

HADİS VE SÜNNET TERİMLERİNE FARKLI BİR YAKLAŞIM: FAZLURRAHMAN'IN HADİS VE SÜNNET AYIRIMI

İbrahim HATİBOĞLU*

Giriş

Hadis kavramı, özellikle ıstılahların şekillendiği dönemlerden itibaren muhad-dislerce, Hz. Peygamber'in söz, fiil, takrir ve hallerini ifade etmek üzere kullanıldı. Fıkıhçı-lar ise tanımlamayı hükme konu teşkil eden rivâyetleri dikkate alarak yaptıkları için, Hz. Peygamber'e has bazı fiilleri, onun yaratılış (halkî) ve ahlâkî (hulkî) özelliklerini hadis kavramına dahil etmemişlerdir. Muhtevaya dair bu ayırım bir yana, klâsik kaynaklarda sahâbe ve tâbiînün söz, fiil ve takrirlerine dair rivâyetlere de hadis denildiği olmuştur.¹ Aynı şekilde sünnet de yaygın şekli ile, Hz. Peygamber'e izafe edilen söz, fiil ve takriri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Hadisi sadece Hz. Peygamber'in sözlü rivâyetleri karşılığı kullananlara göre sünnet daha geniş bir kavramdır. Bu ıstılahî farklılık dışında iki terim arasında herhangi bir fark görülmemiştir. Konunun tarihî boyutunu kısaca ortaya koymak gerekirse, -özellikle tanımların kesinlik kazandığı müteahhirîn dönemi (hicri III. yüzyıl veya Hatîb el-Bağdâdî sonrası) dikkate alındığında- hadis usûlü kaynaklarında genelde hadis ve sünnet terimleri arasında fark gözetilmemiş ve her ikisinin de kapsamı itibariyle aynı şeyi ifade ettiği ve birbirinin yerine; Hz. Peygamberin kavî, fiilî, takrîrî sünneti veya hadisi şeklinde kullanıldığı ifade edilmiştir.²

* Dr., TDV, İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul. ihatiboglu@hotmail.com

¹ İmam Mâlik'in "fî hâza'l-hadîs hamsü sünen" gibi ifadelerini de büyük ölçüde fıkıhçıların tanımlaması çerçevesinde değerlendirmek gerekmektedir. Klâsik dönemde sünnet-hadis ayırımı ve bunun çağdaş dönemde algılanışı ile ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fıkıhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998; Muhammed Yûsuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodîk Bir Yaklaşım: Mâlik'in Muvatta'ı Üzerine* (der. ve çev. Mehmet Emin Özafşar), Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1999. Burada geçen tanımlarda sahâbe ve tâbiîn sözlerine de hadis denilmesinin, Fazlurrahman'ın yaşayan sünnetin kaynağı olarak gördüğü hadis kavramıyla ilgisi yoktur.

² İbn Cemâ'a, *el-Menâhelü'r-ravî*, Dârü'l-fikr, Dimaşk 1406, s. 30 vd.; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, Beyrut ts., s. 2-3; Subhî es-Sâlih, *'Ulûmi'l-hadîs ve mustalahuhî: 'arz ve dirâse*, Beyrut 1959, s. 3-10; Ahmed Naîm,

Hadis ve sünnet kavramları çağdaş araştırmalarda³ eleştirel bir bakışla yeniden incelenmeye başlanmakla birlikte, bu çalışmalarda ulaşılan sonuçlar özellikle son dönemlere kadar klâsik anlamından bağımsız değildir. Bu çerçevede *modern dönemde* hadis ve sünnet kavramlarını birbirinden ayıran ilk müslüman düşünür -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Mûsâ Cârullah Bigiyef'tir (ö. 1949). Bigiyef, lügat anlamıyla "*bir şeyin yüzü ve görünen kısmı*,"⁴ terim olarak ise, "*Şâri-i hakîm'in sözleri, işleri ve müsaadeleri*"⁵ şeklinde tanımladığı sünneti, genel anlamıyla, *sünnetullah, sünnetü'n-nebî ve sünnetü'l-evvelîn* diye üçe ayırır. Kısaca, ona göre sünnetullah Allah'ın kâinatın işleyişinde takip ettiği düzen, sünnetü'l-evvelîn geçmiş ümmetlerin başından geçen olaylar, sünnetü'n-nebî ise, "*Hz. Peygamber'in gerek kendi ümmetine gerekse bütün insanlığa risâletini tebliğ ederken, nebevî fiilleri, hikmetli sözleri veya bir kimsenin hareketini bilip ikrâr ederek onayladığı, ayrıca krallara ve kabilelere gönderdiği mektuplarla ortaya koyduğu yol*"dur.⁶ Bu tariften anlaşılacağı üzere Bigiyef sünneti, Resûlullah'ın bütün halinde ortaya koyduğu yolun adı olarak anlar. Bu anlamda sünnet, Kur'an'ın tatbikini ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in sîretini de içermektedir. Bigiyef'in bir başka münasebetle sünneti, "*Hz. Peygamber'in din olarak ortaya koyduğu her şey*"⁷ biçiminde tarif etmesinden de hareketle onun sünnete bir hayat tarzı anlamı verdiğini söylemek mümkündür. Bu tanımlama/anlayış gereği Bigiyef, sünneti sonraki nesillere aktaran her bir rivâyet için hadis terimini kullanmaktadır. Böylece o sünnete daha fonksiyonel bir konum kazandırarak onu bir hayat tarzı şeklinde anlamıştır. Bu sebeple Bigiyef'e göre Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahyi tebliğ ederken yaptıkları ve kastettikleri yanında onun kişisel hayatı ve insanlarla kurduğu içtimâ münasebetleriyle ilgili sîreti de sünnete dahildir.⁸ Bigiyef sünneti bir hayat tarzı kabul ettiği için, onun mihverinin ve bütün öğretilerinin kaynağının Kur'an olduğunu ifade etmiştir.⁹ Bu yaklaşım da onu sünneti, Kur'an'ı da içine alan genel/geniş bir mefhûm şeklinde görmeye ve neticede sünnete teşrîhî bakımdan öncelikli bir değer vermeye götürmüştür.

Bütün bunların yanında bir başka sünnet taksimi daha yapan Bigiyef, İslâm'da, kişi ve toplum için faydalı şeylerin meşrû ve hatta yapılması istenen bir iş olduğuna dikkat çekmiş ve "*Kim güzel bir sünnet ortaya koyarsa, onun ve o sünnete uyanların ecri kendisinedir; kim de kötü bir çığır açarsa onun ve açtığı çığırdan gidenlerin günahı kendisinedir*"¹⁰ hadisinden istidlâl-

"Mukaddime", *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, Ankara 1984, s. 4-8; Muhammed Accâc el-Hatîb, *el-Vecîz fi 'ulûmi'l-hadis*, Dımaşk 1407/1987, s. 17-27; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), XV, 27.

³ Hadis ve sünnet kavramları bu dönemde de geniş ölçüde geleneksel şekli ile anlaşılıp kullanılmakla birlikte, çalışmamızda bu anlayışa aykırı çağdaş yaklaşımlar incelendiği için yaygın kabul üzerinde durulmamıştır. Dolayısıyla buradaki başlık söz konusu dönemde hadis ve sünnete bakışların tamamını değil sadece eleştirel yaklaşımların izlerinin tesbiti nokta-i nazarından değerlendirilmelidir.

⁴ Mûsâ Cârullah Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, Bhopal 1945, s. 79.

⁵ Bigiyef, *Şeriat Esasları*, Petrograd 1917, s. 7.

⁶ Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 6.

⁷ Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 7.

⁸ Bigiyef, *el-Veşî'a fi nakdi 'akâ'id-i Şî'a*, Kahire 1982, s. 6; a.mlf., *Kitâbü's-Sünne*, s. 6, 51.

⁹ Bigiyef, *el-Veşî'a*, s. 6; a.mlf., *Kitâbü's-Sünne*, s. 6.

¹⁰ Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1981, "Zekât", 69-70; Muhammed b. İsbâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul 1981, "İlim", 14-16; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *es-Sünen*, İstanbul 1981, "Zekât", 64; Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, İstanbul 1981, "Mukaddime", 14-15; Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, İstanbul 1981, "Mukaddime", 44; Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, İstanbul 1981, "Kur'an", 41.

le sünneti, *sünnet-i nebeviyye* ve *sünnet-i vaz'ıyye* şeklinde ayırmış ve *sünnet-i vaz'ıyyeyi*, "toplumun ıslahı amacıyla dönemin hükemâsının¹¹ ortaya koyduğu hükümler" olarak tanımlamıştır.¹² Modern dönemde ilk defa Bigiyef'in kullandığı bu terim, ondan sonra muhtevâsı dinin bütün alanlarını içerecek şekilde daha da genişletilerek, Fazlurrahman (ö.1989) tarafından *yaşayan sünnet* şeklinde ifade edilmiştir. Ancak Bigiyef de dahil olmak üzere hiç bir düşünür, İslâm dünyasında sonraki dönemlerde görüleceği şekli ile, hadis ve sünneti kesin biçimde birbirinden ayırmamıştır. Onlar her ne kadar kavram olarak daha çok sünnet terimi üzerinde durmuş olsalar da, rivâyetler söz konusu olunca daha çok hadis kelimesini kullanmışlardır.

Çağdaş düşünürlerden Reşid Rıza da (ö. 1935), din ile alakalı olmak üzere, Hz. Peygamber'den nakledilen söz, fiil ve takrîr şeklindeki rivâyetlerin, münekkitlerin ölçüleri çerçevesinde sıhhatinin tespiti halinde, bağlayıcılık kazanacağını belirtmiş¹³ ve sünneti fakihlerin ıstılahına uygun biçimde tarif etmiştir. Aynı şekilde hadis ve sünneti birbirinden ayırt etmeksizin, "Allah Resûlü'nden nakledilen söz, fiil ve takrirler" olarak tarif eden Ahmed Emin de (ö. 1954), öncelikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbenin görüp duyduklarını anlattıkları haberlerin, onlardan sonra da tabîînin sahâbeden naklettiklerin hadislerle dahil edildiğini söylemiştir.¹⁴ Bu ifadelerden de anlaşılacağı gibi Ahmed Emin sünnet, hadis, eser ayırımına girmeden, tarifleri en geniş anlamıyla ve birbirinin yerine kullanmıştır. Onun, sahâbe ve tâbîînin görüp duyduklarını da hadis şeklinde tanımlaması, yine yukarıda işaret ettiğimiz, ıstılahların kullanımı ile ilgilidir.

I. ŞARKİYATÇILARDA HADİS VE SÜNNET AYIRIMI

Şarkiyatçılar hadis ya da sünnet kelimesi yerine çoğunlukla *Islamic tradition* ifadesini kullanırlar. Latince *tradere* kelimesinden türeyen *tradition*, dinî ya da uhrevî muhtevâlî bir konuda dönüşüm ya da şekil değişikliğini ifade için kullanılır. Kelimenin lügat anlamı, "genellikle sözlü olmak üzere bir düşünceyi, inancı, âdeti veya geleneği nesilden nesle intikal ettirmek"¹⁵ şeklindedir. Bu tarife göre, (dinin bilinen esasları açısından ister doğru ister yanlış olsun) önceki nesillerden sonrakilere aktarılan her şey geleneğin (tradition) bir parçasıdır.

¹¹ Hükemâyî ve görevlerini nasıl yaptıklarını Bigiyef, *ehl-i ilmin mârifetiyle, hayat tecrübesiyle vaz' kılınır* ifadeleriyle anlatmıştır. Görüldüğü gibi, *hükemâ* yerine ehl-i ilm, ortaya koyma terimini de, şâri'in fiili için kullanılan *vaz'* kelimesi ile dile getirmiştir (*Şeriat Esasları*, s. 5).

¹² Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 80; a.mlf., *Şeriat Esasları*, s. 5. Bigiyef'in bu kavramı hangi amaçla geliştirdiği açıkça anlaşılacakla birlikte, daha sonra Fazlurrahman tarafından metodik bir biçimde ortaya konulan yaşayan sünnet ile ilişkisinin bulunup bulunmadığı incelenmelidir. Ancak, Bigiyef'in sünnete dair diğer görüşlerinin birleştirilmesi durumunda iki anlayışın sonuçta ulaştığı nokta itibarıyla birbirinden oldukça uzak bir anlamda kullanıldığı anlaşılacaktır; Bigiyef geleneksel sünnet anlayışı ile çözümlenemeyeceğini düşündüğü hususlarda sünnet-i vaz'ıyye kavramını kullanmayı düşünürken, Fazlurrahman sünneti yaşayan sünnet anlamında kullanır ve hadisleri de yaşayan sünnetin kaydedilmesinden ibaret olarak görür ve onu mevcut hali ile istidlale elverişli saymaz.

¹³ Reşid Rıza, *Menâr*, Kahire 1327, XII, 694.

¹⁴ Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Kahire 1965, s. 208. Ahmed Emin'in burada dile getirdiği *dahil edilme* eyleminin müsteşriklerin ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber'e nisbet edilerek kitaplara geçtiği anlamında mı kullanıldığı yoksa, hadis usulcülerinin en geniş anlamıyla merfû, mevkuf ve maktû rivâyetleri hadis şeklinde ifade etmelerini mi kastettiği anlaşılacaktır. Yine burada işaret edilen görüşler ile tenkidî yaklaşımı temsil eden Fazlurrahman'ın düşüncesi arasında doğrudan bir paralellik kurmak da hayli zordur.

¹⁵ A Merriam Webster, *Third New International Dictionary*, ed. Phiyip B. Gove Springfield, Massachusetts 1981, s. 2422-2423.

Ayrıca kelime şarkiyatçılarca hadis ilmindeki *anane* veya *hadise* karşılık kullanılmakla birlikte, *anane*de haberin kesin surette işitildiğini gösteren bir lafız zikredilmesi, *hadiste* ise Hz. Peygamber'in (ya da sahâbe ve tâbiînin) söz fiil ve takrirlerinin senedi ile birlikte zikredilmesi söz konusudur. Oysa *tradition* kelimesi zımnen râvilerin meçhul olmasını ifade eder. Yine *hadis* rivâyetinde sürenin uzunluğu (nâzil isnad) hoş karşılanmazken *tradition* için bu şarttır. *Traditiona* Türkçe karşılık olarak eski rivâyetler/nakiller demek daha uygundur. Şu halde bu kelimenin *hadise* karşılık olarak kullanılması doğru değildir.¹⁶ Ayrıca kelimenin anlamı, kökündeki bu muhtevânın yanında sonradan *değişimi* de ihtiva edecek şekilde genişlemiştir. Her ne kadar bazı hadis araştırmalarında sonradan *sunnah* ya da *hadith* şeklinde ifade edilse de *Islamic tradition* kavramı, özünde bu iki mânâyı sürekli korumuş ve müslümanların bakışından çok Batılı araştırmacıların yaklaşım şekliyle anlaşılacak istenmiştir.

Hadis ve sünneti bir ayırma tâbi tutan ilk müsteşrik Ignaz Goldziher'e (ö.1921) göre bu kavramlar ilk dönemlerde Peygamber'e has söz, fiil ve davranışları ifade etmek için kullanılmamıştır. Ona göre hadis, *Peygamber'e isnâd edilen şifahî bir tebliğ/ ifade* anlamına gelirken sünnet, *dinî veya hukukî bir konuda İslâm toplumunda öteden beri uygulanmakta olan âdetleri ifade eder*.¹⁷ Fazlurrahman'a göre bu ifadelerin zamanla Hz. Peygamberin davranışları karşılığında kullanılmaya başlanması, çok kaynaklı anlayıştan homojen bir yapıya geçişe önemli bir katkı sağlamıştır.¹⁸ Bu otorite ile müslümanlar istedikleri şeyleri dinlerine dahil ederek Peygamber'e nisbet etmeye başlamışlardır.¹⁹ Aynı düşünce bir başka müsteşrik Henry Lammens tarafından, Hz. *Peygamber'in sahih denen sünneti ile sahâbe ve tâbiîn âdetlerinin birbirine karşarak*, Hz. *Peygamber'in uygulamaları şeklinde bir güç haline geldiği* biçiminde dile getirilmiş, muhteva itibarıyla sünnetin ilk dönem rivâyetlerini ihtiva eden genel bir mefhum olduğu iddia edilmiştir. Yine Lammens, hadis ve sünnet ifadelerini ayırarak hadisin, *sünneti hukukîleştirmek amacıyla sonradan Peygamber ve sahâbeye nisbet edilen sözler* şeklinde tarif ederek, sünnet teriminin kendi ifadesiyle, hadislerin çıkışından sonra zuhur ettiğini savunmuştur.²⁰

David S. Margoliouth da, sünnet kelimesi yerine *hikmet* kelimesini ele alırken yaşanan geleneğe ve kelimedeki anlam değişimine dikkat çekmiştir. Hikmetin sünnet karşılığında kullanılmaya başlanması sürecinde ifade ettiği anlamın, Hz. *Peygamber tarafından*

¹⁶ Ahmed Naîm, "Mukaddime", Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tercîd-i Sarîh Tercemesi, s. 85-86.

¹⁷ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, London 1967, II, 24.

¹⁸ Fazlurrahman, onun sünnet kavramına getirdiği yorumu çelişkili bulmaktadır. Ona göre Goldziher, sünnetin iki unsuruna dikkat çekmiştir: Tarihî bir olgu olduğu iddia edilen davranış, bu davranışın gelecek nesiller için kural haline gelmesi. Bu durumda Goldziher'e göre, İslâm'ın gelişi ile sünnet kavramının muhtevası, müslümanlar için Hz. Peygamber'in örnek davranışı, yazılı hale getirilmiş fiil ve sözlerine dayanan ameli kurallar şeklinde bir manâ değişikliğine uğramıştır. Bu durumda o, hadis ve sünneti aynı anlamda kullanmış aralarındaki farkın sadece, hadisin sırf nazarı bir haber olması, sünnetin ise bağlayıcı bir nitelik kazanarak, müslümanlar için ameli bir ilke haline gelmesi olduğunu savunmuştur. Onun bu konuda Goldziher'e getirdiği bir diğer itiraz da, yaptığı tasnifte hadis ve sünnet arasındaki farkı anlaşılır tarzda açıklayamadığı noktasındadır. Goldziher'in sözlerinden, hadis ve sünnetin birlikte zuhûr ettiği görüşünde olduğu anlaşılmalıdır. Fazlurrahman'a göre ise ilk dönem kaynaklara göre böyle bir şey mümkün değildir (*Islam*, 45).

¹⁹ Goldziher, *Muslim Studies*, II, 17-19. Aynı şeyi Guillaume da, hicrî III. yüzyılda müslümanların hukuk, âdet ve inançların Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînin uygulamalarına dayanmasının zorunluluğu yönündeki arzuların kuvvetli oluşuna başlamaya çalışmış, bu arzunun onları çok sayıda hadis uydurup, bunları Hz. Peygamber veya sahâbeye isnat etmeye sevk ettiği ileri sürmüştür (Alfred Guillaume, *Islam*, London 1976, s. 89).

²⁰ Henry Lammens, *Islam Beliefs and Institutions*, London 1968, s. 69.

ortaya konulan İslâm'ın ilk günleri ile ilgili hikâyeler şeklinde hayatta kalmış ve izlenebilir örnek mânâsında, *izlenegelen yol* (the beaten track), *emsal/örnek* (precedent), *gelenek* (custom) gibi kelimelerle izah edildiği iddiasında bulunmuştur. Ona göre de, *sünnet* (practice) tabiri hicrî II. asrın sonlarından önce daha genel bir anlamda kullanılmaktaydı. Bu kavramın sadece Hz. Peygamber için kullanılması, daha sonraki dönemlere rastlar. Sünnet ifadesi önceleri, *geçmişteki uygulama* (past practice) veya bid'atin karşılığı olarak *bilinen uygulama* (known practice), ya da sadece *uygulama* (practice) şeklinde kullanılmış ve yalnız Hz. Peygamber'e değil, Allah'a, müslümanlara, İslâm'a, ilk iki halîfeye veya onlarla beraber Peygamber'e nisbet edilmiştir.²¹

Hadis, sünnet ve yaşayan sünnete yükledikleri anlam itibarıyla Fazlurrahman ile aralarında büyük benzerlikler bulunan Joseph Schacht, ilk dönem fıkıh ekollerinin uygulamasında sünnetin, *yaşayan gelenek* (living tradition) anlamına geldiğini ve bu mânâda kullanıldığını ileri sürmüştür. Bu da ona göre genelde, *gelenek* (tradition) veya *üzerinde icmâ edilen uygulama* anlamına gelmekteydi.²² Schacht bu tarife, *toplumun icmâ ettiği uygulama* ilâvesini yaparken, Hamilton A. Gibb, kayda gerek duymaksızın sünnet için, *toplumun sözlü olarak aktarılan âdetleri* tanımını uygun görmüştür. Gibb, buna karşılık hadisi ise Goldziher gibi, sünnetin bir taşıyıcısı kabul etmiş, bütün halinde sünnetin, hadis formu ile nakledildiğini ve genel olarak hadis adıyla anıldığını ifade etmiştir. Ancak Gibb tarifinde, Goldziher'in hadis için söylediği, *bağlayıcı kaideler içeren taşıyıcı* tanımlamasını, her türlü hadis için kullanmıştır.²³

Şu halde Fazlurrahman'ın benimsediği ve ilahî iradeye dayalı anlayışa karşı çıkan (pozitivist) Batılı ilim adamları arasında da yaygın görüşe göre sünnet ifadesi, "*nesilden nesle uygulanmış ve uzun zamandan beri iyice yerleşmiş olması nedeniyle kâidevîlik vasfı kazanmış fiilî uygulama*" için kullanılmıştır. Bu tanıma göre sünneti sünnet yapan onun kâide (norm) haline gelmiş olmasıdır²⁴ ve kâidevîlik gücünü de belli bir dönemden beri devam eden fiilî uygulama olmasından almaktadır. Çünkü normatifliğin önüne geçen uygulama dönemi de yine bir davranışı kural olarak benimsemiş anlayışından doğmuştur. Dolayısıyla bu bakışa göre sünnetin ahlâkî ilkeler taşıma (bağlayıcılık) vasfı kural koyuculuğundan daha önde bir esastır.

II. FAZLURRAHMAN'IN HADİS VE SÜNNET AYIRIMI

Çoğu Batılı araştırmacı gibi Fazlurrahman da sünneti *tradition* (gelenek) kelimesiyle ifade etmiş ve ona şarkiyatçılarla aynı anlamı yüklemiştir. Ancak Fazlurrahman kelimenin, "*bir düşünce, inanç ve âdeti nesilden nesle aktarmak*" şeklindeki ilk anlamının yanında, değişimi de beraberinde getirdiğine ısrarla vurgu yapmıştır.²⁵ Bu sebeple ona göre, gelenek içeri-

²¹ David Samuel Margoliouth, *The Early Development of Mohammedanism*, London 1914, s. 68-69.

²² Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950, s. 58. Ayrıca bk. Joseph Schacht, "Law and Justice", *The Cambridge History of Islam*, II, 1970, 539-568. Bu dönemde sünnetin Schacht'ın söylediği anlamda kullanıldığı düşüncesi, Fazlurrahman tarafından da benimsenmiştir (bk. İsmail Hakkı Ünal, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", İAD, IV/4, 285-294). Sünnet terimi için bk. Mustafa el-A'zamî, *İslâm Fıkıhı ve Sünnet* (çev. Mustafa Ertürk), İstanbul 1996, s. 46-54.

²³ Hamilton A. R. Gibb, *Muhammedanism: A Historical Survey*, Oxford 1949, s. 73-75.

²⁴ Fazlurrahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi 1965, s. 1.

²⁵ Bu vurgu, Fazlurrahman'ın yönteminde önemli yeri bulunan konumuzla ilgili iki noktanın açıklanmasında bize yardımcı olmaktadır. Bunların ilki, ilk dönemde sünnetin değişim geçirmeksizin yazılı veya sözlü yollarla tasnif

sinde aktarılan her şey, sürekli ve zorunlu bir değişime uğrar. Onun *tradition* ile yapmak istediği vurgu, kelimenin değişim veya dönüşüm ifade eden kısmıdır.²⁶ O, şarkiyatçıların sünneti veya hadis ilmini ifade etmek için kullandıkları *Islamic tradition* kavramının, (sürekli ve zorunlu biçimde dahilî bir parçası olmak üzere) önceki nesillerin katkıları yanında, zamanla kavrama giren İslâm dışı bazı yeni unsurları da içerebileceğine işaret etmiştir. Yine Fazlurrahman, zihnindeki ideâl İslâm'ın karşıtı olarak kullandığı *tarihî İslâm* veya *geleneksel İslâm* kavramlarını, genelde *muslim tradition* (sünnet, İslâm geleneği) şeklinde isimlendirmiştir.²⁷ Bu yaklaşımla Fazlurrahman müsteşrikler gibi, hadis veya sünnete karşılık kullanılan *muslim/Islamic tradition* ifadesi ile *geleneksel İslâm* kavramını yakın anlamda kullandığını ortaya koyar.

Hadis ve sünnetin birbirinden ayrı anlamlar taşıdığı tezi, yukarıda da ortaya konulduğu üzere ilk defa Fazlurrahman tarafından ortaya atılmış değildir.²⁸ Bu terimlerin farklılığına daha önce Goldziher de işaret etmekle birlikte, hadis ve sünnet kavramları arasındaki farklılığa en ayrıntılı biçimde temas eden Fazlurrahman olmuştur.²⁹ Ona göre, aynı şeyi ifade etmemeleri sebebiyle bu iki kavramın birbirinden ayırt edilmesi zorunludur. Başta Fazlurrahman olmak üzere bu görüşteki yenilikçilere göre hadislerin oluşumu, sünnetin ardından gelen bir süreçtir; klâsik hadis âlimlerince kabul edildiği gibi sünnete esas teşkil eden ve ondan önce gelen bir şey değildir. Daha açık bir ifade ile hadisler, toplumda yaşayan sünnetin yazılı bir dökümünden ibarettir. Dolayısıyla hadisler yaşayan sünnete paralel biçimde gelişmesini sürdürmüş,³⁰ ancak sünnetin muhtevasının zamanla yaşayan gelenek ve şahsi yorumlarla genişlemesi sonucu, hadis ve sünnetin ayrılması gündeme gelmiştir. Bunun üzerine mevcut uygulamaya normatiflik (kâidevîlik/kuralsallık) kazandırmak amacıyla hadisçiler, Hz. Peygamber'in yaşantısına uyan tatbikatı kaydedip, aşırı yorumları ise reddetmek üzere kapsamlı bir faaliyete başlamışlardır.³¹

döneminin sonuna kadar korunduğu düşüncesine katılmadığı, diğeri de *yaşayan sünnet* kavramına yüklediği, toplumun, ihtiyaçları ışığında problemlere çözüm üretmesi ve çözümün öncekilerden farklı olması durumunda ise, bunun genel İslâmî süreç içerisinde tabii bir gelişim olduğu iddiası.

²⁶ Fazlurrahman, "Social Change and Early Sunnah", *Islamic Studies* (IS), II/2, 1963, 214; İbrahim Özdemir, "The Concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's Thought", *American Journal of Islamic Social Sciences*, IX/2, 245.

²⁷ Özdemir, "The concept of Islamic Tradition in Fazlur Rahman's thought", *AJISS*, IX/2, 246.

²⁸ İslâm'ın ilk yıllardan itibaren hadis ile sünnet birbiri yerine kullanılmaya başlamıştır (bkz. dipnot 2; Ayrıca Goldziher de bunu sünnet ve hadis arasındaki farka işaret etmeden önce, esasen bu iki terimi birbirini yerine ya da aynı anlamda kullanmanın da bazı haklı tarafları olduğunu ifade etmektedir [bkz. *Muslim Studies*, II, s. 24]). Tarihî açıdan hadislerin güvenilirliğini kabul etmek istemeyen bazı araştırmacılar ise, hadislerin bağlayıcılığını kısmen kabul etmekle birlikte, benimsedikleri çağdaş hadis tenkitçiliğinin sonuçları ile tutarlı hale getirmek gayesiyle bu yöntemi geliştirmişlerdir. Fazlurrahman ile aynı yıllarda, *An Essay on the Sunna* (Lahore, 1966) adlı eserinde S. M. Yusuf da bu terimleri ele almıştır. Açık bir şekilde sünnet ile hadisi ayıran Yusuf sünneti, "her hangi bir hadis metninden farklı olarak yaşanan bir uygulama" şeklinde tanımlamış, kuralsallık içeren sünnetin hadisten çıkmadığını tam aksine, aynı zamanda hadislerin de temelini oluşturduğunu iddia etmiştir. Bu görüşünü, Fazlurrahman gibi, ilk devir uygulamalarla ispatlama gayreti içinde olan Yusuf, sünnetin geçerliliğini hadislerden değil, hadislerin temelini sünnetten aldığı savunmuştur. Zira ona göre, en güzel rivâyet şekli, uygulanarak nesilden nesle aktarılan (S. M. Yusuf, *An Essay on the Sunna*, Lahore 1966, s. 24-31).

²⁹ Fazlurrahman, Goldziher'in bu kavramları birbirinden ayırdığını, fakat maksadını anlaşılır bir şekilde ortaya koyamadığını ileri sürmüştür. *Islam*, s. 44-45.

³⁰ Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge 1996, s. 103. Fazlurrahman'ın bu görüşleri Schacht'ın fikirleri ve yaşayan gelenek kavramı ile hayli benzerlik arz etmektedir. Bu sebeple o Schacht'ın görüşlerini, *temel noktaları itibarıyla çürütülemez* olarak değerlendirmiştir.

³¹ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 75-76.

Fazlurrahman, peygamberlik müessesesi üzerindeki çalışmalarının kendisini, "hadis ve sünnet kavramları arasında ayırım yapılmasının zorunlu olduğu" sonucuna ulaştırdığını söylemiş³² ve hadisi; kelime olarak, "*hikaye, rivâyet ve haber*" anlamında kullanmıştır. Terim olarak ise, aynı adı taşıyan İslâmî disiplinin bir dalı olarak, genellikle çok kısa ibarelerden oluşan, ve "Hz. Peygamber'in sözleri, yaptıkları, tasvip ya da reddettikleri veya özellikle yaşlı sahâbe ve daha özeldede, ilk dört halife hakkında bilgi vermeyi amaçlayan sözlü/şifahî haber" şeklinde tarif etmiştir.³³ Aynı şekilde, nebevî hadis kavramını da kullanan Fazlurrahman'a göre bu ifade, pratik gayelere mâtuf, cemaat içinde çıkmış problemleri çözmek için söylenen sözleri ifade eder, bu yüzden de nebevî sünnetin muhtevası son derece sınırlıdır.³⁴ Bu özellikleri ile fakihlerin serbest yorumlarına da konu olan bu tür rivâyetler, hem fikhî hem de itikadî konulara kaynaklık etmesi sebebiyle farklı sonuçlar arz edebilir. Yani bu tür hadisler bir anlamda, inanç esasları, fikhî kurallar ve dinî prensiplerin vasıtası olmuştur.³⁵

Fazlurrahman hadisleri muhtevâ açısından da değerlendirerek üç gruba ayırır. Hadis kaynaklarında rastlanmayan bu taksime göre hadisler, *teknik hadis*,³⁶ *tarihî/biyografik hadis* ve *dinî hadis* adlarıyla üç başlık altında incelenmiştir. Teknik hadisler, genellikle fikhî, sosyal, ekonomik, siyâsî konulara dair rivâyetleri; tarihî/biyografik hadisler, Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili siyer kitaplarındaki rivâyetleri; dinî hadisler de namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerle ilgili hadisleri içerir. Ona göre, teknik hadislerin dışındaki diğer birçok hadis tarihsel³⁷ kabul edilmekle beraber, teknik hadisler bütünü ile tarihsel değildir. Bu kavramla Fazlurrahman, temel anlamda hukukî ve kural koyan, bizzat İslâmî metodoloji ile ilgili olduğunu söylediği hadisleri kastetmiş ve aynı zamanda temel (fundamental) hadis şeklinde isimlendirdiği bu kısmı, teknik hadis içinde değerlendirmiştir.³⁸ Fazlurrahman'a göre bu tanımlamada kullanılan *temel hadis* kavramının tarihî olmadığının ortaya konulması durumunda, birçok hadisin³⁹ tarihîliği hakkındaki deliller de kendiliğinden iptal edilmiş olacaktır.⁴⁰ Burada sözü edilen hadis, sonuçta nebevî sünnete (modele) ve ilk nesillerin bunu esas alarak gerçekleştirdikleri eserlere dayanmaktadır. Fazlurrahman

³² Fazlurrahman, "Some Islamic Issues in the Ayûb Khan Era", *Essays on Islamic Civilization*, s. 287.

³³ Fazlurrahman, *Islam*, London 1966, s. 53-54.

³⁴ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 10.

³⁵ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 45.

³⁶ Fazlurrahman burada İngilizce "technical hadith" ifadesini kullanmakta ve bundan ne kastettiğini muhteva olarak açıklamaktadır. Konuya dair bir makalede bu tabir, "uygulama hadisleri" şeklinde çevirilmiştir. bk. Alparslan Açıkgöç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri", *İslâmî Araştırmalar* (İA), IV/4, 242-244.

³⁷ O tarihsel ifadesiyle, bir probleme çözüm getirmek amacıyla belirli toplumsal şartların ürünü olarak ortaya çıkmış, ancak daha sonra Hz. Peygamber'e nisbet edilmiş rivâyetleri kasteder.

³⁸ Fazlurrahman, "Sunnah and Hadith", *Islamic Studies* (IS), I/2, 28-29; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 71; krş. Ünal, "Fazlurrahman'ın Sünnet Anlayışı ve 'Yaşayan Sünnet' Kavramı Üzerine", *İAD*, IV/4, 293.

³⁹ Fazlurrahman, burada geçen *birçok* kelimesine dikkat çekerek, *bütün* kelimesi yerine bunu seçtiğini ancak buradaki bütün ile birçok arasındaki farkın teorik olmaktan öteye bir mâna ifade etmediğini, hangi hadisin tarihsel olup olmadığının sınırlanmasının ve belirlenmesinin şimdilik söz konusu olmadığını ileri sürmektedir (*Islamic Methodology*, s. 71-72).

⁴⁰ Fazlurrahman'ın, temel hadis ifadesine hangi anlamı yüklediği, bunlar içerisinde nelerin tarihselliğini savunduğu burada açıkça belirtilmemekle beraber, genel değerlendirmelerinden onun, tarihî ve biyografik olmayan ve temel hadis kavramı içine giren hadislerin yaşayan sünnet olma halini koruyabilenleri tarihsel kabul etmediğini söylemek mümkündür. Bu yüzden o, sünnetin kural koyucu vasfının esnetilerek yaşayan sünnet formunu kazanmasının sağlanmasını savunmuştur.

tarihî olmadığını söylediği bu tür hadisten, Hz. Peygamber'in sünnetinden tamamen ayrı olmadığını düşündüğü, kendi ifadesiyle, yaşayan sünneti (sünnetin özündeki hikmeti) kasteder.⁴¹ Bir başka ifadeyle Fazlurrahman yaşayan sünnetin, yazıyla aktarılan değişkenlik vasfına sahip rivâyetlerde geçen *özle ilgili hususlarını* temel hadis olarak isimlendirmiştir.

Fazlurrahman'a göre yaşayan sünnet ile Hz. Peygamber'in sünneti arasında çok sıkı bir bağ vardır. İlk dönem hukukçu, idareci ve mütefekkirleri, nebevî sünneti müslümanların ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yorumlamışlardır. Her nesilde ortaya çıkan malzeme yaşayan sünneti oluşturmuştur. *Şu halde hadis, bu yaşayan sünnetin sözlü bir biçimde yansımından başka bir şey değildir.* Hz. Peygamber'in hadislerle ortaya konulan sünneti, tıpkı yaşayan sünnette mevcut olduğu gibidir. Bununla birlikte yaşayan sünnet nebevî model dışında, bu modelin değişik bölgelerdeki farklı yorumlarını da ihtiva etmektedir. Yaşayan sünnetin bölgeler arasında arz ettiği farklılık, onun sözlü biçimde dile getirilmiş hali olan hadise de yansımıştır. Ancak ilk üç asrın yaşayan sünneti ile onun hadislerle ifade edilmesi arasındaki fark şudur: *"Yaşayan sünnet, yaşayan ve devam edegelen bir süreç olduğu halde, hadis kesindir ve yaklaşık ilk üç asırlık yaşayan sünnet sentezine sınır koymaksızın devamlılık kazandırmayı amaçlamıştır".*⁴²

Fazlurrahman, kelime olarak çiğnenmiş yol anlamına geldiğini söylediği sünneti ıstılahta, "sözlü rivâyetlerin giderek tatbikâta doğru değişen bir süreci sonucu ortaya çıkan ve daha çok takrîr veya yaşayan gelenek biçiminde tezahür eden uygulama" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, zamanın geçmesi ve ihtiyaçların belirmesiyle, daha az sözlü rivâyetler, genellikle de örneklik niteliğine sahip takrîr ve fiilî uygulamalar, tatbikâta doğru meyleden bir değişim sürecine girmiştir. Fazlurrahman, sözden ziyâde takrîre dayanan uygulamaya veya fiiliyatta yaşayan geleneğe bir bütün olarak sünnet demektedir.⁴³ Kendisinin de ifade ettiği gibi, onun sünnetin manasında var olduğunu kabul ettiği normatiflik ya da bağlayıcılık, ancak özü itibarıyla Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Yani ona göre sünnet, İslâm toplumunun bütün halinde Peygamberî sünneti yorumlamasıdır. Elbette ki peygamber örneği anlamındaki sünnet, İslâm toplumunun bütünü tarafından ortaya konulan sünnetin formal/hukukî kaynağıdır. Bununla birlikte peygamber örneğini gerçek anlamda ortaya koyan, tek tek hadisler olmayıp bunların genelidir. Yani ona göre (her dönemde) İslâm toplumu, peygamberî örneğin ruhu üzerinde kendi sünnetini oluşturmakla ve icmâ prensibi ile de onu garanti altına almakla sorumludur.⁴⁴

Birbirinden farklı nitelikteki bu hadis ve sünnet tariflerinin yorumundan üçüncü bir sünnet tarifi daha çıktığından söz eden Fazlurrahman, buna bağlı olarak sünnetin muhtevâ bakımından anlamı tanımlamasını gündeme getirmiştir. O, muhtevâ bakımından ise sünneti, çiğnenen bir yol olmaktan çok, sürekli olarak yeni unsurları özümseyen bir nehir yatağına benzetmiş, sünnet teriminin daima, Hz. Peygamber'in gösterdiği örneğin özüne

⁴¹ Fazlurrahman, tarihsel olmadığını söylediği hadis ile yaşayan sünneti kastettiğini şu ifadesi ile dile getirmiştir: "Öyleyse şu sonuca ulaşmamız gerekmektedir: Hadis, nebevî öğretinin yorumlanmış ruhunu, yaşayan sünneti temsil etmektedir" (*Islamic Methodology*, s. 74).

⁴² Fazlurrahman, "Sunnah and Hadith", IS, I/2, 3; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 74-75; Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri", İAD, IV/4, 243.

⁴³ Fazlurrahman, *İslam*, s. 54.

⁴⁴ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 6, 18.

tâbi bir seyir takip ettiğini ifade etmiştir.⁴⁵ Ona göre, önceki iki anlam ile de alakalı olan muhtevâ bakımından sünnet, "bir hadis veya sünnet rivâyetinden, yorum sayesinde amelî kural-larla ilgili birkaç dayanak noktası elde etmek üzere ortaya çıkarılan sonuçtur."⁴⁶ Fazlurrahman'ın da ifade ettiği gibi bu tarife göre, rivâyetlerin özünde mevcut bulunan sünnet, önceki dönemlerde ve gelecekte yorum sayesinde ortaya çıkarılmış olacaktır.⁴⁷ Bu sebeple Fazlurrahman'a göre, Şâfiî öncesi dönemde sünnet ve icmâ terimleri birbirleriyle sıkı bir ilişki halinde olup bu iki terim aynı anlamda kullanılıyordu. Buradan hareketle Fazlurrahman Şâfiî'den önceki dönemde sünnet ifadesinin, bütün toplumun fiilî uygulamasını ifade etmek üzere tamamen bir şemsiye kavram olarak, Şâfiî sonrasında ise, öncekinin aksine sadece Peygamber'in sünnetini ifade için kullanıldığına inanır.⁴⁸ O ayrıca, Şâfiî'den sonra bile sahâbe uygulamalarına halâ sünnet denildiğini söyleyerek, onun şemsiye bir kavram olarak kullanıldığı görüşünü güçlendirmeye çalışır.⁴⁹

Fazlurrahman'a göre sünnet, örnek davranış demektir. Sünnete yüklenen, kendisine fiilen uyulmuş olma vasfı, asıl itibarıyla onun manasında var olan bir husus değildir. Arapça'daki, "bir şey yapmak, bir şeye şekil vermek ya da bir örnek ortaya koymak" anlamındaki 'senne' fiili, daha sonradan model kabul edilen davranış için kullanılmaya başlanmıştır. Sünnetin özünde, diğer insanlar tarafından fiilen uyulma değil, ahlâkî bakımdan bağlayıcılık niteliği mevcuttur.⁵⁰ Bu izahla o, sünnetin mutlaka uyulması gereken davranış biçimi olduğunu kabul etmeyip, ahlâkî kural ifade etme özelliğine vurgu yapmıştır. Bu görüşü savunduğu için de, "Kim iyi bir sünnet ortaya koyarsa, onun ve o sünnetle amel edenlerin sevâbı kendisine, kim de kötü bir çığır açarsa onun ve açtığı çığırdan gidenlerin günahı kendisinedir" şeklindeki hadiste⁵¹ geçen, sünnet-i hasene tabirinin fiilî uygulamayı imâ eden yönünü görmezlikten gelmiş ve ayrıca kötü uygulamaya işaret eden sünnet-i seyyie ifadesini de bu anlamda 'hasene'nin karşılığı kabul etmemiştir. Yine Fazlurrahman, muhtemelen kendisine uyulması gereken örnek davranış olma niteliği kazandıracığı için, sünnet kelimesine bütünüyle yürünmüş yol anlamının verilmesini doğru bulmamıştır.⁵²

⁴⁵ Fazlurrahman, *Islam*, s. 55. Bu temsille o, Hz. Peygamber'in uygulamalarının özünü nehir yatağına, zamana göre farklılık arzeden davranışları da nehir yatağından akan suya benzetir.

⁴⁶ Fazlurrahman, *Islam*, s. 57. Fazlurrahman'ın burada sözünü ettiği yorum meselesinin Nevevî tarafından Müslim'in *el-Câmi'u's-sahîh*'ine yapılan *el-Minhâc* isimli şerhi'nde veya Aynî'nin, Buhârî'nin eseri üzerine yazdığı *Umdetü'l-kârîsi*'nde görüldüğü gibi, "hadisten çıkarılan hükümler" başlığı ile alakası yoktur. Zira Fazlurrahman'a göre buna benzer sonuç çıkarımları, hadislerde yer alan ve açık bir şekilde söylenen ifadelerden hareketle yapılmıştır.

⁴⁷ Teknik hadis ile ilgili fikirlerini hayli karmaşık ve dağınık bir şekilde veren Fazlurrahman'ın bu kavramla kastettiği, yaşayan sünnet içerisinde yer alan ve yaşayan sünnetin ruhunu/özünü oluşturan, yine kendi ifadesiyle *tesbîti de oldukça güç* salt Nebevî unsurlardır (*Islamic Methodology*, s. 81).

⁴⁸ Fazlurrahman, "Concepts Sunnah, Ijtihâd and Ijmâ' in the Early Period", *IS*, 1/1, 12; a.m.f., *Islamic Methodology*, s. 10, 19; a.m.f., *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982, s. 18. Onunla aynı dönemde, benzer fikirlere Pakistan'da İslâm konusundaki çalışmaları ile bilinen Abbot Freeland da işaret etmiş, Şâfiî'nin sünneti sadece Hz. Peygamber'e hasreden kişi olduğunu, hadislerin bağlayıcı birer esas haline geldiğini ifade etmiştir (*Islam and Pakistan*, New York 1968, s. 22).

⁴⁹ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, 19. Şâfiî sonrasında da bunlara sünnet denilmesi, tamamen ıstılahî bir farklılık olup, bu kullanım sahâbe uygulamasının Hz. Peygamber'den gördükleri davranış modelini yansıttığı esasına dayanmaktadır.

⁵⁰ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 3.

⁵¹ Müslim, "Zekât", 69-70; Tirmizî, "İlim", 14-16; Nesâî, "Zekât", 64; İbn Mâce, "Mukaddime", 14-15; Dârimî, "Mukaddime", 44; Muvatta', "Kur'an", 41.

⁵² Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 3.

Fazlurrahman, sünnete yüklediği bu yeni anlamı, ikinci anlamıyla sünnet veya yaşayan sünnet kavramları ile ifade etmiştir ki bu, cemaatin icmâi da denilebilecek genel İslâmî uygulamalar sonucu ortaya çıkan İslâm ile özdeştir. Yaşayan sünnetin dayanağı ise, nebevî sünnet veya kavram olarak sünnettir. Şu halde ona göre sünnet, özü itibariyle nebevî, içeriği itibariyle de yaşayan sünnet şeklinde değerlendirilebilir.⁵³ Dolayısıyla sünnet kavramı, ulemânın içtihadı ile (ilk üç asırdaki) siyasî otoritenin devleti yönetmesi sürecinde yaptıkları tasarrufları da içine almaktadır.⁵⁴ Tarih boyunca Kur'an ve hadisler şeklinde aktarılan Peygamberî sünnet üzerindeki çabaların bir ürünü olarak yaşayan sünnet, ümmet içerisindeki siyasî, kelâmî veya ahlâkî birçok esasın teşekkülünde önemli roller üstlenmiştir.⁵⁵ Yine Fazlurrahman'ın yaklaşımına göre sünnet, içtihat ve icmâ sayesinde varlığını sürdürmek ve hiç bir zaman durağanlıkla sonuçlanacak bir dönüşüm içerisine girmek zorunda idi. Ancak bu sağlıklı gelişmeye, Ortaçağdaki sosyal ve dinî yapıya istikrar kazandırmak uğruna, Şâfiî tarafından yapılan müdahaleyle engel olunmuştur.⁵⁶ Fazlurrahman'a göre onun müdahalesi, hür düşünce temelli fıkıh mezheplerini bile etkilemiş ve onlar dahî Şâfiî'nin *haber-i vâhîde* dair görüşünü kabul etmek zorunda kalmışlardır.⁵⁷

Fazlurrahman'a göre, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının, ilk neslin şekillendirdiği yaşayan sünnete kaynaklık ettiği gayet açıktır. Zira onların, Hz. Peygamber'in - özellikle peygamber sıfatıyla- yaptıkları, söyledikleri ve yaşayan sünnete kaynaklık eden uygulamaları hakkında konuşmaları son derece tabii bir şeydi.⁵⁸ Bununla birlikte hadis ile meşguliyet, Hz. Peygamber zamanında büyük ölçüde gayri resmî idi ve müslümanların sadece günlük hayatı ile ilgili hususlarla sınırlıydı.⁵⁹ Bu sebeple ona göre, şayet nebevî sünnetin taşıyıcısı durumunda bir hadis varsa, mutlaka pratik gayelerle, yani cemaat içinde görülen problemleri çözmek için söylenmiştir. Hadislerin yönetici ve kadılar tarafından mevcut şartlara göre rahatça yorumlanması ve yaşayan sünnetin oluşturulması bu temele dayanır.⁶⁰ Ne zaman ki yaşayan sünnet, hadis şekline sokulup Hz. Peygamber'e isnad edilmeye başlandı, bu yaratıcı süreç kısa bir duraklama devresinin ardından tamamen sona ermiş oldu.⁶¹ Ona göre, klâsik ulemânın kastettiği manası ile sünnetin muhtevâsının, her zaman ve mekânda geçerli olma vasfı yoktur. Aynı şey Kur'an için de ge-

⁵³ Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri", İAD, IV/4, 242.

⁵⁴ O içtihadı, "içinde bulunulan duruma uygulanabilecek şekilde, kural içeren bir nassın veya benzer geçmiş bir uygulamanın anlaşılması ve bundan çıkarılan genel ilkenin teşmil, tahsis ya da aksi halde ta'dil edilmesi çabası" olarak tanımlar (*Islam and Modernity*, s. 8).

⁵⁵ Fazlurrahman, "The Post-Formative Developments in Islam", IS, I/4, 2; a.mlf., *Islamic Methodology*, s. 31.

⁵⁶ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 24, 31, 87. Onun, içtihad-hadis ve icmâ-sünnet benzerliğine dair görüşlerinin değerlendirmesi için bk. Ebubekir Sifil, *Modern İslâm Düşüncesinin Tenkidi II*, İstanbul 1998, s. 201-208.

⁵⁷ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 139-140.

⁵⁸ Burada da dikkat edilirse, Fazlurrahman, Hz. Peygambere ait sözleri veya davranışları, nakletmeleri veya anlatmalarından söz etmekten ziyade, *Peygamber sıfatıyla yaptığı ya da söylediği şeyler hakkında konuşmaları* ifadesini kullanmaktadır. Bu bilinçli bir ifade olup kendi düşünce sisteminin bir gereğidir. Çünkü Hz. Peygamberin söz veya fiillerinin aktarıldığını kabul etmek, ilk dönemlerde de bilinen anlamda sünnete Kur'an'dan sonra ikinci mertebede de olsa bir değer atfedildiğini onaylamak anlamına gelir.

⁵⁹ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 32-33; a.mlf., *Islam*, s. 54.

⁶⁰ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 32-33; Açıkgenç, "İslami Uyanış ve Yenilikçilik Düşünürü Fazlurrahman'ın Hayatı ve Eserleri", İAD, IV/4, 243.

⁶¹ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 139.

çerlidir. Yani mutlaklık, Kur'an'ın da özel durumlarına değil,⁶² sadece *genel ilkelerine* aittir. Fazlurrahman, bu ilkenin geçmiş ulemâdan bazılarının işler hale getirdikleri gibi günümüzde de mutlaka işletilmesi gerektiği inancındadır.⁶³ Yani İslâm cemaati, tarihî birtakım olaylar karşısında Hz. Peygamber'i harekete geçiren şeyi tespit ederek onun ışığında vahyi yetkili bir şekilde yorumlayacak ve ona anlam verecektir. Burada önemli olan Hz. Peygamberi harekete geçiren ruhtur. Yoksa asla âyet ve hadislerin dış görünüşleri veya kelimelerin ifade ettiği zâhirî mânalar değildir.⁶⁴

Fazlurrahman bir başka değerlendirmesinde ise sünneti, *ideâl sünnet* ve *yaşayan sünnet* şeklinde ikiye ayırmıştır. İdeâl sünnet, bizzat Hz. Peygamber'in söz ve davranışları, yaşayan sünnet ise, İslâm toplumunun ideâl sünnet çerçevesinde uygulama alanına çıkardığı sünnettir. Fazlurrahman'a göre, hadis ilimlerinin altın çağı olarak nitelendirilen hicrî üçüncü yüzyıldaki faaliyetlerin (hadis hareketlerinin) ortadan kaldırmayı hedeflediği sünnet de ikinci kısım olarak tasnif edilen yaşayan sünnettir.⁶⁵

Öte yandan sünnet kavramının Hz. Peygamber'e nisbet edilen söz, fiil ve takrirler şeklinde anlaşılmasını eleştiren Fazlurrahman, bu tabiri, sahâbe ve sonraki nesildeki tabiîn ve ulemânın görüşlerini de içeren bir şemsiye kavram olarak gördüğü için, özel olarak bilinen şekliyle, *sahâbe kavli*, *mevkuf* ve *maktû* hadis gibi bir ayırım yapmamış, bu kavramları sünnet içinde değerlendirmiştir. Onun, "*Sahâbenin, üzerinde görüş birliğine vardığı uygulamasına sünnet denilmeye devam edilmiştir*"⁶⁶ şeklindeki ifadelerinde geçen sahâbenin sünneti tanımının, hadis ilimlerindeki hadis, haber ve eser ayırımlarıyla veya mevkuf hadis tanımlamasıyla bir ilgisi yoktur. Bu yaklaşım, sahâbe, tâbiîn ve sonraki nesillerin fiil ve sözlerinin yaşayan sünnet içerisinde değerlendirilmesi ile ilgilidir.

Hadis ve sünnet terimleri arasındaki fark: Yukarıdaki izahlardan anlaşılacağı üzere, Fazlurrahman'ın eserlerinde ısrarla üzerinde durduğu bir konu da hadis ve sünnet terimleri arasındaki farktır. Onun konuyla ilgili olarak ileri sürdüğü görüşler son derece açıktır. Fazlurrahman mutlak anlamdaki sünneti, yaşayan sünnet şeklinde isimlendirmiştir. Bu anlamdaki sünnet, öncelikle ve büyük ölçüde uygulamaya yöneliktir. Buna karşılık nebevî hadis diye nakledilen rivâyetler, (zaman zaman çelişen) farklı sonuçlar arz edebilir.

⁶² Hem Kur'an hem de sahih sünnetin zahiri itibarıyla tarihselliğini ifade eden bu kavram, özellikle Fazlurrahman tarafından açık bir biçimde ifade edilmek yerine, *özel durumlarına değil* gibi kapalı biçimde seslendirilmiştir. Bu daha açık ifadeyle, her iki kaynağın zahiri itibarı ile, ahlâkî ve ontolojik alandaki bazı hususlar dışında ancak tarihsel bağlamı için geçerlidir. Her zaman ve mekan için geçerliliği söz konusu değildir. İki temel kaynağın geçerli unsurları, Fazlurrahman'ın ifadesi ile onların genel ilkeleri ile ilgilidir. Bunların tesbiti de düşünörlere aittir.

⁶³ Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, s. 20. Fazlurrahman burada Ebû Hanîfe ve Şâfiî öncesi dönemdeki bazı ulemâya atfen söylediği uygulamaları da gündeme getirerek görüşlerine destek aramaya ve delil getirmeye çalışmıştır. Ancak onun kullandığı deliller görüşünü desteklemekten hayli uzaktır.

⁶⁴ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 20. O bu görüşlerine Kur'an'da yer alan şahitlik ile ilgili âyetleri örnek vermekte ve İmam Mâlik'in iki yemin şartına karşılık, bir şahit ve yeminle medenî davaları onayladığını ifade etmektedir. Ancak Mâlik burada "el-Yemin me'a's-şâhid" bölümünde konu ile ilgili görüşünü hadise dayandırmıştır. Fazlurrahman ise onun hadise dayanmasını fazla dikkate almamış, yerleşmiş uygulamayı esas aldığı ifade etmiştir. Kanaatimizce, yerleşmiş uygulama da Hz. Peygamber'in aynı hadisine dayanmaktadır. Buradaki hadis ile uygulamayı bir birinden farklı görme gayreti bir zorlamadır.

⁶⁵ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 15, 30, 87.

⁶⁶ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 18.

Hadis ise, sadece fikhî ilkelerin değil, aynı zamanda dinî inanç esaslarının da aracı olmuştur.⁶⁷

Fazlurrahman'a göre, hadis ile sünnet arasındaki farklardan birisi de, sünnetin muhtevâ itibariyle değişime açık olmasına rağmen hadisin, değişmeyen ve sözlü bir ifadeye sahip olmasıdır. Yapmış olduğu bir başka tarifinde de Fazlurrahman sünneti, -farklı bölgelere göre değişiklik arz etmiş olsa da-⁶⁸ "ilk müslüman nesillerin, Allah elçisinin göstermiş olduğu örneği ellerindeki yeni malzemeler ve yeni ihtiyaçlar doğrultusunda, yorumlamak suretiyle yaklaşılmaya çalıştıkları bir ideal, tedricî ve sürekli devam eden bir yorum" şeklinde tarif etmiştir.⁶⁹ Fazlurrahman'ın bu tariflerine göre, hadis ve sünnet Hz. Peygamber'den hemen sonraki dönemde aynı öze yani Resûlullah'a dayanıyordu ve hukukî idi. Yine sünnet kavramı, daha çok sözsüz fiilî uygulama anlamına geldiği için sonraki nesillerde fiil, sünnet anlamına büründü. Onun kullandığı anlamıyla sünnet kavramı, özde Hz. Peygamber'e dayanmış olmasına rağmen, sonraki nesillerde muhtevâsı mutlaka değişmek, kaynağını cemaatin fiilî tatbikatından almak zorundaydı.⁷⁰ Ancak gelişmeler bunun aksine cereyan etti.

III. DEĞERLENDİRME

İslâm çağdaşçılığının gelişim sürecine paralel olarak hadis ve sünnet kavramlarına bakış da değişmiştir. Başlangıç itibariyle bu iki kavramın mutlaka ayırt edilmesi gerektiği şeklinde bir kanaat mevcut değilken, sonuçta bu hususta bir zorunluluk doğduğundan bile söz edilebilir. Bu konuda günümüzde ileri sürülen farklı kanaatleri Mûsâ Cârullah Bigiyef'e kadar götürmek mümkündür. Ondan önce, Batılı kaynaklarla temasa geçilmişse de, - Goldziher'den önce bu iki kavram ayrılmadığı için- konumuzla ilgili farklı fikirler ileri sürülmemiştir.

Klâsik hadis usûlü kaynaklarında hadis ve sünnet kavramları her ne kadar neticede birbirinin müterâdifi şeklinde takdim edilmiş olsa da, onları ifade etmek için ayrı ıstılahlar kullanılması, aralarındaki bir tür farklılığa işaret etmektedir. Ayrıca ilk dönemlerde sünnet kelimesine yüklenen anlam, hem Hz. Peygamber'in uygulaması veya Kur'ân'ın ve onun getirdiği emirlerin ruhuna uygun davranış hem de hadis kelimesine verilen anlamları kuşatacak genişliktedir. Zira ilahî dinin tebliğcisinin getirdiği her şey bir bütün halinde sünnet tanımının çerçevesine girecek niteliktedir. Bu açıdan modern kaynaklardaki şekli ile kavramların müterâdif olmadığı fikri, hadis ve fıkıh usûlü eserleri esas alınmak ve tarihî boyutuna da dikkat çekilmek suretiyle ele alınsaydı fikrî bütünlük ve kapsamlı bir bakış

⁶⁷ Fazlurrahman, *Islamic Methodology*, s. 45.

⁶⁸ Fazlurrahman Şâfiî öncesi yapılan serbest yorumların gerekli olduğunu, daha sonra da aynı şekilde serbest yorumlara devam edilmesi gerektiğini savunmuş ancak, ilk dönemdeki serbest yorum için geliştirilmiş tutarlı bir kurallar sistemi olmadığı, nitekim ilk fıkıh okullarının serbestçe yorum yapma usullerini kullanırken gereğinden fazla ileri gittiklerini söyleyerek, Şâfiî'nin yaptığı gibi bir sistemleştirmenin o dönem için gerekliliğini ifade etmiştir (*Islam and Modernity*, s. 18).

⁶⁹ Fazlurrahman'ın tarifinde, *bölgelere göre sünnetin farklılık arz etmesi ve bu farklı uygulamaların da yine sünnet içerisinde değerlendirilmesi* şeklindeki yaklaşımı, sonraları ortaya çıkacak farklı anlayışların da yine Nebvî sünnet içerisinde değerlendirilmesine yol açması açısından oldukça önemli bir basamaktır.

⁷⁰ Fazlurrahman, *Islam*, s. 56. Bu sözler onun, Hz. Peygamberin sahih hadislerinin hüccetliğini benimsemediğinin, aksine zaman ve mekâna paralel değişebilirliğini savunduğunun ifadesidir.

açısı yakalanmış olurdu.⁷¹ Oysa, ortaya atılan ayırım fikrinin kaynağının tarihî tenkit metodolojisine dayalı Batı düşüncesi olması nedeniyle, konunun bu boyutu tamamen ihmal edilmiştir. Bu sebeple kanaatimizce, klâsik ve modern kaynakların her ikisi de dikkate alınarak hadis ve sünnet kavramları hakkında kapsamlı bir çalışma yapılması gerekmektedir.

Düşüncede yaşanan değişim sürecinin başlarında hadislerin veya sünnetin sıhhati esasına dayalı lafzî değerlendirmelerle iktifa edilirken, Fazlurrahman'ın geldiği noktada, spekülâtif, yoruma dayalı bir hadis ve sünnet tanımı ve ayırımı önerisinde ısrar edilmiştir. Fazlurrahman'ın sünnet anlayışı Batılı düşünürlerin anlayışı ile önemli paralellikler arz etmektedir. Gerek kelimeleri gerekse ıstılahları kullanırken ve onların muhteva tahliline yönelik izahlarda, onların Batı'daki kullanımlarından hareket edilmiştir. Oysa aynı kavramlar çıkışı itibariyle İslâmîdir ve temelde İslâm kaynaklarında konu edilmiştir. Onun düşüncesini *living tradition*, *Islamic tradition*, *historical Islam*, *traditional Islam* gibi ifadeler üzerine bina etmesi bunu gösterir. Fazlurrahman sünneti yaygın anlamından tamamen farklı manada; "ilk müslüman nesillerin yaşadığı İslâm'ın bir kaydı" şeklinde tarif ettiği gibi, hadisi de Hz. Peygamberin söz, fiil ve takrirleri anlamında değil, "yaşayan sünneti aktaran bir vasıta" olarak tanımlamış ve senedleri de tamamıyla uydurma kabul etmiştir. Dolayısıyla ona göre hadisler yaşayan sünnetin ve icmân yerini alarak, tek başına sünneti temsil etme iddiasıyla oluşturulmuştur. Bu çerçevede yaptığı yeni tanımlamaları izah etmek üzere de, teknik hadis, tarihî/biyografik hadis, dinî hadis, temel hadis, yaşayan sünnet gibi değişik yeni kavramlar kullanmıştır.

Hadis ve sünnet kavramları aralarında fark gözetmenin ne gibi sonuçlar doğuracağına gelince; bunun gerekliliğini savunanlar muhtemelen, genel anlamda sünneti eleştirmekle ortaya çıkacak toplumsal tepkiden kurtulmak, hadisleri eleştirmek isterlerse onların sahih olmadığını tek tek ispatlamak suretiyle görüşlerini rahatlıkla dile getirmek gibi hedefler gözetmişlerdir. Aksi taktirde, düşünüldüğü anlamda hadislerin güvenilir olmadığını iddia eden bu yaklaşımın, usul kaynaklarında yaygın biçimde benimsenen bir tanımlamayı kabul etmesi kendi içerisinde bir çelişki olurdu.

Fazlurrahman'ın hadis ve sünnet kavramlarının aralarındaki farklılığı temel alarak ortaya attığı metodolojisine getirilecek en temel eleştirilerden birisi de, nebevî sünnetin içeriğinin tarihî ve açık bir şekilde tespit edilmesinde, tereddütlerin ve güçlüklerin bulunabileceğidir. Fazlurrahman'ın lafızların arkasında gizli olduğunu ve ehil kimselerce keşfedilmesi gerektiğini iddia ettiği nebevî sünneti tespit çabası, sonuçta Hz. Peygamber ile gelecek nesiller arasındaki bağların kopmasına ve dolayısıyla nebevî sünnetin kesin biçimde yok olmasına neden olabilecektir. Oysa Hz. Peygambere ait verilerin aynen kourdüğünün kabul edilmesi, daha sonraki yorumlara imkân sağlayacaktır.

Fazlurrahman'ın düşüncesinin temelini, *sünnet otoritesinin hadisin tarihî olarak güvenilir kabul edilmesi esasına dayandığı* iddiası oluşturmaktadır. Bu sebeple sünnetin güvenilirliğinin ispatlanması veya çürütülmesi bu tartışmalarda son derece önemlidir. Yaygın kanaate göre hadis ile sünnet arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Buna göre, hadis bir hususa işaret eder ve bu hadisten bir hukukî sonuca varılır. Ancak buna karşı en önemli

⁷¹ Özellikle fikhî kullanımlar bağlamında bu yaklaşımları dikkate alarak yapılmış araştırmalar yok da değildir. Meselâ bkz. Muhammed Yûsuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodîk Bir Yaklaşım: Mâlik'in Muvatta' Üzerine*, s. 53-70.

muhalefet, sünneti hadisten ayırmakla başlamıştır. Bu yeni anlayışa göre ise, hukukî uygulama o konu ile ilgili hadisten öncedir ve ondan bağımsızdır. Yani sünnet toplumun uyguladığı İslâm, hadis de bunun sözlü ifadesidir.

Ortaya atılan argümanlardan da anlaşılacağı üzere Fazlurrahman'ın bu değerlendirmeleri İslâm geleneği içerisinde tefsir, hadis ve fıkıh başta olmak üzere farklı ilim dallarını içerisinde ele alınan muhtelif terimler gündeme getirilerek ileri sürülmüştür. Ancak o iddialarını bunlardan herhangi birini esas alarak değil, tamamı ile onlara yüklediği yeni anlamlar çerçevesinde ortaya koymuştur. Dolayısıyla tartışmanın zeminini sağlam bir şekilde tespit etme imkânı yoktur. Yine içtihad-hadis ve icma-sünnet arasındaki ilişkiyi ortaya koyarken savunduğu görüşler ne İmam Şâfiî öncesi ne de sonrasındaki kanaatleri yansıtmaktan uzaktır. Bu çerçevede Şâfiî'ye biçilen menfî rol de toplumsal olaylar açısından benzeri görülmedik derecede abartılı ve içtimâî gerçeklerle uyum arz etmekten uzaktır. Zira bir kişinin daha önce sağlıklı işleyen bir yapıyı tamamen ters bir istikamette, sağlıklı bir yapıya dönüştürmesi sosyolojik olarak imkânsızdır. Bu bağlamda Şâfiî'nin yaptığı, ancak kendisinden önceki ulemânın büyük çoğunlukla uygulamakta oldukları ilmî usulleri sistematik biçimde kaydetmekten ibarettir. Bunun aksi söz konusu olsaydı yapılan en küçük farklı tekliflerin bile şiddetle eleştirildiği dönemin yoğun ilmî ortamında Şâfiî'nin ilmî otoritesini sürdürmesi imkânsız olurdu. Kaldı ki Şâfiî eserlerinde geçmişte icmâ edilen uygulamalara sürekli atıfta bulunup bunlara katıldığını ifade etmekle kendisi hakkında yapılan bu tür değerlendirmelerin yanlışlığını ifade etmiştir.

Fazlurrahman'ın hadis ve sünnet ayırımına dair görüşlerini temellendirdiği teorik çerçeve de sağlıklı gözükmemektedir. Onun bakış açısına göre her ne kadar Şâfiî öncesi dönemde yaşayan sünnet (sosyal yapı) sağlıklı bir biçimde işlemekte ise de onun müdahalesi ile daha sonraki dönemde aynı fonksiyonu hadis literatürü (sözel yapı) üstlenir olmuştur. Bu da işleyen sağlıklı yapının bozulması anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere bu iddialar aynı anda birbirine zıt *tarihî materyalist teori* ve *idealist teorinin* birlikte kullanılmasından ibarettir ki bu yöntem bilgi sosyolojisi açısından teorik anlamda çelişkiye düşmek demektir. Dolayısıyla Fazlurrahman görüşlerini ortaya koyarken aynı teorik çizgiyi sürdürmemiş, başlangıçta yaşayan sünnetin toplumu yönlendirdiğini savunurken Şâfiî'nin müdahalesiyle bir kırılma gerçekleştiğini ve hadislerin topluma rehberlik etmesi esasının kabul edildiğini iddia etmiştir. Halbuki böyle bir kırılma gerçekleşseydi Şâfiî öncesi dönemde kullanılan kavramların daha sonra terk edilmesi ya da tamamen eski anlamını yitirmesi gerekirdi. Oysa söylenilenin aksine kavramlaşma süreci ondan sonra da her ilim dalında gelişen bir tarzda tekâmülünü sürdürmüştür.

Teorik açıdan yaptığımız bu değerlendirmenin ardından Fazlurrahman'ın yaptığı sünnet hadis ayırımının önemine gelince, onun buradan varmak istediği sonuç, sünnetin vahyi yorumladığı gibi, ulemânın da vahyi yorumladığını ve yorumlayacağını anlatmaktır. Ne var ki Fazlurrahman'ın gerçekleştirmek istediği yorumlama faaliyeti, Hz. Peygamber'in sünnetine doğrudan bağımlı olmayacak, neticede ulemânın yorumlama gayreti önceki dönemlerden tamamen farklı bir hale gelebilecektir.

Sonuç olarak Fazlurrahman'ın hadis sünnet ayırımının temelinde, öncelikle sünnet denilince sadece Hz. Peygamber'in uygulamalarının, hadis denilince de Hz. Peygamber'in sünnetini aktaran rivâyetlerin anlaşılmasının yanlışlığına dikkat çekme; dolayısıyla bunların bağlayıcılığını daha tartışmaya açık bir zeminde tartışma düşüncesi yatmaktadır. Bu durumda kanaatimizce Fazlurrahman istediği hadisi kabul etme, reddetme veya Hz.

Peygamber ile ilgisi olmayacak tarzda yeni bir yorumla sunma fırsatını elde etmeyi hedeflemiştir. Öte yandan İslâm ilim geleneğinde kabul edildiği şekli ile hadis sünnet arasındaki ilişkinin yanlış temellere dayandığının ispatlanması durumunda teklif edilecek yeni önerilerin kabul ettirilmesi daha da kolaylaşacaktır. Hangi sebeple olursa olsun ileri sürülen bu görüşlerin hedefine ulaştığını söylemek -şu an için- zor gözükmektedir. Dolayısıyla Fazlurrahman'ın, sünneti icmâ ile hadisi de içtihat ile paralel görmek ve bunların her birinin yaşayan sünneti ve bunun kayda geçirilmiş halini ifade etmek üzere kullandığı açık olmakla beraber, iddiasını ispatlamada başarı sağladığını söylemek hayli zordur.