nesile tâbiûn denilmiştir. Bu kuşaktan bir tek kişi ifade etmede tâbi’ (تَابِيّ) ve “tebi’a” kökünden alınma ismi mensub olan tâbiû (تَابِی) kelimeleri kullanılmakla² birlikte ikincinin kullanımı daha yaygındır³. Sahâbeden sonra gelen bütün bir nesli ifade etmek için bu kelimelerin çoğulüğunda tâbiûn lafzı kullanılmaktadır.


Ancak ilgili ayetin tefsirine bakıldığında tefsir kitaplarının bu konuda oldukça ihtilaf halinde olduklarını görülecektir. Tefsirler bu ibare ile ilgili olarak, üç yorum üzerinde yoğunlaşmaktadır: Birincisi, bu ibarenin sahâbeye, ikincisi, kıyamete kadar Müslümanlığı seçen herkese ve üçüncü ise tâbiûna işaret ettiği şeklindeki yorumlardır.

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

¹ Bkz. İbn Manzur, Lisânu’l-Arab, Beyrut, 1375, VIII, 27.
² el-Kurtûbî, el-Câmî li Ahkâmi’l-Kur’ân, Kahire, 1372, VIII, 238.
Peygamber ile birlikte namaz kılanlar şeklinde yorumlandığını aktarmaktadır⁴. et-Taberî, ayetin devamını, yani... ve bizimle birlikte etmektedir⁵. Burada dikkatimizi çeken önemli bir husus, et-Taberî’nin bu yoruma bazı tâbiün alimlerinden naklettiği rivâyetlerden yola çıkarak ulaşmasıdır. Tâbiünden naklettiği bu rivâyetlerde, ibetteki ibarenin tâbiuna işaret ettiği yönünde herhangi bir bilgi yoktur⁶. İlerleyen sayfalarda aktardığı başka rivâyetlerden et-Taberî’nin bu ibareyi sahâbe olarak yorumladığını anlamakız⁷.


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

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

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

---

⁵ et-Taberî, Age, XI, 6, 8.
⁶ Bkz. et-Taberî, Age, XI, 6-7.
⁷ Bkz. et-Taberî, Age, XI, 7-8.
¹¹ er-Râzî, Age, ay.
Tâbiûn adlandırmasıyla ilgili kullanılan bir diğer ibare ise, Cum'a suresinin 3. ayetindeki (‘henüz kendilerine katılmamış olanlar’) ifadesidir.


Yine birçok müfessir gibi Alûsî de bu ayetin kıyamete kadar olan bütün tâbiilleri (Müslümanlığı seçen herkesi) kapsadığı ifade etmiştir. İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Suleyman (ö. 150/767) ve İbn Hayyân’ın da Mucâhid gibi, Peygamber’den sonra kıyamete kadar İslâm’a giren herkes olarak yorumladıkları rivâyet edilmektedir.

İlgili ayetlerin siyak ve sibakına dikkat edildiğiinde de bu ibarelerden kastedilenin sahâbe olması daha uygun göze çarpar. Hatta tefsirlerin büyük çoğunluğu bu ibarenin tâbiûna işaret ettiğini telaffuz dahi etmemektedirler. Bikakis tefsirlerin çoğunluğu bu ibarenin ya İslâm’a girişe ve hicrete öncülük edenleri takip edip, onların yolundan giden sahâbeye, ya da kıyamete kadar İslâm’ı seçen herkese işaret ettiğini ifade etmektedirler.


14 el-Kurtûbî, Age, XVIII, 93.
15 el-Alûsî, Mahmûd Şihâbuddîn, Rûhu’l-Maânî fi Tefsîri’l-Kur’ani’l-Azîm ve’s-Seb’il-Mesâni, Dâru İhyâ’i’l-Turâsi’l-Arabi, Beyrut, ty., XXVIII, 94.
16 Musa, M. Yûsuf, Fıkh-ı İslâm Tarihi, çev. Ahmet Meylani, İstanbul, s. 44.
18 İbn Sa’d, Muhammed, Kitabu’l-Tabakâti’l-Kebîr, Beyrut, ty., VI, 163.


Tâbiûn döneminde de tâbî/tâbîn kavramının kullanımı yaygın deildir Dönemin alimlerinden Katâde (ö. 118/736) ve Ikri me’nin tâbîn kavramını kullanmaları daha önceden belirtmişlerdir. Tâbiûn döneminde alimlerinin çoğunluğunun söz konusu ayetleri tâbîn olarak yorumlamaları gibi bu lafızları da yaygın olarak da kullanmamaktadırlar.

Her ne kadar sahâbeden Hz. Hasan’in, tâbînundan Katâde ve Ikri me’nin tâbîn lafızını kullanıldığı bazı eserlerde yer alsa da, ilk iki dönemde bu kavramın yaygın


Tâbiünün ıstılahî anlamı hakkında da farklı görüşler ileri sürülmüştür: el-Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) bir kimsenin tâbiünden olabilmesi için herhangi bir sahâbiyle görüşmeinus yeterli olduğunu ifade ederken 27, el-Hatib el-Bağdadî (ö. 463/1071), sahâbe ile arkadaşlık kurmasını artır koştur 28. İbn Hîbbân (ö. 354/965)

24 el-Kâdî İyâz, Tertib, I, 45.


Tâbiün devrinin hangi tarihlere denk düştüğünü kesin olarak tespit etmek mümkün değildir. Hudeybiye’den sonra müslüman olanlara tâbiün isminin verilmesi gibi bir düşünceye İslâm Tarihinde ortaya atılsa da, bu anlaşılmadan sonra müslüman

---

30 el-İrâkî, *et-Takûyîd ve’l-İdâh*, s. 301  
olanlardan bazlarına Hz. Peygamber’ın ashabımı diye hitapta bulunduğu yoludaki rivâyetler nedeniyle, kabul görmemiştır.34


Tâbiûn devri, çeşitli bakış açıları dikkate alınarak, tarihendirilmeye çalışılmaktadır. İslam Hukuk Tarihi çalışmalarında, genellikle, Muaviye’inin halifeliği geldiği 41/661 tarihi, tâbiûn dönemi için başlangıç alınmaktadır.36 İslam Hukukunda İctihad konusunu dikkate alarak bir sınıflandırma yapan Hayreddin

34 el-Kurtûbî, el-Cümi, VIII, 239.


36 Keleş, Ekrem, İslam Hukukunun Kaynağオリ Oarak İcma, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, s. 30-31; Gürkan, Menderes, İslam Hukuk Metodolojisinin Olusumu ve Şafii’nin Yeri, s. 118, 130. dipnot.
Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul, 1996, 2. baskı, s. 47.
Tabakat kitaplarındaki bilgileri dikkate alarak, Hz. Peygamber ve ashâbının yaşadığı dönem ile fikih ekollерinin ortaya çıktığı dönemi birbirlerine bağlayan, dört halifeden sonra başlayıp Emevîler dönemini ve Abbasîlerin ilk yıllarını kapsayan dönemi, tâbiûn dönemi olarak kabul etmek mümkündür.

**Tâbiûnun Tabakaları**

Alimler, tâbiûn dönemine dair çeşitli ayırımlar yapmışlardır. En basit tasnifle tâbi kebîr ( الكبير) ve tâbi sağır ( الصغير) olarak iki tabakaya ayırmışlardır. Çok sayıda sahâbîyle karşılarp onlarla oturup kalmış ve hadîs rivâyetlerinin çoğu sahâblerden olan kimselere büyük tâbiûn, az sayıda sahâbe ile karşılarp olsa da, hadîs rivayetinin çoğunluğu diğer tâbiünden olan kimselere de küçük/genç tâbiûn ismini vermişlerdir.


43 es-Suyûtî, *Tedrîb*, II, 211, 213.


45 Bkz. el-Hâkim, *Ma’rîfe*, s. 42.
bazlarının Aşere-i Mubeşereden rivâyeti olmadığını ileri sürerek, kendi koyduğu krite uymadığı gerçekçesyle ona itiraz etmiştir.\textsuperscript{46}


el-Hâkim’in tasnifinde sonuncu tabakayı ise; Enes b. Mâlik’e (ö. 93/711) yetişen Basralı, Abdullah b. Ebî Evfâ’ya yetişen Kûfeli, Sâib b. Yezid’le görüşen Medineli, Abdullah b. Hâris’e yetişen Mısırlı ve Ebû Umâme el-Bâhilî ile görüşen Şamlı tâbi’i’lere teşkil ederler.\textsuperscript{47}


Bununla birlikte, her bölgesinde alimleri, kendi bölgelerinden bir tâbiyi, tâbiünun en fazileltisi görme iddiasında olmuştur. Medinilere göre Saîd b. el-Museyyib, Kûfeliere göre Uveys el-Karnî, Basralılarca el-Hasan el-Basrî, Mekkelilere Atâ’ b. Ebî Rabâh (26-114/647-732) en üstün tâbiidir.\textsuperscript{50} Alimlerin bu kanaatlerinde aynı bölgede yaşamının yansırsa, Hz. Peygamber’e nisbet edilen rivâyet de etkili olmuştur. Nitekim el-İrâkî bu konudaki kanaatleri yorumlarken,


\textsuperscript{47} el-Hâkim, \textit{Ma’rife}, s. 42; es-Salih, Subhi, \textit{Hadîs İlimleri}, s. 298.


\textsuperscript{49} es-Suyûtî, \textit{Tedrîb}, II, 212.

\textsuperscript{50} es-Suyûtî, \textit{Tedrîb}, II, 211-212; İbn Kesîr, \textit{İhtisârû Ulûmi’l-Hadîs} (\textit{el-Bâisu’l-Hasîs}’le birlikte), s. 219; Okiç, Tayyib, \textit{Bazı Hadîs Meseleri Üzerine Tetkikler}, s. 76.
Kûfelilerin kanaatlerinin doğru olduğunu, çünkü ‘tâbiünün en hayırlısı Uveys el-Karnî’dir’ rivâyetinin\(^{51}\) bu olaya son noktayı koyduğunu ifade etmiştir\(^{52}\).

Ancak alimlerin “en faziletli olmak”tan neyi kastettikleri pek açık değildir. Bu nedenle bazı alimler, değerlendirilmelerini ifadedeki muğlâklığı dikkate alarak, yapmışlardır. Nitekim Bulkını, zûhd ve takvâ yönünden en faziletli olanın Uveys el-Karnî, haber ve eseri ezberlemek yönünden ise en faziletli olanın Sâid b. el-Museyyib olduğunu belirtmiştir\(^{53}\).

İlmi yönden de çeşitli sınıflandırmalar yapılmıştır. Fukaha-i seb’ayı tâbiünün en büyüklerinden görenler olduğu gibi\(^{54}\), fukâha-i seb’anın içinde de yer alan Saîd b. el-Museyyib’i tâbiünün en bilgilisi görenler de olmuştur\(^{55}\). Bu sınıflandırmada da, muhtemelen, içinde yaşanan bölgenin alimini ön plana çikarmak istedigini tespit eden eş-Şâfiî şöyle demektedir: “Mekkelilerin Atâ’yı ilim yönünden tâbiünün en büyük kâbul ettiklerini gördüm. Bazı İraklılar da İbrahim en-Nahaî’yi (49/666-96/715) en önde görüyorlardı....”\(^{56}\).


---

52 el-İrâkî, *et-Takyîd ve’l-İzâh*, s.309.
54 es-Suyûtî, *Tedrîb*, II, 211.

Önde Gelen Kadın Tâbiûn


1.2. TÂBİÛN DEVRİNİN ÖZELLİKLERİ:

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


Görüldüğü gibi tâbiûn dönemi, pek çok alanda ilklerin yaşandığı ilginç bir dönemdir. Bu dönemin özellikleri ortaya koymaya, siyasî ve sosyal durumu inceleyerek başlamak istiyoruz.

1.2.1. Siyasi ve Sosyal Durum


1.2.1.1. Siyasî Durum


Bu dönemin en önemli siyasi olaylarından biri hiç şüphesiz hılaflat sisteminin saltanata dönüşmesidir. Muâviye ölmenden öğlu Yezid'i yerine veliahd taşın etmiş, H. 60. recebinde (680 nisan) ölünce oğlu onun yerine geçmiştir.


---


77 İbn Kesîr, el-Bidâye, VIII, 329-330; Hatiboğlu, Mehmed, İslâmî Tenkid Zihniyeti, s. 13-14.
79 İbn’l-Esîr, el-Kâmil fi’t-Târih, İðâretü’l-Tabaati’l-Muniriyye, Msfr, h. 1357, IV, 94; Öztürk, Mustafa, Mevâlînin Hadîs Rivâyetindeki Yeri (Hicrî I. ve II. Asr), Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2002, s. 50.


1.2.1.2. Sosyal Durum

tabiun döneminde toplumsal yapı, Araplar (yerli halkı), mevâli ve zimmîleren oluşmaktaydı. Bu nedenle öncelikle toplumsal yapıyı oluşturan unsurların durumunu incelenmiştır. Ardından, farklıların oluşumu üzerinde durulmuştur. Çünkü her ne kadar öncülük etmeseler de, hem Arap nüfus yani Emevî yönetimini sevemeyen yerli halk, hem de mevâli fırkaların oluşmasına katkı sağlamışlardır.

---

82 İbn Sa’d, et-Tabakât, V, 393-394; Ya’kubi, Târihu’l-Ya’kûbî, III, 48; İbnu’l-Esîr, el-Kâmil, IV, 154.
83 İbn Kesîr, el-Bidâye, X, 40-42.
84 İbn Abdîlbehêr, Câmiu Beyâni’l-Ilm ve Fadlih, Dâru’l-Kutubu’l-Ilmiyye, Beyrut, ty., II, 185.
85 İbn Abdîlbehêr, Câmi, II, 185.
1.2.1.2.1.Yerli Halkın Durumu

Emevîlerin iş başında olduğu dönemde halk yönetiminden memnun kalmamıştır. Bu durum, Muâviye’nin yönetime geliş süreciyle başlamaktadır. Muâviye’nin Hz. Ali ile olan mücadelesi ve bu mücadelede esnasında izlediği yöntemler, Emevî tarafı dahilinde, hemen herkesi çok rahatsız etmiş ve siyasetle bilfin alakalarını olmayan müslümanları dahi Emevîlerin aleyhine yürütülen faaliyetlere katılmaya sevketmiştir.\(^{87}\)


Halkın tepkisini en çok çeken olaylardan biri de, Muâviye’nin hilâfet sistemimini saltanata çevirmesi olmuştur. Muâviye’nin (ö. 60/680) yerine veliahtı tayin ettiği oğlu için bir alamayla ilgili olarak; Mervân, “Bu Ebû Bekr ve Ömer’in Sünnetidir” deyince, Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 53/673) şöyle demiş: “Hayır, bu Hiraakl ve Kayser’in sünneti (adeti) dir.”\(^{89}\)

Halkın Emevîlerle karşı tepki duymasında en etkili olan nedenlerden biri de Emevîler’in Hz. Ali ve evlada yaptığı haksızlık ve işkencelerdir. Bu anlamda hem


\(^{88}\) İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 131-132.

\(^{89}\) İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII, 131-132.
Muâviye, Hz. Ali ile girişiği mücadelede ona haksızlıklar yapmış hem de Hz. Ali evladına yapılan ayaklanmalar Emevîlerce kanlı bir şekilde bastırılmıştır\(^{90}\).

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


1.2.1.2.2. Mevâlinin Konumu


Mevâli kavramına cahlîye döneminde itibaren çeşitli anlamlar yüklense de\(^{92}\) Hulefâ-i Râşidîn devrinin sonlarında ve özellikle Emevîler döneminde bu kavramın kapsamı genişlemiş, Arap olmayan müslümanlar anlamında kullanılmaya başlamıştır\(^{93}\).

---


95 Bkz. Demircan, Adnan, İslâm Tarihinin İlk Döneminde Arap-Mevâlî İlişkisi, İstanbul, 1996, s. 65-68.  
96 Dört halife dönemindeki bazı uygulamalar ve ifadeler için bkz. et-Taberî, Târîh, IV, 227; Ya’kubî, Târîh, II, 115, 135.  
97 İbn Sa’îd, Age, IV, 64, 87; İbn Hacer el-Askalânî, el-İsâbe fi Temyüzî’s-Sahâbe, Maathatû’s-Saadê, Msrûr, h. 1323, III, 113.  
99 Öztürk, s. 22.  
100 İbn Sa’îd, et-Tabakât, V, 220.  
101 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Demircan, Adnan, Arap-Mevâlî İlişkisi, s. 71-73; Öztürk, s. 51.
Araplar bir sofraya oturduğunda mevâlînin ayakta durduğu nakledilmektedir. Hatta Arapların, mevâlînin namazlarda imamlık yapmasına bile sıkça bakmaları da rivâyet edilmektedir.


Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/713), İbnu'l-Eş'as (85/704) ile birlikte hareket ederek isyan eden Kûfe kadılarından Saîd b. Cubeyr (ö. 95/714) yakalanıp kendisine şöyle demiş: “Kadılığa araplar seçilirdi. Ama ben seni kadı yaptım. Senin dışında Arap olmayanlardan (yani mevâlîden) birisini kadılığa getirdiğin hiç oldu mu?” Bu ifade, yöneticisi ya da kadılık görevlerinden mevâlînin uzak tutulmaya çalışıldığı açıklıkta dile getirmektedir.


Bu dönemde mevâliye karşı olumsuz yaklaşında bir adım daha atılarak, onlardan cizye alınmaya başlanmıştır. Oysa İslâm bir prensip olarak cizye

104 Öztürk, s. 54.
105 İbn Abdirabbih, V, 196. Mevâliye sergilenen bu yöndeki tutum hakkında bkz. Öztürk, s. 54
107 Gürler, Kadir, Ehl-i Hadîsin Düşüncesine Yapsı, s. 116.
109 Kur'an-ı Kerim, 9. Tevbe, 29. (Hz. İmran’la umbûr)
mükellefi zimmiler, müslüman olduklarında bu vergiyi ödemekten kurtuyorlardı\textsuperscript{110}. Hatta ödeme güçlü içerisinde bulunan zimmilerden bile cizye alınmadığı oluyordu\textsuperscript{111}. Bunun da etkisiyle Hristiyan, Yahudi, Mecûsî, Sabiî ve Sâmîrîler arasında İslâm’ın yayılışı son derece hızlanmış, bunlardan bir kısımı ihtiyaçta etmişti. Müslümanlığı seçen bu kimselerden cizyenin kaldırılması, hazine gelirlerinde önemli bir azalmaya yol açmış, durumu farkeden Emevî emirleri, müslüman olan ve mevâlî sınıfına geçen bu kimselerden cizye vergisini almaya devam etmişlerdir\textsuperscript{112}. Ancak bu uygulama ülkede büyük sıkıntılar doğmasına neden olmuştur. Ömer b. Abdilazîz halife olunca, ikinci sınıf muamelesi gören mevâlîye iyi davranış onlardan alınan vergileri kaldırdığı gibi\textsuperscript{113}, pay dağıtma işlemlerinde de herkesi eşit bir statüye kavuşturmuştur\textsuperscript{114}.

\textsuperscript{111} Ebû Übeyd, el-Emvâl, s. 41. Hz. Ömer’in yaşlı bir zimmîye maaş bağladığı da rivayet edilmektedir. Ebû Übeyd, el-Emvâl, ay.\\n
\textsuperscript{112} Ebû Übeyd, el-Emvâl, s. 48-49.\\n
\textsuperscript{113} Willhausen, Julius, Arap Devleti ve Sukutu, çev. Fikret Işiltan, Ankara, 1963, s. 135.\\n
\textsuperscript{114} Ebû Übeyd, el-Emvâl, s. 45; İbnü’l-Cevzî, Şi’retu Ömer b. Abdilazîz, s. 107.\\n
\textsuperscript{115} Ömer b. Abdilazîz, Cemheratu Rasâili’l-Arab, II, 295.\\n
\textsuperscript{116} Ömer b. Abdilazîz, Cemheratu Rasâili’l-Arab, II, 295-296.
gösterme anlayışı, Emeviler döneminde gözardı edilmeye başlamış, bunun sonucunda da vergiler giderek ağırlaştırılmıştır. Buna katlanamayan pek çok zimmî vergiden kurtulmak için râhipliği seçmiş, bunu farkeden Haccâc, rahipleri de vergi mükellefi kapsamına almıştır.


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

120 Bkz. el-Belâzurî, *Futûh*, s. 532; Wellhausen, s. 135.
121 et-Taberî, *Târîh*, VI, 559-561.

Bu rivâyet, ez-Zuhrî’nin kendi bölgesindeki iki alimle ilgili ka naatini yansıtmasının yanında, ileride işleyeceğimiz, ehl-i re’y ve ehl-i hadîs gruplarının arka planında arap-mevâli çekişmesinin de olabileceği göstermektedir.


Gerek Havâric gerekse Şia, başlangıçta Araplardan oluşan gruplar olmalarına rağmen, eylemlerine mevâli de utrecht etmişlerdi. Özellikle İran asıllı mevâlî, ehl-i beyt tarafından gerçekleştirdiğine büyük destek vermişlerdi.

1.2.1.2.3. Fırkaların Teşekkülü

Cemel olayı ve Siffin savaşının ardından Hz. Ali ile Muâviye arasında yaşanan siyasi mücadele, etkisi bütün İslâm tarihi boyunca sürekli derin görüş ayrılıklarına neden olmuştur. Bu dönemde görüş ayrılıkları yavaş yavaş sistemli hale gelerek, teorik bir şekil almıştır.131

Bu bağlamda o dönemde birçok fırka ortaya çıkmasına rağmen, toplumun geneli üzerinde, siyasî ve ilmî yönden etkili olan Şia, Havâric, Kaderiyye, Tarafsızlar ve Mürcie üzerinde kısaca durmak istiyoruz.132

1.2.1.2.3.1. Şia


Aslında Emevîler döneminde Hz. Ali ve evladının haklarını deileğinden, nonaften olmayan Şia fikirlerinin tâbiûn arasinda bir hayli yaygın olduğunu belirtmektedir.135 Yaşanan bu gibi trajediler karşısında halk kitlelerinin yanı sıra pek çok onde gelen tâbiûn alimi de kayıtsız kalmamıştır. Ancak onların bu tavırları, Şii olarak adlandırılmalarına neden olmuştur. Nitekim ez-Zehebî (ö. 748/1347) aşırı olmayan Şia fikirlerinin tâbiûn arasında bir hayli yaygın olduğunu belirtmektedir.136

Tâbiûn alimlerinden Kûfeli Ebû İshak Amr b. Abdillah es-Sebîî (ö. 1269/743-6) gibi bazı alimlerin Şia davasına yönelik propagandalar yürütüğü ifade

131 Aybakan, s. 18.
133 Strothmann, R. “Şi’a”, İA, XI, 502; Fiğlali, Ethem Ruhi, İslamiyye Şiası, İstanbul, 1984, s. 9 vd.
134 el-Hudarî Bey, Muhammed, Tarihî ‘r-‘Teşrü’l-İslâmî, Mısır, 1970, 9. baskı, s. 102.
135 Hatiboğlu, Mehmed, Siyâsi-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebeti, s. 47.


139 Watt, Teşekkül Devri, s. 60-61.
140 Masa, M. Yûsuf Fîkh-ı İslam Târîhi, s. 229, 278.
141 Bkz. İbn Kuteybe, el-Ma’ârif, s. 624.
142 Ahmed b. Hanbel, el-İlel, I, 420 (2759)
143 İbn Sa’d, et-Tahakât, VI, 275.
145 Watt, Teşekkül Devri, s. 60-61, 197.
146 İbn Sa’d, et-Tahakât, VI, 248.
1.2.1.2.3.2. Hâricilik


Hâricilerarasında yer alan ve onların görüşlerini savunan alimlerin bazıları, onların içinde yer aldıkları kesin belli olmayan bazı alimlerin de Hâricî olduğu iddia edilmştir. Bunların başında tâbiün döneminde önemli alimlerinden İkrine (ö. 107/725) gelmektedir. Onun hariçiliği savunan bazı kimselerle arkadaşlık ettiği, onların bir takım yaklaşımlarını benimsediği ve bunları savunduğunu ifade

149 Abdullahahir el-Bağdadî, el-Fark beyne’l-Furak ve Beyanu’l-Farqatî’n-Nâciye, Beýrut, 1977, 2. baskı, s. 56.
150 et-Taberî, Târîh, V, 72-75; el-Bağdadî, el-Fark, s. 54-55; eş-Şehristâni, el-Milel, I, 114-119; Hatiboğlu, Mehmed, Sıyasî-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti, s. 39.
151 Hatiboğlu, Mehmed, Sıyasî-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti, s. 39; Fiğlâlî, Ethem Ruhi, “Hâriciler”, DİA, XVI, 172.
152 Watt, Teşekkür Devri, s. 33.


1.2.1.2.3.3.Kaderiyye


Kaderiyyenin savunduğu bazı düşünceler, tâbiün dönemin sonlarında tarih sahnesine çıkan Mu’tezile tarafından da bir takım değişikliklerle ifade edilmeye devam etmiştir. Tarihçiler, Mutezile’nin, büyük günah iheleyenin durumu, tevhid ve adalet gibi konularda, tâbiünön onde gelen alimlerinden el-Hasan el-Basîrî’nin meclisinde çıkan tartışmalardan sonra teşekkül ettiği belirtmektedirler. Zaten

156 Watt, Teşekkül Devri, s. 34 (es-Şehristâni, el-Milel, I, 114-138’den naklen).
157 Watt, Teşekkül Devri, s. 34.
158 Şehristâni, el-Milel, I, 146.
159 Üzüm, İlyas, “Kaderiyye”, DİA, XXIV, 64.
160 Watt, Teşekkül Devri, s. 85, 131.
bazı araştırmacılar Kaderiyeyi bu nedenle pro-mu’tezile olarak isimlendirmişlerdir.162

Kaderiyye ile ilgili olarak günümüzde de en çok tartışılan konu, tâbiün dönemindeki önemli bazı alimlerin bu fırkanın düşüncelerini paylaşıp paylaşmadığını. İsmi en çok tartışılan alimlerin başında ise el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ve Katâde (ö. 118/736) gelmektedir.163

el-Hasan el-Basrî’nin kaderi kaderliği meselesi ile ilgili olarak çelişik rivayetler vardır. Bir grup onun Kaderi olduğunu iddia ederken, diğer bir grup bu iddiayı yalanlamıştır.164

İbn Sa’d (168/784-230/844), Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 428/1037-38) ve eş-Şehristânî (ö. 548/1153) başta olmak üzere alimlerin çoğunluğu, el-Hasan el-Basrî’nin kaderi olmadıği sonucuna, onun bir takım sözlerinden ve onu tanıyanların ifadelerinden hareketle ulaşılmışlardır.165

el-Hasan el-Basrî’nin kelâmî görüşlerinin incelendiği bir makalede de, onun Abdulmelik b. Mervân’a yazdığı mektubundan ve diğer bazı ifadelerinden hareketle, kaderi olmadıği sonucuna ulaşılmıştır.166

Ancak, el-Hasan el-Basrî’nin kaderi olup olmadıği incelenirken, dönemin siyasi ve sosyal yapısı gözardı edilmemelidir.Salt determinizmi savunan Emevîlere karşılık, o dönemde irade hürriyetinin vurgulanması gerekiyordu. Çünkü, Emevîler, Allah’ın halifeleri olduklarını ve idarelerinin ilahi olarak takdir edildiğini iddia ediyorlardı.167


163 Gökcan, Fahri, Katâde b. Diâme ve Tefsiri, s. 31-32.
164 Karadeniz, Osman, “el-Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri”, DEÜFD, İzmir, 1985, c:2, s. 142.
165 Bkz. İbn Sa’d, et-Tabakât, VII, 167; el-Bağdâdî, el-Fark s. 48, 98-99; eş-Şehristânî, el-Mîlel, 146-52: .
166 Karadeniz, Osman, “el-Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri”, s. 142.
167 Watt, Teşekkül Devrî, s.141.
oluyor” diyollar. Sen bu konuda ne diyorsun? diye sorduklarında el-Hasan el-Basrî, “Allah’ın düşmanları yalan söylüyorlar” diye cevap vermiştir.168

Ayrıca o, Emevi halifesi Abdulmelik b. Mervan’a yazdığı mektubunda “kader” konusunun özellikle dini ve siyasî bağlamda tartışmaktadır. O bu mektubunda, açıkça kader meselesinin, olumsuzlukları kamufla etmek için istismar edildiğinden yakındır.169 İşte el-Hasan el-Basrî’nin ve o dönemdeki Kaderiyye mensuplarının gerçek anlamda yaptıkları, mükellefiyeti kaldırarak anlayışın karşısında irade hürriyetinin vurgulanması olmuştur.170


168 Ibn Kuteybe, el-MAARRIF, s. 441.
169 el-Hasan el-Basrî, Halife Abdulmelik b. Mervan’a Mektubu, s. 75-84.
173 Watt, Têşekkûl Devrî, s.135-136.
175 Bkz. Hansu Hüseyin, Mutezile ve Hadîs, s. 44-45.
177 Bkz. el-Bağdâdî, el-Farîk, s. 48, 98.

el-Hasan el-Basrî ve Katade gibi alimlerin kaderi görüştün rûcû ettiklerinin söylenmesinde, şu iki muhtemel nedeni etkili olmuştur. Birincisi bu alimler, kendilerine kaderi nitelemesi yapılmasına neden olan tutumlarını değiştirmiş olabilirler. Ikkinci ihtimal ise, ilerleyen zamanlarda kaderiyyenin ilk dönemleri düşününden uzaklaşarak kötü intiba kazanması nedeniyle, bu alimlerin şahsiyetlerini korumak adına, kaderi görüştün rûcû ettikleri söylenmiş olabilir.

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

1.2.1.2.3.4. Merkezî-Mu’tedil Zümre/Tarafsızlar


Merkezi-mu’tedil zümre/ tarafsızlar gibi geniş bir kitlenin, olaylara karışmama ve siyasetten kaçınma fikrine ağırlık vermiş olmalardan, Hâricî isyançılığı ve özellikle mevcut iç savaşlar rol oynamıştır. Bu zümre, Hariciler gibi

---

179 el-Bağdadî, el-Fark, s. 48; Ahmed Taşköprüzade, Mevduatu’l-Ulûm, Dersaadet, İstanbul, 1313, I, 608.
180 Watt, Teşekkür Devri, s. 76.
181 Kutlu, Sönmez, İslâm Düşünsesinde İlk Gelenekçiler, s. 35.
182 Kutlu, Age, s. 35.
183 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, s. 85.


İkinci grubunu, başta bulunan kimsenin kaytsız şartsız itâati boyunlarına borçbelumleyenler teşkil etmektedir.

Üçüncü grubu, devrin siyasi hareketlerine asla katılmayıp bir köşeye çekilenin gerekli olduğunu düşünülenler oluşturtmaktadır186.


184 Hatiboğlu, Mehmed, Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti, s. 57.
185 Bu ilim adamlarının yönetimle ilgili yaklaşımları hakkında bkz. Abdurrazzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San’âni, el-Musannef, tah. Habibürrahman el-Âzamî, Beyrut, ty., X, 137 (Sâid b. el-Museyyib’in Emevî idarecilerini yolsuzlukla suçlaması); İbn Sa’d, et-Tabakât, VI, 249 (Kurrânın Haccâc’a karşı yakalamasına eş-Şa’bî de katılmış, ancak Omer b. Abdilaziz döneminde Kûfe kadilığı yapmıştır. Bununla ilgili ayrıca bkz. Halîfe b. Hayyat, Târih, s. 345); VI, 279-280 (en-Nahaî’nin, Haccâc’in olduğunu duyduğunda sevincinden ağlaması); VII, 163-164 (el-Hasan el-Basrî döneminde İbnu’l-Eş’as isyanına katılmamış, yanından çıkarları de katılmamasını tavsiye etmiş, ancak Emevîlere karşı fikri mücadeleden geri durmuştu).
186 Ayrıntılar için bkz. Hatiboğlu, İslâmî Tenkid Zihniyeti, s. 24-25.
187 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu, s. 59.

Aslında dönemin alimlerinin eleştiri sadece Kaderiyye’ye yönelik değildir. Bu dönemde ortaya çıkan tüm fırkalara yöneliktir. Alimlerin bu fırkalara yönelik tutumlarında, itikâdî konuları tartmışmaktan kaçınma duşünceleri de etkili olmuştur. Nitekim, ileride de göreceğiz gibi, fıkhi alanda re’y ile hüküm veren birçok alim, itikâdî konularda re’y kullanılmamasına karşı çıkmışlardır.


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

Mürcie’nin de Merkezî-mu’tedil zümre içerisinden ayrılarak ehl-i kefîf esasında merkezî mutedil zümre alimlerinin tepkisiyle karşılaşılmıştır. Daha önce Havâric, Şia ve Kaderiyyeye karşı tavr alan kimseler kendi bünyelerinden doğan Mürcie’yı de

188 Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillah el-İshahânî, Hilyetu’l-Evliyâ ve Tabakâtu’l-Asfîyà, Beyrut, h. 1405, 4. baskt, V, 346; İbn Cemâa, İdâhu’l-Delîl, s. 21.
189 İbn Sa’d, et-Tabakât, V, 357-358; Ebû Nuaym, Hilye, V, 346.
190 Bzk. İbn Sa’d, Age, V, 188.
191 Bkz. İbn Batta, El-Ibâne, tahk. Henri Laoust (La Profession De Foi D’Ibn Batta), Institut Français De Damas, Damas, 1958, s. 21; İbnu’l-Cevzî, Sîretu Ömer b. Abdilazîz, s. 67.
192 Kutlu, İslam Düşünsesinde İlk Gelenekçiler, s. 49.
193 Kutlu, İslam Düşünsesinde İlk Gelenekçiler, s. 49.
karşı çıkarak onu dıshlamak istemişlerdir. Bunda Mürce’nin lımlı tutumunun ilerleyen zamanlarda yavaş yavaş cebrîye seviyesine gelmesi, halkın ahlaki gelişekline uygun bir duruma düşmesi ve Emevî idaresinin savunulmasında bir araç haline gelmesinin de etkili olduğu ihtimali gözardı edilmemelidir.194

Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) verdiği bilgilere göre, İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) ile talebesi Hammad b. Ebî Suleymân’ın yolları farklıla olan yaklaşımları nedeniyle ayrılmıştır.195 İbrahim en-Nahaî, ircâ fikrini bidat ilan ederek, bu fikri benimseyenlerin meclisini terk etmelerini, yakınlarından ve arkadaşlarından da, Mürce’nin fikrini savunanlarla, oturmaklarını ve onlardan uzak durma tarihi eylemleriyle kendileri dansındaki müslümanları tekfir eden bir fikirli ve de uzlaşmacı tavoryla bütün müslümanların birligini ve eşitliğini savunduğu için büyük taraftar kazanmıştır.196


194 Fazlur Rahman, İslâm, s. 144-145.
195 Ahmed b. Hanbel, el-İlel 11, 246.
197 Ibn Sa’d, Age, VI, 274.
199 Kutlu, İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, s. 46 (Ahmed b. Hanbel, Kitâbu’l-İmân, V, 103a, 127b, 137b’den naklen).
Ömer b. Kays el-Masırî (ö. 120/737), Musa b. Ebî Kesîr (ö. 120/737), Kays b. Muslim el-Cedîlî’nin (ö. 120/737) isimleri sayılmaktadır. Hicri I. Asrın son çeyreğinden itibaren Kûfe, Mürciin en etkili merkezlerinden biri haline gelmeye başlamıştır. Mürciin itikadî ve fıkhi görüşleri, Hammad b. Ebî Suleymân’ın (ö. 120/737) başını çektiği ve daha sonra Ebû Hanife etrafında odaklanan bir grup tarafından sistemeleştirilmiştir.


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

200 es-Şehristâni, el-Milel, I, 146.
201 Kûfe’deki ilk Mürciî şehsîyetler hakkında geniş bilgi için bkz. Kutlu, Mürcie, s. 86-89.
202 İbn Sa’d, et-Tabakât, VI, 274.
204 İbn Sa’d, Age, VI, 263-265; Halife b. Hayyât, Târîh, s. 345.
dolaysıyla tamamının olumu tavr içerisinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Nitekim Mürcie içerisinde haksız tarafla mücadeleyi şart koşan bir kanadın varlığından bahsedilmektedir205.

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

1.2.2. Bilimsel ve Kültürel Durum


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

205 Bkz. Kutlu, Mürcie s. 92.
206 Ibn Sa’d, VI, 7; el-Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan, Husnu’’t-Tekâdî fi Sireti İmâm Ebi Yûsuf el-Kâdî, Kahire, 1368, s. 10.
207 Hatiboğlu, Mehmed, Siyâsî-İctimâî Hadiselerle Hadis Münasebeti, s. 65.
209 Abdulmelik gençliğinde mescidde hadîs dersleri almıştır. ez-Zehebî, Siyer, IV, 424.
210 Abdulkadir, Nazra, s. 112-113; Hatiboğlu, İslâmî Tenkid Zihniyeti, s. 30.
(95/714) dan korktuğu için doğrudan Hz. Peygamber’den naklettiğini ifade etmiştir.¹¹¹

Yöneticilerden bu dönemde ilme katkısı sağlayan en önemli kişi Ömer b. Abdilazîz’dir. Ömer b. Abdilazîz, müslümanların eğitimi için ülkenin her tarafına ilim adamları göndermiştir. Yeni fethedilen Afrika ülkelerine de on kişiyi aynı maksatla gönderdiği rivâyet edilmektedir.¹²²

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

a) İlim merkezleri ve onde gelen alimler,

b) Uydurma rivayetlerinin çoğalması,

c) İlim disiplinlerinin oluşumu,

d) Alimlerin yönetiminden uzaklaşmaları (Ülkede siyasi - sosyal problemlerin etkisiyle),

e) Tercüme faaliyetleri,

f) Metodolojik tartışmalardan başlaması (re’y ve hadîs tartışmaları gibi),

g) İlim faaliyetlerde mevâlinin ön plana çıkması


¹²² Musa, M. Yûsuf, Fîkh-i İslâm Târihi, s. 194.


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

---

216 İbn Hacer, Tehzîb, X, 189-190; el-Huşâni, Ebû Abdillah Muhammed b. Hâris, Kurdâtü Kurtuba ve Ulemâ’û İfrîkiyye, Kahire, h. 1372, s. 31.
217 el-Ya’kubî, Târîh, III, 23.
218 Juynboll, Hadîs Târihinin Yeniden İnşası, s. 89-90.
219 ez-Zehebi, Siyer, IV, 224.
220 İbnu’s-Salâh, s. 308; İbn Kesîr, İhtisârû Ulûmi’l-Hadîs (el-Bâisu’l-Hasîs ile birlikte), s. 195-197.


### 1.2.2.1.1. Hicaz

Hicaz bölgesinde ilmi faaliyetler Medine ve Mekke’de yürütülmekteydi.

#### 1.2.2.1.1.1. Medine


---

222 Ibn Hacer, Tehzîb, VII, 181.
223 Bkz. ez-Zehebî, Siyer, IV, 425.
224 Koç, M. Akif, İsmad Verileri Cercevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri – İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi; Kitâbiyât, Ankara, 2003, s. 133.
225 Şâfiî, el-Umm, VII, 265.
226 Hakim, Ma’rîfî, s. 43; İbn Kesîr, İhtisâru Ulûmi’l-Hadîs, s. 194.


Medine’nin en önemli alimlerinden biri de Urve b. ez-Zubeyr’dir (ö. 94/712). İslâm Tarihi konusunda önemli bir kaynak olan Urve, hadîs ve fıkıhta da otorite olarak görülmektedir. Hz. Aîse’nin kız kardeşi Esma’nın oglu olması nedeniyle,


Bu alimlerden bazıları da farklı özellikleriyle ön plana çıkmıştır. Meselâ, ez-Zuhârî hadîs rivâyetiyle adını sıkça bahsettirirken, Rabîa'nın vefatının ardından öğrencisi İmam Malik hocasını özlemle anarken “Rabîa öldüünden beri fıkıhın tadı kalmadı” demiştir.

237 İbnu'l-Kayyim, İlâm, 1, 22.
238 el-Hudarî, Târîhu't-TeVîrî, s. 113.
240 İbnu'l-Kayyim, İlâm, 1, 22.
241 Bkz. ez-Zehebî, Tezkira, I, 91.


1.2.2.1.1.2. Mekke


245 İbn Ebî Şeybe, IV, 375 (21206); V, 24 (23359); İbn Kuteybe, el-Meârif, s. 496; İbnun-Ne’dîm, el-Fihrist, s. 285; İbn Hûbân, İbn Hûbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Teymî, el-İhsân bi Terâtibi Sahîhi İbn Hûbân, tahk. Şuayb el-Arnâvut, Muesseset’ü-Risâle, Beyrut, 1993, 2. baskı, III, 142; ez-Zehebî, Tezkira, I, 157-158.

246 es-Şirâzî, s. 65.

247 Bkz. İbn Sa’d, el-Mutemmim, s. 324; es-Şirâzî, s. 65; ez-Zehebî, Tezkira, I, 158.

248 es-Şirâzî, s. 63.

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


251 İbn’l-Kayyîm, ʻİlâm, I, 19-20.

Kur’an’ı arz etmiştir.253 Nitekim kendisinin “Ben Kur’an-ı Kerimin tamamını üç defa İbn Abbas’ın huzurunda okudum. Her ayet başında durur, sebebi nüzûlünü ve ahkâmını sorardım” ifadesi, Mücahid’in İbn Abbas’tan ne denli istifade ettiği göstermesi açısından önem arzetmektedir.


1.2.2.1.2. Irak
Bu dönemde Irak’ta Kûfe ve Basra olmak üzere iki önemli ilim merkezi vardır.

1.2.2.1.2.1. Kûfe


---

253 İbn Sad, V, 466.
254 İbn Hacer, Tehzîbu’r-Tehzîb, X, 40; İbn Teymiye, Tefsîr Usûliîne Giriş, s. 37; ed-Dâvûdî, Tabakâtüb’l-Mufessirûn, II, 306.
258 İbn Ebî Hâtîm, el-Cerh ve’r-Ta’dîl, II, 145.


1.2.2.1.2.2. Basra

Tâbiün döneminde Basra’nın onde gelen alimleri el-Hasan el-Basrî (21-110/642-728), Muhammed b. Sirîn (ö. 110/728), Ebû’l-Âliye (ö. 90/709), Muslim b. Yesâr, Katâde (ö. 118/736), Eyyüb es-Sahtiyânî (ö. 131/748) ve Suleymân b. Tarhan  

259 ez-Zehebî, Siyer, IV, 57.  
260 İbn Ebî Hâtîm, el-Cerh ve’t-Ta’ doll, II, 144.  
261 İbn Ebî Hâtîm, Age, ay.  
262 İbnu’l-Kayyîm, Flâm, I, 25.  


Emevi dönemindeki benimsemədigi yönetim anlayışı, el-Hasan el-Basrî’yi sufi bir hayata sevketmiştir. Tasavvuf ehlî, el-Hasan el-Basrî’nin tasavvuf yolunda imamları olduğunu ve onun izinden gittiklerini ifade etmektedirler. Fakat onun anlayışının ve toplumsal olaylara yaklaşımının, daha sonra ortaya çıkan ve uzlet olarak anlaşılan sufi anlayışından çok farklı olduğuna işaret etmek yerinde olacaktır.

264 İbnü’l-Kayyim, İlâm, I, 24.
266 Ebû Nuaym, Hîyle, II, 147.
267 İbn Hîbbân, Meşâhir, s. 88
269 İbn Sa’d, Âge, VII, 172.
271 İbn Ebi Şeybe, VII, 232 (35595); İbnü’l-Murtazâ, Kitâbu Tabakâtî’l-Mu’tezîle, s. 21.
272 İbn Ebi Şeybe, VII, 232 (35593).
273 İbn Ebi Şeybe, VII, 232 (35603).
274 Bkz. Ebû Nuaym, Hîyle, II, 135-140.
275 Karadeniz, Osman, “el-Hasan el-Basrî ve Kelâmî Görüşleri”, 137.
Bununla birlikte Schacht, el-Hasan el-Basrî’yi bir fakih, hatta bir muhaddis olarak bile görmemektedir276. Ancak el-Hasan el-Basrî’nin hukuki görüşlerinin ve fetvalarının yedi cildde toplandığı rivayetleri dikkate alındığında277, Schacht’in iddiasının çok da tutarlı olmadığını ortaya çıkacaktır278.


1.2.2.1.3. Suriye

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


279 İbn Hacer, Têhâzîh, IX, 214.
280 ez-Zehebî, Siyer, V, 278.
281 Alimlerin bu konuya iliği düşünceleri için Bkz. İbnu’l-Cevzî, Sîretu Ömer b. Abdilazîz, s. 72-80.
282 Özen, Şükür, İslâm Hukuk Düşüncesinin Akıllıyesi Süreci (Başlaçmanın Hicri IV. Asrın Ortalarına Kadar), Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 1995, s. 192.
uygulamasına ciddiyetle çalıştığını ifade etmiştir. İmam Malik ise, diğer özelliklerinin yanı sıra, hilafet süresi yönünden de Hz. Ebû Bekr’e benzetmiştir.


1.2.2.1.4. Mısır


1.2.2.1.5. Mağrib


286 Musa, M. Yûsuf, Fîkh-i İslâm Tarihi, s. 55.
287 Kâdi İyâz, Tertîbu’l-Medârik I, 41; ez-Zehebî, Tezkira I, 100.
288 ez-Zehebî, Tezkira, I, 129; Hatiboğlu, Mehmed, İslami Tenkid Zihniyeti, s. 31; Musa, M. Yûsuf, Fîkh-i İslâm Tarihi, s. 55.
289 Juynboll, Hadîs Tarihinin Yeniden İnşası, s. 43.
290 İbnu’l-Kayyim, Fı’lâm, I, 27.


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

1.2.2.2. Uydurma Rivâyetlerin Artması

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

Fírkalarca hadîs uydurulduğu bizzat kendi bağlıklarınca da ifade edilmiştir. Bir Hâricî’nin “Bu hadîsler dindir. Dininizi kimden aldığınızına dikkat ediniz! Biz bir...
düşüncenin benimsetmek istediğimiz zaman onu hadisleştirdik”295 itirafı fırkalara bu konudaki tutumlarını yansıtması açısından önemlidir296. Öte yandan sözünün başında sarfettiği ‘Bu hadisler dindir’ cümlelerinin İbn Sîrîn’in cümleleriyle aynı olması dikkate değerdir.


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

Kısacası, İslâm tarihinin oldukça erken bir döneminde başlayıp siyâsi, itikâdi, fikhi v.b. ihtilaflar ve tartışmalarda tarafların, kendi görüşlerini

295 el-Hatîb, el-Kifâye, s. 123.
296 Hatiboğlu, Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti, önsöz, s. IV.
298 İbn Sa’d, et-Tabakât, VI, 112-113; Hatiboğlu, İslâmî Tenkid Zihniyeti, s. 34.
299 ez-Zehebi, Tezkira, I, 82.
300 Emevîler’in kendilerini desteklemecek için uydurduğu rivâyetler hakkında bkz. Hatiboğlu, Siyâsi-İctimâî Hadîselerle Hadîs Münasebeti, s. 44-45.
meşrulaştırmak veya haklılıklarını göstermek için binlerce hadis uydurdukları bir gerçek" 301.

Hadis uydurma faaliyetlerinin artması, dönemin alimlerini buna karşı önlem almaya sevketmiştir. Hadis rivayetini üstlenen alimler, isnâd forma, hadîsleri yazma ve tedvin etme gibi önlemler alırken, fakih olan alimler ise, kullanacakları hadîsleri seçmede daha titiz davranmaya başlamışlardır. Ayrıca uydurma faaliyeti ilmi disiplinlerin özellikle de hadis ilminin oluşumunu da hızlandırmıştır.

1.2.2.3. İlmi Disiplinlerin Oluşumu


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

301 Kırバスoğlu, M. Hayrî, İslâm Düışüncesinde Hadîs Metodolojisi, s. 178.
303 İbn Sa’d, et-Tabâkât, VII, 163; el-Fesevî, el-Mu’rifî ve’-Târîh, I, 395.
305 İbn Sa’d, Age, V. 468; el-Fesevî, el-Mu’rifî, I, 396.
alimlerin, yakında oldukları ya da tanışdıkları alimler hakkında değerlendirmeye yapmış olmalıdır.


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

1.2.2.3.1. Siyer-Mağazî


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

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

1.2.2.3.2. Fıkîh

İslâm hukuku/fıkîh, İslami ilimler arasında, ilk teşkülü etmeye başlanan ilk ilim dalıdır[313]. Hz. Peygamber ve Sahâbiler dehrinde ilke ve esasları belirginleşmesine rağmen[314], sistemli olmaya ve müstakil bir araştırma alanı haline gelmesi tâbiun döneminden itibaren başlamıştır[315].

Bu dönemde fıkha ilişkin literatür yaygınlaşmış, fıkîh ve fakîh tabirleri eserlerde sıkça kullanılmıştır. Meselâ, tâbiûndan Ebû Bekr b. Abdirrahman el-Mahzûmî’nin (ö. 94/713) bir görüşü naklederken “Yetiştigiim fukahâmızdan herkes bu görüşteydi” dediği nakledilmektedir[316].

Dönemin alimlerinden eş-Şa’bi’[in, hem fıkîh hem de fukahâ tabirlerini kullandığıını görmekteyiz. Hatta o, döneminin alimleri, “fakîhdir”, “fakîh değildir” gibi kavramları kullanarak değerlendirmeye de tabi tutmuştur[317].


dediği nakledilmştir. Bu rivâyet de tâbiün döneminde fıkhın, diğer branşlardan ayrılırarak müstakil bir ilim hâvîyetine birdenbire gâstermektedir.


Yine bu dönemde önemli bir aliminden aktarılan bir rivâyette fıkh teriminin, zühdü bile içine alınan, oldukça geniş bir kavram olarak kullanıldığı gösterilmektedir. Rivâyet de “Ferkad, sen gözünle hiç fakih gör dün mü? Gerçek fakih dünyayı hakir gören, Ahireti düşünen, derin din bilgisine sahip olan, ibadetlerini aksatmayan, takva sahibi, müslümanların namusla rına ve mallarına göz dikmekten kendisini alıkoyan ve toplumun hayrını isteyendir” cevabını vermiştir.

Hicrî birinci yüzyılın sonuna doğru, hadîslerin toplanması hareketi bașlamıştır. İlim kelimesi gelenek, yani hadîs ve eser manasında, fıkh kelimesi de özellikle aklın tatbiki üzerine bina edilen bilgi ve bağımsız kararlar için kullanılmaya başlanmıştır. Zamanın ilerlemesiyle, fıkh teriminin kapsamı gittikçe daralınmış ve sonunda sadece fıkhi meselelerde, hatta tamamen fıkhi literatüründe kullanılmıştır.


---

320 el-Hatîb, el-Fâkhî, I, 54.
321 el-Gazâlî, Ebû Hamîd et-Tûsî, Muhammed b. Ahmed, İhyâ’Ulûmi’d-Din (el-İrakî’nin el-Muğâni’ an Hamîl’î’Esfâr fi’t’Esâfâr fi Tahriçî ma fi’t’İhyâî mine’l-Ahbâr ile birlikte), Kahire, 1933, I, 29.
322 Hasan Ahmet, İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi, çev: Haluk Songur, Raqqa et Yayı., İstanbul, 1999, I, Baskı, s. 31-32.
323 Bu isimlerden bazılarını el-Ya’kubî, Târih’in de zikretmiştir. Bzk. III, 27.
53

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


Ancak bu fıkıh faaliyet bir önceki dönemde farklılık arzediyordu. Çünkü Raşit halifeler döneminde günlük yaşamın sosyal hayat ve yönetimle yakın ilişki içinde olan fıkıhın, pratik bir karakter arzettiği, tâbiûn devrinde ise giderek ferdileştişi ve nazarî bir mahiyet kazandığı görülür. Bir başka ifade ile, tâbiûn döneminde önce problemlere çözüm üretme faaliyetinin de adı olan fıkıh, tâbiûn döneminde mücerret nazarî bir disiplin haline gelmiş olmasının bağılı olarak gerçekleşmiştir.


---


326 Abdulkadir, Nazra, s. 114; ez-Zerkâ, Mustafa Ahmed, el-Medhalu’l-Fikhiyyi’l-Amm-el-Fikhu’l-İslâmî fi Sevbihi’l-Cedîd, Dimaşk, 1968, I, 168; Musa, Muhammed Yusuf, Fikh-i İslâm Târîhî, s. 230; Özen, Şükrü, Aklileşme Süreci, s. 66.


328 Zeyd b. Ali, el-Mecmu’ (el-Mecmu’ul-Hadîsî ve’l-Fıkhî), (Mukaddime), s. 57-60.

329 Hamûdullah, Muhammed, İslâm Hukuk İlmîne Yardımlarını, derleyen: Salih Tuğ, İstanbul, 1962, s. 8, 76, 123, 136; a.mlf., İslâm Hukuku Etüdleri, (Makaleler Külliyatı), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984, s. 184.

330 Musa, M. Yusuf, Fıkh-ı İslâm Tarihî, s. 289.

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


el-Hasan el-Basrî’nin fetvalarının fıkıh babalarına göre tanzim edilen 7 büyük kitap (asfar) halinde bir araya getirildiği; ez-Zuhër’in fetvalarının ise Muhamed b. Nuh tarafından 3 büyük kitap halinde düzenlenmiştir 338.

eş-Şa’bî’nin (19/640-103/721) zekât ve ferâiz konularıyla ilgili üç toma hacmindeki hadîsleri, taleblerine bizzat kendisinin imla ettiği, talakla ilgili hadîsleri de hacimli bir bab altında topladığı nakledilmektedir 340. Yine eş-Şa’bî’nin

---

335 Ibn u-Nedîm, El-Fihrist, s. 318.
337 İbn Hazm, el-İhkâm, V, 97; İbn u’l-İmâd, Şerzu’tu’z-Zeheb, II, 97; İbn u’l-Kayyim, Ílâm, I, 24.
338 İbn u’l-Kayyim, Ílâm, I, 23.
yanında, fıkıhla ilgili hadîsleri ihtiva eden kendisine özel bir hadis mecmuasının bulunduğunu ve bunu ona başkalarının kiraat ettiği belirtilmektedir\(^{341}\).

ed-Dahhâk b. Muzâhim’in \((40-105/660-723)\) de, talebelerine hac mensiğini hakkında bir kitap imla ettiği belirtilmektedir\(^{342}\). Ayrıca, Ebu’z-Zinad Abdullah b. Zekvân’ın bildirdiğine göre, yine ed-Dahhak b. Muzâhim helal ve haram olan şeyleri kaleme almıştır\(^{343}\).

Emevî Halifesi Ömer b. Abdilazîz, Medine’ye geldiğinde, birisi Hz. Peygamber’e diğeri de Hz. Ömer’e ait “Kitabu’s Sadakât” isimli iki eseri metni araratmış; bunununca da coğaltılamasını emretmiştir\(^{344}\).

Abdullah b. Amr b. As’nın öğrencisi olan Huseyn b. Şufey (ö. 129/746), hocasından, başlıklarla “Kadâ Rasûlullah fi keza”, ve “Kâle Rasûlullah keza” olan iki kitap nakletmiştir\(^{345}\).

Şurayh b. el-Haris (ö. 78/697) de fıkıh sahasında eser yazmış, onun yazdığı bu eserin büyük bir bölümü, Vekî’nin \(Ahbaru’l-Kudât\)’ın da nakledilmiştir\(^{346}\).

Yine bu dönemde İbrahim en-Nahaî ve Hammâd b. Ebî Suleymân gibi fıkıh bilginlerinin fıkıhla ilgili kitaplarında bahsedilmiş ise de bunlar da henüz günümüze ulaşmamıştır\(^{347}\).

Tâbiûn dönemin sonlarında yaşayan Vâsîl b. Atâ’nın da birçok kitap yazdığı belirtilmektedir\(^{348}\). Onun fıkıhla ilgili olduğu anlaşılan \(Kitâbü’l-Futyâ\) adlı bir eserinden bahsedilmektedir\(^{349}\).

\(^{341}\) er-Râmehurmuzî, s. 609; el-Hafîh, \(el-Kifâye\), s. 264; a. mlf., \(Câmi\), II, 285. ey-Şa’bi’ye nispet edilen bu ve diğer kitaplar için bkz. el-A’zamî, Muhammed Mustafa, \(Dirâsât fi’l-Hadîsi’n-Nebevî ve Târîhi Tedvînihi\), I-II, byy, ty., I, 153.

\(^{342}\) Ibn Abdîber, \(Câmi\), I, 72; Sezgin, I/III, 8; el-A’zamî, \(Dirâsât fi’l-Hadîsi’n-Nebevî\), I, 151.

\(^{343}\) Sezgin, ay.

\(^{344}\) Sezgin, I/3, 4.

\(^{345}\) Sezgin, I/3, 5-6.

\(^{346}\) Sezgin, I/3, 17.

\(^{347}\) Karaman, Hayreddin, \(İslâm Hukuk Târîhi\), İrfan Yayınevi, İstanbul, ty., s. 56; Gürkan, Menderes, \(İslâm Hukuk Metodolojisinin Oluşumu ve Şafii’nin Yeri\), s. 121. Tâbiînün yazdığı söylediğin fıkha dair diğer bazı kitaplar hakkında bkz. Sezgin, I/3, 3-26; Yaman, Ahmet, “İslâm Hukuk Literatürü”, s. 109.


\(^{349}\) el-Hamevî, ay.; en-Neşşar, ay.
1.2.2.3.3. Tefsir


Bu devirdeki tefsir okullarından üçü ön planda görülmektedir:


3- İbn Mes’ûd’un öncülüğünde gelişen Irak Okulu: Mesrûk b. el-Ecda (ö. 63/683), el-Esved b. Yezîd (ö. 75/695), Alkame b. Kays (ö. 62/681), Amir eş-Şa’bî (ö. 103/721), ve el-Hasan el-Basrî bu okulun yetiştirdiği müfessirlerdir\(^{353}\).

Tefsir okulları arasında en ön planda çıkan Mekke’dir. İbn Teymiye bu hususta Mekke’nin önemine işaretle şöyle der: “...Tefsir ilmine gelince; kuşkusuz tefsir ilmine en çok vakıf olan Mekkelilerdir. Zira onlar İbn Abbas’tan talebeleridir...”\(^{354}\).


Bu devirde tefsir iminde, diğer ilimlerde olduğu gibi, mevâlînin önemli bir yeri görülmektedir\(^{358}\). Özellikle Mekke’deki tefsir alimlerinden en önde gelenleri neredeyse tamamı mevalindendir. Meselâ, Mücâhid b. Çebr\(^{359}\), İkrime\(^{360}\) ve Atâ b. Ebî Rabâh\(^{361}\) mevaliden idiler.

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

Fîkhî alanında problemlerin çözümünde asar dışında bir kaynağı kullanmasına karşı çikan kimseler, tefsir alanında da rivâyet tefsirinin dışında bir tefsir yöntemine şiddetle karşı çıkmışlardır. Bir adam Kur’an-1 Kerim ayetlerini kendisine tefsir etmesini istediğinde Sağd b. Cубeyr ona şu karşılığı vermiştir: “Bir yanının kopup düşmesi, benim için bundan daha hayırlıdır”\(^{362}\). Tâbiûn alimlerinin re’y konusuna

---

\(^{353}\) Cerrahoğlu, Ismail, “Tâbillerin Tefsir İmine Hizmetleri”, XI/3, 155.

\(^{354}\) İbn Teymiye, Tefsir Usûlûne Giriş, s. 64.

\(^{355}\) İbn Hacer, Tefsir, X, 40; İbn Teymiye, Age, s. 37; ed-Dâvûdî, Tabakât-ı Mufessirîn, II, 306;

\(^{356}\) İbn Teymiye, Age, s. 37.

\(^{357}\) İbn Teymiye, Age, s. 109.

\(^{358}\) Cerrahoğlu, Ismail, Tefsirde Mücâhid ve Ona İnan Edilen Tefsir, AÜFD, XXIII, s. 31; Duman, M. Zeki, “Tâbiûn döneminde Tefsir Faaliyeti (Meşhur Müfessirler, Kaynakları ve Bu Tefsirlerin Değeri)”, EÜFD, 1987, s. 217.

\(^{359}\) İbn Sa’d, et-Tabakât, V, 466; İbn Kuteybe, el-Ma’arif, s. 444.

\(^{360}\) İbn Sa’d, Age, V, 287; İbn Kuteybe, Age, s. 455.

\(^{361}\) İbn Sa’d, Age, V, 467; İbn Kuteybe, Age, s. 444; İbn Hibbân, Meşâhir, s. 81.


Öte yandan re’y kullanmayı önemli gören alimler de vardır. Tâbiûn arasında en çok rey kullanlanlardan biri olduğu ifade edilen Mucâhid’in, “İbadetlerin en faziletliisi güzel re’yı” dediği rivâyet edilmektedir.

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

Tâbiûn dönemi tefsirinin, sahâbe tefsirinden ayrılan bir takım özelliklerini bulunmaktadır. İsrâliyyatın sahâbe dönemde nispetle fazla kullanılması, gayba dair serbest yorumlar yapılmıştı, itikâdî tasavvurların tefsire konu edilmesi ve farklı kültürlerden etkilenmelerin yorumlara akıtıldığı, şüphesiz ki tâbiûn tefsirini farklı kılyordu. Ancak tâbiûn dönemi tefsirini farklılaştırın yalnızca tefsirin içeriğine yönelik değişimler de vardı. Bütün bunların ötesinde tefsir biçimini değişirmişti. Artık basit ihtiyaçları gözeten ve daha ötesine geçmeyen tefsir yaklaşıımı, yerini, sistematik olarak Kur’an’ın bütününü tefsire konu edinen anlayışa bırakmıştı. Bunun en önemli

---

364 et-Taberî, Câmiu’l-Beyan, I, 38.
366 İbn Kuteybe, Te’vil, s. 57.
367 Abdurrazzâk b. Hermas, s. 25.
368 İbn Teymiye, Tefsir Usûlüne Giriş, s. 61.
göstergelerinden biri, pek çok tâbiün aliminin tümеварım tarzını kullanarak kelime tahiline girişmesidir.\(^{370}\)

İsrailiyatın bu dönemde sahâbe dönemine göre daha fazla kullanıldığını belirtilmektedir.\(^{371}\) Üstelik, israiliyat sadece tefsir alanında değil, hadîs ilminde de önemli miktarda yer almıştır.\(^{372}\) Bilhassa kâinatin yaratılışı, var oluşun başlangıcı, var olmanın sırları ... gibi ilginç konularda İsrâil'i belirtilmektedir.\(^{373}\) Üstelik, israiliyat sadece tefsir alanında değil, hadîs ilminde de önemli miktarda yer almıştır.\(^{374}\) Bilhassa kâinatin yaratılışı, var oluşun başlangıcı, var olmanın sırları ... gibi ilginç konularda İsrâil'i belirtilmektedir.\(^{375}\) Ancak kendilerinden sonraki dönemlerle mukayese edildiğinde israiliyatın hem sahâbe hem de tâbiün dönemlerinde az sayılabilecek bir oranda olduğu ifade edilmektedir.\(^{376}\)

Her ne kadar az kullanıldığı ifade edilse de, yine de israiliyatı başvurdukları gerekçesiyle bu dönemdeki bazı alimlerin tefsirlerine mesafeli yaklaşılmıştır. Meselâ bazıları, Mucâhid’in (ö. 103/721) ehli kitaptan bir kısmış şeyler sorduğunu gerekçe göstererek, onun tefsirinden çekinmek lazım geldiğini ifade etmişlerdir. Ebû Bekr b. Ayyaş (ö. 193/808), el-A’mes’e (ö. 147/764): “Mucâhid’in tefsirinden niçin çekindiklerini sordum. Cevap olarak, o, ehli kitaptan soruyordu” dediği nakledilmektedir.\(^{377}\) Ancak bu tür kimselerin Mucâhid’in tefsirine mesafeli durmalarında, onun re’yi özen tavrını da etkili olabileceğini gözardı etmemek gerekir.

Bu dönemdeki bazı tâbiün alimlerinin, bazı Kur’an ayetlerini tefsir etmelerinin yanında, müstakil tefsirlerinin de olduğu belirtilmektedir.\(^{378}\) İbn Ebi Hâtim’in babasından naklettiği bir habere göre Abdulmelik, Saïd b. Cubeyr’den (ö. 95/714) bir tefsir yazmasını istemiş, o da tefsiri yazıp Halifeye göndermişti. Daha sonrasılar Atâ

\(^{370}\) Koç, M. Akif, s. 128.
\(^{371}\) İbn Teymiye, Tefsir Usâliûne Giriş, s. 61; Aydemir, Abdullah, Tefsirde İsrâîliyyat, DİBY, Ankara, 1979, s. 62, 68.
\(^{373}\) İbn Teymiye, Age, s. 60; ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn, I, 169- vd.; Duman, s. 232.
\(^{374}\) Aydemir, Tefsirde İsrâîliyyat, s. 68; Duman, ay.
\(^{375}\) İbn Sad, V, 467; Cerrahoğlu, Ismail, “Tefsirde Mucâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir”, AUXFD, XXIII, s. 34.
\(^{376}\) Bkz. Sezgin, I/I, 69-70.
b. Ebî Dinâr (ö. 126/743) in, bu tefsiri divanda bularak, Saîd’den rivâyet ettiği söylenir.\footnote{İbn Ebî Hâtım, \textit{el-Cerh ve’r-Ta’dîl}, VI, 332.}


Tefsiri olduğu ifade edilen alimlerden biri de İkrimedir. Katâde’nin de “\textit{Tefsîru’l-Kur’an}” veya “\textit{Tefsîru Katâde}” adında bir tefsiri olduğu belirtilmektedir.\footnote{İbn Ebî Hâtım, \textit{el-Cerh ve’t-Ta’dîl}, VI, 244; Cerrahoğlu, İsmail, “Tâbiilerin Tefsir İlimine Hizmetleri”, XI/3, 155.} Diğer çok eser gibi kaynaklarda adı geçen bu eser de henüz günümüzne ulaşmamıştır.\footnote{Sezgin, I/I, 74.} Katâde’nin bu tefsiri dışında, \textit{Kitâbu’l-Menâsîk}, \textit{Avâşıru’l-Kur’an} ve \textit{Kitabu’n-Nâsih ve’l-Mensûh} adlı üç eserinin daha bulunduğunu belirtmektedir.\footnote{Sezgin, I/I, 75.} Bunlardan \textit{Kitabu’n-Nâsih ve’l-Mensûh} isimli eseri matbu olarak elimizdedir.\footnote{Gökcan, Fahri \textit{Katâde İbn Diâme ve Tefsiri}, s. 50.}

Dönemin önde gelen tefsir alimlerinden, Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732)\footnote{İbn Ebî Hâtım, \textit{el-Cerh ve’t-Ta’dîl} (Takdîme) I, 22; Gökcan, Fahri, \textit{Katâde İbn Diâme ve Tefsiri}, s. 50.}, el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728)\footnote{Sezgin, I/I, 75.}, Atâ b. Dînar (ö. 126/744)\footnote{Sezgin, I/I, 72.}, es-Suddî (ö. 127/745)\footnote{Sezgin, I/I, 77.} ve ed-Dahhâk b. Muzâhim’in (ö. 105/723) de birer tefsirinin olduğu

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

1.2.3.4. Kelâm

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


391 Sezgin, I/I, 72.
392 Sezgin, I/I, 74.
393 Duman, s. 238.
Sâlim b. Zekvân'ın (ö. 131/748) Mürciye'nin fikirlerini çürütmek için yazdığı “Sîrê” adlı eseri de günümüze ulaşan eserlerdir.398

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


1.2.2.3.5. Hadîs

Tâbiûn döneminde teşekkür sürece olan hadîs ilminin genel anlamda faaliyet alanını şu şekilde olmuştur.

1.2.2.3.1.1. Hadîs Rivâyeti


401 Bkz. İbnu’s-Salâh, s. 296.


Kendisinden yapılan bir rivâyete göre eş-Şa’bî (ö. 103/721); “Önceki salih kimseler çok hadîs rivâyetinden hoşlanmazlardı. Eğer şimdiki aklım olsaydı ancak hadîs ehlinin üzerinde ittifak ettikleri hadîsleri rivâyet ederdim” demiştir. Bu ifadelerinden eş-Şa’bî’nin fazla hadîs rivâyetini tasvip etmediğini anlaşılmaktadır. Kendisinde rivâyet etmek durumunda ahlâki bir mazhaba girmemiştir. Onun bu ifadelerini, Hz. Peygamber’e yalan isnadından endişe ettiği şekilde de yorumlamak mümkündür.

Kendisinden yapılan bir rivâyete göre eş-Şa’bî’nin fazla hadîs rivâyetini tasvip etmediğini anlaşılmaktadır.


Hadîs rivâyetine olan ilginin tâbiûn döneminin sonlarına doğru arttığını göstermektedir. Nitekim Enes b. Şîrîn’in (ö. 120/738) bir gözlemi de bunu teyid etmektedir: “Kûfe’ye geldiğimde gördüm ki dörtbin kişî hadîs talebiyle meşgul,
ancak fıkıh tahsil eden sadece dört yüz kişi vardı”411. Bu gözlem, İslâm dünyasının hemen her yerinde hadîs rivayette olan ilginin arttuğunu göstermektedir. Ayrıca böyle bir gözlem, hadîsin ihmal edilerek re'yin çok kullanıldığı iddia edilen Kûfe’de gerçekleşmesini de ilginç bir durumdur.


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

1.2.2.3.1.2. İsnad Uygulaması

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


411 er-Râmehumuzî, el-Muhaddîsu’l-Fâsîl, s. 560. Benzer bir rivâyet için bkz. er-Râmehumuzî ay.
412 ez-Zehbi, Tézkîra, I, 111; Hatiboğlu, Mehmed, İslami Tenkid Zihniyyeti, s. 49.
413 Juynboll, Hadîs Tarihinin Yeniden İncası, s. 63, 66.
414 Muslim, Sahîh, Mukaddime, 4 (I, 13).
(ö. 67/686)’dir. Bu rivâyet de isnadın sahâbe döneminin sonlarında başladığı göstermektedir.


1.2.2.3.1.3. Hadîslerin Yazımı

Sahâbe döneminde ferdî de olsa, hadîs yazarlarının var olduğu; ancak çeşitli nedenlerle önde gelen kesimlerin buna karşı çıktığı bilinmektedir. Buna mukabil tâbiûn döneminde hadîslerin yazılması sürecinin gerekli olduğu yönündeki görüşler埼luk kazanmaya başlamıştır. Bu yöndeki görüş değişikliğine, meydana gelen sosyopolitik olaylar sonucu hadîs uydurmacılığın başlaması öncülük etmiştir. Yeğeni tarafından

416 el-Hatîb, el-Kifâye, s. 396.
418 ez-Zehebî, Siyer, V, 334.
419 İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve’t-Ta’dil (Takdime), I, 20, VIII, 74.
kendisinden nakledilen bir rivayette ez-Zuhrî bunu açıkça şöyle ifade etmektedir:
“Eğer Şark tarafından bilmediğimiz ve kabul etmediğimiz bir takım hadisler gelmemiş olsaydı, ne bir hadis yazardım; ne de yazılmasınaizin verirdim”\(^{420}\). ez-Zuhrî’nin “Şark tarafı” olarak belirttiği yerin Irak olduğu söylenmektedir\(^{421}\).

Tâbiûnu hadis yazmaya sevkeden amillerden biri de, yazı ve ezber konusundaki kanaatlerin değişmeye başlamasını. Hadislerin yazılması ve kabul edilmesi konusunda bir takım hadisler gelmemiş olsaydı, ne bir hadis yazardım; ne de yazılmasına izin verirdim”\(^{420}\). ez-Zuhrî’nin “Şark tarafı” olarak belirttiği yerin Irak olduğu söylenmektedir\(^{421}\). Tâbiûndan Ebû Kılıâbe’nin (ö. 104/723), ‘Yazmak unutmaktan daha iyidir’\(^{423}\) sözü ile Yahya b. Ebî Kesîr’in (ö. 129/747) öğrencisi Ma’mer’e yaptığı “Yazmazsan kaybedersin veya yetersiz kalırsın”\(^{424}\) uyarısı bu deyişimin bir ifadesidir. Bu kanaat değişimiyile pek çok kimsenin hadis yazmaya başladığı belirtmektedir. Saîd b. Cubeyr’in (ö. 95/714) bizzat kendisi, “Sahifemle İbn Abbas’a (ö. 68/687) gelir, imlâ ile ondan hadis yazardım...” demiştir\(^{425}\).

Tâbiûndan bazı alimleri hadis yazmaya sevkeden önemli bir etken de, idarecilerin o alimlere yazma konusundaki ısrarlarıdır. ez-Zuhrî, bununla ilgili olarak şöyle demiştir: “Umerânın bizi hadis yazma a zorladıkları zamana kadar ilmi (hadis) yazmayı hoş karşılamadık. Onların bizi zorlamasından (bizim de yazmamızdan) sonra, artık müslümanları da hadis yazmaktan menet menin anlamsız olduunu anladık”\(^{426}\). Bir başka rivayette ise “Hükümdarlar benden yazmamı istediler; ben de yazdım. Bunun üzerine Allah’dan utandım. Çünkü hükümdarlar onları kendilerinden başka için yazmamımı istediler” dediği nakledilmektedir\(^{427}\). Bu rivayet, birincisine göre, tarihi açıdan gerçekle daha yakın görülmektedir. Çünkü

\(^{420}\) el-Çatîb el-Çadîdî, \textit{Takyîd}, s. 107-108. 
\(^{421}\) Koçyiğit, Talat, “İbn Şahâb ez-Zuhrî”, \textit{AÜİFD}, 1976, XXI, s. 69. 
\(^{422}\) Aydınî, Abdullah, “Hadis Rivayetinde Yazın Kullanımı ve Güvenilirliği”, \textit{Sünnetin Dindeki Yeri}, İstanbul, s. 309. 
\(^{423}\) İbn Râceel el-Çanbîî, s. 74. 
\(^{424}\) Abdurrazzâk, \textit{el-Musannef}, XI, 259 (Ma’mer b. Râşîd’in \textit{el-Câmî} inden naklen); ez-Zehebî, \textit{Siyer}, VI, 29. 
\(^{425}\) İbn Sa’d, \textit{et-Tabakât}, VI, 257. 


429 ez-Zehebî, Tezkira, I, 104.
431 Hz. Ömer’in bu konudaki tutumu hakkında bkz. Abdurrazzâk, el-Musannef (Ma’mer b. Râşid’in el-Câmî’inden naklen), XI, 257-258 (20484).
432 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 42 (I, 100, no: 470); Ibn Abdîlberî, Câmi, I, 67; el-Hatîb, Takyîd, s. 48.
434 Ibn Sa’d, Age, VI, 271.

Bazı rivâyetlerde ise en-Nahaî’nin hadîsin yazılıması konusunda önceleri menfî bir tavır takınırken, ancak daha sonra bu görüşünden döndügünün bir ihtimal olarak belirtildi.437 Hadîsleri yazmaya özellikle fakihlerin taraftar olmaması, yazmanın kendilerini lafıza bağımlı yapacağı endişesinin etkili olduğu da ifade edilmektedir. Çünkü fakihlerin, tek bir hadisin metninden ziyade, Kur’an ve sünnetin genelinden hareket ettiklerinden ve bir hadîs metnini, İslam toplumlarında yaşanan sünnetin geneli içerisinde değerlendirildiklerinden buna pek taraftar olmadıkları belirtilmektedir.438

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

---

435 Ibn Sa’d, Age, VI, 272; ez-Zehebî, Siyer, V, 232.
436 İbn Abdîberr, Câmi, I, 75; el-Ḫatîb, Takyîd, s. 60; Ebû Nuaym, el-İshahânî, Hilyetu’l-Evliyâm, II, 176. el-Ḫatîb, Urve’nin bu pişmanlığını yaşıl ilerledikten sonra huzfından rivâyet etme权力 zorlandığında ortaya çıkan olabileceğini bir ihtimal olarak belirtilmektedir. Bkz. Takyîd, ay.
korkuyorum” demiştir. Bir başka habere göre de Abîde, kendisinden bir şey yazılımasına razı olmadığını gibi, kendisine kiraat edilmesine de razı olmamıştır.

1.2.2.3.1.4. Hadîslerin Tedvini


439 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 42 (I, 100, no: 471); Ibn Abdîberr, Câmi, I, 67; el-Hatîb, Takîyîd, s. 61.
441 Ibn Sa’d, et-Tabakât, VII, 448.
444 Ibn Sa’d, Age, V, 352; ez-Zehebî, Siyer, V, 334.
oluştursunlar. Zira ilim gizli bir şey haline getirilmişce yok olmaz". Bu rivayette bir takım lafız farklılıklarıyla bazı kaynaklarda şu şekilde de yer almaktadır: “Allah Rasûlünun hadislernini araştır ve yaz. Çünkü ben ilmin zayi olmasından ve ulemanın gitmesinden korkuyorum”.


---

445 el-Buhârî, Ilm, 34 (I, 33).
446 ed-Dârimî, Mukaddime, 43 (I, 104, no: 493, 494).
449 el-Hatîb, *es-Sunne kable’t-Tedvîn*, s. 331.
450 İbn Sa’d, Age, II, 387.
Tedvinin kapsamında olduğu gibi, bu görevin Ömer b. Abdilazîz tarafından kimlere verildiği konusunda da farklı rivayetler mevcuttur. Rivayetlerin pek çoğununda Ebû Bekr b. Hazm’ın adı geçse de Halifenin, aynı emri idaresi altında bulunan diğer valilere ve hâdişle meşgul olan bazı ulemaya da gönderdiği anlaşılmaktadır. Nitekim el-Hatib’in bir rivayetinde Halifenin bu emri “Medine ehline” (ilâ ehli’l-Medine)\textsuperscript{454}, es-Suyûtî’in Ebû Nuaym’dan naklen verdiği haberde de “her tarafa” (ile’l-âfâk) yazdığı belirtilmiştir\textsuperscript{455}.

Bu dönemde tedvin faaliyetleriyle ismi özdeş haline gelen ez-Zuhrî’nin şu ifadeleri de bunu göstermektedir: “Ömer b. Abdilazîz bize sun enin toplanması (cem’i)’ni emretti. Ona defter defter yazdık. O da idaresi altında bulunan her yere bunlardan bir defter gönderdi.”\textsuperscript{456}

Ömer b. Abdilazîz’in (ö. 101/719) tedvinle ilgili emrini ilk yerine getiren ve topladığı hadîsleri Halifeye gönderen kimsenin ez-Zuhrî olduğu anlaşılmaktadır\textsuperscript{457}. Zaten pek çok rivayette onun ismi tedvini ilk gerçekleştiren kimse olarak geçmektedir. Talebesi İmam Mâlik de onun için “Hâdişi ilk tedvin eden İbn Şihâb’tür” ifadesini kullanmıştır\textsuperscript{458}.

Tedvin faaliyetinin bu dönemdeki neticeleri hakkında da farklı rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerden bir kısmına göre ez-Zuhrî gibi bazılarınınca toplanan hadîsler, defter defter yazılmış ve ülkenin her yörenin her yöresine birer nüsha gönderilmiştir\textsuperscript{459}. Fakat İbn Vehb’in Mâlik’ten naklettiği bir başka rivayete göre, Medine emiri Ebû Bekr b. Hazm sünnet ve hadîsleri toplamaya başlamış, ancak halife ölmenden önce tedvin ettiklerini ona ulaşıramamıştır\textsuperscript{460}. Bu rivayetlerden Ömer b. Abdilazîz’in,

\textsuperscript{454} el-Hatib, \textit{Takûyd}, s. 106.
\textsuperscript{456} İbn Abdilberr, \textit{Câmi}, I, 76.
\textsuperscript{457} Koçyiğit, Talat, “İbn Şihab ez-Zuhrî”, s. 68.
\textsuperscript{459} İbn Abdilberr, \textit{Câmi}, I, 76.
\textsuperscript{460} İbn Abdilberr, \textit{et-Temhîd}, I, 81.
başlattığı işin meyvelerinin bir kısmını topladığı, ancak tamamını hasat edemediği anlaşılmaktadır\(^{461}\).

### 1.2.2.3.1.5. Hadîşlerin Tasnifi


Belli alanlardaki hadîsleri toplama arzusunu, hadîslerin tasnifi yönündeki ilk adım kabul etmek mümkündür. Bunun da ötesinde tâbiûn döneminde bazı kitapların yazıldığı belirtilmektedir. Hatta İbnu’l-İmâd ve İbn Hallikân’ın naklettiği göre; İbn Şihab ez-Zuhri evinde aldığı zamanlarda kitaplarını etrafına yayar ve onlarla mesgul olmaktan dolayı dünya ile ilgisini keserdi. Bu durumdan hoşnut olmayan karısı bir gün ona “bu kitaplar, benim için, üzerime getireceğin üç eşten daha çekilmey” diyerek şikayet etmiştir\(^{464}\).


---


\(^{463}\) el-Hatîb, *el-Kifâye*, s. 264; bu kavramlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Özafşar, *Hadîsi Yeniden Düşünümek*, s. 34.


1.2.2.4. Alimlerin Yönetimden Uzaklaşmaları

Bu dönemin en önemli özelliklerinden biri de, alimlerin devlet yönetimine olan katkılarını sonlandırarak, kendi ilim meclislerine çekilme leridir. Elbetteki idarecilerin tutum ve davranı şları, bunun en önemli nedenlerindendir.


468 İbn Sa’d, *Age*, VI, 7.

469 Abdulkâdir, *Nazra*, s. 112-113; Karaman, *İctihad*, s. 77.
Emevî idarecilerin bu yönüne dikkat çeken Fazlur Rahman şöyle demektedir:

Emevî devletinin dünyevî bir devlet haline geldiğini ve dinle devlet arasında tam bir bölünme olduğunu söylemek doğru olmamakla birlikte, devlet hayatının dinî gelişmeler konusunda bugüne kadar sahip olduğu türden bir münasebete sahip olmadığı da bir gerçektir. Önceleri Halife dinî ve ahlaki bir üstünlüğe sahipken ve Halifenin siyasi kararları dinî bir hedefe tabi iken, Emevîler, temelde İslâmî bir çerçeve içerisinde kalan bir devlete sahip olmalarına rağmen, çoğunlukla siyasi yetkilerini kullanan fakat dinî itibarından büyük bir kısmını kaybeden dünyevî hükümetlardi 470.


471 Halife b. Hayyât, Târîh, s. 348; ez-Zehebî, Sîyer, IV, 230.
472 ez-Zehebî, Sîyer, IV, 232


Alimlere uygulanan baskı, onların siyasal amaç gütmeyen, ilmi faaliyetlerini de etkileyeceli noktaya ulaşmıştır. el-Haccâc’ın (ö. 95/714) yirmi yıl süren Irak valiliği zamanında el-Hasan el-Basrî ise, “Allah’ın laneti u Sakîflî fasıkın üzerine olsun. Allah’a yemin ederim ki, doğu ile batı arasındaki insanların hepsi Saîd’i öldürmekte ortak olsaları, Allah hepsini ateşte atardı” demiştir.


doğrudan Hz. Peygamber’den naklettiğini ifade etmiştir. el-Hasan el-Basrî, mürsel rivâyette bulunan nedenini dahi çekinerek söylemiştir. Çünkü soruyu soran Yunus b. Ubeyd’e güvenmese cevap vermeyeceğini bizzat kendisi ifade etmiştir. el-Haccâc’ın büyük eziyetlerine maruz kalan el-Hasan el-Basrî, onun öldüğünü duyduğuunda birçok kişi gibi sevincinden secdeye kapanmıştır.


481 el-Kâsimî, el-Kavâ’id, s. 147, 148; Mürsel hadîs edîmesine sebep olan amiller hakkında geniş bilgi için bkz. Polat, Salahattin, Mürsel Hadîsler ve Delîl Olma Yönünden Değer, Ankara, 1985, s. 65.


484 Tarihte böyle karştirildiği gibi, garip ki, hadîs rivâyetinde de aynı asrarda ve aynı belde de yaşamaklara bağlı İbrahim en-Nahai ve İbrahim et-Teymî’nin birbirine karıştırdığı belirtilmiştir. Bkz. Ramehürmüzî, s. 280.

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

486 İbn Sa’d, et-Tabakât, VI, 284.


Bununla birlikte bazı rivâyetlerde en-Naha’ın emirlerle yakınlık içinde bulunduğu belirtilmektedir⁴⁸⁹. Fakat en-Naha’ın yönetimle ilgili tutumunu dikkate aldığımızda bunun uzak bir ihtimal olduğunu düşünmektedir.


⁴⁸⁷ İbn Kuteybe, el-Maârif, 464. ⁴⁸⁸ İbn Sa’d, Âge, VI, 280; ez-Zehebî, Tezkira, 1, 74. ⁴⁸⁹ ez-Zehebî, Tezkira, 1, 74 (ez-Zehebî onun yöneticilerden hediyeler istediğini söyler); ayrıca bkz. Hatiboğlu, Mehmed, İslâmî Tenkid Zihniyeti, s. 45. ⁴⁹⁰ Abdurrazzâk, X, 137 (18622).
namaz kılınabilir mi? diye sorar. Yezîd önce yüzünü çevirip cevap vermemiş, biraz sonra kızgün bir şekilde dönerek: “Sen hergün sayısız insanları öldürüyorsun da, bunda bir endişe duymuyoruns, fakat pirevanizedan soruyorsun” diye tepki verir.\footnote{491}


Devlet merkezinin bulunduğu Suriye’deki bazı alimler hariç, Irak, Hicaz, Irân ve Mısır bölgesinde yaşayan tâbi’un alimlerin çoğunluğu, Emevî rejiminin şiddetle karşılarında olduklarından, Hâricî isyanlarının dışındaki diğer isyanları genelde desteklemiştir.\footnote{494}

Alimlerin geneli Emevî yönetimine karşı böyle tutum sergilerken, bazı alimlerin yöneticilerle yakın ilişki içinde bulundukları da nakledilmektedir. Asırlardır hakkında bu tür iddiaların ortaya atıldığı isim ise, dönemin önde gelen alimlerinden İbn Şihâb ez-Zuhî’dir. ez-Zuhî’nin, oldukça erken yaşlardan itibaren Emevî yöneticilerinden pek çoğuyla ilişki içerisinde olduğu belirtilmektedir. Bu ilişkinin temelinde, ez-Zuhî’nin fakirlik içinde dahi olsa yine de cömertlikten vazgeçmemesi nedeniyle, oldukça yüksek miktarlara ulaşan borçları yatmaktadır.\footnote{495} Bu sebeple, o, Şam’a gittiğinde Abdülmelik’ten kendisi ve ailesi için yardım talep etti. Abdülmelik’ten sonra da halife Velîd, Suleymân, Yezid, Ömer b. Abdilaziz ve Hişâm ile de mülazemetin devam ettiği bizzat kendı ifadelerinde yer almaktadır.\footnote{496}

Yöneticilerle iyi ilişkilerde bulunan alimlerden biri de İbn Şubrume (ö.144/761)’dir. Çağdaş birçok alimin aksine yöneticilerden hediye almış ve kadılık görevini isteyerek kabul etmiş, bu görevi kabul etmemeğa direnen Ebû Hanife’yı de eleştirmiş⁵⁰⁰.


⁴⁹⁸ Koçyiğit, Talat, “İbn Şihab ez-Zuhrî”, 81-82.
⁴⁹⁹ Fazlur Rahman, İslâm, s. 100-101.
⁵⁰¹ İbn Kesir, el-Bidâye, IX, 194.
⁵⁰² İbn S’a’d, et-Tabakât, V, 368; el-Bâcî, et-Ta’diil ve et-Tecrîh, III, 941.
bir danışma meclisi de kurmuş ve zaman zaman bunlarla görüş alışverişi vermişinde bulunmuştur\(^{503}\).


Ayrıca onun alimlere fikir hürriyeti ve özgürlük bir ortam sağlamak için çalışmalar yaptığı da görülmektedir. Rûvâyeti göre Humeyd, Ömer b. Abdilaziz’e “İnsanları bir şey üzerine toplasan?” diyerek bütün ülkede hukuarta birlikteliğini teklifinde Ömer b. Abdilaziz “Onların ihtilaf etmeleri hoşuma gitmez” karşılığını vermiş ve her bölgeye kendi fakihlerinin görüş birliğine vardırıkları hükümleri uygulamaları talimatını vermiştir\(^{508}\).


1.2.2.5. Tercüme Faaliyetlerinin Başlaması

Tabiün döneminin ilmi bakımdan en önemli özelliklerinden biri de İslâm dünyasında tercüme faaliyetlerinin başlamasıdır. Bu faaliyetler İslâm dünyasındaki...

\(^{503}\) Ibn Sa’d, *et-Tabakât*, V, 334.

\(^{504}\) Ibn Kesir, *el-Bidâye*, IX, 198.


ilk ve fikri çalışmaların dinamizm getirmiştir. Sadece dini ilimlerle uğraşan İslâm alimleri, tercümler sayesinde pozitif ilimleri de tanıma fırsatı yakalamışlardır.


Yine Emevî yöneticilerinin ihtiyaçları doğrultusunda Aristoteles ile Büyük İskender arasındaki yazımlar Hisâm’ın katibi Sâlim Ebu’l-Alâ’nın desteğiyle Arapça’ya çevrilmiştir.

İslâm dünyasının bu kültürlerle tanışmasının ardından, oralarda gelişmiş olan pozitif ilimlerle müslümanların ilgileri artmıştır. “Mervân oğullarının filozofu” diye anılan I. Yezîd’in oğlu Hâlid b. Yezîd b. Muâviye’nin (ö. 90 veya 85) pozitif ilimlere büyük ilgi duydugu belirtilmektedir. Özellikle kimyaya merak salan Hâlid, muhtemelen müslümanlar arasında ilk defa kimya tahsili yapan kişi olmuştur.

510 Gutas, s. 33-34.
511 Öztürk, s. 61 (İbnu’l-Fakih, *Kitâbu’l-Buldân*, s. 417 vd.’den naklen)
512 el-Belâzurî, s. 43-431.
513 Gutas, s. 33.
514 Aycan, İrfan - Sarıçam, İbrahim, *Emevîler*, s. 139.
Onun kimyaya olan bu özel ilgisi, Mısır’da yerlesmiş olup Arapça’yi iyi bilen bir grup Yunanlı filozofu getirerek kimyaya dair kitapları, Yunanca ve Kiptîce’den Arapçaya tercümeye etmelerini sağlaması neden olmuştur. Ancak bilimsel çalışmaların tercümessi daha çok bu dönemin sonunda yapılmaya başlamıştır.515

İlerleyen tarihlerde farklı kültürden pek çok eğitimli kimsenin İslâma girmesiyle tercüme faaliyetleri hız kazanmıştır516. Bunlar arasında İran kökenli alim İbnü’l-Mukaffâ (ö. 142/759)’nn ismi ön plana çıkmaktadır517.

1.2.2.6. Metodolojik Tartışmaların Başlaması

Hem sahâbe hem de tâbiün döneminde alimler kendilerine ulaşan ilmi mirası değerlendirmeye ve ortaya çıkan problemlere çözüm getirmede farklı yöntemler izlemişlerdir. Takip edilen ya da edilmesi istenen bu yöntemle ilgili sahâbî alimler teorik olarak bazı düşüncecilerini ifade etmeler de, tartışmaların tâbiün döneminde başladığı görmekteyiz. Bu tür tartışmaların başında re’y-hadîs konusu ile ilgili olanlar gelmektedir. Bu nedenle re’y-hadîs yolun tartışma, birçok araştırmacı tarafından dönemin en önemli özelliklerinden sayılmmaktadır.518

Râşit halifeler döneminde de re’ye yaklaşım yönünden sahâbe ikiye ayrılmıştı. Bir grup ya tamamen re’yden kaçınmış ya da çok az müracaat etmişlerdi. Diğer bir grup ise problemlere çözüm üretmek için gerektiğinde re’y müracaat etmekten çekinmişlerdi.519. Tâbiün döneminde ise, yine iki türlü bir yaklaşım sergilenmesinin dışında, her iki yaklaşım sahibleri izledikleri yöntemle ilgili olarak tartışmaya başlamışlardır.

Bu dönemde re’y-hadîs dışında, sünnetle ilgili bazı konularda da tartışmalar yapılmıştır. İkinci bölümde geniş bir şekilde üzerinde duracağımız sünnetin bağlayıcılığı, kapsamı, Kur’an’la ilişkisi tartışulan konulardan bazılıdır.

Yine bu dönemde Kelam alanında da teorik tartışmaların başladığı ve zamanla da bir hayli arttığı görülmektedir.

515 Gutas, s. 34-37.
517 ez-Zehebî, Siyer, VI, 209; Ayrıca bkz. Gutas, s. 36-37.

1.2.2.7. İlmî Faaliyetlerde Mevâlînin Ön Plana Çıkması


İbn Haldûn değerlendirmelerinde iki şey ön plana çıkmaktadır. Ona göre mevâlînin ilimde ilerleyişi sebebi, Araplar’da başlangıçtan itibaren bedevîlîk ve sadelînîn hakim olması ve yönetimde olan aşırı düşkünlükleri nedeniyle ilme yeterli zamam ayıramayışlardır. Bunlara katılmakla birlikte, özellikle tabiûn döneminde mevâlînin ilimde mesafe katetmelerinde şu iki hususun da etkili olduğunu gözardı etmemek gerekir.

520 Gürkan, s. 19-20 (Ebû Suleymân, el-Fikru’l-Usâlî, s. 51’den naklen).
521 İbn Haldûn, III, 1257.

İkincisi ise, İslâm’ı seçen mevâlînin kabiliyetleri ve yeni dinlerini öğrenmedeki hırs ve istekleridir⁵²³. Çünkü tâbiün dönemindeki mevâliden olan el-Hasan el-Basrî, Rabîa b. Ebî Abdirrahman (ö. 136/753), Mucâhid b. Cebr (ö. 103/721) gibi alimlerin yaşantılarını ve ilmi etkinlikleri incelendiğinde bu faktörlerin etkisi kolaylıkla görülecektir.


Mevâlînin bu dönemde ilimde önemli ölçüde mesafe aldığı kabul edilmesine rağmen, tartışlan asıl konu mevâlî ilim adamlarının Araplardan çok olun olmalıdır. İbn Haldûn’un yukarıdaki ifadelerine göre onun, mevâlînin çoğunuyla kâbul ettiği görülmektedir⁵²⁵.

Şamlıların fakihi Mekhûl, Horasanlıların fakihi Atâ el-Horasânî (ö. 135/752) mevâlîdendir. Ancak Medine bunun dışındadır. Çünkü Allah oraya Kureyşli birini tahsis etmiştir. Medine'nin fakihi -tartışmaz- Saîd b. el-Museyyib”dir demiştir. 526


526 eş-Şirâzi, s. 58; İbnu’l-Kayyim, Flâm, I, 22-23; İbnu’s-Salâh, s. 404; Abdümelik b. Mervân, ez-Zuhûr ile sobbet ederken ona Şâbalyan’sı en önde gelen alimlerin isimlerini sormuştur, ardından da mevâli mi arap mı olduklarını öğrenmek istemiştir. Ez-Zuhûr’ün sraladığı isimlerin de çoğu mevâlîdendir. Bkz. İbnu’s-Salâh, s. 402-404.

527 el-Hudarî, Târihu’t-Teşrî, s. 106-107.


Tâbiûn dönemini ve ilimlerin genelini dikkate aldığımızda; mevâlînin ilimde bir hayli mesafe katettiğini, pek çok kıymetli alimin yetiştiğini, bununla birlikte bölgelerin çoğunluğunda arapların sayı yönünden daha önde olduklarını görmekteyiz. Fakat bölge bölge incelediğimizde, bazı bölgelerdeki mevâlî alimlerin Araplardan çok olduğunu görmekteyiz. Bunlar Basra, Mekke ve Yemen bölgeleridir. Motzki’nin tâbiûndan sonraki dönemi de dikkate aldığı çalışmasında aynı bölgelerdeki mevâlî alimlerin daha çok olduğunu tespit etmesi, ilerleyen zamanlarda da durumun değişmediğini göstermektedir.

530 Sandıkçı’nın çalışmasına göre tâbiûn döneminde yaklaşık olarak 125 kadar Arap hadîs alimi varken, hadîs alimi olan mevâlînin sayısı yaklaşık olarak 67 dir. Bkz. ay.
531 Bkz. Motzki, Agm, s. 171.
İKİNCİ BÖLÜM

2. TÂBİÜN VE SÜNNET

Arapça senne fiilinin kök anlamından türeyen sünnet kelimesi, lügatta, “yol, cihet, tabiat (huy), yöntem, nizam ve yüz” gibi birçok farklı anlama kullanılmıştır. Sünnet kelimesinin bu anlamlarında kullanılışı, İslam öncesine kadar gitmektedir.

Yine önceden bilinmeyen bir şeyi insanların benimseyip takip edilen bir yol haline getirmesi de sünnet kelimesiyle ifade edilmştir. Bu kullanımında sünnetin, süreklilik ve devamlılık özelliği ön plana çıkmaktadır.

Sünnet, Kur’an-ı Kerim’de çoğalı formlarda kullanılmıştır. İslâm dînine karşı çıkanlara, eleştiri kabilinden, yeni öğretilik atalarının davranışını izleyenlere atıfta bulunulurken davranış anlamında kullanılmıştır. Kur’an ayrıca terkib halinde Allah’ın sünneti ifadesini kullanmakta; bununla da toplumların durumuna ilişkin Allah’ın değişmez davranışlarından söz etmektedir.

Kaynaklarda sünnet kavramının, Hz. Peygamber ve sahâbe tarafından yoğun bir şekilde kullanıldığını gösteren rivayetlere rastlamak mümkündür. Bu derece


yöğun kullanımdan, sünnet kavramının onların hayatında önemli bir yeri olduğu ortaya çıkmaktadır.

Sahâbede olduğu gibi, tâbiün döneminde de hayatın çerçevesini çizen kavramların başında, Kur’ân’ın ardından sünnet gelmektedir. Onların hemen her alanda sünnet kelimesine olan fazlaça vurgularından bunu çıkarmamız mümkündür.

Birinci bölümde, tâbiün döneminde dînî alanlarda bazı kavramların kullanıldığını ve bu kavramların zamanla kendilerine önceden yüklenen anlamlardan farklı bir anlama kazanabildiklerini belirtmiştik. Bu bağlamda tâbiün küşığının sünnet konusundaki temel yaklaşmalarını belirlerken, öncelikle sünnet kelimesine ne tür bir anlama yüklediklerini tespitle ise başlamak istiyoruz.

2.1. TÂBİÛNUN İFADELERİNE SÜNNET


Tâbiûnün sünnet konusundaki ifadelerini tespit ederken, tezin genelinde izlediğimiz yönteme uygun olarak, hadîs edebiyatının ilk dönem literatürünü esas almaya özen göstereceğiz.

2.1.1. İsim Oarak

Tâbiûn alimleri sünnet kelimesini isim formunda çeşitli anlamlarda kullanmışlardır.

a) Kelâmî Anlama


8 İbn Ebî Şeybe, VI, 349 (31937).


Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 108-112/726-730), Ömer b. Abdilaziz’e (ö. 101/719) yazdığı mektubunda yaşadıkları dönemin tasvirini yaparken (نظّر أَمَرِ الْسَّنَةِ وَظُهُرَتِ الْبُدْعَةِ)

Ömer b. Abdilazîz, resmi bir talimatında, bidatların yok edilmesini ve sünnetlerin diriltilmesini istemiştir. 20 Bazı valilerine tavsiye amacıyla yazdığı mektubunda da, hakkında sünnetin olduğu konularda, daha sonraрадan ortaya çıkarılan şeylerden uzak durmalarını ve sünnete sarılmalarını tavsiye etmiştir. 21 Yine onun “Allah her bid’atı benim elime ortadan kaldırır, her sünneti de benim elime diriltse ve bunu da her birine karşılık bedenimin bir parçasını feda pahasına yapamam, yine de bu yaptığım Allah uğruna basit bir şey olurdu” dediği nakledilmiştir. 22


23 Müslim, Mukaddime, I, 15.
“Bırakın sünneti yoluna devam etsin; ona reyle satmayın” sözü bu konudaki pek çok örnekte yalnızca birisidir24.

Bu dönemde bid’atın karşılığı olarak kullanılan sünnet teriminden hareketle, sünnete uyan anlamında nadir de olsa “sünnet” tabirinin de kullanıldığı görülmekteydi. Nitekim Saîd b. Cübyr’in (ö. 95/714) şöyle dediği rivâyet edilmektedir: (İbn Batta, el-İbâne, s. 21)


b-Uygulama Anlamında


1- Hz. Peygamber’în veya Sahâbenin Bir Uygulaması ya da Davranışı


24 Ibn Hazm, el-İkhâm, VI, 55; İbnu’l-Kayyım, İlâm, I, 74.
25 İbn Batta, el-İbâne, s. 21.
26 Kırbaşoğlu, M. Hayri, “‘Sünni’ Deyiminin Ortaya Çıkışı” İslami Araştırmalar, II/6, s. 26-27.
27 Abdurrazzâk, III, 179 (5230)
28 Abdurrazzâk, III, 179-182.
29 Abdurrazzâk, III, 181 (5236)


Ancak tâbiûn alimlerinin sünnet ifadesini mutlak olarak tüm kullanımlarında, bununla kimin sünnetini kastettikleri bu şekilde kolayca anlaşılamlakmaktadır. Hatta onların bazı kullanımlarında kimin sünnetini kastettikleri, asırlar boyunca süren tartışmalara bile neden olmuştur.


---

30 Abdurrazzâk, III, 181 (5238)
31 Abdurrazzâk, III, 180 (5232)
32 Abdurrazzâk, III, 52 (4755); el-Hatîb, el-Fakîh, I, 147.
33 Abdurrazzâk, III, 53 (4756)
mu?” diye sorunca “Sen Iraklı musın?” dedi. Ben de “Ben tedbirli davranış bir alimım ya da öğrenmek isteyen bir cahilim (Hayır, işini sağlama almak isteyen bir alim yahut öğrenmek isteyen bir cahil)” deyince Saîd “yeğenim, bu sünnettir (sünnet böyle)” dedi34.


Görüldüğü gibi eș-Şâfiî’nin karşı çıktığında en önemli etken, sünnet denilen bu

34 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Ukûl, 11 (II, 860); el-Muvattâ (Ebu Mus’ab ez-Zuhri), Akl, 12 (Aklu’l-Esâbi’), (II, 236); Abdurrazzâk, IX, 394 (17749), IX, 395 (17750); ); el-Hatîb, el-Fâkîh, I, 136. Rivâyetin son kısmını Abdurrazzâk’i iki farklı şekilde nakletmektedir. Onun birincisi naklinde, Saîd b. el-Museyyib’in “Sen Iraklı musun?” sorusuna karşılık Rabîa’ın cevabı “(şif’tin bir içerikli)” şeklinde yer alırken, ikincisi naklinde, “(şif’tin bir içerikli)” şeklinde yer almıştır.
35 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya el-Leysî), Ukûl, 11 (II, 860).
36 bkz. eș-Şebâni, el-Huce, IV, 276-285.


2- Herhangi birinin Uygulaması ya da Davranışı


39 eş-Şâfiî, el-Umm, VII, 311-312.
40 Guraya, Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım, s. 58.
41 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), II, 860 (tahkik bölümü); eş-Şevkânî, Neylu’l-Evtâr, VII, 71.
42 Bkz. eş-Şâfiî, el-Umm, III, 181.
44 Özsoy, Omer, Sünnetullah, s. 50.
“Allahım onu öldürdün, sünnetini (yaptığı uygulamaları) de ortadan kaldırdın (bizden uzaklaştır)”".}

el-Hasan el-Hasari’ye atfedilen bu sözün benzerini yine el-Haccâc hakkında, ismi bilinmeyen ihtiya bir kadının da kullandığı kaynaklarda yer almaktadır. Rivâyet edildiğine göre zalim Haccâc’ın öldüğünü duyuran bu ihtiya kadın “Allahım onu öldürdü gibi sünnetini de öldür” demiştir.}


c- Hüküm

Sünnetin bu anlamı, Hz. Peygamber’in veya sahâbenin bir uygulama anlamıyla yakından ilgilidir. Çünkü burada kastedilen genellikle Hz. Peygamber veya sahâbenin hükümleridir.


Kölenin hürü, hürün de köleyi öldürmesi ile ilgili olarak; ez-Zuhrî ve Katâde (ö. 118/736): (Abdüllah, Buhârî, Sahîh, Talak, 22 (VI, 174) ifadeleriyle49 kısasta hücre uygulanan hüküm köleye de uygulanacağını belirtmişlerdir. Yine aynı şahıslar benzer bir konuda

47 Bzk. Ibnü'l-Cevzî, Sûretu Ömer b. Abdilazîz, s. 108.
48 Buhârî, Sahîh, Talak, 22 (VI, 174)
49 Abdurrazzâkı, IX, 485 (18114)
"kısasta kölenin hüküm hürün hüküm gibidir" ifadesini kullanmışlardır.


2.1.2. Fiil Olarak


Senne (سنن) fiili lügatte, diğer pek çok anlamanın yanında, tahdit etme, sınır getirme, kural koyma ve belli bir düzene sokma anlamında da kullanılmaktadır. Nitekim Katâde (ö. 118/736) talâk konusunda câhiliye dönemindeki uygulamayı zikrettikten sonra, Yüce Allah’ın Kuran-ı Kerim’deki bu uygulamayı değiştirilen kuralını (سنن) fiilini kullanarakسنن الله الطلاق ثلاث ثواب  فقال : الطلاق مرنان فماساك معروف أو تسريع بإحسان...
(fahreneci) şeklinde ifade etmiştir54. Katâde burada sene fiilini, kural koyma, bir düzene sokma anlamında kullanmıştır.

Kavramsal kullanımında ise, “sünnet koymu”, “sünnet olarak belirledi” anlamları ön plana çıkmaktadır. Nitekim atların zekâti ile ilgili olarak, Hz. Peygamber’den herhangi bir bilgi (rivâyet) gelmediğini ez-Zuhrî (ö. 124/742) senne fiilini kullanarak şu şekilde ifade etmiştir:

( ) “Hz. Peygamber’in atların zekâti konusunda bir sünnet koyduğunu bilmiyorum”55.

Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/713), Hz. Peygamber’in Ramazan ve Bayram namazları gibi Vitri de sünnet olarak uyguladığını ifade ederken şöyle demişti:

( ) “Rasûlullah (sas) vitri, Ramazan ve kurban (bayramı namazları) gibi sünnet olarak uyguladı”56 Burada Saîd senne fiilini ez-Zuhrî’nin kullandığı anlamda kullanmıştır.

Senne fiili tâbiûn alimlerince ‘sünnet olarak belirlenmiş sünnet’ şeklinde de kullanılmıştır. Ender de olsa kaynaklarda tâbiûnun bu tür kullanımına da rastlamaktayız. Ibn Cureyc’în (ö. 150/767) naklettiği üzere ezan okuyan müezzinin abdestli olup olmaması ile ilgili olarak hocası Atâ (ö. 114/732) şöyle demişti:


Bu ifade tarzında sünnet kelimesi hemen ardından gelen mesnûne kelimesi ile birlikte kullanılmaktadır. “Sünnet olarak yapılmış/uygulanmış” anlamındaki bu kullanımda, sünnetin bilinçli davranış özelliğini yapılan vurgu dikkat çekmektedir.

2.1.3. Terkib Olarak

Tâbiûn alimleri sünneti bazen terkib olarak da kullanmışlardır. Terkib olarak adlandırdığımız ifade kalıplarından bazıı Arap dilinde gerçekleşte terkip olduğu halde,

54 Abdurrazzâk, VI, 338, (11093)
55 Abdurrazzâk, IV, 35-36 (6888).
56 İbn Ebî Şeybe, II, 91 (6847).
57 Abdurrazzâk, I, 465 (1799).
bazısı fiil cümlesi olarak kullanılmaktadır. Meselâ, sunnetullah, sunetu’n-nebi, sunnetu sahâbe ve sâhibu sunne izâfet terkibi şeklinde kullanılırken, madât es-sunne, cerât es-sunne fiil cümlesi şeklinde kullanılmaktadır. Fakat her iki kelimenin birlikte kullanımı yaygın olduğu için bunları da terkib olarak adlandırmayı uygun gördük. Şimdi bu saygımlar ifade kalıplarını incelemeye geçebiliriz.

2.1.3.1. Sunnetullah


Gördüğümüz gibi tâbiün bu terkibi Allah’ın koyduğu şer’i kuralları ve nizamı ifade etmek için kullanmışlardır.

2.1.3.2. Peygamber’in Sünneti


Bu terkib, İslâmın ilk dönemlerinden itibaren kullanılmıştır. Tâbiûndan önce sahâbenin64 hatta Hz. Peygamber’in bu tabiri kullanıldığına dair rivâyetlerin bulunduğu nu görmekteyiz65.

58 et-Taberî, Câmiu’l-Beyân, XV, 132.
60 İbn Ebî Şeybe, IV, 92 (18140).
61 33. Ahzâb, 21 “Kuşkusuz, Allah râslünde sizin için güzel örnek vardır”.
63 3. Al-İmran, 32.

Hz. Peygamber ve sahâbe “Peygamber’in sünneti” ifadesini kullanmış olmalarına rağmen bu tabirin ilk yer aldığı kaynaklar tâbiun döneminden günümüze intikal eden mektuplardır. Bunların en meşhurları ise, İbâdî reisi Abdullah b. İbâd (ö. 76/695)⁶⁷ ile el-Hasan el-Basrî’nin (ö. 110/728) Halîfe Abdulmelik b. Mervân’a (ö. 86/705) ayrı ayrı gönderdikleri mektuplardır.⁶⁸ İbâdî reisi Abdullah b. İbâd (ö. 76/695), Hz. Osman’ın siyasetini detaylı bir şekilde açıklamak için Halîfe Abdulmelik b. Mervân’a gönderdiği mektupta Peygamber sünnetine ve ilk halîfelerin sünnetine işaret etmekle, ayrıca Allah’ın Kitabî’na ve Peygamber’in sünnetine ittibından dolayı Ebû Bekr’e övgüde bulunmaktadır.⁷⁰

el-Hasan el-Basrî ise mektubunda, (ṣ) “Biz Allah’ın emrini yerine getiren ve Peygamber’in (s.a.s) sünnetiyle amel eden selefe yetişik” ifadelerini kullanmaktadır.⁷¹

---


⁷⁰ Schacht, “Peygamber’in Sünneti Tabiri Hakkında”, s. 82-84; Abdullah b. İbâd’ın bu mektubun değerlendirilmesi ile ilgili olarak bkz. İmîtiyaz, *Delâil*, s. 57.


Tâbiûn döneminden günümüze ulaşan diğer bazı mektuplarda da bu tabirin kullanıldığı görülmektedir. Meselâ el-Hasan el-Basrî, Haccâc’a yazdığı mektubunda Peygamber’in sünneti tabiri, Abdulmelik’e yazdığı mektubundaki aynı ifadeleri tekrarlayarak kullanmaktadır. Kendi döneminden önce yaşayanlardan bahsederken; “Biz Allah’ın emrini yerine getiren ve Peygamber’in (s.a.s) sünnetiyle amel eden selefe ulaştık” demektedir.


Mektupların dışında pek çok kaynaka da tabiünun bu ibareyi kullanlığına dair rivayetlere sıkça rastlanmaktadır. Meselâ, Meymûn b. Mîhrân (ö. 118/736) bu tabiri, sahâbenin ortaya çıkan problemlerdeki tavrını anlatırken kullanmış, ve onların

72 Schacht, “Peygamber’in Sünneti Tabiri Hakkında”, s. 82.
73 Schacht, Agm, s. 84.
74 Öşenel, Mehmet, İmam Şeybânî, s. 31.
75 Ahmet b. Yahya el-Murtezâ, el-Munye ve’l-Emel, s. 26; el-Hasan el-Basrî, Cemheratu Rasâîlî’l-Arab, II, 233.
76 İbn Abdilhakem, Sîretu Ömer b. Abdilazîz, Haleb, ty., s. 67.
77 Ebû Dâvud, Sunen, Sunnet, 6, (V, 18-19, no: 4612); İbnu’l-Cevzî, Sîretu Ömer b. Abdilazîz, s. 84; Ömer b. Abdilaziz, Cemheratu Rasâîlî’l-Arab, II, 300; Ömer b. Abdilazîz, Hâricileri Allah’ın Kitabını ve Peygamber’in sünneti ile amel etmeye davet etmiştir (İbn Sa’d, et-Tabakât, V, 358). Ömer b. Abdilazîz’in Peygamber’in sünneti tabirini kullanmaları için ayrıca bkz. Macit, Yunus, Ömer b. Abdilazîz, s. 156-161.
tutumlarını “Sağlıında Peygamber’e sunmak, vefatından sonra da O’nun sönetine götürmek” şeklinde ifade etmiştir.78

Yine Meymûn b. Mihrân, Hz. Ebû Bekr’in problemlerini çözümünde takip ettiği yolu anlatırken79 ve bir ayetin yorumunu yaparken de Peygamber’in sönetini tabirini kullanmıştır.80

Kâsım b. Muhammed (ö. 107/725) de bu tabiri kullanlanlardandır. O, yolculukta Hz. Peygamber’in namazları iki rekat kılıyorken, Hz. Aîse’nin Hz. Osman gibi dört rekat kildiği söleyen kişiye Rasûlullah’nun sönetine uymaını taviyeye ederken, bu tabiri kullanmıştır.81

Bir defasında Sâlim b. Abdillah b. Ömer (ö. 106/724), babası İbn Ömer’in Haccâc’a “Eğer sönete göre hareket etmek istiyorsan Arafatta öğle ile ikindi namazlarınızı cemederek kılı” dediğini hatırlattığında, orada bulunan İbn Şîhab ez-Zuhrî, Sâlim’e “Rasûlullah bu nöteme mi yapardı?” diye sormuş, Sâlim de bunun üzerine babası ve diğer sahabileri kastederek “Onlar (sahabe) Hz. Peygamber’in sönetinin dışında başka bir şey mi kastederler?” demiştir.82

İbrahim et-Teymî (ö. 92/711), cenaze kabre konulurken nelerin söylenmesi gerektiğini ifade ederken sönet-i rasûl tabirini şöyle kullanmıştır:83

> Eğer iman ettiğin her şeyi Allah’ın Kitabi ile birlikte söyleyebiliriz.

İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) ise Allah’ın Kitabını ve sönet-i nebî tabirini aynı cümle kalıbında şu şekilde kullanmıştır:84

(üzman, bir ası, beyaz, beykap, beyz, bey, beyz...)

Mucâhid (ö. 103/721) de, Nisâ suresinin 59. ayetini tefsir ederken, İbrahim en-Nahaî gibi bu terkibi Allah’in Kitabını birlikte kullanmıştır. Mucâhid söz konusu ayeti “Allah’ın Kitabi’na ve Nebi’sinin sönetine başvurarak çözünüz” diye tefsir etmiştir.85

---

78 Ibn Abdilberr, Câmi, II, 187.
80 Ibn Abdilberr, Câmi, II, 190.
81 Ibn Abdilberr, Câmi, II, 195.
82 Buhârî, Hac, 89 (II, 174-175); el-Buhârî, es-Sahîh, Hac, 89 (II, 174-175); es-Suyûtî, Tedrîbu’r-râvî, I, 153; İbn Hacer, Nuhbetu’l-Fiker Şerhi, çev. Talat Koçyığılt, Ankara, 1971, s. 74; el-Leknevî, Ta’lîk, III, 214-215.
83 İbn Ebî Şeybe, III, 19 (11700).
84 Abdurrazzâk, V, 33 (8897).
85 el-Hatîb, el-Fakîh, I, 187.
Tâbiûn alimleri “Peygamber’in sünneti” tabirini isim tamlaması olarak kullandılar gibi aynı anlama gelen fiil cümlesi olarak da kullanmışlardır.

Meselâ, Hz. Peygamber’in yolculuk esnasında namazı kısaltma uygulamasını Amr b. Dînâr (ö. 126/743) fiil cümlesiyle (روس النَجِّي صلى الله عليه وسلم بعد ركعتين وليس بقصر...) şekilde ifade etmiştir.86


2.1.3.3. Sahâbenin/Ashabın Sünneti

Tâbiûnun çok ender de olsa ‘sahâbenin sünneti’ ifadesini de kullandıklarını görmekteyiz.

Meselâ fecrden önce ezan okuyan müezzinle ilgili olarak Alkame (ö. 62/681) bu kimsenin Hz. Peygamber’in ashabının sünnetine muhalefet ettiği şu ifadelerle belirtmiştir: (فِي غَدِّ الْجُلُودِ مَهْناَزَةَ يَا عُلَمَاءَ)89


86 Abdurrazzâk, II, 517 (4274).
88 Fazlur Rahman, Tarih Boyunca İslâm Metodoloji Sorunu, s. 23; Peygamber’in sünneti tabiriyle ilgili tartışmalar ve hicri ikinci asr alimlerinin kullanımları ile ilgili olarak bkz. Özfâşar, Mehmet Emin, Hadîsi Yeniden Düşünmek, s. 51-58.
89 Ibn Ebî Şeybe, I, 194 (2224).
90 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 54, no: 165); el-Hatîb, el-Fakîh, II, 163; Ibn Hazm, el-Ihkâm, VI, 54; el-Hatîb, el-Fakîh, II, 163.
2.1.3.5. Halifelerin (Yöneticilerin) Sünneti


2.1.3.5. Madat es-Sunne


Madat es-sunne tabiri bazen, mutlak olarak madat es-sunne şeklinde söylenirken bazen, ( من رسول الله) gibi bir takyid edici ifade ile birlikte kullanılmıştır.

91 Ibn Abdilhakem, Sîretu Ömer b. Abdilazîz, s. 29; el-Hatîb, el-Fakîh, I, 173; İbn Abdilberr, Câmi, II, 187; eș-Sâtbî, Muvâfakat, IV, 79.
92 Bkz. İbnu’l-Cevzî, Sîretu Ömer b. Abdilazîz, s. 108.
93 İbn Sa’d, et-Tabâkat, II, 387; el-Hatîb el-Bağdâdi, Takyîdu'l-Ilm, tahk. Yûsuf el-Iş, byy, 1974, 2. baskı, s. 105.
94 İbn Sa’d, Age, VI, 254.

ez-Zuhrî’nin naklettiğine göre Saîd b. el-Museyyib söyle demiştir: (Müşte seçimprésentation)

“Kasâme konusunda câri olan sünnet, elli adamın elli yemin etmesidir”


Ancak bu ifade mutlak olarak kullanıldığında, her zaman kaynağı Hz. Peygamber’de dayanan bir uygulama kastedilip kastedilmediği yeterince açık değildir. Meselâ, Mâlik’in rivayetine göre İbn Şihâb şöyle demiştir: “Gönlü olarak ödemeleri dışında, kasden öldürmelerde katilin yakınları (akile) diyet yükümlülüğü taşımaz. Sünnet-i maziyeye böyledir.”


---

96 el-Beyhakî, *es-Sunen*, VIII, 122.
97 Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Kasâme, 1 (II, 877-879); el-Beyhakî, *es-Sunen*, VIII, 121.
98 Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 16 (II, 865); *el-Muvattâ*, (eş-Şeybânî) s. 228 (665).
99 Mâlik, *el-Muvattâ* (Yahya b. Yahya), Ukûl, 16 (II, 865).
100 Özaşfar, *Hadîsi Yeniden Düşünmek*, s. 71.
Madat es-sunne tabirinin ikinci kullanımında yani, takyid edici bir ifade ile birlikte kullanımda ise, anlamındaki müşgılak ortadan kalkmaktadır.

ez-Zuhrî, kadınların had davalarında şahidliği konusunda; ( "Sünnet, Rasûlullah’tan ve ondan sonra iki halifesinden had davalarında kadınların şahitliklerinin caiz olmadığını yönünde gelmiştir" demiştir. Burada madat es-sunne tabirinden sonra min rasûlillah ve’l-halîfeteyn ifadeleriyle tabirin içeriği achtığa kavuşturulmuştur. Aslında böyle bir kullanım bile madat es-sunne tabirindeki müşgılaklığı işarette yeterlidir. Çünkü bu takyid edici ifade ile, ( ) tabirinden Hz. Peygamber’le başlayıp yaşadıkları dönmeye kadar uzanan bir uygulama ya da davranışın anlaşılmasının belirtilmiş olmaktadır.

Saîd b. el-Museyyib, hırsızlık cezasında çalınan şeyin değerinin en az beş dirhem olması gerektiğini söyleyen Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712), Muhammed b. Muslim ve Suleyman b. Yesâr’a karşı çıkarak, Peygamber’in sünnetinin bu konuda on dirhem olarak gerçekteştiğini ( ) şeklinde ifade etmiştir.102

Ebu Seleme, el-Hasan el-Basrî’ye fetva vereceği kaynaklar hususunda tavsiyede bulunurken, “…Salihlerin ve halifelerin ortaya koydukları sünnet-i mâziye ile fetva ver” demektedir. Ebru Seleme burada sünnet-i mâziye’yı Salihlerin ve halifelerin sünnetleriyle (uygulamalarıyla) sınırlamıştır.103

Dedesi sağ, babası hayatta olmayan bir torun vefat ettiği dedesinin baba gibi kabul edilip edilmemesiyle ilgili olarak el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728); “Ebru Bekr (r.a.) dedeyi baba gibi kabul etti ve uygulama da bu şekildeمضت فيه سنة رسول الله ( ) ifadesiyle her zaman Hz. Peygamber’in sünnetini kastetmedikleri ortaya çıkmaktadır.

101 İbn Ebî Şeybe, V, 533 (28714).
102 İbn Ebî Şeybe, V, 476 (28113).
103 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 54, no: 165); el-Hatîb, el-Fakîh, II, 163; İbn Hazm, el-Ihkâm, VI, 54; el-Hatîb, el-Fakîh, II, 163.
104 eş-Şeybânî, el-Hucce, IV, 213.
2.1.3.6. Cerat es-Sunne


Örneğin, İbn Cüyreç’in (ö. 150/767) naklettiğine göre mulâanede bulunan çocukların mirasçı olmasıyla ilgili olarak ez-Zuhrî (ö. 124/742) (حُرَتُ السُّنَنُ في ابن الملاة أنه يبرّه) (ورت أمه ما فرض الله ها "Uygulama, mulâanede bulunan kadının çocuğunun annesine, annesinin de çocuğa Allah’ın takdir ettiği ölçüde mirasçı olması yönünde olagelmıştır" demiştir.\(^{105}\)

Madat es-sunne tabiri gibi, ‘cerat es-sunne’ terkibi de zaman zaman mukayyed olarak kullanılmıştır. Meselâ Ömer b. Abdilazîz bu terkibi, Hz. Peygamber’in sünnetine uyanının gerekliğinde bahsettikten sonra, onun sünnetinin olduğu hususlarda (حُرَتُ السُّنَنُ) bid’at ehlinin çıkardıkları bid’atların terk edilmesini tavsiye ederen kullanmıştır\(^{106}\).

İbn Cüyreç’in naklettiğine göre Ya’kub b. Ubî ve Sâlih (İsmail) b. Muhammed kâfirlerden muâhed (anlaşmalyı olanların diyetlerinin müslümanın diyetiyle aynı olduğunu ifade ederlerken bu terkibi mukayyed bir şekilde şöyle kullanmışlardır.

"Sünnet, Hz. Peygamber (sas) döneminde bu şekilde gerçekleşti"\(^{107}\).

Bu örnekte görüldüğü gibi cerât es-sunne ifadesi, madat es-sunnenin bazı kullanımlarında olduğu gibi, her zaman için baştan beri devam edegelen sünnet anlamında değil, sadece Hz. Peygamber dönemini kapsayan uygulamayı ifade etmek için de kullanılmıştır.

---

\(^{105}\) Abdurrazzâk, VII, 125 (12484)

\(^{106}\) Ebû Dâvud, Sunen, Sunnet, 6, (V, 18-19, no: 4612); İbnu’l-Cevzî, Siretu Ömer b. Abdilazîz, s. 84; Ömer b. Abdilaziz, Cemheratu Rasâîli’l-Arab, II, 300.

\(^{107}\) Abdurrazzâk, X, 97-98 (18498)
2.1.3.7. Sâhibu Sunne

Tabi’unun kullandığı terkiplerden biri de sâhibu sunne (صاحب سنة) ifadesidir. Muhammed b. Sîrîn’in (ö. 110/728) isnad isnad uygulamalarından bahsederken “....Sâhibu sunne olandan hadîs aldılar, sâhibu sunne olmayandan ise aldılar” dediği nakledilmektedir. Bu rivâyetin başka bir tarikinde ise onun sâhibu sunne yerine ehlu’s-sunne tabirini kullandığı yer almaktadır.


Ehl-i sünnet tabirini ilk kullanlanlardan birinin de tabiûn alimlerinden Eyyûb es-Sahtiyânî’nin (ö. 131/748) olduğu belirtilmektedir. Örneklerden de görüleceği gibi bu tabir de, bid’atın zıddı anlamında kullanılan sünnet gibi, kelâmî bir mûhteva sahiptir. Tabiûn alimlerinin bu kullanımlarından hareketle ehlu’s-sunne kavramının h. II. asrın başlarından itibaren kullanılmaya başladığı tespit edilmiştir.

2.1.4. Değerlendirme

Buraya kadar sunulan örneklerin de ortaya koyduğu gibi, tabiûn sünnet ifadesini, hem lügat, hem kelâmî anlamda ve hem de ıstılah olarak kullanmışlardır. Ancak ıstılah olarak kullanımının daha yaygın olduğunu görmektediriz.


108 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 38 (I, 93, rivâyet no: 422); el-Hatîb, el-Kifâye, 122.
109 Muslim, Sahîh, (Mukaddime) I, 15; et-Tirmîzî, es-Sunen, İstanbul, 1992, el-Ilel, V, 740; el-Hatîb, el-Kifâye, s. 122.
110 Ebû Nuaym, Hîlî, V, 346.
111 Kırbaşoğlu, M. Hayri, “‘Ehlu’s-Sunne’, s. 72. (Taqıyuddin el-Hisnî, Def’u Şubehe men Şebbehe (Carullah, 1002) varak 9 a’dan naklen).
112 Kırbaşoğlu, M. Hayri, “‘Ehlu’s-Sunne’, s. 79.
ifade ile, tâbiün döneminde “sünnet” mutlak anlamda her zaman Hz. Peygamber’in sünneti anlamında kullanılmamaktadır.

2.2. TÂBIÜNA GÖRE SÜNNETİN MAHİYETİ, KAPSAMI VE BAĞLAYICİLİĞİ

2.2.1. Sünnetin Mahiyeti


Tâbiünden bazılarının bir şeyi sünnet olarak adlandırmak için onda devamılık, yaygın olarak tatbik edilmesi gibi nitelikler arayken, bazılarının bu hususları dikkate almamışlardır. Ayrıca bu ikinci eğilimde olanlar, uygulama konusunda sahâbe ve tâbiün arasında ciddi ihtilaflar bulunan konuları da sünnet olarak isimlemiştir.


113 İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11150) ; III, 408 (6113)
114 Abdurrazzâk, III, 407 (6111); İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11152, 11153).
115 Bzk. İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11152)
116 Bzk. el-Kâdî Ebû Tâlib, el-Ilel, tahk. Mahmûd Muhammed es-Saîdî ve arkadaşları, Alemu’l-Kutub, Beyrut, h. 1409, 142 (245).
117 Abdurrazzâk, III, 408 (6115, 6116).
konu yine de bazı tâbiûn alimlerince “sünnet” olarak nitelendirilmştir. Ancak Saïd b. el-Museyyib ve ez-Zuhërî burada sünnet kelimesini, muhtemelen nebevi sünnet için değil, bu konuda bir sahâbiden naklolunan söz yada uygulamayı nitelemek için kullanmışlardır. Çünkü herkesin haberdar olabileceğini bir konuda Hz. Peygamber’in böyle bir sünneti olsaydı, şûphesiz sahâbenin.cboğunu buna aykırı davranmazlardı.

Yine tâbiûn'dan bazıları muhtevasında helal-haram gibi ahkâm bulun an uygulamaları sünnet olarak kabul ederken, bazıları ise Hz. Peygamber’e veya sahâbeye dayanan her bir uygulama ya da rivâyeti sünnet kabul etmeleridir.


118 İbn Abdîlber, et-Temhîd, XVIII, 6.
120 Abdurrazzâk, XI, 258-259 (20487) (Ma’mer’in el-Câmi’inden naklen); el-Hatîb el-Bağdadî, Takyîdu’l-Ilm, s. 106; a.mlf, el-Câmi, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad, 1983, II, 190; İbn Abdîlber, Câmi, I, 76; II, 187.
121 İbn Abdîlber, Câmi, I, 73; el-Hatîb, Câmi, II, 188; ez-Zehebî, Siyey, V, 332.
göre helal ve haram nitelikli olanlar, ez-Zuhrî’ye göre Hz. Peygamber’den ve sahâbeden gelen tüm rivâyetler oluşturulmaktadır.

Yine eş-Şa’bi’nin (19/640-103/721) de talakla ilgili hadîsleri hacimli bir bab altında topladığı kaydedilir122 ki bu onun fîkhî rivâyetlere önem verdğini göstermektedir.

Ebu’l-Âliye (ö. 90/709) de namaz ve talak (bâbu’s-salât ve bâbu’t-talak) konularını yazdığı bizzat kendisi ifade etmiştir123.


Bu dönemin hemen sonunda yaşayan ancak tâbi olmayan İbnü’l-Mukaffâ (ö. 142/759), her bir rivâyeti sünnet olarak kabul edenleri şöyle eleştirmiştir:
“Sünnete sarılmanın gereğini iddia edenler, sünnet olmayan bir şeyi sünnet kılmaktalar”\(^{127}\). Hatta o, bu anlayışın çok ileri bir boyuta vاردırdığından, sünneti uyguluyoruz diyerek kanların dahi aktıldığından yâkırı^{128}.

Sünnetin muhtevası konusunda tâbiünün yaklaşımlarına dair bu örnekleri verdikten sonra kapsamı itibariyle sünnet’e nasıl yaklaştıklarına geçebiliriz.

### 2.2.2. Sünnetin Kapsami


Öte yandan Hz. Peygamber’e ait uygulama ya da ifadelerde kendisine aittir, yoksa vahiy kaynaklı mıdır? Yani onun söylediğini bir sözcü ya da her davranış vahiy ile mi bildirilmişdir? Daha önce sahâbenin gündeminde olmayan bu konuyu yavaş yavaş tâbiün tarafından tartışmaya başlamıştır. İncelememize tâbiün alimlerinin sünneti vahiy kaynaklı olup olmadığı yönündeki düşüncelerini araştırarak başlayalım.

#### 2.2.2.1. Vahiy (Kur’an-Sünnet İlişkisi)


Nitekim sahâbe, Hz. Peygamber’in verdiği kararlar ve yaptığı açıklamalarda, kendi görüşü mü yoksa vahiy mi olduğunu tereddüt etmeden sormuşlardır. Sahâbilerin bu şekildeki soruları, Hz. Peygamber’in tüm uygulama ya da kararlarını, vahiy kaynaklı görmediklerini göstermektedir. Onların bu sorularına


Şu halde Hz. Peygamber’in bütün söylediklerinin vahiy kaynaklı olduğunu ifade edecek ne bir sözü olmuş, ne de sahâbe oyle algılamıştır. Hatta onun davranışlarına şekli, sözlerine de zahirî yaklaşım gösteren sahâbiler bile Hz. Peygamber’in bütün söz ve uygulamalarını vahiy kaynaklı görmemişlerdir.


Bazı eserler Hassân’ın sözlerinin birinci kısmını şu şekilde rivâyet etmiştir:

(كان حيبر بوز على النبي صلى الله عليه وسلم بالسنة كما يبرع عليه القرآن ) “Cibrîl, Kur’ân’ı indirdiği gibi, sünneti de Peygamber’e getiriyordu”132.

130 el-Cassâs, el-Fusûl, III, 241.
132 ed-Dârimî, Mukaddime, 49 (I, 117, no:594); el-Hatîb el-Ba’dâdî, el-Fakîh, I, 91; İbn Kuteybe ise bu görüşü, muhtemelen çok meşhur olduğundan, Hassân b. Atiyye’ye nispet etmeden rivâyet etmektedir. Te’vil, s. 130.
Hassân’ın bu ifadeleri bazı eserlerde ise, sünnetin rolüne de işaret eder tarzda şu şekilde yer almıştır: “Cibril Hz. Peygamber’e Kur’an’ı ve Kur’an’ı tefsir eden Sünnet’i de getirdi”\(^{133}\).

Farklı lafızlarla nakledilse de bu sözleriyle Hassân b. Atiyye, sünnetin de Kur’an gibi Allah tarafından vahiy yoluyla indirildiğini kastetmektedir. Ayrıca onun ifadeleerinden, sünnetin bir bölümünü değil, tamamını vahiy kaynaklı gördüğü anlaşılmaktadır\(^{134}\). Çünkü onun sünnet arasında bu yönüyle bir ayırım yaptığına dair herhangi bir görüşüne rastlanılmaz\(^{135}\).

Sahâbede olmadığını gibi, h. 100 tarihinden önce yaşayan kibar-ı tâbiîn alimleri arasında da böyle bir yaklaşma rastlanmamıştır. Hassân’ın tâbiün döneminin sonlarında yaşadığı dikkate alarak, bu düşüncenin tâbiünün son dönemlerinde ortaya çıktığını söylememiz mümkündür. Nitekim Hassân b. Atiyye’nin dışında o tarihlerde başkalarının da benzer bir düşünceyi dile getirmiş olması bu kanaatimizi desteklemektedir. Meselâ re’ye karşı şiddetli muhalefetiyle tanınan Basra’lı Suleyman b. Tarhan et-Teymi’nin (ö. 143/760) şöyle dediği görülmektedir:

> “Hz. Peygamber’in hadîsleri (bize göre) aynen Allah’ın kelâmı gibidir”\(^{136}\).


Sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu düşünenlerin bir kısmı, bu kanaatleri temellendirmek için bazı ayetleri delil olarak kullanmışlardır. Bunlardan biri “Ey


İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849)’nin rivâyet ettiği eş-Şâfiî’nin “Ayaklara meshetmeyi Cibril indirmiştir” ifadesiyle belirtmiştir. 143.

Rivâyet edildiğine göre ez-Zuhrî ise Peygamberlere iki türlü vahiy geldiğini kanaatindedir. Onun şöyle dediği nakledilmektedir: Vahiy, Allah’ın Peygamberlerinden birine vahyettiği, kalbine yerleştirtiği, Peygamber’in onu okuyup

---

137 2. Bakara, 129.
141 eş-Şâfiî, el-Umm, VII, 299; Abdurrazzâk, IX, 279 (1’7201); el-Hatîb, el-Fakîh, I, 90-91; es-Suyûti, Miṣâhû’l-Cennê fî’l-İhticâcî bi’s-Sünnet, Medine, h. 1399, 3. bask., s. 15-16.
142 Bkz. el-Umm, VII, 289.
143 İbn Ebî Şeybe, I, 26 (184, 185)
yazdığı şeydir. Vahyin bir de Peygamber’in (ibadet kastıyla) okumadığı, kimseye yazdırdığı, yazılmasını emretmediği, sadece insanlara anlattığı, Allah’ın onu insanlara açıklamasını kendisine emrettiği ifade ettiği şekli vardır.¹⁴⁴

Hadîslerin/sünnetin vahiy kaynaklı olduğu yönündeki görüş belirtenlerin çoğunuğunun, hadîsin fıkhından ziyade, rivâyetini gaye edinenlerden oluştuğu görülmektedir. Yine bu görüşe olanların ortak bir özelliği de, re’yeyi karşı ciddi olumsuz tavır sergilemeleridir. İleride ele alacağımız gibi bu kanaat olanlar, muhtemelen itikâdî konularda görüş belirten fırkalarla ve fîkhî konularda re’y kullanmanın kimselere karşı sünnet ve hadîsi güçlendirmeye yönelik bir gayret içine girmişlerdir. Onlar sünnet ve hadîse kutsiyet atfederek, re’y kullanımına engel olmak istemiş olmalar. Çünkü bu dönemde re’y konusu tartışılama başlamış ve ciddi görüş ayrınlıkları kendini göstermiştir. Yine bu dönemde Şia, Havâric, Kaderiyye gibi fırkaların teşekkür ettiği bir dönemde. Özellikle siyasi, ictimai ve itikadı tartışmalara sonucunda ortaya atlannya etkili olabilmesi için hadîsleştirdiilen bazı görüşlerin, daha güçlü hale gelmesi için önce Cebrail’e, daha sonra da doğrudan vahye dayandırılması, söz konusu tarzların zaman zaman başvurdukları bir yoldur. Dolayısıyla yaşanan tartışmalarda hadîslerin gücünü artırmak için böyle bir yolun benimsenmiş olması ihtimal dahilindedir.¹⁴⁵

Hadîsin vahye bağlanması, hadîsin ehlinin otoritesini sağlamak için böyle bir yolun benimsenmiş olması ihtimal dahilindedir.¹⁴⁶

Hadîsin vahye bağlanması, hadîsin ehlinin otoritesini sağlamak için böyle bir yolun benimsenmiş olması ihtimal dahilindedir.¹⁴⁶

¹⁴⁴ el-Beyhâkî, Kitâbu’l-Esmâ ve’ş-Sıfat, Dâru’l-Kutubi’l-Ilmiyye, Beyrut, 257-258; es-Suyûtî, el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’an, Mısır, h. 1278, I, 55; Bu rivâyetin Kudsî Hadîs bağlamında değerlendirilmesi için bkz. Kıralbashoglu, İslâm Düşünçesinde Sünnet, s. 309.


Tâbiünlâimlerinden Hasan b. Muhammed (ö. 100/718) ise Kur’an dışında vahiy olduğu yönündeki düşüncelere karşı çıkıtır. Nitekim o, insanların bilmediği Gizli bir vahiy ve Gizli bir ilimle hidayete erdiklerini iddia eden Sebeîleri düşman olarak görmüş ve şiddetle eleştirmiştir.\(^{147}\)

Sünnetin vahiy kaynaklı olduğu yönündeki yaklaşımlara değinden sonra, bu konuya yakından ilgili olarak gördüğümüz bir diğer konuya, tâbiünün Sünnet - Kur’an ilişkisine yönelik yaklaşımlarına, geçebiliriz.

**Sünnet - Kur’an İlişkisi**


Bazı alimler Kur’an’la sünnet/hadîsin aralarındaki uyumlu ilikeye atıflar yapmışlardır.\(^{148}\) er-Rabı’ b. Enes (ö. 140/757) Hz. Peygamber’in bir hadisini naklettiğinden sonra (VeESCO) “Bu hadisin Allah’ın kitabından tasdiki şu ayettir” diyerek (VeESCO) ayetini okumıştır.\(^{150}\)


---

148 Abdurrazzâk, *V, 33 (8897).*
149 *el-Buhârî, et-Târîhu'l-Kebîr*, III, 271; *İbn Ebî Hâtîm, el-Cerh ve’l-Ta’dîl*, III, 454.
152 *el-Hatîb, el-Fakîh*, I, 173; *İbn Abdîberr, Câmi*, II, 187; *es-Suyûtî, Miftâh*, s. 40.
153 *ed-Dârimî, el-Mukaddime, 49 (I, 118, no: 596); es-Suyûtî,* Age, s. 63.


Bazı alimler, sünnet/hadîs rivâyetinden daha çok Kur’an’ın üzerinde durmaya isteyenlere ciddi tepkiler göstererek, sünnetin ömni vurgulamışlardır. Eyyûb es-Sahtiyânî (ö. 131/748) şöyle demiştir: “Birisine sünnetten bahsettiğim zaman, onu


bırak bize Kur’an’dan bahset derse, bil ki böyle söyleyen, kendisi sapmış başkalarını da sapıran bir kişidir. Bu görüüşün asıl kaynağını Mutarrif b. Abdillah b. eş-Şihhîr (ö. 95/713) olabileceğini el-Beyhakî’nin şu rivayetinden anlamsatatyz:


Sünnet/hadîs rivayeti yerine Kur’an’dan bahsedilmesini isteyenler, muhtemelen, uydurma hadîslerin çoğalmasına tepki olarak böyle bir tutum sergilemiştirdir. Bu konuda birden çok rivayetin gelmesini ise, toplumda böyle bir hassasiyetin oluşmaya başladığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

Ancak bazı alimler sünnetin Kur’an’la ilişkisini yorumlamada ve sünnetin önemini vurgulamada birçok alım tarafından aşırı bulunan ifadeler kullanmıştır.


156 el-Hatîb, *el-Kifaye*, s. 16; el-Hâkim en-Neysâbûrî, *Ma’rîfe*, s. 65.
161 el-Hatîb, *el-Câmî*, I, 141; *el-Fakîh*, I, 73.


Üzerinde çokça tartışma yapılan benzeri ifadeler diğer bazı tâbiûn alimlerinden de nakledilmiştir. Meselâ, Mekhûl (ö. 112/730) ve Hammâd b. Zeyd’in şöyle

---

163 Bkz. *Te’vîl*, s. 132.
166 Küçük, Raşit, “Kur’an-Sünnet İlişkisi”, *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, s. 149.
dedikleri rivâyet edilmiştir: “Kitab’ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kitab’a olan ihtiyacıdan daha çöktür”167.


Atâ’ya:
-Hırsız ilk defa çalarsa ne olur, dedim

167 el-Mervezî, es-Sunne, s. 33; İbn Abdîlberr, Câmi, II, 191-2; el-Hatîb, el-Kifâye, s. 14; el-Fakîh, I, 73; el-Kurtûbî, Tefsîr, I, 39; Aynı ifade el-Evzaî’nin kendi görüşü olarak da nakledilmiştir. Bkz. İbn Abdîlberr, Câmi, II, 191.
168 Kur’an-ı Kerim, 16. en-Nahl, 44.
169 es-Suyûtî, Miftâhu’l-Cenne 43-44.
170 es-Suyûtî, Age, s. 44.
171 el-Hatîb, el-Kifâye, s. 8-12.
172 el-Hatîb, Age, s. 12-16.
-Eli kesilir, dedi. İkinci kez çalarsa ne olur dedim.


Tabi’un alimlerinin sünnetin vahiy ürünü olup olmadığı ve Kur’an-Sünnet ilişkisi konusundaki yaklaşımlarını inceledikten sonra, Hz. Peygamber-sama ilişkisi konusundaki düşüncelerini incelemeyeleyeceğiz.

2.2.2.2. Hz. Peygamber-Sünnet


Ancak Kur’an’ı Kerim, Hz. Peygamber’in “örnek davranışı”na çok kez vurgu yapmışken,176 Müslümanların, daha başlangıçdan itibaren onu bir kavram olarak kabul etmemiş olmaları hiç tasavvur edilebilir mi?177 Elbette edilemez.

---

173 Abdurrazzâk, X, 184-185 (18758).
174 Guraya, M. Yusuf, Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım, s. 48.
177 Fazlur Rahman, Age, s. 24.


Abdurrazzâk’ın rivâyet ettiği göre, Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/713)180 mevâkîtu’s-Salât, 29 (I, 145); Muslim, Mesâcid, 161  (I, 423). 178 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Cum’a, 11 (I, 105). 179 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Vukâtu’s-Salat, 3 (I, 10); el-Buhârî, es-Sahîh, Mevâkîtu’s-Salât, 29 (I, 145); Muslim, Mesâcid, 161 (I, 423). 180 Abdurrazzâk, III, 53 (4756). 181 Abdurrazzâk, III, 52 (4755). Fecrin doğuştan sonra namaz kılan bir adamı sünnetin hilafına davranmıştı için bundan menetmiştir180. Peki sünnet kavramını mutlak olarak kullandığında oldukça geniş bir anlama kasteden Saîd burada kimin sünnetine atıf yapmaktadır?

Yine Abdurrazzâk şöyle bir nakilde bulunmaktadır:


Aslında sünnetin mutlak olarak kullanıldığında ne anlama geldiği sahâbeden itibaren tartışma konusu olmuştur. Namaza ik’â ile ilgili olarak Tâvûs (ö. 106/724) ve arkadaşları kendisine bir soru yöneltilerinde Ibn Abbas bunun sünnet olduğunu söylemiş, sorunun sahipleri onun dediği şekilde yapılmasını haklarına için 186

182 Abdurrazzâk, II, 89.
183 Bkz. Abdurrazzâk, II, 88-89
184 Abdurrazzâk, II, 90.
185 Abdurrazzâk, II, 91 (2612)
186 ik’â: namaza ayakları dikerek oturmak


Aynı problem ilerleyen zamanlarda alimler arasında da ihtilafla neden olmuştur. el-Kâdî Ebû Ya’là (ö. 458/1066), sahâbenin ve tabiunun “şöyle yapmak sünnettendir” sözünün mutlak olarak Hz. Peygamber’in sünnetini ifade ettiği görüşündedir. Ona göre herhangi bir şekilde kayıtlamadan, mutlak olarak kullanılan sünnet kelimesi, şerî ahkamda Rasûlullah’ın sünnet olduğu şeyler ifade eder. Çünkü başkasının sünneti kastedildiği zaman sünnet mutlak olarak zikredilmez bilakis, sahibine izafe edilir. Ona göre tâbiûnun kullandığı sünnet kavramı ise, mürsel hükmündedir. İbn Abdîber ise bu konuda alimler arasında ittifak olduğunu belirtmiştir.

---

187 Abdurrazzâk, II, 192 (3035); Muslim, Mesâcid ve Mevâkitu’s-Salat, 32 (I, 380-381).
189 el-Kâdî Ebû Ya’là, el-Udde fi Usul’l-Fîkh, III, 991-993.
söylemiştir. Ancak İbn Hacer, İbn Abdilberr’in bu kanaatinin doğru olmadığı görüşündedir. Çünkü ona göre alimler arasında bu konuda görüş birliği yoktur\(^{190}\).

İlk asırlarda sünnetin mutlak olarak kullanılması meşhur olduğuna dikkat çekken el-Leknevî (ö. 1304/1886), sahâbenin “\(\text{س ن السنة كننا} \)” sözünün ref’i çağrıştırdığını, fakat ref’e delalet etmeyeceğini, ancak ref’e delalet eden bir karine bulunduğu zaman ref’e hamedileceğini belirtir. Ona göre meselâ Hz. Ebû Bekr, “\(\text{س ن السنة كننا} \)” dediğinde Rasûlullah’dan başkasi ona emredemeyeceği için bu ifadeden Peygamber’in sünnetinin kastedildiği anlaşılımdır. Onun dışındaki sahâbiler gelince, diğer halifeler o sahâbilere emretmiş olabilirler. Dolayısıyla onunla halifelerin sünnetinin kastedilmesi muhtemeldir\(^{191}\). Ayni şekilde Pezdevî de, sünnetin mutlak olarak kullanıldığında her zaman Peygamber’in sünnetinin kastedilmediği görüşündedir\(^{192}\).

Ancak burada yöntemle ilgili bir probleme işaret etmek yerinde olacaktır. Tâbiûnun kullandığı “sünnet” ifadesinin dayanağını tespit amacıyla yapılacak bir araştırmada, farklı tarihlerde telif edilen kaynaklardan farklı sonuçlara ulaşılsa, bu durumda hareket tarzi nasıl olmalıdır? Meselâ, bir tâbiî kendisinden önceki uygulamayı belirtmek için “sünnet” tabirini kullanırsa ve onun bu kullanmıyla, nispeten, erken sayılabilecek olan Abdurrazzâk’ın \emph{el-Musannef}\(^{193}\)inde veya aynı tarihlerde telif edilen başka eserlerde, mevkûf bir uygulamayı kastettiği sonucu çıkrsa; bununla birlikte birkaç asr sonra telif edilen eserde de o konuya ilgili merfû bir uygulama yer alsa, bunlardan hangisini esas alacağız? Mevkûf rivâyetin bulunduğu nispeten erken dönemdeki kaynağı mı, yoksa merfû rivâyetin yer aldığı daha geç dönemdeki kaynağı mı? Kanaatimizce hadîs ilminin çözülmeyi bekleyen önemli problemlerinden biri de budur.

Tâbiûnun mutlak olarak sünnet kavramıyla sadece Hz. Peygamber’in sünnetini kastetmediğini belirttiğken sonra, başka neleri kastedebileceklerini örneklerle incelemeye devam edelim.

---

\(^{190}\) İbn Hacer, \emph{Nuhbet’l-Fiker Şerhi}, s. 73-74.

\(^{191}\) el-Leknevî, Muhammed Abdülhayy, \emph{Zaferu’l-Emânî bi-Şerhi Muhtasari es-Seyyid es-Şerif el-Curcanî}, Beyrut, 1416, s. 214-15; Bu konu hakkında ayrıca bkz. Köktaş, Yavuz, \emph{Medine Ekoli ve Sünnet}, s. 30.

\(^{192}\) Bkz. el-Buhârî, \emph{Keşfu’l-Esrâr}, II, 310.
2.2.2.3. Sahâbe-Sünnet

Tâbiûn alimleri, sünnet kavramını sadece nebevî sünneti ifade etmek için kullanmamışlardır. Nitekim onların sünnet lafzını ‘sahebeyeye tahsis ederek kullandıkları da görülmektedir’.


Bu ifadeleriyle Ömer b. Abdilazîz’in, sünnetin kapsamını geniş tuttuğunu, Hz. Peygamber’in yanı sıra halifelerin uygulamalarını da sünnet olarak gördüğünü anlaşılmaktadır.


İmam Muhammed’in (ö. 189/804) naklettiği göre el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) şöyle demiştir: Ebû Bekr, dedenin mirastaki konumunun babanın gibi

---

193 Ibn Ebî Şeybe, I, 194 (2224).
195 Ibn Sa’d, et-Tabakât, VI, 83.
olduguna hukmetmistir. Sünnette (uygulama) böyle devam edegelmistir; fakat, daha sonra insanlar bu meselede ihtilaфа düşmüşlerdir196. Görülügü gibi el-Hasan el-Basri de, ez-Zuhrî gibi Ebû Bekr’in bir uygulamasını sünnet olarak isimlendirmistir.


ez-Zuhrî, hırsızın cezalandırılması ile ilgili olarak Sâli m ve baślularından Hz. Ebû Bekr’in uygulamasını “eli kesilmiş birinin ayağıni kesti” şeklinde nakletmekte, ardından da “sünnette el ve ayak kesmenin yer aldığını, bundan daha fazlasının olmadığını” belirtmiştir, ez-Zuhrî burada Hz. Ebû Bekr’in hırsızla ilgili uygulamasını sünnetin kapsamı içerisinde değerlendirmediği; Sâli m ve baślularından Hz. Ebû Bekr’in hırsızla ilgili uygulamasını sünnetin kapsamı içerisinde değerlendirmediği198.


196 eş-Şeybânî, el-Hucce, IV, 213.
197 Abdurrazzâk, X, 24 (18245).
198 Abdurrazzâk, X, 187 (18770).
199 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 54, no: 165); el-Hatib, el-Fakih, II, 163; İbn Hazm, el-İhkâm, VI, 54.


Tarihi süreç boyunca bu kullanımları göz önünde bulunduran es-Serahsî, sünnetin ıstilâhî tarifini, Hz. Peygamber’in ve ondan sonra ashabın sünnet olarak ortaya koyduğu hususlar şeklinde yapmıştır206.

Kaynaklardaki bilgilerden, çoğunlukla Hicazî tâbiün alimlerinin, sahâbenin uygulamalarını sünnet kapsamında değerlendirirdikleri anlaşılmaktadır. Bundan dolayı sahâbenin söz ve fiillerinin sünnet kapsamına dahil edilmesinde Medineli alimlerin öncülük ettiklerini söylememiz mümkündür. Zaten İrak’ın en önemli alimlerinden İbrahim en-Nahâî’nin “Ebû Bekr ve Ömer’in sünneti” ifadesinin kullanımını hoş karşılamadığı; “Allah’in sünneti”, “Peygamber’in sünneti” denemesini istedi

200 Abdurrazzaâk, XI, 258-259 (20487) (Ma’mer’in el-Câmi’inden naklen); el-Hatîb el-Bağdadî, Takyîdu’l-Ilm, s. 106; el-Câmi’, tahk. Mahmûd et-Tahhân, Riyad, 1983, II, 190; İbn Abdilberr, Câmi, I, 76; II, 187.

201 Bkz. Özafşar, Hadisi Yeniden Düşünmek, s. 83.


204 el-Leknevî, et-Ta’lik, III, 460.

205 İbn Abdilberr, Câmi, I, 76.


Verdığımız örneklerden de açıkça görüldüğü gibi, tâbi’un alimleri sünneti mutlak olarak kullandıklarında, çoğunlukla Hz. Peygamber’in davranış ve uygulamalarını kastetmişlerdir. Ancak, zaman zaman sahâbenin özellikle halifelerin uygulamalarına atfen de sünnet kavramını kullanmışlardır.

2.2.2.4. Hadîs (hadîs-sünnet ilişkisi)


İbn Ebî Şeybe’nin (ö. 235/849) rivâyet ettiği göre Ömer b. Abdilazîz, şiddetle birine vuran kişiye uygulanacak ceza ile ilgili olarak geçmiş bir rivâyet

207 İbn Hazm, el-İnkâm, IV, 229.
208 İbnu’l-Kayyim, İ’tâm, I, 17.
209 Mâlik, el-Muvattâ (es-Şeybânî), s. 330 (no: 936)
(hadîs) veya sünnet olup olmadığını Saîd b. el-Museyyib’e sordurmak için birini görevlendirmiştir\(^{210}\).

İbn Ebî Şeybe, V, 426 (27656)

Ömer b. Abdilazîz’in bu rivâyette de hadîs ve sünnet kavramlarına farklı anlamlar yüklediği görülümlütedir. Bu rivâyette önemli bir nokta da, hadîs yerine eser kavramının kullanılmamasıdır\(^{211}\).

İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) de sünnet ve hadîs kavramlarını farklı manalarda kullanmaktadır. O sünneti, çoğunlukla rivâyetlerin genelinden çıkardığı bir sonuç anlamında kullanırken, hadîs kavramını kendisine ulaşan sözlü rivâyet anlamında kullanmıştır. Recm edilen kimsenin cenazes konusunda İbrahim en-Nahaî, aksi yönde rivâyetler olmasına rağmen, recmedilen de dahil ehl-i kîble olan herkesin namazın çalışmalarını söylemiştir\(^{212}\). Bir başka rivâyete göre ise o, “Sünnet, recmedilene namaz kilmaktır” demiştir\(^{213}\). Hadîsle ilgili olarak o, şöyle demiştir: “Ben bir hadîsi işitir; ondan alınacak olanı alır, geri kalan kısmını terkederim”\(^{214}\). Yani o hadîsi hüküm elde etmeye, etmede kaynak olarak kullanmakta ve bu kaynaktan çıkarmını da sünnet olarak adlandırmaktadır. Onun hadîsin tamamını uygulamak ya da ona göre davranmak gibi bir prensibi yoktur. Ayrıca o, garib ve şaz rivayetlerden kaçınımı, ma’ruf ve meşhur hadîslere önem vermiştir\(^{215}\).

İbn Ebî Şeybe, V, 426 (27656)

el-Fesevî, el-Ma’rîf ve’t-Tâtîh, I, 255, Benzer bir rivâyet için bkz. I, 252.


el-Râmehurmuzî s. 177.

el-A’mesh (ö. 147/764) de sünnet ve hadîs kavramlarını farklı anlamlarda kullanmıştır. Nitekim onun “Bu hadîsleri taleb eden ve şu sünnetleri de seven bir topluluktan daha faziletlisini Allah için görmedim…” dediği nakledilmiştir\(^{217}\). el-

210 Ibn Ebî Şeybe, V, 426 (27656)
211 Ibn Ebî Şeybe, V, 426 (27656)
212 Abdurrazzâk, III, 535 (6615); III, 536 (6620).
213 Abdurrazzâk, III, 536, (6622).
214 Ibn Sad, VI, 272.
216 el-Fesevî, el-Ma’rîfe ve’t-Tâtîh, I, 255, Benzer bir rivâyet için bkz. I, 252.
217 er-Râmehurmuzî s. 177.
A’meş’in hadîsler için talep edilme, sünnet için de sevilme tabirini kullanmasının gerçekten ilginçtir. O muhtemelen bu ifadesiyle, hadîsi rivâyet, sünneti de bir yaşam tarzı anlamında kullanmıştır.

Naklettiğimiz bütün bu rivâyetler, bazı tâbiün alimlerinin sünnet ve hadîs kavramlarını farklı anlamlarda kullandıklarını göstermektedir.


Buna karşılık, tâbiünden özellikle nakilciliği ön planda olan bazı alimler ise, hadîsle sünnet arasında bir ayırma gitmediklerini görmekteyiz. Onlar için hadîsle sünnet özdeştir.


218 Bkz. Cemheratu Rasâîîl’-Arâb II. cilt.
219 Abdurrazzâk, XI, 258-259 (20487) (Ma’mer’in el-Câmî’inden naklen); el-Hâtîb, Takyîdu’l-İlm, s. 106; a.mlf, Câmî, II, 190; İbn Abdîberr, Câmî, I, 76; II, 187.
Cenazeyi yıkayanın gusletmesi gerektiği yönünde, Saîd b. el-Museyyib ve ez-Zuhrî “Sünnet,ölüyü yıkayanın gusletmesidir” demişlerdir. Onlar muhtemelen ya Hz. Peygamber’in bir hadîsine veya Ebû Hurayra’nın bir sözüne atfen “sünnet” tabirini kullanmışlardır. Çünkü burada bir uygulamadan bahsedilemez. Şayet Hz. Peygamber’in bu yönde bir uygulamasıolsaydı, sahâbenin neredeyse tamamı cenaze yıkayanın gusletmesine karşı çıkmazlardı.


---

220 İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11150) ; III, 408 (6113).
221 Abdurrazzâk, III, 407 (6111); İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11152, 11153).
222 Bzk. İbn Ebi Şeybe, II, 470 (11152).
223 el-Evzaî, Siyêru’l-Evzaî, VII, 386 (el-Ummun içerisinde); Ebû Yusuf, er-Red ala Siyerî’l-Evzaî, tahk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî, Misr, ty., s. 131; ed-Dârimî, Mukaddime, 22 (I, 59, no: 204); İbn Abdilberr, Câmi, II, 137.
224 eş-Şâfi‘î, er-Risâle, s. 453-455.


2.2.3. Sünnetin Bağlayıcılığı


Tâbiûn alimlerinin tamamı sünneti bağlayıcı kabul etmelerine karşın, bu bağlayıcılığı farklı tonlarda vurgulamışlardır. Meselâ, bazı tâbiûn alimleri, konuyla ilgili kendi görüşleri farklı olduğu halde, sünnete uygun olması için kendi düşünsesine aykırı bir hüküm vermişlerdir.

225 Hasan, İlk Dönem İslâm Hukuk Biliminin Gelişimi, s. 113.
226 Brown, s. 117 (el-Gazâlî, Kitâbu’l-Mustasfâ, III, 541’den naklen).
227 Tâbiûnun bu terkibi kullanımları için bkz. Abdurrazzâk, II, 536 (4356); Abdurrazzâk, II, 537 (4357); Ibn Ebî Şeybe, II, 208 (8206);
228 Abdurrazzâk, III, 52 (4755).

Bazı alimler sünnet olarak niteledikleri uygulamaların bağlayıcılığını, kesin bağlayıcılığı çağrıştran ifadelerle anlatırken, bazı alimler ise, bu türlü davranışın daha iyi olacağını, daha faziletli olacağını gibi sözlerle belirtmiştir. Abdurrazzâk’ın rivâyet ettiği göre İbn Sîrin (ö. 110/728) hocası Abîde es-Selmâni’ye (ö. 72/691): “Akşam namazından bir rekata yetiştiğimde o rekatin yanında bir rekat daha kılıp ikiye tamamlayıp sonra namaza yeniden başlayayım mı?” diye sorunca Abîde: “Sünnet (e uymak) daha hayırlıdır, yetiştiğin rekati kil, kaçırdığıma da tamamla” diye cevap vermiştir. İbn Sîrin, “(bir şey) okuyayım mı?” diye sorunca da Abîde “evet” demişti. Bu rivâyete göre Abîde, bahsettiği şekilde yapmasıın daha iyi olacağı, çünkü, sünnete uygun davranışta bulunmanın hayırlı olduğunu ifade etmiştir.

Tâbiûn alimlerinin sünneti bağlayıcılık açısından değerlendirmelerinde iki unsur ön plana çıkmaktadır. Birincisi sünnetin kaynağı, ikincisi niteliği. Şimdi bu iki unsur üzerinde durmak istiyoruz.

2.2.3.1. Tâbiûnun Sünnetin Kaynağını Esas Alarak Bağlayıcılığa Yaklaşmaları

Tâbiûn döneminde pek çok kimse yapacağı bir işe veya vereceği bir hükümde, Hz. Peygamber’in davranış veya sözlerine atıfta bulunmuştur. Meselâ, İbn

229 Abdurrazzâk, II, 462-463 (4086); Yine Atâ’nın bu yöndeki tavri için bkz. Abdurrazzâk, V, 193 (9350).
231 Abdurrazzâk, II, 231 (3183).
Cureyc’in naklettiği göre tâbiûn alimlerinden Amr b. Şuayb, ehl-i kitabın diyeti ile ilgili olarak: (An رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض على كل مسلم قتل رحلا من أهل الكتاب أربعية آلا كلهم)

“Rasûlullah (s.a.v) ehl-i kitabtan birisini öldüren müslümana dört bin dirhem emretti” ifadesini kullanmıştır232.

Ikrimeoğlu namazını vaktini tespit ederken, Hz. Peygamber’in bir yolculuk sırasında kendi gölgesinin bir karışı olduğunu zaman öğle namazını kıldığı delil olarak ileri sürmüş233; namazların cem’i hususunda da Rasûlullah’ın yolculukta iken öğle ile ikindi namazlarını birleştirdiğini ifade etmiştir234.


Şehr b. Havşeb’e zekât mallarının satılması hususunda bir soru yöneltildikten, o, Rasûlullah’ın zekât malları ele geçirilinceye kadar (toplanmadan) satılmayacağını belirttiğini söylemiştir238.


232 Abdurrazzâk, X, 92 (18474).
233 Abdurrazzâk, I, 546 (2062).
234 Abdurrazzâk, II, 545 (4396).
235 İbn Ebî Seybe, I, 443 (5113).
236 İbn Ebî Seybe, V, 345 (26731).
237 İbn Ebî Seybe, V, 344 (26729).
238 Abdurrazzâk, IV, 38-39 (6900).
239 Abdurrazzâk, I, 384 (1501).

(kendisini kastediyor) kararını iptal ediyor, Allah Rasûlü’nün sünnetini uyguluyorum” diyerek daha önce verdiği hüküm bozmuştur240.

Bazı tâbiün alimleri ise, özellikle Medineliler, Hz. Peygamber’in sünnetinin yanında, sünnet olarak niteledikleri sahâbenin uygulamalarını da bağlayıcı görmüş ve bu nedenle verdikleri hükümlerde pek çok kez sahâbe uygulamalarına atf yapmışlardır241. Ancak tâbiün alimlerinin çoğunluğu Hz. Peygamber’in sünneti ile sünnet olarak niteledikleri şeyler arasında bağlayıcılık yönünden bir ayırım yapmışlardır.

Azi dişin yaranılarının diyeti olarak Hz. Ömer bir deveye karar vermişken, Muâviye beş deveye karar vermiştir. Bunları nakleden Saîd b. el-Museyyib (ö. 94/713); “Ömer’in kararında diyet miktarı azalırken Muâviye’nin kararında artmaktadır. Eğer bu meselede ben karar verecek olursam, iki deveye karar verirdim.... Ancak sonuçta her müctehid ecir alacaktır” demiştir242. Bizi burada ilgilendiren halifelerin ve deve sahâbîlerin uygulamalarını sünnet olarak nitelendiren Saîd b. el-Museyyib’in tavrıdır. Sünnet olarak nitelediği sahâbe uygulamalarını bağlayıcı görmemiş ve kendi hükümünü belirtmiştir.


Mucâhid (ö. 103/721) de şöyle demiştir: “Herkesin görüşü kabul edildiği gibi get de edilebilir. Bundan sadece Rasûlullah (s.a.) müstesnâdır”243. Mucâhid’in bu ifadelerinden onun da Hz. Peygamber’in hadîs/sünnetiyle diğerleriini bağlayıcılık

240 eş-Şâfiî, er-Risâle, s. 448-449.
241 Bununla ilgili örnekleri sünnetin kaynağı konusunu incelerken “Sahâbe-Sünnet” başlığı altında yeterli miktarda verdik.
242 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Ukûl, 12 (II, 861); ez-Zurkânî, Muhammed b. Abdîlbâkî, Şerhu’z-Zurkânî ala Muvattal’l-Imam Mâlik, Dâru’l-Kutubi’l-İmîyye, Beyrut, h. 1411, IV, 232.
243 İbn Abdîlber, Câmi, II, 91; el-Hâtîb, el-Fâkîh, I, 176; Ebû Nuaym, Hîye, III, 300; el-Beyhaqî, el-Medhal ila’s-Suneni’l-Kubrâ, tahk. Muhammed Diyâu’r-Rahman el-A’zamî, Kuveyt, ty., s. 107; es-Suyûtî, Mîfâhû’l-Cenne, s. 44.
yönünden ayırdığını anlamaktayız. Ona göre Hz. Peygamber’in dışındaki şahısların hükümlerini kabul etme ve uygulama zorunluluğunu yoktur.

Abdullah b. Ömer’in oğlu Sâlim (ö. 106/724), dedesi Hz. Ömer’in, cemreden (şeytan taşlama) sonra ve Kâ’be’yi ziyaretten önce güzel koku sürünmeye yasakladığı görmüş ve bunu benimsemiştir. Daha sonra Hz. Aişeye’nin, Râsûllullah’ı ihramdan önce ihram için ve ziyaretten önce de ihramdan çıktığı için elimlekokuldum” dediğini ifade etti, “Râsûllullah’in sünneti uymaya daha layıktr” diyerek Hz. Ömer’in uygulamasından vazgeçmiş ve Hz. Peygamber’in benimsemiştir.


Yine o böyle bir düşüncenin gereğini olarak Amr b. Hazm’a, ya bir kötülüğün, haksız bir davranışın reddi, ya bir sünnetin iyiası ya da bir bidatin ortadan kaldırılmasının gerekliliği yolunda mektuplar yazmıştır250.


Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaları asıl kabul eden Ömer b. Abdilazîz, yerine getirilmeyen sünnetlerin ifa edilmesi yönünde talimatlar vermekle yetinmemiş, pek çok uygulamasıyla Hz. Peygamber döneminde dönmeye çalışmıştır.

248 İbn Ebî Şeybe, VI, 284 (31448).
249 İbnu’l-Cevzî, Şiretû Ömer b. Abdilazîz, s. 113; Ömer b. Abdilaziz, Cemheratu Rasâili’l-Arab, II, 306.
250 İbn Sa’d, et-Tabakât, V, 342.
251 el-Buharî, Ilm, 34 (I, 33); er-Râmehurmuzî, s. 373-374; el-Hatîb, Takyîd, s. 105-106.
Onun, Hz. Peygamber’den sonra diğer halifelerce konan uygulamaları terk ederek, Hz. Peygamber’in uygulamasına döndüğünün pek çok örneği vardır.


Örneklerde de görüldüğü gibi tâbiün alimleri kaynakının Hz. Peygamber olduğu sünnetlerin bağlayıcılığı ile kaynakının sahâbe olduğu sünnetlerin bağlayıcılığı konusunda farklı tutumlar sergilemiştilder. Birincisini ikincisine nazaran daha bağlayıcı görmüşlerdir. Ama ileride degreeceğimiz gibi bazı tâbiün

253 İbn Ebî Şeybe, VI, 284 (31448).
255 Abdurrazzâk, XI, 258-259 (20487) (Ma’mer’in el-Câmî’inden naklen); el-Hatîb, Takyîdu’l-Ilm, s. 106; İbn Abdilberr, Câmi, I, 76.
alimleri, toplumun yararına olacak durumlarda her iki sünetten farklı bir uygulamayı benimsemekte de hiç tereddüt göstermemiştir.

2.2.3.2. Tâbiûnün Sünnetin Niteliğini Esas Alarak Bağlayışlışa Yaklaşmaları

Tâbiûnün çoğuluğunun hadîs ve sünet arasında bir ayırma gittiğini daha önce belirtmişti. Onlardan bazıları her bir hadîsi bağlayıcı kabul ederken, çoğuluğun hadîstenden ziyade süneti bağlayıcı kabul etmiştir. Her bir hadîsi bağlayıcı görenlerin büyük kısını ise, hadîs/sünet ayırmasına gitmeyenler oluşturduktadır.

Mesela duyduğu her hadîsi bağlayıcı gören Tâvûs b. Keysân (ö. 106/724), Habîb b. Ebî Sâbit'e: “Sana bir hadîs naklettiğim zaman, artık o konuda kimseye bir şey sorma!” demiştir256. Şu halde Tâvûs’ün, uygulanıp uygulanmadığını dikkate almadan, her bir hadîsi bağlayıcı kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Bununla birlikte pek çok tâbiün alimi hadîsle birlikte uygulamaya özel önem vermiştir. Hatta bazıları uygulamayı hadîslere tercih etmiştir. Kaynaklarda yer alan rivâyetlere göre, Hz. Peygamber’den rivâyet edilen hadîslere rağmen, tâbiünün önde gelenlerinin zaman zaman bu rivâyetlere aykırı davranışları görülmektedir257.


Ömer b. Abdilazîz’in uygulamaya verdiği önemi onun başka faaliyetlerinden de anlamaktayız. Ebu’z-Zinâd’ın (ö. 131/748) naklettiği göre o fukahayı toplamış, sünetleri bir araya getirmelerini istemişti. Topladıkları sünetler içerisinde, amele (uygulamaya) muvâfık olmayan bir şey geldiğinde Ömer b. Abdilazîz, râvisi sika bile olsa “Bu fazlalıktır, amel bunu uygun değil” diyor diyetmetmiştir259.

Bu rivâyetlerden, bazı tâbiün alimlerinin, uygulamaya önem verdikleri anlaşılmaktadır. Özellikle yöneticilerin yörelerindeki uygulamayı hadîse tercih ettikleri görülmektedir. İmam Malik’in naklettiği göre “Muhammed b. Ebî Bekir b.


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

260 İbn Sa’d, el-Mutemmim, s. 282.
261 İbn Sa’d, Age, ay.
262 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Nikah, 2 (II, 524, no: 4).
264 Bu konu hakkında ayrıca bkz. Guraya, Sünnetin Neliği, s. 66.

Tâbiûn alimleri Hz. Peygamber’in sünetini diğer sünnetlere nazaran daha bağlayıcı kabul etmekle birlikte, bağlayıcılık açısından onun da netiliğiniini esas alarak, kendi içinde bir sınıflandırmaya tabi tutmuşlardır. Sünetin bağlayıcılığı konusunda, netiliğini esas alarak ilk sınıflandırmayı tâbiûn alimlerinden Mekhûl (ö. 112/730) yapmıştır. Onun bu taksimatı, kendisinden sonra, asırlardır yapılan taksimata örnek olmuştur. El-Evzaî’nin (ö. 157/773) naklettiğiğine göre Mekhûl şöyle demiştir:

el-Hatîb, el-Fakîh, I, 146.
Bkz. el-Kâdî İyâz, Tertîbu’l-Medârik, I, 46.

ed-Dârimî, el-Mukaddime, 49 (I, 117, no: 595)
“Sünnet iki kısma ayrılır; birincisini almak (uyumak, yapmak) hidayettir, ancak terk etmekte beis yoktur. Hz. Peygamber’in sürekli yapmadığı sünnetler gibi. İkinci kısmı da yine hidayettir, ancak terkı dalâlettir. Ezan, kâmet ve bayram namazı gibi”269.

Rivâyetin bu varyantında, sünnetin bağlayıcılığında sürekliliğin de önemi vurgulanmaktadır. Ancak süreklilikten her gün yapmanın değil, yapılması gereken yer ve zamanda aksatılmaması kastedilmektedir. Çünkü bayram namazı yılda iki kez olduğu halde yine de yapılmasını gerekli olduğu belirtilmektedir.

Mekhûl gibi açıkça bir sınıflandırma yapmanış olsalar da, zımnen böyle bir ayrımın zihinlerde varlığını ima eder bir tarzda, ondan önce de bazı alimler, süreklilik arz etmeyen uygulamaları bağlayıcı olarak görmüşlerdir.


270 Hz. Peygamber’in rükuya giderken ve rükûdan kalkarken ellerni kaldırdığını konusunda bkz., Mâlik, el-Muvattâ (eş-Seybânî), s. 57-59; Buhârî, Sahîh, Ezân, 83 (I, 179).
tekbir alırken ellerini kaldırırlardı” demiştir. en-Nahaî bu ifadeleriyle sünnetin herkesçe bilinmesi gereken yerleşık bir uygulama olması gerektiğini açıkça dile getirmiş, yerleşık ve sürekli olmayan bir uygulamayı ise Hz. Peygamber’e dahi nispet edilse kabul etmemiş.

Bazı tâbiün alimleri de, Hz. Peygamber’in bir kısm uygulamalarını, niteliklerini göz önüne alarak, kesin bağlayıcı olarak görmişler ve bu uygulamayı kesin bağlayıcı olmayan kavramlarla ifade etmişlerdir.


Tâbiün alimleri, Hz. Peygamber’in bazı konulardaki uygulamalarını farklı kavramlarla değerlendirmişlerdir. Mesela, Cuma günü gusletmeyi bağlayıcı kabul eden bazı alimler, bu uygulamanın hükmünün vâcib olduğunu söylelerken, İbrahim en-Nahaî gibi bazı alimler ise kesin bağlayıcı görümedikleri bu uygulamayı mustehab olarak nitelendirmişlerdir.

2.2.4. Değerlendirme


Tâbiün alimlerinin söz konusu konularda yaklaşım farklılıkları olmasında, bir çok faktör etkili olmuştur. Yaşadıkları bölge, ilim aldıkları hocalar, fıkıh veya hadîs rivâyeti gibi ilgi duydukları alan, üstlendikleri toplumsal ve idari sorumluluklar ve re’y konusuna bakışları bu faktörlerden bir kısmıdır.

Tâbiün dönemi alimleri, sünnetin bağlayıcılığını sınıflandırmakta çeşitli kavramlar kullanmışlardır. Onların kullandıkları vâcib, sünnet, mustehab türü ifadeler, hüküm ifade eden kavramların ortaya çıktığı dönemi göstermesi açısından kayda değerdir.

Tâbiünun sünnetin mahiyeti, kapsamı ve bağlayıcılığı ile ilgili yaklaşımlarını inceledikten sonra fıkhi ve itikâdî konuları nasıl değerlendirildiklerine geçebiliriz.

2.3. FİKHÎ VE İTİKAİDİ KONULARDA TÂBİÜNUN SÜNNET/HADÎS İLE İLGİLİ YAKLAŞIMLARI

Öte yandan bu dönemde re’y, sadece hakkında hüküm bulunmayan bir konuda fikir belirtme olarak cereyan etmemekteydi. Konuyla ilgili hadîslerin veya uygulamaların değerlendirilmesinde ve farklı olanlardan birinin tercih edilmesinde öncü rolü re’y oynamıştır. Yine aynı şekilde sahâbe görüşlerinin değerlendirilmesi, bir sahâbinin görüşünü diğer sahâbînin görüşüne hatta tâbiün görüşlerinin sahâbe görüşüne tercih edilmesi de re’y ile olmuştur.

Şu halde re’y, tâbiünün sünnet anlayışlarında önemli bir unsur olarak çıkmaktadır. Tâbiün alimlerinin sünnet anlayışlarında etkili bir başka kavram da kıyastır. Kirmâni gibi bazı alimler, her iki kavramı müteradif görürken, bazı alimler re’yi kiasadan daha kapsamlı görürlerdir. Bu yöntemler özellikle de re’y, tarih boyunca değişik durumları içine almayı imkan veren ve Müslümanların ihtiyaçlarına göre yeni kanunlar yapmalarını sağlayan bir araç olmuştur.

Tâbiünün re’y ve kıyas konusundaki tutumlarını incelemeden önce re’y-hadîs tartışmalarının kökenini araştırmmanın faydalarını düşünmektediriz.

2.3.1. Re’y-Hadîs Tartışmalarının Ortaya Çıkışı

Ali b. Huseyn, Saîd b. el-Museyyib’ten bahsederken, “Kendisinden önceki rivâyetleri en çok bilen ve re’yinde en fakih olan Saîd b. el-Museyyib’tir” ifadesini kullanmıştır.283

Tâbiûn döneminde problemlerin çözümünde başvurulan önemli kaynaklardan biri de re’ydi. O dönemin onde gelen birçok aliminden yapılan nakillerin hadîsten ziyade re’y olması bunun açık bir delildir.

Re’y-hadîs konusunda dönemin kendisine has bir özelliği dikkati çekmektedir. Bu dönemde bazı alimler, verilen hükümün ya da aktarılan sözün bir hadîs mi yoksa aktaran kişinin re’y’i mi olduğunu genelde işaret etme yoluna gittilerler. Rivayete göre Rabîa b. Ebu Abderrahman, İbn Şihab’a söyle demiştir: “(Ey Ebu Bekr!) İnsanlara re’yinden bir şey söylerken bunun kendi re’yı olduğunu söyle; onlara sünetten bir şey nakledince de bunun sünet olduğunu haber ver ki onu da re’yin sanmasınlar”284. Rabîa’nın burada ilmi bir endişe ile hareket ettiği görülmektedir.


İlimle hadîsi kasteden bu alimler, çok hadîs bilenleri ya da çok hadîs rivâyet edenleri de en bilgili kişi olarak görmeklerdir. Nitekim Mekhûl’e “Görüklerin arasında en bilgili kimdir?” diye sorulmuş Mekhûl: İbnî Şihab’dır diye cevap verince

---
283 İbn Sa’d, Age, II, 380-381; ez-Zehebi, Siyer, IV, 224.
284 İbn Abdilberr, Câmi, II, 144-145; el-Hatîb, el-Fakîh, II, 148; İbnu’l-Kayyim, İlâm, I, 74-75.
286 İbn Sa’d, Age, II, 386.


Rabia gibi bazı tâbiûn alimleri, re’y-hadîs ayrımını aktardıkları bilginin kaynağı belirtmek için yapmışlarsa da, re’y kullanımlarına karşı çıkanlar bu ayrınmı karşı çıktıkları şeyi belirtmek için yapmışlardır. Nitekim bu kimseler, aktarılan söz
hakkındaki re’y-hadîs ayrımını yeterli görmemişler ve re’yı, Kur’an ve sünnetin karşıtı anlamında kullanmaya başlamışlardır. Meselâ, Ebû Seleme (ö. 94/712-13) el-Hasan el-Basrî’den re’yı dayalı fetvâ vermemesini isterken re’yı bu anlamda kullanmaktadır.291

ez-Zuhrî’ye nispet edilen “Bırakan sünneti yoluna devam etsin; ona re’y satıtsın”292 ifadesi de yine re’yin sünnetin mukabili olarak kullanıldığını göstermektedir.

Goldziher (ö. 1337/1921) re’yın anlamındaki bu düşüncenin böyle işaret etmektedir: “er-Re’y kelimesi ihtiyatlı, doğru, akıllıca bir görüş olarak; düşünsesiz bir karar ve yanlış bir ihtirasın ilhamı demek olan “heva” kelimesinin zıddıdır. Fakat mutaassib hadîşçilerin hissiyatı yüzden ikinci kötü manasıyla ilahiya dilinde hemen “heva’nın aynısı bir kelime haline gelmiştir”293.


Her ne kadar re’y-hadîs tartışmalarıyla ilgili nakledilen rivâyetlerden iki ekolün de aynı zamanda teşekkür ettiği gibi bir izlenim ortaya çıksa da, kaynaklarda yer alan bilgiler dikkatle incelendiğinde, re’y ekolünün daha önce ortaya çıktığı, hadîs ekolünün ise buna bir tepki olarak doğru sonucuna varılacaktır. Çünkü, tabiî bir sürecin sonucu olarak tâbiün, hakkında kendilerinden önce hüküm bulunmayan


292 İbn Hazm, el-İhkâm, VI, 55; İbnü’l-Kayyim, İlâm, I, 74.

293 Goldziher, Zâhirîler, s. 10.


Hadîs-re’y ekolleşmesinin coğrafyadan ziyade yönteme bağlı olarak el-Câbirî, her iki yaklaşıma tarzını şöyle özetlemektedir: Tedvin dönemiyle birlikte oluşan, temel meseleleri ve akımları belirginleşmeye başlayan İslam Düşünsesi’ne baktığımızda, onun iki farklı akıma ayrıldığını görüyoruz. Birisi, re’y tutunan ve gerek İslâm mirasının anlaşılmasında, gerekse yeni gelişmelerin değerlendirilmesinde re’y dayanmaya çağrıldığa bulunan bir akımdır. Diğer de; öncelik İslâmî mirasa sıkıca tutunan ve esâyayı değerlendirmede tek ölçüt (asl) olarak ona dayanma çağrısında bulunan bir akımdır. Bu iki akım ya da damardan ilkine re’y ekolü ve diğerine de hadis ekolü adı verilmektedir.

Re’yé karşı olanlar re’y ve kıyas yönteminin şiddetle eleştirirken, re’y taraftarları da onları sadece rivâyetle mesgul olmakla suçlamışlardır. İlerleyen zaman

297 Özen, Akileşme Süreci, s. 214.
298 el-Câbirî, Muhammed Âbid Arap Aklının Oluşumu, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul, 1997, s. 139.
299 Gürler, s. 73.
diliminde re’y-hadîs tartışmaların dozu artarak devam etmiş ve bu esnada karşılıklı sert ifadeler kullanılır olmuştur.

Re’y hadîs tartışmaların kökenine ilişkin kısa bilgiler verdikten sonra, tâbiünun re’y konusundaki tutumlarını inceleyebiliriz.

2.3.2. Tâbiünun Re’y Konusundaki Tutumları

Tâbiünun re’y konusundaki tutumlarını incelerken aynı zamanda kıyasla ilgili yaklaşımlarına de dâğiziz. Çünkü çözüm üretmek re’ye bağlı olanlar kıyasla kıyası olmaya, re’ye kıyası olanlar kıyasla kıyası olmutur.

2.3.2.1. Re’y Taraftarlığı

Re’y ve kıyas, naslarda yer alan konuların yorumlanıp derivlenmesinde ve yer almayan konularla ilgili hüküm vermede takip edilecek yöntemler dendir. Bu bağlamda tâbiün döneminde önce sahâbeden bazılarının kıyasla tâktıkları problemlere re’yleriyle çözüm üretikleri, hatta bazı sahâbilerin, gerektiğinde, Hz. Peygamber’in yanında bile çekinmeden re’yleriyle hüküm verdikleri görülmektedir. 


Re’y-hadîs ayrışmasını sadece bölge faktörüne indirgeyenler, Medineli alimleri hadîs, Küfeli alimleri de de re’y taraftarı olarak görmüşlerdir. Fakat re’y kullananların sadece Küfelerden ibaret olması böyle bir tasnîf de doğru olamayacağını göstermektedir. Nitekim re’y ve kıyasla amel eden âatiûn alimlerini sıralarken İbn Abdîlber’in zikrettiği isimler arasında Küfe’nin yanı sıra Medine, Mekke, Yemen, Basra, Şâm, Mısır ve Bağdad gibi dönemden hemen bütün ilim merkezlerinde bulunan belli başlı tâbiûn alimleri yer almaktadır.


Azî dişinin diyeti hakkında Hz. Ömer ve Muaviye’nin her ikisinin de görüşünü beğenmeyen Saîd b. el-Museyyib, ben olsaydım şöyle şöyle hüküm verirdim dedikten sonra yine de onların icthîâd etmelerinin önune vurup, “ve bütün Mühend Mâhûr” “‘her iki de ictihat yapmıştır ve ecir alacaktır” ifadesini kullanmıştır. Bu ifadeden onun ictihadda bulunmayı, konular hakkında re’y belirtmeyi tasvip ettiği ve önemli gördüğü kolaylıkla anlaşılmatmaktadır.

Rabîa b. Ebî Abdîrrahman, diyetle ilgili olarak Saîd b. el-Museyyib’ten bir hüküm ışittiğini ve Saîd’in bu hüküm kimsesine nispet etmediğini aktarmaktadır. Rabîa’nın hocası ile ilgili bu gözlemi Saîd b. el-Museyyib’in herhangi birine bir rivayetle atıfta bulunmaksızın kendi re’y’i ile hüküm verdiğini göstermektedir.

Rivayete göre Rabîa, İbn Şihâb’a şöyle demiştir: “(Ey Ebû Bekr!) İnsanlara re’yinden bir şey söylenen bu nenden kendi re’yin olduğunu söyle; onlara sünnetten bir

---

303 Ibn Abdîlber, Câmi, II, 61-64.
304 Ibn Ebî Şeybe, IV, 375 (21206); V, 24 (23359); İbn Kuteybe, el-Meârif, s. 496; İbnu’n-Ne’dim, el-Fihrist, s. 295; İbn Hîbbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtim et-Teymi, Sâhih, tahk. Şuayb el-Arnâvat, Müssesetu’r-Risâle, Beyrut, 1993, 2. baskı, III, 142; ez-Zehebî, Tezkîra, I, 157-158.
306 Ibn Ebî Şeybe, II, 381 (10145, 10146).
308 Abdurrazzâk, IX, 395 (17751)
şey nakledince de bunun sünnet olduğunu haber ver ki onu da re’yin sanmasınlar”309. Bu rivâyetten ez-Zuhri’nin de rey’ine başvurduğu kolayca anlaşılmaktadır310.


309 İbn Abdîlber, Câmi, II, 144-145; el-Hasîb, el-Fâkîh, II, 148; İbnu’l-Kayîm, İlâm, I, 74-75.
311 Bzk. Abdurrazzâk, VI, 222 (10582), 224 (10596), 229 (10618)
312 Abdurrazzâk, I, 142 (539).
313 İbn Abdîlber, Câmi, II, 60; İbnu’l-Kayîm, İlâm, I, 65-66.
alimleri, üstelik bir ibadet (oruç) konusunda, susmayıp kendi görüşlerini söylemişlerdir.


---

315 İbn Abdîlberr, Câmi, II, 66; el-İsâfîb, el-Fâkih, I, 203; el-Kevserî, Fîkhu Ehli’l-İrak, s. 48; 316 el-İsâfîb, Age, I, 203.
317 İbn Abdîlberr, Age, II, 66.
318 İbn Abdîlberr, Age, II, 24.
319 İbn Sa’d, et-Tabakât, V, 369.
320 el-Kindî, Ebu’ Ömer Yûsuf el-Kindî, Kitâbu’l-Vulât ve Kitâbu’l-Kudât, tashih: Rhuvon Guest, Brill, Leyden, 1912, s. 334.

İbn Şihâb ez-Zuhrî’ye, kendisine bir mesele geldiğinde nasıl bir yöntem takip edeceği sorulmuştur. O da “Hz. Peygamber’den geleni rivâyet ederim. Hz. Peygamber’den yoksa onun as håbından geleni; as håbından gelen bir şey yoksa re’yimle ictihâd ederim” cevabını vermiştir\textsuperscript{322}. Yine onun hadisçilik vasfı ağır basmasına rağmen “Güzel rey, âlimin ne iyi yardımcıdır” dediği nakledilmektedir\textsuperscript{323}.

Medineli tâbiân alimlerinin re’yleriyle hüküm verdiklerini Mâlik’in ez-Zuhrî’ye nispete “Re’yu Ibn Şihâb\textsuperscript{324} ve Medineli fakihlere nispete de “Re’yu ehl-il-fıkhi indenâ\textsuperscript{325}” tabirlerinden çıkarmak da mümkündür\textsuperscript{326}.

Tâbiün arasında en çok rey kullanlanlardan biri olarak görülen Mekke’nin önünde gelen alimlerden Mucâhid, güzel bir görüş (re’y) serdetmeyi, ibâdetlerin en makbulü olarak kabul ettiği ifade etmektedir\textsuperscript{327}.

Re’y konusuna olumlu yaklaştıranlar, re’y çözüm üretmede bir araç olarak değerlendirmişlerdir. Ibn Hazım’ın dikkat çektiği üzere tâbiûndan hiç kimse re’y ile çözüm için ısrarcı olmamıştır. İstisnasız re’y kullanılarak bir tâbiî alim için, eğer

\textsuperscript{321} Ibn Sa’d, \textit{et-Tabakât}, V, 334.
\textsuperscript{322} Ibn Abdilberr, \textit{Câmi}, II, 60.
\textsuperscript{323} ed-Dârimî, Mukaddime, 30 (I, 78, no: 319); Ibn Abdilberr, \textit{Câmi}, II, 60.
\textsuperscript{324} eş-Şeybânî, \textit{el-Hucece}, I, 39; eş-Şâfiî, \textit{el-Umm}, VII, 246.
\textsuperscript{325} Malik, \textit{el-Muvattâ} (Yahya b. Yahya), 16 (II, 865).
\textsuperscript{326} Özen, \textit{Aklileşme Süreci}, s. 331.
\textsuperscript{328} Özen, \textit{Age}, s. 204 (İbn Hazm, \textit{Malahhas}, s. 65’den naklen).
\textsuperscript{329} Bkz. Karaman \textit{İctihad}, s. 103, 116.
kullanılacaksa, mu’tedil re’yici tabirini kullanmak doğru olur. Çünkü ileride gerekçizimiz gibi, re’y kullanmaya meşrur olmuş kimşeler dahi her alanda re’y kullanmadıkları gibi, kullandıkları zaman da belli şartları göz önünde bulundurmışlardır.

Re’y ile hüküm vermeyi tasvip eden kimşeler (re’y kullanmaya meşrur kimşeler) bazı kriterleri esas alarak re’ylerini ifade etmişlerdir. Çıkarımlarımıza göre bunları şu şekilde özetleyebiliriz.

Re’y ile hüküm verenler, eğer o konuda çözüme katkı olacak bir rivâyet varsa, ikisini bir arada değerlendirmeye önem vermişlerdir. Buna kısaca re’y-hadîs birlikteligi diyebiliriz. Nitekim, re’y kullanmasıyla meşrur İbrahim en-Nahaî, hüküm vermeden re’y-hadîs birlikteligi olduğunu ifade etmiş ve bu yöntemini “re’y rivâyetsiz, rivâyet de re’y-şiz yürümez (=doğru istikamette gitmez)” şeklinde dile getirmiştir.330 Yönteminde rivâyeti nasıl kullandığını da “Ben hadîsi dinler, alınacak olana bakar onu alır, gerisini bırakırım” ifadeleriyle açıklamıştır.331


Re’y konusuna olumlu yaklaşılanlar, her durumda reyeye başvurmayı gerekli görmedikleri gibi, verilen hüküm hadîs/sünnetle mi yoksa re’y ile mi olduğunu sorma ve belirtme ihtiyacı da hissetmişlerdir. Bunu tâbiûn döneminin genel anlayışı olarak görmemiz de mümkündür.

Rabia b. Ebû Abdirrahman (ö. 136/703), İbn Şihâb’a: “İnsanlara kendi re’yinle bir şey söylediğin zaman, onlara onun kendi re’yin olduğunu haber ver; eğer

---


332 el-Hatîb, *Fakih*, I, 204, 208.
onlara sünnetten bir şey söylersen, onun da sünnet olduğunu bildir ki, senin re’yin sanmasınlar”


Problemleri çözmede re’y kullanmayı tasvip eden alimlerin göz önüne aldıkları hususlardan biri de, o konuda bir nass olup olmadığıdır. Eğer problemi çözüme kavuşturacak bir nas varsa bu durumda re’ye başvurmamışlardır. Bir başka ifadeyle re’y taraftarı alimler re’ye tana vermişlerdir.

Nitekim eş-Şa’bi’nin re’yciler arasında zikrettiği Hakem b. Uteybe’nin (ö. 113/731), el-A’mes’e (ö. 147/764): “Eğer ben bu hadisi daha önceleri duymuş olsaydım, bu zamana kadar vermiş olduğum fetvâların çoğununu vermezdim” dediği nakledilmektedir.


Kur’an ve sünnette yer almayan konularda imamların re’y’lerini kabul etmeye
gerekçe olarak da, kendilerinden önce yaşayandıkların daha hayırlı ve daha bilgili olduğunu ileri sürmüştür.\(^{338}\)


Re’yleriyle hüküm veren alimlerin dikkat ettikleri bir husus da, re’yin o konudaki nassa aykırı olmamasıdır. Verdikleri hüküm nassa aykırı olduğunu öğrenen alimler hiç tereddüt etmeden bu kararlarını destirmiştir.


Yine o valilerinden birine yazdığı mektubunda; “...Sana, Rasûlullah’ın sünnetini takip etmeyi ve onun sünnetinin olduğu bir konuda ondan sonra ortaya konan şeyler terketmeyi emrediyorum... demiştir”\(^{340}\). Bu ifadeyle onun hakkında sünnet olan durumlarda sonrakilerin reyelerinin dikkate alınmaması gerektiğini kanaatini taşıdıği görülmektedir.

Re’yle verdiği hüküm ardından o konuya ilgili bir nass olduğunu öğrendiğinde hükümünü değiştirmek istemeyen bir tek örneğe rastlamış bulunmaktayız : eş-Şâfi’î’nin İbn Ebî Zî’b’ten (ö.159/776) aktardığını göre Medine

\(^{338}\) Ebû Nuaym, Hilyetu’l-Evliyâ, V, 270, 315.
\(^{339}\) eş-Şâfiî, er-Risâle, s. 448-449.
\(^{340}\) Ebû Dâvud, Sunen, Sunnet, 6, (V, 18-19, no: 4612); İbnu’l-Cevzî, Şiretu Ömer b. Abdilaziz, s. 84; Ömer b. Abdilaziz, Cemheratu Rasâili’l-Arab, II, 300.


341 eş-Şâfiî, er-Risâle, s. 450.
342 Bkz. İbn Sa’d, el-Mutemmim, s. 324; eş-Şirâzî, s. 65; ez-Zehebî, Tezkîra, I, 158.
343 İbn Sîrîn’ın (ö. 110/728) “…sünnet ehli olanların hadîslerini alıyor, bid’at ehli olanların hadîslerini terkediyorlardı” sözü isnad tenkidine işaret etmektedir. Muslim, Sahih (Mukaddime), I, 15; İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve’t-Ta’dîl, II, 28; el-Hatîb, el-Kifâye, s. 122.
(durum) bakarlar, ondan sonra alırlardı” dediği rivâyet edilmektedir.\textsuperscript{344} el-A’mеş (ö. 147/764) onuna ilgili olarak şöyle demiştir: “İbrahim en-Naha’ı den başka, işitmediği halde rivâyeti reddeden birisini görmedim”\textsuperscript{345}. Ayrıca o rivâyette bulunduğu kimsenin fakih olmasına da özel önem vermektedir. Bir hadıs şeyhinden hadıs yazdığı söylenen talebesi Muğire’yı (ö. 134/751) “Biz ancak tanınan, helali haramdan ayırdedebilen kimselerden hadıs alırız. Sen farkında olm adan helali haramın, haramı helalin yerine koyan bir hadıs şeyhinden mi hadıs alıyorsun” diyerek uyarmıştır\textsuperscript{346}. Yine onun Ebû Hurayra’ya olan eleştirileri bu noktadan. Rivâyet edildiğine göre en-Naha’, “Cennet ve cehennemden, salih amel gibi konulardan bahseden hadıslerin dışında, Ebû Hurayra’dan hadıs almadıklarını” belirtmektedir\textsuperscript{347}.

Öte yandan en-Naha’, bazı rivâyetleri Kur’an’a, umûm-ı belvây a veya kıyasa aykırı olduğunu gereksçesiyle tenkid etmiştir\textsuperscript{348}. Daha önce işaret ettigimiz gibi en-Naha’, namazlarda iftith tekbirinin dışında tekbir alınması uygulamasına karşı çıkmaktadır. Çünkü o böyle bir konunun\textsuperscript{349} sahâbeden pek çok kimsesinden bilinmesinin ve uygulanmasının gerektiğini düşünmektedir. Ayrıca o, böyle bir konunun Hz. Peygamber’le çok sık birlikte olanlarca değil de Hz. Peygamber’le görüşüp görüşmediği bile şûpheli biri tarafından nakledilmesini de garip karşılamakta ve bu râvî hakkında şöyle demektedir: “(Olayı nakleden Alkame’nin babası) Vâil b. Hucr (ö. 44/664), muhtemelen o günden başka Hz. Peygamber (s.a.)’i görmemiş ve daha önce de onuna birlikte hiç namaz kılmamış bir bedevîdir. O, (ilk kez görmesine rağmen) namaza elleri kaldırmak konusunu Hz. Peygamber’den ezberleyip öğrendi de Abdullah b. Mes’ûd ve arkadaşıları mı öğrenemediler? Ben

\begin{enumerate}
  \item [345] ez-Zehebî, Miżân, I, 75.
  \item [348] Mâlik, el-Muvattâ (eş-Şeybânî), s. 58-59 (no: 107); Ebû Yüsuf, el-Asâr, s. 21 (no: 105); Şeybânî, el-Asâr, I, 129; eş-Şeybânî, el-Hucca, I, 96-97.
\end{enumerate}
onların hiç birinden böyle bir şey duymadım”350. Şu halde en-Nahaî’nin, pek çok kimse tarafından görülebilecek bir olayın bir kişi tarafından nakledilmesine karşı çıktığı anlamaktadır.


350 Mâlik, el-Muvattâ (Şeybânî Rivayeti), s. 58-59 (no: 107); Ebû Yûsuf, el-Âsâr, s. 21 (no: 105); eş-Şeybânî, el-Âsâr, I, 129; a.mlf, el-Hucce, I, 96-97; eş-Şâfiî, İhtilâfu’l-Hadîs, 179-180.
351 Bkz. Mâlik, el-Muvattâ (eşi-Şeybânî), s. 57-59; Buhârî, Ezân, 83 (I, 179).
353 Cassâs, el-Fusûl, III, 119-120.
354 el-Beyhakî, es-Sunenu’l-Kubrâ, V, 212; İbn Hacer, Fethu’l-Bârî, IV, 39.
Re’yleriyle hüküm veren alimler, re’ylerinin mutlak doğru olduğunu iddia etmedikleri gibi, hata etme ihtimalini de hiçbir zaman göz ardı etmemişlerdir. Nitekim Mekhûl’ün (ö. 112/730) fetvâ verirken “Bu benim re’ymidir. Re’y hata da eder, isabet de” dediği rivâyet edilmiştir.

Zaten Hz. Peygamber’in bizzat kendisini de hurmaları aşılama olayında “…Size Allah’tan ne haber (vahiy) verirsem, o haktır; eğer kendi tarafından bir şey (re’y) söylersem, ben de bir beşerim; hata da edebilirim isabet de” rivâyet edilmiştir. Sahâbeden ve tâbiünden re’y ile hüküm verenler de hiçbir zaman bunun mutlak hakikat olduğu iddiasında bulunmamışlardır.


İctihadlarıyla hüküm verirken İbrahim en-Nahaî’nin bahsettiği tarzda davranan alimlerin, ancak Kur’an’da yer alan hükümler için “haramdır-helaldir” türü kesin ifadeleri söyleyebildiği doğrudan değişmekte olduları belirtilmekteydi.

Görülüğü gibi, problemi çözmeye yeterli nass olduğunda hiçbir tâbiün alimi bu nassı uygulamadan geri dönmemiştir. Fakat bizce bu alimler arasındaki asıl farkılık, bu nassların sahihiğini sorgulamada olmuştur. Re’y kullanımına ağırlık verenler, rivâyetlerin sibhatını belirlemekte hassas davranışlar, problemli rivâyetleri kabul etmemişler, bunların yerine konuları re’yleriyle çözmeni yeğlemişlerdir. Bu da

355 İbnu’-İmâd, Şecerât, I, 146.
357 el-Evzaî, Siyer (el-Umm’un içerisinde) VII, 351; Ibn Abdîberr, Câmi, II, 146; İbnu’l-Kayyîm, İ’tâm, I, 44; Bu rivâyeti el-Hatîb biraz farklı lafizlerle rivâyet etmiştir. Bkz. el-Hatîb, El-Fâkîh, 1, 218.
358 el-Evzaî, Siyer (el-Umm’un içerisinde) VII, 351.
359 el-Evzaî, Siyer (el-Umm’un içerisinde), ay.
maalesef onların, haketmedikleri halde, hadis karşılı ve müfrit re’yi gibi vasıflarla nitelenmelerine neden olmuştur.

2.3.2.2. Re’y Karşılığı

Bazı tâbiûn alimleri hem nassları anlayıp yorumlamada hem de ortaya çıkan yeni problemlerin çözümünde re’y kullanmasına karşı çıkmışlardır. Re’y karşıtlığında, müfrit re’yciler ve mu’tedil re’yciler şeklinde ikili bir ayırma gitmenin sağlıklı olmayacağını ifade etmiştir. Fakat re’y karşısında alınan yaklaşım ve ilgili rivayetlerin incelediğimizde, tâbiûn dönemi için mutlak ve mu’tedil karşılı şeklinde ikili bir ayırımı yapmanın gerekli olduğunu gördük.

Öte yandan re’y karşıtı, başka bir konuda kaynaklarda nakl olan bilgilerde önemli çelişkiler oldu. İşte bu çelişkileri ve muhtemel nedenlerini ise, re’y karşısında inceledikten sonra ele alacağız.

2.3.2.2.1. Aşırı Karşılık


İbn Kuteybe (ö. 276/889) onun, erkeğin cinsel organını zikrederek kıyası sövmüş olduğunu nakletmiştir.

eş-Şa’bi’nin kıyası yapanlara; “Siz eserleri (âsâr) terkedip kıyası başvurduğunuz zaman helâl olduğunu” şeklinde seslendiği rivayet edilmiştir. Yine onun bazı kimselere “Kıyası yapmaktan kaçının! Aksi halde, haramı helal, helali haram yaparsınız. Bunun yerine Rasûlullah’ın ashabından size ulaşanlardan

---

361 el-Hatîb, El-Fâkih, I, 184; İbnu’l-Kayyim, İ’lâm, I, 257.
363 İbn Abdilberr, Câmi, II, 137.
ezberlediğiniz şeylerle amel ediniz (onları uygulayınız)” tavsiyesinde bulunduğunu naklolummuştur364.

Re’y kullananlar hakkında da onun “Allah re’ycilere (الرائبة) lanet etsin”365, bir başka rivâyete göre de “Allah eraeyteye lanet etsin!” dediği nakledilmektedir366.


Onun, eğer bu eraeyte diyenler Peygamber döneminde yaşasaları, Kur’ân, ‘yeselîneke’ diye inerdi368 dediği de nakledilmektedir.

Re’y kullananların meseleleri sorgulama tarzını kastederek de “eraeyte, eraeyte (=şu konuda görüştün nedir?) sözünden daha çok beni kızdıran (nefret ettiğim) bir söz yoktur” dediği rivâyet edilmiştir369.

eş-Şa’bi’nin yanında bulunulunlara: “(Re’y kullananların) Hz. Peygamber’in ashabından anlattıkları şeyi al! Kendi re’y ve görüştüleriyle söylediklerine gelince, onların üzerine işe! (diğer rivâyyette tuvalete at)” dediği söylenmektedir370.


364 ed-Dârimî, Mukaddime, 17 (I, 45, no: 110), 22 (I, 59, no: 198); el-Hatîb, el-Fâkîh, I, 183-184; İbn Abdîlber, Câmi, II, 137; İbn Hazm, el-İhkâm, VIII, 33; İbnu’l-Kayyim, İlâm, I, 255.
366 İbn Hazm, el-İhkâm, VI, 49; İbnu’l-Kayyim, İlâm, I, 73.
367 İbn Abdîlber, Câmi, II, 146; el-Hatîb, el-Fâkîh, I, 184; İbn Hazm, el-İhkâm, VI, 55; İbnu’l-Kayyim, İlâm, I, 258.
368 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 22 (I, 59, no: 201).
369 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 22 (I, 59, no: 199); İbn Abdîlber, Câmi, II, 146; Bir rivâyete göre ise “Allah eraeyteye lanet etsin” demişdir. Bkz. İbnu’l-Kayyim, İlâm, I, 73.
370 Abdurrazzâk, XI, 256 (20476) (Ma’mer’in el-Câmî inden naklen); İbn Kuteybe, Te’vîl, s. 57; el-Hatîb, el-Câmî, II, 190; a.mlf, Şerafu Ashâbi’l-Hadîş, s. 74; İbn Abdîlber, Câmi, II, 32; İbn Hazm, el-İhkâm, VI, 55; İbnu’l-Kayyim, İlâm, I, 73; IV, 152, ed-Dârimî, “Hz. Peygamber’in ashabi” kısmını “Hz. Peygamber” şeklinde naklilemektedir. Bkz. ed-Dârimî, el-Mukaddime, 23 (I, 60, no: 206).
371 el-Hatîb el-Bağdâdî, Şerafu Ashâbi’l-Hadîş, s. 74; İbn Hazm, el-İhkâm, VI, 52; İbnu’l-Kayyim, İlâm, I, 73.


İbn Kuteybe (ö. 276/889), eş-Şa’bî’nin (19/640-103/721), Iraklılar arasında re’y ve kıyası en sert biçimde eleştiren kişi olduğunu belirtmiştir.


Re’y kullanımına şiddetle karşı çıktığı söylenen, neredeyse hiç re’y kullanmadığı belirtilen şahıslardan biri de İbn Sîrin (ö. 110/728)’dir. Onun “İlk kıyas yapan İblis’tir. Güneş ve aya anchak kıyas yapıklar ibadet edilmiş” dediği nakledilmiştir.

372 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 17 (I, 45, no: 109); İbnu’l-Kayyim, İlâm, I, 257. Rivâyetteki bazı farklılıklar için bkz. İbn Abdilberr, Câmi, II, 76; el-Hatib, el-Fakîh, I, 183;
373 İbn Sa’d, et-Tabakât, VI, 250.
374 İbn Abdilberr, Câmi, II, 137.
375 İbn Kuteybe, Te’vîl, s. 57.
376 el-Cassâs, el-Fusûl, IV, 62.
377 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 17 (I, 45; no: 105); Ahmed b. Hanbel, el-Ilel, II, 360 (2517); el-Hatib, el-Fakîh, I, 185; el-Cassâs, el-Fusûl, IV, 62
379 İbn Ebî Şeybe, VII, 253 (35806); ed-Dârimî, Mukaddime, 22 (I, 58; no:195); el-Cassâs, el-Fusûl, IV, 62; İbn Abdilberr, Câmi, II, 76; el-Hatib, el-Fakîh, I, 185; İbn Hazm, el-İhkâm, VIII, 32 (İbn Hazm rivâyetin başında diğer bazı eserlerde yer almayan ‘kıyas kötüş
İbn Sîrîn’ın yukarıdaki sözüne benzer bir ifade de el-Hasan el-Basrî’den nakledilmiştir\(^{380}\). İbn Sîrîn’ın olaylara yaklaşımı ve mantalitesi belki bu sözü söylemeye uygun düşmekteirdir. Fakat aynı şeyi el-Hasan el-Basrî (ö. 110/728) için söylememiz mümkün değildir. Çünkü ileride de göreceğiz gibi, kendi dönemindeki bazı alimler sorulan sorulara cevap vermekten çekinirken, o bizzat kıyas yaparak çözümler üretmektedir.

Esere bağlı kaldığa insanların doğru yolda olacaklarını savunan İbn Sîrîn\(^{381}\), naklettiği rivâyetlerle ilgili olarak bir görüş belirtmesine dahi karşı çıkmaktadır. Hadîs rivâyet edince orada bulunanlardan biri “fülân da şöyle söyle dedi” deyince İbn Sîrîn “Ben sana Hz. Peygamber’den rivâyette bulunuyorum, sen ‘fülân ve fulfil şöyle söyle dedi’ diyorsun! Seninle ebediyyen konuşmayacağım” diyerek çok sert bir tepki göstermiştir\(^{382}\).

Kâdî Şurayh’ın (ö. 78/697) da re’y kullanmaya karşı çıktığı rivâyet olunmaktadır. Başı kaynaklarda onun “Sünet sizin şu kıyasınızı önüne geçmiştirdi; sünete uyun, bid’at çıkarmayın; çünkü esere yapılmışınız sürece sapıtmazsınız” dediği nakledilmektedir\(^{383}\).  


---

\(^{380}\) ed-Dârimî, el-Mukaddime, 22 (I, 58-59; no: 196)
\(^{381}\) ed-Dârimî, el-Mukaddime, 19 (I, 50, no: 142, 143).
\(^{382}\) ed-Dârimî, el-Mukaddime, 40 (I, 97; no: 447).
\(^{383}\) Ebû Yûsuf, er-Red ala Siyerî’l-Evzaî, s. 131; İbn Abdilberr, Câmi, II, 137.
\(^{384}\) ed-Dârimî, Mukaddime, 22 (I, 59, no: 204); Şurayh’ın “Sünet kıyasınızı geçmiştir. Uyun, bid’at çıkarmayın; esere sarıldığın sürece sapıtmazsın” kısmını el-Evzaî de nakletmiştir. Bkz. Siyeru’l-Evzaî, VII, 368 (el-Umm’un içerisinde); Ebû Yûsuf, er-Red ala Siyerî’l-Evzaî, s. 131; İbn Abdilberr, Câmi, II, 137.
beşikteki bebeğiniz öldürülmüş olsalar diyetleri eşit mi?” diye sordu, “Evet” cevabını alıncı da “Peki kiyas nerede kaldı?” diyerek, kiyasın anlamsız bir şey olduğunu vurgulamaya çalıştığı rivâyet edilmektedir.\textsuperscript{385}

Katâde’nin (ö. 118/736) otuz\textsuperscript{386} hatta kırk yılda re’y’i ile hüküm verdiğini hem kendi hem de başkaları bir övünç olarak ifade etmişlerdir.\textsuperscript{387}


Re’y kullanmaya karşı çıkanlar, düşünmelerini aktarmakla kalmamışlar, insanların re’y kullanlanlardan uzak tutmaya çaba harcamlardılar. Talebesi ez-Zibirkân’ın naklettiği göre Ebû Vâil (ö. 82/701) kendisini ehâl-i re’y’yle, onun ifadesiyle ashab-ı eraeyte ile, oturmasını yasaklamıştır.\textsuperscript{389} Kiyas yapanlar ya da re’y kullanlanlarla oturup kalkmayı hoş görmeyen sadece Ebû Vâil değildir. eş-Şa’bi’nin (19/640-103/721) de: “Kıyasçılarla oturup kalkmayın ki helâli haram ve haramı helal kılmayaisınız” dediği rivâyet edilmektedir.\textsuperscript{380}

Re’y ve kıyasa karşı çıkanlar, geçmiş milletlerden örnekler vermek suretiyle ifadelerini daha etkili hale getirmek istemişlerdir. Nitekim Urve b. ez-Zubeyr’in (ö. 94/712) “Sizden önceki İsrailoğulları re’y’leri ile hüküm verdikleri için helak olduklar. İşleri yolundaydı. Ne zaman ki aralarında yaşayaca esirlerin çocukları çıkıp işleri kendi re’y’leri ile çözüler, İşte o zaman hem kendileri sapıttı ve hem de başkalarını sapıttular” dediği rivâyet edilmişdir.\textsuperscript{391}

Bu rivâyetin bir benzeri ez-Zuhri’ye atfedilmektedir. İbn Vehb’in rivâyet ettiği göre insanların re’y’den dolayı içine düşlükleri durum ve onların sünnetleri

\textsuperscript{385} ed-Dârimî, Mukaddime, 22 (I, 59, no: 204).
\textsuperscript{386} Ahmed b. Hanbel, \textit{el-İlel}, II, 222 (1591).
\textsuperscript{387} ed-Dârimî, el-Mukaddime, 17 (I, 45; no: 107); ez-Zehebi, \textit{Siyer}, V, 273; el-Mizzî, \textit{Tehzîbu’l-Kemâl fi Esmâi’r-Ricâl}, XXIII, 509.
\textsuperscript{388} ed-Dârimî, Mukaddime, 17 (I, 45; no: 108).
\textsuperscript{389} ed-Dârimî, Mukaddime, 22 (I, 59; no: 200); Ibn Abdilberr, \textit{Câmi}, II, 146.
\textsuperscript{390} el-Hatîb, \textit{el-Fakîh}, I, 184; İbnu’l-Kayyim, \textit{İlâm}, I, 257.
birakmaları konusu gündeme geldiğinde ez-Zuhrî, “Yahûdiler ve Hristiyanlar re’yi türetip ona tabi olmaya başlayınca ellerindeki ilimden sıyrıldılar” demiştir.


Bu tür yaklaşımları benimseyenleri, savundukları düşünceleri dikkate alarak, ehl-i hadîsin ilk temsilcileri olarak adlandırmak mümkündür. Çünkü problemlere çözüm üretme aracı olan re’y, bir inanç meselesi haline gelmiştir.


---

393 İbn Abdilberr, Cami, II, 145; İbn Hazm, el-İhkâm, VI, 53.
394 İbn Abdilberr, Câmi, II, 32.
2.3.2.2.2. Mu’tedil Karşılık

Tabiînden bazı alimler re’y kullanımı konusunda, mutlak karşı olanlar kadar katı davranmamışlardır. Ancak bunlar fazlaca ihtiyaç hissetmedikçe re’y kullanma taraftarı da olmamışlardır.

Re’ye mu’tedil karşı olanlar, re’y kullanmamışla hata yapılabileceğini, yanlış kararlar verilebileceğini düşünmektedirler. Bu nedenle re’yleriyle verdikleri hükümleri başkalanıyla paylaşmaktan kaçınmıştır.


395 İbn Abdîberr, Câmi, II, 32; İbn Hazm, el-İhkâm, VI, 55-56.
396 İbn Abdîberr, Câmi, II, 144; İbnu’l-Kayyım, İlâm, I, 78.
397 İbn Sa’d, et-Tabakât, V, 187.

İbn Teymiye de bu ekolün, sadece hadîsleri dinlemek, yazmak yahut rivâyet etmekle meşgul olmayıp daha çok onları ezberleme, bilme, iç ve dış anlamlarını anlamak ve bunlara uyum gösteren insanlardan oluştuğu belirtmektedir.399

Naklettiğimiz bilgilerden de rahatlıkla görüleceğini gibi, tâbiûn alimlerinin re’yle ilgili tutumlarında bazı çelişkili bilgiler dikkat çekmektedir. Re’y kullanıldığı bilinen, ya da re’yi ile verdiği hükümler eserlerde yer alan bazı alimlerden re’yi kötüleyici türde ifadeler nakledilmektedir. Bu ciddi bir çelişkidir. Buna nasıl yaklaşmamız }):398

2.3.2.3. Re’yle İlgili Çelişkili İfade, Tutumlar ve Muhtemel Nedenleri

Bazı tâbiûn alimlerinden hem re’yi yeren hem de öven ifadeler nakledilmiştir. Re’ye karşı olduğu iddia edilen alimlerin tam tersine re’yi tasvi eden sözlerine ya da re’yle verdiği hükümlere eserlerde rastlamaktayız. Yine aynı şekilde re’y kullanıldığı herkesçe malum olan bazı alimlerden de re’yi ya da kıyası kötüleyici tarzda ifadeler nakledilmektedir. Bu alimlerin tutum ya da ifadelerinden hangisi gerçekten yansıtmaktadır? Bir kimse hüküm verirken hem re’ye müraacaat edip hem de re’y aleyhine konuşmuş olabilir mi?

Burada elbette bütün tâbiûn alimlerinin re’yle ilgili hem olumlu hem de olumsuz tüm düşüncelerini verecek değiliz. Önemli gördüğümüz, konunun anlaşılmasına yeterli olabilecek düzeyde bazı örnekler vererek, buradaki ciddi

398 İbn Abdilberr, Câmi, II, 132, 137, 144; el-Hatîb, el-Fakîh, II, 164.
399 Özen, Aklileşme Süreci, s. 219 (İbn Teymiye, Nakdu’l-Mantık, s. 81’den naklen).
probleme parmak basmakla yetineceğiz. Bu örneklerimizin bir kısmını, özellikle re’ye kesinlikle karşı olduğu iddia edilen şahsların, aksi yöndeki tutum ve ifadelerinden seçmeye çalıştık. Yine aynı şekilde re’yi kullandığı aşkar olan bazı alimlerden de re’yi kötülerek zorunda kaldığını iddia edilen şahısların, aksi yöndeki tutum ve ifadelerinden seçmeye çalıştı. Yine aynı şekilde re’y kullanarak karşı karşıya olduğu iddia edilen şahısların, aksi yöndeki tutum ve ifadelerinden seçmeye çalıştı.

Tarihte re’ye karşı sert tutumlu olanların başında eş-Şa’bî’den (19/640-103/721) gelmektedir. Re’ye karşı olanları incelerken onunla ilgili bir kısmını naklettiğimiz haberlerden, eğer doğruysa, bu tutum rahatlıkla görülmektedir.

eş-Şa’bî’den (ö. 103/721) re’ye karşı olanları incelerken onunla ilgili bir kısmını naklettiğimiz haberlerden, eğer doğruysa, bu tutum rahatlıkla görülmektedir.

İkinci grup örneklerimizi de bu tür şahslardan seçmeye çalıştık. Tarihte re’ye karşı sert tutumla tanınan kimselerin başında eş-Şa’bî (19/640-103/721) gelmektedir. Re’ye karşı olanları incelerken onunla ilgili bir kısmını naklettiğimiz haberlerden, eğer doğruysa, bu tutum rahatlıkla görülmektedir.

Tarihte re’ye karşı sert tutumla tanınan kimselerin başında eş-Şa’bî gelmektedir. Re’ye karşı olanları incelerken onunla ilgili bir kısmını naklettiğimiz haberlerden, eğer doğruysa, bu tutum rahatlıkla görülmektedir.

Eş-Şa’bî’den (ö. 103/721) re’ye karşı olanları incelerken onunla ilgili bir kısmını naklettiğimiz haberlerden, eğer doğruysa, bu tutum rahatlıkla görülmektedir.

Bazı rivayetlerde zaman zaman ona ‘eraeyte’ lafzıyla kanaati öğrenmek için sorular yönlendirdiği, onun da bunları cevapladığını nakledilmektedir. Hatta bir defasında re’yi ile verdiği hükümden sonra onun “İsabet mi ettim yoksa hata mı bilemiyorum” dediği nakledilmiştir. Eğer söylenildiği gibi eş-Şa’bî katı bir re’y karışıtı olsa bu soruları garip karşılıyarak cevaplamaaması gerektiğini belirtmiştir.

Bunlara ilaveten bazı rivayetlerde ise onun ahlaki kullanımının önemini bahsettiği ve re’y sahibi olmamayış bir eksiklik olarak nitelendirdiği ve böyle eksik bir yönü olan alimden uzak durulması gerektiğini söylediğini yer almakta. Hatta Ahmed Hasan’nın tespitine göre, re’y dayanarak hüküm vermesi yerine bir çok haberin isnadında eş-Şa’bî yer almaktadır.

Onunla ilgili olarak, bazı kaynaklarda şöyle bir bilgi yer almaktadır: “İbrahim en-Nahâî (ö. 96/715) ve eş-Şa’bî kendi zamanlarında Küfe ehlinin fâhihi ve müftisi.


el-Cassâs da eș-Şa’bi’nin mutlak re’y karşısında olmayıp, aksine hüküm verirken re’y kullanıldığından o kadar emindir ki, şöyle bir yargıda bulunamamıştır: “Hammâd b. Ebî Suleyman ve Hakem b. Utbe ve (re’y ve kıyasa başvurduğu malum) sonrası diğer bazlarının kıyasa başvurduğunu bildiğimiz gibi eș-Şa’bi’nin de başvurduğu öyle biliyoruz.” el-Cassâs, eș-Şa’bi’nin kıyasa haramın helal, helalin haram yapacağı yönündeki ifadesini ve kıyasa başvurmadığı yolundaki rivâyetleri ise, onun her şeyde kıyası caiz görmesi şeklinde yorumlamaktadır; “Biz de zaten her konuda kıyas caiızdirdemiyoruz. Kıyası yalnızca hakkında nas bulunmayın konularda caiz görüyoruz. O sadece nassın mubah saydığini haram, yahut haram saydığını helâl gösteren kıyasa karşı olmuştur. Çünkü eș-Şa’bi’nin ictihat ve kıyas konularındaki görüşü Gizli kalmayacak kadar açıktr.”

el-Cassâs bu yorumlarını ifade ettiği yerde, şöyle ilginç bir de iddia ortaya atmaktadır: “Kûfe fâkihlerin çoguna kıyas metoduunu eș-Şa’bi ve akranları öğretilmiştir.”

---

407 İbn Sa’d, et-Tabakât, VI, 252.
408 Hasan, Age, s. 155.
409 İbn Ebî Hâtîm, el-Cerh ve’t-Ta’dîl, VI, 324; el-Mizzî, Tehzib, XIV, 36.
410 el-Cassâs, el-Fusûl, IV, 67.
411 el-Cassâs, Age, ay.
el-Cassas, eş-Şa’bî ile ilgili yukarıda naklettiğimiz yorumunda yalnız da değildir. İbn Abdilberr de onuna ilgili olarak aynı kanaati paylaşmakta ve eş-Şa’bî’yi, hakkında nas bulunmayan konularda re’yini ve kıyası kullanarak hüküm veren Kûfe ehli arasında zikretmektedir.⁴¹²

Kendisinden nakledilen bilgiler ve verdiği hükümler dikkate alındığında bizce de eş-Şa’bî’nin mutlak kıyas ve re’y karşısında olduğu söylememiz mümkündür. Zaten bir fakih ve kâdî olması nedeniyle o ancak re’y’ın müttefik karşısında olabilir⁴¹³.

Re’ye karşı olanların görüşlerini incelenken Katâde (ö. 118/736), Mesrûk (ö. 63/682) ve İbn Sîrîn’in re’y’ye karşı pek çok görüşünü nakletmişti. es-Serahsî, sahâbenin, tâbi’unun, sonrası din imamlarının ve salihlerinin re’y’ile kıyası cevaz verdiklerini belirttikten sonra söz konusu bu üç ismin kıyası kabul etmektedir: “Şerïta hüküm koymanın bir yolu olarak kıyas Allah Rasûlü ve ashâbının kullandıklarına dair rivâyetler sabit olmuştur, bu zatların Hz. Peygamber ve ashâbına muhabef kastı güttüklerini söylemek doğru olmaz”⁴¹⁴.

Bu üç isminden neredeyse hiç re’y kullanmadığı belirtilen Muhammed b. Sîrîn’ın⁴¹⁵ kıyas aleyhine “İlk kıyas yapan iblistir; güneş ve aya da ancak kıyas yoluyla tapılmıştır”⁴¹⁶ dediği nakledilmektedir. el-Cassâs’a göre İbn Sîrîn bu sözle, sahih temeller üzerine kurulmaya fâsid kıyasları kasbetmiştir; zira onun sahih kıyasları mesrû’ görmüşüne nanmak doğru değildir⁴¹⁷.

Yine o, Hz. Ebû Bekr’in problem çözme yöntemi “Hz. Ebû Bekr, bir mesele ile karşılaştığında, hakkında Allah’ın Kitab’ında bir esasa (asl) ve sünnette de bir rivâyetle (eser) rastlayamazsa reyiyle içtihad eder, sonra da ‘bu benim re’yımdir, eğer doğruysa Allah’tan, yanlış ise bendendir o zaman Allah’tan istiğfar dilerim’

---

⁴¹² İbn Abdilberr, Câmi, II, 62.
⁴¹⁴ es-Serahsî, Usûl, II, 119.
⁴¹⁶ İbn Ebû Şeybe, VII, 253 (35806); ed-Dârimî, Mukaddime, 22 (I, 58, no:195); el-Cassâs, el-Fusûl, IV, 62; İbn Abdilberr, Câmi, II, 76; el-Hatîb, el-Fâkhîh, I, 185; İbn Hazm, el-Ihkâm, VIII, 32; İbnu’l-Kayyim, İlâm, I, 254.
⁴¹⁷ el-Cassâs, el-Fusûl, IV, 66.
derdi” söyleriyile dile getirmektedir.\footnote{İbn Abdilberr, \textit{Câmi}, II, 50-51.} Ebû Bekr’in yöntemini bu ifadelerle nakleden ve üstelik sahâbenin uygulamalarına sıkı sıkıya bağlılığı bilinen birinin bu derece re’y karşısında olduğunu söylemek zordur.


Atâ’yi tâbiünden en fazla fetvâ veren iki kişi olarak tanıtmaktadır. Yine o, Atâ’nın Mekke’nin müftisi olduğunu da ifade etmektedir\textsuperscript{425}.


Ayrıca o, bir cenazenin çevre vakti defnedilip edilemeyeceğine yönelik bir soruya, kendi re’yine başvurarak, bunda bir sakınca olmadığını söylemiştir\textsuperscript{427}. Yine Atâ, emzirme konusunda bir görüş belirtmiş, bunun üzerine İbn Cureyc (ö. 150/767) de merak ederek bu senin reynin midir? diye sorduğunda o “evet” diye cevap vermiştir\textsuperscript{428}.

Re’ye aşırı karşı olmamakla birlikte, re’y konusunda olumsuz görüşleri nakledilenlerden biri de ez-Zuhrî (ö. 124/742)’dir. Bununla birlikte onun re’yi ile verdiği pek çok hüküm çeşitlileri eserlerde rastlamaktayız. Örnek, cenînle ilgili bir konuda, kendi görüşüyle hüküm vermiştir. Bebeğin hapşırmasını onun canlılığı (canlığı belirmesi) anlamına gelir, canlılık emaresi gösterinceye kadar (ağlama, hapşırma) mirasçı olamaz ve diyeti tam olamaz. Şayet hapşırırsa (veya bebek doğduğu andaki çıkardığı ağlama sesi) o bana göre canlılık emaresidir” şeklinde ifade etmiştir\textsuperscript{429}.

Bu başlık altında buraya kadar verdiği örneklerin hemen tamamı re’ye aşırı ya da mutedil olarak karşı çıktığı iddia edilenlerle ilgilidir. İşin daha ilginci, re’y kullandığı açık olarak, eserlerde re’yi ile verdiği pek çok hüküm nakledilen, bu nedenle bizim de re’y taraftarları arasında zikrettiğimiz şahslardır da re’yi kötüleyen ifadelerin nakledilmiş olmasıdır.

\textsuperscript{425} es-Suyûtî, \textit{Tedrîb}, II, 213.
\textsuperscript{426} Abdurrazzâk, V, 273.
\textsuperscript{427} Abdurrazzâk, III, 520 (6548).
\textsuperscript{428} Abdurrazzâk, VII, 458 (13883)
\textsuperscript{429} Abdurrazzâk, X, 63 (18359).
Meselâ, “Re’y sahipleri sünnetin düşmanlardır. Onlar hadîsleri hıfzedemedikleri için re’yle hüküm tiler; sonuçta hem kendileri sapttılar hem de başkalarını saptırdılar”\(^{430}\) ifadesi sahâbe arasında re’yle hüküm veren Hz. Ömer’den\(^{431}\) ve yine re’yi konusunda onunla aynı tutumu sergileyen tâbiünden İbrahim en-Naha’i’den nakdeldiktedir\(^{432}\). Yine re’y kullanmasıyla meşhur Abdullah b. Mes’û’d’a da re’y kötıleyen ifadeler nispet edilmiştir\(^{433}\). Bu da böylesine zit bir durumun tâbiün ile sınırlı olmadığını göstermesi açısından oldukça ilginçtir\(^{434}\).

Öte yandan Hz. Ömer’e de nispet edilen “Ashabu’r-re’yden sakının! Zira onlar ashâb-ı sünenin düşmanıdırlar” ifadesi tarihî açıdan da oldukça problemli gözükmektedir. Çünkü Hz. Ömer döneminde henüz böyle toplulukların teşkik etmediği herkesçe kabul edilen bir gerçektı.

İbrahim en-Naha’i’nin (ö. 96/715) re’y karışı olumsuz tavir sergilediğiyle ilgili yalnızca bu rivâyet yoktuk. Meselâ A’mes’in (ö. 147/764) onun hakkında “İbrahim kesinlikle reyi ile konuşmadı” dediği de nakdeldiktedir\(^{435}\). Re’y ile pek çok hüküm veren en-Naha’i için dahi böyle söylenilmesi ya da ondan re’y kötıleyici nakillerin yapılması konunun dikdakti bir şekilde ele alınmasının gerekliğini göstermektedir. Tezimizin birinci bölümünde ulaştığımız sonuçlardan da hareketle bunun birkaç nedeni olduğunu düşünmektedik.

Birincisi, re’y karıştıları re’y ile hüküm verdiği herkesçe bilinen, güvenilir kimselere re’y kötıleyici tarzda ifadeler nispet ederek, re’y-hadîs tartışmalarında üstünlük sağlayacaklarını düşünmüyor olabilirler. Daha açık ifade ile, re’y karıştıları bunları düşmece bir isnadla re’y ile hüküm vermiş olan önemli simalara nispet etmiş olabilirler. Çünkü sadece tâbiün için değil, sahâbeden de re’y ile hüküm verdiği malum kişilerden re’y kötıleyici tarzda ifadeler nakdeldiştir. Örneğin, re’y-
hüküm verdikleri bilinen Hz. Ömer, İbn Mes’ûd ve İbn Abbas’dan (ö. 68/687) reyi kötüleyen ifadeler rivâyet edilmiştir436.

Sahâbeye özellikle Hz. Ömer’e re’y aleyhinde isnad edilen rivâyetleri nakleden İ. Hakkı Ünal bu hususta şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Re’yi kötüleyen bu kabil rivâyetlerin Ömer gibi re’y çok kullanan, re’ylerinde genellikle musîb olan ve hadîs ıksârını şiddetle menened bir sahâbîden nakledilmiş olması, bunlara ihtiyatlı bakmamızı zorluyor. Çünkü o, Irak medresesinin temeli sayılan Abdullah b. Mes’ûd’un en çok taklit ettiği sahâbî ve Hicaz’da bulunanmsa rağmen düşünce tarzı İraklıların düşünce tarzına çok benzemektedir”437.

Tâbiûn için de aynı durum söz konusudur. Re’yi ile pek çok hüküm verdiğii bilinen İbrahim en-Nahaî ve bazı alimlere re’y kötüleyen ifadeleri spet edilmiştir. Hatta re’yi kötüleme konusunda kendisinden en ağır ifadeler nakledin es-Şa’bi’ye de aynı bağlama değerlendirerek gerekçini düşünmektediriz. İleride pratik olaylarla ilgili yorumlarını verirken de olayların ıksarını gibi es-Şa’bi kesinlikle mutlak re’y karşısında deyip olmalıdır. Çünkü pratikte re’yi ile hüküm verdiğii pek çok örnek vardır. es-Şa’bi’nin bu yönünü dikkate alan Schacht da, onun adının, hadîs ekolü tarafından, eski Iraklıların doktrinleri olan re’y ve kıyası düşünce ifadelerle kötülerse gayesiyle kullanıldığı kanaatindedir438.


Re’y-hadîs mücadelesinde re’y ehline doğrudan yapılan saldırıların yanında dolaylı olarak da farklı karalamalar yapılmıştır. Re’y ile meşhur kimselerin değerini düşürmek ve onlardan istifadeyi engelmek amacıyla isimleri, gerçekte olmadığı halde, bazı yerlere sokulmuştur. Örneğin muhtelif (yaşlılık vb nedenlerle rivâyetleri

436 Bkz. ed-Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 53-56); İbn Abdilberr, Câmi, II, 134-136; el-Hatib, el-Fakîh, I, 180-182; el-Cassâs, el-Fusûl, IV, 64.
437 Ünal İ. Hakkı, Ebû Hanife, s. 34.
438 Schacht, The Origins, s. 230.
439 Ünal, İ. Hakkı, Age, s. 36.


Re’y konusunda yaşanan tezadin muhtemel nedenlerinden ikincisi, re’y konusunda olumsuz ifadeler sergileyenler, bu ifadeleriyle, nassa aykırı re’y ya da nas bulunduğu kullanlan re’yı kastetmeli olabileceklerdir. Bu da re’y konusundaki tezatın nedenleri üzerinde duran alimlerin altını çizdiği önemli hususlardandır.

Özellikle zamanın ilerlemesiyle sınırlı naslarla sınırsız olaylara çözüm bulunamayacağını farkında olan alimler, kıyas yapmanın ya da re’y kullanımının kaçınılmaz olduğunu gördüklerinden, kıyas ve re’y alehine kendilerinden öncekilerden nakledilen sözleri sürekli bu şekilde te’vî yoluna gitmişlerdir. Çünkü onlar bu yöntemle dayanmadan olaylara çözüm bulmasının hayli güç olduğunun farkındaydılar. Bu nedenle re’y konusunda olumlu düşünen alimlerle olumsuz kanaate sahip alimler, bazı şahsların ifadelerini değerlendirmeye noktasında, fıkir ayrıllığı yaşamışlardır. Meselâ eș-Şa’bî (ö. 103/721), İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından İraklılar arasında re’y ve kıyası en sert biçimde eleştiren kişi olarak...
gösterilirken\textsuperscript{444}, el-Cassâs onu Kûfe faîkîlerinin büyük çoğunuğunun kıyas metodunu kendisinden öğrendiği kişi olduğunu şu ifadeleriyile dile getirmektedir: eş-Şa’bî’nin karşı olduğu kıyas, nassın mubah saydığı haram, haram saydığı da helal kabul eden kıyasdır; dolayısıyla onun içtiyat ve kıyas hakkındaki görüşü oldukça açıktr. Kûfe faîkîlerinin çoğu kıyası eş-Şa’bî ve arkadaşları öğretmiştir. Hammâd, Hakem, İbn Şubreme ve İbn Ebî Leylâ’nın kıyası caiz gördükleri nasıl biliyorsak, eş-Şa’bî’nin kıyası kabul ettiği de öylece biliyoruz\textsuperscript{445}.

Bu tutumlarından İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889), eş-Şa’bî’ye (19/640-103/721) re’y hakkında isnad edilen ifadeleri, Cassâs’in ise, onun re’yle verdiği hükümleri ve yaşantısını dikkate aldığı anlaşılmaktadır.

el-Mâverdî (ö. 450/1058) de, re’yle hüküm verenler hakkında eş-Şa’bî’ye nispet edilen “Allah re’ycilere lanet etsin” sözünü naklettikten sonra, eş-Şa’bî’nin bununla meşrû bir asla dayanımsızın re’yle hüküm verenleri kastettiğini belirtmiştir\textsuperscript{446}.

Daha önce de işaret ettiği gibi İbn Abdilberr, tâbiûn ve onları takip eden nesilde nass bulamadıklarında re’y ve kıyası başvurmalaryla meşhur olanların bir listesini bölge bölge ayırarak vermiştir. Bu listede re’y ve kıyas muhalifi olarak tannan eş-Şa’bî gibi alimlerin adları da yer almaktadır. O yer verdiği bu isimlerin bazılarının kıyas muhalifi olarak gördüklerinin farkında olduğundan, kıyas karşısında olduğu söylenenlerin, bir asla dayalı olmayan kıyası kâr tavr aldıklarını da eklemektedir\textsuperscript{447}.

yahut ahkâm konusunda selefe muhalif olduğunu bilmemektedir” şeklinde yorumlamışlardır\(^{448}\).

Bunların dışında da pek çok alim “nassın bulunmadığı yerde ictihat ve istidlâl ile hüküm varmak” manasında ki re’yi\(^{449}\), hem Iraklı hem de Hicazlı alimlerin kabul ve tatbik ettiği görüşündedir\(^{450}\).


\(^{449}\) İbnu’l-Kayyım bu tür re’y’i övulen re’y (makbul re’y) olarak adlandırır ve örnekler verir. Bkz. *Flâm*, I, 82, 85.


\(^{452}\) Bu yöndeki bir tavr için bkz. ed-Dârimî, el-Mukaddime, 49 (I, 118, no: 596); es-Suyûtî, *Miftâhu’l-Cenne*, s. 63.


Öte yandan re’yi kötüleyen ifadeleri baktığımızda, buradaki re’yin fîkhî konulardan ziyade kelâmî konularla ilgili olduğu yönünde önemli ipuçlarıyla karşılaşılmış bulunmaktayız. Mesela tâbiûn alimlerinden bazıları, re’yle bidât eşit görülmüşlerdir. Bunlar bi’dati sünnetin zaddi anlamında kullanıkları gibi, re’y de sünnetin karşıtı anlamında kullanmışlardır. Bu kullanımlardan, itikadî konulardaki

453 Ahmed b. Hanbel, el-Ilel, II, 360 (2518); ed-Dârimî, el-Mukaddîme, 17 (I, 45; no:106); ed-Dârimî, el-Mukaddîme, 17 (I, 45, no:106); Ebû Hayseme, Zuheyry b. Harb, el-Ilm, s. 13; Ebû Nuaym, Hîye, IV, 222.

re’yi kastettikleri anlamaktadır. Dönemin sosyal yapısını da dikkate aldığımızda bu son ihtimal, diğerlerine özellikle ikinci sıradı zikrettiğimiz nazaran, biraz daha ayrıntılı olarak üzerinde durmayı hak etmektedir.


Ayrıca o bir yandan “dînini tartışmalara odak yapan sık sık görüş değiştiştir”460 derken diğer yandan kendisine “insanları bir noktada toplasan” teklifinde bulunan Humeyd’e “Onların ihtilaf etmemeleri beni sevindirmez” karşılığını vermiştir461. Yine o yanında pek çok fıkhî konunun tartışılması istemiş, hatta bu tartışmalara bizzat kendisi de katılmıştır. Fıkhi alandaki bu yaklaşımda uygun bir şekilde re’y ile verdiği pek çok hüküm eserlerde sıkça rastlamaktayız. O halde o başka alandaki bir re’y’ye mi karşı çıkmaktadır?

Yaşantınsına ve verdiği hükümlere bakılığımızda Ömer b. Abdilazîz fıkhî bir alanda ortaya çıkan olaylara çözüm üretmeye geç kalmazken, inanç konularıyla ilgili tartışmalari asla uygun görmemiştir.

455 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 29 (I, 77, no: 312).
456 Özen, Akılleşme Süreci, s. 194.
457 İbn Sa’d, et-Tabakât, V, 368.
458 Ömer b. Abdilazîz, Cemheratu Rasâili’l-Arab, II, 300.
459 İbn Sa’d, Age, V, 376.
460 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 29 (I, 77, no: 312); el-Hâtîb, el-Fakîh, I, 235.
461 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 52 (I, 122, no: 634).


Meselâ eş-Şa’bî, içlerinde Hakem b. Utbe el-Kindî (ö.113/731), Hammâd b. Ebû Nuaym ve öğrencilerinin yer aldığı kesime Erâiyyûn adını vermiş ve “Şu eraeyteciler mescidi gözümde evimin çöplüünden daha kötü hale getirdiler” demişti. eş-Şa’bî’nin bu denli sert tutumunda Hammâd’ın Mürcie ile alakasının etkili olduğu açıktır. Nitekim onun re’y ve kıyası kötılemek için kullandığı

462 16. en-Nahl, 90.
463 İbn Sa’d, et-Tabakât, VII, 197.
464 ez-Zehebi, Târîh, V, 142.
466 İbn Abdilberr, Câmi, II, 146; İbn Hazm, el-İhkâm, VI, 55; el-Hatîb, el-Fakîh, I, 184 (el-Hatîb bu rivâyeti bazı lafiz farkılıklarıyla nakletmektedir); İbnu’l-Kayyım, Ịlâm, I, 258.
ifadelerinin çoğunu, İbrahim en-Nahai’nin vefatının ardından Hammâd b. Ebî Suleyman’ın fetvâ makamına gelmesinden sonra söylediği nakledilmektedir467.


Aynı şekilde dönemin onde gelen alimlerinden el-Hasan el-Basrî’nin, “Ehlu’l-ehvâ ile bir araya gelmeyiniz; onlarla münaka etmeyiniz ve onlara dinlemeyiniz” dediği rivâyet edilmiştir473. Ebû Kîlîbe de arkadaşlarına el-Hasan el-

467 Bkz. Abdulmecid, el-İtticâhât, s. 51.
468 Ünal, Ebû Hânîfe, s. 34.
469 ed-Dârimî, el-Mukaddime, 17 (I, 45, no: 106).
470 Ebû Nuaym, Hîlye, IV, 222.
471 İbn Sa’d, et-Tabakât, VI, 273.
472 İbn Sa’d, Age, VI, 273-274.
Basrî’nin yaptığı benzer uyarıları yapmıştır. Ömer b. Abdilaziz ise o dönemde ehlü’l-ehvâ’dan saygı sayılan Kaderiyeye ye itirazlarıyla bulunduğu nakledilmektedir.

Görüldüğü gibi fıkhi alanda re’y kullanmakla meşhur pek çok alimin Ehlü’l-ehvâ gibi isimlerle isimlendirdikleri fırkaların görüşleri nedeniyle kelâmî alandaki re’y itiraz etme turler. Zaten, daha önce de incelediğimiz gibi, bu alimlerin büyük çoğunuğu böyle fırkalarla karşı mücadele içinde olan kimselerdir.

İlerleyen tarihlerde Mürçie’nin görüşlerini savunan Ebû Hanife’re karşı re’y ithamının en ileri düzeyde yapılması da re’y’in itikadi alanında kullanıldığı yönünde önemli bir ipucudur.


Re’y hadîs tartışmalarında karşılaştırılan çelişkinin muhtemel üç temel nedeni bizce bunlardır. Ancak bunları sadece bizim sıraladıklarımızla sınırlamak mümkün değildir. Kuşkusuz bu çelişkinin başka nedenleri de olabilir. Meselâ, bazı alimler gerçek problemlerin çözümünde re’y kullanmayı kabul ederken, farazî meselelerle ilgili olarak re’y yada kıyasa başvurulmasını tavsiye etmişlerdir. Bu sebeple aynı şahıstan iki farklı ifade ya da tutum görülmuş olabilir. Örneğin re’y’iyle birçok hüküm veren Mesrûk’tan (ö. 63/682) her iki yönde de ifadeler nakledilmektedir. el-Cassâs, Mesrûk’tan re’y konusunda farklı ifadeler nakledilmesini onun olayın vuku bulup bulmadığına göre tavir belirlemesi bağlamaktadır.

2.3.3. Değerlendirme

Sahâbeden re’y’yle ilgili olarak, bazı rivayetler nakledilmişse de, elimizdeki bilgiler bu konunun asıl tâbiün döneminde yoğun bir şekilde tartışmaya

---

474 İbn Sa’d, et-Tabakât, VII, 184.
475 Watt, Teşekkül Devri, s. 85, 105.
476 İbn Kuteybe, Hadîs Müdafası, çev. M. Hayri Kirbaşoğlu, s. 58, 77, 124, 135.
478 Bkz. ed-Dârimî, el-Mukaddime, 22 (I, 59, no: 197); el-Cassâs, el-Fusûl, IV, 65; el-Hatîb, el-Fakîh, I, 183.
479 el-Cassâs, el-Fusûl, IV, 65-66. Olay gerçekleşmeden önce hüküm vermek istemeyen diğer kimlerle ilgili örnekler için bkz. el-Cassâs, el-Fusûl, ay.
başlangışını göstermektedir. Re’y-hadîs tartışmalarının bazı araştırmacılar tarafından tâbiün döneminin en belirgin özelliklerinden sayılması da bu tezimi desteklemektedir.

Re’y konusunda görülen olumlu ya da olumsuz yaklaşımlarda çeşitli faktörler etkili olmuştur. Bunların başında bölge faktörü gelmektedir. Sosyal hayatın henüz fazla karmaşık hale gelmediği Medine’de yaşayan alimler, olayların çözümünde çokça re’y ihtiyaç duymamış olabilirler. Irak alimlerini de, muhtemelen, bölgelerinin içinde bulunduğu kozmopolit yapısı fazla re’y kullanmaya sevketmiştir. Çünkü Irak bölgesinde ortaya çıkan problemlere, diğer bölgelere nazaran, re’y kullanmadan çözüm üretmek kolay olmamıştır. Ancak yine de re’y konusundaki sadece bölge faktörüne indirgemek mümkün değildir. Yaptığımız nakillerden de görülebileceği gibi hemen her bölgede re’y konusunu sadece re’y kullanmayı silah alan olmak da, re’y tâbiün alimlerinin tutumu doğru durumunda olmamıştır. Ancak yine de re’y karşıtlığını da re’y tâbiün alimlerinin tutumunu etkileyen amillerdir.

Bölge faktörüne ilaveten, birinci bölümde ifade ettigiımız gibi, ilim aldıkları hocalar, yetiştirikleri çevre, hadîs ya da fıkî meşgul oldukları ilmi alan, ve hatta halkla münasebette bulunma oranları da re’y yaklaşımlarında etkili olan amillerdendir. Bunların tamamı re’y coração tâbiün alimlerinin tutumunu doğrudan etkileyen amillerdir.

Bununla birlikte bazı amiller vardır ki bunlar, alimlerin hüküm verirken re’y başvurma isteklerini olumlu ya da olumsuz anlamda etkilemektedir. Girdikleri tartışmalarda ya da birilerine tavır almalarında perde gerisinde kalan ana unsurlar. Meselâ Arap ya da mevâlî asabiyetinde ki, Arap Araplık mevâlîyi asabiyetindeki önceliğin duygusal bir quận re’y-hadîs tartışmalarının ana nedenlerinden birisini oluştursa da, kaynaklardaki bilgilerden, bu devirdeki bazı tartışmalara da neden olabildğini görmekteyiz. Örneğin re’y'le hükümler vermesine rağmen, kendisinden re’y karşıtı sözler de nakledilen ez-Zuhrî’nin bu tutumunun perde arkasında mevâlîye karşı olumsuz yaklaşımlı etkili olmas gibi gözünlüktedir. Nitekim ona Medine’yi terk edip Medine ulamasını yetim bırakma nedeni


sorulduğunda “Orayı Rabia ve Ebu’z-Zinâd adlı iki köle (mevâlî) ifsad ettiler” diye cevap vermiştir.481


Bu bilgilerle ilgili şüphelerimizi bir kenara bırakarak, bilgilerin çoğunun doğru kabul ettiği zinde, re’y aleyhinde ifadeleri nakledilen alimlerin yaşadıkları tarihleri de dikkate alarak, re’y karştığının tâbiün döneminin başlarında, daha çok kelâmî alanda ilgili olduğunu, h. 100’lerden sonra ise fıkhi da kapsayan her alana yayıldığı söylemek mümkündür. Dolayısıyla ehl-i hadisin h. 100’ün başlarında teşekkür etmeye başladığını söylemek yanlış olmayacaktır.

481 İbn Abdilberr, Câmi, II, 152-153.
2.3.4. Tâbiûnun Sünnette Yer Alan Konulara Yaklaşımı


Sahâbenin farklı alanlara ilgisini ya da farklı alanlardaki ilmi seviyesini eş-Şa’bî (19/640-103/721) şöyle örneklemektedir: “İbîn Ömer hadîste iyi, fakat fikîhda iyi değildi”486.

482 er-Rabî’ b. Habîb, el-Câmiu’s-Sahîh (Musnedu’l-İmâm er-Rabî’ b. Habîb) Mektebetu’s-Sakâfeti’d-dîniyye, byy, ty., s. 11(29).
483 Erul, Sahabenin Sünnet Anlayı, s. 192.
484 Erul, Age, s. 198-199, 384-385; Sezgin, I/III, 8-9; Özşenel, Mehmet, İmâm Şeybâni, s. 74.
485 İbîn Abdîlber, Câmi, II, 7; el-Hatîb el- Başdâdî bu ifadeyi Hz. Peygamber’den rivâyet etmektedir. el-Hatîb’in rivâyetinde “… fikîhimgi bilmediğiniz bir hadis, bilmeden rivâyet ettiğiinden daha hayırlıdır” ilavesi yer almaktadır. Bkz. el-Fakîh, II, 80.
486 İbîn Sa’d, et-Tabakât, II, 373.

Öte yandan Hz. Ömer, Hz. Peygamber’den rivâyet edilen hadîsleri biraraya getirmeye düşünmüştü, daha sonra bu düşüncesinden vazgeçmiştir. Çünkü gece gündüz bu konuyu düşününen Ömer, böyle bir derlemenin müslüman topluma fayda yerine zarar getirebileceği neticesine ulaşmıştı. Bu nedenle Hz. Ömer, şehrlerde mektuplar yazarak, yazılı hadis malzemesine sahip olanlardan bunları yakmalarını istemiştir. Sayet Ömer, hadîsleri derleme projesini gerçekleştirmiş, daha sonra bu düşüncenin sonucunu, Hz. Peygamber’de aktarılmadığını söylemiştir. Çünkü Peygamber gibi, ashabı da teolojinin ve hukukun ilgilenmemiştir.


489 Abdurrazzâk, XI, 257-258 (20484) (Ma’mer’in el-Câmi’inden naklen)
491 Ibn Abdilberr, Age, I, 65.
492 Guraya, M. Yûsuf, Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım, s. 16.
493 Erul, Age, s. 378.
Sahâbenin öğrencileri olan tâbiün alimlerinin sünnete yer alan konularla ilgili yaklaşımlarında bazı nüanslar olduğu görülmektedir. Hatta bu yaklaşım farkılığı, aynı beldede aynı tarz düşünceye sahip, aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunanlar da dahil olabilmektedir.

Tâbiünün sünnete yer alan konularla ilgili yaklaşımlarını, daha iyi anlamaları için, sahâbede olduğu gibi494 zâhirî ve fîkî-içtihâdî olmak üzere ikili bir taksimde bulunanlar örneklerle inceleyeceğiz. Bazı örneklerimizi, zâhirî ya da fîkî-içtihâdî yaklaşımından birinin sergilendiği konulardan, bazılarını ise özellikle, hakkında her iki yaklaşımın da sergilenmişti konulardan seçmeye özen gösterdik. Çünkü bununla her iki yaklaşımı ve aralarındaki farklı görmek mümkün olabilmektedir. Söz konusu durumda her iki yaklaşımın düşüncelerine ve bunun muhtemel nedenlerine de işaret edeceğiz.

2.3.4.1. Zâhirî Yaklaşım


Burada aslında Iraklılarla Medineliğin düşünsel biçimlerindeki ve olaylara yaklaşımlarındaki farklılıklı ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Rabîa İraklı değil Saîd gibi Medineli olsa da onun İraklı gibi düşündüğü bizzat Saîd tarafından belirtilmektedir. İmam Muhammed de, Rabîa’yı “Medine’ninin fakihi” olarak nitelendirmiş, ardından da, onlardan farklı hükümler verdiğine de dikkat çekmiştir497. Saîd ile Rabîa arasındaki diyalogda üzerinde durulması gereken bir diğer konu ise, Saîd b. el-Museyyib’in tutumudur. Bir fakih olması rağmen, konunun

495 Ibn Sa’d, et-Tabakât, V, 539.
496 Abdurrazzâk, IX, 152 (16721).
sorgulanmasına karşı çıkmakta ve konuyu sorgulayan muhatabını ithamlarda bulunarak eleştirmektedir.


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

---

498 el-Bâcî, el-Muntekâ, VII, 92.
499 İbn Sa’d, el-Mutemmim, s. 323; eş-Şirâzî, s. 65.
500 İbn Sa’d, el-Mutemmim, a.y.


Hz. Peygamber’in gündelik hayatta ilgili olarak yaptığı ancak yapılması yönünde herhangi bir teşvikte bulunmadığı bu hareket bazı sahâbîlere ahlaki görevler olarak ayrı şekilde uygulanmaya başlanmıştır⁵⁰³.

Ebû Hurayra’nın ise bunu Hz. Peygamber’in ağzından sözlü bir rivâyete çevirdiği görülmektedir: “Hz. Peygamber buyurdu ki, sizden her kimse, sabah namazının sünetini kilarsa sağ tarafına uzanıversin”⁵⁰⁴.

Ebû Musa el-Eş’arî, Rafî b. Hadic ve Enes b. Malik (ö. 93/711) gibi bazı sahâbilerin sabahın iki rekatından sonra yatıp uzandıkları, hatta bunu bazılarına emr ettikleri rivâyet edilmektedir⁵⁰⁵.

Sahâbe döneminde başlayan bu konudaki tartışma, tâbiûn döneminde de devam etmiştir. Muhammed b. Sirin, Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712) gibi sünetin zâhiriyile yetinen alimler, bu uygulamanın sünet olduğunu savunmaya devam etmiştir⁵⁰⁶. Öte yandan el-Hasan el-Basrî ve İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) gibi bazı alimler de, buna muhalefet etmiştir⁵⁰⁷. Hatta İbrahim en-Nahaî, Hz. Peygamber’in insani bir vasıfını bu şekilde algılanmasına aşıri tepki göstererek, böyle yatanları hayvana ve

---

⁵⁰¹ Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Salâtu’l-Leyl, 2 (I, 120-122, no:8, 11 ); el-Muvattâ (Ebû Mus‘ab ez-Zuhrî), Salât, 19 (I, 114, no: 292); el-Buhârî, es-Sahîh, Vudû, 36 (I, 53-54); Muslim, Musâfrîn, 17 (I, 508, no: 121); 26 (I, 525-528, no: 181, 182, 186); Ebû Dâvud, Sunen, Salât, 293, (II, 48, no: 1262); et-Tirmizî, Sunen, Salât, 194 (II, 282); İbn Hanbel, Masned, I, 242.
⁵⁰³ Sahâbe arasında bu uygulamayı sürdurenler ve bu konudaki israrlı tavırları hakkında bkz. Erul, Sahabeben Sünet Anlayış, s. 183-185; Görmez, Metodoloji, s. 180-181.
⁵⁰⁵ Abdurrazzâk, III, 42, (4719); İbn Ebî Şeybe, II, 54, (6380-6381).
⁵⁰⁶ Abdurrazzâk, III, 42, (4719).
⁵⁰⁷ İbn Ebî Şeybe, II, 54 (6385); Bu şekilde davranan tâbiûn alimlerinin kimler olduğu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. el-Mubârekfûrî, II, 395-397.
⁵⁰⁸ Kal’aci, Mevsuatu Fikhi’l-Hasan el-Basrî, II, 670.

Olayın asıl mahiyetini ise Hz. Aîse şöyle açıklamıştır: “Hz. Peygamber, bunu yaparken bir sünnet olsun diye uzanmadı. Lakin o, gece (ibadetiyle) yor uluyor ve dinlemek istiyordu”\(^{511}\).

Sünnetin/hadîsin zâhiriyle yetinmenin, diğer beldelere nazaran, Hicaz bölgesi alimleri arasında daha yaygın olduğu dikkate çekmektedir. Bu bölgede, sosyal değişiminin dişlerine, özellikle Irak’a göre hayli yavaş olması ve fazla karmakarışık ilişkilerin ceryen etmeşi muhtemelen bunda etkili olmuştur. Yine bu görüşü benimseyenlerin önemli bir ortak özellikleri de halkin problemlerini çözme gibi bir endişe taşımayı, hadîs rivayetiyle meşgul kimseler olmalardır.

Tâbiün arasındaki zâhiri-şekli yaklaşma verdiğimiz bu örneklerle yetinmek istiyoruz. Çünkü daha önce de ifade ettiği gibi, fîkhî ve içtihâdî yaklaşımla ilgili örnekleri verirken de, o konuda zâhiri yaklaşım sergileyenlere ve görüşlerine işaret edeceğiz. Konuları incelerken hem tekrara düşünmek hem de yaklaşımlar arasındaki farklılığı daha net görebilmek için böyle bir yöntemin doğru olduğunu düşünmekteyiz.

2.3.4.2. Fîkhî ve İçtihâdî Yaklaşım

Sünnete zâhiri yaklaşım gösterenlere göre, sünnete yer alan bir uygulama değiştirilemez, günün şartları dikkate alınarak yeniden yorumlanamaz ve ona yeni bir şey ilave edilemez. Fîkhî ve içtihâdî yaklaşımla ilgili örnekleri verirken de, o konuda zâhiri yaklaşım sergileyenlere ve görüşlerine işaret edeceğiz. Konuları incelerken hem tekrara düşünmek hem de yaklaşımlar arasındaki farklılığı daha net görebilmek için böyle bir yöntemin doğru olduğunu düşünmekteyiz.

---

\(^{509}\) İbn Ebî Şeybe, II, 55 (6389)

\(^{510}\) İbn Ebî Şeybe, II, 55 (6397)

\(^{511}\) Abdurrazzâk, III, 43 (4722).
uygulamalarıda bulunmuştur. Bu prensiplerden bir kısmı, Peygamberin doğduğu ülkenin sosyal çevresinde ortaya çıkmış, bir kısmı da, o öldükten sonraki zamanın koşullarında ortaya çıkmıştır. Bunların hibiriinin, bütün şahslar, bütün milletler ve bütün insanlık için ‘sünnet’ olması istenmemiştir.512 Bu ifadeleriyle el-Mevdûdi’nin zaman ve bölge faktörüne dikkat çekmiştir.

Daha önce de ifade ettikimiz gibi sünnetin bağlayıcılığına yaklaşımda tabiûn alimleri arasında önemli bir fark yoktur. Aynı şekilde hadisi delil olarak kullanım bakımından da bölgeler arasında çok ciddi farklılık yoktur. Hatta, haber-i vâhidle amel konusundaki tutumları nedeniyle eş-Şâfiî’nin daha çok Medinelileri eleştirdiği belirtmektedir.513 Onlar arasındaki asıl farklılığı, anlayışı ve yorumlamada bulunduğu görülmektedir. Nitekim tabiûn dönemden önce Hz. Peygamber’in sadece ne dediğini, ne yaptığı esas alan zâhiri514 ve şekilleri bir yaklaşım tarzı benimseyen sahâbiler olduğu gibi, hadîslerin/sünnetin zâhiriyle yetinmeyen, nebevî tasarruflarının kaynağı, nedenini, amacını, bağlayıcılığının, devamlılığını gözetip, sorup araşturabilen fakih sahâbiler de vardır. Bu ikinciler, Hz. Peygamber’in niçin, ne amaçla, nasıl, hangi etkenle, hangi bağlamda, hangi şartlar (ve ortam) altında söylediğine, ne yaptığına bakmalar ve böylece o nebevî tasarrufun ruhuna ulaşmaya çaba göstermişlerdir.515 Çünkü sahâbenin tamamının, fîkî melekeleri ve muhakeme güçleri aynı degildi. Onlardan kimi bu nebevî beyanatları işittiği, bellediği halde, fâkî ve müctehit sahâbiler kadar, o nassların fîkhna vakıf olamıyordu.516

Tabiûn döneminde de sünnet anlama ve yorumlama konusunda birbirinden farklı iki yaklaşımın varlığı dikkat çekmektedir. Zâhiri ve şekli yaklaşımı benimseyen alimler çoğunlukla hadîs rivâyetiyle uğraşmuşlar ve her bir rivâyeti ya da uygulamayı aynen tatbik etmek istemişlerdir. Fîkî ve içtihâdî yaklaşım gösteren tabiûn alimleri ise, sünnete yer alan konuları nasıllardan çıkardıkları ilkelere yola çıkarak ele almışlardır. Çünkü onların zihninde dinin genel ilke ve amaçlarının

---

512 Guraya, Sünnetin Neliği, s. 44-45 (87. dipnot) (el-Mevdûdi, Rasâîl, I, 317’den naklen).
514 Bazı sahâbenin rivâyetlerini karşılarındaki harfi tutumunu M. Emin Özaşar, istisnai görmekte ve metodik ve rasyonel bir tavırdan ziyade, özel, duygusal ve psikolojik bir eğilim olarak değerlendirilmektedir. Bkz. Hadîsi Yeniden Düşünmek, s. 252.
515 Erul, Sahâbe, s. 199, 464.
516 Erul, Age, s. 197.
belirlediği bir çerçeve vardır. Onlar kendilerine ulaşan hadisleri bu çerçeve ve bütünlük içinde bir yere oturma gayreti içinde olmuşlardır517.


Muhammed İkbal de fakihlerce belirlenen bu prensipleri, ‘Peygamber’in gerçek mesajını teşkil eden temel prensipler’ olarak isimlendirmiştir. Ona göre bu temel prensipler, Peygamber’in hayatı boyunca örnek olmuş, ilk fakihlerin farklı fıkıh sistemlerini geliştirmeleri için temel teşkil etmiştir519.

İkbal’in de işaret ettiği gibi, fıkhi ve ictihâdî yaklaşımların sereyileşenler naslarının bütününden elde ettikleri ilkelere harekete yeni meselelere çözüm getirmeye çalışırlar, sünetin zahirine göre tavır sereyileşenler, sorulan her bir soruya cevaplamak için bir rivayet arama gayretinde olmuşlardır. Fıkhi ve ictihâdî yaklaşımdan tarzını benimseyen alimlere göre rivayet edilen her bir hadisle amel etmek ve ihtiva ettiği her hususu uygulamak zorunlu değildir.

Örneğin İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) rivayetleri, fıkhi hüküm çıkarmak için değil, fıkhi asıllar (prensipler) elde etmek için kullanmıştır. Çünkü, fıkhi bir tek hüküm, ancak muayyen bir hadîseye tatbik edilebilir; halbuki, fıkhi ilke, pek çok olayın hükümünü ve çözümünü ihtiva eder520. Rivayet edilen her bir hadisle amel etmek için o sözü demistiştir: “Ben bir hadisli ıslitir; ondan alınacak olanı alır, geri kalan kısmını terkederim”521. en-Nahaî’nin bu sözünden onun asıl amacının hadis rivayeti değil, bilakis hadislerin ifade ettiği ilke olduğu ortaya çıkmaktadır522.

Bununla birlikte o hadis konusunda da “hadis sarrafi” olarak nitelenen kadar önemli bir ilim adami523. en-Nahaî’nin fıkhi kişiliğinin yanında büyük bir hadis hafizı da sayıldığını hatırlatan Ebû Zehra onun rivayetlere yaklaşımını şu cümlelerle değiştirildirmektedir: “....Rivayet ettiği hadislerin senedine bakmaktan

517 Bardakoğlu, Ali, Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu, s. 331.
518 ed-Dehlevî, Şah Veliiyullah, el-Musevvâ min Ahâdi’sî’l-el-Muvattâ, Mekke, h. 1315, Mukaddime, s. 15-16.
520 Kal’aci, Mevsûatu Fıkhî İbrahim en-Nahaî, I, 198-199.
521 Ebû Nuaym, Hîlye, IV, 225.
522 Özaşfar, Age, s. 86.
523 İbn Ebî Hâtim, el-Cerh ve’t-Ta’dîl, II, 17; ez-Zehebî, Tezkira, I, 74.


Fîkhî ve içtihâdî yaklaşım tarzını benimseyenler hadîsleri fîkhî hükümlerinde kaynak olarak kullanmalara karşı, çok hadîs rivâyetinden çekinmişler ve çok hadîs rivâyet etmenin, bunları anlamaya katkusunun olmadığını sürekli vurgulamışlardır. Nitekim el-Hasan el-Basrî; “Seciyesinde (tabiatı nda) fîkh (anlama melekesi) olmayana çok hadîs rivâyet etmek fayda etmez”526 demiştir.

İbn Şübrume de “Hadis rivâyet etmeyi azaltın ki fîkh edebilesiniz (anlayabilesiniz)” demiştir527.

almaktadır. Bu kimseler re’y kullanmadan nasıl problemlere çözüm üretebiliyorlar? Eğer meselere çözüm bulamıyorlarsa nasıl fakîh olarak adlandırılabiliriyorlar?


Fîkhî ve içtihâdi yaklaşımlı tarzını benimseyenlerin çoğunluğunu, daha önce inceliğimiz gibi, fakîhîyle öne plana çıkmış re’y taraftarı olduklarını söyleyerek yanlış olmaz. Bu alimler, bilgi alacakları ya da nakilde bulunacakları kimsenin özelliklerine dikkat etmişlerdir. Meselâ en-Nahaî, naslara zâhirî yaklaşımlı gösteren Ebû Hurayra’yı fakîh de ilâh diyerek eleştirmiş ve onun naklettiği rivayetlere mesafeli davranmıştır\(^{(530)}\).


2.3.4.2.1. İbâdet Konularıyla İlgili Fıkhi-İctihâdî Yaklaşım

Sünnete fıkhî ve içtihâdî yaklaşım sergileyen tâbiün alimleri, onda yer alan konuları değerlendirip yeniden yorumlamışlardır. Üstelik bu değerlendirme ve yorumlarını değişimizin zorunu olduğu sadece muamelât konularında da yapamamışlardır. Ibâdet ve ukûbât konularında da aynı tutumlarını sürdürmüşler ve yorum yapmaktan çekinmemişlerdir. İhtiyaç olduğunu hissettikleri durumlarda yeni bir hüküm koyma konusunda da tereddüt göstermişlerdir. Şimdi ibadet konularıyla ilgili tâbiünun yaklaşımlarını bazı örnekler üzerinde göreme çalışalım.

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


İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715), Katâde (ö. 118/736) ve İbn Sîrîn (ö. 110/728) bu konuda ez-Zuhrî ile aynı görüşe değişillerdir. İbrahim en-Nahaî kendisinden nakledilen bir rivâyete göre, recmedilenin namazının kılınacağını belirtmiş, bir

Katâde de İbrahim gibi “Lâ ilâhe illallah diyen herkesin namazının kilnacağını” belirtmiş ve “Ehl-i ilimden kimseden lâ ilâhe illallah diyen birinin namazının kilnmayacağı yönünde bir şey duymadığını” da eklemiştir539. İbn Sîrîn de Katâde gibi hiçbir ehl-i ilimden böyle birinin namazının kilnmayacağı yönünde bir şey duymadığını ifade etmiştir540.


536 Abdurrazzâk, III, 536, (6622).
537 Abdurrazzâk, III, 535 (6615).
538 Abdurrazzâk, III, 536 (6620).
539 Abdurrazzâk, III, 536, (6623).
540 Abdurrazzâk, III, 536-537 (6624).
541 Bkz. Abdurrazzâk, III, 535 (6617).
542 Abdurrazzâk, III, 539 (6630)
muhtemelen bu görüşlerinden vazgeçmektilerdi. Böylece en-Nahaî, fakih
asına yansıtırken, Katâde ve İbn Sîrin hadîsci vasıflarını yansıtmadıkları.

Benzer bir konu da veled-i zinanın cenaze namazını kılınıp kılınmayacağını
dır. Sahâbeden İbn Ömer veled-i zinanın namazını kılmiş, Ebû Hurayra ise
kılmamıştır.\(^{543}\) el-Hasan el-Basrî bu konuya ilgili, tıpkı İbrahim en-Nahaî gibi,
naslara bütüncül bakarak “Veled-i zînâya (cenaze) namazı kılınır. Çünkü her doğan fitrat üzere doğar” demiştir.\(^{544}\) Aynı
yaklaşımı Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732)’ta da görmekteyiz. İbn Cureyc’in bu
konudaki sorusu üzerine Atâ da el-Hasan el-Basrî gibi değerendirmeye bulunarak
hemen aynı ifadelerle namazının kılınabileceğini söylemektedir.\(^{545}\) ez-Zuhrî de
veled-i zinanın namazını kılınacağı kanaatindedir. Ancak o bu kanaate el-Hasan el-
Basrî’nin ifadeleri sonucunda ulaşmaktadır.\(^{546}\) ez-Zuhrî, el-Hasan el-Basrî’nin
kılınabileceğini yönündeki görüşünü duymamış olsaydı, ya veled-i zinanın da
namazının kılnamayacağı yönünde hüküm verebilir, ya da “bu konuda herhangi bir
rivâyet ulaşmamı” anlamında bir ifade kullanabilir. Görüldüğü gibi el-Hasan el-Basrî ve Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) yine
sünnette yer alan daha kapsamlı bir ilkeyi esas alarak konuya çözüm
getirmekteyiz. Burada şu ayrıntıya dikkat çekmek istiyoruz. el-Hasan el-Basrî’nin
genel yaklaşımları fîkhi ve içtihâdi yöndedir. Atâ ise İmamقيقة büyük bir
konularda bu yaklaşıma tarzına uygun hareket etse de onun asıl temayülü zâhirî
yaklaşma daha yakındır. Ancak onu da kati bir zâhirî yaklaşımayı benimseyenlerden
ayrı tutmak gerekmektedir.

2.3.4.2.1.2. Müellefe-i Kulûba Zekât

Hz. Peygamber tarafından bazı maslahatlar gözlemlerek yürürlüğe konulan bir
uygulama, sahâbe döneminde halifelerce, farklı amaçlar göz önüne alınarak,
değiştirilebilmıştır. Tâbiûn döneminde fîkhi ve içtihâdi yaklaşıma tarzını benimseyen
alimler veya alim idareciler de sahâbe tarafından yapılan değişiklikleri uygulamaya
devam ettikleri gibi, bazı maslahatları göz önünde bulundurarak onu terkettikleri
veya Hz. Peygamber dönemindeki uygulamaya tekrar döndükleri de olmuştur.

\(^{543}\) Abdurrazzâk, III, 537 (6625)
\(^{544}\) Abdurrazzâk, III, 533-534 (6611)
\(^{545}\) Bkz. Abdurrazzâk, III, 534 (6614)
\(^{546}\) Abdurrazzâk, III, 533-534 (6611)


Görüldüğü gibi, sünnete fîkhî ve içtihâdi yaklaşım gösteren alimler, bazı maslahatları gözterek önceki uygulamayı değiştirme bir sakınca görmedikleri gibi, ilk uygulamaya dönmeyi gerektiren artışlar tahakkuk ettiğinde ona dönmeden de geri durma derler.

2.3.4.2.1.3. Zekâta Tabi Olan Mallar


Hz. Peygamber’den nakledilen bazı rivâyetlerde hangi zirâî ürünlerden zekât verileceği sıralanmıştır. Bu rivâyetlerden birinde zekât verilecek maddeler; kuru hurma, kuru üzüm, buğday ve arpa olarak sıralanmıştır 551. Zekâtı sadece bu maddelerle sınırlı tutanların bazıları, kendilerine sahâbeden sadece dört maddede zekâtın olduğu yönünde bilgiler ulaştığı için bu görüşe olduklarını da ifade

550 Ibn Sa’d, et-Tabakât, V, 358.
552 Bkz. Ibn Ebî Şeybe, II, 371 (10022, 10023, 10024)
etmişlerdir.554 Yine bu anlayışa göre hadiste yer almadığı için sebzelerde de zekât yoktur.555 Nitekim sebzelerde zekâtdan olmaydığını savunan Atâ, hemen bütün sebzeleri tek tek saymış ve bunlarda zekât olmayacağını ifade etmiştir556. Ona göre yalnız hurma, üzüm ve hububatta zekât vardır557.


İbrahim en-Nahaî’nin bu konudaki tutumuna ve ifadelerine bakıldığında, daha önce işaret ettiğimiz ve ileride de birçok konuda işaret edeceğimiz gibi, yine

554 İbn Ebî Şeybe, II, 372 (10042)
555 Bkz. İbn Ebî Şeybe, II, 372.
556 İbn Ebî Şeybe, II, 372 (10044)
558 Bkz. Sünneti Anlamada Yöntem, s. 168-169; Ayrıca bkz. Tartı, Nevzat, Hadîslerin Tarihsel Boyutu, s. 85.
559 Bkz. İbn Ebî Şeybe, II, 369-370.
560 İbn Ebî Şeybe, II, 371-372
561 İbn Ebî Şeybe, II, 372 (10043)
562 İbn Ebî Şeybe, II, 373 (10046)
esas aldığı birtakım ilkeler ışığında hareket ettiği görmekteyz. Çünkü diğer bazı tâbiün alimlerinin aksine, onun tek tek bitkilerin ismini zikretmeden “topraktan çıkan her şey zekâta (vergiye) tabidir” sözü bir ilkeyi ifade etmektedir. Hatta bu ilkesinden harekette olacaktır ki bir tutam bitki dahi olsa zekâta tabi olacaktır söylemektedir.

en-Nahaî’nin ve bu konuda onun gibi düşünenlerin Tevbe suresindeki “mallardan zekât al” ayetini esas alan böyle bir kanaate ulaşmış olmaları muhtemeldir. Çünkü bu ayet her hangi bir mali ya da malları takyid etmediği gibi bir nisaba da işaret etmemektedir.

Nitekim en-Nahaî’nin pek çok görüşünü benimseyen Ebû Hanife de bu konuda onunla aynı yaklaşımayı göstermiştir. Tevbe suresindeki ilgili ayeti esas alan Ebû Hanife, en-Nahaî gibi bir tutam bile olsa topraktan çıkan her şeyden ötürü verileceği kanaatindedir.


Zekâtlarla ilgili hem sahâbe hem tâbiûn döneminde hem de daha tartışılan ve farklı yaklaşımlar sergilenen konulardan biri de atların zekâtları.

2.3.4.2.1.4. Atların Zekâtı


Şamilâr’ın istekleri üzerine, onların atlarına zekât koyan Hz. Ömer, bunu zekâttan daha çok sadaka olarak düşündüştür. Çünkü verip vermemeyi hem onların tercihine bırakmış, hem de zekât miktarını on dirhem olarak belirlemiştir578.

Fakat bu olaydan daha sonra Hz. Ömer, atlardan diğer zekâta tabi mallar gibi zekât almamasına hükmetmiştir. Hz. Ömer’i gerçek anlamda atlardan zekât almaya ise

570 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Zekat, 37 (I, 277); el-Muvattâ (eş-Şeybânî), s. 118 (no: 336); Ibn Ebî Şeybe, II, 380-381; el-Buhari, Sahîh, Zekat, 46 (II, 127); Muslim, Zekât, 2 (I, 675-676, no: 8).
571 Abdurrazzâk, IV, 33-34, (6879-6881); Ibn Ebî Şeybe, II, 381, (10140-10141).
572 Abdurrazzâk, IV, 35-36, (6888).
573 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Zekât, 38 (I, 277); eş-Şâfiî, el-Umm, VII, 236-237.
574 el-Kardâvî, Yûsuf, Fikhu’z-Zekât, Muessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1981, 6. baskı, I, 229; Erul, Sahâbe, s. 416.
575 Ibn Hazm, el-Muhallâ, V, 229, (no: 641); Erul, Sahâbe, s. 417.
576 Ebû Yûsuf, Harac, s. 83-84.
577 Bkz. Ebû Yûsuf, Harac, s. 83.
578 Mâlik, el-Muvattâ (eş-Şeybânî), s. 118; Ibn Hazm, el-Muhallâ, V, 227-229 (no: 641).

207


İbrahim en-Nahaî ve eş-Şa’bî (19/640-103/721) ise tâbiûnun çoğunluğundan farklı bir yaklaşım benimsemişlerdir.


580 el-Kardâvî, Yûsuf, Fıkhu’z-Zekât, I, 229; Erul, Age, s. 417.
581 Abdurrazzâk, IV, 35, (6887).
582 Tâbiûn alimlerinin atlara zekaât düşmediğine dair görüşleri için bkz. Mâlik, el-Muvattâ (eş-Şeybânî), s. 117-118; Ibn Ebî Şeybe, II, 381-382.
583 Ebî Yusuf, Kitâbu’l-Harâc, neşr. Kâdî Muhîyîddîn el-Hatîb, Kahire, h. 1397, s. 83; Mâlik, el-Muvattâ (eş-Şeybânî), s. 118.
584 Ibn Ebî Şeybe, II, 382, (10155).
585 Ibn Ebî Şeybe, II, 382, (10155).

Atların zekâtı ile ilgili rivâyetlere bakıldığında, bunlardan bazılarında en-Nahaî’nin ve eş-Şa’bi’nin de atlarda zekât olmadığını söyledikleri yer almaktadır.586

Yukarıda da ifade ettigimiz gibi, en-Nahaî ve eş-Şa’bi’nin atlara zekât olmadığını yönündeki ifadelerinin cihad ve binek atları için olması ise kuvvetle muhtemeldir.

2.3.4.2.1.5. Fıtır Sadakası

Tâbiûn alimlerince fıkhi ve içtihâdî yaklaşım sergilenen bir başka konu fıtır sadakasıdır. Hz. Peygamber bu sadakayı kendi dönemde yürürlüğe koymuş ve alt sınırını da belirlemiştir. Fıtır sadakasının miktarı konusunda İbn Ömer, “Rasûlullah müslüman olana her hüre, köleye, erkeğe, kadına, küçüge ve büyükçe fitr sadakası olarak bir sa’ kuru hurma veya bir sa’ arpa vermeyi emretti...” diye nakilde bulunmuştur.587 Konu ile ilgili başka rivâyette Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: “Peygamber (s.a) zamanında fıtır sadakasını biz, her çeşit yiyecekten bir sa’ verirdik; (özellikle her zaman yediğimiz) hurmadan, arpadan, kuru üzümden de bir sa’ verirdik”.588


Ayrıca Atâ, hem ibadetin amacını dikkate almiş, hem de ya’şadığı devre göre ölçüleri yeniden yorumlamış 594.

2.3.4.2.1.6. Cuma Günü Gusletmek

Cuma günü gusletmek, sahâbe döneminde olduğu gibi tabiün döneminde de hararetle tartı́şılan ve her iki yaklaşımın sergilendiği konulardan biridir. Tábíünün sünnet anlayışlarındaki farklılığı belirginleştiren bir örnek olması açısından önem arzetmektedir. Tartışmanın hareket noktası, Hz. Peygamber’den nakledilen “Cuma günü gusletmek, ergenlik ya’şına gelmiş herkes için gereklidir…” rivâyetidir 595.

Sahâbeden bazıları Hz. Peygamber’i böyle bir ifadeyi kullanmaya sevkeden şartları da hesaba katarak, bunun emir niteliğini almış, bazıları da Hz. Peygamber’in böyle bir hükmü vermesini gerekli kılan ortamı hesabı katmadan Cuma günü gusletmeyi herkes için gerekli görmüşler ve uygulamışlar ve israrçı olmuşlardır. Cuma günü gusletmenin herkes için gerekli olduğunu...

591 Abdurrazzâk, III, 310 (5757)
592 Bkz. Abdurrazzâk, III, 310 (5759).
593 Abdurrazzâk, III, 310 (5758).

bir ortamın sonucudur. Böyle bir ortam olmadığını da bu emri sürekli vâcip (gerekli) görmek insanlara zorluk olabilir.\footnote{Bu konunun sünnetin tarihelliğini bağlamında değerlendirilmesi hakkında bkz. Tartu, Nevzat, 
_Hadîslerin Tarihsel Boyutu_, s. 79-81.}

Bununla birlikte giyecelerin zamanla değişmesi ve daha geniş mesciderin yapımıyla Cuma günü gusletmenin zorunluluğu ortadan kaldırılabilirdi. Fakat bu konu sahâbe döneminden sonra da tartışılma devam etmiş ve hadîs kitaplarında hacim itibariyle geniş sayılablecek bir bab olarak yerini almıştır.\footnote{Bkz. İbn Ebî Şeybe, I, 433-439.}


Cuma günü cünüplük gibi herhangi bir nedenden dolayı guslettiği halde bunu Cuma guslü kabul etmeyerek, Cuma için yeniden gusül alınması gerektiği hûkmünü verenler olmuştur. Urve b. ez-Zubeyr’in (ö. 94/712) gusl yapan birine “sen kirlendiğin için guslettin, Cuma için guslet” dediği rivâyet edilmektedir.\footnote{İbn Ebî Şeybe, I, 439 (5056).} Yine Katâde’nin (ö. 118/736) de cünüplük için guslettiği söyleyen birinden Cuma için tekrar gusletmesini istediği de rivâyetler arasındadır.\footnote{İbn Ebî Şeybe, I, 439 (5057).}

Böyle bir tavır sahâbe arasında Cuma guslü üzerinde en fazla duran İbn Ömer’den bile daha katı olduğu aşıktadır. Çünkü o, Cuma günü cünüplük için de ayrı bir gusül istememiş tek bir guslü yeterli görmüşür.\footnote{İbn Ebî Şeybe, I, 439 (5055).} Tâbiûndan Mucâhid (ö.
103/721) ve eş-Şa’bî (ö. 103/721) de, İbn Ömer gibi Cuma günü cünübün bir defa gusletmesini yeterli görmüşlerdir.⁶⁰⁹


Tâbiûndan bazıları ise Cuma guslünü vâcip görmemişlerdir. eş-Şa’bî ve Ebû Ca’fer’in sadece cünüplükten dolayı gusul vacib olarak gördüğü rivâyet edilmektedir.⁶¹³ Mukim iken Cuma gusul yapan bazı Iraklı alimlerin de seferde iken buyu yapmadıkları rivâyet edilmektedir.⁶¹⁴ Vâcib olarak görmeyenlerin bir kısmı bunun vâcib değil sünnet olduğunu söylerken, bir kısmı ise sünnet değil mustehab olduğunu söylemişlerdir.


⁶⁰⁹ İbn Ebî Şeybe, I, 438
⁶¹⁰ İbn Ebî Şeybe, I, 438 (5047)
⁶¹¹ Abdurrazzâk, III, 201 (5319, 5320)
⁶¹² Abdurrazzâk, III, 201 (5322)
⁶¹³ İbn Ebî Şeybe, I, 436 (5025)
⁶¹⁴ Abdurrazzâk, III, 202 (5325)
⁶¹⁵ Abdurrazzâk, III, 199 (5311)
⁶¹⁶ Bkz. Abdurrazzâk, III, 199 (5312, 5313)
Abbas ve Abdullah b. Mes’ûd da Cuma günü gusletmeyi sünnet olarak değerlendirmişlerdir.


Burada şu ayrınıtuya da dikkat çekmek istiyoruz. Yapılan nakillere baktığımızda Cuma guslünü her durumda zorunlu görenlerin çoğunluğunu Hicazlı

617 Bkz. İbn Ebi Şeybe, I, 435 (5019)
619 Bkz. İbn Ebi Şeybe, I, 435 (5011)
620 Abdurrazzâk, III, 200 (5316)
621 Abdurrazzâk, III, 204 (5332)


2.3.4.2.1.7 Kadınların Mescidlere Gitmeleri

Öte yandan Mâlik'in Busr b. Saîd'den rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber kadınlara hitaben: “Yatsı namazında bulunmak isteyen herhangi birini z sakın güzel koku sürünmesin” demiştir.628 Buradan Hz. Peygamber’in kadınların koku sürünmeden, ahlâkî bir tavrla (geceleyin bile) mescide gitmelerine izin verdiği ve müslümanlardan da izin vermelerini istedi anlaşılmaktadır.


628 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Kible, 15 (I, 198); Muslim, Salât, 30, (I, 328, no: 141-142).
629 Muslim, Salât, 30, (I, 327, no: 138), (I, 327-328, no: 139); Ebû Davud, Sunen, Salat, 52 (I, 382, no: 568); İbn Abdîlber, Câmi, II, 195.
630 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Kible, 6 (I, 198); el-Buhârî, Sahîh, Ezan, 163 (I, 211); Muslim, Salat, 30 (I, 329, no: 144/445); Ebû Davud, Sunen, Salat, 52 (I, 382, no: 568).
631 Bkz. Muslim, Salât, 30, (I, 327, no: 135).
632 el-Buhârî, et-Târîhu’l-Kebîr, V, 219; VIII, 173.
633 Bkz. Muslim, Salat, 30 (I, 327-328, no: 139); İbn Abdîlber, Câmi, II, 195.
634 Muslim, Salât, 30, (I, 327, no: 135).

Muslim’ın, Bilâl’le babasının tartıştığı rivayetleri dikkate incelendiğinde, İbû Ömer’e karşı çıkanın bir kişiden fazla olmasının ihtimal dahilinde olduğu görülcektir. Çünkü Bilâl babasına “(Mescide gitmelerini) kesinlikle yasaklayacağınız” diye çoğul sığa ile evap vermektedir.

Açıkçası bu konuda İbû Ömer’le tartışmaya kaç oğlunun girdiği ziyade, sünnete yakınlaşmaları çok daha fazla önem arzetmektedir. İbû Ömer’in oğullarından belki Bilâl’ın belki Vâkıd’ın belki de her ikisinin tavırları son derece önemlidir. Çünkü onlar, Hz. Peygamber’ın hadîslerinin ve sünnetinin olduğu bir konuda, kendi dönemlerindeki şartları dikkate alarak, uygulamadan dönülmesini istemektedirler. Üstelik bu konuya da Hz. Peygamber’in sahâbesinden olan babalarıyla tartışmaktaadırlar.


635 Muslim, Salât, 30 (I, 327, no: 135; I, 328, no: 140).
636 Muslim, Salât, 30 (I, 327-328, no: 139)
637 Bkz. Muslim, Salât, 30 (I, 327, no: 138); Ebû Davud, Sunen, Salat, 52 (I, 382, no: 568)
638 İbû Abdilberr, Câmi, II, 195.
değillerdi. Ama muhtemelen şartların değişmesiyle hükümlerin de değişebileceğine inanan kimselerdi.


2.3.4.2.1.8. Cenaze Yıkanın Gusletmesi


 Ebû Hurayra rivâyeti de bazı problemleri bulunuyorunda taşımaktadır. Çünkü bu rivâyet ondan hem merfû olarak, hem de mevkûf yani, kendi sözü olarak da

640 Abdurrazzâk, III, 407 (6111); Ibn Ebî Şeybe, II, 470 (11152, 11153)
642 Ibn Ebî Şeybe, II, 470 (11148)
643 Ibn Ebî Şeybe, II, 470 (11147).
644 Bkz. Ibn Ebî Şeybe, II, 469 (11141).
nakledilmiştir.647 Bundan harekete, bazı alimler cenazeyi yıkayan gunshot abdesti almasının, Ebû Hurayra’ya ait mevcud olduğunu söylerken, Ahmed b. Hanbel ve bazı alimler gusledilmesi gerektiğini yönündeki rivayetleri sıhhatli görmemişlerdir.648


Sahâbe arasında yaşanan bu tartışma, hem pratik hem de teorik olarak tâbiûn döneminde devam etmiştir. Nitekim tâbiûn alimlerinden Ebû Kilâbe (ö. 104-

647 Bkz. İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11152).
648 el-Kâdî, Ebû Tâlib. Age, I, 142 (245); Ebû Davud, Sunen, Cenâiz, 34 (III, 512-513).
649 Abdurrazzâk, III, 408 (6115,6116)
650 İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11141).
654 İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11134, 11136).
655 İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11137).
656 İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11138).
657 İbn Ebî Şeybe, II, 469 (11138).
658 eş-Şâfiî, el-Umm, I, 38; Ebû Davud, Sunen, Cenâiz, 34-35 (III, 512).


Öte yandan, bize göre, cenazei yiyanın gusletmesinin gerekli olmadığını savunanlar, Hz. Peygamber’e atfedilen her bir rivayeti bağlayıcı sünnet olarak görmemişlerdir. Hadîslerin rivayetinden ziyade fikhrıyla uğraşan bu kimseler, kendilerine ulaşan rivayetleri diğer asıllara ve aklar arz ederek değerlendirmişler ve bunlara uygun olanları amelde tercih etmişlerdir. Çünkü karşı çıkanların büyük

659 İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11154).
660 İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11150) ; III, 408 (6113).
661 İbn Ebî Şeybe, II, 470 (11146)
662 İbn Ebî Şeybe, II, 469
663 Abdurrazzâk, III, 406.
çoğunluğundan "neden yıkanın o pis midir ki" tepkisi rivâyetleri akla arz ettiklerinin en açık göstergesidir.

2.3.4.2.1.9. Köpeğin Yaladığı Kap


Tâbiünün fıkhî ve içtihâdî yaklaşımlarına ibâdetlerle ilgili örnekler verdikten sonra, muâmelât konularıyla ilgili yaklaşımları geçmek istiyoruz. Bu örneklerimizi de yine iki yaklaşımının bir arada görülebildiği konulardan seçimeye çalıştık.

2.3.4.2.2. Muâmelât Konularıyla İlgili Fıkhî-Içtihâdî Yaklaşım

2.3.4.2.2.1. Faiz

---

⁶⁶⁴ ed-Dârimî, el-Vudû ve’s-Salât, 59 (I, 153, no: 743)
⁶⁶⁵ Ibn Ebî Şeybe, I, 37 (343);
⁶⁶⁶ Ibn Ebî Şeybe, I, 37 (342)
⁶⁶⁷ Ibn Ebî Şeybe, I, 37 (344)
⁶⁶⁸ Ibn Ebî Şeybe, I, 37 (341)
⁶⁶⁹ 2. Bâkara, 275.
görüyorlardı. Atâ bu sözleriyle muhtemelen en-Nahaî ve onun gibi düşünenleri kastetmiştir.

Menfaat getiren borç verme işlemini el-Hasan el-Basrî ve diğer bazı tâbiün alimleri de hoş karşılamamışlardır.

Görüldüğü gibi faiz kapsamına giren konularla ilgili yaklaşımda bazı tâbiün alimleri zâhirî yaklaşım göstererek sadece hadiste sayılan altı maddeyi bu kapsama dahil ederken, bazı alimler bununla yetinmeyerek, söz konusu maddelerdeki birtakım nitelikleri esas olarak sınırlar geniştirmişlerdir. en-Nahaî ise pek çok konuda olduğu gibi burada da ilkelerinden hareket ederek, faizin tanımına uygun bir şekilde, borçlanmalarda kâr getiren ve yarar sağlayan her durumu faiz kapsamında değerlendirmiştir.

2.3.4.2.2.2. Akrabaların Şahitliği


677 Ibn Ebi Şeybe, IV, 327 (20689).
678 Bkz. Abdurrazzâk, VIII, 145 (14657); Ibn Ebi Şeybe, IV, 328;
680 65. Talâk, 2.
682 Bkz. 65. Talâk, 2. “Aranızda adalet sahibi iki kişi şahit tutun”
683 Abdurrazzâk, VIII. 320 (15364)

Tâbiûn döneminde de ağırlıklı olarak akrabaların şahitliğinin kabulü uygulaması sürdürülmiştir. Bu tür şahitliği kabul edenlerin bazıları adil olmayı yeterli görürken, bazıları da bir takım eştirilek bunu kabul etmişlerdir. İbn Zubeyr, hiçbir şart ileri sürmeden kardeşin kardeşine şahitlik kabul etmeyi reddetmiştir. Katade (ö. 118/736) ise, “Yanında başka biri daha olursa, kardeş kardeş olur” demiştir. İbn Hzâri, hiçbir şart ileri sürmeden kardeşin kardeşine şahitlik yapar demiştir. İbn Ebû Şeybe, IV, 531 (22859); Bu konuyla ilgili değerlendirirme için bkz. eş-Şebî, Ta'lîl, s. 74-75; Gürkan, Menderes, s. 122-123.

Ancak çoğunluğunu Kâdi Şurayh (ö. 78/697), İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715), el-Hasan el-Basrî ve eş-Şa’bî gibi Iraklı fakihlerin oluşturduğu bir grup, akrabaların birbirlerine şahitlikin bazı olumsuzluklara neden olacağını düşünerek, buna karşı çıkmışlardır.


684 Abdurrazzâk, VIII, 343 (15471).
685 İbnu’l-Kayyim, İ fatem, I, 113.
687 Abdurrazzâk, VIII, 343 (15467).
688 Abdurrazzâk, VIII, 343 (15466, 15468).
689 Abdurrazzâk, VIII, 343 (15469).
690 Abdurrazzâk, VIII, 343 (15470)
691 Konu ilgili rivâyetler için bkz. eş-Şeybânî, el-Âsâr, s. 316-317; İbn Ebî Şeybe, IV, 531; İbn Ruṣd
692 eş-Şeybânî, el-Âsâr, s. 317 (648); Abdurrazzâk, VIII, 344 (15474); İbn Ebî Şeybe, IV, 531 (22859); Bu konuyla ilgili değerlendirmeye için bkz. eş-Şebî, Ta’lîl, s. 74-75; Gürkan, Menderes, s. 122-123.
693 İbn Ebî Şeybe, IV, 531 (22865, 22866)
insanlardaki olumlu vasıfların menfaatler karşısında körleme karısında, çözülmesini hesaba katarak, önceleri kabul ederen sonradan kabul etmemeye başlamış olması muhtemeldir. Ayrıca onun kabul edilmesi yönündeki kararının istisnai durumlar için olduğu da düşünülebilir. Çünkü Şurayh, bazı durumlarda kocanın kadına şahitlik yapmasını uygun görmektedir. Bu görüşünü ifade ettiği kendi kendine itiraz edilerek “ama o kocadır” denildiği, kadının durumunu en iyi kocası bilir anlamında “kadına kocasından başka kim şahitlik yapabilir ki?” diye karşılık vermiştir. Yine bazı alimlerce, çocuk doğurma gibi kadınlara has durumlarda, bir tek kadının bile şehadeti caiz görülmüştür.


Akrabaların şahitliğinin kabul edilmesinden vazgeçilmesi yönündeki kararın nedenini ez-Zuhri “Müslümanların selef-i salihi, babanın çocuğu için, kardeşin kardeş için ve kocanın kocası için şahitlik yapmaları konusunda hiç kimseyi itham etmemiştir. Sonra insan ilişkileri karşılışmış ve bazı olaylar ortaya çıkmıştır ki bunlar, ilgililere onların itham edilmelerini caiz hale getirmiştir” ifadeleriyle özetlemiştir.

Suistimalı önleyip adaleti temin etmek adına Mısır’ın meşhur kadi Tevbe, Mısırlının Yemenli aleyhinde, Yemenlinin de Mısırlı aleyhinde şahitlik yapmasını

---

694 Musa, M. Yusuf, Fikh-i İslâm Târihi, s. 170.
695 Ibn Ebi Şeybe, IV, 531 (22863).
696 Bkz. es-Şeybânî, el-Âsâr, s. 317 (647); Abdurrazzâk, VIII, 334.
697 Abdurrazzâk, VIII, 344 (15476).
698 Ibnu’l-Kayyîm, İtâm, I, 113.
kabul etmemesini de aynı bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Ona göre bu, bazı yararların korunması ve bir kısmın zararlarının önüne geçilmesi için gerekliydi.\footnote{el-Kindî, s. 344-345.}

Hz. Peygamber döneminde ve sahâbe döneminin başlarında kabul edildiği halde,ünkü fiqh ve içtihâd yaklaşımlar tâbiün alimleri kendi devirlerinde akrabaların sahatliğinin kabul edilmesini hükümeti benimsemişlerdir.

**2.3.4.2.3. Fiyat Tespiti Yapmak**

Satılacak malların fiyatlarının tespiti (narh koyma) de sünnete fiqhî-ictihâd yaklaşımları sergilenen örneklerdendir. Rивâyet edildiğine göre Hz. Peygamber döneminde fiyatlar yükselsince, halk kendisine gelip; ‘Fiyatlar çok yükseldi bir ayarlama yapmanız da biz ona tabi olsak’ demişlerdir. Bunun üzerine Peygamber (s.a.); ‘Fiyatların yükselmeleri ve düşmeleri Allah’ın iradesine bağlıdır. Biz, Allah’ın emir ve takdirini aşamayız’ diye karşılık verdiği rivâyet edilmiştir.\footnote{Ebû Yûsuf, *Harâc*, s. 53.}


Saîd b. el-Museyyib, Rabîa b. Ebî Abdîrrahman ve Yahya b. Saîd el-Ensârı gibi bazı tâbiûn alimleri muhtemelen devlet başkanının sadece satıcının değil, bütün müslümanların maslahatlarını gözetmekle yükümlü olduğundan hareketle fiyatlara narh koyma'nın caiz olduğu yönünde hüküm vermiş olabilirler. Ağırlık zamanında Narh koymaya zorlanan bazı şâfiîler de sadece pahalılığı bulunduğu zaman (kıtlık zamanlarında) fiyat tahdidini caiz görürler. İmam Malik ve Zeydî imamları ise bazı maddelere fiyat ayarlaması yapmayı caiz görmüştür.

Fiyat ayarlama konusunu değerlendiriren Ebu'l-Velid el-Bâcî (ö. 474/1082), şöyle demiştir: “Fiyatlara narh koyma'nın gerekçesi, kamu yararları bakımından göзонüne alınması ve fiyat artışıyla kamunun zarar görmesini önüne geçilmesi zaruretirdir. İnsanlar, ellerindeki malları satmaya zorlanamaz; ancak devlet başkanı tarafından alıcı ve satıcının yararı göзонüne alınarak, belirtilen fiyatla fazlasına satış yapmaları önlenir. Satıcının kazancına mani olmaz; fakat onun insanlara zarar vermesine de müsaade edilmez.”

2.3.4.2.2.4. Ehl-i Kitap Hanımlarla Evlilik

Sünnete fikhi-ictihâdi yaklaşım sergilediğini gösteren örneklerden biri de ehl-i kitap hanımlarla evlilik konusudur.

Ehl-i Kitap hanımlarla evlilik konusunda Kur'an-ı Kerîm'de şöyle buyurulmaktadır: “... Namuslu, zinaya girmemiş ve gizli dostlar edinmemiş insanlar

---

705 Karaman, İıctihad, s. 87.
706 el-Bâcî, el-Munteka, V, 18; el-Munâvî, Feydu'l-Kadîr, el-Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kubrâ, Msr., h. 1356, II, 266; Bu konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Karaman, İıctihad, s. 88; Özafşar, Hadîsi Yeniden Dışünmek, 2. baskı, s. 330-331.
707 Musa, M. Yûsuf, Fıkh-ı İslâm Târihi, s. 165.
708 eş-Şevkânî, Neylu'l-Evtâr, V, 219-220.
709 el-Bâcî, el-Muntekâ, V, 18.
halinde yaşamanız şartıyla, mü’minlerden hür ve iffetli kadınlarla, Ehl-i Kitap'tan hür ve iffetli kadınlar, mehirlerini verip nikâhладığınızda size helaldır...”⁷¹⁰. Bu ayet, iffetli ve hür olmaları kaydıyla, Ehl-i Kitap hanımlarla evliliğe Yüce Allah’inizin verdiği göstermektedir.


Hz. Ömer’in bazı maslahatları göz önünde bulundurarak bu sahâbîlerin ayrılmalarını istediğini anlaşılmaktadır. Nitekim Saïd b. el-Museyyib’in rivâyet ettiği göre Hz. Ömer, Huzeyfe’ye yazdığı mektupta ona “Sen mecûsîlerin olduğu yerde yaşıyorsun. Cahiller Allah’ın Rasûlünün arkadaşını (nn yani senin) Ehl-i Kitapla evlendiğini bilmezerde de) kafir biriyle evlendi demelerinden ve bunu Allah’ın verdi bir ruhsat zannedip de mecusîlerle evlenmelerinden korktuğum için ayrılanı istiyorum” diye yazmıştır⁷¹⁴.


Hz. Ömer’in dışında bazı sahâbiler de ilk başta buna cevaz verdikleri halde, bazı gerekçelerle sonradan karşı çıkmışlardır. Nitekim Câbir b. Abdillah, Sa’d b. Ebî Vâkkâs döneminde Kûfe’nin fethi esnasında müslüman hanımlar az olduğu için ehl-i kitap hanımlarla evliliklerini daha sonra onları boşadıklarını ifade etmiştir.

⁷¹⁰ 5. Mâide, 5.
⁷¹¹ Abdurrazzâk, VII, 178 (12674)
⁷¹² Abdurrazzâk, VII, 176 (12668)
⁷¹³ Abdurrazzâk, VII, 177 (12672)
⁷¹⁴ Abdurrazzâk, VII, 178 (12676)
⁷¹⁵ Abdurrazzâk, VII, 177 (12671)
Ardından da müslüman erkeklerin Ehl-i Kitab hanımlarla evlenebileceğini, ama 
ehl-i kitab erkeklerin müslüman kadınlarla evlenemeyeceğini belirtmişdir. Bu 
rivâyetten anlaşılacağına göre, Câbir ve arkadaşları ehl-i kitab hanımlarla evliliği 
müslüman hanımların sayaca az olduğu dönemde uygun görmüşler, hüküm helal 
görüldüleri halde müslüman hanımların çoğaldığı zaman ise buna karşı çıkmışlardır.

Sahâbe gibi tâbiûndan pek çok alim de müslüman bir erkeğin ehl-i kitab 
hanımla evliliğine cevaz vermişlerdir. Atâ (ö. 114/732) ise câiz olduğuna inandığı 
halde karşı çıkmış ve Câbir b. Abdillah’ıki gibi bir yaklaşım sergilemiştir. Atâ’nın 
müslüman hanımların sayıca az olduğu dönemde ruhsat vermüş ve 
mesru kılılmıştır. Zira o dönemde müslüman hanımların sayısı azdı. Ancak bugün 
müslüman hanımların sayısı çoğalmıştır. Bu sebepten Ehl-i Kitab’a evlilik ihtiyacı 
ortadan kalkmıştır, bu konudaki ruhsat da kalkmıştır. Atâ kendi dönemindeki 
şartları ve sosyal durumu dikkate alarak böyle bir görüş ortaya koymuş ve bu suretle 
sadece Hz. Peygamber’in bir ifadesinin ya da uygulamasının değil, Kur’an’da helal 
olarak nitelenen bir muamele diye daha doğru kanaatini ifade etmiştir.

Halife Abdulmelik, muhtemelen, 75/695 senesindeki haccı esnasında 
Mekke’de buluştugu Atâ’ya, Ehl-i Kitab hanımlarla evliliğe ilk zamanlarda cevaz 
verildiğini hatırlattığında da Atâ “O zaman öyleydi, zirâ müslüman hanımların sayısı 
azdı” diye aynı tutumu tekrarlamıştır. Atâ’ın bu yöndeki düşünceleri için ayrıca bkz. Ibn 
Ebah Seybe, III, 475 (16164).

2.3.4.2.2.5. Alış-verişe Meclis Muhayyerliği

Sünnete farklı yaklaşımların sergilendiği konulardan biri de alış-verişin 
gerçekleşmesi açısından meclis muhayyerliğinde. İbn Ömer’in naklettiği göre:

716 Abdurrazzâk, VII, 178-179 (12677)
717 Bzk. Abdurrazzâk, VII, 178 (12675)
718 er-Râzî, Fahruddin Muhammed b. Ömer, et-Tefsîru’l-Kebîr, Beyrut, 1990, XI, 116; İbn 

Hacer, Fethu’l-Bârî, IX, 417; Atâ’nın bu yöndeki düşünceleri için ayrıca bkz. İbn Ebî 

Şeybe, III, 475 (16164).

719 Bzk. İbn Ebî Seybe, III, 475 (16164); Hatiboğlu, M. Said, “İslâm’in Dünyevîle 

mesimi Dünyevî Hayatımızın İslâmîle 

mesimi?”, İslâmîyet, Ankara, 2001, IV, 3, s. 9.

720 Tarihsellik bağlamında konuya ilgili değerlendirmeler için bkz. Tartu, Nevzat, Hadîslerin 

Tarihsel Boyutu, s. 37.
“Rasûlullah, beyu’l-hıyar dışındaki alış-verişlerde taraflar ayrılmadıkça (alış-verişte bulunup bulunmama konusunda) serbesttirler” buyurmuştur⁷²¹.


Nâfi’nin naklettiği göre İbn Ömer, bir şey satın aldığı zaman bir müddet yürüür gider, alış-verişi kesinleşmiş olması için sonra döner gelmiş⁷²³. Aslında bu, sünnetin zahirine tutunmaktan başka bir şey değildir. Tâbiûndan bazıları da İbn Ömer’in bu anlayışını sürdürmüşlerdir⁷²⁴.


---

⁷²¹ Zeyd b. Ali, ِel-Mecmu’, s. 183; Malik, ِel-Muvattâ (eş-Shybânî), s. 277; Abdurrazzâk, VIII, 50 (14262).
⁷²² Abdurrazzâk, VIII, 51 (14264).
⁷²³ Abdurrazzâk, VIII, 51-52(14268).
⁷²⁴ Abdurrazzâk, VIII, 51 (14266).
⁷²⁷ Abdurrazzâk, VIII, 52 (14272).


2.3.4.2.2.6. Zanaatkarın Elinde Zarar Gören Eşyannın Tazmini


728 Al-i İmrân, 105.
730 el-Hatîb, Tarih, XIII, 405.
731 Mâlik, El-Muvattâ (eş-Şeybânî), s. 277; el-Hatîb, Age, XIII, 407.
733 el-Beyhâki, es-Sunen, VI, 289.
734 Abdurrazzâk, VIII, 217 (14949).
735 Abdurrazzâk, VIII, 217 (14949).

736 Ayrintılı bilgi için bkz. Erul, Sahabenberg Sünnet Anlayışı, s. 449.
737 Abdurrazzâk, VIII, 217 (14948).
738 Abdurrazzâk, VIII, 218 (14950).
739 el-Beyhakî, es-Sunen, VI, 122.
740 Abdurrazzâk, VIII, 217 (14947).
741 Abdurrazzâk, VIII, 216 (14945).
742 Abdurrazzâk, VIII, 220 (14961).
743 Abdurrazzâk, VIII, 217 (14946).
Nitekim eş-Sa’bî ve İbn Şubre, “Eliyle bozarsa (yani bizzat kendi kusuru sebebiyle bozarsa) tazmin eder” demişler744, Mesrûk, “bir kimsenin elbiselerini yırtan, yırttığı kadarnı öde” diye hüküm verirken745, Katâde, yırttığı elbise eski ise yamar, yeni ise benzerini almış diye hüküm verir.746 


Tâbiûn ibadât ve muâmelâtla ilgili örnekler verdikten sonra, ukûbat konularıyla ilgili yaklaşımlarına örnekler verdikten sonra, ukûbat konularıyla ilgili yaklaşımlarına örnekler vermek istiyoruz.

2.3.4.2.3. Ukûbat Konularıyla İlgili Fıkhî-İctihâdî Yaklaşımlar

Fıkhî-ıctihâdî yaklaşımlı benimsenen alimler sûnette yer alan ibadet ve muamelat gibi, ukûbat konularını da şartlar ve ortaya çıkan ihtiyaçlar gereğince yeniden değerlendirip yorumlamışlardır. Bu düşünceye sahip alimler, önceki uygulamayı her zaman aynen sürdürüme ısrarında olmamışlardır.

Ukûbatla ilgili konuların başında diyetler gelmektedir. Diyetler konusunda ise diyet miktarları ve nasıl ödenceği, üzerinde en fazla durulan hususlardandır.

744 Abdurrazzâk, VIII, 216-217 (14945,14946).
745 Abdurrazzâk, VIII, 219 (14955).
746 Abdurrazzâk, VIII, 219 (14954).
747 İbn Sa’đ, et-Tabakât, V, 208.
2.3.4.2.3.1. Azi Dişin Diyeti


2.3.4.2.3.2. Köleyi Öldüren Hürün Cezası

Kölesini öldüren hüre kısası gerekir mi? Ya da bir müslüman ehl-i kitabtan birini öldürümse durumu ne olur? Öldüren kimseye kısası tatbik edilmesi konusunda,

748 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Ukûl, 12 (II, 861); eş-Şâfiî, el-Umm, VII, 234; Abdurrazzâk, IX, 347.
749 Rivâyetin bu kısmına Mâlik yer ver veriken (Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Ukûl, 12 (II, 861), Abdurrazzâk yer vermemiştir (Abdurrazzâk, IX, 347).
failin ya da mağdurun hukuki statüleri dikkate alınarak, farklı yaklaşımlar benimsenmiştir.


Bir başka ayette ise “(Tevratta) onlara şu hüküm farz kıldık: Cana can, göze göz, buruna burun, kulağla kulak, diş diş bütün yaralamalarda kısas geçerlidir” buyurulmaktadır751.


Bununla birlikte Hz. Peygamber’in, kölesini öldüren birisine yüz celde vurup bir yıl sürgün ettiği ancak kısas uygulamadığı da rivâyet edilmektedir754.


750 2. Bakara, 178.
751 S. Mâide, 45.
752 Abdurrazzâk, IX, 488-489 (18130).
754 Ibn Ebî Şeybe, V, 413 (27510)
756 Abdurrazzâk, IX, 490 (18135); Ibn Ebî Şeybe, V, 412 (27508)
kısas olunacağı kanaatindedir. Hatta o bu kanaatini çok ısrarlı bir şekilde “Bütün Yemen ehli aksi yönde icma etseler, yine de kısas yaparım” ifadeleriyle dile getirmiştir.

en-Nahi’nin (ö. 96/715) ve Saïd b. el-Museyyib’in bu kanaate hangi delilleri kullanarak ulaştıkları tam belli değildir. Çünkü daha önce ifade ettiği gibi, hadîs kitapları bu yönde bilgileri çoğu zaman vermemekte, sadece alimlerin konu ile ilgili hükümlerini aktarmakla yetinmektedirler. Bu da alimlerin o hükümdeki kanaatını ve yöntemlerini öğrenmemizi imkansız kılmaktadır.


757 Abdurrazzâk, IX, 489 (18131, 18132, 18133)
758 Abdurrazzâk, IX, 489 (18131); b. Ebî Şeybe, V, 413 (27518).
759 Abdurrazzâk, IX, 490 (18140, 18141).
761 ed-Dârimî, Diyât, 7 (II, 509-510, no: 2263).

1- Ali b. el-Medînî, el-Buhârî ve et-Tirmîzî gibi alimler, el-Hasan el-Basrî’nin Semure’den semaının kesin olduğunu söylemektedirler.762

2- Beyhâkî’nin naklettiğine göre Şu’be b. el-Haccâc ve Yahya b. Mâin gibi bazı alimler el-Hasan’ın Semure’den hiçbir şey işitmediği, kitâbet yoluyla bazı nakillerde bulunduğunu görüşündedirler.763

3- Bazı alimlere göre el-Hasan Semure’den sadece “akîka” ile ilgili bir hadîs rivâyet etmiştir.764 Dolayısıyla bu alimlere “Kölesini öldüreni...” rivâyetinin mürsel olduğu görüşündedirler.


Naklettiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı gibi, alimlerin büyük kısmı, bu rivâyeti Hasan’ın Semure’den nakletmediğini kanaatindedir. Zaten bazı alimler de bu nedenden dolayı rivâyetin sâhatinde problem olduğunu işaret etmektedirler.766

Bununla birlikte sözkonusu rivâyeti el-Mustedrek’in de nakleden el-Hâkim (ö. 405/1014), bu rivâyetin el-Buhârî’nin one sürdüğü şartları haiz olduğunu ifade etmiştir.767 Zaten el-Buhârî’nin, el-Hasan’ın Semure’den naklini kesinlikle kabul ettiği yukarıda belirtmiş, et-Tirmîzî ise, bu rivâyete destek (şahid) olarak Ebû Hurayra’dan bir rivâyet daha aktarmaktadır. Ayrıca et-Tirmîzî, el-Hasan’ın rivâyetini hasen-garîb olarak nitelendirmiştir.768 Daha önce de işaret ettiğimiz gibi ayrıca o, el-Hasan’ın, diğerlerinden farklı olarak, köleye karşılık hürün öldürülmeceği kanaatinde olduğunu belirtmektedir.769 Ancak el-Hasan’ın Semure ile ilişkisini tartışanlar, ilk kaynaklardan olan Abdurrazzâk’ın, bu rivâyeti mürsel olarak nakletmesini gözardı etmektedirler. Aslında bizce tartışılması gereken, rivâyetin...
nispeten erken bir kaynaka mürsel olup daha sonraki kaynaklarda muttasıl olarak nakledilmesidir.


770 Bkz. İbn Ebî Şeybe, V, 413 (27510)
772 İbn Ebî Şeybe, V, 413 (27513).
2.3.4.2.3. Ehl-i Kitaptan Birini Öldüren Müslümanın Durumu

Gerek Hz. Peygamber’den gerekse sahâbe ve tâbiûndan nakledilen bazı rivâyetlerde ehl-i kitabın diyetinin müslümanın diyetiyle eşit olduğunu yer almaktadır773.


Ömer b. Abdilaziz’in dişında pek çok tâbi’un alimi de ehl-i zimmeyi öldüren nedeniyle müslümana kısası uygulanmasına karşı çıkmıştır780.

773 Bkz. Abdurrazzâk, X, 92 (18473-18474)
774 Bkz. Ebû Yûsuf, Kitâbu’l-Âsâr, s. 220 (no: 972); Abdurrazzâk, X, 92-102; İbn Ebî Şeybe, V, 408-409.
775 Abdurrazzâk, X, 93 (18478), 95-96 (18491); eş-Şâfiî, el-Umm, VII, 320.
776 Abdurrazzâk, X, 95-96 (18491)
777 Abdurrazzâk, X, 95 (18485-18490)
778 Abdurrazzâk, X, 95 (18487)
779 Abdurrazzâk, X, 100-101 (18512)


---

⁷⁸¹ Ebû Yusuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 220 (969); Abdurrazzâk, X, 98 (18500), 101 (18516); eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 320; Ibn Ebî Şeybe, V, 408 (27474, 27475).
⁷⁸³ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 320.
⁷⁸⁴ eş-Şâfiî, *el-Umm*, VII, 320.
⁷⁸⁵ Bu konudaki rivâyetler için bkz. Abdurrazzâk, V, 226 (9445); Ibn Ebî Şeybe, V, 409; el-Buhârî, *Sahîh*, Diyat, 24 (VIII, 45), 31 (VIII, 47); Bazi rivâyetlerde müslüman yerine mü’mün lafzî yer almaktadır. Bzk. Ibn Ebî Şeybe, V, 409 (27472)
⁷⁸⁸ Dağcı, *Müessir Füller*, s. 104.


2.3.4.2.3.4. Malını Korumak Adına Birini Öldürenin Durumu


Rivayet edildiğine göre, Birisi Hz. Peygamber’e gelerek;
- Ya Rasûlallah, birisi –zorla- malımı almak üzere gelirse ne yapayım?

Hz. Peygamber: -Ona malımı verme
-Benimle kavga ederse?
-Sen de onunla kavga et.
-Beni öldürürse?
-Sen Şehid olursun
-Ben onu öldürürsem

789 el-Buhârî, Sahîh, Diyâât, 30 (VIII, 47).
790 eș-Şâfiî, el-Umm, VII, 320; ez-Zeylâî, Nasbu’r-Râye, IV, 335-336.
791 Dağcı, Müessir Filler, s. 104.
O ateştedir.392


İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) bu konuda şöyle bir çözüm üretmektedir: Kapısı önünde öldürülmüş bulunan bir kimseyi, malını veya namusunu korumak için öldürüdüğüünü iddia eden kimse hakkında hüküm verebilmek için maktulun durumu incelenir. Eğer, maktul hırsızlıkla müttehem bir kimse ise katile kısas gerekmektedir, sadece diyetini öder. Fakat, maktül iyi bir kimse olarak tanınmış ise kısası gelir. Yine aynı şekilde, maktul zina suçundan sahib olunan bir kimse ise kısasa hüküm verilir, diyet gerekir. Fakat maktül ifteti olarak tanınmış bir kimse ise bu durumda katile kısas gerekir.393


392 Muslim, İmân, 61 (I, 122-123, no: 220/138).
393 eş-Şeybânî, el-Âsâr (et-Ta’liku’l-Muhtâr’la birlikte), s. 304-305 (597); Karaman, İctihad, s. 88-89.
Kendilerinden önce verilmiş her hükmü aynen uygulanması gerektiğini kanaatinde olmayan tâbiün alimleri, bu hükümleri kendi dönemlerini ve şartları dikkate alarak yeniden yorumlamışlardır. Bu hükümlerinden bazılara bir takım ilavelerde bulunarak yürürlüğünü devam ettirirken, bazlarının ise uygulamasına son vererek yeni bir hüküm ortaya koymuşlardır.

2.3.4.3. Değerlendirme

Tâbiün alimleri sünnette yer alan konulara zâhirî ve fikhî-içtihâdî olmak üzere iki türlü yaklaşım göstermişlerdir. Sünnette yer alan konulara zâhirî yaklaşım sergileyen alimler, şartların değişimini dikkate almadan, kendilerinden önceki uygulamayı aynen sürdüreme taraftarı olmuştur. Önceki uygulamanın yetersiz olduğu ya da aksadığı durumlarda da yine tavırlarını değiştirmemişlerdir.


Sünnette yer alan konulara fîkhî ve içtihâdî yaklaşım gösteren tâbiuin alimlerinin ibâdât, muemelât ve ukûbat konularındaki hükümlerini örneklerle inceledikten sonra, sünnette yer almayan konulara nasıl yaklaşıklarını araştırmaya geçebiliriz.

2.3.5. Tâbiünün Sünnette Yer Almayan Konulara Yaklaşımı


Öte yandan İslâm coğrafyası fetihler dolaysıyla genişlemiş, birbirinden farklı yaşam bicimlerine, çeşitli örf, âdet ve telakkilere, muhtelif kültür mirasına sahip milletler İslâm ile tanışmış ve onların büyük bir kısmı kendisine din olarak İslâmı seçti. Sonuçta küçük Medine toplumundan büyük bir devlete, takas usulünün hüküm olduğu bir ekonomiden, geniş bir ortak pazarın para ekonomisine, Arab yarımadasyyla sınırlı nisbi kültürden Mezopotamya, Sasanî ve Bizans İmparatorluğu gibi eski medeniyetlerle boy ölçümeye başladığı zaman, yeni yeni meseleler zor dönuş etmiştir795.


794 Fazlur Rahman, Metodoloji Sorunu, s. 26.
796 eş-Şehristâni, el-Milel, I, 203.
797 eş-Şehristâni, ay.


Fakih sahâbîler, sünnetlerin illetlerini gözlemişler ve nasslarda belirtilen illetleri esas olarak yeni hükümler ortaya koymuşlardır. Bu sahâbîler hükümün meşru kişinin bazı olan mana ve maksadın değişmesi üzerine bazı hükümleri değiştirebilmişlerdir. Buna mukabil bazı sahâbîler, şartların değişiminin dikkate alınmadan o konudaki hüküm aynen tatbik edilmesinde israrı olmuşlardır.


Mamafih tâbiûn açısından da durumun pek farklı olmadığını söylenebilir. Zira tâbiûn neslinde de ortaya çıkan problemlere çözüm getirme konusunda iki temel

798 Ibn Abdilberr, Câmi, II, 52-58.
800 er-Rabî‘ b. Habîb, s. 11, no: 29.
801 Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 55, no: 168); el-Hatîb, el-Fakîh, I, 203.
802 Abdurrazzâk, VIII, 301 (15295); ed-Dârimî, el-Mukaddime, 20 (I, 55-56, no: 171); el-Hatîb, el-Fakîh, I, 201.
803 Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, s. 274-275.
804 Ibn Ömer’in durumun ve şartların değiştiğini söylenmesine çok sert tepki göstermiş ve “.. Ben size hadîs rivâyet ediyorum, siz neler söylüyorsunuz demiştir. Bkz. Muslim, Salât, 30 (I, 327, no: 135; I, 328, no: 140).
yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir. Kimi tâbiün alimleri meselenin çözümü için bir nass ya da sahâbe fetvâsını bulamadıkları zaman kendi re’yleriyle içtihat ederek fetvâ vermişlerken, kimileri de kitap ve sünnetten dayanılabacak herhangi bir nass bulamadıkları zaman içtihatta bulunmaktan çekinmişler ve cevabı bilmediklerini dile getirmişlerdir 806.

Aslında tâbiün hemen tamamının, zaman ilerlediğçe ve şartlar değiştiğçe, yeni hükümler gerektirğinin farkında olduklarını düşünmektediz. Çünkü onların Hz. Peygamber’in hadîslerinin ve sünnetinin yanında sahâbenin görüşlerini de ayrı bir delil olarak görmeleri ve bunun delil olarak kullanılmasına hemen hiç karşı çıkamaları gelecekle ilgili bütün problemlerin Hz. Peygamber tarafından çözüldüğü duşünsesinde olmalarını ortaya koymaktadır. Eğer her şeyin Hz. Peygamber’in sünnetinde yer aldığı duşunmeksizin, o takdirde sahâbe görüşlerine müracaatları anlamsız olurdu.

Özetle, zamanın ilerlemesi ve şartların değişmesiyle yeni hükümlerin gerektirilğini kaçırmaz olduğuna göre, temel soru şu olacaktır: Yeni meselelere çözüm üretmede yöntem ne olmalıdır?


Farklı yaklaşımların ortaya çıkmasında, çözüm üretilecek problemlerin ne denli karmaşık olduğu hususu da rol oynamıştır809. Sosyal yapının sade olduğu

806 Ebû Hayseme, el-Ilm, s. 23.
807 eş-Şâfiî, el-Umm, VII, 27; Abdurrazzâk, V, 440 (9758); İbn Hîbbân, es-Sikât, II, 152.
808 Bkz. İbn Haldûn, III, 1043-1045.
809 Zerkâ, Medhal, I, 167.
bölgelerde fazla karmaşık problemlere karşılaşılmazken, Irak gibi kozmopolit bölgelerde hayatın her yönüyle ilgili karmaşık problemler ortaya çıkmıştır.

Tâbiûn alimlerinin yaklaşım farklılığında bu sıraladığımız nedenler etkili olmakla birlikte, birinci bölümde isaret ettigimiz gibi, alimlerin kendi birikim ve bakış açılarının daha fazla rol oynamadığını düşündüğümüz.


2.3.5.1. Naslarda Yer Almayan Bir Çözüm Kübül Etme

Bazı tâbiûn alimleri sünnette yer alan konulara zâhirî bir yaklaşım sergiledikleri gibi, kendi devirlerinde ilk kez ortaya çikan problemlere dahi geçmiştenden çözüm aramışlar, bulamadıklarında da çözümüsüz bırakma yolunu seçebilmiştir.


Bazı tâbiûn alimleri sünnette yer alan konularda zâhirî bir yaklaşım sergiledikleri gibi, kendi devirlerinde ilk kez ortaya çikan problemlere dahi geçmiştenden çözüm aramışlar, bulamadıklarında da çözümüsüz bırakma yolunu seçebilmiştir.

2.3.5.1. Naslarda Yer Almayan Bir Çözüm Kübül Etme

Bazı tâbiûn alimleri sünnette yer alan konularda zâhirî bir yaklaşım sergiledikleri gibi, kendi devirlerinde ilk kez ortaya çikan problemlere dahi geçmiştenden çözüm aramışlar, bulamadıklarında da çözümüsüz bırakma yolunu seçebilmiştir.


Bazı tâbiûn alimleri sünnette yer alan konularda zâhirî bir yaklaşım sergiledikleri gibi, kendi devirlerinde ilk kez ortaya çikan problemlere dahi geçmiştenden çözüm aramışlar, bulamadıklarında da çözümüsüz bırakma yolunu seçebilmiştir.

Ed-Dârimî, Mukaddime, 20 (I, 54, no:165); el-Hatîb, el-Fâkîh, II, 163; İbn Hazm, el-İhkâm, VI, 54.

getirildiği ve Saîd’in ölmüne kadar bu görevde bulunduğu rivâyet edilmiştir. Re’y karşısında söylediği ifadeler, muhtemelen itikâdî konulardaki re’yle ilgilidir. Eğer değilse, yargı görevine getirilmiş olan birisinin, nakledilen sözleri söylemiş olması ihtimal dahilinde değerlendirilmştir.


Bu anlayışı savunanların çoğunluğu, sünnetin vahiy ürünü olmasını savunmuştur. Bu ise, aslında, akılda çözülecek bir meselede bile akıl, re’y ve içtihadın devre dişi kalmasına zemin hazırlamış ve sürekli hadîslerden çözüm aramıştır. Fıkhî alanda problemlerin çözümünde âsâr dişinde bir kaynağın kullanılmasına karşı çıkan kimseler, tefsîr alanında da ayetlerle ilgili olarak kendilerine ulaşan yorumların dışında yorum yapmaya karşı çıkmışlardır.


813 ez-Zehebi, Siyer, IV, 291-292.
814 Gürler, Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı, s. 169.
815 Abdulkadir, Nazra, s. 211; Ozen, Aklileşme Süreci, s. 217.
816 et-Taberî, Câmiu’l-Beyân, I, 38.
818 et-Taberî, Age, I, 38.
819 Bkz. et-Taberî, Age, I, 38.


824 et-Taberî, Age, I, 37-38; Ibn Teymiye, Age, XIII, 373. 
825 et-Taberî, Age, I, 37. 
826 et-Taberî, Age, I, 38.
b. Ömer, el-Kâsım b. Muhammed, Saîd b. el-Museyyib ve Nâfî’nin Kur’an tefsiri hakkında konuşmayı büyük (bir iş) telakki ederek kaçıklarını söylemiştir.\footnote{et-Taberî, \textit{Age}, I, 37.}


Naslarda yer almayan bir çözümü kabul etmeme yaklaşıımını benimseyen alimlerin, konuları sadece daha önce olup olmadığını açısından değerlendirikleri görülmektedir. Eğer bu konular kendilerinden önce varsa kabul ettiklerini, yoksa “muhdes” ya da “bid’at” olarak telakki ederek durduklarını, konuların niteliğiyle ya da toplumsal faydası ile pek de ilgilenmediklerini gözlemlemekteyiz.

Nitekim İbn Cureyc hocası Atâ b. Ebî Rabâh’a Mekkelilerin Ramazanda vitrden sonra dua etmesini sorduunda Atâ bunu bid’at olarak nitelendirmiştir\footnote{Abdurrazzâk, V, 495 (9784).} ve bazıları yaptıktan sonra Mekkelilerin de böyle yapmaya başladığını ilave etmiştir.\footnote{Abdurrazzâk, V, 495 (9786).} Tavaf esnasında Kur’an’ın okunanın hüküm sorulduğu Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732), bu durumu da nitelendir(click to see previous prompt)

Rivâyetten anlaşıldığına göre Mucâhid bu durumu olumsuz karsılamamıştır\(^{833}\). Kendi dönemlerinde ortaya çıkan konulara aynı bölgenin iki aliminin farklı tavruna şahit olmaktadır. Nitekim her ikisi de Mekke’li olan alimlerden Atâ, tavaf esnasında Kur’an okumaya arz ettiklerini belirtmektedir. 

Onların bu tutumunun, re’y yaklaşımlarıyla paralel olduğu görülmektedir. Daha önce ifade ettigimiz gibi Atâ re’y kullanmaya karşı çıkarken, Mucâhid re’y kullanmayı en değerli işlerden biri olarak görmekteydi.


Ancak burada yapılacak bir genellemenin sürekli doğru sonucu ulaşturmayaçağını da işaret etmeliyiz. Çünkü daha önce de ifade ettigimiz gibi, re’y kullanımını ya da problemlere çözüm üretme anlayışını ya da tam aksini bir bölgeye hasretmek doğru olmaz. Nitekim Hicaz bölgesinde re’y kullanmayı tasvip edenler

\[^{833}\] Abdurrazzâk, V, 495 (9785)  
\[^{834}\] İbn Abdîlberr, Câmi, II, 24; el-Hatîb, Târihu Bağdâdû, IV, 23; ibn Hazm, el-İhkâm, VIII, 30.
olduğu gibi, Irak bölgesinde de re’ye karşı çıkanların olduğunu daha önce belirtmiştık.

Her türlü problemin çözümüne rivâyetlerde arayan bu anlayış sahipleri, sorulan sorulara rivâyetlerle çözüm bulamadıklarında da “bilmiyorum” diye cevap vermişlerdir.835

Kocası müsrikt olan bir kadının Müslüman olması halinde durumlarının ne olacağını sorusuna Atâ (vallahi bilmiyorum) diye karşılık vermiştir836.


Bu yaklaşımı benimseyenlerin rivâyetlerde çözüm bulamayınca, halkın problemlerine çözüm üretme sorumluluğunu yüklenmeyi göze alamadıkları anılmaktadır. Zaten onların çözünmüştüğünü, ortaya çıkan problemlere

836 Abdurrazzâk, VII, 174 (12658).
837 Abdurrazzâk, X, 103 (18523).
838 Abdurrazzâk, IV, 485 (8566).
839 İbn Sa’d, VI, 250; ez-Zehebî, Sîyer, IV, 301.
840 İbn Sa’d, VI, 250; ed-Dârimî, el-Mukaddime, 19 (I, 49, no: 134).
841 Bzk. ed-Dârimî, el-Mukaddime, 17 (I, 45), 19 (I, 49), 21 (I, 57-58); ed-Hatîb, el-Fâkîh, II, 173-175, 183; İbn Abdülber, Câmi, II, 52-55; ez-Zehebî, Sîyer, IV, 302, 318; V, 85; VIII, 77; XXV, 228; el-Mizzî, Teshzib, XXIII, 509.
ilgilenmeyen, hadîs rivayetiyle uğraşmayı asıl gaye edinenlerden olanявление görülmektedir.


Nitekim ez-Zuhî’ye, itikafta olan birisinin esâiyle münasebette bulunması durumunda ne gerektiğini sorulduğunda, bu konuda kendisine bir bilgi ulaşmadığını (Hz. Peygamber’den ya da sahâbeden bir rivayet ulaşmadığını kastediyor) söylemiştir. Ancak Ramazan ayında bunu işleyene gerekli olan köle azad etme kefaretinin onun için de uygulanabileceğini belirtmiştir842.


Sorulan sorulara cevap vermek istemeyen alimler mazeret olarak bu konuyla ilgili olarak kendilerine bir bilgi ulaşmadığını iddia ederken, bazen de başka sebepler öne sürdükleri olmuştur ki bunlardan bilhassa ikisi ön plana çıkmaktadır. Birincisi, o konuya çözüm getirmenin kendilerine ait bir şeyi kendi yetkilerini aştığı düşünmesidir. Kendi reyi ile hüküm vermekten çekilen Urve b. ez-Zubeyr (ö. 94/712), oğlu Hişâm’ın naklettiği göre kendisine bir şey sorulunca, eğer o şeyi idari gücü olan birinin çözübileceğini inanıyordu, “hâzâ min hâlisî’s-sultân” (bu sadece sultanın görevidir) diyerek cevap vermekten kaçınmıştır844.

842 Abdurrazzâk, IV, 363 (8079).
843 İbn Sa’d, VII, 229; ed-Dârîmi, Mukaddime, 17 (I, 45, no: 107); ez-Zehebî, Siyér, V, 273; Yûsuf b. Zeki el-Mizzî, Tehzîbu’l-Kemâl, XXIII, 509.
844 İbn Abdilberr, Câmi, II, 143.


İbîn Ömer gibi sahâbiler ve bazı tâbiîler nazarî konuların tartışılmasına bu şekilde karşı çıksalar, hatta Hz. Peygamber’den bu yönde rivayetler aktarsalar da, daha önce işaret ettiği gibi, sahâbenin Hz. Peygamber’e hayatta iken vuku bulmamış pek çok konuyu sordukları ve Hz. Peygamber’in de hiçbir tepki göstermeden cevap verdiği de nakledilmektedir.847


845 İbî Abdîlberr, Age, ay.
846 el-İatîb, el-Fâkîh, II, 12.
847 İbî Abdîlberr, Age, II, 141-143; el-İatîb, Age, II, 7-10.
848 el-İatîb, Age, II, 7-11.
849 Örnekler için bkz. Muslim, Liân, (II, 1135, no: 13-17/1498-1499); el-İatîb, el-Fâkîh, II, 10; ayrıca bkz. Karaman, İctîhad, s. 88.
850 Muslim, İman, 62 (I, 124, no: 225/140).
851 el-İatîb, el-Fâkîh, II, 11-12.
852 Sezgin, I/III, 9.
konuşmaların mekrue ve yasak değil, caiz ve mubah olduğu konusunda içmâ olduğunu gösterdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla rivayetlerde yer almayan konularla ilgili sorulara cevap vermeyenlerin, hadisenin vukû bulup bulmadığını sormaları, bu sorulara cevap vermemek için ileri sürüdükleri bir bahane olabilir.

Bu arada Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) şu ifadelerini hatırlamamızda fayda vardır: “Ehl-i Hadîs, Hz. Peygamberden gelen haberleri hıfzetmekle beraber, ilmi tartışma ve fikir yürütme (nazar) hususunda aciz idiler. Re’y ashabından biri onlara bir soru sorunca veya halletmek üzere bir problem götürünce acız içinde şaşırıp kalıyorlardı.” Her ne kadar Fahreddin er-Râzî bu değerlendirmesini muhtemelen tâbiûndan sonraki dönemler için yapmışsa da aynı değerlendirmeyi hadîs rivayetiyle mesgul oldukları halde problemlere çözüm üretmekten uzak herkes için yapmak mümkündür.

2.3.5.2. Değişimi Dikkate Alarak Hüküm Verme

Hz. Peygamber hayatta iken karşılaştıkları her problemde ona müracaat eden sahâbe, onun aralarından ayrılmastıyla kendi problemleriyile baş başa kalmışlardır. Kur’an’da ve sünnette cevabını bulamadıkları problemlere bazıları bu kaynaklarını dışında bir çözümü uygun görmezken, bazıları kendi re’yleriyle çözüm üretmişlerdir.


---

853 el-Hatîb, el-Fakîh, II, 11-12.
854 Görmez, Metodoloji, s. 60 (Fahruddin er-Râzi, Menâkıbu’ş-Şâfiî, s. 242’den naklen)

Daha önce de ifade ettiği gibi, genişleyen coğrafyada değişen sosyal hayatla birlikte artan problemler hiç şüphesiz tek tip değil, muhtemelen hayatın bütün yönlerini ilgilendiren konularla ortaya çıkmıştır. Ömer b. Abdilaziz’in daha önceleri bazılarınıca Cuma namazında okunan kunutu terkederek kaldırması856, mehir için ilk kez dörtüz dinar fiyat belirlemesi857 ve dinar ve dirhemleri bölerek paranın değeriyle oynayanları cezalandırmış858 ortaya çıkan problemlerin hayatın bütün yönleriyle ilgili olabileceğini açıkça göstermektedir. eş-Şehristanî yukarıdaki ifadelerinde ibâdet ve muâmelât konularında ortaya çıkacak olayla r sayıya gelmez. Ömer b. Abdilaziz, “Yargının başı, Allah’ın kitabındakilere uymak, sonra Hz. Peygamber’in sünneti ve hidayet üzere olan imamların (devlet başkanlarının) hükümleriyle hüküm vermek, sonra ilim ve görüş sahipleriyile işişare etmektir” şeklinde cevap vermiştir859.


Problemlere çözüm üretme eğilimindeki alimlerin bu anlayışa sahip olmalarında, kendi zihin yapıları da önemli bir etken olmuştur. Çünkü onların

855 eş-Şehristanî, el-Milel, I, 199.
856 İbn Ebî Seybe, I, 468 (5417).
857 İbn Ebî Seybe, III, 494 (16389); VII, 248(35748).
859 İbn Abdilberr, Câmi, II, 24.
860 İbn Abdilberr, Age, II, 53.
tavrılardan, problemleri çözme sorumluluğunu üzerinde hissettikleri ve bunları çözmek için gayret sarfettikleri görülmektedir. Hatta onlar gelecekteki problemlere hazırlıklı olmak için nazari meseleleri tartışmışlardır. Nitekim tâbiûn alimlerinin öğrencisi olan Ebû Hanife, sorulacak sorulara hazırlıklı olmak için nazarı meselelerle meşgul olduğunu ifade etmiştir.861

Yine böyle bir anlayışa sahip olmalarında bu alimlerin kendi kâbiliyetleri, birikimleri ve topluma olan münasebetleri de önemli ölçüde etkili olmuştur. Çözüm üretmeye çalışanların hemen tamamı, fıkhî alanda ön plana çıkanlardan ve resmi ya da gayri resmî halkla münasebeti yoğun olanlardan oluşmaktadır. Bunların başında da İbrahim en-Nahaî (ö. 96/715) gelmektedir. Rivâyete göre eş-Şâ’bî (ö. 103/721), en-Nahaî ve Ebû’d-Duhâ (Muslim b. Subeyh) (ö. 100/718) mescidde toplanırlar, hadîs müzkere ederlermiş. Ne zaman ki onlara, hakkında rivâyet sahibi olmadıkları bir şey geldiğinde, cevap vermesi için bakışlarını en-Nahaî’ye çevirirler.862

Görüldüğü gibi rivâyetlerde çözüm bulunmayan bir problem söz konusu olduğunda, gözler topluma olan münasebeti yoğun olan, toplumun problemlerine çözüm üretme için çaba sarfedenlere çevrilmektedir. Bu gerçekten hareketle bazı araştırmacılar, hüküm verinen teorik hukûkçunun değişen hâdiselerle ilgilenmediğini gözünde bulundurarak, bu hukûkçuların re’yinin teşriye kayak olma zorunluluğunu kolaylıkla reddedebileceğini dikkat çekmektedirler.863

İbn Avn (ö. 151/768)’in gözlemlerine göre gündelik hayatта eş-Şa’bî konuşkan (munbasit), İbrahim en-Nahaî suskun (munkabid) birisiyken,864 bir soru sorulduğunda eş-Şa’bî cevap vermekten çekinir, İbrahim ise cevaplamak için sürekli konuşmuş.865 Bununla birlikte en-Nahaî’nin, kendisine bir şey sorulmadan asla konuşmadığı, bazen de bilmiyorum dediği nakledilmektedir.866 Bu tutumu, muhtemelen, onun tevâzuundan ya da çekingen yapısnın kaynaklandığından. Çünkü

861 Bkz. el-Hatîb, Târîh, XIII, 348; Ebû Zehra, Ebû Hanife, s. 257-258.
863 Goldziher, Zâhirîler, s. 6-7; Abdulkadir, Nazra, s. 211; Özmen, Aklileşme Süreci, s. 233.
864 Ez Zehebî, Tezkira, I, 85; Özmenel, İmam Şeybânî, s. 90.
866 Abdurrazzâk, XI, 256 (20476); İbn Sa’d, et-Tabakât, VI, 271-272.
kendisine soru sormaya gelenlere; “Benden başkasını bulamadınız mı?”, “Bana da mi ihtiyaç duyuldu” benzeri şeyler söylemiştir867.


el-Hasan el-Basrî bu konuda kıyas yaparak bir sonuca ulaşmaktadır. Bununla birlikte kendisine kıyas aleyhine bazı sözler de nisbet edilmektedir. Onun, iblisin
sözlerine atfen Kur'anda yer alan “beni ateşten, onu topraktan yarattın” ayetini okuyarak “İblis kıyas yaptı. İlk kıyas yapan odur” dediği nakledilmektedir. Ne var ki, fetvâları yedi büyük cilt tuttuğu söylenen, re’yle ilgili olumlu birçok tutumuna rastlağımız el-Hasan el-Basrî’nin böyle bir sözü söylemesi uzak bir ihtimal olarak görünmektedir.


Mülk olmayan, kendilerinden herhangi bir şekilde yararlanılmayan ve mevât adı verilen arazilerle ilgili olarak Hz. Peygamber’in “Kim öldü bir araziyi ihya ederse, orası onundur, zalim bir kökün ise hakkı yoktur (haksız yere ekilen/dikilenlerden hak talep edilemez)” dediği nakledilmektedir. Bir başka rivâyete göre ise Hz. Peygamber “Her kim sahibi olmayan bir araziyi imar ederse, o arazi üzerinde daha fazla hak sahibidir” buyurmuştur.

Uygulama sahâbe döneminde de bu şekilde devam etmiştir. Aynı uygulamanın tâbiün döneminde de sürdürülüğünü şu rivâyetten anlamaktayız. Hâkim b. Ruzeýk, Ömer b. Abdilazîz’in babama gönderdiği mektupta, “Başkalarına satın alınmış veya başkaları tarafından bir kısmı ihya edilip, işlenmiş olmaması kaydıyla, bu tür araziyi...
mesken veya ziraat yoluyla ihya edenlere ruhsat ver” ifadelerinin yazılı olduğunu söylemiştir.\textsuperscript{881}

Görüldüğü gibi burada temel nokta, arazinin sahibinin olmamasıdır. Ancak arazinin sahibi olduğu bilinmeden birisi bu araziyi iyya eder, daha sonra arazinin sahibi çıkıp gelirse ve arazisini isterse durum ne olacaktır? Bu konuya Ömer b. Abdilaziz, ichtihadiyle bir çözüm üretmiş ve uygulamaya koymuştur. Bu çözümde o, arazi sahibini ve iyya edeni bir araya getirerek önce araziyi iyyâ eder: “Sen toprağın imar edene yaptıgı masrafları ve emeğinin geriğini öde. Çünkü o, senin toprağın için emek sarfetmiştir” demektedir. Şayet toprak sahibi bunu ödeyemem derse, o zaman toprağı imar ve iyya edene “o halde sen toprak sahibine arazinin (iiyâ edilmenden önceki) geriğini öde” deme emrederek ödendiği takdirde araziyi iyya edene verir.\textsuperscript{882}

Aslında Ömer b. Abdilaziz bu uygulamasıyla emeği verdiği geri göstermiştir. Çünkü o, arazi üzerinde yapılan işi bir çırpıda silip atamıştır.

İctihadlarında maslahat düşüncelerini gözeten el-Hasan el-Basrî, bakımış olduğu davalara karşılık herhangi bir bedel almamış,\textsuperscript{883} hakimlerin yapmış olduklarını görev karşılığında davacılardan bir bedel almasını da doğru bulmuştur.\textsuperscript{884} el-Hasan el-Basrî böyle bir hüküm muhtemelen, fakirler arasında cehaletin baş göstermesi endişesi rol oynamıştır.\textsuperscript{885}

Yine el-Hasan el-Basrî ilim tahsil etmek isteyen öğrencilerden bir bedel alınmasını hoş karşılamanmıştır. Ancak öğrencinin kendisinin ya da velisinin öğretmenin talebi olmadan bir şeyler vermesinde ise bir sakınca görmemiştir.\textsuperscript{886} el-Hasan’ın böyle bir hüküm vermesine de muhtemelen, öğrenci bir şey bulamayan fakirler arasında cehaletin baş göstermesi endişesi rol oynamıştır.\textsuperscript{887}

---

\textsuperscript{881} Ebû Ubeyd, \textit{el-Emvâl}, s. 291 (no: 716).
\textsuperscript{882} Ebû Ubeyd, \textit{el-Emvâl}, s. 289 (no: 711); Bu konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. Ağırakça, s. 243-244.
\textsuperscript{883} İbn Sa’d, VII, 172.
\textsuperscript{884} Aynı şekilde Mesrûk da baktığı davalarдан ücret almamış. İbn Kudadem, \textit{el-Muğni}, IX, 37.
\textsuperscript{885} Kal’aci, \textit{Mevsûatu Fıkhü’l-Hasan el-Basrî}, I, 37.
\textsuperscript{887} Kal’aci, \textit{Mevsûatu Fıkhü’l-Hasan el-Basrî}, I, 37; Tâbi’un alimlerinin maslahat düşüncelerini esas alarak verdikleri bazı hükümler hakkında bkz. Ünsal, Ahmet İslâm Hukukunda \textit{Fayda}, s. 24 vd.
Gerek valiliği gerekse halifeliği döneminde birçok önemli icraata imza atan Ömer b. Abdilaziz, tedvîn faaliyetinde ve diğer ilmi faaliyetlerde bulunan kimselere devletten maaş verilmesi uygulamasını başlatmıştı.\footnote{el-Hatîb, el-Fakîh, II, 164; Macit, s. 128-129.}

Değişimi dikkate alarak hüküm veren alimlerin bir çoğunu kolaylık prensibiyile hareket ederen, bazıları zaman zaman buu gözardı etmişlerdir. Mesela Sâid b. el-Museyyib’in (ö. 94/712) kanaatine göre, mustahaza olan bir hanım, her kananın peşinden gusul abdesti almak zorundadır. Hayatın içinde olan, insanların problemlerine çözüm üretmek için çalışan bir fakihin, tatbiki neredeyse mümkün olmayan böyle bir hüküm vermesi gerçekte ilginçtır. Nitekim Sâid’in yakın arkadaşları Urve İbn’uz-Zubeyr’e (ö. 94/712) göre ise, mustahaza hanım bir kere gusletmesi daha sonra da her namaz için sadece abdest almalıdır.\footnote{Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Tahâret, 107 (I, 63).} Mâlik de bu konuda Urve b. ez-Zubeyr’in görüşünü tercih etmiş ve kendilerine göre uygulamanın da bu yönde olduğunu belirtmiştir.\footnote{Mâlik, el-Muvattâ (Yahya b. Yahya), Tahâret, (I,63).} er-Rabî’ de “Biz Urve’nin görüşünü tercih ettik; Ibn Museyyib’in kanaatini reddettik” demiştir.\footnote{Şâfiî, el-Umm, VII, 209.}


Mâlik’in Medineli iki meşhur fıkıhçı Sâlim b. Abdillah ve Suleyman b. Yesâr’dan yaptığı bir iktibasa göre bu iki zat kocası olmış dul kadının göz iltihabi (ophthalmia) yahut her hangi bir şişayette gözünze bir zarar gelmesinden endişe etmesi halinde, güzel koku içerse bile sürme kullanabileceğini ve ilaç ya da sürme ile
tedavi olabileceği söylemişlerdir. Mâlik de onların bu düşüncesine katılarak “zaruret olursa Allah’ın dini kolaylıktır” diye eklemiştir.896

Görüldüğü gibi hakkında Kur’an ve sünnete yeterli çözüm bulunmayan konularda değişimin varlığını dikkate alan bazı tâbiün alimleri çözüm üretmekten geri duramamışlardır.

896 Mâlik, el-Muvattâ (Yahya el-Leysî), Talâk, 35 (II, 599, no: 106) ; bu konu hakkında ayrıca bkz. Özen, Akılesme Süreci, s. 346.
2.3.6. Değerlendirme


SONUÇ


kiyıllardan sonra artış göstermiştir. Metodolojik tartısmalar da bu dönemde başlamıştır. Başta re’y-hadîs olmak üzere birçok konu tartışmaya başlamıştır.


Tezimizde tâbiûn alimlerinin sünnetin mahiyeti konusuna farklı yaklaşımları sonucuna ulaştıkt. Meselâ, bazı tâbiûn alimleri, muhtevasında helal-haram gibi ahkâm bulunan uygulamaları sünnet olarak kabul ederken, bazıları Hz. Peygamber’e veya sahabeye dayanan her bir uygulama ya da rivâyeti sünnet kabul ederler. Yine bazı alimler, sünnet ve hadîs farklı kılavuz durumlarda asır hükmü ve hükümün tamamını hadîslere dayandırılması isteyen kişilerdir. Sünnet ve hadîs farklı olayları olayların coğuluğunu, adîs ve sünnetin anlaşıldığı için çaba sarfedeen, fikrî melek ve hadisle shâhî kimseler oluştururken, sünnet ve hadîs özdes olayların coğuluğunu ise, hadîs rivâyetiyle uğrasan ve hükümlerin tamamının hadîslere dayandırılması isteyen kişiler oluştururduktadur.

Sünnetin kapsami ve bağlayıcılığı konusunda da tâbiûn alimlerinin farklı kanaatlere sahip olduğu sonucuna ulaştıkt. Bazı alimler sadece Hz. Peygamber’in uygulama ve davranışlarını sünnet olarak nitelerken, bazıları sahâbînın uygulama ve davranışlarını da sünnet kapsamında değerlendirirler. Yine bazı alimler, uygulamayı ve uygulamaya esas şekilde edecek hadîsler bağılayıcı olarak görürken, bazıları bütün hadîsleri bağılayıcı olarak görmüşlerdir.

Araştırmamızda ulaştığımız sonuçlardan biri de, sünnetin/ hadislerin tamamını vahîy kaynaklı görme anlayışıın bu dönemde ortaya çıktığıdır. Sahâbe döneminde izine fazla rastlanılamayan bu anlayışın, özellikle hadis rivâyetiyle meşgul olan,
sahâbe döneminde sonra verilen her hükümü bid’at olarak niteyenler arasında ortaya çıktı görülmektedir.

Tâbiûn alimleri re’y konusunda da farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Bazı alimler re’y kullanmanın gerekli olduğunu savunurken, bazıları bunun gerekli olmadığını iddia etmişler ve re’yle hüküm verenleri eleştirmiştirler. Ancak re’y kullanmanın gerekliliğine inanmanın hemen tamamı, nassla çözümü mümkün olan bir probleme, re’leriyile çözüm gerektirdiğine inanmalar dair eleştirmelerdir. Bu nedenle re’y kullanılmamasına taraftar olanlar için, müfrit-mu’tedil gibi bir ayrımı gerek olmadığı sonucuna ulaştıklar. Çünkü müfrit re’y’i olarak ismi eserlerde yer alan hiçbir alim, probleminin çözüme mahiyette sağlam bir hadis/sünnet bulunduğu, bunu kullanmaktan geri durmuşlardır. Fakat re’y kullanmaya karşı çıkanlar için böyle bir ayrım zorunludur. Çünkü bazı alimler re’y kullanmaya kesinlikle karşı çıkarken, bazıları, zorunlu durumlarda başvurulabileceğini ifade etmişlerdir.

Re’y konusunda ulaştığımız önemli bir sonuç, asırlardır en katı re’y karışıtı olan bazı alimlerin, gerçekte bu kadar katı olmadıklarını söyler. Meselâ, eş-Şa’bî, hemen herkes tarafından, re’y’le hüküm verenleri en sert muhalefet eden ve asla re’y kullanmayan biri olarak kabul edilmektedir. Oysa ilmi faaliyetleri ve verdiği hükümler dikkate alındığında eş-Şa’bîyi aşırı karşı olanlardan ziyade, mu’tedil yaklaşımlar arasında göstermek daha doğru olacaktır. O halde, araştırılmadan sıklıkta tekrarlan bazı bilgilerin gerçekliğini sorgulanması, hata yapma ihtimalimizi düşürecektr.

Re’yle ilgili önemli bir konu da, re’y karışıtı olduğu söylenen alimlerin hangi alanda re’y kullanmadığı herkesçe bilinen bazı alimlerin, kesinlikle re’y kullanmadığı da söylenmektedir. Söz konusu alimlerin hayatlarının detayları ve verdikleri hükümler incelendiğinde, onların kelâmî konularda re’y kullanmasına karşı çıkıkları görülmüştür. O halde bu tür değerlendirmeler yapılırken, alan belirttiklerinin gerekliği açıktır.

Tâbiûn alimlerinin sünnette mevcut konulara yaklaşımlarını da farklılık gösterir. Onların bu yaklaşımlarını zahirî ve fıkhi-ictihâdi olarak iki grupta incelemenin doğru olacağı kanaatindeyiz. Zahirî yaklaşıımı benimseyenler, önceki bir uygulamayı aynen sürdürmek istemişlerdir. Söz konusu alimler, sürdürülmesini istedikleri uygulamaların, içinde yaşadıkları dönemin şartlarına uygun olup olmadıkların

Tâbiûn alimleri, sünnete yer almayan, kendi dönemlerinde ortaya çıkan konulara da, genel anlamda iki türlü yaklaşım sergilemişlerdir. Bazı alimler hakkında nass bulunmayan ve kendilerinden önce hükümde belirtilmemiş bu konuları, bid’at, muhdes gibi sıfatlarla niteleyerek uzak durırken, fert ve toplum hayatındaki değişimin kaçınılmaz olduğunu bilen bazı alimler ise, naslardan çıkardıkları ilkelerden de hareket ederek, bunlara çözüm üretmek için gayret sarfetmişlerdir.

bunlar da nasla çözümü mümkün olmayan konularda re'y kullanmaya taraftar olmuşlardır.
**BİLİLYOGRAFYA**

*B’-ı Kerîm*


Ağırman, Cemal, “Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi”, *CÜİFD*, V/1, s. 155.


----------, *el-Musned*, Beyrut, ty.


Apaydın, H. Yunus “Naslari Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu (Genel Bir tasvir)”, *Marîfe Dergisi*, c: 1, sayî: 1, Konya, 2002,


--------------, *es-Sunenu’l-Kubrâ* (İbnu’t-Turkmânî’nin *el-Cevheru’n-Nâkı zeyli ile birlikte*), Haydarâbad, h. 1354.

--------, “Tefsirde Mucâhid ve Ona İsnad Edilen Tefsir, AÜİFD, XXIII, 1978, s. 31-50.
Çakan, İsmail Lütfi, *Hadîslerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, İstanbul, ty, 2. baskı.
--------------, *el-Musevvâ min Ahâdîsi’l-el-Muvattâ*, Mekke, h. 1315.
--------------, “Sunna, Hadith and Madinen Amal”, *Journal of Islâmic Studies*, 1993, c: IV, sayı:1, s. 1-31


Erdoğan, Mehmet, *Akîl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul, 1995,


Sahabenin Sünnet Anlayışı, Ankara, 2000, 2. baskı.

el-Evzaî Abdurrahman b. Amr, Sunenu’l-Evzaî (el-Umm’un içerisinde) Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, h. 1393, 2. baskı.


Fiğlalı, Ethem Ruhi, İbadiye’nin Doğuşu ve Görüşleri, Ankara, 1983.

İmamiyye Şiâ, İstanbul, 1984.


---


-------------, *İslâm Hukuku Etiyeleri* (Makaleler Külliyati), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1984.


--------, *er-Rihle fi Talebi’l-Hadîs*, tahk. Nureddin Itr, Beyrut, h. 1395.


--------, *Takyîdu’l Ilm*, tahk. Yûsuf el-Işş, byy, 1974, 2. baskı.

--------, *Târihu Bağdad*, I-XIV, Dâru’l-Kutubi’l-Ilmiyye, Beyrut.


---


İbn A’sem, *Kitâbu’l-Futûh*, Haydarábad, h. 1388.


---, *el-İsâbe fi Temyîzi’s-Sahâbe*, Matbaatu’s-Saâde, Misr, h. 1323.


---, *el-Ihsân bi Tertîbî Sahîhi İbn Hıbbân*, tahk. Şuayb el-Arnavut, Muessesetu’r-Risâle, Beyrut, 1993, 2. baskı.


İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İmaduddîn, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, Matbaatu’s-Saâde, Misr, ty.

---, *İhtisâru Ulûmi’l-Hadîs* (Ahmed Muhammed Şâkir’in *el-Bâisu’l-Hasîs* şerhî ile birlikte), Beyrut, ty.


------------*, el-Maârif*, tahk. Servet Ukkâse, byy, 1960

İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabakâtu’l-Kebîr*, Beyrut, ty.


------------, **Usdu’l-Gâbe**, byy, ty.


İbnü’l-İmâd Ebu’l-Felah Abdulhay, **Şezeratu’z-Zeheb fi Ahbârî Men Zeheb**, Beyrut, ty.


İbnü’l-Mukaffâ, **Risâle fi’s-Sahâbe Cemheratu Rasâîlî’l-Arab** (III, 30-48).


el-Irâkî, Zeynu’d-din Abdurrahim b. el-Huseyin, **et-Takyîd ve’l-İdâh limâ Utilika ve U’lika min Mukaddemeti İbnî’s-Salâh**, Beyrut, 1991.

İrfan, Abdulahamit, **İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları**, İstanbul, 1983.


el-İsfehânî, Ebu’l-Ferec, **Kitabu’l-Eğânî**, Bulak, h. 1868.


İzmirli Ismail Hakki, **Yeni İlm-i Kelâm**, Evkâfu İslâmîyye Matbaası, 1339-1341.


----------, *İslâm Hukuk Tarihi*, İrfan Yayınevi, İstanbul, ty.


Keleş, Ekrem, *İslâm Hukukunun Kaynağı Olarak İcma*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul,

----------, *Husnu’t-Tekâdî fî Sûretî İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî*, Kahire, h. 1368.

----------, *Makâlâtü’l-Kevserî*, Kahire, h. 1372.


----------, “Sünni’ Deyiminin Ortaya Çıkışı” *İslâmî Araştırmalar*, II/6.


--------, “İlmu Usûli’l-Hadîs veya İlmü Mustalahi’l-Hadîs”, AÜİFD, XVII, 1969,
Kutlu, Sönmez, İlk Mürciî Metinler ve Kitâbü’l-İrcâ, AÜİFD, XXXVII,
--------, Zaferu’l-Emânî bi Şerhi Muhtasari es-Seyyid el-Curcanî, Beyrut, 1416.
el-Munâvî, Abdurrahâf, *Feydu’l-Kadîr*, el-Mektebetu’t-Ticâriyyeti’l-Kubrâ, Mısîr, h. 1356.
----------, *Oryantalist Yaklaşma İtirazları* (derleme), Ankara, 1999.


Özsoy, Ömer, Sünnetullah (Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması), Ankara, 1999, 2. baskı.


Öztürk, Mustafa, Mevâlînin Hadis Rivâyetindeki Yeri (Hicrî I. ve II. Asır), Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul, 2002.


Safvet Ahmed Zeki, Cemheratu Rasâili’l-Arab fi Usûru’l-Arabiyyeti’z-Zâhire, I-IV, Misr, 1971 (h. 1391), laveli 2. baskı.


----------------, *el-Mebsût*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, ty.
es-Suyûtî, Celâluddin el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’an, Mısır, h. 1278.
----------------, *Mişţâhu’l-Cenne fi’l-İhticâct bi’s-Sunne*, Medine, h. 1399, 3. baskı.
el-Umm, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut, h. 1393, 2. baskı.
eş-Şâtûbî, el-Muvâfakât fi Usûli’ş-Şerîa, tahk. Abdullah Draz, Beyrut, ty.
eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkermim, el-Milel ve’n-Nihal, tahk.
Muhammed Seyyid Kîlânî, Beyrut, h. 1404.
eş-Şeybânî, Ebû Abdillah Muhammed b. el- Hasan, Kitâbu’l-Âsâr, (I-II eksik)
tashihi ve ta’lik: Ebu’l-Vefâ el-Efgânî, Beyrut, 1993; Kitâbu’l-Âsâr (et-Ta’liku’l-Muhtâr’la birlikte), nşr., Muhammed Abdurrahman Gazanfer, Pakistan, h. 1410.
Kitâbu’l-Hucce alâ Ehli’l-Medine, nşr. es-Seyyid Mehdi Hasan el-
es-Siyeru’l-Kebîr (es-Serahsi’nin Şerhi ile birlikte), Kahire, 1957.
eş-Sînkîttî, Muhammed, Kevseru’l-Maâni’l-Derârî fi Keşî Habâyû Sahihî’l-
Buhârî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1995.
eş-Şirâzî, Ebû Îshak, Tabakâtu’l-Fukahâ, tahk. İhsan Abbas, Dâru’r-Râidi’l-
Arabî, Beyrut, 1981, 2. baskı.
Şurrâb, Muhammed Hasan, el-Îmâmu’z-Zuhri Âlimu’l-Hicâz ve Şam, Dâru’l-
Kalem, Dımaşk, 1993.
Hamdi Abdurmeccîd es-Selefî, Bağdat, 1985, 2. baskı
et-Taberî, Muhammed b. Cerîr, Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân, Mısır,
1954, 2. baskı.
Tarihu’t-Taberî, tahk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Beyrut, ty.


-------------, “Ilk İki Asırda Fıkıh”, *SÜFĐ*, Konya, 1986


Üzüm, İlyas, “Kaderiyye”, *DÌA*, XXIV, 64-65.


Yazır, M. Hamdi, Hak Dini Kur’an Dili, Eseri, İstanbul, ty.


-------------, “Emevîler”, DİA, XI, 87-104.


-------------, Târîhu’l-İslâm, Kahire, h. 1367.
-------------, Tezkiratu’l-Huffāz, tahk.Hamdi Abdulmecid İsmail es-Selefî, Riyad, h. 1415.


-------------, el-Medhalu’l-Fıkhiyyi’l-Amm-el-Fıkhu’l-İslâmî fî Sevbihi’l-Cedîd, Dımaşk, 1968.


ÖZET


İslâmî ilimler bu dönemde teşekkür sürecine girmiştir. Metodolojik tartışmalar da bu dönemde başlamıştır. Başt a‘r-y-hadis kullanım olmak üzere, birçok konu hakkında yoğun tartışmalar yapılmıştır.


Tâbiûn âlimleri “re’y” konusunda da farklı yaklaşımlar göstermiştülerdir. Bazı âlimler re’y kullanmanın gerekli olduğunu savunurken, bazıları bunun gerekli olmadığını iddia etmişler ve re’y ile hüküm verenleri eleştirmiştirler.

Tâbiûn âlimlerinin sünnete yaklaşımları, re’y karşı tutumlarıyla paralellik arz etmektedir. Nasların yorumlanmasında ve karşılaşılan problemlerin çözümünde re’y kullanmaya taraftar olanlar, genellikle sünnetin zâhirinden ziyade, mana ve maksadıyla ilgilenirken, re’y karşıları ise, sünnetler hakkında yorum yapmaya ve gaye-yi esas alarak yeni hükümler koymaya karşı çıkmışlardır.
ABSTRACT

In the historical process, the generation succeeding the Sahâbe (The Intimate Loyal Friends of Mohammed) is called 'Tabiun' (The Followers). This era is probably one of the most interesting periods in the History of Islam. This period was not only an era of prevailing political instabilities filled with turmoil, but also an era during which rapid transitions and developments occurred. During this period, in parallel to the social and political unrest, the development taking place methodical field was remarkable.

Islamic studies began to take root in this period. Methodical debates started in this era, too. Many subjects began to be discussed intensively, re'y hadis being the first and most debated.

The scholars in the 'Followers Era' used the term, tradition-sunnah, in different senses. Apart from its conceptual meaning, it was frequently used as the opposite of bi'dat. This use was probably caused by the socio-economic structure of the period they lived in.

Certain scholars in the 'Followers Era' viewed Sunnah and Hadith differently whereas some certain scholars viewed these terms in the same way. The scholars in the 'Followers Era' have different views about the scope and obligatory sanctions of Sunnah. While some scholars saw it as practices and attitudes of Mohammed, others viewed Mohammed's intimate friends' practices and attitudes as sunnah as well. This means, while some scholars regarded the practical hadiths or certain hadiths constituting foundations for practices as obligatory sanctions, others thought that all the hadiths should serve as obligatory sanctions.

The scholars in the 'Followers Era' had differing opinions about re'y. Some regarded re'y to be mandatory, whereas others did not agree on this and criticized those who stated their verdicts upon voting – re'y.

The approach towards sunnah pursued by scholars in the 'Followers Era' were in compatible with their stands towards re'y - voting. In the interpretation of Nas and resolutions of the problems confronted, those favoring voting were mostly interested in meaning and purpose of the hadiths rather than their surface meaning, whereas those opposing voting refused to comment on sunnah and amend new regulations by prioritizing their purposes, as well.