



**MÜSTAKİL TEŞRİ' KAYNAĞI
OLARAK SÜNNET**

Eşref YAZAR

**Doktora Tezi
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Prof. Dr. Davut YAYLALI
2016
Her Hakkı Saklıdır**

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

Eşref YAZAR

MÜSTAKİL TEŞRİ' KAYNAĞI OLARAK SÜNNET

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Davut YAYLALI

ERZURUM – 2016



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



TEZ BEYAN FORMU

...../...../20....

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum "Müstakil Teşri' Kaynağı Olarak Sünnet" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporum sadece Atatürk Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

.....


Eşref YAZAR



T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Davut YAYLALI danışmanlığında Eşref YAZAR tarafından hazırlanan bu çalışma 05 / 09 / 2016 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Prof. Dr. Davut YAYLALI

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Hakkı AYDIN

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. H. İbrahim ACAR

İmza:

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

İmza:

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Ali İhsan PALA

İmza:

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mehmet TÖRENEK
Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	VI
ABSTRACT	VII
KISALTMALAR DİZİNİ	VIII
ÖNSÖZ.....	IX

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAYNAKLARI

I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI.....	1
II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ.....	3
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM.....	9
ŞER'İ AHKÂMA KAYNAK OLMASI AÇISINDAN SÜNNET VE DEĞERİ	9
1.1. İSLAM HUKUKUNDA HÂKİM (ŞARİ') VE HÜKÜM.....	9
1.1.1. Hâkim	9
1.1.2. Hüküm.....	10
1.2. İSLAM HUKUKUNUN ASLİ KAYNAKLARI.....	13
1.2.1. Kur'an.....	13
1.2.2. Sünnet.....	13
1.2.2.1. Muhaddislere Göre Sünnet	14
1.2.2.2. Kelamcılara Göre Sünnet.....	15
1.2.2.3. Fukahaya Göre Sünnet.....	15
1.2.2.4. Usulcülere Göre Sünnet.....	15
1.2.3. Kaynaklık Vasfı İtibariyle Kur'an ve Sünnet.....	17
1.2.3.1. Sünnet'i Kur'an'dan Sonra İkinci Kaynak Olarak Görenler	18
1.2.3.2. Sünnet'i, Kur'an'ı Kapsayıcı Olarak Görenler.....	20
1.2.3.3. Sünnet'le Kur'anı Kaynaklık Bakımından Eşit Olarak Görenler	21
1.3. SÜNNET'İN VAHİY'LE OLAN İLİŞKİSİ BAKIMINDAN TAKSİMİ.....	23
1.3.1. Sünnet'in Tamamını Vahiy Mahsulü Olarak Kabul Edenler	24
1.3.2. Sünnet'in Kısmen Vahiy Kaynaklı Olduğu Görüşü.....	32
1.3.2.1. Kudsi Hadisler	33
1.3.2.2. Diğer Sahih Hadisler	33
1.3.2.3. Hz. Peygamber'in Kur'an Dışında Vahiy Aldığına Dair Olaylar	34

1.3.3. Sünnet'in Kısmen İctihadi ve Beşeri Davranışlar İçerdiği Görüşü.....	37
1.3.3.1. İctihadın Lügat Anlamı.....	38
1.3.3.2. İstilahî manada ictehad.....	38
1.3.3.3. Peygamberlerin İctihadının Mümkün Olup Olmadığı.....	40
1.3.3.4. Hz. Peygamber'in İctihadına Dair Deliller ve Örnekler.....	47
1.4. BAĞLAYICILIK AÇISINDAN SÜNNET'İN TASNİFİ	55
1.4.1. Sahabe Döneminde Sünnet'in Tasnifine Dair Örnekler.....	58
1.4.2. Tâbiun ve Müçtehit İmamlar Döneminde Sünnet Algısı	60
1.4.3. Mezhepler Sonrası Dönemde Sünnet'in Tasnifi	62
1.4.4. Son Dönem İslam Âlimlerinin Sünnet Tasnifi.....	69
1.5. HANEFİLERE GÖRE SÜNNET'İN TAKSİMİ VE BAĞLAYICILIĞI	73

İKİNCİ BÖLÜM

MÜSTAKİL TEŞRİ' KAYNAĞI OLMASI BAKIMINDAN SÜNNET

2.1. SÜNNET'İN TEŞRİ' YETKİSİNİ KABUL EDENLER VE DELİLLERİ	79
2.1.1. Sünnet'in Müstakil Teşri' Yetkisine Dair Nakli Deliller	82
2.1.1.1. Hz. Peygamber (sav)'e İman Etmeyi Emreden Ayetler	83
2.1.1.2. Hz. Peygamber (sav)'e İtaati Emreden Ayetler.....	85
2.1.1.3. Hz. Peygamber (sav)'e İttibayı Emreden Ayetler	87
2.1.1.4. Sünnet'in Müstakil Teşri' Yetkisini İfade Eden Hadisler	88
2.1.1.5. Sünnet'in Kur'an'ı Neshi.....	92
2.1.2. Sünnet'in Müstakil Teşri' Yetkisine Dair Akli Deliller.....	95
2.1.2.1. Hz. Peygamber'in Konumu ve Ümmeti İçin İfade Ettiği Anlam	95
2.1.2.2. Sünnet'in Hüküm Koyamayacağına Dair Nassın Bulunmaması.....	97
2.1.2.3. Dini Emirleri Açıklayan Sünnet'le İbadet Edilmesi.....	97
2.1.2.4. Hz. Peygamber (sav)'in İsmet Vasfı	98
2.1.2.5. Sünnet'le Sabit Olan Bilgiye Bağlayıcılığına Göre Hüküm Atfedilmesi...99	
2.2. SÜNNET'İN MÜSTAKİL TEŞRİ' DEĞERİNİ KABUL ETMEYENLER	
VE DELİLLERİ.....	100
2.2.1. Sünnet'i Reddetme Eğiliminin Tarihi Süreci	102
2.2.2. Sünnet'in Teşri' Yetkisini Kabul Etmeyenlerin Delilleri.....	103

2.3. SÜNNET'İ, KUR'AN'IN AÇIKLAYICISI OLARAK KABUL**EDENLER 106****ÜÇÜNCÜ BÖLÜM****SADECE SÜNNET'LE SABİT OLAN FIKHİ HÜKMÜLER****3.1. İBADETLERLE İLGİLİ AHKÂMA DAİR BAZI ÖRNEKLER 118**

3.1.1. Vitir Namazı 118

3.1.1.1. Vitir Namazının Vacip Olduğu Görüşü 120

3.1.1.2. Vitir Namazının Sünnet Olduğu Görüşü 126

3.1.1.3. Vitir Namazının Sünnet Olduğu Görüşüne Yapılan İtirazlar 128

3.1.1.4. Vitir Namazının Sünnet Olduğu Görüşünün Tahlili 129

3.1.1.5. Vitir Namazının Vacip Olduğu Görüşünün Tahlili 132

3.1.1.6. Değerlendirme ve Tercih 134

3.1.2. Bayram Namazları 137

3.1.2.1. Bayram Namazlarının Farz-ı Kifaye Olduğu Görüşü 137

3.1.2.2. Bayram Namazlarının Vacip Olduğu Görüşü 138

3.1.2.3. Bayram Namazlarının Sünnet Olduğu Görüşü 140

3.1.2.4. Görüşlerin Tahlili 141

3.1.2.5. Değerlendirme 143

3.1.3. Cuma Namazı 144

3.1.3.1. Kaynaklarda Cuma Namazı 145

3.1.3.2. Surenin Nüzülü ile Cumanın Farzıyeti Arasındaki Zaman Farkı 149

3.1.3.3. İlk Cuma Namazı ve Cuma Gününün Önemi 150

3.1.3.4. Görüşlerin Tahlili ve Değerlendirme 152

3.1.4. Cenaze Namazı 155

3.1.4.1. Kaynaklarda Cenaze Namazının Sübutu 156

3.1.4.2. Görüşlerin Tahlili 158

3.1.4.3. Değerlendirme 159

3.1.5. Fıtır Sadakası 160

3.1.5.1. Kaynaklarda Fıtır Sadakası 160

3.1.5.2. Değerlendirme 162

3.2. AİLE HUKUKUYLA İLGİLİ AHKÂMA DAİR ÖRNEKLER 163

3.2.1. Muharremat (Kendisiyle Evlenilmesi Yasak Olanlar)	163
3.2.1.1. Bir Kadının Süt Emzirdiği Kişi İle Sütü Emziren Kadın ve Çocukları Arasında Oluşan Evlenme Engeli (Rada').....	164
3.2.1.1.1. Kaynaklarda Rada'	165
3.2.1.1.2. Değerlendirme	167
3.2.1.2. Kişinin, Eşinin Halası, Teyzesi, Kız Kardeşinin Kızı veya Erkek Kardeşinin Kızını, Eşiyle Nikâhı Devam Ettiği Sürece Nikâhına Alamayacağı Hususu	167
3.2.1.2.1. Kaynaklarda Kadının, Teyzesi, Halası, Kız Kardeşinin Kızı veya Erkek Kardeşinin Kızı ile Birlikte Nikâhlanamayacağı	168
3.2.1.2.2. Değerlendirme	169
3.2.2. Mut'a Nikâhı	171
3.2.2.1. Mut'a Kelimesinin Dil Yapısı ve Anlamı.....	172
3.2.2.2. Kaynaklarda Mut'a Nikâhı	172
3.2.2.3. Görüşlerin Tahlili	177
3.2.2.4. Değerlendirme	179
3.3. MİRAS HUKUKU İLE İLGİLİ AHKÂMA DAİR ÖRNEKLER.....	181
3.3.1. Ninenin Miras Payı.....	181
3.3.1.1. Ashabu'l Feraiz Olarak Mirasçı Olan Ninenin Tarifi ve Hangi Ninelerin Mirasçı Olabileceği Hususu	183
3.3.1.2. Bir Terikeye En Fazla Kaç Nine Birlikte Mirasçı Olabilir.....	184
3.3.1.3. Ninelerin Mirastan Hacb veya Sakıt Olma Durumu	186
3.3.1.4. Değerlendirme	188
3.4. CEZA HUKUKUYLA İLGİLİ AHKÂMA DAİR ÖRNEK	189
3.4.1. Recm Cezası (Haddi Zina)	190
3.4.1.1. Recm Cezasının Meşruyyetinin Delilleri	191
3.4.1.1.1. Rem Cezasının Kavli Delilleri	192
3.4.1.1.2. Recm Cezasının Fiili Delilleri	194
3.4.1.2. Recm Cezasını Kabul Etmeyenlerin Delilleri	198
3.4.1.3. Delillerin Değerlendirilmesi ve Netice	199
3.5. BORÇLAR HUKUKUYLA İLGİLİ AHKÂMA DAİR ÖRNEK.....	202
3.5.1. Şuf'a Hakkı	202

3.5.1.1. Şu'fa Hakkının Meşruıyyeti ve Delilleri	203
3.5.1.2 Değerlendirme	205
3.6. HELALLER/HARAMLAR KONUSUNDAKİ AHKÂMA ÖRNEKLER	205
3.6.1. Eti Yenmesi Haram Olan Hayvanlar	206
3.6.1.1. Eti Yenmeyen Kara Hayvanları.....	207
3.6.1.2. Eti Yenen/Yenmeyen Su Hayvanları.....	210
3.6.1.3. Değerlendirme	212
3.6.2. İpek, Altın ve Gümüşün Kullanımı	213
3.6.2.1. İpek Kullanımı	213
3.6.2.2. Atın ve Gümüş Kullanımı	216
3.6.2.2.1. Süslenme ve Takı Aracı Olarak	216
3.6.2.2.2. Yeme-İçme Aracı Olarak.....	218
3.6.2.2.3. Eşya Olarak.....	218
3.6.2.2.4. Tedavi Amacıyla Altın ve Gümüşün Kullanımı	219
3.6.2.2.5. Değerlendirme	220
SONUÇ.....	224
KAYNAKÇA	234
ÖZGEÇMİŞ.....	250

ÖZET

DOKTORA TEZİ

MÜSTAKİL TEŞRİ' KAYNAĞI OLARAK SÜNNET

Eşref YAZAR

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Davut YAYLALI

2016, 250 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Davut YAYLALI

Prof. Dr. Hakkı AYDIN

Prof. Dr. İbrahim ACAR

Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

Doç. Dr. Ali İhsan PALA

Bu çalışmada Sünnet'in İslam Dinindeki yeri ve önemi, Sünnet'in temel fonksiyonlarından olan teşri' görevi esas alınarak hem usul yönüyle, hem de fûru' fıkha dair örnekleriyle sistematik bir şekilde temelde Hanefi mezhebi esas alınmak suretiyle ortaya konmaya çalışılmıştır.

Araştırmada İslam Dininin anlaşılması ve yaşanmasında Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olan Sünnet'in yasama yetkisiyle doğrudan ilintili olan temel konular incelenmiştir. Bu çerçevede birinci bölümde konunun usul yönüyle doğrudan ilişkili olduğu; "Sünnet'le Kur'an arasındaki kaynaklık vasfı ve ilişkisi", "Sünnet'in kaynağı", "Sünnet'in bağlayıcılık açısından tasnifi" ve "Hz. Peygamber (sav)'in icthadı" konuları işlenmiştir. Söz konusu hususlarla ilgili Hanefi mezhebi uleması başta olmak üzere ehl-i sünnet bilginlerinin görüşleri değerlendirilmiştir. İkinci bölümde, Sünnet'in müstakil teşri' kaynağı olduğunu kabul eden ve etmeyen görüşler delilleriyle birlikte ele alınmıştır. Üçüncü ve son bölümde çoğunluklu olarak pratik ameli hayatta işlevsel olan fûru' fıkha dair örnekler üzerinden Sünnet'in teşri' değeri ortaya konarak delillendirilmeye çalışılmıştır. Örnekler incelenirken, öncelikle fıkhi hükümlere ait hadisler zikredilmiştir. Akabinde bahse konu hadislerin, üzerlerine hüküm bina edilebilecek sıhhatte olup olmadıkları zikredilmiştir. Daha sonra temel fıkıh kaynaklarından ilgili hükmün sübutunun delili ortaya konmuş ve Sünnet'in o konuyla ilgili ifade ettiği anlam dile getirilmeye çalışılmıştır.

İslam tarihi sürecinde ehl-i sünnet mezhepler, fıkhi içtihatlarının temelinde var olan dinamizm ve kimlikleri bakımından farklı adlandırmalarla anılmışlardır. Bu çerçevede Hanefi mezhebinin ehl-i rey, diğer ehl-i sünnet mezheplerin ise ehl-i hadis olarak isimlendirildiği bilinmektedir. Şer'i ahkâmın istinbatında ve delillendirilmesinde Hanefi mezhebi hakkında Sünnet'e karşı oluşan bu olumsuz ve yersiz adlandırmanın isabetsiz olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır. Nitekim araştırma kapsamında incelenen fûru' fıkha dair örneklerde görüldüğü üzere Hanefi âlimler, ilgili konuya ait hadisleri doğrudan hükmün teşri'ine delil olarak kabul etmek suretiyle Sünnet'i müstakillen şer'i kaynak olarak dikkate almışlar, söz konusu hükmü, Kur'an ve icma'yla destekleme ihtiyacı hissetmeksizin Sünnet'le sabit kabul etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hanefi, Teşri', ahkâm-ı şer'iyye, Müstakil.

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****INDEPENDENT LEGISLATIVE AS A SOURCE OF SUNNAH****Eşref YAZAR****Advisor: Prof. Dr. Davut YAYLALI****2016, Page: 250****Jury: Prof. Dr. Davut YAYLALI****Prof. Dr. Hakkı AYDIN****Prof. Dr. İbrahim ACAR****Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ****Assoc. Prof. Dr. Ali İhsan PALA**

In the present study, place and importance of “Sunnah” tried to be put forward in Islamic religion based on Hanefian sect in a systematical way by considering legislative duty, which is among the main functions of Sunnah in terms of manner and the example of Islamic law.

In the research main subject were evaluated in relation directly with legislation authority of Sunnah in understanding and applications of religion. In this context, it was mentioned in the first part that the subject is related directly to manner and the feature of being source and relationship between “Sunnah and Qur’an, classification of Sunnah” for obligation and the reforms of the Prophet Muhammed were evaluated. Primarily the views of Hanefian scholars were evaluated in terms of the mentioned subjects as well as those of ehl-i sunnah researchers. After the views adopting and nota adopting that Sunnah is a sole legislative of law source were studied together with their evidence. In the last part, the examples related especially to decisions about the functional Islamic law valid in practical daily life were evaluated and the legislative value of Sunnah was determined by considering the mentioned examples. When studying the examples, words of the Prophet on especially the Islamic law decisions were taken into consideration. Such types of hadises were also evaluated for the view whether new decisions can be built on them healthly. Evidence from basic Islamic laws sources were taken to determine whether the decision is fixed and the meaning of Sunnah related to the subject of the decision.

In Islamic history, ehl-i sunnah sects have been given different names based on the dynamism and identities existing in the essences of inference in Islamic law. In this frame, Hanefi sect is named to be ehl-i rey while other ehl-i sunnah sects to be ehl-i hadis. By considering the entire decisions in laws and their basis and evidence, the name given to Hanefi sect as if it is opponent to Sunnah is thought to be not suitable and mismatched. As can be seen in the examples of Islamic law, Hanefian scholars adopted the hadises related to a subject to be a base directly for the mentioned subject, considered them to be şer’i source and they accepted the new situation to be determined without needing any supports from Qur’an and icma (inference).

Keywords: Sunnah, Hanefian, legislative, religious decisions, independent.

KISALTMALAR DİZİNİ

As	Aleyhisselam
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	Bin, oğlu
bkz.	Bakınız
bt.	Binti, kızı
C.	Cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
h.	Hicri
Hz.	Hazreti
ra.	Radıyallahu anh
m.	Miladi
mad.	Maddesi
nşr.	Neşreden/ler
s.	Sayfa
Sav	Sallallahu Aleyhi ve Sellem
thk.	Tahkik eden/ler
trc.	Tercüme eden/ler
ty.	Tarih yok
v.	Vefatı
vb.	Ve benzerleri
Yay.	Yayınları
yy.	Yayın yeri yok

ÖNSÖZ

İslam teşri'inde ahkâm-ı şer'iyenin Kur'an'dan sonra ikinci temel kaynağı olan Sünnet, aynı zamanda dini hükümlerin pratiğe dönüşmesinde (anlaşılması ve uygulanmasında) çok önemli yere sahiptir. Hem teşri' hem de tatbikte rehber olması gibi çift yönlü fonksiyonu ve önemi nedeniyle Sünnet, İslam tarihi boyunca ilim ehli tarafından gereken ilgi ve alakayı hep görmüş, çeşitli yönleriyle ele alınmış ve hakkında ilmi-akademik çokça te'lif yapılmıştır. Sünnet'e karşı oluşan bu ilmi telakkilerin bir kısmı, Sünnet'i, İslam teşri'inde otorite olarak görüp Sünnet'in bu yönünü savunma amaçlı iken bir kısmının da, ilahi olan İslam Dininin bazı emir ve yasaklarının beşer olan Hz. Peygamber (sav) tarafından vaz' edilmesinin mümkün olamayacağı gerekçesiyle Sünnet'i İslam teşri'inde yok saymaya yönelik gayretler olduğu bilinen bir durumdur. Hatta günümüzde Sünnet'e karşı bu olumsuz tutumun bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde savunulması konusunda yarış içerisine girildiği söylenebilir.

Sünnet'in İslam teşri'indeki yasama yetkisi Hz. Peygamber (sav) zamanında ashabi tarafından hiçbir şekilde tartışma konusu yapılmamıştır. Bilakis Sünnet'le sabit olan ahkâma Kur'anla sabit olmuş gibi itaat ve ittiba' edilmiştir. Ancak İslam tarihi sürecinde mütemadiyen, son dönemde de özellikle, Sünnet'in, İslam teşri'inde kaynak olamayacağını söyleyenlerin temel hedefinin, ehl-i sünnet tarafından oluşturulan sahih din anlayışını bozup İslam Dininin seküler (dünyevi) duygu ve düşüncelere uygun hale getirilerek arzu edildiği şekliyle yaşanılmasına zemin hazırlamak olduğu düşünülmektedir.

Sünnet'e karşı tutum ve algılarını Kur'an'ın, Sünnet hakkındaki ilahi beyanları ve Hz. Pegamber'in (sav) bu husustaki hadislerinden yola çıkarak belirleyen İslam ümmetinin cumhuru niteliğindeki ehl-i sünnet toplumu, gerek ulemanın ferdi görüşleri gerekse çeşitli mezhepleri aracılığıyla Sünnet'in İslam teşri'inin bir parçası olduğuna dair inanç ve amel birlikteliğini koruyan mu'tedil tutum ve kabul olarak benimsenmiştir. İslam tarihinin her döneminde ehl-i sünnet mezheplere mensup birçok alim tarafından eserlerinde Sünnet'in hem teşri' hem de tatbik açısından değerini dini ve ilmi kanaatleri bakımından ortaya koyan değerlendirmeler yapılmıştır. Bu çalışmada ise ehl-i sünnet âlimlerinin konuya ilişkin görüşleriyle birlikte Sünnet'in teşri' değeri usul ve furu' yönüyle ele alınmıştır.

Ehl-i sünnet âlimler ile mezheplerin Sünnet’le ilgili kabullerinin birbirine çok yakın olduğu bilinmekle birlikte, Hanefî mezhebinin Sünnet konusunda farklı bir tutum ve kabul içerisinde olduğu algısı tarihi bir vakıadır. Hatta şer’i ahkâmın nassa dayalı kaynağı olan Sünnet’ten ziyade ictihada dayalı kaynakları kullandığı gerekçesiyle Hanefî mezhebinin ehl-i rey mezhep olarak nitelendirildiği ve ehl-i hadis diğer mezheplerle Hanefiler arasındaki bu farklılığın, usulü fıkıh, fıkıh ve hadis sahalarıyla ilgili te’lifata yansıdığı bilinmektedir.

Irak bölgesi gibi ticari ve ictimai hayatın daha karmaşık olduğu bir toplumda doğup gelişen Hanefî mezhebi, ticari ve ictimai hayatın daha sade bir şekilde sürdürülebilir olduğu Hicaz bölgesinde ortaya çıkan diğer mezheplerden farklı olarak daha özellikli ve karmaşık meseleleri bünyesinde barındırdığından bunları çözüme kavuştururken diğer mezheplerde olduğu gibi nasslarda olan ahkâmıla yetinmeyip akli ve ilmi bir terminolojiyi oluşturmak ve kullanmak durumunda kalmıştır. Hanefilerin bu metodu, diğer ehl-i sünnet çevrelerce, Sünnet’i bir tarafa bırakarak hukuku/fikhî te’sis ettikleri şeklinde değerlendirilmiştir.

İslam Dininin anlaşılması ve uygulanmasında Sünnet’e son derece işlevsellik ve hukukilik atfeden Hanefî mazhebi hakkında Sünnet’le ilgili oluşan bu olumsuz algının tetkike ihtiyacı olduğu kanaati hâsıl olmuştur. Sanılanın aksine şer’i ahkâmın ikinci kaynağı Sünnet’i, teşri’ aracı olarak son derece sistematize ettiği ve fûru’ fıkıhta işlevsel bir şekilde kullandığı değerlendirilen Hanefî mezhebinin Sünnet’in teşri’ yetkisine dair görüşlerinin önce usul açısından incelenmesi akabinde fûru’ fıkıhtaki örnekleriyle de tahlil edilmesi şeklinde yapılacak bir çalışmaya ihtiyaç olduğu kanaatinden hareketle araştırma konusu belirlenmiştir. Çalışmada Hanefî mezhebine yapılan “ehl-i rey” adlandırmasının nedenlerinden ziyade Hanefilerin teşri’ açısından Sünnet’e olan bakış açısı ve bu hususta Sünnet’i konumlandıışıları incelenmiştir. Araştırma mukayeseli çalışma şeklinde olmayıp Hanefî mezhebi yoğunluklu bir çalışmadır. Ancak yeri geldikçe ve ihtiyaç oldukça diğer mezhep ulemasının görüşlerine de yer verilmiştir.

Tez konusunun belirlenmesinden çalışmanın bu aşamaya gelmesine kadar yoğun idari ve ilmi çalışmalarına rağmen yardımlarını hiçbir zaman esirgemeyip lütfederek çalışmamızı okuma zahmetinde bulunan ve tespitlerini bizimle paylaşmak suretiyle tezimizin ikmaline doğrudan katkısı olan saygıdeğer danışman hocam Sayın Prof. Dr.

Davut YAYLALI'ya, araştırma süresince ilmi kanaatlerinden, araştırmanın metot ve içeriğine dair görüşlerinden istifade ettiğimiz kıymetli hocam Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ'e, zaman zaman kendileriyle çalışmamız hakkında fikir teatisinde bulunarak görüş ve kanaatlerini bizimle paylaşmak suretiyle farklı kaynaklara yönelmemize ve ulaşmamıza yardımcı olan değerli hocam Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı Dr. Fatih Mehmet AYDIN ile kıymetli meslektaşım Dr. Âdem EKİNCİOĞLU'na, ayrıca çalışmamıza katkısı olup da ismini burada zikredemediğimiz tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma minnet ve şükranlarımı arz etmeyi borç bilirim.

Erzurum-2016

Eşref YAZAR



GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU VE KAYNAKLARI

I. KONUNUN ÖNEMİ VE AMACI

Hız. Peygamber (sav), Allah'ın son elçisi, evrensel vahyin ilk muhatabı, tebliğcisi ve temsilcisidir. O (sav), Kur'an'ın ifadesiyle en güzel bir örnek olup insanların kendisini rehber alacağı bir şahsiyettir. İnsanlık için numune-i imtisaldir. Bu vasıfları sebebiyle O (sav), sıradan bir insan değil, Allah'ın terbiyesi ve korumasıyla özel bir vazife için yaratılmış seçkin bir nebiydi. Diğer taraftan yine Kur'an'ın ifadesiyle nev-i beşerden bir fert, diğer insanlar gibi yiyip-içen, gezip-dolaşan onlarla yaşayan bir kişiydi.¹

İşte Hız. Peygamber (sav)'in bir insan olup, ancak kendisine yüklenen görev ve sorumluluğu sebebiyle sıradan insanın sahip olamayacağı özellik ve vasıflara sahip olması, İslam ümmetinde Hız. Peygamber (sav)'e karşı çeşitli atıfların yapıla gelmesine nedenolmuştur. Hız. Peygamber (sav)'e karşı oluşan bu algı, aynı zamanda Sünnet dediğimiz Hız. Pegamber (sav)'in kavı, fiil ve takrirlerinden oluşan müktesebatın dini ve hukuki olarak anlamlandırılmasına da etki etmiştir.

Bu manada İslam tarihine baktığımızda İslam'ın vahyolunduğu zamandan günümüze kadar Kur'an ve Sünnet'in birbirini tamamlayan iki temel ilahi kaynak olarak kabul edildiğini ve uygulamada da bu şekilde değerlendirildiğini görmekteyiz. Ancak İslam tarihi boyunca bir kısım kişiler tarafından, Sünnet'in kaynağı, tasnifi ve hukuka dayanak olması bakımından teşri' yetkisiyle ilgili tartışmaların yapıldığı da bilinmektedir.

Sünnet, hem hadislerin insan kelamı olması hem de Kur'an gibi, varid olduklarında kayıt altına alınmayıp sonradan tedvin edilerek günümüze kadar da insan eliyle gelmesi sebebiyle, kaynağı ve sıhhati bakımından eleştirilere maruz kalmıştır. Sünnet'in teşri' yetkisi bakımından dinde kaynak olup olamayacağı hususunda hakkında her dönemin modernistleri tarafından çeşitli iddialar ortaya atılmıştır.

¹ Kehf, 18/110; Fussilet, 41/6.

Bu hususta Sünnet'e karşı oluşan üç yaklaşımdan, Hz. Peygamber (sav)'in risalet görevinin kendisine kattığı nebevi değeri göremeyip Efendimiz (sav)'i yalnızca bir postacı gibi değerlendiren modernistler, Sünnet'in bu manada bir insana ait söz ve fiiller olduğunu, dolayısıyla dini metin olarak herhangi bir değere sahip olmadığını iddia etmektedirler.

Bir açıdan Sünnet'i inkâr olarak değerlendirilebilecek bu bakış açısına karşı gelişen Sünnet'i savunucu ikinci yaklaşım ise, Hz. Peygamber (sav)'e insan olmanın yanısıra kutsiyet atfederek O (sav)'nun her söylediğinin ve yaptığının vahiy kaynaklı olup dini bir gaye içerdiğini ve bağlayıcı olduğunu ifade etmiştir.

İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre ise Hz. Peygamber (sav), bir insan olmanın yanı sıra peygamber olması münasebetiyle diğer insanlardan farklı bir takım özelliklerle donatılmış ve peygamberliğin gerektirdiği bazı lütuflara nail olmuştur. Yüce Allah, kendisine hem ilahi mesajı tebliğ, beyan, te'kid, takyid, tahsis, hem de teşri' yetkisi ve vazifesi vermiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)'in insan olarak sergilediği davranış ve sözlerin dini bağlayıcılığının olamayacağı, ancak yukarıda mezkûr dini görevlerini yerine getirme adına söylediği söz ve yaptığı davranışlarının hem dini metin olarak hem de hukuki değer olarak bağlayıcılığın olduğunu savunmuşlardır.

İslam'ı doğru anlama ve yaşamada Sünnet'e olan ihtiyacın yanı sıra,² akli açıdan birçok sebep de Sünnet'in gerekliliğini ortaya koymasına rağmen, son dönem İslam dünyasında sadece Kur'anla yetinme düşüncesinde olanların artması sebebiyle Sünnet'in hukuki değerinin korunmasının öneminin arttığı düşüncesiyle bu çalışmanın yapıldığı ifade edilmelidir.

Araştırmanın Hanefi mezhebiyle ilişkilendirilerek daha çok bu mezhep kaynakları üzerinden çalışılması hususuna gelince; İslam'ın insan unsuruyla buluşması sonucunda ulemanın Kur'an ve Sünnet'ten elde ettiği fıkhi hükümler çerçevesinde, insanların İslam'a ait duygu düşüncelerinin oluşumunda ve dinin pratiğe dönüşmesinde kitlelere rehberlik eden mezhepler meydana gelmiş, toplum nezdinde kabul gören mezhepler yüz yıllar boyunca yaşamaya devam etmiştir. Hanefi mezhebi de hem ülkemizde hem de

² Nisa, 4/13, 59, 61, 65, 69, 80, 136; Teğabün, 64/8; A'raf, 7/158; Fetih, 48/9, 13; Hucurat, 49/15; Nur, 24/47-54, 62; Ahzab, 33/21, 36, 66, 71; Al-i İmran, 3/31, 32, 132; Enfal, 8/13, 20, 24, 46; Maide, 5/92; Muhammed, 47/33.

İslam coğrafyasında İslam'ın pratize edilmesinde insanlara rehberlik etmede en çok kabul gören ehl-i sünnet mezheplerden birisidir.

Mezheplerin kendi usul sistematiikleri içerisinde itikadi, fıkhi ve ahlaki prensipleri ve görüşleri vardır. Mezhepler dini hükümleri ortaya çıkarırken ve fıkhi oluştururken ilmi disiplinlerinin yanı sıra Kur'an ve Sünnet'e bakış yönünden farklı yöntemler benimsemişlerdir.

Sünnet'i savunucu olmakla beraber teşri' açısından Sünnet'e hak ettiği değeri verdiği düşünülen Hanefi mezhebinin Sünnet hakkındaki tutumu öteden beri hep sorgulanmış ve Ebu Hanife'den bu tarafa Hanefi mezhebinin hadis ve Sünnet hakkındaki tavrı, ilmi çevre ve şahsiyetlerce hep tartışılmıştır. Hatta bu manada Hanefi mezhebi "ehl-i rey" tabiriyle tarif edilmiştir.

Sünnet'le sabit olduğu kabul edilen birçok fıkhi ahkâmı bünyesinde barındıran bu mezhebe ehl-i rey adlandırmasının yapılmasının çok isabetli olmadığı düşünülmektedir. Bu çerçevede yapacağımız araştırmanın mezkûr hususta daha sağlıklı neticelere ulaşılmasına katkı sağlayacağını düşünerek konumuzu yoğunluklu olarak Hanefi mezhebi kaynaklarını esas alarak işlemeyi uygun gördük.

II. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI VE YÖNTEMİ

Tez şeklindeki bilimsel bir çalışmada Sünnet gibi kapsamlı ve çok yönlü bir konuyu bütün yönleriyle ele almak hem yekün itibariyle hem de ilmi disiplin açısından pek mümkün görünmemektedir. Bu durum sebebiyle olsa gerek konusu "Sünnet" olan hemen her çalışmada, sünnetin kaynağı, vahiyle olan ilişkisi, teşri' yetkisi veya tasnifiyle ilgili bölümlerin tamamı değil de biri veya bir kaç ya doğrudan veya dolaylı olarak işlenmiş olup özellikle hadis ve fıkıh sahasında yapılan araştırmalarda Sünnet'in çok çeşitli yönlerinin kısım kısım ele alındığı tespit edilmiştir.

Bu çalışmada her ne kadar Sünnet'in yalnızca ahkâma kaynaklık etmesi yönü; yani teşri' değeri konu edilmişse de, araştırmanın birçok başlığı, müstakil çalışmalar yapılabilir genişliktedir. Hatta bazılarıyla ilgili müstakil çalışmalar yapılmıştır. Bu sebeple Sünnet'in teşri' yetkisiyle doğrudan ilgisi olmayan bazı doylaylı konular, alanın dışına çıkmamak ve gereksiz uzatmalara sebebiyet vermemek için oldukça özetlenerek incelenmeye çalışılmıştır.

Öncelikle Sünnet'in teşri'iyle doğrudan ilgili olan usul konuları incelendi. Sonra fûru' fıkihtaki örnekleriyle Sünnet'in teşri' görevi delillendirilmeye çalışıldı. Konu bütünlüğünü bozmamak için teşri' konusunun dışına çıkabilecek hemen hiçbir hususa yer verilmemeye çalışıldı. Bu cümleden olarak; usulü fıkıh eserlerinde Sünnet'in Kur'an'a karşı görevleri veya Sünnet'in fonksiyonları gibi başlıklar altında sayılan; Sünnet'in, tebliğ, te'kid, mücmeli beyan, mutlakı takyid, ammı tahsis gibi daha ziyade tefsir sahasında incelemesi yapılan konulara hiç değinilmedi.

Bu çerçevede, üç bölümden oluşan çalışmamızın;

Birinci bölümünde; klasik kaynaklarda hâkim ve hüküm bahsi olarak adlandırılan konularla ilgili bilgi verdikten sonra, İslam hukukunun temel kaynakları olan; Kur'an'la- Sünnet'in kaynaklık vasfı itibariyle değerlendirmesini yaptık. Akabinde, Sünnet'in vahiyle olan bağı ve Hz. Peygamber (sav)'in icthadı konusundaki görüşleri değerlendirdik. Akabinde hukuka kaynaklık etmesi açısından Sünnet'in tasnifiyle ilgili ulemanın yaptığı değerlendirmeleri özetledik. Bölümün son kısmında yukarıda zikredilen usul konularında Hanefilerin Sünnet'e vahiy ve teşri' açısından yaklaşımını sunduk.

İkinci bölümde; Sünnet'i teşri' kaynağı olarak kabul edenlerle etmeyenlerin delillerini nakli ve akli deliller başlıklarıyla inceledik, bu bağlamda kabul edenlerin delilerinden olan neshe değindik. Son olarak Sünnetle sabit ahkâmı, Kur'an'daki ahkâmın bir ilhaki sayan ve O'ndan, kıyas, külli prensipler ve icthad yoluyla süzülen hükümler olarak değerlendirenlerin görüşlerine yer vermeye çalıştık.

Üçüncü ve son bölümde ise, önceki bölümlerde usul açısından çeşitli yönleriyle değerlendirdiğimiz Sünnet'in müstakil teşri' fonksiyonunu Hanefi mezhebi özelinde fûru' fıkihtan bir takım örneklerle tahlilini yaptık. Bunu yaparken öncelikle Hanefi fıkhında hükme medar hadislerin derlenip değerlendirildiği ahkâm hadisleri kaynaklarından “*Şerhu Meâni'l Asar*”, “*Nasbu'r Raye li Ehadisi'l Hidaye*” ve özellikle de “*İ'lai's Sünen*” isimli eserleri detaylı bir şekilde inceledik. Gerek bu incelemelerimiz sırasında gerekse konuyu usul açısından araştırırken karşılaşmış da değerlendirilmesinin konumuzu aydınlatacağına inandığımız, ehl-i sünnet uleması ve özellikle de Hanefi mezhebi tarafından Sünnet'in teşri'iyle sabit olduğu kabul edilen belli başlı bazı fûru' meseleleri temelde Hanefi mezhebi ulemasının görüş ve kanaatleri yönünden ele almakla birlikte yer yer diğer mezhep ulemasının kanaatlerine de

değirmek suretiyle işledik. Bununla birlikte bu bölümde verdiğimiz örnek konularla ilgili farklı düşünen bilgin ve mezhebin kayda değer görüşlerini de konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlaması düşüncesiyle not ettik.

Esasen Sünnet’le va’z olunan birçok ahkâm olduğu malumdur. Biz, çalışmamızda pratik ameli hayatta sıklıkla karşılaşılan; bazıları yalnızca Hanefiler, birçoğu da ehl-i sünnet ulemasının kahir eksirisi tarafından Sünnet’le sabit olduğu kabul edilen bir takım örnekler üzerinden konuyu detaylandırıp izah etmeye çalıştık.

Üzerinde çokça çalışılan bir alan olması münasebetiyle çalışmamızı konuyla ilgili diğer araştırmalardan ayıran yönüne gelince, Sünnet’in teşri’ açısından ifade ettiği anlamın ortaya konulmaya çalışılmasında, konunun bağlamından koparılmadan ve başkaca yan başlıklara yer verilmeden doğrudan Sünnet’in teşri’ine dair usul konularının incelenmesinin akabinde fûru’ fıkha dair ahkâmın delilleriyle birlikte ele alınarak teori ve pratiğin birlikte sunulması olarak değerlendirilebilir.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

İslam tarihinin bidayetinden günümüze dek Sünnet, çok çeşitli yönleriyle İslam bilginlerinin ve araştırmacıların meylettiği bir ilmi alan olmuştur. Ancak, özellikle Sünnet’in teşri’i hususu ve buna bağlı olarak vahiyle olan ilişkisi bu tarihi süreç içerisinde hiç gündemden düşmeyen ana konular olarak zikredilebilir.

Sünnet’le ilgili bu önemli hususlara dair, tefsir, hadis ve fıkıh alanındaki klasik müellefatımızda hayli görüş ve bilgilere rastlamak mümkündür. Ancak, genelde bu bilgiler, her eserin farklı bölümlerinde dağınık olarak ve farklı bakış açılarıyla yer almaktadır.

Bununla birlikte, özellikle son dönem İslam dünyasında Sünnet’in teşri’deki konumuyla ilgili tartışma ve söylemler nedeniyle “Sünnet’in teşri’i” ve “vahiyle ilişkisi” hususunda müstakil eserlerin telif edildiği bilinmektedir. Ayrıca, herhangi bir şekilde konusu Sünnet’le ilgili olan başka pek çok çalışmada da kısmi olarak Sünnet’le ilgili bu iki temel hususa yer verildiği görülmektedir.

Çok geniş bir alan olması sebebiyle doğrudan Sünnet’in teşri’ini esas alıp konu bütünlüğünü korumak maksadıyla birçok yönüyle sınırlamaya çalıştığımız

araştırmamızı, aynı zamanda Hanefî mezhebiyle de sınırlandırarak Sünnet'e yönelik belli bir bakış açısını incelemeyi hedef edindiğimizi ifade edebiliriz. Buna rağmen çalışmamız, müstakil bir çalışma oluşturabilecek birçok başlığı da içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla tefsir kaynakları, hadis kaynakları ve şerh çalışmaları ile birlikte usulü fıkıh ve fûru' fıkıh kaynakları gibi İslami ilimlerin hemen her alanıyla ilgili kaynak ve telifat konumuza ve araştırmalarımıza kaynaklık etmiştir. Elbetteki bizim burada konuyla ilgili bilgilerin geçtiği bütün eserleri zikretmemiz mükün değildir. Ancak burada zikredilmesi gerektiğine inandığımız, araştırmamızda ulaşım faydalandığımız, kendisine sıkça müracaat ettiğimiz kaynaklarla birlikte konuyla ilgili müstakil ve müstsakil olmayan bazı çalışmalar hakkında bilgi vermenin yerinde olacağı kanaatine vardık.

Bu bağlamda, usulü fıkıh alanında, İmam Şafii'nin (v. h. 204/m. 819) "*Risale*", Cessas'ın (v. h. 370/m. 980) "*Füsul*", Debbusi'nin (v. h. 430/m. 1038) "*Takvimü'l Edille*", İbni Hazm'ın (v. h. 456/m. 1064) "*İhkam*", Serahsi'nin (v. h. 483/m. 1090) "*Usul*", Gazali'nin (v. h. 505/m. 1111) "*Mustasfa*", Amidi'nin (v. h. 631/m. 1233) "*İhkam*", Abdulaziz Buhari'nin (v. h. 730/m. 1330) "*Keşfü'l Esrar*", Şatibi'nin (v. h. 790/m. 1388) "*Muvafakat*" isimli eserleri,

Hanefî fıkıh kaynaklarından, Serahsi'nin "*Mebcut*", Alaaddin Semerkandi'nin (v. h. 552/m. 1157) "*Tuhfetü'l Fukaha*", Kâsani'nin (v. h. 587/m. 1191) "*Bedai*", Merğınani'nin (v. h. 593/m. 1197) "*Hidaye*", Zeylai'nin (v. h. 743/m. 1343) "*Tebyin*", Ayni'nin (v. h. 855/m. 1451) "*Binaye*", İbni Hümmam'ın (v. h. 861/1457) "*Fethü'l Kadir*", isimli eserlerinin yanı sıra, Şafii'nin "*Ümm*", Şirazi'nin (v. h. 476/m. 1083) "*Mühezzeb*", İbni Kudame'nin (v. h. 643/m. 1245) "*Muğni*", Karafi'nin (v. h. 684/m. 1285) "*Zehira*", İbni Abdil Berr'in (v. h. 777/m. 1375) "*İstizkar*" isimli eserleri,

Hadis kaynaklarından başta kütüb-ü sitte olmak üzere, İmam Malik'in (v. h. 179/m. 795) "*Muvatta*", Ahmad b. Hanbel'in (v. h. 241/m. 855) "*Müsned*", Beyhaki'nin (v. h. 458/1066) "*Sünen*", Hâkim'in (v. h. 405/1014) "*Müstedrek*" isimli eserleri,

Şerh çalışmalarından, Tahavi'nin (v. h. 321/933) "*Şerhu Meani'l Asar*" ve "*Şerhu Müşkili'l Asar*", Ayni'nin "*Umde*", İbni Hacer'in (v. h. 822/m. 1448) "*Fethü'l Bari*", Tahanevi'nin (v. h. 1362/m. 1943) "*İ'laü's Sünen*" isimli eserleri,

Tefsir kaynaklarından, Taberi'nin (v. h. 310/m. 922) "*Cami'u'l Beyan*", Cessas ve Tahavi'nin "*Ahkamu'l Kur'an*", Kurtubi'nin (v. h. 671/m. 1272) "*Cami*", Beydavi'nin (v. h. 685/m. 1286) "*Envarü't Tenzil*", Tahir b. Aşur'un (v. h. 1394/m. 1973) "*Tahrir*" isimli eserleri,

Sıkça başvurduğumuz kaynaklardandır.

Bu temel kaynakların dışında, özellikle konumuzla ilgili müstakil eser olarak zikredebileceğimiz, Suyuti'nin (v. h. 911/m. 1505) "*Miftahü'l Cenne*", Sıbai'nin (v. h.1384/m. 1964) "*Sünnetü ve Mekanetühe fi't Teşri*", Mevduki'nin (v. h. 1400/m. 1979) "*Sünnet'in Anayasal Konumu*" ve Abdulgani'nin (v. h. 1404/m. 1983) "*Hücciyetü's Sünne*" isimli eser ve çalışmalarını yöntem olarak birbirlerinden ve çalışmamızdan farklılık arz etse de, konu ve amaç bakımından araştırmamızla doğrudan ilgili başvurduğumuz çalışmalardandır.

Bunlardan "*Miftahu'l Cenne fi'l İhticac bi's Sünne*" isimli eseri, konumuza dair ilk müstakil eser olma hüviyetini taşıyan kaynak olarak zikredebiliriz. Bu eserde İmam Suyuti, kendi yaşadığı döneme kadar olan süreçle ilgili olarak Sünnet'in önemini ifade eden ayet ve hadislerle Sünnet'i terkedenlerin durumunu belirten hadisleri yoğun bir şekilde kullanır. Sünnet'in delil olma yönünü, özellikle Sünnet'i savunan İmam Şafii ve İmam Beyhaki gibi ulemanın eserlerinden yaptığı nakillerle işleyerek çeşitli yönleriyle Sünnet'in önemini ele almıştır.

Konumuzla ilgili müstakil kaynaklar arasında sayabileceğimiz ikinci eser, "*es-Sünnetü ve Mekanetüha fi't Teşri'i'l İslami*" isimli Mustafa Sıbai'ye ait orta hacimli bir ciltlik çalışmadır. Eser, isim olarak Sünnet'in teşri'ini esas almış olmakla birlikte, eserde Sünnet'le ilgili başka konulara ait çok çeşitli başlıklar da işlenmiştir. Eserde bahsedilen konulara kısaca değinecek olursak; ilk bölüm olarak adlandırabileceğimiz kısımda, Sünnet'i inkâr eden veya eleştiren ekol ve görüşlere yönelik bilgi verildiğini, ikinci bölümün Sünnet'in teşriine dair olduğunu, üçüncü bölümün ise, Sünnet'in rivayet ve tedvininde rol alan makbul sahabe ve ulemanın faziletlerine dair bilgilerin yer aldığını ifade edebiliriz.

Müstakil kaynaklardan bir diğeri olan, Mevduki'nin "*Sünnet'in Anayasal Konumu*" isimli eseri, diğerlerinden daha farklı bir yöntem ve üslupla ortaya konulmuş bir çalışmadır. Sıbai'nin eserinde Sünnet'in vahiyle olan ilişkisi detaylı olarak ele

alınmazken Mevdudi, Sünnet'in kaynağıyla yakından ilgilenmiş Sünnet'in teşri'ini vahiyle olan bağlantısından yola çıkarak işlemiş ve eserini bu konuda Sünnet'e yöneltilen eleştirilere cevap niteliğinde kaleme almıştır.

Abdulgani Abdulhalik'e ait, "Hücciyetü's Sünne" isimli eser de ahkâma kaynak olması bakımından Sünnet konusunu işleyen müstakil kaynaklardandır. Eserde, Sünnet'in zarureti, kaynak olmasını kabul eden ve etmeyenlerin delileri, inkâr edenlere reddiye kısmı ile son bölüm olarak Sünnet'in delil oluşuyla ilgi bazı usuli meseleler incelenmiştir.

Yine, Ali Toksarı tarafından kaleme alınan "*Delil olma Yönünden Sünnet*" isimli eser İslam tarihini başlangıcından günümüze kadar, hadis, fıkıh ve kelam ekollerinin Sünnet'e bakışlarını özet olarak ele almıştır.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde, Sünnet'in teşri'ine dair müstakil eser olarak zikrettiğimiz bu çalışmalar haricinde doğrudan Sünnet'in müstakil teşri'ini tez başlığı olarak konu edinen doktora seviyesinde herhangi bir müstakil çalışmaya rastlamadık. Ancak Sünnet, ülkemizde çok çeşitli yönleriyle farklı akademik seviyelerde çokça makale, sunum v. b. bilimsel çalışmaya konu olmuştur. Bunlardan müracaat ettiğimiz ve önemine inandığımız çalışmaların bir kısmını burada zikredeceğiz.

Araştırmalarımızda Sünnet'in vahiyle ilişkisi hususunda, Mustafa Genç'in, "*Sünnet Vahiy İlişkisi*", Ahmet Önkal'ın "*Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metluv*" Ali Osman Koçkuzu'nun "*Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönden Değeri*",

Sünnet'in tasnifi ve Hz. Peygamber (sav) 'in içtihadı konusunda, Hayrettin Karaman'ın "*İslam Hukunda İctihad*", ve "*Bağlayıcılık Bakımından Rasüllullah'ın Davranışları*", Murat Şimşek'in "*Hukuki Tasarrufların Kaynağı Olarak Hz. Peygamber (sav) 'in İctihadları*", Âdem Yerinde'nin "*Hz. Peygamber (sav) 'in İctihadı Meselesi*",

Sünnet'in teşriye kaynak olması konusunda, Ali Bakkal'ın "*Sünnet'in Kaynak Değeri*", Ali Toksarı'nın, "*Delil Olma Yönünden Sünnet*",

İsimli çalışmalar yararlandığımız başlıca kaynaklardandır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞER'İ AHKÂMA KAYNAK OLMASI AÇISINDAN SÜNNET VE DEĞERİ

1.1. İSLAM HUKUKUNDA HÂKİM (ŞARİ') VE HÜKÜM

1.1.1. Hâkim

Sözlükte, “*hüküm veren*”, “*yönetici*” ve “*kadı*”³ manalarına gelen “*hâkim*” kelimesi bir hukuk terimi olarak usul-ü fıkhıta, “*hükümün sadır olduğu kaynak*” ve “*hukukun menşei*” anlamına gelir.⁴ Bu manada [شرع] kökünden gelen “*şâri*” kelimesiyle eş anlamlı olup⁵, her ikisi de İslam hukukunun kaynağı olan Allah'ın iradesini ifade eder.⁶

İslam bilginleri dini-hukuki hükümlerin yaratıcı kaynağı olarak gerçek manada tek hâkimin Allah olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁷ Bununla birlikte İslam teşri'inde Allah adına hüküm vaz' etmesi nedeniyle Hz. Peygamber (sav) için de mecazen “*şari*” vasfı kullanılmıştır.⁸ Ancak, İslam teşri' tarihinde özellikle de son dönem İslam dünyasında başta müsteşrikler olmak üzere onları taklit eden Seyid Ahmed Han, Abdulcelil Sıtkı ve Ebu Reyve gibi bazıları Hz. Peygamber (sav)'e şari' denilemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁹

“*Şâri*” teriminin, “*kanun ve kural koyan*”, “*koyduğu bu kanunları uygulayan ya da uygulanmalarını emreden*”, “*yasama gücünü elinde tutan*”, “*helal ve haram kılma yetkisi olan*” anlamlarına geldiği dikkate alındığında İslam şariatında Hz. Peygamber

³ Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kup, *el-Kamusu'l Muhit*, Müessesetü'r Risale, Beyrut 2005, 1095; İbni Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, Ebu'l-Fazl, *Lisanü'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut 1993, I-XV, XII, 140; Zebidi, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Hüseyni, *Tacu'l Arus min Cevahiri'l Kamus*, Daru'l Hidaye, I-IL, ty.-yy., XXXI, 510.

⁴ Ahmet Akgündüz, “Hâkim” *DİA*, İstanbul 1997, XV, 182.

⁵ İbni Manzur, VIII, 178.

⁶ Akgündüz, XV, 182.

⁷ Akgündüz, XV, 182.

⁸ Şâşi, Nizamüddin Ebu Ai Ahmed b. Muhammed, *Usulü's Şâşi*, Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut ty. s. 385; Cüveyni, Abdumelik b Abdullah b. Yusuf İmamü'l Hameyn, *el-Burhan fi Usuli'l Fıkh*, (thk: Salah b. Muhammed), I-II, Daru'l Kütübi'l İlmîyye-Beyrut, Lünan-1997, I, 41.

⁹ Şahinoğlu, M. Nazif, “Hz. Peygamber'e Şâri' Denilir mi?”, *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu*, Kasım-1997, İstanbul 1999, 8.

(sav)’in kanun koyan kişi, Sünnet’inin de yasama kaynağı olduğu şüpheye mahal kalmayacak şekilde görülür.¹⁰

Kur’an, kanun koyucu olan Allah’ın iradesine götüren delil olduğu gibi Sünnet de aynı şekilde Allah’ın yasama aracıdır.¹¹ Bu iki temel kaynak, Şari’ olan Allah’ın koyduğu hükümlerin, hukuk kurallarının dayanakları ve delilleridir. Bu manada fıkıh usulünde şer’i hükümlerin dayanağı olan Kur’an ve Sünnet için “*edilletü’l ahkâm*”¹² ve “*mesadiru’l ahkâm*”¹³ tabirleri kullanılmıştır. Ancak, Kur’an ve Sünnet bir hükme delil olmanın yanı sıra, o hükmün şari’idirler de. Dolayısıyla Kur’an, bizzat Allah’ın nefsi kelamının ses ve kelama dökülmüş hali olarak levh-i mahfuzdaki şekliyle değişmez kelimelerden oluşmuş mutlak şari’ iken, Sünnet de Allah adına Allah’ın gözetiminde denetimli olarak kanun koyucu, yani mecazen şari’dir.¹⁴

Binaenaleyh; Sünnet, İslam’ın anlam ve önemi bakımından birinci kaynağına tabi; fakat taşıdığı farklı hükümler bakımından da ondan ayrı ve ikinci bir kaynağıdır. Sırf bu itibarla Hz. Muhammed (sav), Allah adına ve onun izniyle bir şari’dir, yani; kanun koyucu ve kural vaz’ edicidir.¹⁵

1.1.2. Hüküm

Arapça [حکم] kökünden gelen “*hüküm*” kelimesi, “*karar*”, “*ilim*”, “*derin anlayış*”, “*hâkimiyet*” ve “*kaza*” anlamlarına gelmektedir. Çoğulu, “*ahkâm*”dır.¹⁶

Hüküm kelimesi yukarıda verilen sözlük anlamlarında Kur’an’da fiil kalıbı ve türevleriyle birlikte 152 yerde geçmektedir.¹⁷ Kelime, bu lügat anlamlarına uygun

¹⁰ Şahinoğlu, 8.

¹¹ Akgündüz, XV, 182.

¹² Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi’l Usul*, (thk: Muhammed Abdüsselam), Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 1993, 6, 80; İbni Kudame, Ebu Muhammed Abdullah, *Ravzatü’n Nazır ve Cennetü’l Menazır fi Uusuli’l Fıkh*, I-II, Müessesetü’r Reyyan, ys., 2002, I, 34.

¹³ Cüveyni, *et-Telhis fi Usuli’l Fıkh*, (thk: Abdullah Cevlem, Beşir Ahmed), I-III, Daru’l Beşairi’l İslamiyye Beyrut ty., III, 441.

¹⁴ Abdulgani Abdulhalik, *Hücciyetü’s Sünne*, Şule Yay., İstanbul 1996, 21.

¹⁵ Şahinoğlu, 7.

¹⁶ Firuzabadi, 1095; İbni Manzur, XII, 140; Zeynüddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr er-Razi, *Muhtaru’s Sihah*, Mektebetü’l Asriyye, Beyrut 1999, 78; Zebidi, XXXI, 510.

¹⁷ Muhammed Fuad Abdulbaki, *el-Mu’cemü’l Müfehres li Elfazi’l Kur’an’il Kerim*, Daru’l Ma’rife, Beyrut 2010, 454-457.

olarak hadislerde de kullanılmakla birlikte,¹⁸ terim olarak mantık, kelam ve fıkıh ilimlerinde farklı manalarda kullanılmıştır.

Mantık ilminde; “iki şey arasında ilinti kurmak ve bu ilintiye kavramak” anlamına gelir.¹⁹

Kelam ilminde hüküm, şer’i ve akli olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Şer’i hükümler; “*ahkâm-ı şer’iyye*”, “*ahkâm-ı ilahiyye*”, “*ahkâm-ı diniyye*” olarak adlandırılıp, ayet ve hadislerden çıkarılan, kendi içinde üçe ayrılan, İslam dininin itikat, (asli) ibadet (fer’i) ve ahlaka dair bütün ilkeleridir. Akli hükümler ise; aklın varlıklar üzerindeki bütün değerlendirmelerini ifade eder.²⁰

Fıkhi olarak genel anlamda, gerek vahiy gerekse re’y kaynaklı olsun bir konudaki hukuki değer yargısını ifade etmekle birlikte, “*şer’i delillerden şer’i hükümler elde etmek*” anlamında usul-ü fıkıh; “*elde edilen bu hükümlerin bilinip uygulanması*” anlamında ise fûru’ fıkıh bağlamında daha özel bir tanım kazanmıştır.²¹

Hüküm terimi, Usul-ü fıkıhta şer’i hüküm anlamında önce; “*Şari’in hitabı*”²² akabinde, “*Allah’ın mükellefin fiillerine ilişkin hitabı*”²³ daha sonra, “*Allah’ın iktiza ve tahyir bakımından mükellefin fiillerine yönelik hitabı*”²⁴ nihai olarak da, “*Şari’in, iktiza, tahyir veya vaz’ bakımından mükellefin fiillerine yönelik hitabı*”²⁵ şeklinde tarif edilmiştir.

Bu tarif, daha ziyade Şafii (mütekellimin ekolü) usulcülerin görüşünü yansıtan tanımdır. Hanefî usulcüler şer’i hükmü, Şafii usulcüler gibi doğrudan “*Şari’in hitabı*” olarak algılamayıp, “*Şari’in hitabının eseri (neticesi)*” olarak kabul ederler.

¹⁸ Wensinck, Arent Jean, “*حكم maddesi*” *el-Mu’cemü’l Müfrehes li Elfazi’l Hadisi’n Nebevi, (Concordance et indices de la tradition musulmane)*, I-VIII, Mektebetü Beril, Medine-1936, I, 389-391.

¹⁹ Cürcani, Ali b. Muhammed b. Ali, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifat, “Hüküm Maddesi”* Daru’l Kütübü’l İlmiyye, Beyrut 1983, Üzüm, İlyas, “*Hüküm*” *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 464.

²⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 2000, 65; Üzüm, “*Hüküm*” XVIII, 464-465.

²¹ Beyanuni, Muhammed Ebu’l Feth, “*Hüküm*” *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 465.

²² Sadru’s Şeria, Ubeydullah b. Mes’ud, *et-Tavzih, Şerhu’t Tenkih*, I-II, Daru’l Erkam, Beyrut 1998, I, 37.

²³ Gazali, *Mustasfa*, 45; Karafi, Ebu’l Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkhi’l Fusul*, (thk: Taha Abdurrauf Sa’d), Şirketü’t Tab’, yy.-1973, 67.

²⁴ Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer, Fahrudin, *el-Mahsul fi İlmi’l Usul*, I-VI, Müessesetü’r Risale, Beyrut 1997, I, 97; Sadru’s Şeria, I, 40; Taftazani, Sa’düddin Mes’ud b. Ömer, *Şerhu’t Telvih ale’t Tavzih*, I-II, Mektebetü Sabih, Mısır ty., I, 37-38.

²⁵ İbnü’l Hacib, Ebu Amr Cemalüddin Osman b. Ömer, *Muhtasaru Müntehe’s Sul ve’l Amel fi İlmeyi’l Usuli ve’l Cedel*, (thk: Nezir Hamadu), I-II, Daru İbni Hazm, Beyrut 2006, I, 282-283.

Dolayısıyla, Hanefî usulcileri şer’i hükmü; “Şari’in, iktiza, tahyir veya vaz’ bakımından mükellefin fiillerine yönelik hitabının eseri” olarak kabul etmişlerdir.²⁶

Şer’i hükmü mükellefin fiillerinin mahalli olarak düşünen Hanefî alimlerinin bu yaklaşım farklılığının neticesi olarak, Şafiilerle Hanefiler arasında fihî açıdan şer’i hükmü adlandırma bakımından farklılık oluşmuştur. Hanefilere göre şer’i hüküm, Şari’in hitabının neticesi olan, hürmet, vücubiyet, farziyyet, nedbiyyet, ibahiyyettir. Bu da mükellefin fiilinin sıfatı olarak haram, vacip, farz, mübah şeklinde ifade edilmiştir.²⁷

Şafîi usulcüler ise, şer’i hükmü Allah’tan sadır olduğu ve O’nun fiillerinden olduğu düşüncesinden hareketle Allah’ın sıfatı olarak kabul edip, bizzat nassın kendisine yani, “Şari’in hitabına” şer’i hüküm demişlerdir. Buna göre, Hanefiler açısından “*Namazı dosdoğru kılınız...*”²⁸ ayetinde şer’i hüküm, namazın dosdoğru kılınması emrinin kullarının fiilleri üzerindeki neticesi olan, vücubiyet iken, Şafiilere göre burada şer’i hüküm, nassın kendisi yani, bizzat “*namaz*” emridir. Aynı şekilde “*Zinaya yaklaşmayınız...*”²⁹ ayetinde de Hanefiler göre şer’i hüküm, zina fiilinin haramlığı iken, Şafiilere göre, “*zinaya yaklaşmayınız*” emridir.³⁰

Şer’i hükmü, vücup ve hürmet olarak Allah’ın hitabının eseri diye adlandıran Hanefiler, nassla kulların fiilleri arasında bağ kurarken, icab ve tahrim olarak nassın kendisini baz alan Şafiiler ise, Şari’ ile O’nun hitabı arasında bir bağ kurarak meseleye yaklaşmışlardır.³¹

Şer’i hükümle ilgili olarak buraya kadar yapılan izahattan, hüküm teriminin, kelim ve fihî ilmindeki kullanımlarında birbirlerine çok yakın anlamlar içerdiği söylenebilir. Kanaatimizce bunun nedeni, kelim ilmiyle usul-ü fihî konularının bir kısmının iç içe olması ve kelim ilminin ana gayesinin İslam’ın itikadi prensiplerinin yanında amelî prensiplerinin de naslar ve akıl yoluyla izah edilmesine hizmet etmesidir.

²⁶ Sadru’s Şeria, *Tavzih*, I, 40; Molla Hüsrev, *Mir’atü’l Usul Şerhu Mirkati’l Vusul*, Daru’t Tab’ati’l Amme, ty.-yy., 276.

²⁷ Sadru’s Şeria, I, 40; Molla Hüsrev, 276.

²⁸ Bakara, 2/3.

²⁹ İsra, 17/32.

³⁰ Beyanuni, XVIII, 466.

³¹ Beyanuni, XVIII, 466.

Tarifte geçen “Şari’in hitabı” ifadesinden de anlaşılacağı üzere, İslam hukukunda şer’i hükümlerin yaratıcı kaynağı olma anlamında bu hükümleri koyma yetkisinin ve tek hâkimin Allah ve O’nun ilahi iradesinin olduğunda görüş birliği vardır.³²

Şar’i, bu hitabını insanlara peygamberleri aracılığı ile vahiyle ulaştırmıştır. Son din olan İslam da, Hz. Peygamber (sav) vasıtasıyla insanlığa sunulmuştur. Buna göre, Kur’an’ın, bu ilahi mesajın en temel kaynağı olduğu hususunda İslam bilginleri arasında ihtilaf yoktur. Bunun yanı sıra ehl-i sünnet âlimlerine göre, Hz. Peygamber (sav)’in Sünnet’i de Şari’in hitabının insanlara ulaşmasında bir kaynaktır ve Hz. Peygamber (sav) de, Kur’an gibi mecazen Şâri’dir.³³

1.2. İSLAM HUKUKUNUN ASLİ KAYNAKLARI

1.2.1. Kur’an

Müslümanlar arasında hiç ihtilafsız kabul edilmektedir ki, Allah’ın insanlara en son ve en mükemmel mesajı olan Kur’an, İslam hukukunun ilk ve asıl kaynağıdır.³⁴ Kur’an, kanun-u şeriatin metnidir. Dolayısıyla, bütün İslam’i mesail ve ahkâmın ilk kaynağı Kur’an-ı Kerim’dir.³⁵ Allah Teâla bu kitapta, beşeri hayatın bütün şu’be ve cephelerine şamil hükümler ve kaideler vaz’ etmiştir.³⁶ Bunların, kişinin şahsi ve ferdi hayatına taalluk edenleri olduğu gibi, çoğusu umumi düsturlar olmak üzere, devlet ve toplum hayatına taalluk edenleri de vardır.³⁷ Kendisinde hükmü bilinmek istenen olayın hükmü, Kur’an’da bulunduğu sürece onu bırakıp başka delile yönelmek caiz değildir.³⁸

1.2.2. Sünnet

Sünnet, arapça [سنن] kökünden gelip, “metot”, “tabiat”, “gidişat”, “kural”, “teamül”, “iyi veya kötü yol”, “alışılmış yol”, “suret”, “siret” anlamlarını ihtiva

³² Beyanuni, XVIII, 466.

³³ Şahinoğlu, 7.

³⁴ Gazali, 80; Abdulkadir Udeh, *et-Teşriü’l Cinani’l İslami*, I-II, Daru’l Kitabi’l Arabi, Beyrut ty., I, 174; Zekiyyüddin Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (usülü’l Fıkh)*, (trc: İbrahim Kafi Dönmez), TDV Yay., Ankara 2000, 62.

³⁵ Seyyid, 328.

³⁶ Udeh, I, 166.

³⁷ Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 77.

³⁸ Şa’ban, 62-63.

etmektedir.³⁹ “*Sünnet*” kelimesi Arapça’da, İslam’dan önce ve sonra özellikle edebi bir tür olan şiirlerde kullanılmıştır.⁴⁰

Sünnet kelimesi Kur’an’da, “*yol*”, “*adet*”, “*Allah’ın emri ve nehyi*”, “*öncekilerin örf, adet ve yaşayış tarzları*” anlamlarında⁴¹, “*sünnetüllah*”⁴², “*sennetü’l evvelin*”⁴³ ve çoğul formu olan “*sünen*”⁴⁴ şeklinde kullanılmıştır.

Hadislerde ise özellikle, “*yol*”, “*metot*”, “*kural*”, “*adet*” sözlük anlamlarıyla kullanılmıştır.⁴⁵

Kelime, geniş bir anlam yelpazesine sahip olmakla birlikte, dini literatürdeki kullanımına baktığımızda özellikle “*yol*” ve “*adet*” anlamların dominant olduğunu, Kur’an’da, hadislerde ve arap şiirinde bu anlamlarda yaygın bir şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz.⁴⁶

Sünnet terimi şer’i ıstılahta genel anlamda, “*farz ve vacip olmaksızın dinde tutulan yol*” anlamındadır.⁴⁷ Bu genel ıstılahe manasının yanı sıra, her ilmin sünnet’e bakış açısının farklılığından kaynaklı olarak İslami ilimlerde değişik sünnet tarifleri yapılmıştır. Aşağıda bu tarifleri verip özellikle bizim çalışmamızın konusu olan ıstilahe anlamını izah edeceğiz.

1.2.2.1. Muhaddislere Göre Sünnet

Hiz. Peygamber (sav)’den söz, fiil, takrir, huy, yaratılış, bi’setten önce veya sonra olsun sireti ile ilgili olarak nakledilen her şeydir. Buna göre, sünnet ile hadis birbirinin

³⁹ Firuzabadi, 1207; İbni Manzur, XIII, 220; Zebidi, XXXV, 226; Mustafa, İbrahim ve arkadaşları, *el-Mu’cemü’l Vasit*, Daru’d Da’ve, I-II, ty.-yy., I, 456.

⁴⁰ Muhammed Mustafa A’zami, *Dirasat fi Haidis’n Nebevi ve Tarihi Tedvinihi*, Mektebetü’l İslami, Beyrut 1992, 2.

⁴¹ Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur’an-Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010, çalışmamızda bundan sonra geçen bütün ayetlerin mealleri, bu çalışma esas alınarak verilmiştir.

⁴² Ahzab, 33/38; Fatur, 35/43; Ğafir, 40/85; Fetih, 48/23.

⁴³ Enfal, 8/38; Hicr, 15/13; İsra, 17/77; Kehf, 18/55; Fatur, 35/43.

⁴⁴ Al-i İmran, 3/137; Nisa, 4/26.

⁴⁵ Buhari, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah, *el-Camiu’l-Müsnedü’s-Sahihu’l-Muhtasar*, Ehadisü’l Enbiya 48, I-IX, Daru Tuki’n-Necat, yy.-2001; Müslim, Ebu’l Hasan el-Kureyşi, *el-Müsnedü’s-Sahih*, Zekat, h. no: 69, (thk: Muhammed Fuad Abdulbaki), I-V, Daru İhyai’t Türesi’l Arabi, Beyrut ty.; Tirmizi, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İlim 15, I-V, *Matbaatu’l-Mustafa’l-Babi’l-Halebi*, Mısır 1975,

⁴⁶ A’zami, 5.

⁴⁷ Cürcani, Ali b. Muhammed b. Ali, Seyyid Şerif, *et-Ta’rifat*, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 1983, 167.

müradifidir.⁴⁸ Hz. Peygamber (sav)'in bi'setten önce Hira Mağarasında ibadete çekilmesi, siret ve ahlakının güzelliği, doğruluğu, ümmi oluşu v.b. konularda Allah Rasülü ile ilgili haberlerin hepsi sünnet/hadis teriminin içine dâhildir. Bu tür hadisler O'nu tanımak ve inanmak içindir, onlarla amel etmek gerekmez.⁴⁹

1.2.2.2. Kelamcılara Göre Sünnet

Kelam âlimleri Sünnet'i, bid'atın zıddı olarak ele alıp, Hz. Peygamber (sav)'in davranış ve düşüncelerine uygun bir yol takip edenleri ehl-i sünnet; bunun dışında bir yol takip edenleri ise bid'at ehli olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁰

1.2.2.3. Fukahaya Göre Sünnet

Fakihler Sünnet'i, şer'i dellillerden elde edilen şer'i hüküm anlamında; farz, vacip, haram gibi şer'i ahkâmdan biri olarak mütalaa etmişlerdir.⁵¹ Buna göre, fıkıh kitaplarında Sünnet; "Hz. Peygamber (sav)'den farz ve vacip dışında sadır olup,⁵² bağlayıcı olmaksızın devamlı olmak üzere⁵³ dinde tabi olunan yol"⁵⁴ anlamında tarif edilmiştir.

1.2.2.4. Usulcülere Göre Sünnet

Usul ulemasının Sünnet tarifine geçmeden önce onların Sünnet'e bakışlarını dolayısıyla da ta'riflerini daha iyi anlamıza yardımcı olacağını düşündüğümüz şu bilgiyi

⁴⁸ Tahir b. Salah el-Cezairi ed-Dımeşki, *Tevchü'n Nazar ile Usuli'l Eser*, (thk: Abdulfettah Ebu Ğudde), I-II, Mektebetü'l Matbaatü'l İslamiyye, Beyrut 1990, I, 40; Sıbai, Mustafa, *es-Sünnetü ve Mekenetüha fi't Teşri'i'l İslamiyyi*, Daru İbni Hazm, Beyrut 2010, 87; Accac, Muhammed el-Hatib, *el-Muhtasaru'l Veciz fi Ulumi'l Hadis*, Müessesetü'r Risale, Beyrut 1991 s. 16; Koçyiğit Talat, *Hadis Istılahları*, AÜİF Yay. Ankara 1980, 401.

⁴⁹ Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2008, 12.

⁵⁰ Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadis ve'l-Mütehaddisun*, Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut 1984. s. 12; Koçyiğit, *Hadis Usulü*, 401.

⁵¹ İbni Abidin, *Reddü'l Muhtar ale'd Dürri'l Muhtar Şerhu Tenviri'l Ebsar*, (thk: Adil Ahmet ve Ali Muhammed), I-VI, Daru'l Fikr, Beyrut 1992, I, 219; Zeydan, Abdulkerim, *el-Veciz fi Usuli'l Fıkh*, Müessesetü'r Risale, Beyrut 2009, 129.

⁵² İbni Abidin, I, 219; Accac, 16; A'zami, 2.

⁵³ İbni Nuceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r Raik Şerhu Kenzi'd Dekaik*, I-VIII, Daru'l Kütübi'l İslami, ts., I, 42; Şü'rumbilali, Hasan. b. Ammar b. Ali, *Meraki'l Felah Şerhu Metni Nuri'l İzah*, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 2005, 145.

⁵⁴ İbni Nuceym, I, 42; Aliyyü'l Kari, Nurettin Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed, *Fethu Babi'l İ'naye bi Şerhi'n Nikaye*, Şeriketü Dari'l Erkam, Beyrut 1997, I, 46; Meydani, Abdulgani el-Ğanimi, *el-Lübab f Şerhi'l Kitab*, I-IV, Mektebetü'l İlmiyye, Beyrut ts. I, 90; Şü'rumbilali, 145.

paylaşmak isteriz. Genel olarak fıkıh usulü kaynaklarını incelediğimizde, şer’i deliller kısmında Sünnet’in, Kur’an’dan sonra ikinci sırada ele alındığını görürüz.⁵⁵ Bu durum, usul ulemasının, ahkâm-ı şer’iyyenin medarı ve elde edilme yöntemleri anlamına gelen usul-ü fıkıh ilminde Sünnet’i, fıkıhın ve hukukun kaynağı olarak taşıdığı değer itibariyle ele aldıklarını göstermektedir. Dolayısıyla, usulcülerin Sünnet’i tarifleri de bu zaviyeden gerçekleşmiştir. Buna göre Sünnet, “*Kur’an dışında Hz. Peygamber (sav)’den, şer’i bir hükme delil olmaya uygun olarak sadır olan söz, fiil ve takrirlerdir.*”⁵⁶ Tariften de anlaşılacağı üzere usulcüler Sünnet’i, şer’i ahkâmın elde edildiği bir kaynak olarak tanımlamaktadırlar.

Hatta usul ulemasının eserlerinde Sünnet’i ele aldıkları bölüm ve konu başlıkları da bu tarifi destekler mahiyettedir şöyleki; klasik fıkıh ve usul-ü fıkıh kaynaklarında Kur’an ve Sünnet’in şer’i ahkâmın kaynağı oldukları hususunun deliller bölümünde işlendiği bilinmektedir. Bu bölümde genelde edille-i şer’iyye adı altında Kur’an ve Sünnet’in dışında kıyas ve icma’ya da yer verilmiştir. Ancak, kıyas ve icma’, Kur’an ve Sünnet’e müstenid delil olma fonksiyonlarını icra eden kaynaklar olarak ifade edilirken, Kur’an ve Sünnet, diğerlerinden farklı olarak bir hükmün hem delili, hem de şari’i olarak ele alınır; Kur’an ve Sünnet’in müsbit delil oldukları, kıyas ve icma’nın da muzhir delil oldukları ifade edilir.⁵⁷ Aynı şekilde İslam hukunun delilleri; nassa dayanan (Kur’an ve Sünnet) ve ictihada dayanan şeklinde ayrıma tabi tutularak hukuk normunun bağlayıcılığı konusunda Kur’an ve Sünnet diğerlerinden ayrı değerlendirilmiştir.⁵⁸ Dolayısıyla Kur’an, bizzat Allah’ın nefsi hitabının ses ve kelama dökülmüş hali olarak levh-i mahfuzdaki şekliyle değişmez kelim şeklinde mutlak şari’; Sünnet de Allah adına Allah’ın gözetiminde denetimli olarak kanun koyucu yani, mecazen şari’dir.

Bu açıdan İslam teşri’inde mutlak olarak kullanıldığında **Sünnet; “Kur’an’ın, hakkında hüküm koymadığı konularda Hz. Peygamber (sav)’in, söz, fiil ve**

⁵⁵ Şafii, Muhammed b. İdris, *Risale*, (trc: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), TDV Yay. Ankara 2010, 60; Serahsi, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usulü’s Serahsi*, I-II, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 1993, I, 279; Abdulaziz Buhari, Alauddin, *Keşfü’l Esrar Şerhu Usuli’l Pezdevi*, I-IV, Daru’l-Kitabi’l-İslami, yy.-ty., III, 250; Taftazani, *Şerhu’t Telvih*, I, 13; Zeydan, 127; Şa’ban, 45.

⁵⁶ Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedrüddin Muhammed b. Abdullah, *el-Bahru’l Muhit fi Usuli’l Fıkh*, I-VIII, Daru’l Kütüb, y.y.-1994, IV, 124; Sıbai, 47; Zeydan, 127.

⁵⁷ Molla Hüsrev, 12, 15.

⁵⁸ Şamil Dağcı, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, “İslam Hukukunun Kaynağı Olarak Peygamberimizin Sünneti” (113-123), İslami ilimler Dergisi Yay., Çorum 2007, 114.

takrirleriyle emrettiği, yasakladığı veya serbest bıraktığı hususlar” anlamındadır.⁵⁹ Buna göre Sünnet, İslam hukukunun Kur’an’dan sonra ikinci kaynağıdır.⁶⁰ Allah’ın Kur’an’da insanlara nasıl kulluk yapacaklarına dair beyanının çeşitlerine istinaden Sünnet, teşri’ hususunda hem birinci kaynak olan Kur’an’ı şerh etmek, hem de müstakillen hüküm koymak suretiyle İslam hukukunun ikinci yasama kaynağı olup⁶¹ Sünnet’te usulüne göre sabit olmuş her şey, umumi olarak, hukukun bütün alanlarında muteberdir.⁶²

İslam’ın teşri’inden günümüze kadar Sünnet’in yasama kaynağı olduğunu kabul etmeyen; Gulat-ı Şia ve Hariciler dışında bir takım ferdi yorumları da bir kenara bırakacak olursak Sünnet’in yasama kaynağı olduğu hususunda ulema ve mezhepler arasında ihtilaf yoktur.⁶³ Bazı kaynaklarda Mu’tezile mezhebinin de haber-i ahadî delil olarak kabul etmediği belirtilmişse de Mu’tezile mezhebine mensup bazı âlimlerin haber-i ahadî ferdi olarak reddetmesi dışında Mezhebin ulemasının cumhurunun haber-i ahadî reddettiği nakledilmemiştir.⁶⁴

Sünnet’in teşri’i kaynağı olamayacağını iddia edenlerin dayandıkları argüman; Sünnet’le (Hz. Peygamber (sav)’den sadır olan kavf, fiil ve takririn) vahiy arasındaki bağın ne olduğuna dair oluşan kabuldür. Çünkü Sünnet’in Kur’an gibi vahyedildiğini savunan ehl-i sünnet ulemaya göre Sünnet kaynak olarak kabul görürken, Sünnet’in vahiy kaynaklı olmayıp Hz. Peygamber (sav)’in beşeri-ictihadi davranışları olduğunu düşünenlere göre ise, dini ve bağlayıcı bir kaynak değildir. Dolayısıyla, konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle gelecek bölümde Sünnet’le vahiy arasındaki bağı ifade eden görüşler ele alınacaktır.

1.2.3. Kaynaklık Vasfı İtibariyle Kur’an ve Sünnet

Kur’an ve Sünnet’i İslam teşri’inin iki temel kaynağı olarak görenlerin kaynaklık vasfı itibariyle bu iki temel nassın sıralaması hususunda ihtilaf ettikleri görülmektedir;

⁵⁹ Hatib el-Bağdadi, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *el-Fakih ve’l Mütefakkih*, I-II, (thk: Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf), Daru İbni’l Cevzi, Suud-1421, I, 262; Muhammed Ebu Zehv, 9. السنة ما سن النبي صلى الله عليه وسلم في الدين ما لم ينزل به كتاب

⁶⁰ Udeh, I, 174.

⁶¹ Şafii, 11-12.

⁶² Muhammed Ebu Zehv, 11.

⁶³ Sıbai, 199-210.

⁶⁴ Abdulgani, 33-45.

çoğunluk ulemaya göre Sünnet, sıralamada Kur'an'dan sonra gelmektedir. Ancak bazı âlimler, Sünnet'i Kur'an'a denk tutmuş ve teşri'de ikisinin ayrılmaz bir bütün olduğu görüşünü savunmuşlardır. Hatta bazıları Sünnet'in, teşri'de Kur'an'dan önce geldiğini ifade ettikleri belirtilmiştir. Böylece kaynaklık vasfı itibarıyla Kur'an ve Sünnet'in konumuyla ilgili üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Şimdi sırasıyla bu görüşler zikredilecektir.

1.2.3.1. Sünnet'i Kur'an'dan Sonra İkinci Kaynak Olarak Görenler

İslam'ın teşri'inden günümüze kadar İslam âlimlerinin kahir ekseriyeti, Sünnet'in, Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olduğu görüşünde olmuşlardır.⁶⁵ Bu görüş sahiplerine göre, Hz. Peygamber (sav)'in, Muaz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken aralarında geçen muhavereyi anlatan hadisi, Kur'an'ın birinci kaynak, Sünnet'in de ikinci kayanak olduğunun en güçlü delilidir. Bu hadiste Efendimiz, Hz. Muaz'a: "*Sana bir uyuşmazlık getirildiğinde neye göre hüküm vereceksin?*" diye sorduğunda, Hz. Muaz: "*Önce Allah'ın Kitabındakiler göre hükmederim.*" cevabını vermiş, Allah Rasülü de: "*Ya Allah'ın Kitabında bulamazsan?*" diye tekrar sorunca, Hz. Muaz: "*O zaman Allah Rasülü'nün Sünnet'ine göre hükmederim.*" karşılığını verir.⁶⁶

Kur'an birinci, Sünnet'in de ikinci kaynak oluşuna ikinci delil olarak, Hz. Ömer'in, kadı Şurayh'a; "*Allah'ın Kitab'ında hükmünü açıkça bulabildiğin meselelerde kimseye bir şey sorma! Allah'ın Kitab'ında bulamadığın hususlarda ise Rasülüllah'ın Sünnet'ine uy!*"⁶⁷ şeklinde yazdığı mektubu zikredilir.⁶⁸

⁶⁵ Şatıbi, Ebu İshak İbrahim b. Musa el-Lahmi, *el-Muvafakat fi Usuli's-Şeria*, (thk: Adnan Derviş, Muhammed el-İskenderani), (Dört cilt tek kitap halinde) Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 2002, 674.

⁶⁶ Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen*, Akdiye 11, I-IV, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut ty., III, 303, h. no: 3592. hadisin metni: *حدثنا حفص بن عمر عن شعبة عن أبي عون عن الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة: قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أراد أن يبعث معاذاً إلى اليمن قال بن شعبة عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فإن لم كيف تقضي إذا عرض لك قضاء قال أقضي بكتاب الله قال فإن لم تجد في كتاب الله قال فيسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فإن لم الحمد لله الذي وفق رسول رسول [تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله قال أجتهد رأيي ولا ألو فضرَب رسول الله ﷺ صدره وقال الله لما يرضي رسول الله*

⁶⁷ Nesai, Ebu Abdurrahman Ahmet b. Şuayb b. Ali el-Horasani, *es-Sünen*, I-VIII, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Halep-1986, C. VIII, 231, h. no: 5399, hadisin metni: *أخبرنا محمد بن بشار قال حدثنا أبو عامر قال حدثنا سفیان عن الشيباني عن الشعبي عن شريح أنه كتب إلى عمر يسأله فكتب إليه أن اقض بما في كتاب الله فإن لم يكن في كتاب الله فيسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقض بما قضى به الصالحون فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يقض به الصالحون فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر ولا أرى التأخر إلا خيراً لك والسلام عليكم*

⁶⁸ Şatıbi, 674.

Hz. Muaz'ın, kendisine ulaşacak herhangi bir meseleyle ilgili vereceği fetvaya dair bilgiyi önce Kur'an'da arayacağını orada bulamazsa Sünnet'e başvuracağını belirtmesi ve Hz. Ömer'in mektubunda bir mesele hakkında hüküm verirken hükme medar olacak esasın önce Kur'an'dan, O'nda yoksa Sünnet'ten aranması gerekliliği ile ilgili takip edilen yol, kaynak sıranın belirtilmiş olduğunu göstermektedir. Bu da kaynak sıralamasında Sünnet'in Kur'an'dan sonra geldiğine delildir.⁶⁹

Bu hadislerin dışında İbni Mesud⁷⁰, Hz. Ömer, İbni Abbas gibi birçok sahabe ile birlikte tabiun ve müctehid imamlarının, kavl ve metodları da Sünnet'in ikinci mertebede olduğunu gösteren deliller olarak değerlendirilmiştir.⁷¹

Sünnet'in kaynaklık sıralamasında Kur'an'dan sonra geldiğini kabul edenler bu nakli delillerin yanı sıra, temel usul kaidelerine göre de görüşlerini temellendirmişlerdir. Bu çerçevede öncelikli olarak bu iki nassın sübutuyla ilgili değerlendirmeye gidilmiştir. Kur'an'ın sübutunun kat'i, Sünnet'in sübutunun -mütevâtir olanlar hariç- zanni olması sebebiyle Kur'an'ın, kaynak sıralamasında birinci sırada geldiği vurgulanmıştır. Çünkü usul-ü fıkıh kaideleri açısından sübut itibariyle kat'i olan, zanni olandan önce gelir. Bundan dolayıdır ki, bir hükmü öğrenme, delil getirme ve uygulamada konuyla ilgili bir nass Kur'an'da var ise o konuda Sünnet'e başvurulmaz.⁷² Bu bakış açısına göre, Kitab hem cümleten, hem de tafsilen kat'i iken; Sünnet cümleten kat'i olsa da, tafsilen zannidir. Kat'i olanın zanni olana, dolayısıyla da Kitabın Sünnet'e takdim edilmesi gerekir.⁷³

Sünnet, ya Kitab'ın beyanıdır, ya da O'nun üzerine ziyadedir. Eğer beyan ise bu, beyan olunandan sonra ikinci mertebede itibar görür. Zira asli nass, temel; tefsir ise onun üzerine binadır. Şayet ziyade ise, o ancak Kitab'ta bulunmaması halinde muteberdir. Bu da Kitab'ın takdimine bir delildir.⁷⁴

⁶⁹ Şatibi, 674.

⁷⁰ İbni Abdi'l Berr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *Camiu Beyani'l-İlim ve Fazlihi*, (thk: Ebi'l-Eşbal ez-Zühri), I-II, Daru İbni Cevzi, Suudi Arabistan-1994, II, 846.

⁷¹ Şatibi, 674.

⁷² Şatibi, 673-675; Sıbai, 561-564; Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Rey Yay., Kayseri-1994, 79.

⁷³ Şatibi, 673-675; Sıbai, 561-564.

⁷⁴ Şatibi, 673-675; Sıbai, 561-564.

Ayrıca Şatibi, usul açısından Hanefilerin farz ve vacip ayrımının da Sünnet'in Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak kabul edilmesinin neticesi olduğunu beyan eder.⁷⁵

Son dönem İslam âlimlerinden Muhammed Ebu Zehra, yukarıda ifade edilen bakış açısına paralel olarak Sünnet'in teşri'deki konumunu;

1- Kitab'ın mübhem ve mücmellerini açıklar, umumî hükümlerini tahsis eder, cumhur'a göre nâsîh ve mensûh'u bildirir.

2- Sünnet, Kur'an'da asılları sabit olan farzları tamamlayıcı hükümler getirir.

3- Sünnet, Kur'an'da bulunmayan bir kısım hükümleri beyan (teşri') eder.

Şeklinde üç bölüm halinde ifade ederek, Sünnet'i Kitab'ın yardımcısı olarak değerlendirmiştir.⁷⁶

Sünnet'in Kur'andan sonra ikinci kaynak oluşuna dair Kur'an'ın, bu iki kaynağı ifade ediş sırasını esas alan Ali Osman Koçkuzu ise, konuya şu şekilde farklı bir yorum getirmektedir: “*Kur'an'a ve Allah'ın dindeki otoritesine ilk sırayı verme mecburiyeti ve terbiyesi önemli bir rol oynamaktadır. Allah, Kitab'ında kendisini andığı yerde elçisini ikinci olarak anmaktadır. Bu ilahi sıralama bilginler tarafından uygun görülmüş ve Peygamberimizin sözleri ikinci derecede kaynak olarak tanınmıştır.*”⁷⁷

1.2.3.2. Sünnet'i, Kur'an'ı Kapsayıcı Olarak Görenler

Bazı ulema, Kur'an'ın, sübutunun kat'i olması yönüyle Kur'an'ı kaynak olarak Sünnet'ten önde görmekte birlikte Sünnet'in, Kur'an'daki hükümleri açıklaması, takyid, tebyin ve tahsis etmesi gibi işlevselliğine yönelik katkıları sebebiyle Kur'an'ı kapsayıcı olarak değerlendirmişlerdir. Yahya b. Ebi Kesir (v. h. 129/m. 747), “*Sünnet Kur'an'a kadidir ancak Kur'an Sünnet'e kadi değildir.*”⁷⁸ sözüyle, Sünnet'in, Kur'an'ın mücmelini beyan, mutlakını takyid, ammnını tahsis ettiğinden hareketle, Kur'an'daki külli bir hükmün uygulanışı, şekli ve sınırlarının belirlenmesinde Sünnet'in önemini bu

⁷⁵ Şatibi, 674.

⁷⁶ Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuku Metodolojisi, (Fıkıh Usulü)*, Fecr Yay., 1990-Ankara, 105.

⁷⁷ Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönden Değeri*, Ankara 1988, 107.

⁷⁸ Darimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, I-IV, Daru'l-Muğni, Suudi Arabistan 2000, I, 153.

şekilde ifade etmiş, Sünnet olmadan Kur'an'ın hayata yansımayacağını vurgulamıştır. Nitekim İmam Suyuti, Beyhaki'nin, Yahya b. Ebi Kesir'in bu ifadesi için, Sünnet'in Kur'an'la birlikte Allah tarafından beyan olarak ikame edildiğinin göstergesi olduğunu, *“İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'an'ı indirdik.”*⁷⁹ ayetinin de bunu vurguladığını belirttiğini kaydeder.⁸⁰

Yine Mekhul, (v. h. 113/m. 731) *“Kur'an'ın Sünnet'e olan ihtiyacı Sünnet'in Kur'an'a olan ihtiyacından fazladır.”*⁸¹ ifadesini, Sünnet'in yukarıda belirttiğimiz yönüne binaen beyan etmiş, Suyuti de bu ifadeyi Sünnet'in, Kur'an'ı açıklaması ve mücmelini beyan etmesi şeklinde değerlendirmiştir.⁸²

Bazı İslam bilginlerinin yukarıda zikrolunan türden söylemlerinin, ulema tarafından Sünnet'in teşri' değerini ve önemini vurgulamaya matuf ifadeler olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz.

Ancak, son dönem İslam âlimlerinden Musa Carullah Bigiyef Kur'an'la Sünnet arasındaki kaynaklık münasebetini ve sıralamasını Sünnet'i öne alma bakımından şerh ve te'vile ihtiyaç bırakmayacak derecede net bir şekilde ifade etmiştir. Ona göre; *“Sünnet İslam'da hükümlerin dayanağı olan dört delil arasında, birinci sırada yer alan bir asıldır. Zira İslam'da her hüküm önce Sünnetle ortaya konmuş, Kur'an'ı Kerim'in ayetleri ise daha sonra Hz. Peygamber (sav)'in o konudaki söz, fiil ve takrirlerini tespit ve teyit etmiştir.”*⁸³

1.2.3.3. Sünnet'le Kur'anı Kaynaklık Bakımından Eşit Olarak Görenler

Hiç şüphesiz bu fikri savunanların en büyük dayanağı, Sünnet'in de Kur'an gibi vahiy mahsulü olduğu düşüncesidir.⁸⁴ Sünnet'in de vahiy ürünü olduğu görüşünün en önemli delili olarak, Muhammed b. Kesir'in, İmam Evzai (v. h. 157/m. 774) aracılığı ile Hasan b. Atiyye'den (v. h. 729) naklettiği; *“Cebrail, tıpkı Kur'an'ı Hz. Peygamber (sav)'e indirdiği gibi, Sünnet'leri de indirirdi.”*⁸⁵ ifadesi gösterilir. Suyuti de,

⁷⁹ Nahl, 16/44.

⁸⁰ Suyuti, Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammd b. Sadık Celalüddin, *Miftahu'l-Cenne fi'l-İhticac bi's-Sünne*, Camiatü'l-İslamiyye, Medine 1989, 43-44.

⁸¹ Suyuti, 44.

⁸² Suyuti, 43-44.

⁸³ Bigiyef, Musa Carullah, *Kitabu's-Sünne*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1998, 8.

⁸⁴ Toksarı, s.80.

⁸⁵ Darimi, I, 153.

“*Miftahu'l-Cenne*” isimli eserinin henüz mukaddimesinde Hz. Peygamber (sav)’in, Sünnet’inin Kur’an gibi vahiy olduğunu, Kur’an la birlikte dinin esası olduklarını, Allah’tan başka ilah olmadığına ve Hz. Peygamber (sav)’in, O’nun kulu ve rasulü olduğuna inanmanın, Kelime-i Şehadet’in ayrılmaz birer parçası olduğu gibi, Kur’an ve Sünnet’ten her ikisinin de vahiy mahsulü olduklarına inanmanın da aynı gerekliliği taşıdığını vurguladığını belirtir.⁸⁶ Sünnet’i, vahiy ürünü kabul eden bu ve benzeri ifadelerin köklerinin Hicri II. asrın başlarına kadar gittiği belirtilmektedir.⁸⁷ Bu bakış açısına göre, Sünnet’in vahiy mahsulü olmasının, O’nun da Kur’an gibi bağlayıcı nitelikte olmasını gerektirdiği anlayışının temel düşünce olduğu ifade edilir.⁸⁸

Bu hususta daha mutedil bir üslup sergileyen Abdul Fettah Ebu Ğudde (v. m. 1997) ise; Sünnet’in, Kur’an’ın ikizi olduğunu, teşri’nin ancak Kur’an ve Sünnet’in birlikteliğiyle tamamlanabileceğini belirtir.⁸⁹

Son dönem İslam bilginlerinden Muhammed Hamidullah (v. m. 2002), devletler hukuku açısından konuyu ele alırken, İslam devlet hukukunda Sünnet’in Kur’an’dan daha çok hüküm vaz’ ettiğini, ancak, keyfiyet bakımından Sünnet’in Kur’an’dan sonra geleceğini, bunun nedeninin ise; hadislerin sıhhatini ortaya koyabilmeyen zorluklarının olduğunu, ancak Kur’an’ın, Sünnet’i, Kur’an’a denk sayan naslarının olduğunu belirtmiştir.⁹⁰ Bu ifadelerden, bir hadisin sıhhatinin kesinleşmesi halinde dini bağlayıcılığının Kur’an’a denk olduğu, nass olması bakımından sahih Sünnet’le Kur’an arasında herhangi bir farkın olmadığı anlaşılmaktadır.

Her ne kadar buraya kadar olan izahattan Kur’an’la Sünnet arasında kaynaklık vasfı itibariyle ulema arasında görünürde birlikteliğin olmadığı anlaşılrsa da, İslam âlimlerinin tamamının, Kur’an’ın Allah kelamı olduğu hususunda ittifak ettikleri, fakat dinin ikinci kaynağı olan Sünnet konusunda aynı şekilde bir ittifakın olmadığı bir gerçektir. Bununla birlikte, ehl-i sünnete mensup İslam âlimlerinin hemen hemen tamamı, Allah’ın dinini insanlara sunan Hz. Peygamber (sav)’in Sünnet’inin, diğer

⁸⁶ Suyuti, 3.

⁸⁷ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, 217-218. (Darimi’nin Sünen’inin mukaddimesinden naklen).

⁸⁸ Ali Bakkal, “Sünnet’in Kaynak Değeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı V, Ocak-Haziran 2003, 1-27.

⁸⁹ Abdulfettah Ebu Ğudde, *Lemahat min Tarihi’s-Sünneti’l Mutahhera ve Ulumi’l-Hadis*, Mektebetü Matbu’ati’l İslamiyye, Halep-1983, 11-12.

⁹⁰ Muhammed Hamidullah, *İslamda Devlet İdaresi*, Beyan Yay. İstanbul 2010, 33.

insanların söz ve davranışlarıyla eşit olmadığını, mutlaka Allah'ın elçisinin söylediklerinin ve yaptıklarının, bilgileri ve mevkileri ne olursa olsun diğer insanların söz ve davranışlarından farklı olacağı görüşündedirler. Fakat bu farklılığın ne olduğu noktasında İslam âlimleri arasında fikir birliği mevcut değildir.⁹¹

Süreç içerisinde farklı değerlendirilse de, Sünnet'in teşri değerini ortaya koyma açısından Sünnet hakkında yukarıda ifade edilen bu ve benzeri değerlendirmelerin son derece önemli olduğu kanaatindeyiz. Sünnet'in, İslam'da hükmün kaynağı olan iki temel esastan biri olduğunu vurgulama temeline dayalı olarak ulemanın serdettiği ifade ve cümleler, anlam bakımından her ne kadar Kur'an'la Sünnet'i müsavi kılacak mefhumlar olsa da, kanaatimizce yukarıda özetlemeye çalıştığımız alimlerin bu ve benzeri değerlendirmeleri, Sünnet'in, İslam teşri'indeki yerini, Sünnet olmadan sırf Kur'an'la İslam teşri'inin tamam olamayacağını, Allah'ın Kur'an'da, Sünnet'e verdiği teşri' yetkisi ve görevinin İslam'ın doğru anlaşılması ve yaşanabilmesi açısından belirleyici ve gerekli olduğunu anlatmaya yöneliktir.

Bununla birlikte, İslam tarihinde zaman zaman Sünnet'i teşri açısından değersiz kılma ve yalnızca Kur'an'la yetinme düşüncesinin İslam ümmeti arasından yayılmaya çalışıldığı da bir gerçektir. Dolayısıyla ulemanın, Sünnet'i teşri' açıdan değerlendirirken aynı zamanda, bu ve benzeri Sünnet'e yönelik saldırıları da bertaraf etmeye matuf olarak Sünnet'e koruyucu bir tavırla yaklaştığı da dikkate alınmalıdır. Yoksa bu konuda değerlendirmelerde bulunan İslam ulemasının Sünnet'le Kur'an arasındaki; Kur'an'ın Allah kelamı olmasına karşın; Sünnet'in insan sözü olması gibi temel değer farklılıklarının bilincinde olmadıklarından hareketle böyle ifadelerde bulduklarını iddia etmek anlamsız olur.

1.3. SÜNNET'İN VAHİY'LE OLAN İLİŞKİSİ BAKIMINDAN TAKSİMİ

Müçtehitler arasında Sünnet'in teşri'ine dair var olan ihtilafın temelde iki boyutu vardır. Bunlardan birincisi Sünnet'in de Kur'an gibi vahiy mahsulü olup olmadığı, buna bağlı olarak da bağlayıcılığının kuvveti ve sürekliliği konusundaki kabul farklılığıdır. İkincisi, Sünnet'le sabit olan nasların delaleti ve anlaşılması hususudur. Araştırmanın bu kısmında Sünnet'in vahiyle olan bağlantısı ele alınacaktır.

⁹¹ Toksarı, 95-96.

Sünnet'in vahiyle olan irtibatı genel olarak üç şekilde temellendirilmiştir.

1.3.1. Sünnet'in Tamamını Vahiy Mahsulü Olarak Kabul Edenler

Bu görüşü kabul edenlere göre, Sünnet de Kur'an gibi Allah tarafından Hz. Peygamber (sav)'e vahyedilmiştir. Ancak, bu vahiy bir yönden Kur'an vahyinden farklıdır. Zira Kur'an vahyi ile Sünnet vahyi arasında, Kur'an vahyinin; namaz ve namaz dışında okunarak ibadet edilmesi, lafzı ile rivayeti esas olup mana olarak nakledilmesinin caiz olmaması, hem lafız ve hem de mana olarak mucize olması, lafız ve mana olarak Allah'ın himayesi altında olması, boy abdesti ve abdesti olmayan kişinin okuyamaması, sure ve ayet olarak özel bölümlerinin bulunması⁹² gibi özellikleri bakımından bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Bununla birlikte, bağlayıcılık açısından Kur'an ile Sünnet arasında bir fark yoktur.⁹³ Bu görüşü savunanlar arasında; İmam Evzai, (v. h. 157/m. 744) İmam Şafii, (v. h. 204/m. 819) Buhari, (v. h. 256/m. 870) Ebu Ali el-Cübbai, (v. h. 303/m. 915) Ebu Haşim, (v. h. 321/m. 933) İmam Maturidi, (v. h. 333/m. 944), İbni Hibban, (v. h. 354/m. 965) İbni Hazm, (v. h. 456/m. 1064) gibi önemli İslam bilginleri zikredilebilir.⁹⁴ Bunların dışında Cüveyni, (v. h. 478/m. 1085) Gazali, (v. h. 505/m. 1111) Razi, (v. h. 606/m. 1209) Alusi, (v. h. 1274/m. 18545) gibi âlimlerin de Sünnet'in tamamının vahiy olduğunu savunur arasında olduğu belirtilmiştir.⁹⁵

Ancak yukarıda mezkûr ulemeden bir kısmının, Sünnet'in tamamının vahiy kaynaklı olduğunu kabul ettikleri ve bunu savundukları eserlerinde açık bir şekilde anlaşılırken,⁹⁶ bir kısmının konuya dair görüşleri incelendiğinde onlanların, Sünnet'in tamamını mı yoksa bir kısmını mı vahiy mahsulü olarak kabul ettikleri hususunun açık olmadığı görülmektedir.⁹⁷ Zira bu ulemeden İbni Hazm gibi Sünnet'in tamamının vahiy mahsulü olduğunu açıkça savunanlar olmakla beraber, İmam Şafii, Cüveyni, Gazali gibi

⁹² Muhammed Ebu Zehv, 15; Toksarı, 96-97.

⁹³ İbni Hazm, *el-İhkam fi Usuli'l Ahkâm*, (thk: Ahmed Muhammed Şakir), I-VIII, Daru'l Afakî'l Cedide, Beyrut ty., I, 98-101, 121-122; Amidi, Ebu'l Hüseyin Ali b. Muhammed, *el-İhkam fi Usuli'l Ahkam*, I-IV, (thk: Abdurrezzak Afifi), Mektebetü'l İslami, Beyrut ty., IV, 169; Abdulaziz Buhari, III, 206; Şatibi, 345.

⁹⁴ Ebu'l Huseyn el-Basri, *el-Mu'temed fi Usuli'l Fikh*, I-II, (thk: Halil Meyyis), Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1403, II, 242; İbni Hazm, I, 98-101, 121-122; Amidi, IV, 169; Abdulaziz Buhari, III, 206; Şatibi, IV, 345.

⁹⁵ Ahmet Önkal, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metlûv", (*Kur'an ve Sünnet Sempozyumu*) 55-69, İrfan İlmi Araştırmalar Vakfı Yay., İstanbul 1999, 56.

⁹⁶ İbni Hazm, I, 97-98.

⁹⁷ Şafii, *el-Ümm*, (thk. Muhammed Zühri en-Neccar), I-VIII, Daru'l- Ma'rife Beyrut 1990, V, 127-128.

bu görüşte olduğu belirtilip de Sünnet'in tamamının vahiy kaynaklı olduğuna dair açık görüşü olmayanlar da vardır.

İbni Hazm, Sünnet'in tamamının vahiy olduğunu en açık bir şekilde savunan İslam bilginidir. O, vahyi; nazmı itibari ile mucize olup metlup olan Kur'an vahyi ile nazmı itibariyle mucize olmayıp nakledilen fakat ibadetlerde okunmayan Allah Rasülü'nden rivayet edilen haberler şeklinde ikiye ayırır. Allah'ın, “*Kim? Rasule itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur.*”⁹⁸ emriyle her iki vahiye itaati farz kıldığından dolayı bu iki vahiy arasında herhangi bir farkın olmadığını belirterek Kur'an ve sahih Sünnet'in Allah'tan gelmeleri sebebiyle birbirlerine bağlı olduklarını ve itaat edilmeleri noktasında aralarında herhangi bir farkın olmadığını söyler.⁹⁹

İmam Şafii'nin, Sünnet'in tamamını vahiy kabul eden ulema arasında zikredilmesinin; O'nun, “*er-Risale*” isimli eserinde bazı ayetlerde geçen “*hikmet*” kavramını Sünnet olarak değerlendirmesi¹⁰⁰ ve “*el-Ümm*” adlı eserinde vahiy taksim ederken “*risalet ve ilham kabilinden vahiy*”¹⁰¹ adlandırmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, M. Hayri Kırbasoğlu; “*O'nun Sünnet'in tamamını mı, yoksa bir kısmını mı vahiy olarak kabul ettiği hususu yeterince açık değildir. O, bazen Sünnet'in bir kısmının, Kur'an'ın Hz. Peygamber (sav) tarafından açıklanması, bir kısmının da 'hikmet' olarak nitelendirdiği ilham olduğu görüşüne yer verirken, bazen de Sünnet'in tamamının vahiy olduğunu ima eden ifadeler kullanmaktadır.*”¹⁰² diyerek, İmam Şafii'nin, Sünnet'in tamamını vahiy mahsulü olarak görüp görmediğinin net olmadığını vurgulamaktadır. Bizim de “*er-Risale*” ve “*el-Ümm*” de konuyla ilgili bölümlerde yaptığımız okuma ve incelemelerde İmam Şafii'nin, Sünnet'in tamamının vahiy mahsulü olduğuna dair net bir ifadesine rastlamadığımızı belirtmek isteriz. Kanaatimizce İmam Şafii, Sünnet'in vahiyle ilgisini ortaya koyarken Sünnet'in dindeki yerini ve teşri'deki önemini belirtip delillendirmeye çalışmaktadır. “*Risalet ve tebliğ kabilinden vahiy*” ifadesinin de bunu anlatma amaçlı olduğu düşünülebilir. Aynı şekilde İmam Şafii'nin, Hz. Peygamber (sav)'in her yapıp ettiğinin, her söz ve davranışının vahiy olduğunu delillendirmeye çalıştığını söylemek İmam Şafii'ye ve temsil ettiği ilmi

⁹⁸ Nisa, 4/80.

⁹⁹ İbni Hazm, I, 97-98.

¹⁰⁰ Şafii, 18.

¹⁰¹ Şafii, *Ümm*, V, 27, 128; Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l Kur'an*, (thk: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim), I-IV, Hey'etü'l Mısriyyetü'l Ammetü li'l Kitab, Mısır 1974, I, 98.

¹⁰² Kırbasoğlu, 219.

geleneğe haksızlık olur. Öte yandan İmam Şafii'nin, hem Sünnet'in tamamını vahiy mahsulü olarak gördüğünü, hem de Sünnet'in Kur'an'ı nesh edemeyeceği görüşünde olduğunu bir arada düşünmek bir çelişki olacaktır.

Hadisçi İbni Hibban, “*es-Sahih*” isimli hadis kitabında, Hz. Peygamber (sav)'in; “*Bana, Kitap ve O'nunla bir misli daha verildi...*”¹⁰³ hadisini delil göstererek Sünnet'in vahiy kaynaklı olduğuna vurgu yapmıştır. Ancak Sünnet'in tamamının vahiy kaynaklı olduğuna dair devamında herhangi bir izah ve ifade yoktur.

Aynı şekilde Sünnet'in tamamının vahiy mahsulü olduğunu açıkça belirtmedikleri halde Sünnet'e olan yaklaşımlarından Sünnet'in vahiy mahsulü olduğunu savundukları belirtilen Cüveyni ve Gazali de bu ulema arasında zikredilmiştir.

Bu imamlardan Cüveyni, vahyi ikiye ayırır; birincisi, Cebrail'in, Allah'ın; “...oku.” emrini hiçbir değişikliğe uğratmadan Hz. Peygamber (sav)'e gelerek okuması; ki bu Kur'an vahyidir. İkincisi de, Cebrail'in Allah'ın kendisine yönelen kelamını anlayıp Hz. Peygamber (sav)'e gelerek, Allah'ın emrini bildirmesidir ki, bu bildirme Cebrail'in Allah'tan aldığı emri kendi ifadesiyle taşımasıdır. Bu kısım vahiy; Sünnet'tir. Cüveyni, vahye olan bu bakışı sebebiyle kendisinden sonraki ulema tarafından Sünnet'i vahiy mahsulü olarak kabul eden ulema arasında gösterilmiştir.¹⁰⁴

Gazali de vahyi; metluv ve gayr-i metluv olarak ikiye ayırır. Metluv olan vahyin Kur'an, gayr-i metluv olan vahyin de Sünnet olduğunu belirtir. Ancak Sünnet'in tamamını vahiy mahsulü olduğuna dair herhangi bir beyanda ulunmaz.¹⁰⁵

Vahye karşı olan bu ikili taksim anlayışı Hanefi ulemasında daha sistematik bir şekilde görülmektedir. Özellikle Serahsi ve Sadruşşeri'a vahyi, zahir ve batın olmak üzere ikiye ayırır, Sünnet'in teşri'e dair içeriğinin vahye müstenid kısımda tezahür ettiğini belirtirler.¹⁰⁶ Bu kanaatten Sünnet'in teşri'inin vahiyle bağlantılı ve irtibatlı olarak vuku' bulduğu görüşünün ehl-i sünnet İslam uleması arasında kabul edildiği anlaşılabilir. Ancak Sünnet'in tamamının vahiy mahsulü olduğu görüşünü savundukları düşüncesi isabetli olmaz.

¹⁰³ İbni Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed, *el-İhsan fî Takrib'i Sahih'i İbni Hibban*, (thk: Şuayb el-Arnauti), I-XVIII, Müessesetü'r Risale, Beyrut 1998. I, 183. hadisin metni: إني أوتيت الكتاب وما يعدله يوشك شعبان على أريكته أن يقول ببني وبينكم هذا الكتاب فما كان فيه من حلال أحلناه وما كان فيه من حرام حرمانه ألا وإنه ليس كذلك

¹⁰⁴ Suyuti, *İtkan*, I, 98.

¹⁰⁵ Gazali, 103.

¹⁰⁶ Serahsi, II, 90; Sadruşşeri'a, II, 37-38.

Yukarıda yaptığımız izahattan Sünnet'in tamamını vahiy olarak kabul ettiği belirtilen ulema hakkındaki kabulün, onların Sünnet ve vahye olan yaklaşımlarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Şöyleki; Sünnet'in bağlayıcılığı ve teşri'i açısından Sünnet'i vahiyle ilişkilendiren ulemanın birçoğu genel anlamda Sünnet'i vahiy mahsulü olarak kabul eden görüş zümresine dâhil edilmiştir. Ancak bu genel kanaatin isabetli bir yaklaşım olmadığını belirtebiliriz. Nitekim bu ulema vahyi Kur'an vahyi ve Kur'an dışında vahiy olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Sünnet'in bütünü vahiydir dememişlerdir. İmam Şafii, Kur'an dışında Sünnet'in vahiy olan kısmına "*hikmet*"¹⁰⁷ veya "*risalet ve ilham kabilinden vahiy*"¹⁰⁸ derken, İbni Hazm "*vahy-i gayr-i metluv*"¹⁰⁹ demiştir. Bu manada Kur'an vahyi dışında bir vahyin olduğunu söyleyip de vahyi taksimata tabi tutan bütün ulemanın bu görüşte olduğu söylenirse yanlış olur.

Bununla birlikte, bu ulemanın Sünnet'in tamamını vahiy olarak kabul edenler arasında zikredilmelerinde onların kullandıkları delillerin de payı olduğunu söylememiz gerekir. Şöyleki, Kur'an dışında Hz. Peygamber (sav)'in vahiy aldığını belirtip bu duruma da; "*O, hevasına göre (nefis arzusu ile) konuşmaz. O (Kur'an), vahyedilenden başkası değildir.*"¹¹⁰ ayetlerini delil olarak zikreden ulemanın çoğunluğu Sünnet'in tamamını vahiy olarak kabul eden görüş arasında yer almıştır. Çünkü mezkûr ayetler Hz. Peygamber (sav)'in bütün konuştuklarının vahiy olduğu anlamı çıkarılmasına mümkün görünmeleri nedeniyle genel olarak bu şekilde anlaşılmış ve sanki bütün Sünnet'in vahiy olduğu görüşü belirli belirsiz bir şekilde varlığını sürdürmüştür. Ancak mezkûr ayetlerin Hz. Peygamber (sav)'in icthadı meselesini izah etmek üzere ele alınan bölümlerde de işlendiği ve Hz. Peygamber (sav)'in şer'i konulara müteallik Sünnet'inin ve icthadının vahiy kaynaklı olduğunun belirtildiği görülmüştür.¹¹¹ Haddizatında İbni Hazm haricinde yukarıda mezkûr ulemanın Sünnet'in kaynağına ilişkin yaklaşımlarında açık bir şekilde "*Sünnet'in tamamının vahiy kaynaklı olduğu*" ifadesine rastlanmamıştır.

Dolayısıyla bu grupta yer alan ulemanın tamamının Sünnet'in tamamını vahiy kabul eden görüş içerisinde değerlendirilmesinin isabetli olmayacağını, fakat Sünnet'e büyük ölçüde vahiy kaynaklı olarak yaklaştıklarını ifade edebiliriz.

¹⁰⁷ Şafii, *Risale*, 18.

¹⁰⁸ Şafii, *Ümm*, V, 127.

¹⁰⁹ İbni Hazm, I, 97-98.

¹¹⁰ Necm, 53/3-4.

¹¹¹ Serahsi, II, 91.

İbni Hazm, “*el-İhkam fi Usuli’l-Ahkâm*” isimli eserinde Sünnet’in tamamının vahiy mahsulü olduğunu hem ifade eder hem de delillendirerek savunur.¹¹² İbni Hazm ile birlikte Sünnet’in tamamının vahiy mahsulü olduğunu kabul edenler de diğer ulema gibi “*O, hevasına göre (nefis arzusu ile) konuşmaz. O (Kur’an), vahyedilenden başkası değildir.*”¹¹³ ayetlerini bu konudaki en kuvvetli delil olarak zikrederler.¹¹⁴ Ulema, bu ayetlerin metnindeki [هو] zamiri ile [ينطق] fiili arasında bağ kurarak [هو] zamirini Hz. Peygamber (sav)’in sözleri olarak düşünüp, Hz. Peygamber (sav)’in ister Kur’an olsun ister olmasın her söylediğinin vahiy mahsulü olduğunu belirtir.¹¹⁵ Ancak, Sünnet’in tamamıyla vahiy olduğuna dair bu ayetlerle ihticac etmek, ayetlerin siyak-sibak ilişkisi açısından pek sağlıklı görülmemektedir. Aynı şekilde ayetlerin amm lafızlardan oluştuğu da düşünüldüğünde bu istidlalin pek isabetli olduğu söylenemez. Nitekim bu ayetleri takip eden ayetler okunduğu zaman, ‘*hüve*’ zamiriyle kastedilen mananın Hz. Peygamber (sav)’in ağzından çıkan sözler değil, Kur’an’ın kendisi olduğu da anlaşılabilir.¹¹⁶ Hatta bir kısım ulema bu ayetlerden kastedilenin yalnızca Kur’an olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁷ Diğer taraftan Hz. Peygamber (sav)’in ichtihadını savunan çoğunluk ulemanın bu ayetlere dayanarak Hz. Peygamber (sav)’in ichtihadının keyfi değil bilakis vahiy destekli olduğunu vurguladıkları belirtilmiştir.¹¹⁸

Ayetdeki [هو] zamirini Kur’an’a raci kılanlar bu ayetlerin nüzul sebebinin de bunu desteklediğini belirtirler. Nitekim İbni Aşur, bu ayetlerin nüzul sebebinin İslam’ın ilk yıllarında müşriklerin, Hz. Peygamber (sav)’i evvelkilerin sözlerini aktarmak, sihirbazlık yapmak ve mecnun olmakla itham ederek Kur’an’ı uydurduğunu iddia

¹¹² İbni Hazm, I, 97-98.

¹¹³ Necm, 53/3-4.

¹¹⁴ İbni Hazm, I, 97-98.

¹¹⁵ İbni Hazm, I, 97-100; Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Ebi Bekr, *el-Cami’ li Ahkami’l-Kur’an*, I-XX, Daru’l-Kütübi’l-Mısriyye, Kahire 1964, XVII, 82; Beydavi, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vil*, (thk. Muhammed Abdurrahman), I-V, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1418, V, 157.

¹¹⁶ Bakkal, 2.

¹¹⁷ Taberi, Muhammed b. Cerir Ebu Ca’fer, *Cami’u’l Beyan fi Te’vili’l Kur’an*, I-XXIV, (thk: Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü’r Risale, yy.-2000, XXII, 497; Razi, *Mefatihü’l Ğayb (Tefsiru’l Kebir)*, I-XXXII, Daru İhyai’t Türasi’l Arabi, Beyrut 1420, XVIII, 233; İbni Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed, *et-Tahrir ve’t Tenvir*, I-XXX, Messesetü Tarihi’l Arabi, Beyrut 2000, XXVII, 89; Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 97.

¹¹⁸ Cessas, Ahmed b. Ali Ebu Bekrir er-Razi, *Ahkamu’l Kur’an*, I-III, (thk: Abdüsselam Muhammed Ali Şahin), Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 1994, III, 550.

etmelerine karşın Allah'ın onlara cevap olarak Kur'an'ın yalnızca Allah'ın vahyi olduğunu bildirmek üzere indirildiğini kaydeder.¹¹⁹

Sünnet'in tamamının vahiy kaynaklı olduğuna dair serdedilen diğer bir delil ise, Hz. Peygamber (sav)'e “*Kitab*”ın yanında “*Hikmet*”in de indirildiğini ifade eden ayetlerdeki¹²⁰ “*Kitab*” lafzının Kur'an'ı, “*Hikmet*” lafzının ise Sünnet'i kastedtiğidir.

İmam Şafii'ye nispet edilen bu görüşte, İmam Şafii'nin, ayetlerde geçen “*Hikmet*”in Sünnet anlamına geldiğini ifade ederken, görüşünü desteklemek için Hz. Peygamber (sav)'e bazı şeylerin gösterildiğini belirten ayetle¹²¹ birlikte, Hz. Peygamber (sav)'in, kendisine sorulan bazı sorular karşısında vahiy beklediğini gösteren rivayetleri¹²² de esas aldığı anlaşılmaktadır.¹²³

Ali Bakkal, İmam Şafii'nin günümüzde de benimsenen bu görüşü için şu şekilde bir değerlendirme yapmaktadır: “*Arapça'da atıf harflerinden vav, muğayerat/farklılık içindir. Buna göre atfedilen ile ma'tufun aleyhin farklı şeyler olması gerekir. Bu da bir açıdan İmam Şafii'ye hak verdirecek bir durumdur. Bununla beraber, Kur'an'da Kitap kavramıyla zikredilen her “Hikmet” kavramını Sünnet anlamında ele almak mümkün değildir. Zira bazı ayetlerde sadece Hz. Peygamber (sav)'e değil, bütün peygamberlere,¹²⁴ diğer bazılarında ise Hz. İbrahim'in soyuna¹²⁵ ve Hz. İsa'ya¹²⁶ da “Hikmet”in verildiğinden veya öğretildiğinden bahsedilmektedir. Burada Hz. İsa ve diğer peygamberlerin sünnetlerinin kendi ümmetleri için bir kaynak teşkil ettiği söylenebilir. Ancak bu durumun Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'iyle bir alakası yoktur.”*

“*Özellikleri itibariyle farklı şeyler olsalar bile, Kitap ve Sünnet kavramlarının aynı fiille ilişkilendirilmeleri, fiil açısından bunların aynı mahiyette olduğunu gösterir. Buna göre Kitap ve Hikmet, Allah tarafından indirilen, öğretilen ve verilen şeylerdir. Fiil itibariyle aynı, özellikleri itibariyle farklı şeyler sayılmaları, İmam Şafii'nin onları*

¹¹⁹ İbni Aşur, *Tahrir*, XXVII, 89.

¹²⁰ Bakara, 2/129, 151, 231; Ali İmran, 3/48, 81, 164; Nisa, 4/54, 113; Maide, 5/110; Cum'a, 62/2.

¹²¹ İsra, 17/60.

¹²² Muslim, Mesacid, h. no: 33; Ebu Davud, Salat 168, Eyman 16; Nesai, Sehv 20; İmam Malik, Malik b. Enes, *el-Muvatta' li İmam Malik*, Itk 8, 9, (thk: Muhammed Fuad Abdulbaki), I-II, Daru İhyai't Türesi'l Arabi, Beyrut 1985, II, 773.

¹²³ Şafii, *Risale*, 50-51.

¹²⁴ Al-i İmran, 3/81.

¹²⁵ Nisa, 4/54.

¹²⁶ Al-i İmran, 3/48; Maide, 5/110.

fiil bakımından vahiy mahsulü, özellikleri itibariyle birinin Kur'an, diğerinin Sünnet gibi farklı şeyler olduklarını ileri sürmesine sebebiyet vermiştir.”

“Bu iki kavram arasında fiil bakımından birliği görmezlikten gelmek mümkün değildir. Bu durum hem Kitap, hem de Hikmet'in vahiy mahsulü olmasını gerektirir. Ancak, vav atıf harfinin getirdiği farklılık, her zaman iki şeyin öz itibariyle farklı olmalarını gerektirmez. Bazen aynı şeyin farklı yönlerine dikkat çekilmek suretiyle vav atıf harfiyle atıf yapılır. Burada da durum öyledir. Ayetlerin tümü dikkate alındığında “Kitap” kavramı peygamberlere indirilen yazılı vahyi, “Hikmet” kavramı da bu vahyin anlamsal içeriğini ifade etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber (sav)'e verilen “Kitap” Kur'an'dır, “Hikmet” ise Kur'an'ın anlam olarak içeriğidir. “Kitap” Kur'an'ın lafız yönü, “Hikmet” ise mana cihetidir.”

“Esasen Kur'an'da zikri geçen Hikmet kavramı, çok daha geniş bir anlama gelmektedir. En geniş anlamıyla Hikmet, bütün iyi ve güzel şeyleri içine alacak genişlikte olan bir kavramdır. Buna göre Hikmet, Sünnet kavramıyla dahi sınırlandırılmayacak ölçüde geniş bir kavramdır.”¹²⁷

Aynı şekilde İmam Şafii'nin “*risalet ve tebliğ kabilinden vahiy*” ifadesi de Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an dışında dini, ahlaki ve hukuki fiil ve sözleri olarak “*risalet ve tebliğ kabilinden vahiy*” şeklinde adlandırılıp pek tabii Kur'an daki “*Hikmet*” kavramıyla ifade edilebilir. Bu İmam'ı-Şafii'nin bir görüşüdür. Hatta bu şekilde değerlendirmek İmam'ı-Şafii'yle ilgili olarak, “*Sünnet'in tamamının vahiy mahsulü olduğunu*” savunduğu şeklindeki yanlış algıya düşülmesini de engellemiş olur. Nitekim bu şekilde düşünüldüğünde “*Hikmet*”in Sünnet olduğu kanaati, Sünnet'in vahiyle olan ilişkisinde herhangi bir çelişki oluşturmadığını da görebiliriz.

Ali Bakkal ve Hayri Kırbaçoğlu da İmam'ı-Şafii'nin bu yorumunun gramer ve üslup açısından hiç bir çelişki oluşturmadığını, hatta bu yorumun tamamen haksız sayılmayacağını ifade etmekle beraber, Ali Bakkal, Hikmet'i Kur'an'ın mana ciheti olarak tanımlamış,¹²⁸ M. Hayri Kırbaçoğlu ise, Hikmet'in Sünnet'le

¹²⁷ Bakkal, 4-5.

¹²⁸ Bakkal, 4-5.

sınırlandırılmasının, Hz. Peygamber (sav)'in her davranış ve sözünün, O'nun insani yönünü sekteye uğratacağından dolayı yanlış olacağını ifade etmiştir.¹²⁹

Sünnet'in tamamının vahiy olduğuna dair bu nakli delillerle birlikte, vahiyyle gelen bilgi kat'î olmasına rağmen icthadla varılan hükmün zanni olacağı, dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)'in icthadının da zann içerip doğruluk veya yanlışlık ihtimali taşıyacağı, bu durumun ise Hz. Peygamber (sav) hakkında düşünemeyeceği, ayrıca her icthadi hükme muhalefet olunabileceğinden Hz. Peygamber (sav)'in icthadına da muhalefet yapılabileceği, fakat Kur'an'ın Hz. Peygamber (sav)'e itaat ve ittibayı emretmek suretiyle bunu yasakladığı gibi bir takım akli çıkarımların da Sünnet'in vahyin dışında cereyan edemeyeceğine delalet ettiği belirtilmiştir.¹³⁰

Ancak Hz. Peygamber (sav)'in icthad edebileceğini kabul eden usul uleması, Hz. Peygamber (sav)'in rahmet peygamberi olduğunu, ümmetinin O'na uymakla mükellef tutulduğunu, O'nun icthadının vahyin kontrolünde olduğunu, hata üzere bırakılmayacağını, dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)'in diğer müctehidler gibi yanılma veya isabet etme gibi bir durumunun söz konusu olmayacağını, Allah tarafından onaylanan icthadının da bizim için vahiyyle sübut bulmuş kesin delil niteliğinde olduğunu belirterek bu düşünceleri reddetmişlerdir.¹³¹

Öte yandan Sünnet'in, İslam hukuku açısından delil olabilmesi için O'nun tamamen vahiy mahsulü olması gerekmez. Vahiy tarafından desteklenmiş olması Sünnet'e bu yetkiyi verir. Bir vazife ile görevlendirilenlere sahalarıyla ilgili ekstra bir takım yetki ve sorumlulukların verilebileceği hem Kur'an da belirtilmiş,¹³² hem de aklen sabittir. Nitekim Ali Bakkal' da şu ifadesiyle bu noktaya dikkatimizi çekmek istemiştir: *"Yetki sabinin açıkladığı her şey yetki verenin ifadesi sayılmaz. Dolayısıyla Sünnet'in vahiy tarafından desteklenmiş olması O'nun vahiy olmasını gerektirmez."*¹³³

Sünnet'in tamamının vahiy ürünü olduğu görüşünü savunup kabul etmek, hem inanç bakımından hem de Hz. Peygamber (sav)'i hayatın merkezine örnek şahsiyet olarak koyma açısından üstesinden gelinemeyecek bir dizi problemlerle karşı karşıya

¹²⁹ Kırbaçoğlu, 220.

¹³⁰ Cessas, *el-Füsul fi'l Usul*, I-IV, Vizaratü'l Evkafî'l Kuveytiyye, yy.-1994, III, 241; Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *et-Tebşıra fi Usuli'l Fıkh*, (thk: Muhammed Hasan), Daru'l Fıkr, Şam (Dimeşk)-1403, 522; Serahsi, II, 91; Abdulaziz Buhari, III, 206; Taftazani, II, 29.

¹³¹ Cessas, I-IV, III, 241; Şirazi, 522; Serahsi, II, 91; Abdulaziz Buhari, III, 206; Taftazani, II, 29.

¹³² Nisa, 4/59, 83; Nahl, 16/43.

¹³³ Bakkal, s. 3.

kalmak anlamına gelir. Tabiatıyla vahye muhatap olan Hz. Peygamber (sav)'in, Allah'tan Kur'an dışında vahiy almış olması veya dini en iyi anlayıp uygulayan kişi olarak bazı kurallar icihad edip tavsiyelerde bulunması aklın ve mantığın makul karşılayacağı bir durumdur. “Allah, Hz. Peygamber (sav)’e Kur’an’ın nüzulü haricinde hiç vahyetmedi.” demek, yirmi üç sene gibi uzunca bir zaman diliminde tedrici olarak vahiy olunan İslam dininin pratik hayatta uygulanması hususunda bir anlamda Hz. Peygamber (sav)’i atıl hale getirmektir. Din konusunda Allah, insanlar arasında Hz. Peygamber (sav)’i yetkili kılmışsa Hz. Peygamber (sav), kendisine tanınan bu yetki çerçevesinde gerek vahye müstenid gerekse icthadi olarak, asıl kanun olan Kur’an’ın gerekli yerlerini şerh eder, gerektiğinde de yeni kural koyar. Ancak, Sünnet’in tamamı vahiy olarak kabul edilip Hz. Peygamber (sav)’in insani yönü görmezden gelinir veya peygamberlerin insanlardan seçilmesinin bir hikmeti olan dinin yaşanabilirliği ve insan fitratına uygunluğu bir tarafa bırakılırsa, nübüvvet müessesesi de donuk hale getirilmiş olur. Oysaki hem Kur’an’da hem de hadislerde Hz. Peygamber (sav)’in bir beşer olduğu vurgulanmaktadır.¹³⁴

1.3.2. Sünnet’in Kısmen Vahiy Kaynaklı Olduğu Görüşü

Hanefi ulemasının tamamına yakını, müteahhirun Şafii uleması, Hanbeli ve Maliki ulemasının çoğunluğunun yanı sıra Ebu’l Huseyin el-Basri (v. h. 436/1044), Ebu Ya’la el-Ferra’ (v. h. 458/1066) ve Şevkani (v. h. 1250/1934) gibi İslam bilginleri, Sünnet’in tamamının değil kısmen vahiy içerikli olduğu kanaatini taşıyan görüş içerisinde zikredilebilir.¹³⁵

Bir önceki bölümde Sünnet’in tamamının vahiy olduğuna dair delil olarak zikredilen ayetler aynı zamanda Sünnet’in kısmen vahiy kaynaklı olduğu hususunda da delil kabul edilir. Bu ayetler yukarıda ayrıntılı olarak ele alındığından tekrar olmaması için burada yalnızca kendilerine atıfta bulunulmakla yetinilmiştir. Bu kısımda konuya ilişkin önemli yer tutan hadisler ve diğer deliller ele alınacaktır.

¹³⁴ Bakkal, 4-5.

¹³⁵ Ebu’l Hüseyin el-Basri, II, 242; Abdulaziz Buhari, III, 206; Şevkani, Muhammed b. Ali Muhammed B. Abdullah, *İrşadu’l Fühul ila Takı’l Hakkı min İlmi’l Usul*, I-II, Daru’l Kitabi’l Arabi, Şam 1999, II, 218-219.

1.3.2.1. Kudsi Hadisler

Kudsi hadisler, Hz. Peygamber (sav)’in Kur’an dışında vahiy aldığı savunulan ulemanın dayandığı en önemli delillerdendir.

Bu hadisler ilahi veya rabbani hadisler olarak da adlandırılır.¹³⁶ Bu tür hadislerin rivayetinde hadisin başındaki; “*Rasülüllah Rabbinden rivayet ettiği hadiste şöyle buyurdu...*”, “*Allah şöyle buyurdu...*”, “*...Emrolundum...*” v.b. ifadelerle Hz. Peygamber (sav)’in, Allah’ın kendisine vahyettiğini açık bir şekilde belirttiği ifade edilmiştir.¹³⁷ Bu şekilde rivayet edilen hadislerin Allah’tan olmadığı halde Hz. Peygamber (sav)’in böyle olduğunu söylediğini düşünmek, Hz. Peygamber (sav)’in kendine ait bir takım ifadeleri Allah’a izafe etmesi anlamına gelir. Bu anlayış ise, risalet görevinin sıhhatine halel getireceği açıktır. Dolayısıyla kudsi hadislerin özellikle baş kısımlarında hadisin vahiy kaynaklı olduğunu belirten yukarıda mezkûr cümlelerin Hz. Peygamber (sav)’in Kur’an dışında vahye muhatap olduğuna delil olarak kabul edilir.¹³⁸

1.3.2.2 Diğer Sahih Hadisler

Kudsi hadisler dışında Hz. Peygamber (sav)’in Sünnet’inin bir kısmının vahiy bir kısmının da Efendimiz’in icthadları olduğuna dair başka hadisler de delil olarak değerlendirilmiştir. Ancak biz burada ulemanın çoğunluğunun üzerinde ittifak ettiği haberleri zikredeceğiz.

a- Mikdam b. Ma’dikerib’den gelen bir rivayette Hz. Peygamber (sav); “*bana Kitab ve onunla beraber onun gibisi(bir misli daha) verildi...*” diye buyurmuştur.¹³⁹ Ulema bu hadiste geçen “*Kitab*”ın Kur’an olduğu, “*onunla beraber onun gibisi*” ifadesinin de Sünnet’in vahye müstenid kısmını ifade ettiği görüşündedir.¹⁴⁰

¹³⁶ Toksarı, 99.

¹³⁷ Toksarı, 99.

¹³⁸ Toksarı, 99.

¹³⁹ Ebu Davud, Sünnet 6; Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed Muhammed, *Müsned*, I- LV, thk: Şu’ayb el-Arnavuti, Adil Mürşit ve Diğerleri), Müessesetü’r Risale, y.y.-2001, XXVIII, 410; Tahavi, Ebu Ca’fer, *Şerhu Meani’l Asar*, I-V, (thk: Muhammed Zühri Neccar, Muhammed Seyyid Cad el-Hak), Daru’l Kütüb, y.y.-1994, IV, 209; Taberani, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu’cemü’l Kebir*, I-XXV, (thk: Hamdi b. Abdulmecit), Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire 1994, XX, 283.

¹⁴⁰ İbni Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te’vilü Muhtelefi’l Hadis*, Mektebetü’l İslami, ys.-1999, 246, 282; İbni Battal, Ebu’l Hasan Ali b. Halef, *Şerhu Sahihi’l Buhari*, I-X, (thk: Ebu Temim Yasir b. İbrahim), Mektebetü’r Rüşd, Riyad-2003, VIII, 401; Azimabadi, Muhammed Eşref b. Emir b. Ali, *Avnü’l Ma’bud Şerh-u Süneni Ebi Davud*, I-XIV (İbni Kayyim’in, *Tehzibu Süneni Ebi Davud ve*

b- Cebrail (as) sahabeden Dihye isimli zatın kılığına girerek Hz. Peygamber (sav)'e gelip O'na; “*İman nedir?*” diye sorar, Efendimiz cevap verir. Sonra Cebrail (as); “*İslam nedir?*” diye sorar, Efendimiz yine cevaplandırır. Sonra Cebrail (as.); “*İhsan nedir?*” diye sorar, Efendimiz yine cevaplandırır. Sonra Cebrail (as.); “*saat ne zamandır? (Kıyamet ne zaman kopcak)*” diye sorunca Efendimiz; “*Sorulan sorandan daha daha iyi bilemez*” diye cevap verir. Akabinde Cebrail (as) Hz. Peygamber (sav)'e kıyametin alametlerine dair bazı bilgiler öğretir ve ayrılıp gider. Ashab, Efendimiz'e soru soran şahsın kim olduğunu sorar, Efendimiz de, Cebrail (as) olduğunu beyan eder.¹⁴¹ Cibril hadisi veya İhsan hadisi diye de meşhur olan bu rivayet ulema tarafından, din ile ilgili bir takım hususlarda Kur'an dışında Hz.Peygamber (sav)'in vahiy aldığına dair önemli bir delil olarak kabul edilir.¹⁴²

c- Kudsi hadislerde olduğu gibi, “*Şüphesiz Rabbim bana emretti*”¹⁴³, “*Ben.....ile emrolundum*”¹⁴⁴, “*...ile nehyolundum*”¹⁴⁵ gibi ifadelerle başlayan sahih hadisler de, Hz. Peygamber (sav)'in, Kur'an dışında vahiy aldığına delil olabilecek rivayetler olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁶

1.3.2.3. Hz. Peygamber'in Kur'an Dışında Vahiy Aldığına Dair Olaylar

Kur'an'daki bazı ayetlerde bahsedilen durum veya olayın öncesi veya sonrasında ilgili bilginin Kur'an'da verilmediği halde Hz. Peygamber (sav)'in, o konuda malumatının olması, yukarıdaki rivayetler dışında Hz. Peygamber (sav)'in, Kur'an dışı vahiy aldığına işaret eden bazı olay ve durumlar olarak belirtilir. Bu bilgileri Hz. Peygamber (sav)'e, Cebrail (as)'in Kur'an dışında bir vahiyle bildirdiği ifade edilmiş ve bu hususlar da Sünnet'in bir kısmının vahiy kaynaklı olduğuna delil olarak gösterilmiştir.

İzahu ilelihi ve müşkilathi isimli haşiyesi ile birlikte) Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1415, XII, 231; Toksarı, 99.

¹⁴¹ Buhari, İman 36; Müslim, İman, h.no: 5; Nesai, İman, VIII, 101; İbni Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *es-Sünen*, İman 9, (thk. M. Fuad Abdulbaki), I-II, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, yy.-ty., I, 24.

¹⁴² İbni Kuteybe, 246, 282; İbni Battal, VIII, 401; Azimabadi, XII, 231; Toksarı, 99.

¹⁴³ Ebu Davud, Taharet, 59; Müslim, Cenne, h. no: 63, 64.

¹⁴⁴ Buhari, Salat 14,

¹⁴⁵ Müslim, Salat, h. no: 207, 214.

¹⁴⁶ Toksarı, 99.

Kıblenin değiştirilmesi olayı bu hadislerdendir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber (sav)'in Medine'ye hicretinden sonra 17 ay kadar süreyle Müslümanlar namazlarında Beytü'l- Makdis (Kudüs)'e doğru yönelmişlerdi. Daha sonra Bakara Suresi 144'üncü ayetindeki; “...o halde yüzünü Mescid'i-Haram tarafına çevir...” emriyle Müslümanların yeni kiblelerinin Mescid'i-Haram olduğu Allah tarafından tayin edilmiştir. Ancak kıblenin Mescid'i-Haram'a çevrilmeden önce Kur'an'da namazların Beytü'l-Makdis'e doğru kılınacağına dair herhangi bir bilgi olmadığından yola çıkılarak Hz. Peygamber (sav) ve ashabının hangi bilgiyle namazlarını Beytü'l-Makdis'e yönelerek kıldıkları sorusunun cevabı olarak Hz. Peygamber (sav)'in Allah'tan Kur'an dışında bir vahiyle bu emri almış olabileceği, bu durumun da Sünnet'in bir kısmının vahiy kaynaklı olduğuna delalet edeceği belirtilmiştir.¹⁴⁷

Bu hadiseyi gayr-i metluv vahye delil olarak kabul edenlerin, Kur'an'da zikredilmese de Hz. Peygamber (sav)'in, Cebrail (sav)'den aldığı bir vahiyle namazlarını Beytü'l-Makdis'e yönelerek kıldığını ifade ettikleri zikredilmiştir.¹⁴⁸ Ancak, Hz. Peygamber (sav) ile ashabının Ehl'i-Kitab'a uyararak da Beytü'l-Makdis'e yönelmiş olabilecekleri de değerlendirilmiştir.¹⁴⁹ Bu hususta Muhammed Taki Osmani'nin konuyla ilgili doyurucu değerlendirmesi şöyledir; “*Burada (Bakara 143. ayet kastedilerek) önceki kıblenin tayininin Allah Teâla'ya nispet edilmiş olması, Beytü'l-Makdis'in kible olarak tayin edilmesinin bizzat Allah Teâla'nın emriyle meydana geldiği gerçeğinin açık bir delilidir. Fakat bu emir Kur'an'ı-Kerim'in hiçbir yerinde yoktur ve Kutsal Kitab'da yüzlerin Beytü'l-Makdis'e çevrilmesini emreden herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Bu emir Müslümanlara, herhangi bir Kur'an ayetine referans olmaksızın Hz. Peygamber (sav) tarafından verilmiştir. Bununla birlikte bu emir yukarıda iktibas olunan ayette (Bakara 143. ayet kastedilerek) Kur'an'ı-Kerim tarafından Allah'ın emri olarak zikredilmiştir. Ayette, 'Peygamber tayin etti.' ifadesi yerine, 'biz kibleyi tayin ettik...' ifadelerinin kullanılmış olması, bu noktaya daha fazla açıklamaya ihtiyacı bırakmayacak kadar açık bir şekilde delalet etmektedir. Kur'an'ı-Kerim'in bu ifadesi, şu halde, önceki emrin Hz. Peygamber tarafından, Kutsal Kitab'ın bir parçasını oluşturmayan bir vahye dayalı olarak verilmiş olduğunu apaçık bir şekilde ispatlamaktadır. İşte bu tam olarak 'gayri metluv vahiy'dir. Kur'an'ı-*

¹⁴⁷ Bakkal, 8.

¹⁴⁸ Bakkal, 8.

¹⁴⁹ Kırbaşoğlu, 226.

Kerim'in yukarıda iktibas olunan bu ayeti, (Bakara 143'üncü ayet kastedilerek) şu gerçekleri ortaya koymaktadır; Hz. Peygamber (sav) , Kur'an'ı-Kerim'de bulunmayan bazı vahiyler almaktaydı. Bu vahiyler Allah Teâla'dan gelmekteydi. Hatta bu tür vahiylerle dayanan emirler Allah Teâla'ya nispet edilmekteydi. Bu tür vahiylerle dayalı emirler, mü'minler üzerinde, birinci tür vahyin yani Kur'an ayetlerinin emirleri kadar bağlayıcı idi."¹⁵⁰

Osmani'nin bu kayda değer, ayetlerin siyak- sibakına uygun, gramer, üslup ve tercüme açısından yorumunu ilgili ayetin mealini de vererek konuyu özetleyecek olursak; Bakara 143'üncü ayette Yüce Allah; "...biz senin üzerinde bulunduğun kibleyi ancak, Rasül'e tabi olanları, toplukları üzerine gerisin geriye dönenlerden ayırıp bimek için tayin ettik..."¹⁵¹ buyurarak [جعلنا] fiiliyle Mescid'i-Haram'dan önceki kiblenin Beytü'l-Makdis olması hususunu kendisinin tayin ettiğini beyan etmektedir. Bu emir de Kur'an'da zikredilmediğine göre Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an dışında da bir vahiyle bu emri uygulayarak Beytü'l-Makdis'e yönelmiş olduğu açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Yine Tahrim Suresi'nin 3'üncü ayetinde anlatılan olayda; Hz. Peygamber (sav) hanımlarından birine bir sır söylemişti. O hanımı da bu gizili sözü Hz. Peygamber (sav)'in başka bir hanımıyla paylaşmıştı. Bu paylaşmayı eşlerinden hiç birinin Hz. Peygamber (sav)'e bildirmemesine rağmen, Hz. Peygamber (sav) bu durumdan, Kur'an'da beyan edilmeksizin haberdar olmuştu. İşte Hz. Peygamber (sav)'in bu olaya vukufiyetinin Kur'an dışı bir vahiyle olmasının Sünnet'in vahiy kaynaklı olduğuna delil olabileceği belirtilmiştir.¹⁵²

Aynı şekilde, Kur'an'da namaz, zekât, oruç ve hacc gibi ibadetlerin birer farz olarak yerine getirilmesi emredildiği halde, bunların nasıl ifa edileceği hakkında Kur'an'da herhangi bir bilgi veya kayıt yoktur. Bu ibadetlerin şekli Hz. Peygamber (sav) tarafından Müslümanlara öğretilmiştir. Ancak O, daha önce bunlardan bazılarının ayrıntılarını bilmiyordu. Cahiliye devrinde de bu ibadetler ya hiç bilinmiyor, ya da

¹⁵⁰ Osmani, Muhammed Taki, *Sünnet'in Değeri ve Bağlayıcılığı*, (trc. Mehmet Özşenel) Akademi Yay. İzmir 2007, 29-30.

¹⁵¹ Bakara, 2/143.

¹⁵² Bakkal, 9.

İslam'da ki şekliyle uygulanmıyordu. Bu ibadetlerin şekillerine ait bilgilerin, önemli ölçüde vahiy ürünü olmasının da Sünnet-vahiy ilişkisine örnek olduğu belirtilmiştir.¹⁵³

1.3.3. Sünnet'in Kısmen İctihadi ve Beşeri Davranışlar İçerdiği Görüşü

Sünnet'in kısmen vahiy kaynaklı olduğu düşünüldüğünde tabii olarak vahiy olmayan kısmın ne olduğu sorusu ile karşılaşmakta ve Hz. Peygamber (sav)'in insani yönü devreye girmektedir. Hz. Peygamber (sav) de diğer insanlar gibi -vahye müstenid olmaksızın- kendi tecrübe ve kanaatlarını beyan edip icihad edebilir mi? Ederse bütün konularda mı, yoksa belli alanlarda mı icihad eder? icihad ederse yanılır mı? Eğer yanılırsa Hz. Peygamber (sav)'in "masum" olma özelliğine halel gelir mi? Bağlayıcılık bakımından vahiy kaynaklı olan Sünnet'le vahiy kaynaklı olmayan sünnet eşit midir? Gibi sorularla karşı karşıya kalmaktayız. Esasen bu konular, Sünnet'in dinde kaynak olup olmayacağı hususu tartışılmaya başlandığı dönemden beri bazen zihinlerde bazen dilde bazen de yazıda olmak üzere hep İslam âlimlerinin ilgi alanında olmuştur. Aynı zamanda, Hz. Peygamber (sav)'in icihadi hususu, Sünnet'in dindeki yerini ve yasama/teşri' değerini ve peygamberlik müessesesinin pratik yönden işlevselliğini yakından ilgilendirdiğinden ilmi olarak hemen her İslam âlimi bu konuyla ilgilenmiştir. Fıkıh usulüyle ilgili kaynaklarda İslam tarihi boyunca özellikle teorik düzeyde peygamberlerin ve Hz. Peygamber (sav)'in icihadi meselesiyle ilgili değerlendirmeler yer almıştır. Günümüzde de konuyla ilgili müstakil ve ilmi çalışmalar yapılmıştır.¹⁵⁴ Hz. Peygamber (sav)'in icihadının akli açıdan mümkün olup olmadığı, pratik olarak vuku bulup bulmadığı, Hz. Peygamber (sav)'in vahiyyle desteklemesinden dolayı böyle bir sorumluluğunun olup-olmadığı ve en önemlisi de icihadın hangi alanlarda cari olup, vuku bulduğu gibi birçok yönden konuya yaklaşılmakta birlikte, ana tema, Hz. Peygamber (sav)'in dini konularda icihad edip edemeyeceği meselesi olmuştur.

Dolayısıyla bu kısımda konu başlığıyla birlikte araştırma kapsamına giren icihad kavramı hakkında kısa bilgi verilerek Hz. Peygamber (sav)'in icihadının mümkün olup olmadığı hususu işlenip, örnekler üzerinden değerlendirmesi yapılacaktır.

¹⁵³ Bakkal, s. 7.

¹⁵⁴ Bkz. Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1974; Murat Şimşek, "Hukuki Tasarrufların Kaynağı Olarak Hz. Peygamber (sav)'in İctihadi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, Sayı 14 (111-156).

1.3.3.1. İctihadın Lügat Anlamı

Arapçada “*takat*”, “*güçlük*” ve “*çaba*” anlamına gelen içtihad, [جهاد] kökünden türemiş bir kelime olup, hakiki manasında “*bir şeyi elde etmek üzere çaba ve gayret sarf etmek*” anlamındadır.¹⁵⁵

İctihad kelimesi Kur’an’da “*cehd*” ve “*cühd*” şeklinde sözlük anlamlarıyla bazı ayetlerde kullanılmıştır.¹⁵⁶ Kelime lügat anlamıyla hadislerde de kullanılmıştır. Ruku’ ve secdelerde belini tam olarak eğmeden namaz kılan bir sahabeye Hz. Peygamber (sav)’in, namazını tekrarlaması yönündeki ikazı ve bu tekrarın üç defa vuku’ bulması sonucunda, sahabenin, Hz. Peygamber (sav)’e; “*Ya Rasulellah! Bana doğrusunu öğret. Çünkü ben elimden gelenin en iyisini yaptım.*”¹⁵⁷ şeklindeki hadiste geçen [اجتهدت] fiili, sahabenin bütün gayretine rağmen namazın rükünlerinde ta’dil-i erkanı yerine getirememesini ifade eden sözlük anlamıyla kullanılmıştır.

1.3.3.2. İstilahî manada icthad

Hz. Peygamber (sav)’in, hâkimin hükmünde icthad edip isabet etmesi durumunda iki sevap, yanılması durumunda bir sevap alacağını¹⁵⁸ belirten hadisi, icthadın fihhi bir terim olarak literatüre girmesinin dayanağını ve başlangıcını oluşturduğu ifade edilmesine rağmen bu günkü manada icthadın tarifinin ne Hz. Peygamber (sav) ne de sahabe döneminde yapıldığı belirtilmiştir.¹⁵⁹

İctihad, fihhi bir terim olması münasebetiyle daha ziyade fıkıh usulü eserleri veya fıkıh usulüyle ilgili risalelerde incelenmiştir. Günümüze ulaşan en eski fıkıh usulü eseri olarak değerlendirilen “*Risale*” de İmam Şafii icthadın cevazına yukarıda ifade ettiğimiz hadis-i şerifi delil olarak getirmiş, icthad kavramını; “*Yüce Allah’ın insanlara verdiği akıl ile delalet (kıyas) vasıtasıyla gerçeğe giden yolu ve hakikati bulmak*”¹⁶⁰ olarak değerlendirmiştir. Delaletin de kıyasın esasları olduğunu ifade ederek icthadın

¹⁵⁵ İbni Manzur, III, 133-135; İbnü’l-Esir, Muhammed b. Muhammed b. Abdi’l Kerim el-Cezeri, *en-Nihaye fi Ğaribi’l-Hadis ve’l-Asar*, I-V, Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut 1979, I, 319.

¹⁵⁶ Maide, 5/53; En’am, 6/109; Nahl, 16/38; Nur, 24/53; Fatır, 35/42; Tövbe, 9/79.

¹⁵⁷ İbni Ebi Şeybe, Ebu Bekir, *el-Kitabü’l-Musannefü fi’l Ehadisi ve’l Asar*, I-VII, Mektebetü’r-Rüşd, Riyad-1988, I, 257, hadisin ilgili kısmı: [قال يا رسول الله علمني فقد والله اجتهدت]

¹⁵⁸ Buhari, İ’tisam 21, hadisin metni: [إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر]

¹⁵⁹ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1974, 16.

¹⁶⁰ Şafii, *Risale*, 267.

ancak kıyasla yapılabileceğini belirtmiştir.¹⁶¹ Bundan dolayıdır ki ehli ilim arasında “İmam Şafii’ye göre icthad, kıyastan ibarettir” kanaati hâsıl olmuştur. Bu hususun daha ziyade ilişkili olduğu icthad-kıyas-istihsan tartışmalarına asıl konumuz olmaması hasebiyle burada girilmeyecektir. Ancak şu kadarını ifade etmek istiyoruz. Her ne kadar İmam Şafii istihsanın bir icthad olamayacağını ifade etmiş ise de, eserinde icthad konusu ile ilgili ilmi analizlerini “*babu’l icthad*” başlığı altında değil de değil de “*babu’l istihsan*” konusunda işlemesi konuyla ilgili dikkate alınması gereken bir husustur. Bu durum istihsanın, icthadın bir çeşidi olduğuna delalet edebilir. Aynı şekilde İmam Şafii istihsanın bir icthad olamayacağını belirtirken icthadın temel şartlarını ve evsafını da ifade etmiş oluyor ki istihsan da bunun içerisinde. Hatta İmam Şafii, Hanefilerin icthadlarını istihsan üzerine bina ederek yapmalarını eleştirmiştir. Bu da Hanefilerin istihsanı bir icthad çeşidi olarak kabul ettiklerine delalet eder.¹⁶²

İctihadın tarifi zamanla değişip tatbikatın ışığı altında gelişmiş, şümulü de genişlemiştir.¹⁶³ Böylece İslam hukukçuları genel olarak icthadı; “*müçtehidin, şer’i hükümleri bilme konusunda bütün gücünü sarf etmesi*”¹⁶⁴ şeklinde tanımlamışlardır. Ancak ekser ulema bu çabanın sonucunda oluşacak kanaatin zanni olduğunu ifade ederken¹⁶⁵ başta Gazali olmak üzere bir kısım ulema da bu kanaatin ilmi olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁶⁶ İctihad ile ulaşılan kanaatin zanni-kati olduğuyula ilgili ulema arasında oluşan farklılık, kanaatimizce icthadın zanni bir hüküm elde etme unsuru olduğunu ifade etmeye yöneliktir. Nitekim Kur’an ve Sünnet’e dayanan isabetli bir icthadın neticesinde oluşacak bilgi ve kanaatin kati olma durumu daha kuvvetlidir.

İbni Hümam icthadı; “*Kat’i olsun zanni olsun şer’i hükmü elde etmek amacıyla müçtehidin bütün gayretini sarf etmesi*”¹⁶⁷ şeklinde tanımlayarak icthadın tanımında daha geniş bir çerçeveye çizmiştir.

¹⁶¹ Şafii, 277.

¹⁶² Şafii, 263-300.

¹⁶³ Karaman, 20.

¹⁶⁴ Cessas, IV, 11; Şirazi, Ebu İshak, *el-Lüma’ fi Usuli’l Fıkh*, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 2003, 129; Gazali, 342; Zerkeşi, VIII, 231.

¹⁶⁵ Cessas, IV, 11; Taftazani, II, 234.

¹⁶⁶ Gazali, 342

¹⁶⁷ İbni Hümam, Kemalüddin, *et-Tahrir fi Usuli’l Fıkhî’l Cami’ beyne Istilahayı’l Hanefiyye ve’ş Şafiiyye*, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 1983, 523; İbnü’l Müvakkıt (İbni Emir-i Hac), Ebu Abdullah

İctihadla ilgili bu bilgilerden ulemanın ictihadı buldukları dönemin ilmi şartlarına ve kendi ilmi müktesebatlarına göre farklı tarif etmiş olabilecekleri gibi; “*fakihin herhangi bir şer'i hüküm hakkında zannı bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması*” şeklindeki ortak bir temelde birleştikleri de ifade edilmiştir.¹⁶⁸ Hayrettin Karaman'ın, bu konuyla ilgili önemli değerlendirmesi şu şekildedir; “*ıctihadın tarif ve şümulü içindeki ifadeler zaman ve mezhep gibi çeşitli faktörlere bağlı olarak değişik şekillerde ifade edilmiş olmakla birlikte pratikte, 'dini anlamak ve ameli hayata tatbik etmek' şeklinde özetleyeceğimiz ıctihad iki farklı şekilde cereyan etmiştir. 1- Nasların bulunmadığı yerde; kıyas, istihsan, maslahat istishab v.b. yollarla. 2- Nasların bulunduğu zaman ve yerde; onları anlamak sözlerin maksud ve medlullerini ta'yin etmek usul ve yollarıyla.*”¹⁶⁹ Son tahlilde ıctihadın günümüzde ulaştığı en kapsamlı tarifi şu şekilde ifade edilmiştir: “*İctihad, nasların lafız, mana ve bilinçli boşluklarında gizli şer'i-ameli ahkâmı ortaya çıkarmaya yönelik beşeri çabayı ifade eder.*”¹⁷⁰

1.3.3.3. Peygamberlerin İctihadının Mümkün Olup Olmadığı

Akli olarak, peygamberlerin de diğer müctehidler gibi ıctihad edebilecekleri konusunda ilim ehli ittifak etmişlerdir.¹⁷¹ Çünkü herkesçe malumdur ki, peygamberlerin, ilim zekâ ve basiret gibi yönlerden Allah'ın kendilerine diğer insanlardan farklı olarak bahşettiği özellikleri bulunmaktadır. Ancak peygamberlerin bu ehliyetlerini kullanıp kullanamamaları veya hangi alanlarda kullanıp hangi alanlarda kullanamayacakları konusunda ulema arasında ihtilaf oluşmuştur. Genel olarak peygamberlerin dünya işleri, savaşlarla ilgili stratejik tedbirler ve buna benzer konularda ıctihad edebilecekleri âlimler arasında ittifakla kabul edilmiş, fakat şer'i konularda ıctihad edip edemeyecekleri ile ilgili ihtilaf olmuştur.¹⁷²

Kaynaklardan İslam tarihinin ilk yüz yılı diye adlandırabileceğimiz tabiun döneminden itibaren bu hususun tartışılmaya başlandığı anlaşılmaktadır. Tabiun

Muhammed b. Muhammed, *et-Takrir ve't Tahbir*, I-III, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1983, III, 291-292.

¹⁶⁸ Yunus Apaydın, “İctihad”, *DİA*, I-XLIV, Diyanet Vakfı Yayınları, XXI, 432.

¹⁶⁹ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 22.

¹⁷⁰ Apaydın, XXI, 432.

¹⁷¹ Ebu Ya'la, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed, *el-Udde fi Usul'l Fıkh*, (thk: Ahmed b. Ali el-Mubareki), I-V, Riyad-1990, V, 1579; Şevkani, II, 217; Abdulgani, 145.

¹⁷² Zerkeşi, VIII, 247; Şevkani, II, 217.

büyüklerinden Şa'bi'nin (v. h. 103/m. 721), Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an vahyi olmadığı durumlarda icthadıyla hüküm verebileceği kanaatinde olduğu belirtilmiştir.¹⁷³ Amidi, Şa'bi'nin bu görüşünü esas alarak vahiy olmadığı durumlarda Hz. Peygamber (sav)'in icthad edebileceğini söyler.¹⁷⁴

“*Te'vil'ü-Muhtelifi'l-Hadis*” isimli eserinde Sünnet'i;

1- Cebrail (as)'in Allah'tan getirdiği, (Kur'an dışı vahye dayalı olup, bağlayıcıdır ve teşri' değeri vardır.)

2- Allah'ın, Hz. Peygamber (sav)'in kendi icthadını açıklamasına müsaade ettiği, (Allah'ın hükmünü vahiyle bildirmediği, Hz. Peygamber (sav)'e tefviz edip O' na sünnet koyma ruhsatı tanıdığı kısımdır. Bağlayıcıdır, teşri' değeri vardır.)

3- Hz. Peygamber (sav)'in ahlak ve üslup açısından Müslümanlara örneklik teşkil etmesi bakımından sabit olan,

Şeklinde üçe ayıran İbni Kuteybe (v. h. 276/m. 889), Hz. Peygamber (sav)'e teşri' için icthad konusunda yetki verildiğini belirtip Hz. Peygamber (sav)'in icthadının İslam teşri'inin kaynağı olduğunu zikreder.¹⁷⁵

Hanefilerin önemli usulcülerinden olan Cessas, Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'inde icthadi unsurlara dair herhangi bir alan veya sınıf ayrımı gözetmeksizin Sünnet'in bir kısmının istidlal ve icthad şeklinde vuku' bulunduğunu belirtmektedir.¹⁷⁶

Ancak yine Hanefi usul âlimi olan Pezdevi, Cessas'tan farklı olarak Hz. Peygamber (sav)'in hakkında zahir vahiy bulunmayan konularda icthadını kabul etmekle birlikte bu icthadları vahiyden bağımsız kılamamış vahy-i batın şeklinde değerlendirerek bir bakıma vahiy kaynaklı bir icthad vurgusu yapmıştır.¹⁷⁷ Serahsi ise, Pezdevi'nin bu yaklaşımını biraz daha teknik ifade olan “*ma yüşbihu'l vahy*” ifadesiyle sistematize ederek Hz. Peygamber (sav)'in icthadını vahiy kapsamında mümkün görmüştür.¹⁷⁸

¹⁷³ Amidi, IV, 235.

¹⁷⁴ Amidi, IV, 235.

¹⁷⁵ İbni Kuteybe, 282-285.

¹⁷⁶ Cessas, III, 215-239.

¹⁷⁷ Pezdevi, Ebu'l Yüsr Ali b. Muhammed, *Usulü'l Pezdevi (Kenzü'l Vüsul ile Ma'rifeti'l Usul)*, Matbaatu Cavid Beris, Karaçi-yt., 228.

¹⁷⁸ Serahsi, II, 90-91.

Şafi usulcü Cüveyni (v. h. 478/m. 1085), Hz. Peygamber (sav)'in usulde ictihad etmeyip vahiy beklediğini, fûru' meselelerde ictihad ettiği görüşündedir.¹⁷⁹

Gazali'nin, Hz. Peygamber (sav)'in ictihadı meselesine yaklaşımı çok netlik arz etmemektedir. O, Hz. Peygamber (sav)'in ictihadını aklen caiz olarak kabul etmiş fakat bunun yalnızca dünyevi konularda pratikte vuku' bulduğunu belirtmiştir. Şer'i ahkâma dair Sünnet'in bütün tafsilatlara şamil bir şekilde vahiyle sadır olduğunu bu hususta ictihadın aklen caiz olmakla birlikte pek mümkün olmadığını zikreder.¹⁸⁰

Kadı İyaz (v. h. 544/m. 1149) da Hz. Peygamber (sav)'in ictihadını teşri'de kabul edip İbni Kuteybe gibi Allah'tan gelen vahyin dışında kendisine şer'i bir yetki verildiğine vurgu yapar.¹⁸¹

Hanbeli mezhebi âlimlerinden Ebu Ya'la da Hz. Peygamber (sav)'in ictihadını aklen ve şer'an caiz olarak görenlerdedir.¹⁸²

Maliki müçtehit âlimlerinden Kurtubi (v. h. 671/m. 1272)'nin ise bu meseleye Hanefi usulcüler gibi yaklaştığını görmekteyiz. O, "*İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekliyle hükmedesin...*" mealindeki Nisa 105'inci ayette yer alan [بما اراك الله] "*Allah'ın sana gösterdiği şekliyle*" ifadesine dayanarak Hz. Peygamber (sav)'in ictihadının da vahiy unsuru içerdiğini belirterek hatadan ari olduğunu vurgular.¹⁸³

Bir diğer Maliki âlim Şatıbi (v. h. 790/m. 1388)'nin ise, vahyi önce, Kur'an ve Sünnet vahyi şeklinde değerlendirip ardından Sünnet'le varid olan ahkâmın ya tamamen vahiy, ya da Kur'an ve Sünnet vahyinden elde edilen netice olarak değerlendirdiğini görmekteyiz.¹⁸⁴ Burada Şatıbi'nin Hz. Peygamber (sav)'in ictihadını doğrudan bir hükme medar temel nass olarak değil de, Kur'an ve Sünnet vahyiyle sabit olan nasstan nazar ve istidlal yoluyla varılan netice şeklinde değerlendirmek suretiyle Hanefilerde olduğu gibi Hz. Peygamber (sav)'e has bir ictihat şeklinin olmadığı kanaatinde olduğunu görmekteyiz. Kanaatimizce bu durumun Şatıbi'nin, Hz. Peygamber (sav)'in müstakil teşri' yetkisini kabul etmeyip Sünnet'le sabit bütün ahkâmı Kur'an'a raci

¹⁷⁹ Cüveyni, II, 355.

¹⁸⁰ Gazali, 346-347.

¹⁸¹ Kadı İyaz, Ebu'l Fazl İyaz b. Musa b. İyaz, *eş-Şifa bi Ta'rifi Hukuki'l Mustafa*, I-II, Daru'l Feyha, Umman 1986, II, 103.

¹⁸² Ebu Ya'la, V, 1575.

¹⁸³ Kurtubi, V, 376.

¹⁸⁴ Şatıbi, IV, 21.

kılmasıyla yakından ilgisi vardır. Aslında aynı yaklaşımı Kurtubi’de de görmekteyiz. O, tefsirinin başka bir yerinde peygamberlerin nassla belirlenmiş bir hükme kıyasla icthad edebileceklerini söyler.¹⁸⁵

Peygamberlerin icthadı konusunun özelleşmiş şekli olan Hz. Peygamber (sav)’in icthadıyla ilgili İslam uleması arasındaki bu değişik görüşler, konuyla ilgili yapılan ilmi çalışmalarındaki¹⁸⁶ tasniflerle ifade edildiği şekliyle özetlenecek olunursa; Muhaddislerin tamamı ve Ehl-i Sünnet çizgisindeki usulcülerin büyük bir kısmı Hz. Peygamber (sav)’in icthadının caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir.¹⁸⁷ Ancak, Eş’ari ekolüne mensup kelamcılar ve mütekellimin metoduna göre eser yazmış usulcülerin mütekaddimin olan ilk dönem uleması, Hz. Peygamber (sav)’in icthadını aklen ve şer’an caiz görmemekle birlikte,¹⁸⁸ Bakillani (v. h. 403/m. 1013) ve Gazzali arasındaki dönemde Hz. Peygamber (sav)’in icthadının yalnızca aklen mümkün olduğu,¹⁸⁹ ifade edilmiştir. Burada içthadı, kısmi kabul söz konusudur. Teorik olarak mümkün olduğunu ancak pratikte mümkün olmadığını beyan etmekle ekolün icthada bakışında yumuşama şeklinde bir değişim görülmektedir. Şirazi (v. h. 476/m. 1083), Amidi (v. h. 631/m. 1233), İbni Hacib (v. h. 646/m. 1249) gibi müteahhirun ulema olarak ifade edilen son dönemde ise artık bu ekolün mensuplarının da Hz. Peygamber (sav)’in icthadını aklen de fiilen de kabul ettikleri belirtilmektedir.¹⁹⁰

Ebu Ali el-Cübbai (v. h. 303/m. 915) ve Ebu Haşim el-Cübbai (v. h. 321/m. 933) gibi âlimler başta olmak üzere Mu’tezili âlimlerin büyük bir kısmının, Hz. Peygamber (sav)’in icthadını kabul etmediği,¹⁹¹ hatta Bişr b. Mu’temir (v. h. 210/m. 825), O’nun

¹⁸⁵ Kurtubi, V, 430.

¹⁸⁶ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 40-41; Selahattin Kıyıcı, “Hz. Peygamber (sav)’in İctihadları”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Van 1994, Cilt 1, Sayı 1 (1-42), 9; Yerinde, Âdem, *Hz. Peygamber (sav)’in İctihadı Meselesi*, Diyanet İlmi Dergi, Ankara 2003, Özel Sayı, 361-394; Şimşek, Murat, “Hukuki Tasarrufların Kaynağı Olarak Hz. Peygamber (sav)’in İctihadı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, Sayı 14 (111-156), 7-8.

¹⁸⁷ Serahsi, II, 90-91; Şevkani, II, 217-219; Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 47.

¹⁸⁸ Şimşek, 7-8.

¹⁸⁹ Gazali, 347; Şimşek, 7-8.

¹⁹⁰ Apaydın, *DİA*, XXI, 432.

¹⁹¹ Murat Şimşek, “*Hukuki Tasarrufların Kaynağı Olarak Hz. Peygamber (sav) ’in İctihadları*” isimli makalesinde Ebu’l-Hüseyn el-Basri’den nakille, Basri’nin, Cübbailer, Hz. Peygamber (sav) döneminde Efendimize ulaşması muhtemel kişinin Efendimiz’e danışmadan icthad etmesinin caiz olmayacağını söyleyenlerle, Hz. Peygamber (sav)’in icthadının şer’i cevazı ve vukuuna karşı çıkanlar arasında zikretmekle birlikte teorik olarak Hz. Peygamber (sav)’in icthadına karşı çıkanları sayarken cübbailer orada zikretmemiş olmasının, cübbailerin teoride Hz. Peygamber (sav)’in icthadına karşı çıkmadıklarını gösterdiğini belirtmiştir. Yine mu’tezili âlim Kadı Abdulcebbar’ın “*el-Muğni*” isimli eserinden nakille, Hz. Peygamber (sav)’in şer’i ahkama dair konularda söz ve fiilleriyle ve bunların tezahürü olan terk ve

takipçisi Ebu Musa Murdar (v. h. 226/m. 841) ve iki öğrencisi; Ca'fer b. Mübeşşir (v. h. 234/m. 848) ile Ca'fer b. Harb (v. h. 236/m. 850), ayrıca İbrahim en-Nazzam (v. h. 231/m. 845) ile birlikte Zahiri mezhebinin iki önemli temsilcisi; Davud ez-Zahiri (v. h. 270/m. 833) ve İbni Hazm (v. h. 456/m. 1064)'ın, kıyas ve icthadı dinde kökten reddettiklerinden dolayı Hz. Peygamber (sav)'in icthadını da kabul etmedikleri, ancak Mu'tezile'nin geri kalan âlimlerinin nassla birlikte kıyas ve icthadı kabul ettiklerinden Hz. Peygamber (sav)'in icthadını da kabul ettikleri ifade edilmiştir.¹⁹²

İbni Hazm, Hz. Peygamber (sav)'in icthadını kabul etmemekle kalmayıp kabul edenleri de sert bir üslupla eleştirmektedir. “*İhkam*” isimli eserinde; “*Kim peygamberlerin kendilerine vahiy gelmeyen şer'i bir konuda -icthad etmek suretiyle-hüküm koyma yetkilerinin bulunduğu ifade ederse, bilmelidir ki bu küfürdür.*” diyerek bu görüşün yanlışlığını beyan için “...ben ancak bana vahyolunana tabi olurum...”¹⁹³ ayetinin yeterli olduğunu söyler ve konunun devamında Hz. Peygamber (sav)'in vahiysiz hiçbir şey yapmayacağını yukarıdaki ayetle sabit olduğunu, dolayısıyla kıyas ve rey'i kabul edenlerin ifade ettiklerini, Hz. Peygamber (sav)'in icthadı konusunun da böylelikle kapandığını, yani çürütüldüğünü belirtir.¹⁹⁴

Bununla birlikte İbni Hazm, Hz. Peygamber (sav)'in dünya işlerinde ve savaş taktikleri konusunda icthadını vahyin iznine ve kontrolüne bağlı olarak kabul eder. Dünya işleri ve savaş taktiklerinde konuyla ilgili daha önce bir yasaklama olmadığı

ikrarlarıyla beyanda bulunmak suretiyle kıyas ve icthadı kullandığı, ancak Hz. Peygamber (sav)'in bizzat icthadı üstlenmediği, bunu başkaları için kullandığını ifade ettiğini, bunun de Kadı Abdulcebbar'ın Hz. Peygamber (sav)'in icthadını kabul ettiğini gösterdiğini, hatta ondan sonra gelen bazı usulcü âlimlerin Kadı Abdulcebbar'ın şer'i ahkamda dahi Hz. Peygamber (sav)'in icthadını kabul ettiğini yazdıklarını ifade eder: Şimşek, 8. (Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hasan Abdulcebbar b. Ahmed el-Esedabdi el-Mu'tezili, el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l Adl eş-Şer'iyyat, c. XVII, 302'den naklen)

Murat Şimşek çalışmasında Mu'tezili âlimlerin pek çoğunun Hz. Peygamber (sav) 'in icthadına karşı çıktığı kanaatinin yanlış olduğu ve bunun yeniden değerlendirilmeye muhtaç olduğunu ifade edip, Mu'tezili âlimlerden nakillerle yeni değerlendirmesini yapmakla birlikte, nakillerindeki âlimlerin görüşlerine dair çelişkili ifadeler konuyu, dolayısıyla da Mu'tezili âlimlerin pek çoğunun Hz. Peygamber (sav) 'in icthadına karşı çıkıp-çıkmadıklarının netleştirilmesinde yeterli derecede sarahat olmamakla birlikte, Murat Şimşek neticede vardığı sonucu şu şekilde ifade ediyor: Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımı ile ilgili sonuç olarak söylemek gerekirse, kıyası tamamen reddeden Nazzam(v.231/845) ve Bağdat Mu'tezilileri haricinde Hz. Peygamber (sav) 'in icthadını teorik olarak reddeden olmamıştır. Onlar mutlak manada kıyas ve icthadı reddetmişlerdir. Kadı Abdulcebbar (v. 415/1025) ve Ebu'l-Hüseyn el-Basri (v. 369/979-80) gibi Basra ekolü müntesiplerinin Hz. Peygamber (sav) 'in icthadına teoride bir engelin bulunmadığını kabul ettiklerini belirtir. Şimşek, 9.

¹⁹² İbni Hazm, I, 97-100; IV, 46; V, 698; İlyas Çelebi, “Mu'tezile” *DİA*, XXXI, 398; Apaydın, XXI, 442; Yüksel, Macit, *Mu'tezilenin Fıkıh Usulü Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), EÜSBE, Kayseri - 2000 s. 59-62; Şimşek, 9; İtr, Nureddin, “Davud ez-Zahiri” maddesi, *DİA*, IX, 49-50.

¹⁹³ Yunus, 10/15.

¹⁹⁴ İbni Hazm, I, 97-100; IV, 46; V, 125.

müddetçe ve serbest davranabileceğini belirten bir vahiy bulunduğu müddetçe, Hz. Peygamber (sav)'in bu husustaki işlerle ilgili kanaatine göre hareket edebileceğini, Allah'ın da, Hz. Peygamber (sav)'in kararını dilerse kabul edip, dilerse kabul etmeyeceğini beyan eder.¹⁹⁵

Aslında burada İbni Hazm sadece kendisiyle çelişmemekte aynı zamanda ulemanın Sünnet'in bağlayıcılığı hususunda Hz. Peygamber (sav)'in hangi söz, fiil ve takrirlerinin dini-bağlayıcı olduğu, hangilerinin ise dünyevi (insani)-bağlayıcı olmadığı şeklinde ayırım yapmak suretiyle hem Sünnet'in dindeki yerini net ortaya koyup, hem de Hz. Peygamber (sav)'in insan olduğunu vurgulamaya matuf Sünnet'in tasnifiye ilgili yapılan bütün yorum ve değerlendirmeleri de yok saymaktadır. Çünkü Sünnet'in tasnifinin yapılış amacı vahiy kaynaklı olanla olmayanı ayırt edebilmektir. Bu çerçevede dini olan Sünnet'in, vahiy eksenli ve bağlayıcı olacağı, dünyevi (muamelat, ziraat, harb teknikleri v.s.) olanların ise Hz. Peygamber (sav)'in beşer olarak eylemleri olduğu ve bağlayıcı olmadığı vurgulanmak istenmiştir. İbni Hazm ise dünyevi olan eylemlerinin de vahyin izin ve kontrolünde olduğunu söylemekle hem Hz. Peygamber (sav)'in cüz'i iradesini yok saymış, hem de Sünnet'in tamamının bağlayıcılığını ifade etmiş olur ki bunun yanlış olduğu kanaatindeyiz.

Hz. Peygamber (sav)'in icthadı konusunu Hanefiler açısından özetlemek gerekirse; Hz. Peygamber (sav) de dâhil bütün peygamberlerin icthadı caizdir. İctihadlarında yanılabilirler ancak hatada ısrar etmezler.¹⁹⁶ Hata etseler de hataları üzere bırakılmazlar vahiyle müdahale edilip düzeltilirler.¹⁹⁷ Hanefilerin icthad konusundaki bu görüşü günümüzde ehl-i sünnet çizgisini esas alan ulema tarafından da kabul görmektedir. Buna göre; başta Hz. Peygamber (sav) olmak üzere bütün peygamberlerin, sem'a dayanmayan ve hakkında nesih cereyan edebilen şer'i-ameli konular ile vahyin sahasına girmeyen alanların tamamında icthadları caizdir.¹⁹⁸

Ulemanın Hz. Peygamber (sav)'in icthadıyla ilgili yaklaşım farklılıklarının olduğunu görmekteyiz. Ancak Hanefiler açısından konunun mezhep silsilesi içerisinde sistematize edilerek şekillendiğini söyleyebiliriz. Her bir Hanefi mezhep âliminin konuyla ilgili kendinden önceki değerlendirmeleri metodolojik katkıda bulunmak

¹⁹⁵ İbni Hazm, I, 97-100; IV, 46.

¹⁹⁶ Abdulaziz Buhari, IV, 22.

¹⁹⁷ Serahsi, II, 91-96.

¹⁹⁸ Toksarı, 108.

suretiyle bir derece daha geliştirerek Hz. Peygamber (sav)'in icthadı meselesine ilişkin daha somut, tutarlı, usul-furu' dengesini içeren ve kabul edilebilir bir yaklaşım oluşmasına katkı sağladığı söylenebilir. Bu açıdan icthad konusuyla ilgili ilmi istikrarı içeren görüşün Hanefilerde olduğu söylenebilir.

İslam ümmeti Hz. Muhammed (sav)'i Allah'ın elçisi olarak tanıdığı ve Kur'an'ı Kerim'le muhatap olduğu günden beri Kitap-Sünnet ikilisini birlikte ana gelmişlerdir. Sadece ilim ve fikir adamları değil, ümmetin diğer fertleri de az veya çok, mahiyetini bilerek ya da bilmeyerek Kur'an-Sünnet birlikteliğinin farkındadırlar. İslam toplumlarının asırlar boyu geliştirdiği çok çeşitli ilim dallarında meydana getirmiş olduğu binlerce eserden her hangi birini okuyanlar veya islam'ın tebligat ve talimatına muhatap olanlar, öncelikle Kur'an ve Sünnet'ten haberdar olurlar. Sadece bu durum bile Kur'an ile Sünnet'in birbirinden ayrılmazlığını, bütünlüğünü ve birlikte ele alınması gerektiğini ortaya koyucu niteliktedir. Kur'an'ı Kerim ve Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'i İslam Dini'nin iki temel kaynağı olduğu için delilini bu iki kaynaktan almayan her düşünce ve tavır, hareket ve davranış, tartışılmaya, kabul veya redde açıktır. Kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten alan hususların ise, müzakere ve münakaşası yapılabilir, değişik yorumlar ortaya konulabilir. Uygulama ile ilgili biçim ve yöntem farklılıkları ortaya çıkabilir, ancak reddi söz konusu olamaz. Bu yorum ve anlayış farklılıkları mezheplerin ve değişik icthadların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.¹⁹⁹ Bid'at ve heva ehli olarak kabul edilen bir takım gruplar dışında geçmişten günümüze Müslümanların tümü Kitap ve Sünnet'in İslam'ın yasamasında iki asıl kaynak olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.²⁰⁰ Bu ikisi dışındaki şer'i delillerin geçerliliği, kabul veya reddi de bu iki temel kaynağa uygunluğuna göre değerlendirilir. Durum böyle olunca, Kur'an ve Sünnet ilişkisinin varlığı, birlikteliği, bütünlüğü ve vazgeçilmezliği akıl ve mantığın zorunlu gereğidir. Şer'in gereğidir, çünkü delilini öncelikle Kur'andan ve Sünnet'ten almaktadır. Aklın ve mantığın gereğidir, çünkü Kur'an kendisine indirilen ve vahye muhatap olan, yani Allah'la irtibatı olan bir peygamber, onu en iyi anlayan, bilen, yorumlayan ve uygulayandır. Allah'ın elçiliği görevi ve tebliğ mesuliyeti bunların hepsini ihtiva eder ve gerekli kılar.²⁰¹

¹⁹⁹ Raşit Küçük, *Kur'an Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği, Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neş. İstanbul 1997, 124.

²⁰⁰ Sıbai, 560; Küçük, 126.

²⁰¹ Küçük, 126.

1.3.3.4. Hz. Peygamber'in İctihadına Dair Deliller ve Örnekler

Hz. Peygamber (sav)'in icthadını usul ve fûru' açısından mümkün gören ulema, bu görüşlerini ayetler ve hadislerle örneklendirip delillendirmişlerdir.

Buna göre ilk olarak; "...*Ey basiret sahipleri ibret alın.*"²⁰² ayetinde Allah'ın, basiret sahibi akla ve akıl sahiplerine atıfta bulunduğu, bu anlamda Hz. Peygamber (sav)'in aklının, basiret ve kemal noktasında en üst seviyede bulunduğu bir gerçektir. Dolayısıyla, ulema tarafından bu ayetin ilk muhatabının Hz. Peygamber (sav) olduğu, ayette aklın kullanılmasına vurgu yapıldığı, başka etmenlere de bağlı olmakla birlikte temelde aklın ürünü olan kıyas ve icthada insanlığın ekmeli olan Hz. Peygamber (sav)'in, gerek diğer şartlar itibariyle gerekse ayette belirtilen basiret ve derin görüş konusunda diğer insanlardan daha ehil olduğu, bu ayetin özelde Hz. Peygamber (sav)'in icthad edebileceğine delalet ettiği ifade edilmiştir.²⁰³

İkinci olarak; Hz. Peygamber (sav)'in icthadına delalet eden Kur'an nassı yalnızca yukarıdaki ayet değildir. Usul uleması özellikle; "*(Ey Muhammed!) Biz sana Kitab'ı hak olarak indirdik ki, insanlar arasında Allah'ın sana öğrettikleri ile hüküm veresin...*"²⁰⁴ ayetinin, hakkında nass olmayan hususlarda Hz. Peygamber (sav)'in icthad edebileceğine işaret ettiğini belirtir.²⁰⁵ Hatta ayetteki "*Allah'ın sana öğrettikleri ile*" kısmının Hz. Peygamber (sav)'in icthadının da vahye benzer bir şekilde meselenin hükmünün Allah tarafından Hz. Peygamber (sav)'in kalbine ilka edilmesi olarak değerlendirirler.²⁰⁶ Nitekim ayette, [بما رأيت] denilmemiş, [بما أريك الله] denilmiştir. Bu ifade, Hz. Peygamber (sav)'in icthadına Allah'ın müdahil olduğu ve O'nun kontrolünde tezahür ettiğinin delilidir. Bu da yalnızca Hz. Peygamber (sav)'e has olan bir icthad şeklidir.²⁰⁷ Dolayısıyla bu ayetten O'nun icthadının öğretilmiş ya da kalbe ilka edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁸ Hanefilerin icthad görüşünün temelini oluşturan bu görüşün, Hz. Ömer'in, ayette geçen "*Allah'ın sana öğrettikleri*" kısmına istinaden

²⁰² Haşr, 59/2.

²⁰³ Cessas, III, 220; Ebu'l Huseyn el-Basri, II, 242; ibni Hazm, I, 97-100; IV, 46; Debbusi, Ebu Zeyd, *Takvimü'l Edille fi Usuli'l Fıkh*, (thk: Halil Muhyiddin el-Hüseyn), Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2001, 250; Ebu Ya'la, V, 1580; Şirazi, 522; Serahsi, II, 91-96; Abdulaziz Buhari, III, 206; Taftazani, II, 29; Şevkani, II, 218-219;

²⁰⁴ Nisa, 4/105.

²⁰⁵ Cessas, IV, 339.

²⁰⁶ Serahsi, II, 91-96.

²⁰⁷ Serahsi, II, 91-96.

²⁰⁸ Gazali, 367; Abdulaziz Buhari, II, 207.

Hız. Peygamber (sav)'in ictihadının Allah'ın göstermesi sebebiyle isabetli olacağı şeklindeki kanaatiyle yakından ilgili olduğu düşünölebilir.²⁰⁹ Ancak, Buhari'nin mezkûr ayeti içeren, “Hız. Peygamber (sav)'in, kendisine vahiy indirilmeyen konularda soru sorulduğu zaman ne re'y ne de kıyas ile söz söylemeyerek ya bilmiyorum demesi ya da vahiy gelene kadar beklemesi babı”nın başlığından da anlaşılacağı üzere, Buhari ayetteki [بما أريك الله] ifadesini doğrudan vahiy olarak değerlendirip Hız. Peygamber (sav)'in ictihad edemeyeceğine delil olarak göstermiştir.²¹⁰ Genel olarak Şafii ulemasının Hız. Peygamber (sav)'in ictihadı hakkındaki tutumu olan bu yaklaşım Buhari'de de bu şekilde tezahür etmekle birlikte, Buhari'nin şarihlerinden; Şafii olduğu bilinen İbni Hacer ve Hanefi olan Ayni, eserlerinde [بما أريك الله] ifadesinin Buhari'nin belirttiği gibi yalnızca nassla belirlenmiş ahkâmı değil Hız. Peygamber (sav)'in ictihad etmesi suretiyle teşri' olunmuş ahkâmı da kapsadığını belitmişlerdir.²¹¹ Cessas,²¹² Amidi,²¹³ İbni Arabi,²¹⁴ Razi,²¹⁵ Kurtubi,²¹⁶ İbni Kesir,²¹⁷ gibi ulema da mezkûr ayetin hem nassla hem de ictihadla sabit ahkâma delalet ettiği görüşünü benimsemişlerdir.

Üçüncü olarak; “...Hâlbuki onu Peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi.”²¹⁸ ayeti de Hız. Peygamber (sav)'in ictihadına delil olarak değerlendirilen ayetlerdendir.²¹⁹ Ayetin genel manası kendilerine başvuru olanların istinbat edebilecek nitelikte olmasıdır.²²⁰ Bu ayette diğerlerinden farklı olarak kendilerine müracaat edilecekleri başta Hız. Peygamber (sav) olmak üzere akabinde üli'l emr sayılarak bir önceki ayetteki gibi Hız. Peygamber (sav)'e has bir ictihad durumundan değil toplumun yönetilmesinde ve yönlendirilmesinde söz sahibi olanların da ictihad edebileceği bir durum ifade edilmekte olup, ayette ictihat kavramının değil de istinbat kavramının kullanılmış olması dikkate değerdir.

²⁰⁹ Ebu Davud, Akdiye 7; Beyhaki, X, 117.

²¹⁰ Buhari, İ'tisam 8.

²¹¹ İbni Hacer, Ebu'l Fazl Ahmed b. Ali el-Askalani, *Fethu'l Bari Şerhu Sahihi'l Buhari*, I-XIII, Daru'l Ma'rife, Beyrut 1379, VIII, 291; Ayni, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa Bedrüddin, *Umdetü'l Kari Şerhu Sahihi'l Buhari*, I-XII, Daru İhyai't Türesi'l Arabi, Beyrut ty., X, 227.

²¹² Cessas, *Ahkamu'l Kur'an*, III, 265.

²¹³ Amidi, IV, 144.

²¹⁴ İbni Arabi, I, 626.

²¹⁵ Razi, *Mefatih*, XI, 33.

²¹⁶ Kurtubi, V, 376.

²¹⁷ İbni Kesir, IV, 260.

²¹⁸ Nisa, 4/83.

²¹⁹ Cessas, *Füsul*, III, 220.

²²⁰ Cessas, III, 240; Serahsi, II, 93.

Dolayısıyla delilin (istinbat) kullanımı, daha has (ictihad) olmaktan çıkıp daha şümulü ve kolay hale gelmiştir.

Tefsir kaynaklarında bu ayetin, “duydukları üzüntülü ya da sevinçli bir haberi Hz. Peygamber (sav)’e veya yetkili kişilere danışmadan toplum içerisinde yayan kişiler” hakkında nazil olduğu rivayet edilir.²²¹ Ayette dini veya dünyevi ayrımı yapılmadan işitilen herhangi bir haber hakkında izlenmesi gereken yol anlatılıp Hz. Peygamber (sav) başta olmak üzere toplumun ehil kişilerince savaş hususu veya başka hususlarda işletilecek bir prensip olarak istinbatın vaz’ edildiği belirtilmiş olup,²²² kanaatimizce de bu ayette ictihad kavramının değil de istinbat kavramının kullanılması, Hz. Peygamber (sav)’le birlikte “üli’l emr” kavramının kullanılması, “üli’l emr” kavramının da dini olmaktan çok idari bir kavram olması, ayetin baş tarafında fail olan kelimenin dini mükellefiyet içeren bir kelime değil de “emrun” kelimesinin kullanılmış olması ayette bahsedilen hususun dine dair bir çıkarım olmaktan çok dünyevi konularda alınan bir duyumun yetkili mercilere test ettirilmeden toplum içerisinde yayılması mahiyetinde bir vakıadan bahsedildiği düşünülebilir.

Aynı zamanda ayetin siyak-sibakına baktığımızda harp ve barış durumuyla ilgili bir içerik görüyoruz. Dolayısıyla danışılacak meselenin devlet idaresi, savaş stratejisi gibi konulardan biriyle ilgili olduğu pekala anlaşılabilir. Hatta “üli’l emr” ifadesinin kullanılmış olması bu anlamı güçlendirmektedir. Ancak burada dikkatimizi çeken iki husus vardır. Birincisi, bahse konu ictihadla ilgili Allah Rasulü özellikle zikredilmesi hasebiyle tam yetkili sayılmıştır. Bu durum Hz. Peygamber (sav)’in ta’yin edilmiş devlet reisi olduğuna işaret edebilir. Ancak Hz. Peygamber (sav)’le birlikte “üli’l emr” olarak nitelendirilen kimseler de yetkili ve sorumlu kılınmıştır. Dini olan bir hususta Hz. Peygamber (sav)’le birlikte başka biri daha yetkili olamaz. Dolayısıyla ayetin dini olmayıp dünyevi olan hususlara tealluk ettiği düşünülebilir. İkicisi ise, insan unsuru ve kabiliyet dışında bir önceki ayette özellikle zikredilen Allah’ın öğretisi veya vahyi bu ayette zikredilmeyip, Hz. Peygamber (sav)’in dini alana dair ictihatlarıyla dünyevi alana dair ictihadlarının bağlayıcılık açısından ayrımının özellikle Kur’an tarafından vurgulandığını ifade edebiliriz. Bu da Hanefilerin vahiy konusundaki batın-zahir

²²¹ Taberi, IV, 181; Kurtubi, V, 291; Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-X, Akçağ Yay., Ankara ty., II, 556-558.

²²² Ömeri, Nadiye Şerif el-Ömeri, *İctihadü’r Rasul*, Müessesetü’r Risale, Beyrut 2002, 53.

ayrımların ve Hz. Peygamber (sav)’in dini alana dair icthadlarının vahyin kontrolünde olduğu görüşünün isabetli bir yaklaşım olduğunu göstermesi bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz. Ayette icthad kelimesinin değil de istinbat kelimesinin kullanılmış olmasının da bu kanaatimizi desteklediğini düşünmekteyiz. Buradan icthadın anlam itibariyle istinbattan daha geniş kapsamda olabileceği düşünülebilir. Nitekim bu şekilde düşünenler de olmuştur.²²³

Dördüncü olarak; fakih ve müfessirler Enbiya Suresi 78’inci ayetinde anlatılan; bir belde halkının koyunlarının bir şahsın ekin tarlasına girmeleri neticesinde oluşan zararın tazmini konusunda Hz. Davud ile Hz. Süleyman’ın farklı hükümler vermesi durumundan yola çıkarak bu ayetin Hz. Peygamber (sav)’in icthadına güçlü bir delil olacağını belirtilmişlerdir. Zira Hz. Davud ile Hz. Süleyman’ın hükümleri vahiy olsaydı biri yanlış diğeri isabet etmezdi. Bu da gösterir ki her ikisi de icthadlarına göre hüküm vermişlerdir.²²⁴

Yine önemli Hanefi usulcu ve fakih Cessas, bazı âlimlerin, “*O, hevasına göre (nefis arzusu ile) konuşmaz. O (Kur’an), vahyedilenden başkası değildir.*”²²⁵ ayetlerine dayanarak Hz. Peygamber (sav)’in, dini konularda yalnızca vahye dayanarak hüküm verdiği kanaatinde olduklarını, bazılarının da nass bulunmayan konularda Hz. Peygamber (sav)’in icthadda bulunabileceğini söylediklerini, üçüncü bir kısmın da, Sünnet’in bir kısmının vahye bir kısmının da ilhama dayandığı görüşünde olduklarını aktardıktan sonra, bu yaklaşımların dışında kendisine göre sahih olan düşüncenin Hz. Peygamber (sav)’in bazı sözlerinin nazar ve istidlal kaynaklı olabileceği görüşü olduğunu beyan etmiştir.²²⁶

Şafi usulcu Amidi, “*İhkam*” isimli eserinde çoğu şafii âlimi gibi vahyi iki kısma ayırır. Vahyin bir okunan kısmı vardır, bu kısım vahiy, Kur’an’dır. Bir de okunmayan kısmı vardır ki, o da Sünnet’tir. Ona göre Sünnet, “*O, hevasına göre (nefis arzusu ile) konuşmaz. O (Kur’an), vahyedilenden başkası değildir.*”²²⁷ ayetlerinin de işaret ettiği gibi Hz. Peygamber (sav)’e Allah tarafından indirilmiştir.²²⁸ Amidi’nin Sünnet’e bu

²²³ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 18.

²²⁴ Cessas, *Füsul*, III, 220; Debbusi, 250; Serahsi, II, 93; Abdulaziz Buhari, III, 388; Kurtubi, VI, 308; Razi, XXII, 196; İbni Aşur, VIII, 116-118.

²²⁵ Necm, 53/3-4.

²²⁶ Cessas, III, 225.

²²⁷ Necm, 53/3-4.

²²⁸ Amidi, III, 212.

zaviyeden olan yaklaşımına baktığımızda onun Sünnet'in tamamını vahiy kaynaklı olduğu görüşüne sahip gibi değerlendirebiliriz. Fakat Amidi aynı eserinde, Hz. Peygamber (sav)'in icihadının hem aklen caiz olduğunu, hem de fiilen vuku' bulduğunu belirtir.²²⁹ Dolayısıyla O, Sünnet'in bir kısmının vahiy olduğu bir kısmının da icthadi unsurlar içerdiği görüşünü savunan grupra yer alır.

Şatibi, Hz. Peygamber (sav)'in hadislerini ya Allah'tan gelen bir vahiy, ya da Hz. Peygamber (sav)'in icthadi şeklinde değerlendirmiş, icthad olan kısım, mutlaka Kur'an ya da Sünnet'ten sahih bir vahyin kontrolünden geçirildiğini belirtmiştir. O'na göre, Hz. Peygamber (sav) icihadında hata etse bile hatası üzere bırakılmaz tashih edilir. Çünkü Hz. Peygamber (sav) kendi hevasından konuşmaz. O, ancak kalbine ilka edilen bir vahiyle konuşur.²³⁰

Ahkâm-ı şer'iyeye dair Sünnet'te vahye müstenid hususlar olmakla birlikte Hz. Peygamber (sav)'in icthadına işaret eden rivayetler de vardır. Bu rivayetlerden bazıları bizzat Hz. Peygamber (sav)'in bazı konularda vahiy olmaksızın tıpkı kendisine çözüme kavuşturulmak üzere dava getirilen bir kadı veya dini soru sorulan bir müctehid gibi rey ve kıyasla hüküm verdiğini belirten hadislerdir. Bunlardan konumuza sarahaten delalet eden iki rivayetin bu hususta oldukça önemli olduğu kanaatindeyiz.

Bunlar; *“Siz bana davalarınızı arz ediyorsunuz, bazılarınızın delili diğerinden daha iyi olabilir. Ben de onun lehine, kendisinden dinlediklerime göre hüküm vermiş olabilirim. Ben sizin bu tutumunuz karşısında birinize din kardeşinin hakkından bir şey bölüp verirsem onu hemen almasın. Zira bununla, ona ancak ateşten bir parça vermiş olurum.”*²³¹ hadisi ile hurmaların aşılınması ile ilgili; *“Ben ancak bir beşerim, size dininizden bir şey emredersem onu hemen alın, kendi re'yimle bir şey emredersem unutmayın ki ben ancak bir beşerim.”*²³² hadisidir. Bu iki hadis ulema tarafından Hz. Peygamber'in icthadda bulunduğu dair hadisler bazındaki delillerin en sarih olanları

²²⁹ Amidi, III, 215.

²³⁰ Şatibi, IV, 24.

²³¹ Buhari, Şehadet 27; Müslim, Akdiyye h. no: 4; Ebu Davud, Akdiyye 7; Tirmizi, Ahkâm 11. Hadis bazı lafız farklılıklarıyla değişik sahih hadis kaynaklarında yer almaktadır. Hadisin Buhari'deki metni şu şekildedir: إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه شيئا بقوله فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها

²³² Müslim, Fedail, h. no: 2362.

olarak değerlendirilir.²³³ Çünkü bizzat Hz. Peygamber (sav)'in ağzından kendisinin bazı hususlarda rey ve ictihatta bulunarak hüküm verdiği belirtilmiştir. Dolayısıyla bu iki hadis usul açısından da Hz. Peygamber (sav)'in ictihadını temellendirme hususunda doğrudan delil teşkil etmeleri bakımından son derece kayda değerdir.

Bu hadislerin dışında Hz. Peygamber (sav)'in ictihadına örnek olabilecek bir takım rivayetleri de aşağıda zikredip değerlendireceğiz.

Birincisi; Hz. Peygamber (sav) hamile kadınlarla ilişkiye girmeyi bir dönem yasaklamış, daha sonra serbest bırakmıştır.²³⁴

Hem hadisci hem de fıkıhçı kimliğiyle tebarüz eden önemli Hanefî bilginlerinden İmam Tahavi'nin eserlerinde, Sünnet'in vahiy kaynaklı olduğuna dair yukarıdaki hadis bağlamında kayda değer kanaatler bulunmaktadır. Mesela O, “*Şerhu Müşkili'l Asar*” isimli eserinde, “*Benden rivayet edilen bir hadis işittiğinizde eğer onu kalpleriniz tanır, o hadis tüyleriniz ve ciltlerinize yumuşak gelir ve onu kendinize yakın görürseniz ben ona sizden daha yakınam. Benden rivayet edilen bir hadis işittiğinizde kalpleriniz hoşlanmaz, tüyleriniz ve ciltleriniz ondan nefret ederse ve onun sizden uzak olduğunu görürseniz ben ona siden daha uzağım.*”²³⁵ hadisini kaydedip akabinde “*Rablerinden korkanların tüylerinin ürperdiğini*”²³⁶ ve “*Alla Rasulü'ne indirileni işitince Hıristyanların gözlerinin yaşla dolup taşıdığı*”²³⁷ bildiren ayetleri zikreder. Sonra da hadislerle ayetlerin insanda meydana getirdiği bu değişikliğin her ikisinin de Allah katından olduğuna delalet ettiğini belirtir.²³⁸ Ancak birinci sırada naklettiğimiz Hz. Peygamber (sav) 'in hamile kadınlarla ilişkiye girmeyi önce yasaklayıp daha sonra serbest bırakması hususundaki hadisle ilgili olarak Tahavi, Hz. Peygamber (sav)'in hamile kadınla münasebeti, kadının karnındaki çocuğa zarar verebileceği endişesiyle yasakladığını, fakat daha sonra bu durumun cenine zarar vermediği anlaşılınca yasağı kaldırdığını, bu yasağı helal ya da haram kılmak şekliyle dini bir emir olarak değil,

²³³ Ebu Ya'la, IV, 1296; Razi, *Mahsul*, VI, 17; Amidi, IV, 217; İbnü'l Müvakkıt (İbni Emir-i Hac), III, 301.

²³⁴ Tahavi, Ebu Ca'fer, *Şerhu Müşkili'l Asar*, I-XVI, (thk: Şu'ayb el-Arnauti), Müessesetü'r Risale, Beyrut 1994, XV, 346; Tahavi, *Şerhu Meani'l Asar*, IV, 425-427.

²³⁵ Tahavi, *Şerhu Müşkili'l Asar*, XV, 344; İbni Hibban, I, 264.

²³⁶ Zümer, 39/23.

²³⁷ Maide, 5/83.

²³⁸ Tahavi, XV, 346.

gönlüne düşen bir terreddüt sebebiyle tıpkı hurma ağaçlarına tozlaşma yapmayı terk etmeyi emretmesinde olduğu gibi ümmetine şefkati sebebiyle yaptığını ifade etmiştir.²³⁹

İkincisi; Yine bir gün Hz. Ömer oruçluyken eşini öpmüş ve bu fiili sebebiyle de orucunun bozulduğunu zannetmişti. Durumu Hz. Peygamber (sav)’e sorunca Efendimiz; *“bir suyla ağzını çalkalasan orucun bozulur mu?”* diye sormuş Hz. Ömer de; *“hayır”* cevabını vermiş, Hz. Peygamber (sav) de; *“öpmede işte böyledir.”* şeklinde mukabelede bulunmuştur.²⁴⁰ Cessas, *“ictihadın isbatına dair delillerin zikri”* başlıklı babda Hz. Peygamber (sav)’in ictihadının da mümkün olduğunu çeşitli nakli ve akli delillerden yola çıkarak açıklarken Hz. Ömer’in eşini oruçluyken öpmesi ile ilgili bu hadisi de delillerden biri olarak zikreder.²⁴¹

Üçüncüsü; Hz. Peygamber (sav)’in, babası veya annesi için hacca gitmek isteyen bir sahabiye; *“eğer annenin ya da babanın bir borcu olsaydı da sen onu ödeseydin olumuydu?”* şeklindeki sorusuna sahabinin; *“evet olurdu”* cevabı vermesi üzerine Hz. Peygamber (sav) de; *“Allah’ın borcu ödenmeye daha layıktır.”*²⁴² şeklinde karşılık vererek onun anne ya da babasının yerine hac yapabileceğini ifade etmiştir.

Dördüncüsü; hac ibadetinin farziyeti ile ilgili olarak ashabın; *“her sene mi Ya Rasul Allah!”* sorusuna, bir süre sessiz kaldıktan sonra Hz. Peygamber (sav) ; *“eğer evet desydim her sene farz olurdu, ozaman da siz bunu yerine getirmezsiniz.”*²⁴³ buyurmuştur.

Gazali bu hadisin vahiy kaynaklı olabileceğini belirtmiştir.²⁴⁴ Ancak mezkûr hadiste Hz. Peygamber (sav)’in ifadesinden haccın eğer her sene farz olduğu belirtilse bu durumun kesinleşmiş olacağı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)’in, haccın her sene farziyetine dair bir vahyi alıpta gizlemsi veya aksini hükmetmesi düşünülemez. Aynı şekilde *“Hz. Peygamber, haccın her sene farziyetine hükmedecekken vahiy gelipte bir defa farziyeti konusunda hüküm sabit oldu.”* şeklinde düşünmek de Hz. Peygamber (sav)’in ümmetine olan şefkat ve merhametiyle çok uygunluk arz etmemektedir. Çünkü O, ümmetine karşı her zaman kolay ve makul olanı

²³⁹ Tahavi, *Şerhu Meani'l Asar*, IV, 425-427.

²⁴⁰ Ebu Davud, savm 33; Ahmed b. Hanbel, I, 52.

²⁴¹ Cessas, *Füsul*, IV, 47.

²⁴² Buhari, Hacc 189, Nesai, Menasik 11.

²⁴³ Tirmizi, *Tefsir* 5; İbni Mace, Menasik 2; Ahmed b. Hanbel, I, 255.

²⁴⁴ Gazali, 347.

seçmiştir. Dikkat edilirse yukarıdaki diğer hadislerde de Hz. Peygamber (sav)'in bu kolaylaştırıcı tavrını görmek mümkündür.

Kaynaklarda bu hadislerin dışında Hz. Peygamber (sav)'in ictihadına delalet ettiği ifade edilen daha başka rivayetler de mevcuttur.²⁴⁵ Ancak örnek olarak verilen haberler üzerinde ulema tarafından çeşitli açılardan da ihtilafların mevcut olduğu görülmüş olup²⁴⁶ burada üzerinde ihtilafın en az olduğu ve ictihada delaletin kuvvetli olduğu rivayetler seçilip değerlendirilmesi uygun görülenlerin ele alındığı belirtilmelidir.

Yukarıdaki hadislerden başka Hz. Peygamber (sav)'in, risaletle görevli olduğu süre zarfında yalnızca vahiyle hareket etmediğini gösteren, ashabıyla istişare ederek karar aldığına dair yaşadığı bazı olaylar da bulunmaktadır. Hatta Kur'an'da Hz. Peygamber (sav)'in, istişare etmesine yönelik ayetler ve yaşanan bazı hadiseler de Hz. Peygamber (sav)'in ictihadına delil olarak değerlendirilmiştir.²⁴⁷ Bahse konu ayetlerde geçen; “...iş konusunda onlarla müşavere et...”²⁴⁸ emri bazı ulema tarafından üslup ve içerik açısından ictihada delil olarak kabul edilirken,²⁴⁹ bir kısım ulema tarafından ayetteki istişare emrinin vücup mu yoksa nedb mi ifade ettiği, hangi konulara has olduğu konusunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır; Bazılarına göre bu ayette Allah, Hz. Peygamber (sav)'e savaş konularında ashabını motive unsuru olarak onların da görüşlerini almasını emretmiştir. Bir kısmına göre ise, Hz. Peygamber (sav) akıl bakımından insanların en üstünü olmasına rağmen, onun da göremediği ve aklına gelmediği hususlar olabilir. Özellikle dünya işlerinde meşveretin öneminden dolayı bu emir vaki' olmuştur. Son görüşe göre ise, Allah, Peygamber'i en doğru olana iletmeye kadir olmasına rağmen, Hz. Peygamber (sav) den sonra Müslümanların, aralarında ihtilafa düşmekten korunup Şura Suresindeki; “(Allah'ın mükafatı)...işleri aralarında şura (danışma) ile olanlar içindir.”²⁵⁰ istişare ile iş görme övgüsüne ve Allah'ın mükâfatına layık olabilmeleri için bir yönlendirir.²⁵¹ Taberi görüşleri sırladıktan sonra Allah'ın, Hz. Peygamber (sav)'e, karşılaştığı meselelerde vahiy ya da

²⁴⁵ Cessas, *Füsul*, IV, 45-50; Ebu Ya'la, V, 1584; Gazali, 429-435; Amidi, IV, 145-152; konuyla ilgili daha farklı örnek ve geniş bilgi için bkz: Abdülcelil İsa Ebu'n Nasr, *İctihadü'r Rasul*, Kuveyt-1969.

²⁴⁶ Cessas, IV, 45-52; Ebu Ya'la, V, 1584; Gazali, 429-435; Amidi, IV, 145-152;

²⁴⁷ Cessas, III, 240; Serahsi, II, 91-96; Razi, *Mahsul*, II, 28, Amidi, IV, 144.

²⁴⁸ Al-i İmran, 3/159.

²⁴⁹ Cessas, *Füsul*, III, 240; Serahsi, II, 91-96; Razi, II, 28, Amidi, IV, 144.

²⁵⁰ Şura, 42/36, 37, 38, 39. Konumuzla ilgili kısım 38'inci ayettir, fakat anlam olarak dört ayet gramer açısından cümle olarak birbirlerine bağlı oldukları için birlikte verdik.

²⁵¹ Taberi, II, 152-153; Razi, *Mefatih*, IX, 66; Kurtubi, IV, 250.

ilhamda bulunduğunu dolayısıyla ayetteki istişare emrinin sahabenin gönlünü almak maksadıyla vaz' edildiğini belirtmiştir.²⁵² Fakat Hanefi uleması bu değerlendirmeye karşı çıkmıştır. Cessas ve Serahsi, ayette dini dünyevi diye herhangi bir ayrımın yapılmadığını ve Hz. Peygamber (sav)'in hayatında dini-dünyevi istişare örneklerinin olduğunu belirterek ayeti, Hz. Peygamber (sav)'in ictihadına delil olarak kabul ederler.²⁵³ Cessas ve Serahsi gibi düşünen bazı ulema da vahyin gelmediği konularda Hz. Peygamber (sav)'in ictihad etmesinin âlimlerin ittifakıyla kabul edildiğini ifade edip, bu ayetle Hz. Peygamber (sav)'in ictihadla mükellef tutulduğunu, bedir esirlerinin durumuyla ilgili Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'le istişare etmesi hususunun²⁵⁴ dini konularda ictihad edildiğine dair örnek olduğunu ifade etmişlerdir.²⁵⁵

Hz. Peygamber (sav)'in bağlayıcı olmayan ictihad ve istişare örneklerine; Bedir savaşı sırasında ordunun yerleştirilmesi planıyla ilgili Hubbab b. Münzir'in görüşünü esas alması,²⁵⁶ meşhur hurma aşılması hadisesi,²⁵⁷ hamile kadınla cima yapılması hususunda önce yasaklayıp daha sonra serbest bırakması²⁵⁸ olayları verilebilir.

1.4. BAĞLAYICILIK AÇISINDAN SÜNNET'İN TASNİFİ

İslam bilginleri arasında Sünnet'in kaynağı hakkında görüş farklılıkları oluşmakla birlikte, ehl-i sünnet ulemasının büyük çoğunluğunun kabulüne göre Sünnet'in bir kısmı vahiy kaynaklı; bir kısmı da Hz. Peygamber (sav)'in ictihadını ve beşeri unsurları içermektedir. Sünnet'in ictihadi ve beşeri unsurlar içeren kısmının hangileri olduğu ve şer'i ahkâmın içinde bu unsurların olup olmadığı, varsa hangileri olduğu, beşeri unsurların hangi alandaki ahkâmda vuku' bulduğu ve bu çeşit ahkâmın bağlayıcılığının değerinin ne olduğuyla ilgili ulemanın farklı yaklaşımları, Sünnet'le sabit müktesebatın bağlayıcılık açısından tanifinin yapılmasını gerektirmiştir.

²⁵² Taberi, III, 152-153.

²⁵³ Cessas, *Füsul*, III, 240; Serahsi, II, 93.

²⁵⁴ Müslim, Cihad h. no: 1755; Ahmed b. Hanbel, I, 31; Beyhaki, IX, 67.

²⁵⁵ Razi, IX, 66-67; Yazır, II, 414.

²⁵⁶ Vakıdi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Eslemi, *Kitabü'l Meğazi*, I-III, (thk: Marsden Jones), Alemü'l Kütüb, Beyrut 1984, I, 53; İbni Sa'd, Ebu Abdillan Muhammed b. Sa'd ez-Zühri, *es-Siretü'n Nebviyye mine't Tabakati'l Kübra*, I-II, ez-Zehra li'l İ'lami'l Arabi, Kahire 1989, II, 73; İbni Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, *Siretü'n Nebi*, I-IV, Daru'l Fikr, Beyrut t.y., II, 260; Beyhaki, *Sünen*, IX, 85; İbni Ebi Şeybe, VII, 372; Taberani, VI, 28-29.

²⁵⁷ Müslim, Fedail, h. no: 2361; Ahmed b. Hanbel, I, 162.

²⁵⁸ Tahavi, *Şerhu Meani'l Asar*, IV, 225.

Hız. Peygamber (sav) İslam Dini'nin tebliğcisi ve dinin hayatın tüm alanlarında uygulanabilirliğini gösteren tatbikçisi idi. Hız. Peygamber (sav) insanlarla Allah arasında bir elçi olarak Allah tarafından görevlendirilmiştir. Ancak Hız. Peygamber (sav) bir insandır, bir melek veya herhangi başka bir varlık değildir. Öneme binaen olsa gerek bu hususu Kur'an'da Allah sık sık vurgulamıştır.²⁵⁹ Hatta Kur'an bunu vurgularken elçinin insanlara gönderilmesi sebebiyle gönderilenin de insan olması gerektiğini; *“de ki: Eğer yeryüzünde (insanlar yerine) yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik.”*²⁶⁰ ayetiyle vurgulamıştır. Hız. Peygamber (sav)'in hadislerinde de Allah'ın kendisine vahyetmesi ve elçi olarak görevlendirilmesi dışında kendisinin de ashabı gibi bir insan olduğu belirtilmiştir. Durum böyle olunca Hız. Peygamber (sav)'in, hayatındaki sözleri, fiileri ve takrirlerinden hangilerinin, dini bir gereklilik olarak Müslümanları bağlayıcı olduğuyula ilgili zamanla çeşitli görüşler ifade edilmeye başlanmıştır.

Hız. Peygamber (sav)'in, kendileri gibi bir insan olduğunu bilen sahabe, temelde Hız. Peygamber (sav)'in tebliğiyle muhatap olup İslam'la şereflendikten sonra O'na derin bir saygı ve muhabbet beslemişlerdir. Dolayısıyla da O'nun emir ve tavsiyelerine hüküm ve kaynak sorgulaması yapmadan uyma gayreti gösterdikleri bilinmektedir. Ancak sahabeden zaman zaman Hız. Peygamber (sav)'in tasaruflarının vahiy kaynaklı olup olmadığını sorgulayan sualler de Efendimiz'e yöneltilmiştir. Bu durum bize sahabenin Sunnet algısını göstermesi bakımından önemlidir. Hız. Peygamber (sav), bu şekilde kendisinin emir veya tavsiyelerinin vahiy kaynaklı olup olmadığını soran ve vahiy kaynaklı olmadığında o hükme uymak istemeyen sahabelere rıza göstermiştir. Bu durum da Hız. Peygamber (sav)'in diğer insanlar gibi ictihadi kararları ve görüşlerinin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Mamafih, Hız. Peygamber (sav) sadece Allah'ın insanlara mesajını ileten bir postacı gibi değildir. Pek tabidir ki, bir kurumun ticari, kültürel, sosyal veya sanatsal bir projesinin başında görevlendirilen bir yetkili, diğer insanlara nazaran o konu hakkında daha bilgili, diğerlerine göre daha sorumlu, kendisinin o projenin başarısına veya başarısızlığına katkısı diğer insanlara göre ziyadesiyle fazladır. Projeye olan

²⁵⁹ Konuyla ilgili ayetler için bkz. Al-i İmran, 3/144; Ra'd, 13/38; İbrahim, 14/10-11; İsrâ, 17/90, 94; Kehf, 18/110; Enbiya, 21/3, 8; Mü'minun, 23/23-24, 32-34, 45-57; Furkan, 25/20; Yasin, 36/13-15; Fussilet, 41/6.

²⁶⁰ İsrâ, 17/95.

hâkimiyetiyle bir kısım uygulama ve organizasyon tedbirleri alıp kurallar koyabilir, o projenin maslahatlarını ve mefsedetlerini bilebilir; öyle de, Hz. Peygamber (sav), İslam Dininin mübelliği, şari'i ve tatbikçisidir. Bulunduğu ve yaşadığı toplumda bir peygamber olmakla birlikte, arkadaş, devlet başkanı, aile reisi, akraba, rehber, imam v.s. kısacası o toplumun hem yöneticisi hem de bir ferdiydi. Hz. Peygamber (sav) bilgi, tecrübe, örf, kültür, eğitim gibi yaşadığı toplumdaki diğer insanların karar mekanizmalarını etkileyen insani faktörlerle iç içeydi ve bulunduğu toplumun bu anlamda en ekmeiydi. Çünkü O'nu Allah terbiye etmişti. Dolayısıyla Hz. Peygamber (sav), o toplumda ümmetinin her hususta başvuracağı birinci merci olarak kendisine arz edilen bazı meselelerin çözümünde konuyla ilgili herhangi bir vahiy bildirilmemişse ictihadiyle o meselenin dini veya dünyevi hükmünü belirlemiştir. Ancak ashabin, kendileri veya toplum açısından maslahat olmadığı kanaatine vardıkları ve bilgi birikimleriyle örtüşmeyen meselelerde Hz. Peygamber (sav)'e kararının vahiy doğrultusunda mı yoksa şahsi fikri mi olduğunu sorup, şahsi fikri olduğu cevabını aldıklarında kendi kararlarını uygulamışlar veya mukabil görüşlerini varsa beyan etmişlerdir.²⁶¹ Hz. Peygamber (sav) de bu tutuma olumsuz mukabelede bulunmamıştır. Bu gibi meseleler vahiy kaynaklı olup da sahabe tarafından uygulamaktan değil vazgeçmek, tereddütte bile karşılsaydı Hz. Peygamber (sav)'in tenkidine maruz kalırdı.

Ashab, Sünnet'in çerçevesini ve kaynağını iyice araştırıp onu doğru algılamanın, onun hem dindeki yerini hem de yasama değerini önemli ölçüde etkileyeceğini kavramış olmalı ki daha Hz. Peygamber (sav) döneminde Sünnet'in tasnifini yapmaya, kaynağını sorgulamaya başlamışlardır. Sünnet'in bağlayıcılık açısından tasnifine dair sahabe döneminden başlayıp İslam tarihi sürecinde devam eden girişimler bulunmakla beraber, Sünnet'te vahiyle sabit içerikle ictihada dayanan bilgilerin tespit edilip edilemeyeceği hususunda ihtilaf oluşmuştur.²⁶² Hatta bazıları bunun mümkün olmadığını ve pratik bir neticesinin de olmayacağını,²⁶³ diğer bazıları Hz. Peygamber (sav)'e rüyada verilen bilgilerin tespitinin mümkün olmadığını,²⁶⁴ bir kısmı da Kur'an haricinde cennet ceennem gibi Hz. Peygamber (sav)'in ictihadiyle belirleyemeyeceği

²⁶¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 1999, 237 v.d.

²⁶² Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 1996, 171-173.

²⁶³ Kırbaçoğlu, 239.

²⁶⁴ Koçkuzu, 39.

konulardaki bilginin vahiy kaynaklı olduğunun bilinebileceğini, bunu dışındakilerin bilineyeceğini belirtmişlerdir.²⁶⁵ Bununla birlikte genel olarak İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul gören; şer’i bir hüküm ya da dini bir esasa yönelik Sünnet’teki içeriğin vahye dayandığı kanaatini benimsemenin, makul olacağı değerlendirilmiştir.²⁶⁶ Ancak sahabeden sonra da İslam tarihi süreci içerisinde Hz. Peygamber (sav)’in tasarruflarıyla ilgili kaynak ve alan ayrımı hususunda pek çok İslam âlimi kanaat belirtmiştir. Bu çabanın temelde Sünnet’in hangi çerçevede içerisindedir bağlayıcı olduğunu daha iyi ortaya koyabilmek adına olduğu şüphesizdir. Hz. Peygamber (sav)’in müstakil hüküm yetkisine bağlı olarak usul ve bazı fûru’ meselelerin inceleneceği bu çalışmada Sünnet’in bu noktadaki yerinin tam kavranıp daha doğru neticeye ulaşabilmesi için Sünnet’in kaynak tasnifinden sonra alan tasnifinin de incelenmesine ihtiyaç hissedildiğinden konu ele alınmıştır.

1.4.1. Sahabe Döneminde Sünnet’in Tasnifine Dair Örnekler

Sünnet’in tasnifi daha Hz. Peygamber (sav) döneminde bazen ashabın soruları üzerine bazen de bizzat Hz. Peygamber (sav)’in ashabını bu konuda bilinçlendirmeye yönelik açıklama ve izahlarıyla beyan olunmuş, Efendimiz, dini tebliğ alanına girmeyen ve hakkında vahiy gelmeyen konularda kendisinin de ashabı gibi bir insan olduğunu ve bu gibi durumlarda isabet de hata da edebileceğini vurgulamıştır. Hz. Peygamber (sav), Ümmü Seleme’den nakledilen bir hadis’i-Şerifte; “*Vahiy gelmeyen konularda, aranızda ben de ancak rey’im ile hükmederim.*”²⁶⁷ buyurarak dini olmayan ve vahiyle bildirilmeyen hususlarda ictihad ettiğini bizzat ifade etmiştir. Konuya dair başkaca örnekler vermek mümkündür. Yine Hz. Peygamber (sav) ashabına, inkârcılara benzememeleri için ağaran saç ve sakallarını boyamalarını tavsiye edince, bazıları bu tavsiyeye uyarak boyamış, Hz. Ali, Ubey ve Enes gibi bazıları ise boyamamıştır.²⁶⁸

Bu iki örneğin dışında; Hz. A’işe tarafından azad edildikten sonra kocası Muğis’ten ayrılan Hz. Berire’ye, Efendimiz, kocasına dönmesi yönünde tavsiyede bulunmasına mukabil Hz. Berire, Hz. Peygamber (sav)’e bunun ilahi bir emir mi yoksa

²⁶⁵ Ahmet Yıldırım, “Hz. Peygamber’in Bilgisi ve Bilgi Alanları”, *CÜİFD*, Sayı VII (179-200), 185.

²⁶⁶ Mücteba Uğur, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980, 72.

²⁶⁷ Ebu Davud, Akdiye 7.

²⁶⁸ Hayrettin Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah’ın Davranışları*, Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, İstanbul 1989, 134. (İbn Hacer, *Ferhu’l-Bari*’den naklen)

kendi görüşü mü olduğunu sorması üzerine, Hz. Peygamber (sav) de kendisinin sadece bir aracı olduğunu, Hz. Berire'nin kocasından boşanmaya hakkı olduğunu beyan eder, fakat Hz. Berire bu tavsiyeye uymayarak kocasından ayrılmıştır.²⁶⁹

Dördüncü olarak; Hz. Ebu Lübabe ile bir yetim arasında hurma bahçesi vesilesiyle muhakeme cereyan etmiş ve Hz. Peygamber (sav), Ebu Lübabe'nin lehine karar vermiştir. Bunun üzerine yetim, ağlamaya başlayınca Hz. Peygamber (sav), Ebu Lübabe'den cennet'te misli karşılığında bu bahçeyi yetime bağışlamasını istemesine rağmen Ebu Lübabe bunu kabul etmemiş ve Hz. Peygamber (sav) de müdahalede bulunmamıştır.²⁷⁰

Beşinci olarak; Hz. Peygamber (sav), alacaklılarından Hz. Muaz'ın borçlarıyla ilgili indirim gitmelerini istemiş fakat alacaklılar kabul etmemiştir.²⁷¹

Altıncı olarak; Bedir savaşı esnasında İslam ordusunun konaklama yerinin seçimiyle ilgili Hubbab b. Münzir, Hz. Peygamber (sav)'in bu seçiminin vahiyle mi yoksa icthadi mi olduğunu sorup, Hz. Peygamber (sav)'den icthadi olduğunu öğrenince, harp taktiği açısından daha uygun bir yer tespit edilip oraya geçilmesi gerektiğini söylemiş, Hz. Peygamber (sav) de buna itiraz etmemiştir.²⁷²

Hemen hemen tamamı dünyevi hususlarla ilgili olduğu görülen bu örneklerde sahabenin dini herhangi bir emir ya da ahaki bir ilke niteliği taşımayıp tamamen kendilerini ilgilendiren konularla alakalı Hz. Peygamber (sav) tarafından kendilerine yöneltilen tavsiyeleri kabullenmeyip kendi kanaatleri doğrultusunda hareket ettikleri, Hz. Peygamber (sav)'in de bu duruma rıza gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu örneklerden yola çıkarak sahabe döneminde Sünnet'in sitematik bir tasnifinin yapıldığını söyleyemeyiz. Ancak, Hz. Peygamber (sav)'in toplumun bir ferdi olmasına mebni insani yönünün sahabe tarafından algılandığını, peygamber olmasına rağmen her söylediğinin ve yaptığının din olmadığını sahabe tarafından görüldüğünü ifade ederiz. Aynı şekilde Hz. Peygamber (sav)'in bizzat bu duruma zemin hazırlayarak kendisinden sonra İslam ümmetine bu hususta bir rehberlik yaptığını da düşünebiliriz. Ayrıca bu

²⁶⁹ Buhari, Talak 16; Ebu Davud, Talak 19; Darimi, III, 88.

²⁷⁰ Abdurrezzak, Ebu Bekir Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, (thk: Habibu'r Rahman el-A'zami), I-XI, Mektebetü'l İslami, Beyrut 1403, V, 406.

²⁷¹ Abdurrezzak, VIII, 268.

²⁷² İbni Hişam, I, 548-549.

örneklerden Sünnet'in tasnifinin daha sonraki dönemlerde değil bilakis sahabe döneminde yani Hz. Peygamber (sav)'in zamanında başladığını söyleyebiliriz.

1.4.2. Tâbiun ve Müçtehit İmamlar Döneminde Sünnet Algısı

Sünnet'i, sahabenin ifade ve uygulamalarından gören ve dini anlamda bağlayıcılığını da büyük oranda sahabeden öğrenen tabiun ulemasının bu bağlamda Sünnet'i daha sistematik olarak tasnif etme gayreti içerisinde olduğu görülür.

Mekhul (v. h. 113/m. 731), Sünnet'i bağlayıcılığı itibariyle ilk olarak sistematize eden tabiun âlimlerinden biri olarak kabul edilir. Ona göre, Sünnet, kendisiyle amel edilmesi farz olup terki küfür olan; yapılması fazilet kabilinden olup terki sakıncalı olan şekilde iki kısımdır.²⁷³ Bu şekilde yapılan tasnifte asıl maksadın Sünnet'in hangi alana dair olan ahkâmının vahiy kaynaklı olduğunu tespit etmeye yönelik olduğu söylenebilir.

Tabiun döneminde Mekhul'ün yaptığı tasnif haricinde Sünnet'in bağlayıcılığı açısından başka tasnifler yoktur. Bu durumun sebebi olarak ulemanın, tabiun döneminde Sünnet karşıtlığının aşırı bir üslup ve ifadeyle dillendirilip buna mukabil ehl-i sünnet ulemanın Sünnet'e müdafî bakış açısıyla yaklaşması neticesinde Sünnet'i dini-dünyevi olarak ayırmayıp, vahiy kaynaklı veya icthadi şeklinde değerlendirmeyip, Sünnet'e sım sıkı sarılmayı teşvik etmesi ve Sünnet'in teşri' bakımından istiklaline vurgu yapması olduğu söylenebilir.

Bu anlamda İlk dönem tabiun muhaddislerinden Hasan b. Atiyye (v. h. 130/m. 748)'nin; "*Cebrail Hz. Peygamber (sav)'e Kur'an'ı indirdiği gibi Sünnet'i de indirirdi.*"²⁷⁴ ifadesi ile Sünnet'i bağlayıcılık bakımından Kur'an'ın önüne geçiren Yahya b. Ebi Kesir (v. h. 129/m. 747)'in; "*Sünnet Kur'an'a kadidir.(Kur'an'ın üstündedir)*"²⁷⁵ ifadesi yukarıdaki paragrafta ifade edilmeye çalışılan sebepler bağlamında o dönemin Sünnet'e bakış açısını yansıtmaları bakımından önemlidir.

Yine bu dönemin önemli Sünnet savunucularından İmam Şafii Sünnet'i teşri' açısından;

²⁷³ Darimi, I, 153.

²⁷⁴ Darimi, I, 153.

²⁷⁵ Darimi, I, 153.

1- Allah Teâla'nın hakkında ayet inzal ettiği, Hz. Peygamber (sav)'in de Kur'an'daki gibi aynen sünnet kıldığı hususlar,

2- Allah Teâla'nın icmali olarak inzal ettiği, Hz. Peygamber (sav)'in de Allah Teâla'nın bu ayette neyi kastedtiğini açıkladığı, ammı ve hassı beyan ettiği durumlar,

3- Kur'an da hakkında ayet bulunmayan sadece Hz. Peygamber (sav)'in hüküm koyduğu hususlar,

Olarak üç kısma ayırmıştır.²⁷⁶ Her durumda Sünnet'in teşri' değerine vurguda bulunmuştur. Tabii ulemasından sonra İmam Şafii ve diğer müctehit imamların Sünnet'e bu şekilde koruyucu bir tutumla yaklaştıkları bilinmektedir. Bir konuyla ilgili hadis bulduklarında ona göre hüküm verip bulamadıklarında tevakkuf eden ehl-i hadis müctehidlerinin aksine, genel olarak Irak bölgesi müctehidlerinden olup karşılaşılan meselelere Kur'an ve Sünnet'teki asılları muvacehesinden yaklaşım çözüm üreten ve çoğunluğunu Hanefi mezhebi ulemasın oluşturduğu ehl-i rey ekolü bu dönemde oluşmuştur.²⁷⁷ Ancak bu ekolün Sünnet'le ilgili tutumuna dair ekolün ilk dönem yazılı kaynaklarında günümüze ulaşan doğrudan geniş bilgilere ve değerlendirmelere pek rastlanmaz.

Her iki yaklaşım arasındaki bu ayrışmanın temel nedenlerinden birinin yöresel farklılık ve üstatlardaki çeşitlilik olduğu ifade edilmekle birlikte,²⁷⁸ Kur'an ayetlerinin yorumlanış ve Sünnet'e bağlayıcılık açısından verilen değer noktasında oluşan köklü farklılıkların da bu ayrışmaya sebebiyet verebileceği belirtilmiştir.²⁷⁹ Dolayısıyla ehl-i hadis ve ehl-i rey tasvirinin ortaya çıkışında o dönem Sünnet'e olan bu bakış açısının önemli bir etken olduğu söylenebilir.

Ehl-i hadisin Sünnet'e bakış açılarının fıkha da yansıdığı ve beklide mezhep İmamları kadar fıkhıta temayüz edemeyişlerinin, bu hadis kaynaklı hayatı yorumlama düşüncelerinin neticesi olduğu düşünülebilir. Çünkü ehl-i hadis, hadislere bağımlı kalarak Sünnet'te beyanı bulunmayan meselerde tevakkuf etmişlerdir. Ancak ehl-i rey Sünnet'le de hüküm vermekle birlikte, Sünnet'in müdahil olmadığı veya bağlayıcı

²⁷⁶ Suyuti, *Miftahu'l Cenne*, s.46.

²⁷⁷ Murat Şimşek, "Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber (sav)'in Tasarruflarının Tasnifi", *Diyanet İlmî Dergi*, Hz. Muhammed Özel Sayısı (303-344), Ankara 2003, 307.

²⁷⁸ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2001, 47-48.

²⁷⁹ Şimşek, 307.

olmadığı meselelerde icthad sistemi geliştirmiştir. Oysaki ehl-i hadis, icthadların tamamının aslını ya Sünnet'te bulmaya çalışmış ya da sükût etmişlerdir.²⁸⁰

Sünnet'in teşri' açıdan önemini işlediğimiz çalışmamızda ehl-i hadisin Sünnet'e karşı sergiledikleri bu yaklaşımdan yola çıkarak müctehid imamlardan ehl-i hadis olarak bilinen İmam Malik, Ahmed b. Hanbel, İmam Şafii ve bunların metoduna mensup ulemanın, usul açısından savundukları Sünnet'in müstakil teşri' yetkisini furu' fıkhındaki ahkamla da ehl-i rey ekolü olarak bilinen Hanefi ulemasından daha fazla destekledikleri düşünülebilir. Ancak üçüncü bölümde de göreceğimiz üzere bazı furu' meselelerde Henefi ulemasının doğrudan Sünnet'le sabit olduğunu belirttiği ahkâmın, ehl-i hadis ulema tarafından Sünnet'le sabit söz konusu hükmün Sünnet'le birlikte özellikle Kitap, Sünnet ve icma' ile de sabit olduğunu belirtmek suretiyle Sünnet'e teşri'de bir destek arama mahiyetinde gayret sarf ettikleri görülmektedir. Ehl-i hadis ulemanın bu tutumunun teşri'de Sünnet'i doğrudan bağımsız görmedikleri şeklinde düşünülebileceği gibi Sünnet'e karşı oluşan koruyucu tavırdan kaynaklandığı şeklinde de yorumlanabilir.

1.4.3. Mezhepler Sonrası Dönemde Sünnet'in Tasnifi

Her ne kadar tabiun döneminde Sünnet'in tasnifi konusunda detaylı bir değerlendirme yoksa da tabiun dönemi sonrasında özellikle hadislerin tasnifi döneminde, ehl-i hadis bazı âlimlerin yazmış oldukları eserlerde Sünnet'in tasnifiyle ilgili detaylara rastlanmaktadır. Özellikle bu dönemde oluşan eserlerin dinin yaklaşık bütün fıkhi konularını içine alacak şekilde "*Cami*" türünde tasnif edilmesi, Sünnet'in bağlayıcılığına, teşri'ine ve yasama değerine bir vurgu olarak nitelendirilebilir. Buhari'nin (v. h. 256/m. 869), sahihinde fıkhi bir üslupla hadisleri ele alıp²⁸¹ değerlendirmesi buna örnek olarak kabul edilebilir. Bu açıdan genelde hadislerin gruplandırılmasıyla birlikte hüküm açısından ifade ettikleri dini değerlerin belirtilmesi de Sünnet'in tasnifi konusunda bu kişilerin bir kanaatlerinin olduğunu belirtmesi açısından önemlidir.²⁸² İbn Hibbân (v. h. 354/m. 965)'in, sahihi bu değerlendirmeye paralellik arz eder. İbn Hibbân, sahihindeki tasnifinde Hz. Peygamber (sav)'in emir, nehiy, ahbar,

²⁸⁰ Şimşek, 307.

²⁸¹ Bilindiği üzere Buhari, Sahihinde hadislerin bölüm girişlerine 'teracim' olarak adlandırılan bab başlıkları koymuştur. Bu bab başlıkları fıkhi kobulara göre değerlendirilip, okunuya ilgili hüküm ifade edebilecek hadisleri içerir.

²⁸² Şimşek, 311 (303-344)

ibahat ve efali şeklinde beş ana başlık altında her birini bağlayıcılık bakımından taşıdığı değeri ifade eden alt başlıklara ayırarak bir taksim yapmak suretiyle bir anlamda hadisleri bağlayıcılıklarına göre tasnif etmiş olmaktadır.²⁸³

Bu dönemden sonra artık Sünnet'i tasnifiyle ilgili daha net ifadelerde bulunan ve daha detaylı sınıflandırmalar yapan eserler kaleme alınmıştır. Özellikle usul âlimleri konuyu en ince ayrıntılarına kadar işleyip, Hz. Peygamber (sav)'in bütün tasarrufları anlamında Sünnet'i çeşitli kategorilere ayırmışlardır. Gerçi mezheplerin teşekkülüyle birlikte konuyla ilgili eser yazarlar mezheplerinin usul anlayışını ve metodunu konuya yansıtmış olmakla beraber, kendisinden sonra yapılan her tasnif bir öncekini biraz daha geliştirip genişletmekle konuya mühim bir ilerleme katkısında bulunmuştur. Bu dönemde yapılan tasnifler daha ziyade Sünnet'in teşri'ini ifade eden yaklaşımlar olması münasebetiyle Sünnet'in müstakil teşri' değerinin anlaşılması bakımından hayli mühimdir.

Bu dönem Sünnet tasniflerinden Sünnet'in kaynağının belirtilmesi ve teşri' değerinin ifade edilmesi açısından en anlaşılır ve geniş olan ayrımı, Te'vil'ü-Muhtelifi'l-Hadis isimli eserinde İbn Kuteybe'de görebiliyoruz. İbn Kuteybe, eserinde Sünnet'i üç kısma ayırmaktadır.

1- Cebrail (as)'in Allah'tan getirdiği Sünnet; Kur'an dışı vahye dayalı olup, Müslümanlar için bağlayıcıdır ve teşri' değeri vardır.

2- Allah'ın, Hz. Peygamber (sav)'in kendi ichtihadını açıklamasına müsaade ettiği Sünnet; Allah'ın hükmünü vahiyle bildirmediği, Hz. Peygamber (sav)'e tefviz edip O'na sünnet koyma ruhsatı tanıdığı kısım olup bağlayıcıdır, teşri' değeri vardır.

3- Hz. Peygamber (sav)'in ahlak ve üslup açısından Müslümanlara örneklik teşkil etmesi bakımından sabit olan Sünnet; vahiy kaynaklı olmayıp, bağlayıcı da değildir. Ahlaki kemalata götüren, terakkiye vesile olan Sünnet'tir.²⁸⁴

Bu sınıflandırmadan birinci kısmın vahye dayalı, iki ve üçüncü kısmın ise Hz. Peygamber (sav)'in ichtihatlara olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca İbni Kuteybe ilk iki kısmın bağlayıcı olduğunu, son kısmın ise bağlayıcı olmadığını, terki halinde günaha

²⁸³ İbni Hibban'ın "*Sahih*" isimli eserinin mukaddimesinde bu tasniften genişçe bahsedilmektedir. I, 100-150.

²⁸⁴ İbni Kuteybe, 282-285.

girilmeyeceğini beyan etmiştir. O halde Sünnet'te ictihadi olup da teşri' ifade eden bağlayıcı olan kısım vardır. Bu kabul ehl-i sünnet ulemasının kahir ekserisinin görüşünü yansıtmakta olduğunu belirtebiliriz. İkinci bölümdeki bağlayıcı olduğu kabul edilen Sünnet'in hangi alana tekabül ettiği konusu İbni Kuteybe'den sonraki ulemanın yaptığı taksimin ana temasını oluşturmuştur diyebiliriz. Esasen İbni Kuteybe de Hz. Peygamber (sav)'in tasarruflarını dini olanla olmayan şeklinde ayırmıştır. Ancak İbni Kuteybe, tasnifindeki verdiği örneklerin konuyu her yönüyle vuzuha kavuşturacak nitelikte zengin olmadığı ve örneklerin yapılan sınıflandırma ile çeliştiği şeklinde eleştirilmekle birlikte,²⁸⁵ zamanında Hz. Peygamber (sav)'in tasarruflarıyla ilgili en vasıflı tasnif olması hasebiyle son derece önemlidir.

Hz. Peygamber (sav)'in tasarruflarını sınıflandırma tahlilleri tarihi süreçte devam edegelmiştir. Sonraki dönem ulema da ilk dönem âlimleri gibi bu konuyla ilgilenmişlerdir. Nitekim Kadı İyaz (v. h. 544/m. 1149) "*eş-Şifa bi Ta'rifü Hukuki'l Mustafa*" isimli eserinde Hz. Peygamber (sav)'in fiillerini detaylı bir şekilde tasnif etmiştir.²⁸⁶ Bu tasniften çıkabilecek iki önemli neticeden birincisi, Kadı İyaz'ın, Hz. Peygamber (sav)'in bağlayıcı olmayan, beşeri tabiatından kaynaklanan, O'nun rey ve ictihadına dayanan birçok örneği zikrederek, Sünnet'i beşeri (dünyevi) ve dini (şer'i) olanlar şeklinde (bağlayıcı olan ve olmayan) ayırımına tabi tutup dini olanın bağlayıcı olduğunu, beşeri olanın ise bağlayıcı olmadığını ifade etmesi, İkincisi ise, Hz. Peygamber (sav)'in masumiyetini belirterek Allah'ın mesajını insanlara iletme hususunda asla hata etmeyeceğini, dünyevi işlerde veya dini ahkâmın aslının değil de vahiyle öğretilmiş ibadetlerin pratiğini uygulama esnasında insani olarak unutmama şeklinde tezahür ettiğini, (namaz kılarken rekâtları şaşırması örneğinde olduğu gibi) bu gibi yanılmaların dışında Hz. Peygamber (sav)'in Allah'ın rızasına muhalif davranamayacağını, doğrudan vahiyle ilgili olmayan konularda Hz. Peygamber (sav)'in hata yapabileceğini ve dünyevi hususlarda peygamber olanla peygamber olmayanın eşit olacağını, Hz. Peygamber (sav)'in kendisine başvuru davaları beşeri yargılama yol ve yöntemlerini kullanarak sonuca bağlaması hususunu ifade etmesidir.²⁸⁷

²⁸⁵ Yusuf Karadavi, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (trc: Bünyamin Erul), Kayseri 1998, 274.

²⁸⁶ Kadı İyaz, II, 223 v.d.

²⁸⁷ Değerlendirme için bkz: Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasüllullah'ın Davranışları*, 131-133; Şimşek, *Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber (sav)'in Tasarruflarının Tasnifi*, 313-314.

Kadı İyaz'ın, Hz. Peygamber (sav)'in tasarruflarını tasnif ve değerlendirmesinde çoğunun Hz. Peygamber (sav)'in beşeri tabiatının tezahürleri olduğunu beyan ettiği bolca örnekten oluşan bir pasajı, Sünnet'in teşri'ide kaynak olan kısmının anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle Hayrettin Karaman'ın Kadı İyaz'dan nakliyle aşağıda vermek istiyoruz.

“Rasulullah'ta diğer peygamberler gibi beşer nev'indedir; O'nun cismi ve dış varlığı tamamen beşeridir; diğer insanlar için caiz olan hastalıklar, değişmeler, acılar, sancılar ve ölüm O'nun için de caizdir...Allah Rasülü hastalanmış, inlemiş, soğuk ve sıcaktan müessir oluş, acıkmış, susamış, hiddetlenmiş, canı sıkılmış, usanmış, yorulmuş, zayıflamış, yaşlanmış, bineğinden düşüp yarlanmış, kafirler kendisini yaralayıp dişini kırmışlar, zehirli et vermişler, sihir yapmışlardır; O'da maddi manevi vasıtalarla bunlara karşı tedavi görmüş tedbirle almış, nihayet Büyük Dostu'na kavuşmuş ve dünyayı terk etmiştir; diğer peygamberlerin de başından geçen bu hal ve olaylar beşeriyet gereğidir, kaçınılmaz ve tabidir.”²⁸⁸

“O'nun dünya hayatına ait iş ve davranışlarına gelince, bunlarda da Allah'ın rızasına aykırı davranmayacağını daha önce açıklamıştık. Bu sahada bazen unutmama ve yanılmanın caiz olduğunu da zikretmiştik. Bu unutmama ve yanılmalar O'nun peygamberliğine zarar vermez; aslında bu unutmama ve yanılma olayları çok nadirdir; O'nun davranışlarının çoğu tam bir tutarlılık ve doğruluk içindedir; hatta bunların tamamı ya da çoğu ibadet ve Allah'a yakınlaşma vesilesi olmaktadır. Çünkü Peygamber'imiz dünyadan, ancak zaruret mikteri ve kendisini ayakta tutacak miktarı nasip alırdı. Bunun da faydası kendisine raci olanı ile Rabbi'ne ibadet eder, Şeriatı ayakta tutar, ümmetini yönetirdi. Dünya işlerinden, kendisi ile ümmeti arasında olanlar ise şu kategoriler içine girer. Ümmetine iyilik ve ihsan etmek, tatlı ve güzel söz söyleyip dinletmek, kaçkınları, uzak duranları ısındırmak, inada sapanları yola getirmek, çekemeyenleri idare etmek... Bunların da hepsi O'nun Salih amelleri artan ibadet vazifeleri arasında yer almaktadır. Dünya hayatı ile ilgili davranışlarını duruma göre değiştirir, her iş ve duruma uygun davranış biçimini hazırlardı. Şehre dönerken eşeğe binerdi; sefere çıkarken deveye binerdi; savaş meydanlarında sebata işaret olsun diye katura binerdi; gerektiğinde ata biner, acil yardım yetiştirmek için bunları hazır

²⁸⁸ Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasüüllah'ın Davranışları*, 131. (Kadı İyaz'ın “Şifa” isimli eserinin Aliyü'l-Kari şerhi, II, 327-328.'den naklen).

bulundururdu. Giyinişinde ve diğer davranışlarında da böyleydi; kendisi ve ümmeti için faydalı olanı göz önüne alırdı. Bazen uygun gördüğü bir davranış yerine ümmetin daha kolay uyum sağlayacağı, siyasetin gerektirdiği – fakat aslında tercihi olmayan- bir davranışta bulunurdu. Bazen de aynı sebeplerle yapmak istediği bir fiili terk ederdi ve bunları iki şey arasında muhayyer bırakıldığı zaman dini işlerde de yapardı. Nitekim kendi görüşü Medine içinde mevzilenmek olduğu halde istek üzerine Uhud Bölgesi'ne çıkmıştı. Münafikları kesin olarak bildiği halde Müslüman olacakların gözlerini yıldırmamak, Mü'minlerin akrabalık bağına gözetmek, halkın 'Muhammed (sav)ashabını katlediyor' demelerine meydan vermemek gibi sebeplerle bunları öldürmemiştir, Kureyş'in gönülleri ve Ka'be Binasına saygılarından Ka'be'nin yıkılıp değiştirilmesini hazmedemeyeceklerini düşündüğü, bundan dolayı gönül nefretlerini, dine ve dindarlar karşı geçmiş düşmanlıklarını canlandırmak ve tahrik etmek istemediği için Ka'be'yi yıkıp Hz. İbrahim'in kurduğu temeller üzerine inşa etme isteğini gerçekleştirmedi. Bazen bir işe teşebbüs etmiş, sonra başkasını daha yugun bulduğu için ondan vazgeçmiştir. Nitekim İbnü'l-Münzir'in ikazı üzerine Bedir'de, düşmana en uzak kuyu bölgesinde mevzilenmek yerine en yakın kuyu bölgesine intikal etmiştir. Veda Haccı'nda, 'bu işi yeni baştan yapsaydım kurban sevk etmezdim.' Buyurmuştur. Yine (siyaset ve maslahat icabı) gönlünü kazanmak için kâfire ve düşmana güler yüz göstermiş, cahile sabretmiştir. 'insanların kötülüğünden sakındıkları kişi insanların kötülerinden olan kişidir.' demesine rağmen, bu gibi kişilere, şeri'atini ve Rabbi'nin Dini'ni sevdirmek için değerli mallar bahşetmiştir. Evinde bir hizmetçinin yapacağı işleri üzerine almış ve yapmıştır. Elbisesine kolu bacağı gözükmeyecek vakarına yakışacak biçimler vermiş, mecis arkadaşları da O'na daima büyük saygı göstermişlerdir. Onlarla geçmişten gelecekte konuşmuş, şaşıklarına şaşımış, güldüklerine gülmüştür. İnsanlara güler yüz ve adalet dağıtmıştır. Hiddeti ve gazabı Allah için olduğu ve hakkı yerine getirmekten geri durması mümkün bulunmadığı hallerde davranışlarına yansımıştır...²⁸⁹

Kadı İyaz, Hz. Peygamber (sav)'den zikrettiği bu davranış örneklerinin vahye değil beşeri ihtiyaçlara, şahsi takdire, rey ve ictihada, tecrübeye, amme menfaati ve siyaset kaidelerini göz ederek yaptığı tercihe dayandığını, ancak hiç birinin kulluk

²⁸⁹ Karaman, 132-133. (Kadı İyaz'ın "Şifa" isimli eserinin Aliyü'l-Kari şerhi, II, 327-328.'den naklen)

sınırının dışına taşmadığını ve yasak sahaya girmediğini,²⁹⁰ beşeri davranışlarında dahi Allah'ın rızasına muhalif olarak davranmadığını, yanılmalarının da vahiyle düzeltilildiğini²⁹¹ belirtir.²⁹²

Hz. Peygamber (sav)'in tasarruflarının bağlayıcılık bakımından tarihi süreç içerisinde ilmi olarak ilk tasnife tabi tutan âlimin Şihabuddin el-Karafi (v. h. 684/m. 1285) olduğu ifade edilmekle birlikte,²⁹³ İzzüddin b. Abdisselam'ın (v. h. 660/m. 1262) Karafi'nin hocası olması münasebetiyle O'nun tasnifinin Karafi'nin tasnifine zemin hazırladığı, hatta Karafi'nin, İzzüddin b. Abdisselam'ın üçlü tasnifini daha ileri taşıyarak dörtlü bir sınıflandırmaya tabi tuttuğu da ifade edilerek²⁹⁴ ilk ilmi tasnifin Karafi'ye değil İzzüddin b. Abdisselam'a ait olduğu, hatta Hz. Peygamber (sav)'in davranışları için 'tasarruf' kavramını ilk defa İzzüddin b. Abdisselam'ın kullandığı da belirtilmektedir.²⁹⁵

İzzüddin b. Abdisselam, "*Kavaidü'l-Ahkam fi Mesalihi'l-Enam*" isimli eserinde Hz. Pegamber (sav)'in beşeriyeti dışında kalan tasarruflarını bağlayıcılık bakımından fetva, kaza ve imamet olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutmuştur. Hangi kategoriye girdiği konusunda ihtilaf edilen davranışını ise Hz. Peygamber (sav)'in baskın yönü olan fetva vasfına hamledilmesi gerektiğini vurgulamıştır.²⁹⁶

Karafi belki de hocasının bu konudaki eserinden de istifade ederek Hz. Peygamber (sav)'in tasarruflarını ilmi ve sitematik bir şekilde ele alıp işlemiş, görüşlerini "*İhkam*" ve "*Furuk*" isimli eserlerinde dile getirmiştir. Farklı vasıfları nedeniyle Hz. Peygamber (sav)'in tasarruflarının çeşitlilik arz edeceğini belirterek her

²⁹⁰ Karaman, 133.

²⁹¹ Hz. Zeyneb'in, Hz. Peygamber (sav)'e bal şerbetini ikram etmesi neticesinde diğer iki hanımın kıskanmaları sebebiyle Hz. Peygamber'e; "*ağzın ne kötü kokuyor*" demişlerdir. Bu olay üzerine Hz. Peygamber (sav) de bir daha bal şarbeti içmeyeceğini belirtmişti. Tahrim Suresi'nde: "*Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını arıyarak, Allah'ın sana helal kıldığı şeyi niçin sen kendine haram ediyorsun...*" şeklinde bir daha bal şerbeti içmeyeceği kararının isabetli olmadığı ifade edilmiştir.

²⁹² Kadı İyaz, II, 253.

²⁹³ Karaman, 135.

²⁹⁴ Âdem Yerinde, "Hz. Peygamber (sav)'in İctihadı Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara 2003, Hz. Peygamber Özel Sayı (361-394), 365; Şimşek, 314. (303-344).

²⁹⁵ Şimşek, 314 (303-344).

²⁹⁶ İzzüddin b. Abdisselam, Ebu Muhammed İzzüddin Abdülaziz ibni Abdisselam, *Kavaidü'l-Ahkam fi Mesalihi'l-Enam*, I,II, Daru'l Ma'rife, Beyrut 1990, II, 292.

vasıftan hâsıl olan davranışın o vasma ait başlığa dâhil olacağını belirtir ve bu vasıfları dört kısma ayırır:²⁹⁷

Birincisi; Hz. Peygamber (sav)'in "risalet" vasfına bağlı "fetva" tasarrufu; Allah'ın hükmünü insanlara bildirir.

İkincisi; Hz. Peygamber (sav)'in "tebliğ" tasarrufu; Allah'ın kendisine bildirdiklerini insanlara ulaştırır. Burada Karafî tebliğ tasarrufunu fetva tasarrufundan ayrı olarak ele alır ve bunların birbirlerinden farklı olduklarını beyan eder.

Üçüncüsü; Hz. Peygamber (sav)'in kaza tasarrufu; kendisine başvuru bir konuda delil ve ispat metotlarına bağlı olarak o meseleyi bir hükme bağlar.

Dördüncüsü; Hz. Peygamber (sav)'in "imamet" tasarrufu; toplumun temel maslahatlarını gözetmek üzere genel bit yürütme görevi olarak tezahür etmiştir. Diğer üç vasıf kadar dini içerikli olmayıp devlet başkanlığı sıfatına bağlı olarak her peygamberde olmayan bir vasıftır. Ancak diğer vasıflardan süzülen, ziyade bir vasıf olması sebebiyle onlarla ilintilidir. Toplumun genel siyaseti, ihtiyaçları ve düzenini sağlamaya yöneliktir.²⁹⁸

Karafî, "İhkam" isimli eserinde bu tasnif ve izahatı yaptıktan sonra Hz. Peygamber (sav)'in bu farklı vasıflarından sadır olan farklı davranışlarına dair örnekleri ve hukuki sonuçları ile ilgili değerlendirmesini ise, "Furuk"ta zikreder; Hz. Peygamber (sav)'in risalet vasfının gereği olarak yaptığı "tebliğ" ve "fetva" davranışlarının kıyamete kadar olan ümmeti bağlayıcı bir nitelik taşıdığını söyler. Kaza tasarruflarına örnek olarak zikrettiği; şu'faya dayalı alım hakkı, bazı nikâh ve bey' akitlerini feshetme, nafaka eksikliğine bağlı olarak boşama kararına hükmetme gibi uygulamaların, yargı kararları olup günümüzde hâkimler eliyle kullanılabilecek vasıf olduğunu belirtir. İmamet vasıyla uygulanan tasarruflara; ganimetlerin taksimi, hazine gelirlerinin dağıtımını, savaş hazırlığı ve savaş kararının alınması, hadlerin uygulanması, mer'a ve madenlerin iktaya verilmesi ahkâmı dâhil eden Karafî, bu vasfın idari icra hüviyetine değinerek uygulanmasının idari izne bağlı olduğuna işaret eder.²⁹⁹

²⁹⁷ Karafî, *el-Furuk fi Envari'l Buruk fi Envai'l Furuk*, I,IV, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1998, I, 227-233; *el-İhkam fi Temyizi'l-Feteva ani'l-Ahkâm ve Tasarrufati'l-Kadi ve'l-İmam*, (thk: Abdulfettah Ebu Ğudde) Mektebetü'l Matbuati'l İslamiyye, Halep-1967, 97-105.

²⁹⁸ Karafî, *İhkam*, 97-105; *Furuk*, I, 227-233.

²⁹⁹ Karafî, *Furuk*, I, 227.

Karafi'nin, bu tasnif ve değerlendirmesinde Hz. Peygamber (sav)'in tasarruflarını, yasama (Allah'ın hükmünü izhar), risalet (tebliğ), yargı (kaza) ve idari merci (imamet) olmak üzere dört temel üzerine dayandığını, bunlardan; dini olan (tebliğ, fetva) tasarruflarının bağlayıcı; dünyevi olan (kaza, imamet) tasarruflarının ise bağlayıcı olmadığını görüyoruz. Dolayısıyla risalet ve tebliğ olarak belirlenen bir ve ikinci kısım her yönüyle ve her halükarda teşri'e medar olan kısım olup Sünnet'in müstakillen yasama aracı olarak işlev icra ettiğini, ikinci kısmın ise, toplumun maslahatı varsa ve zamanın idari ve yargı mercileri izin verir ya da uygulamak isterse kaynaklık vasfı olan bölüm olarak değerlendirildiğini söyleyebiliriz.³⁰⁰

1.4.4. Son Dönem İslam Âlimlerinin Sünnet Tasnifi

Ortaçağın sonundan günümüze kadar olan zaman aralığında İslam Dünyası ve özellikle Orta Doğu Bölgesi, Dünyanın diğer medeniyetlerinden, devletlerinden ve bölgelerinden eğitim, ekonomik, sosyal, iktisadi gibi birçok yönden geri kalmış medeni bakımdan, ilim teknoloji, bilgi üretimi gibi çeşitli alanlarda bu eksikliği sonderece hissetmiştir. Bu geri kalma sebeplerine bağlı olarak İslam Dünyasının birçok bölgesindeki âlimler millet, devlet ve toplumdaki bu çok yönlü kırgınlığı görmüş, İslam ümmetini yeniden kalkındırma adına ihya ve tecdid hareketlerini başlatmışlardır. Bu minvalde Sünnet de tecdid hareketlerinde yeniden yorumlanmaya ve değerlendirmeye konu olmuş ve Sünnet'e karşı pozisyon almada birçok akım oluşmuştur.³⁰¹ Bu akımlardan bazıları Sünnet'i dini- dünyevi gelişmenin önünde bir engel kabul ederek O'nu reddetmekle aşırılığa düşmüşlerdir. Bazıları ise; buna tam ters istikamet olarak değerlendirilebilecek şekilde Sünnet'in her uygulama ve tutumunu her şart ve halde herkes için geçerli olacağını ifade ederek aşırılığa düşmüşlerdir. Konumuz, Sünnet'in teşri' boyutu olduğu için çoğu sosyal boyutlu bu yaklaşımlarla konumuzu dağıtmamak adına girmeyeceğiz. Ancak Sünnet'le ilgili böyle bir algı farklılığının oluştuğunu da belirtmek istedik. Bahsi geçen süreç içerisinde konuyla ilgili geniş bir değerlendirme yapan Şah Veliyyulah Dihlevi (v. h. 1176/m. 1762), "*Hüccetüllahi'l-Baliğa*" isimli

³⁰⁰ Bu dönemde Karafi'den sonra yaşayıpta Hz. Peygamber (sav)'in tasarruflarıyla ilgili çalışma yapan ulemeden Makdisi ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimlerin tasniflerinin de İzzüddin b. Abdisselam ve Karafi'nin taksimatından yola çıkılarak yapılan yaklaşık değerlendirme ve yorumlar olduğundan burada onlara yer vermedik.

³⁰¹ Şimşek, 323.

eserinde hadis ve Sünnet’le ilgili çok çeşitli meselelerde izahatlar yapmaktadır.³⁰² Ancak, bölümün ilk konusu olan Sünnet’in bağlayıcılığı ve teşri’ değeri bizim asıl konumuz olması hasebiyle bu kısmın özetini sunmayı uygun gördük

Dihlevi Hz. Peygamber (sav)’in bilgi kaynaklarını değerlendirmek suretiyle Sünnet’i bağlayıcılık açısından “*risalet görevinin tebliğine yönelik Sünnet*” ve “*risaletin tebliğine yönelik olmayan Sünnet*” olmak üzere temelde iki ana gruba ayırır.

Risaletin tebliğine dair Sünnet’lerin “...Peygamber size neyi verdiyse onu alın neyden yasakladıysa onu terkedin...”³⁰³ ayetinin kapsamına girdiğini belirtir ve bu çeşit Sünnet’in bağlayıcı olduğunu vurgular. Hz. Peygamber (sav) bilgi kaynağı olarak bu kısımda vahiyyle beraber ictihadını da kullanmıştır. Bu kısma giren Sünnet şu altı kategoriye ayrılır;

- Ahiret hayatı ve melekût âlemine dair Sünnetler; bu kısım tamamen vahiy ürünüdür.

- İbadetlerle ilgili sünnetler.

- İrtifakların³⁰⁴ gerçekleştirilmesine yönelik sünnetler.

- Genel ahlak ve ihtiyaçlara yönelik bilgileri ihtiva eden sünnetler.

- Faziletli ameller ve menkıbelerle ilgili sünnetler.

Risaletin tebliğiyle ilgili olmayan sünnetler ise yine altı alt kısma ayrılmıştır.

- Tıpla ilgili hadisler.

- Tecrübeye dayanan bilgiler ihtiva eden hadisler.

- Hz. Peygamber (sav)’in adet kabilinden olan özel bir ibadet niyeti olmadan yaptığı davranışları anlatan hadisler.

- Dünya işleri hakkında Hz. Peygamber (sav)’in çevresindekilerle konuşması şeklindeki hadisler.

- Ümmetin tamamı için bağlayıcı nitelik taşımayan, Hz. Peygamber (sav)’in kendi dönemi için maslahat ifade eden (imamet, devlet başkanlığı) uygulamaları anlatan hadisler.

³⁰² Şah Veliyyullah Dihlevi, *Hüccetüllahi'l-Baliğa*, (trc: Mehmet Erdoğan), I-II, İz Yayıncılık, İstanbul 2002, I, 469 v. d.

³⁰³ Haşr, 59/7.

³⁰⁴ Şah Veliyyullah’ta özel bir terim olan “İrtifak” kavramının; bütün insanlığın yaratılış icabı duyduğu sosyal ihtiyaçlar ve bunların gidilme yolları olduğuna dair bilgi için bkz. Murat Şimşek, *Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber (sav)’in Tasarruflarının Tasnifi*, 325, 92. dipnot.

- Hz. Peygamber (sav)'in kaza (yargı) kararlarını ifade eden hadisler.³⁰⁵

Bu döneme kadar Sünnet'le ilgili yapılan tasnifler arasından en ayrıntılı taksim olarak kabul edilen Dihlevi'nin bu tasnifinin, Sünnet'in İslam teşri'ine kaynak olması bakımından önemli neticeler içermekte olduğunu söyleyebiliriz. Buna göre; Dihlevi'nin, "*Risaletin tebliğine dair olan Sünnet*" kısmındaki "*ahiret hayatı ve meleküt âlemine dair Sünnet*" bölümü hariç diğer bölümlere Hz. Peygamber (sav)'in ictihadını da katarak Hz. Peygamber (sav)'in yukarıda altı bölüm olarak zikredilen; risaletle ilgili olan tasarruflarının, ümmetin tamamını bağlayıcı olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. Bunun dışında, bağlayıcılık açısından "*risaletle ilgili olmayan Sünnet*" içerisinde özellikle kaza ve imametle ilgili uygulamaların maslahatı içerdiğini, kişisel özel kararlar olduğunu ve bağlayıcı olmadığını beyan etmesinin de Sünnet'in, dini olanla dini olmayan alanının ayrılmasına ışık tuttuğu için konumuz açısından önemli olduğunu vurgulamak gerekir.

Yine son dönem âlimlerinden Muhammed Tahit b. Aşur'un, Hz. Peygamber (sav)'in tasarruflarını detaylı bir tasnife tabi tuttuğunu ve konumuz açısından kayda değer olduğunu görüyoruz. Tahir b. Aşur, öncelikle Hz. Peygamber (sav)'in bir den çok vasfa sahip olduğunu, dolayısıyla O'ndan sadır olan her bir söz ya da fiilin bu vasıflardan birine tealluk ettiğini, şeriatın yüce gayelerini araştırmak isteyen birinin öncelikle Hz. Peygamber (sav)'den sadır olan her hangi bir söz ya da fiilin hangi vasfından kaynaklandığını tesbit etmesinin isabetli olacağını belittikten sonra tasnifini; teşri (yasama), ifta, kaza, (yargı) imamet (imaret, devlet başkanlığı), güzele ve iyiye teşvik, sulh, danışana yol gösterme, nasihat, insanları doğruya yönlendirme, yüce hakikatleri öğretme, te'dip, yaratılış gereği ve maddi ihtiyaçlar nedeni ile yaptıkları şeklinde on iki kısma ayırmıştır.³⁰⁶

İbn Aşur, bu detaylı tasnifinden sonra özellikle teşri', ifta ve kaza alanına girecek Sünnet'in bağlayıcılığına değinir. Bunun dışında her bölümdeki Sünnet'in kendi sınırları içinde bir değere sahip olabileceğini, ancak bütüncül bir bağlayıcılık değeri oluşturmayacağını beyan eder.³⁰⁷ Bununla birlikte, diğer birçok ulemada olduğu gibi İbni Aşur da Hz. Peygamber (sav)'in tasarruflarını en güçlü vasfi olan tebliğ vasfına

³⁰⁵ Dihlevi, I, 469 v.d.

³⁰⁶ İbn Aşur, Muhammed Tahir, *Maksudu ş-Şeriatî'l-İslamiyye*, Şeriketü't Tunisiyye li't Tevzi', Tunus-1985, 29-40.

³⁰⁷ İbn Aşur, 29-40.

bağlı olarak icra ettiğinden hangi vasfından sadır olduğuna dair güçlü bir delil bulunmayan davranışların peygamberlik vasfına hamledilmesinin gerekliliğinden bahisle³⁰⁸ bir tedbiri bakış açısı ortaya koymuştur diyebiliriz.

Bunların dışında Sünnet'in kısmen vahiy kaynaklı olduğu görüşünde olan çağdaş İslam âlimlerinden olan Mevdudi (v. m. 1979), Sünnet'i üç kısma ayırır.

- Birinci kısım; dini tebliğ ve Allah'a davet niteliğinde olan Sünnet; bu çeşit Sünnet'e Kur'an'ın emirleri ve ilgili hükümlerin açıklamaları ya da Kur'an'ın hedeflerini tamamlamak için Hz. Peygamber (sav)'in vaazlarını içerir. Bu konularda Hz. Peygamber (sav), Kur'an'ın açıklayıcısı ve Allah'ın yetkili temsilcisi konumundadır. Bu konulardaki vahiyler Kur'an vahyinde olduğu gibi kelimesi kelimesine vahyedilmiş şekilde değil ancak, kendisine iletilen bilgilerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Kur'an vahyine Vahy-i celi bu çeşit vahye de vahy-i hafi adı verilir.

- İkinci kısım; Allah'ın adını yüceltme ve dini te'sis esasına dayalı olarak söylediği sözlerden oluşur. Bunlar Hz. Peygamber (sav)'in çeşitli vasıflarıyla gerek kendi ictihatlarını gerekse ashabıyla istişare sonucu varılan hükümleri içerir. Bunların vahye dayanıp dayanmaması hususuna gelince vahiyle düzeltilenler hariç yine vahy-i hafi aracılığı ile neticelenen bilgi ve hükümlerdir.

- Üçüncüsü ise, Hz. Peygamber (sav)'in bir insan olarak peygamberlik öncesi veya sonrası çeşitli konularda yaptığı işler ve söylediği sözlerdir. Ancak Hz. Peygamber (sav) bu beşeri davranışlarında da Allah'ın rızası dışına çıkmayıp takva üzere hareket ettiğinden vahyin ışığı bu çeşit Sünnet'te de tezahür etmiştir.³⁰⁹

Mevdudi'nin bu yaklaşımından Sünnet'in mana ile Hz. Peygamber (sav)'e vahyedildiği görüşünde olduğu söylenebilir. Mevdudi'ye göre, Sünnet'in büyük bir kısmı özellikle şer'i ahkâma dair bölümü vahiy kaynaklıdır ve bağlayıcıdır. Sünnet'in teşri' yetkisine dair görüşlerini "*Sünnet'in Anayasal Niteliği*" isimli eserinde izah eden Mevdudi, Kur'an'da Hz. Peygamber (sav)'e Kur'an dışında vahiy gelmediğine dair hiçbir beyan olmadığını, bu durumun Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an dışı vahiy aldığını

³⁰⁸ İbn Aşur, 29-40.

³⁰⁹ Mevdudi, Seyyid Ebu'l A'la, *Tefhimu'l Kur'an*, I-VII, (çev. Ahmed Asrar), Bengisu Yay., İstanbul 1997, VI, 148-150.

kanıtladığını, ancak Kur'an vahyi ile Sünnet vahyi arasında bazı farklılıkların olduğunu, bununla birlikte Sünnet'in teşri'de Kur'an gibi kaynak ve asıl olduğunu belirtir.³¹⁰

Sünnet'in tasnifiyle ilgili özellikle son dönem İslam dünyasında çoğunlukla eleştirel bakış açısıyla yapılan değişik çalışma ve değerlendirmeler de bulunmaktadır. Ancak bu çalışma, amacı bakımından bu değerlendirmelerden ayrıldığından hususiyetle onları burada zikretmeyi uygun görmedik.

İslam tarihi süreci içerisinde Hz. Peygamber (sav)'in söz ve fiillerinin nasıl algılanması gerektiği ve şer'i ahkâmın değişmeyen kaynağı olması hususunda, başlangıçtan günümüze dek her dönemde, İslam bilginleri tarafından sınıf ve alan ayrımı yapılmaya çalışıldığını söyleyebiliriz. Bu anlamda İslam'ın, Sünnet olmadan tam olarak anlaşılıp yaşanamayacağı kanaatini taşıyan ehl-i sünnet ulemasının, Sünnet'in kaynağı itibariyle kısmen vahye dayandığını, dolayısıyla Sünnet'in şer'i ahkâma kaynaklık edebileceğini temel alan tasnif ve değerlendirmelerde bulunduğunu belirtmemiz gerekir.

1.5. HANEFİLERE GÖRE SÜNNET'İN TAKSİMİ VE BAĞLAYICILIĞI

Sünnet'in, şer'i ahkâmın kaynağı olması sebebiyle Hz. Peygamber (sav)'in, söz, fiil ve takrirlerinden hangilerinin nebevi ve bağlayıcı, hangilerinin de kişisel ve insani olup olmadığı hususu, başta sahabe, tabiun ve İslam uleması tarafından hep önemle ve ilgiyle karşılanmış, dinin doğru anlaşılması ve yaşanması amacına mebni olarak Sünnet'le ilgili bu yönde araştırma inceleme ve çabalar sarfedilmiştir. Sünnet'e yönelik sahabe döneminde başlayan bu sorgulama ve Sünnet'in vahiyle olan ilişkisine dair değerlendirmeler, tabiun döneminde artarak devam etmiş ve mezheplerin oluşumunun akabinde belirli bir sistematik yaklaşım içerisinde günümüze kadar süre gelmiştir. Bu anlamda Hz. Peygamber (sav)'in ictihadı hakkındaki görüş ve düşünceler de konunun bir parçası olarak değerlendirmeler içerisinde yerini almıştır. Sünnet'in kaynağı ve Hz. Peygamber (sav)'in ictihadı konularında genel olarak ulemanın konuya dair görüşleri izah edildiyse de, çalışmanın Hanefi mezhebi özelinde olması münasebetiyle özellikle bir başlık olarak Hanefi mezhebi ulemasının Sünnet-vahiy ilikisine bakışı ve Sünnet'in bağlayıcılığı konusundaki görüşünün öz bir şekilde sunulması uygun görülmüştür.

³¹⁰ Mevdudi, *Sünnet'in Anayasal Niteliği*, Bengisu Yay. İstanbul 1997, 203 v. d.

Sünnet'te hem vahye müstenid hem de ictihadi unsurların olduğu kanaatinde olan İslam bilginlerinin, Sünnet'in bağlayıcı olan kısmını belirleyebilmek için öncelikle vahyin bu anlamda özellikleri ve çeşitlerini ortaya koyup akabinde Sünnet'le sabit ahkâm ve e'alin bu çeşitlerden hangisinin içerisinde yer aldığını belirtmek suretiyle meseleyi vuzuha kavuşturma çabası içerisinde oldukları bir önceki konuda görülmüştür. Dolayısıyla Sünnet'in tasnifi ve bağlayıcılığı hakkında görüş belirten her mezhep ya da ulemanın aynı zamanda vahyi de bir taksimata ve değerlendirmeye tabi tuttuğunu söyleyebiliriz.

Bu çerçevede ehl-i sünnet ulema arasında vahiy konusundaki en meşhur ve kadim tasnifin; vahy-i metluv ve vahy-i gayr-i metluv taksimi olduğu ve Sünnet'in vahye müstenid kısmını da vahy-i gayri metluv içerisinde gördükleri görülür.³¹¹ Ulemanın bu tasnifi yaparken hadislerden ve sahabenin vahye dair ifadelerinden istifade ettiklerini söyleyebiliriz. Çünkü bazı hadis metinlerinde [وحيا يتلى] ifadesiyle Kur'an vahyi özellikle bu isimle zikredilmek suretiyle Kur'an dışındaki vahiyden ayrılmaya çalışıldığı görülmektedir.³¹² Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an dışında Allah'ın bilgisine ulaştığına dair sahabede oluşan bu bilgi, ya hadisler vasıtasıyla kendiliğinden tezahür etmiş, ya da Hz. Peygamber tarafından ashaba bizzat öğretilmiş olabilir. Her halükarda sahabenin, Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an dışında vahiy aldığı hakkında bilgisinin olduğunu ve o dönemde vahyin Kur'an vahyi ve Kur'an dışı vahiy şeklinde ayrıldığını söyleyebiliriz.

Aynı şekilde Sünnet'i, şer'i ahkâma kaynaklık etmede Hz. Peygamber (sav)'in yolu olarak düşünen Hanefî uleması da, Sünnet'in bağlayıcılığını belirlemek maksadıyla vahyi genel olarak, vahy-i zahir ve vahy-i batın şeklinde taksim edip vahyin Sünnet'e müteaallık kısmını vahy-i batın içerisinde değerlendirmişlerdir.³¹³

İlk dönem Hanefî usulcülerinden Cessas, Sünnet'in tasnifine dair sistematik bir taksimat yapmamakla birlikte, "Usul" isimli eserinde; "Hz. Peygamber ictihat yoluyla Sünnet koyabilir mi?" başlıklı babda Sünnet'in kaynağı ve tasnifine dair taspitlerde

³¹¹ Şafii, *Ümm*, IX, 401; Gazali, I, 129; İbni Hacer, *Fethu'l Bari*, VII, 476; Molla Hüsrev, 15; Suyuti, *Mihtahu'l Cenne*, 43.

³¹² Buhari, Meğazi 35, Şehadet 15; Müslim, Tövbe, h. no: 2270. Hadisin metni. *قالت ثم تحولت فاضطجعت على فراشي قالت وأنا حينئذ أعلم أنني بريئة وأن الله ميرثي ببراءتي ولكن والله ما كنت أظن أن الله منزل في شأنى وحيا يتلى ولشأنى في نفسى كان أحقر من أن يتكلم الله فيّ بأمر يتلى ولكن كنت أرجو أن يرى رسول الله ﷺ في النوم رؤيا يبزني الله بها*

³¹³ Pezdevi, *Usul*, 128; Serahsi, II, 90; Abdulaziz Buhari, III, 204; Sadru's Şeria, (Teftezani'nin Telvih'i ile birlikte) II, 28.

bulunurken Hz. Peygamber (sav)'in icthadı meselesini de işler. Dolayısıyla her iki konu birbirleriyle olan ilişkileri münasebetiyle aynı bölüm altında işlenmiştir. Cessas, Sünnet'in; vahiy, ilham veya kalbe ilka yoluyla sadır olduğunu ifade ettikten sonra, Hz. Peygamber (sav)'in icthad yoluyla da hüküm koyabileceğini, fakat icthad etmeden önce bir müddet vahiy beklemesinde herhangi bir sakınca olmadığını, vahiy gelmediği zamanlarda ise icthad ettiğini, icthadında yanılması halinde Allah tarafından tashih edildiğini belirtir.³¹⁴

Cessas tarafından Sünnet'in tasnifine dair sistematik bir yaklaşım serdedilmemişse de kendisinden sonraki Hanefî ulemasının Sünnet'in tasnifi ve Hz. Peygamber (sav)'in icthadıyla ilgili görüşlerini serdederken kendisinden istifade ettikleri çok açıktır. Nitekim Sünnet'in tasnifini daha sistematik bir şekilde vahy-i zahir ve vahy-i batın olarak ortaya koyan Pezdevi ve Serahsi'nin hem icthad hem de Sünnet'in kaynağına dair tespitlerinin Cessas'ın görüşlerinden beslendiğini söylemek mümkündür.

Pezdevi, Hz. Peygamber (sav)'in, şer'i ahkâmı izhar etmede icthad edebileceğini beyan edildikten sonra vahyi, zahir ve batın olmak üzere ikiye ayırır.³¹⁵

Hanefilerde vahyi en tafsilatlı bir şekilde tasnif eden âlimin Serahsi olduğu söylenebilir. O, vahyi önce zahir ve batın olarak ayırır. Akanbinde vahy-i zahiri de ikiye ayırır; bunlardan birincisi, vahiy meleği Cebrail'in lisan ve kelamıyla Hz. Peygamber (sav)'e bildirdiği vahiydir. İkincisi ise, Cebrail'in kelam ve lisan olmaksızın Hz. Peygamber (sav)'e işaretten bildirdiği vahiydir. Vahy-i batın ise, Hz. Peygamber (sav)'in kalbinin Rabbinden bir nurla çelişki ve şüphe olmaksızın doğruya yönlendirilmesi şeklinde tezahür eden vahiydir. Serahsi, vahyin taksimatında üçüncü bir bölüm olarak "ma yüşbihu'l vahy" diye adlandırdığı kısmın da, Hz. Peygamber (sav)'in icthad ve istinbatında tezahür eden bilgi olduğunu belirtir.³¹⁶ Serahsi'nin bu değerlendirmesiyle Cessas ve Pezdevi'nin de vurguda buldukları;³¹⁷ Hz. Peygamber'in icthadının mümkün fakat vahyin kontrolünde bir icthad müessesesi olduğu görüşünün Hanefî usulünde sistematize edildiğini söyleyebiliriz.

³¹⁴ Cessas, *Füsul*, III, 239-241.

³¹⁵ Pezdevi, 128; Abdulaziz Buhari, III, 204.

³¹⁶ Serahsi, II, 90; Pezdevi, 128

³¹⁷ Cessas, *Füsul*, III, 239-241.

Aynı şekilde Sadru's Şeria da, "Tavzih" isimli eserinde, Serahsi'nin "ma yüşbihü'l vahy" olarak adlandırdığı kısmı da, vahy-i batın'ın içinde değerlendirerek vahyi temelde zahir ve batın olarak ikiye ayırır.³¹⁸

İbnü'l Muvakkıt, Muhakkik İbin Kemal'in "Tahrir"ine yazdığı "et-Takrir ve't Tahbir" isimli şerhinin Hz. Peygamber (sav)'in ictihadını ele aldığı babında Sünnet'in tasnifiyle ilgili değerlendirmesini yapar. O'na göre vahiy, zahir ve batın olmak üzere ikiye ayrılır. Batın vahiy; Hz. Peygamber (sav)'in ictihatlarını oluşturan bölümdür. Kendisinden önceki Hanefi ulemasında olduğu gibi o da, Hz. Peygamber (sav)'in, hakkında vahiy olmayan meselelerde bir süre vahyi bekledikten sonra ictihat ettiğini belirtir ve Hanefi ulemasının çoğunluğunun Hz. Peygamber (sav)'in bir süre vahyi beklemekle me'mur olduğu görüşünde olduklarını ifade eder.³¹⁹

Osmanlı döneminin önemli Hanefi usulcülerinden Molla Hüsrev (v. h. 885/m. 1483) de vahyin, zahir ve batın olmak üzere ikiye ayrıldığını, zahir vahyin, Hz. Peygamber (sav)'in Cebrail aracılığıyla harf ve ses olmaksızın, yalnız meleğin işareti ve ilhamı yoluyla aldığı bilgiler olduğunu, batın vahyin ise, Hz. Peygamber (sav)'in vahyin nuru ile ictihad ve teemmül ettiği ahkâm olduğunu belirtir.³²⁰

Genel olarak Hanefi uleması eserlerinde vahiyle ilgili taksimat ve değerlendirmeleri yaptıktan sonra bu değerlendirmelerin niçin yapıldığını beyan edercesine akabinde Sünnet'in bağlayıcılığı ile ilgili görüşlerini de ifade ettikleri görülür. Buna göre; Hanefilerde, Sünnet'in şer'i ahkâma dair kısmı ya vahiydir; ya da vahye müstenid Hz. Peygamber (sav)'in ictihatlarıdır. Bu durum, Hz. Peygamber (sav)'in şer'i ahkâmı ortaya koyan Sünnet'inin doğrudan veya dolaylı olarak tamamen vahye dayandığını ifade eden Hanefi usul eserlerindeki; [كان معتمدا على الوحي في إظهار جميع] ifadesiyle belirtilmiştir. Hanefilere göre Hz. Peygamber (sav), şer'i dini meselelerde ictihatla emrolunmuştur. Bir süre vahyi bekler, vahiy gelmeyince de ictihat eder, ictihadında yanılırsa bu halde bırakılmaz Allah tarafından düzeltilir. Hz. Peygamber (sav)'in şer'i ahkâma dair Sünnet'inin tamamı hüccettir ve bağlayıcıdır.³²¹

³¹⁸ Sadru's Şeria, II, 28.

³¹⁹ İbnü'l Muvakkıt (İbni Emir-i Hac), III, 294-296.

³²⁰ Molla Hüsrev, 208.

³²¹ Cessas, III, 239-241; Pezdevi, 128; Abdulaziz Buhari, III, 204; Serahsi, II, 90; Sadru's Şeria, II, 28; İbnü'l Muvakkıt (İbni Emir-i Hac), III, 294-296.

Her ne kadar araştırmamız mukayeseli bir çalışma olmasa da Hz. Peygamber (sav)'in icthadı ve Sünnet'in kaynağına dair önceki bölümlerde incelediğimiz konularla ilgili yalnızca Hanefi ulemasının değil o konuyla ilgili görüş beyan eden diğer mezhep ulemasının da düşünce ve görüşlerine müracaat ettiğimizden Hanefilerle diğer mezhep ya da ulemanın görüşlerini birlikte değerlendirme imkânı bulduğumuzu belirtmek isteriz.

Bu çerçevede, Sünnet'in tasnifine ve bağlayıcılığına dair Hanefiler de dâhil olmak üzere ehl-i sünnet ulema arasında oluşan kanaati genel olarak özetleyecek olursak; Kaynağı vahiy olup dini ahkâma taalluk eden kısmın bağlayıcı olduğu, kaynağı vahiy olmayıp dünyevi nitelikte olan tasarrufların bağlayıcı olmadığı konusunda bütün ehl-i sünnet ulemanın ittifak ettiğini söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber (sav)'in, kaynağı vahiy olmayıp da dini olan hususlarda icthad edip edemeyeceği veya icthad ederse bağlayıcı olup olmayacağı konusuna gelince; dünyevi hususlarda Hz. Peygamber (sav)'in de diğer insanlar gibi icthad edebileceği ve bu icthadının bağlayıcı olmadığı konusunda da ehl-i sünnet ulema arasında yine görüş birliği olduğunu söyleyebiliriz. Hz. Peygamber (sav)'in, dini olup vahye dayanmayan konulardaki icthadı hususunda; Hanefilerle Malikilerin, Şafiilerle Hanbelilerin yakın görüşte olduklarını söyleyebiliriz, şöyleki; Sünnet'in tamamını vahiy olarak kabul edenler arasında olan Şafii ve Hanbeli ulemaya göre Hz. Peygamber (sav)'in dini ahkâma dair bütün Sünnet'i vahiy kaynaklıdır, dini alanda icthada yer yoktur. Sünnet'in bir kısmını vahiy kaynaklı olarak gören Hanefi ulemasının çoğunluğu ve bir kısım Maliki uleması da Hz. Peygamber (sav)'in, dini alanda da vahyin kontrolünde icthad edebileceği görüşünde olduklarını söyleyebiliriz.

Bu şekilde genel bir değerlendirmeye ilaveten Hanefi Mezhebi özelinde de bir değerlendirme yapılacak olursa; Hanefilerin, Hz. Peygamber (sav)'in icthadı, Sünnet'in kaynağı, tasnifi ve şer'i değeri konularında diğer mezhep veya ulemaya oranla daha sistematik bir yaklaşım sergileyerek vahye bağlı ve işlevsel bir yöntemle usulde savunulan fikir ve düşüncenin fûru' fıkhındaki karşılığını da oluşturarak söz konusu hususlarla ilgili usul furu' çelişkisi oluşturmaksızın görüş ve kanaatlerini ortaya koyduklarını ifade edebiliriz. Çalışmanın üçüncü bölümde fûru' fıkhıa dair örnekler işlenirken bu hususla ilgili yeri geldikçe Hanefilerin farklılığına atıfta bulunulacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

MÜSTAKİL TEŞRİ' KAYNAĞI OLMASI BAKIMINDAN SÜNNET

Teşri'; vacip, haram, mekruh, mendub veya mübah şeklinde mükellefin herbir fiili için şer'i bir hüküm koymak anlamına gelir.³²² Sünnet'in müstakil teşri' yetkisinden kasıt ise; Kur'an'da hakkında herhangi bir nass (hüküm) bulunmayan meselelerde Hz. Peygamber (sav)'in gerek gayr-i metluv vahiyle, gerekse ictihad etmek suretiyle hüküm koymasdır.³²³

İslam Dini Allah'ın insanlığa gönderdiği son ilahi nizamdır. Kur'an ve Sünnet ise şer'i hükümlerin elde edildikleri İslam Dininin iki temel kaynağıdır. Bu kaynaklardan İslam Dininin anayasası olarak da tanımlanabilecek olan Kur'an, doğrudan Hz. Cebrail vasıtasıyla Efendimiz (sav)'e vahyedilmiştir. Sünnet ise Hz. Peygamber'in risalet vazifesi süresince kendisine vahyolunan İslamın, insan hayatında pratiğe dönüştürülmesinde vahyin kontrolünde ikinci kaynak olarak teşri' işlevini icra etmiştir. Sünnet Allah tarafından, teşri' hususunda hem birinci kaynak olan Kur'an'ı şerh etmekle, hem de müstakillen hüküm koymakla vazifelenmiştir.³²⁴

Sünnet'in İslam teşri'indeki yasama yetkisi Hz. Peygamber (sav) zamanında ashabı tarafından hiçbir şekilde tartışma konusu yapılmamıştır. Bilakis Sünnet'le sabit olan ahkâma Kur'anla sabit olmuş gibi itaat ve ittiba' edilmiştir.³²⁵ Ancak İslam tarihi sürecinde mütemadiyen, son dönemde de özellikle, Sünnet'in, İslam teşri'inde kaynak olamayacağına dair görüşler dile getirilmiştir. Sünnet'in müstakil olarak hüküm koymasındaki görüşler âlimlerin ve mezheplerin Sünnet'e bakışları ve o'na verdikleri teşri' değeriyle yakından ilgilidir. İslam tarihi süreci içerisinde genel olarak İslam bilginlerinin büyük çoğunluğu Sünnet'in teşri' yetkisini kabul etmişlerdir. Bir kısım âlimler ise gerek ilmi, gerek siyasi ve gerekse mezhepsel etkenlere bağlı olarak Sünnet'in fonksiyonu ve İslam teşri' tarihindeki yeri konusunda ihtilaf etmişler,

³²² Abdulkerim, Fethi, *es-Sünnetü Teşri'un Lazimun ve Daimun*, Mektebetü Vehbe, 1985-y.y., 43; Harusi, Muhammed Salim, *İstiklalü's Sünneti bi't Teşri'*, Vizaretü'l Evkaf, Umman 2012, 253.

³²³ Abdulgani, 532; Harusi, 253.

³²⁴ Muhammed Zühayli, *el-Cühudü'l Mebzületü fi Hucciyeti's Sünneti*, Mecelletü Camiati Dımeşk 1-26, Şam 2006, 2-5; Ali Ahmet Selus, *es-Sünnetü Beyanullahi ale Lisani Rasülihi*, Mecelletü Merkezi Buhusi's Sünneti ve's Sireti, Katar 1988, Sayı 3, 323-407, 325-3267.

³²⁵ Musa Şahin, *es-Sünnetü Küllühe Teşri'un*, Camitü Katar, y.y.-t.y, 69-78.

Sünnet'in müstakil olarak hüküm koyamayacağı görüşünü dile getirmişlerdir. Bu bölümde konuyla ilgili temelde oluşan iki farklı görüşün delilleri ele alınıp işlenecektir.

2.1. SÜNNET'İN TEŞRİ' YETKİSİNİ KABUL EDENLER VE DELİLLERİ

Sünnet'in müstakil teşri' yetkisini kabul edenler bazı nakli ve akli delillerle görüşlerini temellendirmişlerdir. Ancak bu delillere geçmeden önce İslam tarihinde Sünnet'in teşri'i değerini savunma hususunda sembol haline gelmiş bazı önemli İslam bilginlerinin bu husustaki değerlendirmelerini özetle sunmak istiyoruz.

İmam Şafii İslam tarihinde Sünnet'e karşı olumsuz duygu, düşünce ve ifadelerle karşı Sünnet'i hararetle savunan bilginlerin en başta gelenlerindedir. "*er-Risale*" isimli eserinin önemli bir kısmında Sünnet'in teşri'ini ve bu hususla ilgili konuları ele almıştır. İmam Şafii bu eserinde şer'i ahkâma dair Allah'ın insanlara hitabını (emir ve yasaklarını) beyan olarak adlandırıp bunu da dört kısma ayırır ve şer'i ahkâmın insanlara ulaşmasında Sünnet'in yerini tespit eder. Buna göre;

a- Allah'ın kullarına Kur'an'la açıkladığı şeyler. Bunlar, Allah'ın insanlara, namaz, zekât, hacc oruç gibi farzları mücmel olarak bildirmesi, gizli ve açık bütün kötülükleri haram kılması, zinayı, içkiyi, leş ve domuz etinin yenmesini haram kılması ve bunlardan başka Kur'an'la beyan ettiği hususlardır. Örnek olarak; Bakara Suresi 185'inci ayet'te Allah: "*(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolu ve hak ile batılı birbirinden ayırmanın apaçık delili olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyleyse içinizden kim bu aya ulaşırsa onu oruçla geçirsin, kim de hasta veya yolcu olursa tutamadığı günler sayısınca başka günler tutsun...*"³²⁶ buyurmuştur. Burada Allah, orucu farz kılmış ve bunun bir ay olduğunu insanlara net bir şekilde beyan etmiştir.

b- Allah'ın, Kur'an'da farz olduğunu bildirdiği ve Hz. Peygamber (sav) vasıtasıyla da bunların nasıl yerine getirileceğini açıkladığı şeyler. Örnek olarak; Maide Suresinde, "*...Namaza kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve – başınızı mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin...*"³²⁷ buyrulmaktadır. Burada yıkama emri var ama niceliği

³²⁶ Bakara, 2/185.

³²⁷ Maide, 5/6.

yoktur, ayetteki yıkama emri birden fazla yıkamaya delalet edebilir. Hz. Peygamber (sav) farz olan yıkamanın bir defa olduğunu beyan etmiştir.

c- Kur'an'da hakkında nass bulunmayan mesele ve konularda Hz. Peygamber (sav)'in koyduğu hükümler. Örnek olarak; Hz. Peygamber (sav)'in ninenin mirastaki payını 1/6 olarak vaz' etmesi.

d- Allah'ın insanlara araştırarak öğrenilmesini farz kıldığı hükümler. Örnek olarak; "...(*Ey Müslümanlar*) *nerede olursanız olun, (namazda) yüzünüzü hep onun yönüne çevirin...*"³²⁸ emri zikredilebilir. Bu ayette Allah, insanlara namazda nerede olurlarsa olsunlar yüzlerini Mescid'i-Haram'a çevirmelerini emretmiş. İnsanlara akıl nimetini ve başkaca alametler (yıldızlar ve yönler v.b.) vermiş ki bunları kullanıp, Mesci'i-Haram'ın yönünü tayin etsinler.³²⁹

İmam Şafii'nin, beyanı taksim ettiği bu dört ana gruptan üçüncü grubun Sünnet'in müstakil hüküm koyduğu alan olduğunu anlıyoruz. Ancak, İmam Şafii beyana dair taksimat yapıp Sünnet'in buradaki yerini belirttikten sonra, Sünnet'i de kendi içerisinde şu üç kısımda tasnif edip; ilim sahiplerinin bunlardan ikisi üzerinde icma' ettiklerini, sonuncusu üzerinde ihtilaf ettiklerini belirtmiştir.

1- Allah'ın Kur'an'da açıkça bildirdiği bir hükmü, Hz. Peygamber (sav)'in aynı şekilde beyan etmesi.

2- Allah'ın Kur'an'da mücmel olarak indirdiği bir hükmü Hz. Peygamber (sav)'in Allah'ın muradına uygun olarak açıklaması.

3- Hakkında Kur'an'ın hiçbir hüküm koymadığı konularda Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'iyle sabit olan ahkâm.³³⁰

İmam Şafii Sünnet'in müstakil hüküm koyma yetkisini bu şekilde ele aldıktan sonra ulemanın bu konuda ihtilafına da değinir ve değerlendirmesini şöyle yapar; *"kimisi şöyle demiştir: 'Allah, Hz. Peygamber'e itaati farz kıldığına ve ezeli ilminde geçtiği üzere, O'nu rızasına uygun işlerde muvaffak eylediğine göre, hakkında Kur'an hükmü bulunmayan konularda O'na sünnet koyma yetkisini vermiştir'. Kimisi de şöyle demiştir: 'Hz. Peygamber ancak Kitap'ta aslı olan konularda sünnet koymuştur...' kimine göre, Hz. Peygamber'e Allah'tan bir mesaj gelmiştir. Bu itibarla O'nun sünneti*

³²⁸ Bakara, 2/150.

³²⁹ Şafii, *Risale*, 11-13.

³³⁰ Şafii, 62.

Allah'ın emriyle sabit olmuştur. Kimine göre ise, Hz. Peygamber (sav)'in koyduğu her sünnet O'nun kalbine ilham edilmiştir. O'nun sünneti, Allah tarafından kalbine ilham edilen 'hikmet'tir. Yani kalbine ilham edilen şey O'nun sünnetini teşkil etmektedir."³³¹

İmam Şafii, ulemanın Hz. Peygamber (sav)'in müstakil hüküm koyma yetkisinin mümkün olup olamayacağı hususundaki değerlendirmelerini zikrettikten sonra kendi görüşünü de şu şekilde dile getirmiştir; "*Hz. Peygamber (sav)'in kalbine Allah'ın ilham ettiği şey, O'nun sünnetini teşkil etmiştir. Allah'ın zikrettiği himette odur. Hz. Peygamber'e Kur'an olarak indirilen şey ise, Allah'ın Kitab'ını teşkil eder. Bunlardan her biri (Kuran ve Sünnet) kendisine Allah'ın nimetlerinin birer parçası olarak O'nun dilediği şekilde ve diğer nimetler gibi gelmiştir.*"³³² İmam Şafii sözlerinin devamında Kur'an'la Sünnet'in ayrı ayrı şeyler olduğunu, Kur'an'ın vahy-i metluv yoluyla, Sünnet'in ise yine bir vahiy şekli sayılan "kalbe ilham" yoluyla Allah tarafından Hz. Peygamber (sav)'e bir nimet olarak verildiğini ifade etmek suretiyle Sünnet'in İslam teşri'inde Kur'an'dan ayrı olarak müstakil bir teşri' aracı olduğunu vurgulamış ve Sünnet'in dinen teşri' aracı sayıldığını, bizzat Allah'ın Kur'an'da Hz. Peygamber (sav)'e "hikmet"i verdiğini zikretmesi suretiyle beyan ettiğini belirtmiştir.³³³

Sünnet'in müstakil teşri' değerini ortaya koyma açısından bir değerlendirme de İbni Hazm "*İhkam*" isimli eserinde yapmıştır. O'na göre Sünnet üç kısımdır:

Birincisi; Kur'an'a muvafık olan Sünnet ki; buna uymak farzdır.

İkincisi; Kur'an'a zaid olan, yani Kur'an'daki hükümlere ilave olanlar ki; bunlara uymak da farzdır.

Üçüncüsü; Kur'an'a muhalif olanlar ki; bunlar atılır.³³⁴

İbni Hazm, Sünnet'i bu şekilde üç kısma ayırır. Akabinde bu taksimde yanlış anlaşılıp da eleştirilebilecek üçüncü kısma şöyle açıklık getirir: Sahih olarak nakledilmiş hiçbir rivayet Kur'an'a muhalif değildir, bilakis Kur'an üzerine ziyadedir (müstakil teşri'dir). Mu'cebiyle amel etmek farzdır. Bu ziyade ya Kur'an daki hükme ilave bir hüküm içerir ya da Kur'an'ın şerhi ve tefsiridir.³³⁵ Burada İbni Hazm'ın üçüncü kısımda belirtmek istediği bölümün mevzu rivayetler olduğunu, senet ve metin

³³¹ Şafii, 62-63.

³³² Şafii, 63.

³³³ Şafii, 64.

³³⁴ İbni Hazm, II, 81.

³³⁵ İbni Hazm, I. 117, II, 81.

açısından sıhhatli olduğu kanaatine varılmış olan Sünnet'in teşri' kaynağı olduğunun anlaşıldığını söyleyebiliriz.

İbni Kayyim (v. h. 751 /m. 1350), “*es-Sünnetü mea'l-Kur'an*” isimli bab başlığıyla Sünnet'in, Kur'an'la birlikte İslam teşri'inin iki temel aslı olduğunu vurgulamıştır. İbni Kayyim burada Sünnet'i üçe ayırır:

a- Kur'an'la Sünnet'in her yönüyle bir hüküm için muvafık olmaları; bu durum o hükmün delil ve sübutu itibariyle kuvvetine vesiledir.

b- Sünnet'le varid olan hüküm, Kur'an'da kastedilen mananın beyanı ve tefsiri mahiyetinde olur.

c- Sünnet, Kur'an'ın vacipliği veya haramlığı hususunda sükut ettiği bir konunun vücutiyetini veya haramlığını ortaya koyar.³³⁶

İbni Kayyim Sünnet'i, teşri' bakımından bu şekilde üç kısma ayırdıktan sonra şöyle devam ediyor; “*Sünnet'in teşri' pozisyonu bu üç kısımdan ibarettir. Sünnet hiçbir şekilde Kur'an'a muhalif olmaz. Sünnet'te Kur'an'a zaid olarak ne varid olmuşsa bu başlıca teşri'dir. O'nda olana itaat etmek gerekir. Bu Sünnet'i Kur'an'ın önüne geçirmek değildir. Bilakis bu Kur'an'da Allah'ın kendisiyle Rasülüne itaat edilmesini emrettiği nassa uymaktır.*”³³⁷

Sünnet'in kaynaklık bakımından yeri ve önemine çok açık bir şekilde vurgu yapan üç değerli İslam bilgininin görüşlerini ehemmiyetine binanen özetle sunduktan sonra Sünnet'in müstakil olarak teşri' faaliyetinde bulunabileceği görüşünü savunanların serdettikleri nakli delilleri zikredeceğiz.

2.1.1. Sünnet'in Müstakil Teşri' Yetkisine Dair Nakli Deliller

Kur'an'da Hz. Peygamber (sav)'e iman etmeyi, O'nun emir ve yasaklarına boyun eğmeyi, O'na karşı çıkmamayı emreden ayetler; Sünnet'in teşriine dair en kuvvetli nakli deliller olarak yer alır.

Kur'an-ı Kerim'de konumuza delil olabilecek çok çeşitli ayetler mevcuttur. Bu ayetlerden bir kısmı iman içerikli, bir kısmı itaat içerikli, bir kısmı ise ittiba' içeriklidir.

³³⁶ İbni Kayyim, Muhammed b. Ebibekir b. Eyyüb b. Sa'd el-Cevziyye, *İlamu'l-Muvakkı'm an Rabbi'l-Âlemin*, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991, II, 220.

³³⁷ İbni Kayyim, II, 220.

Dolayısıyla biz Kur'an'da Hz. Peygamber (sav)'in İslam teşri'indeki yerine vurgu yapan ve Sünnet'in müstakil teŝi'ine delil sayılabilecek ayetleri üç başlık altında sunacağız.

2.1.1.1. Hz. Peygamber (sav)'e İman Etmeyi Emreden Ayetler

Bu kısım ayetlerde anlatılmak istenen, Hz. Peygamber (sav)'in peygamberliğini ve O'nun Allah katından getirdiği -Kur'an'da zikredilsin veya zikredilmesin- bütün şeyleri tasdik ve kabul etmektir. Kadı İyaz (v. 1149/544), *“eş-şifa bi Ta'rifi Hukukı'l-Mustafa”* isimli eserinde: *“Hz. Peygamber (sav) 'e iman etmek farzdır. İman ancak O'na inanmakla tamam olur, İslam ancak O'nunla sıhhat bulur.”*³³⁸ diyerek sahih bir imanın Allah ve Resulüne birlikte inanmaktan geçeceğini ifade etmiştir. Bu da Allah'ın, din konusunda Hz. Peygamber (sav)'i elçi sektiği gibi aynı zamanda O'na yetki de verdiğinin önemli delilidir. Efendimiz'e verilen bu yetki, Hz. Peygamber (sav)'in bazı şeyleri helal bazılarını da haram kılması şeklinde dir.³³⁹ Nitekim Kur'an'da Efendimiz'e imanı emreden birçok ayet vardır:

*“Ey iman edenler! Allah'a, Peygamberine, Peygamberine indirdiği kitaba ve daha önce indirdiği kitaba iman edin. Kim Allah'ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve ahiret gününü inkâr ederse, derin bir sapıklığa düŝmüŝ olur.”*³⁴⁰

*“Artık siz Allah'a, Peygamberine ve indirdiğimiz Nur'a (Kur'an) iman edin. Allah yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”*³⁴¹

*“(Ey Muhammed) De ki: ‘Ey insanlar! şüphesiz ben, yer ve göklerin hükümranlığı kendisine ait olan Allah'ın, hepinize gönderdiği peygamberiyim. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, diriltir ve öldürür. O halde, Allah'a ve O'nun sözlerine inanan Resulüne, o ümmi peygambere iman edin ve O'na uyun ki doğru yolu bulasınız.”*³⁴²

³³⁸ Kadı İyaz, II, 9.

³³⁹ Muhammed Zühayli, *el-Cühudü'l Mebzületü fi Hucciyeti's Sünneti*, 3-7.

³⁴⁰ Nisa, 4/136.

³⁴¹ Teğabun, 64/8.

³⁴² A'raf, 7/158.

“Kim Allah’a ve Peygamber’e iman etmezse bilsin ki, şüphesiz biz, inkârcular için alevli bir ateş hazırladık.”³⁴³

“Ey insanlar! Allah’a ve Peygamberine inanasınız, O’na yardım edesiniz, O’na saygı gösteresiniz ve sabah akşam Allah’ı tespih edesiniz diye (Peygamberi gönderdik.)”³⁴⁴

“İman edenler ancak, Allah’a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir. İşte onlar, doğru kimselerin ta kendileridir.”³⁴⁵

“Mü’minler ancak, Allah’a ve Peygamberine inanan, onunla beraber toplumu ilgilendiren bir iş üzerindeyken O’ndan izin almadan çekip gitmeyen kimselerdir. Senden izin isteyenler var ya, işte onlar Allah’a ve Resulüne iman eden kimselerdir. O halde bazı işlerini görmek için seneden izin isterlerse, içlerinden dilediğine izin ver ve onlar için Allah’tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayan çok merhamet edendir.”³⁴⁶

Hiz. Peygamber (sav)’e uymamanın ve hükmüne rıza göstermemenin imanla bağdaşmayacağını belirten ayetlerin de Sünnet’in teşri’ değeri açısından Allah’a ve Rasulüne iman etmeyi emreden ayetlerle aynı anlamı ifade ettikleri vurgulandığından³⁴⁷ bu anlamdaki ayetleri de burada zikretmeyi uygun bulduk.

“Münafıklara, Allah’ın indirdiğine (Kur’an’a) ve Peygambere gelin dendiği zaman onların senden büsbütün uzaklaştığını görürsün.”³⁴⁸

“(Münafıklar), ‘Allah’a ve Peygambere inandık ve itaat ettik’ derler. Sonra da onların bir kısmı bunun ardından yüz çevirirler. Hâlbuki onlar inanmış değillerdir.

Aralarında hüküm vermesi için Allah’a (Kur’an’a) ve peygambere çağrıldıkları zaman, bir de bakarsın ki içlerinden bir grup yüz çevirmektedir.

Ama gerçek(verilen hüküm) kendi lehlerinde ise, boyun eğerek ona gelirler.

³⁴³ Fetih, 48/13.

³⁴⁴ Fetih, 48/9.

³⁴⁵ Hucurat, 49/15.

³⁴⁶ Nur, 24/62.

³⁴⁷ Abdulgani, 70; Abdulkerim, Fethi, *es-Sünnetü Teşri’un Lazimun ve Daimun*, Mektebetü Vehbe, 1985-y.y., 17-21.

³⁴⁸ Nisa, 4/61.

Kalplerinde bir hastalık mı var, yoksa şüphe ve tereddüte mi düştüler? Yoksa Allah ve Resulünün kendilerine karşı zulüm ve haksızlık edeceğinden mi korkuyorlar? Hayır, işte onlar asıl zalimlerdir.

Aralarında hüküm vermek için Allah'a(Kur'an'a) ve Resulüne davet edildiklerinde, mü'minlerin söyleyeceği söz ancak, 'işittik ve iman ettik' demeleridir. İşte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.

Kim Allah'a ve Resulüne itaat eder, Allah'tan korkar ve O'na karşı gelmekten sakınırsa, İşte onlar başarıyı elde edenlerin ta kendileridir.

Münafıklar, sen kendilerine emrettiğin takdirde mutlaka savaşa çıkacaklarına dair en ağır bir şekilde Allah'a yemin ettiler. De ki: 'Yemin etmeyin. Sizden istenen güzelce itaat etmektir. Şüphesiz Allah, yaptıklarından hakkıyla haberdardır.

Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin' de. Eğer yüz çevirirseniz bilin ki O'na yüklenen sorumluluğu ancak O'na ait; size yüklenen görevin sorumluluğu da yalnızca size aittir. Eğer O'na itaat ederseniz doğru yola eresiniz. Peygambere düşen ancak apaçık bir tebliğdir."³⁴⁹

"Allah ve Resulü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü'min erkek ve hiçbir mü'min kadın için kendileri konusunda tercih kullanma şansları yoktur. Kim Allah'a ve Resulüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır."³⁵⁰

"Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çelişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar."³⁵¹

2.1.1.2. Hz. Peygamber (sav)'e İtaati Emreden Ayetler

Bu gruptaki ayetler, Hz. Peygamber (sav)'e emir ve nehiyelerinde mutlak olarak uymanın vacip olduğunu, O'na itaatin Allah'a itaat olduğunu gösteren, kendisine muhalefetten ve sünnetini değiştirmekten sakındıran ayet-i kerimelerdir.³⁵²

³⁴⁹ Nur, 24/47-54.

³⁵⁰ Ahzab, 33/36.

³⁵¹ Nisa, 4/65.

³⁵² Abdulgani, 76; Zühayli, 2-7; Karagöz, İsmail, *İslam'ın Ana Kaynakları Kur'an ve Sünnet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2010, 103-104.

“De ki: ‘Allah’a ve Peygamber’e itaat edin.’ Eğer yüz çevirirlerse şüphe yok ki Allah kafirleri sevmez.”³⁵³

“Allah’a ve Resulüne itaat edin ve birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz, devletiniz elden gider. Sabırlı olun çünkü Allah sabredenlerle beraberdir.”³⁵⁴

“Allah’a ve peygambere itaat edin ki size merhamet edilsin.”³⁵⁵

“Ey iman edenler! Allah’a ve Resulüne itaat edin ve (Kur’an’ı) dinlediğiniz halde ondan yüz çevirmeyin.”³⁵⁶

“Öyleyse Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin ve Allah’a karşı gelmekten sakının. Şayet yüz çevirirseniz bilmiş olun ki, elçimize düşen sadece apaçık tebliğdir.”³⁵⁷

“Ey İman edenler! Allah’a itaat edin, Peygambere itaat edin. Amellerinizi boşa çıkarmayın.”³⁵⁸

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, Peygambere itaat edin ve sizden olan ulü’l-emre(idarecilere) de. Her hangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğümüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir.”³⁵⁹

“Ey İman edneler’size hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah’ın ve Resulünün çağrısına uyunve bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer. Yine bilin ki O’nun huzurunda toplanacaksınız.”³⁶⁰

“Peygamber size ne verdiyse onu alın. Neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah’ın azabı çetindir.”³⁶¹

“Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, işte onlar, Allah’ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddiklarla, şehitlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler. Bunlar ne güz arkadaşdır!”³⁶²

³⁵³ Al-i İmran, 3/32.

³⁵⁴ Enfal, 8/46.

³⁵⁵ Al-i İmran, 3/132.

³⁵⁶ Enfal, 8/20.

³⁵⁷ Maide, 5/92.

³⁵⁸ Muhammed, 47/33.

³⁵⁹ Nisa, 4/59.

³⁶⁰ Enfal, 8/24.

³⁶¹ Haşr, 59/7.

“...Kim Allah’a ve Resulüne itaat ederse, muhakkak büyük bir başarıya ulaşmıştır.”³⁶³

“Kim peygambere itaat ederse, Allah’a itaat etmiş olur. Kim yüz çevirirse, (bilsin ki) biz seni onlara bekçi göndermedik.”³⁶⁴

“İşte bu (hükümler) Allah’ın koyduğu sınırlarıdır. Kim Allah’a ve Peygambere itaat ederse, Allah onu, içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetlere sokar. İşte bu büyük başarıdır.”³⁶⁵

“Bu, onların Allah’a ve Resulüne karşı gelmelerindedir. Her kim de Allah’a ve Peygamberine karşı gelirse bildin ki Allah’ın cezası şiddetlidir.”³⁶⁶

“Yüzlerinin ateşte bir yandan bir yana döndürüleceği gün; ‘keşke Allah’a ve Resule itaat edeydik’ diyecekler.”³⁶⁷

“Ey iman edenler! Allah’a itaat edin Peygamber’e itaat edin. Amellerinizi boşa çıkarmayın.”³⁶⁸

2.1.1.3. Hz. Peygamber (sav)’e İttibayı Emreden Ayetler

Bu gruptaki ayetler, Hz. Peygamber (sav)’e ittibanın dindeki önemini ve Allah’ın sevgisine ulaşmanın Rasulüllah’ın söz ve fiilleriyle amel etmekten geçtiğini ifade eden ayet-i kerimelerdir³⁶⁹, şöyle ki;

“De ki: ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah’ta sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.’”³⁷⁰

“Andolsun, Allah’ın Resulünde sizin için; Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah’ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.”³⁷¹

³⁶² Nisa, 4/69.

³⁶³ Ahzab, 33/71.

³⁶⁴ Nisa, 4/80.

³⁶⁵ Nisa, 4/13.

³⁶⁶ Enfal, 8/13.

³⁶⁷ Ahzab, 33/66.

³⁶⁸ Muhammed, 47/33.

³⁶⁹ Zühayli, 3-7.

³⁷⁰ Al-i İmran, 3/31.

³⁷¹ Ahzab, 33/21.

Yukarıdaki ayetlerden Hz. Peygamber (sav)’in helal kıldığı şeyin helal, haram kıldığı şeyin de haram olduğu anlaşılmaktadır. Bu da Hz. Peygamber (sav)’in teşri yetkisi olduğu anlamına gelmektedir. Ancak bu durum dinde müstakil iki şari’ bulunduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Hz. Peygamber (sav)’in teşri’ yetkisiyle vazifelenilmesi bizzat Allah’ın iradesine tabidir ve onun kontrolünde bir teşri’ yetkisi ve faaliyetidir. Yukarıdaki ayetler bu durumu çok açık şekilde beyan etmektedir. Hz. Peygamber (sav)’in gerçek anlamda vahiyden bağımsız hüküm koyma yetkisi bulunmamaktadır.³⁷²

2.1.1.4. Sünnet’in Müstakil Teşri’ Yetkisini İfade Eden Hadisler

Şüphesiz Hz. Peygamber (sav)’den Sünnet’in önemine, Hz. Peygamber (sav)’in yolunu takip etmenin kurtuluşa vesile olacağına, Sünnet’e sarılmanın ve onunla amel etmenin değerine, Sünnet’in, dinin beyanı, tefsiri ve uygulaması olduğuna dair birçok hadis rivayet edilmiştir ve hadis kaynaklarında bu neviden çokça hadis mevcuttur. Ancak biz burada doğrudan Sünnet’in müstakil delil olduğunu ifade eden bazı hadisleri zikretmeye çalışacağız. Tabiidir ki Hz. Peygamber (sav) zaman zaman getirdiği dinin istikamet üzere devam etmesi konusunda Sünnet’in ifade ettiği anlamı ortaya koymak suretiyle ashabını ve ümmetini dikkatlerini çekerek ve kendisinden sonra bu hususta yapılacak yanlışlara düşmelerini önleyerek uyarıyordu. Bu nedenle bu husustaki hadis-i şeriflerin birçoğunda, hadisin bir kısmında Sünnet’in bu yönüne atıfta bulunulmuştur. Konu bütünlüğünü de koruyarak bu anlamdaki hadisleri arz etmeye çalışacağız. Bu tür hadislerin en başında gelen rivayet; “Erike Hadisi” diye meşhur olan hadistir.

Ancak erike hadisine geçmeden sıhhatteki kuvvetine binaen Buhari ve Müslim’in ittifak ettikleri şu hadis-i şerifi arz etmek istiyoruz. Nitekim hem kuvvet bakımından hem de konuya dair sarih beyanından bu husustaki en önemli rivayetin bu hadis olduğu kanaatindeyiz. Hadis şu şekildedir: “*Kim bana itaat ederse Allah ‘a itaat etmiş olur kim de bana isyan ederse Allah ‘a isyan etmiş olur.*”³⁷³ Allah’a itaatin gerçekleşmesi ancak, Hz. Peygamber (sav)’e itaatle olur. O’na itaatte Sünnet’ine uymakla gerçekleşir. Çünkü

³⁷² Akgündüz, “Hâkim” *DİA*, XV, 183.

³⁷³ Buhari, Ahkâm 1; Müslim, İmarat, h. no: 1835. hadisin arapça metni: *من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله*

Hız. Peygamber (sav)'in hiçbir Sünnet'i yok ki vahiyle desteklenmemiş olsun.³⁷⁴ Efendimiz'in her bir Sünnet'i mutlaka dini-ahlaki bir amaca matuf vücut bulmuştur. İster Kur'an'ı te'kid etsin, ister kapalı olanını izah etsin, isterse tek başına hüküm koysun Sünnet'in her çeşidinin delil olduğunu bu ve benzeri hadislerin umumi beyanları açıkça ifade etmektedir.

Yine Kütüb-ü Sitte'den Ebu Davud'un "*Sünen*"inin, "*Kitabu's-Sünne*" isimli bölümde Sünnet'in bağlayıcılığı ve lüzumuna dair birçok hadis-i şerif nakledilmektedir. Biz bunlardan konumuzla doğrudan ilgili olduğunu düşündüğümüz iki hadisi almakla yetineceğiz. Bunlardan birincisi: "*Dikkat edin! Bana, Kitap ve O'nunla bir misli daha verildi. Dikkat edin! Karnı tok bir adamın, koltuğuna yaslanarak size: 'Bu Kur'an'a yapışmanız gerekir. Onda helal bulduklarınızı helal, haram bulduklarınızı haram sayın.' Demesi yakındır. Hâlbuki Rasulüllah'ın haram kıldıkları Allah'ın haram kıldıkları gibidir. Dikkat edin! Ehli eşek, yabani (vahşi) hayvanlardan azı (yırtıcı) dışı olan her bir hayvan ve zımminin yitirdiği eşya size helal değildir. Ancak sahibinin ihtiyaç duymadığı yitik alınabilir. Kim bir topluma misafir olarak gelirse, o toplumun gelen kişiyi misafir etmeleri gerekir. Eğer onu ağırlamazlarsa ihtiyacı miktarınca onları cezalandırması o kişinin hakkı olur.*"³⁷⁵

İkincisi ise Erike hadisi olarak da bilinen; "*Sakın! Sizden, koltuğuna yaslanmış bir haldeyken, kendisine yapılmasını emrettiğim veya nehyettiğim bir iş geldiğinde: 'Bunu bilmiyorum! Biz Allah'ın Kitabında neyi bulursak ona tabi oluruz.'* diyen birisiyle karşılaşmayayım."³⁷⁶

Abdulfettah Ebu Ğudde bu hadis-i şerifle ilgili şöyle demektedir: "*Mikdam hadisi Sünnet'in delilliğine ve bir takım hükümlerin Sünnet'le müstakil teşriine dair açık bir delildir.*" Daha sonraki izahatında da, hadisteki "*bana bir misli daha verildi*" ifadesiyle anlatılmak istenenin Sünnet'in vahiy olan, yasama ifade eden kısmının olduğunu belirterek, Kur'an ile amel etmek nasıl vacip ise Sünnet'in bu kısmı ile de amel etmenin

³⁷⁴ Hamza Muhammed Kasım, *Menaru'l-Kari Şerh-u Muhtasar-ı Sahihi'l-Buhari*, I-V, Mektebetü Dari'l-Beyan, Şam 1990, I, 28.

³⁷⁵ Ebu Davud, Sünnet, 6; Ahmed b. Hanbel, XXVIII, 410; Tahavi, *Şerhu Meani'l Asar*, IV, 209; Taberani, *Mu'cemü'l Kebir*, XX, 283. Hadisin arapça metni: *ألا أني أوتيت الكتاب ومثله معه ألا يوشك رجل شيعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه وما وجدتم فيه من حرام فحرموه إلا لا يحل لكم الحمار الأهلي ولا كل ذي ناب من السباع ولا لقطة معاهد إلا أن يستغني عنها صاحبها ومن نزل بقوم فعليهم أن يقروه فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قراه*

³⁷⁶ Ebu Davud, Sünnet, 6; Tirmizi, V, 37; Hadisin arapça metni: *مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا ندري ما وجدنا في كتاب الله أتبعناه*

vacip olduğunu hadisteki; “Peygamber’in haram kıldığı Allah’ın haram kıldığı gibidir.” ifadesinden çıkarılabileceğini vurgular ve bu hadis-i şeriflerin; Sünnet’in teşri’de beyanı ile müstakil olduğuna, Sünnet’ten yüz çevirmenin Kur’an’dan yüz çevirmek gibi olduğuna, Kur’an’da olmayan hususlarda Peygamber’in haram kıldığının, Allah’ın haram kıldığı ile eş değer olduğuna dikkat çeker.³⁷⁷ Yine Abdulgani Abdulhalık da, Hz. Peygamber (sav)’in Kur’an dışında dine dair vaz’ ettiği bir kısım emir ve yasakların Allah’ın katından geldiğine ve Sünnet’le sabit olan bir hükümle amelin, Kur’an’la amel gibi olduğuna delalet ettiğini belirtir.³⁷⁸

“Mealimü’s-Sünen” sahibi Hattabi (v. h. 388/m. 998), yukarıdaki hadisin iki manaya muhtemel olduğunu belirtir; birincisi, Hz. Peygamber (sav)’e zahir ve metlûv vahiyden başka batın ve gayr-i metlûv bir vahiy verilmiştir. İkincisi ise, Hz. Peygamber (sav)’e metlûv vahiy olarak “Kitab” verilirken bir de “beyan” verilmiştir. Yani; kendisine Kur’an’daki ammı tahsis, tahsisi amm yapma ve Kur’an’a ziyade yapmak suretiyle O’nda olmayan hükümleri vaz’ etme izni verilmiştir. Hz. Peygamber (sav)’in koyduğu bu hükümler de bağlayıcılık ve kendileriyle amel etmenin vücbiyeti bakımından Kur’an’daki zahir metlûv vahiy gibidirler.³⁷⁹

Hz. Peygamber, (sav) kendisinden sonra Sünnet’e karşı oluşabilecek menfi tavır ve yaklaşımların ümmetine zarar verebileceğini farketmiş, hem ümmetini uyarılmış, hem de konuyu açık bir şekilde örnekleriyle ortaya koymuştur. Nitekim ilk hadis-i şerifte Efendimiz, önce dinde sadece Kur’an’da olan hükümlerin yeterli olmayacağını ifade edip, bu konuda kendisinin Sünnet’inin de Allah katından geldiğini belirttikten sonra Kur’an’da olmayan ama Sünnet’le hükmü ifade edilen üç örnekle konuyu tamamlamıştır. Bunlar; ehl-i eşek etinin haramlığı, yırtıcı hayvan etlerinin haramlığı ve Müslüman olmasa dahi bir insanın kaybettiği eşyasının bir Müslümana haram olduğu hususlarıdır. Dikkat edilirse bu hadis-i şerifte açıklanan şeylerin hiç birisiyle ilgili Kur’an’da bir beyan yoktur. İlgili hükümleri Sünnet’le öğreniyoruz. Bu da Sünnet’in müstakil hüküm koyma yetkisini ortaya koymaktadır.

³⁷⁷ Ebu Ğudde, s.13.

³⁷⁸ Abdulgani, 88.

³⁷⁹ Hattabi, Ebu Süleyman b. Muhammed b. el-Hattab, *Mealimü’s-Sünen*, I-IV, Matbaatü’l-İlmiyye, Halep-1932, IV, 298.

Hadisteki, “Bana Kitab’ın bir misli verildi.” ifadesinin zahirinden Kur’an’dan başka bir çeşit vahyin yine Efendimiz’e verildiği anlaşılmaktadır. Ancak bundan Sünnet’in tamamının vahiy olduğu anlamı çıkmaz.

Bu iki hadise benzer bir metin de hadis kaynaklarında şu şekliyle geçmektedir.

“*Yemiş-içmiş (karnı tok) ve koltuğuna yaslanmış bir şekilde, Allah’ın haramlarının sadece Kur’an da olanlardan ibaret olduğunu sanan kişiye günah olarak bu yeter. Allah’a yemin olsun ki ben, muhakkak ki birçok şey hususunda haram kıldım, yasakladım ve nasihatte bulundum. Muhakkak ki onlar Kur’an’dakiler kadar veya daha çoktur. Yabani (vahşi) hayvanlardan azı (yurtıcı) dışı olanlar ve ehl-i eşek eti size helal değildir. Ehl-i Kitab’ın evlerine izinsiz girmeniz de size helal değildir...*”³⁸⁰ Bu hadis-i şerifte Hz. Peygamber (sav), hadisin [وإني والله قد حرمت ونهيت] kısımlarıyla Sünnet’in müstakil delil olma yetkisini, kanun koyucu olmanın en temel unsuru olan helal kılma ve yasak koyma hususlarını bizzat dile getirerek ifade etmiştir. Böylece, konunun önemi ve ehemmiyeti vurgulanmıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber (sav) dinin ahlaki hususiyetlerinde de örnektir, O’nun ahlaka dair beyan ve uygulamaları da Müslümanlar için kriterdir. Benzer hadislerde de hep [حرمت] ve [نهيت] ifadelerinin kullanıldığını görmekteyiz. Bu ve benzeri mana ve mahiyette değişik metin farklılıklarıyla Sünnet’in delillğine işaret eden çokça hadis-i şerif rivayet edilmiştir:

“*Size emrettiğim şeyleri alın nehyettiklerimi de terk edin.*”³⁸¹ Bu hadisin ifade ettiği manaya göre, hiçbir kişi Kitab’ı Sünnet’ten ayırarak bunlardan birisiyle yetinmek suretiyle istikamet üzere olamaz. Bunun içindir ki Hz. Peygamber; (sav) “*Sakin! sizden, koltuğuna yaslanmış bir haldeyken, kendisine yapılmasını emrettiğim veya nehyettiğim bir iş geldiğinde: ‘Bunu bilmiyorum! Biz Allah’ın Kitabında neyi bulursak ona tabi oluruz.’ diyen birisiyle karşılaşmayayım.*”³⁸² buyurmuştur. Hz. Peygamber (sav)’in hadislerinden yüzçevirmek, onları bir kenara koyarak dini anlama ve yaşamaya çalışmak doğru değildir, caiz de değildir. Çünkü hadislerden yüz çevirmek Kur’an’dan

³⁸⁰ Hatib el-Bağdadi, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed b. Mehdi, *el-Kifaye fi İlmi’r-Rivaye*, Mektebetü’l-İlmiyye, Medine-ty., 9; Taberani, Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu’cemü’l Evsat*, I-X, Daru’l Harameyn, Kahire ty., H. No: 7226; Mervezi, Ebu Abdillah Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, (thk: Salim Ahmed es-Selefi), Müessesetü Kütübü’s Sekafiyye, Beyrut 1988, 111. h. no: 405. Hadisin Kifaye’deki arapça metni: بحسب امرئ قد شيع ويطن وهو متكى على أريكته لا يظن أن لله حراما إلا ما في القرآن وإني والله قد حرمت ونهيت ووعظت بأشياء إنها لمثل القرآن أو أكثر لا يحل لكم من السباع كل ذي ناب ولا الحمر الأهلية ولا أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب إلا بإذن ولا أكل أموالهم إلا ما طابوا به نفسا ولا ضرب نسائهم إذا أعطوا الذي عليه

³⁸¹ İbni Mace, I, 3. h. no: 1. hadisin arapça metni: [ما أمرتكم به فخذوه وما نهيتكم عنه فانتهوا]

³⁸² Ebu Davud, Sünnet, 6.

yüz çevirmek gibidir.³⁸³ Nitekim; “Allah’ın elçisi size neyi verirse onu alın, size neyi yasaklarsa onu terk edin...”³⁸⁴ ayeti bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca bu hadisin, Sünnet’i terk edip Kur’an’la yetinmek isteyenleri kınadığı, ulema tarafından bu durumun ya cehaletten ya da inkârdan kaynaklanabileceğinin belirtildiği, Hz. Peygamber (sav)’in hadislerini terk ederek yalnızca Kur’an’da olanlarla yetinip ihtiyaç olduğunda sahih Sünnet’i bırakıp re’yine göre hüküm verip amel etmek isteyenlerin islam dairesinden çıkıp küfür dairesine girebilecekleri ve “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenler kafirlerin ta kendileridir.”³⁸⁵ ayetinin hükmüne dâhil olacakları ifade edilmiştir.³⁸⁶

Sünnet’in tamamının vahiy mahsulü olup olmadığı hususu daha önceki kısımda değerlendirmiş olmakla beraber burada konunun özeti mahiyetinde şunu ifade edebiliriz. Hz. Peygamber (sav)’in Kur’an vahyi dışındaki söz, fiil ve takrirlerinin mevzuları itibariyle dini-uhrevi olanlarından gerek Hz. Peygamber (sav)’in ichtihadı gerekse kalbine ilka edilen tüm ifade ve uygulamaları vahyin kontrolünde olup teşri’ bakımından bir yasama faaliyetidir. Ancak yine çalışmanın önceki bölümlerinde açıklanmaya çalışıldığı şekliyle; dini olmayan, Hz. Peygamber (sav)’in beşeri tabiatıyla ortaya koyduğu dünyevi fiil, söz ve uygulamaları bağlayıcı olmayıp, kişiseldir. Diğer taraftan bu dini tebliğ eden Hz. Peygamber (sav), insanların en mükemmelidir. Ahlaki olarak dinle bütünleşmiştir. Dolayısıyla dini Allah’ın rızasına en uygun şekilde yaşayan ve ahlaki tekâmülü en üst düzeyde olan insan olması münasebetiyle ibahatta Efendimiz’i örnek alıp O’na uymak, bağlayıcılığı itibariyle zorunluluğu bulunmasa da efdaliyet itibariyle Allah indinde kabul göreceği malumdur.

2.1.1.5. Sünnet’in Kur’an’ı Neshi

Neshin lügat anlamı; nesh, lügatte; “aktarmak”, “intikal”, “iptal”, “izale” gibi manalara gelmektedir.³⁸⁷

³⁸³ Herevi, Ali b. Muhammed Ebu’l-Hasan Nurettin Molla Herevi, *Mirkatu’l-Mefatih Şerh-u Mişkati’l-Mesabih*, I-IX, Daru’l-Fikr, Beyrut 2002, I, 246.

³⁸⁴ Haşr, 59/7.

³⁸⁵ Maide, 5/44.

³⁸⁶ Azimabadi, VII, 351.

³⁸⁷ İbni Manzur, III, 61; Kurtubi, II, 62-63; Serahsi, II, 53; Suyuti, *İtkan*, II, 55.

İstılahi Anlamı; neshe olan yaklaşım farklılıkları nedeniyle ulemanın neshi tarif etme konusundaki ifadeleri birbirlerinden farklılıklar gösterse de, ehl-i sünnet ulemanın büyük çoğunluğu, “*Yerleşmiş bir şer’i hükmün sonradan varit olan bir hitapla izale edilmesi*”³⁸⁸ şeklindeki nesh tarifinde müttefiklerdir. Bir başka ifadeyle nesh; “*Allah’a nazaran şer’i bir hükmün tatbik sahasında son bulunduğunu beyan, mükelleflere nazaran da o hükmün ref’idir.*”³⁸⁹ Bu tariflere göre nesh, beyanın (ilahi hitabın) bir şeklidir. İlahi hitap da insanlara ya Kur’an ya da Sünnet’le iletilir. Dolayısıyla nesh ancak Kur’an ile Sünnet arasında cereyan edebilir. Ehl-i sünnet ulema bu hususta Kur’an’ın Kur’an’la, Sünnet’in de Sünnet’le neshinin caiz olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak, Sünnet’in Kur’an’ı neshi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir.

İmam Şafî³⁹⁰ ve ashabının çoğunluğu, bir rivayete göre de Ahmet b. Hanbel, Sünnet’in Kur’an’ı neshini caiz görmemektedirler. Eş’ari ulemanın çoğunluğu, Mu’tazili âlimler, Mütakellim ulemanın cumhuru, İmam Malik, Ebu Hanife ve ashabi³⁹¹ ile Gazali³⁹² gibi bazı muhakkik Şafii uleması, Sünnet’in Kur’an’ı neshini caiz görmektedirler.

İmam Şafii, Sünnet’in Kur’an’ı nesh edemeyeceğini savunurken aynı zamanda Kur’an’ın da Sünnet’i nesh etmesini caiz görmemektedir.³⁹³

Hanefilere göre mütevatir ve meşhur Sünnet’in Kur’an’ı nesh etmesi caiz olup, ahad haberin Kur’an’ı neshetmesi caiz değildir.³⁹⁴

İbni Hazm ise, Sünnet’in tamamını sened yönünden kat’i olarak değerlendirdiğinden ahad haberle de Sünnet’in Kur’an’ı nesh edebileceğini savunur.³⁹⁵

Ehl-i sünnet ulemanın ekserisinin, beyanın bir çeşidi olarak kabul ettiği nesh, aynı zamanda Sünnet’in teşri’deki istiklaline de mesned teşkil etmektedir. Nitekim Sünnet’in Kur’an’ı neshini kabul edenlere göre bu durum Sünnet’in müstakil teşri’ine bir delildir. Aksi halde teşri’ aracı olmayan Sünnet, teşri’in kaynağı olan Kur’an’ı nesh edemezdi. Bu noktada Hanefi ulemasının, vahiy kaynaklı olan Sünnet’in Kur’an’ı nesh edebileceği

³⁸⁸ Kurtubi, II, 62-63.

³⁸⁹ Koçyiğit, Talat, "Kitap ve Sünnet'te Nesh Meselesi(93-108), *AÜİFD*, Ankara 1963, 98.

³⁹⁰ Şafii, *Risale*, 68.

³⁹¹ Abdulaziz Buhari, III, 176-177.

³⁹² Gazali, 99-100.

³⁹³ Şafii, *Risale*, 68.

³⁹⁴ Serahsi, II, 67.

³⁹⁵ İbni Hazm, IV, 107.

görüşü,³⁹⁶ şer'i ahkâmın kaynağı olarak Sünnet'e bakış açısını ortaya koyması bakımından önemlidir.

Sünnet'in müstakil teşri'iyle ilgili diğer konularda (Sünnet-Vahiy ilişkisi, İctihadu'r Rasul, Sünnet'in tasnifi ve bağlayıcılığı) olduğu gibi nesh konusunda da Hanefî düşünce sistematığının tutarlı ve isabetli olduğu söylenebilir. Nitekim nesh hususunda Kur'an'la Sünnet arasındaki hareket ve etkileşim alanını en geniş tutan görüş Hanefîlerin değerlendirmesidir.

Müstakil teşri' yetkisine sahip olduğunu savunduğumuz Sünnet'in, Kur'an'ı nesh edemeyeceği kanaatinin çok isabetli olmadığını belirtmeliyiz. Ayrıca İmam Şafii'nin de savunduğu belirtilen hem Sünnet'in tamamının vahiy kaynaklı olduğunu kabul edip hem de Sünnet'in Kur'an'ı nesh edemeyeceği görüşünü savunmanın bir çelişki olduğu düşünülmektedir.

Sünnet'in, Kur'an'ı neshine dair zikredilen bir örnek üzerinden neshin konumuza delil teşkil eden yönünü izah etmek istiyoruz; Bakara Suresi 180. ayette Allah: *“Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir mal bırakmışsa, anaya babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması size farz kılındı.”*³⁹⁷ buyurarak, ana-baya ve akrabaya vasiyeti farz kılmıştır. Ulema arasında vasiyetin miras ayetleriyle mi yoksa bu hadisle mi nesh edildiği ile ilgili tartışmalar olsa da, ayetteki vasiyet hükmünün Hz. Peygamber (sav)'in: *“ Varise vasiyyet yoktur.”*³⁹⁸ mütevatir kuvvetindeki hadisi ile nesh edildiği belirtilmiştir.³⁹⁹

Her ne kadar ulemanın Sünnet'in Kur'an'ı neshine dair üzerinde ittifak ettiği bir hüküm bulunmasa da, usul açısından ve aklen böyle bir nesh şeklinin caiz olduğunu söylemek Sünnet'in müstakil teşri' aracı olduğuna delalet eder. Ulema, bu temel usul konusunu Sünnet'in teşri' kaynağı olduğuna delil teşkil etmesi için koymamış olsa gerek. Ayrıca Sünnet'in Kur'an'ı neshine dair ulemanın ittifak ettiği bir örneğin olmaması da her iki kaynakla ilgili bir durum değil, ulemanın icihat farklılığından kaynaklanan bir durum olduğu açıktır.

³⁹⁶ Zerkeşi, 131.

³⁹⁷ Bakara, 2/180.

³⁹⁸ Buhari, Vesaya 6; Ebu Davud, Vesaya 6.

³⁹⁹ Şafi, 137-145; Serahsi, II, 69-70; Abdulaziz Buhari, III, 178.

2.1.2. Sünnet'in Müstakil Teşri' Yetkisine Dair Akli Deliller

Sünnet'in yasama yetkisine dair yukarıda verilen ayetlerden; Allah'ın böyle bir yetki ve görevi Rasülüne verdiği, hadislerden de; Hz. Peygamber (sav)'in Allah'ın bildirmesiyle ahkâm-ı şeriyeye dair emir ve yasakları vaz' ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Sünnet'in, Kur'an ayetlerini, teyid fonksiyonun yanında, tebyin ve Kur'an ayetlerine muhalif olmamak kaydıyla müstakil hüküm koyma yetkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Aksini düşünmenin Sünnet'in yasama yetkisine gölge düşüreceği ve İslam'ı yaşanmaz hale getireceği konusunda ehl-i sünnet uleması görüş birliği içinde olmuştur.⁴⁰⁰

Bu ve bezeri nakli delillerin yanı sıra İslam'ın kendi öz dinamiklerinden elde edilebilecek birçok akli unsur da Sünnet'in yasama yetkisine delalet eder. Şimdi sırasıyla bu dinamiklere değinelim.

2.1.2.1. Hz. Peygamber'in Konumu ve Ümmeti İçin İfade Ettiği Anlam

Hz. Peygamber (sav) İslam Dinini Allah'tan alıp insanlara ulaştıran bir elçi olmanın yanısıra, bu yeni ilahi mesajla şekillenen toplumun bir ferdi, dinin en güzel uygulayıcısı, devlet başkanı, ahkâmı diniyye hususunda başvurulacak en yetkin otorite, müctehid, kadı, müfessir gibi dini ve ilmi olarak akla gelebilecek her türlü konuda ilahi terbiye ve eğitim almış insanlığın en ekmevidir. Allah tarafından korunduğuna ve sübutunun kat'iliğine inandığımız Kur'an, Cebrail aracılığıyla Hz. Peygamber (sav)'in ağzından kelama ve lafza dökülmüştür. Dolayısıyla Kur'an'ın Allah kelamı olduğuna inanıp, ahkâmını kabul edip de hadislerin Allah'ın, Hz. Peygamber (sav)'e ulaştırdığı bilgiler ve ahkâmı diniyyenin kaynağı oldukları konusunda tereddüt etmek veya onları inkâr edip yok saymak salim ve fitri akılla çelişen bir düşünce tarzı olur.⁴⁰¹

Eğitim ve ta'limle İslami ilimler konusunda tefakkuh sahibi olan bir kişinin hatta günümüzde İlahiyat ve din eğitimi almış sıradan bir insanın bile dine dair -benim görüşüm diyerek- söyleyecek bir söz hakkı varken kadıya, müctehide, devlet başkanına bu yetki değişik vasıfları sebebiyle verilirken bütün bu vasıfları kendisinde toplayan Hz.

⁴⁰⁰ Toksarı, 90.

⁴⁰¹ Burak Yurtsever, *Hz. Peygamber'in Kur'an Dışından Koyduğu Hükümler*, Orient Yay. Ankara 2014.

Peygamber (sav)'in hüküm koyma yetkisinin olmadığı söylenemez.⁴⁰² Burada Hanefilerin gayr-i metluv vahiy ve Hz. Peygamber (sav)'in icthadı konusundaki görüşlerinin ne kadar isabetli olduğu anlaşılmaktadır. Bizim de dile getirmeye çalıştığımız hususu Ali Osman Koçkuzu şu ifadeleriyle adeta özetlemiştir; “ *İnsanları Zat-ı Bari ile tanıştıran ilk ve tek kaynak Muhammed aleyhisselamdır. Onun peygamberliği tasdik edildikten sonra, fertler ve ilim artık ona teslim olacaktır. Onun koyduğu hüküm hükümdür. Haram kıldığı haram, helal kıldığı ise helaldir. Peygamber'in yüce şahsiyetini nebi ve elçi olarak tastik ettikten sonra, Peygamberi, 'Allah'ın sonsuz kudreti, salahiyeti ve istediğini yapmakta hür ve serbest olma vasıflarıyla karşı karşıya getirmek, güç denemesine çıkartmak bizzat ilme aykırı bir harekettir.*’ ‘*Peygamber, dinde müstakil hüküm koyabilir mi? Peygamber ancak Allah'ın iradesine tabi olarak iş yapar, dinde salahiyeti sınırlıdır.*’ şeklindeki hükümler ve düşünceler, bizi yanıltan ve pratikte hiç değeri olmayan şeylerdir. Elbette Peygamber Allah'ın verdiği salahiyete bağlı olarak, Onun emrine aykırı olamamak kaydıyla hükümandır. Peygamber'in bir hüküm koyduğu, bir emir verdiği veya bir yasaklama yaptığı bizce belirlenmişse, acaba Peygamber bunu hangi sıfatla koydu? Bu Allah'ın emirlerine uygun mu değil mi? gibi düşüncelere kapılmamız gerkesizdir. Peygamberimizi dinde güçlü kılan Allah Teâla'dır. Onu kontrol eden yanılmalarını yine önleyen O dur. Burada Peygamber Aleyhisselam'a dinde, müstakil hüküm koyma hakkı verenlerle vermeyenlerin hareket noktaları ayrı olsa bile, iksinde de ‘Allah Rasûlü’nün gücünü yerine oturtma, Sünnet’in hakiki değerini tespitte yardımcı olma endişesi’ mevcuttur. ‘Sünnet müstakil hüküm koyamaz’ diyen kişinin, Peygamber'in dinimizdeki geniş salahiyetleri karşısında bu görüşünü ilme dayandırması çok güçtür. O zaman akla şöyle soruların gelmesi normaldir: ‘Yerine göre bir fakihe tanınan dinde hüküm koyma yetkisi niçin dinin sahibinden esirgenmektedir?’ Hüküm koyma yetkisi olmayan peygamber, sadece Allah'tan aldığını kullara kuru kuru nakleden ve belkide naklettiği şeyin mahiyetini dahi bilmeyen bir kişi durumuna düşmez mi? Peygamberden esirgenen ama fakihe tanınan, dinin ahkâmını zinde tutmaya yardımcı olan çalışmalar, tercihler, icthatlar Peygamber-i Zîşan'dan nasıl esirgenebilir? Sonuç olarak şunu demek

⁴⁰² Polat, Selahattin, *Hadis Arşatımaları*, İnsan Yay. İstanbul 2003, 245.

zorundayız: ‘Peygamberimiz, dinimizde şari’dir. Haram ve helal tepit eder.’ Bizler için zorluk, ondan gelen haber ve hadisin gerçekliğinin tespitinde ortaya çıkmaktadır.”⁴⁰³

2.1.2.2. Sünnet’in Hüküm Koyamayacağına Dair Nassın Bulunmaması

Sünnet’in müstakil hüküm koymasına engel teşkil edecek herhangi bir Kur’an ayeti veya bir nass olmayıp, aksine Sünnet’in teşri’ yetkisine dair birçok ayet ve hadis varken, var olanın tasdikini bırakıp var olmayan bir şeyin delaletini aramak aklen ve ilmen makul olmayan bir düşünce tarzıdır. Birçok dini hükmün, önce Sünnet’in rehberliğinde fiili olarak işlenip veya yaşanıp sonra Kur’an ayetiyle desteklenmesi suretiyle Sünnet’in rehberliği ve otoritesiyle insanların kafa ve gönül dünyasını şirkten kurtarmayı irade eden Allah, Hz. Muhammed (sav)’i elçi seçmekle zaten bu yetkiyi Rasül’üne vermiştir. Bu manada Sünnet’in müstakil teşri’i, dinen ve aklen mümkün olmasaydı bu durum, dini veya akli bir engelden dolayı olurdu. Ancak yukarıda arz edildiği üzere Kur’an’da ve Sünnet’te Hz. Peygamber (sav)’in yasama yetkisini açık bir şekilde ifade eden, hatta tavsiye eden, daha da ötesi emreden ayet ve hadislerin mevcut olduğunu gördük. Ayrıca Kitab’ı tahsis, tebyin, takyid ve nesh eden açıklayan Sünnet’in, teşri’ faaliyetinde bulunamayacağı düşünülemez. Aksi takdirde, Sünnet’in müstakil hüküm koyamayacağına dair ortaya atılan tüm engeller, O’nun Kitab’ı açıklayıp, tahsis, takyid ve nesh etmesi gibi diğer tüm fonksiyonlarında da oluşabilirdi.⁴⁰⁴

2.1.2.3. Dini Emirleri Açıklayan Sünnet’le İbadet Edilmesi

Bu fiili durum Sünnet’in müstakil teşri’ine ulema tarafından akli bir dayanak olarak kabul edilmiştir. Şayet Sünnet’le teşri’ caiz olmasaydı özellikle ibadet hayatına dair Kur’an’da mücmel olarak yer alan birçok ahkâmın Sünnet’le sabit içeriğiyle teabbüd olunmazdı.⁴⁰⁵

Malumdur ki; namaz, hacc, abdest, oruç, zekât gibi dinin en temel ahkâmının sübut bulduğu ayeteler, bu ahkâmı mücmel olarak içerirler. Sünnet ise, Kur’an’ın,

⁴⁰³ Koçkuzu, 107-108.

⁴⁰⁴ Abdulgani, 309; Yurtsever, 103.

⁴⁰⁵ Abdulgani, 307; Abdulazim İbrahim Muhammed, *eş-Şübühetü’s Selesüne’l Müserratü li İnkari’s Sünnet’in Nebeviyyeti*, Mektebetü Vehb, y.y.-1999, 179-180.

mücmelini beyan, amminı tahsis, mutlakını takyid eder. Sünnet olmasaydı bu ayetlerin tafsilatı-uygulanışı ile dini ahkâma dair başka birçok konunun anlaşılmasında farklı farklı yorum ve uygulamalar ortaya çıkar ve din bozulurdu. O halde, yukarıdaki işlevleri yürüten Sünnet, müstakil hüküm de koyabilir. Çünkü mecazı-kinayeyi beyana, ammi tahsise, müşabih ve mücmeli beyana kudreti ve yetkinliği olan Sünnet, müstakil (baştan) hüküm koymaya daha yetkindir. Mamafih yukarıda sayılan Kur'an'a karşı Sünnet'in görevlerindeki her bir durumun, başka bir manaya ihtimali vardır. Dolayısıyla Sünnet, başka bir manaya ihtimali olan yapıya ait ziyadesiyle çetrefilli, yetkinlik ve sıhhat isteyen bir lafız veya cümleyi açıklayabiliyorsa yapı itibariyle daha basit ve muhkem olan bir hükmü vaz' etmede daha salahiyetlidir. Yani Sünnet'in delil oluşu dini bir zaruret ve olgudur.⁴⁰⁶

2.1.2.4. Hz. Peygamber (sav)'in İsmet Vasfı

Masumiyet, doğruluğun en büyük delilidir. Mucizenin sübutu ve ümmetin icma'ı ile de Hz. Peygamber (sav), tebliği zedeleyecek şeyleri kasten yapmaktan masumdur. Hz. Peygamber (sav)'in hatadan masum olması onun lafız ve davranışlarının farklı bir süzgeçten geçtiğini göstermesi bakımından önemlidir. Sahih görüşe göre Hz. Peygamber (sav) dini tebliğ konusunda hata ve yanılmaya düşmekten korunmuştur. Ancak Hz. Peygamber (sav)'in bu alanda hataya düşebileceğini söyleyenler, hatadan korumanın oluşabilmesi için Hz. Peygamber (sav)'in Allah tarafından uyarılmamasının ve tasvip edilmemesinin şart olduğunu ifade etmişlerdir. Fakat bunun pratikte vuku' bulduğunu söylememişler.⁴⁰⁷ Ancak ehl-i sünnet ulemaya göre, dini konularda Hz. Peygamber (sav) her zaman vahyin kontrolündeydi, ihtiyaç olduğunda hemen uyarılırdı. Dolayısıyla Sünnet'in teşri açısından müstakil hüküm getirmesinde aklen hiçbir engel yoktur. Hz. Peygamber (sav), ister Kur'an vahyiyle olsun ister başka bir surette olsun Allah'tan aldığı mesajı (emir-nehî) tebliğ edip uygulamakla görevli iken ve buna pratik olarak uyum sağlıyorken ve aklen de bu durumu kabul ediyorken nasıl olur da müstakil hüküm koymasını kabullenmeyiz.⁴⁰⁸ Bu çerçevede Sünnet'in müstakil hüküm koyma husussuyla ilgili düşünceler biraz tefekkür edildiğinde bunun bilinçli bir

⁴⁰⁶ Yurtsever, 127.

⁴⁰⁷ Abdulgani, 56.

⁴⁰⁸ Sıbai, 569; Yurtsever, 127.

inkâr olduğu anlaşılabilir. Çünkü din adına her türlü yetkiye sahip hatta elçilik gibi dinin tamamının iletilmesi konusundaki peygamberlik vazifesi inkâr edilmezken dinin bir kısmına dair koyulacak bir hüküm kabullenilmemesi biraz düşündürücüdür.

Ayrıca ismet sıfatının Hz. Peygamber (sav)’e Allah tarafından özellikle O’nun şari’liğini desteklemek için verdiğini de düşünebiliriz şöyle ki; Allah Peygamber’ini insana ait günah gibi fiilerden koruyarak bir anlamda insanlığa; “Peygamber’ime ve onun bütün söyleyip yaptıklarına uyun, bakın yanlış yaptığında ben ona müdahale ediyorum. Yani, O, yanlış yapamaz.” demiş olmaktadır.

2.1.2.5. Sünnet’le Sabit Olan Bilgiye Bağlayıcılığına Göre Hüküm Atfedilmesi

Ehl-i sünnet ulemaya göre Hz. Peygamber (sav)’in Sünnet’iyle sabit ahkâmla bağlayıcılık derecesine göre amel etmek, ya farz, ya vacip, ya müstehap ya da mubahtır. Ekseri fukaha ve usul âlimleri dinde gerek usul gerekse fûru’ açısından birçok usul kuralının ya da fıkhi hükmün, ya tamamının ya da esasının Sünnet’le sabit olduğunu eser ve risalelerinde ifade etmişlerdir. Hatta edille-i şeriyeyi ifade ederken Kur’an ve Sünnet’e müsbit deliler demişlerdir, kıyas ve icma ise muzhir delil olarak kabul edilmiştir. Yani, Kur’an ve Sünnet, hükmün kendisinde sabit olduğu asıldır. Her türlü çıkarım ve istinbatta kendisine başvuru asla dönük olmayan devamlı muhteviyatında bir yol bulunabilecek üretken asıllardır. Kıyas ve icma’ ise bu iki asılda olanı bir şekilde ortaya çıkarma metodudur.⁴⁰⁹ Sünnet’i, bilgi kaynağı dolayısıyla da yasama kaynağı olarak kabul etmeme ya da inkâr, dini hayatın birçok alanına dair yaşanabilir ve uygulanabilir esaslarını da inkâr anlamına gelir.

Dolayısıyla bir bütünün iki parçası olan Kur’an ve Sünnet’in birbirlerini tamamlamaları konusunda yapılacak akli değerlendirmede varılacak netice, Sünnet’in Kur’an’da olmayan sayılamayacak kadar hüküm ihtiva ettiği gerçeğidir, şöyle ki; dini yalnızca Kur’an’dan ibaret addedersek, bütün dini hükümleri Kur’an’da bulmamız gerekir, ancak dini hükümlerin tamamı -özellikle namaz zekat gibi- detaylarıyla birlikte bir bütün şeklinde Kur’an’da bulunmamaktadır. Bu durumda Kur’an’da olmayıp ama dinde olan bazı hükümlerin kaynağının ne olduğu sorusuna cevap vermek gerekir. Bu da, Dinin yalnızca Kur’an’dan ibaret sayılamayacağı ve Sünnet’in, Dinin diğer kaynağı

⁴⁰⁹ Serahsi, II, 65-68; Debbusi, 247; Molla Hüsrev, 12, 15.

olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Din'in bazı hükümleri Kur'an'la, bazıları (Kur'an'da olamayanlar) da Sünnet'le vaz' edilmiştir. Örneğin, ehli merkeb ve yırtıcı kuşların etinin haram kılınması.⁴¹⁰ Bu ve bunun gibi üçüncü bölümde ortaya koyacağımız, Kur'an'da olmayan birçok meselenin Sünnet tarafından va'z edilmiş olmasını değerlendiren ulema Sünnet'in teşri'de müstakil olabileceğini beyan etmişlerdir.⁴¹¹

Ayrıca, Sünnet'in teşri' yetkisini bir misalle arz edecek olursak; Kur'an'ı, Allah'ın insanlığa sunduğu bir anayasa olarak kabul edelim. Sünnet de bu anayasaya uygun olarak kanun vaz' etme yetkisine sahip yasama organı olan meclis niteliğindedir. Nitekim meclis anayasaya aykırı bir kanun koyarsa anayasa mahkemesi (Allah) bunu iptal etme yetkisine sahiptir. Hz. Peygamber (sav) de tıpkı kanun yetkisi olan meclis gibi Sünnet'ile kanun vaz' etmiştir. Allah'ın kelamı ezeli olan Kur'an anayasasıyla birlikte şer'i ahkâmı beyan etmiştir. Bu durum ya kalbine ilka olunan vahiyyle ya da Hz. Peygamber (sav)'in ictihadiyle gerçekleşmiştir ki, Hz. Peygamber (sav) bir hususta önce vahiy bekler vahiy gelmezse ictihad ederdi. İctihadında yanılırsa Allah tarafından tashih edilirdi. Dolayısıyla Hanefilere göre, Sünnet'le sabit olupta dini niteliği bulunan her husus kanun hükmündedir ve bağlayıcıdır.

2.2. SÜNNET'İN MÜSTAKİL TEŞRİ' DEĞERİNİ KABUL ETMEYENLER VE DELİLLERİ

Mütevâtir hadisleri bir yana bırakacak olursak haber-i ahad dediğimiz Sünnet hakkında İslam tarihinde üç farklı telakkinin oluştuğu görülmektedir.

Bunlardan birincisi; Hadislerin içinde bir takım uydurma sözlerin olabileceği düşüncesinden hareketle iyi niyetli olarak her şeyin Kur'an'da mevcut olduğunu söyleyerek dini hurafelerden korumak maksadına matuf Sünnet'i reddiyeciliktir.⁴¹² Bu grubun endişesi; dinin uydurma bir takım ifadelerle tahrifi durumudur. Malumdur ki yoğun olarak hadislerin tedvininden önceki sürece yöneliktir. Dolayısıyla İslam'ın ilk asırlarında bu düşünceyle Sünnet'e karşı gerek bilinçli gerekse bilinsiz bir şekilde menfi bir yaklaşım söz konusudur. Nitekim Hâkim'in "*Müstedrek*"inde zikredilen İmran b.

⁴¹⁰ Ebu Davud, Sünnet, 6

⁴¹¹ Kurtubi, I, 38; Yurtsever, 130.

⁴¹² Toksarı, 246.

Husayn'la (v. h. 52/m. 672) Sünnet'in hücciyeti konusunda tartışmaya giren şahsın bu düşünceyle hareket ettiği belirtilmiştir.⁴¹³ Vakıa şöyledir; İmran b. Husayn'ın, Hz. Peygamber (sav)'in hadislerini aktardığı bir ortamda birisi; "...bize Kur'an'dan bahsset..." der. İmran b. Husayn da; "*Sen ve arkadaşlarınızın Kur'an'ı okuyorsunuz. Bana namazdan içindekilerden sınırlarından bahsedebilir misin? Bana altının devenin çeşitli malların zekâtından bahsedebilir misin? Fakat sen yok iken ben buldum Hz. Peygamber (sav) bize, zekât hususunda şöyle şöyle farz kıldı.*" deyince adam; "*beni ihya ettin, Allah'ta seni ihya etsin.*" dedi.⁴¹⁴

İkinci görüş; hadislerin, sübutu, delaleti ve kabulü konusunda hadis usulü kaidelerine müstenid ilmi bir metotla kritize edilmesidir. Hatta mezheplerin, bu konuda haber-i ahadın kabulü ile ilgili müstakil bir metod takip ederek konuya oldukça hassas bir şekilde yaklaştıkları bilinmektedir. Sünnet üzerine bu şekilde yapılan eleştiriler hadislerin sened ve metin üzerinden hadis usulü açısından değerlendirilmesinden ibaret olup, sahih Sünnet'e ulaşmak için yaşanması zaruri bir süreçtir. Dinin doğru anlaşılması ve yaşanmasında İslam toplumuna önemli katkıları olmuştur.⁴¹⁵

Üçüncüsü ise; yalnızca Kur'an'la yetinme düşüncesinin ürünü olarak İslam'ın ilk yıllarında zuhur etmiş olup günümüzde de varlığını devam ettiren görüştür. Bu düşünce tarihi süreç içerisinde bir ekol hüvviyetinde varlığını aralıksız bir şekilde sürdürememişe de zaman zaman ferdi zaman zaman da grup faaliyeti olarak Sünnet'e karşı menfi bakış açısını canlı tutmuştur. Yukarıda da arz ettiğimiz üzere Sünnet'e karşı bu menfi düşünce kasıtlı olmakla birlikte, dinin hurafeden korunması şeklinde iyi niyetle de tezahürü muhtemeldir. Ancak zamanla kolaycılık ve hevadan beslenen art niyetin, Sünnet'i devre dışı bırakarak yalnızca Kur'an'la keyfi bir şekilde yetinmek istediği anlaşılmaktadır.⁴¹⁶ Esasen Hz. Peygamber (sav), ümmetini, Sünnet'in teşri' değerini ve yetkinliğini bile bile reddetme arzusuna kapılacak kişilerin olabileceğine karşı uyarmıştır. Şu iki hadis bu hususa açık bir şekilde işaret etmektedir; "*Dikkat edin! bana, Kitap ve O'nunla bir misli daha verildi. Dikkat edin! karnı tok bir adamın, koltuğuna yaslanarak size: 'Bu Kur'an'a yapışmanız gerekir. Onda helal bulduklarınızı helal, haram bulduklarınızı haram sayın.'* Demesi yakındır. Halbuki, Rasulüllah'ın

⁴¹³ Toksarı, 246.

⁴¹⁴ Hâkim, I, 109-110.

⁴¹⁵ Toksarı, 247.

⁴¹⁶ Toksarı, 247.

haram kaldıkları Allah'ın haram kaldıkları gibidir. Dikkat edin! ehli eşek, yabani(vahşi) hayvanlardan azı(yırtıcı) dişi olan her bir hayvan ve zimminin yitirdiği eşya size helal değildir. Ancak sahibinin ihtiyaç duymadığı yitik alınabilir. Kim bir topluma misafir olarak gelirse, o toplumun gelen kişiyi misafir etmeleri gerekir. Eğer onu ağırlamazlarsa ihtiyacı miktarınca onları cezalandırması o kişinin hakkı olur.”⁴¹⁷, “Sakin! Sizden, koltuğuna yaslanmış bir haldeyken, kendisine yapılmasını emrettiğim veya nehyettiğim bir iş geldiğinde: ‘Bunu bilmiyorum! Biz Allah'ın Kitabında neyi bulursak ona tabi oluruz.’ diyen birisiyle karşılaşmayayım.”⁴¹⁸

2.2.1. Sünnet’i Reddetme Eğiliminin Tarihi Süreci

Hz. Peygamber (sav)’in Sünnet’i reddetme konusuyla ilgili dikkat çektiği husus, bir önceki bölümde mezkûr hadiste ismi zikredilmeyen bir şahsın sahabeden İmran b. Husayn’la Sünnet’in hücciyeti konusunda tartışmaya girmesiyle⁴¹⁹ İslam tarihinin ilk yüz yılında baş göstermiştir. Mezkûr şahsın, bu rivayetin sonundaki; “*beni ihya ettin Allah'ta seni ihya etsin.*” şeklindeki ifadesinden, İmran b. Husayn’dan Sünnet hakkında kayda değer bilgi aldığı düşüncesinde olduğu kanaatini oluşturmaktadır. Bu durum da, söz konusu kişinin, ya bilinçsizlikten ya da hadisin uydurulmuş olabileceği endişesinden hareketle Sünnet hakkında olumsuz tavır sergilediği düşünülebilir. Ancak, özellikle Sünnet’e karşı menfi düşüncenin bilinçli saldırı mahiyeti kazandığı tabiin döneminde Sünnet hakkında dile getirilen olumsuz ifadeleri müsbet olarak değerlendirmek iyi niyetten öte bir anlam ifade etemeyecektir. Nitekim şu örnek bu duruma açık bir göstergedir. Bir şahıs, Mutarrif b. Abdullah es-Sıhhir’e (v. h. 87/m. 705); “*bize Kur’an’dan başka bir şeyden bahsetme.*” demiş. O da cevaben; “*Allah biliyor ki biz, Kur’an’ın yerine geçecek başka bir şey istemiyoruz. Kur’an’ı bizden iyi bilen (Sünnet’in) peşindeyiz.*” demiştir.⁴²⁰ Bu muhaverede Sünnet’i kabul etmeyen kişi tarafından artık Sünnet’in kale alınmadığı görülmektedir. Dolayısıyla hadisleri günümüz ilmi-akademik anlamıyla bilinçli inkârın ilk izlerinin tabiin döneminde oluştuğu söylenebilir.

⁴¹⁷ Ebu Davud, Sünnet, 6.

⁴¹⁸ Ebu Davud, Sünnet, 6; Tirmizi, V, 37.

⁴¹⁹ Hâkim, I, 109-110.

⁴²⁰ Şatibi, 524.

Mezhep imamları ve müctehit imamlar döneminde de hadise karşı olumsuz tavrın şiddetle sürdürüldüğü, İmam Şafii'nin bu zümreye karşı verdiği mücadeleden anlaşılmaktadır. İmam Şafii "*Ümm*" isimli eserinde kendisine karşı Sünnet hakkında menfi sorular soran hayali bir kişi vasıtasıyla Sünnet'i müdafa eder. Şafii Sünnet'i müdafa çabasını öyle yoğun bir şekilde dile getirir ki, bu tutumundan dolayı günümüz ilim çevrelerinde İmam Şafii'nin, Sünnet'in tamamını vahiy kabul ettiği zannedilmiştir.⁴²¹ Ayrıca İmam Şafii'den hemen sonra yaşayan İbni Kuteybe'nin (v. h. 276) de "*Te'vilü Muhtelefi'l Hadis*" isimli eserini Sünnet'i müdafa maksadıyla yazdığını eserin mukaddimesinden⁴²² öğrenmekteyiz. Bu bilgilerden Sünnet'in teşri'ine karşı olumsuz düşüncenin tabiiun döneminde başlayıp mezhep imamları döneminde yoğunlatıldığını söyleyebiliriz. Ancak İslam tarihinin bundan sonraki sürecinde miladi bin sekiz yüz yıllara kadar Sünnet'i inkâr bakımından ciddi bir akım ya da faaliyete rastlanmadığı anlaşılmaktadır.

18 ve 19. Yüz yılda Alfred Von Kremer (v. m. 1889), İgnaz Goldziher (v. m. 1921), Joseph Schacht (v. m. 1969) ve Montgomery Watt gibi müsteşriklerin özellikle Sünnet üzerine yaptıkları eleştirel art niyetli çalışmalarından etkilenen İslam dünyasındaki bazı ilim adamları Sünnet'i kısmen ya da toptan inkâr eğiliminde olmuşlardır. Yakın tarih ve günümüzde Ebu Reyve, Dr. Tevfik Sıtkı, İsmail Ethem, Gulam Ahmed, Seyyid Ahmed Han, müsteşriklerden Goldziher gibi isimlerin Sünnet'in teşri'ini tamamıyla inkâr ettikleri, Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Ahmed Emin gibi kişilerin de Sünnet'in bir kısmını reddettikleri ifade edilmiştir.⁴²³

Sünnet'in, teşriini reddedenler bir takım akli delillerin yanında genel olarak aşağıda vereceğimiz ayetleri delil olarak kullanırlar.

2.2.2. Sünnet'in Teşri' Yetkisini Kabul Etmeyenlerin Delilleri

İslam teşri'inin kaynağının yalnızca Kur'an olduğu görüşünde olanalar, Sünnet'in teşri' kaynağı olmadığını çeşitli delillerle izah etmekle birlikte, biz burada sadece önemli olarak gördüğümüz Kur'an'dan başvurdukları üç ayeti izah edip değerlendireceğiz. Söz konusu deliller; "...Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik

⁴²¹ Şafii, *Ümm (Cimau'l İlim)*, V, 127-128.

⁴²² İbni Kuteybe, 9.

⁴²³ Toksarı, 246.

*bırakmadık...*⁴²⁴, “*Bu gün sizin için dininizi tamamladım...*”⁴²⁵ ve “*...Hüküm ancak Allah’ındır...*”⁴²⁶ ayetleridir.

İlk dönem tefsir kaynaklarına baktığımızda birinci ayetin anlamının dinin ahkâmına dair bir eksiklik bırakılmadığı hususundan ziyade bir önceki ayette müşriklerin alaylı bir şekilde Hz. Peygamber (sav)’in peygamberliğine dair mucize istemlerine karşın Allah’ın onların bu fiillerini bilip, hıfzedip kıyamette karşılığını vereceğine, hatta karada dolaşan ve havada uçan her canlının bu manada yapıp ettiklerinin ihmal edilmeksizin kaydedildiğinin vurgulandığı belirtilmiş olup, ayetteki Kitab’a da Levh-i Mahfuz anlamı verilmiştir.⁴²⁷ Maverdi (v. h. 450), ayetin bu kısmının iki te’vilinden biri olan, yaratılan her canlının ecelinin yazılı olduğu bir kitabın olduğundan hareketle ayette geçen “Kitab”ın böyle bir kitap olabileceği, diğeri de cumhur ulemanın görüşü olduğunu belirttiği, ayette dinin ahkâmının icmalen de olsa eksiksiz olarak Kur’an’da olduğudur.⁴²⁸ Razi (v. h. 606), ayetteki Kitab’ın başındaki “el” takısının daha önce geçen bir kelimeyi malum hale getirdiğinden bahisle Kur’an olduğuna delil gösterir.⁴²⁹ Ancak burada böyle bir bağlantının kurulacağı şekilde daha önce nekire olarak Kur’an’a delalet eden “Kitab” kelimesi geçmemiştir. Dolayısıyla kanaatimizce gramer açısından ayetteki “Kitab” kelimesinin Kur’an’a delaletine getirilen bu yorum isabetli değildir. Nitekim Kurtubi, “Kitab”ın, “Levh-i Mahfuz” olduğunu söyler. “Kur’an” olduğu görüşünü [قیل] olarak alır.⁴³⁰ Bu da ayetteki “Kitab” kelimesinin Kur’an’a delaletinin zayıf olduğunu gösteren bir ifade tarzıdır.

Aynı zamanda [فرط] fiilinin kök anlamının “eksik bırakmak” değil “ihmal etmek” anlamında olduğu tespit edilmiştir. Bu durumda günümüzdeki Kur’an meallerinde bu ayetin anlamının; “*biz Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*” şeklinde verilmesinin isabetli olmadığı düşünülmektedir. Çünkü “ihmal etmek”, “eksik bırakmak” değildir. Eksik bırakmak o şeyin varlığını görememek dolayısıyla onu yerine getirmemektir.

⁴²⁴ En’am, 6/38.

⁴²⁵ Maide, 5/3.

⁴²⁶ En’am, 6/57.

⁴²⁷ Mukatil b. Süleyman, Ebu’l Hasan, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, I-V, thk: Abdullah Mahmud, Daru İhyait’ Türas, Beyrut 1423, I, 560; Taberi, XI, 344; Sa’lebi, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *el-Keşf ve’l Beyan an Tefsiri’l Kur’an*, (thk: Ebu Muhammed Tahir b. Aşur), I-X, Daru İhyai’t Türası’l Arabi, Beyrut 2002 IV, 146.

⁴²⁸ Maverdi, Ebu’l Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve’l Uyun*, thk: Seyyid İbni Abdul Maksut, I-VI, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut Lübnan-ty, II, 112.

⁴²⁹ Razi, *Mefatihü’l Gayb*, XII, 523.

⁴³⁰ Kurtubi, XI, 419.

İhmal ise bir şeyin varlığı bilinip onun önemsizliği düşüncesiyle onu görmezden gelmektir. Bu duruma göre müfessirlerin ayetin tefsirinde işaret ettikleri [ضيع] fiili yerinde olsa gerek. Buna göre ayetin manası; “Allah hiçbir şeyi zayi’ etmedi...” olması daha uygundur. Zaten ayetin siyak sibakından bu mana anlaşılmaktadır. Ayetin baş tarafında; “Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve iki kanadıyla uçan her türlü kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir...” ifadesi son kısmında ise; “...sonunda hepsi rablerinin huzuruna toplanıp getirileceklerdir.” cümlesi bulunmaktadır. Burada ayetin tamamına baktığımızda hayvanatın da insanlar gibi bir amaç doğrultusunda yaratıldıkları, onlarında yaratılma bakımından bir önemi haiz olmaları ve bu durumun Allah’ın ilim ve iradesi dâhilinde olduğu yani; önemsiz ve boş olmadığı vurgulanmıştır. Yoksa iddia edildiği gibi dine dair ahkâmın tamamladığına dair ayette herhangi bir anlam yoktur. Mukatil b. Süleyman (v. h. 150), kehf Suresindeki [وكان أمره فرطا] ⁴³¹ ayetindeki [فرطا] kelimesini izah ederken yukarıdaki mezkur ayetle izah ederek ayetin bu kısmına, “onun işi boş”, “zayi’ olmuştur.” anlamını verir.⁴³²

Sünnet’in teşri’ini kabul etmeyenler, Kur’an’dan getirdikleri bu delillerin yanısıra, -Sünnet’i kabul etmememlerine rağmen- hadislerin Kur’an’a arzı ile ilgili rivayetlerden yola çıkarak bizzat Hz. Peygamber (sav) tarafından böyle bir kaydın konulmasının Sünnet’in müstakil teşri’ aracı olmadığına delalet ettiğini, ayrıca anlam bakımından Kur’an’a muhalifmiş gibi görünen ya da farklılıklar arz eden hadislerin fazlasıyla mevcut olduğunu ve bu rivayetlerin uydurma olduğunu, dolayısıyla Sünnet’in sübutundaki bu zaafiyetin onun teşri’ine engel olduğu kanaatinde oldukları bilinmektedir. Burada akla; “Sünnet’i kabul etmeyen biri savunduğu görüşü onunla nasıl destekleyebilir?” diye bir soru gelebilir. Bunu şu şekilde izah edebiliriz. Sünnet’i delil olarak görmeyenler böyle bir istidlalle Sünnet’in teşri’ini kabul edenlere adeta; “bakın! Sizin kabul ettiğiniz Sünnet bile müstakil teşri’inin olmadığını söylüyor.” dercesine, bir anlamda Sünnet’ten delille Sünnet’in teşri’ini kabul edenlerin görüşlerini çürütmeyi hedeflemişlerdir. Yani kişi veya görüşü kendi kaynağıyla nakzetmek istemişlerdir.

Öncelikle Sünnet’e karşı bu yaklaşımın ilmi olmadığını belirtmek gerekir. Şöyle ki; usul-ü hadis ve hadis kaynaklarına baktığımızda ilk dönemlerden bu yana hadislerin

⁴³¹ Kehf, 18/28.

⁴³² Mukatil b. Süleyman, II, 583.

sübutunun sağlıklı bir şekilde tespit edilebilmesi için metin ve sened açısından son derece teknik yöntemlerle çalışmalar yapıldığını görürüz. Ayrıca hadis ilmi literatüründe geliştirilmiş cerh ve ta'dil ilminin yanı sıra mevzu hadislere dair mahir hadisçiler tarafından yapılmış kayda değer çalışmalar olmuştur. Hadis ilmi ile meşgul bunca âlim, hadislerin sübutunun tespitindeki bu zorluğa ve muhtemel uydurma faaliyetlerine rağmen hadisleri inkâr etmemişlerdir. Günümüzde ise hadislerin uydurma ve zaafiyetinden bahsedenlerin birçoğunun hadis alanında kayda değer çalışmasının olmadığı bir gerçektir.

Ayrıca mezheplerin haber-i vahidin delil olarak kabul edilmesi konusunda geliştirdikleri yöntem ve koydukları şartlar da düşünüldüğünde, Sünnet'i inkâr edenlerin bu anlamda hadislere bakışının yeteri kadar ilmi olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü haber-i vahidi delil olarak kullanan ulema ve mezhepler de çok zorluklarla karşılaştılar, ancak toptan reddetmediler.

2.3. SÜNNET'İ, KUR'AN'IN AÇIKLAYICISI OLARAK KABUL EDENLER

Sünnet'i Kur'an'la birlikte teşri' kaynağı olarak değerlendirip ancak, Sünnet'e, Kur'an'dan müstakil bir hüvviyet vermeyen, Sünnet'i Kur'an'ın tamamlayıcısı ve Kur'an'dan beslenen bir kaynak olarak teşri'e dâhil eden bakış açısı, Sünnet'le sabit ahkâmın asıllarının Kur'an'da olduğunu, Sünnet'in, kıyas ya da külli prensipler halinde var olan asıllardan fer-i ahkâmı vaz' ettiğini belirtir. Bununla birlikte Sünnet'e ittiba ve itaatin gerekliliğini, Sünnet'in, Kur'an'ın tamamlayıcısı olduğunu da kabul eder.⁴³³

Bu görüşte olanlar, bir önceki bölümde işlediğimiz Sünnet'in teşri'ini tamamen reddedenlerin Kur'an'dan getirdikleri delillere⁴³⁴ dayanarak Sünnet'in müstakillen teşri' aracı olmadığını söylerler.⁴³⁵ Dolayısıyla aynı delilleri burada tekrar ele almayacağız. Ancak ayetlerin dışında Sünnet'ten getirilen delilleri ve akli izahları aşağıda değerlendireceğiz. Burada şu hususu da ifade etmek isteriz. "Sünnet'i reddedenlerle Sünnet'i teşri' aracı olarak görüp, fakat müstakil olmadığını söyleyenlerin aynı ayetlerle delil getirmelerinin nasıl mümkün olduğu" sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce bu durumun muhtemel iki sebebi olabilir. Birincisi; her iki düşüncenin temelinde de

⁴³³ Şatibi, 670.

⁴³⁴ Bu delilleri zikredip tahlillerini de yukarıda arz ettiğimizden burada yalnızca hatırlatmakla yetiniyoruz.

⁴³⁵ Şatibi, 674-686.

Kur'an dışında bir şer'i kaynağın veya aslın olmadığı inancının olması. İkincisi de; tek asl ve kaynak olduğu kabul edilen Kur'an'da bu yönde mezkûr ayetler dışında bulunabilecek delilin olmaması. Mamafih bu iki farklı anlayışın öncülleri ve bakış açıları farklı olmakla birlikte, vardıkları netice aynı olduğundan bağlanılacak delilinin de aynı olmasının muhtemel olduğu düşünülebilir.

Ancak bu düşünceyi iyi niyetli olarak savunan İslam bilginlerini bu kanaate sevkeden durumun muhtemel sebeplerinden biri olarak şunu ifade edebiliriz. Bilindiği üzere sahabe, Hz. Peygamber (sav)'in söylediği bir hadisin akabinde onu destekleyen bir ayetle istişhad etmesine çokça şahit olmuştu. Bir örnekle ifade edecek olursak Ebu Hureyre'den rivayet edilen şu hadiste Hz. Peygamber; *"Allah'ın kendisine mal veripte zekâtını vermeyen kimsenin malı, kıyamet gününde, iki gözü benekli zehirli bir yılan olarak boynuna dolanır."*⁴³⁶ buyurduktan sonra şu ayeti okumuştur; *"Allah'ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler, bunun, kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Hayır! O, kendileri için bir şerdir. Cimrilik ettikleri şey kıyamet gününde boyunlarına dolacaktır..."*⁴³⁷

Sahabe Hz. Peygamber (sav)'in bu metoduna o kadar aşına idi ki, O'nun irtihalinden sonra hadislerin sıhhatini tespit için bu metodu uygulamışlardır. Sahabenin bu konuda vardığı noktayı göstermesi bakımından Said b. Cübeyr'in şu sözünün de önemli olduğu kanaatindeyiz; *"Allah Rasülü'nün söylediği şekilde işittiğim her hadisin tasdikini Kur'an'da buluyordum. Bir defasında Hz. Peygamber (sav) 'in şu sözünü işittim: 'Yahudi ve Hıristiyanlardan her kim beni işitir de bana iman etmezse cehenneme girer.' Kendime Allah'ın Kitab'ında bu haidisi tadsik eden ayetin neresi olabileceğini sordum ve şu ayeti buldum,"*⁴³⁸ *'...gruplardan her kim O'nu inkâr ederse ateş onun varacağı yerdir..."*⁴³⁹

Hadislerin sıhhati için sahabe tarafından başvuru bu uygulamanın Abdullah b. Mes'ud'un, rivayetlerinde bir kaide olarak uygulandığını, O'nun şu sözleri

⁴³⁶ Buhari, Zekât 43.

⁴³⁷ Al-i İmran, 3/180.

⁴³⁸ İbni Kesir, Ebu'l Fida İmamuddin İsmail b. Ömer, *Tefsru'l Kur'ani'l Azim*, I-IX, (thk: Muhammed Hüseyin Şemsüddin), Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1423, IV, 270.

⁴³⁹ Hud, 11/17.

göstermektedir; “biz size bir hadis söylediğimiz zaman, Allah’ın Kitab’ından onu tasdik edecek delilini de getiririz.”⁴⁴⁰

Sahabe, Hz. Peygamber (sav)’in, bu uygulamasından yola çıkarak, hadislerin sıhhatini test etmek için başvurduğu temel yollardan biri olarak bu uygulamayı pratize etmiş olabilir. Hatta onları gören tabiun ve İslam uleması da aynı yöntemi kullanmışlardır.

Hadislerin sıhhati ya da hadislerle sabit olan hükmün te’kidi amacıyla İslam’ın ilk yıllarında kullanılan bu usulün zamanla metodolojik olarak hadislerin Kur’an’a arzı şeklinde disiplinize edildiği, Sünnet’i eleştiren ya da kabul etmek istemeyenlerin sıkça başvurduğu bir dayanak haline geldiği bilinmektedir.

Sünnet’i müstakil olarak teşri’ aracı kabul etmeyenlerin de İslam tarihinin daha ilk yıllarında temelde hadis uydurma faaliyetlerinin önüne geçmek ve sahih hadisleri tespit etmek amacıyla gerçekleştirilen hadislerin Kur’an’a arzı uygulamasını fiili bir delil kabul ederek Sünnet’le sabit olan her hükmün Kur’an’a arz edildiğinde bir aslının olduğunun görüleceği düşüncesiyle hareket ettiklerini söyleyebiliriz. Ancak sahih Sünnet’le sabit ahkâmın tamamını ele aldığımızda böyle bir kanaatin, zorlama yorum ve çelişkili değerlendirmelere neden olacağı kaçınılmazdır. Nitekim Sünnet’le sabit bütün ahkâma dair Kur’an’da bir prensip ya da hüküm bulunmadığı ortadadır.

Bu manada Sünnet’i reddedenlerin de, onu müstakil teşri’ aracı olarak görmeyenlerin de görüşlerinin temelinde bu uygulama ve algının genel anlamda bir etkisinin olduğu, buna bağlı olarak da, Hz. Peygamber (sav)’in söz konusu uygulamasını her hadis hakkında uygulanacak temel bir prensip olarak algıladıkları düşünülebilir. Ancak bu düşünce sahiplerinin, sahabenin hadislerin sıhhatini tespit için uyguladıkları bu yöntemi, Sünnet’in teşri’ değerini sınırlandırma olarak algılamaları ve bunu da delil olarak zikretmelerinin isabetli olmadığını söyleyebiliriz.

Oysa tarihi süreç içerisinde Sünnet’e yapılan bu ve benzeri menfi düşünce ve saldırılar karşısında İslam uleması, Kur’an’la Sünnet’in birbirine muvafakatını ve birbirini desteklemeleri konusunda çok hassas davranmıştır. Kur’an naslarının şerh ve te’iyidi niteliğinde olan Sünnet’i, mana bakımından Kur’an’a raci kılmıştır. Bu yönüyle

⁴⁴⁰ Sabuni, Muhammed Ali, *Muhtasaru Tefsir-i İbni Kesir*, I-III, Daru’l Kur’an’il Kerim, Beyrut 1991, III, 472.

Sünnet'in getirdiği hükümler ya Kur'an'ı şerheder, ya mücmelini beyan eder, ya da muhtasarını izah eder: Sünnet'in namazların sayıları ve nasıl kılınacağı hususunu, namazın farziyetini ifade eden nassı (ayeti) aslına dayanarak açıkladığını, alım-satım ve diğer hukuki konularla ilgili sünnetlerin de büyük ölçüde böyle olduğunu ve Allah'ın; "...Mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin...",⁴⁴¹ "Allah alım-satımı helal ve ribayı haram kılmıştır."⁴⁴² şeklinde buyurduğu ahkâmın detaylarını Allah adına Hz. Peygamber (sav)'in açıkladığını ifade etmişlerdir.⁴⁴³ Ancak diğer taraftan Sünnet'in Kur'an dışında hükümler koyduğu da inkâr etmemiş hatta vurgulamışlardır.⁴⁴⁴

Sünnet'le sabit ahkâmın ya Kur'an'ın şerhi ya da mülhakı olduğu düşüncesini savunanların başında gelen İbni Hazm, Kur'an'a muhalif sahih Sünnet'in bulunmadığını, ancak Sünnet'in her haberinin ya mücmeli tefsir şeklinde Kur'an'a izafe edileceğini, ya da O'ndan bir istisna olduğunu söylemek suretiyle Sünnet'in müstakil teşri'ini kabul etmemiştir. Kur'an'da olmayan bazı şeyleri haram kılan hadislerden Sünnet'in müstakil teşri'ine delil olarak, Hz. Peygamber (sav)'in ehli merkep ve yırtıcı kuşların etini yemeyi haram kılmasını gösterenler de, "...O (Hz. Peygamber (sav)), onlara (kendisine uyanlara) iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar..."⁴⁴⁵ ayetini işaret ederek Hz. Peygamber (sav)'in yasakladığı etlerin bu ayetin mücmelini beyan olarak değerlendirir.⁴⁴⁶

Sünnet'e karşı bu bakış açısı en güçlü ifade tarzını Şatıbi de bulmuştur. Şatıbi, meşhur eseri *el-Muvafakat*'ta Sünnet'in teşri' değerini geniş bir şekilde ele alıp işlemiştir. O'na göre Sünnet'in koyduğu her hüküm;

-Ya, aslı itibarıyla Kur'an'da vardır.

-Yahut Kur'an'daki hükümlerin mülhakıdır.

-Veya Kur'an'daki bir takım külli kaide ve prensiplerden çıkarılmış icthadi hükümlerdir.⁴⁴⁷

Dolayısıyla Sünnet, müstakillen teşri' aracı değil, Kur'an'ın tamamlayıcısı mahiyetindedir. Konumuzla doğrudan ilgisi olması ve Sünnet'in teşri' yetkisini

⁴⁴¹ Nisa, 4/29.

⁴⁴² Bakara, 2/275.

⁴⁴³ Şafii, *Risale*, 62.

⁴⁴⁴ Şafii, 63.

⁴⁴⁵ A'raf, 7/157.

⁴⁴⁶ İbni Hazm, II, 81.

⁴⁴⁷ Şatıbi, 676.

müdellet bir şekilde tenkide tabi tutması sebebiyle Şatıbi'nin görüşlerinin önce özetle ifade edip sonra değerlendirmesini yapacağız.

Şatıbi önce Sünnet'in mana bakımından Kitab'a dayandığını ifade edip, dolayısıyla Sünnet'in, Kur'an'ın mücmelinin tafsili, müşkilinin açıklanması veya muhtasar olanının izahı olduğunu söyler.⁴⁴⁸ Ayrıca Sünnet'te, Kur'an'ın kendisine icmali veya tafsili olarak delalet etmediği hiçbir hükmün olmadığına; *“İnsanlara kendilerine indirilene açıklaman için sana bu Kur'an'ı indirdik.”*⁴⁴⁹, *“Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”*⁴⁵⁰, *“Bu gün sizin için dininizi kemale erdirdim.”*⁴⁵¹ ayetlerinin delalet ettiğini ve Kur'an'ın, bütün teşri'in kaynağı olduğunu zikreder.⁴⁵²

Ayrıca Şatıbi, Allah'ın Kur'an'da yeme içme temel esas olarak temiz olanların yenilebileceğini pis olanların da yenilemeyeceğini⁴⁵³ beyan ettiğini, dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)'in azı dişli yırtıcıların ve pençeli yırtıcı kuşların etlerinin yenmeyeceğine dair hadisinin, Kur'an'daki bu temel prensibe raci' olup onun mülhakı olduğunu, aynı şekilde Kur'an'da nikâh konusunda temel prensip olarak anne ile kızın ve iki kız kardeşin nikâhının birleştirilemeyeceğinin⁴⁵⁴ bildirildiğini, Hz. Peygamber (sav)'in kadının teyzesi ve halasıyla birlikte nikâhlanamayacağına dair hadisinin de, Kur'an'daki bu külli prensipten kıyas yoluyla çıkarılmış bir ictihat olduğunu belirtir.⁴⁵⁵

Yine Şatıbi, Allah'a ve Rasulü'ne itaati emreden, hakkında münazaa olan bir konuda önce Kitab'a sonra Hz. Peygamber (sav)'e müracaatı imamın gereklerinden sayan, Hz. Peygamber (sav)'in emrettiklerini alıp nehyettiklerinden sakınmanın gerektiğini vurgulayan bu ve benzeri ayetlerin,⁴⁵⁶ Sünnet'in ahkâmının Kur'an'dan ayrı olduğuna, Sünnet'in getirdiği her müstakil hükmün Kur'an'a ek olarak kabul edileceğine, Allah'a itaatin Kur'an'a uymakla, Hz. Peygamber (sav)'e itaatin de Sünnet'e uymakla olacağına, Kur'an'da olanla Sünnet'te olanın başka başka şeyler olduğuna, Sünnet'te olanın Kur'an'ın muhteviyatına girmeyeceğini gösterdiğine delil olduğu eleştirisine aynı ayet ve hadisleri kullanarak şu şekilde cevap vermiştir;

⁴⁴⁸ Şatıbi, 676.

⁴⁴⁹ Nahl, 16/44.

⁴⁵⁰ En'am, 6/38.

⁴⁵¹ Maide, 5/3.

⁴⁵² Şatıbi, 676.

⁴⁵³ Bakara, 2/172; Maide, 5/4; A'raf, 7/32.

⁴⁵⁴ Nisa, 4/24.

⁴⁵⁵ Şatıbi, s.676-683.

⁴⁵⁶ Nisa, 4/65, 59; Maide, 5/92; Haşr, 59/7.

O'na göre Sünnet, Kur'an'ın beyanı olduğundan, farklı manalara muhtemel bir ayetin beyanını yapan hadisle amel edilince kendisine eleştiri olarak yöneltilen ayetlerde ifade edilen; Allah'a ve Peygamber'e itaatin gerçekleşmiş olacağını, itaatin ayrı ayrı zikredilmesinin itaat olunacak şeylerin farklı olmasını gerektirmediğini, Hz. Peygamber (sav)'in getirdiği emir ve yasakların, Kur'an'dan ayrı şeyler değil, O'na ilave edilmiş hususlar olduğunu belirterek cevap verir.⁴⁵⁷

Sünnet'in terkedilerek sadece Kur'an'a uyulmasını yeren hadislerin,⁴⁵⁸ Sünnet'in içeriğinin Kur'an'da olmayan şeyler olduğuna delalet ettiğini, aksi halde Sünnet'i terk etmenin kınanmasının gereksiz olacağı şeklindeki eleştiriye ise; kastedilen hadislerde Sünnet'e uymayı teşvik olduğunu, Sünnet'e uymayı teşvikin de, Sünnet'le Kur'an'ın farklı şeyler olduğu anlamına gelmeyeceğini, bilakis Kur'an'ın şarihi olan Sünnet'te beyan olunan hususlarda Kur'an'da olmayan şeyler ortaya çıktığını, ancak hükümler farklı olsalar da beyan edenle beyan olunanın manasının aynı olduğunu, “*Sünnet teşri’de müstakildir.*” diyenlerin hüküm itibariyle birbirinden farklı olup beyan itibari ile bir olan Kur'an ve Sünnet'in, beyan açısından da farklı olduğu düşüncesinde olmalarından kaynaklandığını, dolayısıyla hadislerde geçen “Kitab'ın benzeri”⁴⁵⁹ şeklindeki ifadelerin de bu yanlış sonucu Kur'an'dan farklı şeyler olduğunun söylendiğini belirterek karşılık verir.⁴⁶⁰

Aynı şekilde Sünnet'teki; “kadının halası veya teyzesiyle bir arada nikâhlanması”, “ehl-i eşek ve yırtıcı hayvanların etlerinin yenilmesinin haram olması”, “diyet”, “esirlerin fidye karşılığı kurtarılması”, “Müslümanın kafir karşılığında kısas yoluyla öldürülmemesi”, “Muaz Hadisi”, “dövme hususunda Abdullah b. Mes'ud ile Esed oğullarından bir kadın arasında geçen muhavere İbni Mes'ud'un cevabı”, “Abdurrahman b. Yezid'in üzerinde elbise olup ihramlı olan kişiye verdiği cevap”, “Hz. Tavus'un ikinci namazından sonra kıldığı nafil namaza İbni Abbas'ın müdahale ederek bıraktırması”, “Hâkim b. Eban'ın İkrime'ye ümmü veledler hakkında sorduğu suale İkrime'nin Hz. Ömer'in fetvasıyla cevap vermesi” gibi birçok hükmü Kur'an'da olmayan meselelere dair hadisler ve sahabe döneminden olayların, Sünnet'in, Kur'an'a

⁴⁵⁷ Şatibi, 677.

⁴⁵⁸ Bu hadis-i şerifler Sünnet'in müstakil teşri'ne delil olarak zikredilen hadisler olup tekrar olmaması için burada zikretmedik. Daha önce 190, 191, 196, 197 ve 199 nolu dipnotlarda geçen hadislerdir.

⁴⁵⁹ Ebu Davud, Sünnet, 6.

⁴⁶⁰ Şatibi, 677.

ilave olarak hüküm koyduğunu gösterdiğine dair eleştiriye üç kategoride cevap vermiştir;⁴⁶¹

a- Bu ve benzeri birçok meselenin ifade edildiği hadisler, Sünnet'e uymanın gerekliliğine dair söylenmiştir. İbni Mes'ud ve İbni Abbas'ın cevaplarının ayetlerle verilmesi, Sünnet'teki her şeyin Kur'an'ın muhtevasına girdiğine delalet eder.

b- Mücmel olarak nazil olan ayetlerin beyanı çerçevesinde varid olan hadisler, o amelin ya nasıl yapılacağını belirler sebep, şart ve manilerinin bildirilmesi gibi; ya da namaz, zekat, oruç gibi ibadetler hususundaki hadislerde olduğu üzere sonuçlarını açıklar.

c- Kur'an'la Sünnet'in mana ve muhteva itibariyle aynı olduğunu; *“Kur'an dünya ve ahiretle ilgili tüm maslahatların celbi, mefsedetlerin def'i amacına matuftur. Bu maslahat ve mefsedetler de; zaruriyat ve tamamlayıcı unsurları, haciiyyat ve tamamlayıcı unsurları, tahsiniyat ve tamamlayıcı unsurlarıdır. Sünnet'in muhtevası da bu üç kısmın dışına taşmamıştır. Kur'an bu üç maslahatla ilgili genel esaslar içerir Sünnet'te bu maslahatlara dair detayların açıklamalarını yapmıştır. Zarurat-ı hamse nasıl ki Kur'an'da yer alırsa Sünnet'te de bunun detayları beyan olunmuş Sünnet'te bunların dışına çıkan bir şey bulunmaz.”* şeklinde değerlendirir.⁴⁶²

Özetlemeye çalıştığımız Şatıbi'nin yukarıdaki değerlendirmeleriyle ilgili olarak öncelikle şu hususu belirtmemiz gerekir. Şatıbi'nin Sünnet'le alakalı bu görüşlerinin Sünnet'i değersiz kılma amaçlı olmadığı kanaatindeyiz. Bilakis Şatıbi, Hz. Peygamber (sav)'e iman, itaat ve ittibayı emreden ayetleri sıralayıp, Hz. Muaz hadisini, Hz. Ömer'in Kadı Şurayh'a yazdığı mektubu ve sahabe uygulamalarından örnekleri zikrederek Sünnet'in bağlayıcılığına vurguda bulunur. Ancak, bu ayetlerin ve diğer verilerin sadece Sünnet'le amel etmenin gerekliliğine dair sabit olan nasslar olduğunu, Sünnet'le sabit olanların, Kur'an'ın delalet ettiği manaların tafsilatı olacağını ifade eder.⁴⁶³ Şatıbi'nin bu görüşüyle Sünnet'le sabit ahkâma farklı bir açıdan yaklaştığını söyleyebiliriz.

Bununla birlikte Şatıbi, İslam teşri' tarihine dair ehl-i sünnet ulemanın genel kabulü ne aykırı olarak Sünnet'in müstakil teşri'inin olmadığını söyleyerek bu konuda

⁴⁶¹ Şatıbi, 683.

⁴⁶² Şatıbi, 683-686.

⁴⁶³ Şatıbi, 684.

ehl-i sünnet ulema arasında kendisinden önce oluşan müktesebata karşı çıkmıştır. Şatıbi bu görüşünü her şeyin aslının Kur'an'da olacağı teziyle temellendirmektedir. Ona göre, ana tema, Kur'an'ın emir ve nehyin itibarıyla her iki hususa dair asılları zikrettiği, bu iki durum arasında beyanına ihtiyaç olan şeylerin de Sünnet tarafından belirlendiğidir.⁴⁶⁴

Kanaatimizce Şatıbi'nin belirttiği bu durum Sünnet'in müstakil teşri'ine engel sayılamaz. Çünkü emir ve nehyin sınırlarının Kur'an'da olmasından daha doğal bir durum olamaz. Kur'an ilahi mesajın somutlaşmış şeklidir. "Yaş ve kuru" her ne varsa onda mevcuttur. Bu durum Allah'ın ezeli ilminin gereği olarak Kur'an'da yer almıştır. Bu açıdan düşünürsek kıyamete kadar kâinata cereyan edecek bütün hadisata dair işaretlerin Kur'an'da bir şekilde mevcut olduğu elbetteki olması gerektir. Bütün eşya ve canlıların, Allah'ın ezeli ve ebedi ilminin yansıması olan Kur'an'da mevcut olduğu ilahi bir gerçektir. Kur'an'ın öyle ya da böyle işaret etmediği herhangi bir konu bulunamaz. Zira bu Kur'an'ın kendi ifadesi ve mucizevi yönlerinden birisidir. Kur'an'da herhangi bir konuya dair delaleti kat'i olmayan bir ifade veya işaret Sünnet'in müstakil teşri'ine engel değildir. Bilakis Kur'an'ın i'cazına delalettir. Her türlü eksiklikten münezze Allah'ın keliminin, Sünnet'in teşri'ine ters düşmesi beklenemez. Hatta Hz. Peygamber (sav)'in teşri'de bulunduğu bir konu, Kur'an'da işaretlen de zikredilmeseydi, O zaman Kur'an'a veya Allah'a yönelik başkaca düşünce ve haddi aşan ifadelerin olabileceği düşünülmelidir.

Dolayısıyla bu durumun şer'i ahkâmın tezahür yolu olan Sünnet'in müstakil teşri'ine engel olduğunu söylemenin isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Öte yandan, Sünnet'le Kur'an, müstakil birer teşri aracı demek, bu iki kaynağın birbirinden bağımsız, hatta birbirine aykırı hükümler ihtiva eden, birbirini desteklemeyen kaynaklar olmaları anlamına gelmez. Her ikisinin de kaynağı ilm-i ilahi ve irade-i ilahidir. Dolayısıyla birbirlerinin desteklemeleri, birbirlerine muvafık beyanlarda bulunmaları ve aynı konuları içermeleri son derece doğaldır. Nitekim "Sünnet teşri'de müstakildir." demek Yalnızca Kur'an'da olmayan bir hususta hüküm koymak olarak algılanmamalıdır. Öyle anlaşılmaktadır ki Şatıbi bu algıyla konuyu ele almış ve değerlendirmiş. Haddizatında Şatıbi'nin bu husustaki değerlendirmesinin içerik olarak Sünnet'in teşri'ini kabul edenlerden farkının olmadığı, yalnızca bir takım zorlama te'vil ve yorumlarla şekil ve ifade açısından değerlendirildiği yukarıdaki arz ettiğimiz

⁴⁶⁴ Şatıbi, 676-686.

görüşlerinden anlaşılmaktadır. Diğer taraftan şer’i hüküm, bir konuda tahyir, talep ve vaz’ içeren kelimedir. Bu yönüyledir ki, Kur’an’da geçen bütün ayetler ahkâm içermez. Dolayısıyla Sünnet’le sabit bir hüküm Kur’an’da varsa bu te’kid olur, yoksa teşri’ olur. Bunu kabul etmek aklen de ilmen de zor değildir. Yeter ki kişi Sünnet konusunda düşünce ve inanç açısından yara almamış olsun. Bu konuda Sünnet’in şer’i ahkâma dair kaynağının da Kur’an’ın kaynağı gibi ilahi menşeli olduğuna inanmanın, meselenin çözümünde önemli bir etken olduğu kanaatindeyiz.

Bu manada Şatibi’nin aslında Sünnet’le sabit olan ahkâmın hiçbirini reddetmediğini, dolayısıyla Sünnet’i teşri’ aracı olarak kabul ettiğini, fakat Sünnet’in ahkâmının, konu bakımından Kur’an nasslarında icmalen veya sarahaten geçmiş olduğunu, o hususun Kur’an’da yer alması sebebiyle Sünnet’in bu konuda müstakil bir teşri’ aracı değil de, Kur’an’ın rehberliğinde bir hüküm koyma yetkisinin olduğunu vurguladığını söyleyebiliriz.

Sünnet’in müstakil teşriini kabul eden görüşle bu görüş arasında bir değerlendirme yaptığımızda, Sünnet’in teşri’ini kabul etme bakımından iki görüş arasındaki farkın, Sünnet’le sabit bir hükmü taraflardan birinin müstakil bir teşri kabul ederken, diğerinin bu hükmü Kur’an’dan bir asla dayandırması olduğunu görürüz. Örneğin, Sünnet’in müstakil teşri’ini kabul edenler, kâfire karşılık bir müslümanın öldürülemeyeceği hükmünü müstakillen bir teşri’ sayarken, Sünnet’in müstakil teşri’ini kabul etmeyenler, hadisle sabit mezkûr hükmü müstakil bir teşri’ değil, “...Allah aranızda hükmedecek ve mü’minlere karşı kâfirlere asla yol vermeyecektir.”⁴⁶⁵ ve “...cehennem halkıyla cennet halkı bir olmaz...”⁴⁶⁶ ayetlerinin işaret ettiği, aslı Kur’an’da olan bir hüküm olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁶⁷

Sünnet’le sabit ahkâmın her birinin Kur’an’da aslı olduğundan hareketle Sünnet’in müstakil olarak değil, Kur’an’ı tefsir, tebyin, te’kid etmek, amminı tahsis, mutlakını takyid, mücmelini beyan etmek suretiyle teşri’ vazifesi gördüğü görüşünde olan ulemanın bu değerlendirmelerinin isabetsiz olduğu düşünülmektedir.

Nitekim meseleye bu yönüyle baktığımızda Kur’an’da değinilmeyen bir konunun olmaması gerektiği akli olarak da varılabilecek bir neticedir. Hatta Allah’ın ilim

⁴⁶⁵ Nisa, 4/141.

⁴⁶⁶ Haşr, 59/20.

⁴⁶⁷ Şatibi, 681.

sıfatıyla ilgili olduğundan belki de zaruridir. Çünkü kâinatta var olabilecek bir olgu ya da bilgi Allah'ın ilmi dışında değildir. Kur'an da Allah'ın ilminin hem bir yansıması hem de habercisidir. Dolayısıyla bu konuda nakısa kabul edilemez.

Bizim burada ifade etmeye çalıştığımız husus Sünnet'in doğrudan teşri' aracı olarak evamir ve nevahiyi ortaya koyma yetkisini taşıyor olmasıdır. Yoksa Kur'an ayetiyle sabit bir hüküm hakkında Sünnet'ten bir rivayetin bulunduğu veya Sünnet'le sabit olan bir hüküm hakkında Kur'an'dan bir ayetin bulunup bulunmadığı değildir. Bir hükmün en baştan Sünnet'le vaz' edilmesidir. Birbirini destekleyen, birbirini şerh eden, birbirini tamamlayan iki kaynağın birbirlerinin ahkâmına, konularına atıfta bulunup birbirlerini desteklemelerinden daha doğal bir durum olamaz.

Dikkat edilirse hemen Sünnet'le sabit olan her hükümle alakalı sarahaten, işaretten, delaleten veya imâen bir Kur'an ayeti bulunabilmektedir. Bu durum, Kur'an'ın Allah kelamı olmasının ve kendi ifadesiyle yaş ve kuru her şeyden bahsettiğinin mucizevi bir göstergesi olabilir. Çünkü Kur'an lafzı ve manası itibariyle bir mu'cize ve kıyamete kadar insanlığı hidayet rehberi, yani anayasal metnidir. İnsanoğlunun ufuksal ve zihinsel olarak ulaşacağı noktadan daha yukarıdadır. Dolayısıyla elde edilen bir bilimsel verinin, ulaşılan bir tıbbi neticenin, varılan bir astronomik keşfin neticelerine Kur'an'da atıf var deyip onların orijinal olmadığını, Kur'an'da olmaları sebebiyle de ortaya çıkış süreci itibariyle kendisine harcanan emeğin kutsiyetine ve kâşifinin değerine bir hanel getirdiğini söylemek akıl karı değildir. Belki de Kur'an'da kendisine dair bir atfın olmasının onun değerini yüceltmesi ve varılan neticenin sıhhatini ve gerekliliğini otaya koyması bakımından önemlidir. Yani Kur'an merkezli olduğunu gösterir. İşte böyle de, Sünnet'in ortaya koyduğu bir hüküm kendisine Kur'an desteği buluyorsa bu zaten istenilen bir durumdur ve Sünnet'in müstakil teşri', değerini yok etmez bilakis tasdik eder. Beşeri mevzuatta; "yönerge yönetmeliğe, yönetmelik kanuna, kanun anayasaya aykırı olamaz." şeklinde bir genel prensip vardır. Bu prensiple birlikte bir kanunun müstakil hukuk değeri olmadığını ifade edebilir miyiz? Aksine anayasal uygunluğu olduğu için kanun güç ziyadesi elde eder ve hukukta müstakil bağlayıcılığı ve değeri vardır. Kanunlar hukukun en geniş uygulama araçlarıdır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SADECE SÜNNET'LE SABİT OLAN FIKHİ HÜKMÜLER

Çalışmamızın buraya kadar olan kısmında Sünnet'in, İslam teşri'inde ahkâm-ı ilahiyenin kaynağı olduğu hususuna dair konuyla doğrudan bağlantılı usul meselelerini inceledik. Bu bölümde ise özellikle Hanefiler tarafından bağlayıcı olarak Sünnet'le sabit olduğu kabul edilen fûru' fıkha dair örnekler işlenecektir.

Araştırmalarımız ve okumalarımızda kaynaklarda doğrudan Sünnet tarafından vaz' edildiği belirtilen fûru' fıkha dair bazı ahkâmın özellikle Hanefi fıkıh kaynaklarında nasıl değerlendirildiğini inceledik. Usul açısından değerlendirdiğimiz Sünnet'in teşri'i hususunun, fûru' bakımından da bazı örneklerle desteklenmesinin araştırmalarımızı vuzuha kavuşturmada daha anlamlı ve uygun olacağını düşünerek aşağıdaki fûru' meselelere ait analizleri yapmaya çalıştık.

Analizini yapacağımız fûru' meseleleri seçerken dikkate aldığımız iki hususa işaret etmek isteriz; bunlardan birincisi, seçtiğimiz fûru' meselelerden birçoğunun pratik ameli hayatta uygulama alanı olan ahkâma dair olmasına özen gösterdik. Ancak pratiği olmayan ceza hukuku gibi bazı alanlarda ise Sünnet'in teşri'ini yansıtan ideal örnekleri işledik. İkinci olarak, Cuma namazı gibi genel olarak Kur'an'la teşri' olduğu kabul edilen ancak bir kısım ulema tarafından Sünnet'le teşri' olduğu kabul edilen bazı ahkâma da yer verdik.

Kur'an'ı, kıyamete kadar sürecek beşer hayatının bir anayasası olarak düşündüğümüzde, Hz. Peygamber (sav)'in bu anayasaya maddeler ilave etme yetkisi de diyebileceğimiz Sünnet'in teşri'inin, çalışmamızın önceki kısımlarında İslam hukuk usulü açısından mümkün olduğunu hatta gerekli olduğunu belirtmiştik. Bu bölümde ise mahiyeti itibariyle ibadet, muamelat, aile hukuku, miras hukuku gibi çeşitli alanlarda Sünnet'in teşri'inin pratik örneklerine dair temelde Hanefilerin, bazı farklılıklarıyla da ehl-i sünnet ulemanın kabul ettiği ahkâmdan bir kısmını inceleyeceğiz.

Sünnet'le sabit olmuş özellikle muamelata dair ahlaki içerikli birçok hüküm vardır. Ancak biz çalışmamızın doğası gereği dini-ahlaki içeriği daha yoğun olan hadisleri değil, dini-fikhi açıdan varid olan hadisleri işleyeceğiz. Bunlardan da, bir farzın veya aslın teferruatını ortaya koyanları değil, müstakil bir mevzuda başlı başına

farziyet, vücubiyet, haramlık ve helallik neticesi taşıyan hadisleri ele alacağız. Bu anlamda diyani olarak Hz. Peygamber (sav)'in tatbikatı olan ve doğrudan Sünnet'in vaz'ı sayılan örnekler üzerinden konuyu delillendirmeye çalışacağız.

Örnekleri temelde Hanefi mezhebi özelinde incelemekle birlikte, diğer mezhepler, hatta yeri geldikçe mezhep gözetmeksizin ehl-i sünnet ulemanın görüş ve düşünceleri de değerlendirmelerimiz arasında yer alacaktır.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber (sav)'in söz, fiil ve takrirleri asr-ı saadetten bu yana bağlayıcılık açısından tasnif edilmiş, genel olarak diyani, kazai, ictimai ve ahlaki olanlar şeklinde sınıflandırılmıştır. Hz. Peygamber (sav)'in söz, fiil ve takrirlerinin, kaynağı itibariyle kısmen vahye müstenid olduğu, kısmen de beşeri unsurlar içerdiği kabulüne bağlı olarak ehl-i sünnet uleması vahiy kaynaklı olan Sünnet'i göz önünde bulundurarak Hz. Peygamber (sav)'in fiillerinden diyani olan kısmın bağlayıcılığını kabul etmişlerdir. Hatta Hanefi uleması bu kısım Sünnet'in bağlayıcılık bakımından Kur'an gibi olduğunu, dolayısıyla Sünnet'le sabit olan bir hükümle Kur'an'la sabit olan bir hüküm arasında hiç bir fark olmadığını belirtmişlerdir. Diğer mezheplerden farklı olarak Hanefilerdeki bu kabulün, mükellefin fiillerine dair farz-vacip ayrımının oluşmasına etki eden temel unsurlardan biri olduğunu,⁴⁶⁸ konunun usul yönüne dair inceldiğimiz önceki bölümlerde belirtmiştik.

Ancak şu hususu da vurgulamak gerekir. Bu fiki yaklaşımın ötesinde vahiy kaynaklı olsun olmasın Hz. Peygamber (sav)'in her fiili ve takriri, ahlaki olarak ta her mü'min için anlam ifade etmelidir. Dinin, hayatın bütün alanlarına ve içeriğine şamil olduğunu düşünürsek burada önemli olan Hz. Peygamber (sav)'in itikat, ibadet ve ahlaka dair bütün fiillerini ve hadislerini, dinin birer mütemmim cüzü, kâmil mü'minin vasıflarının tanımlamaları olarak kabul edip, O'nun ifade ettiğini değer itibariyle ölçüt olarak kabul etmektir.

⁴⁶⁸ Hanefilerdeki vacip kavramının temel etkenleri nassın sübutu ve delaliyle ilgili olmakla beraber özellikle Sünnet'le sabit ahkâmda vacip olarak kabul edilenlerde Sünnet'in bağlayıcılığına da bir vurgu olarak tezahür ettiği kanaatindeyiz. Hatta haber-i ahad ile sabit ahkâm-ı şeriyede bu göz önünde bulundurulmuştur diyebiliriz. Vitir namazı, bayram namazları, sadak-i fitir bu duruma birer örnek olarak zikredilebilir.

3.1. İBADETLERLE İLGİLİ AHKÂMA DAİR BAZI ÖRNEKLER

Füru' fıkhıta ibadetlerle ilgili ahkâmın, diğer fıkıh konularındaki hükümlere kıyasla gündelik hayatta daha fonksiyonel ve daha bilinir olması ve ibadet ahkâmında Sünnet'in müstakil teşri'ine dair basit fakat güçlü örneklerin bulunması sebebiyle konunun anlaşılmasına katkısının daha fazla olacağı düşüncesinden hareketle misalleri işlemeye ibadetlerle başladık.

İbadetler içerisinde bir namaz çeşidi olarak vitir namazı ve bayram namazlarının yanı sıra mali ibadet olarak fitir sadakası, mezhep imamlarının ittifakıyla Hz. Peygamber (sav) tarafından teşri' olunan hükümler olarak değerlendirilmiştir. Bu konuları kaynaklardaki dayanak ve detayları ile ele alacağız. Bunların dışında cenaze namazı ve cuma namazı da bazı âlimlerce Hz. Peygamber (sav) tarafından vaz' olunan ahkâm olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla biz bu hükümleri de çalışmamız içerisinde değerlendirmeyi uygun bulduk. Bu örneklere ait sıralamayı, doğrudan Hz. Peygamber (sav) tarafından vaz' olduğuna dair -gerek Hanefi mezhebi gerekse diğer mezhepler tarafından- kabulün en güçlü olandan başlamak suretiyle zayıf olanına doğru yaptık. Bu düşünceyle konumuza en güçlü şekilde delaletin; vitir namazı, bayram namazları, cenaze namazı ve cuma namazı sıralamasıyla oluştuğuna dair oluşan kanaatle mezkûr sıra itibariyle örneklerimizi işledik.

3.1.1. Vitir Namazı

Malum olduğu üzere namaz ibadeti miraç mucizesinden önce ferdi olarak Efendimiz tarafından ifa ediliyordu. Ancak namazın, tüm inananlara şamil bir ibadet olarak vücubiyeti miraç hadisesinin akbinde vuku' bulmuştur. Bu ibadetin farziyeti ve faziletine yönelik Kur'an'da ayetler mevcuttur.⁴⁶⁹ Bununla birlikte namaz ibadetinin zamanına, ifasına ve içeriğine dair ahkâmın büyük bir kısmının Hz. Peygamber (sav) tarafından belirlendiği bilinmektedir. Hatta namazın vakitlerinin yine vahiy aracılığı ile Cebrail (as) tarafından Hz. Peygamber (sav)'e bizzat uygulamalı olarak öğretildiğini de hadis-i şeriflerden öğrenmekteyiz.⁴⁷⁰ Bu durum, Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an dışında vahiy aldığı, dolayısıyla da Sünnet'te vahye müstenid hüküm ve uygulamaların

⁴⁶⁹ İsra, 17/38-39; Bakara, 2/238-239; Nisa, 4/162; Rum, 30/17-18.

⁴⁷⁰ Buhari, Mevakitü's-Salat 1.

bulduğuna en sahih ve kuvvetli delil olarak kabul edildiğini belirtmiştik. Aynı zamanda, namazın farzları, vacipleri, sünnetleri ve adabına dair bilgi ve uygulamaların tamamıyla Hz. Peygamber (sav)'in e'fal, akval ve takririyle sübut bulunduğunu düşünürsek, bunun aslında Hz. Peygamber (sav)'e teşri' açısından ne kadar geniş yetki tanıdığına dair bir hikmete mebni olduğu anlaşılabilir. Hususiyetle namaz gibi İslam'ın ve imanın en önemli şiarlarından ve esaslarından biri olan ibadete dair genel emrin Allah tarafından vaz' edilip uygulanışına dair esas ve fiillerin Hz. Peygamber (sav) tarafından öğretilmesi günümüzde tartışılan; İslam'ın vaz'ına dair Hz. Peygamber (sav)'e yetkinin, Allah tarafından verildiğini göstermesi bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz.

Bunun yanı sıra Allah'ın, teşri'de Hz. Peygamber (sav)'e tanıdığı müstakil yetkinin daha net anlaşılabilmesi için, farz namazların ifasına yönelik bir esastan öte bizzat bir namaz çeşidi olan Vitir namazını Hz. Peygamber (sav) aracılığı ile insanlara bildirmesinin daha önemli ve anlamlı olduğu açıktır. Bu manada Vitir namazı, Hz. Peygamber (sav)'in müstakil teşri' yetkisine örnek oluşturabilecek en önemli hükümlerden biridir denilebilir.

Ulema, en önemli hadis kaynakları olan Buhari ve Müslim'in ittifakla zikrettikleri; “ *Gece kıldığınız namazınızın sonuncusunu vitir yapınız.*”⁴⁷¹ anlamındaki hadis-i şerifi Vitir namazı konusundaki en güçlü delil olarak zikretmekle birlikte, Vitir namazı konusunda hadis kitaplarında çok farklı senet ve lafızlarla yer alan diğer rivayetleri de bu konuda dikkate almışlardır. Bu hususta Kur'an'dan delalet ve işaret yönüyle herhangi bir nassın olmadığını ifade ederek, Vitir namazının doğrudan sünnetle sabit olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Ancak vitir namazının farz mı, vacip mi, yoksa sünnet mi olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Genel olarak Vitir namazının mezahib-i erba'adan Hanefilere göre vacip, diğer üç mezhebe göre de sünnet olduğu görüşü malumdur. Bazı ulema ise Vitir namazının farz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ulema ve mezhepler Vitir namazıyla ilgili görüşlerini konuyla ilgili farklı rivayetleri esas alarak serdetmişlerdir. Bu çerçevede kaynaklarda vitir namazıyla ilgili her âlim ya da mezhebin kendi görüşünü destekleyen hadis veya hadisleri delil olarak kullandığını görmekteyiz. Biz de ulemanın üzerine hüküm bina ettikleri

⁴⁷¹ Buhari, Cum'a 75; Müslim, Salatü'l Misafir, h. no: 751. Hadisin metni: اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا

rivayetleri ele alarak sübut ve usul gerekçeleri üzerinden mezkûr görüşleri delilleriyle birlikte detaylı olarak işlemeye çalıştık.

Vitir namazı Şafii, Maliki ve Hanbeli mezheplerine göre sünnet olarak değerlendirilmiştir.⁴⁷² Hanefî mezhebinde mezhep imamaları arasında Vitir Namazı konusunda görüş ayrılığı oluşmuş; Vitir namazı, İmam Ebu Hanife'ye göre vacip, İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre sünnet, İmam Züfer'e göre ise farz olarak değerlendirilmiştir. Ancak mezhep görüşü olarak Ebu Hanife'nin kavli kabul görmüş, mukarantü'l mezahibde Hanefilerin Vitir namazı hakkındaki görüşleri vacip olarak zikredilmiştir.⁴⁷³

3.1.1.1. Vitir Namazının Vacip Olduğu Görüşü

Vitir namazının farz olduğuna dair görüş belirten herhangi bir mezhep yoktur. Bununla birlikte Hanefî mezhebi imamlarından İmam Züfer'in, Vitir namazının farz olduğu kanaatini taşıdığına dair görüşü fıkıh kitaplarında nakledilmiştir. Kaynaklarda İmam Züfer'e göre Vitir namazının farz olduğu belirtilmekle birlikte, İmam Züfer'in bu görüşünü serdederken dayandığı delil ya da rivayetlerden bahsedilmemiştir. Ebu Hanife'nin görüşü zikredilirken istidradi olarak bu görüşün aynı zamanda İmam Züfer'in de benimsediği görüş olduğu bilgisine yer verilmiştir.⁴⁷⁴ İmam Ebu Hanife ve onun gibi düşünen âlimler, dil ve üslup açısından ilzam gerektirecek gramer ve ifade biçimiyle öne çıkan aşağıdaki hadisleri delil olarak kabul etmişlerdir.

a- İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin "*Müsned*" isimli eserinde vitir namazıyla ilgili; "*Şüphesiz Allah size bir namaz artırdı ki o da vitir namazıdır. Öyleyse onu koruyun (onu eda etmeye devam edin).*"⁴⁷⁵ hadisi yer almaktadır. Bu hadisin biraz farklı rivayeti olan; "*Şüphesiz Allah size bir namaz artırdı. Dikkat edin o vitir namazıdır. Öyleyse*

⁴⁷² Yemeni, Ebu'l Huseyn Yahya b. Ebi'l Hayr, *el Beyan fi Mezhebi'l İmami's Şafii*, I-XIII, Daru'l Minac, Cidde-2000, II, 265; İbni Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el Kurtubi, *el Mukaddimat el Mümeħhidat*, I-III, Daru'l Ğarbi'l İslami-1988, I, 167; Salih b. Fevzan, *el-Mülahhasu'l Fıkh*, I-II, Daru'l Asime, Riyad-ty., I, 163.

⁴⁷³ Cezeri, Abdurrahman b. Muhammed, *el Fıkhı alâ Mezahib-i'l Erbeati*, I-V, Daru'l Kütübi'l İlmiyye Beyrut 2003, I, 305.

⁴⁷⁴ Semerkandi, Muhammed b. Ahmed Alauddin, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye Beyrut 1994, 201; Baberti, Muhammed b. Mahmud, *el-İnye Şerhu'l Hidaye*, I-X, Daru'l Fıkr- ty., I, 182; Zeylai, Osman b. Ali, Tebyinü'l Hakaik Şerhu Kenzi'd Dekaik, (Şilbi'nin haşiyesi ile birlikte) I-VI, Matbaatü Kübra'l Emiriyye, Kahire ty., I, 169.

⁴⁷⁵ Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit, *Müsnedü Ebi Hanife Rivayetü'l Haskefi*, (thk: Abdurrahman Hasan Mahmud) Adab, Mısır ty., h. no: 74. Hadisin metni: إن الله تعالى زادكم صلاة وهي الوتر فحافظوا عليها

*yatsı ile sabah namazı arasında onu kılın.*⁴⁷⁶ şeklindeki hadis, Hanefi fıkıh kaynakları dışında çeşitli hadis kaynaklarında ve Hanefî mezhebinin son dönem önemli ahkâm hadis kaynağı olan “*İ’laü’s Sünen*” adlı eserde yer almaktadır. Mezkûr eserin müellifi Tahanevi, bu hadisi Ahmed b. Hanbel, Hâkim ve Taberani’nin sahih isnadla rivayet ettiklerini belirtip şahid olarak kullanılabilir bir rivayet olduğunu söyleyerek hadisin sıhhat kritiğini yapar.⁴⁷⁷ Aynı zamanda İbni Hümam, mezkûr hadisin bazı lafız farklılıklarıyla Amr b. As, Ukbe b. Amir, İbni Abbas, İbni Ömer, Ebu Said el-Hudri gibi sahabelerden farklı tariklerle rivayet edildiğini, Taberani ve Darekutni gibi hadis âlimlerinin bu senedlerden hadis rivayet ettiklerini, Hâkim, Ebu Davud, Tirmizi, İbni Mace ve Buhari’nin de bu senedlerden gelen hadislerin tahririni yaparak kitaplarına aldıklarını, dolayısıyla hadis metodolojisi açısından Vitir namazıyla ilgili mervi hadisin, üzerine hüküm bina edilebilecek sıhhatte olduğunu kaydetmiştir.⁴⁷⁸

Hanefî usulcü ve fakihlere göre, İmam Azam’ın görüşü olan Vitir namazının vacip olduğu hükmü, yukarıdaki mezkûr hadislerde kullanılan dil ve üsluptan çıkarılabilir şöyleki; Hz. Peygamber (sav), hadiste [زادكم] ifadesini kullanmıştır. Ziyade ise, var olan ve kendi cinsinden bir şey üzerine olmalıdır. Ayrıca, Hz. Peygamber (sav) bahse konu ziyadeyi kendisine değil, [ان الله زادكم] şeklinde Allah’a nispet etmiştir. Hâlbuki sünnetler Allah Resul’üne izafe edilir.⁴⁷⁹ Dolayısıyla bu hadiste ziyade vacibat üzerinde gerçekleşmiştir.⁴⁸⁰ Aynı şekilde, Vitir namazı sünnet olsaydı o zaman “ziyade” ifadesi değil, “birleştirmek”, “yanyana getirmek” anlamına gelen [قرن] fiili kullanılması gerekirdi. Ziyade takdir edilmiş sınırlı şey üzerine olur, bu durumda farzlar sayı ve rekât bakımından sınırlı olduğundan yapılan bu ilave farzlar üzerinedir.⁴⁸¹ Ancak Vitir namazı, ilmi yakın gerektiren bir delille değil, amel gerektiren bir delille (Kur’an nassıyla değil de Sünnet’le) sabit olduğundan farz değil vacip olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla ki, inkârı küfrü gerektirmese de rütbe bakımından diğer farz namazlar

⁴⁷⁶ Darekutni, Ebu’l Hasan Ali b. Ömer, *es-Sünen*, I-V, Müessesetü’r Risale, Beyrut 2004, II, 30; Tahavi, *Şerhu Müşkili’l Asar*, h.n. 4492, XI, 354. Hadisin metni: إن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر

⁴⁷⁷ Tahanevi, Eşref Ali, *İ’laü’s Sünen*, I-X, Daru’l Fıkr, Beyrut 2001, IV, 1709.

⁴⁷⁸ İbni Hümam, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid, *Fethu’l Kadir*, I-X, Daru’l Fıkr, Beyrut ty., I, 423-426.

⁴⁷⁹ Serahsi, Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsut*, I-XXX, Daru’l Ma’rifet, Beyrut 1993, I, 155-156; Tahanevi, IV, 1707.

⁴⁸⁰ Kâsani, Ebu Bekr b. Mes’ud b. Ahmed, *Bedai’u’s Senai’ fi Tertibi’s Şerai’*, I-VII, Daru’l Kütübü’l İlmiyye, yy.-1986, I, 270; Baberti, I, 424; Mevsili, Abdullah b. Mahmut, *el İhtiyar li Ta’lil’l Muhtar*, I-V, Matbaatu’l Halebi, Beyrut 1937, I, 54; Tahanevi, IV, 1707.

⁴⁸¹ Kâsani, *Bedai’*, I, 270; Baberti, I, 425; Mevsili, I, 54; Tahanevi, IV, 1707.

gibi kabul görmüştür. Fakat farzı mutlak olarak adlandırılmamıştır.⁴⁸² Hanefilerce farzla vacip arasındaki fark ise malumdur.⁴⁸³ Ayrıca yukarıdaki hadiste [فصاؤها] ifadesinde mutlak emir kipi kullanılmıştır. Mutlak emir de vücubiyete delalet eder.⁴⁸⁴

b- Yine; “*Vitir her Müslümanın üzerinde bir haktır.*”⁴⁸⁵ hadisi de Hanefi kaynaklarında Vitir namazının vacip olduğuna delil olarak değerlendirilen hadislerdendir. Hadisin sıhhatiyle ilgili yapılan değerlendirmelere baktığımızda meşhur hadisçi ve fakih İbni Hacer, Ebu Davud ve Nesai’nin bu hadisi rivayet ettiklerini, İbni Hibban’ın da hadisin sahih olduğunu belirttiğini kaydeder.⁴⁸⁶ Ayrıca Zeylai, Hâkim’in, bu hadisin Buhari ve Müslim’in şartlarını taşıdığını söylediğini belirtmiştir.⁴⁸⁷ Tahanevi ise, hadisin İbni Hibban ve Darekutni rivayetlerinde [حق] kelimesi yerine [واجب] ifadesinin yer aldığını ve hadisin ravilerinin sika olduklarını belirtir.⁴⁸⁸ Ayrıca Hâkim; “*Vitir haktır. Kim vitir kılmazsa bizden değildir.*”⁴⁸⁹ hadisini zikrettikten sonra sahih olduğunu belirtir.⁴⁹⁰ “*I’la’s Sünen*” sahibi Tahanevi, hadisin sıhhat açısından değerlendirmesini yapıp hükme medar olduğunu kaydettikten sonra hadisin Vitir namazının vücubiyetine delalet ettiğini belirtir. Çünkü hadiste geçen, “*bizden değildir*” ifadesi kuvvetli tehdit içermektedir, kuvvetli tehdidin de yalnızca farz veya vacip için kullanılacağını belirtir. Bazı ulemanın belirtilen tehdidin pekiştirme maksadıyla kullanılmış olabileceğine dair değerlendirmelerini ise, tehdidin, pekiştirme anlamına hamledilmesi durumunda hadisin mecaz anlamda düşünülebileceğini, bir lafzın da hakiki manasına engel bir durum olmadıkça mecazi manada kullanılmayacağını ifade ederek katılmamış, mecaz ihtimali olsa da hakiki manayla istidlal etmeye engel bir durumun olmadığını söylemiştir.⁴⁹¹

Aynı şekilde yukarıdaki hadiste geçen [حق] ve [على] kelimeleri ile konunun baştarafında zikredilen ve Vitir namazının Sünnet’le sabit olduğuna en güçlü delil

⁴⁸² Kâsani, *Bedai’*, I, 270; Zeylai, , 169; Baberti, I, 423; Ayni, *el-Binaye Şerhu’l Hidaye*, I-XIII, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 2000, II, 472; Tahanevi, IV, 1709.

⁴⁸³ Serahsi, I, 156.

⁴⁸⁴ Kâsani, I, 270; Baberti, I, 425; Mevsili, I, 54.

⁴⁸⁵ Ebu Davud, Salat, 348. Hadisin metni: الوتر حق على كل مسلم

⁴⁸⁶ İbni Hacer, *Fethu’l Bari*, II, 400.

⁴⁸⁷ Zeylai, I, 170.

⁴⁸⁸ Tahanevi, IV, 1711.

⁴⁸⁹ Ebu Davud, Salat, 347; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V, 357; Hâkim, I, 306; Tahavi, *Şerhu Müşkili’l Asar*, II, 136. Hadisin metni: الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا

⁴⁹⁰ Hâkim, I, 306.

⁴⁹¹ Tahanevi, IV, 1707.

olarak kabul edilen Buhari ile Müslim'in ittifak ettikleri hadisteki [اجعلوا] emrinin Vitir namazının vacip olduğuna gramer (dil kuralları) açısından delalet ettikleri belirtilmiştir.⁴⁹²

c- Hâkim'in, "*Müstedrek*"te rivayet ettiği, Buhari ile Müslim'in şartlarına uyan, Ebu Davud'dan gelen rivayetin de sahih olduğu ifade edilen,⁴⁹³ Vitir namazının unutulması ya da uyuyarak terkedilmesi durumunda hatırlandığı zaman kılınması ya da kaza edilmesi hususuna yönelik emir-talep içeren; "*Her kim vitir namazını kılmadan uyursa veya onu unutursa, hatırladığında onu kılsın.*"⁴⁹⁴ ve "*Her kim vitir namazını kılmadan uyursa veya onu unutursa, hatırladığında onu kılsın. Çünkü onun vakti, hatırladığı andır.*"⁴⁹⁵ rivayetlerinde, bir şeyin kazasının gerekliliğinin onun vacip olduğuna delalet edeceğinden hareketle Vitir namazının vücbiyyetine delalet ettiği belirtilmiştir.⁴⁹⁶ Şöyleki; kazanın vücbiyyeti de edanın vücbiyyetinin bir parçasıdır. Yani vacip olmayan bir şey için kaza edin denilemez.⁴⁹⁷ Ayrıca Serahsi, farz namazlarla Vitir namazı arasında tertibi gözetmenin gerekliliğini belirterek, Vitir namazının mahiyeti itibariyle sünnet namazlardan kuvvetli olduğunu, hatta Vitir namazının kazasının yapıldığını, Hz. Peygamber (sav)'in te'ris gecesinde namaza Vitir namazını kaza ederek başladığını, "*...Sabah namazından sonra vitir yoktur.*" ifadesinin ise Vitir namazının geciktirilmemesi hususunda bir uyarı olduğunu, yoksa sabah namazından sonra Vitir namazı kılınmaz anlamında olmadığını, sabah namazından sonra güneş doğmadan Vitir namazının kaza edilebileceğini ifade etmiştir.⁴⁹⁸

İmam Ebu Hanife'nin Vitir namazı konusunda serdettiği görüş olan; Vitir namazının vacip olduğu hükmü, Hanefilerin mezhep görüşü olarak kabul görmeye birlikte, kaynaklarda İmam Ebu Hanife'nin Vitir namazına bir görüşünde farz, diğer görüşünde de sünnet dediği de nakledilmektedir. Ancak, önemli Hanefi usul ve fıkıh âlimlerince, Ebu Hanife'den Vitir konusunda gelen bu üç farklı rivayet telif edilerek Vitir namazının vacip olduğu hususunda -İmam Züfer, İmam Muhammed ve İmam Ebu

⁴⁹² Zeylai, I, 170; Nablusi, Abdulğani b. İsmail, *Keşfü's Setr an Farizati'l Vitir*, (nşr: Muhammed Zahid el-Kevseri), Mektebetü Dari'l Hidaye, Medine-1951, 6.

⁴⁹³ Şevkani, *Neylü'l Evtar*, (thk: Üsamüddin Sabbati), I-VIII, Daru'l Hadis, Mısır 1993, II, 293.

⁴⁹⁴ İbni Mace, *Kitabü's Salat*, Babu'l Vitir, h. no: 122, I, 375. Hadisin metni: من نام عن وتر أو نسيه فليقضه إذا ذكره

⁴⁹⁵ Ebu Davud, Vitir 6. Hadisin metni: من نام عن الوتر أو نسيه فليصله إذا ذكره فإن ذلك وقته

⁴⁹⁶ Tahanevi, IV, 1711.

⁴⁹⁷ Zeylai, I, 170.

⁴⁹⁸ Serahsi, *Mebhut*, I, 156; Kâsani, I, 270.

Yusuf dışındaki- Hanefi ulehasının ittifak ettiği belirtilmiştir. şöyle ki; Hammad b. Zeyd'den gelen rivayyete göre İmam Ebu Hanife'nin, Vitir namazının farz olduğuna kanaat getirdiği, Yusuf b. Halit es-Semti'nin rivayetine göre de, İmam Azam'ın Vitir namazına vacip dediği, Mervezi'nin naklettiğine göre ise, İmam Azam'ın, Vitir namazının sünnet olduğuna hükmettiğini -ki bu görüş aynı zamanda İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'un da görüşüdür- belirtilmiş olup,⁴⁹⁹ bu üç görüşten en son serdettiği görüşün vacip olduğu ifade edilerek üç görüş şu şekilde te'lif edilmiştir; vacip, amelen gereklilik arz eder, dolayısıyla, Vitir namazının farziyeti itikadi konulardaki farzlar gibi ilmen farz değil, amel bakımından farzdır.⁵⁰⁰ Buradan hareketle Ebu Hanife'ye göre Vitir namazı, amelen farz, itikaden vacip, sebeben de sünnettir.⁵⁰¹ Ayrıca, şer'i örfte vacip, farzdan başka bir şeydir. Farz, sübutu kat'i bir delile dayanır, vacip ise, sübutu kat'i olmayan delil üzerine bina edilen bir hükümdür. Vitir namazı da âhad haberle sabit olduğundan, delilin sübutunun kat'i olmaması nedeniyle vaciptir.⁵⁰² Yani; sünnetle sübut bulmuş vaciptir. Ebu Hanife'den Vitir sünnet olduğuna dair rivayetin anlamı da budur.⁵⁰³

Ayrıca Zahid el Kevseri'nin neşrettiği, Hanefilerin Vitir namazına usul ve delil açısından bakışlarını anlatan, Nablusi'nin "*Keşfu's Setr an Farizati'l Vitr*" isimli eserinde farzın, itikadi ve ameli olmak üzere ikiye ayrıldığı, Vitir namazının da, inkâr edenin küfre girmeyeceği ameli bir farz olduğu, nitekim şafiilerde abdestin farzları arasında bulunan niyet ve tertibin, Malikilerde yine abdest esnasındaki düluk şartının, Hanbelilerde de mazmaza ve istinşakın ameli farza birer örnek olduğu gibi, Vitir namazının da Ebu Hanife'ye göre ameli bir farz olduğu belirtilmiştir.⁵⁰⁴

Vitir namazının vacip olduğu görüşü yukarıdaki nakli delillerin yanı sıra bir takım usul kuralları ve akli delillerle de izah edilmiştir.

⁴⁹⁹ şeybani, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan, *el-Hucceü ala Ehli'l Medine*, I-IV, Alimü'l Kütüb, Beyrut 1403, I, 42; Semerkandi, 201; Süğdi, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed, *en Nütaf fi'l Feteva*, (thk: Salahuddin en-Nahi), I-II, Müessesetü'r Risale, Beyrut 1984, 47; Serahsi, *Mebusut*, I, 155; Kâsani, I, 270; Zeylai, I, 169; Baberti, I, 423; Ayni, II, 472.

⁵⁰⁰ Zeylai, I, 169.

⁵⁰¹ Nablusi, 6.

⁵⁰² Semerkandi, 201.

⁵⁰³ Merđinani, Ebu'l Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdulcelil, *el-Hidaye şerhu Bidayeti'l Mübtedi*, I-IV, Mektebetü'l İslamiyye, yy.-ty., I, 65.

⁵⁰⁴ Nablusi, 6.

d- Serahsi ve Kasani, İbni Mes'ud'dan gelen bir rivayette Vitir namazının üç rekât olduğunun belirtildiğini, ancak sünnet namazların rekât bakımından herhangi bir sayıyla sınırlı olmadığını, ya da tek rekâtlı olamayacağını, dolayısıyla Vitir namazının sünnet olmadığını, Hz. Peygamber (sav) tarafından Vitir namazıyla ilgi yapılan bu rekat takdirinin, Vitrin en azından vacip olduğuna delil olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁰⁵

e- Kâsani, Hasan-ı Basri'den naklen Müslümanların Vitir namazının vacip olduğuna dair icma' ettikleri hususunda rivayet olduğunu, Tahavi'nin de selef arasında Vitir namazı konusunda icma' olduğunu kaydettiğini, bu iki alimi ilim ehlerinden kimsenin yalanlamadığını, dolayısıyla bu haberler neticesinde Vitrin vücbiyyetinin icma' ile sabit olduğunu belirtmiştir.⁵⁰⁶

f- Nablusi, "*Şerhu'd Dürer*", "*Tenviru'l-Ebsar*" ve "*Şerhu'l Kenz*" gibi Hanefi fıkıh kitaplarından, Vitir namazının kazasının yapılması gerektiği, farz namazda Vitir namazını hatırlamanın kişinin namazını ifsat etmesi, yatsı namazı kılınmadan Vitir namazının kılınamayacağı gibi hususların Vitir namazının ameli farz olduğuna delil olduğunu naklederek kendisi de, Hz. Peygamber (sav)'in, Vitir namazını kaza etmesinin, binek üzerinde eda etmesinin ve vitir niyetiyle kılınmadığında sahih olmayışının, onun farziyetine delalet ettiğini belirtmiştir.⁵⁰⁷

Yukarıda zikredilen hadisleri delil olarak kabul edip Vitir namazının Hz. Peygamber (sav)'e Allah tarafından bildirilen bir emir olarak vaz' edildiği görüşünde olan Hanefî mezhebi uleması, aynı zamanda namazın vücbiyyetini de mezkûr hadislerin ifade ve gramer yapısına bağlı olarak delaletinden çıkarmaktadırlar.

Hanefî ulemasının, Vitir namazıyla ilgili rivayetlerdeki emir kipini Allah'a hamlettikleri ve bu emrin de farzlar üzerine yapılan bir ziyade olduğu hususuna kanaat getirdikleri, böylece Vitir namazının vacip olduğuna hükmettikleri değerlendirilebilir.

Bunun yanı sıra Hanefî ulemasının Vitir namazıyla ilgili hadislerin vahiy kaynaklı olduğu hususundaki kanaatleri esas alındığında, ilgili hadislerin önceki bölümlerde işlediğimiz Sünnet-vahiy ilişkisinde Sünnet'in bir kısmının vahiy kaynaklı olduğu görüşünü desteklediği ve Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an dışında vahiy aldığına dair bir örnek oldukları kabul edilebilir.

⁵⁰⁵ Serahsi, *Mebcut*, I, 156; Kâsani, I, 270.

⁵⁰⁶ Kâsani, I, 270.

⁵⁰⁷ Nablusi, 6-7.

Burada Hanefilerin Vitir namazına sünnet değil de vacip hükmünü vermiş olmaları, onların Sünnet'in teşri'ine diğer mezheplerden farklı baktıklarını gösteren bir durum olarak düşünülebilir. Bu açıdan bakılınca Hanefilerin Vitir namazının farz olduğunu düşündükleri fakat haber-i vahitlerin sübutunun zanni olması ve Vitir namazının da haber-i vahitle sabit olması nedeniyle vacip hükmünü verdikleri söylenebilir.

3.1.1.2. Vitir Namazının Sünnet Olduğu Görüşü

Hanefi mezhebi dışındaki diğer üç mezhebin kanaati olan Vitir namazının sünnet bir namaz olduğu görüşü, aynı zamanda Hanefi imamlarından İmamı Muhammed ile İmam Ebu Yusuf'un da icthatları olduğundan Hanefi kaynaklarında Vitir namazının sünnet olduğu görüşü delilleri ile birlikte genişçe ele alınmış ve bu görüşü savunan İmam Şafii, İmam Muhammed, İmam Ebu Yusuf, İmam Malik ve İmam Ahmed b. Hanel'e atıflarda bulunularak bu görüşün delillerinin isabetsiz, İmam Ebu Hanife'nin görüşü olan Vitir namazının vacip olduğu görüşünün isabetli olduğu şeklinde anlatıldığını belirtebiliriz.

Vitir namazının sünnet bir namaz olduğu görüşünde olan imamlar, bu görüşlerini genel olarak Hz. Peygamber (sav)'in bir gün için beş vakit namazın farz kılındığını bildiren; “*Şüphesiz Allah her gün ve gecede size beş vakit namazı farz kılmıştır.*”⁵⁰⁸ hadisi ile bu anlama gelebilecek diğer rivayetlerle delillendirmiş, Vitir namazının, vacip ya da farz olması için yeterli delil olmadığından sünnet bir namaz olduğunu savunmuşlardır.⁵⁰⁹ Ayrıca, Necid ehlinden bir adamın, Hz. Peygamber (sav)'e gelerek İslam hakkında soru sorduğunu, Hz. Peygamber (sav)'in de, namaz, oruç ve zekâtla ilgili İslam'ın prensiplerini belirtirken namaz hakkında bedeviye; “*bir gün ve bir gece için beş vakit namaz vardır.*” buyurduğunu, Bedevi'nin de; “*benim için bundan başka farz namaz var mı?*” sorusuna Hz. Peygamber (sav)'in; “*hayır senin için bundan başka farz namaz yok, ancak nafîle namaz kılabilirsin.*”⁵¹⁰ şeklinde cevap verdiğini, bu

⁵⁰⁸ Müslim, İman, h. n. 130. Hadisin metni: إن الله كتب عليكم في كل يوم وليلة خمس صلوات

⁵⁰⁹ Semerkandi, 201; Kâsani, I, 270; Zeylai, I, 170.

⁵¹⁰ Müslim, Salat, h. no: 8, I, 40; Ebu Davud, Salat 91; İmam Malik, Malik b. Enes, *el-Muvatta li İmam Malik*, (thk: Muhammed Fuad Abdalbaki), Daru İhyai't Türası'l Arabi, Beyrut 1985, 175. Hadisin metni: خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد فإذا هو يسأل عن الإسلام فقال رسول الله ﷺ غيرهن قال لا إلا أن تطوع وصيام شهر رمضان فقال هل علي غيره فقال لا إلا أن تطوع وقال فادبر الرجل وهو يقول والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه فقال رسول الله ﷺ أفلح إن صدق غيرها قال لا إلا أن تطوع

rivayetten beş vakit namazın dışında farz namaz olmadığına anlaşıldığını, eğer Vitir namazı vacip olsaydı Hz. Peygamber (sav)’in bedeviye günlük kılması gerekli olan namazlar içerisinde Vitir namazını da sayması gerektiğini, fakat hadiste böyle bir ilavenin bulunmadığını, dolayısıyla da Vitir namazının farz ya da vacip olma ihtimalinin olmadığını belirtirler.⁵¹¹

Aynı şekilde Hz. Peygamber (sav)’in, Vitir namazının yalnızca kendisine farz olduğunu belirten; “*Üç şey vardır ki size farz olmadığı halde bana farz kılınmıştır: vitir, duha ve kurban.*”⁵¹² hadis-i şerifinin de mezkûr namazın nafîle olduğuna delalet ettiği belirtilmiştir.⁵¹³

Zeylai, Vitir namazının sünnet olduğunu söyleyenlerin bu görüşlerine delil olarak, Hz. Peygamber (sav)’in binek üzerinde Vitir namazı kıldığına dair rivayetten yola çıkarak farz, ya da vacip bir namazın özürsüz olarak binek üzerinde kılınamayacağını belirtmek suretiyle görüşlerini delillendirmeye çalıştıklarını ifade eder.⁵¹⁴ Ancak İmam Şeybani (v. h. 189/m. 805), Ebu Hanife’nin, yolcunun nafîle namazlarını binek üzerinde kılabileceğini, fakat farz namazlar ile Vitir namazını binekten inmek suretiyle kılması gerektiğini söylediğini belirterek, Vitir namazı konusunda çokça hadis rivayet edildiğini, kendilerinin, bu hadislerin en kuvvetli (güvenilir) olanlarını seçtiklerini ve bu hadisler içinde Hz. Peygamber (sav)’in Vitir namazını binek üzerinde kıldığına dair bir rivayete rastlamadıklarını ifade ettiğini belirtir.⁵¹⁵

“*Namazlarınızı ve orta namazı koruyun...*”⁵¹⁶ mealindeki Bakara Suresinin 238’inci ayetinde bahsi geçen “*orta namaz*”ın, beş vaktin üçüncüsüne denk gelen ikinci namazı olduğu, Vitir namazının da farz olduğu kabul edilince o zaman farzların altı vakte çıkarılmış olacağı, orta namazın çift olan rakamlarda geçkeleşemeyeceği, tek olanda gerçekleşebileceği, dolayısıyla ayetteki “*salat-ı vüsta*” ifadesinin hangi namaza

⁵¹¹ Serahsi, *Mebsut*, I, 155; Kâsani, I, 270; Merğınani, I, 84; Zeylai, I, 170.

⁵¹² İbni Mülakkin, Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şafii, *el-Bedrü'l Münir fi Tahrici'l Ehadisi ve'l Asar*, I-IX, Daru'l Hicre, Riyad-2004, IX, 275; İbni Hacer, Ebu'l Fazl Ahmed b. Ali el Askalani, *et-Telhisü'l Habir fi Tahrici Ehadisi'r Rafiyyi'l Kebir*, I-IV, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1989, IV, 342. Hadisin metni: ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم الوتر والضحي والأضحى

⁵¹³ İbni Mülakkin, IX, 275; İbni Hacer, *Fethu'l Bari*, IV, 342.

⁵¹⁴ Zeylai, I, 170.

⁵¹⁵ Şeybani, I, 182.

⁵¹⁶ Bakara, 2/238.

atıfta bulundu konusunda karışıklık olacağından Vitir namazının farz olamayacağı ifade edilmiştir.⁵¹⁷

Ayrıca İmam Şafii'nin de Vitir namazına sünnet hükmünü verirken, bu namazın vacip olması durumunda namazların beş vakit değil altı vakit olacağı, bu durumda beş vakit namazla ilgili nasların mensuh sayılması gibi usul açısından son derece çelişkili bir durumun oluşacağından hareket ettiğini, aynı şekilde kitabın ve meşhur sünnetin haber-i ahadla neshinin caiz olmadığından, Vitirle ilgili rivayetlerin mezkûr ayeti neshedemeyeceği, yine yatsı namazına tabi olarak (onun vaktinde) kılınmasının da Vitir namazının sünnet olduğuna delil olduğunu, hiçbir farz namazın diğerine tabi olamayacağını, aynı şekilde farz namazlarda vakit, ezan, kamet ve cemaat olmasına rağmen, Vitir namazının vaktinin, ezanının, kametinin ve cemaatinin olmayışının da Vitir sünnet olduğuna delalet ettiğini belirtmiştir.⁵¹⁸

İmamı Muhammed ve Ebu Yusuf ise, sahabe Ebu Muhammed tarafından Vitir farz olduğu kendisine bildirilen Ensar'dan birisinin, bu haberi Sa'd b. Ubade'ye ulaştırması üzerine Sa'd b. Ubade'nin; "*Ebu Muhammed yalan söylüyor, ben Allah Resul'ünden; 'Allah kullarına bir gün ve bir gecede beş vakit namazı farz kıldı' sözünü işittim.*" hadisini Vitir namazının sünnet olduğuna delil olarak değerlendirmişlerdir.⁵¹⁹

3.1.1.3. Vitir Namazının Sünnet Olduğu Görüşüne Yapılan İtirazlar

Vitir namazının sünnet olduğu görüşünde olanlar, genel olarak Vitir namazının vaktinin yatsı namazı vaktiyle bir olması ve ezan, kamet ve cemaat gibi müstakil namazın içeriğinin Vitir namazında olmaması sebebiyle yatsı namazına tabi olduğunu beyan etmişlerdir. Ancak Vitir namazına vacip diyen ulema bu görüşün isabetli bir değerlendirme olmadığını, Vitir kılındığı zaman diliminin yatsı namazının da kılınabileceği bir vakit olduğunu, fakat vaktin Vitir namazının vakti olduğunu, Yatsı namazın önce kılma şartının ancak kılınmadığı hatırlanınca gerçekleşeceğini, hatırlanmadığında Vitir namazı kılınabileceğini, bir farzı kendisini takip eden bir farza takdim etmenin tebeiyyete delalet etmeyeceğini, kaldı ki, yatsı namazını te'hir etmenin kerahetle karşılandığını, ancak Vitir te'hirinin müstehap sayıldığını, bu durumun da

⁵¹⁷ Zeylai, I, 170.

⁵¹⁸ Kâsani, I, 270.

⁵¹⁹ Serahsi, *Mebhut*, I, 155.

Vitrin müstakil bir namaz olduğuna delalet ettiğini, aksi olması durumunda kerahette de istihbabda da yatsı namazıyla aynı olması gerekeceğini, bunun dışında ezan, cemaat ve ikametın mutlak farzlara ait İslam'ın birer şiarı olduklarını, Vitir namazının ise mutlak farz değil vacip olduğunu belirtmişlerdir.⁵²⁰

Hız. Peygamber (sav)'in bedeviye beş vakit namazdan başka üzerine farz bir namaz olmadığını, sadece nafilé namaz kılabileceğini söylediği hadisine gelince; muhtemeldir ki, Vitir namazının vücubiyeti, Hız. Peygamber (sav)'in bedevi ile bu görüşmelerinden sonra vuku' bulmuştur. Dolayısıyla bu hadis Vitrin vacip olmadığına delil olamaz.⁵²¹

Hız. Peygamber (sav)'in binek üzerinde Vitir namazını kıldığı, dolayısıyla da Vitir namazının sünnet olacağını söyleyenlerin aynı zamanda Vitir namazının Hız. Peygamber (sav)'e farz olduğunu bilmelerine rağmen böyle bir delile yönelmelerinin yersiz olduğu, Hız. Peygamber (sav)'in bir özre binaen Vitir namazını binek üzerinde eda etmiş olabileceği belirtilmiştir.⁵²²

Vitrin namazıyla ilgili rivayetleri ve görüşleri işledikten sonra şimdi bu görüşlerin kısaca tahlillerini akabinde de konunun genel bir değerlendirmesini sunacağız.

3.1.1.4. Vitir Namazının Sünnet Olduğu Görüşünün Tahlili

Vitrin namazına sünnet hükmünü verenlerin delillerinden olan; necidli bedeviye İslam'ı takdim ederken İslam'ın genel prensiplerinden namaz, oruç ve zekâtı anlattığı hadisi şerifte Hız. Peygamber (sav)'in bedeviye; *“Bir gün ve bir gecede beş vakit namaz senin üzerine farzdır.”* ifadesinin akabinde, bedevinin; *“bu beş vakitten başka bana gerekli bir şey var mı?”* sorusu üzerine Hız. Peygamber (sav)'in; *“Hayır, ancak nafilé kılarısan o başkadır.”* sözünün Vitir namazının vacip olamayacağına delil olması durumu çok isabetli bir delil olarak görünmemektedir. Nitekim bu hadisin vürud zamanı, vürud maksadı ve işlevi çok farklıdır. Bu hadiste bir tebliğ durumundan söz edilebilir; Hadiste İslam'ı özü itibarıyla tanımak ve seçmek isteyen birisine dinin temel prensipleri anlatılmaktadır. Burada bir de Vitir namazının beyan ve izahına gerek yoktur. Çünkü yeri ve zamanı değildir. Oysa Hız. Peygamber (sav) muktezayı hale göre

⁵²⁰ Kâsani, I, 271; Zeylai, I, 170.

⁵²¹ Zeylai, I, 170.

⁵²² Zeylai, I, 170

tebliğde bulunurdu. Mezkûr rivayette bedevinin, Hz. Peygamber (sav)’in her söylediği esastan sonra, kendisine bu söylenenlerden başka hiçbir şeyi ne eksik ne fazla yapmayacağını belirterek bizim bile hissettiğimiz; çok sorumluluk altına girme konusunda çekimser duygu düşünce dünyasını, Hz. Peygamber (sav)’in bizatihi fark etmemiş olması düşünülemez. Oysaki İslam’ın başka daha çok emir ve nehiyleri vardır ki Hz. Peygamber (sav) burada onları bedeviye anlatmamıştır. Bu düşünceye göre bedevinin bu hadiste bahsedilenler dışında İslam’ın diğer hiçbir emir veya nehyi ile muhatab olmaması gerekir ki böyle bir durum söz konusu değildir.

Ayrıca Vitir hususundaki rivayetler ile Hz. Peygamber (sav)’in bedevi ile olan konuşmalarının zaman olarak ta tanımlaması kaynaklarda yapılmadığından, yukarıda da belirtildiği üzere Vitir namazının vücutbiyyetinin daha sonra vuku’ bulmuş olması muhtemeldir.

Hz. Peygamber (sav)’in Hz. Muaz’ı Yemen’e gönderirken, O’ndan, Yemenlilere Allah’ın kendilerine bir gün ve bir gecede beş vakit namazı farz kıldığını öğretmesini istemesi hususundaki hadisin de, bedevi olayıyla aynı minval ve düzlemde değerlendirilebileceğini belirtmek isteriz. Burada da bir tebliğ durumu, dini, özü ve asılları itibariyle tanıtma vardır. Dolayısıyla, “Vitir namazı farz ya da vacip olsaydı bu muhaverelerde Hz. Peygamber (sav) onu zikrederdi, etmediğine göre sünnettir.” demek, tutarlı ve ikana edici bir delil değildir.

Diğer taraftan, Bakara suresi 238’inci ayetinde yer alan “orta namaz” ifadesinin farz olan beş vakit namazın üçüncüsü olan ikindi namazına tekabül ettiği, Vitir namazının farz olduğu kabul edildiğinde namaz sayısının beşten altıya çıkarılacağından, altı sayısının da ortası olmayacağından “orta namaz” konusunda karışıklıklar oluşacağı, dolayısıyla Vitir namazının sünnet olması gerektiği düşüncesi de, bire bir Vitir namazının vücutbiyyetine engel sayılabilecek bir durum olmadığı görülmektedir. İlaveten bu bahsedilen durum Vitir namazı farz olarak kabul edildiğinde oluşabilecek durumdur. Oysa Hanefilerde kabul görüş Vitir namazının vacip olduğudur. Dolayısıyla, yukarıda zikredilen durum teorik bir ihtimal olmaktan öteye geçmemektedir.

Hz. Peygamber (sav)’in Vitir namazını binek üzerinde kıldığı, dolayısıyla Vitir namazının sünnet olacağı görüşüne gelince, bu düşünce farz ya da vacip namazın binek üzerinde kılınmayacağından hareketle dile getirilmiş bir delil olmakla birlikte, Vitir

namazının Hz. Peygamber (sav)’e farz olduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber (sav) kendisi için farz olan bir namazı binek üzerinde kılmışsa bu durum ancak bir mazerete mebni olabilir. Eğer mazeretsiz kıldığı rivayet edilmişse bu durumda konuyla ilgili rivayetlerin hadis kriterleri açısından değerlendirilmesi gerekliliği oluşur. Ayrıca bu konuda delil olarak gösterilen ve hadis olduğu belirtilen; “*Hz. Peygamber vitir namazını binek üzerinde kıldı.*”⁵²³ ifadesi de hadis kaynakları ve şerhlerinde bulunamamıştır. Ancak bazı hadis kitapları ve şerhlerinde Hz. Peygamber (sav)’in binek üzerinde Vitir namazı kıldığına dair rivayetler bulunmaktadır.⁵²⁴ İbni Hacer bu rivayetlerin, Vitir namazının sünnet olduğuna delil olduğunu belirtirken,⁵²⁵ asırdaşı Hanefî âlimi Aynî, İbni Hacer’le aynı hadis kitabı üzerine yazdığı şerhinde İbni Hacer’in bu görüşünü eleştirip bu rivayetlerin Vitir namazının sünnet olduğuna delil olamayacağını dile getirmektedir.⁵²⁶ Aynı şekilde “*Şerhu Meani’l Âsar*” isimli eserinde İmamı Tahavi, Hz. Peygamber (sav)’in binek üzerinde Vitir namazını kıldığına dair rivayetler zikrettiği gibi, kılmadığına dair rivayetler de zikretmiştir. Birbiriyle çelişir gibi gözükken bu rivayetlerin Vitir namazının vacip olmadığına delil olamayacağını belirtmiştir.⁵²⁷ Mezkur rivayetlerin nafîle namazların binek üzerinde kılınabildiği gibi, Vitrin de binek üzerinde kılınabileceğine, Vitrin yerde kılınması halinde binek üzerinde kılınmayacağını anlaşılmaması gerektiğine delil olabileceğini ilgili rivayetleri te’lif etmek suretiyle beyan etmiştir.⁵²⁸ Görüldüğü gibi İmam Tahavi, Vitri binek üzerinde ya da yerde kılmanın, Vitrin vacip ya da sünnet olmasına delil olamayacağını ifade etmiştir. Vitir namazının yerde veya binek üzerinde kılındığına dair rivayetlerden Vitrin hükmüne dair sağlıklı bir netice çıkarılamayacağı anlaşılmıştır. Nitekim bu rivayetlerin hemen hemen hiçbirinde Vitir namazının neden binek üzerinde veya yerde kılındığına dair herhangi bir bilgi mevcut değildir. Böyle olunca da bu rivayetlerden Vitrin vacip ya da sünnet olduğuna dair tatmin edici bir bilgi elde edilememiştir. Dolayısıyla bu hususta İmamı Tahavi’nin düşüncesi istikametinde bir neticeden başka sonucun elde edilemeyeceği düşünülmektedir.

⁵²³ İfadenin arapça metni: صلى الوتر على الراحلة

⁵²⁴ Tahavi, *Şerhu Meani’l Âsar*, I, 429-430; İbni Hacer, *Fethu’l Bari*, II, 576; Aynî, VII, 141.

⁵²⁵ İbni Hacer, *Fethu’l Bari*, II, 576.

⁵²⁶ Aynî, VII, 141.

⁵²⁷ Tahavi, *Şerhu Meani’l Âsar*, I, 429-430.

⁵²⁸ Tahavi, I, 429-430.

Hz. Peygamber (sav)'in; “Üç şey bana farz kılındı, ancak size farz kılınmadı. Bunlar; kuşluk namazı, kurban ve vitir namazıdır.” şeklindeki hadis-i şerifi, fıkıh kaynaklarından yalnızca “Bedai”de geçmektedir. Burada da hadisin geçtiği kaynak verilmemiştir. Hadis bu metin şekliyle sadece Herevi'nin (v. h. 1014) “Mirkatü'l Mefatih Şerhu Mişkati'l Mesabih” isimli eserinin “Fadailü Seyyidi'l Mürselin” bölümünde geçmektedir.⁵²⁹ Ancak söz konusu hadis bazı lafız farklılıklarıyla Mervezi'nin (v. h. 294) “Muhtasar”ında ve Darekutni'nin (v. h. 385) “Sünen”inde yer almaktadır.⁵³⁰ Mamafih, bu hadis ve türevlerinin, ilk dönem kaynaklarından sayılabilecek bu eserlerde yer almasına rağmen gerek diğer hadis kaynaklarında gerekse fıkıh eserlerinde yer almayışı ve kendisiyle istidlal yapılmayışı düşündürücüdür.

Vitir namazına sünnet diyenlerin görüşlerine dair delillerle ilgili yaptığımız araştırma ve tahlil neticesinde, bu görüşü savunan ulemanın, görüşlerini delillendirmeye çalışırken genel olarak, Vitir namazının bizatihi kendisiyle ilgili rivayetlerden değil de, Vitir namazının farz ya da vacip olarak kabul edildiğinde Hz. Peygamber (sav)'in başka ana tema üzerine beyan buyurdıkları rivayetlerle çelişebileceği düşüncesinden hareketle Vitir namazının sünnet olduğunu delillendirmeye çalıştıklarını görmekteyiz. Bu durumun mezkûr delilleri ve bu delillere dayanan görüşün sıhhatini etkilediği kanaatindeyiz.

3.1.1.5. Vitir Namazının Vacip Olduğu Görüşünün Tahlili

Hanefi mezhebinde Vitir namazı konusunda İmam Ebu Hanife ve onun görüşünü benimseyen ulema, Vitir namazının vücbiyyetine çok çeşitli akli deliller sunmakla birlikte, en temel delil olarak Vitir namazıyla ilgili rivayetleri kabul etmişlerdir. Bu konuda birçok hadis Vitir namazının vücbiyyetine delil olarak zikredilmiştir. Bu rivayetlerin önemlilerinden üç tanesi aşağıda zikredilmiştir.⁵³¹

[إن الله تعالى زادكم صلاة ألا وهي الوتر فصلوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر]⁵³²

⁵²⁹ Herevi, IX, 3695.

⁵³⁰ Mervezi, *Muhtasarı Kıyamı'l Leyl*, Hadis Akademi, Faysalabad-Pakistan-1988, 274. Hadisin Mervezideki metni: أمرت بالوتر وركعتي الضحي ولم يكتب: أمرت بالوتر والأضحى ولم يعزم علي

⁵³¹ Hadisler Türkçe tercümeleleriyle birlikte konunun işlendiği “vitir namazının vacip olduğu görüşü” başlıklı bölümde zikredilmiştir. Burada yalnızca arapça metinleri verilmiştir.

⁵³² Darekutni, II, 30; Tahavi, *Şerhu Müşkili'l Asar*, h. n. 4492, XI, 354.

[الوتر حق على كل مسلم]⁵³³

[اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترا]⁵³⁴

Hanefiler bu hadislerden, dil kuralları ve fıkıh usulü kuralları çerçevesinde Vitir namazının vücubiyetini istinbat etmişlerdir. Vitir namazının diğer sünnet namazlar gibi olmadığını söylemişlerdir. Çünkü bu nakli delillerde Vitir namazı için diğer sünnet namazlardan farklı bir dil ve üslup kullanılmıştır. Aynı zamanda bizatihi Hz. Peygamber (sav) tarafından Vitrin edası ile ilgili keyfiyetin de farklı olduğu öğrenilmiştir. Öyle ki, ayakta kılmaya gücü yetenin oturarak kılması ve özürsüz olanın bineğinde kılması caiz değildir.⁵³⁵

Hanefî uleması, Hz. Peygamber (sav)'in vahyin dışında kendi sözünü Allah'a nispet etmesinin söz konusu olamayacağından hareketle yukarıda ilk sırada yer alan hadisteki ziyadenin Allah'a isnat edilmesini, aynı hadisteki z-y-d kökünden gelen [زاد] fiilinin artırmak manasına geldiğini, artırmanın da var olan bir şey üzerine ilave etmek demek olduğunu,⁵³⁶ konuya dair en temel dayanak olarak serdetmişlerdir.

Ancak ilave her ne kadar hadiste Allah'a izafe edilerek yapılmışsa da, hüküm Kur'an'la sabit olmayıp Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'iyle vaz' olunmuştur. Dolayısıyla şari' olarak Allah'la Hz. Peygamber (sav) arasındaki farkı ve sınırı belirlemek açısından hükmün iktizasının kuvvetini temsilen farz değil vacip olmuş olabileceği düşünülebilir.

Bu doğrudan delillerin yanı sıra Vitir namazının vücubiyetine, onun özellikleri ve evsafına dair başkaca delillerin de serdedildiğini görmekteyiz.

Sünnet namazlarda rekât bakımından herhangi bir sınırlamanın olmaması ve tek rekâtli olarak kılınmamasına rağmen, Vitir namazının üç rekât olduğu, her ne kadar tek rekât olarak, üç, beş, yedi... şeklinde kılınabileceğine dair rivayetler var ise de Vitir namazının uygulamada ne eksik ne fazla ancak üç rekât olarak kılındığı, bu yönüyle de Akşam namazına benzemek suretiyle farz bir namaza yakın olduğu, Vitir namazının vacip olduğuna dair icma' edildiği ile ilgili rivayetler bulunduğu, velevki icma'nın

⁵³³ Ebu Davud, Salat, 348.

⁵³⁴ Buhari, Cum'a 75; Müslim, Salatü'l Misafir, h. no: 751.

⁵³⁵ Mevsili, Abdullah b. Mahmut, *el İhtiyar li Ta'lili'l Muhtar*, I-V, Matbaatu'l Halebi, Beyrut 1937, I, 54.

⁵³⁶ İbni Manzur, III, 199; Ragıp el-İsfehani, Ebu'l Kasım Hüseyin b. Muhammed, *el Müfredat fi Ğaribi'l Kur'an*, ed Daru's Şamiyye, Beyrut 1412, 385.

olmadığı kabul edilse bile -sünnet olduğu görüşünde olan ulema da dahil olmak üzere- istisnasız İslam bilginlerinin Vitir namazına diğer sünnet namazlardan farklı bir algıyla yaklaştıkları, hatta Vitir namazına sünnet hükmünü veren ulemanın bile “güçlü bir sünnet” şeklinde ifadelerinde te’kid kullanmak durumunda kaldıkları, kazasının yapılması, farz namazda Vitir namazını hatırlamanın kişinin namazını ifsat etmesi, yatsı namazı kılınmadan Vitir namazının kılınamayacağı, vitir niyetiyle kılınmadığında sahih olmayışı gibi Vitir namazının vucubiyetine delil olarak getirilen vasfa ait delillerin konuyu vuzuha kavuşturmada önemli yer tuttuğunu ifade edebiliriz.

Hatta bu kadar nev-i şahsına münhasır özelliği olan bir namazın elbette diğer tatavvu’ namazlarla aynı fıkhi hükmü taşımasının, metodolojik açıdan da kavram yozlaşması neticesini verebileceğini düşünebiliriz. Bu çerçevede Hanefilerin, İslam Hukukunda gerek usulde gerekse furu’da “vacip” kavramını metodoloji ve ahkam açısından oluşturup kullanmalarının büyük bir hukuki kazanım olduğu düşüncesindeyiz.

Hz. Peygamber (sav) İslam teşri’i açısından sadece tavsiye kabilinden; yapılıncı sevap kazanılan, yapılmadığı zaman ta’ziri olmayan, fıkhi hüküm olarak sünnet diye adlandırılan uygulamalardan öte bir değere ve yetkiye sahiptir. Bu mevzuda olduğu gibi Hanefilerin usul açısından vacip kavramını kullanmaları ve bunu metodolojik olarak ayırmalarının Hz. Peygamber (sav)’in bu yetki ve değerini ızhâr etmesi bakımından da son derece önemli olduğu anlaşılmaktadır.

3.1.1.6. Değerlendirme ve Tercih

Esasen ibadetlerle ilgili Hz. Peygamber (sav)’in Sünnet’iyle sabit olan birçok fıkhi hüküm vardır. Bunlardan birçoğu ibadetlerin şart, rükün, zaman ve adabına dair teferruatla ilgili hususlardır. Bu hükümleri asıllar üzerine bina edilmiş parçalar olarak zikredebiliriz. Dolayısıyla onlar konumuz dışındadır. Ancak Vitir namazının vucubiyeti⁵³⁷ Hanefi usul mantığına göre müstakillen Hz. Peygamber (sav)’in Sünnet’iyle vaz’ edilmiş bir hükümdür. Bu durum Hanefi fikhinin usul, furu’ ve ahkâm hadisleri eserlerinde ele alınmıştır. Hatta Hanefi uleması bu konuya dair müstakil eser

⁵³⁷ Çalışma Hanefilere göre Hz. Peygamber (sav)’in müstakil teşri’ yetkisi bağlamında incelendiğinden, Hanefilere göre nassla (Kur’an ve Sünnet) sabit olan hükümlerden (farz, vacip) olan Vitir Namazının Sünnet’in müstakil teşri’i açısından önemli, hatta en başta zaikredilebilecek delil olması münasebetiyle burada üzerinde durulmasının önemli olduğu kanaatindeyiz.

neşretmiştir.⁵³⁸ Dolayısıyla Vitir namazını konumuz açısından önemli bir örnek olduğu düşüncesiyle inceledik. Her ne kadar Hanefi mezhebinde Vitir namazı konusunda sünnet, vacip, farz diye üç farklı görüş bulunsa da çoğunluk ulemanın kabul ettiği, müfta bih görüş vacip olduğudur.

“*Hidaye*” Şarihleri Baberti ve Ayni, eserlerinde Vitir namazı bölümüne başlarken Serrac’ın kullandığını naklettikleri; “*Bir namaz vardır ki; o farz namazdan aşağı nafîle namazdan yukarıdır. İşte o namaz vitir namazıdır.*” ifadesiyle Vitir namazının Hanefiler açısından hükümler sıralamasında oturtulduğu konumu net bir şekilde özetlemektedirler.⁵³⁹ Hanefilerin vitir namazına vacip hükmünü vermeleri, İslam teşri’inde Sünnet’e etkin bir rol verdiklerinin göstergesi olarak düşünülebilir.

Vitir namazının sünnet olduğu görüşünü beyan edenlerin, Vitrin ezan, ikamet, ve cemaat gibi farz namaz özelliklerini taşıması ve Vitirle ilgili rivayetlerle farz namazlar hakkındaki rivayetlerin çelişmesi nedeniyle onu sünnet namazlar arasında zikretmeyi uygun bulduklarını, Vitrin vacip olduğunu savunanların ise, her ne kadar farz namaz özelliklerini tamamıyla taşımasa da, diğer sünnetler gibi olmayıp bir takım farklılıkları da bünyesinde barındırdığını, dolayısıyla Vitir namazına farzla sünnet arasında özel bir mevki verip vacip olarak değerlendirdikleri görülmüştür.

Konuyla ilgili mervi hadisler, bu hadislerin sıhhat değeri, Vitir namazının Hz. Peygamber (sav) ve ashap tarafından uygulanışı, ulemanın bu husustaki değerlendirmeleri dikkate alındığında vacip diyenlerin görüşünün daha sağlıklı olduğu kanaati hâsıl olmuştur.

Vitir namazı diğer beş vakit namazla kıyaslandığında şekil, eda ve vasıf açısından aralarında belirli farklar bulunduğu göz önüne alınacak olursa bir anlamda Vitir namazının sünnet olduğunu söyleyenlerin bakış açılarının doğru olduğu düşünülebilir. Ancak, Vitir namazına vacip diyen ulema da malumdur ki bu farkları görmüşlerdir. Bütün bunlara rağmen Vitir namazına vacip demek hem usul hem de vasıf açısından kuvvetli delili gerektirir. Ayrıca, Vitir namazının, diğer namazlardan farklı bir fıkhi hükmü taşıyacak vasıflarının bulunması gerekir.

⁵³⁸ Nablusi, 7.

⁵³⁹ Baberti, I, 423; Ayni, II, 472. İfadenin arapça metni: صلاة هي دون الفرض وفوق النفل وهي صلاة الوتر.

Ebu Hanife, Vitir namazına dair bu özel farkları gördüğünden hüküm olarak onu farzla sünnet arasında özel bir yere koymuştur. Aksi takdirde Ebu Hanife'nin, Vitir namazına vacip demesi için, mezhep savunuculuğu veya başkalarını taklit gibi hiçbir zorunluluk yok, hatta bazı kişi ve ilmi çevreler tarafından Sünnet'e yeterince değer vermediği ve Sünnet'e hâkim olmadığı konusunda eleştirildiği bir vakıadır. Buna rağmen özellikle Vitir namazına vacip hükmünü verirken ilgili mervi hadislerin lafızlarına ve usul açısından bu lafızların ifade ettikleri anlama dayanarak icthad etmesinin aynı zamanda, Ebu Hanife'nin usul sistematüğinde Sünnet'in özel bir yerinin olduğunu ve son derece işlevselliğinin bulunduğunu göstermektedir.

Aslında Vitir namazını vacip olarak kabul edenlerin, onu farz namazlarla aynı teşri' boyutunda gördüklerini ve vaz' açısından beş vakit olan farz namazların altı vakte çıktığını ifade etmiyorlar. Vitir namazının sıradan bir nafîle namaz olmadığını, Hz. Peygamber (sav)'in bizzat Allah'a isnat ederek vahiyle beyan ettiği bir hüküm olduğunu, Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an'dan bağımsız olarak müstakillen hüküm koyduğunu, teşri' de Hz. Peygamber (sav)'e tanınan ilahi yetkiyi belirtmişlerdir. Mamafih aklen de kabul edilmelidir ki hüküm vaz' etmede Allah'la Hz. Peygamber (sav) arasında bir fark olmalıdır. Her ne kadar Hz. Peygamber (sav) Allah'ın kendisine tanıdığı teşri' yetkisini Allah adına kullansa da, Allah, yaratan Hz. Peygamber (sav) yaratılıştır. Belki de başka hiçbir etken olmasa bile sırf bu olgunun karıştırılmaması ve Hz. Peygamber (sav)'in beşeriyetten soyutlanmaması için ilahi bir ilhamla Hanefiler vacip kavramını hukuk metodolojisine dâhil etmişlerdir dense yeridir. Aynı zamanda Vitir namazının eda vakti, gecenin son dilimi olup bu şekilde eda etmek de efdalken, insanların gece uyuduktan sonra tekrar uyanamayıp Vitir namazını kaçırabilecekleri endişesiyle Yatsı namazının akabinde aksatmadan eda edilmesi, hem Vitrin vücubiyetine bir delil hem de İslam Ümmetini günahkâr olmaktan koruyan sahih bir uygulamadır diyebiliriz.

İslam Dininin tebliğ ve tatbikçisi olarak Hz. Peygamber (sav)'in tavsiyeden öte bir yaptırım gücü vardır ve bu güç bizzat Allah tarafından Kur'an vahiyle (vahyi metluv) Hz. Peygamber (sav)'e takdim edilmiştir. Ancak gerek Vitir namazıyla ilgili hadislerde gerekse başka hüküm ifade eden hadislerde, Hz. Peygamber (sav)'in ortaya koyduğu dini hükmü doğrudan kendi ifadesi olarak değil de, Allah'a nispet ederek vaz' etmesinin bir teşri' etiği olduğu da unutulmamalıdır. Yukarıda bahsettiğimiz Yaratanla yaratılan

arasındaki farkı, bu hükmün asıl sahibinin Allah olduğunu, fakat kendisinin, O'nun adına bu yetkiyi kullandığını belirtme adına estetik bir üsluptur.

3.1.2. Bayram Namazları

Ramazan ve Kurban bayramı namazları, namaz olmak bakımından diğer namaz çeşitleriyle aynı olmakla beraber, vakit, kılınış ve teşri'i açısından kendine özgü dini-ictimai yönü olan ibadetlerdir. Ulema arasında bu namazların, Sünnet'le teşri' olundukları hususunda herhangi bir ihtilaf olmadığından ahkâm hadisleri ve fıkıh kaynaklarında bizatihi vücubiyeti konu olunmuş, usul ve içerik açısından değerlendirilmiştir. Bu yönüyle Hanefi Mezhebi ve diğer mezheplerde bayram namazlarıyla ilgili vacip veya sünnet hükmünün, Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilen hadislerin delalet yönü ve istinbat yöntemleriyle varılan neticeye dayalı olarak çıkarıldığını görmekteyiz. Biz de burada bayram namazlarıyla ilgili rivayetleri ve bu rivayetlerin delalet şekillerine dair ulemanın görüşlerini ele alarak konunun Hz. Peygamber (sav)'in müstakil teşri' yetkisine bakan yönünü inceleyip değerlendirmesini yapacağız.

Bilindiği üzere bayram namazları Hanbelilere göre ise, farz-ı kifaye,⁵⁴⁰ Hanefilere göre vacip,⁵⁴¹ Şafii ve Malikilere göre müekked sünnettir.⁵⁴²

3.1.2.1. Bayram Namazlarının Farz-ı Kifaye Olduğu Görüşü

Hanbeli fıkıh kaynaklarında bayram namazlarının teşri'i konusunda Kevser Suresinin "*Rabbın için namaz kıl*" mealindeki ayeti ve Hz. Peygamber (sav)'in bayram namazlarına devam ettiğine dair hadisleri esas alınarak bahse konu namazların Kur'an ve Sünnet'le sabit olan hüküm olduğu belirtilmiştir.⁵⁴³ Mezhep uleması, Hz. Peygamber (sav)'in ve raşit halifelerin bu namazları devamlı bir şekilde ifa etmelerini ve mezkûr

⁵⁴⁰ İbni Kudame, *Muğni*, I-X, Mektebetü'l Kahire, Kahire 1968, II, 272.

⁵⁴¹ Serahsi, *Mebhut*, II, 38; Semerkandi, I, 165; Kâsani, I, 274; Zebidi, Ebu Bekir b. Ali b. Muhammed, *el-Cevheratü'n Neyyire*, I-II, Matbaatü'l Hayriyye, yy.-1322, I, 92; Ayni, III, 95; İbni Hümmam, II, 70.

⁵⁴² İbni Kudame, II, 272; Şirazi, *el-Mühezzeb fi Fikhi'l İmami's Şafii*, I-III, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, yy.-ty., I, 221; Bağdadi, Abdurrahman b. Muhammed Şihabuddin, *İrşadü's Salik ila Eşrafi'l Mesalik fi Fikhi İmam Malik*, Şirketü Mektebe, Mısır ty., 27.

⁵⁴³ İbni Kudame, II, 272; İbni Teymiyye, Abdüsselam b. Abdullah, *el-Muharrar fi'l Fikh*, I-II, Mektebetü'l Mearif, Riyad-1984, I, 161; Zerkeşi, *Şerhu'z Zerkeşi ala Muhtasari'l Haraki*, I-VII, Daru'l Beykan, yy.-1993, II, 213.

namazların İslam'ın önemli şairinden olmalarını esas alarak farz-ı kifaye oldukları kanaatine vardıklarını ifade etmişlerdir.⁵⁴⁴

3.1.2.2. Bayram Namazlarının Vacip Olduğu Görüşü

Hanefi fıkıh kaynaklarında bayram namazlarının vacip mi? Sünnet mi? olduğu konusunda muhtelif bilgiler yer almakla birlikte, ekser ulemanın vacip olduğu görüşünü benimsediği ve müfta bih görüşün de vacip olduğu belirtilmiş, Cuma namazının farz olduğu kişiye bayram namazının da vacip olduğu görüşü Ebu Hanife'den rivayetle birçok kaynaktan nakledilmiş, Ebu'l Hasan el-Kerhi'nin de bu kanaatte olduğu bildirilmiştir.⁵⁴⁵

Hanefilere göre bayram namazları doğrudan Sünnet'le sabit ahkâmıdır. Serahsi ve Ayni, bayram namazlarıyla ilgili aslın, Hz. Enes'ten mervi; *“Hz. Peygamber (sav) Medine'ye geldiğinde Medinelilerin eğelendikleri iki günleri vardı. Hz. Peygamber (sav) buyurdu ki; “şanı yüce olan Allah bu iki gününüzü onlardan daha hayırlı olan fitr (ramazan) ve ezha (kurban) günleriyle değiştirdi.”*⁵⁴⁶ hadis-i şerifinin olduğunu belirtirler.⁵⁴⁷ Hâkim, mezkûr hadisin Müslim'in şartları bakımından sahih olduğunu ifade eder.⁵⁴⁸

Hanefiler tarafından bu hadis dışında bayram namazlarının Sünnet'le teşri' olduğu ve vücubiyeti için başka hadisler de delil olarak kullanmıştır; Bera b. Azib'den mervi Hz. Peygamber (sav)'in Kurban Bayramı namazında hutbe irad ederken; *“Bu gün bizim yapacağımız ilk işimiz; önce namaz kılarız, daha sonra kurban keseriz, kim böyle yaparsa bizim sünnetimize uymuş olur.”*⁵⁴⁹ buyurduğu hadisi bunlardandır.

⁵⁴⁴ İbni Kudame, II, 272; *el-Kaḫī fi Fıkhı İmam Ahmed*, I-IV, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, yy.-1994, I, 338; İbni Teymiyye, I, 161; Makdisi, Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed, *el-Udde Şerhu'l Umde*, (thk: Salah b. Muhammed Avida), I-II, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, yy. 2005, I, 120.

⁵⁴⁵ Serahsi, *Mebṣut*, II, 38; Semerkandi, I, 165; Kâsanî, I, 274; Zebidi, Ebu Bekir b. Ali b. Muhammed, *el-Cevheratü'n Neyyire*, I-II, Matbaatü'l Hayriyye, yy.-1322, I, 92; Ayni, III, 95; İbni Hümmam, II, 70.

⁵⁴⁶ Hadisin *“Mebṣut”* taki metni; *قال: قدم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما فقال: قد أبدلكم الله بهما خيرا منهما الفطر والأضحى* bu hadis bazı lafız farklılıklarıyla temel hadis kaynaklarının birçoğunda geçmektedir; Ebu Davud, Salat, 250; Ahmed b. Hanbel, h. no: 12006, XIX, 65.

⁵⁴⁷ Serahsi, *Mebṣut*, II, 37; Ayni, III, 95.

⁵⁴⁸ Hâkim, Ebu Abdullah Hâkim b. Abdullah en-Nisaburi, *el-Müstedrek ala's Saihayn*, I-IV, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1990, h. no: 1091, I, 434.

⁵⁴⁹ Buhari, Cum'a 47; Ezahi 11; Ayni, *Umde*, h. no: 951, IV, 272; Taberi, III, 185; *قال سمعت النبي يخطب فقال إن أول ما نبدأ من يومنا هذا أن نصلي ثم نرجع فنحمر فمن فعل فقد أصاب سنتنا* Bu hadis Ebu Said el-Hudri ve Enes b. Malik'den mervi olarak hadis kaynakları dışında çeşitli kaynaklarda da geçmektedir. Ayrıca söz konusu

Yine İbni Zeyd'den mervi: İbni Abbas'ın; “*Müslümanlar Şevval hilalini gördükleri zaman bayram sona erinceye kadar tekbir getirmeleri gerekir.*”⁵⁵⁰ hadisi de Hanefî uleması tatafindan bayram namazlarının vacip olduğu hususunda kullanılan delilleren birisidir. Sahabenin önde gelenlerinden Yunus b. Vehb ve Abdurrahman b. Zeyd'in bu hadisteki tekbir getirmekten maksadın bayram namazı olduğunu belirttikleri nakledilmiştir.⁵⁵¹ Ayrıca, “*I'laü's Sünen*” müellifi Tahanevi, bu hadisle bayram namazı değil yalnızca tekbir kastedilmiştir diyenlere; delalet yoluyla namazın da kastedilmiş olacağını, hilalin görülmesiyle namazgâha giderken tekbir getirmenin bayram namazının mukaddime ve tabi'lerinden olduğuna dair icma'nın olduğunu beyan ederek tabi durumda olanın vücubiyetinin aslın vücubiyetini gerektireceğini söyler.⁵⁵²

Ayrıca Ümmü Atiyye'den mervi; “*Hz. Peygamber (sav) bize Ramazan ve Kurban bayramlarında genç kızları, hayızlıları ve evlerine kapanmış kadınları namazgâha çıkarmamızı emretti.*”⁵⁵³ şeklindeki hadiste bayram namazlarının vücubiyetine delalet eden asıllardan biri olarak değerlendirilmiştir.

Hanefî ulemasına göre bayram namazlarının teşri'inin dayandığı asıllardan olan yukarıdaki rivayetler ışığında aşağıdaki değerlendirmelerin de mezkûr namazların vücubiyetine delati kat'idir. Buna göre; İmam Şeybani'nin “*Kitabu'l Asl*” isimli eserinde, teravih ve kûsuf namazları haricindeki nafil namazların cemaatle kılınmadığının, fakat bayram namazlarının cemaatle kılındığının, dolayısıyla bu durumun bayram namazlarının vacip olduğuna delalet ettiğinin belirtildiği ifade edilmiştir.⁵⁵⁴

Ancak, yine İmam Şeybani'nin “*Camiu's Sağir*” isimli eserindeki; iki bayramın (Cum'a ve Ramazan Bayramı namazı) aynı güne denk gelmesi durumunda bayram namazının sünnet olması nedeniyle kılınmayıp yalnızca Cum'a namazının kılındığı, dolayısıyla bu uygulamanın bayram namazlarının sünnet olduklarına delalet ettiğine

hadis; وعن أيوب عن حفصة بنحوه وزاد في حديث حفصة قال أو قالت العواتق وذوات الخدور ويعتزلن الحيض المصلى؛ şekliyle de mervidir.

⁵⁵⁰ Taberi, III, 478. Hadisin metni: حدثني يونس قال أخبرنا ابن وهب قال قال ابن زيد كان ابن عباس يقول حق على المسلمين إذا نظروا إلى هلال شوال أن يكبروا الله

⁵⁵¹ Taberi, III, 478.

⁵⁵² Tahanevi, V, 513.

⁵⁵³ Buhari, İ'deyn 15; Müslim, İ'deyn, h. no: 1473. Hadisin metni: أمرنا نبينا صلى الله عليه وسلم بأن نخرج العواتق وذوات الخدور Bu hadis değişik lafız farklılıklarıyla başka hadis kaynaklarında da mevcuttur.

⁵⁵⁴ Serahsi, *Mebcut*, II, 38; Semerkandi, I, 165; Kâsani, I, 274; Zebidi, I, 92; Ayni, III, 95; İbni Hümam, II, 70.

dair oluşan kanatin,⁵⁵⁵ büyük Hanefi âlimi Kâsani tarafından yanlış bir anlaşılardan kaynaklanan hatalı bir icthad olduğu belirtilmiştir, şöyleki; Kasani'ye göre, "*Camii's Sağır*" isimli eserde bayram namazlarının Sünnet'le sabit vacip namazlar olduğu belirtilmiş olup, aynı zamanda sünnet mutlak isminin kendisine verildiği bir hükmün, vacip olduğunu gösteren deliller ikame olduğunda o hükmün vacip olmasına engel bir durum olamaz.⁵⁵⁶

Aynı şekilde, Merğınani de, Cum'a namazı kendisine vacip olan kişiye bayram namazının vacip olduğunu ifade ettikten sonra, yukarıda değindiğimiz; "*Camii's Sağır*"deki; "*İki bayram bir güne denk gelirse, birincisi sünnet ikincisi farzdır. Onlardan hiç birisi terk edilmez.*" ifadesini değerlendirirken, Ebu Hanife'den, aynı güne denk gelen iki bayram namazından birincisinin vacip olduğuna dair rivayetin geldiğini, bu görüşün delilinin de Hz. Peygamber (sav)'in bayram namazlarına ara vermeksizin devam etmesi olduğunu, bayram namazının sünnet diye isimlendirilmesinin, Sünnet'le sabit olmalarından kaynaklandığını belirtmiştir.⁵⁵⁷

Kasani, Merğınani ve Ayni gibi birçok Hanefi âlimi muvazabenin (Hz. Peygamber (sav)'in fasilasız bayram namazlarına devam etmesinin) bayram namazlarının vücubiyetine delalet edeceğini beyan etmelerine karşın,⁵⁵⁸ İbni Hümmam, mutlak müvazabenin emre delalet etmeyeceğini ifade etmiştir.⁵⁵⁹ Ancak, Tahanevi İbni Hümmam'ın bu tespitinin genel kural olarak doğru olduğunu, fakat müvazabenin vurgu ve talebe delalet ettiğinde vücuba delalet edeceğini, bayram namazlarıyla ilgili rivayetlerde de bu vurgu ve talebin açıkça görüldüğünü, dolayısıyla bayram namazlarının vacip olduğunu beyan eder.⁵⁶⁰

3.1.2.3. Bayram Namazlarının Sünnet Olduğu Görüşü

Şafii ve Maliki mezheplerine göre bayram namazları müekked sünnettir.⁵⁶¹ Yani terkedilmesine cevaz verilmeyen bir ibadettir. Bu meyanda İmam Şafii "*Ümm*" isimli

⁵⁵⁵ Serahsi, *Mebhut*, II, 37; Semerkandi, I, 165; Kâsani, I, 274; Zebidi, I, 92.

⁵⁵⁶ Kâsani, I, 274.

⁵⁵⁷ Merğınani, I, 84.

⁵⁵⁸ Kâsani, I, 274; Merğınani, I, 84; Ayni, X, 264.

⁵⁵⁹ İbni Hümmam, II, 70.

⁵⁶⁰ Tahanevi, V, 517.

⁵⁶¹ Şirazi, *et-Tenbih fi Fıkhi's Şafii*, Alimü'l Kütüb, yy.ty., 48; Karafi, *ez-Zehira*, I- XIV, Daru'l Ğarbi'l İslami, Beyrut 1994, II, 417.

kitabında sünnet namazlarını cemaatle kılınan ve münferid olarak kılınanlar şeklinde ikiye ayırarak bayram namazlarını cemaatle kılınanlar bölümünde zikreder ve terkini caiz görmediğini belirtir.⁵⁶² Hatta Müzeni (v. h. 264/m. 877) İmam Şafii'nin bayram namazları için; “*Cuma namazına gitmesi gereken kişinin bayram namazında gitmesi gerekir*” ifadesini kullandığını belirtir.⁵⁶³ Ayrıca Kâsani, İmam Şafii'nin, bayram namazlarının aslında kuşluk namazı yerine ikame edildiklerini, bedelin de asla muhalefet edemeyeceğinden onların sünnet namazlar olduklarını ifade ettiğini de belirtir.⁵⁶⁴

Bayram namazlarına aynı hassas bakışın Maliki ulemasında da olduğunu görmekteyiz. Mütekkaddim Maliki âlimlerinden Kirvani (v. h. 386/m. 998) ve Bağdadi (v. h. 422/1028), “vacip sünnet” kavramıyla bayram namazlarının hükmünü ifade ederler.⁵⁶⁵ Bundan da öte İbni Rüşd, “*el-Mükaddimat*” isimli eserinde bayram namazları için; “*Onlar Sünnet’le vacip kılınmıştır.*” ifadesini kullanır.⁵⁶⁶ Her iki mezhebin mütekkaddimun sonrası kaynaklarında bayram namazlarının Kitap, Sünnet ve icma’yla sabit olduğu belirtilerek müekked sünnet olarak tanımlanmıştır.⁵⁶⁷

3.1.2.4. Görüşlerin Tahlili

Bakara Suresi 185’inci ayeti ile Kevser Suresi 2’nci ayetlerini bayram namaları için dayanak olarak kabul eden Hanbeli mezhebine göre bayram namazlarının doğrudan Sünnet’le değil Kur’an ve Sünnet’le sabit olduğunun kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu mezhep ulemasının bayram namazlarının farz-ı kifaye olmasını, Hz. Peygamber (sav)’in ve raşit halifelerin bu namazlara devam etmesi ile mezkûr namazların Dinin şairinden

⁵⁶² Şafii, *Ümm*, I, 262-263.

⁵⁶³ Müzeni, İsmail b. Yahya b. İsmail Ebu İbrahim, *Muhtasarı’l Müzeni*, Daru’l Ma’rife, Beyrut 1990, 124.

⁵⁶⁴ Kâsani, I, 274.

⁵⁶⁵ Kirvani, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Risaletü Kirvani*, Daru’l Fikr, yy.-ty, 48; Bağdadi, Ebu Muhammed Abdulvahap b. Ali, *et-Telkin fi Fikhi’l Maliki*, I-II, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, yy.-2004, I, 53.

⁵⁶⁶ İbni Rüşd, *Mükaddimat*, I, 165. İfadenin Arapça metni: *إنهما واجبتان بالسنة*

⁵⁶⁷ Cüveyni, *Nihaytü’l Metlab fi Dirayeti’l Mezheb*, I-II, Daru’l Minhac, Cidde-2007, II, 611; İbni Salim, Ebu’l Hüseyin Yahya b. Ebi’l Hayr, *el-Beyan fi Mezhebi İmami’s Şafii*, thk: Kasım Muhammed Nuri, I-XIII, Daru’l Minhac, Cidde-2000, II, 624; Nevevi, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmu’ Şerhu’l Mühezzeb*, I-XX, Daru’l Fikr, ty., yy.,V, 26; Bağdadi, *İrşadü’s Salik*, 27; Mağribi, Şemsüddin Ebu Abdullah Tırablusi Hattab er Ruayni, *Mevahibu’l Celil fi Şerh-i Muhtasari’l Halil*, I-VI, Daru’l Fikr, Beyrut 1992, II, 190.

olmalarına dayandırmıştır.⁵⁶⁸ Ancak mezkûr Kur'an ayetlerinin bayram namazlarına delaletinin yeterince açık ve kesin olmadığı⁵⁶⁹ ve Hz. Peygamber (sav)'in bu namazlara mutlak müvazabesinin emre delalet etmeyeceği özellikle Hanefi âlim İbni Hümmam tarafından belirtilmiştir.⁵⁷⁰ Bununla birlikte İbni Hümmam dışındaki bazı Hanefi ulemasından muvazabesinin mezkûr namazlar için emre delalet ettiği şeklinde bir ictehad olduğu da nakledilmiştir.⁵⁷¹

Başta İmam Şafii olmak üzere Şafii mezhebi uleması ile Maliki mezhebi ulemasına göre de bayram namazlarının Kur'an ve Sünnet'le sabit terkedilmesi caiz olmayan müekked sünnet hükmünde oldukları kanaatine varıldığı görülmüştür.⁵⁷²

Diğer üç mezhebin aksine Hanefi mezhebi kaynaklarında ise bayram namazlarının doğrudan Sünnet'le sabit ahkâm içerisinde değerlendirildiği,⁵⁷³ konuyla alakalı mervi hadislerden dil ve usulup açısından emir içeren rivayetler⁵⁷⁴ ile Hz. Peygamber (sav)'in mutlak müvazabesinin adı geçen namazların Sünnet'le teşri'i ve vacip olduklarına delil teşkil ettiği belirtilmiştir.⁵⁷⁵

Mezhepler hüküm açısından bayram namazlarıyla ilgili değişik yaklaşımlar sergilemelerine rağmen, onların sünnet oldukları görüşünde olan mezhepler bile bayram namazlarının terk edilmeyecek sünnet olduklarını söylemekle aslında dört mezhebin bu namazların niteliği konusunda birleştiklerini söyleyebiliriz. Bu da bayram namazlarının terk edilmeyecek nitelikte bir ibadet olduğudur. Buradan bayram namazlarının diğer sünnet ibadetlerden farklı bir nitelik arz ettiği ve kendisine has hükmü, bağlayıcılık derecesi olan bir ibadet olduğu anlaşılmaktadır. Ancak her mezhep bu durumu literatürde farklı bir adlandırmayla ortaya koymuştur. Bu, Hanbelilere göre farz-ı kifaye, Hanefiler göre vacip, Şafii ve Malikilere göre de sünnet olarak adlandırılmıştır.

⁵⁶⁸ İbni Kudame, *Muğni*, II, 272, *Kafi*, I, 338; İbni Teymiyye, I, 161; Makdisi, I, 120.

⁵⁶⁹ İbni Hümmam, II, 70.

⁵⁷⁰ İbni Hümmam, II, 71.

⁵⁷¹ Kâsani, I, 274; Merğınani, I, 84; Ayni, X, 264; Tahanevi, V, 517.

⁵⁷² Şafii, *Ümm*, I, 262-263; Kirvani, *Risaletü Kirvani*, 48; Şirazi, *Tenbih*, 48; Karafi, *Zehira*, II, 417; Müzeni, *Muhtasar*, 124; Bağdadi, *Telkin*, I, 53; İbni Rüşd, *Mükaddimat*, I, 165; Cüveyni, *Nihayetü'l Metlab*, II, 611; İbni Salim, *Beyan*, II, 624; Nevevi, *Mecmu'*, V, 26; Bağdadi, *İrşadü's Salik*, 27; Mağribi, *Mevahibu'l Celil*, II, 190.

⁵⁷³ Serahsi, *Usul*, I, 114-115; Kâsani, I, 274; Merğınani, I, 84; Ayni, III, 95; Tahanevi, V, 517.

⁵⁷⁴ Buhari, İ'deyn 15, Ezahi 11; Müslim, İ'deyn, h. no: 1473; Ebu Davud, Salat, 250; Ahmed b. Hanbel, h. no: 12006, XIX, 65; Ayni, h. no: 951, IV, Taberi, III, 478;

⁵⁷⁵ Kâsani, I, 274; Merğınani, I, 84; Ayni, X, 264; Tahanevi, V, 517.

3.1.2.5. Değerlendirme

İlk bakışta bayram namazları konusunda dört mezhepten üç değişik fihhi hüküm icthah edilmiş gibi görünse de biraz incelendiğinde; mezheplerin özellikle oluşum sürecindeki mütekaddimun imamlarının bayram namazları konusundaki görüşlerinin birbirine çok yakın olduğunu görüyoruz. Nitekim diğer mezhep imamlarının da bayram namazlarına İmam Ebu Hanife'nin yaklaşımına benzer bir bakış içerisinde oldukları, İmam Şafii'ye atfedilen; “*Cuma namazına gitmesi gereken kişinin bayram namazına da gitmesi gerekir*”⁵⁷⁶ ifadesiyle İbni Rüşd'ün; “*Onlar Sünnet'le vacip kılınmıştır.*”⁵⁷⁷ ifadesinden anlaşılmaktadır. Yine Kirvani ve Bağdadi'nin, “vacip sünnet” ifadelerinin bayram namazlarının fihhi hüküm olarak sünnet olmaktan farklı bir değeri haiz olduklarını göstermesi bakımından önemlidir.

Haddi zatında mezheplerin bayram namazı için kullandıkları “farz-ı kifaye”, “vacip” ve “müekked sünnet” kavramları da birbirlerine çok yakın, sünnet hükmünden daha bağlayıcı fihhi terimlerdir.

Konuyla ilgili buraya kadar yapılan incelemede elde edilen bilgiler ışığında, bayram namazları hususunda mezhep imamlarının, bağlayıcılık noktasında aynı kanaatte oldukları, ancak bu hususa dair icthahlarını küçük lafız farklılıklarıyla serdettikleri, mezheplerin oluşum sürecinden sonraki dönemlerde her mezhep ulemasının eserinde kendi mezhebinin fihhi terminolojisini kullanmayı tercih etmesi nedeniyle de aslında birbirlerinden isim farklılığının dışında ayrılıklarının olmadığı, değişik fihhi terimlerle bayram namazlarını tanımladıkları, dolayısıyla mezheplerin bayram namazlarının bağlayıcılığı ile ilgili tutumlarının bir birine çok yakın olduğunu söyleyebiliriz.

Ancak bu hususta farklılık olarak ifade edebileceğimiz nokta; bayram namalarının Hanefilere göre doğrudan Sünnet'le sabit olduğu, diğer mezheplere göre ise Kur'an Sünnet ve icma' ile sabit olduğu görüşüdür.

Yukarıda incelediğimiz üzere bayramnamazlarının teşri'i konusunda Hanefi uleması konuyla ilgili rivayetleri delil olarak kabul edip, işaretten konuyla

⁵⁷⁶ Müzeni, 124.

⁵⁷⁷ İbni Rüşd, *Mükaddimat*, I, 165.

ilişkilendirilen ayeteleri⁵⁷⁸ mezkûr namazların vacip olduğuna delil kabul ederken, diğer üç mezhep uleması bahse konu ayetleri konuyla ilgili rivayetlerle birlikte değerlendirerek bayram namazları hususunda teşri'e dayanağı olarak ele almışlardır.

Bu durumun usul bakımından İslam teşri'i kaynaklarını ele alma ve değerlendirme açısından önemli bir fark olduğu kanaatindeyiz. Sünnet'in müstakil teşri'i değerinin usul açısından incelemesini yaptığımız çalışmamızın daha önceki bölümlerinde de Hanefi usul âlimlerinin teşri' kaynağı olarak Sünnet'e bakışlarının diğer mezhep ulemasının kanaatlerine göre bir kısım farklılıklar içerdiğini araştırmalarımız neticesinde belirtmiştik. Burada ise usul açısından oluşan bu farkın fûru' fıkha nasıl yansıdığına bir örneğiyle karşılaştığımızı belirtmek isteriz.

3.1.3. Cuma Namazı

Kaynaklarda her ne kadar Cuma Suresi 9'uncu ayetinin, Cuma namazının farziyetine delalat ettiği, dolayısıyla Cuma namazının farziyetinin Kur'an'la sabit olduğu, bu konuda ulemanın büyük çoğunluğunun görüş birliği içerisinde olduğu bilgilerine yer verilmişse de, son dönem İslam ulemasından İbni Aşur, Cuma namazının doğrudan Sünnet'le sabit olduğunu ileri sürmüştür. Tahir b. Aşur, bu görüşünü Cuma Suresinin nüzülü ile Cuma namazının fiili olarak ikame dilmesi arasındaki zaman farkı ile mezkûr ayetin Cuma namazına delaletinin sarahat derecesinde olmayıp işareten olması şeklindeki iki temel esasa dayandırmıştır. Konuyla ilgili yapılan ön araştırmada Tahir b. Aşur'un bu görüşünde yalnız olmadığı, Suyuti ve Alusi gibi ilim ehline muteber bazı ulemanın da İbni Aşur'u destekler nitelikte görüş ve değerlendirmelerde buldukları görülmüş olup dolayısıyla bu görüş incelenmeye değer görülmüştür.

Bu durumun yanı sıra şer'i ahkâmdan olan Cuma namazının fıkhi hükmünün, genel usul kuralı olan; delilin, sübut itibariyle kat'i olup delaleti itibariyle zanni olması durumunda hükmün vacip olması gerektiği esasına aykırı olduğunu düşünmemiz ve fiili sünnetin teşri'e esas olabileceği kanaatini taşımamız gibi nedenlerin de bu konunun Sünnet'in müstakil teşri'ine örnek olarak işlenmesine değer görülüp buraya dâhil edilmesinde etkisinin olduğunu da belirtmek isteriz.

⁵⁷⁸ Bakara, 2/185; Kevser, 108/2.

Ehl-i sünnet ulema ya göre, Cuma namazının farziyeti Kitab'la sabit olduğundan ahkâm hadisleri kaynaklarında Cuma namazının farziyeti ile ilgili herhangi bir değerlendirme bulunmayıp doğrudan Cuma namazının içeriğine ve sıhhat şartlarına dair hususların ele alındığını gördük. Dolayısıyla, konuyla ilgili araştırmamızı daha ziyade ahkâm tefsirleri ve fıkıh kaynakları üzerinden yaptık.

3.1.3.1. Kaynaklarda Cuma Namazı

Konunun bizim çalışmamızla alakalı olan teşri' yönüyle ilgili hemen hemen bütün fıkıh kaynaklarında Cuma namazının farziyetinin Kitap, Sünnet ve ümmetin icmasıyla sabit olduğu belirtilmiştir. Kitap'tan delilin, Cuma Suresi 9. Ayetinin; "...alış verişi bırakın, Allah'ı zikre koşun..." kısmı olduğu belirtilerek, ayette geçen; [**ذَكَرَ اللَّهُ**] ifadesinin Cuma namazı veya hutbeye delalet ettiği, ikisinden birine delalet etmesinin de Cuma namazının farz olduğunu gösterdiği kaydedilmiştir. Aynı şekilde ayetteki "...koşun..." emriyle hutbeye koşmanın emir sığasıyla gelmiş olmasının Cuma namazının vücubiyetini gösterdiği, ayette helal olan alış-verişin ezandan sonra yasaklanması hususunun yalnızca vacip olan bir şeyden ötürü olabileceği, dolayısıyla bu durumun Cuma namazının vücubiyeti (farziyeti) için bir delil olduğu zikredilmiş, ayrıca ayette Cuma namazı için okunan ezandan bahsedilmesinin farzlara ait bir hususiyet olması münasebetiyle Cuma namazının farz olduğuna delalet ettiği de belirtilmiştir.⁵⁷⁹

Ancak Ulumu'l Kur'an ve tefsir kaynaklarında; "...Allah'ın zikrine koşun..." ifadesindeki; "...koşun..." emrinin yürüyüşte sürat ve koşturmak anlamında olmadığı, üzerinde olunan işin "ciddiyet" ve "sağlamlık içerisinde yapılması" anlamını taşıdığı ifade edilmiş, hatta İbni Mes'ud ve Hz. Ömer'in, mezkûr ayeti, [**فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ**] şeklinde değil de "icranın vasfı" anlamına gelen [**فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ**] şeklinde

⁵⁷⁹ Serahsi, *Mebhut*, II, 21; Abdulaziz b. Ömer el-Buhari, Burhanüddin Mahmud b. Ahmed, *el-Muhitu'l Burhani fi'l Fıkhi'n Numani*, I-IX, (thk: Abdulkerim Sami el-Cüdi), Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2004, II, 61-62; Kâsani, I, 256; Mevsili, I, 81; Baberti, II, 49; Ayni, III, 39-41; İbni Hümmam, II, 49; Mübarekfuri, Ebu'l Hasan Ubeydullah b. Muhammed, *Mir'atü'l Mefatih Şerhu Mişkati'l Mesabih*, I-IX, İdaretü'l Bühusi'l İlmiyye, Benarisü'l Hindi-1984, IV, 444.

okuduklarının ve ayetin baş tarafındaki [إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة] ifadesinin Cuma namazının ikamesi için bir te'kid olduğunun rivayet edildiği vurgulanmıştır.⁵⁸⁰

Ahkâm tefsirlerinde, “sa’y” ifadesinin Kur’an’da türevleriyle birlikte, “ihlas” ve “emredildiği işi ciddiyetle yapmak” anlamında kullanıldığı değişik ayetlerde geçen sea fiili ve türevleri üzerinden örneklerle izah edilmiş olup,⁵⁸¹ cumhur ulemaya göre, Cuma Suresi 9’uncu ayetindeki [فاسعوا] ifadesiyle namazlara giderken yürümede sür’atin kastedilmediği, bilakis amelin kendisinin, namaza karşı olan iradenin, kalp ve niyetin, amelde ihlasın, kalpte namazdan başka bir düşünceyi barındırmanın kastedildiğine bir vurgu olduğu bedlirtilmiştir.⁵⁸² Öyle ki, Müslümanlar namaza, kalplerinde kendilerini namazdan alıkoyacak her şeyi çıkarıp atmak suretiyle gelmekle emrolunmuşlardır. Bu görüş dört mezhep imamı ve sair ehl-i ilmin görüşüdür.⁵⁸³

Kur’an’dan sonra Cuma namazı için hemen hemen bütün kaynaklarda Sünnet’ten ilk sırada zikredilen rivayet aşağıdaki hadis-i şeriftir.

*“Allah, size, Cumayı, bu sene, bu ay, bu gün ve bu makamımda kıyamete kadar farz kıldı. Dolayısıyla, her kim, benim hayatımda veya benden sonra adil veya zalim bir imamı olduğu halde, hafife alarak veya inkâr ederek, Cuma namazını terk ederse, Allah onun iki yakasını bir araya getirmez, onun içinde bereket olmaz. Haberiniz olsun ki, tövbe edinceye kadar o kimsenin namazı, zekâtı, hacı, orucu ve hayrı da yoktur, Kim tövbe ederse Allah onun tövbesini kabul eder.”*⁵⁸⁴ Bu hadis, Hz. Cabir’den mervidir. Bu lafız şekli ve sened tarikiyle İbni Mace’de geçmektedir. Ayrıca, bazı lafız ve sened farklılıklarıyla Ebu Said el-Hudri’den mervi olup, Taberani’nin “*Mu’cemü’l Evsad*”

⁵⁸⁰ İbni Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Ğaribu’l Kur’an*, (thk: Said el-Liham), yy.-ty., 400; Taberi, XXIII, 380; Ezdi, Ebu İshak İsmail b. İshak, Hammad b. Zeyd, *Ahkamu’l Kur’an*, (thk: Amir Hasan Sabri), Daru İbni Hazm, Beyrut 2005, 193.

⁵⁸¹ İsra, 17/19; Bakara, 2/205; Abese, 80/8-9; Naziat, 79/21-22; Necm, 53/49.

⁵⁸² Şafii, *Ahkamu’l Kur’an*, (Cem’: Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali el-Beyhaki), I-II, Mektebetü’l Hanici, Kahire 1994, I, 93; Cessas, *Ahkamu’l Kur’an*, V, 336; İlkiya el-Harrasi, Ali b. Muhammed b. Ali, *Ahkamu’l Kur’an*, (thk: Musa Muhammed Ali, İzzet Abdi Atiyye), I-IV, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut ty., IV, 415; İbni Arabi, Muhammed b. Abdullah Abu Bekr, *Ahkamu’l Kur’an*, I-IV, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 2003, IV, 428.

⁵⁸³ Tahavi, *Ahkamu’l Kur’ani’l Kerim*, (thk: Dr. Sadettin Önal), İSAM Yayınları, I-II, İstanbul 1995-98, I, 151.

⁵⁸⁴ İbni Mace, Babu fi Farzi’l Cüm’a, h. no: 1081, I, 343. Hadisin metni: حدثنا محمد بن عبد الله بن نمير قال حدثنا الوليد بن بكير أبو خباب قال حدثني عبد الله بن محمد العدوي عن علي بن زيد عن سعيد بن المسيب عن جابر بن عبد الله قال خطبنا رسول واعلموا أن الله قد افترض عليكم الجمعة في مقامي هذا في يومي هذا في شهري هذا من عامي هذا إلى يوم القيامة فمن تركها الله ﷻ فقال في حياتي أو بعدي وله إمام عادل أو جائر استخفافا بها أو جودا لها فلا جمع الله له شمله ولا برك له في أمره ألا ولا صلاة له ولا زكاة له ولا حج له ولا صوم له ولا بر له حتى يتوب فمن تاب تاب الله عليه

isimli eserinde yer almıştır.⁵⁸⁵ Hatta Kasani, mezkûr hadis için “meşhur hadis” ifadesini kullanarak hadisi zikreder.⁵⁸⁶

Bu hadisin dışında aşağıdaki şu iki hadis te ulema tarafından kaynaklarda sıkça Cuma namazının Sünnet’ten delili olarak zikredilir.

Bunlardan birincisi; “*Kim hafife alarak üç cumayı terk ederse Allah onun kalbini mühürler.*”⁵⁸⁷ rivayetidir. Hadis kaynaklarında sahabi olduğu ifade edilen Ebu’l Ca’d ez-Zamri’den aktarılan bu rivayetin, Müslim’in şartları bakımından sahih olduğu belirtilmiş olup,⁵⁸⁸ ayrıca Ebu Davud’un “*Sünen*”ini tahkik eden Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Muhaddis Elbani’nin, bu hadis hakkında “hasen sahih” dediğini kaydetmiştir.⁵⁸⁹

Hadiste Cuma namazını terketmenin tehditle yasaklandığı, böylesi tehditlerin ancak farz olan şeyler için yapılabileceği, dolayısıyla da mezkûr hadisin Cuma namazının farziyetine delil olarak değerlendirilebileceği belirtilmiştir.⁵⁹⁰

İkincisi; “*Cuma namazı, dört kişi hariç, her Müslümana cemaatle kılınması haktır/vaciptir. Bu dört kişi; köle, kadın, çocuk ve hastadır.*”⁵⁹¹ hadisidir. Hâkim, bu hadisin Buhari ve Müslim’in şartlarına uyduğunu ve sahih olduğunu kaydetmiştir.⁵⁹² Ayrıca İbni Hümam, mezkûr hadisi, Taberani’nin rivayet ettiğini, Beyhaki’nin tahrir ettiğini, İmam Nevevi’nin de, Şeyhain’in şartlarına uyduğu dolayısıyla sahih olduğunu kaydettiğini nakleder.⁵⁹³ Bütün bu bilgilerden zikredilen hadisin sıhhat kriterleri açısından üzerine hüküm bina edilebilecek bir rivayet olduğu anlaşılmaktadır.

Kur’an ve Sünnet’in dışında ümmetin Cuma namazını ikame için farz olan Öğle namazını terk etmekle emrolunduğunun, bir farzın ancak kendisinden daha kuvvetli başka bir farzla terkedilebileceğinin, ümmetin öğle namazını terk edip Cuma namazını

⁵⁸⁵ Taberani, *Mu’cemü’l Evsat*, VII, 192. Hadisin metni: *إنَّ الله كتب عليكم الجمعة في مقامي هذا في ساعتی هذه في يومي هذا في شهری هذا في عامی هذا إلى يوم القيامة من تركها من غير عذر مع إمام عادل أو إمام جائز فلا جمع له شمله ولا بورك له في أمره ألا ولا صلاة له ألا ولا حج له ألا ولا بر له ألا ولا صدقة له*

⁵⁸⁶ Kasani, I, 256.

⁵⁸⁷ Ebu Davud, *Salat*, 216; Nesai, *Salat*, h. no: 1369, III, 88. Hadisin metni: *من ترك ثلاث جمع تهاونا بها طبع الله على قلبه*

⁵⁸⁸ Hâkim, *Kitabü’l Cum’a*, I, 415, h. no: 1034.

⁵⁸⁹ Ebu Davud, *Salat*, 216.

⁵⁹⁰ Kâsani, I, 257.

⁵⁹¹ Ebu Davud, *Salat*, 219; Hâkim, I, 425; İbni Hümam, II, 49. Hadisin metni: *الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض*

⁵⁹² Hâkim, I, 425.

⁵⁹³ İbni Hümam, II, 49.

onun yerine ihtilafsız ikame etmesinin Cuma namazının farziyeti hususunda oluşmuş icma' olarak değerlendirilebileceği zikredilmiştir.⁵⁹⁴

Ulema Cuma namazının farziyeti konusunda ittifak etmekle birlikte, o vakte ait aslın Cuma namazı mı? Yoksa Öğle namazı mı? Olduğu konusunda ihtilaf etmiştir.

Başta İmam Şafii olmak üzere bir kısım ulemanın, vaktin farzının Cuma namazı olduğunu ifade ettikleri, Cuma namazının vaktinin her günün öğle namazı vaktinde olmasını bu duruma delil olarak kabul ettikleri, çoğunluk ulemanın ise, vaktin farzının öğle namazı olduğu kanaatinde oldukları, ancak şartları tutanların Cuma namazını kılmak suretiyle öğle namazını terk etmekle emroldukları, Cuma namazı asıl olarak düşünüldüğünde öğle namazının halef olacağını, Cuma namazının fevâtı durumunda yerine öğle namazının kılınması gerekeceği, bu durumda da dört rekâtlı olan öğle namazının, iki rekâtlı Cuma namazı yerine kılınmasının makul olmayacağını, dolayısıyla vaktin farzının Cuma namazı değil öğle namazı olduğunu belirttikleri zikredilmiştir.⁵⁹⁵

Bu husustaki daha tafsilatlı bir tasnifte; İmam Şafii (son görüşü), İmam Malik, İmam Ahmed b. Hanbel, İmam Muhammed'in, vaktin farzının Cuma olduğunu, öğle namazının Cuma'nın yerine kaim olduğu görüşünde oldukları; İmam Şafii(önceki görüşü), Hanefi ulemasının çoğunluğu, İmam Ebu Hanife ve İmam Ebu Yusuf'un da, vaktin farzının öğle namazı olduğu, ancak Cuma namazının şartlarını taşıyıp Cuma namazı kılmakla emrolunmuş kişinin, aynı zamanda, hatm yoluyla (bağlayıcı bir taleple; farz olarak) öğle namazını terk etmekle (sakıt etmekle) de emrolunduğu görüşünde oldukları belirtilmiştir.⁵⁹⁶

Yani öğle namazını değil, Cuma namazını kılmakla yükümlüdür. Ancak, özürülü olupta Cuma namazı kendisine farz olmayan kişi, hatm yoluyla değil de ruhsatla öğle namazını sakıt etmekle emrolunmuştur. Cuma namazını kılsa Cuma namazı kendisine farz olmuş olur. Öğle namazı düşer. Özründen dolayı Cuma namazını kılmazsa kendisine öğle namazı azimet olarak farzdır. İmam Muhammed'in bu konuda iki kavli olduğu nakledilmiştir. Birinci kavle göre; vaktin farzı Cuma namazıdır. Öğle namazını

⁵⁹⁴ Serahsi, *Mebcut*, II, 21; Abdulaziz b. Ömer el-Buhari, II, 61-62; Kâsani, I, 256; Mevsili, I, 81; Baberti, II, 49; Ayni, III, 39-41; İbni Hümmam, II, 49.

⁵⁹⁵ Serahsi, *Mebcut*, II, 21; Abdulaziz Buhari, II, 61-62.

⁵⁹⁶ Semerkandi, I, 159; Kâsani, I, 257; Ayni, III, 41.

ruhsatla düşürür. İkinci kavle göre; kişi fiiliyle farzı belirler. Yani Cuma namazı da öğle namazı da farz olabilir, kişi bunlardan hangisini eda ederse o farz olur, diğeri düşer. İmam Züfer'e göre, vaktin farzı Cuma namazıdır. Öğle namazı Cuma namazından bedeldir.⁵⁹⁷

3.1.3.2. Surenin Nüzülü ile Cumanın Farzı Arasındaki Zaman Farkı

Cuma namazının Kur'an'la değil de Sünnet'le sabit olduğunu ileri süren son dönem İslam âlimlerinden Tahir b. Aşur'a göre Cuma Suresi hicretin altıncı senesinde Ebu Hureyre'nin Müslüman olduğu Hayber fethi sonrasında bir defada nazil olmuştur. Cuma namazının farzı ise bu surenin nüzulünden önce gerçekleşmiştir. Şöyleki; Hz. Peygamber, (sav) hicret gününden sonra Salim b. Avf'ın evinde hutbe irad edip insanlara ilk Cuma namazını kıldırmıştır. Dolayısıyla Cuma namazı ittifakla Medine'de farz olmuştur. Yani Cuma namazı fiilen ve kavlen Sünnet'le teşri' olunmuş, farzı ümmetin icma'sıyla sübut bulmuş, Sünnet ve Kitap'la da meşru kılınmıştır.⁵⁹⁸

Tefsir ve esbab-ı nüzul kaynaklarının birçoğunda Cuma Suresinin Medine'de nazil olduğu konusunda ulema arasında ittifak olduğu belirtilmiştir.⁵⁹⁹ Hatta Suyuti, Buhari'nin, Cuma Suresinin nüzülü ile ilgili Ebu Hureyre'den rivayetini olduğunu,⁶⁰⁰ Ebu Hureyre'nin ise hicretten bir süre sonra Müslüman olduğunu, dolayısıyla Cuma Suresinin Medine'de nazil olduğu görüşünün ulema arasında sahih olan görüş olarak kabul edildiğini kaydeder.⁶⁰¹

Yine Cuma namazına delalet ettiği belirtilen Cuma Suresi 9'uncu ayetinin nüzul sebebiyle ilgili olarak esbab-ı nüzul kaynaklarından Vahidi'nin, (v. h. 468) "*Esabab-u Nüzuli'l Kur'an*" isimli eserinde Cuma Suresi 11'inci ayetinin, Hz. Peygamber (sav)'in bir Cuma namazı esnasında Cuma hutbesini irad ettiği sırada Şam'dan gelen yiyecek yüklü kervanın gelişinin davulla duyurulurken kervanı karşılamak üzere ashabin Hz. Peygamber (sav)'i mescitte bırakıp dışarı çıkmaları üzerine nazil olduğu kaydedilmiş

⁵⁹⁷ Semerkandi, I, 159; Kâsani, I, 257; Ayni, III, 41

⁵⁹⁸ İbni Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed, *et-Tahrir ve't Tenvir*, I-XXX, Messesetü Tarihi'l Arabi, Beryut-2000, XXVIII, 185-198.

⁵⁹⁹ Firuzabadi, Mecdüddin Ebu Tahir Muhammed b. Ya'kub, *Besairu Zevi't Temyiz fi Letaifi'l Kitabi'l Aziz*, (thk: Muhammed Ali en-Neccar), I-VI, el-Meclisü'l A'la li Şüuni'l İslamiyye, Kahire 1996, I, 464; Alusi, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah, *Ruhu'l Meani fi Tefsiri'l Kur'ani'l Azim ve's Seb'i'l Mesani*, (thk: Ali Abdu'l Bari el-Atiyye), I-XVI, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1415, XIV, 287.

⁶⁰⁰ Buhari, *Tefsiru'l Kur'an* 318.

⁶⁰¹ Suyuti, *İtkan*, I, 51; Alusi, XIV, 287.

olup,⁶⁰² 9'uncu ayet için müstakil bir sebebi nüzul aktarılmamıştır. Ancak, yine Vahidi'nin kaydettiği, Cerir b. Abdullah'tan nakledilen bir başka hadiste yukarıdaki kervan olayı anlatıldıktan sonra [*نزلت آية الجمعة*] ifadesiyle rivayet tamamlanıyor. Vahidi, ayrıca bu hadisi Müslim'in, İshak b. İbrahim, Cerir, Buhari'nin de, Muaviye b. Amr tarihleriyle rivayet ettiklerini belirtiyor.⁶⁰³ Mezkûr rivayette “*cuma ayeti nazil oldu.*” ifadesiyle kaskelen ayetin açık olmadığı görülmekle birlikte, bu hadisenin, Cuma namazıyla ilgili Cuma Suresi 9,10,11'inci ayetlerinin tamamının nüzul sebebi olabileceği ve mezkur hadiseden kastın da bu ayetler olabileceği muhtemeldir.

Suyuti, Cuma Suresinin Medine'de nazil olmasına rağmen, Cuma namazının farziyetinin -İbni Aşur'un Cuma namazının Medine'de farz olduğu görüşünü bir adım daha öteye taşıyarak- Mekke'de gerçekleştiğini beyan eder.⁶⁰⁴ Alusi ise, İbni Hacer'in de Cuma namazının Mekke'de farz kılındığını belirttiğini naklettikten sonra, kendisinin de, abdest konusunda olduğu gibi Cuma namazının da önce farz kılınıp daha sonra Cuma Suresinin nazil olmuş olabileceği kanaatinde olduğunu ifade eder.⁶⁰⁵

Bu görüşlerin dışında Elmalı M. Hamdi Yazır da konuyla ilgili daha farklı bir değerlendirmede bulunmuştur. Ona göre Hz. Peygamber (sav)'in Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye ilk muallim olarak gönderdikten sonra kendisine bir mektup yazarak Cuma günü Allah'ı anmalarını, iki rekât namaz kılarak Allah'a kulluk etmelerini istediği ve Hz. Mus'ab'ın da Medine'de Cuma namazı kıldırıldığı bilinmektedir. Medine'de Cuma namazı kılındığına dair İbni Abbas'tan gelen bu rivayet o dönem Cuma namazının ikame edildiğini göstermekle birlikte, bu durum bir emir değil izin olarak değerlendirilebilir.⁶⁰⁶

3.1.3.3. İlk Cuma Namazı ve Cuma Gününün Önemi

İslam tarihinde kılınan ilk Cuma namazı ile ilgili tefsir kaynaklarında üç farklı rivayet mevcuttur;

⁶⁰² Vahidi, Ebu'l Hasan Ali b. Ahmed, *Esbab-u Nüzuli'l Kur'an*, (thk: İ'sam b. Abdu'l Muhassin el-Hümeidan), I-III, Daru'l Islah, Dimam-1992, I, 429.

⁶⁰³ Vahidi, I, 429-430.

⁶⁰⁴ Suyuti, *İtkan*, I, 134.

⁶⁰⁵ Alusi, XIV, 295.

⁶⁰⁶ Yazır, VII, 320.

Bunlardan birincisi olan; Abdurrezzak, Abdurrahman b. Humeyd ve İbni Münzir'in, İbni Sirin'den kaydettikleri rivayete göre; Yahudiler Sebt günü ile Hıristiyanlar da Yevmü'l Ahad ile Müslümanlara karşı övünüyorlardı. Müslümanlar da kendilerinin böyle bir günlerin olmasını istediler, böylece Es'ad b. Zürene'nin önderliğinde kırk kişilik cemaatle toplanıp iki rekât namaz kıldılar. Zikirde bulundular. Arube olarak anılan bu günün ismini Cuma' olarak değiştirdiler, işte İslam tarihinde kılınan ilk Cuma' namazı bu şekilde gerçekleşti.⁶⁰⁷

İkinci görüş olarak; Beyhaki'nin Zühri'den rivayetinde Mus'ab b. Umeyr'in Hz. Peygamber (sav)'in emriyle Medine' de on iki kişilik cemaatle ilk Cuma namazı kıldırın kişi olduğu nakledilmiştir.⁶⁰⁸

Üçüncü görüş ise; Hz. Peygamber (sav) 'in, hicret esnasında Medine yakınlarında Kuba denilen mevkide Amr b. Avf Oğullarına misafir olduğu, burada dört gün konakladıktan sonra yola koyulup Salim b. Avf Oğullarının Ranuna adlı vadilerinde inşa edilen Kuba Mescidinde Cuma namazını kıldırıldığı, böylece İslam tarihinde kılınan ilk Cuma namazının Hz. Peygamber (sav) tarafından Medine yakınlarındaki bu bölgede gerçekleştiği şeklindedir.⁶⁰⁹

Hadisçi kimliği ile de tanınan Hanefi âlimi Ayni, diğer Hanefi uleması gibi Cuma namazının farziyetinin Kitap, Sünnet ve icma-i ümmetle sabit olduğunu belirttiikten sonra, Cuma namazının dışısında Cuma günüyle ilgili de çok kapsamlı bilgiler sunmuş, tarafımızca, konunun ikmaline faydası olacağı mülâhazasıyla Cuma günüyle ilgili bir takım bilgilerin kısaca burada zikredilmesinin uygun olacağı düşünülmüştür.

Buna göre; Cuma gününe “Cuma” isminin, kendisinde insanların çokça toplanmasından ve Allah'ın, kendisinde birçok hayrı toplamasından ötürü verilmiş şer'i bir isim olduğu ayrıca, İbni Sirin'den naklen; Medinelilerin “Cuma” ismini verdikleri, cahiliye döneminde Cuma gününün isminin “Arûbe” olduğu kaydedilmiştir.⁶¹⁰

Yine Cuma gününün faziletine dair rivayetlerin olduğu, hatta [وشاهد ومشهود]⁶¹¹ ayetindeki Allah'ın kalem ifadesi olarak vahyettiği “Şahid”in Cuma günü olduğu,⁶¹²

⁶⁰⁷ Sa'lebi, IX, 309; Zemahşeri, Ebu'l Kasım Mahmud b. Amr, *el-Keşşaf an Hakaiki Avamizi't Tenzil*, I-IV, Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut 1407, IV, 532; Alusi, XIV, 295; İbni Aşur, *Tahrir*, XXVIII, 185-198.

⁶⁰⁸ Sa'lebi, IX, 309; Zemahşeri, IV, 532; Alusi, XIV, 295; İbni Aşur, XXVIII, 197.

⁶⁰⁹ Sa'lebi, IX, 309; Zemahşeri, IV, 532; Alusi, XIV, 295; İbni Aşur, XXVIII, 197; Yazır, VII, 322.

⁶¹⁰ Ayni, III, 39-41.

⁶¹¹ Buruc, 85/3.

ayrıca; “Güneşin üzerine doğduğu en hayırlı gün, Cuma günüdür. Hz. Adem o gün yaratıldı, o gün cennete girdi, o gün oradan çıkıp yeryüzüne indi. Kıyamet de ancak o gün kopar.”⁶¹³ hadisinde de belirtildiği şekliyle Cuma gününün, güneşin üzerine doğup battığı her şeyden hayırlı olduğu, âdemoğlunun kendisinde yaratıldığı, hatta kıyametin Cuma gününde kopacağı anlamını taşıyan bu hadisi şerifin, Cuma gününü diğer günlerden ayırdığı ve onun faziletine delalet ettiği zikredilmiştir.⁶¹⁴

Ayrıca Ebu Hureyre’den nakledilen bir rivayette Cuma günü güneşin doğuşundan batışına kadar, Tirmiz’de geçen bir rivayette Cuma günü ikindi namazından güneşin batışına kadar, Hz. Aişe’den gelen bir rivayette, Cuma ezanı okunduğu esnada, Müslim’de, imam Cuma hutbesini irad etmek üzere minbere çıktığında ininceye kadar, Ebu Davud’da, Cuma namazının başlangıcından namaz bitinceye kadar, Cuma günü yapılan duaların kabul olduğuna dair çeşitli rivayetlerin yer aldığı belirtilmiştir.⁶¹⁵

3.1.3.4. Görüşlerin Tahlili ve Değerlendirme

Ehl-i sünnet ulemasının büyük çoğunluğunun, Cuma Suresi 9’uncu ayeti ile bahse konu mevzudaki hadisleri esas alarak, Cuma namazının Kur’an ve Sünnet’le sabit olduğunu kabul ettiği, özellikle mezkûr ayetin; “...Alah’ın zikrine koşun ve alış verişi terkedin...” kısmının, dil ve ifade biçimi açısından Cuma namazının farziyetine delil olduğunu belirttikleri görülmüştür. Ancak bazı ulema tarafından, mezkûr ayetteki - hakiki anlamı düşünülerek- Cuma namazının farziyetine delalet ettiği belirtilen [فاسعوا] emir hitabının, ibadet (Cuma namazı) esnasındaki ihlase, ciddiyet ve masivadan arınma hususunda bir te’kid olduğu belirtilmiştir. Buna göre; ayetteki “koşun” Cuma namazı için kişinin kendisini fiziki, zihinsel ve görsel olarak bu ibadete hazırlaması ve namazı tamamlayıp bu görevi ifa edinceye dek başka herhangi bir düşünce ve işle meşgul olmamasını ifade ettiği şeklinde değerlendirilmiştir. Ayette “salat” kelimesinin yerine “zikir” kelimesinin kullanılmasının da bu anlamı ifade için olduğu düşünülebilir.

⁶¹² Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü’l Kübra*, Kitab-ı Cum’a, I-X, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 2003, III, 242; Hâkim, II, 564; Ahmed b. Hanbel, XIII, 352.

⁶¹³ Müslim, salat, h. no: 18; Ahmed b. Hanbel, XVI, 378; İmam Malik, 16, I, 108. Hadis, Müslim, Ebu Davud ve Tirmizi’de farklı tarik ve lafızlarla da yer almıştır. Hadisin metni: خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة، فيه خلق آدم وفيه أدخل الجنة وفيه أهيط منها ولا تقوم الساعة إلا في يوم الجمعة

⁶¹⁴ Ayni, III, 39-41.

⁶¹⁵ Ayni, III, 39-41.

Ancak, muhaddis, müfessir ve fakihlerden Suyuti, Alusi ve Tahir b. Aşur gibi bir kısım ulemanın, Cuma Suresi nazil olmadan önce Cuma namazının sabit olduğu, dolayısıyla da Cuma namazının sübutunun fiili ve kavli Sünnet'le sabit olduğu hususunda genel kabulden farklı icthatlarının olduğu, Cuma Suresi 9'uncu ayetinin Sünnet'le sabit olan bu hükmü destekleme ve ibadetin ifasıyla ilgili nitelik mahiyetini taşıdığı görüşünde oldukları anlaşılmaktadır.

Bunun dışında Elmalı Hamdi Yazır'ın da, Cuma namazının Hicretle birlikte ifa edilmesini Cuma namazının farziyeti için yeterli görmeyip Cuma Suresi nazil oluncaya kadarki sürede kılınan Cuma namazlarının farz değil, sadece bir izin mahiyetinde ifa edildiği kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır.

Cuma namazının, Cuma Suresi 9'uncu ayeti nazil olmadan ifa edilir olması, Cuma Suresinde Cuma namazına dair delaletin kat'i olmaması, hatta bizzat Hz. Peygamber (sav) tarafından kıldırılması gibi sebeplerin, Cuma namazıyla ilgili bu farklı fıkhi değerlendirmelere yol açtığı anlaşılmaktadır.

Mamafih, Cuma namazı hususunda Sünnet'le sabit haberlerin başka yoruma mahal bırakmayacak derecede kesin ifade ve üslupta olması, Hicretle birlikte Hz. Peygamber (sav)'in ümmetiyle bizzat Cuma namazını ifa etmeleri gibi durumlar dikkate alındığında Cuma namazının Sünnet'le sabit olduğu düşüncesinde olan ulemanın görüşlerinin değerli olduğu kanaati hâsıl olmuştur.

Ayrıca Cuma Suresi 9.10.11'inci ayetleriyle ilgili nüzul sebebine baktığımızda, var olup ifa edilen bir ibadetin vasıf ve keyfiyetine dair bir olayın sebab-i nüzulü olarak nakledildiği görülmektedir.

Aslında Kur'an'da delaleti itibariyle kat'iyeti olmayan bir durum Hanefi hukuk mantığında vacip olarak adlandırılması gerekirken Cuma namazının farz olarak adlandırılmasının sebebi, kanaatimizce Sünnet'te Cuma namazıyla ilgili sabit olan kavli ve efaalin kuvvetidir. Yani; fıkıh usulü açısından bir hükmün farz olabilmesi için delaleti ve sübutu kat'i olması gerekir, Cuma namazı ile ilgili ayetin sübutu kat'i delaleti zanni olduğundan Cuma namazı vacip olması gerekirken, Sünnet'le delaletin kat'i derecede olması münasebetiyle Cuma namazı farz olarak değerlendirilmiştir. Neticede, sırf Kur'an'la vacip olacak bir dini hüküm, Sünnet'in desteğiyle farz derecesine

yükselmiştir. Bu durum teşri’de Sünnet’in müstakil değerine güçlü bir örnek olarak değerlendirilebilir

Zaten Hanefilerin hükümler isimlendirmesinde vacip kavramının bir yönden Kur’an da delaleti zanni olan hükümler için kullanılmakla birlikte bir yönden de Sünnet’in teşri’ değerini ifade etmesi açısından Sünnet’le sabit olan hükümler için kullanılmasının son derece önemli olduğunu düşünüyoruz. Aslında Hanefiler Sünnet’le sabit olan bağlayıcı hükümlere vacip adlandırmasını yapmakla Sünnet’i müstakil bir teşri’ aracı olarak görmüşlerdir. Çünkü Sünnet’in sübutu kat’i olsaydı, bahse konu ahkâm farz olarak adlandırılacaktı. Oysa diğer mezheplerde vacip kavramı olmayıp Sünnet, kendi içerisinde ifade ve uygulanışı itibariyle biraz daha güçlü veya zayıf şeklinde ayrıma tabi tutularak buna göre adlandırmalar yapılmıştır.

Bu metodolojik farklılıkla Hanefilerin Sünnet’e daha çok dini-hukuki bir nitelik atfetmelerine karşın, diğer mezheplerin Sünnet’i biraz daha dini-ahlaki değerlendirdiklerini ifade edebiliriz.

Kanaatimizce cumhur ulemanın Cuma Suresinin nüzülü ile Cuma namazı arasındaki zaman farkını görmedikleri düşünülemez. Ancak mezkûr fıkıh kitaplarında ahkâmın Sünnet’le sabit olup olamayacağı gibi bir endişe taşınmadığından Kur’an ve Sünnet’te yer alan bir hükmü kaynak sıralaması gözeterek Kur’an ve Sünnet’le sabit olduğu beyan edilmiştir. Fakat biz çalışmamızda Sünnet’le de bir fıkhi hükmün doğrudan sübut bulacağı düşüncesini temellenirmeye çalıştığımızdan bu manada Cuma namazının delili konusunda bir değerlendirme yapma ihtiyacı hissettik.

Şöyle ki; fiili ve kavli Sünnet’in teşri’i ile İslam ümmetinin dini, sosyal, ekonomik ve ictimai hayatına yön veren, bir ibadetten öte vasıfları haiz Cuma namazının Müslümanların ibadet hayatına girdiğini, daha sonra sosyal ve toplumsal ortam bu ibadetin uygulanabilirliğini pratize ettikçe de ayet ve hadislerle Cuma namazının İslam toplumunun asli değerlerinden olduğunu ve her çeşit şahsi-ekonomik değer üzerinde tutulması gerektiğine dair vurguların yapıldığını söyleyebiliriz. Nitekim Cuma Suresi 9,10,11’inci ayetleri ile Hz. Peygamber (sav)’den rivayet edilen Cuma namazının önemini belirttiği hadisleri bu minvalde değerlendirebiliriz.

Bu minvalde Cuma Suresi 9'uncu ayetinin sevk sebebinin Cuma namazının farzietini bildirmek olmayıp ibadet esnasında takınılacak temel tutumu belirlemek olduğu kanaatine varılmıştır.

Ulemanın -Allah kendilerinden razı olsun- Cuma namazı konusundaki düşünce ve görüşlerini elbette ki önemsiyoruz. Bizim, bu çalışmamızda Cuma namazı konusunu işlememizin amacı; Cuma namazı gibi önemli bir ibadetin teşri'i, tesisi, teşviki ve takdimi esnasında Sünnet'in teşri' rolünü gösterip Sünnet'in dini ahlaki olduğu kadar dini hukuki olarak ta Müslümanlarca dikkate alınmasına katkı sağlamaya yöneliktir. İslam teşri'i açısından bir hükmün vaz' edilmesinde bizzat Allah tarafından Hz. Peygamber (sav) ve Sünnet'e verilen yetkiyi çeşitli kaygı ya da düşüncelerle kısıtlamaya ve yok saymaya çalışmamamız gerektiğini hatırlatmaktır. Sünnet'e karşı bilinçli veya bilinçsiz olarak takınılan bu tavrın bir haksızlık olduğunu göstermektedir.

Cuma namazı ister Kur'an'la ister Sünnet'le sabit olmuş olsun, şu bir gerçek ki, Cuma namazıyla ilgili Sünnet'e çok etkin bir teşri' rolü verildiği düşünülmektedir. Nitekim bu anlamda ulemanın bir kısmının Cuma namazının Mekke döneminde farz kılındığını, ancak Müslümanların Mekke'de toplanıp Cuma namazını ikame edecekleri bir yer ve ortam bulunmadığından Mekke'de ifa edilemediği, Hz. Peygamber (sav)'in Hz. Mus'ab'ı Medine'ye muallim olarak ta'yin ettiğinde ona Cuma namazını kıldırması için mektup yazdığı, dolayısıyla Medine'de ikame edilmeye başlandığı şeklindeki daha önce belirttiğimiz bu gibi bilgiler Cuma namazının Sünnet kaynaklı bir hüküm olduğuna kuvvetle muhtemel işaretler oldukları kanaatine varılmıştır.

3.1.4. Cenaze Namazı

Cenaze namazına dair Kur'an'da herhangi bir malumatın olmadığı, bahse konu namazla ilgili ahkâm ve içeriğin hemen hemen tamamının Sünnet'le sabit olduğu genel olarak bilinmektedir. Bununla birlikte Hanefî mezhebi son dönem âlimi Tahanevi'nin "*I'laü's Sünen*" isimli eserinde yaptığımız incelemede, diğer namaz çeşitlerinden farklı, kendine özgü bir namaz şekli olan Cenaze namazının farzietinin Sünnet'le sabit olduğunun ifade edildiğine vakıf olmamız dolayısıyla cenaze namazının teşri'i konusunda Sünnet'in rolünün ifade edilmesi amacıyla konuyu burada işlemeyi uygun bulduk.

3.1.4.1. Kaynaklarda Cenaze Namazının Sübutu

Cenaze namazının teşri'inin Kur'an'la mı yoksa Sünnet'le mi sabit olduğu hususundaki genel kabul her ne kadar Kur'an'la sabit olduğu yönünde olsa da, konuyla alakalı Hanefî fıkıh kaynaklarında yaptığımız araştırmalarda Hanefî ulemasının bu konuda ihtilaf ettiklerini gördük.

İlk dönem eserler arasında sayılabilecek ulaşılabildiğimiz Hanefî kaynaklarından İmam Muhammed eş-Şeybani'nin "*el-Hüccetü ale Ehli'l Medine*", Süğdi (v. h. 461)'nin, "*en-Nütef fi'l Feteva*" ve Serahsi'nin "*el-Mebsut*" gibi eserlerinde cenaze namazının sübutu ile ilgili herhangi bir delil zikredilmediği, eserlerde doğrudan cenazeye ilgili techiz, gasl, teşyi', salat gibi iş ve işlemlerin nasıl edilebileceğine dair fıkhi bilgilerin yer aldığı görülmüştür.⁶¹⁶ Ancak Semerkandi'nin, "*Tuhfetü'l Fukaha*" isimli eserinde konuyla ilgili yer alan; "*Sahih olan, bizim görüşümüzdür. Çünkü gerçekte o, bir namaz değildir. Ölüye dua etmek için meşru kılınmıştır. Delili de İbn Mesud'un hadisidir.*"⁶¹⁷ ifadesinden cenaze namazının doğrudan bir namaz olarak görülmediği ve Sünnet'le vaz' edildiği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Bu dönemden sonraki Hanefî fıkıh kaynaklarının genelinde Cenaze namazının meşruiyeti ile ilgili ifadeler yer alıp, bir kısım ulema mezkûr namazın Kur'an'la sabit olduğundan bahsederken⁶¹⁸, çoğunluk diyebileceğimiz sayıda ulema da Sünnet'le sabit olduğunu belirtir.⁶¹⁹ Mezkûr namazın Kur'an' ve Sünnet'le sabit olduğunu kabul edenlere göre [*صل عليهم*]⁶²⁰ ve [*ولا تصل على أحد منهم مات أبدا*]⁶²¹ ayetleriyle cenaze namazına atıfta bulunulduğu, dolayısıyla bu ayetlerin mezkûr namaza dair delil oldukları, Sünnet'ten ise; "*Lailahe illellah diyen kişinin cenaze namazını kılın.*"⁶²² hadisinin delil olduğu belirtilir.⁶²³

⁶¹⁶ Şeybani, I, 362; Süğdi, I, 125; Serahsi, *Mebsut*, II, 125-126.

⁶¹⁷ Semerkandi, I, 252. İfadenin Arapçe metni: *والصحيح قولنا لأنها ليست بصلاة حقيقة إنما شرعت الدعاء على الميت وأصله حديث ابن مسعود*

⁶¹⁸ Abdulaziz b. Ömer el-Buhari, II, 177.

⁶¹⁹ Kasani, I, 315; Baberti, II, 119; Zebidi, I, 106.

⁶²⁰ Tövbe, 9/103.

⁶²¹ Tövbe, 9/84.

⁶²² Darekutni, II, 402; İbni Hacer, *Bülüğü'l Meram min Edilleti'l Ahkâm*, Daru'l Fikr, Beyrut 2004, 71.

Hadisin metni: *صلوا على من قال لا إله إلا الله*

⁶²³ Baberti, II, 119; Zebidi, I, 106.

Semerkandi'den sonra Kasâni de, cenaze namazının farziyeti konusundaki asılların; “Her ölen kişinin cenaze namazını kılın.”⁶²⁴, “Her iyi ve günahkâr kişinin cenaze namazını kılın.”⁶²⁵, “Müslümanın Müslüman kişi üzerinde altı hakkı vardır; bunlardan birisi de cenaze namazına katılmasıdır.”⁶²⁶ hadisleri olduğunu belirtir.⁶²⁷

Aynı şekilde Abdulaziz b. Ömer el-Buhari, “*el-Muhitu'l Burhani*” isimli eserinde Cenaze namazının Kur'an, Sünnet ve icma' ile sabit olduğunu ifade edildiğini, Kur'an'dan delilin [وصل عليهم] ayetinin; Sünnet'ten delilin ise; “İyi kötü her kişinin cenaze namazını kılın.”⁶²⁸ hadisinin olduğunu belirtildiğini nakleder. Akabinde bu hususa delil olarak [وصل عليهم] ayetinin gösterilmesi konusunda, “*Nehir*” isimli eserde cevap verildiği üzere; mezkûr ayetin mütesaddiklere dua ve istiğfara delalet ettiğini kaydeder.⁶²⁹ Yani mezkur ayetin cenaze namazına delalet ettiğini ifade etmenin isabetli olmadığını vurgular.

Muhakkik Hanefî âlimi İbni Hümmam da, cenaze namazının farz olduğunu belirttikten sonra “*Müsned-i Evvel*” isimli eserde bu husustaki aslın [وصل عليهم] ayetinin olduğu belirtildiğini, ancak ayetin cenaze namazına delaletinin açık olmadığını, tefsir ehlinin mezkûr ayetin cenaze namazına delalet etmediği hususunda görüş beyan ettiklerini belirtir, akabinde Cenaze namazı konusundaki aslın; “...arkadaşınız üzerine namaz kılın.”⁶³⁰ hadisinin olduğunu zikreder.⁶³¹

Aynı şekilde Zeylai de, “*Tebyinü'l Hakaik*” isimli eserinde cenaze namazı konusundaki aslın; “...arkadaşınız üzerine namaz kılın.”⁶³² hadisi olduğunu belirterek, cenaze namazı konusunda delil olduğu belirtilen; [ولا تصل على أحد منهم مات أبدا] ayetinde, üzerine namaz kılınacak olan kişinin Müslüman olma şartının belirtildiği bir nass olduğunu ifade eder.⁶³³

⁶²⁴ İbni Mace, Cenaiz 31, I, 488; Darekutni, II, 403. Hadisin metni: صلوا على كل ميت

⁶²⁵ Darekutni, IV, 488; Beyhaki, IV, 19. Hadisin metni: صلوا على كل بر وفاجر

⁶²⁶ Tirmizi, IX, 386; Darimi, II, 356.

⁶²⁷ Kasani, I, 315.

⁶²⁸ Darekutni, IV, 488; Beyhaki, IV, 19. Hadisin metni: صلوا على كل بر وفاجر

⁶²⁹ Abdulaziz b. Ömer el-Buhari, II, 177.

⁶³⁰ Ebu Davud, Cihad, 143, Buyu', 9; İbni Mace, II, 242; Nesai, VII, 54. Hadisin metni: صلوا على صاحبكم

⁶³¹ İbni Hümmam, III, 323.

⁶³² Ebu Davud, Cihad, 143, Buyu', 9; İbni Mace, II, 242; Nesai, VII, 54. Hadisin metni: صلوا على صاحبكم

⁶³³ Zeylai, I, 239. İbni Nüceym, II, 193; Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyh Zade, *Mecmeu'l Enhur fi Şerhi Mülteka'l Ebhur*, II, Daru İhyai't Türesi'l Arabi, yy.-ty., I, 182.

Son dönem önemli Hanefî ulemasından İbni Abidin de Cenaze namazının Sünnet’le sabit olduğunu düşünenlerdendir. Nitekim “*Reddü’l Muhtar ale’d Dürri’l Muhtar*” isimli eserinde cenaze namazının delilinin; “*İyi kötü her kişinin cenaze namazını kılın.*”⁶³⁴ hadisi olduğunu zikrederek bu husutaki aslın Sünnet olduğunu beyan eder.⁶³⁵

Yukarıda geçen hadisler dışında Hanefî ahkâm hadisleri kaynaklarında cenaze namazına asıl olarak İmran b. Husayn’ın rivayet ettiği, Allah Rasülü’nün; “*kardeşiniz Necaşi vefat etmiştir. Kalkın namaz kılın.*”⁶³⁶ şeklindeki hadisi de konuyla ilgili delillerden kabul edilmiş olup, Tirmizi’nin, mezkûr hadisin bu rivayet yoluyla hasen-sahih-garib olduğunu belirttiği ifade edilmiştir.⁶³⁷

3.1.4.2. Görüşlerin Tahlihi

İlk dönem Hanefî ulemasının cenaze namazının sübutuyla ilgili görüş belirtmedikleri, sonraki dönemde ise Baberti ve Zebidi dışındaki Hanefî ulemasının çoğunluğunun cenaze namazının Sünnet’le sabit olduğu görüşünde oldukları görülmektedir.

Cenaze namazının Kur’an’dan delili olduğu belirtilen ayetlerden; [وصل عليهم]⁶³⁸ ayetinin, cenaze namazına delalet etmekten çok dua anlamını taşıdığı müfessirlerce ifade edildiğinin belirtildiği,⁶³⁹ [ولا تصل على أحد منهم مات أبدا]⁶³⁹ ayetinin ise, üzerine cenaze namazı kılınacak kişide aranan şartların belirlendiği bir nass olduğu⁶⁴⁰ cenaze namazının Sünnet’le sabit olduğu görüşünde olan ulema tarafından belirtilmiştir.

Çoğunluk olarak kabul edebileceğimiz Hanefî ulemasına göre ise, Cenaze namazıyla alakalı yukarıda mezkûr hadislerin nass oldukları ifade edilmiş, Cenaze namazının Sünnet’le sabit farz-ı kifaye hükmünde bir ibadet olduğu, farziyetinin ise,

⁶³⁴ Darekutni, IV, 488; Beyhaki, IV, 19. Hadiisn metni: صلوا على كل بر وفاجر

⁶³⁵ İbni Abidin, II, 207.

⁶³⁶ Tirmizi, Cenaiz 48.

⁶³⁷ Tahanevi, VI, 2555.

⁶³⁸ Tevbe, 9/103.

⁶³⁹ Abdulaziz Buhari, II, 177; İbni Hümmam, III, 323.

⁶⁴⁰ Zeylai, I, 239. İbni Nüceym, II, 193; Damad Efendi, I, 182.

Hız. Peygamber (sav)'in, ahabının ve İslam ümmetinin bu güne kadar kesintisiz bir şekilde cenaze namazına devam etmesinin olduğu bildirilmiştir.⁶⁴¹

3.1.4.3. Değerlendirme

Cenaze namazının sübutuyla ilgili yukarıda incelenen bilgiler ışığında; ilk dönem Hanefi fıkıh kaynaklarında cenaze namazının sübutunun deliliyle ilgili herhangi bir ifadenin bulunmamasının nedeni olarak mezkûr dönem ulemasının bahse konu hususun ahkâmının tamamının Sünnet'le sabit olmasının çok zahir bir durum olması münasebetiyle tekrar zikretme ihtiyacı duymamış olabilecekleri düşünülebilir. Ancak sonraki mezhep ulemasının bu durumu eserlerinde dile getirdikleri görülmüştür.

Bazı ulema dışında büyük çoğunluğun kabul ettiği cenaze namazının Sünnet'le sabit olduğu görüşünün tarafımızca da kabule daha şayan olduğu düşünülmektedir.

Ancak, konuyla ilgili bir iki hususa izah getirmek istiyoruz; evvela, gerek cenaze namazıyla ilgili gerekse sair ahkâmıla ilgili Sünnet'le birlikte hakkında Kur'an'da bir ayet bulunan hususlarda, ulemanın o konuyu işlerken, “*bu husus Kur'an'dan şu ayetle sabit olmuştur.*” şeklinde değil de, konuyla ilgili varid olan hadisleri, hatta varsa ulema icmasını da alarak o hükmün Kur'an, Sünnet ve icma' ile sabit olduğunu vurguladıklarını görmekteyiz. Bu durumun, ulemanın hem Sünnet'in teşri'ine hem de ulema arasındaki ilmi ittifaka verdikleri değeri göstermesi açısından son derece önemli olduğunu düşündüğümüzü belirtmek isteriz.

İkinci olarak ulemanın, Kur'an'ın anayasal niteliğine binaen bir meseleyle ilgili olarak doğrudan veya dolaylı bir şekilde Kur'an'la buluşturulmasına Sünnet'i teşri'de güçlü kılma adına son derece gayret gösterdiklerini görmekteyiz. Şatibi ve bazı ulemanın ifade ettiği gibi bu durum, Sünnet'e teşri' bakımından bir zaafiyet getirmez, bilakis güç katar.

Üçüncü olarak biz, Sünnet'in teşir'inden yalnızca Kur'an'da hiç bahsedilmemiş hususları anlamamız gerektiği kanaatindeyiz. Kur'an'ın temel sevk sebebi olarak değil de herhangi bir sebeple atıfta bulunduğu veya Kur'an'da hiç zikredilmeyen hususlarda Sünnet'in teşri' faaliyetini üstlenmesi olarak değerlendirmenin daha isabetli olduğunu

⁶⁴¹ Semerkandi, I, 2467; Kâsani, I, 310; Abdulaziz Buhari, II, 177; İbni Nüceym, II, 192; İbni Hümam, III, 323; Zeylai, I, 239. Damad Efendi, I, 182; İbni Abidin, II, 207.

düşünüyoruz. Dolayısıyla cenaze namazı da Sünnet’le teşri’ olunan şer’i ahkâmdandır diyebiliriz.

Burada görüldüğü üzere ehl-i sünnet ulemaya göre bir hükmün Kur’an’la ya da Sünnet’le sübut bulmasının değer itibariyle hiç bir farkı yoktur. İster Kur’an’la isterse Sünnet’le sabit olsun, nassın delaleti itibariyle kesin talep varsa ulema buradan farz ve ya Hanefilerde olduğu gibi vacip hükmünü çıkarmıştır. Eğer Sünnet’le sabit olan hükümler bağlayıcılık açısından Kur’an’la sabit olandan daha farklı bir kategoride değerlendirilmiş olsaydı. O zaman fıkıh usulü literatüründe hükümler sıralamasında Sünnet’le sabit olan ahkâm için başka bir adlandırma kullanılmış olması gerekirdi.

Ancak burada şunu ifade etmemiz gerekir. Sünnet’in sübutu -mütevâtir ve meşhur hadisler hariç- Kur’an gibi kat’i olmadığından, her mezhep kendi usulü itibariyle haber-i ahadın delil olarak kabul edilmesinde bir takım şartlar oluşturmuş ve bu şartları taşıyan hadisleri delil olarak kabul etmişlerdir. Hadislerle sabit olan bu hüküm farz, vacip ya da sünnet olabilir. Bu tamamıyla o hükme ait nassın delaletine bağlı olarak varılan neticedir. Yoksa Sünnet’le sabit olduğundan hüküm olarak Kur’an’la sabit olandan daha değersiz bir adlandırma kullanılmamıştır. Bu durum Sünnet’in de Kur’an gibi müstakil teşri’ aracı olduğunun en büyük göstergelerinden birisi olduğu kanaatindeyiz.

3.1.5. Fıtır Sadakası

İlk nazarda, içerdikleri hikmetlerin yakın olması sebebiyle zekât ibadetinin bir parçası gibi düşünülse de, Hz. Peygamber (sav)’in konuya dair hadislerinden fıtır sadakasının kişi için apayrı bir mahiyet taşıması, Hanefi ulemasının eserlerinde konuyu zekât ibadetinden ayrı müstakil bir fıkhi hüküm olarak işleme sebebiyle münferit bir ibadet olarak Sünnet’le sabit olduğu kanaatiyle çalışmamızda fıtır sadakasını örnek olarak işlemeyi uygun bulduk.

3.1.5.1. Kaynaklarda Fıtır Sadakası

Fıtır sadakasıyla ilgili olarak ilk dönem Hanefi kaynaklarından İmam Şeybani’nin “*el-Asl*” isimli eserinde; “*Küçük olsun büyük olsun, her hür ve köle için yarım sa’ buğday veya bir sa’ hurma veya hut bir sa’ arpa verin.*” hadisi ile “*İbn Ömer,*

*Rasulullah (sav)'in, fitreyi musallaya gitmeden önce vermelerini emrettiğini nakleder.” rivayeti delil olarak zikredilmiştir.*⁶⁴²

Serahsi, fitır sadakası konusundaki aslın yukarıdaki iki rivayetle birlikte İbni Ömer'den mervi; “*Rasulullah, fitreyi, erkek olsun kadın olsun, küçük olsun büyük olsun, her hür ve köle için bir sa' hurma veya bir sa' arpa olarak farz kıldı.*”⁶⁴³ hadisleri olduğunu belirterek İmam Şafii'nin de bu hususta mezkûr hadisi delil olarak kabul ettiğini ve hadiste geçen [فرض] fiilinden hareketle fitır sadakasının farz olduğuna hükmettiğini belirtir.⁶⁴⁴ Hanefi kaynaklarında Ahmed b. Hanbel ve İmam Malik'in de İmam Şafii gibi hadiste geçen “*f-r-z*” fiilinden hareketle farz hükmünü verdikleri belirtilir.⁶⁴⁵ Ancak Tahanevi, hadisin haber-i vahid olmasından dolayı “*farz*” ifadesinin terim anlamına gelmeyeceğini, dolayısıyla aksine karine olmadıkça oluşan engel (farz hükmünün haber-i vahid gibi sübutu zanni delille sabit olamayacağı) sebebiyle burada hükmün vacip olarak değerlendirileceğini belirtmiştir.⁶⁴⁶ Bununla birlikte Hanefiler, fitır sadakasının ilmi yakın değil ameli gerektiren haber-i vahit deliliyle sabit olduğundan mezkûr ibadetin vacip olduğunu, bu şekilde sübut bulan bütün ahkâmın da aynı şekilde değerlendirileceğini, çünkü farzın, ilmi yakın gerektiren delille sabit olacağını ve inkârının küfrü gerektireceğini, oysa ameli gerektiren delille sabit olan ahkâmın inkârının küfrü gerektirmeyeceğini belirtirler.⁶⁴⁷

Diğer Hanefî uleması da fitır sadakasının sahih hadislerle sabit, vacip bir ibadet olduğunu beyan ederek, İmam Şeybani'nin zikrettiği ilk hadisin bu konudaki temel delil olduğunu ifade ederler.⁶⁴⁸ Ayrıca Kasani, hadiste geçen [ادوا] mutlak emrinin vücuba delalet ettiğini, fitır sadakasının kat'i değil de zanni (haber-i vahid) delille sabit olduğundan, farz değil vacip olarak adlandırıldığını beyan eder.⁶⁴⁹

⁶⁴² Şeybani, *el-Asl*, (thk: Ebu'l Vefa el-Afgani), I-V, İdaretü'l Kur'an ve'l Ulumu'l İslamiyye, Karaçi-ty., II, 246-247. Ayrıca bkz: Abdurrezzak, III, 318; Ahmed b. Hanbel, XXXIX, 67; Darekutni, III, 84.

⁶⁴³ Buhari, Zekât 70, 78; Ebu Davud, Zekât, 19. Hadisin metni: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر صاعاً من تمر وصاعاً من شعير على كل حر وعبد ذكراً أو أنثى صغيراً أو كبيراً

⁶⁴⁴ Serahsi, *Mebhut*, III, 101.

⁶⁴⁵ Serahsi, III, 101; Kâsani, II, 69; Ayni, III, 481.

⁶⁴⁶ Tahanevi, VI, 2820.

⁶⁴⁷ Serahsi, III, 101.

⁶⁴⁸ Semerkandi, I, 333; Kâsani, II, 69; Merğınani, I, 113; Abdulaziz Buhari, II, 409; Mevsılı, I, 123; Zeylai, I, 306; Zebidi, I, 132; Ayni, III, 482.

⁶⁴⁹ Kâsani, II, 69.

3.1.5.2. Değerlendirme

Hanefilere göre fitır sadakasının Sünnet'le sabit olmuş, zekât ibadetinden ayrı bir ibadet olarak değerlendirildiği anlaşılmıştır.

Fitır sadakası konusundaki aslın, A'la Suresi 14-15'inci ayetleri olduğunu söyleyenlerin görüşlerinin [قیل] ifadesiyle verilmesi,⁶⁵⁰ Hanefilerin bu görüşe katılmadığının delili olarak geçerlendirilebilir. Nitekim konuyu incelerken baktığımız hiçbir Hanfî fıkıh kitabında da fitır sadkasının Kur'an'dan bir asla dayandığına veya zekât ibadetiyle birlikte değerlendirildiğine dair herhangi bir ifadeye rastlamadık.

Haber-i ahadla sabit olduğundan dolayı da vacip olarak adlandırılmıştır.

Diğer mezhepler fitır sadakasına farz hükmünü verirken Hanefilerin Sünnet'le sabit olan bir fıkhi hükmü farz değil de vacip olarak değerlendirmelerinin usul açısından haberi vahidin sübutuyla ilgili ortaya çıkan zannilik vasfından kaynaklandığı görülmektedir. Bu durum Hanefiler açısından diğer mezheplere göre önemli bir metodolojik farklılıktır. Mezhepler arasında fûru' fıkha dair birçok ahkâmı adlandırmada bu metodolojik ayrılıktan dolayı farklılıklar oluşmuştur.

Dolayısıyla diğer mezheplerin farz olarak değerlendirdikleri fitır sadakasını, Hanefilerin vacip olarak değerlendirmelerinden dolayı, Hanefilerde Sünnet'in öneminin az olduğu veya Sünnet'in teşri'ine daha az önem verildiği gibi bir netice son derece isabetsiz olur. Çünkü Hanefî usul mantığına göre bir hükmün vacip olarak değerlendirmesinin iki temel nedeni vardır. Bunlardan birincisi; hüküm Kur'an'la veya mütevatir-meşhur Sünnet'le sabittir, fakat delaleti kesin değildir o zaman mezkûr hüküm vacip olarak isimlendirilir. İkincisi; delilin hükme delaleti kesindir, ancak delilin sübutu haber-i vahid gibi zannidir, bu durumda yine hüküm vacip olarak değerlendirilir.

İşte fitır sadakası da yukarıda ifade edilen metodolojik farklılıktan dolayı Hanefî fıkında vacip olarak değerlendirilmiştir. Aksi takdirde hükmün farz ya da vacip adını alması Kur'an'la veya Sünnet'le sabit olmasına göre değildir.

Ayrıca, Hanefiler tarafından her ne kadar delilin haber-i vahit olmasından kaynaklanan engel sebebiyle hadisin lafzında geçen [فرض] ifadesine dayanılarak fitır sadakasına farz hükmünün verilemeyeceği belirtilmişse de, diğer imamların fitır

⁶⁵⁰ Serahsi, III, 101.

sadaksını farz olarak değerlendirmeleri Sünnet'in müstakil teşri' yetkisi çerçevesinde haber-i ahadla müstakil bir farz hükmün vaz' edildiğini göstermesi bakımından son derece önemli olduğu kanaatindeyiz.

3.2. AİLE HUKUKUYLA İLGİLİ AHKÂMA DAİR ÖRNEKLER

İslam'da evlilik ve aile hayatı bir muamelat olmakla beraber ibadet olarak ta kabul görmüş kutsiyeti olan bir kurumdur. Evlilik ve ailenin insan üzerinde birçok yönden etkisinin olduğu bilinmektedir. Bu etkinin olumlu olması açısından İslam, evliliğe dair müesses bir nizam vaz' etmiştir. Bu kurallar bütünü evlenecek taraflarla ilgili şartlardan başlamak suretiyle yapılacak nikâh akdine ait şartlar ile evlilik sonrası taraflara yüklenilen sorumluluklarla devam etmiş, ailenin tarafların boşanması veya ölümüyle neticelenmesi durumunda oluşacak sonuçlarla da tamamlanmıştır. Evlilikle ilgili İslam'ın koyduğu kuralların başında, evlenecek erkekle kadın arasında herhangi bir evlenme engelinin bulunmaması şartı gelmektedir. Bunun yanı sıra yapılacak nikâh akdinin İslam'ın ön gördüğü prensiplere aykırı olmaması da İslam'ın aile hayatıyla ilgili müesses nizamdandır.

Kur'an'da en detaylı ahkâmın aile hayatıyla ilgili olarak vaz' edildiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte aile hayatına ilişkin bir kısım ahkâmın da Hz. Peygamber (sav) tarafından vaz' edildiğini görmekteyiz; evlenecek erkekle bayan arasında, aynı kadından süt emme neticesinde oluşacak evlenme engeli, bir erkeğin, eşini, eşinin halası ve teyzesiyle birlikte nikâhı altına alamayacağı ve mut'a nikâhının haram kılınması Sünnet'le sabit olmuş aile hayatına dair ahkâm dandır.

Biz çalışmamızın bu kısmında Sünnet'in müstakil teşriine örnek olduğunu düşündüğümüz yukarıda mezkûr ahkâmı inceleyeceğiz.

3.2.1. Muharremat (Kendisiyle Evlenilmesi Yasak Olanlar)

İslam aile fikhında muharremat olarak ifade edilen kendileriyle evlenilmesi yasak olan kadınlar, Kur'an'da ayrıntılı bir şekilde belirtilmesine rağmen, iki sınıfla alakalı ahkâm, Hz. Peygamber (sav) tarafından vaz' olunmuştur. Bu iki sınıf kadınla ilgili evlenme yasağının geçici evlenme engellerinden olmayıp süreklilik arz eden engellerden olması, evlilik müessesesine dair asli bir prensibin Hz. Peygamber (sav)

tarafından vaz' edilip sürekliliği olan değişmez bir kural olarak sabitlenmesi ibtidaen bir teşri' olarak düşünülebilir ve Sünnet'in müstakil teşri' yetkisinin daha net olarak ve güçlü bir şekilde temsil edilmesi bakımından önemlidir. Bu gerekçelerle aile hayatıyla ilgili Sünnet'le sabit örneklerle çalışmamızda yer verdik.

3.2.1.1. Bir Kadının Süt Emzirdiği Kişi İle Sütü Emziren Kadın ve Çocukları Arasında Oluşan Evlenme Engeli (Rada')

Kur'an'da bir erkeğin evlenmesinin sürekli olarak yasak olduğu kadınlar Nisa Suresi'nin 23 ve 24'üncü ayetlerinde şu şekilde sıralanmıştır; *“Size şunlarla evlenmek haram kılındı; analarınız, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeş kızları, kız kardeş kızları, sizi emziren sütanneleriniz, sütkız kardeşleriniz, karılarınızın anneleri, kendileriyle zıfafa girdiğiniz karılarınızdan olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız, (eğer anneleriyle zıfafa girmemişseniz kendileriyle evlenmeniz size bir günah yoktur) öz oğullarınızın karıları, iki kız kardeşi (nikah altında) bir araya getirmeniz. Ancak geçenler (önceden yapılan bu tür evlilikler) başka. Şüphesiz Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir.”*⁶⁵¹

Bu ayetlerden, kişinin on üç sınıf bayanla sürekli evlenme engelini olduğu, yani bu zikredilen sınıflardaki bir bayanla evlenemeyeceği anlaşılmaktadır. Bunlar;

- Kişinin annesi, nine(si)leri
- Kişinin kız(1)ları
- Kişinin kız kardeş(i)leri
- Kişinin teyze(si)leri
- Kişinin hala(sı)ları
- Kişinin erkek kardeşinin kız(1)ları
- Kişinin kız kardeşinin kız(1)ları
- Kişinin sütanne(si)leri
- Kişinin sütkız kardeş(i)leri
- Kişinin eşinin annesi
- Kişinin (gerdeğe girdiği eşinden olma) üvey kız(1)ları
- Kişinin öz oğlunun eş(i)leri

⁶⁵¹ Nisa, 4/23, 24.

- Kişinin eşinin kız kardeş(i)leri

Ancak İslam'a göre kişinin sürekli evlenme engelinin bulunduğu bayan sınıfı on beştir. Ayette bunların 13'ü sayılmış olup, kalan iki sınıf olan; kişinin, eşinin halası ve teyzesini, eşiyle beraber aynı anda nikâhı altına almayacağı ile sütkardeşleri ve onların çocuklarıyla evlenemeyeceği hususu, Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'iyle belirlenmiş, böylece on beş sınıf tamamlanmıştır.

3.2.1.1.1. Kaynaklarda Rada'

Hanefî fikhının günümüze ulaşan ibtidai kaynaklarından olan İmam Şeybani'nin "*el-Asl*" isimli eserinde, Buhari'de mevcut; "*Neseple haram olan sütle de haram olur.*"⁶⁵² hadisi, rada' konusunda temel dayanak olarak zikredilir.⁶⁵³ Aynı şekilde mezkûr hadis daha sonraki önemli Hanefî fıkıh kaynaklarında da rada'nın evliliğe engel olduğu hususunda asıl delil olarak değerlendirilmiştir.⁶⁵⁴ Bununla birlikte, bu hadisin bir değişik varyantı olan, Hz. Urve'nin Hz. Aişe'den naklettiği; "*Doğumla haram olan sütle de haram olur.*"⁶⁵⁵ hadis de rada' konusunda delil olarak kaynaklarda özellikle zikredilmiştir.⁶⁵⁶

İmam Muhammed'in mezkûr eserinde, muharremat Sünnet'le sabit olan iki kısım ile birlikte on beş sınıf olarak sayıldıktan sonra [سواء في الحرمة] ifadesiyle kendisiyle evlenilmesi yasak olanlardan ayette geçenlerle hadiste zikredilenler arasında haramlık bakımından bir fark olmadığı belirtilmiştir.⁶⁵⁷

Önemli Hanefî ulemasından Serahsi, Kâsani ve Zeylai, nesep ile sabit olan haramlıktaki hakiki veya zanni ba'ziyyetin varlığının süt bağında da zanni bir ba'ziyyeti olduğundan sütle sabit olan haramlığın nesep ile haramlıkla aynı derece olduğunu, bu hususa delilin de Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilen; "*Süt eti büyüdür ve kemikleri*

⁶⁵² Buhari, Nikâh 20, III, 170; Müslim, Rada', h. no: 1444; Nesai, Nikah, VI, 99. Hadisin metni: *بحرم من الرضاع ما يحرم من النسب*

⁶⁵³ Şeybani, *Asl*, V, 266.

⁶⁵⁴ Serahsi, *Mebhut*, V, 132; Kâsani, IV, 30. Hadisin metni: *يحرم بالرضاع ما يحرم بالولادة*

⁶⁵⁵ Hadis ayrıca; *ما حرّمته الولادة حرّمه الرضاع* 7; Şehadat 7; *إن الرضاعة تحرم ما يحرم من الولادة* şeklinde de Nesai, Rada', VI, 98 de yer almaktadır.

⁶⁵⁶ Serahsi, *Mebhut*, V, 132; Kâsani, IV, 30.

⁶⁵⁷ Şeybani, V, 266.

olgunlaştırır.”⁶⁵⁸ hadisinin olduğunu, bu hadiste sütün insanoğlunun anatomik bir parçası olduğunun vurgulandığını, dolayısıyla süt bağıının da nesep bağı gibi evlenme engeli olacağını, hatta bu hadisin süt ile oluşan evlenme engelinin yalnızca anneler için değil babalar yani erkekler için de bir evlenme engeli olduğunu, İmam Şafii ve bazı ulemanın; *“Eğer erkekler için de süt bağı evlenme engeli olsaydı Allah ayette bunu da belirtirdi.”* ifadelerinin delilsiz olduğunu, çünkü Hz. Aişe’den mervi yukarıda zikredilen hadisin vürudundaki olayın bu durumu; Hz. Peygamber (sav)’in Hz. Aişe’nin evinde olduğu bir gün, Hz. Aişe, Hz. Hafsa’nın evinin önünde bir adamın Hz. Peygamber (sav)’i sorduğunu duyup Hz. Peygamber (sav)’e bildirdiğini, Hz. Peygamber (sav)’in de kendisinin o adamı gördüğünü, Hz. Hafsa’nın süt amcası olduğunu belirttiğini, bunun üzerine Hz. Aişe, Hz. Peygamber (sav)’e kendisinin yaşayan süt amcası olması durumunda onun huzuruna çıkıp çıkamayacağını sorduğunu, Hz. Peygamber (sav)’in de, *“Süt, doğumun haram kıldığını haram kılar.”* hadisini buyurduğunu, dolayısıyla Hz. Hafsa’nın süç amcasının huzuruna çıkabileceğine dair ifadesinden erkekler için de süt bağıının evlenme engeli oluşturacağını, yine Hz. Aişe’den mervi başka bir hadiste Hz. Peygamber (sav)’in Hz. Aişe’ye süt amcası olan Eflah b. Ebi Kuays’ın huzuruna çıkması hususunda izin verdiğini ve bu durumu Ebi Kuays’ın Hz. Aişe’nin süt amcası olmasıyla izah ettiğini, Hz. Aişe’nin kendisini erkeğin değil kadının emzirdiğini, dolayısıyla Ebi Kuays’ın kendisiyle nasıl bir süt akrabalık bağıının olduğunu anlayamadığını ifade etmesine rağmen, Hz. Peygamber (sav)’in ısrarla; *“O, senin süt amcandır.”* dediğini belirterek bu iki rivayetin süt akrabalığının hem kadın hem erkek için evlenme engeli olduğunu belirttikten sonra, Allah’ın, süt bağıını kadınlar için haramlık sebebi kıldığını söyleyenlere, kendilerinin; *“Bazı hükümler vardır Kur’an’la sabit olur bazı hükümler de Sünnet’le sabit olur.”* şeklinde cevap verdiklerini belirterek bir kısım teşri’in Sünnet’le sabit olduğunu hatta Sünnet’le sabit olan bir fıkhi hükmün Kur’an’la sabit olan hükümden farkının olmadığını beyan ederler.⁶⁵⁹

⁶⁵⁸ Sa’id b. Mansur, Ebu Osman, es-Sünen, (thk: Habibu’r Rahman el-A’zami), I-II, Daru’s Selefiyye, Hindistan- 1982, I, 281; hadis değişik lafız farklılıklarıyla başka kaynaklarda da geçmektedir; Ahmed b. Hanbel, Rada’, VII, 186; Darekutni, Rada’, V, 304, Ebu Abdurrahman Abdullah b. Abdurrahman, *Teysiru’l Allam Şerhu Umdeti’l Ahkâm*, Rada’, (thk: Muhammed Subhi), Mektebetü’t Tabiin, Kahire 2006, 631. Hadisin metni: الرضاع ما أنبت اللحم وأنشز العظم

⁶⁵⁹ Serahsi, *Mebhut*, V, 132; Kâsani, IV, 30; Zeylai, II, 183-185.

3.2.1.1.2. Değerlendirme

Süt akrabalığı, Hanefilerce muharremat (kendisiyle evlenilmesi yasak olanlar) sınıfında devamlı evlenme engeli olarak Sünnet’le sabit olan bir hüküm olarak değerlendirildiğini görmekteyiz. Sünnet’in müstakil teşri’ değerini işlediğimiz çalışmamızda rada’nın evlenme engeli olarak Sünnet’le sabit olması konumuz açısından füru’ fıkha dair en önemli örneklerden birisini oluşturmaktadır.

Şöyle ki; birinci olarak, İmam Muhammed’in [سواء في الحرمة] ifadesiyle evlenme engelleri konusunda Kur’an’da zikredilenlerle Sünnet’le sabit olanların bağlayıcılık bakımından hiçbir farkının olmadığı belirtilmesi, Sünnet’in müstakil teşri kaynağına önemli bir vurgu olduğu kanaatindeyiz.

İkincisi, Nisa Suresi 23 ve 24’üncü ayetlerde muharremat zikredildikten sonra ayette yer alan [وأحل لكم ما وراء ذلكم] “...bunların dışında kalanlar size helal kılındı...” kaydının üzerine Hz. Peygamber (sav) tarafından bu şekilde evlenilmesi yasak iki sınıfın daha zikredilmesini, tamamıyla Allah’ın Hz. Peygamber (sav)’in şari’ olduğuna dair insanlara bir mesajı olarak değerlendirmemek mümkün değil. Nitekim ayette kaydı koyan da Allah, bu kayda rağmen konuyla ilgili teşri’ yetkisini Hz. Peygamber (sav)’e veren de Allah’tır.

Öte yandan, Hanefi ulemasının, hadislerden sütün hem erkek hem kadın için evleneme engeli sayıldığını belirtmeleri ve bu durumu da Sünnet’in teşri’ yetkisiyle izahetmelerini konumuz açısından son derece önemli bulmaktayız.

3.2.1.2. Kişinin, Eşinin Halası, Teyzesi, Kız Kardeşinin Kızı veya Erkek Kardeşinin Kızını, Eşiyle Nikâhı Devam Ettiği Sürece Nikâhına Alamayacağı Hususu

Kişinin, eşinin halası, teyzesi, kız kardeşinin kızı veya erkek kardeşinin kızını eşiyle birlikte nikâhı altına almayacağı hususu da Sünnet’le sabit olan devamlı evlenme engellerinden biridir.

Muharrematın sayıldığı ayetlerden Nisa Suresi 23’üncü ayette iki kız kardeşin aynı anda bir erkek tarafından nikâh altına alınmayacağı belirtilmiştir. Ancak Hz. Peygamber (sav)’in; “Kadın, halasının, teyzesinin, erkek kardeşinin kızının ve kız

kardeşinin kızının üzerine nikâhlanamaz."⁶⁶⁰ hadisiyle bir kadının, halası, teyzesi, kız kardeşinin kızı ve erkek kardeşinin kızıyla birlikte aynı şahsın nikâhı altında birleştirilemeyeceği temel prensibi vaz' olunmuştur.

3.2.1.2.1. Kaynaklarda Kadının, Teyzesi, Halası, Kız Kardeşinin Kızı veya Erkek Kardeşinin Kızı ile Birlikte Nikâhlanamayacağı

Hanefî fıkıh kaynaklarında İbni Abbas ve Cabir'den rivayet edilen yukarıdaki hadisin, sahih, makbul ve meşhur bir hadis olduğu, bir kadının teyzesi ve halası üzerine nikâhlanmasının haram olduğuna kesin olarak delalet ettiği, hadiste hala ve teyzeyle beraber kız ve erkek kardeş kızları da sayılmak suretiyle tahrimin iki taraf için de olduğunun belirtildiği, bu hadiste nehyin, en belîğ üslup olan haberi cümleyle varit olduğu, bu üslubun da tahrimde mübalağa için olduğu, dolayısıyla böyle bir nikâhın yapılmış olsa da caiz olmayacağı ifade edilmiştir.⁶⁶¹

Hanefî usul âlimi Cessas, Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilen hadislerin tevkifi veya tevfiği olabileceğini, tevkifi olan hadislerin vahiy yoluyla bildirildiğini, dolayısıyla bağlayıcı olduklarını, bu hadislerden bir kısmının tevkifi olduğunun bilindiğini, ancak bir kısmının da bilinemediğini, yukarıdaki mezkûr hadisin ise, tevkifi olduğunun bilindiğini dolayısıyla bağlayıcı olduğunu belirtmiştir.⁶⁶²

Mamafih Osman el-Betti'nin, ayetin [وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ] kısmıyla sadece iki kız kardeşin aynı anda bir kişinin nikâhı altında bulundurulamayacağını belirtildiğini ve ayetin devamında gelen [وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ] ifadesiyle bunların dışında kalanların helal kılınması sebebiyle hadiste ifade edilen, kadının, halası ve teyzesiyle aynı anda bir şahsın nikâhı altında bulundurulamayacağı yasağının ayetteki bu verilere aykırı olduğunu, dolayısıyla bir kadının sadece kız kardeşiyle aynı anda bir kişinin nikâhında bulundurulamayacağını kabul ettiği, ayrıca bu hadisin kabul edilmesi durumunda ayetin [وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ] kısmının mensuh olmuş olacağını, hâlbuki haber-i vahitle ayetin

⁶⁶⁰ Buhari, Nikâh, 27; Müslim, Nikâh, h. no: 1408. Hadisin metni: لا تتكح المرأة على عمّتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها ولا على ابنة أختها

⁶⁶¹ Serahsi, *Mebcut*, IV, 194; Kâsani, II, 262; Baberti, III, 216; Ayni, V, 29.

⁶⁶² Cessas, *Füsul*, III, 278.

nesh edilmesinin caiz olmadığını ifade ettiği yine Hanefi fıkıh kaynaklarında geçmektedir.⁶⁶³

Ancak Serahsi, Osman el-Betti'nin yukarıdaki itirazına, hadisin sahih, makbul ve kendisiyle amelin vacip olduğu, dolayısıyla meşhur bir rivayet olarak değerlendirildiği, meşhur hadisin de ayeti nesh edebileceği şeklinde karşılık vermekle birlikte, burada neshin söz konusu olmadığını, çünkü ayetin devamının buna engel olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁴

Ayrıca Kâsani, Hz. Peygamber'in hadisiyle sabit olan; bir kadının aynı anda teyzesi ve halasıyla bir kişinin nikâhı altında bulunamayacağı yasağı da muharrematin zikredildikten sonra geri kalanların helal kılındığının belirtildiği ayetteki [وَأَحْلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ] [وَأَحْلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ] ifadesine dâhildir. Çünkü vahyi gayri metlûv yoluyla Allah Hz. Peygamber (sav) aracılığıyla emir ve nehiylerini bildirmiştir.⁶⁶⁵

Hanefi uleması, bir kadının, halası ve teyzesiyle birlikte aynı kişinin nikâhı altında bulunmasının yasaklanmasındaki hikmeti ise; nikâhta aslolanın, ülfet, muhabbet, karabet olduğu, kadının teyzesi ve halasıyla olan akrabalık bağının bu manevi değerleri zedeleyeceği dolayısıyla bu yasağın getirildiği şeklinde ifade etmişlerdir.⁶⁶⁶

3.2.1.2.2. Değerlendirme

Hanefi fıkıh kaynaklarında konuyla ilgili hadisin hadis kriterleri açısından sıhhati; dil kuralları açısından da ifade üslubu değerlendirilerek rivayetin fiki hüküm bina edilmeye elverişli olduğu hatta Cessas'ın belirttiği şekliyle vahiy mahsulü oldunun bilindiği dolayısıyla hadisten çıkan hükmün bağlayıcı olduğu, Kasani'nin belirttiği şekliyle de mezkûr hadisin vahy-i gayri metlûv olduğundan ayette belirtilen takyidin içerisinde değerlendirilebileceğinin belirtildiğini gördük. Bahse konu yasağın insan fitratıyla ve akrabalık bağlarıyla olan irtibatı değerlendirilerek Sünnet'le sabit olan mezkûr hükmün hikmetinin de izah edilmeye çalışıldığı anlaşılmıştır. Buna karşılık Osman el-Betti'nin yorumunun ise Sünnet'e bakış açısıyla doğrudan ilintili olduğunu

⁶⁶³ Serahsi, IV, 195; Kâsani, II, 262.

⁶⁶⁴ Serahsi, IV, 196.

⁶⁶⁵ Kâsani, II, 262.

⁶⁶⁶ Serahsi, *Mebcut*, IV, 196; Kâsani, II, 262; Merğınani, I, 187; Mevsılı, III, 87; Zeylai, II, 105; Ayni, V, 30.

düşünüyoruz. Bizim Sünnet anlayışımızla da örtüşmediğinden isabetsiz olduğunu zikretmeliyiz.

Ayrıca konuyu işlerken Osman el-Betti'nin itirazını ve Serahsi'nin karşı yorumunu özellikle zikretmemizin sebebi şudur; Hanefi mezhebi uleması mezhebin şartlarına uyan haber-i vahidi kullanırken akli ve ilmi dayanaklardan yoksun olarak hareket etmemişlerdir. Bilakis haber-i vahide hüküm bina etmede üst düzey ilmi ve metodolojik bir üslupla teşri'de Sünnet'in hak ettiği değeri izhar etmişlerdir.

Bu örnek, Sünnet'in müstakil teşri' yetkisine Sünnet'in de Kur'an gibi teşri' aracı olarak, On beş maddelik bir kuralın bir maddesinin Kur'an tarafından bir diğer maddesinin de Sünnet tarafından belirlenip Kur'an ve Sünnet'in birlikte bir hükmü bağlayıcılık bakımından arada fark olmaksızın ortaya koymaları durumuna sahih örneklerden birisi olarak zikredilebilir.

Kendileriyle evlenilmesinin haram olduğu bayanların zikredildiği Nisa Suresi'nde Allah dileseydi süt yoluyla ve kadının teyzesi-halasıyla birlikte nikâh altına alınmasının haram olduğunu da bildirebilirdi. Buna lafzi bir engel olmadığı gibi başka bir engel de yoktur. Çünkü zikredilmeyen bu iki sınıf ayetin metnine çok uzun bir ilaveyi gerektirmediği ortadadır. Bu duruma rağmen bu iki sınıfın haramlığının Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'ile sübut bulmasını, Hz. Peygamber (sav)'in teşri' görevinin en açık bir şekilde ortaya konması olarak değerlendirebiliriz.

Ayrıca muharrematla ilgili ayetlerde kendileriyle evlenilmesi yasak olan kadınlar sayıldıktan sonra ayetin son kısmında [وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ] “...bunun dışında kalanlar size helal kılındı...” ifadesine rağmen Hz. Peygamber (sav)'in teşride bulunup kendileriyle evlenilmesi yasak olan kadınlara iki sınıf kadını daha ilave etmesi kanaatimizce tam anlamıyla teşride müstakil hareket etmek olarak değerlendirilmelidir.

Sünnet'in müstakil teşri yetkisinden bazı insanların Hz. Peygamber (sav)'i ilahlaştırma anlamını çıkardığı bu sebeple de Sünnet'in teşri'yle ilgili olarak gerçekçi ve objektif bir yaklaşım sergileyemedikleri İslam tarihi boyunca vakidir. Ancak belirtmemiz gerekir ki Sünnet kendiliğinden teşri koyan bir unsur değildir. Sünnet'in teşri'i Allah'ın Hz. Peygamber (sav)'e gayri metluv vahiy yoluyla verdiği yetkiyi kullanmasından ibarettir. Yani yasama unsuru olarak Kur'an gibidir. Aralarındaki fark, Kur'an'ın sübutunun kat'i olup, Sünnet'in sübutunun -mütevahir ve meşhur haberler

hariç- kat'i olmamasıdır. Burada aslında sübutu kat'i dediğimiz Kur'an'ı da rivayet eden yani bize ulaştıran bir insan, hadisleri de bize ulaştıranlar insan, ancak Hz. Peygamber (sav)'in bize ulaştırdığına Kur'an hakkında sübutu kat'i diyoruz, hadsilerin bize ulaşmasına sübutu zanni diyoruz. Dolayısıyla burada Hz. Peygamber (sav) de bir insan olmakla beraber onun haberi ile diğer insanların ulaştırdıkları bir kabul edilmiyor. İşte bu farkın Sünnet'ten bize sahih yolla ulaşanların teşri değerini ifade etmek için yeterli bir akli değerlendirme olabileceği kanaatindeyiz. Sünnet'le sabit olan bir hükmü kabullenmekte zihinsel ve ilmi zorluklarla karşılaşmamalıyız.

3.2.2. Mut'a Nikâhı

İslam'da bir erkekle bir kadının evlenip aile hayatı yaşaması insani ve ictimai gayelere hizmet etmektedir. Bununla birlikte evlilik hususu, dini- hukuki niteliği gereği İslam dini tarafından bir takım usul ve şartlara bağlanmıştır. Nikâh akdinin akit esnasında belirli bir süre şartına bağlanmaması kuralı da İslam'ın aile hukukuyla ilgili müesses nizamının şartlarından biridir. Esasen İslam'da, evlilik şartlarını taşıyan ve birbirleriyle evlenme engeli bulunmayan iki kişi arasında yapılan nikâh akdinin, evlilik dışı herhangi bir şartla kayıtlanmaması temel esas iken, evliliği hukuki olarak etkilemeyen bir takım şartların akit sırasında koşulabileceği de belirtilmiştir.⁶⁶⁷ Ancak nikâhın, süresiyle ilgili şartların evliliği batıl kılacağı hususu vurgulanmış ve İslam'ın ilk yıllarından bu yana nikâh akdine bağlı koşulacak süre konusunda genel olarak ehl-i sünnet uleması tarafından, ya süre şartını batıl, nikâhı sahih sayma, ya da süre şartının nikâhı da batıl kılması şeklinde görüş belirtmiş, İslam'da nikâhla ilgili süre açısından temel prensibin müebbetlik olduğu tespit ve tastik edilmiştir.⁶⁶⁸ Bu çerçevede, Mut'a olarak adlandırılan evlilik çeşidi de, evlilik akdinin süresi itibariyle batıl sayılan ve İslam'da yasaklanan evlilik türlerinden kabul edilmiştir.⁶⁶⁹

Mut'a nikâhının yasaklanması ile ilgili Kur'an 'da herhangi bir ahkâm bulunmayıp mezkûr yasağın Sünnet'le sabit olması nedeniyle konumuz açısından örnek

⁶⁶⁷ İbni Abdil Berr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah, *el-İstizkar el-Cami' li Mezahib Fukahai'l Emsar*, (thk: Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavviz), I-IX, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2000, V, 503-508.

⁶⁶⁸ Süğdi, I, 276-278; Serahsi, *Mebcut*, V, 152; Şafii, *Ümm*, V, 79; İbni Abdil Berr, V, 503-508;

⁶⁶⁹ Serahsi, *Mebcut*, V, 152; Maverdi, *el-Havi'l Kebir fi Fıkhî'ş Şafii (Şerhu Muhtasarı'l Müzeni)*, (thk: Muhammed Muavviz-Adil Ahmed), I-XIX, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1999, IX, 327; Kâsani, II, 272-273; İbni Kudame, *Muğni*, XV, 254-258; İbni Abdil Berr, V, 503-508; Şirazi, II, 46.

teşkil edeceği düşüncesiyle aile hukukuyla ilgili son konu olarak burada işlmeyi uygun bulduk.

3.2.2.1. Mut'a Kelimesinin Dil Yapısı ve Anlamı

Mut'a, arapça m-t-a [متع] kökünden gelip, [متعّة] mastar ismi ve [المتاع] kelimesiyle eş anlamlı olarak hahkiki manada; “menfaat”, “ticari mal”,⁶⁷⁰ “zaman ve eşya olarak eğlenme aracı” anlamındadır.⁶⁷¹ Mecazi olarak ise; “bir erkeğin, bir kadınla süreli olarak cinsel yönden istifade etmek üzere evlenip akabinde talaksız mehirsiz ve nafakasız olarak kadının ayrılıp gitmesi” ve “kendi isteğiyle devam ettirmek istemeyen bir kadından faydalanmak” anlamlarına gelemektedir.⁶⁷²

Mezkur kelime nikah kelimesine izafe olunarak mecazi manasına çok yakın bir anlamla aile hukuku terimi olarak kullanılmıştır, şöyleki; mut'a nikâhı; bir erkeğin, aralarında evlenme engeli bulunmayan bir kadınla belirli miktar maddi menfaat karşılığında belirli bir süre için cinsel olarak faydalanma şartıyla yaptığı nikâh⁶⁷³ olarak bir evlilik çeşidinin ismi anlamındadır. Bu tariften mut'a kelimesinin özel bir nikâh anlamında özel bir mana ifade ettiği ve “mut'a nikahı” izafet terkinde asıl hükmün mut'a kelimesi üzerine bina edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim mezkûr nikâh çeşidinde sürenin zikredilmesi veya zikredilmemesinin önemli olmadığı, buradaki esas unsurun mut'a kelimesinin temel anlamı olan “belirli bir miktar maddi menfaat” karşılığında cinsi istimta' şartının olmasıdır.

3.2.2.2. Kaynaklarda Mut'a Nikâhı

Ehl-i sünnet ulemanın, mut'a nikahının haramlığı konusunda dayandığı en temel delil Buhari'deki; “Muhakkak Hz. Peygamber (sav) hayber gününde mut'a nikâhını ve ehl-i eşek etini nehyetti.”⁶⁷⁴ hadisidir. Bununla birlikte; “Ey insanlar, daha önce size kadınlarla muta yapmaya izin vermişim, bilin ki Allah kıyamete kadar bunu yasaklamıştır. Kimin yanında bu şekilde kadınlar varsa onları serbest bıraksın ve

⁶⁷⁰ Zeynüddin, 642.

⁶⁷¹ Firuzabadi, 985; Hüseyini, XXII, 179; İbni Manzur, VIII, 328;

⁶⁷² Firuzabadi, 985; Hüseyini, XXII, 79; İbni Manzur, VIII, 328;

⁶⁷³ Dönmez, İbrahim Kâfi, “Mut'a” DİA, XXXII, 174.

⁶⁷⁴ Buhari, Nikâh 32; Müslim, Nikâh, h. no: 1407, II, 1027; Tirmizi, Nikâh, III, 421; Nesai, Nikâh, VII, 202. Hadisin metni: إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خير

onlara verdiği hiçbir şeyi de geri almasın.”⁶⁷⁵ hadisi ile Rebi’ b. Sebure’den rivayet edilen; *Rasulullah (sav) fetih yılı üç gün mutayı helal kıldı. Amcaoğlumla beraber bir kadının kapısına geldim. Kadın nihayet benim gençliğimi amcaoğlumun hırkasına tercih etti ve ben o gece kadının yanında geceledim. Sabah olduğunda bir de baktım ki Rasulullah (sav)ın tellalı; ‘Dikkat edin, Allah ve Resulu size mutayı yasakladı.’ diye haykırıyordu. İnsanlar da mut’adan vazgeçti.*”⁶⁷⁶ hadisi de, ehl-i sünnet ulemaya göre mut’a nikâhının haramlığının Sünnet’le sabit olduğu konusunda önemli deliller olarak zikredilmiştir.⁶⁷⁷ Hatta İbni Manzur, Mut’a nikâhının haram olduğuna dair ehl-i ilim arasında icma’ olduğunu da ifade eder.⁶⁷⁸ Ancak kaynaklarda Mut’a nikâhının, İslam’ın ilk yıllarında mübah olduğu, hatta Mekke’nin fethi ve Hayber’in fethi döneminde iki defa helal kıldığı, bu helallığın üç günden fazla sürmediği,⁶⁷⁹ ibahanın nesh yoluyla Hz. Peygamber (sav)’den mervi meşhur haberle yasaklandığı,⁶⁸⁰ ayrıca İbni Mes’ud’dan, talak, iddet ve miras ayetlerinin Mut’a nikâhını neshettiği konusunda haberler nakledildiği,⁶⁸¹ Cumhur ulemanın Mut’a nikâhının haramlığı konusunda birleştiği, ancak kendisinden nakledilen iki rivayetten birine göre İbni Abbas, Mekke ulemasından Mücahit, Ata’ ve İbni Cüreyc’in de Mut’ayı helal saydıkları belirtilmiştir.⁶⁸² Aynı şekilde Şianın en büyük kolu olan Caferi mezhebine göre de Mut’a nikâhı helal kabul edilmektedir.⁶⁸³ Caferilerin bu görüşlerini genel olarak Nisa Suresinin 24’üncü ayındaki [فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ] ifadesine dayanırdıklarının, burada “nikâh” lafzına yer verilmeksizin mut’a kökünden türeyen bir fiile “...onlardan faydalanmanıza karşılık ücretlerini veriniz...” ifadesinin ücret karşılığında yararlanmanın helal olduğunu gösterdiği ifade edilip bu ayetin üç yönden delil olduğu belirtilmiştir; birincisi, ayette nikâh zikredilmeyip istimta’ kullanılmıştır. Temetu’ ile istimta’ da aynı şeylerdir. İkincisi, Allah ayette ücretin verilmesini

⁶⁷⁵ Müslim, Nikâh, h. no: 1406, II, 1025. Hadisin metni: *يا أيها الناس إني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا*

⁶⁷⁶ Nesai, Nikâh, VI, 26; İbni Mace, Nikâh, I, 176. Hadis bu kaynaklarda bazı lafız farklılıklarıyla geçmektedir.

⁶⁷⁷ Serahsi, *Mebcut*, V, 152; Maverdi, IX, 327; Kâsani, II, 272-273; Merğınani, I, 190; Mevsili, III, 89; Zelai, II, 115; Baberti, III, 247; İbni Kudame, XV, 254-258; İbni Abdil Berr, V, 503-508; Şirazi, II, 46; Makdisi, II, 27.

⁶⁷⁸ İbni Manzur, VIII, 328.

⁶⁷⁹ Süğdi, I, 276; İbni Abdil Berr, V, 503-508.

⁶⁸⁰ Kâsani, II, 273; Baberti, III, 247.

⁶⁸¹ Kâsani, II, 273; Zeylai, II, 115; İbni Abdil Berr, V, 503-508.

⁶⁸² Süğdi, I, 276; Serahsi, V, 152.

⁶⁸³ Dönmez, XXXII, 174.

emretmiştir. Hakikatte ücret ve temettu' ücrete karşı temettu' için akdetmekle gerçekleşir. Üçüncüsü, yine ayette istimta'dan sonra ücretin verilmesi emredilmektedir ki, mut'a ve icarede böyle gerçeklerdir. Oysa mehirde koca mehri verdikten sonra istimta'a hak kazanır.⁶⁸⁴

Aynı şekilde, [فانكحوا ما طاب لكم من النساء] ⁶⁸⁵ ayetinde [فانكحوا] ifadesinin mutlak olarak kullanılmasının da müebbed nikâh ve Mut'a nikâhını kapsadığı belirtilerek mut'anın helal olduğuna delil olarak zikredilmiştir.⁶⁸⁶

Ancak İbni Manzur, Nisa Suresinin 24'üncü ayetinin Mut'a nikâhına delil olarak gösterilmesi ile ilgili olarak, mezkûr ayette muhsan şartını taşıyan, mihrli belirlenmiş, sahih nikâhın kastedildiğini, bu ayetin Mut'a nikâhına delalet ettiğini ifade edenlerin, Hz. Peygamber (sav)'in ifadesiyle Allah'ın haram kıldığını helal sayarak Rafiziler gibi büyük bir hata etmiş olacaklarını, Mut'a nikâhının haramlığına dair hiçbir izah ve haber olmasa da Hz. Ali ve İbni Abbas'tan gelen rivayetlerin yeterli olacağını belirtmiştir.⁶⁸⁷

Yukarıda ifade edildiği üzere Şia mezhebinin, Mut'a nikâhının helallliğini Kur'an'a dayandırmaları ve ilgili ayetlerden yorum ve te'vil yoluyla mut'anın helal olduğundan bahsetmeleri sebebiyle ehl-i sünnet ulema da mut'anın helal sayıldığına delil olarak gösterilen ayetlerle ilgili te'vil ve yorumları nakzetmek üzere karşı yorum ve delil getirmek suretiyle Sünnet'le sabit meselenin itmam ve ikmalini Sünnet'le beraber Kur'an sahasına da taşımışlardır. İslam bilginleri Mut'a nikâhının haram olduğunu delil olarak zikrettikleri hadislerle izah ederken, dolaylı olarak konuyu ilgilendiren ve mut'anın helal olduğuna dair ayetleri de konunun müstemilatı içerisinde değerlendirerek konuyu dini-ahlaki yönüyle de işlemiş ve konuya dair daha güçlü güçlü delil alt yapısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, Şia tarafından mut'anın helal olduğuna dair zikredilen ayetle ilgili olarak; mezkûr ayetin siyak ve sibakında nikâhın zikredildiği, Allah'ın, ayetin evvelinde kendileriyle nikahlanılması yasak olan kadınları ta'dat ettiğini, sonrasında ise kendileriyle nikâhlanılmasına izin verilenlerin zikredildiğini, dolayısıyla ayeti nikâhtan ari düşünmenin yanlış olacağını, ayrıca ayetteki [محصنين غير مسافحين] ifadesiyle nikahsız ilişkinin yasak olduğuna vurgu yapıldığını, yine ayetin devamında [ومن لم يستطع منكم طولا] ifadesiyle icare

⁶⁸⁴ Süğdi, I, 276-277; Maverdi, IX, 327; Kâsani, II, 272; Zelai, II, 215; Dönmez, XXXII, 174.

⁶⁸⁵ Nisa, 4/3.

⁶⁸⁶ Maverdi, IX, 327.

⁶⁸⁷ İbni Manzur, VIII, 328.

veya mut'a zikredilmeyip nikah kelimesinin bizzat kullanıldığını, ayetin [فما استمتعتم به]⁶⁸⁸ kısmında istimta'nın nikahla helal olduğunun vurgulandığı, mezkur ayyette Allah'ın ücreti emrettiği hususunda ise, [فانكحوهن بإذن أهلهن وأتوهن أجورهن]⁶⁸⁸ ayetinde nikâhta mehrin “ücret” kavramıyla ifade edildiğinin görüldüğü, ücretin istimta'dan sonra, ancak mehrin temettu'den önce verilmesi hususunda ise, [يا أيها النبي إنا]⁶⁸⁹ ayetinde Allahın, önce tahlili, sonra ücreti zikrettiğini, ancak mehrin akdin vuku' bulmasıyla karşı tarafa verileceğini, dolayısıyla [فما استمتعتم به]⁶⁹⁰ ayetinde istimta'nın önce, ücretin sonra zikredilmesinin mut'anın helalliğine delalet etmesinin ilmen söz konusu olmayacağı ifade edilmiştir.⁶⁹⁰

Yukarıda mezkûr sebeplerden dolayı, selef ve müteahhir ulema tarafından mut'anın haramlığı Kitap, Sünnet ve sahabe-tabiin-ulema icmasına da dayandırılmış, buna göre; [والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم]⁶⁹¹ ayetlerinden anlaşıldığı üzere Allah memluke ve zevce hariricinde bir bayanla cima'yı haram kılmıştır. Mut'a ise talağa bağlı olmadığı, taraflar arasında miras tevarüs etmediği ve kadının da erkeğin eşi olmadığından dolayı nikâh olarak kabul edilemez. Mut'ada kadını erkeğin memlukeyi kılacak milk-i yemin de oluşmamıştır. Dolayısıyla mut'a haramdır. Hatta mezkûr ayetlerin devamındaki [فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون]⁶⁹² “Kim bunun ötesine geçmek isterse, işte onlar haddi aşanlardır.” Kaydıyla bu iki durumun dışında cima'ya yol arayanların haddi aşanlar oldukları belirtilmek suretiyle Mut'anın haramlığına delalet vardır. Öte yandan Hz. Ali, Semure el-Cüheni ve Abdullah b. Ömer'den Hz. Peygamber (sav) 'in mut'a nikâhını yasakladığına dair meşhur olarak mervi kabul edilen konunun, girişinde kaydettiğimiz hadisler Mut'a'nın haram olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Aynı şekilde İbni Mes'ud ve İbni Abbas'tan talak, iddet, miras ve nikâh eyetlerinin Mut'ayı neshettiğine dair rivayetlerin olduğu da nakledilmiştir.⁶⁹³

Bazı Hanefi kaynaklarında İmam Malik'in, [فما استمتعتم به منهن فاتوهن أجورهن]⁶⁹⁴ ayetini ve İbni Abbas'ın Mut'a'yı helal saydığına dair rivayeti esas alarak mut'anın

⁶⁸⁸ Nisa, 4/25.

⁶⁸⁹ Ahzab, 33/50.

⁶⁹⁰ Kâsani, II, 272; Zeylai, II, 215; Baberti, III, 247; İbni Abdil Berr, V, 503-508;

⁶⁹¹ Mü'minun, 23/5,6.

⁶⁹² Mü'minun, 23/7.

⁶⁹³ Serahsi, V, 152; Maverdi, IX, 327; Kâsani, II, 272-273; Merğınani, 190; Mevsli, III, 89; Zelay, II, 115; Baberti, III, 247; İbni Kudame, XV, 254-258; Maverdi, IX, 327; İbni Abdil Berr, V, 503-508; Şirazi, II, 46; Makdisi, II, 27.

helal olduğu görüşünü serdettiği zikredilmişse de,⁶⁹⁴ Zeylai'nin "*Tebyinü'l Hakaik*" isimli eserinde bu isnadın hata olduğu belirtilmiş,⁶⁹⁵ birçok kaynakta da dört mezhep imamının ve cumhur ulemanın mut'a'nın haram olduğu konusunda görüş ayrılıklarının olmadığı ifade edilmiştir.⁶⁹⁶

Ulemanın, mut'a'nın haram olduğu hususunda ittifak etmelerine rağmen, nikahta süre şartının nasıl tezahür ettiği hususuyla ilgili ihtilafa düştüğü görülmüştür. Örneğin bir adam eşine; "*şu kadar dirheme falan süre için seninle evlendim.*" derse, İmam Ebu Hanife, arkadaşları ve diğer üç mezhep imamına göre, bu türden lafızlar süre şartı anlamına geleceğinden süre şartının da Mut'a nikâhı anlamına geleceğinden nikâhın batıl olacağı, ancak İmam Züfer'e göre süre şartının fasit bir şart olması, fasit şartın da nikâhı iptal etmeyeceği sebebiyle şartın batıl evliliğin geçerli olacağı, görüşünde olduğu ifade edilmiştir.⁶⁹⁷ Hanefî mezhebi imamları arasındaki bu görüş ayrılığından dolayı birçok Hanefî fıkıh kaynağında süreli nikah ikiye ayrılmıştır; birincisi, tezvic, nikah veya bunun yerine kaim lafızlarla yapılan nikahtır. İkincisi, temettu' lafzıyla yapılandır ki; "*şu kadar süre temettü' için sana şu kadar... veriyorum.*" şeklindedir. Birincisinde şart batıl nikâh sahih, ikincisi ise tamamıyla haramdır.⁶⁹⁸

Ancak, süreli nikâhla mut'a nikahı arasındaki farklılık olduğuna dair görüş ayrılığı Hanefî fıkıh kaynaklarından bir kısmında detaylı olarak değerlendirilmiş ve İmam Züfer'in görüşünün isabetsizliği, "*akitlerde itibarın elfaza değil meaniye olduğu*" temel prensibinden hareketle muvakkat nikahın da, Mut'a anlamı taşıyacağından batıl olduğu belirtilirken,⁶⁹⁹ bir kısım Hanefî ulemasına göre ise İmam Züfer'in, "*şart batıl nikah sahihtir.*" görüşünün mut'a nikahı gibi değil, İmam Ebu Hanife, İmam Muhammed (sav)ve İmam Ebu Yusuf'un da sahih saydıkları, yukarıda mut'adan farkları ortaya koyulan türden bir süre şartıyla yapılan nikah olduğu belirtilmiştir.⁷⁰⁰

Bununla birlikte, bazı hanbeli fıkıh kaynaklarında da İmam Züfer'in şartın batıl nikâhın sahih olduğunu söylediği süreli nikâhla mut'a'nın aynı olmadığı, bir adamın bir

⁶⁹⁴ Serahsi, V, 152; Merğınani, I, 190.

⁶⁹⁵ Zeylai, II, 115.

⁶⁹⁶ Şafii, *Ümm*, V, 79; Baberti, III, 247; İbni Abdil Berr, V, 503-508.

⁶⁹⁷ Süğdi, I, 276-278; Serahsi, V, 152; Şafii, V, 79; Mevsili, III, 89; Zelay, II, 115; Baberti, III, 247; İbni Abdil Berr, V, 503-508.

⁶⁹⁸ Kâsani, II, 273; Merğınani, I, 190; Mevsili, III, 89; Zelay, II, 115; Baberti, III, 247.

⁶⁹⁹ Merğınani, I, 190; Mevsili, III, 89; Zelay, II, 115.

⁷⁰⁰ Kâsani, II, 273.

kadınla bir ay sonra boşanmak üzere evlenmesi hususunda şartın batıl nikâhın sahih olduğu, süreli nihkahta, -süre şartı hariç olmak üzere- nikâhın diğer tüm unsurlarıyla(talak sıhriyet, nafak, iddet, miras mehir, düğün, çeyiz, nikâh akdi, şahitler) bulunduğunu, dolayısıyla, bütün bu sorumluluk ve haklarla birlikte yapılan bir evlilikte bir ay sonra nikâhı sonlandıracak bir şartı koymak o nikâhı müebbed olarak yaptıklarını gösterdiği, buradan da anlaşılır ki, eğer şartın batıl sayılması durumunda bir aylık sürenin geçmesiyle nikâhın batıl olmayacağını anlaşılacağı, aslında bu nikâhın müebbed olarak yapıldığını, mut'ada ise, süre şartının sahih sayılması durumunda süreden sonrası için taraflar arasında üzerinde evliliğin devam edeceği akdedilmiş bir nikâh olmadığını, mut'a daki sürenin "bir ay sonra boşama" şartıyla yapılan nikâha benzemediğini, on onbeş ya da yirmi günlük süreyle evlilik olmayacağını, bu şekilde bir süre şartının ancak mut'a'da olduğunu, tarafların bu şekildeki süre şartı üzerinde anlaşmaları durumunda bu nikâhın da mut'aya dönüşmüş olacağını beyan ederler.⁷⁰¹

3.2.2.3. Görüşlerin Tahlihi

İslam'dan önce değişik coğrafya ve toplumlarada mevcut olduğu belirtilen⁷⁰² Mut'a nikâhının İslam'ın geldiği cahiliye toplumunda da var olduğu, hatta İslam'dan sonra da birkaç kez birkaç günlük süreyle Hz. Peygamber (sav) tarafından izin verildiğine dair rivayetler olmakla birlikte,⁷⁰³ daha sonra yine Hz. Peygamber (sav) tarafından meşhur olarak kabul edilen rivayetlerle kesin bir şekilde yasaklandığı,⁷⁰⁴ ehl-i sünnet ulemanın konuyla ilgili ortaya koyduğu genel görüştür.

Şia ve bir kısım ulemanın ise, konuyla ilgili Kur'an'da herhangi bir yasaklayıcı nass bulunmadığı, hatta Mut'anın helal olduğuna dair temel delillerin Kur'an'da Nisa Suresi 24 e 25'inci ayetler olduğu, aynı şekilde Mut'anın helal olduğuna dair rivayetlerin bulunduğu, dolayısıyla Mut'ayı yasaklayıcı rivayetlerin geçersiz olduğu görüşünü savundukları görülmüştür.

⁷⁰¹ Serahsi, V, 152; Kâsani, II, 273.

⁷⁰² Dönmez, XXXII, 174.

⁷⁰³ Süğdi, I, 276; İbni Abdil Berr, V, 503-508.

⁷⁰⁴ Buhari, Nikâh 32; Müslim, Nikâh, h. no: 1406,1407, II, 1025-1027; Tirmizi, Nikâh, III, 421; Nesai, Nikâh, VII, 202; İbni Mace, Nikâh, I, 176; Not: Hadisler mezkûr kaynaklarda bazı lafız farklılıklarıyla geçmektedir

Ancak, Şia tarafından Mut'anın helal olduğuna dair Kur'an'dan getirilen delillerin ehl-i sünnet ulema tarafından değerlendirilmesinde, bahse konu ayetlerin hem kendi içerisinde, hem de nikâh konusunda Kur'an'da bulunan diğer ayetlerle bağlantılarının isabetli bir şekilde te'vil edilemediği, keyfi bir yorumla sonuca ulaşılmaya çalışıldığı mezkûr hususta Şianın dayanak olarak belirttiği Nisa 24'üncü eyetin karşı delilleriyle değerlendirildiği görülmüştür.

Hanefî mezhebi uleması arasında süre hususunda oluşan İmam Züfer'le diğer Hanefî imamları arasındaki görüş ayrılığında; süre şartı olan nikâhla Mut'a nikâhın ayrı şeyler olduğu hususunun; sahih nikâhtaki akdin temel unsurları dışında olup evliliği etkilemeyecek tarzda ifade edilecek bir şartla ilgili olarak Hanbeli mezhebinin temel görüşü olan; “*şart batıl nikâh sahihtir.*” ictihadına benzer olduğu, hatta bu konuda Hanbeli ulemasının İmam Züfer'i desteklediği, konunun aslında Mut'a nikâhıyla herhangi bir ilgisinin bulunmadığı, ancak Hanefî fıkıh eserlerinde ayrıntı olarak ele alındığı anlaşılmıştır.

Her ne kadar bazı kaynaklarda Muvakkat nikâhın da Mut'a gibi olduğu, dolayısıyla muvakkat nikâhta olduğu gibi süre şartının batıl sayılıp Mut'anın helal olabileceği belirtilmişse de, bunun neticeleri düşünülmeden serdedilmiş son derece isabetsiz bir değerlendirme olduğunu ifade etmek isteriz. Çünkü Muvakkat nikâhta bir akit var ve bu akit süre şartının haricinde bir kadınla bir erkeğin evlenmesinde aranan şartları içeren bir nikâhtır. Mut'a da ise herhangi bir nikâh akdi ve neticesinde de nikâhla sübut bulan sonuçların olmadığı görülmektedir. Genel olarak hiçbir kişinin boşanmak üzere evleneceği düşünülemez. Dolayısıyla böyle şartlar maslahattan ari görüldüğünden şart fasit sayılabilir. Ancak Mut'a da tamamen cinsel istismar ve para karşılığında istimta' söz konusudur. Hiç kimse nikâh, talak, iddet, mehir, nafaka, çeyiz, mesken ve düğün gibi sorumluluklarla birlikte bir ay sonra boşanmak üzere evlenmez. Ama bir aylığına yüz lira karşılığında Mut'a tamamen evlenmenin mutat şekil ve içeriğine aykırı bir istimta' şeklidir. Yani kapalı fuhuştur.

Ayrıca, muvakkat nikâhı helal sayanların örneklerinde; “*bir ay sonra boşanmak üzere*”⁷⁰⁵ misalinin verildiği, haram sayanların örneklerinin ise; “*on günlüküne*

⁷⁰⁵ Kâsani, II, 272-273.

benimle evlenir misin”⁷⁰⁶ şeklinde örneklendirme yapıldığı, bu iki örnek şeklinin farklılıklar içerdiği, bu cümlelerin bazı netice ve ahkâm itibariyle birbirine benzediği aşikâr olmakla beraber, birbirlerinden ayrıldıkları yönlerin de gözden kaçırılmaması gerektiği, dolayısıyla aynı örnekler ve mantık üzerinden hareket etmedikçe bahis mevzu vakıanın çözüme kavuşturulamayacağı, netice itibariyle İmam Züfer ve Hanbeli ulemasının kastedtiği muvakkat nikâhla, Hanefî ulemasının kastedtiği muvakkat nikâh arasında farklılıkların olduğu, Hanefilerin bahsettiği ve haram saydığı süre mut’a da olan süre şartıdır. İmam Züfer ve Hanbelilerin bahsettiği süre şartı ise, sahih nikâhı etkilemeyecek, amiyane tabirle saçma sayılabilecek şarttır. Bu durumda şart batıl nikâh sahihtir. Bu aslında bir faraziye den yola çıkılarak böyle bir durumla karşılaşılması durumunda nikâh akdinin neticesinin belirlemekten ibaret olup isabetli bir içtihattır. Aksi halde çok ciddi bir akit ve birlikteliğin önemsiz abzürt bir durumla sonlanmaması her iki taraf açısından hatta nikâh akdi gibi kayda değer bir sözleşmenin ifade ettiği mana bakımından önemlidir.

3.2.2.4. Değerlendirme

Kanaatimizce de, İslam’dan önce var olan ve istismara açık olan Mut’anın İslam’dan sonra da helal olduğu görüşünü savunmak, mezkûr akdin İslam’ın evlilik ve aileyle ilgili genel prensipleri ve hedefleriyle örtüşmediği dolayısıyla, içki hususunda olduğu gibi tedrici bir süreçle Hz. Peygamber (sav) tarafından yasakandığı gerçeğini dikkate almadan varılan bir kanaattir. Nitekim İslam teşri’ tarihinde tecrici bir üslupla benzer yasaklamaların olduğu bilinmektedir.

İslam’dan önce çeşitli coğrafya ve toplumlarla birlikte arap toplumunda da var olan ve kadın konusunda son derece istismara açık olan aile ve evliliğin dini, insani ve aklaki genel prensipleriyle uyuşmayan Mut’a nikâhının İslam’ın evrensel prensipleri vaz’ olunduktan sonra meşhur dereceye ulamış rivayetlerle Hz. Peygamber (sav) tarafından haram kılınmasının, içki hususunda uygulanan tedricilikle aynı süreçten geçmesi ve aynı netice ile sonuçlanmasının İslam teşri’ tarihi açısından Hz. Peygamber (sav)’in rolü ve Sünnet’le Kur’an’ın bütünlüğü hususunda kayda değer bir teşri’ faaliyeti olduğunu düşündüğümüzü belirtmek isteriz.

⁷⁰⁶ Merğınani, I, 190.

Öte yandan her ne kadar günümüz toplumlarının büyük çoğunluğunda tek eşlilik hâkimse de, dört evliliğe kadar izin veren İslam'ın nikâh konusunda Mut'a nikahıyla istismar edilmesinin nefsi bir düşünce olmaktan öte kayda değer izahının olamayacağı açıktır.

Mut'a nikâhının haram olduğu konusunda delil olarak zikredilen hadislerin kütübü sitte olarak adlandırılan sahih hadis kaynaklarının neredeyse tamamında kayıtlı olması, mezkûr hadislerin kuvvet ve sıhhatine dolayısıyla da üzerine hüküm bina edilmesinin daha sağlıklı olmasına katkı sağladığı, bu yönüyle konuyla ilgili ehl-i sünnet ulemanın vardığı neticenin tartışmaya açık bir durumunun olmadığı kanatine ulaşılmıştır. Buna ilaveten, Buhari'de mezkûr hadisin, Mut'a nikâhıyla birlikte ehl-i eşek etinin yasaklandığı nass olması münasebetiyle, ehl-i eşek etinin haramlığını kabul edip Mut'anın haramlığını kabul etmeme durumunda bir çelişki oluşturacağı, böyle bir rivayetin hadis kritiğinin (cerh ve ta'dilinin) ayrı bir hassasiyetle yapılmış olduğu ve sahih kaynaklarda yer aldığı, dolayısıyla hükmün ilzam gerektirdiği görüşünün isabetli olduğu düşünülmektedir.

Mut'anın yasaklanış süreciyle ilgili bir akli muhakeme yapacak olursak; rivayetlerde mut'anın helal kılındığı sonra yasaklandığı bildirilmektedir. Bunun hikmetini bilemiyoruz. İslam'dan önce zaten arap toplumunda var olan bir uygulamaydı. Belki Hz. Peygamber (sav) de o günün şartları çerçevesinde helal olduğuna içtihad etti, ancak daha sonra bu husus vahiyle düzeltildi. Ya da muvakkat bir maslahat icabı helal kılındı.

Muvakkat süreyle kıyılan nikahla mut'a arasında bir kıyas yapılacak olunursa; temelde nikâhın tüm unsurlarının bulunduğu evlilik düşüncesiyle yola çıkılıp da fasit şart olarak adlandırılabilir sonradan ilave edilen süre şartının nikaha eklenmesini, mut'a gibi kabul etmek isabetsiz olur, burada şart batıl, nikah sahihtir. Ancak niyet evliliğin maddi manevi sorumluluklarını kabullenmeden sırf istimta' olur ve bu da kişinin zihninde belirlediği bir süre için geçerli sayılacak nikâh akdine konu edinirse bu akit en baştan batıldır. Böyle bir düşünce zaten İslam'ın aile ve evlilik için ön gördüğü hedef ve amaçlar arasında değildir.

3.3. MİRAS HUKUKU İLE İLGİLİ AHKÂMA DAİR ÖRNEKLER

Kur'an'da aile hukukuyla ilgili olduğu gibi Miras hukukuyla ilgili de oldukça detay ahkâm vaz' olunmuştur. Özellikle ölen kişinin mirasında paysahibi olan ashabu'l feraizin mirastaki payları açıkça belirtilmesine rağmen, yine ashabu'l feraizden olan ninenin payı belirtilmemiştir. Bu husus Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'iyle sabit olmuştur. Mezkûr hükmün Sünnet'in müstakil teşriine delaletinin çok sarih olması nedeniyle konumuza ait örnekler arasında işledik.

İslam'da, ölen kişiye kan bağı ve evlilik bağıyla bağlı olmak mirasçılığın temel sebeplerinden olsa da velayet de bir mirasçılık sebebidir. Mirasçılar öncelik sıralarına göre mirastan hak sahibi olurlar. Öncelik sırası da Kitap, Sünnet ve icma' ile tespit edilmiştir. Bunlardan; Kur'an veya Sünnet'te mirastaki payları açıkça belirtilenlere ashabü'l feraiz denir ki, mirastan birinci derecede pay alacaklar bu kişilerdir. Ancak bunlar da kendi aralarında öncelik sırasına tabi tutulmuşlardır.⁷⁰⁷ Feraiz konusunda Kur'an'ın ahkâmı ile birlikte hükme medar birçok rivayet mevcut olup, terekenin taksiminde ahkâma kaynaklık etmiştir. Ancak biz burada ashabu'l feraizden olan ninenin terekedeki payı ve bu payın tespitinde nass olarak kabul edilen (Hz. Peygamber (sav)'den gelen) rivayetleri inceleyeceğiz.

3.3.1. Ninenin Miras Payı

Ulemaya göre ninenin mirasçılığı, dedenin babaya kıyasla mirasçılığı gibi değil, Kubeysa b. Züeyb ile Muğire b. Şu'be'den mervi; *“Kubeysa b. Züeybin rivayet ettiğine göre, bir nine Hz. Ebu Bekir'in huzuruna gelerek mirastaki hakkını sordu. Hz. Ebu Bekir, 'Allah'ın kitabında sana bir pay yok. Hz. Peygamber (sav)'in sünnetinde ise sana bir pay verileceğine dair bir şey bilmiyorum. Sen git, ben bunu insanlara sorayım.’ dedi. İnsanlara sorunca Muğire b. Şu'be; “Rasulullah'ın yanındayken kendisi nineye südüs verdi.” dedi. Hz. Ebu Bekir; ‘Yanında başkası var mıydı? Diye sorunca; Muhammed b. Mesleme ayağa kalkıp aynı şeyi söyledi. Bunun üzerine Hz. Ebu Bekir bu görüşe uyararak nineye payını verdi.’*⁷⁰⁸ anlamındaki hadisle sabittir. Fıkıh ulumesi

⁷⁰⁷ Süğdi, II, 835; Serahsi, XXIX, 138.

⁷⁰⁸ Ebu Davud, Feraiz, 5; İbni Mace, Feraiz 3,4, II, 909; İmam Malik, Feraiz 4, II, 513; Taberani, *Mu'cemü'l Kebir*, XIX, 230; Beyhaki, VI, 385. Hadisin metni: عن قبيصة بن ذؤيب أنه قال جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها فقال ما لك في كتاب الله تعالى شيء وما علمت لك في سنة نبي الله صلى الله عليه وسلم شيئاً فارجعي حتى أسأل

tarafından sahih kabul edilen mezkûr rivayete göre; Hz. Ebu Bekir, torununun mirasından pay isteyen bir nineye mirastaki payıyla ilgili Kur'an ya da Sünnet'ten herhangi bir bilgisinin olmadığını söyleyip, ashaba bu konuda bilgisi olanın olup olmadığını sorması üzerine Müğire b. Şu'be'nin, Hz. Peygamber (sav)'in nineye altıda bir pay verdiğini bildiğini söyleyip şahit olarak da Muhammed b. Mesleme'yi göstermesi üzerine Hz. Ebu Bekir, mirasını isteyen nineye altıdabir pay verilmesine hükmetmiştir.⁷⁰⁹ Yine İbni Abbas'tan mervi; “Hz. Peygamber nineye altıda bir verdi.”⁷¹⁰ mealindeki hadis de ninenin mirastaki payı için delil olarak kabul edilen rivayetlerdendir.⁷¹¹ Aynı şekilde Hz. Ömer'e bir defasında başka bir nine gelip payını istediğinde Hz. Ömer de aynı Hz. Ebu Bekir gibi ninenin altıdabir payı olduğuna hükmetmiştir.⁷¹²

Mezkûr hadisler kütüb-ü site kaynaklarının birçoğunda ve Beyhaki, Darekutni, İmam Malik gibi mu'teber hadis ulemasının eserlerinde kayıtlıdır.⁷¹³ Mirastan belli oranda payı olanların ashabu'l feraiz olarak adlandırılmaları dolayısıyla Hz. Peygamber (sav)'in nineyeye mirastan altıdabir oranında pay vermesinin, ninenin ashabu'l feraiz olarak mirasçı olduğuna delalet ettiği, İslam miras hukukunda ninenin ashabu'l feraiz olarak pay sahibi olmasının Sünnet'le sabit olduğu mezhepler arasında ittifakla kabul edilmiştir.⁷¹⁴ Hatta Serahsi, “*el-Mebcut*” isimli eserinde; “*bil ki! Nine ashabu'l feraizdendir. Farziyyeti -her nekadar- Kur'an'da geçmese de Sünnet'le sabittir.*” diyerek, Sünnet'in müstakil teşri'ini dile getirmiştir.⁷¹⁵ Bunun da ötesinde, ninenin mirastaki payının südüs olduğunun Sünnet'le sabit olduğu hususunda ehl-i ilim arasında

الناس فسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس فقال أبو بكر هل معك غيرك فقام محمد بن مسلمة فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة فأنفذه لها أبو بكر

⁷⁰⁹ Ebu Davud, Feraiz, 5; İbni Mace, Feraiz 3,4, II, 909; Mevsili, V, 90; İbni Abdi'l Berr, V, 323; Nevevi, XVI, 73.

⁷¹⁰ İbni Ebi Şeybe, Feraiz, VI, 269; Darekutni, Feraiz, V, 161; Beyhaki, V, 385; Taberani, *Mu'cemü'l Evsat*, VII, 85. Hadisin metni: عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم أعطى الجدة السدس

⁷¹¹ Serahsi, XXIV, 165; Nevevi, XVI, 86.

⁷¹² Ebu Davud, Feraiz, 5; İbni Mace, Feraiz 3,4, II, 909; Mevsili, V, 90; İbni Abdil Berr, V, 323; Nevevi, XVI, 73.

⁷¹³ Ebu Davud, Feraiz, 5; İbni Mace, Feraiz 3,4, II, 909; İmam Malik, Feraiz 4, II, 513; Taberani, *Mu'cemü'l Kebir*, XIX, 230; Beyhaki, VI, 385; İbni Ebi Şeybe, Feraiz, VI, 269; Darekutni, Feraiz, V, 161; Beyhaki, V, 385; Taberani, *Mu'cemü'l Evsat*, VII, 85.

⁷¹⁴ Serahsi, XIV, 165; İbni Kudame, VI, 299; İbni Abdi'l Berr, V, 345; Nevevi, XVI, 74.

⁷¹⁵ Serahsi, XXIV, 165.

ihtilaf olmadığına vurgu yapılarak⁷¹⁶ Sünnet'in teşri'deki müstakilliği ulemanın icmasıyla teyit edilmiştir.

Ancak, hangi ninelerin mirasçı olacağı, enfazla kaç ninenin birlikte mirasçı olabileceği, ninelerin birden fazla olması durumunda hacbin olup olmayacağı, yakından uzağa doğru ninelerin denk sayılıp sayılmayacağı hususlarında mezhepler arasında tam bir ittifak hâsıl olmamıştır. Değişik rivayet ve ictihatlara istinaden farklı görüşler serdedilmiştir.

3.3.1.1. Ashabu'l Feraiz Olarak Mirasçı Olan Ninenin Tarifi ve Hangi Ninelerin Mirasçı Olabileceği Hususu

Ashabu'l feraiz olarak pay alacak olan ninenin tarifi üzerinde ulema arasında hemen hemen ittifak oluşmuştur. Buna göre sahih nine, ashabu'l feraiz olarak mirastan pay alır. Hz. Ali ve Zeyd b. Sabit'e göre, ölüye nesep bakımından asabe, ya da ashabu'l feraiz bir mirasçıyla bağlı olan nene, sahih nenedir ve mirastan ashabu'l feraiz olarak hak alır. Bu tarif fakihlere göre nine ölüye nispetle; "*ümmü ebi'l ümmi*" şeklinde formüle edilmiştir. Ancak, iki ana arasına bir baba girmişse bu nine gayri sahih ninedir, ashabu'l feraiz olarak pay alamaz.⁷¹⁷

Ulema nineleri altıya ayırmıştır. Bunlardan ikisi, ölenin nineleri (anasının anası ile babasının anası), ikisi, babasının nineleri, ikisi de anasının nineleridir. Bunlardan yalnızca anasının babasının anası (yani anasının ninelerinden biri) mirasçı olamaz diğerleri mirasçı olur. Nineler yalnızca ana ile hacb (sakıt) olurlar. İttifakla nine, kızı veya oğlu hayattayken mirasçı olamaz. Ancak, İbni Mes'ud'a göre oğlu hayattayken mirasçı olabilir.⁷¹⁸

İbni Abbas İbni Mes'ud, Hasan, İbni Sirin ve Cabir b. Zeyd'e göre, ananın anası (ne kadar yukarı giderse gisin), babanın anası (ne kadar yukarı giderse gitsin), ananın babasının anası ve babanın babasının anası olmak üzere dört çeşit nine mirasçı olabilir.

⁷¹⁶ İbni Kudame, VI, 299.

⁷¹⁷ Serahsi, XXIV, 167.

⁷¹⁸ Süğdi, II, 835; Zebidi, II, 305.

Ancak, İmam Şafii ve arkadaşlarına göre ise, ananın anası ve babanın anasından başka nine mirasçı olamaz.⁷¹⁹

İki nine arasındaki bağlantının (usul-füru' bağının) erkekle olmaması gerektiğine dair bir başka taksim de şu şekildedir; ölenin anasının anası, babasının anası, dedenin anası ve dedenin anasının anası mirasçı olur, ancak dedenin babasının anası mirasçı olamaz.⁷²⁰

Yukarıdaki bilgilerden, miras hukukunda nenenin; ister ana ister baba tarafından olsun ölene nispetinde araya gayri sahih dede (iki ana(nine) arasına giren dede) girmeyen nineler olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre; ölenin babasının... anası ne kadar yukarı çıkarsa çıksın, ölenin anasının... anası, ne kadar yukarı çıkarsa çıksın sahih nene olup, ashabu'l feraiz olarak hak sahibi olurken, ölenin anasının babasının anası, -araya gayri sahih dede (iki ana arasına bir baba) girdiği için- ashabu'l feraizden değildir.⁷²¹

3.3.1.2. Bir Terikeye En Fazla Kaç Nine Birlikte Mirasçı Olabilir

Ölenin mirasına sahih ninelerin pay sahibi olarak mirasçı olabileceği yukarıda anlatıldı. Ancak ölenin sahih ninelerinin birden fazla olmaları durumunda ninelerin birlikte mirasçı olup olamayacakları hususu ulemanın çeşitli rivayetlerden çıkardıkları içtihatlarla şekillenmiştir. Şa'bi'nin, Hz. Ömer'den rivayetine göre, Hz. Ömer'e hangi ninelerin mirastan pay alıp alamayacağına dair sorulan soruya, Hz. Ömer'in, ananın anasının anası, babanın anasının anası, babanın babasının anasının mirastan pay alabileceğine, ananın babasının anasının ise mirasçı olamayacağına hükmettiği, İbni Mes'ud'dan bu konuda iki rivayet olduğu, bunlardan birinin; Hz. Ömer'den gelen rivayetle aynı olduğu, diğerinin ise; İbni Mes'ud'un, ninelerin tamamının mirasçı olabileceğine ve yakın uzak ninelerin eşit olduğuna hükmettiği rivayetin olduğu, İbni Abbas'tan da bu konuda üç rivayetin geldiği, ikisinin İbni Mes'ud'dan gelen haberlerle aynı olduğu, bir görüşünde ise; ananın anası hariç hiçbir ninenin mirasçı olmayacağını belirttiği, ana olmadığında onun yerine ananın anasının kaim olarak ya südüs ya da sülüs alacağını belirttiği ve İbni Sirin gibi bazı ulemanın da ana bir kızkardeşte olduğu

⁷¹⁹ İbni Abdi'l Berr, V, 349-350.

⁷²⁰ İbni Kudame, VI, 301.

⁷²¹ İbni Kudame, VI, 301; Mevsili, V, 90; Aktan, Hamza, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, İrşat Yay. İstanbul ty., 159.

gibi, ananın olmayıp ninenin mirasçı olduğu durumlarda ninenin, ananın bulunduğu pozisyona göre altıdabir veya üçte bir alacağına dair görüş belirttikleri, ancak cumhur ulema tarafından bu görüşün batıl olduğunun belirtildiği kaynaklarda ifade edilmiştir.⁷²² Ayrıca, Sa'd b. Ebi Vakkas'tan ancak iki ninenin mirasçı olabileceğine dair rivayet geldiği, İmam Malik ve Ebu Sevr'in, Hz. Sa'd'ın görüşünü esas alarak üç veya üçten çok ninenin olması durumunda ninelerden ancak ikisinin mirasçı olabileceklerini belirttikleri, Ebu Sevr'in, İmam Şafii'nin görüşünün de bu şekilde olduğunu belirttiği zikredilmiştir.⁷²³ Zühri'den de ikiden fazla ninenin mirasçı olduğuna İslam tarihinde rastlanmadığına dair rivayet geldiği belirtilmiştir.⁷²⁴

İbrahim en-Nehai ve Evzai ve Ahmet b. Hanbel'in ise; Süfyan b. Uyeyne'nin, Mansur'dan, onun da İbrahim'den; Hz. Peygamber (sav) 'in, üç nineye mirastan pay verdiği, Süfyan'ın İbrahim'e bu ninelerin kimler olduğunu sorduğu, onun da, "bu ninelerin; ananın anası, babanın anası, babanın anasının anası (ana tarafından bir, baba tarafından iki nine)" olduklarını bildirdiği rivayetin zahirinden hareketle en fazla üç ninenin birlikte mirasçı olabileceği görüşünü kabul ettikleri, bir başka rivayette bu ninelerin; ananın anasının anası, babanın anasının anası ve babanın babasının anası olduklarının belirtildiği, Hanefi mezhebi ulemasının da bu görüşü benimsediği belirtilmiştir.⁷²⁵

İbni Kudame; İbni Abbas'tan ninelerin sayıları kaç olursa olsun mirasçı olabileceklerine dair; Ebu Abdullah, İbni Mes'ud, Zeyd b. Sabit, Hz. Ali'den de yalnızca üç ninenin birlikte mirasçı olabileceğine dair rivayet geldiğini kendisi, Mesruk, Hasan Katade ve İshak'ın bu görüşte olduklarını, İbni Sirin, Sevri, Ebu Hanife ve arkadaşlarının ise İbni Abbas'ın görüşünü kabul ettiklerini belirtir.⁷²⁶

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere sahabenin fakihleri hangi ninelerin veya kaç ninenin mirasçı olabileceğine dair ya kendilerinin bildiği bir rivayete ya da kendilerine ulaşan habere dayanarak veya konuyla ilgili rivayetlerin çokluğu ve farklılığı sebebiyle bu rivayetleri te'vil ederek içtihatlarını belirtmişlerdir. Mezheplerin ve ulemanın da kaç

⁷²² Serahsi, XXIV, 165; İbni Abdi'l Berr, V, 348.

⁷²³ Serahsi, XXIV, 165; İbni Abdi'l Berr, V, 349-351.

⁷²⁴ İbni Kudame, VI, 301.

⁷²⁵ Serahsi, XXIV, 165; İbni Abdi'l Berr, V, 349-351.

⁷²⁶ İbni Kudame, VI, 300-301.

ninenin mirasçı olabileceğiyle ilgili farklı rivayet veya farklı sahabi içtihatlarını esas almalarından mütevellit ihtilaflar olduğu anlaşılmaktadır.

3.3.1.3. Ninelerin Mirastan Hacb veya Sakıt Olma Durumu

Ninelerin, anayla birlikte bulduklarında mirastan sakıt olacakları konusunda ulema arasında ittifak varken,⁷²⁷ usullerinden oğulla birlikte bulduklarında mirasçı olup olamayacakları hususunda ulemanın, sahabeden kendilerine ulaşan içtihatları esas aldıkları görülür: Hz. Ali, Hz. Osman ve zeyd b. Sabit'in içtihadını benimseyen; İmam Malik, İmam Ebu Hanife, İmam Şafii ve Davud b. Ali'ye göre, dedenin oğluyla beraber bulunduğu mirastan sakıt olmasıyla nineyi kıyaslayarak ninenin de oğluyla beraber mirasçı olamayacağı görüşünü kabul etmişlerdir. Ancak Hz. Ömer, İbni Mes'ud, İmran b. Husayn, Ebu Tufeyl, Ebu Musa, Kadı Şurahs, Ata, İbni Sirin, Süleyman b. Yesar, Ahmed b. Hanbel, Taberi ve Basra fukahası, Hz. Peygamber (sav) 'in altıda bir hisse verdiği ninelerden birinin oğluyla birlikte mirasçı olduğuna dair rivayetine ve ana bir kız kardeşin anaya bağlı olarak anayla birlikte mirasçı olduğuna istinaden kıyasla babanın anasının da babaya bağlı olarak babayla birlikte mirasçı olacağı kanaatindedirler. Ebu Ömer her ne kadar Hz. Peygamber (sav)'in altıdabir payverdiği ninenin, ananın anası olabileceğini dolayısıyla bu rivayetin delil olamayacağını belirtmişse de, bu ninenin babanın anası olduğunun sahih olduğu zikredilmiştir. Zaten ana ve ananın anası erkeklerle hacbolunmazlar. Dolayısıyla babanın anası da oğluyla hacbolunmaz. Nineler analarla mirastan sakıt olur.⁷²⁸

Yakın olan ninenin uzak olanı hacb edip etmeyeceği, ölene nispette ninenin, mirasçılıklta öncelik sebebi olan, ashabu'l feraiz, asabe veya zevi'l erhamdan hangisinin bağıyla bağlı olduğunun fark edip etmeyeceği, baba tarafından olan ninenin ana tarafından olan nineden, ya da ana tarafından olan ninenein baba tarafından olan nineden öncelikli olup olmayacağı hususlarında ulemadan farklı görüş ve içtihatlar nakledilmiştir.⁷²⁹

⁷²⁷ Şeybani, *el-Hucetü ala Ehli'l Medine*, IV, 216; İbni Kudame, VI, 299.

⁷²⁸ Şeybani, IV, 216; İbni Kudame, VI, 299; İbni Abdi'l Berr, V, 351.

⁷²⁹ Serahsi, XXIV, 165.

İmam Ebu Hanife, İmam Muhammed ve Irak ehline göre, ölenin anasının anası ve babasının anasından herhangi biri veya ikisi varsa başka nineler mirasçı olamaz. Bu görüş aynı zamanda Hz. Ali'nin ichtihadıdır.⁷³⁰

Hanefilere göre, nineler anayla ve babayla mirastan sakıt olurlar. Eşit olarak birlikte bulduklarında altıdabiri paylaşırlar. Ölene yakın olan ninen uzak olanı hacb eder.⁷³¹

İmam Malik ve bazı ulemaya göre, birkaç nine bir arada bulunursa hepsi mirasçı olur. Ölenin anasının anası hayatta ise başka nineler mirasçı olamaz. Ölenin anasının anası ölmüş ise varsa ana tarafından bir nine ile babasının anası birlikte mirasçı olabilir. Bu görüş aynı zamanda Zeyd b. Sabit'in ichtihadıdır.⁷³²

İmam Ebu Hanife ve Irak ehli mezkûr görüşleriyle ananın anası ile babanın anasını eşit sayıp, aynı zamanda yakın olan ninenin uzak olan nineyi hacb edeceği görüşünü kabul etmelerine karşın, İmam Malik ve bazı ulema, ananın anası yoksa bile onun anasının ananın anasının yerine kaim etmekle ananın anasını olmazsa olmaz şeklinde değerlendirmişlerdir. Yani anasının anası ölmüşse ölenin anası o da yoksa onun anası şeklinde varsa mutlaka ana tarafından bir ninenin mirasçı olacağı görüşünü serdetmişlerdir.

Bazen nineler ölene iki cihetten nine olabilir. Mirasçı olan iki nineden biri iki biri bir cihetten nine olursa, müfta bih olan görüşe göre itibar ebdanadır, iki cihetten olan nineliğe itibar edilmez. Ebu Yusuf'a göre nineler südüsü paylaşırlar. İmam Muhammed'e göre, iki cihetten olan nine diğerine göre bir kat daha fazla pay alır.⁷³³

Ninelerin mirastaki payı südüstür. Bir iki üç veya daha çok nine südüste ortaktırlar. Ninelerin sayısı ne kadar artarsa artsın, altıdabir pay değişmez. Yine ehli ilim arasında ananın anası ile babanın anasının mirasçı olacağı hususunda ihtilaf yoktur. Ananın anası ve babanın anası birlikte mirasçı olursa südüsü paylaşırlar. Bu konuda icma' vardır.⁷³⁴

⁷³⁰ Şeybani, IV, 216; İbni Kudame, VI, 299.

⁷³¹ Mevsili, V, 90.

⁷³² Şeybani, IV, 216; İbni Abdi'l Berr, V, 324.

⁷³³ Mevsili, V, 91.

⁷³⁴ İbni Kudame, I, 299.

Nineler ölene aynı cihetten bağlı olupta biri diğèrinin anası olursa, yakın olanın, uzak olanı hacb edeceği konusunda ehli ilim arasında ittifak vardır.⁷³⁵

Ancak her ikisi farklı cihetten bağlı ve eđit iseler ana tarafından olan nine yakın olandır ve sds alır. Diğèrine bir Şey düşmez. Fakat İbni Mes'ud ve Yahya b. Âdem'den sds paylaŐacaklarına dair görüş vardır.⁷³⁶

Harice b. Zeyd, Zeyd b. Sabit ve Medine ehline göre, baba tarafından olan nine ölene yakınsa sds aralarında paylaŐtırılır.⁷³⁷

Şa'bi, Zeyd b. Sabit'ten, ninelerden -ana tarafından olsun baba tarafından olsun- ölene yakın olanın sds alacağını nakletmiŐtir. Hz. Ali'nin görüşü de bu Şekildedir. Bu görüşü İmam Ebu Hanife ve arkadaşları, Sevri ve Ebu Sevr benimsemişlerdir. Ahmed b. Hanbel de bir rivayette bu görüŐtedir. lene bağda eğit olanlar sds paylaŐtırılır.⁷³⁸

Diğè rivayette ise, Ahmed b. Hanbel, İmam Şafii, İmam Malik, Zeyd b. Sabit'ten nakledilen bir görüşe dayanarak, kurbiyet olsa da ninelerin sds paylacakları görüşünü kabul etmişlerdir.⁷³⁹

3.3.1.4. Değerlendirme

Hanefi Mezhebi ile değer mezheplerin İslam Miras Hukuku ahkâmından ninenin mirasçılığının Sünnet'le sabit olduğunda ve bu payın altıdabir olduğunda, sahih ninelerin mirasçı olacakları hususunda ittifak ettikleri, ancak hangi ninelerin birlikte mirasçı olabilecekleri ve birbirlerini hacb edip etmeyecekleri hususunda ihtilaf ettikleri, İhtilaf edilen hususların genelde içtihada dayalı unsurlar olduğu görülmüştür.

Diğè fıkhi konularda olduğu gibi bu konuda da ulmanın, Hz. Peygamber (sav)'den ya da sahabe den kendilerine ulaşan bir haber hususunda; eğer bu haberin sübutu konusunda bir kanaat oluŐmuŐsa ya da haberin taşıdığı bilginin fıkhi açıdan metodolojik olarak taşıdığı bir değer varsa ve usul kuralları açısından bu haber

⁷³⁵ İbni Abdi'l Berr, V, 348; İbni Kudame, VI, 301.

⁷³⁶ İbni Kudame, VI, 302.

⁷³⁷ İbni Abdi'l Berr, V, 348.

⁷³⁸ İbni Abdi'l Berr, V, 348; İbni Kudame, VI, 302.

⁷³⁹ İbni Kudame, VI, 301.

çürütülmemişse haberin bağlayıcı olduğu ve bu konuda değerli olarak addedildiği, dolayısıyla içtihatlarını o habere dayanarak oluşturmuşlardır.

Hangi ninelerin ve kaç ninenin mirasçı olacağı hususundaki rivayetlerin farklılığı dolayısıyla sahabenin bu konuda içtihadının çeşitliliği ve bunun neticesi olarak mezhep imamlarının bu konuda kanaatleri farklı olmuştur. Mezkûr hususun asla tekabül etmeyen bir konu olmaması sebebiyle Hz. Peygamber (sav) 'in hadislerinde tasrih edilmemiş, yani vahiyle ya da vahyin kontrolünde bir içtihatla bu konuda bir sınır çizilmemiş. Hz. Peygamber (sav) tarafından sadece nineye verilecek payın südüs olduğu bildirilmiştir. Hangi ninelerin pay alıp almayacağı veya hacb olup olmayacağı, - uygulamada maslahat gerektirdiğinden ve netice itibariyle hukuki alt yapıya zararı olmayacağından olsa gerek- müçtehidin karşılaacağı olay ya da maslahat içeren duruma hitab etmesi açısından bu şekilde bir uygulama alanı bırakılmış olabilir. Şöyle ki; nineler ailelerin atalarıdır. Ailenin geçimi, birliği ve huzuru için gençliklerinde çokça çaba sarfetmiş hatta fazlasıyla fedakârlıkta bulunmuşlardır. Kendi çocuklarının ve torunlarının yetişmesinde büyütülmesinde önemli vazifeler icra etmişlerdir. Ancak yaşlandıklarında söz ve emir kendilerin çıkmış olmakta, iş gücünü yitirmiş hatta bakıma muhtaç hale gelmiş olabilirler. Dolayısıyla bazen ciddi olarak ekonomik ve sosyal bakımdan mağdur edilebilmektedirler. İslam, nineye Sünnet'le belli bir pay vererek ninenin, o aile ve malda olan emeğini bir anlamda tasdik etmiş oluyor. Hangi ninelerin mirastan pay alıp alamayacağı, birlikte bulduklarında mirasçı olup olmamayacakları gibi uygulama detaylarına ait hususlarda da icthadi alan bırakmak suretiyle meselenin kendi özündeki ideal maslahatı belirleyip ninelerin mağduriyetinin giderilmesi hedeflenmiştir.

Bununla birlikte, anayla birlikte ninenin mirastan sakıt olduğu hususunda ulema arasında icma' olduğu anlaşılmıştır.

3.4. CEZA HUKUKUYLA İLGİLİ AHKÂMA DAİR ÖRNEK

İslam ceza hukukunda cezai müeyyideler çeşitli açılardan ayrıma tabi tutulmuştur. Bunlardan en bilineni ve yaygın olanı; had, kısas-diyet ve ta'zir şeklindeki üçlü tasniftir. Bu taksim cezanın uygulanmasında temel unsurun şari' tarafından belirlenip

belirlenmemesi hususuna dayanılarak yapılmıştır.⁷⁴⁰ Zina suçunun cezası da had cezalarındandır. İslam Dininde evli olup da zina fiilini işleyen kişiye ön görülen recm cezası Hz. Peygamber (sav)'in sünnetiyle sabit olan ahkâmın en önemlilerinden olduğundan ceza hukukuyla ilgili işlenebilecek en uygun örnek olduğu düşüncesiyle burada değerlendirilmiştir.

3.4.1. Recm Cezası (Haddi Zina)

Had sözlükte, iki şeyin birbirine karışmasını ve ta'diyesini engellediği için “iki şeyin arasını ayıran şey”, “engel”, “bir şeyin uç noktası”, “sınır” gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁴¹ Nitekim Kur'an'da eşya ve fiillerin haramlık ve helallik kefiyetlerinin belirlenmesinde had kavramı kullanılmıştır.⁷⁴² İstilahî açıdan; Allah hakkı olarak suçluya uygulanmak üzere takdir edilmiş (nassla belirlenmiş) ceza anlamındadır.⁷⁴³

Zina haddi iki ayrı cezadan oluşmaktadır. Birincisi; bekâr bir kimsenin zina fiilini işlemesi durumunda uygulanacak celde (yüz sopa) cezasıdır ki, Kur'an'la (Nur Suresi ikinci ayeti) sabit olmuştur.⁷⁴⁴ Diğeri ise, evli erkek ya da kadının zina yapması durumunda taşlanarak öldürülmesi anlamına gelen recm cezasıdır. Bu da Hz. Peygamber (sav)'in sünnetiyle takdir edilmiştir.⁷⁴⁵

[الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة]⁷⁴⁶ “...Zina eden erkek ve kadından her birine yüz sopa vurun...” ayetiyle bekâr olup da zina eden erkek ve kadından her biri için ta'yin edilmiş celde cezasıyla ilgili İslam ümmeti arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Sünnet'le sabit olan recm cezasına gelince, recmin evli kişnin zina fiilini işlemesinin karşılığı olarak takdir edilmiş had cezası olduğu, ehl-i sünnet uleması tarafından ittifakla kabul edilmiştir.⁷⁴⁷ Hariciler dışındaki mezheplerin cumhur uleması, recm cezasını evli kişi için had cezası olarak kabul etmiştir. Ancak Hariciler recmle

⁷⁴⁰ Bardakoğlu, Ali, “Had” DİA, Diyanet Vakfı Yayınları, I-XLIV, XV, 547.

⁷⁴¹ Firuzabadi, 352; Mustafa, İbrahim, I, 160; Zebidi, Tacu'l Arus, VIII, 6; İbni Manzur, III, 143; İsfehani, I, 109.

⁷⁴² Bakara, 2/229; Nisa, 4/14; Tövbe, 9/97, 112; Talak, 64/11.

⁷⁴³ Serahsi, IX, 36.

⁷⁴⁴ Nur, 24/2.

⁷⁴⁵ Bardakoğlu, “Had” DİA, XV, 548.

⁷⁴⁶ Nur, 24/2.

⁷⁴⁷ Bardakoğlu, XV, 548.

ilgili hadislerin tevatür derecesine ulaşmadığı gerekçesiyle recmi cezasını had cezası olarak kabul etmemişlerdir.⁷⁴⁸

Son dönem İslam dünyasında Sünnet'in teşri'de kanun koyucu olup olmadığı hususuyla ilgili tartışmalar güncellik kazanmış, bu tartışma hadislerle sabit olmuş birçok fıkhi ahkâm üzerinden yürütülmeye çalışılmıştır. Sünnet'le sabit olmuş recm cezası da bu tartışmaların odağında olan ve üzerinde en çok konuşulan konulardandır. Rezm cezası özellikle günümüzde sosyo-kültürel nedenlerle ve hümanist yaklaşımlarla eleştirilere maruz kalmıştır. Hatta recm cezasınının çağdaş topluma kabul ettirilemeyecek uygulamalarından olduğunun ifade edildiği⁷⁴⁹ akademik çalışmalar yapılmıştır. Bizim çalışmamızda recm konusu, Hz. Peygamber (sav)'in ceza hukuku alanında müstakil teşri' faaliyetine örnek olarak ele alınmıştır. Ancak konunun doğası gereği yeri geldikçe recm cezasınının ispatına dair hususlar da ele alınmıştır.

3.4.1.1. Recm Cezasının Meşruiyetinin Delilleri

Kur'an'da recm kelimesi, çoğul olan “*rücum*” şekliyle birlikte isim fiili ve sıfat olarak değişik ayetlerde geçmektedir.⁷⁵⁰ Ancak bunlardan hiç birisi, evli bir kişinin zina etmesi durumunda taşlanarak öldürülmesi anlamında değildir. Yani recm cezasıyla ilgili Kur'an'da herhangi bir hüküm nazil olmamıştır. Recm cezasına ait ahkâmın tamamı doğrudan Sünnet'le varid olmuştur. Bu hususla ilgili rivayetleri hemen hemen bütün hadis kaynaklarında bulmak mümkündür. Özellikle sahih fıkhi hadis kaynakları olarak bilinen sahih, cami' ve sünen gibi hadis kaynaklarının çoğunda bazı metin ve senet farklılıklarıyla yer almıştır.⁷⁵¹

Ancak recmle ilgili yapılan akademik araştırmalarda genellikle Hz. Peygamber (sav)'in fiili uygulamalarının aktarıldığı rivayetlerin ele alınıp işlenerek recm cezasıyla ilgili bir neticeye varılmaya çalışıldığı görülmüştür.⁷⁵² Recmle ilgili kavli hadislerin

⁷⁴⁸ Serahsi, IX, 37.

⁷⁴⁹ Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, *Kur'an-ı Kerimde Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Sayı 2, 2003, 117-129; Hamza Aktan, *Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur'an*, Sempozyumlar ve Paneller Serisi, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2007, 415-426.

⁷⁵⁰ Hud, 11/91; Kehf, 18/20, 22; Meryem, 19/66; Yasin, 36/18, Dühân, 44/20.

⁷⁵¹ Bkz. Buhari, Hudud; Müslim, Hudud; Ebu Davud, Hudud; Tirmizi, Hudud; İbni Mace, Hudud; İmam Malik, Recm ve'l Hudud, VIII, 164-168;

⁷⁵² Gökmenoğlu, 117-129; Aktan, 415-426; Osman Kaşıkçı, “İslam Hukukunda Recm Cezası”, *Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi*, Sayı 79, Eylül 2008, 1-12,

değil yalnızca fiili uygulamaların aktarıldığı rivayetlerin değerlendirilmesinden yola çıkılarak recm konusunda neticeye varma metodun isabetli olmadığını belirtmek gerekir.

Konuyla ilgili nasları kavli hadisler ve fiili uygulamaların aktarıldığı rivayetler olarak iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Hz. Peygamber (sav)'in recm uygulamalarından ilkinin zina eden iki Yahudiyle ilgili olduğu bilinmektedir. Bu rivayet konumuz dışında olduğundan burada ele alınmayacaktır. Bunun dışında Müslüman olduğu bilinen üç kişiye uygulanan recm cezasıyla ilgili rivayetlerle bu husustaki kavli hadisler aşağıda zikredilip değerlendirilmeye çalışılacaktır.

3.4.1.1.1. Rem Cezasının Kavli Delilleri

Recm cezasının kavli delili olarak kabul edilen⁷⁵³ rivayetlerin başında Ubade b. Samit'ten mervi; *“Ubade b. Samit'in Hz. Peygamber'den naklettiğine göre Efendimiz; ‘Benden öğrenin! Benden öğrenin! Allah onlara yol gösterdi. Evli olmayan evli olmayanla zina etmişse onlara yüz celde ve bir yıl sürgün vardır. Evli olanla evli olan zina etmişse onun için yüz celde ve recm vardır.’ buyurdu.”*⁷⁵⁴ anlamındaki hadis-i şerif gelmektedir. İmam Müslim *Sahih*'inin *“Kitabu'l Hudud”* bölümünde *“Bab-u Haddi'z Zina”* başlığının altında ilk olarak bu hadisi nakleder.⁷⁵⁵

Önde gelen Hanefî imamlarından Serahsi, mezkur hadis-i şerifi recm cezasının kavli delili olarak değerlendirmiş, bu hadisin zina konusunda ibtidai olarak nazil olan Nisa Suresi 15 ve 16'ncı ayetlerindeki hapis ve eza cezalarından sonra celde ve recm haddiyle ilgili varid olan ilk nass olduğunu belirtmiştir. Bu hadisin, celde cezasının teyid edildiği Nur Suresi ikinci ayetinden önce varid olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber (sav)'in, hadisin baş tarafında kullandığı; *“Benden öğrenin! Benden öğrenin!”* ifadesinin bu durumu teyit ettiğini belirtir. Eğer bu hadis Nur Suresi ikinci ayetinden sonra varid olsaydı. Bu durumda Hz. Peygamber (sav)'in, hadisin baş

(<http://www.e-akademi.org>); Fuat Karabulut, “Recm Cezasının Hz. Peygamber (sav)'in Uygulamaları Işığında Değerlendirilmesi”, *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 16, Sayı 50, 91-112.

⁷⁵³ Serahsi, IX, 36; Maverdi, XIII, 184; İbni Kudame, IX, 35; Kasani, VII, 39; Merğınani, II, 341; Zeylai, III, 167; Baberti, V, 224.

⁷⁵⁴ Müslim, Hudud, 12,13; Ebu Davud, Hudud, 23; Tirmizi, Hudud, 8; İbni Mace, Hudud, 7; Darimi, Hudud, 19; Ahmed b. Hanbel, V, 313, 317-318, 321, 327. Hadisin metni: عن عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة

⁷⁵⁵ Müslim, Hudud, 3.

tarafında “*Benden öğrenin!*” şeklinde nidada bulunmayacağını belirtir.⁷⁵⁶ Aynı şekilde İbni Kudame de Nisa Suresi 15 ve 16’ncı ayetlerin, Usame b. Samit’ten mervi bu hadisle nesh olduğunu kaydeder.⁷⁵⁷

Bu değerlendirmeye göre haddi zinanın, (hem celde hem de recm cezasının) asıl itibariyle Sünnet’le sabit olduğu, Nur Suresi ikinci ayetiyle bekâr olan kişiye tatbik edilecek celde cezasının teyid edildiği ve evli olan kişiye uygulanacak recm cezasının aynen baki kaldığı anlaşılmaktadır.

Ubade b. Samit’ten mervi bu hadisin metninde her ne kadar evli kişinin cezasının celde ve recm olduğu rivayet edilmişse de Hz. Peygamber (sav)’in recm cezası uygulanan kişilere özellikle evli olup olmadıklarını sorduğu ve evli olanlara celde cezası uygulattırmayıp yalnızca recm haddini uygulattığından yola çıkarak âlimler, evli kişi için yalnızca recmi had cezası olarak değerlendirmiş, recm cezasıyla birlikte celde cezasının da uygulanmasının pratik bir fayda temin etmediğini, daha ağır olan recm cezasının uygulanmasının meşru had olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁵⁸ Muhakkik hadis alimi Elbani ve Şuayb el-Arnauti bu hadisin sahih olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁵⁹ Yani mezkur hadis, üzerine hüküm bina edilebilecek nitelikteki haber-i vahid hadislerin en sıhattli olan sahihlerindedir.

Fukaha yukarıdaki hadisin yanı sıra; “*Müslüman kişinin kanı ancak şu üç durumdan biriyle helal olur; iman ettikten sonra küfre dönmesi, evliyken zina yapması, haksız yere bir kişiyi öldürmesin.*”⁷⁶⁰ mealindeki hadisi de recm cezasının kavli delili olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁶¹

Özellikle birinci hadisin recm hususunda en az fiili uygulamalar kadar önemli olduğu değerlendirilmektedir. Tabi ki recm hususundaki fiili uygulamalara ait rivayetler konuyla ilgili kavli hadisleri pratik anlamda kuvvetlendiren ve güçlü kılan delillerdir. Ancak onlardan bağımsız değildirler. Kavli delil olarak rivayet edilen hadisler bir nevi recm konusunda Hz. Peygamber (sav)’in uygulamalarını Yahudilikte olan bir cezanın celde ayeti nazil olmadan Müslümanlara da uygulanan geçici bir hükümmüş gibi

⁷⁵⁶ Serahsi, IX, 36.

⁷⁵⁷ İbni Kudame, IX, 25.

⁷⁵⁸ Serahsi, IX, 37; Kasani, VII, 39; Merğınani, II, 341.

⁷⁵⁹ Ebu Davud, Hudud, 23; İbni Hibban, X, 271.

⁷⁶⁰ Hadis değişik lafız farklılıklarıyla birçok kaynaktan geçmektedir. Bkz: Ebu Davud, *Sünen*, Diyet 3; Tirmizi, Diyet 10; Nesai, Tahrımı’d Dem 4.

⁷⁶¹ Kasani, VII, 39; Şirazi, III, 334; Merğınani, II, 341; Zeylai, III, 167; Baberti, V, 224.

değerlendirilmesinin isabetsiz olduğuna cevap niteliği taşımaktadır. Bu hadisler bize gösteriyorki recm cezası, Hz. Peygamber tarafından bizzat önce kavli sonra da fiili sünnetle ortaya konan bir had cezasıdır.

3.4.1.1.2. Recm Cezasının Fiili Delilleri

Yukarıdaki iki hadisin dışında kaynaklarda recm konusunda Hz. Peygamber (sav)'in fiili uygulamasını anlatan dört rivayetten üçü, bu husustaki fiili deliller olarak değerlendirilmiştir. Hicretten hemen sonra iki Yahudiye uygulanan recm cezasıyla ilgili rivayette,⁷⁶² olayın ilgilileri Müsüman olmayıp Yahudi olmaları, bu şahıslara uygulanan recm cezasının Tevrat'taki kaydı gereğince tatbik edildiğinin belirtilmesi, mezkur uygulamanın İslam'daki recm cezasına mesnet teşkil etmemesi münasebetiyle burada ele alınmamıştır.

Müslüman oldukları bilinen üç kişi hakkında takdir edilip uygulanan recm cezasına yönelik rivayetlerden birincisi; *“İbni Abbas'tan rivayet edildiğine göre O, şöyle buyurdu; Maiz b. Malik Hz. Peygamber'e geldi ve zina yaptığını iki defa itiraf etti. Hz. Peygamber de onu huzurundan uzaklaştırdı. (ikrarını dikkate alarak cezalandırmadı.) Sonra Maiz yine gelip Hz. Peygamber'e zina yaptığını iki kere daha itiraf etti. Hz. Peygamber de ona; 'Sen kendi aleyhine dört defa şahitlik ettin. Onu götürün ve recm recm edin' buyurdu.”*⁷⁶³ anlamındaki Maiz hadisi olarak da bilinen rivayettir. Bu hadis recm konusundaki en önemli fiili delillerdendir. Recm konusuyla ilgili en çok rivayet edilen hadis, hadisenin ayrıntılı olarak anlatıldığı şekliyle farklı ravi zinciri ve bazı metin farklılıklarıyla temel hadis kaynaklarının hemen hemen tamamında yer almaktadır.⁷⁶⁴ Bu rivayetlerin bir kısmında olayın farklı ayrıntılarının yer aldığını, bazılarında da Hz. Maiz'e uygulanan recm hadisesinin bölüm bölüm aktarıldığını ifade edebiliriz. Dolayısıyla burada bu konudaki bütün rivayetlerin tamamını zikretmek yerine hadisenin tamamını öz olarak içerdiğini düşündüğümüz İbni Abbas tarikiyle gelen, Muhaddis Elbani'nin de sahih olarak değerlendirildiği Ebu Davud'daki rivayeti yukarıda zikrettik. Ancak mezkur olayda recm haddinin uygulanması konusundaki

⁷⁶² Buhari, Hudud, 24; Müslim, Hudud 26.

⁷⁶³ Ebu Davud, Hudud, 7, 23,24. Hadisin metni: عن ابن عباس قال جاء ماعز بن مالك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فاعترف بالزنا مرتين فطرده ثم جاء فاعترف بالزنا مرتين فقال شهدت على نفسك أربع مرات اذهبوا به فأزجوه

⁷⁶⁴ Bkz: Buhari, Hudud 29; Müslim, Hudud 17, 20, 22, 23; Ebu Davud, Hudud 24; Tirmizi, Hudud 4, 5,8; İbni Mace, Hudud 9.

temel şartları içeren, hadisten çıkacak hükme medar ayrıntıların aktarıldığı şu rivayeti de burada kaydetmenin yerinde olacağı düşünülmüştür; عن جابر أن رجلا من أسلم جاء النبي صلى الله عليه وسلم فاعترف بالزنا فأعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم حتى شهد على نفسه أربع مرات قال له النبي صلى الله عليه وسلم أبك جنون قال لا قال أحصنت قال نعم فأمر به فرجم بالمصلى فلما أذلقته الحجارة فر أن رجلا من أسلم فأدرك فرجم حتى مات فقال له النبي خيرا⁷⁶⁵ ifadesinden Hz. Maiz'in kastedildiği, Buhari Şarihi Ayni'nin "Umdetü'l Kari" isimli eserinde belirtilmiştir.⁷⁶⁶

Maiz hadisiyle ilgili rivayetler incelendiğinde Hz. Peygamber (sav)'in recm haddini uygulamadan önce zina işlediğini itiraf eden Maiz'i, ⁷⁶⁷ارجع فاستغفر الله وتب إليه "Git Allah'tan af dile ve O'na tövbe et." şeklindeki izah ve telkinleriyle defatle huzurundan geri çevirdiği, ⁷⁶⁸فشهد على نفسه أربع مرات أنه زني "Zina ettiğine dair kendi aleyhine dört defa şahitlik etti." ifadesiyle bu durumun dört defa tekrarlandığı, Hz. Peygamber (sav)'in itirafta bulunan kişinin akli dengesinin yerinde olup olmadığını da sorguladığı; فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قومه فقال أتعلمون بعقله بأسا تنكرون منه شيئا؟ فقالوا ما نعلمه إلا وفي العقل من صالحينا فيما نرى⁷⁶⁹ "Allah Rasülü kavmine bir elçi gönderdi. Elçi; 'onun aklında bir noksanlık buluyor musunuz? Normal bulmadığınız bir davranışa rastladınız mı?' diye sorduğunda cevaben; 'gördüğümüz kadarıyla biz onu aramızdaki salih kişilere denk akıl sahib olarak biliyoruz.' dediler." ifadelerinden anlaşılmaktadır. Yine Hz. Peygamber (sav)'in itirafta bulunan kişiye yaptığı şeyin gerçekten zina olup olmadığını beyan için; فلعلك؟ قال "Zina ettiğine emin misin? (Belki sana öyle gelmiştir.) Hayır! Allah'a yemin olsun ki, bu zinaydı."⁷⁷⁰ "Belki de sen onu öptün veya dokundun veya baktın? Hayır, Ya Rasul Allah!" şeklinde sorular yönelttiği görülmektedir. Hatta recm hükmünü vermeden önce son olarak o kişinin evli olup olmadığını sorduğu; فقال أحصنت قال نعم "Hz. Peygamber; 'Evli misin?', 'Evet!' dedi." ifadelerinden anlaşılmaktadır. Maiz hadisiyle ilgili alıntı yapılan bu bölümlerden Hz.

⁷⁶⁵ Buhari, Hudud, 22, 26. Aynı hadis Ebu Hureyre tarihiyle de 23 ve 30'uncu bablarda nakledilmiştir. Hadisin tercümesi bir üst paragrafta zikredildiğinden burada tekrar edilmemiştir.

⁷⁶⁶ Ayni, Umdetü'l Kari, XXIII, 295.

⁷⁶⁷ Müslim, Hudud, 22.

⁷⁶⁸ Müslim, Hudud, 17.

⁷⁶⁹ Müslim, Hudud, 23.

⁷⁷⁰ Buhari, Hudud, 29.

Peygamber tarafından recm cezasının uygulanmasındaki usul ve şartların ortaya konulduğu anlaşılmaktadır.

Yaklaşık on beş sahabe tarafından rivayet edildiği belirtilen Maiz hadisinin hadis kriterleri açısından sahil olduğu kaydedilmiştir.⁷⁷¹ Mezkur rivayetlerde celde ayetiyle Maiz'e uygulanan recm cezasının kronolojik sıralaması hakkında herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Ancak yapılan değerdendirmelerde h. 6'ncı yılın sonları veya h. 7'nci yılda gerçekleştiği tespit edilen Maiz hadisesinin, h. 6'ncı yılda nazil olan Nur Suresi ikinci ayetinden sonra gerçekleşme ihtimalinin olduğu ifade edilmiştir.⁷⁷²

Zina eden muhsan kişiye recm haddinin uygulanmasına ikincisi örnek ise; *"Ėamidiyeli bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek; 'Ey Allah'ın Rasülü ben zina ettim. Beni temizle.'* dedi. Hz. Peygamber onu geri çevirdi. Bir sonraki gün kadın yine gelerek; *'Beni neden geri çeviriyorsun? Belki Maizi geri çevirdiğin gibi beni de geri çeviriyorsun ancak ben hamileyim.'* dedi. Hz. Peygamber de; *'Öyleyse sen git çocuğu doğurunca gel.'* dedi. Kadın gitti bir müddet sonra kundağında çocukla beraber geldi; *'İşte çocuk, onu doğurdum.'* dedi. Hz. Peygamber; *'Git onu süttten kesinceye kadar emzir, sonra gel.'* dedi. Kadın çocuğu süttten kesince çocuğun elinde bir ekmek parçasıyla geldi; *'Ey Allah'ın Nebisi! İşte çocuk süttten kestim, yemek yiyebiliyor.'* dedi. Hz. Peygamber çocuğu alıp bir Müslümana teslim etti. Sonra bir çukur kazılmasını emretti. Göğsüne kadar bir çukur kazıldı ve Hz. Peygamber kadının recm edilmesini emretti. Halid b. Velid elinde bir taşla ilerledi, taşı kadına attı. Kan yüzüne sıçramıştı. Halid, kadına küfetti. Hz. Peygamber işitince; *'Ey Halid ağır ol! Nefsim kudreti elinde olan Allah'a and olsun ki, o kadın öyle bir tövbe etti ki, alış-verişte saharlık yapanlar aynı tövbe ile tövbe etselerdi mağfiret olunurlardı.'* Sonra Hz. Peygamber kadının kefenlenmesini emretti ve cenaze namazını kıldırdı. Daha sonra defnedildi."⁷⁷³ hadisidir. Hadisin son kısmında kadını taşıyanlar arasında Halid b. Velid'in de bulunduğu, hatta attığı bir taşın kadına isabet ederek üzerine sıçrayan kandamları

⁷⁷¹ Kaşıkçı, 1-12.

⁷⁷² Kaşıkçı, 1-12; Karabulut, 91-112.

⁷⁷³ Müslim, Hudud 23. Hadisin metni: جاءت الغامدية فقالت يا رسول الله اني قد زنيت فطهرني وانه ردها فلما كان الغد قالت يا رسول الله لم تردني كما رددت ما عزا فوالله اني لحبلى قال إما لا فاذهبي حتى تلدي فلما ولدت أنته بالصبي في خرقة قالت هذا قد ولدته قال اذهبي فأرضعيه حتى تظميه فلما ظمته أنته بالصبي في يده كسرة خبز فقالت هذا يا نبي الله قد فطمته وقد أكل الطعام فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها وأمر الناس فرجموها فيقيل خالد بن الوليد بحجر فرمى رأسها فتتضح الدّم على وجه خالد فسبها فسمع نبي الله صلى الله عليه وسلم سبه إياها فقال مهلا يا خالد فالذي نفسي بيده لقد تابيت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له ثم أمر بها فصلى عليها ودُفِنَتْ

nedeniyle kadına hakaret ettiğini işiten Hz. Peygamber (sav)'in, zaniye kadının ümmete yetecek bir tövbeyle tövbe ettiğini belirttiği görülmektedir.

Genel olarak sahih olduğu kabul edilen bu hadiste de recm olayıyla celde ayetinin zamanlaması bakımından herhangi bir tarih belirtilmemiştir. Ancak bazı tarihçilerin bu olayı h. 9'uncu yıl olayları arasında kaydettikleri ifade edilmiştir.⁷⁷⁴ Ayrıca hadisin senesinde yer alan ravilerden h. 7'nci yılda Müslüman olan⁷⁷⁵ İmran b. Husayn ile bizzat recm hadisesinde yer aldığı rivayetlerden anlaşılan ve h. 8'inci yılda Müslüman olan⁷⁷⁶ Halid b. Velid'le ilgili bilgilerden mezkur hadisenin h. 7 veya 8'inci yılda gerçekleştiği değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Gamidiyeli kadına uygulanan recm hadisesinin celde ayetinden sonra gerçekleştiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan Hz. Peygamber (sav)'in, zina yaptığını ve cezasını çekmek istediğini söyleyen Ğamidiyeli kadını hemen recm ettirmediği, hamile olan kadını, kendisine her gelişinde geri çevirmek suretiyle önce doğum, sonra çocuğu süttten kesme zamanına kadar cezanın infazını ertelediği, akabinde kadının ısrarlı ikrarı neticesinde recmin uygulandığı anlaşılmaktadır.

Recm konusunda fiili uygulamaya üçüncü örnek olarak; Hz. Ubeydullah'tan rivayet edildiğine göre O; *“Ebu Hureyre ve Zeyd b. Halit'ten şöyle işitmişti; “ Biz (Ebu Hureyre ve Zeyd b. Halid) Hz. Peygamber (sav)'in yanındayken bir adam geldi ve: ‘Ey Allah'ın Rasülü! Allah aşkına hakkımda Allah'ın Kitabıyla hükmet!’ dedi. Kendisinden daha fakih olan hasımlaştığı kişi kalkarak; ‘Evet, aramızda Allah'ın hükmüyle hükmet ve bana (olayı anlatmam için) izin ver!’ dedi. Hz. Peygamber; ‘anlat’ dedi. Adam; ‘Oğlum Asif bu adamın yanında çalışıyordu. Onun karısıyla zina etti. Ben de yüz koyun ve bir de cariyeyi fidyeye olarak verdim. Sonra ilim ehlerinden bazılarına sordum. Bana, oğluma yüz sopa vurulması ve bir yıl sürgün edilmesi gerektiğini, bu adamın karısının da recm edilmesi gerektiğini söylediler. Hz. Peygamber de o ikisi arasında Allah'ın Kitabıyla hükmedeceğini belirtti ve adama cariyeye ile koyunların kendisine geri verilerek oğluna yüz sopa ve bir yıl sürgün cezası tatbik edilmesini emretti. Sonra; ‘Ey Üneys! Bu adamın karısına git. İtiraf ederse onu recm et gel.’ buyurdu. Üneys kadına vardı. Kadın*

⁷⁷⁴ Kaşıkçı, 1-12; Karabulut, 91-112.

⁷⁷⁵ Karabulut, 91-112.

⁷⁷⁶ Karabulut, 91-112.

*zinayı itiraf etti ve recm edildi.*⁷⁷⁷ hadisi zikredilmiştir. Bu hadiste özellikle zina eden iki kişiden birinin evli diğzerinin bekâr olması, Hz. Peygamber (sav)'in de bekar olana sopa cezası, evli olana da recm cezasını tatbik ettirmesi evliler için zina haddi olan recm cezasının keyfi ve sembolik bir ceza olmadığını bilakis nassla takdir edilmiş bir had cezası olduğunu gösteren önemli bir delil olduğu düşünülebilir.

Genel olarak sahih kabul edilen bu rivayette de zaman bakımından sarih bir bilgi olmasa da rivayet zincirinde yer alan Ebu Hureyre'nin Müslüman oluş tarihi esas alındığında hadisenin celde aytinden sonra gerçekleşmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğu belirtilmiştir.⁷⁷⁸

Fukaha yukarıda mezkûr bu üç rivayeti (Maiz, Ğamidiyeli kadın ve Asif Hadisi diye adlandırılan rivayetteki recm edilen kadın) de evli kişinin zina yapması durumunda uygulanacak had cezası olan recmin fiili delili olarak değerlendirmişlerdir.⁷⁷⁹

3.4.1.2. Recm Cezasını Kabul Etmeyenlerin Delilleri

Recmin had cezası olarak kabul edilmeyişinin en temel nedeni bu cezanın Kur'an'da yer almayışdır. Nitekim Haricilerin tamamı, Mu'tezile ve Şia'nın da bazı alimleri recmi Kur'an'da yer alamadığı ve ilgili hadislerin tevatür derecesine ulaşmadığı gerekçesiyle kabul etmemişlerdir.⁷⁸⁰ Bunun dışında recmi rivayet eden sahabelerin sayılarının yetersiz olduğu ve bu cezanın Müslümanlara değil o dönem Medine'de bulunan Yahudilere uygulandığı⁷⁸¹ gibi değerlendirmelerle recm cezasının had cezası olmadığı ifade edilmiştir. Recmi kabul etmeyenlerin bunların dışında ileri sürdükleri diğzer gerekçeler iki maddede ele alınabilir.

⁷⁷⁷ Buhari, Hudud 22; Müslim, Hudud, 25. Hadisin metni: قال أخبرني عبيد الله أنه سمع أبا هريرة وزيد بن خالد قالا كنا عند النبي فقام رجل فقال أنشدك الله إلا قضيت بيننا بكتاب الله فقام خصمه وكان أفقه منه فقال اقض بيننا بكتاب الله وأذن لي قال قل قال إن ابني كان عسيفا على هذا فزني بامرأته فافتديت منه بمائة شاة وخادم ثم سألت رجالا من أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام وعلى امرأته الرجم فقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله جل ذكره المائة شاة والخادم رد عليك وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام وأغد يا أنيس على امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها فغدا عليها فاعترفت فرجمها

⁷⁷⁸ Karabulut, 91-112.

⁷⁷⁹ Serahsi, IX, 36 v.d.; Kasani, VII, 39; Merğinani, II, 341; Zeylai, III, 167; Baberti, V, 224

⁷⁸⁰ Serahsi, IX, 37; İbni Hacer, *Fethu'l Bari*, XII, 98; Kaşıkçı, 1-12.

⁷⁸¹ Gökmenoğlu, 122; Aktan, 415-426.

1- Hz. Peygamber (sav)'den rivayet edilen recm uygulamaları, recmin Tevrat'ta var olan bir ceza olması nedeniyle celde ayeti nazil olmadan önce Müslümanlara da uygulanmış, ancak celde ayeti nazil olunca recm nesh olmuştur.⁷⁸²

2- Zina eden evli bayanlara recm cezası uygulanacağı kabul edilirse, Nisa Suresi 25'inci ayetinde cariyeler için zina suçu karşılığında ön görülen “evli kadınlara uygulanan cezanın yarısı” ifadesi, recmin yarısı olmayacağından anlamsız olur ki bu durum recmin kabul edilmesinde bir çelişkidir. Dolayısıyla zina suçunun cezasının belirlenmesinde evli bekâr ayrımı yapılamaz.⁷⁸³ Bu iki delilin tahlili aşağıda sunulacaktır.

3.4.1.3. Delillerin Değerlendirilmesi ve Netice

Genel olarak zina haddiyle ilgili celde cezası, Nur Suresi ikinci ayetiyle sabit olduğu malumdur. Hz. Peygamber (sav)'in sünnetiyle muhsan olup da zina fiilini işleyenlere celde cazasından farklı olarak recm cezası takdir edilmiş ve uygulanmıştır. Bununla birlikte Serahsi gibi bazı alimler, Usame b. Sabit'ten mervi hadisin baş kısmında Hz. Peygamber (sav)'in “Benden öğrenin!” şeklindeki ifadesine dayanarak (eğer bu hadis celde ayetinden sonra varid olsaydı, Hz. Peygamber “Benden öğrenin!” buyurmazdı.) mezkur hadisin zina haddiyle ilgili celde ayetinden de önce varid olan temel nass olduğu, celde ayetinin sonradan nazil olarak celde cezasını teyid ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Celde ayetinin nüzülü ve recm uygulamalarının zaman bakımından birbirlerine yakınlığı, hatta celde ayetinin nüzulünden sonra da recm uygulamasına devam edilmesi hususları bu görüşün isabetsiz olmadığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde mezkur hadisin metninde celde ve sürgün cezasından da bahsedilmesi, recm uygulamalarında celde cezasının uygulanmayarak yalnızca recmin uygulanması hususları da dikkate alındığında Serahsi'nin bu görüşünün kayda değer bir değerlendirme olduğu belirtilmelidir.

Recm cezasının meşruiyetine dair yukarıda kaydelilen gerek kavli gerekse fiili hadislerin hadis kriterleri açısından üzerine hüküm bina edilebilecek nitelikte sahih oldukları, hatta Hanefilere göre konuyla ilgili hadislerin “meşhur hadis” niteliğinde olduğunun recmle ilgili hadislerin kiritizesine ilişkin yapılan araştırmalarla tespit

⁷⁸² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1995, II, 599-600.

⁷⁸³ M. İzzet Derveze, *et-Tefisu'l Hadis* (Çev: Mustafa Altınkaya), Ekin Yay. İstanbul 1998, VI, 310.

edildiği belirtilmişti.⁷⁸⁴ Dolayısıyla risaletin on senelik Medine döneminde toplamda dört defa meyadan gelen recmle ilgili rivayetlerin yaklaşık 35-50 civarında sahabe tarafından aktarılmasını yeterli görmeyip⁷⁸⁵ namaz gibi gönde beş defa eda edilen bir ibadette olduğu gibi bütün sahabeler tarafından aktarılmasını bekleyerek recmle ilgili rivayetlerin daha çok sahabe tarafından aktarılması gerektiğini söylemek suretiyle recmi yok saymak isabetli ve makul bir gerekçe olmasa gerek.

Konuyla ilgili hadislerin metinlerinde ayrıntı bilgiler bakımından farklılıklar olsa da bütün rivayetlerde recm hadisenin adı geçen kişiler hakkında vuku' bulduğuyla alakalı herhangi bir çelişkinin olmaması mana bakımından rivayet edilen hadislerin bir gerçeği ortaya koyduğuna delalet eder.

Aynı şekilde iki Yahudi dışında kendilerine recm uygulanan Maiz b. Malik, Ğamidiyeli Kadın ve Asif hadisinde recm edilen kişilerin Müslüman oldukları konuyla ilgili rivayetlerden açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla recmin Yahudilere uygulandığı gibi bir sebeple inkarı makul görünmemektedir.

Bunların dışında, recmi had cezası olarak kabul etmeyenlerin önemli addettikleri delillerden birincisi; recmin Tevrat'ta var olan bir had cezası olup celde ayeti nazil olmadan önce Hz. Peygamber tarafından Müslümanlara da uygulandığı, fakat celde ayetiyle birlikte recmin uygulamadan kalktığı görüşü ki bu iddianın hemen hemen hiçbir geçerliliği kalmamıştır. Nitekim recmle ilgili rivayetlerdeki çeşitli unsurlardan yola çıkılarak yapılan incelemede Hz. Maiz'e uygulanan recm hadisinin ihtimalli olmakla birlikte, Ğamidiyeli kadın ve Asif hadisindeki recm uygulamalarının celde ayetinden sonra gerçekleştiği konusunda kuvvetli dellilerin olduğu izah edilmişti. Dolayısıyla recm uygulamalarının celde ayetinden önce olduğu gerekçesiyle recmi kabul etmemenin geçerli bir gerekçe olmadığı değerlendirilmiştir.

İkincisi ise; cariyelere uygulanacak cezanın evli kadınlara uygulanacak cezanın yarısı olacağını bildiren Nisa Suresi 25'inci ayetinde geçen "muhsan" ifadesine dayanılarak evlilere verecek cezanın recm olması durumunda recmin yarısı olmayacağından cariyelere uygulanacak cezanın belirsiz kalması bu durumun da recmin evlilere uygulanacak had cezası olarak kabul edilmesi konusunda çelişki oluşturduğu

⁷⁸⁴ Karabulut, 91-112.

⁷⁸⁵ Aktan, 415-426.

hususudur. Bahse konu ayette cariyelerin cezasının zikredildiği kısımda geçen “muhsan” ifadesinin, aynı ayetin baş kısmında da zikredildiği ve “bekar hür kadınlar” anlamında olduğu ayet dikkatlice incelendiğinde pekala anlaşılabilir. Dolayısıyla ayetin son kısmındaki “muhsan” ifadesini “evli kadınlar” olarak değil de “bekar hür kadınlar” olarak almanın daha isabetli olacağı değerlendirilmiştir. Bu durumda cariyelere uygulanacak cezanın bekar hür kadınlara uygulanacak 100 celde cezasının yarısı olarak değerlendirilerek 50 celde cezası olduğu pekala isabetli bir şekilde değerlendirilebilir.

Buraya kadar elde edilenlerden recm cezasının sübut ve delaletine dair değerlendirmelerle recmi reddetmenin isabetsiz olduğu anlaşılmıştır. Recm cezası vahiyle sabit bir had cezası olmasaydı, recmi uygulamayacak ilk kişinin ümmetine şefkat ve merhametle dolu olan Hz. Peygamber olacağı bilinmez. Dolayısıyla duygusal, psikolojik ya da sosyo-kültürel birtakım saik ve değerlendirmelerle recmi yok saymanın isabetli bir yöntem ve sahih bir görüş olduğu söylenemez. Hz. Peygamber (sav)’in recmin uygulanmasından önce takip ettiği usul ve esasların da recmin had olduğu konusunda açık ve anlaşılır incelikler içerdiği kanaatimizce yeterince sarih bir durumdur. Kaldı ki İslam, recm cezasını uygulamayı teşvik edici yol ve yöntemleri benimsememiş, bilakis diğer had cezalarında olduğu gibi recm cezasında da ihtiyatlı olmayı emretmiş, uygulanmasını son derece kesin ve güç şartlara bağlamıştır. Ancak recmin varlığı, zuhur ve ispatı durumunda karşılığının verilmesi gerektiğini de fert, aile ve toplumun sağlığı ve selameti için meşru’ kılmıştır. İnsanlığın onur ve izzetinin en önemli bir şekilde temsil edildiği iffet konusunda son derece caydırıcı ve önleyici bir cezayı vaz’ ettiği için İslam’ın insafsızca eleştirilmesinin ne hukuki ne de ahlaki olduğu değerlendirilmiştir.

Recmi sembolik bir ceza olarak görmek konuyla ilgili hadisleri rivayet eden yaklaşık 35 sahabeyi töhmet altında koymak anlamına gelir. Hatta taşlanarak öldürülmek gibi en acılı bir yöntemle recm edilen sahabelerin kanını boş yere akıtmak anlamına gelir. Rahmet elçisi olarak gönderilen Hz. Peygamber (sav)’in makamı ve konumu için insan kanını akıtmayacağını idrak edememek anlamına gelir.

3.5. BORÇLAR HUKUKUYLA İLGİLİ AHKÂMA DAİR ÖRNEK

Borçlar hukukuyla ilgili insanlar arasında cereyan eden karşılıklı ilişkiler iktisadi hayatın temelini oluşturmakla birlikte ictimai hayata bakan yönleri de bulunmaktadır. Söz konusu hususa dair insanlar arasında oluşacak iletişim, o toplumun geleceğini, ahlakını ve kimliğini oluşturur.

İnsanoğlunun dünya hayatında kazanacağı ilmi ve ictimai birikimler neticesinde çağların değişeceği, toplumun yapısının ve yaşam şartlarının farklılaşacağı gerçeğinden hareketle borçlar hukukuyla ilgili ahkâmın temel esasları Kur'an ve Sünnet'le belirlenmiş, detaylarının ise her toplumun iktisadi hayatının güncel şartları müvacehesinde oluşacak yeni duruma uygun olarak şekillenmesine imkan tanınmıştır. Hz. Peygamber (sav) tarafından borçlar hukukuyla ilgili fıkhi hadislerin yanı sıra özellikle her dönem ve şartta geçerliliğini koruması gereken ahlaki değerlere dair çokça hadis ve uygulama rivayet edilmiştir. Konumuz açısından dini-fıkhi yönü ön plana çıkan örneklerin işlenmesi daha isabetli olacaktır. Dolayısıyla ahlaki niteliğinden ziyade hukuki değer ifade ettiği düşünülen şuf'a hakkı örnek olarak işlenmiştir.

3.5.1. Şuf'a Hakkı

Sözlükte; “*ilave etme*”, “*birleştirme*”⁷⁸⁶ anlamına gelen şuf'a, bir fıkıh terimi olarak; satım veya bu hükümdeki bir akitle alınmış taşınmaz veya taşınmaz hükmündeki özel mülkiyete konu bir malı, müşteriye mal olduğu bedelle alıp mülkiyetini alde etme hakkını ifade eder.⁷⁸⁷

Kur'an'da, [شفع] kökünden kelimeler bir yerde, “*şef*” (*çift*)⁷⁸⁸ anlamında, diğer bazı ayetlerde de şefaet konusuyla ilgili isim ve fiil olarak kullanılmışsa da⁷⁸⁹ şuf'a kavramı ve bu hakkın kullanımıyla ilgili herhangi bir ahkâmı içerecek şekilde yer almamaktadır. Şuf'ayla ilgili ahkâmın tamamı Sünnet'le vaz edilmiş olup,⁷⁹⁰ temel hadis kaynaklarında konuyla ilgili rivayetler “*Kitabu's Şuf'a*” adıyla müstakil bir başlık altında ele alınmış, fıkıh kaynaklarında incelenmiştir.

⁷⁸⁶ İbni Manzur, VIII, 184.

⁷⁸⁷ Dönmez, İbrahim Kafi, “Şuf'a”, *DİA*, XXXIX, 248.

⁷⁸⁸ Fecr, 89/3.

⁷⁸⁹ Bakara, 2/255; Nisa, 4/85.

⁷⁹⁰ Serahsi, XIV, 90; Kasani, V, 4; Şirazi, II, 213; İbni Kudame, V, 229;

Hatta önde gelen Hanefi ulemasından İmam Serahsi'ye göre şuf'a şer'i bir asıldır (hükümdür). Dolayısıyla Serahsi, şuf'aya "*Kıyastan istihsan edilmiştir.*" denmesinin caiz olmadığını belirtmiştir.⁷⁹¹ Aynı şekilde fıkıh uleması tarafından şuf'anın hukuken meşru bir hak olduğu konusunda fukaha arasında ittifak olduğu, dini açıdan bağlayıcılığının farklı durumlara göre değerlendirildiği, şuf'a hakkının normal koşullarda kullanılmamasının efdal olduğunun kabul edildiği, şuf'a hakkı sahibinin şiddetle ihtiyaç duyduğu (alıcıdan zarar geleceği ve bu durumun ancak şuf'ayla önlenebileceği) ve şuf'anın kullanılmamasının günaha yol açacağı durumlarda kullanılmasının vacip olduğunun belirtildiği ifade edilmiştir.⁷⁹²

3.5.1.1. Şuf'a Hakkının Meşruiyeti ve Delilleri

Bu husustaki temel dayanak; "*Allah Rasülü paylaşılmamış her malda şuf'aya hükmetti. Sınırlar belirlenip yollar açılınca artık şuf'a yoktur.*"⁷⁹³ hadis-i şeriftir. Fukaha nefis-i mebi'de müşarık olmanın (bir mala ortak olmanın) şuf'a sebebi olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Maliki, Şafii ve Hanbeli Mezhebi ulemasına göre şuf'a sebebi yalnızca ortaklıktır. Bunun dışında bir durum şuf'a hakkı oluşturmaz.⁷⁹⁴ Ortak olunan bir mal taksim edilmemiş, ortaklar arasında paylaşılmamış ise ortaklar o malda şuf'a hakkına sahiptir. Ortaklardan birinin, hissesini satmak istemesi durumunda diğer ortak piyasa değeri karşılığında diğer insanlardan öncelikli olarak o malı satın almaya hak sahibidir.

Ancak, Hanefiler, yukarıdaki hadis dışında başka hadislerle dayanarak ortaklık dışında birtakım hususları da şuf'a sebebi olarak kabul etmişlerdir.⁷⁹⁵ Bu hadislerden birincisi; "*Komşu komşusuna karşı şuf'a hakkına sahiptir. Aynı yoldan işliyorsa, komşusu bulunmadığı takdirde, gıyabında satış yapmaz, bekler.*"⁷⁹⁶ hadisidir.

⁷⁹¹ Serahsi, XIV, 90.

⁷⁹² Dönmez, XXXIX, 248.

⁷⁹³ Buhari, Şuf'a 1. Hadisin metni: قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشفعة في كل ما لم يقسم فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة

⁷⁹⁴ Serahsi, XIV, 92; Semrkandi, III, 49; Kasani, V, 4; Şirazi, II, 213; İbni Kudame, V, 229; İbni Rüşd, *Mukaddimat*, III, 61.

⁷⁹⁵ Serahsi, XIV, 92; Semrkandi, II, 49; Kasani, V, 4.

⁷⁹⁶ Buhari, Şuf'a 2; Ebu Davud, Büyü' 75; İbni Mace, Şuf'a 2; Nesai, Büyü' 109. Hadisin metni: الجار أحق بالشفعة جاره ينتظر بها إن كان غائبا إذا كان طريقهما واحدا

Hanefilere göre satılan akarın yararlandığı irtifak muhtevalı (yol, su kanalı v.b.) bir hakta ortak (hukuk-u mebi'de halıt) olmak da şuf'a hakkı oluşmasına sebeptir.⁷⁹⁷

Aynı şekilde, Hanefiler, ⁷⁹⁸[الجار أحق بسقبيه] veya ⁷⁹⁹[الجار أحق بصقبه] “Komşu, yakın komşusuna karşı (şuf'a konusunda) daha çok hak sahibidir.” hadisine istinaden ortaklık olmasa da bitişik komşu (car-ı mulasık) olma durumunu da şuf'a hakkı sahibi olmaya sebep olarak kabul etmişlerdir.⁸⁰⁰ Komşuluk durumu hangi taraftan, kaç yönden ve ne miktar olursa olsun şuf'a hakkı terettüp eder. Ancak komşular birden fazla ise eşit düzeyde şuf'a hakkına sahiptirler. Komşuya şuf'a hakkı olmadığı görüşünde olan alimler, bu hadisin iyilik, yardım ve sıla-i rahim gibi hususlara müteallık olduğunu ifade etmişlerse de Reşid (r.a)'ten rivayet olunan şu hadis bu hususta açık delil olarak kabul edilmiştir;⁸⁰¹ “Bir adam Hz. Peygamber'e gelerek; 'Ey Allah'ın Rasülü bir tarlam var, kimsenin bunda ne ortaklığı ne de hissesi var, ancak komşum var.' dedi. Hz. Peygamber de; 'komşu yakın olan eve daha ziyade hak sahibidir.' buyurdu.”⁸⁰² Muhaddis elbani bu hadisin sahih olduğunu belirtmiştir.⁸⁰³

Ebu Hanife'ye göre evde ortak olan, evde ortak değilse yolda ortak olan, yolda da ortak değilse bitişik komşu şuf'a hakkına sahiptirler.⁸⁰⁴ İmam Azam'ın bu görüşünden hareketle Hanefi alimler, şuf'a hakkı doğuran üç durumu eşit seviyede görmeyip kuvvet dercesine göre sıralamışlardır. Hanefi uleması, özellikle Hidaye sahibi Merğınani yukarıda mezkur üç hadisi şerifi bizim ele aldığımız sırayla naklederek şuf'a sebeplerini kuvvetliden zayıfa doğru şu sıralamayla kaydetmiştir. 1- Nefs-i mevide müşarık olmak 2- Hukuk-u mevide müşarık olmak 3- Car-ı mülasık olmak.⁸⁰⁵ Daha üst durumda şuf'a sahibi olan, bu hakkı kullandığında varsa diğer şuf'a sahipleri bu haklarını kullanamazlar. Üst durumda olan vaz geçerse alt durumda olanlar kulanabilirler. Aynı

⁷⁹⁷ Serahsi, XIV, 92; Semrkandi, III, 49; Kasani, V, 4.

⁷⁹⁸ Ebu Davud, Büyü' 75; İbni Mace, Şuf'a 2.

⁷⁹⁹ Ebu Davud, Büyü' 75; İbni Mace, Şuf'a 2; Nesai, Büyü' 109.

⁸⁰⁰ Serahsi, XIV, 92; Semerkandi, III, 49.

⁸⁰¹ Serahsi, XIV, 91.

⁸⁰² Nesai, Büyü' 109. Hadisin metni: عن عمرو بن الشريد عن أبيه أن رجلا قال يا رسول الله أرضي ليس لأحد فيها شركة ولا قسمة إلا الجوار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الجار أحق بسقبه

⁸⁰³ Nesai, Büyü' 109.

⁸⁰⁴ Şeybani, III, 67.

⁸⁰⁵ Semerkandi, III, 49; Merğınani, IV, 308.

düzyeyde birden fazla şuf'a sahibi olduğunda şuf'a hakkı aralarında eşit olarak kullanılır. Diğer mezheplere göre ise meşfu'daki hisseleri oranında bu haklarını kullanabilirler.⁸⁰⁶

3.5.1.2 Değerlendirme

Borçlar hukuku ile ilgili Kur'an'da çok genel prensipler vaz' olunmuştur. Söz konusu alana ait birçok ahkâm, Hz. Peygamber (sav)'in kavli ve fiili sünnetiyle ortaya konmuştur. Borçlar hukukuyla ilgili Kur'an'da vaz' olunan ahkâmdan birçoğu konuya dair genel hükümleri ortaya koymuştur. Dolayısıyla İslam hukukunun diğer alanlarında olduğu gibi borçlar hukuku alanında da birçok ahkâm doğrudan Sünnet'le sabit olmuştur. Şuf'a hakkı da bu ahkâmdan olup Sünnet'in müstakil teşri' kaynağı olmasının bir neticesi olarak vaz' olunmuştur.

3.6. HELALLER/HARAMLAR KONUSUNDAKİ AHKÂMA ÖRNEKLER

Helaller ve haramlar bahsinde eti yenen ve yenmeyen hayvanlarla ilgili ahkâm önemli yekün oluşturur. Konuyla ilgili ahkâmın çoğunluğu Sünnet'le sabit olan hükümlerdir. Bundan da öte mezhepler ve ulema arasında icihad farklılıklarının en çok tezahür ettiği kısımdır diyebiliriz. Bunun iki temel nedenin olduğunu ifade edebiliriz. Bunlardan birincisi; Kur'an'da eti yenen veya yenmeyen hayvanlarla ilgili birkaç özel ahkâmın haricinde detaylı bilginin bulunmayışı, ikincisi ise; Sünnet'le sabit olan kısımda bütün hayvan türlerine ait bilgi verilmeyip bu konudaki temel kriterlerin belirlenmiş olmasıdır.

Kur'an ve Sünnet'in beyanlarının dışında kalan diğer hayvan çeşitlerinin etinin yenip yenmeyeceği hususu ulema tarafından Kur'an ve Sünnet'teki bu temel esaslara kıyasla icihad olunmuştur. Şöyle ki; Kur'an ve Sünnet, insanlığın yaratılışından bu yana dünyanın her yerindeki insanların bilip tanıdığı, ya evcilleştirmek suretiyle kendisinden istifade ettiği ya da vahşi hayvan türü olarak tanınan belli başlı hayvanlardan bahseder, hayvan etinden istifade etmede bu hayvanlar üzerinden temel prensipleri vaz' eder. Oysa dünyada birçok hayvan türü bulunmaktadır. Her hayvan türünün, farklı ülke ve coğrafyalarda insanla olan iletişimi ve insan tarafından anlamlandırılması farklıdır. Değişik bölge ve ülkelerde hayvanların yaşam alanları

⁸⁰⁶ Dönmez, XXXIX, 248-251.

farklıdır. Bölgelere göre bir hayvana değişik isimlerin verildiği bile vakidir. Dolayısıyla, hayvanların etinden istifade etme hususunda insanların kabullerini belirleyici etkenlerin çok çeşitli olduğu bir gerçektir. Bu sebeple birçok hayvanın etinin yenilip yenilmeyeceği konusunda - Kur'an ayetleri veya hadislerin delaletiyle ilgili algıyı bir tarafa koyacak olursak- ulema ictihada başvurmuştur. Yukarıda değindiğimiz nedenlerin âlimlerin ictihatlarını etkilemesinden dolayı da konuyla ilgili hayli farklı ahkâm tezahür etmiştir. Dolayısıyla konu hayli geniştir. Ancak biz bu konuda daha çok Sünnet'le vaz' olunan ahkâm üzerinde duracağız. Bu da daha ziyade eti haram olan hayvanlarla ilgili kısmı oluşturmaktadır.

3.6.1. Eti Yenmesi Haram Olan Hayvanlar

Kur'an'da eti yenen hayvanların listesi yapılmayıp etle beslenme hususunda iyi ve temiz şeylerin helal kılındığı vurgulanmakla birlikte,⁸⁰⁷ sığır, deve ve koyun türlerine atıfta bulunulmuş, bunun yanı sıra etin hangi hayvandan değil de nasıl elde edildiğiyle ilgili usul açısından temel prensipler de belirlenmiştir.⁸⁰⁸ Ancak konumuzun dışında olduğundan bu kısmın izah ve detayına girmeyeceğiz.

Sünnet'te ise, Kur'an'da belirtilen helal ve haram olan şeylerin teyidi yanında bir de yırtıcı ve vahşi hayvanlardan eti yenmeyecek olanların hangileri olduğuna dair hem temel prensiplerin hem de bazı hayvan türlerinin isimleriyle vaz' edilmiştir.

Hiz. Peygamber (sav) 'den eti yenen veya yenmeyen hayvanlarla ilgili pek çok hadis rivayet edilmiştir. Bu hadislerden tahrir veya tahlil ifade etmeyip yalnızca Hiz. Peygamber (sav) 'in şahsi tercih ve uygulamalarını ifade edenler de vardır. Bu şekilde hatm yoluyla bağlayıcı olmayan kısım yine Hiz. Peygamber tarafından belirtilmiştir. Tabi ki bunlar da etle beslenme konusunda tavsiye niteliği taşıyan ölçüler olarak görülebilir. Dolayısıyla bu konudaki bütün rivayetler dini bir emir veya nehiy olarak değerlendirmemiştir. Biz burada hillet-tahrir ifade edecek şekilde Sünnet'le va'z edilmiş ahkâmı inceleyeceğiz.

⁸⁰⁷ Bakara, 2/172; Maide, 5/4; A'raf, 7/32.

⁸⁰⁸ Bakar, 2/173; Maide, 5/3.

konuda Kur'an'da, “*tayyibat*” olanların “*helal*”, “*habais*” olanların “*haram*” olduğuna dair temel yaklaşımı ve bu hususa dair temel prensipler olarak yukarıda zikrettiğimiz hadislerden istifade etmişlerdir. Bu çerçevede İslam uleması naslarda hayvanlarla ilgili genel ifadelere dayanarak hayvanatı; kanı olan ve kanı olmayan diye temelde ikiye ayırmış, “*Bize iki iki ölü ve iki kan helal kılınmıştır. Ölüler, balık ve çekirgedir. Kanlar ise, karaciğer ve dalaktır.*”⁸¹⁵ hadisini esas alarak kanı olmayıp da eti yenmesi helal olanların yalnızca balık ve çekirge olduğunu ifade etmişlerdir.⁸¹⁶ Fakihler, diğer kanı olmayan hayvanlarla ilgili olarak hem bu hadise dayanarak hem de Kur'an'da belirtilen; temiz olan şeylerin yenilebileceği, pis olan şeylerin yenilemeyeceği temel prensibinden hareketle tabiatı icabı tiksindirici ve pis olan; sinek, örümcek, yılan, fare, akrep, kertenkele gibi haşeratın da yenmesinin haram olduğu görüşünü belirtmişlerdir.⁸¹⁷

Ancak, İmam Şafii'ye göre yukarıda sayılan hayvanat sınıfına girmesine rağmen keler etinin; Hz. Peygamber (sav)'in İbni Abbas ve Halit b. Velit'in de buldukları bir sofrada kendilerine ikram edilen keler etini yemediği, fakat İbni Abbas'ın haram olması sebebiyle mi? yemediğini sorması üzerine de haram olmadığını, yalnızca alışkın olmadığı bir yiyecek olduğu için yemediğini belirttiğine dair İbni Abbas'tan mervi rivayet sebebiyle yenmesini caiz görür.⁸¹⁸

Hanefiler ise bu konuda; Hz. Aişe'nin, kendisine hediye edilen keler etini bir dilenciye yedirmek istemesi üzerine Hz. Peygamber (sav)'in; (sav) “*kendin yemediğini başkasına nasıl yedirirsin?*” diyerek buna engel olduğuna dair Hz. Aişe'den mervi rivayete dayanarak, keler etinin haram olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Hz. Peygamber (sav)'in kendisi yemese bile Hz. Aişe'nin bu eti başkasına yedirmesine engel olmayıp hatta bunu teşvik edeceği, nitekim ensar tarafından Hz. Peygamber (sav)'e hediye edilen bir koçu Hz. Peygamber (sav) yemediği halde Hz. Aişe'ye bu koçu tasadduk etmesini emrettiğinden hareketle keler maymun ve ayı gibi ucube yapıda olan hayvanların etinin yenmeyeceğine hükmetmişlerdir.⁸¹⁹

⁸¹⁵ Ahmed b. Hanbel X, 16; Beyhaki, I, 384; İbni Hacer, *Fethu'l Bari*, IX, 621; Herevi, *Şerh-u Müsnedi Ebi Hanife*, (thk: Halil Muhyiddin), Daru'l Kütübi'l İlmîyye, Beyrut 1985, 299.

⁸¹⁶ Balıkla ilgili ahkâmın detayını denizde yaşayan hayvanlar bölümünde inceleyeceğiz.

⁸¹⁷ Serahsi, XI, 220; Semerkandi, III, 65; Kâsani, V, 35; Ayni, XI, 577; Şafii, *Ümm*, II, 265-272; Maverdi, XV, 135-140; Şirazi, I, 451-453; İbni Kudame, IX, 408-415; İbni Rüşt, *Bidayetü'l Müctehid*, III, 20; Karafi, Zehira, IV, 100.

⁸¹⁸ Kâsani, V, 36.

⁸¹⁹ Kâsani, V, 36;

Burada olduğu gibi mezheplerin farklı iki rivayete dayanarak bir hayvanın etinin yenip yenemeyeceği konusunda vardıkları hükmün değişik olduğu durumlar bu mevzuda sıkça karşılaşılan bir durum olduğunu ifade edebiliriz.

Ayrıca et olarak kabul edip, etle beslenme sınıfına dâhil edebileceğimiz; hayvanın organlarından karaciğer ve dalağın yenmesinin helal olduğu yine bu hadisle vaz' edilen ahkâmdandır.⁸²⁰

Kanı olan hayvanlara gelince ulema bunları müste'nes ve müstevhaş olarak gruplandırmıştır. Bunlardan; ittifakla en'am olduğu kabul edilen; deve, sığır koyun gibi müste'nes diye tabir edilen hayvanların etlerinin yenebileceği Kur'an'da belirtilmiştir.⁸²¹ Müstevhaş olan hayvanların etlerinin yenilip yenilemeyeceğinde ise temel belirleyici nass; *"Rasulullah (sav), azı dişi olan bütün yırtıcı hayvanları ve pençesi olan bütün kuşları yasakladı."*⁸²² hadis-i şerifidir. Bu hadiste zi nab (azı dişli; ağzın dört yanında bulunan uzun ve sivri dişler) yırtıcı hayvanlar ile zi mehleb (pençeli) yırtıcı kuşların etlerinin yenmesi haram kılınmıştır. Buna göre; azı dişleri olan ve yırtıcı hayvanlar gurubunda sayılan; aslan, kaplan, kurt, çita, fil, maymun, köpek, kedi gibi hayvanlar ile yırtıcı kuş sınıfına giren; kartal, akbaba, doğan, şahin gibi hayvanlar fakihlerin hemen hemen tamamı tarafından ittifakla haram görülmüştür.⁸²³

Ancak Maliki mezhebi uleması mezkûr hadis hakkında ihtilafa düşmüştür. Bazı ulema bu hadisi sahih olarak kabul edip delil sayarak diğer üç mezhep uleması gibi mezkûr hayvanatın etinin yenmeyeceği görüşünü belirtirken, bir kısım ulema da hem ayette yalnızca domuz etinin haram kıldığı, hem de bu hadisin sıhhatini kabul etmediklerinden cumhur ulemadan ayrı olarak yırtıcı hayvan ve kuşların etinin yenebileceğini beyan etmişlerdir.⁸²⁴

Katır, eşek ve at eti konusunda mezhepler arasında çeşitli kriterler esas alınarak görüşler serdedilmiş olup ihtilaf oluşmuştur. Buna göre; iki hayvan türünün birleşmesi sonucu meydana gelen katırın etinin yenip yenemeyeceği hususunda; Hanfi ve Malikiler, ananın sütütünü esas almışlar, Şafii ve Hanbeliler ise, anne veya babadan

⁸²⁰ Serahsi, XI, 220; Semerkandi, III, 65; Kâsani, V, 35-36; Ayni, XI, 577-592.

⁸²¹ Nahl, 16/5.

⁸²² Müslim, Sayd, h. no: 1934, III, 1534; Ebu Davud, Et'ime, 33.

⁸²³ Serahsi, XI, 220; Semerkandi, III, 65; Kâsani, V, 36-39; Ayni, XI, 577-592; Şafii, II, 272; Maverdi, XV, 135-140; İbni Kudame, IX, 408-415; İbni Rüşd, III, 20; Karafi, IV, 100-104.

⁸²⁴ İbni Rüşd, III, 21; Karafi, IV, 100-104.

herhangi birinin helal olup olmamasını esas almışlardır. Bu durumda dört mezhepte anası eşek olan katırın etinin yenmeyeceği görüşü esastır. Eğer anası at ise, bu durumda kerih görenler de olmuş, cevaz verenler de olmuştur.⁸²⁵

Dört mezhebe göre at etinin yenip yenmeyeceği hususunda temel görüş helal olduğu görüşü ise de, Ebu Hanife'ye göre at etini yemek tahrimen mekruhtur. Bazı Hanefi ve Maliki ulema tarafında da at etinin yenmesinin tenzihen mekruh olduğu görüşü ifade edilmiştir.⁸²⁶

Eşek eti konusunda zikredilen görüşler genel olarak bu konudaki rivayetler esas alınarak belirtilmiştir. Ancak rivayetlerin çeşitliliği ve farklılığından dolayı da konuyla ilgili farklı görüşler ortaya çıkmışsa da, genel olarak dört fıkıh mezhebine göre ehli eşek eti; “*Nebi (sav), hayber günü ehli eşeklerin etini yemeyi yasakladı.*”⁸²⁷ hadisine dayanılarak haram kabul edilmiştir.⁸²⁸

3.6.1.2. Eti Yenen/Yenmeyen Su Hayvanları

Mezhepler arasında su ürünlerinden olan balığın; “*Bize iki iki ölü ve iki kan helal kılınmıştır. Ölüler, balık ve çekirge dir. Kanlar ise, karaciğer ve dalaktır.*”⁸²⁹ hadisi ile “*O, suyu temiz ve ölüsü helal olandır.*”⁸³⁰ hadisine dayanılarak yenebileceği hususunda ittifak olmakla birlikte, su üzerinde ölü olan balığın yenmesi konusunda Hanefilerle diğer mezhepler arasında ihtilaf oluşmuştur. Hanefilere göre bu durumda olan balık helal değilken⁸³¹, diğer mezheplere göre su üzerinde ölü olan balık ta helaldir.⁸³² Hanefiler Maide Suresi 3. ayetteki mutlak kabul ettikleri “*meYTE*” lafzıyla Hz. Cabir'den mervi; [نهى عن أكل الطاف]⁸³³, Hz. Ali'den mervi [لا تبيعوا في أسواقنا الطافي]⁸³⁴ ve

⁸²⁵ Kâsani, V, 42; Ayni, XI, 577-592; Şafii, II, 272; Maverdi, XV, 135-140; Şirazi, I, 451-453; İbni Kudame, IX, 408-415; İbni Rüşd, III, 21; Karafi, IV, 100-104.

⁸²⁶ Kâsani, V, 42; Ayni, XI, 577-592; Şafii, II, 272; Maverdi, XV, 135-140; Şirazi, I, 451-453; İbni Kudame, IX, 408-415; İbni Rüşd, III, 21; Karafi, IV, 100-104.

⁸²⁷ Buhari, Sayd ve'z Zebaih 28, 29, 30, VII, 95.

⁸²⁸ Kâsani, V, 42; Ayni, XI, 577-592; Şafii, II, 272; Maverdi, XV, 135-140; Şirazi, I, 451-453; İbni Kudame, IX, 408-415; İbni Rüşd, III, 21; Karafi, IV, 100-104.

⁸²⁹ Ahmed b. Hanbel, X, 16; Beyhaki, I, 384; İbni Hacer, IX, 621; Herevi, 299.

⁸³⁰ Şafii, *Müsned*, I, 23; İbni Ebi Şeybe, I, 121; Hakim, I, 239. Hadisin metni: هو الطهور ماؤه والحل ميتته

⁸³¹ Kâsani, V, 39; Merğınani, IV, 353; Baberti, IX, 503.

⁸³² Şafii, *Ümm*, VII, 154; Şirazi, I, 457; İbni Kudame, IX, 425.

⁸³³ Ebu Davud, Et'ime, 36; hadisin metni; وما مات فيه وطفا فلا تأكلوه Beyhaki, IX, 428; Hadisin Beyhakideki metni; وما مات فيه فكل أو صيد فيه فكل وما مات فيه ثم طفا فلا تأكل

⁸³⁴ İbni Ebi Şeybe, IV, 248; Yukarıdaki hadisin metni kaynaklarda bulunamayıp ancak konuyla ilgili Hz. Ali'den şu şekilde bir rivayetin mevcut olduğu görülmüştür; ما مات في البحر فإنه ميتة

İbni Abbas'tan mervi; [ما دسره البحر فكله وما وجدته يطفو على الماء فلا تأكله] ⁸³⁵ üç hadisi birleştirip, su içerisinde ölmüş balığı da ayetin şumulünde değerlendirerek bu durumdaki balığı habaisten sayıldığı kanaatine varmışlardır. Diğer âlimler ise, yine Maide Suresi 96'ncı ayetinde zikredilen ⁸³⁶[أحل لكم صيد البحر] ifadesini ve [هو الطهور ماؤه] ⁸³⁷ hadisini mutlak olarak değerlendirip su içerisinde ölmüş balığı da helal olan deniz avlarından kabul etmişlerdir.

Ayrıca balık dışındaki su hayvanları hususunda da Hanefilerle diğer mezhepler arasında görüş farklılığı oluşmuştur. Hanefiler dışındaki diğer üç mezhep ile İbni Ebi Leyla ve Sa'd b. Leys gibi bazı ulema, Maide Suresi 96'ncı ayetindeki [أحل لكم صيد البحر] ifadesine ve [هو الطهور ماؤه والحل ميتته] hadisinde Hz. Peygamber (sav) 'in kullandığı genel ifadeye dayanarak balık dışındaki su hayvanlarının yenilebileceğini belirtmişlerse ⁸³⁸ de Hanefiler, bu görüşün isabetli olmadığını; mezkûr ayyeteki “*saydü'l behr*” den kastın, “*balık dışındaki bütün su hayvanları*” olmadığını, kastın avlanmak olduğunu, dolayısıyla sudan avlanılan her hayvanın etninin yenemeyeceğini ifade etmiş, ayrıca ayetteki [صيد] kelimesinin mutlak bir şekilde isim fiil olarak kullanıldığını, bu durumda isim fiilin mecaz ifade edeceğini, delil ya da karine olmaksızın hakiki manasına izafe edilemeyeceğini, dolayısıyla da bu konuda bu ayetin delil gösterilemeyeceğini belirtmişlerdir. ⁸³⁹ Diğer taraftan, yine Hanefiler, kurbağanın pis olduğuna dair Hz. Peygamber (sav)'den gelen yukarıda mezkûr rivayetin dışında Maide Suresi üçüncü ayetinde de [حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير] kara ve su ayrımı yapılmaksızın domuz etinin yasaklandığından hareketle kurbağanın, su itinin ve su domuzunun etinin yenmesinin haram olduğunun Kur'an ve Sünnet'le sabit olduğunu ifade etmişlerdir. ⁸⁴⁰

⁸³⁵ Beyhaki, IX, 428; Hadis bazı lafız farklılıklarıyla birçok kaynakta geçmektedir. Beyhakideki metni; ما ضرب به البحر أو جزر عنه أو صيد فيه فكل وما مات فيه ثم طفا فلا تأكل

⁸³⁶ Maide, 6/96.

⁸³⁷ Şafii, VII, 154; Mehamili, Ahmed b. Muhammed b. Ebu'l Kasım, *el-Lübab fi Fikhi's Şafii*, (thk: Abdülkerim el-Umuri), Daru'l Buhari, Medine-ty., 395; Şirazi, I, 457; İbni Kudame, IX, 425; İbni Rüşd, *el-Beyan ve't Tahsil ve's Şerh ve't Tevcih ve't Ta'lil li Mesaili'l Müstahraceti*, (thk: Muhammed Hacı ve diğerleri), I-XX, Daru'l Garbii'l İslami, Beyrut 1988, III, 276.

⁸³⁸ Şafii, VII, 154; Şirazi, I, 457; İbni Kudame, IX, 425; İbni Rüşd, *Beyan ve't Tahsil*, III, 276; *Bidaye*, III, 18; Karafi, IV, 100-104.

⁸³⁹ Kâsani, V, 39; Merğınani, IV, 353; Baberti, IX, 503.

⁸⁴⁰ Kâsani, V, 39; Merğınani, IV, 353; Baberti, IX, 503.

3.6.1.3. Değerlendirme

Kur'an'da etle beslenme hususunda sığır, deve ve koyun gibi evcil hayvan türlerinden istifade edilebileceği belirtilmekle birlikte vahşi hayvan türleri ve su ürünleriyle ilgili bilginin olmadığı, bu husuta;

⁸⁴¹[أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ، وَعَنْ كُلِّ ذِي مَخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ]

⁸⁴²[أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَاتَانِ وَدَمَانٌ أَمَا الْمَيْتَاتَانِ فَالسَّمَكُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَا الدَّمَانُ فَالْكَبِدُ وَالطَّحَالُ]

⁸⁴³[نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ لَحُومِ الْحَمْرِ الْأَهْلِيَّةِ يَوْمَ خَيْبَرَ]

⁸⁴⁴[هُوَ الطَّهْوَرُ مَاؤُهُ وَالْحَلْ مَيْتَتُهُ]

Hadislerinin⁸⁴⁵, ehl-i sünnet ulema tarafından delil olarak kabul edilerek yırtıcı ve vahşi hayvanlarla birlikte su ürünleriyle ilgili eti yenmeyecek olan hayvanların hangileri olduğuna dair temel prensiplerin vaz' edildiğini, bunun yanı sıra bazı hayvan türlerinin de isimleriyle zikredilmek suretiyle Sünnet'le vaz' edildiğini ifade edebiliriz.

Mezkûr hususla ilgili Sünnet'in teşri'i dört mezhebin ittifakıyla kabul edilmiştir. Ancak konuyla ilgili yukarıda zikredilen hadislerden insanoğlunun farklı coğrafyalarda karşılaştığı bütün hayvanların tür veya isim olarak çıkarılamayacağı açıktır. İşte doğrudan mezkûr hadislerin zımına girmeyen değişik hayvan türleriyle ilgili ahkâmın da mezhepler ve ulemanın icthatlarıyla ortaya konulduğunu belirtmeliyiz. Ancak İslam bilginlerinin icthatlarında konuyla ilgili ya bir Kur'an ayetini ya da Hz. Peygamber (sav)'in yukarıda zikrettiğimiz veya burada zikredilmeyen başka rivayetlerini esas aldıklarını hemen belirtelim. Aslında bu durumda konuyla ilgili Kur'a'da ve Sünnet'te belirlenen ilkelerin temel nass olduğu daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır, şöyleki;

Kur'an'da eti yenebilecek evcil hayvanlara atıfta bulunulurken bu hayvanların temel iki tırnaklı olma ve geviş getirme özelliklerine vurgu yapılarak bu konuda temel kriter olarak bu iki ana vasfın göz önünde bulundurulması gerektiğine atıfta bulunulduğu anlaşılmaktadır. Sünnet'te ise; yırtıcı ve vahşi hayvan türleriyle ilgili eti yenmeyecek olanlar belirlenirken, ilgili hadiste zi nab (azı dişli; ağzın dört yanında

⁸⁴¹ Müslim, Sayd, h. no: 1934, III, 1534; Ebu Davud, Et'ime, 33.

⁸⁴² Ahmed b. Hanbel, X, 16; Beyhaki, I, 384; İbni Hacer, *Fethu'l Bari*, IX, 621.

⁸⁴³ Buhari, Sayd ve'z Zebaih 28, 29, 30.

⁸⁴⁴ Şafii, *Müsned*, I, 23; İbni Ebi Şeybe, I, 121; Hakim, I, 239.

⁸⁴⁵ Hadislerin Türkçe tercümelemleri daha önce geçtiği için burada tekrar edilmemiştir.

bulunan uzun ve sivri dişler) ve zi mahleb (pençeli) özellikleri esas olarak belirlenmiştir. Bu iki sınıf hayvan özelliklerini taşıyan veya bu vasıflara yakın özellikte olupta hakkında herhangi bir nass bulunmayan hayvanların etinin yenilip yenilemeyeceği de bu temel ilkelere kıyasla ulemanın ichtihadıyla belirlenmiştir.

Ayrıca, Kur'an'da hakkında herhangi bir nass olmayıpta, et olarak kabul edilip etle beslenme sınıfına dâhil edilen; karaciğer ve dalağın yenmesinin helal olduğu hususunun [أُحِلَّتْ لَنَا مِيتَاتَانِ وَدَمَانِ أَمَا الْمِيتَاتَانِ فَالْسَمَكُ وَالْجَرَادُ، وَأَمَا الدَّمَانِ فَالْكَبِدُ وَالطَّحَالُ] hadisiyle sabit olması, Sünnet'in müstakil teşri'ine en güzel örneklerden birini teşkil ettiği düşünülmektedir.

3.6.2. İpek, Altın ve Gümüşün Kullanımı

İnsan dünyada çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak üzere eşyayla iletişim içerisinde. Eşyayı birçok yönden tüketim malzemesi olarak kullanır. Bu anlamda altın ve ipek de Allah'ın var ettiği eşya arasında olup insan hayatında tarih boyunca önemsenmiştir. Hatta Kur'an'da birçok ayette,⁸⁴⁶ altın, gümüş ve ipeğin cennet nimetlerinden olduğu belirtilirken dünya hayatında bu maddelerin kullanımıyla ilgili herhangi bir nass (ayet) bulunmamaktadır. Dolayısıyla altın-gümüş ve ipeğin kullanımına ilişkin ölçü ve kurallar Sünnet'le teşri' olunmuş olup, bu eşyaların giysi veya süs eşyası olarak kullanılmasına yönelik Hz. Peygamber (sav)'den birçok hadis-i şerif, bazı lafız farklılıkları ve değişik cümle yapılarıyla farklı kaynaklarda yer almıştır. Ancak biz bu hadislerden, ulemanın hükme medar olarak değerlendirdiklerini aşağıda zikredeceğiz.

3.6.2.1. İpek Kullanımı

Hanefi fıkıh kaynaklarında ipeğin kullanımıyla ilgili temel nass olarak; *“Rasûlüllah (s.a.v.) sol eline bir parça ipek, sağ eline de bir altın aldı. Sonra ellerini kaldırıp bu iki şeyi göstererek; ‘doğrusu bu iki şey ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına ise helaldir.’ buyurdu.”*⁸⁴⁷ hadisi ile Bera b. Azib'ten rivayet edilen; *“Nebi (sav) bize yedi şeyi emreder, yedi şeyi de yasaklardı. Bize, cenazeyi takip etmeyi,*

⁸⁴⁶ Al-i İmran, 3/14; Kehf, 18/31; Hacc, 22/23; Zühurf, 43/71; Dühan, 44/53; İnsan, 76/12, 31.

⁸⁴⁷ Ebu Davud, Libas, 14; Tirmizi, Libas, IV, 217; Nesai, Libas, VIII, 160; İbni Mace, Libas 19, II, 189. Hadisin metni: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ حريرة بشماله وذهباً بيمينه ثم رفع بهما يديه وقال: إن هذين حرام على ذكور أنثاهما. Hadis değişik varyantlarıyla birçok hadis kaynağında mevcuttur.

*hastayı ziyaret etmeyi, davet edene icabet etmeyi, mazluma yardım etmeyi, yeminimizi yerine getirmeyi, selamı almayı ve hapsirana dua etmeyi emrederdi. Gümüş kab kullanmayı, altın yüzük takmayı, ipek, atlas, ibrişimli elbise, kalın ipek ve ipek yatak kullanmayı ise yasakladı.*⁸⁴⁸ hadisi delil olarak kabul edilmiş ve ipek pekçok kullanım alanı yönüyle ele alınmıştır.⁸⁴⁹ Buna göre; kadınların ipeği giysi, yatak ve koltuk örtüsü olarak kullanmaları caizdir. Erkeklerin ise, harp dışında saf ipekten gömlek, elbise, kapşon v.b. kullanması icma' ile haramdır. Ebu Hanife'ye göre harpte de erkekler ipek kullanamaz, ancak İmam Muhammed ve Ebu Yusuf'a göre, harpte ipek giysi kullanılması mubahtır. Eğer giysi kumaş olup ipek örgülerle nakışlanmışsa harpte kullanmak caiz, bunun dışında kullanmak mekruhtur. Ancak giysinin yalnızca atkısı ipek olursa bunu kullanmak caizdir.⁸⁵⁰

Ebu Hanife hadisin umumundan hareketle harp ve sair zaman ayırımına gitmeksizin genel olarak ipek kullanımını erkekler hakkında değerlendirmiştir. Ancak İmameyn harpte ipeğin kişiyi silahtan koruyacak sağlamlıkta olması ve düşmana heybetli görünmesi sebebiyle kullanımını caiz görmüşlerdir.⁸⁵¹

Hanefi mezhebi dışındaki mezhep imamaları da ipeğin erkeler için giyim eşyası olarak kullanılmasının haram olduğu konusunda icma' olduğunu beyan etmişlerdir.⁸⁵²

Hanefi Mezhebi imamlarından İmam Muhammed ve Ebu Yusuf ile diğer mezhep uleması, hadislerdeki tahrimin mutlak olması, gösteriş ve böbürlenmenin ev eşyası olarak kullanımı sırasında da vuku' bulacağı sebebiyle ipeğin, giyim eşyası dışında minder, halı, yorgan, yastık, döşek gibi eşya olarak kullanımını da, kerih görmüşlerdir.⁸⁵³

Ancak, İmam Ebu Hanife'ye göre, ipeğin giysi olarak kullanımı sırasında görülen gösteriş v.b. sakıncalar minder, halı, kilim, yastık, yorgan olarak kullanımı sırasında

⁸⁴⁸ Buhari, Libas 45, II, 71; Müslim, Libas, h. no: 2066. Hadisin metni: البراء بن عازب رضي الله عنه قال أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع، ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز، وعيادة المريض، وإجابة الداعي، ونصر المظلوم، وإبرار القسم، وردّ السلام، وتشميت العاطس، ونهانا عن أتية الفضة، وخاتم الذهب، والحريز، والديباج، والقسي، والإستبرق

⁸⁴⁹ Serahsi, XXX, 283; Semerkandi, III, 341; Kâsani, V, 130; Merğınani, IV, 366; Baberti, XVII, 10; Ayni, XII, 92-102.

⁸⁵⁰ Serahsi, XXX, 283; Semerkandi, III, 341; Kâsani, V, 130; Merğınani, IV, 366; Baberti, XVII, 10; Ayni, XII, 92-102.

⁸⁵¹ Serahsi, XXX, 283; Semerkandi, III, 341; Kâsani, V, 130; Merğınani, IV, 367; Baberti, XVII, 10; Ayni, XII, 92-102.

⁸⁵² İbni Rüşd, *Beyan ve't Tahsil*, XVIII, 617; İbni Kudame, I, 421; Nevevi, *Mecmu'*, II, 52.

⁸⁵³ Serahsi, XXX, 283; Semerkandi, III, 341; Kâsani, V, 130; İbni Rüşd, *Beyan*, XVIII, 617; İbni Kudame, I, 421; Nevevi, II, 52.

tezahür etmeyeceğinden, ipeğin ev eşyası olarak kullanılmasında herhangi bir sakınca yoktur.⁸⁵⁴ İmam Ebu Hanife'nin, mezhep içinde ve diğer mezheplerle olan bu görüş ayrılığının sebebini, İmam Azam'ın, Hz. Enes'in yemek verdiği bir davet esnasında üzerinde kuş resmi olan ipek bir yastığa yaslandığı ve Hz. Abdullah b. Abbas'ın evinde ipek bir kiliminin olduğuyla ilgili rivayetleri esas almasından kaynaklandığı, O'na göre, bu iki sahabenin bu şekilde davranmalarının ipek hakkındaki haramlığın giysi olarak kullanılması hususunda olduğu ve bu sahabelerin Hz. Peygamber (sav)'in ipek hakkındaki hadisini beyana kavuşturdıkları şeklinde belirttiği ifade edilmiştir.⁸⁵⁵

Diğer taraftan mezheplerin, ipeğin harp sırasında giyim eşyası olarak kullanılması konusunda cevaz verdikleri, Hz. Peygamber (sav)'den Hz. Züheyr ve Hz. Abdurrahman'a yakalandıkları cilt hastalığı nedeniyle ipek giymelerine izin verdiği⁸⁵⁶ ile ilgili rivayete dayanılarak hastalık durumunda ipeğin giysi olarak kullanılabilceği görüşünde birleştikleri anlaşılmaktadır.⁸⁵⁷

Yukarıdaki bilgiler ışığında İslam âlimlerinin ilke olarak erkeler için ipeğin giysi ve ev eşyası olarak kullanılmasının haram olduğu görüşünde ittifak ettiklerini söyleyebiliriz. Ancak Ebu Hanife ipeğin ev eşyası olarak kullanılmasının caiz olduğu ve savaşta kullanılmasının kerih olduğu kanaatine vararak cumhurdan ayrılmıştır.

Burada cumhur ulemanın ipeğin harp sırasında kullanılması ile ilgili cevazında her hangi bir nassa dayanmadıkları anlaşılmış olup, bu görüşlerinde genel harp kuralları açısından düşmanın gözünü korkutma ve ihtişam salma gibi maslahata mebni itihatla ipeğin harp esnasında kullanımını caiz gördüklerini ifade etmemiz gerekir. Ancak İmam Ebu Hanife bu görüşe katılmamıştır. Bu yüzden de ciddi bir ilmi eleştiriye muhatap olmamıştır.

Diğer taraftan, Ebu Hanife'nin, ipeğin ev eşyası olarak kullanılabilceğine dair görüşünü Hz. Enes ve İbni Abbas gibi sahabenin önde gelen iki önemli şahsı hakkında rivayet olunan haberlere istinaden serdetmesinin, Ebu Hanife'nin rivayete ne kadar önem verdiği konusunda önemli olduğu aşikârdır. Üstelik Ebu Hanife'nin rivayet ehli olmayıp rey ehli olmakla eleştirildiği bir ortamda rivayet ehli olduğu belirtilen ulema ile

⁸⁵⁴ Kâsani, V, 131; Merğınani, IV, 366; Baberti, XVII, 10; Ayni, XII, 92-102.

⁸⁵⁵ Kâsani, V, 131; Merğınani, IV, 366; Baberti, XVII, 10; Ayni, XII, 92-102.

⁸⁵⁶ Buhari, Libas 29, II, 65.

⁸⁵⁷ Kâsani, V, 130; Baberti, XVII, 10; Ayni, XII, 92-102; İbni Rüşd, XVIII, 617; İbni Kudame, I, 421; Nevevi, II, 52.

rivayete dayanarak böyle bir görüş ayrılığına varması, Ebu Hanife'nin şahsında Hanefi mezhebi hakkında oluşan rey ehli kanaatinin isabetsiz olduğunu, hatta mezkûr delille çeliştiğini belirtmeliyiz. Dolayısıyla bu durumu, Hanefi mezhebinin ilmi disiplin ve düşünce sistematığında Sünnet'in ne kadar önemli bir yer tuttuğunu göstermesi bakımından önemli olarak değerlendiriyoruz. Üstelik bahsi geçen rivayetler her hangi bir konuya dair Hz. Peygamber (sav)'e izafe edilen rivayetler değil, iki sahabenin yaşantısından iki örnektir.

Buradan hareketler Ebu Hanife'nin, değil, Hz. Peygamber (sav)'e isnad edilen bir rivayet, sahabenin dini-hukuki açıdan bağlayıcılığı olmadığını ifade edebileceğimiz şahsi uygulamalarını bile dikkate aldığı düşünüldüğünde Sünnet'in müstakil teşri'inin önemi, gerçekliği ve Hanefilerin bu konuda son derece hassas olduklarının ilmi açıdan daha rahat anlayabileceği kanatı oluşmuştur.

3.6.2.2. Atın ve Gümüş Kullanımı

Altın ve gümüş, ipekten biraz farklı olarak insan hayatında daha çok kullanım alanına sahip eşyadırlar. Aynı zamanda, altın ve gümüşün parasal değerinin olması da, bu eşyalarla insan arasındaki iletişimin ipekten farklı olarak daha yoğun ve daha ilgi çekici olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla altın ve gümüş insan hayatının pek çok alanında kullanım aracı olarak değerlendirilmiştir. Ancak, altın ve gümüşün zinet eşyası olarak kullanımı insanoğlunu hep cezbedegelmiştir. Bu noktada İslam kadınla erkeği bir tutmamıştır. Bunun farklı hikmetleri olmakla birlikte, tıbbi bir nedene bağlı olduğu da düşümlüdür. Dolayısıyla da İslam'da altına yönelik doğrudan yasaklamanın erkekler tarafından altının zinet eşyası olarak kullanımına yönelik olduğu söylenebilir.

3.6.2.2.1. Süslenme ve Takı Aracı Olarak

“Rasûlüllah (s.a.v.) sol eline bir parça ipek, sağ eline de bir altın aldı. Sonra ellerini kaldırıp bu iki şeyi göstererek; ‘doğrusu bu iki şey ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına ise helaldir.’”⁸⁵⁸ şeklindeki hadis, fıkıh kaynaklarında altının zinet

⁸⁵⁸ Ebu Davud, Libas, 14; Tirmizi, Libas, IV, 217; Nesai, Libas, VIII, 160; İbni Mace, Libas 19, II, 189. Hadis değişik varyantlarıyla birçok hadis kaynağında mevcuttur.

ve kullanım eşyası olarak yasaklanması, gümüşün ise kullanımına izin verilmesi ile ilgili temel nass olarak kabul edilmiştir.⁸⁵⁹

Konuyla ilgili diğer iki hadisten birincisi; “*Bera b. Azib (r.a.) şöyle buyurdu; Hz. Peygamber bize yedi şeyi emretti, yedi şeyden de nehyetti; bize, cenazeye katılmayı, hasta ziyareti yapmayı, davete icabet etmeyi, haksızlığa uğrayana yardım etmeyi, yeminin gereğini yerine getirmeyi, selamı almayı, aksırana mukabelede bulunmayı emretti; gümüş kab kullanmayı, altın yüzük takmayı, ipek, atlas, ibrişimli elbise, kalın ipek ve ipek yatak kullanmayı ise yasakladı.*”⁸⁶⁰ mealindeki hadistir. Diğeri ise; “*Hz. Peygamber altın yüzük takmayı yasakladı.*”⁸⁶¹ rivayetidir. Bu hadisler değişik hadis kaynakları ve şerhlerinde çeşitli lafız farklılıklarıyla yer almaktadır.⁸⁶² İncelediğimiz kaynakların hiç birisinde hadislerin sıhhatiyle ilgili olumsuz bir değerlendirmeye rastlamadık. Hadislerin sıhhati ulema nezdinde o kadar kabul görmüş olmalı ki birçok şerhte hadislerin sıhhatiyle ilgili kanaat bile belirtilmemiştir.⁸⁶³

Altının kadınlar için ziynet eşyası olarak kullanılması hususunda; “*Rasûlüllah (s.a.v.) sol eline bir parça ipek, sağ eline de bir altın aldı. Sonra ellerini kaldırıp bu iki şeyi göstererek; ‘doğrusu bu iki şey ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına ise helaldir.’ buyurdu.*”⁸⁶⁴ hadisi delil olarak kabul edilmiş ve mübah olduğu kanaatine varılmıştır. Erkekler için ise haram hükmünü almıştır. Bu konuda İslam âlimleri arasında ittifak mevcuttur.⁸⁶⁵

⁸⁵⁹ Semerkandi, III, 341; Kâsani, V, 132; Şirazi, I, 204; İbni Kudame, I, 55; Karafi, XIII, 261.

⁸⁶⁰ Buhari, Libas 45, II, 71; Müslim, Libas, h. no: 2066.

⁸⁶¹ Müslim, Libas, h. no: 2078, III, 1648; Tirmizi, Libas 13, IV, 226; Nesai, Libas, VIII, 168. Hadisin metni: *نها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التخم بالذهب*

⁸⁶² Ebu Davud, Libas, 14; Tirmizi, Libas, IV, 217; Nesai, Libas, VIII, 160; İbni Mace, Libas 19, II, 189; İbni Battal, *Şerhu Sahihi'l Buhari*, III, 237; Baci, Ebu'l Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd, *el-Münteka Şerhu'l Muvatta*, I-VII, Matbaatü's Sa'ade, Mısır ty., IV, 269; Nevevi, *Minhac Şerhu Sahih-i Müslim*, I-XVIII, Daru İhyai't Türesi'l Arabi, Beyrut ty, XIV, 32; Azimabadi, XI, 201; Mübarekfüri, Ebu'l A'la Muhammed Abdurrahman, *Tufetü'l Ehvezi bi Şerhi Camii't Tirmizi*, I-X, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut ty., V, 340.

⁸⁶³ İbni Battal, *Şerhu Sahihi'l Buhari*, III, 237; Baci, *Münteka*, IV, 269; Nevevi, *Minhac*, XIV, 32; Azimabadi, XI, 201; Mübarekfüri, *Tufetü'l Ehvezi*, V, 340.

⁸⁶⁴ Ebu Davud, Libas, 14; Tirmizi, Libas, IV, 217; Nesai, Libas, VIII, 160; İbni Mace, Libas 19, II, 189. Hadisin metni: *أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ حريرة بشماله وذهباً بيمينه ثم رفع بهما يديه وقال: إن هذين حرام على ذكور* *لأنناهما* Hadis değişik varyantlarıyla birçok hadis kaynağında mevcuttur.

⁸⁶⁵ Semerkandi, III, 341; Kâsani, V, 132; Şirazi, I, 204; İbni Kudame, I, 55; Karafi, XIII, 261.

3.6.2.2.2. Yeme-İçme Aracı Olarak

Yine İslam bilginlerinin büyük çoğunluğu; “*Rasulullah buyurdu ki, gümüş kaptan içen cehennem ateşini lıkır lıkır içerek karnına doldurur.*”⁸⁶⁶ hadisi ile; ; “*Bera b. Azib (r.a.) şöyle buyurdu; Hz. Peygamber bize yedi şeyi emretti, yedi şeyden de nehyetti; bize, cenazeye katılmayı, hasta ziyareti yapmayı, davete icabet etmeyi, haksızlığa uğrayana yardım etmeyi, yeminin gereğini yerine getirmeyi, selamı almayı, aksırana mukabelede bulunmayı emretti; gümüş kab kullanmayı, altın yüzük takmayı, ipek, atlas, ibrişimli elbise, kalın ipek ve ipek yatak kullanmayı ise yasakladı.*”⁸⁶⁷ hadisini delil olarak kabul edip altın ve gümüş kaplardan yeme-içmenin haram olduğunda görüş birliğine varmışlardır.⁸⁶⁸ Ancak Muaviye b. Kurre ve Zahiri mezhebinin kurucusu Davud b. Ali'nin, hadiste⁸⁶⁹ sadece şürb ifade edildiğinden hareketle yalnızca su içmenin yasak olduğu görüşünde oldukları, dolayısıyla bu konuda İslam ulemasından ayrıldıkları belirtilmiştir.⁸⁷⁰

3.6.2.2.3. Eşya Olarak

Altın ve gümüşün yukarıda ifade edilen durumların dışında eşya olarak kullanımı ile ilgili Hanefî mezhebi imamları arasında küçük görüş farklılıkları olsa da genel anlamda mezheplerin bu konuda da müşterek görüşte oldukları söylenebilir.

Hanefilerde, altın ve gümüş, kullanıldıkları eşyanın bir parçası sayılacağından hareketle, İmammeyn'e göre, sürmedanlık, buhurdanlık, ayna, semer, gem, kürsü, yatak, kilit ve kılıç gibi her çeşit alet veya eşyada altın ve gümüşün kullanımı haram olmasına rağmen, Ebu Hanife'ye göre, altın ve gümüşün, kapı kilidi veya kılıca ait bir parça olarak kullanılması caiz olup, ayrıca altın ve gümüş suyuyla kaplanmış eşyanın kullanılması da kerih değildir.⁸⁷¹

Şafii mezhebi âlimleri altın ve gümüşten eşya edinilmesi ve kullanılması hususunda ikiye ayrılmıştır. Müttekaddim ulemaya göre altın ve gümüşten eşya

⁸⁶⁶ Buhari, Libas 48; Müslim, Libas, h. no: 3846. Hadisin metni: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الذي يشرب في إناء الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم

⁸⁶⁷ Buhari, Libas 45, II, 71; Müslim, Libas, h. no: 2066. Hadisin metni: ونهانا عن آنية الفضة، وخاتم الذهب، والحريز والديباج، والقسي، والإستبرق

⁸⁶⁸ Kâsani, V, 132; İbni Kudame, I, 55; Şirazi, I, 204.

⁸⁶⁹ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الذي يشرب في إناء الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم

⁸⁷⁰ Maverdi, *Havi'l Kebir*, I, 76; İbni Kudame, IX, 173.

⁸⁷¹ Semerkandi, III, 341; Kâsani, V, 132; Merğinani, IV, 367; Baberti, XVII, 11; Ayni, XII, 102-109.

edinilmesi ve kullanılması tenzihen mekruh iken, müteahhir ulemaya göre tahrimen mekruhtur.⁸⁷² Şirazi (v. h. 476); “*Rasulullah buyurdu ki, gümüş kaptan için cehennem ateşini lıkr lıkr içerek karnına doldurur.*”⁸⁷³ hadisinde gümüşten kab kullananların cehennemle tehdit edilmesinden dolayı sahih olanın tahrimen mekruh olduğunu belirtmiştir.⁸⁷⁴

Maliki ve Hanbeli mezhebine göre, altın ve gümüş eşyanın kullanımı ile ilgili hadisteki⁸⁷⁵ tahrimin umum ifade ettiği değerlendirildiğinden altın ve gümüş eşyanın kullanımı kadın ve erkek için haram olup,⁸⁷⁶ ayrıca Hanbelilere göre, altın ve gümüş eşyanın yapımı da haramdır.⁸⁷⁷

3.6.2.2.4. Tedavi Amacıyla Altın ve Gümüşün Kullanımı

İslam bilginleri atın ve gümüşün ihtiyaç halinde tedavi aracı olarak kullanılmasına şu rivayeti esas alarak cevaz vermişlerdir; Hz. Arfece'nin burnu harpte kopmuş ve metalden burun yaptırmış, daha sonra metal nesne koku yapınca Hz. Peygamber (sav), kendisine altından burun yaptırmasını tavsiye etmiş, o da yaptırmış.⁸⁷⁸ Bu rivayetten yola çıkarak mezhep imamları ve İslam uleması burnu kesilen kişinin altın ya da gümüşten burun yaptırmasında beis görmemişler.⁸⁷⁹ Aynı şekilde Ebu Hanife, İmam Muhammed ve İmam Şafii'ye' göre, kişinin, sallanan dişini altın ya da gümüşle tutturmasında da herhangi bir beis yoktur. Ancak diş düşerse artık onu altın veya gümüşle yerine takmak İmamı Azam ile İmam Şafii'ye göre caiz değilken, Ebu Yusuf'a göre caizdir.⁸⁸⁰

⁸⁷² Kazvini, Abdulkerim b. Muhammed, *Fethu'l Aziz bi Şerhi'l Veciz*, Daru'l Fikr, yy.-ty., I, 301; Nevevi, *Mecmu'*, I, 246.

⁸⁷³ Buhari, *Libas* 48; Müslim, *Libas*, h. no: 3846. Hadisin metni: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الذي يشرب في إناء الفضة إنما يجر جر في بطنه نار جهنم

⁸⁷⁴ Şirazi, I, 29.

⁸⁷⁵ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الذي يشرب في إناء الفضة إنما يجر جر في بطنه نار جهنم

⁸⁷⁶ Karafi, I, 167; İbni Kudame, IX, 174.

⁸⁷⁷ İbni Kudame, IX, 174.

⁸⁷⁸ Taberani, *Mu'cemü'l Kebir*, XVII, 146.

⁸⁷⁹ Semerkandi, III, 341; Şafii, *Ümm*, I, 71; Kâsani, V, 132; İbni Kudame, III, 46; Maverdi, *Havi'l Kebir*, II, 479; Muhammed b. Ahmed, *Menhu'l Celil Şerhu Muhtasari'l Halil*, I-IX, Daru'l Fikr, Beyrut 1989, I, 58.

⁸⁸⁰ Semerkandi, III, 341; Şafii, I, 71; Kâsani, V, 132.

3.6.2.2.5. Değerlendirme

İnsanoğlunun kendisinde olmasını istediği iki değerli maden olan altın ve gümüşün hayata kattığı lüks ve değer bilinmektedir. Üstelik böyle önemli bir konuda İslam'ın temel kaynağı olan Kur'an'da herhangi bir bilgi yoktur. Mamafih pratik hayata dair bu konu hakkındaki ahkâm, İslam'ın hem tebliğcisi hem de tatbikçisi olan Hz. Peygamber (sav)'in fiili ve sözlü Sünnet'yle sabit olmuştur. Yukarıda izah edilenlerden anlaşıldığı üzere İslam'da altın ve gümüşün kullanımı konusu son derece kısıtlı bir alanla sınırlandırılmıştır. Ehl-i sünnet ulema, konuyla ilgili nehiy içeren hadisleri delil kabul ederek altının erkek tarafından ziynet eşyası olarak kullanılamayacağı, ancak gümüşün kullanabileceği hususunda ittifak etmişlerdir. Kadın için ise altın ve gümüşün ziynet eşyası olarak kullanılmasının mübah olduğunu belirtmişlerdir.

Bunun dışında ulemanın büyük çoğunluğuna göre, altın ve gümüşün hayatın hemen her alanında eşya olarak kullanılması da caiz olmayıp, ancak tedavi nedeniyle kullanılmasına belirli esasları gözetilerek izin verilmiştir. Ayrıca kişisel şatafatın olmadığı harp v. b. hususlarda toplumsal ve dini maslahatlar içerdiği için bazı âlimlere göre altının kullanılabilmesinin belirtildiği de ifade edilmiştir.

İslam'ın altın ve gümüşe karşı bu yaklaşımında; gösteriş, şatafat ve lüksün göstergesi olan söz konusu eşyaların insanların gündelik hayatlarında etkin bir şekilde yer almaması prensibi olduğu düşünülebilir. Bu gibi eşyanın hayatın temelinde yer alması durumunda gerek insanlar arasındaki iletişim gerekse Allah ile kul arasındaki manevi bağlar zarar verebilir. İnsanı nefsinin isteklerine yönlendirerek Müslümanı ana gayesinden uzaklaştıracak bir yaşam tarzının benimsenmemesi hedeflenmiş olabilir. Nitekim altın ve gümüş gibi eşyaların cennet nimetlerinden olduğu belirtilip mümin erkeklerin dünyada bu nimetlerden uzak durması gerektiği vurgulanmıştır.⁸⁸¹

Altın ve gümüşle ilgili ahkâm da Çalışmamızın bu bölümünde Sünnet'in müstakil teşri' yetkisine örnek olarak işlediğimiz diğer hükümler gibi doğrudan Sünnet'le sabit fihhi hükümlerdir. Buraya kadar işlenen bütün örneklerde karşımıza çıkan temel sonuç şudur; İslam âlimleri, insan hayatını ilgilendiren konulara ait nassları ortaya koyduktan sonra onlardan fıkıh usulü kuralları çerçevesinde sonuçlar (hükümler) çıkarmışlardır. Ulaşılan herbir sonuç nassın delaleti ve bağlayıcılığına bağlı olarak

⁸⁸¹ Kâsani, V, 132.

kuvvet derecesi ve fihki isimlendirmesi farklı olmuştur. Dolayısıyla Sünnet'le sabit bir hükmün kuvvet bakımından durumundan ziyade fihki yönü ele alınmalıdır. Yani bu hüküm farz vacip de sünnet de olabilir. Önemli olan Sünnet'in teşri' kaynağı olması yönüyle o hükmün kaynağının Sünnet olmasıdır. Bu çerçevede âlimlerin, İslam Hukukunun diğer fer'i kaynaklarına olan yaklaşımı ile Kur'an ve Sünnet'e olan yaklaşımlarının belirgin farklar içerdiği vakıadır. Kur'an ve sahih Sünnet'le sabit ahkâm yalnızca nassın delaleti yoluyla sübutu işlenirken diğer delillerle sabit ahkâmda birçok etken dikkate alınmış, farklı illet ve maslahatlara mebni hükümler çıkarılmıştır. Bu durum, usul eserlerinde Kur'an'la Sünnet'in kaynaklar bölümünde aynı başlık altında incelenmesiyle de ortaya konmuştur.

Sünnet'le sabit olan bir hükmü Kur'an'la sabit olan bir hükmüle kıyaslayarak her iki hükmün de aynı bağlayıcılık derecesinde olmasını ve fihki adlandırmayla anılmasını Sünnet'in müstakil teşri' aracı olduğuna delil olarak şart koşmanın ilmi bir yaklaşım olmayacağı kanaatindeyiz. Çünkü Kur'an ayetleri yalnızca delaletleri bakımından incelemeye tabi tutulabilir. Oysa Sünnet hem sübut hem içerik olarak tetkikten geçmek durumundadır. Bu anlamda yine Hanefiler mütevatir haberlerin ilmi zaruret ifade ettiğini ve Kur'an'ı neshedeceğini söylemekle Sünnet'in müstakil teşri' değerine önemli bir katkıda buldukları ifade edilmelidir.

İtikadi, fihki ve ahlaki değerleri sistematize eden ilmi disiplinlerin bir sistematığı, bağlı olduğu bir metodoloji vardır. Bu değerler manzumesinde, Sünnet'le sabit olan hükümlerin bulunduğu sıra ve ifade ettiği anlam, sitematik olarak değişebilir. Dolayısıyla farz, haram, vacip, tahrimen mekruh, tenzihen mekruh, sünnet'i hüda, sünnet'i zevaid, sünnet'i müekked, sünnet'i gayri müekked gibi fikh literatürünün terimleri, Kur'an ve Sünnet'le sabit olan dini değerlerin adlandırılma usulü ve yöntemi olduğu bilinmelidir. Yani hükmün adlandırmasından hareketle Sünnet'le sabit ahkâmın Kur'an'la sabit olandan daha zayıf ya da değişik terimlerle isimlendirilmesinin Sünnet'in teşri' değerini azaltan faktör olarak görmenin son derece yanlış bir değerlendirme olacağı ifade edilmelidir. Bir hükmün hangi terimle nitelendirileceği sabit olduğu nassa değil bağlayıcılık derecesine göre değerlendirilir. Buna bağlı olarak mezheplerin metodolojileri gereğince değişik adlandırmalar Sünnet'le sabit olan hükümler için kullanılmıştır. Her mezhebin tercih ettiği adlandırma ne kadar doğrudur ne kadar yanlıştır bu ayrı bir konudur. Ancak şunu ifade edebiliriz; Tercih edilen

adlandırmaların istiklali ve hukuki niteliğiyle mezheplerin Sünnet'in müstakil teşri' yetkisini algılamalarının birbiriyle orantılı olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda Hanefilerin Sünnet'e daha hukuki (fikhi) bir nitelik atfettiği düşünülebilir. Ehl-i sünnet ulemanın usul anlayışında Sünnet'le sabit olan söz, fiil ve takrirler ya vahiy mahsulü ya da vahyin kontrolünde Hz. Peygamber (sav)'in içtihadıdır ki bu icthad vahye muhalif olursa düzeltilir. Dolayısıyla her iki durumda da ahkâma taalluk eden sahih Sünnet, dini-hukuki bir değer ifade eder.

Bununla birlikte Hz. Peygamber (sav)'in söz, fiil ve takrirlerinden dini-ahlaki olanların da bir değer ifade ettiği unutulmamalıdır. Nitekim Kur'an'da itikadi ayetler ve ahkâm ayetleri olduğu gibi, ahlaki içerikli olup farz ya da vacip olarak bir hüküm içermeyen ayetler de bulunmaktadır. İşte Sünnet'te böyledir. Sünnet İslam Dininin itikadi, fikhi ve ahlaki alanlarından her birine dair söylem, fiil ve uygulamaları olan, aynı Kur'an gibi dinin teşri' aracı olarak nübüvvetle birlikte başlayıp Hz. Peygamber (sav)'in irtihaliyle neticelenen, vahyin kontrolünde varlığını sürdüren bir teşri' aracıdır. Nitekim; *"Bu gün size dininizi tamamladım..."* ayeti nazil olduğunda ayrıca Hz. Peygamber (sav)'e de; *"artık senin de peygamberliğin son buldu tamam."* diye Allah tarafından herhangi bir bildiri gelmemiştir. Dahası bu ayetin nüzulünden sonra da Hz. Cebrail'in Hz. Peygamber'le (sav) iletişimi bitmemiş, irtihaline kadar devam etmiştir. Bu durum Hz. Peygamber (sav)'e dinin teşri'inde bir takım yetkiler verildiğini hatta bizzat teşri' aracı olduğunu göstermektedir.

Sünnet'in teşri' yetkisiyle alakalı eleştirilerin sebebinin Sünnet'in aslında bir insan olan Hz. Peygamber (sav)'den varid olması ve daha sonra bu müktesebatın insan eliyle tedvin ve tasnifinin yapılmış olmasından kaynaklandığı bilinmektedir. Böyle düşünülecek olursa İslam Dininin en temel kaynağı ve Allah'ın ilahi kelamı Kur'an'ın sübutu, Hz. Peygamber (sav)'in nübüvveti de haber-i vahid; yani bir insan olan Hz. Peygamber (sav) den sadır olmuştur. Yine Kur'an da insan eliyle cem ve istinsah olunmuştur. Bu durumda Kur'an'ın sübutuna hanel gelmediğini ancak aynı yöntemle sabit Sünnet'in sübutunda eksiklik olduğunu savunmanın ilmi disiplinle çelişeceği değerlendirilmektedir.

Diğer taraftan fikhi ahlama dair usul ve metodolojinin şekillenmesinde dil kurallarının etkisinden daha fazla Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'nin etkisinin olduğu

bilinmektedir. Kur'an'dan çıkarılacak ahkâmın hangi dil ve üslup kurallarınca elde edileceği, emir kalıbıyla nazil olmuş bir ayetin emre mi nedbe mi delalet etmesi gibi Sünnet'in içeriğini ölçüt alıp kendisini ahkâma yetkisiz görmek ilmi açıdan da bir çelişki olsa gerek.



SONUÇ

Hız. Peygamber (sav), Allah'ın son elçisi, evrensel vahyin ilk muhatabı, tebliğcisi ve temsilcisidir. O (sav), Kur'an'ın ifadesiyle en güzel örnek olup insanların kendisini rehber alacağı bir şahsiyettir. İnsanlık için numune-i imtisaldir. Bu vasıfları sebebiyle Hız. Peygamber (sav), Allah'ın terbiyesi ve korumasıyla özel bir vazife için yaratılmış seçkin bir nebiydi. Diğer taraftan yine Kur'an'ın ifadesiyle nev-i beşerden bir fert, diğer insanlar gibi yiyip-içen, gezip-dolaşan onlarla yaşayan bir kişiydi.

İnsan olmasının yanı sıra kendisine yüklenen görev ve sorumluluğu sebebiyle Hız. Peygamber (sav)'in birtakım özellik ve vasıflara sahip olması, onun kavı, fiil ve takrirlerinden oluşan Sünnet'inin dini ve hukuki olarak anlamlandırılmasına etki etmiştir. İslam tarihi sürecinde ulemanın büyük çoğunluğuna göre Kur'an ve Sünnet, birbirini tamamlayan iki temel ilahi kaynak olarak kabul edilmiştir. Yüce Allah, Hız. Peygamber (sav)'e ilahi mesajı hem tebliğ, beyan, te'kid, takyid, tahsis; hem de teşri' yetkisi ve vazifesi vermiştir. Dolayısıyla, Hız. Peygamber (sav)'in peygamberlik müessesesinin gerektirdiği dini görevlerini yerine getirme adına söylediği söz ve yaptığı davranışlar hem dini metin olarak hem de hukuki değer olarak bağlayıcıdır.

İslam bilginleri dini hükümlerin yaratıcı kaynağı olarak gerçek manada tek hâkimin (şari'in) Allah olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Bununla birlikte İslam teşri'inde Allah adına hüküm vaz' etmesi sebebiyle Hız. Peygamber (sav)'in de mecazen "şari'" olduğunu kabul etmişlerdir. Bu çerçevede Sünnet, Kur'an gibi Allah adına Allah'ın gözetim ve denetiminde kanun koyucu ve mecazen şari'dir. İslam'ın anlam ve önemi bakımından birinci kaynağına tabi; fakat taşıdığı farklı hükümler bakımından Kur'an'dan ayrı ve ikinci bir kaynaktır. Hatta İslam âlimlerinden bazıları Sünnet'i şer'i bir kaynak olarak kabul etmekle kalmamış, onu kaynaklık vasfı itibariyle Kur'an'la kıyaslayacak değerlendirmelerde bulunmuşlar, Sünnet'in, Kur'an'dan daha öncelikli kaynak olduğu anlamına gelecek ifadeler sarf etmişlerdir. İslam uleması tarafından yapılan bu değerlendirmelerin, Sünnet'in teşri' değerinin korunması ve ifade edilmesine yönelik çabalar olduğunu ifade etmek isteriz. Nitekim kaynaklık vasfı ve Sünnet'in kaynak değeri itibariyle Kur'an'la olan münasebeti, Muaz Hadisi, Hız. Ömer'in Kadı Şurayh'a yazdığı mektup gibi rivayetlerin dışında İbni Mesud, Hız. Ömer ve İbni Abbas

gibi birçok sahabe ile tabiun ve müctehid imamlarının uygulamalarıyla hiçbir şüpheye mahal kalmayacak şekilde ortaya konulmuştur.

Söz konusu nakli delillerin yanı sıra Kur'an'ın sübutunun kat'i, Sünnet'in sübutunun -mütevâtir olanlar hariç- zanni olması da Kur'an'ın, kaynak sıralamasında birinci sırada yer aldığına delil olarak kabul edilmiştir. Nitekim usul-ü fıkıh kaideleri açısından sübut itibarıyla kat'i olan, zanni olandan önce gelir. Bundan dolayıdır ki, bir hükmü öğrenme, delil getirme ve uygulamada konuyla ilgili bir nass Kur'an'da var ise o konuda Sünnet'e başvurulmaz. Ayrıca farz ve vacip ayrımı da Sünnet'in Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak kabul edildiğini gösteren bir delil olarak kabul edilebilir.

Fıkıh usulü eserlerinde Kur'an ve Sünnet için "*usulü'l ahkam*", "*edilletü'l ahkâm*" ve "*mesadiru'l ahkâm*" tabirlerinin kullanılmasının, Sünnet'in teşri' değerini göstermesi bakımından son derece önemli olduğu değerlendirilmektedir. Bu ifadeler, Kur'an ve Sünnet'in bir hükmün delili olmanın yanı sıra, o hükmün şari'i olduklarını gösterir. Aynı şekilde fıkıh usulü kaynaklarının şer'i deliller kısmında Sünnet'in, Kur'an'dan sonra ele alındığı görülür. Söz konusu kaynakların deliller bölümünde genelde edille-i şer'iyye adı altında Kur'an ve Sünnet'in dışında kıyas ve icma'ya da yer verilmiştir. Ancak, kıyas ve icma', Kur'an ve Sünnet'e müstenid delil olma fonksiyonlarını icra eden kaynaklar olarak ifade edilirken, Kur'an ve Sünnet, onlardan farklı olarak bir hükmün hem delili, hem de şari'i olarak kabul edilmiştir. Bu çerçevede Kur'an ve Sünnet; müsbet, kıyas ve icma'; muzhir delil olarak adlandırılmıştır. Yine İslam hukukunun delilleri; nassa dayanan (Kur'an ve Sünnet) ve ictihada dayanan (icma', kıyas) şeklinde ayrıma tabi tutularak hukuk normunun bağlayıcılığı konusunda Kur'an ve Sünnet, diğer delillerden ayrı değerlendirilmiştir. Bütün bu yaklaşımların Sünnet'in şari' olduğu hususuna işaret eden önemli ilmi tespitler olduğu kanaatindeyiz.

Sünnet'in İslam teşri'indeki yasama yetkisi ve önemi Hz. Peygamber (sav) zamanında ashabı tarafından hiçbir şekilde tartışma konusu yapılmamıştır. Bilakis Sünnet'le sabit olan ahkâma Kur'anla sabit olmuş gibi itaat ve ittiba' edilmiştir. Ancak İslam tarihinde Sünnet hakkında tenkid hareketinin başladığı hicri ikinci asırla birlikte Sünnet'e karşı tutum ve algılarını, Kur'an'ın Sünnet hakkındaki ilahi beyanları ve Hz. Pegamber (sav)'in bu husustaki hadislerinden yola çıkarak belirleyen İslam ümmetinin cumhuru niteliğindeki ehl-i sünnet ekolü, Sünnet'in, İslam teşri'inin bir parçası

olduğuna dair inanç ve amel birlikteliğini koruma yolunda büyük gayretler sarf etmiştir. Hatta Sünnet savunuculuğu o kadar elzem kabul edilmiştir ki İmam Şafii gibi olanca ilmi ve ameli gücüyle Sünnet'i savunan bazı İslam âlimleri, Sünnet'in vahiyle ilişkisi bakımından yapılan taksimatta Sünnet'in tamamını vahiy kabul eden kişiler olarak değerlendirilmiştir. Sünnet'in tamamını vahiy olarak kabul ettiği belirtilen âlimlerden İbni Hazm dışında hiçbirinin bu konuda sarih bir ifadesine rastlanmadığı belirtilmelidir. Haddi zatında bu âlimlerin hemen hemen tamamının Şafii ekolünden olmaları da dikkat çekicidir. İmam Şafii'nin söz konusu ekolün öncüsü olduğu düşünöldüğünde bu ekole müntesip diğer âlimlerin de İmam Şafii gibi Sünnet'e koruyucu bir üslupla yaklaşmaları, kendileri hakkında Sünnet'in tamamını vahiy kabul ettikleri gibi bir kabulün oluşmasına neden olduğu düşünölebilir. Nitekim İmam Şafii de Sünnet'in tamamını vahiy mahsulü kabul eden ulema sınıfında değerlendirilmesine karşın "*Risale*" ve "*Ümm*" eserlerinde yapılan incelemede bu hususta net bir ifadenin yer almadığı görölmüştür. Kanaatimizce İmam Şafii, Sünnet'in vahiy olan kısmına "*hikmet*" veya "*risalet ve ilham kabilinden vahiy*" diyerek Sünnet'in vahiyle ilgisini ortaya koymaya, dindeki yerini ve teşri'deki önemini belirtip bu durumu Kur'an'la delillendirmeye çalışmıştır. Aksi halde İmam Şafii'nin, Hz. Peygamber (sav)'in her söz ve davranışının vahiy olduğunu delillendirmeye çalıştığını söylemek İmam Şafii'ye ve temsil ettiği ilmi geleneğe haksızlık olacaktır. Öte yandan İmam Şafii'nin, hem Sünnet'in tamamını vahiy mahsulü olarak gördüğünü, hem de Sünnet'in, Kur'an'ı nesh edemeyeceği görüşünde olduğunu söylemek çelişki olur.

Kudsi hadisler başta olmak üzere, Mikdam b. Ma'dikerib'den gelen; "*bana Kitab ve onunla beraber onun gibisi(bir misli daha) verildi...*" hadisi, Cibril hadisi olarak da bilinen meşhur İhsan hadisi, kudsi hadislerde olduğu gibi, "*Şüphesiz Rabbim bana emretti*", "*Ben.....ile emrolundum*", "*...ile nehyolundum.*" gibi ifadelerle başlayan sahih hadisler, Hz. Peygamber (sav)'in, Kur'an dışında vahiy aldığına apaçık delillerdir. Bu rivayetlerin yanı sıra kiblenin değiştirilmesi hadisesi, Tahrim Suresi'nin 3'üncü ayetinde anlatılan olay gibi yaşanan birtakım hadiseler de Hz. Peygamber (sav)'in Kur'an dışında vahiy aldığını göstermektedir. Ancak bu durum, Sünnet'in tamamına teşmil edilemez. Hanefi alimlerin de içinde olduğu ehl-i sünnet ulemanın çoğunluğuna göre vahiy; metluv ve gayri metluv olarak ikiye ayrılır. Bu ikili taksim Hanefi ulemasında daha sistematik bir şekle dönüşmüştür. Vahiy gayri metluv; zahir ve batın

olmak üzere ikiye ayrılıp Sünnet'in teşri'e dair içeriğinin, vahye müstenid kısımda tezahür ettiği kabul edilmiştir. Bu çerçevede Sünnet, İslam hukuku açısından delil olabilmesi için tamamen vahiy mahsulü olması gerekmez. Vahiy tarafından desteklenmiş olması Sünnet'e bu yetkiyi verir. Çünkü ehl-i sünnet âlimlere göre Hz. Peygamber (sav)'in içtihadı da vahiy destekli olup İslam teşri'inde kaynaktır;

Sünnet'in teşri'e esas kısmının belirlenmesi amacına matuf Sünnet'in alan tasnifine yönelik yapılan çalışmaların, özellikle hadislerin tasnifi döneminde “*Cami*” türünde tertip edilen eserlerin Sünnet'in bağlayıcılığına ve teşri' değerine işaret ettiği ifade edilmelidir. İslam tarihi sürecinde âlimler tarafından yapılan bütün tasnif çalışmalarının, Hz. Peygamber'in temsil ettiği değişik vasıflarına ait söz, fiil ve davranışlarına dair Sünnet'inin dini olup bağlayıcı olanıyla, dünyevi olup beşeri olanı ayırt etme çabası güttüğü açıktır. Bu çalışmalarda Sünnet'in; teşri', ifta ve kaza alanına giren kısmının dini nitelikli ve bağlayıcı olduğu sonucuna varıldığı ifade edilebilir. Ancak gelinen noktada Sünnet hakkındaki tartışmaları sonlandıracak ve Sünnet'in teşri'e esas kısmını tek tek hadisler üzerinden ortaya koyacak nitelik ve netlikte pratize edilmiş bir tasnif çalışmasına ihtiyaç duyulduğu değerlendirilmektedir.

Kur'an-ı Kerim'deki Hz. Peygamber (sav)'e iman etmeyi, O'nun emir ve yasaklarına boyun eğmeyi, O'na karşı çıkmamayı emreden ayetler ile konuyla ilgili hadisler, Sünnet'in teşri' yetkisine dair en kuvvetli nakli deliller olarak kabul edilmiştir. Söz konusu nakli delillerin yanı sıra, sahih Sünnet'in Kur'an'ı neshi, Sünnet'in hüküm koyamayacağına dair herhangi bir nassın bulunmaması, Hz. Peygamber'in konumu ve İslam ümmeti için ifade ettiği anlam, dini emirleri açıklayan Sünnet'le ibadet edilmesi, Hz. Peygamber'in İsmet Vasfı, Sünnet'le elde edilen bilgiye bağlayıcılık derecesine göre hüküm bina edilmesi gibi çokça akli unsur da, Sünnet'in teşri' kaynağı olduğuna delalet etmektedir.

Yukarıdaki nakli ve metodik delillerin yanı sıra çalışmamızın üçüncü bölümünde analizleri yapılan furu' fıkha dair örnekler de, Sünnet'in müstakil teşri' yetkisini gösteren önemli detaylar içermektedir. Bunlardan; vitir namazı, Hanefi usul mantığına göre müstakillen Hz. Peygamber (sav)'in Sünnet'iyle vaz' edilmiş bir hüküm olarak kabul edilmiştir. Hanefi âlimlerden Baberti ve Ayni, eserlerinde Serrac'ın kullandığını naklettikleri; صلاة هي دون الفرض وفوق النفل وهي صلاة الوتر ifadeyle vitir namazının Hanefiler

açısından hükümler sıralamasında oturtulduğu konumu net bir şekilde özetlemektedirler. Hanefilerin vitir namazına vacip hükmünü vermeleri, teşri’de Sünnet’e etkin bir rol verdiklerinin göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Hanefiler vitir namazı konusunda esas aldıkları rivayetlerden dil ve fıkıh usulü kuralları çerçevesinde vitir namazının vücutbiyyetini istinbat etmişlerdir. Çünkü bu nakli delillerde vitir namazı için diğer sünnet namazlardan farklı bir dil ve üslup kullanılmıştır. Aynı zamanda bizatihi Hz. Peygamber (sav) den vitrin edası ile ilgili keyfiyetin farklı olduğu öğrenilmiştir. Öyle ki, ayakta kılmaya gücü yetenin oturarak kılması ve özürsüz olanın bineğinde kılması caiz değildir. Vitir namazının zamanı, rekât sayısı gibi kendine birçok özelliği vardır. Bu kadar nev-i şahsına münhasır özelliği olan bir namazın diğer tatavvu’ namazlarla aynı fıkhi hükmü taşımaması gerektiği kanaatinin isabetli olduğu değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Hanefilerin, “vacip” kavramını metodoloji ve ahkam açısından oluşturup kullanmalarının büyük bir hukuki kazanım olduğu ifade edilmelidir.

Bayram namazları Hanefilere göre vacip, Şafii ve Malikilere göre müekked sünnet, Hanbelilere göre ise, farz-ı kifayedir. Ehl-i sünnet mezheplerden her biri bayram namazları için farklı fıkhi adlandırma kullanmıştır. Bu durum mezheplerin metodolojisiyle ilgili olabilir. Ancak bir gerçek vardır ki o da; bayram namazlarının fıkhi olarak “sünnet” olmadığıdır. Malumdur ki Şafiilerdeki “müekked sünnet”, Hanbelilerdeki “farzı kifaye” ve Hanefilerdeki “vacip” kavramları bağlayıcılık açısından birbirlerine çok yakın kavramlardır. He bir mezhep bayram namazlarını “sünnet” kavramından daha nitelikli bir fıkhi terimle isimlendirmiştir. Bu durum Hz. Peygamber (sav)’in teşri’de “sünnet”den öte bir keyfiyete sahip olduğuna delalet eder. Bayram namazları için İbni Rüşd’ün, *إنهما واجبتان بالسنة*, Kirvani ve Bağdadi’nin de, *سنة واجبة* şeklinde adlandırmalarda bulunmalar, bayram namazlarının fıkhi hüküm olarak “sünnet” olmaktan farklı bir değeri haiz olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu durumun temel nedenin de Sünnet’in teşri’ değerinden kaynaklandığı açıktır. Ancak diğer mezhepler bayram namazlarının Kur’an, Sünnet ve icma’yla sabit olduklarını belirtirken, Hanefiler bayram namazlarını doğrudan Sünnet’le sabit hükümler olarak değerlendirmişlerdir. Bu durum Hanefilerin Sünnet’e teşri’ açısından atfettikleri değeri göstermesi bakımından önemlidir.

Hanefilerde “vacip” kavramının; delalet ya da sübutundan herhangi birinin zanni olması durumundaki hükümleri ifade etmede kullanılması, hükmün Kur’an’la mı? Yoksa Sünnet’le mi sabit olduğuna bakılmaması da Hanefilerin Sünnet’e teşri’ açısından atfettikleri rolü ortaya koyan bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Bu metodolojik farklılıkla Hanefilerin Sünnet’e daha çok dini-hukuki bir nitelik atfettikleri düşünülebilir.

İslam aile hukukunda muharremat (kendileriyle evlenilmesi yasak olan kadınlar) Kur’an’da ayrıntılı bir şekilde belirtilmesine rağmen, iki sınıfla alakalı ahkâm, Hz. Peygamber (sav) tarafından vaz’ olunmuştur. Bu iki sınıf kadınlara ilgili evlenme yasağının geçici evlenme engellerinden olmayıp süreklilik arz eden evlenme engellerinden olması, evlilik müessesesine dair asli bir prensibin Hz. Peygamber (sav) tarafından vaz’ edilmesi ibtidaen bir teşri’dir. Bu durum Sünnet’in müstakil teşri’ yetkisinin daha net olarak ve güçlü bir şekilde temsil edilmesi bakımından önemlidir. Kendileriyle evlenilmesinin haram olduğu bayanların zikredildiği Nisa Suresi’nde Allah dileseydi sütkardeşliğinin ve kadının teyzesi-halasıyla birlikte nikâh altına alınmasının haram olduğunu da bildirebilirdi. Buna lafzi bir engel olmadığı gibi başka bir engel de yoktur. Çünkü zikredilmeyen bu iki sınıf, ayetin metnine çok uzun bir ilaveyi gerektirmediği ortadadır. Ayrıca ilgili ayette kendileriyle evlenilmesi yasak olan kadınlar sayıldıktan sonra ayetin son kısmında *وأحل لكم ما وراء ذلكم* “...bunun dışında kalanlar size helal kılındı...” kaydına rağmen Hz. Peygamber (sav)’in teşri’de bulunup kendileriyle evlenilmesi yasak olan kadınlara iki sınıf kadını ilave etmesi kanaatimizce tam anlamıyla müstakil teşri’dir.

Doğrudan Sünnet’le varid olan Recmle cezasıyla ilgili sağlıklı bir neticeye varılması için konuyla ilgili kavli ve fiili hadislerin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmek gerekir. Çünkü konuyla ilgili kavli hadisler, recm cezasının Yahudilikte olan bir cezanın celde ayeti nazil olmadan Müslümanlara da uygulanan geçici bir hüküm olmadığını, recm cezasının, Hz. Peygamber (sav) tarafından bizzat İslam ümmeti için önce kavli sonra da fiili sünnetle ortaya konan bir had cezası olduğunu göstermektedir.

Recm cezasının meşruiyetine dair kaydedilen gerek kavli gerekse fiili hadislerin hadis kriterleri açısından üzerine hüküm bina edilebilecek nitelikte sahih oldukları, hatta

Hanefilere göre konuyla ilgili hadislerin “meşhur hadis” seviyesinde olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla risaletin on senelik Medine döneminde toplamda dört defa meydana gelen remle ilgili rivayetlerin yaklaşık 35-50 civarında sahabe tarafından aktarılmalarını yeterli görmeyip namaz gibi günde beş defa eda edilen bir ibadette olduğu gibi bütün sahabeler tarafından aktarılmasını bekleyerek recmle ilgili rivayetlerin daha çok sahabe tarafından aktarılması gerektiğini söylemek suretiyle recmi yok saymak isabetli ve makul bir gerekçe olmasa gerek. Söz konusu rivayetlerden Maiz hadisi olarak da bilinen rivayetin h. 6’ncı yılda nazil olan Nur Suresi ikinci ayetinden sonra gerçekleşme ihtimalinin olduğu, Ğamidiyeli kadınla ilgili rivayetin ise, h. 7 veya 8’inci yılda gerçekleştiği belirtilmiştir. Konuyla ilgili üçüncü uygulama olan Asif rivayeti de sahih kabul edilmiş ve hadisenin celde ayetinden sonra gerçekleşmiş olmasının kuvvetle muhtemel olduğu belirtilmiştir. Dolayısıyla celde ayetinden sonra da recm cezasının uygulandığına dair kuvvetli ihtimalin varlığı değerlendirilmiştir.

Serahsi gibi bazı alimler, Usame b. Sabit’ten mervi hadisin baş kısmında Hz. Peygamber’in “Benden öğrenin!” şeklindeki ifadesine dayanarak (eğer bu hadis celde ayetinden sonra varid olsaydı, Hz. Peygamber “Benden öğrenin!” buyurmazdı.) mezkur hadisin zina haddiyle ilgili celde ayetinden de önce varid olan temel nass olduğu, celde ayetinin sonradan nazil olarak celde cezasını teyid ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Celde ayetinin nüzulü ve recm uygulamalarının zaman bakımından birbirlerine yakınlığı, hatta celde ayetinin nüzulünden sonra da recm uygulamasına devam edilmesi hususları bu görüşün isabetsiz olmadığını ortaya koymaktadır. Aynı şekilde mezkur hadisin metninde celde ve sürgün cezasından birlikte bahsedilmesi, recm uygulamalarında celde cezasının uygulanmayarak yalnızca recmin uygulanması hususları da dikkate alındığında Serahsi’nin bu görüşünün kayda değer bir değerlendirme olduğu belirtilmelidir.

Cariyelere uygulanacak cezanın evli kadınlara uygulanacak cezanın yarısı olacağını bildiren Nisa Suresi 25’inci ayetinde geçen “muhsan” ifadesine dayanılarak evlilere verecek cezanın recm olması durumunda recmin yarısı olmayacağından cariyelere uygulanacak cezanın belirsiz kalması bu durumun da recmin evlilere uygulanacak had cezası olarak kabul edilmesi konusunda çelişki oluşturduğu hususunun yanlış bir değerlendirmeden kaynaklandığı düşünülmüştür. Şöyle ki; bahse konu ayette cariyelerin cezasının zikredildiği kısımda geçen “muhsan” ifadesi, aynı ayetin baş

kısımında da geçmektedir ve “bekar hür kadınlar” anlamındadır. Dolayısıyla ayetinin son kısmındaki “muhsan” ifadesini “evli kadınlar” anlamında değil de birkaç satır yukarıda geçtiği şekliyle “bekar hür kadınlar” olarak aldığımızda cariyelere uygulanacak cezanın 50 celde olduğu açıkça ortaya çıkar. Konunun recmle ilgisi olmadığı anlaşılır.

Recm cezası, vahiyle sabit bir had cezası olmasaydı, recmi uygulamayacak ilk kişinin ümmetine şefkat ve merhametle dolu olan Hz. Peygamber olacağı bilinmedir. Dolayısıyla duygusal, psikolojik ya da sosyo-kültürel birtakım saik ve değerlendirmelerle recmi yok saymanın isabetli bir yöntem ve sahih bir görüş olduğu söylenemez. Hz. Peygamber (sav)’in recmin uygulanmasından önce takip ettiği usul ve esasların da recmin had olduğu konusunda açık ve anlaşılır incelikler içerdiği bir vakiadır. Kaldı ki İslam, recm cezasını uygulamayı teşvik edici yol ve yöntemleri benimsememiş, bilakis diğer had cezalarında olduğu gibi recm cezasında da ihtiyatlı olmayı emretmiş, uygulanmasını son derece kesin ve zor şartlara bağlamıştır. Ancak recmin varlığı, zuhur ve ispatı durumunda karşılığının verilmesi gerektiğini de fert, aile ve toplumun sağlığı ve selameti için meşru’ kılmıştır. İnsanlığın onur ve izzetinin en önemli bir şekilde temsil edildiği iffet konusunda son derece caydırıcı ve önleyici bir cezayı vaz’ ettiği için İslam’ın insanı merkezine koymayan bir din olduğu düşüncesinin ne hukuki ne de ahlaki temellerinin olduğu düşünülmektedir. Recmi sembolik bir ceza olarak görmek konuyla ilgili hadisleri rivayet eden yaklaşık 35 sahabeyi töhmet altında koymak anlamına gelir. Hatta taşlanarak öldürülmek gibi en acılı bir yöntemle recm edilen sahabelerin kanını boş yere akıtmaktır. Böyle bir düşünce tarzı rahmet elçisi olarak gönderilen Hz. Peygamber (sav)’in sembol olsun diye insan kanını akıtmayacağını idrak edememektir.

Sünnet’le sabit olan bir hükmü Kur’an’la sabit olan bir hükmüle kıyaslayarak her iki hükmün de aynı bağlayıcılık derecesinde olmasını ve fıkhi adlandırmayla anılması gerektiğini Sünnet’in müstakil teşri’ aracı olduğuna delil olarak şart koşmanın ilmi bir yaklaşım olmayacağı kanaatindeyiz. Çünkü Kur’an ayetleri yalnızca delaletleri bakımından incelmeye tabi tutulabilir. Oysa Sünnet hem sübut hem içerik olarak tetkikten geçmek durumundadır. Bu çerçevede Hanefilerin, mütevatir haberlerin ilmi zaruret ifade ettiğini ve Kur’an’ı neshedeceğini söylemekle Sünnet’in müstakil teşri’ değerine önemli bir katkıda buldukları ifade edilmelidir.

İtikadi, fihki ve ahlaki değerleri sistematize eden ilmi disiplinlerin bir metodolojisi vardır. Bu değerler manzumesinde, Sünnet’le sabit olan hükümlerin bulunduğu sıra ve ifade ettiği anlam, sistematik olarak değişebilir. Dolayısıyla farz, haram, vacip, tahrimen mekruh, tenzihen mekruh, sünnet’i hüda, sünnet’i zevaid, sünnet’i müekked, sünnet’i gayri müekked gibi fikh literatürünün terimleri, Kur’an ve Sünnet’le sabit olan dini değerlerin adlandırılma usulü ve yöntemi olduğu bilinmelidir. Yani hükmün adlandırmasından hareketle Sünnet’le sabit ahkâmın Kur’an’la sabit olandan daha zayıf ya da değişik terimlerle isimlendirilmesinin Sünnet’in teşri’ değerini azaltan faktör olarak görmenin son derece yanlış bir değerlendirme olacağı ifade edilmelidir. Bir hükmün hangi terimle nitelendirileceği sabit olduğu nassa değil bağlayıcılık derecesine göre değerlendirilir. Buna bağlı olarak mezheplerin metodolojileri gereğince değişik adlandırmalar Sünnet’le sabit olan hükümler için kullanılmıştır. Her mezhebin tercih ettiği adlandırma ne kadar doğrudur ne kadar yanlıştır bu ayrı bir konudur. Ancak tercih edilen adlandırmaların istiklali ve hukuki niteliğiyle mezheplerin Sünnet’in müstakil teşri’ yetkisini algılamalarının birbiriyle orantılı olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda Hanefilerin Sünnet’e daha hukuki (fihki) bir nitelik atfettiği düşünülebilir. Ehl-i sünnet ulemanın usul anlayışında Sünnet’le sabit olan söz, fiil ve takrirler ya vahiy mahsulü ya da vahyin kontrolünde Hz. Peygamber (sav)’in içtihadıdır ki bu icthad vahye muhalif olursa düzeltilir. Dolayısıyla her iki durumda da ahkâma tealluk eden sahih Sünnet, dini-hukuki bir değer ifade eder.

Sünnet, İslam Dininin itikadi, fihki ve ahlaki alanlarından her biriyle ilgili kavli ve fiili uygulamaları olan, aynı Kur’an gibi dinin teşri’ aracı olarak nübüvvetle birlikte başlayıp Hz. Peygamber (sav)’in irtihaliyle neticelenen, vahyin kontrolünde varlığını sürdüren bir teşri’ aracıdır. Nitekim; *“Bu gün size dininizi tamamladım...”* ayeti nazil olduğunda ayrıca Hz. Peygamber (sav)’e de; *“artık senin de peygamberliğin son buldu tamam.”* diye Allah tarafından herhangi bir bildiri gelmemiştir. Dahası bu ayetin nüzulünden sonra da Hz. Cebrail’in Hz. Peygamber’le (sav) iletişimi bitmemiş, irtihaline kadar devam etmiştir. Bu durum Hz. Peygamber (sav)’e dinin teşri’inde bir takım yetkiler verildiğini hatta bizzat teşri’ aracı olduğunu göstermektedir. Sünnet’in teşri’ yetkisiyle alakalı eleştirilerin sebebinin Sünnet’in aslında bir insan olan Hz. Peygamber (sav)’den varid olması ve daha sonra bu müktesebatın insan eliyle tedvin ve tasnifinin yapılmış olmasından kaynaklandığı bilinmektedir. Böyle düşünülecek olursa

İslam Dininin en temel kaynağı ve Allah'ın ilahi kelamı Kur'an'ın sübutu, Hz. Peygamber (sav)'in nübüvveti de haber-i vahid; yani bir insan olan Hz. Peygamber (sav) den sadır olmuştur. Yine Kur'an da insan eliyle cem ve istinsah olunmuştur. Bu durumda Kur'an'ın sübutuna halel gelmediğini ancak aynı yöntemle sabit Sünnet'in sübutunda eksiklik olduğunu savunmanın ilmi disiplinle çelişeceği değerlendirilmektedir.



KAYNAKÇA

- Abdulazim İbrahim Muhammed, *eş-Şübühetü's Selesüne'l Müserratü li İnkari's Sünnnet'in Nebeviyyeti*, Mektebetü Vehbe, y.y.-1999.
- Abdulaziz Buhari, Alauddin, *Keşfü'l-Esrar Şerhu Usuli'l Pezdevi*, I-IV, Daru'l-Kitabi'l-İslami, ty-yy.
- Abdulaziz b. Ömer el-Buhari, Burhanüddin Mahmud b. Ahmed, *el-Muhitu'l Burhani fi'l Fıkhi'n Numani*, (thk: Abdulkerim Sami el-Cüнди), I-IX, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2004.
- Abdulkaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l Müfehres li Elfazi'l Kur'an'il Kerim*, Daru'l Ma'rife, Beyrut 2010.
- Abdulgani, Abdulhalik, *Hücciyetü's Sünnne*, (trc: Dilaver Selvi), Şule Yay., İstanbul 1996.
- Abdulkerim, Fethi, *es-Sünnnetü Teşri'un Lazimun ve Daimun*, Mektebetü Vehbe, y.y. 1985.
- Abdurrezzak, Ebu Bekir Abdurrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, (thk. Habiburrahman el-Azami), I-XI, Daru'l Ma'rife, Beyrut 1403.
- Accac, Muhammed el-Hatib, *el-Muhtasaru'l Veciz fi Ulumi'l Hadis*, Müessesetü'r Risale, Beyrut 1991.
- Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed Muhammed, *el-Müsned*, (thk: Şu'ayb el-Arnauti, Adil Mürşit ve Diğerleri), I- LV, Müessesetü'r Risale, yy.-2001.
- Akgündüz, Ahmet, "Hâkim", *DİA*, İstanbul 1997.
- Aktan, Hamza, *Mukayeseli İslam Miras Hukuku*, İrşat Yay. İstanbul ty.
- , *Recm Cezası Örneğinde Sosyal Değişim Olgusu ve Kur'an*, Sempozyumlar ve Paneller Serisi, Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2007, 415-426.
- Ali Ahmet Selus, *es-Sünnnetü Beyanullahi ale Lisani Rasülihi*, Mecelletü Merkezi Buhusi's Sünnneti ve's Sireti, Katar-1988, Sayı 3, 323-407.
- Aliyyü'l Kari, Nurettin Ebu'l Hasan Ali b. Muhammed, *Fethu Babi'l İ'naye bi Şerhi'n Nikaye*, Şeriketü Dari'l Erkam, Beyrut 1997.

- Altuntaş, Halil; Şahin, Muzaffer, *Kur'an-Kerim Meali*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2010.
- Alusi, Şihabuddin Mahmud b. Abdullah, *Ruhu'l Meani fi Tefsiri'l Kur'ani'l Azim ve's Seb'i'l Mesani*, (thk: Ali Abdu'l Bari el-Atiyye), I-XVI, Daru'l Kütübi'l İlmiyye Beyrut 1415.
- Amidi, Ebu'l Hüseyin Ali b. Muhammed, *el-İhkam fi Usuli'l Ahkâm*, (thk: Abdurrezzak Afifi), I-IV, Mektebetü'l İslami, Beyrut ty.
- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul 1995.
- Ayni, Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa Bedrüddin, *el Binaye Şerhu'l Hidaye*, I-XIII, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2000.
- A'zami, Muhammed Mustafa, *Dirasat fi Haidis'n Nebevi ve Tarihi Tedvinihi*, Mektebetü'l İslami, Beyrut 1992.
- Azimabadi, Muhammed Eşref b. Emir b. Ali, *Avnü'l Ma'bud Şerh-u Süneni Ebi Davud*, (İbni Kayyim'in, *Tehzib-u Süneni Ebi Davud ve İzahu İlelihi ve Müşkilatihi* isimli haşiyesi ile birlikte) I-XIV, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1993.
- Baberti, Muhammed b. Mahmud, *el-İnaye Şerhu'l Hidaye*, I-X, Daru'l Fikr, Beyrut ty.
- Baci, Ebu'l Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd, *el-Münteka Şerhu'l Muvatta*, I-VII, Matbaatü's Sa'ade, Mısır-ty.
- Bağdadi, Abdurrahman b. Muhammed Şihabuddin, *İrşadü's Salik ila Eşrefi'l Mesalik fi Fıkhı İmam Malik*, Şeriketü Mektebe, Mısır-ty.
- Bağdadi, Ebu Muhammed Abdulvahap b. Ali, *et-Telkin fi Fıkhı'l Maliki*, I-II, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, yy.-2004.
- Bakkal, Ali, "Sünnet'in Kaynak Değeri", *Harran Üniverstesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı V, Ocak-Haziran 2003.
- Bardakoğlu, Ali, "Had" *DİA*, Diyanet Vakfı Yayınları, I-XLIV, XV, 547.
- Beyanuni, Muhammed Ebu'l Feth, "Hüküm" *DİA*, İstanbul 1998.

- Beydavi, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, (thk. Muhammed Abdurrahman), I-V, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418.
- Beyhaki, Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l Kübra*, I-X, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2003.
- Pezdevi, Ebu'l Yüsr Ali b. Muhammed, *Usulü'l Pezdevi (Kenzü'l Vüsul ile Ma'rifeti'l Usul)*, Matba'tu Cavid Beris, Karaçi-ty.
- Bigiyef, Musa Carullah, *Kitabu's-Sünne*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 1998.
- Buhari, Muhammed b. İsmail Ebu Abdullah, *el-Camiu'l-Müsnedü's-Sahihu'l-Muhtasar*, I-IX, Daru Tuki'n-Necat, yy. 2001.
- Cessas, Ahmed b. Ali Ebu Bekir er-Razi, *Ahkamu'l Kur'an*, (thk: Abdüsselam Muhammed Ali Şahin), I-III, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1994.
- , *Füsul fi'l Usul*, I-IV, Vizaratü'l Evkafi'l Kuveytiyye, yy.-1994.
- Cezeri, Abdurrahman b. Muhammed, *el Fıkhu alâ Mezahib-i'l Erbeati*, I-V, Daru'l Kütübi'l İlmiyye Beyrut 2003.
- Cürcani, Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifat*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1983.
- Cüveyni, Abdulmelik b Abdullah b. Yusuf, *el-Burhan fi Usuli'l Fıkh*, (thk: Salah b. Muhammed), I-II, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1997.
- , *et-Telhis fi Usuli'l Fıkh*, (thk: Abdullah Cevlem, Beşir Ahmed), I-III, Daru'l Beşairi'l İslamiyye, Beyrut ty.
- , *Nihayetü'l Metlab fi Dirayeti'l Mezheb*, I-II, Daru'l Minhac, Cidde-2007.
- Dağcı, Şamil, "Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu", "*İslam Hukukunun Kaynağı Olarak Peygamberimizin Sünneti*" (113-123), *İslami ilimler Dergisi*, Çorum 2007, 114.
- Damad Efendi, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyh Zade, *Mecmeu'l Enhur fi Şerhi Mülteka'l Ebbur*, I-II, Daru İhyai't Türasi'l Arabi, yy.-ty.
- Darekutni, Ebu'l Hasan Ali b. Ömer, *es-Sünen*, I-V, Müessesetü'r Risale, Beyrut 2004.

- Darimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *es-Sünen*, I-IV, Daru'l-Muğni, Suudi Arabistan-2000.
- Debbusi, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa, *Takvimü'l Edille fi Usuli'l Fıkh*, (thk: Halil Muhyiddin el-Hüseyn), Daru'l Kütübi'l İlmıyye, Beyrut 2001.
- Demirci, Muhsin, *Vahiy Gerçeği*, İstanbul 1996.
- Derveze, M. İzzet, *et-Tefısu'l Hadis* (Çev: Mustafa Altınkaya), Ekin Yay. İstanbul 1998.
- Dihlevi, Şah Veliyyullah, *Hüccetüllahi'l-Baliğa*, (trc: Mehmet Erdoğan), I-II, İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Dönmez, İbrahim Kafi, "Mut'a", *DİA*, İstanbul 1998.
- , "Şuf'a", *DİA*, İstanbul 2000.
- Ebu Abdurrahman Abdullah b. Abdurrahman, *Teyşiru'l Allam Şerhu Umdeti'l Ahkâm*, (thk: Muhammed Subhi), Mektebetü't Tabiin, Kahire-2006.
- Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistani, *es-Sünen*, I-IV, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut ty.
- Ebu Ğudde, Abdulfettah, *Lemahat min Tarihi's-Sünneti'l Mutahhera ve Ulumi'l-Hadis*, Mektebetü Matbu'ati'l İslamiyye, Halep-1983.
- Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit İmam Azam, *Müsnedü Ebi Hanife Rivayeti'l Haskefi*, (thk: Abdurrahman Hasan Maahmmud) Adab, Mısır-ty.
- Ebu'l Huseyn el-Basri, *el-Mu'temed fi Usuli'l Fıkh*, (thk: Halil Meyyis), I-II, Daru'l Kütübi'l İlmıyye, Beyrut 1403.
- Ebu Ya'la, Muhammed b. Hüseyin b. Muhammed, *el-Udde fi Usul'l Fıkh*, (thk: Ahmed b. Ali el-Mubareki), I-V, Cami'atü Melik Muhammed b. Su'ud, Riyad-1990.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İslam Hukuku Metodolojisi, (Fıkh Usulü)*, Fecr Yay., Ankara 1990.
- Ezdi, Ebu İshak İsmail b. İshak Hammad b. Zeyd, *Ahkamu'l Kur'an*, (thk: Amir Hasan Sabri), Daru İbni Hazm, Beyrut 2005.

- Firuzabadi, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kup, *el-Kamusu'l Muhit*, Müessesetü'r Risale-Beyrut 2005.
- , *Besairu Zevi't Temyiz fi Letai'fi'l Kitabi'l Aziz*, (thk: Muhammed Ali en-Neccar), I-VI, Meclisü'l A'la li Şüuni'l İslamiyye-Kahire 1996.
- Gazali, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfa min İlmi'l Usul*, (thk: Muhammed Abdüsselam), Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1993.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin, "Kur'an-ı Kerimde Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 2, 2003, 117-129.
- Hâkim, Ebu Abdullah Hâkim b. Abdullah en-Nisaburi, *el-Müstedrek ala's Saihayn*, I-IV, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1990.
- Hamidullah, Muhammed, *İslam'da Devlet İdaresi*, Beyan Yay., İstanbul 2010.
- Hamza Muhammed Kasım, *Menaru'l-Kari Şerh-u Muhtasar-ı Sahihi'l-Buhari*, I-V, Mektebetü Dari'l-Beyan, Şam-1990.
- Hatib el-Bağdadi, Ebu Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit b. Ahmed b. Mehdi, *el-Fakih ve'l Mütefakkih*, (thk: Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf), I-II, Daru İbni'l Cevzi, Suudi Arabistan-1421.
- , *el-Kifaye fi İlmi'r-Rivaye*, Mektebetü'l-İlmiyye, Medine-ty.
- Hattabi, Ebu Süleyman b. Muhammed b. el-Hattab, *Mealimü's-Sünen*, I-IV, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Halep-1932.
- Harusi, Muhammed Salim, *İstiklalü's Sünneti bi't Teşri'*, Vizaretü'l Evkaf, Umman-2012.
- Herevi, Ali b. Muhammed Ebu'l-Hasan Nurettin Molla Herevi, *Mirkatu'l-Mefatih Şerh-u Mişkati'l-Mesabih*, I-IX, Daru'l-Fikr, Beyrut 2002.
- , *Şerh-u Müsnedi Ebi Hanife*, (thk: Halil Muhyiddin), Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1985.
- İbni Abdi'l Berr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *Camiu Beyani'l-İlim ve Fazlihi*, (thk: Ebi'l-Eşbal ez-Zühri) I-II, Daru İbni Cevzi, Suudi Arabistan 1994.

- , *el-İstizkar el-Cami' li Mezahib Fukahai'l Emsar*, (thk: Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavviz), I-IX, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2000.
- İbni Abidin, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz, *Reddü'l Muhtar ale'd Dürri'l Muhtar Şerhu Tenviri'l Ebsar*, (thk: Adil Ahmet ve Ali Muhammed), I-VI, Daru'l Fikr, Beyrut 1992.
- İbni Arabi, Muhammed b. Abdullah Abu Bekr, *Ahkamu'l Kur'an*, I-IV, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2003.
- İbni Aşur, Muhammed Tahir b. Muhammed, *et-Tahrir ve't Tenvir*, I-XXX, Messesetü Tarihi'l Arabi, Beryrut-2000.
- , *Maksıdu's-Şeriatı'l-İslamiyye*, Şeriketü't Tunisiyye li't Tevzi', Tunus-1985.
- İbni Battal, Ebu'l Hasan Ali b. Halef, *Şerhu Sahihi'l Buhari*, (thk: Ebu Temim Yasir b. İbrahim), I-X, Mektebetü'r Rüşd, Riyad-2003.
- İbni Ebi Şeybe, Ebu Bekir, *el-Kitabü'l-Musannefü fi'l Ehadis ve'l Asar*, I-VII, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad-1988.
- İbni Hacer, Ebu'l Fazl Ahmed b. Ali el Askalani, *Fethu'l Bari Şerhu Sahihi'l Buhari*, I-XIII, Daru'l Ma'rife, Beyrut 1379.
- , *et-Telhisü'l Habir fi Tahrici Ehadisi'r Rafiyyi'l Kebir*, I-IV, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1989.
- , *Bülüğu'l Meram min Edilleti'l Ahkâm*, Daru'l Fikr, Beyrut 2004.
- İbni Hazm, *el-İhkam fi Usuli'l Ahkâm*, (thk: Ahmed Muhammed Şakir), I-VIII, Daru'l Afakı'l Cedide, Beyrut ty.
- İbni Hibban, Muhammed b. Hibban b. Ahmed, *Sahihu İbni Hibban*, (thk: Şuayb el Arbavuti), I-XVIII, Müessesetü'r Risale, Beyrut 1993,
- İbni Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, *Siretü'n Nebi*, I-IV, Daru'l Fikr, Beyrut ty.
- İbni Hümam, Kemalüddin Muhammed b. Abdulvahid, *et-Tahrir fi Usuli'l Fıkhi'l Cami' beyne Istilahayi'l Hanefiyye ve's Şafiiyye*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1983.

-----, *Fethu'l Kadir*, I-X, Daru'l Fikr, Beyrut ty.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebibekir b. Eyyüb b. Sa'd el-Cevziyye, *I'lamu'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemin*, I-IV, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1991.

İbni Kesir, Ebu'l Fida İmamuddin İsmail b. Ömer, *Tefsru'l Kur'ani'l Azim*, (thk: Muhammed Hüseyin Şemsüddin), I-IX, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1423.

İbni Kudame, Ebu Muhammed Abdullah, *Ravzatü'n Nazır ve Cennetü'l Menazır fi Uusuli'l Fıkh*, I-II, Müessesetü'r Reyyan, yy.-2002.

-----, *el-Muğni*, I-X, Mektebetü'l Kahire, Kahire-1968.

-----, *el-Kafi fi Fıkhı İmam Ahmed*, I-IV, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, yy.-1994.

İbni Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü Muhtelefi'l Hadis*, Mektebetü'l İslami, yy. 1999.

-----, *Ğaribu'l Kur'an*, (thk: Said el-Liham), yy.-ty.

İbni Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvini, *es-Sünen*, (thk. M. Fuad Abdulbaki), I-II, Daru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, yy-ty.

İbni Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali, Ebu'l-Fazl, *"Lisanü'l-Arab*, Daru's-Sadr, I-XV, Beyrut 1993.

İbni Mülakkin, Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed eş-Şafii, *el-Bedrü'l Münir fi Tahrici'l Ehadisi ve'l 'Asar*, I-IX, Daru'l Hicre, Riyad 2004.

İbni Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru'r Raik Şerhu Kenzi'd Dekaik*, I-VIII, Daru'l Kütübi'l İslami, ty.-yy.

İbni Rüşd, Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el Kurtubi, *el Mukaddimat el Mümehhidat*, I-III, Daru'l Ğarbi'l İslami-1988.

-----, *Bidayetü'l Müctehid ve Nihayetü'l Muktesid*, I-IV, Daru'l Hadis Kahire-2004.

-----, *el-Beyan ve't Tahsil ve's Şerh ve't Tevcih ve't Ta'lil li Mesaili'l Müstahraceti*, (thk: Muhammed Hacı ve diğeri), I-XX, Daru'l Ğarbi'l İslami, Beyrut 1988.

- İbni Sa'd, Ebu Abdillah Muhammed b. Sa'd ez-Zühri, *es-Siretü'n Nebeviyye mine't Tabakati'l Kübra*, I-II, ez-Zehra li'l İ'lami'l Arabi, Kahire-1989.
- İbni Salim, Ebu'l Hüseyin Yahya b. Ebi'l Hayr, *el-Beyan fi Mezhebi İmami's Şafii*, (thk: Kasım Muhammed Nuri), I-XIII, Daru'l Minhac, Cidde-2000.
- İbni Teymiyye, Abdüsselam b. Abdullah, *el-Muharrar fi'l Fıkh*, I-II, Mektebetü'l Mea'rif, Riyad-1984.
- İbnü'l-Esir el-Cezeri, Muhammed b. Muhammed b. Abdi'l Kerim, *en-Nihaye fi Ğaribi'l-Hadis ve'l-Eser*, I-V, Mektebetü'l İlmiyye, Beyrut 1979.
- İbnü'l Hacib, Ebu Amr Cemalüddin Osman b. Ömer, *Muhtasaru Müntehe's Sul ve'l Amel fi İlmeyi'l Usuli ve'l Cedel*, (thk: Nezir Hamadu), I-II, Daru İbni Hazm, Beyrut 2006.
- İbnü'l Müvakkıt (İbni Emir-i Hac), Ebu Abdillah Muhammed b. Muhammed, *et-Takrir ve't Tahbir*, I-III, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1983.
- İlkiya el-Harrasi, Ali b. Muhammed b. Ali, *Ahkamu'l Kur'an*, (thk: Musa Muhammed Ali, İzzet Abdi Atiyye), I-IV, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut ty.
- İmam Malik, Malik b. Enes, *el-Muvatta li İmam Malik*, (thk: Muhammed Fuad Abdalbaki), I-II, Daru İhyai't Türesi'l Arabi, Beyrut 1985.
- İzzüddin b. Abdisselam, Ebu Muhammed İzzüddin Abdülaziz ibni Abdisselam, *Kavaidü'l-Ahkam fi Mesalihi'l-Enam*, I,II, Daru'l Ma'rife, Beyrut 1990.
- Kadı İyaz, Ebu'l Fazl İyaz Musa b. İyaz, *eş-Şifa bi Ta'rifi Hukuki'l Mustafa*, I-II, Daru'l Feyha, Umman-1986.
- Karabulut, Fuat, "Recm Cezasının Hz. Peygamber (sav)'in Uygulamaları Işığında Değerlendirilmesi", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl 16, Sayı 50, 91-112.
- Karadavi, Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, (trc: Bünyamin Erul), Kayseri-1998.
- Karafi, Ebu'l Abbas Şihabuddin Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l Fusul*, (thk: Taha Abdurrauf Sa'd), Şirketü't Tab', yy.-1973.
- , *ez-Zehira*, I- XIV, Daru'l Ğarbi'l İslami, Beyrut 1994.

- , *el-Furuk fi Envari'l Buruk fi Envai'l Furuk*, I,IV, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1998.
- , *el-İhkam fi Temyizi'l-Feteva ani'l-Ahkâm ve Tasarrufati'l-Kadi ve'l-İmam*, (thk: Abdulfettah Ebu Ğudde) Mektebetü'l Matbuati'l İslamiyye, Halep-1967.
- Karagöz, İsmail, *İslam'ın Ana Kaynakları; Kur'an ve Sünnet*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2010.
- Karaman, Hayrettin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İrfan Yay., İstanbul 1978.
- , *Bağlayıcılık Bakımından Rasüllulah'ın Davranışları, Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, İstanbul 1989.
- Kâsani, Ebu Bekr b. Mes'ud b. Ahmed, *Bedai'u's Senai' fi Tertibi's Şerai'*, I-VII, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, yy.-1986.
- Kaşıkçı, Osman, "İslam Hukukunda Recm Cezası", *Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Aylık İnternet Dergisi*, Sayı 79, Eylül 2008, 1-12, (<http://www.e-akademi.org>).
- Kazvini, Abdülkerim b. Muhammed, *Fethu'l Aziz bi Şerhi'l Veciz*, Daru'l Fikr, yy.-ty.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, "İslam Düşüncesinde Sünnet", Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.
- Kıyıcı, Selahattin, "Hz. Peygamber (sav)'in İctihadları", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Van 1994, Cilt 1, Sayı 1, 1-42.
- Kirvani, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Risaletü Kirvani*, Daru'l Fikr, yy.-ty.
- Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönden Değeri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1988.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis Istılahları*, AÜİF Yay., Ankara 1980.
- , *Hadis Usulü*, Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2008.
- Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmet b. Ebi Bekr, *el-Cami' li Ahkami'l-Kur'an*, I-XX, Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire-1964.

- Küçük, Raşit, “*Kur’an Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği*”, (*Sünnetin Dindeki Yeri*), Ensar Neşriyat, İstanbul 1997.
- Mağribi, Şemsüddin Ebu Abdullah Tırablusi Hattab er Ruayni, *Mevahibu’l Celil fi Şerh-i Muhtasari’l Halil*, I-VI, Daru’l Fıkr, Beyrut 1992.
- Makdisi, Abdurrahman b. İbrahim b. Ahmed, *el-Udde Şerhu’l Umde*, (thk: Salah b. Muhammed Avida), I-II, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, yy.-2005.
- Maverdi, Ebu’l Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve’l Uyun*, (thk: Seyyid İbni Abdul Maksut), I-VI, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut ty.
- , *el-Havi’l Kebir Şerhu Muhtasari’l Müzeni*, (thk: Muhammed Muavviz-Adil Ahmed), I-XIX, Daru’l Kütübi’l İlmiyye, Beyrut 1999.
- Mehamili, Ahmed b. Muhammed b. Ebu’l Kasım, *el-Lübab fi Fıkhi’s Şafii*, (thk: Abdulkerim el-Umuri), Daru’l Buhari, Medine-ty.
- Merğınani, Ebu’l Hasan Ali b. Ebi Bekr b. Abdulcelil, *el-Hidaye Şerhu Bidayeti’l Mübtedi*, I-IV, Mektebetü’l İslamiyye, yy.-ty.
- Mervezi, Ebu Abdilllah Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, (thk: Salim Ahmed es-Selefi), Müessesetü Kütübi’s Sekafiyye, Beyrut 1988.
- , *Muhtasaru Kıyamı’l Leyl*, Hadis Akademi, Faysalabad-Pakistan-1988.
- Mevdudi, Seyyid Ebu’l A’la, *Tefhimu’l Kur’an*, (çev. Ahmed Asrar), I-VII, Bengisu Yay. İstanbul-1997.
- , *Sünnet’in Anayasal Niteliği*, Bengisu Yay. İstanbul-1997.
- Mevsili, Abdullah b. Mahmut, *el İhtiyar li Ta’lil’l Muhtar*, I-V, Matbaatu’l Halebi, Beyrut 1937.
- Meydani, Abdulgani el-Ğanimi, *el-Lübab f Şerhi’l Kitab*, I-IV, Mektebetü’l İlmiyye, Beyrut ty.
- Molla Hüsrev, *Mir’atü’l Usul Şerhu Mirkati’l Vusul*, Daru’t Tab’ati’l Amme, ty.-yy.
- Muhammed b. Ahmed, *Menhu’l Celil Şerhu Muhtasari’l Halil*, I-IX, Daru’l Fıkr, Beyrut 1989.

- Muhammed Ebu Zehv, *el-Hadis ve'l-Mütehaddisun*, Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut 1984.
- Mukatil b. Süleyman, Ebu'l Hasan, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, (thk: Abdullah Mahmud), I-V, Daru İhyait' Türas, Beyrut 1423.
- Musa Şahin, *es-Sünnetü Küllühe Teşri'un*, Camitü Katar (53-92), y.y.-t.y.
- Mustafa, İbrahim ve arkadaşları, *el-Mu'cemü'l Vasit*, I-II, Daru'd Da've, ty.-yy.
- Mübarekfuri, Ebu'l A'la Muhammed Abdurrahman, *Tufetü'l Ehvezi bi Şerhi Camii't Tirmizi*, I-X, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut ty.
- Mübarekfuri, Ebu'l Hasan Ubeydullah b. Muhammed, *Mir'atü'l Mefatih Şerhu Mişkati'l Mesabih*, I-IX, İdaretü'l Bühusi'l İlmiyye, Benarisü'l Hindi-1984.
- Müslim, Ebu'l Hasan el-Kureyşi, *el-Müsnedü's Sahih*, (thk: Muhammed Fuad Abdalbaki), I-V, Daru İhyai't Türası'l Arabi, Beyrut ty.
- Müzeni, İsmail b. Yahya b. İsmail Ebu İbrahim, *Muhtasaru'l Müzeni*, Daru'l Ma'rife, Beyrut 1990.
- Nablusi, Abdulğani b. İsmail, *Keşfü's Setr an Farizati'l Vitri*, Mektebetü Dari'l Hidaye, Medine-1951.
- Nesai, Ebu Abdurrahman Ahmet b. Şuayb b. Ali el-Horasani, "*es-Sünen*", I-VIII, Mektebetü Matbuati'l-İslamiyye, Halep-1986.
- Nevevi, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Mecmu' Şerhu'l Mühezzeb*, I-XX, Daru'l Fikr, ty.-yy.
- , *Minhac Şerhu Sahih-i Müslim*, I-XVIII, Daru İhyai't Türası'l Arabi, Beyrut ty.
- Ömeri, Nadiye Şerif el-Ömeri, *İçtihadü'r Rasul*, Müessesetü'r Risale, Beyrut 2002.
- Önkal, Ahmet, *Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metluy*, (Kur'an ve Sünnet Sempozyumu) 55-69, İrfan İlmi Araştırmalar Vakfı Yay., İstanbul 1999.
- Polat, Selahattin, *Hadis Arşatımları*, İnsan Yay., İstanbul 2003.
- Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddin, *el-Mahsul fi İlmi'l Usul*, I-VI, Müessesetü'r Risale, Beyrut 1997.

- , *Mefatihü'l Ğayb (Tefsiru'l Kebir)*, I-XXXII, Daru İhyai't Türesi'l Arabi, Beyrut 1420.
- Sabuni, Muhammed Ali, *Muhtasar-ı Tefsir-i İbni Kesir*, I-III, Daru'l Kur'an'il Kerim, Beyrut 1991.
- Sadru's Şeria, Ubeydullah b. Mes'ud, *et-Tavzih, Şerhu't Tenkih*, I-II, Daru'l Erkam, Beyrut 1998.
- Sa'id b. Mansur, Ebu Osman, *es-Sünen*, (thk: Habibu'r Rahman el-A'zami), I-II, Daru's Selefiyye, Hindistan-1982.
- Sa'lebi, Ebu İshak Ahmed b. Muhammed, *el-Keşf ve'l Beyan an Tefsiri'l Kur'an*, (thk: Ebu Muhammed Tahir b. Aşur), I-X, Daru İhyai't Türesi'l Arabi, Beyrut 2002.
- Salih b. Fevzan, *el-Mülahhasu'l Fıkh*, I-II, Daru'l Asıme, Riyad-ty.
- Semerkandi, Muhammed b. Ahmed Alauddin, *Tuhfetü'l-Fukaha*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye Beyrut 1994.
- Serahsi, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl, *Usulü's Serahsi*, I-II, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 1993.
- , *el-Mebcut*, I-XXX, Daru'l Ma'rife, Beyrut 1993.
- Seyyid, Mehmed, *Medhal (Usul-i Fıkh)*, Akademi Yay., İstanbul 2011.
- Sıbai, Mustafa, *es-Sünnetü ve Mekanetüha fi teşiri'l İslami*, Daru İbni Hazm, Beyrut 2010.
- Suyuti, Abdurrahman Abdurrahman b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Sadık Celalüddin, *Miftahu'l-Cenne fi'l-İhticac bi's-Sünne*, Camiatü'l-İslamiyye, Medine-1989.
- , *el-İtkan fi Ulumi'l Kur'an*, (thk: Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim), I-IV, Hey'etü'l Mısriyyetü'l Ammetü li'l Kitab, Mıssır-1974.
- Süğdi, Ebu'l Hasan Ali b. Hüseyin b. Muhammed, *en Nütaf fi'l Feteva*, (thk: Salahuddin en-Nahi), I-II, Müessesetü'r Risale, Beyrut 1984.
- Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları (usülü'l Fıkh)*, (trc: İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yay. Ankara 2000.

- Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, (trc: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan), TDV Yay., Ankara 2010.
- , *el-Ümm*, (thk. Muhammed Zühri en-Neccar), I-VIII, Daru'l- Ma'rife Beyrut 1990.
- , *Ahkamu'l Kur'an*, (Cem': Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhaki), I-II, Mektebetü'l Hanici, Kahire-1994.
- Şahinoğlu, M. Nazif, *Hz Peygamber'e Şari' Denilir mi? (Kur'an ve Sünnet Sempozyumu)*, 1-II, Kasım-1997, İstanbul-1999.
- Şaşi, Nizamüddin Ebu Ai Ahmed b. Muhammed, *Usulü's Şaşi*, Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut ty.
- Şatibi, Ebu İshak İbrahim b. Musa el-Lahmi, *el Muvafakat fi Usuli's-Şeria*, (thk: Adnan Derviş, Muhammed el-İskenderani), Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 2002.
- Şevkani, Muhammed b. Ali Muhammed B. Abdullah, *İrşadu'l Fühul ila Takı'l Hakkı min İlmi'l Usul*, I-II, Daru'l Kitabi'l Arabi, Şam-1999.
- , Şevkani, *Neylü'l Evtar*, (thk: Üsamüddin Sabbati), I-VIII, Daru'l Hadis, Mısır-1993.
- Şeybani, Ebu Abdullah Muhammed b. Hasan, *el-Hucetü ala Ehli'l Medine*, I-IV, Alimü'l Kütüb, Beyrut 1403.
- , *el-Asl*, (thk: Ebu'l Vefa el-Afgani), I-V, İdaretü'l Kur'an ve'l Ulumu'l İslamiyye, Karaçi-ty.
- Şimşek, Murat, "Hukuki Tasarrufların Kaynağı Olarak Hz. Peygamber (sav)'in İctihadi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, Sayı 14, 111-156.
- , "Tarihi Süreçteki Gelişimi Açısından Hz. Peygamber (sav)'in Tasarruflarının Tasnifi", *Diyanet İlmi Dergi*, Hz. Muhammed Özel Sayı, Ankara 2003, 303-344.
- Şirazi, Ebu İshak İbrahim b. Ali, *et-Tebşıra fi Usuli'l Fıkh*, (thk: Muhammed Hasan), Daru'l Fıkr, Şam-1403.
- , *el-Lüma' fi Usuli'l Fıkh*, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, Beyrut 2003.
- , *el-Mühezzeb fi Fıkhil İmami's Şafii*, I-III, Daru'l Kütübi'l İlmiyye, yy.-ty.

-----, *et-Tenbih fi Fıkhi's Şafii'*, Alimü'l Kütüb, yy.ty

Şü'runbilali, Hasan. b. Ammar b. Ali, *Merakı'l Felah Şerhu Metni Nuri'l İzah*, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut 2005.

Taberani, Süleyman b. Ahmed b. Eyyub, *el-Mu'cemü'l Kebir*, (thk: Hamdi b. Abdulmecit), I-XXV, Mektebetü İbni Teymiyye, Kahire-1994.

-----, *el-Mu'cemü'l Evsat*, I-X, Daru'l Hameyn, Kahire-ty.

Taberi, Muhammed b. Cerir Ebu Ca'fer, *Cami'u'l Beyan fi Te'vili'l Kur'an*, (thk: Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Müessesetü'r Risale, yy.-2000.

Taftazani, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer, *Şerhu't Telvih ale't Tavzih*, I-II, Mektebetü Sabih, Mısır-ty.

Tahanevi, Eşref Ali, *I'laü's Sünen*, I-X, Daru'l Fıfr, Beyrut 2001.

Tahavi, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Ahkamu'l Kur'ani'l Kerim*, (thk: Dr. Sadettin Önal), I-II, İSAM Yayınları, İstanbul- 1995-98.

-----, *Şerh-u Me'ani'l Asar*, (thk: Muhammed Zühri Neccar, Muhammed Seyyid Cad el-Hak), I-V, Daru'l Kütüb, y.y.-1994.

-----, *Şerh-u Müşkili'l Asar*, (thk: Şu'ayb el-Arnauti), I-XVI, Müessesetü'r Risale-1994.

Tahir b. Salah, el-Cezairi ed-Dimeşki, *Tevchü'n Nazar ile Usuli'l Eser*, (thk: Abdulfettah Ebu Ğudde), I-II, Mektebetü'l Matbaatü'l İslamiyye, Beyrut 1990.

Tirmizi, Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, I-V, *Matbaatu'l-Mustafa'l-Babi'l-Halebi*, Mısır-1975.

Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnat*, Rey Yay., Kayseri-1994.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 2000.

Udeh, Abdulkadir, *et-Teşriu'l Cinani'l İslami*, Daru'l Kitabi'l Arabi, Beyrut ty.

Uğur, Mücteba, *Hicri Birinci Asırda İslam Toplumu*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1980.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2001.

- Üzüm, İlyas, “Hüküm” *DİA*, İstanbul 1998.
- Vahidi, Ebu’l Hasan Ali b. Ahmed, *Esbab-u Nüzuli’l Kur’an*, (thk: İ’sam b. Abdu’l Muhassin el-Hümeidan), I-III, Daru’l Islah, Dimam-1992.
- Vakıdi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer el-Eslemi, *Kitabü’l Meğazi*, (thk: Marsden Jones), I-III, Alemü’l Kütüb, Beyrut 1984,
- Wensinck, Arent Jean, *el-Mu’cemü’l Müfehres li Elfazi’l Hadisi’n Nebevi*, I-VIII, (*Concordance et indices de la tradition musulmane*), Mektebetü Beril, Medine-1936.
- Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I-X, Akçağ Yay., Ankara ty.
- Yemeni, Ebu’l Huseyn Yahya b. Ebi’l Hayr, *el Beyan fi Mezhebi’l İmami’s Şafii*, I-XIII, Daru’l Minac, Cidde-2000.
- Yerinde, Adem, “Hz. Peygamber (sav)’in İctihadı Meselesi”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara 2003, Özel Sayı, 361-394.
- Yıldırım, Ahmet, “Hz. Peygamber (sav)’in Bilgisi ve Bilgi Alanları”, *CÜİFD*, Sayı VII, 179-200.
- Yurtsever, Burak, *Hz. Peygamber’in Kur’an Dışından Koyduğu Hükümler*, Orient Yay. Ankara 2014.
- Zebidi, Ebu Bekir b. Ali b. Muhammed, *el-Cevheratü’n Neyyire*, I-II, Matbaatü’l Hayriyye, yy.-1322.
- Zebidi, (v. h. 1205/m. 1790) Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak, *Tacu’l Arus min Cevahiri’l Kamus*, I-II, Daru’l Hidaye, ty.-yy.
- Zemahşeri, Ebu’l Kasım Mahmud b. Amr, *el-Keşşaf an Hakaiki Avamizi’t Tenzil*, I-IV, Daru’l Kitabi’l Arabi, Beyrut 1407.
- Zerkeşi, Ebu Abdullah Bedrüddin Muhammed b. Abdullah, *el-Bahru’l Muhit fi Usuli’l Fıkh*, I-VIII, Daru’l Kütüb, ys.-1994.
- , *Şerhu’z Zerkeşi ala Muhtasari’l Haraki*, I-VII, Daru’l Beykan, yy. 1993.
- Zeydan, Abdulkerim, *el-Veciz fi Usuli’l Fıkh*, Müessesetü’r Risale, Beyrut 2009.

Zeylai, Osman b. Ali, *Tebyinü'l Hakaik Şerhu Kenzi'd Dekaik*, (Şilbi'nin haşiyesi ile birlikte) I-VI, Matbatü Kübra'l Emiriyye, Kahire-ty.

Zeynüddin, Ebu Abdullah Muhammed b. Ebi Bekr er-Razi, *Muhtaru's Sihah*, Mektebetü'l Asriyye Beyrut 1999.

Zühayli, Muhammed, *el-Cühudü'l Mebzületü fi Hucciyeti's Sünneti*, Mecelletü Camiati Dimeşk 1-26, Şam-2006.



ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Eşref YAZAR
Doğum Yeri ve Tarihi	Erzurum-1979
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Y. Lisans Öğrenimi	Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Bildiği Yabancı Diller	Arapça, İngilizce
İş Deneyimi	
Katıldığı Kurslar	Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Yüksek İhtisas Merkezi (İhtisas Kursu) İzmir Tire Eğitim Merkezi (Vaizlik Görevde Yükselme Eğitim Semineri) Yabancı Diller Yüksekokulu (İngilizce Hazırlık Kursu)
Bulunduğu Görevler	Erzurum/İspir/Kazancık Köyü Camii İmam-Hatipliği (2003-2004) Ömer Nasuhi Bilmen Yüksek İhtisas Merkezi Kursiyer (2004-2007) Erzurum İl Müftülüğü Murakıplığı (2007-2010) Erzurum/Narman İlçe Vaizliği (2010-2012) Ankara Diyanet İşleri Başkanlığı Müfettişliği (25.02.2013- ...)
İletişim	
e-Posta Adresi	yazaresref@hotmail.com, esref.yazar@diyanet.gov.tr
Tarih	05/09/2016