



**ANLAM VE YORUM AÇISINDAN HZ.
PEYGAMBER'İN EMİRLERİ**

Hüseyin Sırrı SUNAR

**Doktora Tezi
Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı
Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK
2023
Her Hakkı Saklıdır**

T.C
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

Hüseyin Sırrı SUNAR

ANLAM VE YORUM AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER'İN
EMİRLERİ

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ
Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK

ERZURUM-2023



TEZ BEYAN FORMU

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

BİLDİRİM*

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum "Anlam ve Yorum Açısından Hz. Peygamber'in Emirleri" adlı tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Gereğini bilgilerinize arz ederim *.

☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

x Tezimin/Raporumun makale için **altı ay**, patent için **iki yıl** süreyle erişiminin ertelenmesini istiyorum.

12.06.2023

Hüseyin Sırrı SUNAR

Aslı Islak İmzalıdır

*** LİSANSÜSTÜ TEZLERİN ELEKTRONİK ORTAMDA TOPLANMASI, DÜZENLENMESİ VE ERİŞİME AÇILMASINA İLİŞKİN YÖNERGE**

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Çeşitli ve Son Hükümler

Lisansüstü tezlerin erişime açılmasının ertelenmesi MADDE 6– (1) Lisansüstü teze ilgili **patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda**, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu **iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.**

(2) Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz **makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış** ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile **altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.**

Gizlilik dereceli tezler MADDE 7– (1) Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

(2) Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Graduate School of Social Sciences

TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK danışmanlığında, Hüseyin Sırtı SUNAR tarafından hazırlanan bu çalışma 13/06/2023 tarihinde savunulmuş ve Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Nihat YATKIN

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Tevhit BAKAN

İmza: Aslı Islak İmzalıdır

Prof. Dr. Sait UYLAŞ
Enstitü Müdürü

OF28b_V5_22.11.2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	VIII
ABSTRACT	IX
KISALTMALAR DİZİNİ	X
ÖNSÖZ.....	XI
GİRİŞ	1
II. ARAŞTIRMANIN METODU.....	2
III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI	6

BİRİNCİ BÖLÜM

SÜNNET, DİNDEKİ YERİ VE EMRİN ANLAM VE DELÂLETLERİ

1.1. SÜNNETİN GEREKLİLİĞİ, KUR'ÂN'A GÖRE KONUMU VE BAĞLAYICILIĞI.....	8
1.1.3. Kısımları.....	10
1.1.3.1. Kavli Sünnet	11
1.1.3.2. Fiili Sünnet	12
1.1.3.3. Takriri Sünnet.....	13
1.1.4. Dindeki Yeri	14
1.1.4.1. Zâtî Değeri	15
1.1.4.2. Amelî Değeri/Kur'ân'a Göre Konumu.....	16
1.1.5. Bağlayıcılığı ve Kaynak Değeri	24
1.2. EMRİN ANLAMI	38
1.2.1. Sözlük Anlamı.....	38
1.2.2. Terim Anlamı	38
1.3. KİPLERİ.....	43
1.4. EMRİN DELÂLETİ	46
1.4.1. Vaz' Açısından Delâleti	46
1.4.1.1. Vücûb, İbâha ve Nedb'e Delâlette Müşterek Olması	46
1.4.1.2. İbâhaya Delâleti	47
1.4.1.3. Nedbe Delâleti	47
1.4.1.4. Vücûba Delâleti	48
1.4.2. Kullanım Açısından Delâleti	51

1.4.3. Emrin Delâleti İle İlgili Problemler	59
1.4.3.1. Tekrara Delâleti	60
1.4.3.2. Fevriyet ve Terâhîye/Hemen ve Sonra Yapmaya Delâleti	64
1.4.3.3. Nehiyden Sonra Gelen Emrin Delâleti	67
1.4.3.4. Emrin, Emredilen Şeyin Zıddını Yapmaktan Nehye Delâleti	69

İKİNCİ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'İN ÜSLÛBU VE EMİR FORMLARI

2.1. HZ. PEYGAMBER'İN ÜSLÛBUNUN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN

UNSURLAR VE KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ72

2.1.1. Hz. Peygamber'in Belâğatinin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar	74
2.1.1.1. Çevresi ve Yetiştirme Şekli.....	74
2.1.1.2. Fıtratının Selim ve Uygun Olması.....	74
2.1.1.3. Kur'ân'ın Üslûbuna Aşina Olması	75
2.1.2. Hz. Peygamber'in Belâğati ve Üslûbunun Özellikleri	76
2.1.2.1. Me'lûf/Tanıdık, Vâzıh/Açık ve Anlaşılır Olması.....	76
2.1.2.2. Muhatapların Durumlarına Uygun İfade Olması	76
2.1.2.3. Kabilelere Kendi Lehçeleri ile Hitap Edilmiş Olması.....	77
2.1.2.4. Hitâbın Husûsî Değil, Umûmî Olması	78
2.1.2.5. Cevâmi'u'l-Kelim ve Îcâz Sahibi Olması	79
2.1.2.6. Belâğatin Kendiliğinden Gerçekleşmesi	80
2.1.2.7. Hitabın Tüm Zamanları Kapsayacak Şekilde Olması	80

2.2. KAVLÎ SÜNNETTE EMİR FORMLARI81

2.2.1. Emr-i Hâzır Kipiyle Emir.....	81
2.2.2. Emr-i Gâib Kipiyle Emir.....	83
2.2.3. عَلَيْكُمْ/Yapınız İfadesi İle Emretmesi	84
2.2.4. أَمَرَ/Emretti Fiili İle Emir	86
2.2.5. فَرَضَ/Farz Kıldı Fiili İle Emir.....	87
2.2.6. حَقَّ/Haktır İfadesi İle Talep Etme	88
2.2.7. Bir Fiil veya Bir Şahsın نَعِم/Ne Güzeldir Fiili İle Övülmesi:	89
2.2.8. Amelin İstifhâm Edâtıyla Talebi	90
2.2.9. Yemin İle Talep Etme	91

2.2.10. Duâ Kipiyle Emir	92
2.2.11. Haberî Cümle İle Emir	93
2.2.11.1. Amele Üstün Özellik Nispet Etmesi.....	94
2.2.11.1.1. Amelin Kurtarıcı-Engelleyici Olarak Nitelenmesi	94
2.2.11.1.2. Amelin İmandan Olduğunun Belirtilmesi.....	94
2.2.11.1.3. Amelin Günahları Örtün Olarak Nitelenmesi	95
2.2.11.1.4. Amelin Helâl İle Haram Arasında Ayıran Olarak Nitelenmesi.....	95
2.2.11.1.5. Amelin Şefaathçi Olarak Nitelenmesi	96
2.2.11.2. Ameli Yapanın Güzel Bir Özellikle Nitelenmesi	97
2.2.11.2.1. أَفْلَحَ/Kurtulan Olmak.....	97
2.2.11.2.2. طَبِئْتُ /Temiz Olmak.....	98
2.2.11.2.3. Cehenneme/Ateşe Haram Olmak.....	98
2.2.11.3. Amelin Allah Katındaki Değerine İşaret Edilmesi.....	99
2.2.11.3.1. Allah'ın Rahmetine Ulaştıran Olması.....	99
2.2.11.3.2. Allah'ın Korumasını Sağlaması.....	99
2.2.11.3.3. Amel Karşılığında Allah'ın Kuluna Teşekkür Etmesi.....	100
2.2.11.3.4. Allah'ın Amele Karşılık Kulunu Affetmesi.....	100
2.2.11.3.5. Allah'ın Gazabını Celbetmesi ve Engel Olması	101
2.2.11.3.6. Allah'ın Kulunu Sevmesi ve Râzı Olması	101
2.2.11.4. Amelin, Talebi Pekiştiren Edâtla Emredilmesi	102
2.2.11.4.1. Azlık bildiren لَوْ Edâtı İleTalep Etme.....	102
2.2.11.4.2. إِسْطَاعَةٌ/Gücü Yetirebilme Şartıyla Emretme.....	103
2.2.11.4.3. Hasr Edâtı İle Talep Etme.....	104
2.2.11.4.3.1. Nefy ve İstisnâ Edâtı İle Hasr	104
2.2.11.4.3.2. إِنَّمَا Edâtı İle Hasr	105
2.2.11.4.3.3. Takdîm İle Hasr	105
2.2.11.4.4. Tenbih Edâtı لَا/Dikkat Ediniz! İle Amele Vurgu Yapmak	106
2.2.11.4.5. Arz ve Tahdîd/Teşvik Edâtı لَا /...maz mı... İle Amele Yönlendirilme	107
2.2.11.4.6. Üstünlük Bildiren İsm-i Tafdîl Kipiyle Talep Etme.....	107
2.2.11.4.6.1. Amelin أَحَبُّ/Daha Sevimli Olarak Nitelenmesi.....	108
2.2.11.4.6.2. Amelin خَيْرٌ/Daha Hayırlı Olarak Nitelenmesi.....	108

2.2.11.5. ليس منا/Bizden Değildir İfâdesiyle Amelin Talep Edilmesi	109
2.2.11.6. Ameli Terk Edenin Tehdit Edilmesi.....	110
2.2.11.7. Ameli Yapana Va‘d’de Bulunulması	111
2.2.11.8. Amelin Emredilme Sebebinin Belirtilmesi	113
2.2.11.9. Amelin Bir Şeye Benzetilerek Emredilmesi.....	114
2.2.11.10. Hz. Peygamber’in Bir Ameli Yapması.....	114
2.3. FİİLÎ SÜNNETTE EMİRLER	115

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLAM VE YORUM AÇISINDAN SAHÂBE VE SONRAKİ NESİLLERİN HZ. PEYGAMBER’İN EMİRLERİNE YAKLAŞIMI

3.1. SAHÂBE’NİN HZ. PEYGAMBER’İN EMİRLERİNE YAKLAŞIMI	125
3.2. TABİÛN’UN HZ. PEYGAMBER’İN EMİRLERİNE YAKLAŞIMI.....	133
3.3. FIKHÎ MEZHEPLERİN HZ. PEYGAMBER’İN EMİRLERİNE YAKLAŞIMI	140
3.3.1. Mezheplerin Emrin Bağlayıcılığına Yönelik Karîne Bulunduğunda İhtilaf Etmesi.....	141
3.3.2. Râvinin Rivayetine Kavlı Veya Fiilî Muhalefedinin Emrin Yorumuna Etkisi.....	142
3.3.3. Mezheplerin Emirleri Yorumlamalarını Desteklemeleri.....	145
3.4. HADİSLERDEKİ EMİRLERİN TEDVİN VE TASNÎF DÖNEMİ HADİS KİTAPLARININ BÂB BAŞLIKLARINA YANSIMASI.....	148
3.4.1. Emirlerin İmâm Mâlik’in <i>el-Muvatta</i> ’sının Bâb Başlıklarına Yansıması.....	150
3.4.2. Emirlerin İmâm Buhârî’nin <i>Sahîhi</i> ’nin Bâb Başlıklarına Yansıması.....	153
3.4.3. Emirlerin Ebû Dâvûd’un <i>Sünen</i> ’inin Bâb Başlıklarına Yansıması	161
3.4.4. Emirlerin İbn Hibbân’ın <i>Sahîh</i> ’inin Bâb Başlıklarına Yansıması.....	169
3.5. ŞERH EDEBİYATINDA EMİRLERİN ANLAM VE YORUMU	180
3.5.1. Emrin Vücûb Manasında Anlaşılması.....	183
3.5.2. Emrin Farz Manasında Anlaşılması	186
3.5.3. Emrin Nedb Manasında Anlaşılması.....	186
3.5.4. Emrin İstihbâb Manasında Anlaşılması	189
3.5.5. Emrin İbâha Manasında Anlaşılması	190

3.5.6. Emrin İrşâd Manasında Anlaşılması	192
3.5.7. Emrin Ruhsat ve Azîmet Manasında Anlaşılması.....	195
3.5.8. Emrin Kolaylaştırma Manasında Anlaşılması.....	198

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NEBEVÎ EMİRLERİN ANLAŞILMASINDA VE YORUMLANMASINDA	
PROBLEMLER VE EMİRLERİ DOĞRU ANLAMADA İZLENECEK METOD	
4.1. EMİRLERİ ANLAMA VE YORUMLAMADAKİ PROBLEMLER.....	200
4.1.1. Râvî Kaynaklı Problem: Mana İle Rivayetin Emirlerin Anlaşılmasına Etkisi.....	200
4.1.2. Lafız Kaynaklı Problem: Emrin Kapsamının Tespiti.....	206
4.1.3. Anlayan Kişi Kaynaklı Problem: Hadis Metinlerindeki Emirlerin Anlaşılmasında Yorumun Öznelliği	210
4.1.3.1. Te'vîl/Yorum Nedir?	210
4.1.3.2. Yorum Açık Naslar	211
4.1.3.3. Yorumda Öznellik ve Nesnellik	213
4.1.3.4. Emirlerin Anlaşılmasında Öznelliğe Götüren Sebepler ve Öznelliğin Sonuçları.....	215
4.1.4. Nesnelliğin Oluşmasında Etkenler ve Hadislerdeki Emirlerin Yorumunda Nesnel Metod Problemi.....	219
4.2. HADİSLERDEKİ EMİRLERİN ANLAŞILMASINDA VE	
YORUMLANMASINDA İZLENECEK METOD.....	221
4.2.1. Hadislerin Sıhhatini/Sübûtunu Tespitte İzlenecek Metod.....	221
4.2.1.1. Sened Tenkidi	223
4.2.1.1.1. Senedin Önemi.....	223
4.2.1.1.2. Sened Tenkîdi Aşamaları.....	224
4.2.1.1.2.1. Senedin İttisal-İnkıta Durumunun Tespiti	224
4.2.1.1.2.2. Râvilerin Güvenilirlik Durumlarını Tespit	225
4.2.1.1.2.3. Hadisin Bütün İsnadlarını Cemetme.....	225
4.2.1.2. Sened İncelemesi Dışı Yöntemlerle Sübût/Sıhhat Tespiti.....	229
4.2.1.2.1. Kur'an ve Dînin Asıllarına Uygunluk İle Tespit	230
4.2.1.2.2. Medînelilerin Ameline Uygunluk İle Tespit.....	230

4.2.1.2.3. Telakkî Bi'l-Kabûl İle Tespit.....	231
4.2.1.3. Metin Tetkîki	235
4.2.1.3.1. Hadisin Lafzen mi Manen mi Rivayet Edildiğinin Tespiti.....	236
4.2.1.3.2. Hadisteki Ziyâdelerin Tespiti.....	237
4.2.1.3.3. Hadislerdeki Râvî Tasarruflarının Tespiti	240
4.2.1.3.3.1. İhtisâr	240
4.2.1.3.3.2. Takdîm-Tehîr	241
4.2.1.3.3.3. İdrâc	242
4.2.1.3.3.4. Tashîf	243
4.2.1.3.3.5. Taktî	244
4.2.1.4. Metnin Tenkîdi	245
4.2.2. Hadislerin Delâletini Tespit	251
4.2.2.1. Delâletin/Anlamanın, Lafızların İncelenmesinden Hareketle Tespiti	252
4.2.2.1.1. Emir Hadislerinde Lafzî İncelemelerin Gerekliliği	252
4.2.2.1.2. Emir Hadislerinin Lafzî Delâletlerinde Kesinlik Meselesi.....	253
4.2.2.2. Emirlerin Anlamalarının Tespitinde Karînenin Rolü.....	258
4.2.2.2.1. Karînelerin Taksîmi	261
4.2.2.2.1.1. Kaynağı Açısından Karîne.....	262
4.2.2.2.1.2. Kat'îlik ve Zannîlik Açısından Karîne.....	263
4.2.2.2.1.3. Karînelerin İşlevi	264
4.2.2.2.1.4. Karînelerin Şekli	265
4.2.2.2.1.5. Karînelerin Açıklık ve Kapalılığı	266
4.2.2.2.2. Emrin Anlaşılmasında Karînenin Rolü.....	266
4.2.2.2.3. Emrin Anlaşılmasında Sebeb-i Vürûd Karînesinin Rolü.....	267
4.2.2.2.4. Emrin Yorumunda Lafzın Umûmiliği Karînesinin Rolü.....	268
4.2.2.2.5. Emir Hadislerinin Tevîlinde Karînelerin Rolü	270
4.2.2.2.6. Emir Hadislerinin Yeniden Tevîli.....	275
4.2.2.3. Emir Hadislerini Anlamada Dînî Delillerin Rolü.....	276
4.2.2.4. Emir Hadislerini Anlamada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Vasıflarını Bilmenin Rolü	278
4.2.2.5. Emir Hadislerini Anlamada Makâsıdu's-Şerîa Bilgisinin Rolü	279

4.2.3. Hz. Peygamber'in Emirlerinin Her Asırda Anlaşılabilirliği ve Uygulanabilirliği	281
4.2.3.1. Tahkîku'l-Menâtı Gerçekleştirmek	281
4.2.3.2. Zorluğun Mâhiyetini Tespit Etmek	282
4.2.3.3. Örf ve Âdetleri Bilmek	285
4.2.3.4. Zamanın Değişmesiyle Değişecek ve Değişmeyecek Hükümleri Bilmek	286
SONUÇ	289
KAYNAKÇA	294
ÖZGEÇMİŞ	319

ÖZET

DOKTORA TEZİ

ANLAM VE YORUM AÇISINDAN HZ. PEYGAMBERİN EMİRLERİ

Hüseyin Sırrı SUNAR

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK

2023, 319 sayfa

Jüri: Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK

Prof. Dr. Nihat YATKIN

Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR

Doç Dr. Tevhit BAKAN

Hadislerdeki emirlerin sığa ve delâlet farklılığını dikkate almak onları anlama, yorumlama ve uygulama açısından büyük önem arz etmektedir. Hadislerde geçen emir sığaları emr-i hâzır **إفعل** ve emr-i gâib **ليفعل** sığalarına ilâveten şunlardır: Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir ameli **عَلَيْكُمْ**/sarılınız, size gerekir ifadesiyle ya da **أَمَرَ**/emretti, **فَرَضَ**/ farz kıldı ve türevleriyle emretmesi, bir ameli **حَقٌّ**/haktır ifadesi ile talep etmesi, bir fiili ya da şahsı **نَعَمَ** fiili ile övmesi, bir ameli istifhâm edâtı ile anlatarak yapılmasını istemesi, yemin veya dua sığasıyla bir ameli talep etmesi ve emir anlamına gelen haberî cümleler. Hadislerdeki emir ifade çeşitliliğinde Hz. Peygamber'in belîğ üslûbu açıkça görülmektedir. Nebevî fiiller, delâlet bakımından vacib ya da müstehab olduklarına dair bir karîne olmadığı takdirde ibâhaya hamledilirler. Nebevî fiilin emre delâleti de bu çerçevede anlaşılmalıdır. Sahâbe Hz. Peygamber'in emirlerini sebep-sonuç, maksat-hedef, vücûb-ibâha, azîmet-ruhsat gibi yönlerden ele almışlardır. Onların emir anlayışları sonraki nesiller için esastır. Tedvîn ve tasnîf dönemi hadis eserlerinin bâb başlıklarına emirlerin farklı yorumu yansımıştır. Emirler hadis şerhlerinde icâb, farz, nedb, istihbâb, ibâha, irşâd, ruhsat ve azîmet gibi manalara hamledilmiştir. Emir içeren hadisin anlaşılması ve yorumlanmasında mana ile rivayet, lafzın delâleti ve kapsamı, yorumunun öznelliği gibi problemler vardır. Takip edilecek nesnel metod önce sübût tespiti sonra delâlet incelemesi yapmaktır. Hadislerdeki emirlerin güncel olaylara tatbikinde yapılacak ictihâd, sübût ve delâlet tespitindeki ictihâdlar kadar önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, Hadis, Emir, Anlam, Yorum

ABSTRACT**Ph. D. DISSERTATION****ANLAM VE YORUM AÇISINDAN HZ. PEYGAMBERİN EMİRLERİ****Hüseyin Sırrı SUNAR****Advisor: Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK****2023, 319 Pages****Jury: Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK****Prof. Dr. Nihat YATKIN****Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ****Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR****Assoc. Prof. Dr. Tevhit BAKAN**

It is of great importance to take into account the difference between the signification of the orders in the hadiths in terms of understanding, interpreting and applying them. The Prophet's (pbuh) ordering a deed with the expression “it’s obligatory for you” or “it’s mandatory” - “it’s ordered” - and its derivatives, demanding a deed with the expression “it’s obligatory upon you”, praising an act or person with the verb “how good/beautiful”, describing a deed with the preposition of resignation or praying, khabari sentences meaning a demand for a deed and an order. In the variety of order expression in the hadiths, Hz. The eloquence of the Prophet is clearly seen. Prophetic acts are considered permissible if there is no evidence that they are wajib or mustahab in terms of signification. The signification of the prophetic act of command should also be understood in this context. The Companions dealt with the orders from the aspects such as cause-effect, purpose-target, wujûp-ibâha, azimet-license. Their understanding of orders is essential for future generations. Different interpretations of the orders were reflected in the chapter titles of the hadith works of the Tedvîn and classification period. In the hadith commentaries, the orders were referred to the meanings such as necessity, fard, nedb, istihbâb, ibâha, guidance, license and azîmet. There are problems in the understanding and interpretation of the hadith containing the command, such as the meaning and the narration, the indication and scope of the wording, and the subjectivity of its interpretation. The objective method to be followed is to first determine the evidence and then examine the evidence. The ijtiâh to be made in the application of the orders in the hadiths to the current events is as important as the ijtiâh in the determination of the proof and the indication.

Keywords: Sunnah, Hadith, Commandment, Meaning, Interpretation

KISALTMALAR DİZİNİ

(a.s.)	: Aleyhisselâm
b.	: İbn, bin
bkz.	: Bakınız
byy.	: Baskı yeri yok
(c.c.)	: Celle celâlühû
çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
h.	: Hadis no
H.z.	: Hazreti
İSAM	: İslâmî Araştırmalar Merkezi
md.	: Madde
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
(r.a.)	: Radiyallâhu anh
(r.anha.)	: Radiyallâhu anhâ
s.	: sayfa
(s.a.s.)	: Sallâllâhu aleyhi ve sellem
TDK.	: Türk Dil Kurumu
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
tlk.	: Ta‘lik eden
Trc.	: Tercüme eden
tsz.	: Tarih yok
vb.	: Ve benzeri
vs.	: Ve sâir
yay.	: Yayınları- Yayınevi

ÖNSÖZ

İslâm dini, temel olarak Kitap ve Sünnet olarak bilinen iki kaynağa dayanır. Bu kaynaklar, diğer şer‘î delillerden farklılık arz ederek doğrudan hüküm koyma nitelikleriyle birlikte hükümlerin ortaya çıkmasına yardımcı olan icmâ ve kıyas delillerinden ayrılırlar. Kitap, tamamen kelâm içerikli bir kaynakken, Sünnet ise kısmen kelâm ve kısmen fiil içeriklidir. Bu nedenle, bu iki kaynaktan çıkarılan hükümlerin anlaşılması, kavli ve fiilî delâletlerinin açığa çıkarılmasına bağlıdır.

Mükelleften yapması veya terki istenen fiillerle ilgili farz, vâcip, mendûp, haram ve mekruh hükümlerinin büyük çoğunluğu emir ve nehiylerle sabitlenir. İslam'da “Eşyada asıl olan ibâhadır” prensibi göz önüne alındığında, yasakların kapsamının sınırlı olduğu, emirlerin ise nehiylere göre daha yaygın bir kullanım alanına sahip olduğu sonucuna varılır. Bu sebeple, Kitap ve Sünnet'te yer alan emirlerin anlam ve delâletleri, kelimada kullanıldıkları bağlama bağlı olarak aldıkları anlamların araştırılması büyük bir öneme sahiptir.

İslâmî ilimler açısından değerlendirildiğinde, emir konusu fıkıh usûlü ve belâgat türü eserlerde geniş ve kapsamlı şekilde ele alınmaktadır. Ancak bu ilim dallarında, genellikle emir konusunun pratikteki karşılığı ve uygulama biçimi üzerinde yeterince durulmamaktadır. Emir konusunun bu yönleriyle ele alınması ve incelenmesi, sadece nazarî bilgilerin ortaya konulmasından daha da önemlidir. Sadece nazarî bilgiler ışığında, hadis metinlerinde yer alan ifadelerden geniş çaplı bir emir değerlendirmesi yapmak ve emir sîğasının doğru anlamını tespit etmek mümkün görünmemektedir.

Emir konusu, şer‘î hükümlerin temel dayanağıdır ve hadis metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasının yanı sıra İslam'ın neredeyse tüm alanlarında etkili olmaktadır. Fıkıh usûlü ve belâgat alanında yazılan eserlerde ortaya konulan emirlerle ilgili incelemelerin ele alınarak değerlendirilmesi, sahâbe, tabiûn ve fikhî mezhepler tarafından benimsenen emir anlayışı ve yorumlama şekillerinin belirlenmesi, konunun hadis metinleri ve şerhlerinden örneklerle açıklanması ve elde edilen sonuçlardan bir metodoloji oluşturulması büyük bir önem taşır. Bu sebeple, “Anlam ve Yorum Açısından Hazreti Peygamber'in Emirleri” adını verdiğimiz çalışmamızın, bu alanda var olan bir boşluğu doldurarak ilme hizmet etmesini yüce Allah'tan niyaz ederiz. Çalışmamızın, ilgili alanda araştırmacılara ve ilim yolcularına rehberlik etmesini umut ediyoruz.

Çalışmamız bir giriş, dört bölüm ve sonuçtan ibarettir. Girişte araştırmanın önemi, metodu ve kaynaklarına yer verilmiştir. Birinci bölümde Hz. Peygamber'in otoritesi bağlamında sünnetin dindeki yeri ve teşrî değeri, emrin lûğavî ve ıstılâhî anlamı ile emir sîğaları ve delâleti konuları incelenmiştir. İkinci bölümde anlam ve yorum açısından sünnette/hadislerde geçen Hz. Peygambere ait emirler detaylı bir şekilde incelenmiştir. Üçüncü bölümde sahâbe, tâbiûn ve sonraki nesillerin Hz. Peygamber'in emirlerine yaklaşımı ele alınmıştır. Dördüncü bölümde ise hadislerde geçen emirlerin anlaşılması ve yorumlanmasında problemler ve izlenecek metod konusu işlenmiştir. Sonuç kısmında ise çalışmamız süresince ulaştığımız tesbitler ve neticelere yer almıştır.

Bu çalışmanın hazırlanmasının her aşamasında destek ve katkılarını esirgemeyen başta danışmanım Prof. Dr. Harun ÖZÇELİK hocama ve Tez İzleme Komitesi hocalarım Prof. Dr. Nihat YATKIN ve Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ hocalarıma ve katkılarından dolayı Dr. Ahmet TEMİZKAN ve Erdem YILMAZ'a ve desteklerini esirgemeyen başta eşim olmak üzere çok kıymetli aileme teşekkürü bir borç bilirim.

Hüseyin Sırrı SUNAR

Erzurum-2023

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Yüce Allah (c.c.) Kur'ân'da farz, vacib, sünnet, müstehab, mübâh, haram ve makruhtan oluşan dînî hükümleri çeşitli üsluplar kullanarak belirttiği gibi, teşrî yetkisine sahip olan Hz. Peygamber de sünnetinde, bunları çeşitli üslup ve ifadelerle belirtmiştir. Bu nedenle usûl eserlerinde Kur'ân ve Sünnet'in şer'î hükümleri ifadesi konusuna özel bir fasıl açılmakta ve bir şeyin farziyyeti, haramlığı ve helallığı her zaman aynı üslup ile ifade edilmediği hususu Kur'ân ve Sünnet'ten örneklerle izah edilmektedir.

Kur'ân ve Sünnet'te yer alan şer'î hükümleri ifade yollarının başında emir ve nehiy sîğaları gelmektedir. Bu çalışmada hükmün beyan yollarından biri olan emrin, sünnette yer alma biçimi ve delâleti tüm yönleriyle ele alınacaktır. Zira hadislerde geçen emir ifadeleri gerek kalıp/sîğa gerekse delâlet açısından aynı değildir, aksine birçok farklılıklar arz etmektedir. Hadislerin doğru anlaşılmasında bu farklılığın dikkate alınmasının önemi büyüktür. Diğer yandan emrin gerek sîğa gerekse delâlet açısından detaylı bir şekilde ele alınması âyetlerin de doğru anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

Hadislerde geçen emirleri biçim ve delâlet açısından detaylı bir şekilde incelemek hem doğru anlamının hem de yapılacak yorumların meşrûiyeti noktasında belirleyici bir role sahiptir. Zira bu araştırma/çalışma neticesinde doğru anlamı/anlamayı ve bu anlam çerçevesinde oluşacak farklı anlayış ve yorumları sağlıklı bir biçimde değerlendirme imkânını elde etmiş olacağız. Bu nedenle hadislerde önemli bir yer tutan emir ifadelerinin biçim ve delâlet yönleriyle ele alınıp incelenmesinin hadisleri metodolojik olarak doğru anlamaya önemli bir katkı sunacağı kanaatindeyiz.

Sünnetin bağlayıcılığı İslâm dininin ortaya çıkışından itibaren Müslümanlar tarafından fikir birliği ile kabul edilmiş ve ferdî birtakım çıkışlardan başka sünnetin teşrî değeri tartışma konusu yapılmamıştır. Son iki yüzyılda ise Sünnet etrafında tartışmalar başlamış ve Kur'ân'dan başka bir kaynak kabul edilmemesi gerektiği görüşü bazı gruplar tarafından kabul görmüş ve yayılmıştır. Şüphesiz sünnetin teşrî değerinin tartışılması, hadislerdeki emirlerin delâletinin ve ifade ettiği hükmün de tartışılması demektir.

Çalışmada, sünnetin teşrî değeri ve Hz. Peygamber'e (s.a.s.) itâatin ve onun vermiş olduğu emirlere uymanın gerekliliği, âyet ve hadisler ışığında incelenecek, emrin manası

ve kısımları tüm yönleriyle ele alınarak, emirlerin delâletini belirlerken takip edilmesi gereken metod ve emirlerin yorumlanmasında uyulması gereken usûller tespit edilmeye çalışılacaktır.

Hadislerin genelinin kesinlik içeren tevâtür yoluyla değil, zann ifade eden âhâd yolla aktarılmış olması, onların ifade ettiği hükmün ve delâlet ettiği mânânın bazı çevreler tarafından tartışılmasına yol açmıştır. Ayrıca hadislerdeki emir ifadelerinin delâlet ettiği farziyyet, vücûb, sünnet gibi hükümler de sünnetin teşrî yönünün tartışılmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in ifadelerinde yer alan sarîh veya gayr-i sarîh emir ifadelerinin lafızlarının tespiti yapıldıktan sonra bunların delâletlerinin belirlenmesi ve tartışma konusu olan meselelere cevap verilmesi gerekmektedir. Bu süreçte karşılaşılabilecek problemler ve bu emirleri tespit ve değerlendirmede en doğru sonuca götürececek metodu oluşturabilme, Hz. Peygamber'in emirlerini olması gerektiği gibi anlamamızı sağlayacaktır. Takip edilecek doğru metod, karşılaşılabilecek farklı emir anlayışlarını analiz etme ve konumlandırmamıza yardımcı olacaktır .

II. ARAŞTIRMANIN METODU

Araştırmamızda öncelikle temel hadis kaynakları başta olmak üzere, bu kaynaklar üzerine yazılmış şerhlerden ve hadis ve fıkıh usûlü alanında telif edilmiş eserlerden yararlanılacaktır. Kaynaklar taranırken öncelikle mütekaddim döneme ait eserlere sonra da müteahhir dönem eser ve çalışmalarından yararlanılacaktır. Çünkü ilk dönem kaynaklarında bulamadığımız nice önemli tesbitlerin daha sonraki dönemlere ait eserlerde yer aldığı bilinen bir gerçektir. Tezimizin dört bölüm olması ve bu bölümlerin şu şekilde oluşturulması planlanmaktadır:

İlk bölümün birinci kısmında “Hz. Peygamber'in Otoritesi Bağlamında Sünnetin Dindeki Yeri” işlenerek konuya zemin oluşturulmak amaçlanıyor. Zira amaç sadece dilsel olarak anlamı tespit değil, ifade ettiği şer'î hükümleri de elde etmektir. Bu konunun zarûrât-ı dîniyyeden olması nedeniyle ele alınmasına gerek olmadığı düşünülebilirse de son dönemlerde ortaya atılan karşıt iddialar konunun ele alınmasını lüzumlu hale getirmiştir. Nitekim konuyla ilgili müstakil çalışmalar yapılmıştır. Biz burada konuyu sadece tezimize zemin oluşturması için ana hatlarıyla ortaya koymakla yetineceğiz.

İlk bölümün ikinci kısmında “Emrin Tanımı ve Delâleti” başlığına yer verilerek emrin ne’liğinin/mahiyetinin, lügavî ve şer’î delâletlerinin tespit edilmesini hedeflemekteyiz. Emrin sarf ilmiyle ilgisi olsa da burada daha çok belâğat ve özellikle usûl ilimlerinin muhtevâsı esas alınarak konu aydınlatılmaya çalışılacaktır. Zira şer’î ilimler arasında emrin lügavî ve şer’î delâletlerinin etraflı bir şekilde ele alınıp incelendiği ilimler bu ikisidir. Şer’î delâletin tespit edilmesi temel amacımız olduğundan ağırlığı usûlî tespitlere vermek durumundayız.

İkinci bölümde sünnetteki emir analiz edilecektir. Bunun yapılabilmesi için Hz. Peygamber’in üslup özellikleri ve belâğatı ile ilgili bir girişten sonra hadis kaynaklarının ve şerhlerinin taranması ile kavî sünnetteki emir kullanımlarının tespit edilmesi gereklidir. Fiilî sünnete yönelik yaklaşımlara da emir hükümleri anlaşılabilen naslar kapsamında yer verilmelidir. Bu sebeple ilk olarak emir lafızlarını tespit ederken bize yol gösterecek olan Hz. Peygamber’in nebevî üslûbu ele alınacak, daha sonra ise emirlerin hadislerdeki kullanımları tespit edilecektir. Bu tespit yapılırken Kütüb-ü Sitte esas alınacaktır. Bu eserlerde yapılacak tespitlerin diğer eserleri de kapsayacağı kanaatindeyiz. Hadislerdeki bu farklı emir kullanımlarını tespit etmek, emirlere yönelik farkındalık oluşturacak ve Hz. Peygamber’in üslûbunun özelliklerine bu kullanımlarda işaret edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra ise fiilî sünnetin delâleti ve yorumlanışı örnekler üzerinden ele alınacaktır.

Naslarda tespit edilen bu emir kullanımlarının geçmişte nasıl anlaşılıp tatbik edildiğinin tespit edilmesi lazımdır. Bunun uygulamalı olarak ortaya konması ve nazariyenin uygulamaya nasıl yansıdığının tespiti sadedinde bu konunun üçüncü aşamada/bölümde ele alınması düşünülmektedir. Sahâbe, tabiûn ve fikhî mezheplerin emirlere yaklaşımının tespiti, selef-i sâlihînin usûlünü tespit etmek anlamına gelmektedir ve son derece önemlidir. Sahâbe ve tabiûnun görüşlerinin ve yaklaşımlarının tespit edilebilmesi, mevkûf ve maktû’ rivayetlere de yer veren hadis eserleriyle beraber delilli ve karşılaştırmalı tarzda yazılmış eserlerin de incelenmesini gerektirmektedir. Ehl-i hadisin görüş ve yaklaşımlarının tespiti ise hadis eserleri ve şerhlerinin taranması ile mümkündür. Ne var ki hadis eserlerinin ve şerhlerinin hepsinin taranması son derece güç, belki de imkânsızdır. Bu nedenle amacımızı gerçekleştirmeye en uygun gördüğümüz kaynakları seçtik. Bu bağlamda, emirlerin yorumunda öne çıkan dört eseri esas aldık. Bunlar; İmâm Mâlik’in *el-Muvatta’ı*, Buhârî’nin *Sahîh’i*, Ebû Dâvûd’un *es-Sünen’i* ve

İbn Hibbân'ın *es-Sahîh*'idir. Burada ele alınacak örnekler ehl-i hadisin emirleri ele almasına örnek teşkil edeceği gibi, onların fukahânın görüşlerine yönelik yaptıkları yorumlarına veya onlarla uyuşan görüşlerini de ortaya koyacaktır. Mezhepler dönemi ile içiçe veya o dönemin hemen ardından ele alınan bu eserlerde emirlerin ele alınış şekli önceki dönemlerin bir devamı olduğu gibi, sonraki dönemlerin yani şerhler döneminin emirleri yorumlama metoduna örnek teşkil edecektir. Bâb başlıklarının ele alınacağı bu kısımdan sonra hadis şerhlerinde emir hadislerinin nasıl ele alındığı incelenecektir. Bu eserler genel olarak Kütüb-ü Sitte üzerine yazılan şerhlerden seçilecek fakat onlarla sınırlı kalınmayacaktır. Bu kısımda, tespit edilecek emir yorumları örneklerle ele alınacak, anlam ve yorumdaki farklılıklar ortaya konulacaktır.

Son/dördüncü bölümde ise anlama ve yorumlamayla ilgili problemler ve çözüm önerileri sunulacaktır. Tarihi süreçte önce pratik sonra teori ya da teori-pratik birlikteliği vardı. Problemler ve çözümleri fıkıh usûlü ve ulûmu'l-hadîs ilimlerinin oluşmasını sağladı. Bu itibarla burada bu iki ilmin alanına giren ortak veya özel problem ve çözümler ele alınacaktır. Bunların bir kısmı emre mahsus olmakla birlikte çoğu kelamın bütün kısımları arasında müşterek problem ve çözümler olacak, dolayısıyla kelamın bir parçası olan emri de içerecektir. Konular ele alınırken örneklerin sayısını çoğaltmak yerine - yeteri kadar örnek de vermekle beraber- teoriye odaklanılacak, meselelerin nazarî boyutu ön planda tutulacaktır. Çözüm metodu ortaya koymanın, pratikte problem çözmekten daha faydalı olduğu ve ortaya konan ilkelerin çoğu zaman pratikte ortaya konan sonuçlardan daha yüksek bir bilgi düzeyinde olacağı da ortadadır. Örnekleri çoğaltmanın ilkeleri gölgede bırakmak ve değerlerini azaltmak/az görünmesine sebep olmak gibi bir sakıncası da olabilir. Bu itibarla ulaşılan metodun bireysel emir örneklerinde uygulanmasının bağımsız /müstakil çalışmalara bırakılmasını daha münasip görmekteyiz.

Araştırmanın konusu az çok yöntemini de belirler. Konumuz “Anlam ve Yorum Bakımından Hadislerde Emirler”dir. Bu sebeple konunun önce ilgi alanı tespit edilmelidir.

Konunun ilgi alanlarını şöyle sıralayabiliriz:

- Emir, dilsel bir olgu olduğundan dolayı dil bilimlerini, bunların içinde sarf ilmini, ama daha da önemlisi belâğatı ilgilendirmektedir.

- Şeriat/din mükelleflere yönelik Şârî'ın taleplerinden ibaret olduğuna, talepler de en üst başlık olarak emir ve nehye ayrıldığına göre, emir ve nehiy bütün şer'î ilimlerin ortak konusudur diyebiliriz. Hadis ilminin olduğu kadar Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf ilimlerinin muhtevasında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emirleri son derece önemli ve geniş yer tutmaktadır.

- Anlam ve yorum boyutu meselenin belâğat ve usûl-ü fıkıh ilimleriyle doğrudan ilgilidir. Zira anlam ve yöntemi en üst düzeyde konu alan şer'î ilimler bunlardır. Ulûmu'l-hadîs arasından fıkhu'l-hadîsi de burada saymalıyız.

- Hadis ilminin sübûtle ilgili meseleleri konuyu ilgilendirmektedir. Mânâ ile rivayet, idrâc, tashîf, tahrîf, cem', taktî, ziyâde ve muhâlefetu'r-râvi... gibi konuların anlam ve yorumla çok sıkı bağlantısı bulunmaktadır. Ayrıca hadis musanniflerinin konuyla ilgili tasarrufları konunun anlaşılması bakımından önemlidir. Zira hiçbir ilim, otoritelerinden müstağni kalınarak geliştirilip ilerletilemez.

Herhangi bir çalışma, sadece tek alanla sınırlı bırakılamaz. Her bir alanın kendine özgü husûsiyetleri araştırmada gözetilmek zorundadır. Bu itibarla çalışmamızın muhtevâsında diğer şer'î ilimlerden yoğun bir şekilde yararlanmak durumundayız. Bu, şer'î ilimlerin iç içeliği de dikkate alındığında gayet olağan bir durumdur. Çünkü hadis/sünnet bütün şer'î ilimlerin kaynaklarından biridir. Şu halde;

- Her şeyden önce konunun dilsel yönünün ortaya konabilmesi için sarf ve belâğat ilminin verilerinin ortaya konup gerektiğinde görüşler arasında tercîhler yapılmasına,

- Emrin ahkâma delâleti ile ilgili olarak usûl ulemasının ortaya koydukları zengin verilerin taranıp ittifakların ve ihtilafların tespit edilmesine ve gerektiğinde tercîhler yapılmasına,

- Hadisçilerin yaklaşımlarının ortaya konabilmesi için alanın önde gelen eserlerinin taranmasına ve analiz edilmesine,

- Hadisin sübûtuyla ilgili problemlerin ve çözümlerinin ortaya konabilmesi için ulûmu'l-hadîsin klasik ve güncel kaynaklarına, ilim erbâbının ortaya koyduğu kitap, tez, makale, risale türü eserlerin taranmasına,

- Hadislerde geçen emirlerin anlaşılması, yorumlanması ve günümüze aktarılması ile ilgili sorunlar bağlamında fıkıh usûlü, makâsıdu's-şerîa alanlarının klasik ve güncel kaynaklarının taranmasına, görüşlerin ortaya konulup tartışılmasına ve nihayetinde

görüşler arasında bir tercihin yapılmasına ihtiyaç vardır. Bu itibarla tezimizde tümevarım ve tümdengelım metodlarını çok sık olarak kullandık.

III. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Hız. Peygamber'in emirlerinin tespit edilmesinde başvurulacak kaynaklar genel hadis eserleri ve bu alanda ele alınan özel eserler olacaktır. Biz genel hadis kaynaklarını mümkün olduğunca tedvîn ve tasnîf dönemi eserlerden seçtik. Bunlar arasında İmâm Mâlik'in *el-Muvatta* 'ı ve *Kütüb-ü Sitte* eserleri ilk sırada yer alacaktır. Bu eserler üzerine yazılan şerhler de bizim ana kaynaklarımız arasında olacak, terğîb ve terhîb alanında yazılan eserlerin terğîb bölümü de emirlerin tespit ve yorumunda bize yol gösterecektir.

Ayrıca hadislerdeki emirlere özel olarak yer veren aşağıdaki kaynaklara da başvurduk:

- Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî'nin (ö. 354/965), *Sahîhü ibn Hibbân*, *el-Müsnedü's Sahîh alâ et-Tekâsîm ve'l-Envâ* ' adlı eserin el-Evâmir bölümü. Bu eserde, sahîh ve hasen hadisler evâmir, nevâhî, ahhâr, ibâhât ve efâl olarak beşli taksîm şeklinde ele alınmıştır. Her bir kısım, kendi içerisinde nevlere ayrılmıştır. Evâmir bölümü yüz on nev, nevâhî yüz on nev, ahhâr seksen nev, ibâhât elli nev ve efâl elli nev olarak taksim edilmiştir. Eserin mukaddimesinde içerikten ve telif amacından bahseden İbn Hibbân beş taksimi sayarken, Allah'ın kullarına emrettiği emirler ve Allah'ın kullarına yasakladığı nehiyler şeklinde hadislerdeki emir ve nehiyleri Allah'a (c.c.) izafe ederek sünnette yer alan emir ve nehiylerin doğrudan veya dolaylı vahiy olduğuna da işaret etmiştir. İbn Hibbân eserinde Hız. Peygamber'den emir ve nehiy sîğalarıyla emrolunan veya bu sîğalarla emrolunmadığı halde içeriğinden emir ve nehiy anlaşılan her bir hadisi, toplamda iki yüz yirmi nevde tek tek başlıklandırarak örneklendirmiş, ayrıca emir ve nehiy kipleriyle ifade edilmediği halde vücûb veya tahrîm içeren hadisleri de emir ve nehiy başlığı altında incelemiştir.

- İbnü's-Sika es-Sayrafî'nin (ö. 742/1341) *el-Evâmir ve'n-Nevâhî* adlı eseri. Müellif bu eserinde Kütüb-ü Sitte'de yer alan hadisleri iki başlık altında ele alarak konularına göre taksim etmiştir. İlk bölüm olan *el-Evâmir*'de Kütüb-ü Sitte'de yer alan emirleri 424 başlık altında 927 hadis olarak ele almıştır. Biz de çalışmamızda Kütüb-ü Sitte'deki emirleri tespit ederken bu eserden faydalandık.

Hadislerdeki emirlerin anlam ve yorum açısından bir bütün olarak ele alındığı bir çalışmaya rastlayamadık. Ancak çalışmamızın belirli konuları ile ilgili telif edilen eserler ve akademik tez ve makale türü çalışmalar bulunmaktadır ve bunlardan da çalışmamız boyunca istifade edilmiştir.¹

¹ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır; Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Nâsır (Tekin) b. Muhammed el-Fârisî es-Selâmî el-Bağdâdî, *el-Emr Sîgatuhû ve Delâletühû inde'l-Usûliyyîn*; Abdullah b. Ali Fâiz, *el-Evâmiru'n-Nebeviyye el-Muhtelefe fi Delâletihâ*; Havle bnt. Muhammed Bâzmûl, *el-Evâmir ve'n Nevâhî el-İrşâdiyye fi's-Sünneti'n-Nebeviyye*; İbrahim Azizürrahmân Bezrak, *Siyagu'l Emr ve'n Nehy fi Ehâdisi Fıkhi'l-İbâdât min Sahih-i Müslim*; Muharrem Midilli, *Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserelerinde Emrin Delâleti Tartışmaları*; Râfi' b. Tâhâ er-Rifâî, *el-Emr inde'l-Usûliyyîn*; İbrahim Özdemir, *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu*; Muhammed Süleyman el-Aşkar, *Ef'âlü'r-Resûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkami's Şer'îyye*; Sezâi Engin, “Hadis Tasnifinde Evâmir ve Nevâhî Literatürü”; Sezâi Engin, *Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler*; Yûsuf Abdullah el-Ensârî, *Esâlibu'l-Emr ve'n Nehy fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*.

BİRİNCİ BÖLÜM

SÜNNET, DİNDEKİ YERİ VE EMRİN ANLAM VE DELÂLETLERİ

1.1. SÜNNETİN GEREKLİLİĞİ, KUR'ÂN'A GÖRE KONUMU VE BAĞLAYICILIĞI

1.1.1. Sözlük Anlamı

Sünnet سُنَّة / senne kökünden türemiş bir isim olup çoğulu Sünen'dir. İslâm öncesi Arap toplumunda da kullanımı olan sünnet kelimesi ister iyi olsun ister kötü olsun uyulan ve alışılmış olan yol ve yaşam tarzı anlamlarına gelmektedir.²

1.1.2. Terim Anlamı

Sünnet kelimesi din terminolojisinde/şer'î naslarda, sözlükte ifade ettiği manalarıyla ilişkilendirebileceğimiz çeşitli anlamlarda kullanılmıştır.³ Kur'ân-ı Kerim'de "sünnet" kelimesinin kullanıldığı şekil ve anlamlara örnek olarak: "سُنَّتِنَا"/sünnetimiz⁴ "سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ"/öncekilerin sünneti⁵ "سُنَّةَ اللَّهِ"/sünnetullah ve çoğul olarak "سُؤْنٌ"⁶ "سُؤْنٌ"/sünen⁷ şeklinde, Allah'ın (c.c.) geçmiş kavimlere koymuş olduğu ve süregelen hüküm ve uygulamalarının kastedildiği ifadeler gösterilebilir.⁸ Kur'ân'da "sünnet" lafzı ve türevlerinin, Hz. Peygamber'in sünneti anlamına gelen ıstılâhî bir kullanımı ise yer almamıştır.⁹ Hadislerde geçen sünnet kelimesi önderlik etmek, hüküm koymak, çığır

² Herevî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbü'l Lüğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâru'l-Kavmiyye, Kâhire 1964, XII, 298; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Abdulğafûr Attâr, Dâru'l İlim, Beyrût 1979, V, 2138; İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1979, III, 61; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l Arab* (3. Baskı), Dâru's Sâdır, Beyrût 1993, XIII, 224–226; Abdülğânî Abdülhâlık, *Hücciyetü-s Sünne*, Dâru'l-Vefâ, el-Mansûra tsz., 45.

³ Bkz. Ebû Ğudde, Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr el-Kureşî el-Mahzûmî, "Hadislerde Geçen Sünnet Kelimesinin Anlamı" Çev. Yavuz Köktaş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II (2002), Sayı: I, 133; Ezherî, *Tehzîbu'l Luğa*, XII, 298.

⁴ İsrâ, 17/77.

⁵ Enfâl, 8/38; Hicr, 15/13.

⁶ Ahzâb, 33/38,62; Fetih, 48/23; Fâtır, 35/43; Gâfir, 40/85.

⁷ Âl-i İmrân, 3/137.

⁸ İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Mârifet, Beyrût tsz., 245.

⁹ İmam Şâfiî, Kur'ân'ı Kerim'de "Kitap" ile birlikte geçen "Hikmet" ifadesinin sünnet olduğunu söylemektedir. Zira bu âyetlerde Kitap ile birlikte zikredilen Hikmet'in taliminden "وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ" (Bakara, 2/129), inzâlden "وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةَ" (Bakara, 2/231) ve tilâvetinden

açmak, yol, âdet, gelenek, uygulama ve sîret gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu manaların yanı sıra “Sünnet” şer‘î deliller arasından yer alan ve Kitab’tan sonra gelen teşrî kaynağı anlamında da kullanılmıştır.¹⁰

İslâmî ilimlerin oluşum döneminde ilim adamları, “sünnet” ifadesine, sünnet ve hadis anlayışlarındaki farklılığa uygun şekilde tanımlar yapmışlardır. Buna binaen hadisçilerin, fakihlerin ve usûlcülerin ayrı ayrı sünnet tanımları oluşmuştur. Hadis ilminde sünnet; “Rasûlullah’ın her türlü sözleri, fiilleri, onayları, O’nun sıfatları ve sîreti”¹¹ olarak tanımlanırken; fıkıh ilminde; “Hz. Peygamber’in bazen -vacib olmadığı bilinsin diye- mazeretsiz terk etmesi ile birlikte, yapmaya devam ettiği şey” olarak açıklanmıştır.¹² Öte taraftan sünnet, fıkıh usûlü ilminde: “Hz. Peygamber’den Kur’ân-ı Kerim dışında nakledilen ve şer‘î bir delil olmaya elverişli olan söz, fiil ve takrîrler”¹³ olarak tanımlanmıştır. Sünnetin tarifindeki bu farklılığın sebebine ve bu tezde takip edilecek usûlün emirler konusu ile uygunluğuna sünnetin “Kısımları” başlığında değinilecektir:

“وَأَذْكُرَنَّ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ” (Ahzâb, 33/34) bahsedilmektedir. Şâfiî’ye göre Kitab’ın yanında zikredilen ve bu üç özelliğe sahip olan Hikmet’ten kastedilen olsa olsa sünnettir. Zira atıf harfi farklılığı gerektirir. Fakat Kitâb ve Hikmetin zatlari farklı olsa da mahiyetlerinin aynı cinsden olmasının gerektiğini, çünkü hem birlikte zikredilmelerinin hem de talim, inzâl ve tilâvette aynı özelliklere sahip olmalarının bunu, yani Hikmet’in Kur’ân’dan başka, fakat aynı cinsten olmasını gerektirdiğini söyler. Bkz. Şâfiî Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût tsz., 78, 79. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Ahmet Temizkan, *İmam-ı Şâfiî’nin Usûl Anlayışında Şer‘î Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2019, 59-61.

¹⁰ Geniş bilgi için bkz. Ebû Gûdde, *Hadislerde Geçen Sünnet Kelimesinin Anlamı*, 133; Mustafâ Sıbâî, (1915-1964), *es-Sünne ve Mekânetuhâ fi’t-Teşrii’l-İslâmî*, Dâru’s-Selâm, Kâhire 2012, 63; Mehmet Avcı, *Hadislerde Sünnet kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisan Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009, 17.

¹¹ Mustafâ Saîd el-Hın, Bedî Seyyid el-Lahhâm, *el-Îzâh fî Ulûmi’l-Hadîsi ve’l-İstulâh* (5. Baskı), Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, Dimeşk-Beyrût 2004, s. 29; Yûsuf Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Nidâ Yayınları, İstanbul 2016, 29; Abdullah Aydın, *Hadis Istilahları Sözlüğü* (7. Baskı), İstanbul 2013, 284; Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 57.

¹² İbn Nüceym Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî el-Hanefî, *Lübbü’l-Usûl Muhtasarı’t Tahrîr li İbni’l-Hümâm* (1. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2020, 195; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (4. Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul 2013, 515; Sâdî Ebû Cîb, *el-Kâmûsü’l-Fikhî Luğaten ve Istilahen*, Dâru’s Sıddîk li’l-Ulûm, Dimeşk 2011, 226; Aydın, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, 284.

¹³ İbn Nüceym, *Lübbü’l-Usûl Muhtasarı’t Tahrîr li İbni’l-Hümâm* 195; Kutub Mustafâ Sânu, *Mu’cemu Mustalahâtı Usûlu’l-Fıkh*, Dâru’l-Fıkr, Dimeşk 2000, 235; Vehbe Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, Dâru’l-Fıkr, Dimeşk 2004, 1, 450; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 515; Aydın, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, 284.

1.1.3. Kısımları

Sünnetin tanımı konusundaki ihtilaf, İslâm âlimlerinin sünnet ile hedefledikleri amaçtan kaynaklanmıştır. Fıkıh âlimleri Hz. Peygamber'in hadislerinin mutlaka dînî bir hüküm içermesi gerektiğini söylemişler ve kendi vazifelerinin, kulların yapmış oldukları işlerin farz, vacib veya haram gibi içerdiği hükmü tespit etmek olduğunu ifade ederek bu amaca uygun tanım yapmışlar ve sonuçta sünneti bu hükümlerden biri olarak görmüşlerdir. Fıkıh usûlcüleri, kendi görevlerinin fıkıh âlimlerinin hükümleri istinbât ederken kullanacakları kuralları belirlemek olduğunu söylemişler ve Hz. Peygamber'in sünnetine, bu kuralları belirlemedeki rolü sebebiyle teşrî'î yönünden bakarak "Rasûlullah (s.a.s.)'den Kurân dışında olmak kaydıyla şer'î bir hükme delîl/kaynak olmaya uygun olarak sâdır olan söz, fiil/davranış ve takrîrlerdir" şeklinde tanımlamışlardır.¹⁴ Hadis âlimleri ise sünnete daha geniş bir perspektiften bakmışlardır. Onlar, Hz. Peygamber'e Kur'ân-ı Kerîm'in O'na vermiş olduğu "üsve-i hasene"lik¹⁵ vasfı yönünden bakmışlar ve O'ndan gelen her şeyi; sözlerinin, fiillerinin, onaylarının ve ahlâkî ve yaratılış/fizîkî özelliklerinin tümünü kapsayacak şekilde geniş bir tanım yapmışlardır. Onlar bu tanımlarında sünnetin bir hüküm ifade edip etmediğine bakmamışlar ve bu bağlamda hükme medâr olmayan hılkî/yaratılışla ilgili sıfatları da kapsama dâhil etmişlerdir.¹⁶ Sünnetin tanımında görülen bu farklılıklar, sünnetin taksimine de yansımış ve sünnetten hedeflenen amaç ve bakış açısına göre farklı taksimler yapılmıştır.¹⁷

Bu çalışmada sünnet, hükme delâleti ve tezimizin konusuna da kaynaklık yapması açısından, İslâmî ilimlerde usûlcülerin yapmış olduğu genel üçlü taksimden yola çıkarak incelenecektir.¹⁸ Bu taksim, sünnetin yapısı ve hükme medâr olması itibarıyla yapılmıştır.

¹⁴ Kutub Mustafâ Sânu, *Mu'cemu Mustalahâti Usûlu'l-Fıkıh*, 235.

¹⁵ Ahzâb, 33/21.

¹⁶ Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 58; Mehmet Görmez, *Hadis ilminin Temel Meseleleri*, Otto Yayınları, Ankara 2014, 20.

¹⁷ Bazı fakihler sünnete bağlayıcılık ve vahiyle bağlantısı yönünden bakmışlar ve fiilin zatı/mahiyeti değerine göre sünneti "hüdâ" yani salt dînî anlam içeren, "zevâid" yani günlük adetlerle ilgili diyerek ikiye ayırmışlardır. Bkz. İbn Nüceym, *Lübbü'l-Usûl Muhtasarı't Tahrîr li İbni'l-Hümâm* 190. Sünnete yine bağlayıcılık yönünden bakan Mekhul onu "sünnet-i farîza" yapılması farz, terki küfür, "sünnet-i fazile" yapılması fazilet, terki ise sıkıntı olmıyan diyerek farklı ikili bir taksim yapmıştır. Bkz. Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl, *Sünenü'd Dârimî* (1. Baskı) thk. Nebîl b. Hâşim el-Ğamrî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2013, İlim, 34. Sünnete yapılan farklı taksimlere örnek olarak bkz.; Mehmet Erdoğan, *Vahiy-Akıl Açısından Sünnet* (4. Baskı), İfav Yayınları, İstanbul 2014, 260-265; Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 29; Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 93.

¹⁸ Abdulvehhâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkıh* (1. Baskı), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2010, 55; Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 57.

Hadisler yapısı itibariyle nasıl kavli, fiilî ve takrîrî olarak taksim edilmişse¹⁹ sünnet de bu itibarla kavli, fiilî ve takrîrî olarak taksim edilmiştir. Hz. Peygamber'in hulukî/ahlâkî sıfatları bu üçlü taksimin içerisinde var kabul edilebilir. Çünkü Hz. Peygamber'in ahlâkî davranışları da bizler için bir hüküm içermektedir. Bu tutumlar ise bize ya fiilî sünnetin içerisinde veya kavli sünnetin içerisinde aktarılmış ya da bir onay olarak yerini almıştır. Şimdi kavli, takrîrî ve fiilî sünnet müstakil başlıklar açılarak incelenecektir:

1.1.3.1. Kavli Sünnet

Kavli sünnet, Hz. Peygamber'in değişik amaçlarla ve farklı münasebetlerle söylemiş olduğu sözlerin tümüdür.²⁰ Tüm sözler gibi Hz. Peygamber'in sözleri de haber ve inşâ olarak iki kısma ayrılır.²¹ Kavli sünnette, sözdeki inşâ türlerinin çeşitleri olan talebî; emir, nehiy, istifhâm, temenni, nidâ ve gayri talebî; taaccüb, medih, zemm, kasem, recâ ve ukûd kiplerinden oluşan ifade kalıplarına çokça yer verilmiştir.²² Hayatın içerisinde yer alan Hz. Peygamber (s.a.s.), tüm şartlara uygun düşecek söz kalıplarını kullanmış, yeri geldiğinde talebî ifadelerle emretmiş ve nehyetmiş,²³ yeri geldiğinde de gayr-i talebî ifadelerle yer vererek taaccübünü ifade etmiş,²⁴ bazen de kasem ifadesiyle sözünü pekiştirmiştir.²⁵ Kavli sünnetin diğer bir kısmı olan haber ise; ya “*Allah'ın (c.c.) doksan dokuz ismi vardır. Kim onları sayarsa cennete girer*”²⁶ hadisinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in, Allah'ın (c.c.) isimleri, sıfatları ya da fiilleri hakkında verdiği haberlerdir ya da “*Allah'im! Cehennem'in fitnesi ve azabından, kabrin fitnesi ve azabından sana sığınırım*”²⁷ hadisinde olduğu gibi Hz. Peygamber'in gaybî bir olaya işaret eden haberlerdir ya da “*Allah (c.c.) mahlûkatı yaratmadan şunu yazdı: Benim rahmetim gazabımı geçmiştir. Bu söz Allah (c.c.) katından Arş'in üstünde yazılıdır*”²⁸ hadisinde yer

¹⁹ Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî el-Hüseynî el-Kırimî, *el-Küllîyyât*, thk. Adnân Dervîş, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 2012, 307.

²⁰ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 1, 450.

²¹ Haber, yapısı itibariyle doğruya ve yalana ihtimali olan, inşâ ise, yapısı itibariyle doğruya ve yalana ihtimali olmayandır. Bkz. Ali Cârîm, Mustafâ Emîn, *el-Belâğatü'l-Vâdiha* (1.Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 2012, 252.

²² Ali Cârîm, Mustafâ Emîn, *el-Belâğatü'l-Vâdiha*, 306.

²³ Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru's-Selâm-Dâru'l-Feyhâ, Dimeşk 1998, Salât, 122.

²⁴ Müslim, Zühd, 64.

²⁵ Müslim, İman, 72.

²⁶ Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2002, Şurût, 18.

²⁷ Buhârî, Deavât, 46.

²⁸ Buhârî, Tevhîd, 55.

aldığı gibi Arş veya haşr, sırat, vezin, hesap, cennet, cehennem, arş, kürsü, levh, kalem, melekler, cinler vb. gayb âlemi ile ilgili insanın duyularıyla idrak edemeyeceği şeyleri bildiren haberlerdir. Allah'ın (c.c.) isimleri, sıfatları ya da fiilleri ile ilgili meseleleri içeren kudsî hadisler de kavli sünnet kapsamında değerlendirilir. Zira bu hadislerde Allah'ın sıfatları veya fiillerinden bahsedilmektedir. Yüce Allah'a Kur'ân-ı Kerîm dışında nispet edilen söz ve iş olarak tanımlanan kudsî hadislerin sünnetin kavli kategorisinden sayılması, âlimlerin çoğuna göre çift taraflı yönüne işaret edilerek “manası Yüce Allah’a, lafzı Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ait olan söz” olarak tarif edilmesindendir.²⁹ Kudsî hadise örnek olarak: “*Rasûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: Gerçekten Allah (c.c.) şöyle buyurdu: Kim bir dostuma düşmanlık yaparsa ona harp ilan ederim. Kulum bana kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli hiçbir şeyle yaklaşmamıştır*”³⁰ hadisi gösterilebilir. Hz. Peygamber'in geçmiş kavimler ve önceki peygamberlerin kıssa, söz ve olaylarından bahsetmiş oldukları, geleceğe dair Allah'ın (c.c.) kendisine bildirmiş olduğu olayları ve kıyamet alâmetlerini bildirmesi de kavli sünnet kapsamında değerlendirilmektedir.³¹

1.1.3.2. Fiilî Sünnet

Sünnetin ikinci kısmı nebevî fiillerdir. Hz. Peygamber'in kavli sünneti sonraki nesillere aktarıldığı gibi davranışları, eylemleri de aktarılmıştır. Nebevî fiiller “Hz. Peygamber'in bedeninden sadır olan tüm davranış ve hareketler” olarak tanımlanmıştır.³² Nebevî fiilleri, Hz. Peygamber'in dînî ve dünyevî tüm uygulamaları oluşturmaktadır.³³ Sahâbenin Hz. Peygamber'in ibadetlerinden naklettikleri; namazların kılınışı, hac menâsiki, oruç âdâbı gibi meseleler nebevî fiilin kapsamındadır. O'nun (s.a.s.) ev hayatından ve eşleriyle olan davranışlarına kadar her şey bu kapsamda bizlere nakledilmiştir. Hz. Peygamber'in nebevî fiillerine örnek olması açısından Hz. Enes'ten (ö. 93/711-12) namazla ilgili olarak nakledilen “*H. Peygamber hava çok soğuk olduğunda namazı erken kılar, sıcak şiddetli olduğunda ise namazı geciktirerek serinde*

²⁹ M. S. el-Hın, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Hadîs*, 126; Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 152; Hayati Yılmaz, *Hadis İlminde Kudsî Hadisler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992, 10-11.

³⁰ Buhârî, Rikâk, 38.

³¹ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 30.

³² İbrahim Özdemir, *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu* (1. Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul 2018, 30; Hallâf, *İlmu Usûli'l-Fıkıh*, 56.

³³ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 39.

kıldırır”³⁴, oruçla ilgili olarak Ebû Hüreyre’den (ö. 58/678) aktarılan “Hz. Peygamber pazartesi ve perşembe günlerini oruçlu geçirirdi”³⁵, ev hayatıyla ilgili olarak ise Hz. Âişe’den (ö. 58/678) rivayet edilen “*Rasûlullah (s.a.s.) evine girdiğinde ilk yaptığı şey misvak kullanmak olurdu*”³⁶ hadisleri zikredilebilir.

1.1.3.3. Takrîrî Sünnet

Takrîrî Sünnet, Hz. Peygamber’in sahâbenin söyledikleri söz ve yaptıkları davranışlar karşısında susması, karşı çıkmaması, muvafakat etmesi veya hoşuna gittiğini belli etmesi suretiyle onay verdikleridir.³⁷ Hz. Peygamber’in bir fiil ve söz karşısındaki onay verici tutumu, bunların kendisinden sadır olmuş gibi sayılmasını gerektirmiştir.³⁸ Zira O (s.a.s.) yanlış ve bâtil karşısında susmaz, mutlaka doğru olanı söyler, yanlış ve çirkin olanları nehyeder ve düzeltir. Çünkü Allah (c.c.) “*Ey Peygamber! Sana Rabbinden indirileni tebliğ et*”³⁹ diyerek O’na tebliği farz kılmış ve bu tebliği yapışı sırasında hakkı söylerken hiçbir korku ve endişe duymaması gerektiğini “*Allah seni insanlardan korur*”⁴⁰ buyurarak bildirmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu emri sonuna kadar yerine getirmiş, Vedâ Haccı sırasında “*Tebliğ ettim mi?*” diye sorunca sahâbe “evet” demişlerdir.⁴¹

Takrîrî sünnete örnek olarak asr-ı saâdetteki şu olayı zikredebiliriz: “*İki sahâbî yolculuğa çıkmıştı. Namaz vakti geldiğinde su bulamadılar ve teyemmüm ederek namazlarını kıldılar. Daha sonra vakit çıkmadan su buldular. Biri abdest alarak namazı iâde etti, diğeri ise iâde etmedi. Döndüklerinde bu olayı Hz. Peygamber’e (s.a.s.) anlattılar. O da her ikisinin durumunu onayladı ve namazını iâde etmeyen Sahâbeye dönerek *أَصَبْتَ السُّنَّةَ وَأَجَزْتُكَ صَلَاتَكَ* “Sünnete göre amel ettin, namazın da geçerlidir”, dedi. Sonra, abdest alarak namazını iâde eden Sahâbeye dönerek *لَكَ الْأَجْرُ مَرَّتَيْنِ* “Senin için iki*

³⁴ Buhârî, Cum’a, 17.

³⁵ İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru’s-Selâm-Dâru’l-Feyhâ, Riyâd 1999, Sıyam, 42.

³⁶ Müslim, Taharet, 44.

³⁷ Hallâf, *İlmü Usûli’l-Fıkh*, 56.

³⁸ Hallâf, *İlmü Usûli’l-Fıkh*, 56.

³⁹ Mâide, 5/67.

⁴⁰ Mâide, 5/67.

⁴¹ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (1. Baskı), Dâru’s-Selâm-Dâru’l-Feyhâ, Riyad 1999, Menâsik, 56.

*ecir vardır, dedi”.*⁴² Takrîrî sünnete bir diğer örnek olarak şu olayı verebiliriz: “Hz. Peygamber Muâz b. Cebel’i Yemen’e göndermek istediğinde O’na, kendisine bir dava geldiğinde nasıl hüküm vereceğini sordu, O da “Allah’ın kitabı ile” dedi. “Eğer Allah’ın kitabında bulamazsan ne ile hükmedersin”, diye sorunca, o da “Allah’ın Elçisi’nin sünneti ile” dedi. Hz. Peygamber ona, “Eğer Allah’ın kitabında ve Rasûlüllah’ın sünnetinde de bulamazsan ne ile hükmedersin” diye sorunca, Muâz, “O zaman re’yimle ictihâd ederim” dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Muâz’ın göğsüne vurarak: “Rasûlüllah’ın memurunu Rasûlüllah’ın razı olacağı şeye muvaffak kılan Allah’a hamdolsun”, dedi”.⁴³

Hz. Peygamber’in emirlerinin ele alınacağı bu çalışmada dikkate alınacak hadisler, kavli, fiilî ve takrîrî kısımlardan olacaktır. Zira hükümlere kaynaklık bu üçünden meydana gelmektedir. Hadisçilerin zikrettiği hılkî sıfatlar kapsam dışı tutulacak, hulukî sıfatlar ise bu üç kısım içerisinde dikkate alınacaktır. Şimdi dinde Kurân’ın kaynak olması gibi Sünnet’in de kaynak olduğu ve onda yer alan hükümlerin bizi bağladığı gerçeğine burada değinebiliriz.

1.1.4. Dindeki Yeri

İslâm Dininin ana kaynakları Kur’ân-ı Kerîm ve Sünnet’tir. Bunların her ikisinin de Allah (c.c.) tarafından korunacağı Kurân’da sarîh ifadelerle belirtilmiştir. Kur’ân-ı Kerîm birinci kaynak, Sünnet ise onun beyânı olması cihetiyle ikinci kaynak durumundadır. Bir dinin peygamber olmaksızın anlaşılmasının mümkün olmadığı gibi, Kur’ân’ın da Sünnet olmaksızın anlaşılması mümkün değildir. Zira bir dinin insanlara aktarılması, hayata dökülmesi ancak bir peygamberin o dini açıklaması, tafsîl etmesi ve uygulaması ile mümkündür. İslâm Dininin sadece Kur’ân’dan ibaret olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber’i devre dışı bırakmak, dinin uygulanabilirliğini ortadan kaldırmak ve âyetleri her türlü keyfî yorum ve anlayışa elverişli hale getirmek demektir. Sünnetin dinde ne türlü bir öneme sahip olduğunu anlamak ancak onun zâtî değerini bilmek ve Kur’ân karşısındaki işlevini/konumunu anlamakla mümkündür. Zira Allah’ın (c.c.) Hz. Peygamber’e vermiş olduğu bir görev, yüklemiş olduğu bir sorumluluk vardır. Bu görev,

⁴² Ebû Dâvûd, Taharet, 126.

⁴³ Ebû Dâvûd, Kaza, 11.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah (c.c.) tarafından tebliğ, tebyîn ve tezkiye görevi olarak beyan edilmiştir.⁴⁴ Hz. Peygamber (s.a.s.) bu görevleri 23 yıllık peygamberlik hayatında yerine getirmiş ve böylece İslâm dini kemâle erişerek tamamlanmıştır. Dolayısıyla İslâm Kur'ân ve Sünnet birlikteliği ile oluşmuştur. Şimdi, zikredilen bu meseleler delilleriyle açıklanarak ortaya konulmaya çalışılacak ve sünnet farklı açılardan ele alınacaktır:

1.1.4.1. Zâtî Değeri

Sünnetin zâtî değeri vahiy olup olmaması ile ilgilidir. Sünnetin vahiy olması Kur'ân gibi ona da tâbî olunmasını gerektirir. Allah (c.c.) Kur'ân'da “*Onlara kitabı ve hikmeti öğretsin*”⁴⁵ “*Allah'ın üzerinizdeki nimetini, size öğüt vermek için indirdiği Kitâb'ı ve hikmeti hatırlayın*”⁴⁶ buyurarak kitabın ve hikmetin kaynağının kendisi olduğunu belirtmiştir. İmâm Şâfiî (ö. 204/820) ve birçok âlim, Kur'ân-ı Kerîm'de Kitâb ile birlikte geçen hikmet ifadesinin sünnet olduğunu söyleyerek, Kur'ân ve Sünnet'in kaynağının vahiy olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁷ İmâm Şâfiî, Kur'ân'ı vahy-i metlûv olarak isimlendirmekte ve Rasûlullah'ın peygamberlik görevi ile ilgili sünnetini vahiy mahsulü sayarak, kaynak değeri açısından Kur'ân-ı Kerîm'le eşdeğer tutmuştur.⁴⁸

Beydâvî (ö. 685/1286) “*Rabbinizden size indirilene uyun*”⁴⁹ âyetinin tefsirinde: “Bu emir, Kur'ân ve Sünnet'i kapsamaktadır çünkü Allah (c.c.) diğer bir âyette “*O, hevâsına göre konuşmaz, O, (bildikleri) vahyedilenden başkası değildir*”⁵⁰ buyurmuştur”⁵¹ diyerek, bu âyetteki هو zamiri ile Kur'ân ve Sünnet'in kastedildiğine işaret etmektedir. Yine Neseî (ö. 710/1310), bu âyetle ancak Kur'ân-ı Kerîm'in beşer sözü olmayıp vahiy olduğuna işaret edildiğini belirttikten sonra şöyle demektedir: “Peygamberlerin ictihâd edemeyeceğini söyleyenler bu âyeti delil getirmektedir. Onlara cevap olarak şöyle deriz:

⁴⁴ Bakara, 2/129, Mâide, 5/67.

⁴⁵ Bakara, 2/129.

⁴⁶ Bakara, 2/231.

⁴⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 78, 79; Abdülğani Abdülhâlık, *Hücciyetü's-Sünne*, Matâbiu'l-Vefâ, el-Mansûra, 297.

⁴⁸ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *Kitâbu'l-Ümm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, thk. Ali Muhammed-Âdil Ahmed, Beyrût 2001/1422, 6,391; Abdülhâlık, *Hücciyetü's-Sünne*, 297; Ali Bakkal, “Sünnetin Kaynak Değeri”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 5, Ocak-Haziran, 2003, s.1-27; Erdoğan, *Vahiy-Akıl Açısından Sünnet*, 232.

⁴⁹ A'râf, 7/3.

⁵⁰ Necm, 53/3,4.

⁵¹ Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Subhi-Muhammed Atrâş, Dâru'r-Reşid, Dimeşk 2000/1421, I, 534.

Evet! Peygamberler ictihâd eder, Allah (c.c.) ise onaylar. Allah'ın (c.c.) onayından geçen bu ictihâdlar da vahiy kapsamında değerlendirilir".⁵² Neseî, bu açıklamalarıyla, âyetle zikredilen vahyin Kur'ân olduğunu söylese de Allah'ın (c.c.) onayından geçen sünnetin de sonuç açısından vahiy kapsamında değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Karadâvî, Sünnetin İslâm'daki yerini açıklarken Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olduğunu ve içerisine hiçbir bâtil şeyin karışmadığını, her türlü delil hakkında ona başvurulduğunu, onun hakkında ise diğer delillere başvurulmadığını ifade ederek ilk sırada yer aldığını söylemiştir. Sünnetin ise Kur'ân'dan sonra gelerek, işlevinin Kur'ân'ı açıklamak olduğunu, zira bunun Kur'ân'da *"İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu zikri/Kurân'ı indirdik"*⁵³ ifadeleriyle zikredildiğini söyler.⁵⁴ Şâtıbî (ö. 790/1388) de, kaynaklık açısından Kur'ân ve Sünnet'in sıralamasından bahsederken; *"Kur'ân kat'îdir, Sünnet ise zannîdir. Sünnet adına zikredilen kat'îlik genel manada olup tafsîli değildir. Oysa Kur'ân'ın kat'îliği tafsîlidir. Kat'î olan zannî olanın önüne geçirilir. Bu sebeple, Kitab Sünnet'e takdîm edilir"*, demektedir.⁵⁵ Yine, sünnetin tamamı ilk etapta vahiy olmasa da vahyin onayından geçtiği, onay sonrası sünnetin tamamının (sübût yönünün incelenmesi farklı bir meseledir) bize nispetle bir hata içermediği ifade edilmiştir.⁵⁶

Netice olarak, sünnetin tamamının vahiy mahsûlü olduğunu ifade eden âlimler olsa da bir kısmının vahiy bir kısmının ise ictihâd mahsûlü olduğunu, fakat bu ictihâdlardan hatalı olanların onaylanmayıp düzeltildiğini veya sükût edilerek onaylandığını ifade eden âlimler de olmuştur. Bu itibarla, nebevî sünnetin tamamının, vahy-i ğayr-i metlûv olarak, ilâhî vahyin dışında kalmadığı anlaşılmaktadır.

1.1.4.2. Amelî Değeri/Kur'ân'a Göre Konumu

Sünnette yer alan hükümlerin Kur'ân karşısındaki amelleri incelendiğinde şu üç kısmın dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır:

⁵² Neseî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yûsuf Âlî Bedevî- Muhyiddîn Dîb Musto, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 1999, III, 389.

⁵³ Nahl, 16/44.

⁵⁴ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 117.

⁵⁵ Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Sherî'a*, thk. Abdullah Derâz, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2006/1427, IV, 307, 308.

⁵⁶ Erdoğan, *Vahiy-Akıl Açısından Sünnet*, 233.

1. Kur'ân'da yer alan hükümleri onaylayan ve te'kîd eden sünnet. Bu durumda o hükmün hem Kur'ân'da hem de destekleyici sünnetten olmak üzere iki kaynağı olmaktadır.

2. Kur'ân'da mücmel⁵⁷ olarak varid olan hükümleri tefsîr ve tafsîl, mutlak⁵⁸ olan ahkâmı takyîd, âmm lafız⁵⁹ içeren âyetleri ise tahsîs⁶⁰ kabilinden olan açıklayıcı sünnet. Bu kısımdan olan sünnet, Allah'ın o hükümlerden neyi kastettiğini ümmete tebyîn ederek onlarla amel edilebilmeyi sağlar.

3. Kurân'ın sükût ederek herhangi bir hüküm getirmediği konularda hüküm inşa eden/koyan sünnet. Bu kısımdaki hükümlerin kaynağı sünnet olup, bu hükümlere Kur'ân'da herhangi bir işaret bulunmamaktadır.⁶¹

İmâm Şâfiî (r.a) sünnetin Kur'ân'a göre kısımları hakkında şöyle söylemektedir: Âlimler arasında sünnetin üç kısım olduğuna karşı çıkan bir kimseyi tanımıyorum: Birinci kısım: Kur'ân'da bulunan bir nassın sünnet tarafından tekrar edilmesidir. İkincisi kısım: Kur'ân'da mücmel bulunan bir hükmün açıklanmasıdır. Bu iki kısmın varlığında âlimler icmâ etmişlerdir. Üçüncü kısım: Kur'ân'da bulunmayan bir hükmü Hz. Peygamber'in koymasıştır.⁶² Şimdi sünnetin bu üç kısmını örneklerle ele alıp inceleyeceğiz:

1. Kur'ân'ı Te'kîd Eden Sünnet

Kur'ân'da bulunan bir hükmü, kendisine her yönden uygun düşecek şekilde tekrar ele alan sünnet te'kîd edici sünnet denir. Bu sünnetin maksadı, Kur'ân'daki hükmü kuvvetlendirmek, çeşitli münasebetlerle hatırlatmalar yaparak, hükmü insanların zihninde pekiştirmek ve yerleştirmektir. Kur'ân'ın birçok âyetinde Allah'ın tek

⁵⁷ Mücmel: Manası anlaşılamayacak kadar kapalı olup, anlaşılması ancak söyleyen tarafından bir ek beyan vasıtasıyla mümkün olan lafız. Bkz. Haskafî, Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî, *İfâdatü'l-Envâr alâ Usûli'l-Menâr*, thk. Muhammed Saîd el-Burhanî, Dimeşk 1992, 112.

⁵⁸ Mutlak: Mana ve medlûlû yaygın olup herhangi bir kayıtlı kapsamı sınırlandırılmamış hâss lafızdır. Bkz. Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkiki İlmi'l-Usûl* (7. Baskı), thk. Muhammed Saîd el-Bedri, Müessesetü'l-Kütübi's Sekâfiyye, Beyrût 1997, 278.

⁵⁹ Âmm: Tek vaz' ile tek bir mana ifade etmek üzere konmuş bulunan ve muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın bu manayı taşıyan bütün fertleri kapsayan lafız. Bkz. el-Haskefî, *İfâdatü'l-Envâr*, 91.

⁶⁰ Tahsîs: Âmm olan bir sözü kapsamına giren fertlerden bazılarını hasretmek. Bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 243.

⁶¹ Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkh*, 61.

⁶² Şâfiî, *er-Risâle*, 91, 92.

olduğundan bahsedilmiş,⁶³ namazın,⁶⁴ zekâtın,⁶⁵ orucun⁶⁶ ve haccın farz olduğu belirtilmiştir.⁶⁷ Kur’ân’da birçok kez geçen bu hükümlere, aynı şekilde sünnette de yer verilerek önemine vurgu yapılmış ve pekiştirilmiştir. İbn Ömer’den Rasûlullah’ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “ *İslâm beş şey üzerine kurulmuştur; Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in (s.a.s.) Allah’ın Rasûlü olduğuna şâhitlik yapmak, namaz kılmak, zekât vermek, haccetmek ve Ramazan orucu tutmak*”.⁶⁸ Bu hadis, âyetlerde geçen hükümlere ek bir hüküm getirmemiş, sadece onları te’kîd ve takviye etmiştir.

2. Kur’ân’ı Beyân Eden Sünnet

Sünnetin geneli bu niteliktedir. Bundan dolayı sünnet, Kur’ân’ın açıklayıcısı olarak nitelendirilmiştir. Allah (c.c.) sünnetin bu yönüne âyetlerde de değinmiştir.⁶⁹ Sünnet beyân edici özelliğiyle, Kur’an’da mücmel/ birçok yöne ihtimali olan ifadelerden belli kısımları tayin ederek, genel lafızları tahsis ederek, müşkil lafızlardaki kapalılığı kaldırarak, mutlak lafızları ise takyîd ederek Allah’ın muradının ne olduğunu belirlemektedir. Her kim sünnetin bu beyânıyla amel ederse, Allah’ın muradıyla amel etmiş olacağından Allah’a itâat etmiş, sünnetin beyânının dışına çıkmadığından da Rasûlü’ne uymuş olur. Bu hükümlerde sünnetin beyânına uymamak ise Allah’a ve Rasûlü’ne isyan etmek olur.⁷⁰ Çünkü Allah (c.c.) Kur’ân’da kendisine itâati emrettiği gibi Rasûlüne de itâati emretmiştir.⁷¹ Allah “*Allah’ın yasakladığı cana haksız yere kıymayın*”⁷² buyurarak haksız yere cana kıymaktan nehyetmiş, aynı zamanda haklı olunan yerlerde cana kıyılabilceğine işaret etmiş ancak bu haklılık yerleri belirtilmemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) âyetteki bu mücmelliğe sünnetinde açıklık getirerek bir kimsenin kanının helal olduğu yerleri tafsilatlı olarak beyân etmiştir.⁷³

Sünnetin beyânı olmaksızın âyetteki kapalılığın giderilmesi mümkün olmadığı gibi, âyetten yola çıkarak sünnetteki açıklamalara ulaşmak da imkânsızdır. Yüce Allah’ın altın

⁶³ Bakara, 2/255.

⁶⁴ Tâhâ, 20/14.

⁶⁵ Hacc, 22/78.

⁶⁶ Bakara, 2/183.

⁶⁷ Bakara, 2/196.

⁶⁸ Buhârî, İman, 2.

⁶⁹ Nahl, 16/44.

⁷⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerî’a*, 4, 316.

⁷¹ Âl-i İmrân, 3/32.

⁷² En’âm, 6/151.

⁷³ Buhârî, Diyât, 6.

ve gümüşü yığanları tehdit ettiği âyetle yer alan ⁷⁴ “kenz” ifadesi müşkil⁷⁵ görülmüştür. Ümmü Seleme Rasûlullah’a gelerek, kendi takmış olduğu takıların âyetteki tehdit kapsamına girip girmediğini sorunca, Rasûlullah (s.a.s.) ona zekâtı verilen malın kenz olmayacağını ifade ederek⁷⁶ âyetten kastedileni beyân etmiş ve böylece işkâli gidermiştir.

Sünnetin Kur’ân’ı beyân şekillerinden bir diğeri ise âyetteki müphemliği⁷⁷ kaldırmasıdır. Bir âyetle ayların sayısının on iki olduğu zikredildikten sonra bunlardan dördünün haram aylar olduğu⁷⁸ belirtilmiş ancak bu ayların hangisi olduğu müphem bırakılmış ve bunlar başka bir âyetle de zikredilmemiştir. Bunların hangi aylar olduğu sünnette Zü’l-Ka’de, Zü’l-Hicce, Muharrem ve Receb⁷⁹ olarak belirtilerek âyetteki kapalılık giderilmiştir. Kur’ân’da evlenilmesi haram olan kadınların kim olduklarını sayıldıktan sonra: *وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ* “Bunlardan başkası size helal kılındı”⁸⁰ buyurulmuştur. Âyetle yer alan “ما” kelimesi ism-i mevsûl olup âmm lafızlardandır.⁸¹ Bu umûmun kapsamına bu kelimenin öncesinde zikredilmeyen tüm kadınlar girmektedir. Hz. Peygamber bir kadın üzerine teyzesinin ve halasının nikâh edilemeyeceğini belirterek⁸² âyetteki umumluğu tahsis etmiştir.

Sünnetin beyân şekillerinden biri de Kurân’ın mutlakını takyîddir. Hırsızın elinin kesileceğini belirten âyetle⁸³ geçen “وَالْيَدِ” kelimesi mutlak bir lafızdır. Zira Arap dili’nde bu kelime üç farklı anlamda kullanılmaktadır. Bunlar elin bileklere kadar olan kısmı, elin dirseklerle birlikte olan kısmı ve elin omuzlara kadar olan kısmıdır.⁸⁴ Âyetle geçen bu mutlak kelime, Hz. Peygamber’in fiilî uygulamasıyla kayıtlanmış ve kastedilenin bileğe kadar olan kısım olduğu anlaşılmıştır.⁸⁵ Hz. Ömer’in (ö. 23/644) hırsızın elini bileğinden

⁷⁴ Tevbe, 9/34.

⁷⁵ Müşkil: Manası ve kendisinden ne murad edildiği düşünülmezsizin bilinemeyecek kadar kapalı olan lafızdır. Bu kapalılık ya manasındaki incelik ve derinlikten ya da kendisindeki istiâre-i bedîiyyeden dolayıdır. Bkz. Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîru’n-Nusûs* (5. Baskı), el-MektEbu’l-İslâmî, Beyrût 2008, I, 211.

⁷⁶ Ebû Dâvûd, Zekât, 4.

⁷⁷ Mübhem: Kendi zatından veya bir arızdan dolayı hükme delaleti gizli olup, manasının anlaşılması harici bir şeye bağlı olanıdır. Bkz. Sâlih, *Tefsîru’n-Nusûs*, I, 191.

⁷⁸ Tevbe, 9/36.

⁷⁹ Buhârî, Tefsir, 8.

⁸⁰ Nisâ, 4/24.

⁸¹ Hallâf, *İlmü Usûli’l-Fıkh*, 26.

⁸² Ebû Dâvûd, Nikâh, 12.

⁸³ Mâide, 5/38.

⁸⁴ İbn Rüşd, Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid* (1. Baskı), thk. Sâlim el-Cezâirî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 2013, 71.

⁸⁵ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *es-Sünenü’s-Sağir*, thk. Abdülmû’tî Emîn el-Kal’acî, Menşûrat-i Câmîati’d-Dirâsâtil-İslâmiyye, Pakistan tsz., III, 313.

kestiği şeklindeki rivayet, onun, ictihâd alanı dışında olan bu hükmü, sünnetteki uygulamadan aldığını göstermektedir.⁸⁶ Sünnetteki bu uygulama, âyette uygulanması istenilen el kesme cezasının nasıl uygulanacağını bize göstermekte ve lafzın muhtemel manalarından birini haklı gerekçe ile tercih etmemize imkân sağlayarak ortaya çıkabilecek ihtilafların önünü kesmektedir.

3. Kur'an'da Olmayan Hükümleri Koyan Sünnet

Âlimler, sünnetin Kur'an'ı te'kid ve tebyîn ettiğinde ittifak ettikleri gibi, Kur'an'da olmayan hükümler koyduğunda da küçük bir grup dışında hemen hemen ittifak etmişlerdir. Şevkânî (ö. 1250/1834) bu hususu şöyle belirtir: “Âlimlerden sözü muteber olanlar, sünnetin Kur'an'da bulunmayan hükümleri koyabileceğinde ve sünnetin helal kıldığının Kur'an'ın helal kıldığı, haram kıldığının ise Kur'an'ın haram kıldığı gibi olduğunda ittifak etmişlerdir”.⁸⁷ Şevkânî bu ifadelerin devamında “*Şunu iyi biliniz ki bana Kur'an ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir*”⁸⁸ hadisini “Bana Kur'an ve onun zikretmediği hükümleri içeren sünnet verildi” şeklinde izah ederek: “Sünnetin hücciyeti ve müstakil olarak hüküm koyabileceği dinî zaruretlere dendir. Buna ancak dinden nasibi olmayan kimseler muhalefet eder” demektedir.⁸⁹ İbnü'l-Kayyim (ö. 751/1350) sünnetin teşrî'î yönünün bulunduğunu “Sünnette Kur'an'a zâid olarak gelen hükümler, Hz. Peygamber'in kendisinin koymuş olduğu teşrî'î sünnettir. Bu hükümlerde, O'na itâat vacib, karşı çıkmak ise helal değildir. Bu, sünneti Kur'an'a takdîm etmek değil, aksine sünnete itâati emreden Kur'an'a uymaktır”⁹⁰ diyerek belirtmiştir. İmâm Şâfiî, Hz. Peygamber'in Kur'an'da olmayan hükümleri koymasını Kur'an'ın emrinin gereği olarak görür. Zira Allah “*Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun; göklerdeki her şeyin, yerdeki her şeyin sahibi olan Allah'ın yoluna*” buyurarak, Hz. Peygamber'in yolunun kendi yolu ve doğru olduğunu belirtmiştir.⁹¹ Hz. Peygamber (s.a.s.) Kur'an'da olan hükümleri getirdiği gibi, Kur'an'da değinilmemiş hükümleri de getirmiştir. O'ndan gelen bütün sünnet-i seniyyeye uymayı Allah bize farz kılmıştır. O'na (s.a.s.) ittibâyı kendisine

⁸⁶ Beyhakî, *es-Sünenü's-Sağir*, III, 313.

⁸⁷ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 68.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned* (1. Baskı), thk. Şu'ayb Arnâûd-Âdil Mürşit, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1995, XXVIII, 410.

⁸⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl İla Tahkiki İlmi'l-Usûl*, 68.

⁹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, , *İ'lâmu'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemin* (1. Baskı), thk. Ebû Ubeyde Meşhur, Dâru İbn Cevzî, Suûd 1423, I, 166.

⁹¹ Şûrâ, 42/52.

itâat, ittibâdan geri durmayı ise kendisine karşı yapılan bir isyan saymıştır. Bu ittibâdan hiçbir kimseyi müstesna tutmayarak sünnete sarılmaktan başka bir yol bırakmamıştır.⁹²

Sünnetin, Kur’ân’da olan hükümleri te’kîd ve beyân ettiğinde bir ihtilaf meydana gelmemiştir. Sünnetin teşrî’inin/Kurân’da olmayan hükümler koymasının varlığında ittifak edilmekle birlikte detayda ihtilaf edilmiştir. Bu ihtilaf, Kur’ân’ın ispat veya nefyetmediği hükümlerin sünnette gelmesinin hangi yolla olduğudur. Bu; sünnetin müstakil olarak yeni hükümler getirmesi midir? Yoksa te’vile de olsa bu hükümler, Kur’ân naslarının içerisine girmekte midir? meselesidir.⁹³ İmâm Şâfiî, sünnetin üç kısım olduğunu ve ilk iki kısmında ittifak edilip, üçüncü kısmında ise ihtilaf edildiğini söyledikten sonra bu ihtilafı şöyle diyerek belirtir: “Bazı âlimler, Allah’ın (c.c.), Hz. Peygamber’e itâati farz kılması ve O’nun kendi rızasına uygun hareket edeceğini ezelde bilmesi sebebiyle, O’na Kur’ân’da olmayan hükümleri getirme yetkisini vermiştir. Bazı âlimler ise O’nun (s.a.s.) getirmiş olduğu sünnetin tamamının Kur’ân’da bir aslı olduğunu iddia etmiştir. Bu, sünnette vârid olan namaz rekâtlarının sayılarının namazı farz kılan âyetlerde, alış-veriş ve diğer hususlardaki ahkâmın ise bu konularla ilgili âyetlerde asıl itibariyle yer alması gibidir. Ticaretin nasıl olacağını⁹⁴ veya faizin haram olduğunu bildiren⁹⁵ âyetler, sünnetteki detayların bağlantı noktalarıdır. Dolayısıyla namazla ilgili meselelerde olduğu gibi, Hz. Peygamber’in helal ve haram kıldıkları da Kur’ân’daki asılların beyânıdır. Bazı âlimler sünnet, Allah’ın farz kılmasıyla sabit olmuştur derken, bazı âlimler ise Hz. Peygamber’in getirmiş olduğu sünnetin tamamı, Allah’ın onun kalbine ilkâ ettikleridir ki buna “hikmet” demişlerdir”.⁹⁶

Görüldüğü üzere âlimlerin çoğu, sünnette Kur’ân’a ziyâde hükümlerin varlığında değil, bu ziyâdelerin müstakil bir hüküm koymak mı olduğu yoksa Kur’ân’daki bir aslın hükmü altına mı girdiği hususunda ihtilaf etmişlerdir. Şimdi bu iki kısmı ve delillerini ele alacağız:

1. Sünnetin Teşrîde Müstakil Olduğunu Söyleyenler

Hız. Peygamber’in, getirmiş olduğu hükümlerde müstakil olduğunu söyleyenler Hız. Peygamber’in (s.a.s.) hatadan masûm olmasını delil olarak ileri sürerler. Allah, Rasûlüne

⁹² Şâfiî, *er-Risâle*, 88-89.

⁹³ Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 346.

⁹⁴ Nisâ, 4/29.

⁹⁵ Bakara, 2/275.

⁹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 92-93.

hükümlerini herhangi bir yolla insanlara ulaştırmasını emredebilir. Bu Kur'ân veya başka bir yolla olabilir. Aklen câiz ve fiilen de gerçekleşmiş olan bir şeyin gerekçesiz inkâr edilmesi ise doğru değildir. Kur'ân'da Hz. Peygamber'e ittibâ edilmesini emreden âyetler ittibânın sünnetin hangi kısmında olması gerektiğini belirtmemekte ve bazı âyetlerde sünnetin müstakillğine işaret etmektedir.⁹⁷ Kur'ân'da Allah'a ve Rasûlüne itâati birlikte zikreden âyetler, Kur'ân'daki emir ve yasaklarda Allah'a itâat etmeyi, Kur'ân'da geçmeyen emir ve yasaklarda ise Rasûlüne itâat etmeyi emreder. Şayet bu hükümlerin tümü Kur'ân'da olsaydı bu Allah'a itâat olurdu. Yine Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'in emrine aykırı davrananları başlarına bir belânın geleceği veya kendilerine bir azabın dokunacağı ile uyarması,⁹⁸ Hz. Peygamber'e uyulması gereken özel bir alana işaret etmektedir. Bu özel alan ise Kur'ân'da birebir yer almayan müstakil sünnettir.

İslâm dininin; Kur'ân ve Sünnet'e dayandığına, Kur'ân'da bulunmayan bazı hükümlerin Sünnette bulunduğu ve Kur'ân'daki hükümlerle amel edilmesi gerektiği gibi, sünnetteki hükümlerle de amel edilmesi gerektiğine işaret eden birçok hadis gelmiştir.⁹⁹ Bu hadislerin en meşhuru Hz. Peygamber'in, Hz. Muâz'ı (ö. 17/638) Yemen'e gönderirken O'na ne ile hükmedeceğini sorduğunda onun önce Kur'an, sonrasında da Hz. Peygamber'in sünnetini söylemesinden memnun olduğunu bildirerek onayladığını anlatan hadistir.¹⁰⁰ Bu hadisler Kur'ân'da olmayan hükümlerin sünnette müstakil olarak bulunduğunu açıkça ifade etmektedir.¹⁰¹

2. Sünnetteki Her Hükümün Kur'ân'daki Bir Aslın Altına Girdiğini Söyleyenler

Bu söylemin temsilcilerinden olan Şâtıbî âyetin de şahitliğiyle¹⁰² sünnetin Kur'ân'ın beyânı olduğunu ve aslî görevinin Kur'ân'daki mücmellerin tafsîli, müşkil ifadelerin beyânı ve muhtasar ifadelerin açılımı olduğunu ifade eder. O, sünnetin manasının Kur'ân'a dayandığını söyleyerek, sünnette icmâlî ve tafsîlî yer alan ne varsa, Kur'ân'da aslı itibarıyla yer aldığını iddia eder. Hz. Âişe'ye Hz. Peygamber'in ahlâkı sorulunca “*O'nun ahlâkı Kur'ân'dı, siz “Ve sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin”*¹⁰³ âyetini

⁹⁷ Mâide, 5/92.

⁹⁸ Nûr, 24/63.

⁹⁹ Ebû Dâvûd, Sünnet, 6.

¹⁰⁰ Ebû Dâvûd, Kadâ, 11.

¹⁰¹ Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 347-349.

¹⁰² Nahl, 16/44.

¹⁰³ Kalem, 68/4.

*okumuyor musunuz?”*¹⁰⁴ diyerek verdiği cevabı yorumlayan Şâtîbî, Hz. Âişe’in Hz. Peygamber’in ahlâkını Kur’ân olarak sınırladırması olarak görür. Dolayısıyla ona göre sünneti oluşturan söz, fiil ve takrîrlerin tamamı Kur’ân’a râcidir. Zira ahlâk bu üçünden müteşekkildir. Kur’ân’ın her şey için bir açıklama olduğu ve yine onda hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı âyetlerde yer almaktadır.¹⁰⁵ Bu durum da bu düşünceyi desteklemektedir¹⁰⁶ Şâtîbî gibi düşünen âlimler, birinci kısmın delillerine de şöyle itiraz etmektedirler: “Bizler sünnetin Kur’ân’ın beyânı olduğunu söylüyoruz. Sünnetin müstakil olduğuna delil olarak getirilen, Allah ve Rasûlüne birlikte itâati emreden âyetler ise, Hz. Peygamber’in beyânlarına ittibâyı emreder. Kim bu beyânlara uyarsa Allah’a itâat etmiş, uymayanlar ise isyan etmiş olur. Bununla birlikte bizler, sünnette farklı hükümlerin olduğunu kabul ediyoruz, fakat bu farklılığın Kur’ân’da aslı olmayan bir farklılık olduğunu kabul etmiyoruz. Zira sünnet Kur’ân’ın açıklaması mesabesindedir. Sünnetteki bu farklar ve ziyâdeler ise Kurân metnini açıklarken getirdiği ziyâde ve farklılıklar gibidir. Eğer bu ziyâdeler olmasaydı Sünnet Kur’an’ın beyânı olmaz aksine Kur’ân metninin aynısı olurdu. Bu ziyâdeler aslî değil, asla bağlı olarak gelen ziyâdelerdir.”¹⁰⁷

Netice olarak, her iki kısımdaki âlimlerin de sünnette Kur’ân’dan farklı ve Kur’ân’a ziyâde hükümler olduğunda hem fikir olduğunu görüyoruz. Birinci kısım, bu ziyâdeler Kur’ân’da zikredilmemiştir, o takdirde sünnet teşrîde müstakildir demektedir. İkinci kısımdakiler ise bu ziyâdeleri kabul etmekle birlikte onların herhangi bir yolla Kur’ân’daki bir aslın altına girdiğini ve bir hadiste yeni bir hüküm varsa mutlaka Kur’ân’daki genel bir aslın veya kaidenin altına girdiğini söylemektedirler. Bu iki kısım arasındaki hilafın hakîkî değil, lafzî olduğunu görmekteyiz. Şöyleki her iki kısımdakiler de sünnette Kur’ân’a zâid hükümlerin olduğunu kabul etmekte, fakat biri bu ziyâdeleri müstakil olarak isimlendirirken, diğeri müstakil dememektedir. Sonuç olarak hepsi aynı şeyi ifade etmektedirler.¹⁰⁸

Sünnetin vahiy kaynaklı olduğu ve hükümleri beyân etmedeki durumunu açıklamaya çalıştık. Sünnetin dini yaşamadaki gerekliliğini gördükten sonra onunla amel edilmeden din yaşanabilir mi? Mükelleflerin aslî vazifesi yükümlülüklerini yerine

¹⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIII, 147.

¹⁰⁵ Nahl, 16/89, En’âm, 6/38.

¹⁰⁶ Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerî’a*, IV, 311.

¹⁰⁷ Sıbâî, 349-350.

¹⁰⁸ Geniş bilgi için bkz. Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 350.

getirmeleridir. Sünnette yer alan ve kabul edilmedikleri takdirde dinin yaşanamayacağı bu hükümlere yönelik sorumluluk durumumuzu açıklamak gerekmektedir. Bu bağlamda sünnetin bağlayıcılığı konusunu ele alacağız:

1.1.5. Bağlayıcılığı ve Kaynak Değeri

Sünnetin dindeki konumunu tespit etmek için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Kur'ân'da zikredilen vasıflarına bakmak gerekir. Zira Allah (c.c.) O'na makamına uygun birtakım görevler vermiş ve O'nu en güzel özelliklerle donatmıştır. Hz. Peygamber Kur'ân'ın açıklayıcısıdır.¹⁰⁹ Beyân vazifesi Hz. Peygamber'e Kur'ân tarafından verilmiştir. O'nun bu vazifeyi yapmaması veya eksik bırakması düşünölemeyeceğı gibi, O'nun sünnetini kabul etmemek de Kur'ân'ı kabul etmemek olacaktır.

Hz. Peygamber'in bir özelliğı O'nun ümmet için üsve-i hasene/güzel örnek olmasıdır.¹¹⁰ Allah (c.c.) herhangi bir kayıt koymaksızın Hz. Peygamber'in örnek olduğunu söylemiştir. Bu sünnetin tüm kısımlarına; söz, fiil ve onaylara uyulması gerektiğine dair bir emir, aynı zamanda tüm bu kısımların bağlayıcı olduğuna bir delildir. Hz. Peygamber (s.a.s.) itâat olunandır. Bu itâat Allah'a itâat gibi gereklidir. Şöyleki Kur'ân'ın birçok âyetinde bu itâat emredilmiştir.¹¹¹ Bu âyetler Hz. Peygamber'in gönderilme amacının sadece tebliğden ibaret olmadığını, bunun yanı sıra getirdiğı hükümlere itâat etmek için de gönderildiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber hüküm koyucudur. Helal kılan ve haram kılandır. Bu, Allah'ın O'na Kur'ân'da vermiş olduğu teşrî yetkisi ile mümkün olmuştur.¹¹² Allah A'râf sûresi 157. âyette Hz. Peygamber'in helal ve haram kılma yetkisinden bahsetmiş ve bu fiilleri O'na isnad etmiştir. Bu fiiller onun vazifelerinden biri olarak zikredilmiştir. Bu hükümlere itâat etmenin ise, Allah'a itâat etmekten bir farkı olmadığı Haşr sûresi 7. âyette vurgulanmıştır. Bu âyetler dinin iki ana kaynağının Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği Kur'ân ve O'nun sünneti olduğunu göstermektedir. Bunlara itâatte bir fark yoktur, çünkü her ikisi de vahiy kaynaklıdır. Kim Allah'ın emirlerini kabul ediyorsa sünnete ittibâyı da kabul etmiştir. Çünkü Allah bu ittibâyı farz kılmıştır. Allah'a itâat etmenin yolu Rasûlüne itâatten geçmektedir. İbn Hazm

¹⁰⁹ Nahl, 16/44.

¹¹⁰ Ahzâb, 33/21.

¹¹¹ Mâide, 5/92, Nisâ, 4/ 69, 80.

¹¹² A'râf, 7/157.

(ö. 456/1064), bir anlaşmazlığa düştüğünde tartışılan meselenin Allah ve Rasûlüne götürülmesini emreden âyette¹¹³ yer alan “*Allah’a ve Rasûle götürün*” ifadelerinin meseleyi Kur’an ve Sünnete götürmek olduğunu söyler. Çünkü Âlimler buradaki “*götürün*” emrinin, Hz. Peygamber döneminde yaşayan kimselere hitap olduğu gibi, daha sonra kıyamete kadar dünyaya gelecek herkese yönelik de bir hitap olduğunda icmâ etmiştir. Günümüzde Hz. Peygamber’in kendisine başvurmak mümkün olmadığına göre âyetten kastedilenin sünnet olduğu açıktır.¹¹⁴ Bu âyetlerin ilk dönemlerde nasıl anlaşıldığı bizler için önemlidir. Çünkü âyetlerin ilk muhatapları olan Sahâbîler âyetlerin nüzûlüne şahit oldukları gibi, yoruma açık kısımlarda tevîl yönünü belirleyecek sebeplere bizden daha fazla vakıf olmuşlardır.

Sünnet, sahâbe arasında her zaman bağlayıcı olmuş ve buna ifadelerinde de yer vermişlerdir. Şöyleki Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) halife seçildiğinde minbere çıkarak “*Ey İnsanlar! Allah’a ve Rasûlüne itâat ettiğim sürece bana itâat edin, eğer Allah’a ve Rasûlüne isyan edersem bana itâat etmek zorunda değilsiniz*”¹¹⁵ diye hitapta bulunmuştur. Sahâbîlerin bulunduğu bir ortamda yapılan bu konuşmaya hiçbir kimse itiraz etmemiştir. Bu durum, Hz. Ebû Bekir ve sahâbenin sünneti bağlayıcı olarak kabul ettiklerini ve halifeye itâat edilmesinin bir şartının da onların sünnete uymaları olduğunu göstermektedir. Hz. Ebû Bekir idaresi boyunca bu bağlılığa devam etmiş ve bu uğurda mücadele vermiştir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra zekât vermeyi reddettikleri halde İslâm’a bağlı olduklarını söyleyenlere “*Allah’a yemin olsun ki, Hz. Peygamber’e verdikleri bir deve yularını dahi bana vermezlerse onlarla savaşacağım*”¹¹⁶ diyerek sünnetin kasten terk edilmesini savaş sebebi saymıştır. Dârimî (ö. 255/869), Meymûn b. Mihrân’dan (ö. 117/735), Hz. Ebû Bekir’in herhangi bir meselede hüküm verirken takip ettiği metodu şöyle aktarmıştır: “*Ebû Bekir’e bir dava geldiğinde ilk önce Kur’ân’a bakardı, onda hükmü bulursa hükmederdi, yoksa bu mesele hakkında sünnette bir hüküm biliyorsa onunla hükmederdi, eğer bir sonuca varamazsa dışarı çıkar ve insanlara: “Bana şöyle bir mesele geldi, siz Rasûlüllah’ın böyle bir mesele hakkında verdiği bir hükmü biliyor musunuz?” diye sorardı. Onlardan sünnetteki ilgili hükümleri nakledenler*

¹¹³ Nisâ, 4/59.

¹¹⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-Âfâk, Beyrût tsz., I, 97.

¹¹⁵ Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has’amî es-Süheyli el-Mâlekî, *er-Ravdu’l-Ünf fî Tefsiri’s-Sireti’n-Nebeviyye li İbni Hişâm* (1. Baskı), Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût, tsz., IV, 450.

¹¹⁶ Müslim, İman, 32.

*çıkarsa: “İçimizden Hz. Peygamber’in sünnetini muhafaza eden bir topluluk yaratan Allah’a hamdolsun”, derdi, eğer kimse bir sünnet nakletmezse ileri gelen sahâbîleri toplar, onlarla istişare eder ve eğer bir hükümde karar kılarlarsa ona göre hüküm verirdi”.*¹¹⁷

Sahâbenin sünneti ezberlemeye olan gayreti hiç şüphesiz onun bağlayıcılığına olan inançlarından kaynaklanmaktadır. Hz. Ebû Bekir’in hüküm verirken takip ettiği bu usûl kendi döneminde kabul görmüş, daha sonraki dönemler için de örnek olarak uygulanmıştır. Hz. Ömer’in hilafeti döneminde de sünnete bakışı bundan farklı değildir. Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî’ye yazmış olduğu mektupta, kendisine gelen davalarda önce Kur’an’a ve sünnete bakmasını, bunlarda bulamaz ise kıyâsa başvurmasını söylemiştir.¹¹⁸ Hz. Ali de halife olduktan sonra, Medine’de vermiş olduğu ilk hutbesinde, insanlara Allah’ın Kitâbı’ndan ve Hz. Peygamber’in sünnetinden ayrılmamalarını tavsiye etmiş ve bunun kurtuluşa götüren orta yol olduğunu söylemiştir.¹¹⁹ Raşit Halifelerin sünnete gösterdikleri bu bağlılık diğer sahâbîlerde de aynı şekilde kendini göstermiştir. Onlar Kurân ve Sünnet’e bakmadan ictihâd etmemişlerdir. Abdullah b. Mes‘ûd’tan gelen bir rivayette onun bu sıralamayı tavsiye etmesi, fıkıhtaki yetkinliği de dikkate alındığında, talebelerine bir metod çizmesi bakımından önemlidir.¹²⁰ Bugün elimizde olan hadis külliyyatının Hz. Peygamber’in hadislerinin tebliğ edilmesini tavsiye ettiği hadisine¹²¹ uygun şekilde sahâbe tarafından muhafaza edilip aktarılması, onların sünnete müspet bakışlarının en açık delilidir.

Tabiûn nesli, sünneti, sahâbe neslinden nakletmişler ve sünnete olan bağlılığı devam ettirmişlerdir. Bu dönem âlimleri ve sonraki büyük fakihlerden İmâm Mâlik, Ebû Hanife, İmâm Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel tartışmasız olarak sünnetin bağlayıcı konumunu kabul etmişler ve onu Kur’ân’dan sonraki ikinci kaynak olarak görmüşlerdir. İmâm Ebû Hanife’nin “İlk olarak Allah’ın Kitabıyla amel ederim, eğer onda hükmü bulamazsam

¹¹⁷ Dârimî, İlim, 5.

¹¹⁸ Dârekutnî Ebu’l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü’l-Dârekutnî* (1. Baskı), thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed Muavvad, Dâru’l-Ma‘rife, Beyrût 2001, III, 449.

¹¹⁹ Kurtubî, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Endelüsî, *el-İkdü’l-Ferîd* (1. Baskı), thk. Müfid Muhammed Gamiha, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 1983, IV, 157.

¹²⁰ Dârimî, İlim, 2; Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerî’a*, IV, 308.

¹²¹ Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd), *Sünen* (1. Baskı), Dâru’s-Selâm-Dâru’l-Feyhâ, Riyâd 1999, İlim, 7.

Rasûlullah'ın sünneti ile amel ederim" dediği rivayet olunmuştur.¹²² İmâm Mâlik'in hükümleri istinbât ederken takip ettiği usûlünün kaynak sıralamasında önce Kur'an sonra Sünnet yer almakta, sonra icmâ, amel-i ehl-i Medine ve kıyâs gelmektedir. Onun telif ettiği *el-Muvatta'* hem hadis hem de fıkıh kitabı özelliği taşımaktadır. Bu eser, onun ikinci kaynak olarak gördüğü sünnete vermiş olduğu değere en büyük delildir.¹²³ Sünneti Kur'an'dan sonraki ikinci ana kaynak olarak gören İmâm Şâfiî, sünnetin bağlayıcılığı hakkında birçok âyet ve hadisler serdedip, bir âyette geçen hikmet¹²⁴ kelimesini sünnet olarak yorumlamakta ve sünnetin vahiy ürünü olduğunu ve ona uymanın zorunlu olduğunu söylemektedir.¹²⁵ Ahmed b. Hanbel de sahîh olan sünnete hiçbir şeyi takdîm etmemekte ve re'y, kıyâs veya sahâbe sözü onun delil sıralamasında sünnetten sonra gelmektedir. Onun usûlünde, Kur'an'dan sonraki en kıymetli naslar, hadislerdir.¹²⁶ Hz. Peygamber'den kendisine ulaşan hadislerin tümünü toplamayı murad ederek "eğer bir hadiste Müslümanlar olarak ihtilafa düşerseniz bu kitaba dönün"¹²⁷ dediği *el-Müsne'd* adlı eseri, onun sünnete verdiği önemin en büyük delildir. Sünnetin bağlayıcı olduğuna dair zikretmeye çalıştığımız bu seyir daha sonraki asırlarda da aynı şekilde kendini göstermiştir. İsimlerini zikredemeyeceğimiz nice müctehid fıkıh âlimi, meseleleri önce Kur'an sonra Sünnet odaklı çözmüşler ve bu iki ana kaynağa hiçbir delili takdîm etmemişlerdir.

Dört büyük mezhep imâmlarının sünnete yaklaşımları müslümanların çoğunluğunu oluşturan takipçileri tarafından da aynı şekilde benimsenerek günümüze kadar devam ettirilmiştir. Bu dört ana mezhebin literatürüne baktığımızda, onlarda sünnetin konumuna yapılan vurgunun ve mezhepteki hükümlerin istinbât edildikleri hadisleri toplama amacıyla telif edilenlerin çok olduğunu görmekteyiz. Bunların, müslümanların sünnetin konumuna ve ona vermiş oldukları değere yönelik yeterli müspet kanıyı fazlasıyla oluşturacağını düşünmekteyiz. Buraya kadar çizilen bu olumlu seyre muhalif tavır

¹²² Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanîfe* (4. Baskı), thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî-Ebu'l Vefâ el-Afgânî, nşr. Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, Lübnân 1419, 34.

¹²³ Bkz., Ebû Zehrâ, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ, *Mâlik*, Dâru'l-Fıkr el-Arabî, Kâhire tsz., 190-235; Ekrem Ziya el-Ömerî, *Buhûs fî Târîhi's-Sünne el-Müşerrefe*, nşr. Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine tsz., 309.

¹²⁴ Bakara, 2/129.

¹²⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 78, 79, 91, 92, 93.

¹²⁶ Bedrân Abdülkâdir, Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî ed-Dımaşkî, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (2. Baskı), tlk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1981, 114-115.

¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsne'd*, *Mukaddime*, 1, 36.

sergileyen ve sünneti bir kaynak olarak görmeyen kimselere ve delillerine de değinilmesi yerinde olacaktır. Bu menfî süreç, yani sünnetin delil olduğunu inkâr edenlerin tarihi seyri, sahâbe döneminden itibaren ele alınmaya çalışılacak ve getirmiş oldukları deliller kısaca cevaplandırılacaktır.

Sahâbe döneminde sünnete olan bakışın genel seyri, onun bağlayıcılığını kabul etmek olsa da ferdî birtakım çıkışlarda bulunup Kur'ân'dan başka bir delili kabul etmediğini söyleyenler de olmuştur. Hasan el-Basrî, İmrân b. Husayn'ın, Hz. Peygamber'in sünnetini anlattığı bir ortamda orada bulunan birinin ona itiraz ederek, "Bize Kur'ân'dan bahset" dediğini rivayet eder.¹²⁸ Bu gibi ferdî çıkışların çoğalması neticesinde, her şeyi Kur'ân'da arayan bu kimselere tepki olarak Eyyûb es-Sahtiyânî: "Bir kimseye sünnetten bahsettiğinde o sana: "Bunu boş ver bize Kur'ân'dan bahset" derse, bil ki o sapmış ve saptıran bir kimsedir"¹²⁹ diyerek, onların asıl görüşün dışına çıkan, şazz kimseler olduğuna işaret etmiştir. Sahâbe dönemindeki bu çıkışların bir fırka veya grubu temsil etmeyen birtakım fertlerden ibaret olduğu ve bu kimselerin tüm İslâm beldelerinde değil -İmrân b. Husayn'ın ve Eyyûb es-Sahtiyânî'nin de Basra'da olduğu dikkate alındığında- özellikle Irak bölgesinde ortaya çıktıkları ve bu fikirlerine ancak orada alan buldukları ifade edilmiştir. Daha sonra ise hicrî ikinci asrın sonlarına doğru sünnetin hüccet olduğunu inkâr edenler ve sünnetten mütevâtir olanların dışındakileri kabul etmeyenler ortaya çıkmıştır.¹³⁰

Sahâbe döneminde ortaya çıkan gruplardan Hâricîler, sünneti bir teşrî kaynağı kabul etmekle birlikte, tahkîm olayından sonra sahâbeye yönelik farklı tutum sergilemişlerdir.¹³¹ Tahkîm olayından önce sahâbenin tümünü âdil kabul eden hâricîler, bu olaydan sonra onların çoğunu tekfir etmişler ve onlardan gelen tüm rivayetleri, artık güvenilirliklerini kaybettikleri gerekçesiyle reddetmişlerdir.¹³² Hâricîlerin sünneti bir teşrî kaynağı olarak kabul ettiğini söylesek de içlerinden gulât/aşırı gidenler diye nitelenen bir grup, sahîh dahi olsa sünnetin hücciyetini reddetmiştir. Bu reddetme,

¹²⁸ Hâkim en-Neysâbü'rî Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek* (1. Baskı), Dâru'l-Haremeyn, Kâhire 1997, I, 181.

¹²⁹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Kifâye fî Ma'rifet-i Usûli'r-Rivâye* (1. Baskı), thk. İbrahim Mustafâ ed-Dimyâtî, Dâru'l Hüda, Riyâd 2003, I, 86.

¹³⁰ A'zamî, Muhammed Mustafâ el-A'zamî, *Dirâsât fî'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Târîhi Tedvînih*, el-MektEbu'l-İslâmî, Beyrût 1980, I, 21.

¹³¹ A'zamî, *Dirâsât fî'l-Hadîsi'n-Nebevî*, I, 22.

¹³² Sîbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 128.

hâricîlerin tümünü kapsamasa da bu görüşün dillendirilmesinin başlangıcı ve sonraki kimselere örnek teşkil etmesi açısından önemli görülmüştür.¹³³

Şîa, sünneti bir teşrî kaynağı olarak görmekte fakat sünnetin sübûtu hakkında farklı düşünmektedir.¹³⁴ Onlar, hilâfet meselesindeki görüşlerinden yola çıkarak başta Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman'a ve bunların peşinden giden sahâbenin adaletine şüpheyle bakmışlar, hatta onların Hz. Peygamber'in vefatından sonra irtidat etiklerini söyleyerek onlardan gelen rivayetlerin mevzû, yalan ve iftira olduğunu söylemişlerdir. Şîa, Hz. Ali'ye bağlılığı ile bilinen, sayıları üç-on beş arasında değişen sahâbenin Ehl-i Beyt'ten ve masûm olduklarına inandıkları İmâmlarından ya da onların yolundan giden kimselerden yapmış oldukları rivayetleri kabul etmişlerdir. Onlar, "Her kim Hz. Ali tarafında olmaz ise Hz. Peygamber'in vasiyetine ihanet etmiş ve güvenilirliğini kaybetmiştir" diyerek neredeyse sahâbenin tümünden gelen sabit sünneti reddetmişlerdir. Şîa'nın büyük bir çoğunluğunun sahâbe hakkındaki görüşleri bu olsa da Zeydîler gibi, onlara muhalefet eden ve sahâbenin âdil olduğunu söyleyerek sünnetle amel hususunda ehl-i sünnetle aralarında pek önemli fark olmayan grupları da vardır.¹³⁵

Ehl-i Sünnet'in sahâbe hakkındaki görüşleri ise onların hepsinin âdil olduğu yönündedir. Bu hususta Sahâbeden fiten olaylarına karışan veya karışmayan ya da olaylardan öncesi ya da sonrası diye bir ayrım yoktur.¹³⁶

Mu'tezile ismi, sünnî kaynaklarda, mürtekib-i kebîre hakkındaki farklı görüşlerinden dolayı Hasan-ı Basrî'nin ders halkasından ayrılan Vâsıl b. Atâ'ya "İ'tizâl etti" demesi neticesinde meydana çıkmıştır. Başlangıçta kelâmî görüşler ifade eden ilmî bir grup olan Mu'tezile, daha sonra siyaseten de temsil edilmiştir.¹³⁷ Sıbâî, Mu'tezile'nin âhad ve mütevâtir sünneti delil kabul ettikleri, ya da her iki kısmı da inkâr ettikleri, ya da mütevâtiri kabul ederek âhâd olanı reddettikleri hususunda ilim adamlarından gelen nakillerin farklı ve çelişkili olduğunu belirtir.¹³⁸ Bilgi kaynağı akıl, Kur'ân, Sünnet ve icmâ olan Mu'tezile, hadisi bir esas olarak kabul etmekle birlikte daha çok hadisin itikadî

¹³³ Bkz. Ali Cüneyt Eren, *Başlangıcından Günümüze Kur'ân Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler*, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 32, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları, Ensar NeşRiyâd, İstanbul 2000, 45.

¹³⁴ A'zamî, *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, I, 25.

¹³⁵ Bkz. Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 128; A'zamî, *Dirâsât fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, I, 25; Eren, *Başlangıcından Günümüze Kur'ân Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler*, 46.

¹³⁶ Sıbâî, 128.

¹³⁷ İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, İstanbul 2006, 391.

¹³⁸ Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 131.

meselelere delil olup olmama yönünü incelemiş ve kesin bilgi ifade eden mütevatir hadislerin inançlara kaynak teşkil edebileceğini fakat zannî bilgi içeren haber-i vâhidlerin ise inançların kaynağı olamayacağını söylemişlerdir. Haber-i vâhidleri, güvenilir kimselerden geldiği ve Kur'ân'a, sünnete, akla ve icmâ gibi ana delillere uygun düştüğü takdirde fikhî ve amelî konularda genel olarak kabul etmektedirler.¹³⁹ Bu bilgilerden Mu'tezile'nin toptan sünnet inkârcısı oldukları söyleminin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Hadis râvileri içerisinde mu'tezilî ravilerin bulunması ve yazdıkları hadis eserleri buna delil olarak gösterilmiştir. Onların kelam alanındaki çalışmalarının ön plana çıkmasının, hadis alanındaki çalışmalarını arka planda bıraktığı ve Mu'tezile'nin kelam alanında hadisleri kullanımının Ehl-i Sünnet'ten farklı olsa da diğer fıkıh, tefsîr ahlâk gibi alanlarda Ehl-i Sünnet'ten farklı olmadığı ifade edilmiştir.¹⁴⁰ A'zamî de Mu'tezile'nin sünnet anlayışının cumhur ulemadan farklı olmadığını düşünmekte ve onların kendi görüşlerine engel teşkil eden bazı hadisleri almamış olsalar da hadisleri toptan reddettiklerinin söylenemeyeceğini belirtmektedir.¹⁴¹

A'zamî'ye göre, ikinci hicrî yüzyılda revaç bulan sünnet aleyhtarı görüşler ve savunucusu gruplar, bu yüzyıldan sonra ortadan kaybolmuşlar ve kendilerine tarih sayfalarında yer bulamamışlardır. Müslüman devletlerin yıkılıp, ilim merkezi olan şehirlerin ilmî yönden zayıflaması ya da sömürge altına girmesinden sonra bu fikirler tekrar gündeme gelmiş ve yayılmaya başlamıştır.¹⁴² Geçmişte, sünnetin inkârına yönelik Hâricîler, Şîa ve Mu'tezile tarafından ortaya atılan şüphe tohumlarının, asırlar sonra filizlenmesi ve ilk dönemdeki bu fikirlerin yeniden destek bulması neticesinde farklı akımlar ve gruplar türemiş, sünnetin inkârı yeniden gündeme gelmiştir. Modern asırda sünnet karşıtı hareketler, Müslüman olmayan fakat İslâm dini hakkında araştırma yaparak sünnetin delilliği ve Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olduğuna dair birtakım şüpheleri gündeme getiren müsteşrikler tarafından yürütüldüğü gibi, Müslümanların içerisinde çıkan fakat oryantalistlerden farkında olarak veya olmayarak etkilenenler tarafından da dillendirilmiştir. Bunlar, dinde reformu savunarak, hükümlerin zamanın ve mekânın

¹³⁹ Hüseyin Hansu, "Mu'tezile Mezhebi'nin Sünnet Anlayışı", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, Yıl 1, Sayı 1, Şubat 2008, 159.

¹⁴⁰ Hansu, "Mu'tezile Mezhebi'nin Sünnet Anlayışı", 159.

¹⁴¹ A'zamî, *Dirâsât fi'l-Hadisi'n-Nebevî*, I, 25.

¹⁴² A'zamî, *Dirâsât fi'l-Hadisi'n-Nebevî*, I, 26.

şartlarına göre değişeceğinden hareketle, sünneti kısmen veya toptan inkâr edenlerden oluşmaktadır. Bu iki kısımdan ilki hakkında şunları söyleyebiliriz:

Kelime anlamı itibariyle “doğu Araştırmaları” manasına gelen “oryantalizm” den kastedilen, arapça ve islâmî araştırmalardır. “oryantalist” ise doğu ilimleriyle meşgul olan batılı ilim adamına verilen isimdir. Doğu bölgeleri ile ilgili farklı konularda çalışsalar da bölgede yaygın olan dinin İslâm olması hasebiyle çalışmalarını genel olarak bu alana yoğunlaştırmışlardır.¹⁴³ Oryantalistler, İslâmî ilimleri araştırırken hristiyanlığı yayma, sömürgecilik, ticarî ve siyâsî emellerle hareket etmekteydiler. Onların doğu insanlarıyla kurdukları bu farklı ilişkilerdeki asıl amacın ise bölgeyi hristiyanlaştırarak kilisenin etki alanını genişletmek olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁴ Hadis ve hadis ilmine de ilgi gösteren oryantalistlerden birçoğu özellikle 1850-1950 yıllarında bu alanla ilgili çalışmışlardır. Onların hadis ilmine yönelmelerinin sebeplerine ise kendileri tarafından işaret edilmiştir. Wensinck, “İslâm Araştırmalarında Hadisin Önemi” isimli makalesinde, hadisin önemini incelemiş ve küçük bir topluma gelen İslâm’ın, kısa bir süre içerisinde yayılarak evrensel bir dine dönüşmesinin ve siyâsî bir güç almasının sırrının hadislerin tahlilinde ortaya çıktığını ifade etmiştir.¹⁴⁵

Oryantalistlerin hadis çalışmalarında dönüm noktası kabul edilen isim Ignaz Goldziher (1850-1921) olsa da öncesinde de hadislerle ilgili konularda ürünler verilmiştir.¹⁴⁶ Goldziher’in hadislerle ilgili temel tezinin, hadislerin çoğunun, ilk iki asırda, İslâm dininin tarihî ve içtimaî inkişâfının doğal bir neticesi olduğu ve bu bakımdan da hadisler, İslâm’ın ortaya çıkışı ile ilgili değil, fakat sonraki dönemlerde bu dinin inkişâfı ile ilgili belgelerden ibaret olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁷ Goldziher’in oryantalist çevrelerdeki en önde temsilcisi kabul edilen Joseph Schacht (1902-1969), özellikle *the Origins of Muhammadan jurisprudence* (1950) ve *An Introduction to İslâmic Law*’da (1964), Goldziher’in izinden gitmiş ve onun temel tezini müdafaa ederek bu tezi, fikhî hadislerde uygulamış ve bu hadislerin sahîh olmadıklarını, sadece Hz. Peygamber’in hadisleri görüntüsünde, üçüncü asır müslümanlarının görüşlerini yansıttığını, hatta sahâbeden ve tâbiûnden gelen fikhî hadislerin Hz. Peygamber’e isnad edilen merfû hadislerden daha

¹⁴³ Eren, *Başlangıcından Günümüze Kur’ân Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler*, 49.

¹⁴⁴ Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Hadis* (1. Baskı), İFAV Yayınları, İstanbul 2015, 26.

¹⁴⁵ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Hadis*, 27.

¹⁴⁶ Mehmet Emin Özaşar, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar*, Otto, Ankara 2015, 27.

¹⁴⁷ Özaşar, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar*, 30.

önce ortaya çıktıklarını iddia etmiştir.¹⁴⁸ Diğer bir önemli oryantalist ise Gautier Herald A. Juynboll (ö.1948)' dur. Schacht'ın etkisi altında kalan Juynboll, onun ortaya attığı isnad ile ilgili müşterek râvi teorisini geliştirmiştir. O, kendisinden önceki iki oryantalistin takipçisi olsa da kendisi daha çok isnadla ilgili çalışmalarıyla öne çıkmıştır.¹⁴⁹ Batı'daki oryantalistlerin hadis ile ilgili çalışmaları, bu üç isim; Goldziher, Schacht ve Juynboll etrafında dönmüştür. Genel olarak oryantalistlerin hadislerle yaklaşımlarının aynı olmadığına dikkat çekilmiş, Wael Hallaq'a göre ise bu yaklaşımların üç kısma ayrıldığını ifade edilmiştir. Ona göre, John Wansbrough, Norman Calder, Michael Cook gibileri, hadislerin güvenilir olmadığını ve uydurulduğunu ispata çalışmışlardır. Nabia Abbott, Johann Fück, Gregor Schoeler, Patrica Crone, Uri Rubin, Josef van Ess gibileri ise Schacht'ın görüşlerinin yanlışlarını ortaya koymuşlardır. Harald Motzki, James Robson, D. Santillana gibi oryantalistler ise bu iki grupu senteze gitmişlerdir.¹⁵⁰

Hadis ve Sünnet alanında araştırmalar yapan oryantalistlerin, aynı temel fikirler etrafında konuştukları ifade edilerek, onların öne sürdükleri bütün tezlerin hepsinin asılsız sayılarak genelleme yapılmasının yanlış olduğu da söylenmiştir.¹⁵¹ Burada, şunu ifade etmek gerekir ki, oryantalistlerin akademik alanda kabul görebilmeleri için, aslı olan iddiaları da gündeme getirmeleri gayet olağandır. Fakat onların, bu aslı olan meseleleri tartışırken gayelerinin hakkı ortaya çıkartmak değil, mesnetsiz iddialarına güvence oluşturmak ve inandırıcılık kazandırmak olduğu göz ardı edilmemelidir. Oryantalistler, İslâm ile ilgili meselelere, yapıcı olarak değil, yıkıcı tavır takınarak insanların kalplerinde İslâm dini hakkında şüphe oluşturmak için yaklaşmışlardır.

Hadisleri, Hz. Peygamber'le ilgisi olmayan tarihî vesikalar olarak gören ve bunu ispat için bütün mesailerini harcayan oryantalistler, çalışmalarında tarafsız ve önyargısız olduklarını iddia etseler de, öyle olmadıkları, işlerine gelen kaynaklara müracaat ettikleri, metinleri bağlamından kopuk veya eksik ya da sadece tezlerini destekler mahiyette olanları naklettikleri ve metinleri istedikleri yönde yorumladıkları görülmüştür.¹⁵² İslâm dünyasında ve Türkiye'de, oryantalistlerin öne sürmüş olduğu iddialara karşı tezler

¹⁴⁸ Özafşar, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar*, 31.

¹⁴⁹ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Hadis*, 37.

¹⁵⁰ Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Hadis*, 38.

¹⁵¹ Özafşar *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar*, 32.

¹⁵² Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Hadis*, 199.

yazılmış ve itirazlar yapılmıştır.¹⁵³ İslâm âlemi içerisindeki sünnet inkârcılığını ise şu şekilde özetleyebiliriz:

Geçen yüzyılda İngilizler tarafından sömürgeleştirilen Hindistan’da Müslümanlar, sömürüden kurtulmak için cihad ilan ettiler. Bunun üzerine sömürü tarafından oluşturulan bir grup cihadı inkâr ettiler ve bunu cihad hadislerini inkâr ederek yaptılar.¹⁵⁴ Sünneti bırakarak sadece Kur’ân odaklı İslâm’ı anlamaya çalışan Kur’âniyyûn ekolü Hint alt-kıtasında Abdullah Çekrâlevî tarafından 1902 yılında kurulmuş ve *Ehl-i Zikr ve ’l-Kur’ân* ismiyle bilinmiştir. Onların önde gidenlerinden bazıları Seyyid Ahmed Hân, Çırağ Ali, Gulam Ahmet Perviz ve Ahmeduddin Amritsari’dır. Kur’ân’ın dînî hayat için yeterli olduğunu ve hadislerin ise güvenilir olmadığını, zira sünnetin tedvînin gecikmesinin bu güvensizliği oluşturduğunu söylemişlerdir. Hadislerin ifade ettiği hükümlerle amel etmemişler, mucize ve şefâat gibi meseleleri inkâr etmişlerdir. Hatta Gulâm Ahmed Perviz gibi “Kur’ân sadece namaz kılmayı emrediyor, bunun dışında namazla ilgili bir hüküm Kur’ân’da geçmiyor” diyerek sünnette mütevâtir olarak nakledilen namazın beş vakit olduğunu, rekât sayılarını ve kılınış şekillerini inkâra kadar götürülenler de olmuştur.¹⁵⁵ XIX. yüzyılda, Mısır’da, Cemâlüddîn Afgânî (1839-1879) tarafından kurulan el-Medresetü’l-İslâhiyye veya Modern Rasyonalizm Ekolü ve Sünnet, talebesi Muhammed Abduh (1849-1905) tarafından tam rasyonalist kimliğe kavuşmuş, daha sonra Muhammed Reşîd Rıza ile bu aşırı rasyonalist anlayıştan selefi çizgiye doğru kaymıştır. Aklı birinci esas kabul eden bu ekol, âhâd hadislerin inançlarda hüccet olamayacaklarını söylemektedirler. Sahâbenin sünneti yazmayışının, Kur’an gibi değeri olmayışından kaynaklandığını söyleyerek, Hz. İsa’nın (a.s) nüzûlü, Deccâl ve mirâc gibi birçok inanç esasını âhâd sünnetle sabit olduğu gerekçesiyle inkâr etmişlerdir.

Kendilerini Modernist ya da Asriyyûn olarak tanımlayan diğer bir akım ise, bir grup olarak olmasa da dağınık fertler halinde temsil edilmektedir. Fikirlerini, ya sünnetin tümünün hücciyetini inkâr üzere bina etmişler ya da özellikle muâmelât alanındaki

¹⁵³ İslam dünyasında Oryantalist hadis anlayışı ile ilgili çalışmaları için bkz. Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Hadis*, 211.

¹⁵⁴ Sâlih Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, Rağbet Yay. Çev. Metin Yiğit, İstanbul 2015, 251.

¹⁵⁵ Sâlih Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, 251; Fatma Tuğut Karaduman, *Peygamberi Dışlayan Bir İslam Anlayışının Yaşanabilirliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2011, 78.

hadisleri reddederek, bu hadislerin zamanın şartlarına göre değişebilen yorumlar olduğunu söylemiş ve sünneti, teşrî'î ve ğayr-i teşrî'î olarak iki kısma ayırmışlardır.¹⁵⁶

Sünnet inkârcılığının mütekaddim dönemde ve sonraki dönemlerde hangi akımlar tarafından savunulduğunu ve bunun savunuculuğunu yapanları kısaca zikrettik. Bu fikirleri savunanları ve öne sürdükleri iddiaları detaylı olarak ele almayı amaçlamadık. İncelediğimizde her iki dönemdeki grupların sünnete yönelik menfî tutumlarında aynı tezlerden yola çıktıklarını ve birbirlerinin iddialarını tekrar ettiklerini görmekteyiz. Geçmişte ve günümüzde sünneti inkâr edenlerin öne sürdüğü iddialar, farklı söylemler gibi gözükse de özü itibari ile aynı şeylerden oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu iddiaları ve onlara vereceğimiz cevapları şöyle sıralayabiliriz:

1. Kur'ân'ın her şeyi kapsadığı ve hiçbir şeyi eksik bırakmadığı âyetlerde belirtilmiştir.¹⁵⁷ Öyle ise artık sünnete ihtiyaç yoktur. Aksi halde Kur'ân eksik kabul edilir ve bu durum Kur'ân'ın kendi ifadelerine terstir.¹⁵⁸

Bu iddiayı dile getirenler, bu âyetlerle birlikte Hz. Peygamber'e itâati emreden âyetleri de okumalıdır. Bu âyetlerin ilk muhatabı olan sahâbîler bunlardan sünnete uymamayı anlamamışlar ve sünnetin bağlayıcılığı hakkında en ufak bir şüphe duymamışlardır. Bu âyetlerden Kur'ân'da her şeyin olduğu manasının anlaşılması hem “*Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun*”¹⁵⁹ âyeti ile hem de akıl böyle bir iddiayı kabul etmediği için akılla çelişir. Öyle ise bu âyetten maksat, Kur'ân'da cüz'î meselelerin hepsi olmamakla birlikte, genel ilkelerin ve temel prensiplerin hepsinin olduğudur. Eksik bırakılmayan meseleler îman, tevhîd ve nübüvvetle ilgili olanlardır. Kur'ân'da her şeyin açıkça zikredilmeyişi bir eksiklik değildir. Zira Allah (c.c.) bu kısımları açıklamakla görevlendirdiği Hz. Peygamber'i göndermiştir.¹⁶⁰

2. Allah (c.c.) “*Şüphesiz o Zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz... Onun koruyucusu da elbette biziz*”¹⁶¹ âyetinde Kur'ân'ı koruyacağını belirtirken böyle bir korumayı sünnet

¹⁵⁶ Cüneyt Eren, *Başlangıcından Günümüze Kur'ân Tefsirinde Sünneti Devre Dışı Bırakan Hareketler*, 53-54; Tuğut, *Peygamberi Dışlayan Bir İslam Anlayışının Yaşanabilirliği*, 80; Ekinci, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnet*, 253.

¹⁵⁷ En'âm, 6/38, Nahl, 16/89.

¹⁵⁸ Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 149.

¹⁵⁹ Nahl, 16/43.

¹⁶⁰ Nahl, 16/44.

¹⁶¹ Hicr, 15/9.

için üstlenmemiştir. Eğer sünnet hüccet olsaydı Allah (c.c.) onun da korunmasını üstlenirdi.¹⁶²

Bu iddiayı savunanlar âyetinde adı geçen “zikr” kelimesini Kur’ân’a hasretmişlerdir. Bu şekilde anlayan birçok müfessir de vardır. Fakat bu kelimeyi din ve şariat olarak anlamak da mümkündür. Bu mana Kur’ân ve Sünnet’ten daha geneldir. Şöyleki Allah (c.c.) “*Eğer bilmiyorsanız, zikir ehline sorun*”¹⁶³ âyetinde “zikir ehli” ifadesiyle, din ve şeriatı bilen kimseleri kasdetmiş olmasıdır. Vâkıda da âyetinde işaret edilen bu koruma, sünnet için de gerçekleşmiştir. Ömürlerini sünnetin zabtı ve nakli yolunda tüketen âlimlerin yaşamış olması ve onların tedvin ve tasnîf ederek bizlere ulaştırdıkları hadis külliyyâtı, sünnetin de muhafaza edildiğinin en büyük delildir.¹⁶⁴

3. Eğer hadisler de Kur’ân gibi bağlayıcı olsalardı Hz. Peygamber Kur’ân’ı yazdırdığı gibi onların da yazılmasını emrederdi. Hâlbuki Hz. Peygamber Kur’ân’dan başka bir şeyin yazılmasını yasaklamıştır.¹⁶⁵

Bu iddiayı dile getirenler, hadislerin güvenilir olmadığına yine hadislerden delil getirmektedirler. Sünnetin yazılmasını yasaklayan rivayetler sabittir, fakat bu yasak, sünnet hüccet olmadığı için değil, sahâbenin Kur’ân’ın yazımıyla uğraşmalarının o günkü maslahata daha uygun olması sebebiyledir. Yazma yasağı ile kastedilen, sünnetin Kur’ân gibi, resmî bir tedvîn işlemine tâbi tutulmamasıdır. Yoksa münferid olarak sünnetin yazımına izin verilmiş ve fiilî olarak da yazılmıştır. Sünnetin yazılmadığından yola çıkarak hüccet olmadığını söylemek, bir şeyin güvenilirliğinin ancak yazılması ile sağlanabileceği vehminden kaynaklanmaktadır. Oysa bir haberin güvenilir olmasının temel kriteri, yazılmış olması değil, güvenilir, âdil ve zâbıt olan kimseler tarafından muttasıl bir senedle nakledilmesidir. Kur’ân’ın hüccet oluşu da yazıldığı için değil, bizlere tevâtür ile nakledilmiş olması sebebiyledir.¹⁶⁶

4. Allah, hakkında bilgi sahibi olunmayan şeye uymaktan¹⁶⁷ ve “*zanna tabi olmaktan*”¹⁶⁸ nehyetmiştir. O halde din, ancak kat’î olanlardan teşekkül etmelidir. Oysa

¹⁶² Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 149.

¹⁶³ Nahl, 16/43.

¹⁶⁴ Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 152.

¹⁶⁵ Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 149.

¹⁶⁶ Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 153.

¹⁶⁷ İsrâ, 17/36.

¹⁶⁸ En’âm, 6/148.

sünnetin genelini zann ifade eden âhâd haberler oluşturmaktadır. Yüce Allah'ın zannın peşine düşen önceki ümmetleri yerip, müslümanlara bu zanna tâbî olun demesi düşünülemez.¹⁶⁹

Bu iddiayı dile getirenlerin kat'îlikten kastettikleri haberin tevâtür yoluyla nakledilmesidir. Kur'ân'ın mütevâtir olduğu, sünnetin ise sübûtunun âhâd yolla geldiği ve zannî olduğu aşikârdır. Kur'ân'ın kesin bilgi istediği konular îman ve tevhîd konularıdır. Bu konularda kesin bilginin karşısında zannın bir değeri yoktur. Oysa Kur'ân'ın sübûtu kat'î olsa da delâleti zannî olan ve birkaç ihtimali bulunan âyetleri vardır. Sünnetin zan ifade ediyor diyerek terk edilmesi gerektiğini söyleyenlerden hiç kimse, delâleti zannî olan bu âyetlere uymak gerekli değildir dememişlerdir. Kur'ân'ın delâleti sarîh olan ifadelerinden elde edilen hükümler, ictihâd ve delâlet yönüyle elde edilenlere göre sayıca çok azdır. Dinde fer'î meselelerin ise zan ile sabit olmasında bir sakınca yoktur.¹⁷⁰

Tezimizin ana konusunu teşkil eden “Hz. Peygamber'in emirleri ve delâleti” konusunun, sünnetin bütünüyle olan ilişkisini sağlıklı tespit edebilmek için, bu bölümde sünnetle ilgili temel meseleleri ele almaya çalıştık. Zira herhangi bir konunun ele alınacağı zeminin doğru anlaşılması, doğru sonuçlara ulaşmanın en önemli aracıdır. Bu çerçevede sünnetin tanımına, kısımlarına, gerekliliği ve bağlayıcılığı gibi konulara yer verdik. Bu bölümde yer verdiğimiz temel bilgiler, konumuzu sağlıklı bir zeminde ele almamız için büyük öneme sahiptir. Zira Hz. Peygamber'in emirleri ve delâleti konusu, sünnetle ilgili temel meselelerden biri olan “sünnetin delâleti” konusunun bir bölümünü teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'in sözlerinin ve emirlerinin Arap dili'nin kurallarına göre ifade ettiği anlamı tespit etmek yeterli olmayacaktır. Bu sözlerin ve emirlerin dinde işgal ettiği yerin, yani hangi şer'î hükmü ifade ettiğinin de belirlenmesi gerekmektedir. Anlam ve hükmün birbirlerinden ayrı şeyler olduğu da dikkate alındığında, buraya kadar ele aldığımız sünnetle ilgili meselelerin, emirlerin dilsel yönden anlamları için gerekli olduğu söylenemese de ifade ettikleri hüküm açısından zorunlu olduğu söylenebilir. Bu bölümde verdiğimiz bilgiler çerçevesinde şu sonuçlara varabiliriz:

¹⁶⁹ Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 149.

¹⁷⁰ Sıbâî, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, 155.

1. Hz. Peygamber'in dindeki otoritesi bir hüküm koyucu olarak sabittir. O'nun genelde dini, özelde Kur'ân'ı ifade yetkisi çerçevesinde oluşan izahları, Kur'ân'dan sonra dinin vazgeçilmez ikinci kaynağıdır. Bu gerçek, aklî ve naklî delillerle desteklenmiş olmasının yanı sıra, İslâm tarihi boyunca ümmetin kabulüne mazhar olmuş ve bu hususta icmâ oluşmuştur.

2. Hz. Peygamber'in ve sünnetinin tartışılmaz otoritesi aleyhine İslâm tarihi boyunca, çeşitli dönemlerde, bazı şaz görüşlerin, birtakım akımlar tarafından dile getirilmesi, bu gerçeği sarsacak ve değiştirecek nitelikte asla olmamıştır. Bu kesimlerce dile getirilen iddiaların/itirazların tamamı, gündeme getirildikleri dönemlerdeki sağduyulu âlimlerce ele alınıp, ikna edici delillerle çürütülmüştür. Günümüzde de bu çeşitten olmak üzere gündeme getirilen iddiaların durumu ve bunlara verilen cevapları aynı çerçevede değerlendirilebiliriz.

Tezimizin birinci bölümünün ilk kısmında sünnetin geneliyle ilgili birtakım konulara yer verdikten sonra, ikinci kısımda sünnet içerisinde özel bir konu olan “Emrin Tanımı ve Delâleti” konusunu ele almaya çalışacağız.

Sünnetin delâleti konusu, dinde sahîh anlamın tespiti, anlama ve yorumlamanın geçerliliği için hayati öneme sahiptir. Zira sünnetin delâletini doğru anlamak, Hz. Peygamber'in muradını doğru anlamak demektir. Bu bağlamda, doğru anlamın tespiti için, sadece dil kuralları çerçevesinde bir anlam oluşturmak yeterli değildir. Ancak usûlde yer verilen kurallar, özellikle istidlâl metodları ya da elfâz bahsi olarak bilinen usûlû luğavî kâideler, hadis, fıkıh, tefsîr, kelam ve tasavvuf gibi ilmî disiplinler için de ortak esaslardır. Bu noktadan hareketle, elfâz bahsinde zikredilen konulardan birini emrin teşkil etmesi nedeniyle, usûl eserlerinde emrin tanımı ve delâletiyle ilgili meseleleri ana hatlarıyla ele almanın önem arz ettiğini düşünmekteyiz. Bu eserlerde emirle ilgili ele alınan konular, büyük oranda, onun delâletiyle ilgili olmaları hasebiyle, anlamı/anlamayı ve yorumlamayı birinci derecede ilgilendirmektedir. Ancak sünnette geçen emir ifadelerinin doğru anlaşılması ve yorumlanması için bu kurallar (usûlî-luğavî) tek başına yeterli değildir. Zira bu kurallara ilâveten sünnetin bütünlüğü, hadislerin birbiriyle olan münasebetlerinin doğru tespiti, nesh, esbâb-ı vurûd, sahâbe algısı/yaklaşımı ve tarih boyunca sünnet etrafında oluşan ilmî birikimin dikkate alınması da sahîh anlama ulaşmak için hayati önemi hâizdir. Bu nedenle, tezimizin bu kısmında emrin tanımı ve delâleti konusunu ele alacağız:

1.2. EMRİN ANLAMI

1.2.1. Sözlük Anlamı

Emir kelimesi, Arapça’da أَمَرَ / *emera*, fiilinin mastarıdır. Bu fiilin diğer mastarı ise إِمَارًا / *imâran*’dır. Manası yasaklamanın/nehyin zıddı olarak bir şeyi istemek, talep etmektir. Bu manada kullanılan “emir” kelimesinin çoğulu أَوَامِر / *evâmir*, bir olay ve durum manasında kullanıldığında ise أُمُور / *umûr* olarak gelmektedir.¹⁷¹ Türkçe’de de kullanılan “emir” kelimesi buyruk, komut, talimat, ferman ve istek anlamlarına gelmektedir.¹⁷² Arapçada الأَمْر / *el-emr* olarak telaffuz edilip, iftiâl bâbından اِنْتَمَرَ / *i’temera* olarak kullanıldığında ise verilen emri kabul etti manasındadır.¹⁷³

Araplar emir fiilini أَمَرْتُكَ بِأَنْ تَفْعَلَ كَذَا / *sana şunu yapmanı emrettim*, şeklinde, ilsâk bâ’sı ile ya da أَمَرْتُكَ أَنْ تَفْعَلَ كَذَا / *sana şunu yapmanı emrettim*, şeklinde, bâ harfinin hazfi ile kullanırlar. Bu kullanım biçimleri, emrin/talebin neye dair olduğunu ifade etmektedir. Bir başka kullanış şekli ise أَمَرْتُكَ لِأَنْ تَفْعَلَ / *sana şunu yapman için emrettim*, şeklinde sebep bildiren illet lâmi iledir. Bu kullanım emrin niçin meydana geldiğini belirtmektedir.¹⁷⁴ Emir kelimesi farklı sîğalarıyla Kur’ân’da yer almıştır.¹⁷⁵ Emir kelimesi Kur’ân’da talep ve istek manasının yanı sıra farklı manalarda da kullanılmıştır.¹⁷⁶ Biz “emir” kelimesini tezimizde nehyin/yasağın zıddı olan, talep/istek manasında kullanacağız.

1.2.2. Terim Anlamı

Hadislerde geçen emir ifadelerini tam manasıyla anlayabilmemiz için “emir” kelimesinin lügatteki manasının yanı sıra ıstılahta kazanmış olduğu manaları da bilmemiz gerekmektedir. Emir konusu, ilk olarak usûlcülerin ilgi alanına girdiği için, onların yaptıkları tariflerden birkaçını zikrederek inceleyecek ve emrin tanımını bu tariflerden yola çıkarak oluşturmaya çalışacağız.

¹⁷¹ Cevherî, *es-Sihâh*, II, 581; İbn Manzûr, *Lisânu ’l-Arab*, IV, 27.

¹⁷² Türk Dili Kurumu, *Türkçe Sözlük* (11. Baskı), “Emir” md., Ankara 2011.

¹⁷³ İbn Manzûr, *Lisânu ’l-Arab*, IV, 26.

¹⁷⁴ İbn Manzûr, *Lisânu ’l-Arab*, IV, 26.

¹⁷⁵ “Emir” kelimesinin Kur’ân’daki geçtiği yerler için bkz. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısri (1882-1968), *el-Mu’cemu ’l-Müfrehes li Elfazi ’l-Kur’ân’i ’l-Kerim* (9. Baskı), Dâru’l-Marife, Beyrût 2012, “emr” md.

¹⁷⁶ “Emir” kelimesinin Kur’ân’daki farklı manaları için bkz. Ebu’l-Kâsım Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi ’l-Kur’ân*, 24, “emir” md.

Kâdı Ebû Bekir, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İmâm Şâfiî gibi usûlcülerin çoğu emri: “Emredilen kişinin, emredildiği şeye itâat etmesini gerektiren söz”¹⁷⁷ olarak tarif etmiştir. Bu tarifi eleştiren Râzî (ö. 606/1210)¹⁷⁸ emri: “İsti‘lâ” cihetiyle, bir işin sözlü talebidir”¹⁷⁹ şeklinde tarif etmiştir. İsti‘lâ, emrin, üst olan kimseden altta olana otoriter şekilde yöneltilmesidir. Zira altta olan kimsenin üstüne yöneltmiş olduğu emir lafzı hakîkî manada emir değil, duadır.¹⁸⁰ Buna yakın bir tarifi de Âmidî (ö. 631/1233) yapmış ve emri: “İsti‘lâ” cihetiyle bir işin yapılmasını talep etmektir”¹⁸¹ diye tanımlamıştır. Bu iki tarifte yer alan ifadelerden, talep manası içeren tüm söz kalıpları anlaşılırken, bu çerçeveyi daraltan Neseî emri: “Bir kimsenin diğerine isti‘lâ cihetiyle “yap” demesidir”¹⁸² şeklinde tarif etmiştir. Buna benzer bir tarifi de İbn Kutluboğâ (ö. 879/1474): “Emir bir kimsenin talep kastıyla, aşağısındaki kişiye “yap” demesidir”¹⁸³ diyerek yapmıştır. Yine yakın bir tarifi muasır âlimlerden Zuhaylî yapmış ve emri: “İsti‘lâ cihetiyle, bir işin yapılmasını talep etmeye delâlet eden lafızdır”¹⁸⁴ şeklinde tanımlamıştır. Bu tariflerde emrin dikkat çekilen özellikleri onun “söz” ve “lafız” olması, bu lafzın “talep” içermesi ve bu talep içeren lafzın genel talep kalıpları ya da özel “yap” kalıbı ile olması ve bu isteğin “isti‘lâ” cihetiyle otoriter şekilde üstekinden alttakine

¹⁷⁷ Bâkillânî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd* (2. Baskı), thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998, II, 5; Gazzâlî, *Hüccetü'l-İslâm* Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Zühayr, el-Medinetü'l-Münevvere, Medîne 1413, III, 119.

¹⁷⁸ Râzî bu tarifi iki yönden eleştirmiştir: İlk olarak; tarifte yer alan “مأمور” emredilen kişi ve “مأمور به” emredilen şey ifadeleri “الأمر” emir kelimesinden türedikleri için ancak tarifi yapılmak istenen bu kelimenin bilinmesi ile bilimeleri mümkündür. Bu ise devri gerektirdiği için geçersizdir. İkinci eleştirilen yönü ise; tarifte yer alan “itâat” kelimesi Şâfiî Usûlcülerin çoğuna göre emre muvafakat etmektir. Dolayısıyla itâat kelimesi, öncesinde bir emrin varlığını iltizam etmektedir. Buna göre itâat kelimesinin ancak emir kelimesinin bilinmesiyle mümkündür ki bu da yine tarifte devri gerektirir. bkz. Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûlü'l-Fıkhi*, thk. Taha Cabir Feyyaz, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût tsz. II, 16.

¹⁷⁹ Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûlü'l-Fıkhi*, II, 17.

¹⁸⁰ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, I, 219; Muhammed Abdüllatîf Sâlih el-Ferfûr, *el-Vecîz fî Usûli İstinbâti'l-Ahkâm* (2. Baskı), Dâru'l-Beşâir, Dimeşk 2002, I, 80. Şâfiî Usûlcülerden Sübkî emirde üstünlük ve isti‘lâ yönünün şart olmadığını söylemiştir. Bkz. Celâlüddîn el-Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî, *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem'i'l-Cevâmi'* (1. Baskı), thk. Ebu'l Fidâ ed-Dağistânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2005, I, 305. Âmidî ise ağıyarına mani olması, duâ ve iltimasın tariftan çıkarılması için bu kelimenin tarifte olması gerektiğini söylemektedir. Bkz. Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 183.

¹⁸¹ Âmidî, Ebu'l-Hasen (Ebu'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (1. Baskı), Dâr ibn Hazm, Beyrût 2003, II, 172.

¹⁸² el-Haskefi, *İfâdatü'l-Envar alâ Usûli'l-Menâr*, 59.

¹⁸³ İbn Kutluboğâ, Ebu'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğâ b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Hulâsatu'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. Zühayr b. Nasır, Dâru ibn Kesir, Dimeşk 1993, 46.

¹⁸⁴ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî* (2. Baskı), Dâru'l-Fikr, 2004, I, 218.

yöneltirilmesi. Tariflerdeki “söz” kaydı ile fiil ve işaretin çıkarılması istenmiştir. Zira emir, bir işin istenmesidir. Bir işin diğer bir iş ile istenmesi ise makul değildir. Tariflerde geçen diğer bir kayıt ise “isti‘lâ” kaydıdır. Tariflerin bir kısmında yer alan, emrin sadece “yap” ifadesi ile olmasının gerekliliği diğer tariflerde bu emrin talep içeren “söz veya lafız ile yapılması” şeklinde ifade edilerek çerçeve daha geniş tutulmuştur. Bundan dolayı kendisiyle bir şeyin talep edildiği “yap” emir kalıbı ile diğer talep içeren söz kalıpları tanımın kapsamına dâhil edilmiştir.

Yukarıda verilen tariflerden anlaşılan, usûlcülerin ortak olarak emirde koşmuş oldukları şart, emrin söz ile olmasıdır. Onlar hakîkî manada emrin ancak söz ile olacağını söylemişler ve bu kapsamdan fiilleri ve takrîrleri çıkarmışlardır. Bu adlarını zikrettiğimiz usûlcülerin emrin tariflerinde yer verdikleri bu kayıtlardan yola çıkarak hakîkî emrin tarifini şöyle yapabiliriz: “Emir, kişinin, otoriter bir tavırla, muhataptan bir eylemi gerçekleştirmesini, sözlü olarak “yap” veya benzeri ifade kalıplarını kullanmak suretiyle talep etmesidir”.

Bizler, birinci bölümde sünneti, bir hükme medâr olması cihetiyle; kavli, fiili ve takrîrî sünnet olarak üç kısımda incelemiş ve bu kısımların her birinin hüküm ifade edebileceğini söylemiştik. Usûlcülerin farklı sünnet taksimleri olsa da onların çoğu sünnetin kapsamını yukarıda belirtilen üçlü unsur şeklinde açıklamışlar ve diğer kısımların, bazı farklılıklarıyla birlikte, nebevî fiiller içerisinde olduğunu söylemişlerdir. Özellikle de takrîrin, hakîkatte diğerleri gibi nebevî fiiller kapsamında zikredilmesi mümkün iken, üçüncü bir kısım olarak belirtilmesinin, onun genel bir eğitim metodu olması ve geniş bir alanı ilgilendirmesi olarak açıklanmıştır.¹⁸⁵

Usûlcülerin yapmış oldukları emir tarif, yukarıda görüldüğü gibi sadece sözlü ifadeleri kapsamaktadır. Nebevî fiiller ise bu kapsamdan, söz olmadıkları için, çıkartılmaktadır. Burada, fiiller de söz gibi bir hükmü ifade etme hususunda emir manası taşıyamazlar mı? sorusu akla gelmektedir. Emrin tanımına nebevî fiillerin ve dolayısıyla takrîrlerin girip girmediklerini tespit edebilmek için nebevî fiillerin beyânı konusuna değinmekte yarar görmekteyiz.

¹⁸⁵ “Nebevî Fiillerle Beyân” konusu için bkz. İbrahim Özdemir, *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu*, 28.

Âmidî, beyânın genel olarak: “Herhangi bir şeyi içinde bulunduğu kapalı durumdan çıkarıp açıklığa kavuşturmadır”¹⁸⁶ şeklinde tanımlandığını ifade etmektedir. Hz. Peygamber’in bir özelliği veya görevi olarak zikredilen beyân kavramı¹⁸⁷ âyet ve hadislerde bu anlamdadır. Sarîh olan nebevî fiillerin beyân işlevine sahip olup olmadığı hususunda usûlcüler ihtilaf etmişlerdir.

Usûlcülerin büyük çoğunluğu söz ile beyânın olduğu gibi, fiil ile de beyânın mümkün olduğunu hatta gerçekleştğini söylemektedir. Hz. Peygamber’in açık fiili ile yapılan beyânın en yaygın örneklerini O’nun namaz kılma, oruç tutma, hac yapma gibi fiillerinde görmekteyiz. O bu tür fiillerinin beyân için olduğunu “*Beni gördüğünüz gibi namaz kılınız*”¹⁸⁸ ve “*Hac ibadetlerini benden alınız*”¹⁸⁹ mealindeki kavli hadislerinde de açıklamıştır. Kur’ân’da, Hz. Peygamber’in beyân vazifesinden¹⁹⁰ ve tüm insanlara örnek oluşundan¹⁹¹ bahseden âyetlere de bakıldığında fiil ile beyânın mümkün ve gerçekleştiği açıkça görülür. Zira bu âyetlerde söz konusu olan beyân ve örneklik durumları nebevî sünnetin belli bir kısmına tahsis edilmemektedir.¹⁹² Dolayısıyla beyân ve örnekliğin nebevî sözlerle gerçekleşebildiği gibi nebevî fiillerle de gerçekleşebileceği anlaşılabilmektedir. Fakat fiile ait bir kalıp bulunmadığından, fiil ile beyânın açık olarak bilinebilmesi için onunla birlikte lafzî veya hâlî birtakım karînelerin varlığına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu da bize, fiilin kapalılık taşıdığını/mücmel olduğunu göstermektedir. Bu nedenle Gazzâlî “İhtimal barındıran her şey beyâna ihtiyaç duyar, fiil de kendisinden şer’î bir anlamın kastedildiğini gösteren bir beyâna ihtiyaç duyanlardandır”¹⁹³ şeklindeki ifadeleriyle bu hususa vurgu yapmaktadır. Nebevî fiillerin beyânı hakkında usûlcüler arasında gerçekleşen ihtilafın örneklik özelliği taşıyan fiillere özel olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Çünkü hitap anlamı taşıyan işaret, kitâbet, îmâ ve benzeri fiiller beyân işlevi görme hususunda söz niteliğinde kabul edilmektedir.¹⁹⁴

¹⁸⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, III, 30.

¹⁸⁷ Nahl, 16/44.

¹⁸⁸ Buhârî, Ezân, 18.

¹⁸⁹ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *es-Sünenü’l-Kübrâ* (3.Baskı), thk. Muhammed Abdulkadîr Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 2003, V, 204, h. no: 9524.

¹⁹⁰ Nahl, 16/44.

¹⁹¹ Ahzâb, 33/21.

¹⁹² Zira Allah (c.c.) Hz. Peygamber’e “üsve-i hasene” olma vasfını vermiş (Ahzâb, 33/21)ve ona her yönden tâbî olmasını istemiştir. Yine Allah (c.c.) “*Peygamber size ne verdiyse onu alın, size ne yasakladıysa ondan da sakının*” (Haşr, 59/7) buyurarak, O’ndan sâdır olan ne varsa uyulmasını; kavli, fiilî ya da takrirî ayırımına girmeden emretmiştir.

¹⁹³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi’l-Usûl*, III, 466-467.

¹⁹⁴ Özdemir, *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu*, 33-37.

Salt fiil, işaret ve îmâların emre delâlet etmediğini; fakat belirli bir irade, niyet ve kasıtlı meydana gelen anlamlı fiillerin, işaret ve îmâların, bir karîne bağlamında farklı manalara gelebileceği gibi emir manasını da içerebileceği ifade edilmiştir.¹⁹⁵ Hakiki emir, usûlcülerin belirttiği gibi, ancak söz ile yapılan emirdir ve fiil ve takrîrler, sözlü ifade olmadıkları için hakîkî emir değildir. Fakat âyetlerde sünnete uyulmasının gerekliliğini ifade eden sözlü emirler sebebiyle, Hz. Peygamber'in teşrî maksatlı meydana geldiği anlaşılan fiil ve takrîrlerinin hükmen emir olduğunu söyleyebiliriz.¹⁹⁶ Bize “Bu fiil ve takrîrler gerçekte emir değildir, bunlara uymak, hatadan masûm olan¹⁹⁷ ve yanlış onaylaması mümkün olmayan¹⁹⁸ Hz. Peygamber'e tâbî olunmasını emreden sözlü emirlerin neticesidir ve dolaylı olarak hüküm ifade etmektedir” şeklinde bir itiraz ileri sürülebilir. Bu itiraz göz önünde bulundurularak, usûlcülerin yapmış olduğu emir tarifinin “*hakîkî emir*” manasında olduğu, karîneler vasıtasıyla, yani dolaylı olarak bir hüküm içerdiği anlaşılan fiil ve takrîrlerin ise “*hükmen emir*” manasında olduğu söylenebilir.¹⁹⁹ Bu şekilde usûlcülerin emir tarifine de ters düşülmemiştir olur.

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in emirlerini incelerken, yukarıda açıklandığı şekilde, O'nun (s.a.s.) kavî, fiilî ve takrîrî, sünnetini dikkate alacağız. Usûlcülerin emir tarifi, “hükmen emiri” de kapsayacak şekilde genişletilerek şöyle tanımlanabilir: “*Emir, kişinin, otoriter bir tavırla, muhataptan bir eylemi gerçekleştirmesini, sözlü olarak “yap” ya da benzeri ifade kalıplarını kullanmak suretiyle veya eylem ve onaylarla talep etmesidir*”.

¹⁹⁵ Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*, (Doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003, 36.

¹⁹⁶ Haşr, 59/7; Âl-i İmrân, 3/32; Şûrâ, 42/52,53; Mâide, 5/92; Nûr, 24/63.

¹⁹⁷ Necm, 53/3,4.

¹⁹⁸ Mâide, 5/67.

¹⁹⁹ Hz. Peygamber'in fiillerinin hüküm ifade etmeleri yukarıda bir kısmına işaret edilen ayetlerden anlaşılmasının yanı sıra, bu fiillere uyulmasının gerekliliğini, yer yer, Hz. Peygamber'in hadislerindeki sözlü emir ifadeleriyle tayin edilerek belirtildiğini de görmekteyiz. Hadislerdeki bu ifadelere örnek olarak: Namazlarımızı Hz. Peygamber'in kıldığı gibi kılmamız gerektiğini ifade eden: “*Beni gördüğünüz gibi namaz kılınız*” (Buhârî, Ezân, 18), ve yine O'nun (s.a.s.) yaptığı gibi hac yapmamız gerekliliğini anladığımız: “*Hac ibadetlerini benden alınız*” (Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 204) hadislerindeki sözlü emir kalıplarının yer aldığı hadisleri gösterebiliriz. Fakat buradaki sözlü emirlerin, bizlere Hz. Peygamber'in namaz ve hac ibadetlerinin teşrî maksatlı meydana geldiğini anlamamıza bir karine teşkil ettiğini, dolayısıyla bu fiillerin, söz karinesiyle, hükmen emir manasında olduklarını anlayabileceğimizi de söylememiz mümkündür. Hz. Peygamber'in fiillerinin delaleti konusu ileride daha detaylı olarak incelenecektir.

1.3. KİPLERİ

Emre ait bir sîğanın varlığı hususunun, fıkıh usûlcüleri arasındaki tartışmalarına²⁰⁰ girmeden, emir sîğalarını zikretmek yerinde olacaktır.²⁰¹ Bu sîğalar kendi arasında; sarîh emir sîğaları²⁰² ve gayr-i sarîh emir sîğaları²⁰³ şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Sarîh olan emre hakîkî emir, gayr-i sarîh olan emre ise mecâzî emir de denmiştir.²⁰⁴ Bu emir sîğaları kısaca şunlardır:

1. Lâm'sız emir fiil/Emr-i Hâzır: Bu emir Arapça'da "أَفْعُلْ" ve benzeri emr-i hâzır kalıplarıyla ifade edilmektedir. Bu sîğa ile karşımızda bulunan veya yakınımızda olan muhatap kimseye emir yöneltilir. Emr-i hâzır kalıbı birçok âyette²⁰⁵ ve hadiste yer almıştır. Buna örnek olarak şunlar verilebilir:

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ "Namazı tam kılın, zekâtı hakkıyla verin, rükû edenlerle beraber rükû edin,"²⁰⁶ اِكْلُفُوا مِنْ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ "Güç yetirebileceğiniz amelleri yapın".²⁰⁷

2. Lâm'lı emir fiil/Emr-i gâib: Bu emir kalıbı ile emr-i hâzırda olduğu gibi muhataba değil, gâib olan üçüncü tekil ve çoğul şahıslara emir yöneltilir. Bu, fiili müzarinin başına emir lamı getirilerek elde edilen bir kalıptır. Şu ifadeleri bu kullanıma örnek olarak gösterebiliriz: اِلْمَكَانُ وَاسِعٌ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ "İmkânı geniş olan, nafakayı imkânlarına göre versin",²⁰⁸ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُؤْثِرُوا نُدُورَهُمْ وَلِيُطَوِّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ "Sonra kirlerini gidersinler; adaklarını yerine getirsinler ve o Eski Ev'i(Kâbe'yi)tavaf etsinler."²⁰⁹

²⁰⁰ Emre ait bir sîğanın varlığı probleminin, usûlcüler ve kelimacılar arasındaki var olan tartışmalarının detayları için bkz. İbn Nâsır, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Nâsır (Tekin) b. Muhammed el-Fârisî es-Selâmî el-Bağdâdî, *el-Emrû Sîğatuhû ve Delâletühû inde'l-Usûliyyîn* (2. Baskı), Dâru'l-Habib, Riyâd 1999, 29-31; Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*, 72-77; Muharrem Midilli, *Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delâleti Tartışmaları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007, 25-45.

²⁰¹ Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, II, 196; Mustafâ Saîd el-Hın, *Eserü'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ* (11. Baskı), Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrût 2010, 262; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I, 218.

²⁰² Muhammed b. Nasır, *el-Emrû Sîğatuhû ve Delâletühû inde'l-Usûliyyîn*, 32.

²⁰³ Muhammed b. Nasır, *el-Emrû Sîğatuhû ve Delâletühû inde'l-Usûliyyîn*, 35.

²⁰⁴ Salim Ögüt, "Emir", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 119.

²⁰⁵ Kur'an'ın 1322 ayetinde toplam 1859 adet emir sîgası kullanılmıştır. Bunların 1269 ayetinde 1781 adet emr-i hazır, 53 ayetinde ise 78 emr-i gâip sîgası, farkı manaları gerektirecek şekilde kullanılmıştır. Bkz. Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*, 77.

²⁰⁶ Bakara, 2/43.

²⁰⁷ Buhârî, Savm, 49; Ebû Dâvûd, Salât, 27.

²⁰⁸ Talâk, 65/7.

²⁰⁹ Hacc, 22/29.

3. Bazı masterlar: ضَرْباً زَيْدًا ifadesinde olduğu gibi bazı masterlar, emir filin yerine geçerek onun ifade ettiği talep manasını içermektedir. Masterın talep manasında olduğu yerlerde onun manasını içerdigi fiil ile birlikte zikredilmesinin câiz olmadığını söyleyen dilciler, buralarda talep/emir manasını siyâktan anlaşılan emr-i hâzır ya da emr-i gaib kalıplarındaki fiillerin değil, bizzat masterın sağladığını söylemişlerdir.²¹⁰ Master kalıbının Kur'ân'da emir manasında kullanıldığı yerlere örnek olarak şunları gösterebiliriz: *“Eğer kendileriyle aranızda antlaşma bulunan bir toplumdan ise ailesine teslim edilecek bir diyet ve bir mümin köleyi azat etmesi gerekir.”*²¹¹ Buralarda master “diyet versin ve köle azat etsin” şeklinde emr-i gâib manasında kullanılmıştır. *“فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ”* (Savaşta) *inkâr edenlerle karşılaştığınız zaman boyunlarını vurunuz*²¹² âyetinde yer alan *ضَرْبَ* masterı, çoğul emr-i hâzır *اضْرِبُوا* /vurunuz manasını ifade etmektedir.

4. Bazı isim fiiller: Arap dilinde bazı isim fiiller emir anlamındadır. Bunlara *مَهْ*/Bırak, *هَلَمْ*/Sus, *هَلَمْ*/Gel, getir vb. kelimeleri örnek gösterilebilir. *“De ki, şahitlerinizi getirin!”*²¹³ *“De ki, haydi delillerinizi getirin!”*²¹⁴ *“Siz kendinize bakın. Siz doğru yolda olduğunuz zaman sapan kimse size zarar veremez”*²¹⁵

5. Bazı haberî cümleler: Haberi olan cümleler aracılığıyla da emir manası kastedilebilir: *“Emzirmeyi OULADHEH HAVLIN KAMLIN LİM ARAD AN YITM ERZACE”* tamamlatmak isteyen (Bâba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler²¹⁶ *وَالْمُطَلَّاتُ* *“Boşanmış kadınlar, kendi başlarına(Evlenmeden) üç ay hali (Hayız veya temizlikmüddeti) beklerler”*.²¹⁷ Her iki âyette de kastedilen mana talep manasıdır. Birinci âyette annelerin çocuklarını iki yıl emzirdiklerinin haberi verilmek istenmemiş, aksine “Çocuklarını emzirsinler” kastedilmiştir. İkinci âyette de kastedilen kadınların bekledikleri müddetin haberini vermek değil, kadınlara “bu müddeti beklesinler” emridir.²¹⁸ Haber cümlesiyle talep kasdetmenin daha belîğ olduğunu

²¹⁰ Bağdâdî Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, el-Mektebetü'l Asriyye, Beyrût 1988, I, 511, 513,

²¹¹ Nisâ, 5/92.

²¹² Muhammed, 47/4.

²¹³ En'âm, 6/150.

²¹⁴ Enbiyâ, 21/24.

²¹⁵ Mâide, 5/105.

²¹⁶ Bakara, 2/233.

²¹⁷ Bakara, 2/228.

²¹⁸ Sâlih, *Tefsîru 'n-Nusûs*, 1, 196.

söyleyen âlimler, bu üslûbun cümlede yapılması istenen şeyin sanki olmuş bitmiş düşüncesini vermeyi sağladığını söylemişlerdir.²¹⁹

6. عَنْ هُنَيْدَةَ الْخَزَاعِيِّ عَنْ: 6. *Amr* ve türevlerinin etken/malûm ve edilgen/mechûl kipleri: عَنْ هُنَيْدَةَ الْخَزَاعِيِّ عَنْ: أُمِّهِ قَالَتْ: دَخَلْتُ عَلَى أُمِّ سَلَمَةَ فَسَأَلْتُهَا عَنِ الصِّيَامِ فَقَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْمُرُنِي أَنْ أَصُومَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ *Huneyde el-Huzâi'den, annesinin şöyle dediği rivayet edilmiştir: Ümmü Seleme (r.anha)'nın yanına gidip (nâfile) orucu sordum: "Rasûlullah (s.a.) bana her ay üç gün oruç tutmamı emretmişti." dedi.*²²⁰ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ قَالَ: كَانَ أَحَدُنَا يُكَلِّمُ الرَّجُلَ إِلَى جَنْبِهِ فِي *Zeyd b. Erkam (r.a) şöyle demiştir: Biz namazda yanımızdaki adamla konuşurduk. Bunun üzerine "Allah'ın huzurunda konuşmadan durunuz"*²²¹ (âyeti) indi. Böylece konuşmaktan nehyolunduk."²²²

7. فَرَضَ "Farz kıldı" fiili ve türevlerinin etken/malûm ve edilgen/mechûl kipleri: عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: فَرَضَ اللَّهُ تَعَالَى الصَّلَاةَ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْحَضَرِ أَرْبَعًا وَفِي السَّفَرِ رَكْعَتَيْنِ *İbn Abbâs (r.a)'tan şöyle rivayet edilmiştir: Allah Teâlâ Peygamberinizin diliyle namazı size mukim iken dört, yolculukta iken iki ve korku halinde de bir rekât olarak farz kıldı.*²²³

Buraya kadar ele alınan emir biçimleri dışında kendisiyle bir işin talep edildiği başka ifade biçimleri de vardır. Bunlar: Şâri'nin bir amelin vacib, mendûb, müstehab veya tâat olduğunu belirtmesi ya da bir işi yapmanı överek, terk edeni yermesi ya da bir işi yapmanın neticesinde sevap, yapmamanın neticesinde ise ceza alacağını belirtmesi, bir işten ve failinden razı olduğunu söylemesi, bir şeyi medhetmesi veya o işi yapmanı övmesi ve sevdiğini belirterek, yapmayı sevmeyi ve ondan razı olmadığını söylemesi de o işin talep edilmesi demektir. Yine Şâri'nin bir amelin güzel ve mârûf olduğunu söylemesi de bu kısımdan sayılabilir.²²⁴

Bu çalışmada Hz. Peygamber'in emirlerini ele alırken yukarıda zikrettiğimiz inşâî kalıpların yanı sıra, kalıp olarak haberî olan fakat karînelerden ve manadan talep manasının kastedildiği anlaşılan tüm söz biçimlerini de incelemeye çalışacağız. Emrin

²¹⁹ Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, 1, 197; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kurâni'l-Kerîm, Tefsîru Ebi's-Suûd* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1999, I, 276.

²²⁰ Ebû Dâvûd, Sıyam, 69.

²²¹ Bakara, 2/238.

²²² Ebû Dâvûd, Salât, 173.

²²³ Ebû Dâvûd, Salât, 18.

²²⁴ Şâri'nin hükümleri açıklarken kullanmış olduğu farklı talebi/emir üsluplarının detayı ve örnekleri için bkz. Zekiyyüddîn Şâ'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)* (19. Baskı), trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Tdv Yayınları, Ankara 2014, 65-70.

delâlet ettiği manaların hangisinde hakîkî, hangisin de gayr-i hakîkî olduğu konusuna girmeden önce emrin kullanılmış olduğu ve kendisinden anlaşılan manaların tümünü görmek gerekmektedir. Şimdi bu manaları örnekleriyle ele alacağız, daha sonra ise emrin asıl manasını tespit etmeye çalışacağız.

1.4. EMRİN DELÂLETİ

1.4.1. Vaz' Açısından Delâleti

Emrin yer aldığı nassta mananın anlaşılmasına yönelik bir karîne varsa emrin o karîneye göre anlaşılması gerektiğini söyleyen âlimler, karînesiz olan emrin gereğinin ne olduğu hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Emrin vaz' edildiği hakîkî mananın vücûb olduğunu, diğer manalara ancak karîne ile hamledilebileceğini söyleyenler, emrin hakîkî manasının nedb veya ibâha olduğunu söyleyenler ya da emrin vücûb, ibâha ve nedb manalarında müşterek olduğunu söyleyenler olmuştur.²²⁵ Şimdi bu üç grubu inceleyelim:

1.4.1.1. Vücûb, İbâha ve Nedb'e Delâlette Müşterek Olması

Emrin manasında farklı görüş ifade edenler iki gruba ayrılabilir. Birinci grup, emre bir mana tayin etmeyenler yani tevakkuf edenlerdir. Bunlar emrin vücûb, nedb veya ibâha manalarından herhangi birine delâlet etmediğini, aksine bu manaların hepsine eşit olduğunu yani emir lafzının bu manalara delâletinin müşterek olup ancak hâricî bir delille bu manâlardan birine delâlet edebileceğini söylemişlerdir.²²⁶ Âmidî, bazı usûlcülerin emrin özellikle nedb ya da vücûba delâletinin has olmadığını aksine yapma/vücûb ve nedb yönünün terke râcih olmasında müşterek olduğunu söylediklerini belirtmiş ve emrin manasının bütün manalarda müşterek olduğunu söyleyenlerin ise Şîâ olduğunu ifade etmiştir.²²⁷ İkinci grup ise Hanefîlerden İmâm Mâturîdî'dir. O emrin nedb ve vücûb manalarında müşterek olduğunu ve bu manalara delâletinin hakîkî olduğunu ifade etmektedir.²²⁸ Sübkî, Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî (ö. 403/1013), Gazzâlî ve Âmidî'nin

²²⁵ Sübkî, *Cem 'ü'l-Cevâmi'*, I, 309; eş-Şevkânî, *İrşâdû'l-Fuhûl*, 169; Zekiyyüddîn Şâ'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 330.

²²⁶ Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 86.

²²⁷ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 177.

²²⁸ el-Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem 'i'l-Cevâmi'*, I, 310.

emrin manasında tevakkuf ettiklerini söylemiş,²²⁹ Mahallî de bu tavakkufun emir sîğasının vücûba mı yoksa nedbe mi yoksa her ikisinede mi hakîkî manada delâlet ettiği yönünde bir tevakkuf olduğunu belirtmiştir.²³⁰

1.4.1.2. İbâhaya Delâleti

Bazı âlimler emri bir manaya özel kılmışlardır. Ancak bunlar emrin hangi manaya hakîkî olarak vaz' edildiğinde ihtilaf etmişlerdir: İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) bazı arkadaşlarına nispet edilen görüşe göre emrin hakîkî manası ibâhadır. Şöyleki bir şeyi emretmek me'mûr'un bih/emredilen şeyin iyi olmasını gerektirir, bunu emretmek ise onu yapabilmenin mümkün olmasına bağlıdır. Bu imkân ise asgarî olarak ibâha ile meydana gelmektedir.²³¹

1.4.1.3. Nedbe Delâleti

Bazı âlimler emrin hakîkî manasının nedb olduğunu belirtmiştir. Bu görüşü Ebû Hâşim, Mu'tezile ve fukahâdan bir grup savunmuştur. Gazzâlî ve Âmidî bunu İmâm Şâfiî'nin bir görüşü olarak zikretmiştir.²³² Bu görüşe göre Şâfiî emrin nedb manasında hakikat, diğer manalarda ise mecâz olduğunu söylemektedir. Bu görüşü destekleyen Şâfiîler görüşlerini şöyle diyerek temellendirmişlerdir: "Emir sîğası bir fiilin yapılmasını talep etmektedir. Talep edilen bu şeyin yapılabilme tarafının terk yönüne tercih edilen olması gerekir. Bu tercih edilme ya fiilin vacib olması ya da mendûb olması ile olur. Biz nedb tarafını tercih ederek talep manasını gerçekleştirdik, çünkü talep manasının yerine gelmesi nedb ile mümkün iken, daha güçlü talep ifade eden vücûba gerek yoktur."²³³

Zerkeşî ise emir hakkında görüş ifade edenlerin her birinin İmâm Şâfiî'yi, O'nun eserlerindeki farklı ibârelere tutunarak kendi yanlarında gösterdiklerini söyledikten sonra şöyle demiştir: "İmâm Şâfiî'nin emrin delâleti hakkında iki farklı görüşü vardır, Bunlardan daha tercih edileni emrin nedb, ibâha ve vücûb manalarında müşterek olduğunu söylemesi, diğeri ise emrin vücûb manasına hâs olduğu görüşünde olduğudur

²²⁹ Sübkî, *Cem 'ü'l-Cevâmi'*, 1, 311.

²³⁰ Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem 'i'l-Cevâmi'*, 1, 241.

²³¹ Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 86.

²³² Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, II, 202.

²³³ Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 86.

ki bu görüş İmâm Şâfiî'nin ifadelerinden yola çıkıldığında delil bakımından daha güçlüdür.²³⁴ İmâm Şâfiî'nin bazı arkadaşlarına göre emir, çoğu kullanımlarında yasaktan önce vücûb, yasaktan sonra ise ibâha ifade eder.²³⁵

1.4.1.4. Vücûba Delâleti

Âlimlerin çoğunluğu, emrin gereğinin vücûb olduğunu, bu manadan diğer bir manaya ancak bir karîne ile dönülebileceğini, karînesiz olan mutlak emrin gereğinin, me'mûrun bih/emredilen şeyin kesin bir şekilde talep edilmesi olduğunu ve bu emir Şâri' tarafından yöneltilmiş ise vücûb ifade etmede hakikat olduğunu söylemişlerdir.²³⁶ Sübkî, emrin hakîkî manasının lûgat yönünden ve şer'î manası bakımından vücûb olduğunu söyler.²³⁷ İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249), Râzî ve Beydâvî de bu görüşü doğrulamış, Cüveynî (ö. 478/1085) de İmâm Şâfiî'nin görüşünün bu olduğunu söylemiştir.²³⁸ Hanefîlerin de içinde bulunduğu âlimlerin çoğunluğu, emrin hakîkî manasının vücûb olduğuna birtakım deliller zikretmişlerdir. Bu deliller şunlardır:

1. Nass delili

*“Allah ve Rasûlü / وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur”*²³⁹ âyetinde Allah Teâlâ kendisine emrin yöneltildiği kimseden seçenek hakkını kaldırmıştır. Bir diğer âyette ise Allah Teâlâ اسْجُدُوا / *“Sonra da meleklerle, Âdem'e secde edin! diye emrettik”*²⁴⁰ buyurduktan sonra emrin gereğini yerine getirmeyen İblis'e azar mahiyetinde اَلَا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ / *“Allah buyurdu: Ben sana emretmişken seni secde etmekten alıkoyan nedir?”*²⁴¹ demesi de me'mûrun emri yerine getirmede muhayyer olmadığına işaret eder. Bu da emrin vücûba delâlet ettiğini gösterir.

²³⁴ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısri el-Minhâcî eş-Şâfiî, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkh* (2. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2007, II, 100.

²³⁵ Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 86.

²³⁶ Sübkî, *Cem'ü'l-Cevâmi'*, I, 309; eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, 169; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I, 219.

²³⁷ Sübkî, *Cem'ü'l-Cevâmi'*, I, 309.

²³⁸ Şevkânî, *İrşadu'l-Fuhul*, 169.

²³⁹ Ahzâb, 33/36.

²⁴⁰ A'râf, 7/11.

²⁴¹ A'râf, 7/12.

Ebû Hüreyre'den gelen bir hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.s.): *لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ،* *Eğer müminlere zorluk vermeyecek olsaydımyatsı namazını geciktirmelerini ve her namaz (başın)da misvak kullanmalarını emrederdim*²⁴² şeklindeki ifadelerinde yer alan “لولا” lafzı, meşakketten dolayı emrin gerçekleşmediğini göstermektedir. Başka deliller ile misvak kullanmanın mendûb olduğu ise sabittir. Bu hadisten anlaşılan emrin nedbi ifade ettiği değil, aksine meşakkat olan bir durumu gerektirdiğidir. O meşakkat ise ancak vücûb ile maydana gelebilir.

2. İşâretü'n Nass delili

“فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ *“Bu sebeple, onun emrine aykırı davrananlar, başlarına bir belâ gelmesinden veya kendilerine çok elemli bir azap isabet etmesinden sakınsınlar”*²⁴³ âyetinde Allah Teâlâ, emrine muhalefet edenleri dünyâda bir fitne, ahirette ise azapla korkutmuş ve tehdit etmiştir. Şayet emir vücûb ifade etmeseydi, emre muhalefet etmenin bu şekilde sonucu olmazdı.

3. İcmâ delili

Âlimler Allah'a ve Rasûlü'ne itâat etmenin farz olduğunda ittifak etmişlerdir. Bu itâat ancak, başka bir mananın anlaşılmasına yönelik bir karîne yoksa emrin gereğinin hemen yapılması ile gerçekleşebilir.

4. Aklî delil

Emir, fiil kalıplarından bir kalıptır. Mâzi sîğası nasıl geçmiş zamana delâlet için konmuş, müzârî kalıbı nasıl hâl ve istikbâl delâlet için konmuş ve bu manalardan ancak başka bir delilden dolayı çıkıyorlarsa, emir de emredilen şeyin yerine getirilmesini talep için konmuş ve bu manadan ancak başka bir delil ile çıkabilir. Şöyleki emir, Arap dilinde kesin bir şekilde talep etmek ve hakîkî manada muhâtabı ilzâm etmek için konmuştur. Bu mananın dışında kullanımı ise mecâzîdir. Bu da emrin hakîkî manasının vücûb/gerekli olmasını, diğer manaların ise mecâzî olmasını gerektirir.²⁴⁴

Âlimlerin çoğunluğu, emrin manasının vücûb, nedb ve ibâha ya da bunlardan bazıları arasında müşterek, yani bir çeşit mücmel olduğunu söylemişlerdir. Onlar, hâricî

²⁴² Ebû Dâvûd, Tahâret, 25.

²⁴³ Nûr, 24/63.

²⁴⁴ Cumhûr'un emrin vücûba delâletine dâir vermiş oldukları delillerin daha geniş bilgisi için bkz. Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I, 221; Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 87; Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, II, 204.

bir delil olmaksızın bu manalardan birisi ile amel edilemeyeceğini söyleyen ve tevakkuf eden görüş sahiplerine şöyle itiraz etmiştir: “Onların bu görüşü fâsittir, şöyleki sahâbe-i kirâm Hz. Peygamber’in emirlerini tevakkuf etmeksizin yerine getirmekteydiler. Eğer emir vücûb manasına delâlette hâs olmasaydı, sahâbe kendilerine yöneltilen emirlerden hangi mananın kastedildiğini tespit edebilmek için, başka hâricî bir delil arar ve bulana kadar tevakkuf ederlerdi. Onlardan nakledilen davranış ise bunun tam aksinedir.”²⁴⁵

Şâfiîlerden emrin yasaktan önce vücûb, yasaktan sonra ise ibâha ifade ettiğini söyleyenler *وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا* “İhramdan çıkınca avlanabilirsiniz...”²⁴⁶ âyetinde yer alan ve ibâhaya delâlet eden emri delil göstermektedir. Çünkü bu emir, öncesinde ihramlı iken avlanmayı yasaklayan nehiyden²⁴⁷ sonra gelmiştir. Cumhûr bu âyetten bunun anlaşılamayacağını söylemektedir. Şöyleki âyetteki emrin ibâha manasına gelmesi yasaktan sonra gelmesinden dolayı değil, birkaç âyet sonra gelen *...قُلْ أَجَلٌ لَّكُمْ الطَّيِّبَاتُ* “De ki: Bütün iyi ve temiz şeyler size helâl kılınmıştır...”²⁴⁸ âyetinin delâletinden dolayıdır. Bu âyetin karînesiyle, o âyetteki emrin manası vücûbtan ibâhaya dönmüştür. Dolayısıyla öncesinde yasak geçen emrin, mutlak olarak ibâhâ manasında olduğuna bu âyetten delil getirilemez. Bu âyetin dışındaki örneklerle de baktığımızda, yasaktan sonra gelen emirlerin her zaman yasağı ibâhaya çevirmediğini, aksine vücûba çevirdiğini de görmekteyiz. Buna örnek olarak haram aylarda savaşmanın yasaklanmasından sonra gelen *...فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ* “Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün”²⁴⁹ âyetini gösterebiliriz.²⁵⁰

Emrin hangi manaya vaz’ edildiğini incelediğimiz bu bölümde, âlimlerin çoğunluğunun delillerinin kuvvetli olduğunu görüyoruz. Emrin hakîkî manasının vücûb olmasının, emir sîğasının kullanım amacına uygun olduğunu ve bu mananın dışında kullanıldığı yerlerde, mutlaka o manaya gitmemizi gerektiren bir karîne olması gerektiğini düşünüyoruz. Tezimizde karînesiz gelen mutlak emirleri incelerken, âlimlerin çoğunluğunun görüşünü temel alarak vücûba hamledilecek fakat emrin kullanıldığı diğer manalar mecâzî/gayr-i hakîkî manalar olarak tespit edilerek, bu manalara götüren

²⁴⁵ Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 88.

²⁴⁶ Mâide, 5/2.

²⁴⁷ Mâide, 5/1.

²⁴⁸ Mâide, 5/4.

²⁴⁹ Tevbe, 9/5.

²⁵⁰ Ferfûr, *el-Vecîz*, 88.

karîneler belirtilecektir. Emrin vücûb dışında kullanıldığı manaların varlığı kaçınılmaz bir gerçek olduğundan, şimdi o manalar en geniş çerçevesiyle ele alınmaya çalışılacaktır.

1.4.2. Kullanım Açısından Delâleti

Yukarıda belirttiğimiz gibi karînelerden soyutlanmış emir, cumhûra göre vücûb ifade eder. Fakat emir herhangi bir karîne ile kuşatıldığında, artık karînenin delâlet ettiği manaya hamledilir. Karînenin tespiti ve tayininde âlimler ihtilaf etmiş olsa da mananın tespit edilen karîneye göre belirlenmesi gerektiğinde ittifak etmişlerdir.²⁵¹ Dolayısıyla emrin hakîkî manasının dışında kullanılan ve fasîh Arapça’da da var olan tüm mecâzî manaları tespit ederek, bu manalara götüren karîneleri açıklamaya çalışacağız. Emrin mecâzî manalarını ve bu manalara gitmemizi gerektiren karînelerden bahsetmeden önce -ileride, metod kısmında, ele alacağımız detaylı karîne bahsinden önce- burada kısaca karînenin ne olduğuna değinmemiz gerekmektedir.

Karîne, bir şeyin varlığına delâlet eden belirtir ve işaretler. Kastedilen manayı tayin etmek için veya kelâmın hakîkî manasının kastedilmediğini açıklamak için ileri sürülen delildir. Bunlardan ilkinde “karîne-i mu’ayyine”, ikincisine ise “karîne-i mâni’a” denir. Karîne-i mâni’a hissî, örfî, aklî ve şer’î olabilir. Aynı zamanda karîne haliyye, maneviyye ve lafziyye olarak kısımlara ayrılır.²⁵² Kısaca karîne, “Sözün öncesinden ve sonrasından elde edilen ve kelâmın getirilme amacını bize açıklayan şeydir” denilebilir.²⁵³

Mütekaddim âlimler sözün anlaşılması için şart olan ve sözü çevreleyen bu etkenlere siyâk/sözün gelişi, sibâk/sözün öncesi ve lâhik/sözün sonrası demişler ve bunlar tespit edilmeden kelâmın manasının belirlenmesinin mümkün olamayacağını söylemişlerdir.²⁵⁴ Türkçe’de ise sözün manasını farklılaştıran bu etkenlere “bağlam” denmektedir. Bağlam, herhangi bir olguda olaylar, durumlar, ilişkiler örgüsü ve bağlantısı, ya da bir dil birimini çevreleyen, ondan önce veya sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim ve birimler bütünü olarak açıklanmaktadır.²⁵⁵

²⁵¹ Sâlih, *Tefsîru’n-Nusûs*, II, 225.

²⁵² Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 54; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 292.

²⁵³ Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyât*, 618.

²⁵⁴ Sânu, *Mu’cemu Mustalahâtı Usûlu’l-Fıkıh*, 239; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 510, Ebu’l-Bekâ, 426.

²⁵⁵ TDK., *Türkçe Sözlük*, “Bağlam” md., 230.

Kelâmı çevreleyen ve kastedilen manayı belirleyen karînenin sözün öncesinde ve sonrasında geçmesi ile birlikte, aralarında bir uyum da olması gerekir. Bu manada Şîrâzî (ö. 476/1083) karîneyi açıklarken şöyle demektedir: “Karîne, bir lafzın manasını ifade ve tefsîr eden şeydir. Bu ancak lafza muvafık düşen ve benzeyen şey tarafından gerçekleşir. Fakat lafızla uyuşmayan ve zıt düşen şeylerin, o lafzın beyânı ve karînesi sayılması mümkün değildir”.²⁵⁶ Şîrâzî’nin dediğinden de anlaşılan, bir şeyin karîne sayılabilmesi için o şeyin, mecâz manaya hamli düşünülen lafızla uyum içerisinde olması gerekmektedir. Karînenin uyumu kişiye göre farklılık gösterebilmekte ve dolayısıyla neyin karîne olup olmadığına ihtilâfa düşülebildiği gibi, neyin lafızla uygun olup olmadığı veya bu uygunluğun hangi tarzda olduğunda da farklı anlayışlar ortaya çıkabilmektedir.

Sözü hakîkî manasından çıkarıp, mecâzî manaya çeviren karîne, konuşanın ve kelâmın dışında olabilir. Yani ne konuşanda meydana gelen bir mana ve sıfat, ne de kelâm cinsinden bir şey olmayabilir. Ya da karîne, konuşanda var olan bir sıfat ve mana veya kelâm cinsinden olan bir şeydir. Kelâm cinsinden olan karîne ise ya mecâz manaya hamledilen kelâmın haricindedir, yani başka bir cümlede yer alan bir lafızdır ve hakîkî manayı kasdetmemizi engelleyen şeydir. Ya da mecâz mananın gerçekleştiği kelâmın hâricinde değil, aksine onun aynısı veya ondan bir cüzdür ve hakîkî manayı anlamamıza engel teşkil ediyordur. Karînenin mütekellimde olan bir mana olmasına örnek olarak: *“Onlardan gücünün yettiği kimseleri davetinle şaşırt...”*²⁵⁷ âyetini gösterebiliriz. Şöyleki burada emrin hakîkî manada olmadığı âşikardır. Çünkü Allah’ın (c.c.) sıfatları hakkındaki bilgilerimizden onun şeytana böyle bir emirde bulunmayacağını anlamaktayız. Sözün lafızlarının dışındaki bir karîneye örnek olarak ise: *“Öyle ise dileyen îmân etsin, dileyen inkâr etsin”*²⁵⁸ âyetini verebiliriz. Burada kelâmın tahyîr/seçmeyi belirtmek için gelmediğini anlamaktayız. Bu manayı anlamaktan bizi engelleyen şey ise âyetin devamında gelen *“Biz*

²⁵⁶ Şîrâzî Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *et-Tabsira fî Usûl’l-Fıkh* (1. Baskı), thk. Muhammed Hasan Hito, Dâru’l-Fıkr, Dimeşk 1403, 1,39.

²⁵⁷ İsrâ, 17/64.

²⁵⁸ Kehf, 18/29.

zâlimlere öyle bir cehennem hazırladık ki, onun duvarları kendilerini çepe çevre kuşatmıştır “²⁵⁹ tehdit ifadeleridir. ²⁶⁰

Emrin delâleti ile ilgili önem arz eden karîne konusuna kısaca değindikten sonra, emirle ilgili önemli konulardan biri olan “emrin isti’ mâl açısından ifade ettiği anlamlar”ı incelemeye çalışacağız. Genellikle fıkıh usûlü kitaplarında daha geniş yer verilen bu konu “Emir Sîğasının Gerektirdiği Manalar, Karîne ile Beraber Emrin Manası, اِفْعَلْ/if‘al sîğasının Kullanıldığı Manalar v.b.” başlığı altında incelenmektedir. Tespitlerimize göre usûl kitapları, emrin manalarını farklı sayılar vererek incelemişler ve bu anlamların tamamını genellikle bir arada ele almamışlar ve her biri bu anlamlardan bazılarına yer vermekle yetinmiştir.²⁶¹ Hz. Peygamber’in emirlerini incelerken, bu manalardan tespit edebildiklerimize örneklerle zikrederek yer vermeye çalışacağız. Bu anlamların tespiti, konumuz açısından büyük öneme sahiptir. Çünkü Hz. Peygamber’in emirleri konusunda, anlam ve yorum noktasında sağlıklı bir tespit ve değerlendirme yapabilmemiz için, bu konuya detaylıca yer vermemiz gerekmektedir. Usûlcüler emrin isti’ mâl açısından şu anlamları ifade ettiğini belirtmişlerdir:

1. İcâb/Gereklilik, Zorunluluk/Farz veya Vacib: Kesin bir şekilde yapılmasını istemek. Karşı tarafı bu işi yapmaya mecbur etmek: اَقِمِ الصَّلَاةَ/“*Namaz kıl*”²⁶² burada emir vücut/gereklilik içindir. Çünkü Allah (c.c.) başka bir âyet-i kerimede وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ/“*Onlar, kendilerine Allah’ın huzurunda Rükû edin! denildiği vakit Rükû etmezler*”²⁶³ buyurarak emri yerine getirmeyenleri kınamıştır. Şâyet bu emir vücut manası taşımasaydı, kınamanın da bir manası olmazdı.

2. Nedb: Mecbur tutmaksızın, gönüllülük esasına göre, bir şeyi yapmayı teşvik üslûbuyla tavsiye etmek manasına gelmektedir. وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوا لَهُمْ إِنْ

²⁵⁹ Kehf, 18/29.

²⁶⁰ Sözü hakîki mânâdan mecâza götüren karineler için bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 53-54. Pala karineden mücerred emrin vücut ifâde ettiği meselesini işlerken, konuşanın iç dünyasında bulunan anlam karinesinin son derece önemli olduğunu, bu çeşit karîne dikkate alındığında karineden mücerred bir emrin olamayacağını söylemektedir. Zîrâ bağlamı olmayan yâni onu çevreleyen birtakım hususların olmadığı bir kelâm düşünülemez. Emir de kelâm türlerinden olduğuna göre onun da karineden mücerred olması söz konusu değildir. (Karînenin daha geniş bilgisi ve karineden mücerred emir için bkz. Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehy'in Yorumu*, 64-70.

²⁶¹ Emrin isti’ mâl açısından ifâde ettiği anlamlar için bkz.: Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 175-176; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 169-175; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 219-221; Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, 2, 225; Muhammed b. Nasır, *el-Emrû Sîğatuhû*, 36; Yûsuf Abdullah el-Ensârî, *Esâlibu'l-Emri ve'n-Nehy fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü Ümmî'l Kurâ, Külliyyetü'l-luğatî'l-Arabiyye, Mekke 1990, 16-35.

²⁶² Hûd, 11/114.

²⁶³ Mürselât, 77/48.

عَلِمْتُمْ فِيهِمْ حَيْرًا /“Sahip olduğunuz kölelerden “mükâtebe” yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mukâtebe yapın”²⁶⁴ âyetindeki emir bu manadadır. Burada kölelerle mükâtebe yapılmasını emreden ifade bağlayıcı değil, nedb içindir. Bizi bu hükme götüren karîne ise islâm hukukunda yer alan şu kuraldır: Mâlik, sahip olduğu malda mutlak yetki sahibidir. Ortada bir zaruret ve ihtiyaç durumu yoksa kimse mâliki mülkünde belli bir tasarruf yapmaya zorlayamaz.²⁶⁵ İşte bu kural bize yukarıdaki emrin bir tavsiye niteliğinde olduğunu göstermektedir.

3. İbâha/Serbest bırakma: كُلُوا وَاشْرَبُوا /“Yeyiniz, içiniz!”²⁶⁶ Yemek ve içmek insan fitratının gerektirdiği kaçınılmaz bir durumdur. Bu durum ise yeme ve içme emrinin bağlayıcılık için değil, ibâha ve müsâade için yöneltildiğine bir karînedir.

4. İrşâd: Kişinin faydasına olan birtakım dünyevî faydaların kendisine hatırlatılmasıdır. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ /“Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın”²⁶⁷ âyetinde yer alan, borcun yazılması emri, irşâd içindir. Bizi bu manaya götüren karîne bir sonraki âyette yer alan عَـٰفِ بِرَبِّكَ الْوَدَّ الَّذِي أُؤْتِنَ أَمَانَتَهُ /“Eğer birbirinize güvenirseniz kendisine güvenilen kimse emanetini (borcunu) ödesin”²⁶⁸ şeklindeki ifadelerdir. Görüldüğü gibi burada güven oluştuğunda, yazılmadan da borç verilebileceğine işaret vardır. İmâm Şâfiî bu kısmı “rüşd” olarak tesmiye etmiş²⁶⁹ ve buna سَافِرُوا تَصِحُّوا /“Seyahat edin, sıhhat bulun”²⁷⁰ örneğini vermiştir. “Nedb” ve “irşâd” kesin ve bağlayıcı olmadan bir fiilin yapılmasını istemekle birlikte, aralarında bir fark vardır: Nedb’de hedef ahirette sevap elde etmek iken, irşâdda ise dünyevî fayda sağlamaktır. Birincisinde sevap varken, ikincisinde ise yoktur.²⁷¹

5. Te’dîb/Âdâba yöneltme: Şâyet karîne eğitme, güzel ahlâka alıştırmaya amacı taşıyorsa emir bağlayıcı değil “Te’dîb” içindir. اذْنُ بُنَيَّ فَسَمِ اللَّهَ وَكُلْ بِيَمِينِكَ وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ /“Ey oğulcuğum; yaklaş, Besmele çek, sağ elinle ve önünden ye”²⁷² hadisindeki emir buna

²⁶⁴ Nûr, 24/33.

²⁶⁵ Zekiyyüddîn Şâ’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 329.

²⁶⁶ A’râf, 7/31.

²⁶⁷ Bakara, 2/281.

²⁶⁸ Bakara, 2/282.

²⁶⁹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît fi Usûli’l-Fıkh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, II, 92

²⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 507.

²⁷¹ Zerkeşî, II, 92.

²⁷² Ebû Dâvûd, *Et’ime*, 19.

örnektir. Zira hadiste yer alan muhatap, mükellefiyet çağında olmadığından, ona yöneltilen bu emir vücûb için değil eğitim ve terbiye amaçlıdır.

6. Duâ: رَّبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ “Ey Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında gerçeikle hükmet”²⁷³ bunun örneğidir. Hakîkî manada emir, ist’ilâ cihetiyle yani üsten asta yöneltilmesi gerekir. Bu âyette ise hitap tam tersi, kuldân Allah (c.c.)’a yani astan üste yöneltilmiştir. Bunun ise emrin bağlayıcı olmadığına ve duâ olduğuna karîne olduğu açıktır.

7. Tehdîd: Bir işin yapıldığı takdirde, yapan kimsenin zarar göreceğini bildirmektir. Burada kastedilen, henüz yapılmamış, fakat yapıldığı takdirde yapan kimsenin kendisi sebebiyle zarar göreceği şeyin emir ifadesinde yer almasıdır. اَعْمَلُوا مَا دَلَدِيْغِيْزِيْ يٰفَعْلُوْا “Dilediğinizi yapın! Şüphesiz o, yaptıklarınızı hakkıyla görmektedir”²⁷⁴ âyetinde kişilerin, dilediklerini yapmaları, fakat gözetildikleri, işin sonunda ise zarar görecekları tehditkâr bir ifade ile söylenmektedir. Hiç kimsenin dilediğini yapmakta özgür olmadığı gayet açık olduğundan, burada emrin hakîkî manasının anlaşılması mümkün değildir.

8. İnzâr/Uyarıma, Korkutma: قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيْرَكُمْ إِلَى النَّارِ “De ki, bir süre daha faydalanın. Çünkü varışınız ateşedir”²⁷⁵ âyetinde emir bağlayıcı değil, kâfirleri korkutmak içindir. Dünya nimetleri ile faydalanmanın ve îmân etmemenin neticesinde başlarına gelecek azap hatırlatılmakta ve zımnen içinde bulundukları durumu terk etmeleri istenmektedir. Tehdit ve inzâr iki yönden birbirinden farklıdır: 1- İnzâr mutlaka uyarılan ceza ile birlikte zikredilmelidir. Tehditde ise bu şart değildir. 2- Tehdîdin yöneltildiği işin zâhiri tahrîm veya butlân olması gerekmektedir. İnzarda ise böyle olması şart değildir.²⁷⁶

9. Tevbîh/Azarlama, İhâne/Alçaltma: ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيْزُ الْكَرِيْمُ (Deyin ki:) “Tat bakalım! Hani sen güçlüydün, şerefliydin!”²⁷⁷ âyetinde emir kişiye, olmadığı halde, kendisini şerefli zannetmiş olması dolayısıyla bir “azarlama” ve alçaltıcı bir duruma onu zorlamakla “ihânet” manalarını içermektedir.

²⁷³ Â’raf, 7/89.

²⁷⁴ Fussilet, 41/40.

²⁷⁵ İbrâhîm, 14/30.

²⁷⁶ İbrâhîm Azizürrahmân Bezrak, *Siyağü’l-Emri ve’n-Nehy Fi Ehâdîsi Fıkhı’l-İbâdât min Sahîh-i Müslim*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü’l-Medineti’l-Âlemiyye. Malezya 2012, 46.

²⁷⁷ Duhân, 44/49.

10. Devam/İsbât: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا* “Ey iman edenler! *İman edin*”²⁷⁸ âyetinde mana “Ey îmân edenler îmân üzere sâbit kalın, devam edin” demektir.²⁷⁹ Burada mana ayakta olan bir kimseye “Ayakta dur! Geliyorum” demek gibidir. Zira orda kastedilen mana “Ayakta kalmaya devam et” demektir.²⁸⁰

11. İmtinân/Minnet Etme: *فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا* “Artık Allah’ın size helâl ve temiz olarak verdiği rızıklardan yiyin”²⁸¹ âyetinde yer alan emir bu manadadır. “İbâhâ” manası ile “imtinân” arasında mana yönünden iki fark vardır. a- İbâhâ: Olacak şey hakkında konuşmaktır, imtinân ise örnek verilen âyette de olduğu gibi olan şey ile ilgilidir. b- İbâhâ: Mutlak izin vermektir, “imtinân”da ise örnek verilen âyette de olduğu gibi, kulların zikredilen şeye ihtiyaçları olması gerekmele birlikte, o şeyi elde etmenin de onların kudretleri dâhilinde olmaması gerekmektedir.²⁸²

12. İkrâm: *أَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ* Onlara/“Girin oraya esenlikle, güven içinde”, denilir.”²⁸³ Burada hitap teklif için değil ikrâm ve teşrif için gelmiştir.²⁸⁴ Yine Hz. Peygamber’in (s.a.) Hz. Ebû Bekir’e, mihraptan geri durmak istediğinde, *اُنْتُبْتُ* “Yerinden ayrılma!”²⁸⁵ demeleri de bu kabildendir.²⁸⁶

13. Tekvîn/Yaratmak: *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “Bir şeyi dilediği zaman onun emri o şeye ancak “*OL!*” demektir. O da hemen oluverir.”²⁸⁷ “Tekvîn” yaratmada sürati ve yoktan var etmeyi ifade eder. Gazzâlî bu kısmı “Kemâlü’l-Kudret” diye tesmiye etmektedir.²⁸⁸

14. Teshîr/Dönüştürme: *كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ* “Aşağılık maymunlar olun”.²⁸⁹ “Teshîr”, yaratmanın bir çeşididir. Örnekteki âyette yer alan “olun” emri, olduğunuz halden diğer bir hâle dönüşün, demektir. “Tekvîn” ise bir şeyi hızlıca yoktan var etmek, manasına gelmektedir. Tekvinde bir halden başka bir hâle evriliş yoktur.²⁹⁰

²⁷⁸ Nisâ, 4/136.

²⁷⁹ Beydâvî, *Envâru’l-Tenzîl ve Esrâru’l-Te’vîl*, I, 401.

²⁸⁰ Nehhâs, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî, *Meânî’l-Kur’âni’l-Kerîm* (1. Baskı), thk. Muhammed Ali Sâbûnî, Mekke 1988, II, 215.

²⁸¹ Nahl, 16/114.

²⁸² Râfî’ b. Tâhâ er-Rifâî, *el-Emr İnde’l-Usûliyyin* (1. Baskı), Dâru’l-Mahabbe, Dimeşk 2006, 110.

²⁸³ Hicr, 15/46.

²⁸⁴ Rifâî, *el-Emru inde’l-Usûliyyin*, 110.

²⁸⁵ İbn Mâce, Salât, 142.

²⁸⁶ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 94.

²⁸⁷ Yâsin, 36/82.

²⁸⁸ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 94.

²⁸⁹ Bakara, 2/65.

²⁹⁰ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 95-96.

15. Tâ'cîz-Tehaddî/Aciz bırakma-Meydan okuma: Muhatabın çaresizliğini izhâr etmek için yöneltilen, meydan okumak manasındaki hitap şeklidir. **قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ** /“De ki: siz de onun gibi uydurma on sûre getirin.”²⁹¹ Onlar, bu emri yerine getirmekten aciz kalınca Allah (c.c.) **قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ** /“De ki: haydi siz de onun benzeri bir sûre getirin”²⁹² buyurarak onların acziyetini tam olarak ortaya çıkarmak istemiş ve devamında da **وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ** /“Eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah’tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın”²⁹³ diyerek onlara meydan okumuştur. Allah Teâlâ **وَلَنْ تَفْعَلُوا** /“Yok eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız”²⁹⁴ diyerek ve **قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا** /“De ki: Ant olsun, insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar yine onun gibisini getiremezler...”²⁹⁵ buyurarak yukarıdaki emrin hakîkî manada değil, onları acziyetini izhâr etmek için söylendiğini bize göstermektedir.

16. Tesviye/Eşitlik: **اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا** /“Girin oraya. Dayanın ya da dayanmayın, sizin için birdir.”²⁹⁶

17. Tahkîr/Değersiz görme: **الْفُؤَا مَا أَنْتُمْ مُلْفُونَ** /“Atacağınızı atın (hünerinizi ortaya koyun).”²⁹⁷ Zira onların getirmiş oldukları sihir her ne kadar büyükse de Hz. Mûsâ’nın mucizeleri karşısında hakir durumdadır.²⁹⁸

18. İ’tibâr/Tenbîh: **قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا** /“De ki, Yeryüzünde dolaşın da bir bakın.”²⁹⁹

19. Tahsîr/Telhîf/Ümitleri kesme: **قَالَ احْسَبُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ** /“Allah, aşağılık içinde kalın orada, artık benimle konuşmayın!” der.³⁰⁰ Cehennemliklere Allah Teâlâ’nın en son konuşması bu olmuş ve bu hitap ile onların kurtuluşa dair tüm ümitleri kesilmiştir.³⁰¹

20. Tasbîr/Sabır tavsiye: **فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا** /“Bırak onları, (bâtıl inançlarına) dalsınlar ve (dünya hayatlarında) oynaya dursunlar.”³⁰²

²⁹¹ Hûd, 11/13.

²⁹² Yûnus, 10/38.

²⁹³ Yûnus, 10/ 38.

²⁹⁴ Bakara, 2/24.

²⁹⁵ İsrâ, 17/88.

²⁹⁶ Tûr, 52/16.

²⁹⁷ Yunus, 10/80.

²⁹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 96.

²⁹⁹ Neml, 27/69.

³⁰⁰ Mü’minûn, 23/108.

³⁰¹ Beydâvî, *Envâru’t Tenzîl*, II, 481.

³⁰² Zuhruf, 43/83.

21. Haber: ³⁰³“Az gülsünler, çok ağlasınlar.” Burada emir, onların dünyada ve ahirette durumlarının varacağı hali haber vermektedir. Haberin emir sğası ile gelmesi bu durumun gerekleŖeēeęinin kesinliğini ifade etmektedir.³⁰⁴
22. Tahkim, Tefvz/Teslim olma: ³⁰⁵“Artık sen vereēeęin hükmü ver.” Burada emrin manasına “teslm” içindir de denmiŖtir.³⁰⁶
23. Temenn/Ummak: mr’l-Kays’ın Ŗu Ŗiirindeki emir sğası: ³⁰⁷“Ey uzun gece! Haydi, aıl!” buna örnektir. Burada Ŗairin kullandığı emir ifadesi, sanki gecenin açılmasından umudunu kestiğinden, temmeni manasına muvafık dŖmŖtir.³⁰⁸
24. Taaccb/ŖaŖmak: ³⁰⁹“Bak seni nelere benzettiler de nasıl saptılar.”³¹⁰
25. MeŖvere/DanŖma: ³¹¹“Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı gördüm. *DŖn bakalım*, ne dersin? dedi.”³¹¹
26. htiyat: ³¹²“Biriniz gece uykusundan kalktı mı elini  kere yıkamadan su kabına daldırmasın. *nk elinin nerede gecelediğini bilemez.*” Burada mana “Elini yıkasın” demektir, zira elinde necaset olması mümkündür ve az necaset ise az suyu necis kılar. mm Nevevî bu hadis hakkında Ŗyle demiŖtir: bdetlerde ve diğer dînî meselelerde vesveseye ulaŖmadıka ihtiyat ile amel etmek müstehabtır.³¹³
27. Va’d/yi bir Ŗeyi söz verme: ³¹⁴“Size (dünyada iken) vadedilmekte olan cennetle sevinin!”³¹⁴
28. ltims/Ric: KiŖinin kendisine denk olan birisine, isti’lâ ciheti ile olmaksızın, ltufkr bir ifade ile “Yap!” demesi gibi.³¹⁵

³⁰³ Teybe, 9/82.

³⁰⁴ Beydâvî, *Envâru’t Tenzîl*, II, 70.

³⁰⁵ Tâhâ, 20/72.

³⁰⁶ ZerkeŖ, *el-Bahru’l-Muhît*, II, 97.

³⁰⁷ Hatîb el-Kazvînî, Ebu’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdrrahmn b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eŖ-Ŗf, *el-zh f Ulmi’l-Belğa* (1. Baskı), Dru’l-Kütübi’l-lmiyye, Beyrt 2003, 117.

³⁰⁸ Rif, *el-Emr inde’l-Usliyyn*, 113.

³⁰⁹ ZerkeŖ, *el-Bahru’l-Muht*, II, 97.

³¹⁰ sr, 17/48.

³¹¹ Sfft, 37/102.

³¹² Eb Dvd, *Tahret*, 49.

³¹³ Azmbd Eb’t-Tayyib Muhammed Ŗems’l-Hak b. Emr Al ed-Diynv, *Avn’l-M’bd Ŗerhu Süneni Eb Dvd* (2. Baskı), Dru’l-Feyh, DimeŖk 2013, I, 134.

³¹⁴ Fussilet, 41/30.

³¹⁵ Kazvînî, *el-zh f Ulûmi’l-Belâğa*, 117.

29. Tekzîb/Yalanlama:³¹⁶ قُلْ فَاتَّبِعُوا بِالَّتَوْبَةِ فَاتَّبِعُوا إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ “De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Tevrat’ı getirip okuyun.”³¹⁷

30. Tahyir/Seçenek sunma:³¹⁸ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ “İster aralarında hüküm ver ister onlardan yüz çevir.”³¹⁹

31. İzin: Kapıyı çalan kimseye “Gir!” demen gibi.³²⁰

32. Yakınlık: ادْخُلُوا الْجَنَّةَ “Haydi, girin cennete.”³²¹ Burada mana yukarıda zikredilen “İkrâm” dan farklıdır. Burada kastedilen mana, artık cennetliklerin, cennet ile aralarında “Haydi, girin cennete” emrinden başka bir şey kalmamış olduğudur.³²²

Emrin kullanışı açısından geldiği manalar, farklı karîneler dikkate alındıkça artabilmektedir. Burada en yaygın kullanım olarak görülen manalar ele alınmaya çalışıldı.³²³ Hadislerde yer alan emir ifadeleri de bu manalarda kullanılarak karşımıza çıkabilir. Emrin tek bir manada kullanılmadığı ön bilgisi, bizi hataya düşmekten koruyacak ve doğru manayı tespit etmemizi sağlayacak adımları atmamıza sevk edecektir. Emrin sîğasından anlayacağımız mananın netleşmesi için, delâletle ilgili bazı problemlerin de burada incelenmesi gerekmektedir:

1.4.3. Emrin Delâleti İle İlgili Problemler

Emrin delâleti ile ilgili birçok mesele âlimler tarafından tartışılmıştır. Hiç şüphesiz emir ile ne kastedildiğinin anlaşılabilmesi için bu tartışmaların bilinmesi gerekmektedir. Burada bu tartışmalardan konumuzla en ilgili görülenler ele alınacaktır. Bu meseleler incelenirken tarafların getirdikleri deliller zikredilerek değerlendirilmeye çalışılacaktır. Emrin delâleti ile ilgili önemli konulardan biri emrin tekrara delâlet edip etmediğidir. İlk olarak bu konu ele alınacak ve diğer meseleler ardısıra incelenecektir:

³¹⁶ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 97.

³¹⁷ Âl-i İmrân, 3/93.

³¹⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 97.

³¹⁹ Mâide, 5/42.

³²⁰ Rifâî, *el-Emr inde'l-Usûliyyîn*, 109.

³²¹ Â'râf, 7/49.

³²² Rifâî, *el-Emr inde'l-Usûliyyîn*, 109; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 97.

³²³ Emrin isti'mâl açısından ifade ettiği anlamlar için bkz.: Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 175-166; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 169-175; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 100; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 219-221; Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, II, 225, Muhammed b. Nasır, *el-Emrû Sîğatuhû ve Delâletühû inde'l-Usûliyyîn*, 36; Yûsuf Abdullah el-Ensârî, *Esâlibu'l-Emri ve'n Nehy fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 16-35; Zekiyyüddîn Şâ'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 328-330; Kazvîni, *el-İzâh fî Ulumi'l Belâğa*, 117; Rifâî, *el-Emr inde'l-Usûliyyîn* 110; Nehhâs, *Meânî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, II, 215.

1.4.3.1. Tekrara Delâleti

Emrin gereğinin bir kere ile yerine gelmesi veya tekrarı gerektirmesi, usûlcüler arasında tartışma konusudur. Usûlcüler, karîneye bitişik emirlerde, karînenin delâlet ettiği yönde amel edilmesi gerektiğinde ittifak etmişlerdir. Eğer karîne tekrara delâlet ediyorsa bunun aksinin düşünülmesinin mümkün olmadığını söylemişlerdir. Usûlcülerin ihtilaf ettikleri nokta ise karîneden mücerred olan mutlak emirdir.³²⁴ Usûlcüler emrin tekrarı hususunda dört kısma ayrılmışlardır:

1. Me'mûrun bih'in/yapılması emredilenin tekrarına veya aksine delâlet eden bir karîneden soyutlanmış emir, aksine bir delil var olmadıkça, imkân dairesinde, bütün ömrü kapsayacak şekilde tekrara delâlet eder. Bu görüş bazı Şâfîilere, İmâm Mâlik'e ve İmâm Ahmed'e nispet edilmiştir.³²⁵ Bu görüş sahipleri şu delillere dayanmıştır:

a. Kur'ân: *وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ* “Öyleyse Allah’a itâat edin, Peygamber’e itâat edin”³²⁶ *وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ* “Ölçüyü ve tartıyı adaletle tam yapın.”³²⁷ Bu âyetlerden şöyle istidlâl yapmışlardır: Dinin emirleri bu âyetlerde de olduğu gibi, Müslümanın tüm hayatını kapsamaktadır. Bir defa yapmak ile bu yükümlülük kişinin zimmetinden düşemez. Bu durum ise bize mutlak emrin tekrara delâlet ettiğini göstermektedir.

b. Sünnet: Hz. Ebû Bekir (r.a) dinden dönenler zekât vermek istemediklerinde, onlara savaş açmış ve *وَأَتُوا الزَّكَاةَ* “Zekâtı verin”³²⁸ emrinde yer alan hükmün devam ve tekrar ifade ettiğine hükmetmiştir. Bu durum sahâbe tarafından da kabul görmüş, ilk etapta Hz. Ömer (r.a) itiraz etse de daha sonra o da onay vermiştir.³²⁹ Bu durum, mutlak emrin tekrara delâlet ettiğine yönelik sahâbenin bir icmâsı olarak da görülmüştür.³³⁰ Akra’ b. Hâbis hadisini de ikinci bir delil olarak getirmektedirler. İbn Abbâs’tan rivayet olduğuna göre Hz. Peygamber (s.a.s.) hutbe vermiş ve “Ey insanlar! Hac sizlere farz kılındı” (Müslim rivayetinde) “Ey insanlar Allah (c.c.) sizlere hacı farz kıldı, öyleyse hacı yapınız” diye emredince, Akra’ b. Hâbis kalkarak Hz. Peygamber’e (s.a.s.): “Ey Allah’ın Elçisi! Hac bize her sene mi farzdır? diye sormuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) de:

³²⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 190,

³²⁵ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 175; Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 88; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I, 226; Abdullah b. Ali Fâiz, *el-Evâmiru'n-Nebeviyyeti'l-Muhtelefe fî Delâlatihâ* (1. Baskı), Dâru Kunûz, İşbilyâ 2018, 51.

³²⁶ Mâide, 5/92.

³²⁷ En'âm, 6/152.

³²⁸ Bakara, 2/43.

³²⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 358.

³³⁰ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I, 226.

“Evet diyecek olsam farz kılınır. Şâyet farz kılınsa yapamassınız. Hac bir kere farzdır. Kim daha fazla yaparsa onun için nâfile olur” diye cevap vermiştir.”³³¹ Bu hadisten şöyle çıkarım yapmışlardır: Akra’ burada “Hac size farz kılındı” emrinden tekrarın mı yoksa bir kerenin mi kastolunduğunu net anlayamamıştır. Şayet emrin tekrara delâleti olmasaydı böyle bir soruya gerek duymazdı.

2. Emir sığası lafız itibarıyla tek sefere delâlet eder. Tekrara delâleti ihtimal dairesindedir ve ancak karîne ile mümkündür. Çünkü me’mûrun bih’in yerine getirilmesi tek seferle mümkündür. O takdirde lafız, tek sefere hamledilir. Bu görüşü Şîrâzî Şâfiîlerin geneline atfederek doğru olan görüşün bu olduğunu söylemiştir.³³² Tekrarı gerektirmesi ile tekrara ihtimalli olması arasında ise fark vardır. Zîra emir tekrarı lafzına bağlı gerektirecek olsa bu mana karînesiz ifade edilmiş olurdu. Bu mana ihtimal dairesinde olduğunda ise ancak karîne ile anlaşılabilir. ³³³

Dellilleri ise yukarıda zikrettiğimiz Akra’ b. Hâbis hadisidir. Zira O, Hz. Peygamber (s.a.)’in “Ey insanlar Allah (c.c.) sizlere haccı farz kıldı, Haccı yapın”³³⁴ emrinden tek seferi anlamış ve tekrar ihtimaline binaen netleştirmek istemiştir. Eğer tekrar manası kesin olsaydı böyle bir soruyu elbette sormazdı. ³³⁵

3. Emir, bir şarta muallak veya bir vasıf ile kayıtlı olmadığı sürece ne tekrara delâlet eder ne de ihtimâli vardır. Ancak emrin gereği şartın veya sıfatın tekrarı ile tekrar eder. Bu görüş bazı Şâfiîler ve bazı Hanefilere nispet edilmiştir.³³⁶ Şart ile birlikte zikredilene örnek: “وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا”/“Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin”³³⁷ âyeti, vasıfla beraber zikredilene örnek ise, “الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ”/“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun”³³⁸ âyetidir.

Bu görüş sahipleri şöyle delil getirmişlerdir: أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ النَّيْلِ/“Güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı’ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl.”³³⁹ âyetinde yer alan namaz emri güneşin zevâli ile

³³¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 151; Müslim, Hacc, 73; Ebû Dâvûd, Menâsik, 1.

³³² Şîrâzî Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Lüma’ fî Usûli’l Fıkh* (1. Baskı), thk. Muhyiddîn Dîb Musto, Dâru İbn Kesir, Dimeşk 1995, 49.

³³³ Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 90.

³³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 151; Müslim, Hacc, 73; Ebû Dâvûd, Menâsik, 1.

³³⁵ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, I, 226.

³³⁶ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 175; Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 90.

³³⁷ Mâide, 5/6.

³³⁸ Nûr, 24/2.

³³⁹ İsrâ, 17/78.

kayıtlanmıştır. *وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا* “Eğer cünüp iseniz iyice yıkanarak temizlenin”³⁴⁰ âyetinde ise gusül alma emri cünüplükle kayıtlanmıştır. Bu âyetlerde de zikredildiği gibi namaz zevâlin, gusül ise cünüplüğün tekrarlanması ile tekrarlanması emredilmiştir.

4. Emir sîğası mutlak talep içindir. Emrin tekrara veya bir defalığa delâleti yoktur. Burada emirle talep edilen şey me’mûrun bih’in mahiyetidir. Herhangi bir sayı emirden anlaşılmamakla birlikte, kişi, talep edilen fiili bir kere yapmakla sorumluluğu yerine getirmiş sayılır fakat tekrar ihtimalini de göz önünde bulundurur. Burada emrin mutlak olması, şart ile mukayyed olması ya da sıfatla tahsis edilmiş olması arasında bir fark yoktur. Me’murun bih’in yerine getirilmesi ancak bir sefer yapılması ile mümkün olduğundan, bir kere yapılması zarûrîdir. Yoksa bu tek seferlik emrin delâletinden anlaşılmamıştır. Hanefiler ve Hanbelîlerin sahîh olan görüşü ve Şâfiîlerin çoğunluğunun görüşü bu doğrultudadır.³⁴¹ Bu âlimler, görüşlerini şu delillerle desteklemiştir:

a. Emir bir şeyin mahiyetini talep etmek içindir. Tekrar veya tek seferlik durumu, emrin hakîkatının dışındadır. Ancak mahiyetin meydana gelebilmesi bir sefer yapılması ile mümkündür ve zarûretten dolayı emir tek sefere hamlolunur.³⁴²

b. Emrin tatbik edildiği yerlere baktığımızda şunu görürüz: Emir bazen tekrar edilen şer’î bir mesele ile ilgilidir: “*Namazı kılın, zekâtı verin*”³⁴³ örneği gibi, ya da: “İnsanlara iyi davran” denilmesinden anlaşıldığı gibi örfî bir meseledir. Bazen de emir: “*Haccı da umreyi de Allah için tamamlayın*”³⁴⁴ âyetinde olduğu gibi bir kerelik için kullanılmıştır. Örfen de kişinin hizmetçisine “Bir kilo et al” demesinden tek sefer anlaşılmaktadır.

Burada zikredilen örneklerde emir ya bu manaların her ikisinde de hakîkattir ki bu, emrin manasının müşterek olmasını gerektirir, ya da birinde hakîkattir, diğesinde ise mecâzdır. Lafızlarda müştereklik ve mecâz ise aslolan değildir. O takdirde bu manaların ortası olanı tercih etmek gerekir. Bu ise emrin mahiyeti talep için olduğu, tek seferliğe veya tekrara emir lafzının bizâtihi delâlet etmediği, ancak bu manalardan birine karîne ile delâlet edebilmesidir.

³⁴⁰ Mâide, 5/6.

³⁴¹ Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 91.

³⁴² Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 91.

³⁴³ Bakara, 2/43.

³⁴⁴ Bakara, 2/196.

Âlimlerin çoğunluğu diğer görüş sahiplerinin delillerine de itiraz etmişlerdir. Bu âlimler, Hz. Ebû Bekr'in zekât hükmündeki tekrarı, âyetteki emirden değil, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) zekâtla ilgili emrin tekrarlanacağına dair sahâbeye yaptığı açıklamadan almış olabileceğini söylemişlerdir. Oruç ve namaz gibi ibadetlerin tekrar edilmesine dair hükümlerin, emir lafızlarından değil, hükmün bağlandığı sebeplerin tekrar edilmesinden kaynaklandığını belirtmişler ve Akr'a b. Hâbis hadisinden delil getirerek emir lafzından tekrar anlaşılmasının yanlış olduğunu da ifade etmişlerdir. Çünkü haccın sebebi Kâbe'dir ve o tekkerrür etmemektedir. Akr'a b. Hâbis'in sorusu ise kendisinin hac ibadetinin oruç gibi sebebi tekrar eden ibadetlerden olup olmadığını anlayamadığındandır. Yoksa lafızdan kaynaklı bir tereddüt değildir.³⁴⁵

Sonuç olarak, emrin herhangi bir sayıya delâlet etmediğini, fakat talebin yerine gelebilmesi için bir defa yapılmasının zarûrî olduğunu, bunun dışında tekrara delâlet edebilmesi ise ancak emrin hâricindeki bir karîne ile mümkün olabileceği söylenebilir. Şöyleki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisi de abdesti emreden “*Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve -başlarınıza mesh edip- her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın*”³⁴⁶ âyetinden yıkama mahiyetinin talep edildiğini anlamış ve İbn Abbâs'ın rivayet ettiğine göre organlarını birer birer yıkayarak abdest almıştır.³⁴⁷ Çünkü bir kere ile yıkamanın mahiyeti yerine gelmekte ve farz işlenmiş olmaktadır. Müstehab olan birden fazla yıkamaya ise emir lafzından değil, başka delillerden ulaşılmıştır.³⁴⁸ İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924), Sahih'inde abdestle ilgili farklı rivayetleri işlediği bâba başlık olarak: “Abdest âzâlarını birer kere yıkamanın mübâh olması bâbı. Delil: Çünkü abdest uzuvlarını birer kere yıkamakla farz yerine gelmektedir ve bu şekilde yıkayan kimseye ğâsil denilebilir...”³⁴⁹ ismini vermesi, cumhûrun anlayışını desteklemektedir. Yine burada sahâbenin sorusunun bilgi edinme ve ihtiyat kaynaklı olduğu ya da bu sorunun “*Yolculuğuna gücü yetenlerin haccetmesi Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır*”³⁵⁰ âyetinden gücü yettiği müddetçe hacca devam etmesi

³⁴⁵ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 175-177; Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 91-92; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I, 226-227; Abdullâh b. Ali Fâiz, *el-Evâmiru'n-Nebeviyye el-Muhtelefe fi Delâlatihâ*, 51-56.

³⁴⁶ Mâide, 5/6.

³⁴⁷ Ebû Dâvûd, Tahâret, 54.

³⁴⁸ Ebû Dâvûd, Tahâret, 52, 53.

³⁴⁹ İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî, *Sahihu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, el-MektEbu'l İslâmî, Beyrût 1980, I, 87.

³⁵⁰ Âl-i İmrân, 3/97.

gerektiğine ihtimal vermesinden kaynaklanmış olabilir ki bu, emir lafzından ortaya çıkan bir ihtimalden kaynaklı soru değildir.³⁵¹

Emrin delâleti ile ilgili bir diğer problem ise talep edilen fiilin hemen yapılmasının gerektiği veya geciktirilmesinin mümkün olup olmadığıdır. Şimdi bu hususu ele alacağız:

1.4.3.2. Fevriyet ve Terâhîye/Hemen ve Sonra Yapmaya Delâleti

Fevriyet, emir duyulduğunda emredilen şeyi ilk imkân anında yerine getirmek, demektir. Böyle bir şeye fevrî/geciktirilemez denmektedir. Geciktirildiği takdirde ise kişi sorumludur. Bunun karşıtı ise “terâhî”dir. Terâhî, ertelenebilirlik demektir. Terâhîye göre, emredilen bir şeyin ilk imkân anında yapılması gerekmeyp, kişinin emri duyduğu ilk anda yapmakta veya o işi yapabileceğini zannettiği daha sonraki bir vakte ertelemekte serbest olması demektir.³⁵² Usûlcüler, bir önceki konuda ele alınan emrin tekrara delâleti meselesinde olduğu gibi bu meselede de yani, emrin fevren/hemen mi? yoksa terâhîyen/geniş zaman içerisinde mi? yerine getirilmesi gerektiğinde de ihtilaf etmişlerdir. Meselenin tartışma noktası, emredilen şeyin fevren yerine getirilmesinin gerekip gerekmediğidir. Yoksa emredilen şeyin ilk anda yapılabilmesinin meşru olduğunda ve bunun daha faziletli olduğunda ittifak vardır ve bu tartışma konumuz değildir. Yine, “emrin gereği terâhî ile dir” diyenlerin kasdettiği, geciktirmenin câiz olduğudur. Yoksa hiçbir kimse terâhînin vacib olduğunu söylememiştir.³⁵³ Emrin gereğinde terâhînin câiz olduğunu söyleyenler, fevrin mendûb olduğunu söylemektedirler. Çünkü fevr, itâati yerine getirmeye ve hayrı elde etmeye daha uygun bir yaklaşımdır.³⁵⁴

Meseledeki ihtilafları zikretmeden önce tartışma konusunu tespit etmek durumundayız. Bazı emirlerin muktezasının fevr ile bazılarının ise terâhî ile yerine getirilmesinin talep edildiği, emri kuşatan karînelerden anlaşılmış ve ona göre de amele

³⁵¹ Cumhûrun emrin tekrara delâleti hakkındaki görüşü ve delilleri için bkz. Râzî, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, II, 94; Isfahânî Ebu's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdîrahmân b. Ahmed, *Beyânu'l-Muhtasar*, *Şerhu Muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, *el-Mektebetü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyye*, Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke tsz, II, 31; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 191; Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 315; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 175; Zuhaylî, *Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I, 225; Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 91.

³⁵² Tûfî, Ebû'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasari'r Ravda* (2. Baskı), thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Vezâretü's-Şuûnü'd-Dîniyye, Suûd 1998, I, 229.

³⁵³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkh*, II, 130.

³⁵⁴ Mübârekfûrî Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed, *Mir'âtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh* (3. Baskı), İdâretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, el-Câmîatü's-Selefiyye, Hindistân 1984, VII, 23.

konu olmuştur. Bu gibi yerlerde, karînenin gerektirdiğine göre amel edilmesinin gerektiğinde ihtilaf yoktur. Tartışma yeri, emrin, fevre mi yoksa terâhîye mi delâlet ettiğine işaret eden herhangi bir karîneden uzak, soyutlanmış olduğu durumlardır.³⁵⁵ Emirde fevre delâlet eden bir karîne varsa fevre delâlet eder. إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ /“*Namaza kalkacağınız zaman... yıkayın*”³⁵⁶ âyetinde emrin başına bitişen ta’kîp fâsı’nın fevre delâlet ettiğinde icmâ vardır.³⁵⁷ Ta’kîb fâsı’nın bulunduğu emrin fevre delâletine bir diğer örnek ise: إِذَا وَجَدْتِ الْمَاءَ فَأَمْسِئْهُ جُلْدَكَ /“*Suyu bulduğun zaman suyla yıkan*”³⁵⁸ hadisidir. Bu örneklerde fevriyet, emrin kendisinden değil, fâ’nın delâleti karînesinden elde edilmiştir.³⁵⁹ Karîne bu örneklerde olduğu gibi lafzî olmakla birlikte, hâlî de olabilir. Meselâ bir kimse “Bana su ver!” dese bu emir fevre hamledilir. Karîne ise, âdete göre kişinin ancak susadığı zaman su istemesi ve talebinin hemen yerine getirilmesini istemesidir.³⁶⁰ Usûlcülerin, karîneden soyutlanmış olan mutlak emrin fevre ya da terâhîye delâlet ettiğindeki ihtilafları üç kısımda incelenebilir:

1. Fevre ve terâhîye delâlet eden karîne taşımayan emir, fevr içindir. Bu görüş Mâlikîler, Hanbelîler ve bazı Hanefîlere nispet edilmiştir.³⁶¹ Bu görüş sahipleri şu delilleri zikretmişlerdir:

a. Yüce Allah Âdem’e (a.s.) secdeyi emrettikten sonra emri yerine getirmeyen İblîs’i azarlamış ve ona “*Sana emrettiğim zaman seni saygı ile eğilmekten ne alıkoydu?*”³⁶² demiştir. Şayet emir fevri gerektirmiyor olsa, bu azarın uygun düşmez. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا /“*Âdem için saygı ile eğilin*”, demiştik, onlar da hemen saygı ile eğilmişlerdi”³⁶³ âyetinde meleklerin emre hemen uymaları onların emirden fevri anlamalarındandır.

Bu görüş sahipleri bu delilleri zikrederek, tartışma konusundan uzaklaşmışlardır. Çünkü ihtilaf ettikleri husus, mutlak emirdir. Burada ise fevre delâlet eden karîne bulunmaktadır. Karîneye göre amel etmenin gerekliliğinde ise ittifak vardır. Bu karîne فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ /“*Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman,*

³⁵⁵ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 181.

³⁵⁶ Mâide, 5/6.

³⁵⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 131.

³⁵⁸ Ebû Dâvûd, Tahâret, 123.

³⁵⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, II, 131.

³⁶⁰ Zekiyüddîn Şâ'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 336.

³⁶¹ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, II, 230.

³⁶² Â'râf, 7/12.

³⁶³ İsrâ, 17/61.

onun için hemen saygı ile eğilin, demişti” âyetindeki ta’kîb fâ’sıdır. Yoksa bu mana, mutlak emirden anlaşılmamıştır.³⁶⁴

b. “*Rabbinizin başına koşun*”³⁶⁵ âyetinde, Yüce Allah hızlı olmayı emretmektedir. O takdirde, emir gereği hususunda acele davranılması talep edilmiştir.

Bu delil eleştirilmiştir. Çünkü burada acele davranmak, mutlak emrin sîğasından değil, âyetteki سَارِعُوا lafzından elde edilmiştir. Bu da lafzî karîne sayılmaktadır.³⁶⁶

c. Nehiy fevri gerektirmektedir. Emir de nehye kıyasla fevriliği gerektirir. Bu delil doğru bir kıyâs olarak görülmemiştir. Çünkü nehiy tekrarı gerektirir ve bütün zamanları kapsar. Şimdiki zaman zamanlardan olduğu için hemen nehyi gerçekleştirmek gerekir. Emir ise tekrarı gerektirmemektedir. Emri nehye kıyâs etmek, kıyâs meal fâriktir ve yanlıştır.³⁶⁷ Bu aynı zamanda luğate kıyâs yapmaktır ki bu doğru değildir.³⁶⁸

2. Mutlak emir terâhî içindir. Edânın fevren yerine getirilmesinin vacipliği, mutlak emirden elde edilemez. Emredilen fiilin te’hîri ise fevren yapmak daha faziletli olmakla birlikte câizdir. Mutlak emrin delâletinde, hanefilere nispet edilen sahîh görüş budur.³⁶⁹

Onlar, bu görüşlerini şöyle diyerek temellendirmişlerdir: “İttifak edildiği üzere mutlak emirle mukayyed emir arasında fark vardır. Hizmetçisine “Şu işi hemen yap!” yap diyen kimsenin sözünden fevr anlaşılmaktadır ve bu bir mukayyed emirdir. Bir kimsenin “yap” demesi ise mutlak emirdir. Mutlak ve mukayyed birbirine zıt iki kavramdır. Eğer mutlak emirden de fevr anlaşılabilecek olsa, aralarında münâfât/zıtlık olan iki şeyin, aynı manaya gelmesi gerekir ki bu doğru değildir. Bu mutlaktaki itlak sıfatını delilsiz olarak takyîde hamletmek demektir ki, mutlak emrin lafzında bunu gerektirecek hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla keffâretlerin yerine getirilmesi, oruç ve namazların kazası fevren vacib değildir.”³⁷⁰

3. Mutlak emir ne fevr için ne de terâhî içindir. Aksine emir mutlak talep içindir. Mutlak talep manasında hakîkattir. Bunun dışında fevr ya da terâhî gibi bir manaya ancak lafzî veya hâricî bir karîne ile gidilebilir. İmâm Şâfi’ye isnâd edilen râcih görüş, Râzî,

³⁶⁴ Zuhaylî *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, II, 230.

³⁶⁵ Âl-i ‘İmrân, 3/133.

³⁶⁶ Sâlih, *Tefsîru’n-Nusûs*, II, 283, Zuhaylî II, 230.

³⁶⁷ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, II, 230.

³⁶⁸ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 179,

³⁶⁹ Es’adî Muhammed Ubeydullah, *el-Mûcez fî Usûli’l-Fıkh* (2. Baskı), Dâru’s-Selâm, Kâhire 1998, 90; Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, II, 230.

³⁷⁰ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, II, 231.

Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Beydâvî'nin tercih edilen görüşü de budur.³⁷¹ Sübkî de bu görüşü tercih etmiş diğer görüşleri ise temrîz sığasıyla serdetmiştir.³⁷²

Bu görüşte olduğunu söyleyebileceğimiz cumhû şu aklî delili zikretmiştir: Eğer emir bu iki manadan birinde hakikat olsa, bu, diğerinde mecâz olmasını gerektirir. Eğer her ikisinde de hakikat olsa, bu durum, emrin iki manada da müşterek olmasını gerektirir. Oysa lafızda mecâz da müştereklik de aslolan değildir. Emrin, asıl manası olan “mutlak talep”te hakikat olması ise en doğru olandır. Diğer manalar ise lafzın kendisinden değil, karînelerden elde edilen manalardır.³⁷³

Zikredilen görüşler içerisinde üçüncü olarak zikrettiğimiz “emrin ne fevre ne de terâhiye mutlak lafzı ile delâlet etmediği” görüşü tercihe uygun görülmektedir. Çünkü incelenilen misallerde de görülen, emrin bu manalardan birine hamli, mutlak surette kendisini kuşatan lafzî ya da hâlî bir karîne sebebiyle olduğudur. Bu çalışmada da “emrin amele yönelik vakti” hususundaki tespitler, karînelerden yola çıkarak yapılacak ve emrin aslî manası olan mutlak talebin, vakit hususundaki yönü karînelerle belirlenmeye çalışılacaktır.

1.4.3.3. Nehiyden Sonra Gelen Emrin Delâleti

Usûlcülerin, emrin delâleti ile ilgili tartıştıkları bir diğer konu “yasaktan sonra gelen emr”in ne ifade ettiğidir. Bu konu, asıl itibariyle emir sığasının mutlak delâletinden ortaya çıkmıştır. Şöyleki, usûlcüler, karînedeki ârî olan emrin delâletinde görüşlerini ifade edince, yasaktan sonra gelen emrin de mutlak emirle aynı mı yoksa farklı mı olduğunu tartışmışlardır. Konunun daha iyi anlaşılması için meseleyi şöyle açıklayabiliriz: Şâri’ önce bir fiili yasaklıyor. Daha sonra ise yasaklanan bu fiilin yasağını kaldırarak, yapılmasını emrediyor. İhramlı iken tıraş olmak yasaklandıktan sonra³⁷⁴ gelen tıraş olun

³⁷¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 178; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 203; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, II, 230.

³⁷² Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 317.

³⁷³ Görüşlerin sahiplerine nisbetleri ve meseledeki ihtilaflar, örnekler üzerindeki incelemeler ve delillerin tartışmasının geniş bilgisi için bkz., Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr et-Temîmî el-Mervezî es-Sem'ânî, *Kavâti'u'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh* (1. Baskı), thk. Abdullah b. Hafız, byy. 1998, II, 128-140; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 178-181; Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 203-206; Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 317-318; ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît fî Usûli'l-Fıkh*, (2. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2007, II, 129- 134; Sâlih, *Tefsîru'n-Nusûs*, II, 282-295; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, II, 229-232

³⁷⁴ Bakara, 2/196.

emri,³⁷⁵ ya da kabir ziyaretleri yasaklandıktan sonra “*artık kabirleri ziyaret edin emri*”³⁷⁶ yasaktan sonra gelen emirlerden bazılarıdır.

Burada şunu belirtmemiz gerekmektedir: Bu meseledeki tartışma, yasaktan sonra gelen emrin vücûba, nedbe ya da ibâhaya hamledilmesini gerektirecek kuvvetli bir karîne bulunmadığındadır. Eğer öyle bir karîne varsa onun gereğine göre amel edileceğinde ittifak vardır.³⁷⁷ Usûlcülerin, yasaktan sonra gelen karînesiz emrin delâleti hususundaki görüşlerini üç kısımda inceleyebiliriz:³⁷⁸

1. Yasaktan sonra gelen emir ibâha ifade eder. İmâm Şâfiî, Hanbelîler ve bazı Mâlikî usûlcüler bu görüştedir.³⁷⁹ Çünkü bu tür emirler incelendiğinde geneli böyledir. Meselâ: İhramlıyken avlanma yasağından³⁸⁰ sonra gelen “*İhramdan çıktığınızda (isterseniz) avlanın*”³⁸¹ emri ya da cuma namazı vaktinde alışverişin yasağından³⁸² sonra gelen “*Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan nasibinizi arayın*”³⁸³ emri bunlardan bazısıdır.

2. Yasaktan sonra gelen emir, ibtidâen geldiğindeki gibi, vücûbu gerektirir. Hanefîlerin geneli, Şâfiî ve Mâlikî usûlcülerden sabit olan en sahîh görüş bu şekildedir.³⁸⁴ Allah Teâlâ’nın haram aylarda müşriklerle harp etmeyi yasakladıktan³⁸⁵ sonra “*Haram aylar çıkınca bu Allah’a ortak koşanları artık bulduğunuz yerde öldürün*”³⁸⁶ emrinin vücûb ifade ettiğinde âlimlerin tamamı ittifak etmiştir.³⁸⁷

3. Yasaktan sonra gelen emir ancak yasağı kaldırmak içindir. Delâleti ise, yasaktan önceki durumu ne ise odur. Eğer yasaktan önce o fiili yapmak mübâh ise emir ibâhaya,

³⁷⁵ Ebû Davûd, Cihâd, 156.

³⁷⁶ Tirmizî, Cenâiz, 60.

³⁷⁷ Abdullah b. Ali Faiz, *el-Evâmiru’n-Nebeviyye el-Muhtelefe fî Delâlatihâ*, 58.

³⁷⁸ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli’l-Ahkâm*, II, 219; Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, II, 111; Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, II, 222-224.

³⁷⁹ Zerkeşî Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî, *Selâsilü’z Zeheb fî Usûli’l-Fıkh* (1. Baskı), thk. Nâcî Süveyd, Nâşirûn, Lübnân 2011, 61; Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, II, 223.

³⁸⁰ Mâide, 5/1.

³⁸¹ Mâide, 5/2.

³⁸² Cum’a, 62/9.

³⁸³ Cum’a, 62/10.

³⁸⁴ Zerkeşî, *Selâsilü’z Zeheb fî Usûli’l-fıkh*, 61; Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, II, 223.

³⁸⁵ Bakara, 2/217.

³⁸⁶ Tevbe, 9/5.

³⁸⁷ Zekiyyüddîn Şâ’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 334.

mendûb ise nedbe, vacib ise vücûba delâlet eder. Bu görüşü Hanefilerden Kemâl b. Hümâm tercîh etmiştir.³⁸⁸

Bizim de tercîh ettiğimiz görüş budur. Çünkü bu tür emirlerin incelendiklerinde tekrar yasaktan önceki hükümlerine döndükleri görülecektir. Meselâ, müşriklerle savaşmanın hükmü yasaktan önce vacibken, yasak kalktıktan sonra da aynı hükme dönmüştür. Kabirleri ziyaret etmenin hükmü mendûb iken, bir hikmet dolayısıyla gelen yasak kalktıktan sonra da aslî hükmüne dönmüştür. Avlanmanın hükmü mübâh hükmünde iken ihramlı kimse için yasaklanmış ve daha sonra bu yasak kalktığında ibâha hükmü geri dönmüştür.³⁸⁹

1.4.3.4. Emrin, Emredilen Şeyin Zıddını Yapmaktan Nehye Delâleti

Bir şeyi emretmenin aynı zamanda onun zıddı olan şeyi nehyetmek manasında olup olmadığı, usûlcüler tarafından tartışılmıştır. Burada tartışılan, emir sîğasının aynı zamanda zıddının nehyini gerektirip gerektirmediği, ya da bir şeyi emretmenin, emir sîğasının vaz' itibari ile olmasa da iltizâm/gerekliklik yolu ile emredilen şeyin nehyine delâlet edip etmediğidir. Öyle ki, bu konuyu *Menâr* sâhibi emir konusunda değil, nassın delâleti konularını işlerken ele alarak, bu konunun delâlet konusu olduğuna işaret etmiştir.³⁹⁰ Burada tartışma konusu olan zıt şey, meselâ, ayağa kalkmanın karşısında anlaşılan oturmak gibi muayyen ve vücûdî olan zıt şeydir.³⁹¹ Usûlcülerin bu mesele hakkındaki görüşlerini üç kısım olarak zikredebiliriz:

1. İcâb veya nedbe ile muayyen bir şeyi emretmek, aynı zamanda tahrîm ve kerâhet ile bu muayyen şeyin zıddından nehyetmektir. İster o şeyin zıddı, hareketin zıddı olan sükûn gibi tek olsun, ister kıyâmın zıtları olan oturmak, eğilmek, yatmak gibi birden fazla olsun aynıdır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Ebû Bekir el-Bâkillânî bu görüştedirler.³⁹² Nitekim onlar şöyle demişlerdir:

³⁸⁸ Zuhaylî, *Usûlû'l-Fıkhî'l-İslâmî*, II, 224.

³⁸⁹ Örnekler için bkz., Zekiyyüddîn Şâ'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 335, I, 224.

³⁹⁰ Haskefi, *İfadatü'l-Envâr alâ Usûli'l-Menâr*, 179; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 199

³⁹¹ Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 321. Zıtların kısımları ve tartışma mahallinin geniş bilgisi için bkz. *Hâşiyeti'l-'Attâr ale'l-Cem'i'l-Cevâmi'* (*Takrîrû's Şirbînî ala'l-Cem'i'l-Cevâmi'*), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût tsz., I, 491.

³⁹² Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli'*, I, 321.

a. Emredilen şeyi yapabilmek, ancak zıddını terk etmekle mümkündür. Bu da emrin, talep ettiği şeyi emrederken, zıddının nehyini gerektirmesi ile anlaşılır.³⁹³

b. Bir şeyin vacib olduğuna delâlet eden lafız, o vacibin yerine getirilmesi için zarûrî olan şeylerin de vacib olmasını gerektiriyorsa, aynı şekilde, bir şeyi kesin bir şekilde talep etmek, o şeyin yapılmasına engel olabilecek şeyleri de yasaklamayı gerektirir. Dolayısıyla kesin talep içeren lafız/emir sığası da kesin bir şekilde yapılmasını talep ettiği fiilin yerine getirilmesine engel olabilecek engellerin nehyini içermektedir.³⁹⁴

2. Emir, zıddının nehyine delâlet etmez. Bu görüş Cüveynî, Gazzâlî ve İbnü'l-Hâcib'in görüşüdür.³⁹⁵ Mu'tezile de emrin, zıddının nehyini gerektirmediği görüşünde kendi aralarında ittifak etmişlerdir.³⁹⁶

3. Bir şeyi emretmek aynı zamanda zıddının kerâhetine delâlet eder. Bu görüş Hanefîlerin görüşüdür.³⁹⁷ Haskefî (ö. 1088/1677), *Menâr* sâhibi Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin Hanefîlere nispet ettiği bu görüşün, mutlak emir olarak değil, fevre delâlet eden emir olarak anlaşılmasının gerektiğini, emrin mekrûh olduğuna delâlet ettiği zıddın ise her zıt değil, emredilen şeyin yapılmasını kaybettiren zıt olarak anlaşılması gerektiğini söylemektedir.³⁹⁸ Hanefîlerden Sadru's Şer'îa da bu meselede ihtilaf edildiğine işaret ettikten sonra: "Emredilen fiilin zıddı, emrin yerine getirilmesine engel teşkil ediyor ise bu zıt haramdır, eğer engel teşkil etmiyor ise mekruhtur"³⁹⁹ şeklindeki görüşün en doğru görüş olduğunu belirtmiştir.

Yukarıda özet olarak zikretmeye çalıştığımız görüşler çerçevesinde şu tercihi yapabiliriz: Emir sığası yapı itibarı ile nehye delâlet etmez. Çünkü nehyin kendine özel kalıbı vardır. Fakat emir sığasının delâlet ettiği kesin talep ile istenilen şeyin yerine getirilmesi, buna engel olacak şeylerin ortadan kalkmasını gerektirmektedir. Emir sığası, doğrudan zıddın nehyini gerektirmese de delâlet yönüyle buna işaret etmektedir. Menâr sâhibi de bu konuyu delâlet bahsinde inceleyerek buna işaret etmiştir. Şuna da işaret etmemiz gerekmektedir; yukarıda zikrettiğimiz, bu delâleti ifade eden emrin, fevrî emir

³⁹³ Muhammed b. Nâsır, *el-Emr Sığatuhû ve Delâletuhû inde'l-Usûliyyîn*, 71.

³⁹⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, II, 199.

³⁹⁵ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 181.

³⁹⁶ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 181.

³⁹⁷ Haskefî, *İfadatü'l-Envâr*, 179.

³⁹⁸ Haskefî, *İfadatü'l-Envâr*, 179.

³⁹⁹ Sadru's Şerî'a, Sadrüşşerîa es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerî'a el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavdîh Şerhu't-Tengîh* (1. Baskı), thk. Muhammed Adnân Dervîş, Dâru'l-Erkam, Beyrût 1998, I, 475-476.

olması gerekmektedir, şartını gerekli görmemekteyiz. Zira emir, terâhî de ifade etse, me'murun bih'in yapılabilmesi için, yapıldığı esnada zıddın engel oluşturmaması gerekmektedir. Netice itibari ile emir, fevri olsun, terâhî ile olsun, talep edilen fiilin yapılmasına engel oluşturan zıtların nehyine delâlet etmektedir ve bu nehiy iltizâmî olarak anlaşılmaktadır.⁴⁰⁰

Bu bölümde ilk olarak sünnetin geneli ve dindeki yeri ile ilgili konulara yer verdik. İkinci olarak emrin tanımı ve delâletini ele aldığımız bu kısımda, emrin kelime anlamı, terim anlamı, emrin sîğaları ve anlamları, emrin vaz' açısından delâleti, emrin istî'mâl/kullanım açısından delâleti, emrin tekrara delâleti, emrin fevriyet ve terâhîye delâleti, nehiyden sonra gelen emrin delâleti ve emrin zıddına delâleti konularını ele aldık. Tezimizin ana konusuyla ilgili oluşturduğumuz bu teorik alt yapıya yer verdikten sonra, bu esaslar çerçevesinde konumuzu ele almaya çalışacağız:

⁴⁰⁰ Emrin zıddına delâleti konusundaki tartışmaların geniş bilgisi için bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 181-185; Nüceym Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî, *Fethu'l-Ğaffâr bi Şerhi'l-Menâr* (1. Baskı), Dâru'l-Küttübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, 248; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, II, 228; Mahallî, *el-Bedrü't-Tâli' fi Halli Cem'i'l-Cevâmi'*, I, 321-322; Haskefi, *İfâdatü'l-Envâr*, 179-181; Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, II, 210-216; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 199-203.

İKİNCİ BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'İN ÜSLÛBU VE EMİR FORMLARI

Bir önceki bölümde sünnetin geneliyle ve dindeki yeriyle ilgili konulara yer verdikten sonra emrin tanımı, sîğaları, teorik açıdan delâleti ve delâleti ile ilgili problemler ele alındı. Şimdi ise hadislerdeki emir, uygulama alanında görülecektir. İlk olarak emir lafızlarını tespit ederken bize yol gösterecek olan Hz. Peygamber'in nebevî üslûbu ele alınacak, daha sonra ise emirlerin hadislerdeki kullanım şekilleri tespit edilecektir. Bu tespit yapılırken Kütüb-ü Sitte eserleri dikkate alınacaktır. Bu eserlerde yapılacak tespitlerin diğer eserleri de kapsayacağı kanaatindeyiz. Hadislerdeki bu farklı emir kullanımlarını tespit etmek, emirlere yönelik farkındalık oluşturacak ve Hz. Peygamber'in üslûbunun özelliklerine, bu emir kullanımlarında işaret edilmeye çalışılacaktır. Daha sonra ise fiilî sünnetin delâleti ve yorumlanması örnekler üzerinden ele alınacaktır.

2.1. HZ. PEYGAMBER'İN ÜSLÛBUNUN OLUŞUMUNA ETKİ EDEN UNSURLAR VE KARAKTERİSTİK ÖZELLİKLERİ

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) risâleti ebedî olup, tüm zaman ve mekânlarda tüm insanları kuşatmaktadır. Bu özelliklere haiz risâletin ve başlıca hidâyet ve teblîğ araçlarından olan hadislerin, ifade ve üslup bakımından birtakım özelliklerinin olması kaçınılmazdır. Hız. Peygamber'in (s.a.s.) üslûbunu Râfî'î (ö. 1881-1937) şöyle belirtir: “Hız. Peygamber'in ifade üslûbu ona özeldir. Diğer tüm fasîh ifadeler bütünüyle onun üslûbundan farklıdır. Öyle ki onun üslûbu ile herhangi bir kimsenin üslûbunun karşılaştırılması bile doğru gözükmemektedir.”⁴⁰¹

Hız. Peygamber'in (s.a.s.) fesâhatini de değerlendiren Râfî'î şöyle der: “O'nun (s.a.s.) fesâhati tam olarak hakkını veremeyeceğimiz bir özelliğidir. Arapların fasîh sözleri, düşünme ve çaba sonucu ortaya çıkarken Hız. Peygamber'in (s.a.s.) ifadeleri böyle değildir. O (s.a.s.), anlatmak istediğini herhangi bir tekellüf ya da vesile olmaksızın, eksiksiz bir şekilde ifade ederdi. O'nun hadislerinde herhangi bir hoşâ gitmeyecek ifade

⁴⁰¹ Râfî'î, Mustafâ Sâdık b. Abdirezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye* (9. Baskı), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût 1973, 324.

ya da ansızın kurulan yanlış bir cümleye rastlanamaz. O'nun sözleri nebevî bir ilhâmın, hikmetin ve en mükemmel aklın inkişâfidir.”⁴⁰²

Hadislerin ifade biçimi ve üslûbundaki fesâhat ve belâğatin insanların ifade ve üsluplarından bariz farkları olduğu gibi Kur'ân-ı Kerîm'den de farklıdır. Şöyleki âlimlere göre Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözleri aciz bırakıcı değildir. Âlimler, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözleri ile sahâbenin belîğ sözlerini karşılaştırdıklarında, belâğat ve fesâhat yönünden dereceleri farklı olsa da birbirlerine yakın olabildikleri sonucuna varmışlardır.⁴⁰³ Aynı derecede değillerdir, ancak Hz. Peygamber (s.a.s.), insanlara kendi sözlerinin fesâhati ve belâğati hususunda Kur'ân'ın meydan okuduğu şekilde meydan okumamış ve hadisler, Kur'ân'dan sonra ikinci mertebede olsa bile onların diğer insanların benzerini söylemekten aciz bırakıcı özellikte olduğunu söylemek doğru görülmemiştir.⁴⁰⁴

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerinin i'câz yönünün olmadığı doğru olmakla birlikte, hadislerin diğer tüm sözlere fesâhat ve belâğat yönünden birçok üstün yönlerinin bulunduğu da bir gerçektir. Çünkü Yüce Allah birçok âyette “*Elçimize düşen sadece apaçık teblîğdir*”⁴⁰⁵ buyurarak ona teblîğ görevini en açık ve belîğ bir şekilde yapması gerektiğini belirtmiştir. O da (s.a.s.) vefatına yakın vermiş olduğu hutbesinde “*Ey Allah'ım! Teblîğ ettim mi?*”⁴⁰⁶ diyerek bu görevini gerçekleştirdiğini beyân etmiştir.⁴⁰⁷ Basra dilcilerinden Yunus b. Habîb ed-Dabbî (ö. 182/798) Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerindeki belâğat hakkında şöyle demiştir: “Belâğatta şaheser sayılacak ifadelerden bize ulaşanlar içerisinde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözleri gibisi hiçbir kimseden ulaşmamıştır.”⁴⁰⁸

Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu üslup ve lafız biçiminin, emirlerin oluşumuna ve hükümlerin istinbâtına etkisi vardır. Bu sebeple bu hususu, Hz. Peygamber'in hadislerinde yer alan emir biçimlerinden önce bu konuyu ele almak uygun olacaktır. Bu

⁴⁰² Râfî, *Î'câzu'l-Kur'ân*, 281-282.

⁴⁰³ Nureddin İtr, “Ehemmü'l-Melâmihi'l-Fenniyye fi'l-Hadîsi'n-Nebevî”, *Mecelletü Merkezi'l-Buhûs ve's-Sünne*, sayı; 7, Katar 1993/1994, 81.

⁴⁰⁴ Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *Î'câzü'l-Kur'ân* (2. Baskı), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2001, 183.

⁴⁰⁵ Mâide, 5/92; Nahl, 16/35; Nûr, 24/54.

⁴⁰⁶ Müslim, Îmân, 378.

⁴⁰⁷ İtr, “Ehemmü'l-Melâmihi”, 81-82.

⁴⁰⁸ Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrût 1423, II,14.

bağlamda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fesâhat ve belâğatini oluşturan etkenlere ve üslûbunun özelliklerine kısaca değineceğiz.

2.1.1. Hz. Peygamber'in Belâğatinin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fesâhat ve belâğatinin oluşmasındaki bazı etkenleri şu şekilde sıralayabiliriz:

2.1.1.1. Çevresi ve Yetiştirme Şekli

Hz. Peygamber (s.a.s.), hayatlarındaki en önemli yere belâğat ve fesâhatin sahip olduğu bir toplumda yetişmiştir. Hz. Peygamber'in de (s.a.s.) içinde bulunduğu bu çevre ve yetiştirme tarzı, O'nun "beyân" üslûbunun şekillenmesinde en önemli iki etken olarak gözükmektedir. Çünkü O (s.a.s.), Hâşimoğulları kabilesinde doğmuş, anne tarafı Zühreoğulları kabilesi olup, Sa'doğulları kabilesinde süt emmiş ve Kureyş kabilesinde yetişmiştir. O (s.a.s.), Esedoğulları'ndan bir bayan ile evlenmiş ve Evs ve Hazreç'ten oluşan Ömeroğulları içerisine hicret etmiştir.⁴⁰⁹ İçerisinde doğmuş, büyümüş ve yetişmiş olduğu bu kabilelerin, onun dilinin en fasîh şekilde olmasında önemli etkisi olmuştur.

2.1.1.2. Fıtratının Selim ve Uygun Olması

Hz. Peygamber'in çevre ve yetiştirme şeklinin fasîh bir dile sahip olmasına tek başına yeterli etken olmadığı bir gerçektir. Eğer O'nun (s.a.s.), fıtratındaki kabiliyet olmasaydı ve Allah (c.c.) tarafından özel bir şekilde donatılmasaydı son derece fasîh ve belîğ bir üslûbunun gerçekleşmesi mümkün olamazdı.

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu sözleri kendisinin özel bir şekilde hazırlandığını göstermektedir: "*Allah Kinâne'yi İsmâîl'in çocukları içerisinden seçti, Kureyş'i Kinâne'den seçti, Benî Hâşim'i Kureyş'ten seçti, beni ise Benî Hâşim'den seçti...*"⁴¹⁰ Bu hadis, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Allah (c.c.) tarafından müstesna bir yaratılış ve selîm bir fıtratla yaratıldığını ifade etmektedir. Dolayısıyla O'nun hadislerinin üslûbundaki eşsizliği, sadece somut sebeplere bağlayamayız. Çünkü O (s.a.s.), peygamberlikten önce

⁴⁰⁹ Cem'î Hamîdât, *el-Esâlibü't-Talebiyye ve Edââtuhâ'l-İblâğîyye fî'l-Hadîsi'n-Nebevî*, (Basılmamış doktora tezi) Muhammed Emîn Üniversitesi, Âdâb ve'l-Lüğa Fakültesi, Cezâir 2014, 34.

⁴¹⁰ Müslim, Fedâil, 1.

de birçok ilahî inâyete mazhar olduğunu ve Allah'ın âyetlerini beyân edebilecek makam ve safiyete hazırlandığını kendisi ifade etmiştir. Bunlardan en önemlisi hiç şüphesiz, Benî Sa'd kabilesinde bulunduğu sıralarda gerçekleşen Şakku's-Sadr hadisesidir.⁴¹¹ Dört ya da beş yaşında gerçekleşen bu olay⁴¹² Rabbânî gözetimin çocukluğunun ilk yıllarından başladığını göstermektedir. Tîbî (ö. 743/1343), Şakku's-Sadr hadisesinde sözü edilen “Şeytanın payı olan o parçanın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kalbinden temizlenmesi” durumunu: “Allah (c.c.) ezelî lütfu ile onda şeytana pay bırakmadı. Onu, aslı ve maddesi kutsal olan bir hale getirdi. Onun kalbini ve cismini nurlandırarak orada nefsin kötü isteklerine yer bırakmadı ve vahyi ve ilahî füyûzâtı karşılamaya hazır hale getirdi”⁴¹³ ifadeleriyle açıklamıştır.

Kur'ân'ın, hükümleri açıklama üslûbu ile Sünnet'in üslûbu aralarında fark olmakla birlikte, paralellik arz etmektedir. Bu benzerlik bize, emirlerin naslarda yer alışı şekillerinde açıkça görülmektedir. Kur'ân'ın, Hz. Peygamber'i yetiştirmesinin bu benzerlikteki etkisi büyüktür.

2.1.1.3. Kur'ân'ın Üslûbuna Aşına Olması

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fesâhat ve belâğatindeki bir diğer önemli etken ise yukarıda işaret ettiğimiz gibi, hiç şüphesiz Kur'ân'dır. Lafız ve mana yönünden muciz olan bu kitabın beyân edilme görevinin Hz. Peygamber'e verilmesi, O'nun üslûbunda büyük rol oynamıştır. Allah (c.c.) O'na bu görevi verdiğini şöyle ifade etmiştir: “İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman için ve düşünüp anlasınlar diye sana bu Kur'ân'ı indirdik”.⁴¹⁴ Hiç şüphesiz beyân eden, beyân edilenden daha açık olmalı ve açıklayan kişi açıkladığı ifadelerin tüm belâğî inceliklerini bilmeli ve ifade ve üslup bakımından onunla uyum içerisinde olmalıdır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ifadelerindeki dinî terimlerin temellerini ve tebliğindeki çeşitliliği, farklılığı ve üslûbunun ana karakteristik özelliklerini ilk olarak Kur'ân-ı Kerîm'in üslûbu ve ifade tarzı

⁴¹¹ Müslim, İmân, 261.

⁴¹² Safiyyürrahman Mubârekfûrî, *er-Rahîku'l-Mahtûm* (1. Baskı), Dâru'l-Hilâl, Beyrût tsz, 47.

⁴¹³ Tîbî Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed, *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâtî'l-Mesâbîh el-Müsemmâ el-Kâşifan Hakâiki's-Sünen* (1. Baskı), thk. Abdulhamid Hindâvî, Mektebetü'n-Nizâr, Mustafâ el-Bâz, Riyâd 1997, XII, 3730.

⁴¹⁴ Nahl, 16/44.

oluşturmuştur, denilebilir.⁴¹⁵ Bu üslup, sünnetin tüm konularında olduğu gibi, emirlerin yöneltmesinde de kendisini göstermektedir. Bu husus bize, hadislerde yer alabilecek bir idrâcın tespitini sağlayabilir ve hadisin metninin lafzen mi yoksa mana ile mi rivayet edildiğini tespit edebilmemize yardımcı olabilir. Şimdi Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üslûbunun özelliklerini sıralayacağız.

2.1.2. Hz. Peygamber'in Belâğati ve Üslûbunun Özellikleri

2.1.2.1. Me'lûf/Tanındık, Vâzıh/Açık ve Anlaşılır Olması

Hadislerin, genel olarak karşımıza çıkan üslup şekli, açık ve anlaşılır olmasıdır. Bu konuya dikkat çeken Nûreddîn İtr şöyle demektedir: “Hadislerin lafızları tanındık ve anlayışımıza yakındır. Sadece nadir zamanlarda ve gerektiğinde garip kelimeler kullanılmakta fakat aşırı garip kelimelerden ve düşük ifade biçimlerinden sakınılmaktadır. O (s.a.s.), gerektiğinde güçlü lafızları gerektiğinde de zarîf lafızları seçmektedir. Fakat her iki halde de hadislerin manaları açıktır ve seçilen kelimeler tam yerine oturmuştur. Ulaştırılmak istenen mana, doğrudan muhataplara iletilmektedir. Bu durum hadislerin genelinde bulunan bir özelliktir.”⁴¹⁶ Hadislerin bu özelliği hadis âlimleri tarafından dikkate alınmış ve bir hadisin bu özellikten yoksun olması, bazen uydurma olabileceğine işaret sayılmıştır.

2.1.2.2. Muhatapların Durumlarına Uygun İfade Olması

Hadislerde dikkat çeken bir diğer nebevî hitap üslûbu ise herkese uygun bir dilin kullanılmasıdır. Burada kullanılan lafızlar ile ulaştırılmak istenen anlam uyumlu olduğu gibi, bu anlam ile gerçekleştirilmek istenen maksat da uyum içerisindedir. Yöneltilen emir ve nehyin muhatapın içinde bulunduğu durum ile de bir uyumu bulunmaktadır.⁴¹⁷ “Kelâmın muktezâyı hâle mutabık olması”⁴¹⁸ şeklinde tanımlanan belâğat, hadislerin ana özelliğini oluşturmaktadır. “İnsanlar içinde güzel arkadaşlığıma en çok hak sahibi kişi

⁴¹⁵ Muhammed Ebu'l-Alâ el-Hamzâvî, *el-Hasâisü'l-Belâğîyye fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Mektebetü'r-Rüşd 2007, 26-29.

⁴¹⁶ İtr, “Ehemmü'l-Melâmihi'l-Fenniyye”, 68-69.

⁴¹⁷ İtr, “Ehemmü'l-Melâmihi'l-Fenniyye” 73.

⁴¹⁸ Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid, *Cevâhiru'l-Belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût tsz, 29.

kimdir?’’ diye soran bir sahâbîye annesinin olduğunu üç kere söyleyerek,⁴¹⁹ annenin zayıflığını dikkate alıp onu korumaya alma çabası buna örnek gösterilebilir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bir sözün önemini vurgulamak için farklı pekiştirme üsluplarını kullanması⁴²⁰ ve farklı şekillerde yemin etmesi⁴²¹ de içinde bulunulan duruma uygun söz kullanılmasına örnek durumlardır. Bu özellik bize, emirlerin anlaşılması ve yorumlanmasında yol gösterecektir. Emir lafızlarının özel bir şahsa yöneltildiği durumlarda, o emrin hükmünün tüm muhatapları kapsayıp kapsamadığı durumu incelenecektir. Zira Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu üslubu, karşılaştığımız emir lafızlarını, onu kuşatan etkenleri dikkate almadan uygulama sahasına koymamamız gerektiğini göstermektedir.

2.1.2.3. Kabilelere Kendi Lehçeleri ile Hitap Edilmiş Olması

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) tüm Arap kabilelerinin lehçelerini bildiğine dikkat çeken Kadı İyâz şöyle demiştir: (Hz. Peygamber) Tüm ümmetlere kendi dilleri ile konuşurdu. Onlarla kendi dilleri ile tartışır ve dillerinin belâğatinde onlarla yarışır. Öyle ki sahâbeden birçoğu Hz. Peygamber’e bazı cümlelerin açıklamasını ya da bazı kelimelerinin manasını sorarlardı.⁴²²

Muhammed b. Atiyye babası Atiyye’den Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yanına gittiğinde kendisiyle kendi kabilesinin lehçesi ile konuştuğunu rivayet etmektedir.⁴²³ İmâm Şâfiî: “Arapça en fazla lehçeye ve kelimeye sahip olan dildir. Hz. Peygamber’den başkasının bu dili tamamıyla bilmiş değildir”⁴²⁴ diyerek Hz. Peygamber’in her lehçeyi bildiğini belirtmiştir. Yüce Allah: “*Allah sana kitabı (Kur’ân’ı) ve hikmeti indirdi ve sana, bilmediğin şeyleri öğretti*”⁴²⁵ buyurarak Hz. Peygamber’e birçok şeyi öğrettiğini haber vermiştir.

⁴¹⁹ Buhârî, Edeb, 2.

⁴²⁰ Müslim, Zekât, 90; Tahâret, 285; Ebû Dâvûd, Cihâd, 23; Tirmizî, İsti’zân, 16.

⁴²¹ Ebû Dâvûd, Edeb, 142; Müslim, Fedâilü’s-Sahâbe, 34.

⁴²² Kâdi İyâz, Ebu’l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi T’arîfi Hukûki’l-Mustafâ* (1. Baskı), Mektebetü’l-Gazzâlî-Dâru’l-Feyhâ, Dimeşk 2000, 116.

⁴²³ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 181.

⁴²⁴ Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Ahkâmu’l-Kur’ân li’ş-Şâfiî* (1.Baskı), thk. Abdulğani Abdulhâlık, Dâru İhyai’l-Ulûm, Beyrût 1990, 32.

⁴²⁵ Nisâ, 4/113.

Hız. Peygamber (s.a.s.) tüm insanlığa gönderilmiştir. O (s.a.s.), Arap olmayanlara tercümanlar vasıtasıyla tebliğde bulunurken, Arap olanlara doğrudan tebliğde bulunmuştur. Bu tebliği yaparken farklı lehçeleri kullanmış olması, emirlerin de yer yer Kureyş lehçesi ile değil, diğer kabilelerin lehçesi ile kullanıldığına işaret etmektedir. Dolayısıyla bu, onlarda râvi hatasının olduğu veya onların mana ile rivayet edilmiş olduğunu düşünmemize engel olacak ve araştırmayı derinleştirmeye sevk edecektir.

2.1.2.4. Hitâbın Husûsî Değil, Umûmî Olması

Hadislerin, özellikle de emir ve nehiylerdeki hitap üslûbunun objektif olduğunu görmekteyiz. Hız. Peygamber (s.a.s.) hitaplarını, belli bir muhataba yöneltmek yerine genellikle olayı ön plana alarak ve çoğunlukla tüm ümmeti muhatap alarak, hitap etmiştir. Bu durum, hadisin vürûdunu gerektiren sebebin muayyen bir şahıs ya da belli bir zaman veya mekân ile ilgili olduğunda genel bir karakteristik özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴²⁶ Mesela bir kadınla evlenme maksadı ile hicret yolculuğuna çıkan kimsenin bu durumunu anlatan hadiste Hız. Peygamber olayı şahsileştirmemiş, herkese hitap ederek “*Ameller ancak niyetlere göredir. Herkes için ancak niyetinin karşılığı vardır*”⁴²⁷ buyurmuştur. Yine babasının ismi üzerine yemin eden Hız. Ömer’i duyan Hız. Peygamber (s.a.s.) “*Muhakkak Allah (c.c.) sizleri babalarınızın üzerine yemin etmekten nehyeder. Kim yemin edecekse Allah adına yemin etsin ya da sussun*”⁴²⁸ buyurarak sözü doğrudan ona yöneltmemiş, aksine olayın hükmünü genele hitap ederek belirtmiştir. Çünkü O’nun maksadı olayı şahsileştirmek değil, aksine olayın hükmünü herkese ulaştırmaktır.

Yukarıda belirttiğimiz gibi bu genel bir durum olarak karşımıza çıkarken Hız. Peygamber’in (s.a.s.) emir ve nehiylerinde belli şahıslara hitap ettiğini de görmekteyiz. Fakat bu tür hitaplarda hüküm, hitap edilen şahsa özgü görülmemiş genelde “İtibar sebebin husûsiliğine değil, lafzın umûmiliğinedir”⁴²⁹ kaidesine göre anlaşılmıştır. Biz, tezimizin ileriki safhalarında bu konuya detaylıca değineceğiz. Zira emirlerin özel bir

⁴²⁶ İtr, “Ehemmu’l-Melâmihi’l-Fenniyye”, 85.

⁴²⁷ Buhârî, Bed’i’l-Vahy, 1.

⁴²⁸ Buhârî, Eymân, 4.

⁴²⁹ Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısrî, *el-Eşbâh ve’n-Nezâir*, thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 2001, II,134.

şahsa ait olduğunu ifade eden bir alâmet taşıyan hadislerle, özel bir şahsa yöneltilen ve umûm lafız içeren ifadelerin birbirinden ayırıt edilmesi gerekmektedir.

2.1.2.5. Cevâmi’u’l-Kelim ve Îcâz Sahibi Olması

Hiz. Peygamber (s.a.s.), kendine ait özellikleri: “*Ben, Cevâmiu’l-Kelim ile gönderildim*”⁴³⁰ ve “*Bana Cevâmiu’l-Kelim verildi*”⁴³¹ buyurarak haber vermiştir. Bu ifadeler, Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) az sözle, çok mana ifade etme hususiyetini belirtmektedir.⁴³² Hadislerin ifade üslûbunun ayrılmaz bir alâmeti olan “îcâz”ı Câhız (ö. 255/869) şöyle açıklanmaktadır: “(Bu üslupta) Kelamın harf sayıları az fakat içerdiği mana sayısı fazladır. Sanatsal değeri yüksek olmakla birlikte tekellüften de oldukça uzaktır”.⁴³³ Îcâzın Belâğat ilmindeki değeri hakkında Arapların hatibi sayılan Eksem b. Sayfî’nin: “Belâğat ilmi, îcâzın kendisidir”⁴³⁴ sözü, hadislerin bu özelliğinin önemine dikkatimizi çekmektedir. Fasîh lisanlarda îcâz, genelde bir çaba neticesinde gerçekleşirken hadislerin bu özelliği kendiliğindendir. Zira âyet-i kerimede Allah (c.c.) “*De ki (Ya Muhammed) ben tekellüfcülerden değilim*”⁴³⁵ buyurarak, buna dikkat çekmiştir. Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) “*Az olup yeten, çok olup oyalayandan hayırlıdır*”⁴³⁶ hadisi, îcâzın değerine atıf olarak anlaşılabilmesi mümkünken, aynı zamanda da hadislerdeki îcâza bir örnek olarak görülüp farklı birçok manaya da yorumlanabilir.

Hadislerin genel özelliği olan îcâz, kendini emirlerde de göstermektedir. Bu durum, hüküm istinbâtı ile uğraşacak kimsenin üst düzey Arapça bilgisine sahip olması gerektiğini göstermektedir. Bu sebeple Arapça’daki lafızların delâleti konusu usûl kitaplarında ele alınmıştır. Zira manaya delâlet ile hükme delâlet birebir aynı değildir. Lafızların hükme delâleti dil bilimlerinde ele alınmadığından dolayı fıkıh usûlü ilminde ele alınması zarureti doğmuştur. Biz de Hiz. Peygamber’in Arapça’daki lafızları, yeri geldiğinde en veciz ve özet bir şekilde ele alacak ve doğru yorumun, lafızların delâletini doğru bilmekten geçtiğine işaret edeceğiz.

⁴³⁰ Buhârî, Cihâd, 122.

⁴³¹ Müslim, Mesâcid, 5.

⁴³² M. Yaşar Kandemir, “Cevâmiu’l-Kelim”, *DİA*, İstanbul 1995, VII, 440.

⁴³³ Câhız, *el-Beyân ve’t-Tebyîn*, II, 13.

⁴³⁴ Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâğa*, 178.

⁴³⁵ Sâd, 38/86.

⁴³⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 523.

2.1.2.6. Belâğatin Kendiliğinden Gerçekleşmesi

Hız. Peygamber'in hükümleri açık ve anlaşılır şekilde ifade ettiğini belirtmiştik. İfadelerin zorla, çaba gösterilerek güzelleştirilmeye çalışılması belâğatçılar tarafından hoş karşılanmamıştır. Hız. Peygamber de her ifadede tekellüften uzak durmuştur. Bu bağlamda Hız. Peygamber'in (s.a.s.) lafzı güzelleştiren secî sanatına yönelik tutumunu örnek gösterebiliriz. Hız. Peygamber (s.a.s.), cenin hakkında verilen hükme razı olmayıp, bu hükme secî kâfiyeli söz ile itiraz eden bedeviye: “*Bu kâhinlerdendir*”⁴³⁷ diyerek onun ifade üslûbunu eleştirmiştir. Rasûlullah, belâğatin içerisinde yer alan bu sanatın tekellüfe girişilerek söze yansıtılmasını yadırgamıştır. Şöyleki kendisi de bu sanatı birçok hadisinde kullanmıştır.⁴³⁸ Ancak bu sanat, hadislerde ortaya konulmasına çaba gösterilmeksizin kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Bu sanat tekellüfsüz olarak kullanıldığında söze güzellik katmakta ve fesâhatini artırmaktadır.⁴³⁹

Hükümlerde aslolan açıklık ve anlaşılır olmaktır. Zira hükümler uygulanmak için gelmiştir. Mekî ve Medenî âyetlerin lafzî özellikleri arasındaki fark buna örnektir. Daha çok hüküm içeren Medenî âyetler daha açıktır. Hız. Peygamber de emirlerini yönelttiği hadislerinde yer alan hükmün muhatap tarafından uygulanabilirliğini dikkate almış ve ona göre lafızlar kullanmıştır.

2.1.2.7. Hitabın Tüm Zamanları Kapsayacak Şekilde Olması

Hadislerin dili, İslâm Dininin tüm zamanlara gönderilmiş olma özelliğine uygun düşmekte ve her asra ışık tutarak, bütün zamanların anlayış ve kavrayışlarına hitap edebilmektedir. Hadislerin bu özelliği onu, diğer tüm belâğat ve fesâhat sahibi kimselerden ayırmaktadır. Zira belli bir zamanda zirvede olan belîğ kimse, bir zaman sonra gündemden düşebilmekte, tarih sayfalarından silinebilmekte ve sözü anlaşılmasız bir hal alarak etkisini kaybedebilmektedir. Fakat tüm zaman ve mekânlardaki bütün insanlara elçi olarak gönderilen Hız. Peygamber'in (s.a.s.) sözleri eskimemekte, anlaşılabilirliği ve ifade üslûbundaki mükemmelliği kaybolmamaktadır.⁴⁴⁰ Hadislerin bu yönünü Râfî'î şöyle açıklamıştır: “Hız. Peygamber'in (s.a.s.) sözlerinin zamanın sınırlarından çıktığını

⁴³⁷ Ebû Dâvûd, Diyât, 19.

⁴³⁸ Ebû Dâvûd, Sünnet, 19; Vitr, 19; Müslim, Akdiye, 12.

⁴³⁹ İtr, “Ehemmü'l-Melâmihi'l-Fenniyye”, 71.

⁴⁴⁰ İtr, “Ehemmü'l-Melâmihi'l-Fenniyye”, 92-93.

görürsün. Her asır, o sözlerde kendisi için söyleneni bulur. O, bu haliyle tükenmeyen bir nübüvvettir. O, canlıdır ve hayatla birlikte yaşamaya devam etmektedir.”⁴⁴¹ Hz. Peygamber’in yöneltmiş olduğu emirler, düne olduğu gibi, bugüne de hitap etmektedir. İnsanların örf ve adetlerinin değişmesinin, maslahatlarının farklılaşmasının, zaman ve mekâna göre algıların gelişmesi veya daralmasının, bir meseleye uygulanan hükmün değişmesine götüreceği ve emirlerin bugüne hitap etmediği iddiası ileride ele alınarak ve doğru kavram ve anlayışın ne olması gerektiğine işaret edilmeye çalışılacaktır

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kısaca değindiğimiz üslûbunun özellikleri, şüphesiz emirleri daha iyi anlamamıza yardımcı olacaktır. Emirlerin farklı kalıplarda ve şekillerde gelmesi ve öz ifadelerden istinbât edilen sayısız mana ve hükümler, O’nun (s.a.s.) üslûbunun özellikleri olarak anlaşılabilmektedir. Şimdi, Hz. Peygamber’in bu üslûbunun emirlere nasıl yansıdığını göreceğiz. Emirlerin, birazdan ele alacağımız üzere, bu kadar farklı şekillerde ifade edilmesinin sebebinin artık kavrayabilmekteyiz. Zira yukarıda işaret ettiğimiz üslup özellikleri, hitabın aynı şekilde olmasına engel oluşturmaktadır. Bu durum, bazen Hz. Peygamber’in, kişinin özel durumuna göre emri, farklı bir üslupla yöneltmesini gerektirecektir. Biz, tezimizde, Hz. Peygamber’in bütün emirlerini serdetmeyeceğiz. Zaten bu imkân sınırları dışındadır. Fakat burada ele alacağımız emir ifade biçimlerinin, neredeyse, tüm emir hadislerini kapsayacağı kanaatindeyiz. Burada göreceğimiz örneklerden elde edeceğimiz bilginin, bize, hadis okumalarımızda, emir hadislerine yönelik farkındalık oluşturacağını ve onları tespit etmeye götüreceğini düşünmekteyiz.

2.2. KAVLÎ SÜNNETTE EMİR FORMLARI

2.2.1. Emr-i Hâzır Kipiyle Emir

Emr-i hâzır kipiyle, karşımızda veya yakınımızdaki muhataplara emir yöneltilir. Sarîh bir emir kipi olan emr-i hâzırın hadislerde tekil, tesniye ve çoğul olarak yer aldığını, müzekker ve müennes olarak ve sülâsi, rübâ’î, humâsî ve sūdâsî kalıplarda kullanıldığını görmekteyiz. Yine bu sîğa ile sadece bir hükme ait olan bir emir verildiği gibi, birden fazla emirlerin peş peşe verildiğini de müşahade etmekteyiz. Emir denince ilk olarak akla

⁴⁴¹ Râfîî, Mustafâ Sâdık b. Abdirezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir, *Vahyu’l-Kalem* (1. Baskı), Dâru ibn Kesir-Dâru’t-Terbiye, Dimeşk 2003, III, 770.

gelen bu kalıbın, hadislerde çokça örneği yer almaktadır. Bizler, bu sîğanın kullanımına dair bazı örneklerle yer vereceğiz: *“انْتَهُ فَصَلُّوا فِيهِ (Beyt-i Makdis’e) Gidin ve orada namaz kılın”*⁴⁴² hadisinde, sülâsî mücerred ve müzekker çoğul sîğası olarak gelen Emr-i hâzır, *“اتَّقِ اللَّهَ وَاصْبِرْ (Ey Kadın) Allah’tan kork ve (Başına gelen musibete) sabret”*⁴⁴³ örneğinde ise müennes tekil sîğasında zikredilmiştir. Hadislerdeki emr-i hâzırlara if’al bâbından *“أَمِطُوا الرُّكُوعَ (Örtüyü) Karşımdan kaldır”*⁴⁴⁴ şeklinde müfred müennes ve *“رُكُوعَ رُكُوعًا (Rükûyu ve secdeleri tam yapın)”*⁴⁴⁵ şeklinde cem’i müzekker emirleri örnek verebiliriz. Tef’îl bâbından *“بِئْسَ مَا يَكُونُ لَكَ بَدَنٌ بَدَنٌ (Benden bir âyet bile olsa tebliğ edin)”*⁴⁴⁶, tefe’ül bâbından *“تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ (Allah’a sığın)”*⁴⁴⁷ *“Kadir gecesini araştırın”*⁴⁴⁸, tefâ’ul bâbından *“تَدَاوُوا (Tedavi olunuz)”*⁴⁴⁹ şeklinde cemi’ müzekker muhatab sîğasındaki emirler, ya da tefe’ül bâbından *“تَصَدَّقْنَ (Ey kadınlar) Sadaka veriniz”*⁴⁵⁰ şeklinde cem’i müennes muhataba emrini örnek zikredebiliriz. İstif’al bâbından da *“دَسَدَوْغُرُ (Dosdoğru ol)”*⁴⁵¹ *“اَسْتَحْيُوا مِنَ اللَّهِ حَقَّ الْحَيَاءِ (Allah’tan tam manasıyla hayâ ediniz)”*⁴⁵² örneklerini zikredebiliriz.

Hadislerde emr-i hâzır kalıbında gelen emirler, bazen, tek bir emrin yöneltilmesi şeklinde olurken, bazen de *“يَا غُلَامُ سَمِعَ اللَّهُ كُلَّ يَمِينِكَ وَكُلَّ مِمَّا يَلِيكَ (Ey çocuk! Allah’ın adını an, sağ elinle ye ve önünden ye)”*⁴⁵³ şeklinde aynı sülâsî emrin tekrarı ile ya da *“أَتِ مُحَمَّدًا أَلُوسِيْلَةَ (Ey Allahım) Muhammed’e vesileyi ve fazileti ver ve onu öğülmüş makama ulaştır”*⁴⁵⁴ *“أَعِيْنُوا الْمَظْلُوْمَ، وَاهْدُوا السَّبِيْلَ (Zulme uğrayana yardım edin ve (yolunu kaybedene) yol gösterin)”*⁴⁵⁵ şeklinde rubâî ve sülâsî iki emrin tekrarı ile de gelmiştir. Yine bu emirler *“اَتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ وَأَتَّبِعِ السَّبِيْلَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ (Nerede olursan ol Allah’a karşı gelmekten sakın, yaptığın kötülüğün arkasından bir iyilik yap ki bu onu yok etsin, insanlara karşı güzel ahlâkın gereğine göre davran)”*⁴⁵⁶ şeklinde sülâsî,

⁴⁴² İbn Mâce, Salât, 196.

⁴⁴³ Ebû Dâvûd, Cenâiz, 23.

⁴⁴⁴ Buhârî, Libâs, 93.

⁴⁴⁵ Buhârî, Eymân, 3.

⁴⁴⁶ Tirmizî, İlim, 13.

⁴⁴⁷ Ebû Dâvûd, Edeb, 106.

⁴⁴⁸ Tirmizî, Savm, 72.

⁴⁴⁹ Tirmizî, Tıb, 2.

⁴⁵⁰ Müslim, Salât, 4.

⁴⁵¹ İbn Mâce, Fiten, 12.

⁴⁵² Tirmizî, Zühd, 24.

⁴⁵³ İbn Mâce, Et’ime, 8.

⁴⁵⁴ Ebû Dâvûd, Salât, 37.

⁴⁵⁵ Tirmizî, İsti’zân, 30.

⁴⁵⁶ Tirmizî, Birr, 55.

bulunsun”⁴⁶³, لِيُجِبْ (Dâvete) *İcâbet etsin*”⁴⁶⁴, tef’îl bâbından: مَنْ رَأَى مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ “Kim bir münker görürse onu eliyle değiştirsin”⁴⁶⁵, ifti’âl bâbından: لِيَتَّجِرَ فِيهِ (Yetimin malında) *Ticâret yapsın*”⁴⁶⁶, tefa’ul bâbından: لِيَتَّوَأَّ “Hazırlansın”⁴⁶⁷, tefâul bâbından: لِيَتَوَارَّ (Yıkanırken) *Gizlensin*”⁴⁶⁸, istif’al bâbından: لِيَسْتَتِرَ (Yıkanırken) *Örtünsün*.”⁴⁶⁹

Hadislerde birden fazla emr-i ğâib, farklı bâblardan olmak üzere, bir arada bulunabilirken,⁴⁷⁰ bu emirle birlikte mukabili olan durumu veya bir başka hükmü yasaklayan nehiy ifadesi ile karşılıklı da yer alabilmektedir.⁴⁷¹ Yine aynı muhataba اِمْلِكْ *Diline mâlik ol, evin sana yetsin ve hataların için gözyaşı dök*” şeklinde bir emir, emr-i hâzır ile yöneltilirken, diğer bir emrin emr-i ğâib ile yöneltildiğini de görmekteyiz.

Hz. Peygamber’in bazı durumları muhataplarına doğrudan söylemediği de dikkate alındığında, bu kullanımın hadislerdeki çokluğu ortaya çıkmaktadır. Yöneltilen emrin, sadece karşısında olan kişiyi değil, herhangi bir kimseyi ilgilendirdiğini de ifade eden bu kalıp, aslında, emirlerle ulaştırılmak istenen hükümlerin, içinde bulunulan zaman ve mekânın çok daha ötelere ulaştırılmak istendiğine de işaret etmektedir.

2.2.3. اَعْيَبْكُمْ/Yapınız İfadesi İle Emretmesi

Arapçada isim fiil olarak adlandırılan bazı lafızlar, fiil manası içermekte ve fiil gibi amel etmektedirler. Mazi, müzari ve emir manalarında kullanılan bu fiillerin emir anlamında olanları çok çeşitlidir.⁴⁷² Hz. Peygamber (s.a.s.), isim fiillerin emir manasına delâlet eden farklı lafızlarına hadislerinde yer vermiştir.⁴⁷³ Bu lafızlardan en yaygın olarak karşımıza çıkan اَعْيَبْ harf-i cerri ile muhatab zamirinden (câr-mecrûrdan) müteşekkil, اَلْزَمَ/Sarıl-Ayrılma manasında, kesin talep manası içeren اَعْيَبْ lafzıdır.⁴⁷⁴

⁴⁶³ Müslim, İmân, 74.

⁴⁶⁴ Müslim, Nikâh, 105.

⁴⁶⁵ Nesâî, İmân, 17.

⁴⁶⁶ Tirmizî, Zekât, 15.

⁴⁶⁷ Ebû Dâvûd, Edeb, 152; İlim, 4.

⁴⁶⁸ Nesâî, Tahâret, 7.

⁴⁶⁹ Nesâî, Tahâret, 7.

⁴⁷⁰ Tirmizî, Fiten, 70; Ebû Dâvûd, Salât, 102; Müslim, İmân, 74.

⁴⁷¹ Tirmizî, Zekât, 15; Buhârî, Hudûd, 36.

⁴⁷² İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, III, 285.

⁴⁷³ Örnekler için bakınız: İbn Mâce, Et’ime, 61; Müslim, 32, 1680; Buhârî, Edeb, 90.

⁴⁷⁴ Abdülġanî ed-Dakr, *Mu’cemu’l-Kavâ’idi’l-Arabiyye* (3. Baskı), Dâru’l Kalem, Dimeşk 2001, 49.

علي+ zamir formunda oluşturulan isim fiil lafzı müfred, tesniye ve cem-i muhatab zamirlerine bitişik olarak kullanılmakta, muhatab zamirine kıyâs yapılarak ğâip zamir gibi diğer zamirlere bitleştirilerek kullanılmamaktadır.⁴⁷⁵

Hadislerde yer alan en yaygın kullanım ise عَلَيْكُمْ şeklindeki, cem-i müzekker muhatab kalıbıdır. Her ne kadar müslümanların içerisinde kadınlar da olsa, müzekkerlere ait bu hitap şekli tağlîb yoluyla kullanılmaktadır.⁴⁷⁶ Dolayısıyla Hz. Peygamber bu emir sîğası ile müminlerin geneline hitap etmektedir. Örnek olarak şunları zikredebiliriz: عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْقُرْآنِ⁴⁷⁷ / “Kur’ân’a yapışın, onunla amel edin”⁴⁷⁸ عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي⁴⁷⁹ / “(Vâcip olsun mendub olsun) Benim (sabit olan) yoluma yapışın”⁴⁸⁰ عَلَيْكُمْ بِالسَّوَالِكِ⁴⁸¹ Temizliği tamamlayıcı bir unsur olması sebebiyle “Misvak kullanmayı bırakmayın.”⁴⁸² Burada görülen örneklerde olduğu gibi Kur’ân ve Sünnet’e bir bütün olarak sarılmayı emretmede bu ifade kullanıldığı gibi, misvak gibi detay bir sünnet için de kullanılmıştır. Bunların dışında daha soyut olan takva ve itâat gibi ibadetler için de عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ / “Takvadan ayrılmayın”⁴⁸³ عَلَيْكُمْ بِالطَّاعَةِ / “İtâati bırakmayın”⁴⁸⁴ örneklerinde olduğu bu emir biçimine yer verilmiştir.

Bu emir kalıbı ile yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere genele yöneltilen hitabın dışında, belli fertler muhatap alınarak عَلَيْكَ بِالسُّجُودِ / “Secdelere sarıl”⁴⁸⁵ عَلَيْكَ بِالْعَقَّةِ / “İffete yapış”⁴⁸⁶ şeklinde emirler yöneltilmiş ya da sadece kadınlara hitap edilmiştir. عَلَيْكَ بِالتَّسْبِيحِ / “Tesbihe sarılın”⁴⁸⁷ gibi müslümanların genelini ilgilendiren bir meselenin burada kadınlara özel emredilmesi onları teşvik içindir.⁴⁸⁸ Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber kadınlara عَلَيْكُمْ بِحَافَاتِ الطَّرِيقِ / “Size gereken yolun kenarı (ndan yürümeniz)

⁴⁷⁵ İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, III, 286; Dakr, *Mu‘cemu’l-Kavâ‘idi’l-Arabiyye*, 49.

⁴⁷⁶ Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî* (1. Baskı), thk. Abdullah Muhammed, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 2001, XXII, 66.

⁴⁷⁷ Ebû Dâvûd, Sünnet, 5.

⁴⁷⁸ Alî el-Kârî, Ebu’l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü’l-Mefâtîh Şerhu Mişkâti’l-Mesâbîh*, Dâru’l-Fikr, Beyrût 1422/2002, I, 247.

⁴⁷⁹ İbn Mâce, Sünnet, 6.

⁴⁸⁰ Alî el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtîh*, I, 252.

⁴⁸¹ İbn Mâce, Salât, 83.

⁴⁸² Alî el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtîh*, III, 1039.

⁴⁸³ İbn Mâce, Sünnet, 6.

⁴⁸⁴ İbn Mâce, Sünnet, 6.

⁴⁸⁵ İbn Mâce, Salât, 201.

⁴⁸⁶ İbn Mâce, Fiten, 10.

⁴⁸⁷ Tirmizî, De‘avât, 120.

⁴⁸⁸ Alî el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtîh*, IV, 1605.

dir”⁴⁸⁹ diye hitap etmiştir. Kadınların yolda erkeklerle karışabileceği durumlarda bu özel hitap dolayısıyla onların yolun kenarından yürümeleri müstehaptır.⁴⁹⁰

2.2.4. أَمَرَ/Emretti Fiili İle Emir

Hiz. Peygamber (s.a.s.), أَمَرَ/emretti fiili ve türevlerini kullanarak bir amelin yapılmasını talep etmiştir. Bu tür ifadeler, kendisinde emrin dışında bir mananın olabilmesine uzaktır. Başka bir deyişle bu kısım emirler sarîh emirler kısmındandır. Bir hadiste Hiz. Peygamber (s.a.s.) “Allah (c.c.) müminlere, peygamberlere emretmiş olduğu şeyi emretmiştir”⁴⁹¹ buyurmuştur. Bu emrin ne olduğunu hadisin devamında şu âyet ile açıklamıştır: يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا “Ey peygamberler! Temiz şeylerden yiyiniz ve iyi ameller işleyiniz”⁴⁹² Hadiste sözü edilen emrin âyetteki sarîh emir kabul edilen emr-i hâzır kalıbı ile açıklanması e-me-ra maddesi ile de sarîh emir kastedildiğini göstermektedir. Şöyleki âyet, hadiste yer alan emirden bedeldir. Arap dilinde de bedel mübdel minh’in yerine geçmektedir.⁴⁹³ Bu ise aynı şeyler olmaları sonucunu doğurur.

Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) dilinde, emretme bazen sebebe bağılı olarak “emretmeme” anlamına gelir. Mesela: “Ümmetime meşakkat vermeyecek olsaydım, onlara yatsı namazını gecenin üçte birlik dilimine ya da yarısına ertelemelerini emrederdim”⁴⁹⁴ ve “Ümmetime meşakkat vermeyecek olsaydım, onlara her namazla birlikte misvak kullanmalarını emrederdim”⁴⁹⁵ hadislerindeki “emrederdim” ifadesi “emretmiyorum” anlamına gelmektedir. Hiz. Peygamber (s.a.s.) meşakkat oluşur endişesiyle emretmekten vazgeçmiştir. Bu durum bize Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) hadislerinde emrediyorum, emretti şeklinde yer alan ifadelerin bağlayıcı olduğunu göstermektedir. Şayet bağlayıcı olmasaydı, bir meşakkat söz konusu olmazdı.

⁴⁸⁹ Ebû Dâvûd, Edeb, 168.

⁴⁹⁰ İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Husayn b. Ali, Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd (1. Baskı), thk. Hâlid Ribât, Dâru’l-Felâh, Mısır 2016, IXX, 676.

⁴⁹¹ Müslim, Zekât, 65.

⁴⁹² Mü’minûn, 23/51.

⁴⁹³ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, Şerhu Katri’n-Nedâ ve Belli’s-Sadâ (1. Baskı), thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru Zevi’l-Kurbâ, Kum 1420, 345.

⁴⁹⁴ Tirmizî, Salât, 10.

⁴⁹⁵ Buhârî, Cum’a, 8.

Hız. Peygamber'in çeşitli formlardaki emirleri sahâbe tarafından "emrolunduk"⁴⁹⁶ ya da filan kişi "emrolundu"⁴⁹⁷ şeklinde de nakledilmiştir. Bu tür hadisler sahâbenin emreden kimseye ya da emrin zamanına yönelik açık bir beyânı bulunmasa da hükmen merfû kabul edilmiştir.⁴⁹⁸

2.2.5. فَرَضَ/Farz Kıldı Fiili İle Emir

Sözlükte, "yapmak zorunda olunan şey" manasına gelen farz,⁴⁹⁹ ıstılahta "yapılması şâri tarafından emredildiği hem sübût hem de delâlet bakımından kesin delil ile sabit olan herhangi bir görev"⁵⁰⁰ anlamına gelmektedir. Tariften de anlaşıldığı üzere farz, sübût ve delâleti kat'î olan bir emrin gereğinin, mükellef üzerindeki zorunluluğunu ifade eden bir terimdir. Hadislerde bazı amellerin farz kılındığı ifade edilmiştir. Bu fiil doğrudan Hız. Peygamber'in (s.a.s.) "size farz kılıyorum" şeklindeki ifadesiyle değil ya O'nun bu fiili Allah (c.c.)'a izafe ederek "Allah farz kıldı" şeklindeki ya da sahâbiden birinin "Rasûlullah farz kıldı" şeklindeki ifadeleriyle kullanılmıştır. Sahâbenin bu ifadesi, amelin yapılmasının mutlak sûrette emredildiğini ifade etmektedir. Ancak bu amelin farz olduğunu söyleyen sahâbenin, bize bu sözü, Hız. Peygamber'in (s.a.s.) "bu amel size farzdır" sözünden yola çıkarak mâzî sığası ile aktarmış olduğunu, ya da Hız. Peygamber'in (s.a.s.) bir emrini bize bu ifade ile yorumlamış olduğunu doğrudan bilememekteyiz. Fakat nasların delâletini iyi derecede bilen Sahâbe "farz" ifadesini kullanırken, bu kelimenin bağlayıcılık derecesini bilmekte ve Hız. Peygamber'in (s.a.s.) hangi sözünün, bu ifadeye uygun olduğunu fark edebilmekteydiler. Örnek olarak şu hadisleri zikredebiliriz:

Hız. Peygamber (s.a.s.) Hız. Muâz'ı (r.a.) Yemen'e gönderirken ona, bir takım tavsiyelerde bulunduktan sonra Yemenlilere şunu haber etmesini söylemiştir: "...Allah (c.c.) onlara beş vakit namazı farz kıldı... Allah (c.c.) onlara zekâtı farz kıldı..."⁵⁰¹ Hız. Âişe'den şöyle rivayet oldu: "Namaz seferde ve hizada iki rekât iki rekât farz kılındı..."⁵⁰² İbn Abbâs'tan şöyle rivayet edildi: "Allah (c.c.), Hız. Peygamber (s.a.s.)

⁴⁹⁶ Buhârî, Salât, 2, Ezân, 133.

⁴⁹⁷ Buhârî, Ezân, 2.

⁴⁹⁸ M. S. el-Hın, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Hadis*, 129.

⁴⁹⁹ TDK., *Türkçe Sözlük*, "Farz" md., 852.

⁵⁰⁰ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 136.

⁵⁰¹ Buhârî, Zekât, 1; Tirmizî, Zekât, 6; Ebû Dâvûd, Zekât, 5; İbn Mâce, Zekât, 1.

⁵⁰² Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn ve Kasruhâ, 1; Ebû Dâvûd, Salâtü's Sefer, 1.

aracılığı ile şöyle farz kıldı...”⁵⁰³ Yine İbn Abbâs’tan şöyle rivayet edildi: “*Rasûlullah (s.a.s.) fıtır sadakasını, oruç için bir temizlik olsun diye farz kıldı...*”⁵⁰⁴ Bazen de bu ifade farz kılmamak şeklinde yer alır. Hz. Peygamber (s.a.s.) terâvih namazı için, ilk iki gün mescide çıkıp üçüncü gün çıkmamıştır. Sabah olunca onlara şöyle demiştir: “*Sizlerin beklediğini gördüm. Ancak bu namazın farz kılınma korkusu, beni sizin yanınıza çıkmaktan alıkoydu*”.⁵⁰⁵ Örneklerden anlaşıldığı üzere farz ifadesi ile bir amelin kesin olarak yapılması istenmektedir. Hadislerde bazı amellerin yapılmasının kesin bir şekilde talep edildiğini ifade etmek için bu fiile yer verildiğini görmekteyiz. Bu fiilin kullanımının, sahâbenin yorumu veya mana ile rivayet olması hususuna ileride sahâbenin emir anlayışı ve mana ile rivayet konusu incelenirken değinilecektir.

2.2.6. حَقٌّ/Haktır İfadesi İle Talep Etme

Sözlükte sahîh, sabit ve doğru anlamlarına gelen حَقٌّ ifadesi, على harfi cerri ile kullanıldığında vacip manası içermektedir.⁵⁰⁶ Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadislerinde yer verdiği bu ifade, yapılması kesin bir şekilde talep edilen bir amelle ilgili olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber’in الوتر حَقٌّ “*Vitir haktır*”⁵⁰⁷ ifadesinden Hanefîler vitrin vacip olduğunu anlamışlardır.⁵⁰⁸ Onların bu hükme varmalarında حَقٌّ ifadesinden sonra yer alan “*Her kim vitir kılmaz ise bizden değildir*”⁵⁰⁹ tehdidi belirleyici olmuştur. Vitir namazının sünnet olduğu görüşünü savunan çoğunluk âlimler Hz. Ali’den gelen “*Vitir hatm/kesin olan, ya da farz olan namazlar gibi bir namaz değildir. Fakat Hz. Peygamber (s.a.s.) vitir kılmış ve şöyle demiştir: Ey Kur’ân ehli! Vitir kılın. Zira Allah tektir, tek olanı sever*”⁵¹⁰ rivayetini delil getirmişlerdir. Bu rivayette de görüldüğü üzere vitrin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından kılınan sabit, ama vacib olarak anlaşılmayan bir ibadet olduğu görülmektedir. Cumhur bazı rivayetlerde “*Vitir haktır*” ifadesinden sonra yer alan

⁵⁰³ Ebû Dâvûd, Salât, 18.

⁵⁰⁴ Ebû Dâvûd, Zekât, 18.

⁵⁰⁵ Ebû Dâvûd, Ebvâb-ı Şehr-i Ramazân, 1.

⁵⁰⁶ İbrâhîm Mustafâ vd., *el-Mu‘cemu’l-vasît*, Çağrı Yay., İstanbul, 1989, 187.

⁵⁰⁷ Ebû Dâvûd, Vitir, 2.

⁵⁰⁸ San‘ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâîl, *Sübûlü’s-Selâm Şerhu Bülûği’l-Merâm* (1. Baskı), Mektebetü’l-Me‘ârif, Riyâd 2006, II, 22.

⁵⁰⁹ Ebû Dâvûd, Vitir, 2.

⁵¹⁰ İbn Mâce, Salât, 114.

“*Fakat vacib değildir*”⁵¹¹ sözünü de delil getirerek, buradaki حَقُّ ifadesini “sabittir” şeklinde anlamışlardır.⁵¹²

حَقُّ ifadesine bir diğer örnek ise, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) her yedi günde bir yıkanılmasının gerekliliğini حَقُّ لِلّٰهِ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ “Allah için her Müslüman üzerine haktır”⁵¹³ şeklinde talep etmesidir. Seleften bazıları bu hadisin zahiri ile amel ederek, cuma günü yıkanmanın vacib olduğunu belirtmiş olsa da Nevevî cumhur ulemanın sünnet görüşünde olduğunu belirtmektedir.⁵¹⁴ Onları, hadisin vücûba delâlet eden zahirinden uzaklaştıran sebep ise Hz. Ömer’in, cuma namazına gusül almadan gelen kimseye Hz. Peygamber’in (s.a.s.) böyle bir emri olduğunu bildirmekle birlikte onu, gusül alması için geri göndermemesidir.⁵¹⁵ Cumhur, “Eğer Hz. Ömer, bu emrin vücûba delâlet ettiğini düşünseydi hiç şüphesiz onu geri yollardı” demişlerdir.⁵¹⁶ Öyle anlaşıyor ki, zahir manasından vücûb ve lüzûm anlaşılan bu ifade, ancak başka bir karîne ile hakîkî manasından farklı olarak yorumlanmaktadır. Hakîkî manasından çeviren bir karîne olmadığında mutlak حَقُّ ifadesinin, bir yükümlülük ve mükellefiyet içerdiğinin başlıca delillerinden biri, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu ifadeyi “zorunlu olmayan” manasına gelen “sünnet” ifadesinin karşısında kullanmasıdır. İbn Mes‘ûd’tan gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Birinci günün (Düğün) yemeği haktır, ikinci günün yemeği sünnettir, üçüncü günün yemeği ise desinler içindir.”⁵¹⁷ Bu hadisten delil getirerek bazı âlimler düğün yemeği vacibtir, gereklidir, yapılmadığı takdirde ise kişi yanlış yapmış olur ve itâba/azarlanmaya müstahak olur demişlerdir.⁵¹⁸

2.2.7. Bir Fiil veya Bir Şahsın نَعِم/Ne Güzeldir Fiili İle Övülmesi:

Arapçada semâî ve câmid bir fiil olarak kullanılan نَعِم/Ne Güzeldir fiili ile bir olay, fiil veya bir şahıs medh edilmektedir.⁵¹⁹ Hz. Peygamber (s.a.s.) bir hadislerinde: “Hureym

⁵¹¹ San’ânî, *Sübülü’s-Selâm*, II, 22.

⁵¹² Mübârekfûrî Ebu’l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed, *Mir’âtü’l-Mefâtih Şerhu Mişkâtî’l-Mesâbih* (3. Baskı), İdâretü’l-Buhusü’l-İlmiyye, el-Câmiatü’s-Selefiyye, Hindistân 1984, IV, 273.

⁵¹³ Müslim, *Salât*, 849.

⁵¹⁴ Nevevî Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (1. Baskı), el-Matbaatü’l-Misriyye, Kâhire 1929, VI, 133.

⁵¹⁵ Müslim, *Cum’a*, 9.

⁵¹⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 133.

⁵¹⁷ Tirmizî, *Nikâh*, 9.

⁵¹⁸ Mübârekfûrî Ebu’l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm, *Tuhfetü’l-Ahvezî bi-Şerhi Câmi’i’t-Tirmizî*, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân, Dâru’l-Fikr, Beyrût tsz., IV, 220.

⁵¹⁹ Nâdirî, Muhammed Es’ad, *Nahvu’l-Luğati’-Arabiyye*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrût 2009, 660.

el-Esedî ne güzel adamdır; şayet saçının uzunluğu ve elbisesinin yere uzanması olmasaydı!”⁵²⁰ diyerek şahsın dinde istenilen güzelliğe ulaşması için gerekli olan amelleri belirtmiş ve o fiillerin tamamlanmasını istemiştir. Hadisin devamında da belirtildiği üzere, Hureym el-Esedî’ye Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kendisi hakkında söylediği bu ifadeler ulaştırılınca hiç ertelemeyip acele ile saçlarını kesmiş ve elbisesini kısaltmıştır. Onun bu davranışı, kendisinden talep edilen bu hayırlı fiili yerine getirmeye bir engel çıkabilir endişesi ile acele davranarak istenilen şeyleri yerine getirmesi olarak yorumlanmıştır.⁵²¹ Yine onun bu tavrı *Ni‘me* kelimesinden emir manasında talep anladığını göstermektedir.

2.2.8. Amelin İstifhâm Edâtıyla Talebi

Hiz. Peygamber bazı amellerin yapılmasını istifhâm edâtını رَأَى fiili ile beraber kullanarak أَرَيْتَ “*Ne dersin/Görüşün nedir?*” gibi ifade biçimiyle talep etmiştir. Mesela İbn Abbâs’tan gelen rivayete göre bir kadın Hiz. Peygamber’e (s.a.s.) gelerek annesinin vefat ettiğini ve bir ay oruç borcu olduğunu söyleyince Rasûlullah ona: “*Ne dersin! Annenin üzerinde (başka) bir borç olsaydı onu öder miydin?*” diye sorunca kadın “evet” cevabını verir. Bunun üzerine Rasûlullah “*Allah’ın (c.c.) borcu ödenmeye daha lâyıktır*” buyurur.⁵²² Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) orucu borca kıyâs etmesini “borcun ödenmesinin gerekliliği gibi, bunu da ödemen gerekmektedir” şeklinde anlayanlar olmuş ve أَرَيْتَ ifadesindeki istifhâmı “ikrârî”ye yorumlamışlardır. Buradaki istifhâmın, oruçta vekillik olamayacağından yola çıkarak, “beyâniye” olduğunu ve hükmün, muhataba özel olduğunu söyleyenler de vardır.⁵²³ Bazen de istifhâm edâtı, bir kalıp ifadeyle değil normal cümlelerin başında yer alarak emri ifade eder. Meselâ Hiz. Peygamber’in (s.a.s) günahlarının bağışlanmış olmasına rağmen ayakları şişinceye kadar ibadete devam etmesini yadırgayan Hiz. Âişe’ye (r.anha): أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا “*Şükreden bir kul olmayayım mı?*”⁵²⁴ cevabı, onun bu tavrını garipsediğini ve kişinin elde ettiği nimetlerden sonra kusur

⁵²⁰ Ebû Dâvûd, Libâs, 25.

⁵²¹ Sıddîkî, Muhammed Alî b. Muhammed Allân b. İbrâhîm el-Bekrî, *Delîlû'l-Fâlihîn li Turuki Riyâzi's-Sâlihîn*, Dâru'l-Mârife, Beyrût 2004, V, 279.

⁵²² Müslim, Sıyâm, 154.

⁵²³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XI, 88.

⁵²⁴ Buhârî, Tefsîr, 2.

göstermeden ki bu bir emir niteliğindedir, nimete karşı şükretmesi gerektiğini belirtmiştir.⁵²⁵

2.2.9. Yemin İle Talep Etme

Yemin, gayr-i talebî bir ifade biçimi olup, sığası itibari ile kendisiyle herhangi bir iş sarahaten talep edilmez.⁵²⁶ Kasem, olumlu veya olumsuz, haberî fiil ve isim cümlelerinin başına gelerek manayı tekit eder. Kasem ve cevap cümlesi olarak iki cümleden oluşan kasem üslûbu ile cevap cümlesinin içermiş olduğu mana kuvvetlenmekte ve tekit edilmektedir.⁵²⁷ Kasem için kullanılan birçok edât ve metoda hadislerde de yer verilerek haberî cümle güçlendirilmiştir.⁵²⁸ Siyâktan elde edilen karîne ile kendisinden talebî cümle manası anlaşılan ve emir manası içeren kasem cümlelerine örnek olarak şunları zikredebiliriz:

Hiz. Peygamber (s.a.s.) “*Varlığım elinde olan zâta yemin olsun ki siz iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirlerinizi sevmedikçe iman etmiş olmazsınız*”⁵²⁹ buyurmuştur. Bu hadiste kasem harfî olan vâv harfî⁵³⁰ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ şeklinde Allah’a izafeten kurulan bu ifade biçiminin başına getirilerek, cennete girebilme için iman etmenin ve birbirimizi sevmemizin gerekliliği tekitli bir ifadeyle anlatılmıştır. Kuruluş itibari ile haberî bir ifade olan bu cümle ile dolaylı olarak bu ameller gayr-i sarîh bir üslup ile talep edilmektedir. Zira “...Cennete yarışarak koşuşun”⁵³¹ örneğinde de olduğu gibi birçok sarîh emir bu hadisi emir manasında anlamamızı gerektirmektedir. Başka bir hadisinde ise Hiz. Peygamber (s.a.s.) kendisinden vazife isteyen birisine hitaben: “*Vallahi! Biz bu işe ne onu isteyen birini tayin ederiz ne de ona hırs gösteren birini*”⁵³² buyurmuştur. Şüphesiz bu “siz de bu şekilde yapın!” anlamında, kasemle de güçlendirilen bir emir ifadesidir. Zira bizlerin birçok âyette Hiz. Peygamber’e (s.a.s) itâat ile emrolunmamız, bu hadisi emir manasında anlamamıza bir karîne teşkil etmektedir.

⁵²⁵ İbn Hacer, Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, Mektebetü’l-Melik el-Fehd, Riyad 1421, I, 90.

⁵²⁶ Ali Cârîm, Mustafâ Emîn, *el-Belâğatü’l-Vâdîha*, 396.

⁵²⁷ Nâdirî, *Nahvu’l-Luğati’l-Arabiyye*, 629.

⁵²⁸ Kasem edat ve ifâde biçimleri için bkz. Nâdirî, *Nahvu’l-Luğati’l-Arabiyye*, 629-636.

⁵²⁹ Ebû Dâvûd, Edeb, 142.

⁵³⁰ Nâdirî, *Nahvu’l-Luğati’l-Arabiyye*, 630.

⁵³¹ Hadid, 57/21.

⁵³² Müslim, İmâre, 14.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü şekliyle yemin ifadesi ile cevap cümlesinde yer alan mana tekit edildiği gibi, kasemin öncesinde yer alan sarîh emrin manası da kuvvetlendirilmektedir. Hayber gazvesinde sancağı Hz. Ali'ye veren Hz. Peygamber (s.a.s.) ona: *“Onları İslâm’a davet et. İslâm’da kendilerine vacib olan Allah hakkını onlara haber ver”* dedikten sonra bu sarîh emirlerin devamında: *“Vallahi! Senin sayende Allah’ın bir adama hidâyet vermesi, senin için kırmızı develerin senin olmasından daha hayırlıdır”*⁵³³ buyurarak emrin manasını kasem ile kuvvetlendirmiş ve tekit etmiştir.

2.2.10. Duâ Kipiyle Emir

Emir, bazen siyâktan elde edilen karînedan dolayı hakîkî manasından çıkarak duâ manasını ifade eder. Hakîkî emirde talep üsten asta yöneltilirken, duâda ise astan üste yönelik gerçekleşmektedir.⁵³⁴ Hadislerde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) birçok duâ ifadelerine rastlamaktayız. Bizi ilgilendiren kısım, bu duâlarda Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hangi amele işaret ettiğidir. Şüphesiz Hz. Peygamber’in (s.a.s.) *“Allah, benden bir hadisi işitip de onu (güzelce) ezberleyip başkasına (eksiksiz) aktaran kimsenin yüzünü ak etsin”*⁵³⁵ duâsı, bu duâya sebep olarak zikredilen amelin yapılmasına yönelik bir istektir. Hz. Peygamber *“İkindinin farzından önce dört rekât (namaz) kılan kimseye Allah rahmet etsin”*⁵³⁶ ve *“Satarken, alırken, alacağını isterken, kolaylık gösteren kimseye Allah rahmet etsin”*⁵³⁷ şeklindeki duâlarıyla duâya sebep olan amellerin yapılmasını talep etmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Allah’a (c.c.) duâ ederken neleri istediği de önem arz etmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.): *“Ey Allah’ım beni miskin olarak yaşat, miskin olarak öldür ve kıyamet günü beni miskinler topluluğunda haşret”*⁵³⁸ duâsında ısrarla istediği sade yaşam hali, dolaylı olarak müminlerin o hali yaşam tarzı yapmasına ve onu istemelerine yönelik bir taleptir.

⁵³³ Müslim, Fedâilü’s Sahâbe, 34.

⁵³⁴ Ali Cârîm, Mustafâ Emîn, *el-Belâğatü’l-Vâdîha*, 310-313.

⁵³⁵ Ebû Dâvûd, İlim, 10.

⁵³⁶ Ebû Dâvûd, Salât, 8.

⁵³⁷ Buhârî, Büy’û’, 16.

⁵³⁸ Tirmizî, Zühd, 37.

2.2.11. Haberî Cümle İle Emir

Sarîh emir sîğaları ile bir emir yöneltildiği gibi, haberî cümle ve kalıplar ile de emir yöneltilebilir. Ğayr-i sarîh emir kipleri olarak isimlendirebileceğimiz bu kullanıma Kur’ân-ı Kerim yer verdiği gibi⁵³⁹ Hz. Peygamber de birçok hadisinde yer vermiştir. Haber cümlesiyle talep kastetmenin daha belîğ olduğunu söyleyen âlimler, bu üslûbun cümlede yapılması istenen şeyin olmuş-bitmiş, yapılmış, yerine getirilmiş bir şey olduğu düşüncesini vermeyi sağladığını belirtmişlerdir.⁵⁴⁰

Hadislerde haberî üslûp ile yöneltilen emirlerin birçok şekilde olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.) رَضِيَ الرَّبُّ فِي رَضَى الْوَالِدِ وَسَخَطُ الرَّبِّ فِي سَخَطِ الْوَالِدِ “Allah’ın rızası, babanın razılığında, Allah’ın gazâbı babanın gazabındadır”⁵⁴¹ şeklindeki hadisinde, mübtedâ ve haberden oluşan isim cümlesi ile müminlerden belirtilen ameli emir manasında talep etmektedir. Burada anlatılmak istenen bu durumu haber vermek değil, aksine: “Allah’ı razı etmek için babanızı razı edin” demek anlamında emir olduğu aşîkârdır.

İsim cümlesinin başına gelerek haberin isme nispetini tekit eden إِنَّ ile de emir manası kastedilmektedir. Mesela: إِنَّ مِنْ إِجْلَالِ اللَّهِ إِكْرَامَ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ “Şüphesiz ki ihtiyar müslümana hürmət etmek, Allah’a saygıdandır”⁵⁴² hadisinde talep bir önceki isim cümlesine göre daha kuvvetlidir.

Emir manasına gelen haberî cümlelerin bir diğeri ise fiil cümleleridir. Hz. Peygamber (s.a.s.), kendisine “Hangi İslâm daha hayırlıdır?” diye soran adama: تَطْعُمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ “Yemek yedirirsin, tanıdığın ve tanımadığın kimselere selam verirsin”⁵⁴³ şeklinde müzâri fiil içeren haberî cümle ile cevap vermiştir. Hiç şüphesiz burada kastedilen, o adamın içinde bulunduğu veya bulunacağı durumu haber vermek değil, ona bu amelleri farklı bir üslup ile emretmektir.

Şimdi Hz. Peygamber’in (s.a.s.), ğayr-i sarîh olarak haberî cümle şeklindeki ifade biçimi ile emrettiği amelleri detaylıca ele alacak ve bu kısım ile ilgili örnekler zikredilecektir. Haberî cümle kalıplarıyla gelen emir ifadelerine genişçe yer vermemizin

⁵³⁹ Bakara; 2/22, 233.

⁵⁴⁰ Sâlih, *Tefsîru’n-Nusûs*, 1, 197; Ebu’s-Suûd, *Tefsîru Ebi’s-Suûd*, I, 276.

⁵⁴¹ Tirmizî, Birr, 3.

⁵⁴² Ebû Dâvûd, Edeb, 20.

⁵⁴³ Müslim, İmân, 63.

nedeni, bu üslûbun belirli bir kalıbı ya da tarifinin olmamasıdır. Bizim yapmaya çalıştığımız hadislerde yer alan bu kullanımın, tespit ettiğimiz kadarıyla çeşitlerini zikrederek, o kalıplarla gelen ifadelerin emir içerebileceğine yönelik farkındalık oluşturmaktır. Sarîh emirlerde olduğu gibi, doğrudan göze çarpmayan bu kullanımlar hadislerde çokça yer almaktadır. Bunlar:

2.2.11.1. Amele Üstün Özellik Nispet Etmesi

İslâm dini, kişinin cennete ulaşmasını ve cehennem azabından kurtulmasını hedeflemektedir. Bu uğurda yardımcı olacak tüm ameller dolaylı olarak dinin birer emirleridir. Zira salih ameller yapılmadığı takdirde kişi, Allah’a (c.c.) karşı görevlerini yapmamış olmakta ve isyana düşmektedir. Hadislerde bu amellerin övülmesi aslında o amelleri talep etmektir. Bu vasıflara ilintili amelleri bu başlık altında sıralayacağız:

2.2.11.1.1. Amelin Kurtarıcı-Engelleyici Olarak Nitelenmesi

Hız. Peygamber (s.a.s.), bir kabirden Mülk sûresini duyduğunu söyleyen kimseye: “*Mülk sûresi, engelleyendir ve onu koruyan koruyucudur*”⁵⁴⁴ diye cevap vermiştir. Mülk sûresinin engelleyici olması, kabir azabını vacib kılan günahlardan engelleyici olması, koruyucu olması ise hadisin devamında da belirtildiği gibi, kabir azabından koruyucu olmasıdır.⁵⁴⁵ Bazı ameller vardır ki münciye vasfı ile olmasa da bu korumayı sağlar. Hız. Peygamber (s.a.s.) bir hadiste, “*Kul tilâvet secdesinin geçtiği âyeti okur ve secde yaparsa şeytan ağlayarak ondan uzaklaşır*”⁵⁴⁶ buyurmaktadır. Amelin şeytanı uzaklaştırması da aslında koruyuculuk özelliğinden gelmektedir. Bu hadiste kişinin kendisini azaptan kurtarmaya çalışması istendiği gibi, bunu sağladığı bildirilen amellerin de yapılması istenmektedir.

2.2.11.1.2. Amelin İmandan Olduğunun Belirtilmesi

Hız. Peygamber (s.a.s.) birçok amelin imandan olduğuna işaret etmiştir. Nitekim Hız. Peygamber (s.a.s.): “*İman yetmiş küsûr şubedir. Hayâ da imandan bir şubedir*”⁵⁴⁷

⁵⁴⁴ Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, 9.

⁵⁴⁵ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, VIII, 200.

⁵⁴⁶ Müslim, İmân, 133.

⁵⁴⁷ Müslim, İmân, 57.

dedikten ve emr-i bil ma'rûfun en son derecesinin, kalp ile buğz etmek olduğunu belirttikten sonra: “*Bu, imanın en son noktasıdır*”⁵⁴⁸ buyurmuştur. Bu bağlamda âlimler imanın amelden olup olmadığını tartışmışlardır.⁵⁴⁹ Burada hayânın îmana götüren sebeplerden biri ve müminlere has bir ahlâk olduğu kastedilmiştir. Çünkü hayâ da iman gibi kişiyi kötülüklerden korur.⁵⁵⁰ Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Ensâr'ı sevmek îmânın âyeti, onlara buğz etmek ise nifâkın âyetidir*”⁵⁵¹ buyurmuştur. Nevevî de bu hadisin yer aldığı bâba “*Ensâr'ı sevmek imandan ve alâmetlerinden, buğz etmek ise nifâk alâmetlerindendir*” başlığını koymuştur.⁵⁵² Hz. Peygamber bu hadisiyle Müslümandan hayâlî olmasını ve Ensâr'ı sevmesini talep etmiştir.

2.2.11.1.3. Amelin Günahları Örtten Olarak Nitelenmesi

Hz. Peygamber birçok amelin yapılmasını onların günahları örtten olduğunu ifade ederek talep etmiştir. Mesela Hz. Peygamber (s.a.s.) Aşûre gününün durumu sorulunca “*Geçen sene için keffâret olur*”⁵⁵³ buyurmuştur. Bu niteliği “*Kim ilim talep ederse, geçmiş günahları için keffâret olur*”,⁵⁵⁴ “*Allah yolunda öldürülmek, borç hariç her şeye keffâret olur*”⁵⁵⁵ hadislerinde olduğu gibi birçok amel için görmekteyiz. Bu nitelik, borç gibi kul hakları ile ilgili meseleler için keffâret sayılmasa da kişinin diğer tüm hatalarını silmektedir.⁵⁵⁶ Adı geçen amellere günahları örtten özelliğinin verilmesi, Allah katında bu amellerin derecesine ve onların yapılmasının farklı bir üslûp ile talep edildiğine işaret etmektedir.

2.2.11.1.4. Amelin Helâl İle Haram Arasında Ayıran Olarak Nitelenmesi

Hz. Peygamber bazı amelleri fasl olarak niteleyerek onların yapılmasını talep etmiştir. Fasl; apaçık, zâhir, hak ve bâtıl olanın arasını ayıran manasında⁵⁵⁷ olup Hz.

⁵⁴⁸ Müslim, İman, 78.

⁵⁴⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, I, 144.

⁵⁵⁰ İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-Fethu'l-Mübîn bi Şerhi'l-Erbâin*, thk. Ahmed Câsim, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2008, I, 384.

⁵⁵¹ Müslim, İmân, 128.

⁵⁵² Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahihi Müslim b. el-Haccâc*, II, 63.

⁵⁵³ Müslim, Sıyâm, 196.

⁵⁵⁴ Tirmizî, İlim, I.

⁵⁵⁵ Müslim, İmâre, 119.

⁵⁵⁶ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, VI, 2466.

⁵⁵⁷ İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadîs* (4. Baskı), thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Mârifet, Beyrût 2011, II, 374.

Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinin genel özelliği olarak zikredildiği gibi,⁵⁵⁸ iki zıt şey arasını ayıran bir sıfat olarak, Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bazı ameller hakkında da kullanılmıştır. Mesela “*Nikâhta helal ile haramı ayıran def çalmak ve ilan etmektir*”⁵⁵⁹ hadisi ile Hz. Peygamber nikâhta def çalma ve ilan etmeyi talep etmiştir. Bu sebeple nikâhı ilan etmenin vacib olduğu bazı âlimler tarafından ifade edilmiştir.⁵⁶⁰

2.2.11.1.5. Amelin Şefaâtçi Olarak Nitelenmesi

Birinin suçunun bağışlanması ve dileğinin yerine getirilmesi için aracılık yapmak anlamına gelen şefâat⁵⁶¹ kelâmî bir terim olarak ise, günahkâr mümin kimsenin affedilmesi, günâhı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için, izin verilen kimselerin Allah (c.c.) katında aracılık yapması olarak tanımlanmıştır.⁵⁶² Hz. Peygamber (s.a.s.) bazı amellere de şefâat hakkı verileceğini bildirmektedir. Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Kur’ân’ı okuyun. Zira Kur’ân kıyamet günü Kur’ân ehli için şefâatçi olarak gelecektir*”⁵⁶³ ve Kur’ân okuyup ezberleyen ve hükümlerini yaşayan kimse için “*Allah (c.c.) onu ailesinden hepsi cehenneme girmeye hak kazanmış on kişi için şefâatçi kılacaktır*”⁵⁶⁴ buyurmuştur. Başka bir hadiste ise Mülk sûresinin kişiye şefâatçi olacağı bildirilmiştir.⁵⁶⁵

Kur’ân’ın veya amellerin, şefâatçi olarak gelmesinin, somut bedene bürünmeleri ile gerçekleşeceği ve bunun, amellerin tecessüm ederek mîzânda tartılması gibi olacağı ifade edilmiştir.⁵⁶⁶ Amellerin şefâat etmesinin hakîkî olmadığını, aksine amellerin şefâate zemin hazırladığını da söyleyenler olmuştur. Şöyleki, asıl şefâatçiler yapılan ameli müşâhede eden melekler ya da Allah’ın (c.c.) izin verdiği kişiler olacaktır. Amel ise

⁵⁵⁸ Beğavî Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed el-Ferrâ’, *Şerhu’s-Sünne* (2. Baskı) thk. Şu’ayb el-Arnâût-Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, el-MektEbu’l-İslâmî, Beyrût 1983, XIII, 263.

⁵⁵⁹ Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şu’ayb b. Alî, *Sünen* (1. Baskı), Dâru’s-Selâm-Dâru’l-Feyhâ, Riyâd 1999, *Sünen*, Nikâh, 72.

⁵⁶⁰ Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa, *Şerhu Süneni’n Nesâî el-Müsemma bi Zahîratü’l-Ukbâ fî Şerhi’l-Müctebâ* (1. Baskı), Dâru’l M’irâc-Dâr Âli Burûm, Riyâd 2003, XXVII, 197.

⁵⁶¹ TDK., *Türkçe Sözlük*, “Şefaât” md., 2210.

⁵⁶² Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (4. Baskı), İsam Yayınları, İstanbul 2015, 289.

⁵⁶³ Müslim, *Salâtü’l-Müsâfirîn ve Kasruhâ*, 252.

⁵⁶⁴ Tirmizî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 13.

⁵⁶⁵ Ebû Dâvûd, *Salât*, 10.

⁵⁶⁶ Mübârekfûrî, *Mir’âtü’l-Mefâtih*, VII, 188.

burada şefâatin asıl sebebi sayılmıştır.⁵⁶⁷ Her nasıl olursa olsun, bazı amellerin kişiyi şefâate ulaştıracağı zikredilmekte ve yapılması bizlerden talep edilmektedir.

Hız. Peygamber (s.a.s.)'in bir ameli güzel bir özelliğiyle zikrederek yapılmasını talep ettiği amelleri çoğaltabiliriz. Yukarıda örnek olarak vermeye çalıştığımız özelliklere şunları da ekleyebiliriz: Yapılan amelin kişiyi ebedî saadete götürmesi,⁵⁶⁸ amelden dolayı bir bereket hâsıl olması,⁵⁶⁹ amelin sürekli artmaya devam etmesi,⁵⁷⁰ amelin, kişinin Allah katındaki makamının yükselmesine sebep olması.⁵⁷¹ Aynı şekilde, Hız. Peygamber (s.a.s.) tarafından güzel olma veya daha güzel, en güzel olma⁵⁷² ve kişiyi hidâyete/kurtuluşa götüren bir sebep olma şeklinde nitelendirilen⁵⁷³ amellerin de yapılması talep edilmiştir.

2.2.11.2. Ameli Yapanın Güzel Bir Özellikle Nitelenmesi

Bu kısmı bir önceki başlıktan ayıran husus, orada güzel özellik amel hakkında kullanılırken, burada özellik kişi hakkında kullanılmaktadır. Kişiyi bu güzel özelliğe, duruma ulaştıran şey ise hadiste yer alan ameldir. Sarîh emir kalıplarıyla gelmeyen bu kullanım şekli de müminlerden dolaylı olarak o ameli talep etmektedir. Bu özellik ve durumları şöyle sıralayabiliriz.

2.2.11.2.1. أَفْلَحَ/Kurtulan Olmak

Hız. Peygamber “Kurtulan Olma” özelliğini “*Elini fitneye karıştırmayan kurtulmuştur*”⁵⁷⁴ buyurarak ileride ortaya çıkacak fitnelere karışmayacak, “*İslâma giren kurtulmuştur*”⁵⁷⁵ buyurarak müslüman olan “*Doğru söylediyse kurtuldu*”⁵⁷⁶ buyurarak farz amelleri yapacağına söz veren kişiye vermiştir. Burada kurtuluşa götüren amellerin gerekliliğinde şüphe yoktur. Buradaki أَفْلَحَ/Kurtuldu lafzı, “talep edilene ulaşmıştır” anlamındadır.⁵⁷⁷ Bu ise cennettir ki ona ulaşmak için çaba göstermek vacibtir. Fitneye

⁵⁶⁷ Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Ürmî, *el-KevkEbu'l-Vehhâc ve'r-Ravdu'l-Behhâc fî Şerh-i Sahih-i Müslim b. Haccâc* (1.Baskı), Dâru'l-Minhâc, Cidde 2009, X, 152.

⁵⁶⁸ Tirmizî, Kader, 15.

⁵⁶⁹ Tirmizî, İsti'zân, 10; Buhârî, Büy'û, 19, 52.

⁵⁷⁰ Ebû Dâvûd, Cihâd, 15; Müslim, Zekât, 63.

⁵⁷¹ Ebû Dâvûd, Salât, 20.

⁵⁷² Ebû Dâvûd, Tereccül, 18, 19.

⁵⁷³ Buhârî, Edeb, 69.

⁵⁷⁴ Ebû Dâvûd, Fiten, 1.

⁵⁷⁵ Müslim, Zekât, 125.

⁵⁷⁶ Ebû Dâvûd, Salât, 9.

⁵⁷⁷ Azîmâbâdî, *Avnü'l-Mâ'bûd*, IV, 219.

karışarak haksız yere kan dökmek haram⁵⁷⁸ olduğu için fitneden geri durmak Hz. Peygamber'in emri niteliğindedir.

2.2.11.2.2. طَبِئَتْ /Temiz Olmak

Hiz. Peygamber (s.a.s.), Allah (c.c.) için bir mümini ziyarette bulunan sahâbiye: “*Temiz oldun ve yürüyüşün de temiz oldu*”⁵⁷⁹ demiştir. Hiz. Peygamber'in devamında ise ona: “*Kendine cennetten bir yer edindin*”⁵⁸⁰ demesi bu özelliği elde etmeye sebep olan amelinin dinde yapılması talep edilen ameller içerisinde olduğuna açıkça işaret etmektedir.

2.2.11.2.3. Cehenneme/Ateşe Haram Olmak

Hiz. Peygamber (s.a.s.), öğlen namazının ilk ve son sünnetlerine devam eden kimse için “*O kimse, cehenneme haram olur*”⁵⁸¹ buyurmuştur. Başka bir rivayet ise “*Ona ateş dokunmaz*”⁵⁸² şeklindedir. Bu hadisi “Bu ameli yapanların sadece namaz organları cehenneme haram olur” şeklinde yorumlayanlar yanında, Allah'ın (c.c.) fazlı ve kereminin yüceliği göz önünde bulundurularak, “Kişinin bedeninin tamamı ateşten korunur” şeklinde yorumlayanlar da olmuştur. Çünkü herhangi bir engel olmadığı sürece ifadeleri hakîkate hamletmek evlâdır.⁵⁸³

Yaptığı amelden dolayı kişinin elde ettiği üstün özelliklere örnek olarak zikretmeye çalıştığımız yukarıdaki kısımlara ek olarak, Hiz. Peygamber'in (s.a.s) kişiyi yaptığı amelden dolayı cennet ehli olarak nitelemesini⁵⁸⁴ ve amelin kişiyi en kâmil mümin olma derecesine ulaştırmasını da⁵⁸⁵ zikredebiliriz.

⁵⁷⁸ İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, XVI, 669.

⁵⁷⁹ Tirmizî, *Birr*, 64.

⁵⁸⁰ Tirmizî, *Birr*, 64.

⁵⁸¹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 7.

⁵⁸² Nesâî, *Sünen*, *Kıyâmu'l-Leyl*, 67.

⁵⁸³ Azîmâbâdî, *Avnû'l-Mâ'bûd*, IV, 118.

⁵⁸⁴ Müslim, *Sıfatu'l-Cennet*, 63.

⁵⁸⁵ Tirmizî, *İmân*, 6.

2.2.11.3. Amelin Allah Katındaki Değerine İşaret Edilmesi

Bu kısımda ele alınacak başlıkları bir öncekilerden ayıran husus, amelin Allah'a yönelik durumuna vurgu yapılarak talep edilmesidir. Amelin özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

2.2.11.3.1. Allah'ın Rahmetine Ulaştıran Olması

Rahmet, kalbinde incelik olan birinin yaşadığı vicdânî bir durum olup Allah'a (c.c.) izafe edilmesi muhal görülmektedir. Rahmetin Allah (c.c.)'a nispet edilmesi mecâzî olup, bununla onun verecek olduğu nimetler anlaşılmaktadır.⁵⁸⁶ Hz. Peygamber (s.a.s) “*Allah gece kalkarak namaz kılan ve hanımını da uyandıran kimseye rahmet etsin. Uyanmaz ise yüzüne su serpsin. Gece kalkarak namaz kılan ve eşini de uyandıran kadına da Allah rahmet etsin. Şayet uyanmaz ise yüzüne su serpsin*”⁵⁸⁷ buyurarak bu rahmete eriştirecek amelin yapılmasını talep etmiştir. Buradaki talebin “*İyilik ve (Allah'ın yasaklarından) sakınma üzerine yardımlaşın*”⁵⁸⁸ âyetindeki emirle bağlantısı da bulunmaktadır. Bu hadisten, kişiyi hayra götürmek için ısrar etmenin müstehab olduğu ve bu ısrarın Allah'ın rahmetine ulaştıran matlup bir amel olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁸⁹

2.2.11.3.2. Allah'ın Korumasını Sağlaması

Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Herhangi bir müslüman bir müslümana bir elbise giydirirse, giyenin üzerinde elbiseden bir parça kalıncaya kadar giydiren kişi Allah'ın koruması altındadır*”⁵⁹⁰ buyurmuştur. Allah'ın koruması, kişiyi dünya ve ahiretteki tüm hoşa gitmeyen durumlardan muhafaza etmesi ya da Allah'ın örtüsü altında olmasıdır.⁵⁹¹ Allah'ın koruma sağlaması, bazen de “*Kim sabah namazını kıalarsa, Allah'ın zimmetindedir*”⁵⁹² hadisinde olduğu gibi zimmet kelimesiyle ifade edilmiştir. Allah'ın

⁵⁸⁶ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 394.

⁵⁸⁷ Ebû Dâvûd, *Salât*, 18.

⁵⁸⁸ Mâide, 5/2.

⁵⁸⁹ Azîmâbâdî, *Avnü'l-Mâ'bûd*, IV, 155.

⁵⁹⁰ Tirmizî, *Zühd*, 41.

⁵⁹¹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, VII, 187.

⁵⁹² Müslim, *Mesâcid*, 261.

zimmeti ise hıfz kelimesinden farklı olarak kefil olma ve kötü durumlardan emin kılma manasına gelmektedir.⁵⁹³

2.2.11.3.3. Amel Karşılığında Allah'ın Kuluna Teşekkür Etmesi

H. Peygamber (s.a.s.) bir hadisinde bir adamın susamış bir köpeğe su verdiğini haber verdikten sonra “*Allah (c.c.) o kişiye teşekkür etti ve onu affetti*”⁵⁹⁴ buyurmuştur. H. Peygamber başka bir hadiste ise yoldan insanlara eziyet veren diken türü şeyleri kaldıran adam hakkında, yine aynı ifadeleri kullanmıştır.⁵⁹⁵ Hadisteki “Şükür/Teşekkür”den hareket ederek ilgili amelin faziletine işaret eden Nevevî, yoldan eziyet veren şeylerin kaldırılmasının başka bir hadiste imânın şubelerinden birisi⁵⁹⁶ olarak sayıldığını belirtmiştir.⁵⁹⁷ Güzel bir amelin karşılığını vermek şükür/teşekkür diye isimlendirilmiştir. Kulun Allah’a şükürü, nimeti itiraf etmek ve Allah’a övgüde bulunmak iken, Allah’ın kula şükretmesi/teşekkür etmesi ise kulun güzel amellerini mükâfatlandırması, kat kat sevap vermesi ve onu övmesidir. Allah’ın eş-Şekûr ismi de bu manada kullanılmaktadır.⁵⁹⁸

2.2.11.3.4. Allah'ın Amele Karşılık Kulunu Affetmesi

H. Peygamber imân ve ihlâs ile Ramazan orucunu tutan kimse hakkında “*O kimsenin geçmiş günahları affedilir*”⁵⁹⁹ demekte ve kuşluk namazı kılan kimse hakkında ise “*Denizköpükleri kadar da olsa onun hataları affedilir*”⁶⁰⁰ buyurmaktadır. Yapılan amelden elde edilecek olan en büyük beklenti hiç şüphesiz Allah’ın kişiyi affetmesidir. H. Peygamber (s.a.s.) bu tür amelleri haber vermekte ve müminlerin bunları yapmasını talep etmektedir. Allah’ın affi gibi değerli bir nimete eriştiren ameller bazen “*İki müslüman karşılaşır da musafaha yaparlar, sonra da Allah’a hamd eder ve bağışlanma*

⁵⁹³ Ahmed Davudoğlu, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Işık Yayınları, İzmir 2013, II, 1449.

⁵⁹⁴ Müslim, Selâm, 153.

⁵⁹⁵ Müslim, Cihâd, 164.

⁵⁹⁶ Müslim, İmân, 57.

⁵⁹⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, XIII, 62.

⁵⁹⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, XVII, 162-163.

⁵⁹⁹ Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 173.

⁶⁰⁰ Ebû Dâvûd, Salât, 12.

dilerlerse Allah onları affeder”⁶⁰¹ hadisinde zikredilen musafaha-hamd ve istiğfâr gibi kolay ameller olabilir.

2.2.11.3.5. Allah’ın Gazabını Celbetmesi ve Engel Olması

Öfkelenilen kimseye zarar vermeyi istemek, anlamına gelen “gazap”,⁶⁰² Allah’a izafe edildiğinde ise, isyan eden kimseye intikamının ve elem verici azabının açığa çıkması ya da isyân eden kimseye azap etmeyi ve onu yardımsız bırakmayı murâd etmesi manasına gelmektedir.⁶⁰³ Bir hadisite Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Kim Allah’a duâ etmez ise Allah ona gazap eder*”⁶⁰⁴ buyurmuştur. Çünkü duâ etmemek, kibirlenmek ve müstağni olmaktır. Bu ise câiz değildir ve Allah’ın gazabını celb etmektedir.⁶⁰⁵ Allah’ın (c.c.) gazabına engel olan ameller de bu kapsamda önemlidir. Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Müslüman kişi, mükâfâtını Allah’tan bekleyerek ailesine infakta bulunursa bu amel kendisi için sadakadır*”⁶⁰⁶ buyurmuştur. Hz. Peygamber “*Şüphesizki sadaka Rabbin gazabını söndürür*”⁶⁰⁷ buyurarak da sadaka sayılan amelin derecesine işaret etmiş ve bu amelin yapılmasını talep etmiştir.

2.2.11.3.6. Allah’ın Kulunu Sevmesi ve Râzı Olması

Lezzet alınan bir şeye kalbin meyletmesi anlamına gelen “sevmek”,⁶⁰⁸ kulun Allah’ı sevmesi, şeklinde kullanıldığında ise fitrî mananın dışında, kulun îmânının gereğini yapması, Allah’ın kendisine vaat ettiklerine güvenmesi, anlamına gelmektedir.⁶⁰⁹ Sevmek, Allah’a izafe edildiğinde ise Allah’ın o ameli güzel görmesi ve razı olması demektir.⁶¹⁰ Bizim burada kastettiğimiz de Allah’ın güzel görmesi ve rızası anlamında sevmesidir. Allah’ın razı olması ise mücerred irâdenin dışında, bir şeyi kemâl-

⁶⁰¹ Ebû Dâvûd, Edeb, 142.

⁶⁰² Ebu’l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, 565.

⁶⁰³ Nevevî, *el-Minhâc*, III, 68, XVII, 68.

⁶⁰⁴ Tirmizî, Deavât, 2.

⁶⁰⁵ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, IX, 313.

⁶⁰⁶ Müslim, Zekât, 48.

⁶⁰⁷ Tirmizî, Zekât, 28.

⁶⁰⁸ Ebu’l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, 332.

⁶⁰⁹ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, III, 1157.

⁶¹⁰ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, V, 2173.

i irade ile istemesi ve meydana gelmesine itirâz etmemesidir. Zîra küfrü Allah (c.c.) irâde etmesine rağmen, ondan razı değildir.⁶¹¹

Hız. Peygamber, hadisi şeriflerinde bir amellerin Allah'ın sevmesine ve onun rızasına ulaştıracağına çokça atıf yaparak, o amellerin dinde matlup olduğuna işaret etmiştir. Örnek olarak “*Dünyaya karşı zâhit ol Allah da seni sevsin*”⁶¹², “*Allah (c.c.) alışverişte müsamahalı davranmayı sever*”⁶¹³ “*Allah tayyiptir, tayyibi sever, temizdir, temizi sever, kerimdir, keremi sever, cömerttir, cömertliği sever*”⁶¹⁴ hadislerini zikredebiliriz. Rızâ ifadesiyle ilgili olarak da Hız. Peygamber (s.a.s.) “*Allah kulunun bir lokmayı yiyerek hamd etmesinden ve bir içeceği içerek hamd etmesinden razı olur*”⁶¹⁵ buyurmuştur. Burada örnek olarak zikrettiğimiz hadislerde, Allah'ın sevmesine veya rızasına erişmeye sebep olan ameller bizden talep edilmektedir. Zîrâ Allah'ın rızası ve sevgisi olmadan kurtuluşa ermemiz mümkün değildir.

2.2.11.4. Amelin, Talebi Pekiştiren Edâtla Emredilmesi

Aşağıda zikredeceğimiz kısımlardaki ifade şekillerinin, talep manasına bir kesinlik kattığını göreceğiz. Bu ya bir edât vesilesiyle ya da cümlede yer alan kelimenin manası sebebiyledir. Bazen de bu mananın pekişmesi Arapçada yer alan bazı ifade biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Bunlar:

2.2.11.4.1. Azlık bildiren لَوْ Edâtı İle Talep Etme

Temennî, şart, masdar ve arz manaları için kullanılan لَوْ edâtı, taklîl/Azaltma manası için de kullanılmaktadır.⁶¹⁶ لَا تَحْفَرَنَّ مِنَ الْمَغْرُوفِ شَيْئًا، وَلَوْ أَنَّ تَلْفَى أَخَاكَ بِوَجْهِ طَلْقٍ⁶¹⁷ “*Sakın iyilikten hiçbir şeyi hakir görme! Din kardeşini güler yüzle karşılasan olsa bile*”⁶¹⁷ hadisinde “azlık” manası içeren لَوْ edâtına yer verilmiştir. Bir amelin bu manadaki bir edât ile yana gelmesi, ısrarla, o amelin, az bile olsa, yerine getirilmesinin istendiğini gösterir.⁶¹⁸ Bir başka hadiste Hız. Peygamber “*Sakın bir komşu kadın, bir koyun paçasıyla da olsa*

⁶¹¹ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 400.

⁶¹² İbn Mâce, *Zühed*, 1.

⁶¹³ Tirmizî, *Ahkâm*, 75.

⁶¹⁴ Tirmizî, *İsti'zân*, 41.

⁶¹⁵ Müslim, *Zikr ve'd-Duâ*, 89.

⁶¹⁶ Dakr, *Mu'cemu'l-Kavâ'id* 'l-Arabiyye, 426.

⁶¹⁷ Müslim, *Edeb*, 2626.

⁶¹⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, XVI, 177.

komşu kadına (hediye ve) sadaka vermeyi küçük görmesin”⁶¹⁹ buyurulmuştur. Burada talep edilen amelin, لَوْ edâtına bitişmesi, talepteki ısrara mübalağa katmış ve böylece hadisler çok az bir hediye, sadaka vb. en ufak şeylerin bile küçük görünmeden verilmesi anlamında olmuştur.⁶²⁰

2.2.11.4.2. استطاعة/Gücü Yetirebilme Şartıyla Emretme

İstitâ‘a bir emri yerine getirmeye güç yetirebilme, yükümlü olunan şeyi yapabilmeye kudret bulma anlamındadır. Allah’ın var ettiği ve ihtiyârî fiilleri yapmada kullanılan ârizî bir durum olarak da tanımlanmıştır.⁶²¹ Hz. Peygamber (s.a.s.) bazı amelleri mutlak olarak emretmemiş, kişinin onları yapabilmeye güç yetirebilmesine bağlamıştır. Meselâ; Hz. Peygamber Allah’ı (c.c.) ahirette görebilmeyi, sabah ve ikindi namazlarını kılma şartına bağlamış ve: “*Artık güneş doğmadan ve batmadan önce hiçbir namaz (Sabah ve ikindi namazları) hususunda mağlub olmamaya/kaçırmamaya güç yetirebiliyorsanız onu yapın*”⁶²² buyurmuştur. Hz. Peygamber bunu “istitâ‘a” ile kayıtlamıştır. Bu kayıt ile bu namazların diğer namazlara oranla, daha ziyâde değerlerine işaret edilmiş ve çaba gösteren kimsenin bu büyük müjdeye ereceği belirtilmiştir.⁶²³ Hz. Peygamber başka bir hadiste “*Sizden her kim, yarım hurmayla bile cehennemden korunmaya güç yetirebiliyorsa onu hemen yapsın*”⁶²⁴ buyurarak, kişiden bu ameli yapmaya yönelik gücünü en son noktasına kadar kullanmasını talep etmiştir.⁶²⁵

Hadislerde görülen istitâ‘a kaydının, talep edilen amele bir önem kattığını ve ısrarlı bir şekilde kişiyi o amele teşvik ettiğini söyleyebiliriz. Hz. Peygamber, müminlerin kıyamette abdest organlarından tanınarak çağırılacağı belirttikten sonra “*Sizden hanginiz (abdest organlarının) beyazlığını uzatmaya güç yetirebiliyorsa onu hemen yapsın*”⁶²⁶ buyurarak bu mükâfatı elde etmeyi istitâ‘a ile kayıtlamış ve kişiden gücünü bu yolda harcamasını ısrarlı bir şekilde talep etmiştir.

⁶¹⁹ Müslim, Zekât, 90.

⁶²⁰ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, IV,1336.

⁶²¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 270.

⁶²² Müslim, el-Mesâcid ve Mevâziu's-Salât, 211.

⁶²³ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtiḥ*, IX, 3602.

⁶²⁴ Müslim, Zekât, 66.

⁶²⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, VII, 101.

⁶²⁶ Müslim, Tahâret, 34.

2.2.11.4.3. Hasr Edâtı İle Talep Etme

Hasr, luğatta daraltmak, has kılmak sınırlı tutmak manalarına gelmektedir.⁶²⁷ Belâğatta ise hasr, özel bir üslupla bir şeyi, başka bir şeye mahsus kılmaktır. Bu işlemi gerçekleştiren şekiller bazen: 1- Nefy ve istisna edâtı ile olur, bu durumda maksûr-u aleyh/talep edilen istisna edâtından sonra yer alır. 2- إنما ile olur, burada maksûr-u aleyhin sonra gelmesi gerekir. 3- Sonra gelmesi gerekeni öne takdîm etmek ile olur, bu halde maksûr-u aleyh öne alınandır.⁶²⁸

Hadislerde bu üslûplardan birine yer verilerek bir amelin istenmesi, o ameli bizatihi tayin etmekte ve başka bir amelin onu yerine geçebilmesi ihtimali ortadan kaldırılmaktadır. Hasr şekillerini, yer aldığı hadislerden örnekler de göstererek zikrederim:

2.2.11.4.3.1. Nefy ve İstisnâ Edâtı İle Hasr

Hiz. Peygamber (s.a.s.), namazı unutan kimseye hatırladığında kılmasını emrettikten sonra, bu كَفَّارَةٌ لَهَا إِلَّا ذَلِكَ / “O namaz için bundan başka bir keffâret yoktur”⁶²⁹ buyurarak namazın iâdesinden başka bir alternatifini belirtmiştir.⁶³⁰ Buhârî de bu hadisin yer aldığı bâba “Namazı unutan kimsenin hatırladığında o namazı kılması ve ancak o namazı iâde etmesi”⁶³¹ başlığını koyarak bu manaya işaret etmiştir. Bir başka örnekte ise Hiz. Peygamber (s.a.s.) “(Sizden) Biriniz Allah’a hüsnü zandan başka bir halde ölmesin”⁶³² buyurmuştur. Bu ifadesiyle Hiz. Peygamber (s.a.s.) ölen kişiye, kendisini tüm hallerden kurtararak, sadece bu güzel düşünceye hasretmesini ve ancak bu hal üzere ölmesini emretmekte ve onu bu hal üzere ölmeyi sağlayacak amelleri yapmaya teşvik etmektedir.⁶³³

Bu kısma diğer bir örnek olarak “Vasiyet etmek istediği bir şeyi bulunup da üzerinden iki gece geçen bir müslümanın hakkı, ancak vasiyetinin yanında yazılı

⁶²⁷ İbrâhîm Mustafâ vd., *el-Mu‘cemu’l-vasît*, 738.

⁶²⁸ Ali Cârîm, Mustafâ Emîn, *el-Belâğatü’l-Vâdîha*, 374.

⁶²⁹ Ebû Dâvûd, Salât, 11.

⁶³⁰ Sehârenfûrî Halîl b. Ahmed b. Mecîd, *Bezlü’l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvûd*, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût tsz. III, 260.

⁶³¹ Buhârî, Salât, 37.

⁶³² Ebû Dâvûd, Cenâiz, 13.

⁶³³ Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtîh*, III, 1159.

bulunmasıdır”⁶³⁴ hadisini zikredebiliriz. Hz. Peygamber ﷺ şeklindeki ifadesiyle bu durumda olan bir kimsenin vasiyetini yazması gerektiğini emretmiştir. Âlimlerin çoğunluğu bu emrin mendûp olduğunu bazı Zâhirîler ise vacib bir emir olduğunu belirtmiştir.⁶³⁵

2.2.11.4.3.2. إنما Edâtı İle Hasr

Hz. Peygamber (s.a.s.), mescidin saygınlığına uygun harekette bulunmayan bedeviye “*O (Mescit) ancak, Allah’ı zikretmek, namaz kılmak ve Kur’ân okumak içindir*”⁶³⁶ buyurarak, mescitlerde bu sayılanların dışına çıkılmamasını emretmiştir. Yine gusül alırken sık olan saçlarının örgüsünü açmasının gerekip gerekmediğini soran Ümmü Seleme’ye (r.anha) “*Hayır! Ancak üç avuç su dökmen yeterli olacaktır*”⁶³⁷ diye cevap vererek, bu miktardan fazlasının vücûben gerekmediğini ve en az üç avuç dökmenin gerektiğini hasr edâtı ile haber vermiştir. Bir başka örnekte ise Hz. Peygamber (s.a.s), İmâm olan kimseye uyulmasının gerekliliğini “*İmâm, ancak, kendisine uyulması içindir*”⁶³⁸ buyurarak ifade etmiş, bu hükmü hasr edâtı olan إنما/ancak, sadece ile belirtmiştir. Bu sebeple imâma uyulmasının vacib olduğu ve ona hiçbir şekilde muhalefet etmenin câiz olmadığı anlaşılmıştır.⁶³⁹

2.2.11.4.3.3. Takdîm İle Hasr

Bu çeşit hasra şu hadisi örnek gösterebiliriz: Bir adam Hz. Peygamber’e (s.a.s.) gelerek cihada katılmak için izin istemiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona anne ve babasının sağ olup olmadığını sormuş, adam da evet cevabını verince, Hz. Peygamber (s.a.s.): فَبِهِمَا فَجَاهِدْ “*O halde onlar hakkında cihad et*”⁶⁴⁰ buyurmuştur. Burada فِي harfi cerri, sonrasındaki fiile müteallik olup tahsîs için takdîm etmiştir. Harfi cerden önce gelen fâ ise mahzûf bir şarta delâlet eder. Bu durumda hadis “*Eğer durum dediğin gibiyse, cihadını anne ve babana has kıl*”⁶⁴¹ anlamındadır. Hadiste yer alan “*Cihad et*” emri müşâkele yolu

⁶³⁴ Müslim, Vasiyyet, 1.

⁶³⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, XI, 74.

⁶³⁶ Müslim, Tahâret, 100.

⁶³⁷ Müslim, Hayz, 58.

⁶³⁸ Müslim, Salât, 82.

⁶³⁹ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, III, 876.

⁶⁴⁰ Müslim, el-Birr, 5.

⁶⁴¹ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, VI, 2472.

üzere zikredilmiş olup manası “*Hizmetini onlara has kıl*” demektir.⁶⁴² Hz. Peygamber’in “Onlara hizmet et” sözü yerine “Onlarda cihad et” sözünü kullanması, cihad ederken karşı tarafa verilen zararı anne-babasına vermesini istediği için değil aksine hizmet ile cihadın, mal infak etme, güç harcama ve zaman harcamada ortak paydalarının olması dolayısıyladır. Burada emir, bu ortak paydaları, kişinin anne ve babasına hasretmesine ve onlara has kılmasına yöneliktir.⁶⁴³

2.2.11.4.4. Tenbih Edâtı ل/دککات Ediniz! İle Amele Vurgu Yapmak

Tenbih/uyarı edâtı olarak da kullanılan ل/دککات ediniz! isim ve fiil cümlelerinin başında bulunabilir.⁶⁴⁴ İstifhâm edâtının nefy edâtının başına gelmesiyle oluşan ل, manaya güç katar ve tahkîk ifade eder.⁶⁴⁵ Hz. Peygamber de (s.a.s.) hadislerinde bu edâtı kullanarak bazı amellerin önemine dikkat çekmiştir. Meselâ Hz. Peygamber: “*Dikkat ediniz! Kuvvet, atmaktır*”⁶⁴⁶ buyurarak cihad niyetiyle atıcılığı öğrenmenin ve bunun antremanını yapmanın faziletine işaret etmiş ve bu tenbihi üç kere tekrar ederek, kişinin kendisini bu yönde hazırlaması emrini pekiştirmiştir.⁶⁴⁷

Hz. Peygamber “*Dikkat ediniz! Şüphesiz kamçı ve sopa ile olan, kasıtlıya benzeyen hata ile bir şey öldürmenin diyeti yüz devedir*”⁶⁴⁸ buyurmuştur. Kasıtlıya benzeyen hata ile öldürmeyi “Kur’ân’da sadece hatalı ve kasten öldürmeden bahsediliyor” diyerek kabul etmeyenlere bu hadis delil getirilmiştir.⁶⁴⁹ Hiç şüphesiz hadiste yer alan tenbih edâtının, bu yolla öldürmenin hükmünün yerleşmesindeki rolü büyüktür. Sünnetin dindeki yerine vurgu yapan bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Dikkat ediniz! Bana Kur’ân ile (onun bir) benzeri verilmiştir*”⁶⁵⁰ buyurmuştur. Bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) “Bize Kur’ân yeter” diyecek kişileri azarlama ve şiddetli vurgu içeren ل edâtını kullanarak ve bu tarz

⁶⁴² Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, V, 314.

⁶⁴³ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, V, 314.

⁶⁴⁴ Dakr, *Mu'cemu'l-Kavâ'idü'l-Arabiyye*, 82-83.

⁶⁴⁵ İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Muğni'l-Lebîb an Kütübi'l-E'ârib* (1. Baskı), Dâru's-Selâm, Kâhire 2002, I,152.

⁶⁴⁶ Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 23.

⁶⁴⁷ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, VI, 2498; Sehârenfûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, XI, 429.

⁶⁴⁸ Ebû Dâvûd, *Diyyât*, 17.

⁶⁴⁹ Azîmâbâdî, *Avnû'l-Mâ'bûd*, XII, 219; Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, VI, 2290.

⁶⁵⁰ Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 5.

ifadesini tekrarlamak suretiyle uyarmış ve Kur’ân gibi, sünnetle sabit olan hükümlerle de amel edilmesi gerektiğini kuvvetli bir şekilde emretmiştir.⁶⁵¹

2.2.11.4.5. Arz ve Tahdîd/Teşvik Edâtı لا /...maz mı... İle Amele Yönlendirilme

Teşvik anlamında kullanılan لا ile bir şeyin mutlak olarak yapılması talep edilmektedir. Fakat arz manası ile yumuşak bir şekilde talep gerçekleşirken, tahdîd manası ile talep, ısrarlı bir şekilde olmaktadır.⁶⁵² Haberî fiil cümlesine has olan bu edât, gelecek manası içeren fiilin başına girdiğinde bu manaya gelmekte ve bir işin sözün bitmesi anından itibaren yapılması talep edilmektedir.⁶⁵³ Hadislerde çokça yer verilen bu üslup ile Hz. Peygamber (s.a.s.) muhatabın da durumunu dikkate alarak, kişilerin belli amellere ilgi duymasını istemiş ve onlardan taleplerde bulunmuştur. Hz. Peygamber (s.a.s.) müslümanların namazda düzgün bir şekilde saf tutmalarını “Siz meleklerin Rableri huzurunda saf bağladığı gibi saf düzeni almaz mısınız?”⁶⁵⁴ ifadesiyle talep etmiştir.⁶⁵⁵ Bazen bu şekilde bir üslup, belirli bir şahsa yöneltilen talepte de açığa çıkmıştır. Katile kısas uygulanması hususunda ısrar eden Uyeyne’ye “Ey Uyeyne! Diyeti kabul etmiyor musun?”⁶⁵⁶ buyurarak ve bu ifadeyi tekrar ederek ondan ısrarlı bir şekilde diyeti kabul etmesini talep etmiştir.

2.2.11.4.6. Üstünlük Bildiren İsm-i Tafdîl Kipiyle Talep Etme

Arap dilinde ism-i tafdîl, iki şeyin bir sıfatta ortak olup, birinin diğerine o sıfatta daha üstün olduğunu ifade etmek için oluşturulmuş bir kalıptır.⁶⁵⁷ Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bazı amelleri bu şekilde nitelemesinde hiç şüphesiz daha çok talep vardır. Bu kısma şunları örnek verebiliriz:

⁶⁵¹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, VII, 426;

⁶⁵² İbn Hişâm, *Muğni'l-Lebîb*, I, 155.

⁶⁵³ Dakr, *Mu'cemu'l-Kavâ'idî'l-Arabiyye*, 83.

⁶⁵⁴ Ebû Dâvûd, *Salât*, 93.

⁶⁵⁵ Vellevî, *Zahîretü'l-Ukbâ*, X, 262.

⁶⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Diyât*, 3.

⁶⁵⁷ Dakr, *Mu'cemu'l-Kavâ'idî'l-Arabiyye*, 36.

2.2.11.4.6.1. Amelin أَحَبُّ/Daha Sevimli Olarak Nitelenmesi

Bu ifade şekli ile bir amelin Allah ve Rasûlü katındaki değerini anlamakla birlikte, talebe yönelik fazlalığı da görmekteyiz. Zira kelimenin kökü olan “Sevimlilik” özelliği amelin talep edilmesi için yeterli olacakken, bu özelliğin “Daha sevimli” şeklinde ifade edilmesi, o amelin yapılmasına talebi artırmıştır. Bu niteleme hadislerde birçok amele yönelik karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Allah Teâlâya amellerin en sevimlisi, az da olsa devamlı olanıdır*”⁶⁵⁸ buyurarak müminleri iyi amelleri sürekli yapmaya yönlendirmiştir. Başka bir hadiste ise: “*Âdemoğlu, kurban gününde, Allah katında kan akıtmaktan daha sevimli bir amel yapmamıştır*”⁶⁵⁹ buyurarak kurban gününde yapılan amellerin arasındaki dereceye işaret etmiştir. Her iki hadiste de diğer bazı amellerin, bu iki amele güzel olma özelliğinde ortak olduklarına işaret olmakla birlikte, bu amellerin daha makbul olduğu ifade edilmiştir.

2.2.11.4.6.2. Amelin خَيْرٌ/Daha Hayırlı Olarak Nitelenmesi

İsm-i tafdîl kipinde olan خَيْرٌ kelimesi, çok kullanıldığından dolayı çoğunlukla أَفْعَلٌ vezninde değil kendine has sîğası ile kullanılmaktadır.⁶⁶⁰ Bir şeyin kendisine uygun kemâl sıfatlarını bulundurması yanında dînî ve dünyevî olarak kişiyi kurtuluşa götüren şey olarak açıklanan “Hayır”,⁶⁶¹ hadislerde “Daha hayırlı” şeklinde bazı amellerin diğer şeylere üstünlüğünü belirtmek için zikredilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Bir gün sınır bekçiliği yapmak, dünya ve üzerindeki şeylerden daha hayırlıdır*”⁶⁶², “*Sabah namazının iki rekât sünneti, dünyadan ve ondaki her şeyden daha hayırlıdır.*”⁶⁶³ Hz. Peygamber bu iki örnekte zikredilen amelleri diğer amellere kıyaslamamış fakat insan katında çok kıymetli gözüken dünyaya nispetle daha hayırlı olduklarını belirterek yapılmasını talep etmiştir. Hz. Peygamber bazen “*İnsanlar arasına karışıp onların eziyetlerine sabreden müslüman, insanlar arasına karışmayıp, onların eziyetlerine sabretmeyen müslümandan daha hayırlıdır*”⁶⁶⁴ şeklinde bir kimseyi

⁶⁵⁸ Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 218.

⁶⁵⁹ Tirmizî, Edâhî, 1.

⁶⁶⁰ Dakr, *Mu'cemu'l-Kavâ'idü'l-Arabiyye*, 277.

⁶⁶¹ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 353.

⁶⁶² Buhârî, Cihâd, 73.

⁶⁶³ Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 96.

⁶⁶⁴ Tirmizî, Zühd, 55.

diğer bir kimseye daha üstün olamaya götürecek bir davranışı bu kiple bildirerek müminlerden onu yapmayı talep etmiştir.

Hadislerde bir şeyin daha hayırlı olması, onun dinde mutlak olarak tercih edilmesine bir sebep olarak görülmektedir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) *"Bir kimse bir şeye yemin eder de başkasını ondan hayırlı görürse, hemen yemininden dolayı keffâret versin ve daha hayırlı gördüğü o işi yapsın"*⁶⁶⁵ buyurmuştur. Bu hadislerde daha hayırlı olanı belirlemeyi dini ölçüler çerçevesinde kişiye bırakan Hz. Peygamber (s.a.s.) dinde her zaman daha üstün olanın yapılmasının talep edildiğine işaret etmiştir. Kişileri devamlı daha iyi olmaya teşvik eden Hz. Peygamber (s.a.s.) *"Yüksek el, alçak elden daha hayırlıdır. Yüksek el veren (el), alçak el de dilenen (el)dir"*⁶⁶⁶ buyurmuştur. Kişiyi kendisine daha hayırlı olma özelliği kazandıran infak ameline yönlendiren Hz. Peygamber (s.a.s.), malının tamamını veya çoğunu hastalık esnasında vasiyet etmek isteyen Hz. Sa'd b. Ebî Vakkâs'a ise izin vermemiştir. Şöyleki Hz. Peygamber *"Şüpheli yok ki senin varislerini zengin olarak bırakman, onları halka el açar şekilde bırakmandan daha hayırlıdır"*⁶⁶⁷ buyurarak, malın tamamını değil, bir kısmını infak etmenin bu özelliğe sahip olduğuna işaret etmiş ve hadiste işaret edildiği üzere malın 1/3'ünü hayır yollarına vakfetmesini 2/3'ünü ise mirasçılara bırakmasını talep etmiştir.

2.2.11.5. *ليس منا*/Bizden Değildir İfâdesiyle Amelin Talep Edilmesi

Nâkıs fiillerden olan *ليس*, *كان* gibi mübtedâ ve haberi kendisine isim ve haber olarak alır. Leyse, isminin, haberi ile nitelendiğini, şimdiki zamanda nefyeder. Bu olumsuzluk, karîne ile geçmiş veya gelecek zamanı da kapsayacak şekilde, geniş zamana da yayılabilir.⁶⁶⁸ Hz. Peygamber (s.a.s.) birçok kötü ameli terk etmeyi bu ifadeyle talep etmiştir. Meselâ: *"Küçüklerimize merhamet etmeyen, büyüklerimize saygı duymayan, ma'rûfu emretmeyen ve münkerden nehy etmeyen bizden değildir"*⁶⁶⁹ ile *"Bıyığını kısaltmayan bizden değildir"*⁶⁷⁰ hadisleri bu kullanımın yer aldığı hadislerden bazılarıdır. Bu hadislerde yer alan *"Bizden değildir"* ifadesi *"Bizim yolumuz üzere değildir"*

⁶⁶⁵ Müslim, Eymân, 11.

⁶⁶⁶ Ebû Dâvûd, Zekât, 28.

⁶⁶⁷ Ebû Dâvûd, Vesâyâ, 2.

⁶⁶⁸ Nâdirî, *Nahvu'l-Luğati'l-Arabiyye*, 380.

⁶⁶⁹ Tirmizî, el-Birr, 15.

⁶⁷⁰ Tirmizî, İsti'zân, 16.

anlamındadır.⁶⁷¹ Bu ifade “Bizim seçkin ümmetimizden değildir” şeklinde de yorumlanmıştır.⁶⁷² Hiç şüphesiz bu ifadeler bir tehdit içermektedir. Zira sapkınlığa düşmemenin yolu “Size iki şey bıraktım. Onlardan sonra dalâlete düşmezsiniz: Allah’ın (c.c.) Kitab’ı ve benim sünnetim”⁶⁷³ hadisinde de belirtildiği üzere, Kur’ân ve Sünnet’e ittibâdan geçmektedir.

Yukarıdaki ilk örnekte yer alan yer alan hadisinin manası “*Küçüklerimize merhamet eden, büyüklerimize saygı duyan, ma’rûfu emreden ve münkerden nehy eden bizdendir*” şeklinde olumludur. Zira Arapçada “Nefyü’n-nefy ispattır.”⁶⁷⁴ Yâni iki olumsuzdan bir olumlu doğar. Burada netice olarak ortaya çıkan olumlu ifade, haberî kip olsa bile talep manasında bir haberdur ve hadisin manası: “*Küçüklerimize merhamet edin, büyüklerimize saygı duyun, ma’rûfu emredin ve münkerden nehy edin ki bizden olasınız*” şeklinde emirdir diyebiliriz. Bu şekli ile hadis, dalâletten kurtulma sebebi olan sünnet üzere olabilmeyi, öncesinde geçen emirlere bağlamıştır. Bu emirler ise sonrası için bir nevî şart mesabesinde. Zira emirden sonra gelen müzarinin cezm olmasının, emrin içerisinde var sayılan şart manası ile olduğu kabul edilmektedir.⁶⁷⁵ Bu takdirde hadisimizin manasını “*Küçüklerimize merhamet ederseniz, büyüklerimize saygı duyarsanız, ma’rûfu emreder ve münkerden nehy ederseniz bizden olursunuz*” yoksa olamazsınız ve dalâletten kurtulup hidâyete eremezsiniz şeklindedir.

2.2.11.6. Ameli Terk Edenin Tehdit Edilmesi

Bir amelin yapılmasına yönelik emri kuvvetlendiren etkenlerden biri de hiç şüphesiz o ameli terk edenin tehdit edilmesidir. Bu tehdit, emrin mecâz olma ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu üslûbu farklı şekillerde kullanmıştır. Bu tehdit, bazen beddua ifadesi ile açığa çıkmıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) duası gibi bedduası da Allah katında makbuldür. Beddua aynı zamanda bir tehdittir.

Hz. Peygamber (s.a.s.) “Yanında benim adım anıldığında bana salavat getirmeyen kimsenin burnu yerde sürünsün”⁶⁷⁶ buyurarak adının zikredildiği yerde salavât

⁶⁷¹ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, II, 607.

⁶⁷² Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, VIII, 3114.

⁶⁷³ Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, III, 392, h. no: 4525.

⁶⁷⁴ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-Nedâ*, 94.

⁶⁷⁵ İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n Nedâ*, 101-102.

⁶⁷⁶ Tirmizî, *De'avât*, 100.

getirilmesini kuvvetli bir ifadeyle talep etmiştir. Yine “*Ana babası yanında yaşlandığı halde cenneti kazanamayanın burnu yerde sürünsün*”⁶⁷⁷ buyurarak kişiye, anne babasının bu durumunu fırsat bilmesini emretmiş ve bu emri gerçekleştirmeyen kişiye beddua etmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) namaz kılarken safların düzgün olmasını talep ederken “*Vallahi! Ya saflarınızı düzeltirsiniz yahut da Allah kalplerinizi başka başka taraflara çevirir*”⁶⁷⁸ şeklindeki ifadelerini “çevirsin” manasında bir beddua olarak anlayabilirken, açık bir tehdit olarak onların başına gelecek durumun haber verilmesi olarak da anlayabiliriz.⁶⁷⁹ Bu hadiste yer alan talep, sahâbe tarafından da hakîkî bir emir telakki edilerek yerine getirilmiştir. Öyle ki onlar namaz kılarken omuzlarını yanındakilerin omuzlarına, dizlerini dizlerine ve topuklarını da onların topuklarına yapıştırarak bu emre uymuşlardır.⁶⁸⁰ Hz. Peygamber’in (s.a.s.): “*Küçüklerimize merhamet etmeyen, büyüklerimize saygı duymayan, bizden değildir*”⁶⁸¹ buyurarak bu davranışların kişiyi sünnetin dışına çıkartacağını söylemesi ve “*Kim ikindi namazını terk ederse, ameli boşa çıkmıştır*”⁶⁸² buyurması da tehdit üslûbunun hadislerdeki tezahürüne birer örnektir. O’nun (s.a.s.): “*Kimin iki hanımı olur da (bunlardan sadece) birine meylederse, kıyamet günü bir tarafı (yere) sarkık olarak gelir*”⁶⁸³ buyurarak hanımlar arasında adaleti emretmesi, aksi takdirde kişinin mahşere bir yanı sarkık olarak geleceğini bildirmesi de tehdit ile adaleti emretmektir. Hz. Peygamber “*Bir kimse (Allah yolunda) savaşmadan ve onu gönliünden geçirmeden ölürse, bir çeşit nifak üzere ölür*”⁶⁸⁴ ifadeleri ile müslümanlara cihad yapmayı, en azından ona niyet etmeyi emretmiştir. Bu emrin yerine getirilmemesi halinde kişinin kalbine yerleşecek olan nifakın haber verilmesi, tehdit üslûbu ile bir amelin emredilmesine örnektir.⁶⁸⁵

2.2.11.7. Ameli Yapana Va‘d’de Bulunulması

Hz. Peygamber’in (s.a.s) bir ameli emrederken kullandığı metodların başında va‘d yani müjdeleme gelmektedir. Zira Yüce Allah O’nu “*Seni ancak müjdecî ve uyarıcı*

⁶⁷⁷ Tirmizî, De‘avât, 100.

⁶⁷⁸ Ebû Dâvûd, Salât, 93.

⁶⁷⁹ Alî el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih*, III, 848.

⁶⁸⁰ Ebû Dâvûd, Salât, 93.

⁶⁸¹ Tirmizî, el-Birr, 15.

⁶⁸² Buhârî, *Mevâkîtü’s-Salât*, 15.

⁶⁸³ Ebû Dâvûd, Nikâh, 38.

⁶⁸⁴ Ebû Dâvûd, Cihâd, 17.

⁶⁸⁵ Alî el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtih*, VI, 2470.

olarak gönderdik”⁶⁸⁶ diyerek nitelemektedir. Bir ameli yapana bir va‘d’de bulunulması onun değerini gösterdiği gibi o amelin yapılmasının kesin olarak talep edildiğini de göstermektedir.

Hadislerde birçok amel ve tutumun va‘d ve müjde ile bağlantısı kurulmuştur. Bu çeşit hadislerle şunları örnek verebiliriz: “Şüphesiz mesut kişi, fitnelerden uzak kalandır”,⁶⁸⁷ “Her kim üç kızın geçimini üzerine alarak onları, (İslâm terbiyesi üzere) yetiştirir, evlendirir ve (evlendirdikten sonra da) onlara (olan) iyiliğini devam ettirirse onun için (mükâfat olarak) cennet vardır”,⁶⁸⁸ “Kim Allah yolundaki bir mücâhidi donatırsa (Allah yolunda) savaşmış gibi olur. Kim de bir mücahide ailesi hakkında hayırlı bir vekil olursa, o da (Allah yolunda) savaşmış gibi olur”,⁶⁸⁹ “Herkim bir müminden dünya sıkıntılarından bir sıkıntısını giderirse, Allah ondan ahiret sıkıntılarından bir sıkıntısını giderir. Herkim darda olana kolaylık gösterirse, Allah ona dünya ve ahirette kolaylık verir ve herkim bir müslümanı (n günahını) örterse, Allah da onu dünya ve ahirette örter.”⁶⁹⁰

Kur’ân’ın üslûbu olan amele uhrevî va‘d’de bulunulması hadislerde de çokça karşımıza çıkmaktadır. Bu üslup hiç şüphesiz Hz. Peygamber’in (s.a.s.) müjdecî özelliğinden kaynaklıdır ve yapılması talep edilen amelin, dindeki yüksek mertebesine işaret etmektedir.

Bir amele uhrevî mükâfat va‘d edilerek yapılmasının talep edilmesi, kudsî hadislerde de söz konusudur. Allah’a (c.c.), Kur’ân dışında nispet edilen söz ve iş ya da manası Allah’a, lafzı ise Hz. Peygamber’e ait olduğu söylenen söz olarak tarif edilen⁶⁹¹ kudsî hadis ile bazı emir ve taleplerde bulunulmuştur. Çocuğu öldüğünde hamd ve istirca‘ yapan kimse hakkında: “Allah Teâlâ (o kimse için) şöyle der: Kulum için (cennette) bir ev yapın ve ona hamd evi ismi verin”⁶⁹² buyurularak bu imtihana maruz kalan kimsenin takınması gereken tavır talep edilmektedir. “Allah (c.c.) buyuruyor ki: Ben kulumun bana olan zannının yanında yım”⁶⁹³ ifadeleri ile istiğfar edenin bağışlanacağına, tevbe edenin

⁶⁸⁶ İsrâ, 17/105; Furkân, 25/56.

⁶⁸⁷ Ebû Dâvûd, Fiten ve’l-Melâhim, 2.

⁶⁸⁸ Ebû Dâvûd, Edeb, 121.

⁶⁸⁹ Ebû Dâvûd, Cihâd, 20.

⁶⁹⁰ Müslim, Zikr ve’d-Duâ, 38.

⁶⁹¹ Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 152.

⁶⁹² Tirmizî, Cenâiz, 36.

⁶⁹³ Müslim, Zikr ve’d-Duâ, 2.

tevbesinin kabul olacağına inanma⁶⁹⁴ ve böylece tevbe-istiğfâr yapma talep edilmektedir. Bir kudsî hadiste ise “Benim rızam için birbirlerini sevenlere, benim için birbirlerini ziyaret edenlere ve benim için birbirlerine infakta bulunanlara sevgim vacib olmuştur”⁶⁹⁵ ifadeleri ile müminlerin birbirini sevmesi, birbirini ziyaret etmesi ve birbirlerine infakta bulunması talep edilmektedir. Hz. Peygamber’in hadislerinde çokça yer verdiği müjdeleme metodu hadîsi kutsîlerde de örneklerde görüldüğü şekliyle yer almakta ve emirlerdeki talebi güçlendirmektedir.

2.2.11.8. Amelin Emredilme Sebebinin Belirtilmesi

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) muhataplara yöneltmiş olduğu bazı emirlerinde, bu emirlerinin gerekçelerini de açıkladığını görmekteyiz. Bu ifade şekli emirlere uymada etkili olması yanında Hz. Peygamber’in (s.a.s.) müminlere verdiği değeri de göstermektedir. Bu gerekçelendirme şekillerini birkaç biçimde görmekteyiz. Bazen bir amel “yapın” denilerek emredildikten sonra gerekçesi “çünkü” denilerek ulaştırılması hedeflenen ikramdan bahsedilmektedir. Mesela Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Tedavi olunuz. Çünkü Allah yaratmış olduğu her hastalığın devasını da yaratmıştır*”⁶⁹⁶, “*Haccı ve umreyi peş peşe yapın. Çünkü bunlar günahları ve fakirliği giderir*”⁶⁹⁷ buyurarak ulaştırılması umulan sonuçları emirlere sebep olarak zikretmiştir. Bazen emirlere istenmeyen şeylerden kurtulmak ya da uzak kalmak sebep gösterilmiştir. Mesela: “*Dünyadan sakının, kadınlardan da sakının. Çünkü Benî İsrâîl’in ilk fitnesi kadınlarda idi*”⁶⁹⁸, “*Yatacağınız zaman kandillerinizi söndürün. Çünkü şeytan, fare gibilerine önderlik eder de (o fare gibi şeyler ile) sizi yakar*”⁶⁹⁹ hadislerinde istenmeyen sonuçlardan kurtaracak amellerin yapılması talep edilmektedir. Bazen bu gerekçe açık bir şekilde ifade edilmeyerek emrin mukabilinde bir nehiy şeklinde yer almaktadır. Mesela “*Namazlarınızdan bir kısmını evlerinizde kılın, oraları kabirlere çevirmeyin*”⁷⁰⁰ hadisindeki emre sebep olarak evlerin kabre dönüşme tehlikesi gösterilirken, “*Saflarınızı düz tutunuz, omuzları(nızı) bir hizaya getiriniz, boşlukları kapatınız, kardeşlerinize yumuşak davranınız. Şeytana açıklık*

⁶⁹⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, XVII, 2.

⁶⁹⁵ İmâm Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta* (1. Baskı), thk. Külâl Hasan Alî, Müessesetü’r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2018, Saar, 5.

⁶⁹⁶ Ebû Dâvûd, Tıb, 1.

⁶⁹⁷ Tirmizî, Hacc, 1.

⁶⁹⁸ Müslim, Rikâk, 99.

⁶⁹⁹ Ebû Dâvûd, Edeb, 161.

⁷⁰⁰ Ebû Dâvûd, Salât, 206.

bırakmayınız”⁷⁰¹ hadisinde sıralı emirlerin sebebinin dolaylı olarak araya şeytanın girmesinden kaçınmak olduğu belirtilmiştir. Hadislerdeki emirlerin sebebi, olumlu ve olumsuz durumlar olabilir. Mesela Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Şüpheli olanı bırak, şüpheli olmayana bak! Çünkü doğrulukta huzur, yalanda ise şüphe vardır*”⁷⁰² hadisinde doğruyu kişiye huzur vereceğini, yalandan sakınmayı ise kişinin kalbine şüphe bırakacağını belirterek emretmiştir.

2.2.11.9. Amelin Bir Şeye Benzetilerek Emredilmesi

Hiz. Peygamber (s.a.s.) bazen bir ameli iyice anlaşılıp sevilerek yapılmasını sağlamak için başka bir şeye benzetmiştir. Bu benzetme مَثَل/örneği kelimesi ile ifade edilmiştir. Mesela رَبِّنِي زِكْرَةً مَّثَلُ الَّذِي لَا يَذْكُرُ رَبَّهُ مَثَلُ الْحَيِّ وَالْمَيِّتِ / *Rabbini zikreden ile Rabbini zikretmeyenin örneği diri ile ölü gibidir*”⁷⁰³ hadisinde zikri hayata benzeterek müminlere emretmiştir. Bu teşbih bazen ك/ gibi edâtı ile yapılır. Mesela مَنْ رَأَى عَوْرَةَ فَسَتَرَهَا / *(Bir müminin) Herhangi bir kusurunu görüp de örten kimse, diri diri toprağa gömülen kız çocuğunu (mezarından çıkararak) hayata döndüren gibidir*”⁷⁰⁴ hadisinde kusurları örtmek güzel bir örneğe benzetilerek emredilmiştir. Hiç şüphesiz bu tarzda yöneltlen emirler, salt emirlerden daha belîğdir ve emredilen amelin daha iyi kavranmasını sağladığından dolayı daha etkilidir.

2.2.11.10. Hz. Peygamber’in Bir Ameli Yapması

Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) fiilleri ve delâleti, müstakil bir konu olduğundan biz burada hadislerde Hiz. Peygamber’in bir fiili yapması ile ilgili yer alan lafız ve ifade biçimlerinden emir manasının anlaşılmasına değineceğiz. Arap dilinde istirrara/devamlılığa işaret eden كَانَ يَفْعَلُ /Yapardı şeklindeki Kâne nâkıs fiili ile fiili müzârinin bir arada kullanılması⁷⁰⁵, birçok hadiste yer almış ve Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) haber verilen fiili devamlı olarak yaptığına işaret etmiştir. Mesela Enes b. Mâlik (r.a.) كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَنَفَّسُ فِي الشَّرَابِ ثَلَاثًا / *Rasûlullah (s.a.s.) bir şey içerken üç defa soluklanırdı*” diyerek Rasûlullah’ın her su içtiğinde soluklandığını belirtmiş ve bunu emir

⁷⁰¹ Ebû Dâvûd, Salât, 93.

⁷⁰² Tirmizî, Zühd, 60.

⁷⁰³ Buhârî, De‘avât, 66.

⁷⁰⁴ Ebû Dâvûd, Edeb, 38.

⁷⁰⁵ Aynî, Umdetü’l-Kârî, XI, 102.

olarak telakki ederek “İşte ben de bir şey içerken üç defa soluklanıyorum” demiştir.⁷⁰⁶ Bazen aksine ameli yapmayı kendisinin de istediğini belirterek dolaylı emirde bulunmuştur. Mesela Hz. Peygamber (s.a.s.) emri doğrudan yöneltmemiş “Pazartesi ve perşembe günleri ameller (Allah’a) arz olunur, ben de oruçlu iken amellerimin arz olunmasını isterim”⁷⁰⁷ ifadeleri ile kendisinin oruçlu olmasını istediğini belirterek dolaylı talepte bulunmuştur. Muharrem ayının sadece onuncu gününde oruç tutmasının, Yahudiler ve Hristiyanların aynı gün oruç tutmalarına denk düştüğünü görünce: “Eğer gelecek seneye kadar yaşarsam mutlaka dokuzuncu gün oruç tutarım”⁷⁰⁸ buyurarak müminlere kendisi gibi Ehl-i Kitab’a muhalefeti emretmiştir. O (s.a.s.) mütevazı olmayı bizlere doğrudan emretmek yerine “Bana bir koyunun inciğe kadar ayağı hediye edilse kabul ederim, böyle bir yemeği yemeye çağrılısam icabet ederim”⁷⁰⁹ buyurarak, kendi uygulamasını örnek göstererek bizlere emretmiştir.

Buraya kadar verdiğimiz örnekler, son başlık hariç, Hz. Peygamber’in kavli hadislerinde yer alan emir ifade biçimlerinden oluşmaktadır. Şimdi ise son başlıkta işaret edilen Hz. Peygamber’in fiillerinin emir olarak anlaşılmasını biraz daha detaylandıracağız.

2.3. FİİLİ SÜNNETTE EMİRLER

“Hz. Peygamber’den sadır olan tüm davranış ve hareketler” şeklinde tanımlanan nebevî fiiller, delâleti açısından vacib, mübah ve müstehab olarak taksim edilmiştir. Haram fiillerin ise Hz. Peygamber’den (s.a.s.) sadır olması mümkün değildir.⁷¹⁰ Hz. Peygamber’in yaratılışı itibariyle yaptığı, cibillî olarak nitelenen oturmak, kalkmak, yemek ve içmek gibi hiçbir yaratılmışın uzak kalamayacağı fiileri de vardır. Bu çeşit fiiller O’nun ve müminlerin mutlaka yapmak zorunda olduğu fiiller olmayıp mübah fiillerdir ve müminlerin bu hususta O’na uyması vacib değildir. Âlimlerin çoğu bu tür fiillere uymanın mübâh olduğunu söylemektedir.⁷¹¹ Bir fiilin teşrî’î olması için vâcip

⁷⁰⁶ Müslim, Eşribe, 122.

⁷⁰⁷ Tirmizî, Savm, 44.

⁷⁰⁸ Müslim, Sıyâm, 134.

⁷⁰⁹ Tirmizî, Ahkâm, 10.

⁷¹⁰ Özdemir, *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu*, 30; Hallâf, *İlmu Usûli’l-Fıkh*, 56.

⁷¹¹ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 72; Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkh*, 1, 478.

olması gerekmemektedir. Mübâh konusuna “Şerhlerde emirler” kısmında daha detaylı değineceğiz.

Sahâbenin bu tür fiillere yaklaşımı aynı derecede tezahür etmemiştir. Onlardan bazıları Hz. Peygamber’in yediği gibi yemede, giydiği gibi giymede ve O’nun hareket ettiği gibi davranmada ısrarlı davrandığı için, Hz. Peygamber’in cibillî fiillerine uymanın, mübâhın da ötesinde mendûb olduğunu söyleyen âlimler olmuştur.⁷¹² Sahâbeden Abdullah b. Ömer’in (ö. 73/693) Hz. Peygamber’in ibadet ettiği yerleri araştırdığı ve ibadet kastı ile yapıldığı net olmayan fiillere dahi uymaya devam ettiği bilinmektedir. Nâfi’den şöyle dediği rivayet edilmiştir: “*Abdullah b. Ömer (r.a.) Hz. Peygamber’in eserlerini ve konaklamış olduğu yerleri araştırırdı. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir semure ağacının altında konaklamıştı. İbn Ömer o ağaç kurumasin diye onu sürekli sulardı.*”⁷¹³

Burada değinilmesi gereken önemli bir husus ise; bu tür yemek, içmek veya oturmak gibi aslında cibillî olan fiillerin Hz. Peygamber’in irşadı veya muvâzabatı ile şer’î bir hüküm olan mübâhlıktan çıktığı ve diğer hükümler çerçevesinde değerlendirilebileceğidir.⁷¹⁴ Şöyleki yeme-içmeyi yapmak mübahtır. Yoksa yeme-içmenin içindeki unsurlar değil, bunların hükmü müstehab, vacip olabilir. Meselâ sağ elle yemek böyledir. Ömer b. Seleme’den gelen bir rivayette Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Ey oğulcum! Yaklaş, besmele çek, sağ elinle ve önünden ye*”⁷¹⁵ İmâm Nevevî, bu hadiste besmele çekmek, sağ el ile yemek ve önünden yemek şeklinde yemek sünnetlerinden üç tanesinin bulunduğunu söylemektedir.⁷¹⁶ Görüldüğü gibi Nevevî kavli irşadı esas alarak bu fiilleri istihbâba hamletmiştir. O takdirde Hz. Peygamber’in ibadet kastı ile yaptığı fiillerini diğer kısımlarından ayırmak önem arz etmekte ve fiili kuşatan ve belli bir kısım altında incelememizi gerektiren diğer etkenler göz ardı edilmemelidir. Bu bağlamda İbn Dakîk el-İd şöyle demiştir: “Usûl ilminde şu görüş tercih edilmektedir: Hz. Peygambere mahsus olmayan, cibillî olarak yapmadığı açık olup, bir mücmeli de ifade için olmayan ve vücûb, nedb vs. vasfı belli olmayan fiiller ya kurbet kastı ile

⁷¹² Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkh*, 1, 478.

⁷¹³ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahihu İbn Hibbân* (2. Baskı), thk. Şu’ayb Arnâûd, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 1993, XV, 551.

⁷¹⁴ Şevkânî, *İrşâdü’l-Fuhûl*, 72

⁷¹⁵ Ebû Dâvûd, Et’ime, 20.

⁷¹⁶ Nevevî, *el-Minhac*, XIII, 193.

yapılmıştır ki bunlar mendubtur ya da kurbet kastı yoktur bu da mübâh kısmına girer.”⁷¹⁷ Bu ifadelerden Hz. Peygamber’in hangi maksatla yaptığı açık olmayan fiillerinin nasıl anlaşılacağı yapılacak tevillere ve bu tevilleri yönlendirecek diğer karîne ve bağlamlara bağlı olduğu ve Hz. Peygamber’in bu fiillerinin, vücûb ve istihbâba yönelik bir karînesi oluşmaz ise mübâh dairesinde olduğu anlaşılmaktadır.

Meseleye açıklık getirmesi açısından Buhârî’de geçen şu rivayeti zikretmemiz yerinde olacaktır: Ebû Kılâbe’nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: “*Mâlik b. Huveyris bu mescidimize geldi ve şöyle dedi: Ben sizlere namaz kastetmeden, Hz. Peygamber’in nasıl namaz kıldığını göstermek için namaz kılacağım. Eyyûb, Ebû Kılâbe’ye: “Rasûlullah nasıl kılıyordu” diye sordum, dedi. Ebû Kılâbe: “Şu şeyhimiz gibi” dedi. Eyyûb: “O kişi, birinci rekâtın secdelerinden sonra kalkmadan önce otururdu” dedi.*”⁷¹⁸ İmâm Şâfiî bu ve benzeri hadislere de itimat ederek celsetü’l-istirâhanın sünnet olduğu söylerken, İmâm Mâlik ve İmâm Ebû Hanife celsetü’l-istirâhayı sünnet görmemiş ve bu rivayette yer alan celsenin yaşlılıktan kaynaklandığını, ibadet kasıtlı değil, cibillî olduğunu ifade etmişlerdir.⁷¹⁹ Yani bu oturuşun, mutlak manada müstehab olmadığını ancak bir özürden dolayı yapıldığını ve mübâh olduğunu söylemişlerdir. İmâm Ebû Hanife ve İmâm Mâlik bu tevîle giderlerken, karîne sayılabilecek başka rivayetleri dikkate almışlardır. Bu rivayetlerden biri Abdullah b. Ömer’in namazda oturduğunda niçin bağdaş kurduğunu soran kimseye O’nun sünnetin sağ ayağını dikerek sol ayağı içine oturtmak olduğunu söylemesi ve kendi fiilinin gerekçesini ise “*Ayaklarım artık beni taşıyor*”⁷²⁰ diyerek belirtmesidir. Onun bu uygulaması, yaşlılık ve hastalık gibi özürlerin namaz fiillerinin uygulamasında etkili olduğunu göstermektedir.

Bir fiilin ibadet kastı ile yapıldığı açık değilse ve cibillî fiiller içerisinde görülmesinde herhangi bir sakınca yoksa onun mübâh dairesi dışına çıkarılarak herhangi bir talebî hüküm içerisine sokulmasında belirleyici olan karînedir. Elimizde o fiili belli bir yöne tevîl etmemizi gerektirecek karîneyi oluşturan durum ve rivayetler var ise bunların dikkate alınması ve ona göre fiilin kategorize edilmesi gerekmektedir.⁷²¹ Hz.

⁷¹⁷ İbn Dakîkî’l-İd, Ebu’l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî, *İhkâmu’l-Ahkâm Şerhu Umdeti’l-Ahkâm* (1. Baskı), thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü’s-Sünne, 1994, 251.

⁷¹⁸ Buhârî, Ezân, 45.

⁷¹⁹ İbn Dakîkî’l-İd, *İhkâmu’l-Ahkâm*, 250.

⁷²⁰ Buhârî, Ezân, 145.

⁷²¹ İbn Dakîkî’l-İd, *İhkâmu’l-Ahkâm*, 251.

Peygamber'in fiillerinin, hangi kısım ve hüküm altında inceleneceğinde sahâbenin onların her birini nasıl anladığı önemli olduğu gibi, Hz. Peygamber'in kendi fiilinin hükmünü açıklaması da belirleyicidir. Bazen bir fiilin zahiri, sahâbeyi bir yoruma sevk etse de orada başka bir mana gizlenmiş olabilir ve bu manayı ancak Hz. Peygamber'in açıklamalarında ya da başka karînelerde bulabiliriz. Şu örnek bu meseleyi açığa kavuşturacaktır:

Câbir'den (r.a.) gelen bir rivayete göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) attan düşmüş ve ayağını incitmişti. Kendisini ziyarete gelen sahâbîler onun oturarak nafîle namaz kıldığını, daha sonra yine oturarak farz namaz kıldığını gördüklerinde ona uymuşlar fakat her ikisinde de namazlarını ayakta kılmışlardı. İlk seferde, bu muhalefete susan Hz. Peygamber (s.a.s.) ikinci seferde onlara oturmalarını işaret etmiş ve namaz bitince şöyle demiştir: *“İmâm oturarak kıldığında siz de oturarak kılın. Ayakta kılsa siz de ayakta kılın. Fârisîlerin büyüklerine yaptıkları gibi yapmayın.”*⁷²² Burada görüldüğü gibi sahâbe, Hz. Peygamber'in oturarak namaz kılmasını onun hastalık durumuna hamletmişler ve kendilerinin bu fiile ittibâ etmelerinin gerekmediğini düşünerek oturmamışlardır. Hz. Peygamber'in oturarak namaz kılması her ne kadar arizî, cibillî bir sebepten kaynaklanmış olup ona ittibâ vacib olmasa da O, bu muhalif tutumun, gayr-i müslimlerin davranışına benzeyen bir manzara ile sonuçlandığını belirterek teşrî'î yönünden bahsedip imama fiilinde muhalefet etmemelerini istemiştir. Görüldüğü üzere Hz. Peygamber (s.a.s.) teşrî'î olup olmadığı kapalı olduğu için yoruma bağlı olan bazı fiillerine, bizzat kendisi açıklık getirerek doğru anlaşılmasını sağlamıştır. Bu bağlamda şu örneği de zikretmemiz yerinde olacaktır: Muâviye b. Ebî Süfyân Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: *“Secde ve rükûya benden önce varmayın. Çünkü ben rükûya vardığımda sizden önce edâ ettiğim kısmı başımı kaldırdığımda telaî edersiniz. Çünkü ben yaşlandım.”*⁷²³ Bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.) sahâbenin kendisinin yaşlanmasından kaynaklı yavaş hareket etmesini dikkate almalarını ve kendisinden sonra rükû ve secdeye varmalarını istemektedir. Cibillî fiillerden kaynaklı yeni şer'î hükümlerin olabileceğine dikkat çeken Hz. Peygamber (s.a.s.), fiillerin kendileri arasındaki geçişkenliğine dikkat çekmiştir. Yani bu iki örnekte olduğu gibi fiili kuşatan karîneler bir fiilin farklı hüküm almasına götürebilir.

⁷²² Ebû Dâvûd, Salât, 69.

⁷²³ Ebû Dâvûd, Salât, 75.

Bu iki örnekte de ortaya çıkan fiil önceleri olmayıp sonradan ortaya çıkan bir durumdur. Birincisinde sahâbe bunu fark edip O'na uymamış fakat Hz. Peygamber (s.a.s.) başka bir duruma dikkat çekerek ittibâyı emretmiştir. İkinci fiilde ise açık açık, fiilin ibadet kastıyla yapılmayan ve yaşlılık özrü sebebiyle meydana gelen “mübâh” kısmından olduğu belirtilmiştir. Bu fiillerin hepsi aynı kefeye konulup “Bizim için bir hüküm ifade etmiyor” ya da “Hepsi mübâh kısmındandır” denilmemeli, aksine tüm yönleri ile ele alınmalıdır.

Hız. Peygamber'in fiillerinin diğerk bir kısmı ise, sadece kendisine özel sayılan ve “Hasâsisu'n-Nebî” başlığı altında yer alan fiillerdir. Bu gibi fiillere ittibâ, aslen veya vasfen talep edilmemektedir. Bunlara örnek olarak visâl orucu, farz olarak gece namazı, dört hanımdan fazlasının aynı anda nikâh altında tutulması verilebilir.⁷²⁴ Sahâbe'nin, Hız. Peygamber'e has olduğu açık olan fiillerine ittibâ ettiğine dair herhangi bir rivayet elimizde bulunmamaktadır. Bir fiilin, Hız. Peygamber'e özel olduğu sabit olduktan sonra, o fiil aynı özellikle müminlerin sorumluluğu dışındadır. Fakat gece namazı gibi Hız. Peygamber'e farz olan bir fiilin bize mendûb olduğu başka bir delil ile sabit olursa, o fiili mendûb olarak yaparız. Ancak bizim bu amelimiz, Hız. Peygamber'e özel bir ameli yapmak manasında değil, bize o amelin mendûb olduğunu bildiren delile ittibâ etmek manasındadır.⁷²⁵ Hız. Peygamber'in bazı fiillerinin O'na has olup olmadığı hususunda farklı yorumlar yapılarak farklı hükümler ortaya atılmıştır. Mesela, Hız. Peygamber'in, kabirlerinde azap gören iki kişinin kabirlerinin başına gelerek, kabir azaplarının hafifletilmesi için yeşil bir dalı ikiye bölüp kabirlerine dikmesini⁷²⁶ O'na has kılanlar olduğu gibi, bütün müslümanlara müstehab olduğunu söyleyenler olmuştur. Hattabî ve Kâdî İyâz bu hadisi delil getirerek, kabirlere ağaç dikmenin ve bu fiilin affedilmeye sebep olacağını düşünmenin doğru olmadığını söylemişlerdir. Çünkü Hız. Peygamber (s.a.s.), kabirdeki kişilerin azap gördükleri kendisine vahiy ile bildirildikten sonra bunu yapmıştır. Vahiy bağlantısı bunun O'na has olduğunu göstermektedir. İbn Hacer (ö. 852/1449) ise vahiy bilgisinin o fiilin hükmü ile bir ilgisinin olmadığını, o dalın dikilmesinin, kendi elleri ile mi yoksa gözetimi altında başka birisi tarafından mı olduğunun bile hadislerde

⁷²⁴ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkh*, 1, 478.

⁷²⁵ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 72.

⁷²⁶ Buhârî, *Cenâiz*, 81.

açık olmadığını söyleyerek bunun tüm ümmetin yapabileceği müstehab kısmından olduğunu söylemiştir.⁷²⁷

Rasûlullah'a has fiiller sayı bakımından fazla bir yekûn tutmazken, bir fiilin bu kısma dâhil olabilmesi için diğer bir delilin olmasının gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü nebevî fiillerde aslanan örnekliktir ve uyulmasının istenmesidir. Rasûlullah'a has fiillerde ise tam tersi istenmektedir. Bir şeyin aslî hükmünden çıkartılması ancak arizî bir delil ile olabilir.⁷²⁸

Buraya kadar zikretmiş olduğumuz fiil çeşitlerinin dışında kalan ve hangi teşrî' maksadıyla yapıldığı açık olan birtakım fiiler bulunmaktadır. Bu fiillerin ifade ettiği teşrî'î hükmü tespit ettiğimizde onu dikkate almamız gerekmektedir. Zira bu fiiller bazen vücûba delâlet ederken, bazen de nedb ya da ibâhaya delâlet etmektedir.⁷²⁹ Bu tür fiiller Kur'ân'daki bir mücmeli beyân, bir mutlakı takyîd, ya da bir âmm lafzı tahsîs için gelebilirler. O takdirde fiilin hükmü beyân ettiğinin hükmünü alır ve müminlere vacib veya mendûb olur.⁷³⁰ Bir fiilin beyân maksatlı yapıldığını ve uyulmasının istendiğini Hz. Peygamber'in sarîh ifadeleri ile tespit edebiliriz. Buna örnek olarak Hz. Peygamber'in: *"Beni gördüğünüz gibi namaz kılınız"*⁷³¹ ya da *"Hac ibadetini benden alınız"*⁷³² hadislerini gösterebiliriz. Bu hadislerde Hz. Peygamber (s.a.s.) namaz ve hac ile ilgili yapacağı tüm fiillerini Kur'ân'da yer alan mücmel ifadeleri beyân etmek maksadı ile yapacağını belirtmiş ve dolayısıyla bu türden fiillerinin namaz ve haccın hükmü ile bir olduğunu ve uyulması gerektiğini bildirmiştir. Zira beyân edenin hükmü, vücûb, nedb ve ibâha yönünden, beyân edilenin hükmüne tabidir.⁷³³

Hz. Peygamber'in sarîh ifadesiyle olmasa da karînelerden beyân maksadı ile yapıldığı anlaşılan fiiller de vardır. Hz. Peygamber'in bir fiilinin açıklanmaya ihtiyaç duyulan kapalı bir mesele ile ilgili olması, aralarında bir beyân ilişkisi olduğunun karînesidir.⁷³⁴ Meselâ Hz. Peygamber'in hırsızın ellerinin hangi şartlarda, elin neresinden kesileceğine dair uygulaması *فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا* *"O ikisinin ellerini kesiniz"*⁷³⁵ âyetindeki

⁷²⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1, 383.

⁷²⁸ Özdemir, *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu*, 63.

⁷²⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 74.

⁷³⁰ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkh*, 1, 478.

⁷³¹ Buhârî, *Ezân*, 18.

⁷³² Nesâî, *Menâsikü'l-Hacc*, 220.s

⁷³³ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkh*, 1, 479.

⁷³⁴ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkh*, 1, 479.

⁷³⁵ Mâide, 5/38.

kapalılığı beyân sadedinde olduğunun karînesidir.⁷³⁶ Hz. Peygamber'in bu tür fiillerinin ifade ettiği hükmü açıklayan Şinkîti (1907-1974) şöyle der: "Hz. Peygamber'in bir Kur'ân âyetini beyân için gelen fiillerine uymak zorunluluk ve kesinlik ifade eder. Bunun için âlimler hırsızın elinin bilekten kesilmesi hususunda icmâ etmişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber'in hırsızın elini bilekten kesmesi, Mâide 38. âyetteki kapalılığın beyânı durumundadır ve buna ihtiyaç da vardır. Zira Arapça'da "yed" kelimesi parmak uçlarından dirseklere, hatta omuza kadar olan kısmı içerir."⁷³⁷ Bu durumda kapalılığın giderilmesi bir ihtiyaçtır ve bir beyâna gerek duyulmaktadır. Bu beyânı ise Hz. Peygamber'in bizzat uygulaması sağlamıştır. Zikrettiğimiz bu örnekten de anlaşıldığı gibi, sarîh ifade veya karînelerle beyân için olduğu anlaşılan ve ifade ettiği hüküm tespit edilen fiillerde varılan sonuca göre hareket edilmektedir.

Hz. Peygamber'in fiilleri içerisinde inşâi olan, beyân mı yoksa başka maksatla mı yapıldığı açık olmayan fiilleri de bulunmaktadır. Bu fiillerin şer'î yönünün araştırılması, hükmü tespit edildiğinde gereğine göre amel edilmesi gerekir. Zira bu fiillerin hükmünün vücûb, mübâh veya mendûb olduğu açığa çıktığında Hz. Peygamber'e uymamız Allah tarafından emredilmiş ve sahâbenin uygulaması da bu yönde olmuştur.⁷³⁸ Allah (c.c.) şöyle buyurmuştur: "*Artık onun (Peygamber'in) emrine muhalefet edenler, başlarına bir belanın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar*"⁷³⁹, "*Ant olsun, Allah'ın Rasûlü'nde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.*"⁷⁴⁰

Sahâbe Hz. Peygamber'in hangi teşrî'î hükümle yapmış olduğunu tespit ettikleri fiilleri yapmışlar ve Hz. Peygamber'in uygulamasının bu yönde olduğunu delil olarak ileri sürmüşlerdir. Böylece uygulamalarının meşrû olduğunu temellendirmişlerdir. Âbis b. Rebîa'dan şöyle dediği rivayet edilmiştir: "*Hz. Ömer (r.a.) Hacerü'l-Esved'e geldi ve onu öptükten sonra şöyle dedi: Muhakkak ki ben senin fayda ve zarar vermeyen bir taş olduğunu bilmekteyim. Şayet Hz. Peygamber'in seni öptüğünü görmeseydim ben de öpmezdim.*"⁷⁴¹ Bu örnek gösteriyor ki sahâbe, Hz. Peygamber'in yapmış olduğu fiillerini

⁷³⁶ Tirmizî, Hudûd, 17, Ebû Dâvûd, Hudûd, 4.

⁷³⁷ Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîti, *Advâu'l-Beyan fi İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (2. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1980, IV, 397.

⁷³⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 74, 75.

⁷³⁹ Nur, 24/63.

⁷⁴⁰ Ahzâb, 33/21.

⁷⁴¹ Buhârî, Hacc, 51; Müslim, Hacc, 248.

kendilerine esas kabul etmişlerdir. Onlar fiilin tespit edilen hükmüne göre amel edilmesinin gerektiği hususunda da icmâ etmişlerdir.⁷⁴²

Sahâbenin herhangi bir meselede ihtilafa düştüklerinde Hz. Peygamber'in fiilini hakem kabul ederek meseleyi çözüme kavuşturdıklarına, Hz. Ömer döneminde gerçekleşen şu olay açıkça işaret etmektedir: Bazı sahâbiler guslün hangi durumda gerekeceği hususunda diğerlerinden farklı düşünmekte ve kişinin eşiyle birlikte olup fakat inzâlin olmadığı durumlarda guslün gerekli olmadığını söylemekteydiler. Onlar bu görüşlerine de “*Biz Hz. Peygamber (s.a.s.) yaşarken böyle yapıyor ve yıkanmıyorduk*” diyerek delil getirmekteydiler. Bunun üzerine Hz. Ömer, sahâbileri toplar ve bu mesele hakkında istişâre eder. Hz. Ali ve Muâz b. Cebel hariç hepsi bu görüşü savununca, Hz. Ali halifeye bu meselenin hükmünü hayatta olan Hz. Peygamber'in hanımlarına sormasını teklif eder. Hz. Âişe, kişi eşiyle cinsel ilişkide bulununca inzâl olmasa bile guslün gerekeceğini söylemiş ve: “*Ben ve Hz. Peygamber de böyle yapmış ve yıkanmıştık*” diyerek uygulamayı delil olarak zikretmiştir. Hz. Peygamber'in bu fiilini öğrenen Hz. Ömer (r.a.): “*Kimin böyle yaptığı ve gusûl almadığı bana ulaşırsa onu cezalandırırım*” diyerek hükmü derhal yürürlüğe koymuştur.⁷⁴³ Sahâbe de artık bu fiili kendilerine esas almışlar ve bu hükümde icmâ etmişlerdir.⁷⁴⁴

Âlimlerin çoğunluğu da Hz. Peygamber'in ilk olarak yapmış olduğu ve hangi şer'î hükmü ifade ettiği tespit edilen bu çeşit fiillerine uymanın gerekli olduğunu beyân etmişler ve vücûb, ibâha, nedb ve istihbâb gibi hükümleri belirlemede bunu dikkate almışlardır.⁷⁴⁵ Hz. Peygamber'in yapmış olduğu, fakat ifade ettiği şer'î hükmün açık olmadığı fiiller hususunda usûlcüler farklı görüşler beyân etmişlerdir. İmâm Şâfiî bu tür fiillere uymanın mendûb olduğunu söylerken, Hanefiler “Devamlılık yoksa ibâhaya, şayet devamlılık varsa vücûba delâlet eder” demişlerse de bu hüküm Hanefilerin uygulamalarına farklı yansımıştır. Zira Hanefiler bayram namazının vacib olduğuna Hz. Peygamber'in bu namazı hiç terk etmediğini delil gösterirlerken, cemaatle namazın sünnet-i müekkede olduğunu söylemişlerdir. Yine onlar ezân, kâmet, mazmaza, istinşâk, abdestte müvâlât, küsûf namazı, itikâf gibi meselelerde Hz. Peygamber'in devamlılığı

⁷⁴² Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 74.

⁷⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 22, 23, XXXXII, 167.

⁷⁴⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 75.

⁷⁴⁵ Leknevî, Ebu'l-Ayyâş Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2002, II, 224.

olduğunu açıklamalarına rağmen bunların vâcip olduğunu söylememişlerdir. Bu da onların bu tür fiillerde doğrudan devamlılıktan hareket ederek vücûb hükmünü vermediklerini, aksine uygulamalarında başka etkenleri de dikkate aldıklarını açıkça göstermektedir.⁷⁴⁶

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in fiillerinin farklı özellikler taşıdığını ve aynı hükme delâlet etmediğini söylemeliyiz. Cibillî olan fiiller, başka bir hükme işaret eden delil veya karîne yoksa müminler için ibâhaya delâlet ederken, O'na has olan fiillere uymamız ya aslen meşrû değildir ya da müminler için aynı hükmü ifade etmiyordur. O'nun mücmeli beyân, mutlakı takyîd veya bir âmm lafzı tahsîs için gelen fiillerine ise içerdiği hükme göre uymamız vaciptir ve delâlet ettikleri hüküm açıkladıkları asıl nassın hükmü gibidir. Tüm bu fiillerin dışında olan ve ibtidâen meydana gelen fiillerin ise usûlcüler tarafından genel olarak iki kısma ayrıldıkları görülmüştür. Bunlardan delâlet ettikleri şer'î hükmü açık olan fiillere uymamız naslar ve sahâbenin uygulaması ve icmâsı ile vaciptir, delâlet ettikleri şer'î hükmü açık olmayanlara uymak ise kimine göre mendûb, kimine göre mübâh veya belirli şartlar taşıdığına vacib olduğu belirtilmiştir.⁷⁴⁷

Bu bölümde ilk olarak emir lafızlarını tespit ederken bize yol gösterecek olan Hz. Peygamber'in nebevî üslûbu ele alınmış daha sonra ise emirlerin hadislerdeki kullanımları tespit edilmiştir. Bu tespit yapılırken Kütüb-ü Sitte eserleri dikkate alınarak elde edilen tespitlerin diğer eserleri de kapsayacağı düşünülmüştür. Kâvlî sünnette yer alan emir kullanımlarından sonra Fiilî sünnetin delâleti ve yorumlanması özel olarak ele alınmış ve örnekler üzerinde durulmuştur.

Şimdi ise sahâbe, tabîûn ve fikhî mezhepler dönemi olarak taksim edebileceğimiz üç dönemin emir anlayışının incelenmesine geçilecektir. Sahâbenin emirleri yorumlayışının, fevriyet/hemen yapma, terâhî/sonraya bırakarak yapma, tekrar, vücûb, nedb ve ibâhaya yönelik anlayışlarının sebepleri örneklerle ele alınacak ve bu dönemin ihtilafları ve sebepleri tespit edilerek sonraki dönemlere etkisinden bahsedilecektir. Tabîûn döneminin sahâbe dönemi ile benzeştiği ve ayrıldığı noktalara işaret edilerek,

⁷⁴⁶ Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 225, 226, Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkh*, I, 480; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 75-78.

⁷⁴⁷ Bkz. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 72-78; Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkh*, II, 478-480; Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamût*, II, 224-228; Muhammed Süleyman el-Aşkar, *Ef'âlü'r-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkami's-Şer'îyye* (6. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2003, I, 183-314; Özdemir, *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu*, 65-76.

fikhî mezhepler dönemine geçiş yapılacaktır. Müctehid imamların emirleri ele alırken oluşturdukları usûllerden bahsedilecek ve ortaya çıkan ihtilafların sebeplerinden bir kısmı örneklerden hareketle işlenecektir. Daha sonra emirler üzerinde oluşan bu anlayışların hadis kitaplarındaki yansımaları ve Hz. Peygamber'in emirlerinin yorumlarının ilk yansıdığı yerler olan hadis kitaplarındaki bâb başlıkları ele alınacaktır. Seçilecek eserlerin kronolojik sırayla incelenmesine ve ele alınacak bu eserlerin diğerlerine örnek olmasına da dikkat edilecektir. Bu bağlamda, emirlerin yorumunda öne çıkan dört eser Kütüb-ü Sitteyle sınırlı kalmadan incelenecektir. Bunlar; İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'ı, Buhârî'nin *Sahîh*'i, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i ve İbn Hibbân'ın *Sahîh*'idir. Burada ele alınacak örnekler, ehl-i hadisin emirleri ele almasına örnek teşkil edeceği gibi, onların fukahâyâ karşı yaptıkları yorumlarına veya onlarla uyuşan görüşlerine dikkat çekecektir. Mezhepler dönemi ile içiçe veya hemen ardından telif edilen bu eserlerde emirlerin ele alınış şekli, önceki dönemlerin bir devamı olduğu gibi, sonraki şerhler döneminin emirleri yorumlama metoduna örnek teşkil etmiştir. Bâb başlıklarında emrin durumu ele alındıktan sonra hadis şerhlerinde emir hadislerinin nasıl ele alındığı incelenecektir. Bu eserler genel olarak Kütüb-ü Sitte ekseninde yazılan şerhlerden seçilecek fakat onlarla sınırlı kalınmayacaktır. Bu kısımda, tespit edilecek emir yorumları örnekleriyle ele alınacak, anlam ve yorumdaki farklılıklar incelenecektir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ANLAM VE YORUM AÇISINDAN SAHÂBE VE SONRAKİ NESİLLERİN HZ. PEYGAMBER'İN EMİRLERİNE YAKLAŞIMI

3.1. SAHÂBE'NİN HZ. PEYGAMBER'İN EMİRLERİNE YAKLAŞIMI

Sünnette yer alan emirlerin ilk muhatapları hiç şüphesiz sahâbîlerdir. Onların bu emirleri algılama, uygulama ve anlama şekillerini bilmemiz, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkan farklı anlayış ve uygulamaları daha net kavramamızı sağlayacak ve onların yorumlanmasına esas teşkil edecektir. Zira sahâbîlerin, hadislerin vurûd sebeplerine olan vukûfiyetleri, siyâk, sibâk ve bağlamları birebir duymaları veya yaşamaları sebebiyle daha iyi bilmeleri, onların naslara dair yorum ve anlayışlarını dikkate almamızı gerektirmektedir. Onların, Arap Dili'nin inceliklerine dair üst seviye yetkinlikleri, nasların lafzî delâletlerini tespit ve kelimelerin manalarını belirlemede bize yol gösterecektir.

Sahâbe neslinin nasları anlamada ve yorumlamada doğruya isabet etme oranlarını doğrudan etkileyen bu etkenler, daha sonraki dönemlerde dikkate alınmış ve “Sahâbe Kavli/Mezhebi”nin bir şer'î kaynak olarak hüccet kabul edilip edilmemesi hususu usûl literatüründe yerini almıştır.⁷⁴⁸ Sahâbenin, Hz. Peygamber'in emirlerine icabet etmede gösterdikleri tutum hiç şüphesiz bizlerin genel olarak sünnete, özelde ise sünnetin emir niteliğindeki hükümlerine karşı tutumumuzu belirleyecektir. Onların, Hz. Peygamber'in bir emri ile karşılaştıklarında hiç duraksamadan o emri, ilgili tatbik sahasına aldıklarını ve onun gereğine göre hareket ettiklerini görmekteyiz. Hz. Peygamber'in bir meseledeki emrinin hangi teklîfi bir hüküm ifade ettiği anlaşıldığında o emrin önüne geçmemek, sahâbede yaygın olan bir bilinç olarak karşımıza çıkmakta, özelde ise fetvâ ve kazâ makamında olan yetkin Sahâbenin verdikleri hüküm ve fetvâlarda kendini göstermektedir.⁷⁴⁹

⁷⁴⁸ Sahâbe mezhebinin ahkâmı hüccet olması durumunun detayları için bkz. Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkıh*, II, 879.

⁷⁴⁹ Sahâbenin Sünnet anlayışı ve onlardan nakledilen fetva ve âsâr bilgisi için bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (3. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2005; Zekeriyâ b. Gulâm, Ebû Yahyâ Kadir el-Pakistânî, *Mâ Sahha min Âsâri's-Sahabe fi'l-Fıkıh* (1. Baskı), Dâru'l-Harrâz, Cidde 2000.

Hulefâ-i Raşidîn'in ortaya çıkan meselelere ilişkin kendi görüş ve ictihâdlarını belirtmeden önce, Hz. Peygamber'den sabit olan hükmü araştırmaları ve O'nun ilgili meseleye dair bir emrini tespit etmeleri durumunda, onu dikkate almaları birçok nas ile sabittir.⁷⁵⁰ Hulefâ-i Raşidîn bir meselede görüş ifade etmişler ve daha sonra görüşlerinin hilafına bir rivayet kendilerine haber verilmiş ise ictihâdlarından dönerler ve kendilerine ulaşan nassı dikkate alarak hüküm verirlerdi.⁷⁵¹ Zira "mevridi nasta ictihada mesağ yoktur"⁷⁵² kaidesinin ilk kaynağı onların uygulamalarıydı. Bir mesele hakkındaki görüşüne muhalif bir rivayet kendisine ulaştığında İbn Abbâs: "*Allah'a tevbe ediyorum. Bu, benim görüşümden ibaretti artık Ebû Saîd el-Hudrî'nin ulaştırdığı rivayet elimizdedir*" diyerek derhal sünnetteki hükmü uygulamış, kendi görüşünü terk etmiştir.⁷⁵³ İmâm Şâfiî, Hz. Ömer'in bir meselede ictihâd ettikten sonra kendisine sünnette yer alan hüküm bildirildiğinde takınmış olduğu tavrı şöyle aktarır: "*O kendisine Hz. Peygamber'in vermiş olduğu hüküm ulaştığında sadece ona tâbî olur, onun zıddı olan görüşünü derhal terk ederdi. O bütün uygulamalarında böyle yapardı.*"⁷⁵⁴ Abdullah b. Mes'ûd ise Hz. Peygamber'in sünnetini: "*En güzel söz Allah'ın sözü, en güzel yol ise Hz. Muhammed'in yoludur. İşlerin en şerhleri ise yeni çıkarılanlarıdır*"⁷⁵⁵ şeklinde açıklamış ve diğer sahâbiler de Hz. Peygamber'in teklif içeren emirlerinin dışına çıkmayı yanlış görmüşlerdir. Abdullah b. Ömer Hz. Peygamber'in: "*Geceleyin kadınları mescitlere gitmekten alıkoymayın*" hadisini rivayet etmesi üzerine oğlu: "*Onlara müsaade etmeyeceğiz. Aksi halde bu durumu fesada yol ederler*" der. Bunun üzerine İbn Ömer: "*Ben sana Rasûlullah dedi diyorum, sen hala müsaade etmeyeceğiz mi diyorsun!*" diyerek tepkisini göstermiştir.⁷⁵⁶ Hz. Ebû Bekir'in (r.a): "*Rasûlullah'ın yapmış olduğu bir şeyi elbette ki terk etmeyecek ve yapacağım. Eğer böyle yapmaz isem doğru yoldan çıkmış olmaktan korkarım*"⁷⁵⁷ şeklindeki ifadeleri, sahâbenin doğru ve yanlış belirlemelerindeki genel tutumlarının sadece bir örneğidir. Onların sünnet hakkındaki bu tutumları, Hz. Peygamberi bir din koyan ve beyân edici olarak kabul etmelerinden kaynaklanmaktaydı.

⁷⁵⁰ Beyhakî, X, 196.

⁷⁵¹ Buhârî, Ferâiz, 8,

⁷⁵² Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkıh*, II, 1082.

⁷⁵³ Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *el-Fakih ve'l-Mütefakkıh* (1. Baskı), Dâru İbn Cevzî, thk. Âdil b. Yûsuf, Riyâd 1996, I, 396.

⁷⁵⁴ Şâfiî, *Risâle*, 428-429.

⁷⁵⁵ Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî, *el-Musannef* (2.Baskı), thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût 1983, XI, 116; Buhârî, Edeb, 70.

⁷⁵⁶ Müslim, Salât, 135.

⁷⁵⁷ Buhârî, Fardu'l-Humus, 1.

Onlar Hz. Peygamber'in sünnetinin Kur'ân'ın beyânı olduğunu kabul etmekte⁷⁵⁸ ve "Mücmelin beyânını ancak icmâli yapan açıklayabilir" kaidesine⁷⁵⁹ göre, nas olan meselelerde vahyin önüne geçmeyi asla doğru görmemekteydiler.

Sahâbenin, Hz. Peygamber'den ulaşan veya doğrudan yöneltlen emrin teklîfî bir hüküm içermesi şeklinde anlaşılması halindeki tutumları, yukarıda zikredildiği şekilde iken, zahiren bu tutumunun hilafına hareket ettiklerini gösteren örnekler de karşımıza çıkmaktadır. Bu davranışların, incelendiğinde zahirinden edinilen intibah aksine, Hz. Peygamber'in emrine kastî bir muhalefet içermediği, fakat ictihadî bir yorumlama neticesine göre şer'î hükümlerin tanıdığı hareket alanında bir davranış olduğu açığa çıkmaktadır. Hudeybiye anlaşması esnasında yaşanan şu olay zahiri ve yorumu itibari ile sahâbenin Hz. Peygamber'in emirlerine yönelik bakış açılarını anlamamıza örnek olacaktır:

Hz. Peygamber (s.a.s.) Hudeybiye'de müşriklerle sulh anlaşmasını imzaladıktan sonra, o yıl umreye gidilmemesine karar verildiği için, Sahâbeye dönerek şöyle demiştir: *"Kalkın, kurbanlarınızı kesin ve tıraş olun". Devamında râvî şöyle dedi: "Yemin olsun ki sahâbeden hiçbir kimse kalkmadı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) emrini üç kere tekrarladi. Fakat yine kimse kalkmayınca Hz. Peygamber (s.a.s.) kalkarak Ümmü Seleme'nin yanına gitti. İnsanların O'nun emrine karşı takındıkları menfî tutumu ona haber verdi. Bunun üzerine Ümmü Seleme şöyle dedi: Ey Allah'ın Nebisi! Onların senin emrine icabet etmelerini ister misin? Çık ve onlardan hiçbir kimse ile konuşmadan kurbanını kes, daha sonra berberini çağır ve tıraş ol. Hz. Peygamber (s.a.s.) çıktı kimseyle konuşmadan kurbanını kesti ve berberini çağırarak tıraş oldu. Onu gören sahâbîler hemen kalkarak kurbanlarını kestiler ve birbirlerini tıraş etmeye başladılar..."*⁷⁶⁰

Sahâbenin Hz. Peygamber'in emrini uygulamaya karşı takındıkları ilk çekimser tavırları dikkat çekmektedir. Bu tavrın asla Hz. Peygamber'in emrine kasıtlı bir isyan ve muhalefet olarak anlaşılması, aksine o emrin vücûba dair bir hüküm içermediği ya da öyle olsa bile, icâbetin te'hîri için meşrû bir gerekçesinin varlığından kaynaklandığını söyleyen âlimler bu durumu şöyle yorumlamışlardır: Onların emri hemen yerine

⁷⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûlü'l-Ahkâm*, I, 89.

⁷⁵⁹ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkh*, I, 340.

⁷⁶⁰ Buhârî, Şurûh, 15.

getirmede duraksamaları, emri nedbe hamletmeleri ya da emrin gereğinin hemen yapılmasının gerektiğinin vacib olmadığını düşünmeleri. Ayrıca Hz. Peygamber'in henüz hayatta olması ve hükümlerin neshinin devam etmesi dolayısı ile Hudeybiye anlaşmasını iptal edecek veya o yıl umrelerini tamamlamaları için Mekke'ye girmelerine müsaade edecek bir vahyin inmesini ummalarıdır. Yine zorla da olsa müşrikleri dize getirecek kuvvette olduklarını düşünmeleri ve bu anlaşmayı yenilgi olarak yorumlayarak, kendileri için bir zillet sebebi saymaları ve bu durumun etkisinden henüz kurtulamamalarıdır. Onların bu düşünceye sürüklenmeleri ve bu düşüncenin bir anlık genel tutumlarına galip gelmesi, onların da insan olmaları ve burada beşer'î yönlerinin tezahür etmesi dolayısıyladır. Zira vahye muhatap olmayan kişi, beşer'î yönü ile Hz. Peygamber'in vahiy kaynaklı yapmış olduğu ve hikmetinin belki seneler sonra anlaşılacağı bir meseleyi farklı yorumlaması ve ona göre bir hal sergilemesi, beşer'î zaafı da dikkate alındığında mümkündür. Burada aslolan, kişinin bu zaafın baskın etkisinden kurtulduğunda sergileyeceği tavidir.

Sahâbiler, kendilerine ruhsatla hareket etmelerinin emredildiğini, Hz. Peygamber'in ise azimetle hareket edeceğini düşünmeleri ve kendilerinin de azimetle amel edebileceklerini göstermek istemeleridir. Onların bu düşünce ile emri yerine getirmedikleri ihtimalinden hareket eden Ümmü Seleme (r.anha.), Hz. Peygamber'e emirlerini ilk olarak kendisinin uygulamasını tavsiye etmiştir. Onun bu uygulamadan ulaşmak istediği, Hz. Peygamber'in bu meselede ayrıcalıklı olmadığını ve bu hükümle aynı derecede emredilmiş olduğunun ortaya çıkmasının gerçekleşmesidir. Gerçekten de bu fiilî davranış onların zihinlerini netleştirmiş ve derhal emrin yerine getirilmesi gerektiğini anlamışlar ve icabette en ufak bir tereddüt dahi göstermemişlerdir.⁷⁶¹

Bu örnekten de anlaşıldığı üzere sahâbe, Hz. Peygamber'in emirlerini uygulamadan önce emrin fevriyet veya terâhî, azîmet veya ruhsat ya da genellik ve husûsilik yönlerini sorgulamakta ve ona göre hareket etmekteydiler.

Sahâbenin kendilerine yöneltilen emirlerin illetlerini araştırmaları ve hangi vasfın illet olduğuna dair farklı görüş ifade etmeleri, onların, uygulamalarına farklılık/ihtilaf

⁷⁶¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî* V,409; Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Fıkhü's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2003, 235.

olarak yansımıştır.⁷⁶² Onların emrin maksadının ve illetinin belirlenmesine yönelik farklı yaklaşımlarının uygulamalarına nasıl yansıdığını şu örnekte görebilmekteyiz: “*İbn Ömer’den gelen rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) Ahzâb savaşından dönünce şöyle dedi: Herkes ikindi namazını Benî Kurayza’da kılsın. Yolda iken ikindi namazının vakti geldi ve vaktin çıkmasından endişe ettiler. Bazı sahâbîler “Vakit çıksa bile, Hz. Peygamber’in emrettiği yere, Benî Kurayza’ya varmadan kılmayacağız” dediler. Diğerleri ise “Biz kılacağız, Hz. Peygamber (s.a.s.) bizden kılmamamızı kasetmedi” dediler ve kıldılar. Vardıklarında bu olayı Hz. Peygamber’e anlattıklarında onlardan hiçbirini azarlamadı.*”⁷⁶³ Onların bu ihtilaflarının sebebi, vaktin namaz için şart olduğunu bildiren delili bilmeleri yanında kendilerine ikinci bir delilin yani ilgili emrin yöneltilmesidir. Onlar, birinci delile muhalif gözüken ve delâleti zannî olan bu emrin delâletinde ittifak edememişlerdir. Zira her iki taraf da ictihâd mertebesinde bulunmakta ve emrin içerdiği hükme yönelik tespit ettikleri illeti dikkate alarak hareket etmeleri gerekmektedir. Sahâbenin bir kısmı, emrin zahirinden “Namazın mutlaka Benî Kurayza’da kılınmasının gerektiği” şeklinde anlaşılan mananın kastedilmediğini, aksine mefhûmunun kastedildiğini anlamışlardır. Yani emir, namazın vakti dışında kılınmasını hedeflememekte, sadece onların oyalanmadan, bir an evvel varacakları noktaya ulaşmalarını talep etmektedir. Sahâbenin bir kısmı ise emrin zahirinden ne anlaşılıyor ise onun kastedildiğini, vakit çıksa bile yola devam etmelerinin gerektiğini anlamışlar ve ona göre de amel etmişlerdir.⁷⁶⁴ Onların bu tutumları ve Hz. Peygamber’in onları onaylaması, İslâm’ın ictihâd kurumunun var oluşuna kaynak teşkil etmiştir. Yine bu olay bizlere, furû meselelerde ihtilafın olabileceği ve delâleti zannî olan naslarda bunun kaçınılmaz olduğunu göstermektedir.⁷⁶⁵ Sahâbenin ictihâd amelinini onaylayan Hz. Peygamber’in sonradan taraflardan birinin uygulamasının, aslında kastettiği mana olduğunu belirtmemesi ise, ihtilaf eden her iki tarafın da emre itâat ettiklerini ve emre bir tarafın ittibâ ederken diğer tarafın ise karşı çıktığı veya bir kısmı doğru yaparken diğerlerinin hataya düştüğü şeklinde anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

⁷⁶² Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü’s-Serahsî*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Afğânî, nşr: Lecnetü İhyâi’l-Meârifî’n-Nu’mâniyye, Haydarâbâd, Hind tsz., II, 146.

⁷⁶³ Buhârî, el-Havf, 5; Müslim, Meğâzî, 69.

⁷⁶⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 98.

⁷⁶⁵ Bûtî, *Fıkhu’s-Sîreti’n-Nebeviyye*, 226.

Zannî meselelerde ihtilaf etmenin kaçınılmazlığı, sahâbe döneminden itibaren karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) döneminde de sahâbe arasında meydana gelmiş, fakat vahyin devam etmesi sayesinde birçok meselede ittifak sağlanabilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından hemen sonra, artık vahyin kesilmesi ve sahâbenin de ictihâd mertebesinde olması onları bazı meselelerde farklı düşünmeye sevk etmiştir. Onlar ilk etapta, Hz. Peygamber'in defni,⁷⁶⁶ zekât vermeyenlere karşı savaşılmaması,⁷⁶⁷ Üsâme b. Zeyd'in ordusunun yola devam etmesi⁷⁶⁸ ve Kur'ân'ın bir mushafta toplanması⁷⁶⁹ gibi meselelerde, daha sonra ise ibadetler, muâmelat, ferâiz, miras cihad gibi konularda ve yeni çıkan nevâzil türü meselelerin bir kısmının hükmünde ihtilaf etmişlerdir. Onlar, İbn Teymiye'ye göre itikad ve usûlü'd-din'den sayılan yani inançla ilgili konularda değil, dinin furû' diyebileceğimiz zannî ictihâdî ibâdât, muâmelât gibi meselelerinde olmasındır.⁷⁷⁰

Sahâbîlerin, hadis bilgisi yönünden aynı seviyede olmamaları, onların sünnette yer alan emirlere farklı bakmalarına sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in bir mecliste zikrettiği hadisler, o mecliste bulunanlar tarafından işitilirken, diğerlerinin haberi olamayabiliyordu. Hadisleri bilme hususundaki bu farklılık, onların verdiği hükümlere de yansımaktaydı. Mesela Abdullah b. Ömer'in kadınların hayız, nifâs veya cünüplükten dolayı gusûl aldıklarında, saçlarının örgülerini çözmelerini emretmesini bu sebep çerçevesinde anlayabiliriz. Bu sebeple Hz. Âişe ona karşı çıkmıştır. Ubeyd b. Umeyr'den gelen rivayet şöyledir: *"Abdullah b. Ömer'in kadınlara gusûl esnasında örgülerini açmalarını emrettiği Hz. Âişe'ye ulaşınca o şöyle dedi: Abdullah b. Ömer'in bu şekilde hüküm vermesi şaşılacak bir durum. Bari saçlarını tamamen tıraş etmelerini de emretse ya? Ben Hz. Peygamber (s.a.s.) ile bir kaptan yıkanırdım da başıma üç avuç su dökmekten*

⁷⁶⁶ Nesâî Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (1. Baskı), thk. Hasan Abdülmünim Çelebi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2001, VI, 395, h. no: 7081; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî* (2. Baskı), thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimeşk 1990, I, 46; Ebû Bekr el-Bağdâdî, Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî, *eş-Şerîa*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî, Dâru'l-Vatân, Riyâd 1999, V, 2364.

⁷⁶⁷ Buhârî, *İstîtabetü'l-Mürteddîn*, 3.

⁷⁶⁸ Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osmân Sa'îd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Mekki, *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût tsz., II, 317, h. no: 2890.

⁷⁶⁹ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr* (1. Baskı), thk. Şu'ayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1994, VIII, 126.

⁷⁷⁰ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, nşr. Mecmeu'l-Melik Fehd, Medîne 1995, V, 71.

başkasını yapmazdım".⁷⁷¹ Hz. Âişe hadisini destekleyen bir hadis de Ümmü Seleme'den rivayet edilmiştir. O şöyle der: Ben "Ey Allah'ın Elçisi! sık örgülü bir kadını, gusül alırken örgümü açmama gerek var mıdır? diye sordum. Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: "Hayır, başına üç avuç su dökmen yeter. Sonra da vücudunun kalan yerlerini yıkar ve temiz olursun."⁷⁷² Hz. Âişe'nin anlatımından, bu hadislerin Abdullah b. Ömer'e ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Şayet bu hadisler kendisine ulaşmış olsaydı, onun bu hadislerle amel etmesi gerekirdi.⁷⁷³ Abdullah b. Ömer'in bu fetvası, kendisine bu hükümle ilgili hiçbir nassın ulaşmadığı ve meseleyi kendi ictihadı ile çözdüğü ihtimalini de barındırmaktadır. Bir başka ihtimal ise ona rivayetlerin eksik ulaşmış olmasıdır. İbn Ömer'e, Hz. Peygamber'in, Hz. Âişe'nin hac öncesi hayız olması sonucu nasıl davranması gerektiğini bildiren "Saçlarının örgüsünü çöz ve taran"⁷⁷⁴ hadisinin ulaşmış olup, yukarıda zikrettiğimiz aksi tutumu içeren rivayetlerin ulaşmamış olması, onu, kendisine ulaşan bu rivayetteki emri mutlak vücûba hamletmesine götürmüş olabilir. Fakat bu rivayetlerin tümünü bir arada görenler meseleye daha bütüncül yaklaşarak hadislerin aralarını cemetmişler ve saçların çözülmesini emreden rivayeti istihbâba hamletmişlerdir. Zira aksi rivayetler, buradaki emrin hakîkî manadan/vücûbtan başka bir manaya/hükme bir karîne olmaktadır. Diğer rivayetlerde yer alan Hz. Âişe'nin uygulamasını ve Ümmü Seleme'nin rivayetinde anlatılanı ise caiz oluşturma hamletmişlerdir.⁷⁷⁵

Sahâbenin, Hz. Peygamber'in emirlerine yönelik anlama ve yorumlamalarını daha iyi analiz etmek için, genel olarak hükümlerde ihtilaf etmelerinin sebeplerini tespit etmemiz gerekmektedir. Yukarıdaki örneklerde bir kısmını inceleme fırsatını bulduğumuz, genel olarak şer'î hükümlerin tüm alanlarında, özelde ise Hz. Peygamber'in emirlerinde sahâbenin ihtilaf etme sebeplerini ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) şöyle sıralamıştır:

1. Hz. Peygamber'in hükmünün, sahâbeden birine ulaşması, diğerine ulaşmaması veya eksik ulaşması,

⁷⁷¹ Müslim, Hayz, 59.

⁷⁷² Müslim, Hayz, 58.

⁷⁷³ Mustafâ Saîd el-Hım, *Eserü'l-İhtilaf*, 44.

⁷⁷⁴ Buhârî, Hayz, 15.

⁷⁷⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 397.

2. Hz. Peygamber'den nakledilen bir fiili, bazı sahâbîlerin ibadet kastı ile yapıldığına yorumlaması, diğerlerinin ise mutlak ibâhaya hamletmeleri,
3. Sahâbenin bir kısmının, olayı unutması, bir kısmının ise hatırlaması ve herkesin kendi bilgisine göre hüküm vermesi,
4. Hz. Peygamber'in verdiği hükmün illetinde ihtilaf etmeleri,
5. Sahâbenin bir kısmının olayın sebebinden haberinin olmaması ve hükmü genel anlaması, bir kısmının ise olayın sebebinden haberinin olması ve hükmü genel anlaması,
6. Aynı konudaki iki zıt hadisi cem' etmede farklı sonuçlara varmaları.⁷⁷⁶

İhtilaf edilen bu meselelerin sayısının sonraki dönemlerde ortaya çıkan ihtilaflara göre çok daha az olduğu görülmüştür. Sonraki dönemleri daha iyi anlayabilmemiz açısından dönemler arası bu oransal farkın sebeplerini zikretmemiz yerinde olacaktır. el-Uveyd bu sebepleri şöyle belirtir:

1. Sahâbenin, bir meselede doğrunun ortaya çıkarılmasındaki samimiyetlerinin üst derecede olması. Öyle ki, taraflardan birinin iddiasının doğru olduğu açığa çıktığında, diğer taraf derhal kendi iddiasını terk ederek ittifak etmişlerdir.
2. Vahyin gerçekleştiği nebevî dönemden henüz uzaklaşmamaları,
3. Genelde rivayetlerin tamamına vakıf olmaları veya bir meselede görüş ifade etmeden önce o mesele ile ilgili tüm rivayetleri araştırma çabaları,
4. Daha sonraki dönemlere nispetle kendi zamanlarında yeni gündeme gelen Nevâzil türü meselelerin daha az olması,
5. Hükümleri istinbât ederken, başvurdıkları kaynaklarda ittifak etmiş olmaları,
6. İttifak etmeye gayret göstermeleri ve mümkün oldukça ihtilaftan kaçınmaları,
7. İnanç meselelerinde tartışmamaları,
8. İctihat ederken zoraki ictehad etmekten kaçınmaları ve ictihada ehil olmayanlarının fikhî meselelerde görüş beyân etmemesi.⁷⁷⁷

Sahâbenin emirlere yaklaşımının tek şekilde olmadığını, aksine onların emirleri sebep ve sonuç, maksat ve hedef, vücûb ve ibâha, azîmet ve ruhsat gibi yönlerden incelediklerini ve vardıkları sonuca göre hükümleri uyguladıklarını söyleyebiliriz. Yine

⁷⁷⁶ Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn el-Fârûkî, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf* (1.Baskı), thk. Muhammed Subhî-Âmir Hüseyin, Dâru İbn Hazm, Beyrût 1999, 25-56.

⁷⁷⁷ Abdülaziz b. Muhammed el-Uveyd, "Usûlû'l-fıkh İnde's-Sahâbe, Meâlim fi'l-Menhec", *el-Va 'yü'l-İslâm Dergisi*" (1. Baskı), Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Sayı 25, Kuveyt 2011, s. 284.

onların bilgi seviyelerinin ve naslara bakış açılarındaki farklılıkların, emirleri farklı anlamalarına etki ettiği açıktır. Hiç şüphesiz bu dönemin yorum ve uygulamaları, nasların nasıl anlaşılacağına dair birçok usûl ve kuralın oluşmasına kaynaklık etmiş, daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak farklı anlayışlara temel oluşturmuştur. Genel olarak emirlerin anlaşılmasına yönelik bu dönemden hareket edilmesinin gerektiği söylenebilir. Fakat ortaya çıkan yeni durum ve etkenler, bu dönemin içinde bulunduğu şartların değişmesi veya ortadan kalkması, yeni anlayışları veya aynı emir ifadesine farklı yaklaşımları ortaya çıkarabilmiştir. Bu dönemin emir anlayışını diğer bölümlerde de yer yer örnekler üzerinden ele alacağımız için, bu bilgilerle yetinerek bir sonraki dönemi inceleyeceğiz.

3.2. TABİÛN'UN HZ. PEYGAMBER'İN EMİRLERİNE YAKLAŞIMI

Hiz. Peygamber'in ashâbı ile mümin olarak karşılaşmış kimseler⁷⁷⁸ olarak tarif edilen tabiûn, sahâbe nesli ile müctehid imâmlar ve fikhî mezhepler dönemi arasındaki önemli ara nesildir. Sahâbenin Hiz. Peygamber'den aktarımlarının ve yorumlarının bir sonraki dönemde nasıl anlaşıldığını tespit etmek ve fikhî meselelerin yorumlarındaki ihtilaf ve ittifakların dönemsel çıkış ve sebeplerini daha iyi kavrayabilmemiz için bu dönemi bilmek gereklidir. Tâbiûn, kavuşup görebildikleri sahâbilerden Hiz. Peygamber'in hadislerini, onların yorum ve fetvalarını imkânları doğrultusunda tahammül etmişler ve buna kendi bakış açılarını da ekleyerek bir sonraki döneme aktarmışlardır.⁷⁷⁹ Tâbiûn neslinin başlıca bilgi kaynağının sahâbîler olması ve bu kaynaklara ulaşmada aynı imkânlarla sahip olmamaları, onların farklı tabakalarda incelenmesini gerektirmiştir. Şöyleki emirlerin yorumlarına yansıyan farklılıkların bir sebebi de ilim elde etmedeki fırsat ve imkânların aynı derecede oluşmamasıdır. Dolayısıyla, bilgiye ulaşma yolundaki fırsat eşitsizliği diyebileceğimiz bu durum, kişilerin hükümlere yaklaşımlarına ve nasları anlamadaki becerilerine etki etmiştir.⁷⁸⁰ Bu durum dikkate alındığında, onların kimlere talebelik yaptığı ve hocalarının sayısı, onların nasları yorumlamadaki metodlarını çözebilmek ve anlayabilmek adına daha da önem arz etmektedir.

⁷⁷⁸ Nûruddîn İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs* (38. Baskı), Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2020, 134.

⁷⁷⁹ Dihlevî, *el-İnsâf*, 53.

⁷⁸⁰ Muhammed Avvâme, *Eserü'l-Hadisi's-Şerîf fî İhtilâfî'l-Eimmeti'l-Fukahâ* (7.Baskı), Dâru'l-Minhâc, Cidde 2013, 121-126.

Tâbiundan, birçok sahâbî ile karşılaşarak rivayetlerinin çoğunu onlardan alan ve büyük sahâbîlerden de rivayetleri bulunan, genelde yaşı ileride olan kimseler Kibârü't-Tâbiîn tabakasında incelenmiştir. Hem sahâbe hem de tabiûn tabakasından rivayette bulunanlar Mütevassıtu't-Tâbiîn tabakasında zikredilmiştir. Daha az sayıda sahâbe ile karşılaşan veya çok sahâbî ile karşılaşmış olsa bile rivayetlerinin çoğunu tâbiûn tabakasından olan ve sahâbenin ancak küçüklerinden rivayetleri bulunan ve genelde yaşları diğerlerine göre küçük olan diğer bir kısım ise Sığârü't-Tâbiîn adıyla ele alınmıştır.⁷⁸¹ Tâbiûn nesline hocalık yapan sahâbîlerin kim olduğu, sayısı ve meşrep durumu onların fetvalarına, yorumlarına ve ictihâdlarına yansımış, öyle ki neredeyse her birinin kendine özel bir mezhebi olmuştur.⁷⁸²

Tâbiûnun içerisinde, kendisine ulaşan Hz. Peygamber'in hadisini ya da sahâbenin sözünü zahirî bir bakış açısı ile ele alan ve elinde bulunan nassı zahirinden anladığı biçimle aktarmakla yetinerek, onun üzerinde herhangi bir aklî yorum veya ictihada gerek duymayan kimseler yer almaktaydı. Bunlar, nasların zahirinden anlaşıldığı kadarıyla olaylara çözüm sunmuşlar, kıyâs ve aklî çıkarımlar yoluyla hükme ulaşma çabalarına gerek duymamışlardır. Sahâbe içerisinde de temsilcileri bulunan⁷⁸³ bu zahirî bakış sahipleri için, nasları çevreleyen hikmet, illet, siyâk ve sibâk gibi hükümlerin istinbâtında tesiri olan ve ahkâmı ihtilafa yol açabilen etken ve gerekçelerin, nasları anlam ve yorumlamada öncelikli olmadığını görmekteyiz. Öyle ki, bu ekole mensup kişilerin emir içeren naslarda yer alan meselelerde yer yer farklı düşünmelerinin neredeyse birinci ve tek sebebi kendilerine ulaşan rivayetlerin farklı olması veya eksik ulaşmasıdır. Yoksa bu ihtilaf bir ictihâd farklılığından ya da bir yorum zenginliğinden kaynaklanmamıştır.

Tâbiûndan nasları zâhirine göre anlama ekolüne nispet edilen Tâvûs b. Keysân'ın, Habîb b. Ebî Sâbit'e: "*Sana bir hadis rivayet eder ve onun sabit olduğunu söylersem, artık o konuda başkasına bir soru sorma*"⁷⁸⁴ demesi, bu bakış açısına sahip kimselerin rivayetle yetinme hususundaki görüşlerini özetlemektedir. Tâbiûn tabakasının içerisinde naslara fikhî ve ictihâdî bir bakış açısıyla yaklaşan kesim de bulunmaktadır. Çoğunluğu oluşturan bu kısım için naslarda yer alan illet ve hikmet gibi gerekçeler hükümlerde asıl

⁷⁸¹ İtr, *Menhecü'n-Nakd*, 135; Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 299.

⁷⁸² Dihlevî, *el-İnsâf*, 54.

⁷⁸³ Bkz. Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, 150-190.

⁷⁸⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1990, VI, 68.

etkili olandır. Sahâbedeki aynı ekolün devamı niteliğinde olan fikhî ve ictihâdî yorum ve anlama sistemine mensup tâbiûn âlimleri için ihtilaf sebepleri genel olarak sahâbe dönemi ile bağdaşırken, onlar aynı nas üzerinde kendi dönemlerinin şartlarını da dikkate alarak farklı değerlendirme ve ictihadlarda bulunmuşlardır.⁷⁸⁵

Tabiûnun zahirî ve fikhî-ictihâdî bakış açılarını aynı konu üzerinde görebilme bakımından şu örneği incelemeyi uygun görmekteyiz. Hz. Peygamber’in sabah namazının farzını kılmadan önce sağ tarafına uzanması meselesi sahâbe döneminden itibaren farklı yorumlanmış ve tartışma bir sonraki tabiûn döneminde de devam etmiştir. Bu örnek üzerindeki yorumları ilk dönemden itibaren ele alarak her iki dönemdeki anlayış farklılıklarını ortaya koymaya çalışacağız: İbn Abbâs’tan şöyle dediği rivayet edilmiştir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) gece namazından sonra vitri de kılarak yattı. Tâ ki müezzin onu sesledi de kalktı ve sabah namazının sünnetini kısaca kılarak farzı kılmaya çıktı”.⁷⁸⁶ Bir başka rivayette ise Hz. Âişe şöyle demiştir: “Hz. Peygamber (s.a.s.) gecenin sonunda namazını bitirdiğinde bakardı; eğer uyanıksam benimle konuşur, eğer uyuyorsam beni uyandırır. Kendisi de iki rekât namaz kılar ve müezzin gelip onu namaza sesleyene dek uzanırdı. Sonra da kalkar uzun olmayan iki rekât namaz kılar ve ardından farzı kılmaya giderdi.”⁷⁸⁷ Ebû Hüreyre (r.a) ise Hz. Peygamber’den: “Sizden birisi sabah namazının iki rekât sünnetini kıldıktan sonra sağ tarafına uzansın”⁷⁸⁸ şeklinde meseleyi “emir” olarak aktarmıştır. Konuyla ilgili tüm rivayetler incelendiğinde olayın bir fiil aktarımı olduğu görülmektedir. Ebû Hüreyre’nin rivayetinde yer alan kavli emir ifadelerinde, kendisinin tek kaldığı ve ona başkalarının mütâbaat etmediği görülmektedir. Rivayette mutlak teferrüt, amel etmemeye bir sebep sayılmasa da biraz sonra zikredeceğimiz sebeplerden dolayı bu rivayeti tereddütle karşılayanlar olmuştur.

Burada tartışılan konu, bu rivayetlerde zikredilen Hz. Peygamber’in sabah namazının farzını kılmadan önce yatmasının hangi amaçla olduğudur. Bu fiilin herhangi bir ilzâmî hüküm barındırmayan, fitrî sayılabilen mübâh fiil türünden mi? Yoksa ibadet maksadı ile yapılan ve yapılmasına da kavli emir ile teşvik edilen Sünnet-i Hüdâ mı? olduğu soruları gündeme gelmektedir.

⁷⁸⁵ Sahabenin fikhî ve ictihâdî yorumları için bkz. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 191-380.

⁷⁸⁶ Buhârî, Vudû, 36.

⁷⁸⁷ Ebû Dâvûd, Tatavvu, 4.

⁷⁸⁸ Ebû Dâvûd, Tatavvu, 4.

Sahâbeden Ebû Mûsâ el-Eş‘arî (ö. 42/662-63), Râfi’ b. Hadîc (ö. 73/692) ve Enes b. Mâlik gibileri bu hadislerde yer alan fiili istihbâba hamlederek gereğiyle amel etmişler ve sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra yatmışlardır. Ebû Hüreyre de konuyla ilgili olarak yukarıda nakledilen rivayetine uygun fetva vermiş ve bu fiili ibadet olarak görmüştür.⁷⁸⁹ Tâbiûndan Muhammed b. Sîrin (ö. 110/729), Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/713) ve Ğaylân b. Abdillâh da sahâbenin bu yöndeki amel ve görüşlerini nakletmişler ve aksine bir yorum yapmayarak bir tür onlara muvafakat etmişlerdir.⁷⁹⁰ Bu konudaki farklı rivayetleri cem eden selef âlimlerden bazıları da bu fiili müstehab görmüşler, fakat mescidde değil evde uygulanması gerektiğini söylemişlerdir.⁷⁹¹ İlk dönemden itibaren devam eden bu zâhirî bakış İbn Hazm’da zirveye çıkmış ve Ebû Hüreyre’nin rivayetinde yer alan kavli emri -tâbiûnun bu emre yönelik olumlu uygulamasını da dikkate alarak- hakikî manaya hamletmiş ve sabah namazının sünnetinden sonra yatmanın vacib olduğunu söylemiştir.⁷⁹²

Bu kısımda yer alan görüş sahiplerinin hareket ettikleri nokta, rivayetlerin kendileridir. Onlar Ebû Hüreyre’den gelen rivayeti esas almışlar, Hz. Peygamber’in uygulamasının da -bu kavli emir de dikkate alındığında- Sünnet-i Hüdâ/ ibadet olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu görüş sonraki dönemlerdeki fikhî bakış sahibi bazı âlimler tarafından da zikredilmiştir. Mesela İbn Hacer bu fiili istihbâba hamletmiştir. O, Ebû Hüreyre’den gelen emir ifadesinin vücûbtan çevrildiğini söylemiş, karîne olarak ise yukarıda zikrettiğimiz Hz. Âişe’den gelen rivayette Hz. Peygamber’in bu fiili devamlı yapmamasını belirtmiş ve İbn Hazm’ın bu emri vücûba hamletmesini aşırılık olarak nitelemiştir.⁷⁹³ İbn Hacer rivayetleri kendi aralarında kısmen değerlendirmiş olsa da onlara biraz sonra zikredeceğimiz yönleriyle yaklaşmamıştır.

Bu rivayetlerin yorumlanmasına tâbiûn tabakasından farklı örnekleri zikretmeden önce sahâbeden İbn Ömer’in bu fiil hakkındaki yaklaşımını ele almamız önem arz etmektedir. Ğaylân b. Abdillâh, İbn Ömer’in sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra

⁷⁸⁹ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr* (1.Baskı), thk. Muhammed Avvâme, Dâru’l-Kıble li’s-Sekâfeti’l İslâmiyye, Cidde 2006, IV, 386.

⁷⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 386.

⁷⁹¹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezî*, II, 478.

⁷⁹² Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattab, *el-Menhelü’l-Azbu’l-Mevrûd Şerhu Sünenü’l-İmam Ebî Dâvûd* (2. Baskı), Müessesetü’t-Târihi’l-Arabî, Beyrût 1394, VII, 146.

⁷⁹³ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, III, 53.

yattığını nakletmişse de⁷⁹⁴ Mücâhid bu tutumun aksi bir nakilde bulunmuş ve Abdullah b. Ömer'in ne yolculukta ne de mukîm iken böyle bir tutum sergilemediğini söylemiştir.⁷⁹⁵ Saîd b. el-Müseyyeb'in, İbn Ömer'in sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra yattığını gördüğü kişiye taş atılarak oradan kaldırılmasını emrettiği rivayeti nakletmesi,⁷⁹⁶ yukarıdaki çelişkili rivayetlerden ikincisinin racih olduğunu göstermektedir. İbn Ömer'in bu emrinin, mescitte yatan kişi hakkında olduğu yönünde yorumlayanlar olsa da yukarıda zikrettiğimiz Mücahid'ten gelen rivayet, İbn Ömer'in bu fiile yönelik olumsuz tavrının genel olduğunu göstermektedir. Zira başka bir rivayette Ebû Miclez, İbn Ömer'e bu yatmanın hükmünü sorduğunda ona, şeytanın bu yatan kişilerle oyun oynadığını söylemiş ve bu fiilin sünnet olduğunu söyleyen kişilere, bunun bidat olduğunun haber verilmesini emretmiştir.⁷⁹⁷

Hiz. Peygamber'in fiillerine dair hassasiyetini daha önce de zikrettiğimiz İbn Ömer'in bu fiili terk etmesi ve nehyetmesi dikkat çekicidir. Zira onun normal fitrî fiilleri bile uygulamaya yönelik gayreti dikkate alındığında, bu fiili istihbâba hamlettiği halde yapmadığı düşünülemez. Bu fiili ibadet maksadıyla olmasa da diğer fitrî fiillerde yaptığı gibi onu mutlak ittibâdan alıkoyan şey ise ona göre insanların zihinlerinde oluşan yanlış algıya tepki olarak anlaşılabilir. Onun bu fiilin bidat olduğuna dair verdiği hüküm, bu yanlış algıya tepkisinin işareti olarak görülebilir.

Tâbiûndan İbrahim en-Nehâî, Saîd b. el-Müseyyeb, Hasan el-Basrî (ö. 110/728) bu fiilin mekrûh olduğuna hükmetmişlerdir.⁷⁹⁸ Esved b. Yezid (ö. 75/694) ise sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra yatmayı terk etmiş ve farzı ihtibâ halinde oturarak beklemiştir.⁷⁹⁹ Bu görüş sahiplerinin fiilî rivayetleri yorumladıkları düşünülse bile, Ebû Hüreyre'den gelen kavli emri sabit görmelerine rağmen, bu hükme yöneldikleri varsayılabilir. Onların emri, en azından birinci kısımda yer alan şahıslar gibi ibadet kısmından saymaları gerekirdi. Verdikleri aksi yöndeki hükümler ise onlar nezninde bu emrin sübûtu ile ilgili bir sıkıntı olduğunu göstermektedir. Zira incelediğimizde Ebû Hüreyre'nin bu rivayetini zayıf sayarak bu konuda esas alınması gereken rivayetlerin Hz.

⁷⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 386.

⁷⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 387.

⁷⁹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 387.

⁷⁹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 388.

⁷⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 387.

⁷⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 388-389.

Peygamber'in fiilini aktaran rivayetler olması gerektiğini söyleyenler olmuştur.⁸⁰⁰ İbn Teymiyye ve İbnü'l-Kayyim de Ebû Hüreyre'den sabit olan rivayetin, fiilî rivayet olduğunu söylemişler ve kavli emir rivayetini bâtil saymışlardır.⁸⁰¹ İbn Hacer ise İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in sarîh emir rivayetinin bâtil olduğu şeklindeki iddialarını eleştirmiş ve sübutuna, ancak yukarıda da belirttiğimiz gibi zahirinden yüz çevrilmesi gerektiğine hükmetmiştir.⁸⁰²

Ebû Hüreyre'nin kavli emir rivayetine sübût yönünden bir eleştiri yöneltilmese de aynı şekilde mübâh olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bunlar, Ebû Hüreyre'nin emir formatında rivayet ettiği hadisin değil, olayı hikâye şeklinde rivayet ettiği hadisin⁸⁰³ dikkate alınmasının gerektiğini belirtmişlerdir. Bundan dolayı rivayete sübût açısından herhangi bir eleştiri yöneltilmese de râvînin metinde tasarrufta bulunduğu, yani Ebû Hüreyre'nin rivayeti kendi anlayışına göre emir formatına dönüştürdüğü söylenebilir.

Hiz. Peygamber'den konuyla ilgili sarîh emir rivayetinin söz konusu olmadığını söyleyen bu görüş sahipleri diğer fiilî rivayetleri ise şöyle yorumlamıştır:

1. Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) bu fiili uzunca süren gece ibadetinden sonra yapması, onun bu fiili ibadet değil, dinlenme kastı ile yaptığına işarettir.
2. Hiz. Âişe'nin hadisinde yer aldığı şekliyle, eğer o uyanıksa Hiz. Peygamber'in onunla konuşup yatmaması, bu fiilin ibadet olmadığını göstermektedir. Zira Hiz. Peygamber (s.a.s.) sevap beklediği bir ameli yapmaya çaba sarf etmektedir.
3. İbn Ömer'in bu fiili bid'at olarak nitelemesi aksini düşünenleri şeytanın aldattığını söylemesi ve kendisinin de bu fiili yolculukta ya da mukîm iken sürekli terk etmesi bu fiilin ibadet olmadığını göstermektedir. Zira bu fiil ibadet olsaydı İbn Ömer'in özelliği gereği, mutlaka bunu araştırır ve gerekli bilgiye ulaşırdı.⁸⁰⁴

Bu örnek üzerinde yapılan incelemeden yola çıkarak, sahâbe ve tabiûn neslinin hadislerde yer alan emirlere farklı yaklaştığını söyleyebiliriz. Bir başka açıdan ise onları keskin çizgilerle farklı ekollere ayırmak ve her bir tarafın, aynı emrin gereği hususunda kendi arasında ittifak ettiğini söylememiz de zordur. Sahâbede var olan bu durum tâbiûn

⁸⁰⁰ Sübkî, *el-Menhelü'l-Azbu'l-Mevrûd*, VII, 146.

⁸⁰¹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 476.

⁸⁰² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 53.

⁸⁰³ Ebû Hüreyre şöyle rivayet etmiştir: “*Rasûlullah (s.a.s.) sabah namazının iki rekâtını kıldıktan sonra uzanırdı*”. Bkz. İbn Mâce, *Salât*, 126.

⁸⁰⁴ Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezî*, II, 477-480; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 53-54.

neslinde kendini daha da belirginleştirmiştir. Sahâbe nesli ile bir arada yaşayan tâbiûn onlardan Hz. Peygamber'in hadislerini naklettikleri gibi Sahâbe kavillerini ve ihtilaflarını da nakletmişlerdir. Bu görüşler arasında tercih yapanlar olduğu gibi, kendisine ihtilaflı meselenin sadece bir tarafı ulaşan ve ona göre fetva verenler de bulunmaktadır. Bundan dolayı tâbiûn âlimlerinin her birerinin kendilerine özel görüşleri ve mezhepleri oluşmuştur. Mesela Saîd b. el-Müseyyeb Medîne'de, Atâ b. Ebî Rabâh (ö. 114/732) Mekke'de, İbrâhim en-Nehâî (ö. 96/714) Kûfe'de Tâvûs b. Keysân (ö. 106/725) Yemen'de, Hasan el-Basrî Basra'da ve Mekhûl (ö. 112/730) ise Şam'da kendi mezheplerini kurmuşlar ve kendi usûllerine göre ellerindeki bilgileri değerlendirmişlerdir.⁸⁰⁵

Tâbiûn, sahâbe neslinin sadece rivayet ve fetvalarını nakletmekle yetinmemiş, onların hüküm istinbât yollarını, makâsıd ve maslahâta dönük ta'lillerini de öğrenmişler ve bu metodları kendi dönemlerinin güncel meselelerinin çözümünde kullanmışlardır.⁸⁰⁶ İbrâhim en-Nehâî'nin: "Allah'ın koymuş olduğu hükümlerin gayeleri vardır, bunlar; bize yönelik kastedilen hikmetler ve maslahatlarıdır"⁸⁰⁷ ifadesi, onların hadislerde yer alan emirleri yorumlarken maslahata yönelik izledikleri yolu ortaya koymaktadır.

Bu dönemin farklı anlayışlarına ve sebeplerine, ileride yer yer tekrar değineceğiz. Dönemleri incelerken verdiğimiz örnekleri burada yaptığımız gibi önceki dönemlere de kısaca değinerek ele almayı hedeflediğimizden, şimdi bir sonraki dönemleri ele almayı uygun görmekte ve oralarda zikredeceğimiz örnekleri buraya kadar oluşturmaya çalıştığımız temelller üzerinde inceleyerek ortaya çıkan anlam ve yorumlardaki farklılıklara ve sebeplerine daha bütüncül bakabilmeyi ummaktayız.

Sahâbe ve tâbiûn dönemleri sonrası klasik mezhepler döneminin emir anlayışlarına kısaca değineceğiz. Zira bu dönemin usûlleri, önceki dönemler üzerine kurulmuş ve bugünkü emir anlayışına doğrudan etkili olmuştur. Biz aslında, sahâbe ve tâbiûn dönemi emir anlayışlarını da mezhepler döneminin değerlendirmeleri üzerinden okumaktayız. Şimdi bu dönemin emirlere yönelik yorum ve anlayışlarını inceleyeceğiz.

⁸⁰⁵ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa* (2. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2005, 267.

⁸⁰⁶ Nûruddîn b. Muhtâr el-Hadîmî, *el-İctihâdu'l-Mekâsîdî* (1. Baskı), Vezâratü'l Evkâf ve's Şuûni'l İslâmiyye, Devhâ 1998, 101.

⁸⁰⁷ Hâdimî, *el-İctihâdu'l-Mekâsîdî*, 102.

3.3. FIKHÎ MEZHEPLERİN HZ. PEYGAMBER'İN EMİRLERİNE YAKLAŞIMI

Şer'î hükümlerin ikinci aslî kaynağını oluşturan sünnetin/hadislerin fikhî mezheplerin kurumsal birer yapı olarak teşekkül etmesindeki rolü önemlidir. Zira mezheplerin birbirinden ayrı birer müstakil kurum olarak görülmesi, meselelere yaklaşımlarındaki izledikleri özgün metod ve usûllerinden kaynaklanmaktadır. Bu metodlar ve farklı yaklaşımlar, en önemli uygulama ve ictihâd sahası olan sünnet/hadisler üzerinde tatbik edilmesi sonucunda herhangi bir ictihadî meselelerde farklı sonuçlar meydana gelebilmiştir.

Gerek sübût gerekse delâlet açısından hadisler, mezheplerin ihtilafında önemli bir etkiye sahiptir. Nitekim mukâyeseli İslâm hukuku eserlerine baktığımızda ictihâd farklılıklarına etki eden sebeplerin başında hadislerin sübût ve delâleti konusu yer almaktadır. Bu bağlamda hadisler genel olarak ele alınırken, özelde ise emir içeren rivayetlerin sübûtu açısından farklı yaklaşımlar sergilenmesi ve delâletleri bakımından farklı anlaşılması, mezheplerin ihtilafına ve farklı ictihâdî hükümler vermelerine sebep olmuştur.

Emirlerin anlaşılmasında fikhî bakış açısını ele almayı hedeflediğimiz bu bölümde, inceleme alanımızı daraltmak durumundayız. Zira fikhî bakış çok geniş bir kavram olup fertleri ve kurumları barındırmaktadır. Dolayısı ile biz fikhî bakış ile belirli usûller çerçevesinde kurumsallaşmış yapıları, yani dört mezhebi kastetmekteyiz.

Sözlükte anlamak manasına gelen fıkıh, şer'î ilimleri anlamaya yönelik özel bir terim şeklini almış ve bu ilimleri anlayan kişiye de fakîh denmiştir.⁸⁰⁸ En geniş anlamıyla ıstılahta fıkıh, İslâm'ı bir bütün olarak, Şârî'in maksadına uygun bir şekilde doğru kavramak ve onu çağın şartlarına uygun ve ihtiyaçları karşılayacak bir şekilde, insanlara anlayabilecekleri bir dille, kolayca yaşayabilecekleri ve yaşadıklarında da mutlu olacakları bir biçimde pratik hayata geçirme kabiliyet ve başarısıdır.⁸⁰⁹ Tariften de anlaşıldığı gibi fakihlerin naslar üzerindeki çabası, onların nasları Şârî'in kastettiği manaya en yakın şekilde yorumlama ve anlama faaliyetidir. Hadislerde yer alan emirler üzerindeki farklı yorumlar, hep aynı amaç doğrultusunda işletilen ictihâd ameliyesinin ürünüdür.

⁸⁰⁸ Cevherî, *es-Sıhâh*, VI, 2243.

⁸⁰⁹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 144.

Hicri II. asır ve sonrasında gelişen fikhî mezheplerin yaptıkları, aslında sıfırdan bilgi üretme değil, kendilerinden önce var olan sahâbe ve tâbiûn tabakasından kendilerine intikal eden anlama ve yorumlama faaliyetlerini, daha sistematik bir şekilde işletme ve usûlî fıkıh kuralları çerçevesinde genişletme ve kendi çağlarına uyarlama çabasıdır.⁸¹⁰ Nitekim mezheplerin, nasları değerlendirirken takip ettikleri kuralları önceki dönemlerden istidlâl ederek delillendirdiklerini görmekteyiz. Sahâbe ve Tâbiûn tabakalarını incelerken ele aldığımız ihtilaf sebeplerinin genel olarak bu dönemde de yer aldığını ve onların da aralarında bu sebepten ihtilaf ettiklerini görmekteyiz. Bizler burada mezheplerin teşekkülü ve onların tarihsel oluşumunu tanıtmaya sadedinde olmadığımız için, genel olarak onların nasları anlamadaki metodlarına kısaca değinecek ve emirlerin anlaşılmasına etki eden farklı usûllerini inceleyecek ve örneklendirmeye çalışacağız.

3.3.1. Mezheplerin Emrin Bağlayıcılığına Yönelik Karîne Bulunduğunda İhtilaf Etmesi

Emrin delâleti ile ilgili bir tartışmanın da vücûba delâlet edip etmediği olduğunu belirtmiş ve buna dair farklı görüşleri emrin delâleti konusunda ele almıştık. Âlimlerin çoğunluğu, emrin vücûba delâlet ettiğini ve ancak bir karînenin varlığı ile başka bir hükme sarf edilebileceğini söylemişlerdi.⁸¹¹ Dolayısıyla âlimlerin çoğunluğunun hadislerde yer alan bir emir ifadesinin delâleti üzerinde farklı görüşler beyân etmeleri, ya karînenin var olup olmaması hususunda veya karînenin manayı hangi yöne çevirdiğinde ihtilaf etmeleri sebebiyledir. Bu meseleyi bir örnek üzerinden inceleyerek mezheplerin karîneye bağlı olarak hükümde ihtilaf etmelerini ele alalım:

Mezheplerin, bekâr ve bulûğa ermiş bir kızın izni alınmadan velisi tarafından evlendirilmesi hususundaki görüşleri farklılık arz etmektedir. İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî babanın bulûğa ermiş bekâr kızını, onun iznini almadan evlendirmesinin câiz olduğunu söylemişler ve izin alınmasının gerekliliğini ifade eden hadislerdeki haberî kalıpları emir manasına hamletmemişlerdir. Onların aksine İmâm Ebû Hanife, bulûğa ermiş bekâr kızı,

⁸¹⁰ Mehmet Emin Özafşar, “Fıkıhçı Bakış Açısının Sünneti Anlamaya Etkisi”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması - Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, Bursa, 29-30 Mayıs 2004, s. 7.

⁸¹¹ Saîd el-Hın, *Eserü'l-İhtilaf*, 266.

babası da olsa rızasını almadan evlendiremeyeceğini söylemiş ve izin almayı şart koşmuştur.⁸¹²

Velinin bulûğa ermiş bekâr kızı iznini almadan evlendiremeyeceğini ifade eden birçok sarîh lafızlar içeren hadis bulunmaktadır. İbn Abbâs'tan rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Dul kadın, kendisi hakkında velisinden daha hak sahibidir. Bekâr kızdaki ise kendisi hakkında izin istenir ve onun izni susmasıdır.*”⁸¹³ Ebû Hüreyre'den rivayete göre ise Rasûlullah şöyle buyurmuştur: “*Dul kadın, kendisiyle istişâre edilmedikçe nikâh edilemez. Kız da kendisinden izin alınmadıkça nikâh edilemez. Ashâb: “Ey Allah'ın Elçisi! Onun izni nasıl olur” diye sorunca, Rasûlullah (s.a.s.) “susmasıdır” buyurdu.*”⁸¹⁴

Bu ve benzeri başka rivayetleri de dikkate alan Hanefî mezhebi, bekâr kızın izni olmadan evlendirilemeyeceğini söylemişlerdir. Onlar buradaki emirlerin aslî delâleti olan vücûb üzere devam ettiklerini belirterek, bu hükmü başka bir hükümle değiştirecek herhangi bir karînenin varlığını da kabul etmemişlerdir.⁸¹⁵ Hatta onlar bu emirlerin vücûb üzere devam ettiğine karîne olarak şu rivayeti delil göstermişlerdir: İbn Abbâs (r.a.) şöyle demiştir: “*Bekâr bir kız Hz. Peygamber'e (s.a.s.) gelerek, kendisi istemediği halde babasının onu amcasının oğlu ile evlendirdiğini söylemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) onu muhayyer bırakmıştır.*”⁸¹⁶

Bu örnek üzerinde gördüğümüz gibi mezhepler bir meseledeki emir içeren nasları karîne odaklı ve diğer nasları da dikkate alarak yorumlamaları sonucunda farklı hükümlere ulaşmışlardır. Şimdi ise daha çok Hanefîlerin, nasları kabulde öne sürdüğü bir şartın emirlerin ifade edeceği hükümleri nasıl etkilediğini ve böylece diğer mezheplerden hüküm hususunda nasıl ayrı düştüklerini irdedeceğiz.

3.3.2. Râvinin Rivayetine Kavîlî Veya Fiilî Muhalefetinin Emrin Yorumuna Etkisi

Hanefîlerin haber-i vahidi kabul şartlarından biri, sahâbî râvisinin rivayete, daha sonra sözlü veya fiilî olarak muhalefet etmemesidir. Hanefîlere göre, râvinin rivayetine

⁸¹² İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 471; Saîd el-Hım, *Eserü'l-İhtilaf*, 279.

⁸¹³ Müslim, Nikah, 66.

⁸¹⁴ Müslim, Nikah 64.

⁸¹⁵ Vehbe Zuhaylî, *Mevsûatü'l-Fıkhi'l-İslâmî ve'l-Kadâya'l-Muâsıra* (3. Baskı), Dâru'l Fikir, Dimeşk 2013, VIII, 196.

⁸¹⁶ İbn Mâce, Nikâh, 12.

rivayetten sonra muhalif tutumu sabit olursa, o rivayet mercûh sayılır. Onların bu hükme varmalarının sebebi, râviye yönelik hüsnü zanlarıdır. Zira onlar bu durumdan yola çıkarak râvinin ilk yaptığı rivayetin mensûh olduğunu bildiğini veya o rivayette yer alan emrin nedb ya da istihbâba hamledildiğine yönelik bir karîneye ulaştığına hükmetmektedirler.⁸¹⁷

Hanefilerin bu görüşte olmalarının sebebi hiç şüphesiz sahâbenin hepsinin âdil olmasıdır. Zira bir sahâbînin kendi rivayetini zıt bir delil bulunduğunu bilmeksizin terk etmesi düşünülemez. Onların başka bir delile dayanarak farklı davrandıklarına hükmetmek, unutarak yapmadıklarını söylemekten daha kuvvetli görülmüştür. Çünkü kişinin kendi rivayetini unutması zayıf bir varsayımdır.⁸¹⁸

Bir sahâbînin merfû rivayetine muhalif bir görüş bildirmesine şunu örnek verebiliriz: Ebû Hüreyre'den rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *“Eğer köpek birinizin kabından içerse, o kabı yedi kere yıkasın.”*⁸¹⁹ Ebû Hüreyre'den gelen mevkûf rivayette ise o şöyle demiştir: *“Köpek eğer bir kabı yalarsa, o kabı dök ve sonrasında o kabı üç kere yıka”*.⁸²⁰

Görüldüğü üzere Ebû Hüreyre, önceden rivayet ettiği ve köpeğin su içtiği kabı yedi kere yıkamayı emreden merfû rivayetine muhalefet ederek üç kere yıkamasının gerektiğine dair fetva vermiştir. İkinci rivayet merfû değil, Ebû Hüreyre'ye ait mevkûf hadistir, onun fetvasıdır.⁸²¹ Bu iki rivayet arasındaki ihtilaf şöyle giderilebilir: Ebû Hüreyre merfû rivayetteki yedi kere yıkamanın mendûb olduğunu anlamış ancak üç kere yıkamanın vacip olduğuna dair fetva vermiştir.⁸²² Bu konuyu ele alan Tahavî, adı geçen rivayetleri serdettikten sonra şöyle der: *“Hz. Peygamber'den yedi rivayetinin sabit olmasına rağmen, Ebû Hüreyre'nin üç şeklinde görüş ifade etmesinden yedi rivayetlerinin mensûh olduğunu anlıyoruz. Zira Ebû Hüreyre'ye hüsnü zanda bulunmak zorundayız. Eğer böyle yapmazsak onun rivayete muhalefet ettiğini söylemek durumunda kalırız ki bu onun adaletini düşürür ve rivayetleri kabul edilmez.”*⁸²³

⁸¹⁷ Türkmânî, Abdulmecid et-Türkmânî, *Dirâsât fî Usûli'l-Hadîs ale'l-Menheci'l-Hanefiyye* (1.Baskı), Menşûrâtü Medreseti'n-Nu'mân, Karaçi 2009, 326.

⁸¹⁸ Türkmânî, *Dirâsât*, 326.

⁸¹⁹ Buhârî, Vudû, 33.

⁸²⁰ Dârekutnî, Sünen, I, 109.

⁸²¹ Dârekutnî, Sünen, I, 109.

⁸²² Türkmânî, *Dirâsât*, 334.

⁸²³ Tahavî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacri el-Mısri, *Şerhu Meânî'l-Âsâr* (1.Baskı), thk. Muhammed en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1994, I, 23.

Bu konuda Hanefîlerden ayrı düşünen âlimlerin çoğu, kabın yedi kere yıkanmasının vacib olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar bu konuda Hanefîleri eleştirmişler ve yedi rivayetlerinin çokluğuna da dikkat çekerek bu hususun görüş ifade edilemeyecek taabbudî bir mesele olduğunu, necasetlerin, hafif ve ağır olması nasıl şârî tarafından tespit edilmişse, köpeğin necaseti durumunun da öyle olduğunu ve bu alanda ictihada yer olmadığını, Ebû Hüreyre'nin yedi kere yıkama fetvasını verdiğinin de sabit olduğunu, üç kere yıkama fetvasını ya yedi kere yıkama fetvasını unutarak yaptığını ya da ictihada yer olmayan bir konuda ictihâd yaptığını söylemişlerdir.⁸²⁴

Râvinin yapmış olduğu merfu rivayete, sözlü olarak muhalefet etmesine vermiş olduğumuz bu örnekten sonra râvinin merfu rivayetine fiilî olarak muhalefet etmesine de bir örnek vererek Hanefîlerin ve cumhûrun hareket şekillerini tespit etmeye çalışalım: Abdullah b. Ömer'den gelen bir rivayete göre Hz. Ömer Cuma günü hutbe sunarken içeriye ilk muhacirlerden biri girer. Hz. Ömer ona şöyle seslenir: Bu hangi vakittir? O şöyle cevap verir: "Oyalandım, ailemin yanına vardığımda ise ezan okundu. Ben de abdest almaktan ötesine geçemedim." Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle der: "Hz. Peygamber'in bizlere gusûl almamızı emrettiğini bildiğin halde sadece abdest ha!"⁸²⁵ Hz. Ömer'in işaret ettiği hadis: "Her kim cuma namazına gelirse gusûl alsın"⁸²⁶ hadisidir. Burada dikkat edilmesi gereken durum, Hz. Ömer'in bildiği hadise muhalif bir tutum sergilemesidir. Şöyleki hadise uygun davransaydı gusûl almadan gelen kişiyi derhal camiden çıkarak ona gusûl alıp gelmesini emretmesi gerekirdi. Hz. Ömer'in böyle yapmamasından rivayetteki emrin vücûba değil nedbe delâlet ettiği anlaşılmıştır.⁸²⁷ Bu konuyu ele alan Cessâs şöyle demiştir: "Hz. Ömer hutbede, Hz. Peygamber'in guslû emrettiğini haber verdiği halde abdesti yeterli görmüştür. Hâlbuki guslûn emredildiği ifadelerin abdestin yeterli olduğuna ihtimali bulunmamaktadır. Buradan anlamaktayız ki Hz. Ömer gusûl yerine abdestin yeterli olacağını ya Hz. Peygamber'in kelamının anlamından/maksadından ya da delâletinden anlamış ve emri nedbe yorumlamıştır."⁸²⁸

Bu konuda guslûn sünnet olduğu görüşüne giden âlimlerin çoğunluğu görünüş itibari ile Hanefîler ile ittifak etmiş gibi görünse de izledikleri yol aynı değildir. Zira onlar

⁸²⁴ Nûruddîn İtr, *İ'lâmu'l-Enâm Şerhu Bülûğî'l-Merâm* (8. Baskı), Dâru'l-Ferfûr, Dimeşk 1998, I, 64.

⁸²⁵ Buhârî, el-Cum'a, 2.

⁸²⁶ Buhârî, el-Cum'a, 2.

⁸²⁷ Türkmânî, *Dirâsât*, 335.

⁸²⁸ Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Hanefî, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (2. Baskı), Vezârâtü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt 1994, III, 204.

sarîh lafzı itibariyle bu guslün vacib olmadığına karîne oluşturan rivayetleri esas almışlardır.⁸²⁹ Semura’dan Hz. Peygamber’in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: “*Kim cuma günü abdest alırsa ne güzeldir, fakat kim gusül alırsa bu daha faziletlidir*”⁸³⁰ Cumhûr Semura rivayeti gibi rivayetleri, emir rivayetini ya da açıkça cuma guslünün vacib olduğunu ifade eden: “*Cuma günü gusül almak her bülûğa ulaşmış kişiye cünüplük guslü gibi vacibtir*”⁸³¹ şeklindeki rivayetleri vaciplikten başka bir hükme çeviren karîne rivayetler olarak kabul etmiştir. Hanefîler bu karîneyi Hz. Ömer’in muhalif tutumundan elde ederken cumhur diğer rivayetleri dikkate alarak aynı sonuca varmışlardır.⁸³²

3.3.3. Mezheplerin Emirleri Yorumlamalarını Desteklemeleri

Mezheplerin emirleri değerlendirirken takip ettikleri farklı usûl ve metodların ulaştıkları hükme etkisini görmek bağlamında şu örneği ele almak yerinde olacaktır. Oruçlu iken unutarak yiyen veya içen kişi hakkında Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Kim oruçlu iken unuttur da yer ve içerse orucunu tamamlasın. Onu Allah (c.c.) yedirmiş ve içirmiştir.*”⁸³³ Görüldüğü gibi hadiste orucun rükünlerinden kabul edilen yememek ve içmemek, unutulurken ortadan kalksa da oruca devam etmeye yönelik bir emir vardır. Aslında bu tür bir fiilin, kişiye sorumluluk getirmediğini ifade eden “*Allah ümmetimin unutarak, hata ederek veya zorlatılarak yaptıkları şeyleri affetmiştir*”⁸³⁴ şeklinde daha genel bir hadis vardır.

Yukarıdaki hadisi dikkate alan Hanefî ve Şâfiî mezhebi unutarak orucunu bozan kimseye Ramazan orucu bile olsa herhangi bir kaza gerekmeceğini söylemişler ve orucuna da hadisteki emir gereği devam etmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁸³⁵ İmâm Mâlik ise bir kişi Ramazan’da oruç tutarken, unutarak yiyip içse o günün kazasını yapmak zorunda olduğuna hükmetmiştir.⁸³⁶ Hadiste yer alan orucu tamamlama hükmünün nafile oruç hakkında olduğunu belirtmiştir. Bu meseleyi ele alan Zürkânî (ö. 1122/1710), İmâm

⁸²⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 159.

⁸³⁰ Ebi Dâvûd, *Tahâret*, 128.

⁸³¹ Buharî, *Ezân*, 161.

⁸³² İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 159-160.

⁸³³ Müslim, *Sıyâm*, 171.

⁸³⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, *Talâk*, II, 216.

⁸³⁵ Zuhaylî, *el-Mevsûâtü’l-Fıkhiyye*, II, 577, 588.

⁸³⁶ Abdülkerim b. Abdullah el-Hudayr, (el-Mektebetü’ş-Şâmile) *Şerhu-l El-Muvatta’*, 62, 15.

Mâlik'in bu hükmü, delilleri cemetmek gayesi ile verdiğini zikretmiştir.⁸³⁷ Ancak onun bu hükmü eleştirilmiştir. Zira hadiste zikredilen oruç mutlak olarak zikredilmiştir. Mutlak ifade nafile oruca hamledilebileceği gibi, Ramazan orucuna da hamledilebilir. Bu kısımlardan birine hasrı ise ancak haricî bir delil ile mümkündür.⁸³⁸ Bu konuda yorum yapan İbn Kayyim el-Cevziyye de şöyle demiştir: “Hz. Peygamber'in uygulaması, unutarak yiyip içenden kaza sorumluluğunu düşürmek ve bu yedirip içirmeyi Allah'a nispet etme şeklinde olmuştur. Dolayısıyla bu yeme ve içme kişiye nispet edilmemiş ki orucu bozulsun? Zira kişi kendi yaptığından sorumlu tutulabilir. Buradaki durum, uykudaki kişinin yemesi ve içmesine benzer. Uykuda olan ve unutan kimsenin ise yaptıklarına yönelik sorumluluğu yoktur.”⁸³⁹ Çünkü sorumluluk ancak kast ve azimet ile meydana gelir. Burada ise herhangi bir kasıt bulunmamaktadır. Fakat burada İmâm Mâlik'in olaya farklı bir bakış açısı da söz konusudur. Öyle ki o, orucun rüknü olan yememek ve içmemenin ortadan kalkmasını, namazın bir rüknünün ortadan kalkmasına kıyâs etmiştir. Nasıl ki unutarak bile olsa kişi bir rüknü namazda terk etse o namazın iadesi gerekir, burada da durum aynıdır. Fakat bu kıyâs bu noktada eleştirilmiştir. Çünkü bu kıyâs, nassın karşısındadır. Nassın olduğu yerde nas ile amel edilir, ictihâd yapılmaz.⁸⁴⁰

Meselenin kıyâs yoluyla neticelendiğini söyleyen İbn Dakîkî'l-İd (ö. 702/1302) ise, burada kaybolan emredilenin rükûn cinsinden olduğunu ve unutmanın rükûnlarda etkisinin olmayacağını ifade etmektedir.⁸⁴¹ İbn Dakîk'in getirmiş olduğu bu kural her ne kadar kabul edilse de bu meselede geçerli kabul edilmemiştir. Çünkü kaide burada hadis ile tahsîs edilmiş ve amel, hadise yönelmiştir.⁸⁴² Mâlikîlerin, burada zikredilen hadisin kaideye muhalif haber-i vahid olması dolayısıyla amel edilemeyeceğini söylediklerini nakleden Şevkânî bu görüşü şöyle eleştirmiştir: “Bu hadisin kendisi, oruç meselesinde müstakil bir kaideyi oluşturmaktadır. Mâlikîlerin yaptığı şekilde hadislerin reddi kapısını

⁸³⁷ Zûrkânî, Muhammed b. Abdalbâkî, *Şerhu'z-Zûrkânî alâ Muvatta'i İmam Malik* (1. Baskı), thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 2003, II, 281.

⁸³⁸ Abdullah Şa'bân Alî, *İhtilâfâtü'l-Ulemâ fî Fehmi's-Sünne* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 2018, 651.

⁸³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkı el-Hanbelî, *Zâdü'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-İbâd* (27. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1994, II, 56.

⁸⁴⁰ Abdullah Şa'bân Alî, *İhtilâfâtü'l-Ulemâ*, 652.

⁸⁴¹ İbn Dakîkî'l-İd, Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî, *İhkâmu'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, II, 11.

⁸⁴² Saîd el-Hın, *Eserü'l-İhtilâf*, 146.

açacak olsak, amel edilecek çok az hadis kalır ve her isteyen de istediği hadisi reddeder.”⁸⁴³ Bazı kimselerin Mâlikîlerin bu hükmüne “*Bu hadiste kastedilen oruç, nafîle oruçtur çünkü hadiste Ramazan kaydı zikredilmemiştir*” şeklinde gerekçe sağladıklarını nakleden Şevkânî, onların bu görüşünü, hadiste yer alan “kazâ” kaydı ile geçersiz saymaktadır.⁸⁴⁴ Şevkânî’nin işaret ettiği hadis Dârekutnî’nin şu rivayetidir: “*Oruçlu unutarak yese veya içse, bu ona Allah’ın sevkettiği bir rızıktır ve ona bu orucu kazâ etmesi de gerekmez.*”⁸⁴⁵ Çünkü hadiste kastedilen nafîle oruç olsaydı kazâ sorumluluğunun kalktığından bahsedilmezdi. Şevkânî’nin bu itirazı, onun konuyla ilgili farklı rivayetleri ele aldığını ve meseleye daha bütüncül baktığını göstermektedir. Aslında meseleyle ilgili rivayetler daha geniş bir perspektifle incelendiğinde, olayın doğrudan Ramazan orucu ile ilgili olduğu ortaya çıkar. Çünkü İbn Huzeyme’nin rivayeti şu şekildedir: “*Kim unutarak Ramazan ayında orucunu açarsa, ona kazâ da keffâret te yoktur.*”⁸⁴⁶ Görüldüğü gibi burada açıkça zikredilen “Ramazan” kaydı ile mutlak rivayetler takyîd edildiğinde ortada herhangi bir problem kalmayacaktır.

Bu meselede incelediğimiz kadarıyla şu neticeye varılmıştır:

1. Mezheplerin, emirlere yönelik farklı görüşlerinin sebebi, her zaman aynı delil üzerindeki ihtilafları değil, izledikleri metod ve öne sürdükleri gerekçelerin farklılığı olabilir.
2. Öne sürülen gerekçeler mesele ile ilgili rivayetlerin bir bütün olarak görülmemiş olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, hadiste mutlak olarak yer alan lafzın, mukayyed lafızların karînesi ile Ramazan’a hamledilmesi gerekirken bunun dikkate alınmaması düşündürücüdür.
3. Nasların oluşturduğu kurallardan yola çıkarak bir başka kural koyan nassın tevîle zorlanması, bazı usûlcüler tarafından eleştirilmiştir.

Mezheplerin emirleri değerlendirmelerine yönelik olarak ele aldığımız bu meselelerin konumuza ışık tutacak miktarda olduğunu söyleyebiliriz. Konuyu daha fazla uzatarak tezimizi bir karşılaştırmalı fıkıh ortamına da çekmek istememekteyiz. Zira

⁸⁴³ Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San‘ânî el-Yemenî, *Neylû’l-Evtâr* (1.Baskı), thk. İsmüddin es-Sabâbitî, Dâru’l-Hadîs, Mısır 1993, IV, 245.

⁸⁴⁴ Şevkânî, *Neylû’l-Evtâr*, IV, 245.

⁸⁴⁵ Dârekutnî, Ebu’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü’l-Dârekutnî*, (1. Baskı), thk. Şu‘ayb el-Arnâût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 2004, III, 141.

⁸⁴⁶ İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, III, 239.

konunun daha detaylı ve doyurucu şekilde ele alındığı müstakil eserler mevcuttur. Bizler tedvîn dönemi ile aynı asırda kabul edilebilecek mezheplerin, emirler üzerindeki bu uygulamaları ile yetinerek bir başka konuya geçmeyi düşünüyoruz. Bu konu, ilk dönem klasik hadis eserlerinin, bu emir içeren hadisleri ne şekilde ele aldıklarıdır. Bu kısımda ele alacağımız meseleler ile daha önceki dönemlerin bağlantısını kurmaya çalışacağımız gibi, bir sonraki başlıkta ele alacağımız hadis şerhlerinin emir anlayışlarına da zemin hazırlayacağız. Çünkü bu klasik hadis kitapları, şerhlerin metnini oluşturmakta ve onların yorumlarında etkili olmaktadır. Bizler incelerken ele alacağımız örnekleri, tedvîn ve tasnîf döneminde farklı usûllerle telif edilmiş birkaç kitaptan seçeceğiz. Yapacağımız bu incelemeler önceki dönemlerin bir yansıması kabul edilebilirken, ele alamadığımız diğer eserlere de örnek olacaktır.

3.4. HADİSLERDEKİ EMİRLERİN TEDVÎN VE TASNÎF DÖNEMİ HADİS KİTAPLARININ BÂB BAŞLIKLARINA YANSIMASI

Hadis kitaplarında musannifler bâb içerisinde yer alan hadislerin içeriklerine işaret eden başlıklar koymuşlardır. Bu başlıklara, Terceme veya Terâcimü'l-Ebvâb denmektedir.⁸⁴⁷ İlk olarak, hadislerde yer alan emirlerin bâb başlıklarına yansıması özeline geçmeden önce, genel olarak bâb başlıklarının şu dört maksatla yazıldığını söyleyebiliriz:

1. Bâb içerisinde yer alan hadislerin içeriklerini hiçbir yorum yapmadan haber verme/işaret etme amaçlı yazılan başlıklar. Bu tür başlıklar genelde ...باب ما جاء في.../“*Şu meselede gelen hadisler bâbı*” şeklindedir. Buhârî (ö. 256/870), müşrikler ve ehl-i harb ile alışverişi içeren bir hadisi zikrettiği bâba başlık olarak باب الشراء والبيع مع المشركين وأهل الحرب/“*Müşrikler ve Ehl-i Harp ile alışveriş bâbı*”⁸⁴⁸ ismini vererek, sadece bâb içerisinde zikredeceği hadise işaret etmiş ve herhangi bir yorumda bulunmamıştır.

2. Bâb içerisinde yer alan hadislerden çıkarılan hükmü belirten başlıklar. Buna istinbâtî terceme de diyebiliriz. Ebû Dâvûd’un savaşta müsle yapmakla ilgili hadisleri zikrettiği bâbın başlığını باب في النهي عن المثلة/“*Müslenin yasaklanması hakkındaki bâb*”⁸⁴⁹ ve düşman arazisinde, ganimet paylaşılmadan ele geçen yiyeceklerden ordunun istifade

⁸⁴⁷ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 317.

⁸⁴⁸ Buhârî, *Büyû*, 99.

⁸⁴⁹ Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 110.

etmesi ile ilgili hadisleri zikrederken *إباحة الطعام بأرض العدو* /“*Düşman arazisinde yiyecekleri yemenin mübâh olması hakkındaki bâb*”⁸⁵⁰ bâb başlığı şeklinde yapmasını buna örnek olarak zikredebiliriz.

3. Aynı konuda farklı hükümler içeren hadisler ayrı ayrı bâb başlıkları altında muhtelif içeriklere işaret edilerek zikredildikten sonra ihtilaflı gözüken bâbların aralarındaki teâruz cem veya nesh uygulamasıyla giderildiği başlıklar. Bu tür tercemelere şerh edici veya konuyu bir bütün içerisinde anlamamıza yarayan açıklayıcı tercemeler, diyebiliriz. Bu usûlü çokça takip eden Ebû Dâvûd, namaz kılan kimsenin önünden geçen şey dolayısıyla namazının bozulup bozulmaması ile ilgili hadisleri sıralarken takip ettiği metod buna örnek olarak gösterilebilir. Ebû Dâvûd bu konuya giriş yaparken ana başlık olarak *أبواب تقريع ما يقطع الصلاة وما لا يقطعها* /“*Namazı bozan ve bozmayan şeylerin bâbları*” dedikten sonra *باب من قال المرأة لا تقطع*,⁸⁵¹ /“*Namazı bozan şeyler bâbı*”⁸⁵², *باب من قال الحمار لا يقطع الصلاة*,⁸⁵³ /“*Kadının geçmesi namazı bozmaz diyenler bâbı*”⁸⁵⁴, *باب من قال الكلب لا يقطع الصلاة*,⁸⁵⁵ /“*Merkebin geçmesi namazı bozmaz diyenler bâbı*”⁸⁵⁶ şeklinde konuyla ilgili bâbları sıralamış ve en son olarak *باب من قال لا يقطع الصلاة شيء* /“*Namazı hiçbir şey bozmaz diyenler bâbı*”⁸⁵⁷ başlığını zikretmiştir. Son bâbın içerisinde, Ebû Saîd el-Hudrî’nin fiilini ve bâb başlığında işaret edilen hükmü içeren rivayeti aktaran Ebû Dâvûd, bu hükmün diğer hadisler arasındaki ihtilaflı gideren râcih görüş olduğunu rivayetin sonunda; “Eğer Hz. Peygamber (s.a.s.)’den iki haber çelişirse bu durumda onun vefatından sonra sahâbenin nasıl amel ettiğine bakılır” diyerek belirtmiştir⁸⁵⁸

4. Musannifin mesele hakkındaki görüşünü serdettiği başlıklar. Bu tür başlıklar müellifin kendi görüşünü içerirken aynı zamanda karşı tarafa bir eleştiri veya reddiye de barındırabilir. Meselâ Buhârî, abdest veya gusûlde âzâların yıkanmasının peşpeşe olması hakkında açmış olduğu bâba *باب تقريغ الغسل والوضوء* /“*Abdest ve gusûlde âzâların ayrı ayrı yıkanması*” başlığını vererek peşinen bu ihtilaflı meseledeki görüşünü beyân etmiştir. Bununla da yetinmeyen Buhârî “*İbn Ömer’den, abdest âzâları kuruduktan sonra*

⁸⁵⁰ Ebû Dâvûd, Cihâd, 127.

⁸⁵¹ Ebû Dâvûd, Salât, 109.

⁸⁵² Ebû Dâvûd, Salât, 111.

⁸⁵³ Ebû Dâvûd, Salât, 112.

⁸⁵⁴ Ebû Dâvûd, Salât, 113.

⁸⁵⁵ Ebû Dâvûd, Salât, 114.

⁸⁵⁶ Ebû Dâvûd, Salât, 114.

*ayaklarını yıkadığı rivayet olunmaktadır*⁸⁵⁷ şeklinde bir muallak rivayet de getirerek hem kendi görüşünü desteklemiş hem de karşı tarafa bir çeşit reddiyede bulunmuştur.

Buraya kadar zikrettiğimiz dört başlık, müelliflerin genel olarak hadisleri ele alırken takip ettikleri terceme/bâb başlığı metodlarıdır. Şüphesizki müellifler emir içeren rivayetleri de bu genel manada, bu usûller çerçevesinde kısımlandırmaktadır. Konumuzun daha da açıklığa kavuşması açısından, bu metodların bir kısmının emir özelinde uygulanmasına, tedvîn ve tasnîf döneminden başlıca üç kitap üzerinden örnekler vererek devam edeceğiz. Bunların ilki tedvîn dönemi eserlerinden hicrî II. asra ait İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'ı, diğeri bâb başlıklarında kullanmış olduğu üslûp ve metod açısından ileri çıkan Câmî türü eserlerden Buhârî'nin *Sahîh*'i, üçüncüsü ise yine tasnîf dönemi Ale'l-Ebvâb tarzında telif edilen eserlerden olan ve merfû ahkâm hadislerini toplayan ve emir hadislerine fazlaca yer veren Sünen-ü Ebî Dâvûd olacaktır:

3.4.1. Emirlerin İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'sının Bâb Başlıklarına Yansıması

İmâm Mâlik'in kendine özel bir fıkıh metodolojisi bulunmaktadır. İmâm Mâlik *el-Muvatta*' adlı eserinde bu metodu açıkça belirtmese de sonraki âlimlerin bu kitabı incelemeleri neticesinde onun tercih ve görüşleri bu kitap üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Onun görüşlerinin yansıdığı bir alan olarak da kitabının bâb başlıkları görülmüştür.⁸⁵⁸

Onun eserindeki başlıkların şu dört kısımdan oluştuğu tespit edilmiştir:

1. Genel ifadelerle oluşturulan bâb başlıkları.
2. Özel ifadelerle oluşturulan bâb başlıkları.
3. Fıkîhî lafızlar içeren bâb başlıkları.
4. Açıkça hüküm içeren bâb başlıkları.⁸⁵⁹

Genellik ifade eden lafızları kullanırken yorum yapmayan İmâm Mâlik, doğrudan hadisin içeriğine işaret etmekle yetinmiştir. Hz. Peygamber'in namaz kılma şekillerini aktarmış olduğu hadislere başlık olarak باب افتتاح الصلاة / *Namaza başlama bâbı*⁸⁶⁰

⁸⁵⁷ Buhârî, Gusûl, 10.

⁸⁵⁸ Abdulbâkî Durmaz, *Muvatta'da Bâb Başlıkları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş 2018, 44.

⁸⁵⁹ Durmaz, *Muvatta'da Bâb Başlıkları*, 29.

⁸⁶⁰ Mâlik, *el-Muvatta*, Salât, 4.

demıştır. Her ne kadar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “*Beni gördüğünüz gibi namaz kılınız*”⁸⁶¹ ifadesi açık bir emir ifade etse de bu bâbta yer alan hadisler, içerisindeki fiillerin farklı sebep ve karînelerin de etkisi ile tek bir hüküm içermemesinden dolayı, “*Namaza başlama bâbı*” şeklinde genel bir başlık atıldığını görüyoruz. Mâlik namazda yanılınca yapılması gerekenlerin Hz. Peygamber tarafından *فليسجد سجدة* “*İki secde yapsın*”⁸⁶² şeklinde emir ifadelerini içeren rivayetlere *العمل في السهو* “*Yanılma esnasında yapılacaklar*”⁸⁶³ şeklinde genel bir başlık atarak, aslında hadislerde zikredilen hükümlerin kendi tercîhi olduğuna işaret etmiştir.

el-Muvatta’da yer alan ikinci kısım bâb başlıkları emir içeren hadisin özel olarak içeriğine işaret eden fakat fikhî hüküm içermeyen başlıklardır. Bunun bir önceki kısımdan farkı, alanı biraz daha daraltmasıdır. Bu başlıklar çoğunlukla umum/genel manalı başlıklardan sonra yer almaktadır. Mesela namazın nasıl kılınacağı ile ilgili genel bâbları zikreden İmâm Mâlik, daha özel bir mesele olan koyun ağıllarında namaz kılınması ile ilgili Hz. Peygamber’in *وَصَلَّ فِي نَاجِيَّتِهَا فَإِنَّهَا مِنْ دَوَابِّ الْجَنَّةِ* “*O koyunların kenarında namaz kıl, çünkü onlar cennet hayvanlarındandır*”⁸⁶⁴ şeklindeki emir ifadelerini içeren hadise *باب الصلاة في مرابض الغنم* “*Koyun ağıllarında namaz kılma bâbı*” ifadeleri ile özel bir bâb açmıştır.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi üçüncü kısım bâb başlıkları, fikhî lafızlar içeren başlıklardır. İmâm Mâlik bazen de hadiste yer alan emrin, fikhî hüküm açısından genel olarak yönüne işaret etmektedir. İmâm Mâlik bu şekilde meseleye dair kendi fikhî görüşünü de belirtmekte ve yer yer muhaliflere cevap vererek kitabından istifadeyi de kolaylaştırmaktadır. Bir musannef türü eser sayılan *el-Muvatta*’ın bâb başlıklarının muhtevâsı başlıkların 1/6 sına tekabül ettiği de söylenebilir.⁸⁶⁵ Bu ifadeler bazen hükmün cevâzına işaret eder. Mesela, Ensâr’dan bir adam dağda aniden ölen hayvanını taşla kestikten sonra, bu etin hükmünü Hz. Peygamber (s.a.s.)’e sorunca ona *لَيْسَ بِهَا بَأْسٌ، مَا يَجُوزُ مِنْ* “*Bir sorun yok, onu yiyin*”⁸⁶⁶ dediğinin yer aldığı hadisin bulunduğu bâba *باب الذكاة على حال الضرورة* “*Zaruret anında câiz olan kesim şekilleri bâbı*”⁸⁶⁷ ismini vermiş,

⁸⁶¹ Buhârî, Ezân, 18.

⁸⁶² Mâlik, *el-Muvatta*’, Sehv, 1.

⁸⁶³ Mâlik, *el-Muvatta*’, Sehv, 1.

⁸⁶⁴ Mâlik, *el-Muvatta*’, Sıfetu’n-Nebiyy, 10.

⁸⁶⁵ Durmaz, *Muvatta’da Bab Başlıkları*, 31.

⁸⁶⁶ Mâlik, *el-Muvatta*’, Zebâih, 2.

⁸⁶⁷ Mâlik, *el-Muvatta*’, Zebâih, 2.

“Hz. Peygamber değeri üç dirhem olan bir kalkan karşılığında hırsızın elini kesti”⁸⁶⁸ şeklindeki fiilî uygulamayı naklettiği hadisin yer aldığı bâba باب مَا يَجِبُ فِيهِ الْقَطْعُ “El kesmenin vacib olduğu miktar bâbı”⁸⁶⁹ şeklinde bâb başlığı yaparak meseledeki fiilî uygulamadan hareketle bu miktarda bir malı çalma sebebiyle eli kesmenin vacip olduğu görüşünü zikretmiştir. Yine, Sa’d b. Ubâde’nin, Hz. Peygamber’e (s.a.s.) nezrini yerine getiremeden ölen annesi hakkında yapılması gerekenlere dair yönelttiği soruya cevaben almış olduğu اَقْضِيْهِ عَنْهَا “Annenin yerine o nezri sen yerine getir”⁸⁷⁰ şeklindeki merfû sarîh emir ifadelerinden sonra zikretmiş olduğu, bir kişinin yürümekle ilgili bir nezirde bulunması halinde sahâbe ve tâbiûnun o kişinin nezrini yerine getirmesi gerektiğine yönelik fetvalarını içeren mevkûf ve maktû rivayetleri nakletmiş ve bu hadislerin tümüne yönelik olarak الْمَشْيُ فِي النَّوْرِ فِي الْيَمِينِ “Yürümeye yönelik yapılan adaklardan yerine getirilmesi vacib olanlar bâbı”⁸⁷¹ başlığını koymuştur. Bâbta zikretmiş olduğu merfû rivayetin yürümekle ilgisi olmadığı halde, böyle özel konulu bir bâb içerisine alması, İmâm Mâlik’in nezri mutlak olarak yerine getirmekle ilgili merfû emirden hareketle mevkûf ve maktû fetvaları takviye etmiş olduğu görülmektedir.

el-Muvatta’ın bâb başlıklarının dördüncü kısmı ise özel bir hüküm içeren bâb başlıklarıdır. Bu kısma örnek olarak başlıklarda “emir” lafzının kullanımını gösterebiliriz. İmâm Mâlik bu kısımda, hadiste yer alan emirlere dair vâcip veya mübâh gibi bir yorum getirmeden, doğrudan o şeylerin emredildiğine ve dolaylı olarak da yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Şöyleki âlimlerin çoğunluğuna göre bir karîne olmadığı sürece emir vücûba delâlet eder.⁸⁷² İmâm Mâlik فَأَنْزِلُوهَا مَنَازِلَهَا الْعُجَمَ هَذِهِ الدَّوَابُّ الرَّكْبُتُمْ “Şu dilsiz hayvanlara bindiğinizde onları güçlenmesi için rahatlatın”⁸⁷³ hadisinin yer aldığı bâba باب مَا يُؤْمَرُ مِنَ الْعَمَلِ فِي السَّفَرِ “Yolculukta yapılması emredilenler bâbı”⁸⁷⁴ başlığını koymuştur. Uykusunda korktuğunu söyleyen bir sahâbîye Hz. Peygamber’in (s.a.s.) قُلْ “De ki: Allah’ın tam olan kelimelerine sığınırım”⁸⁷⁵ dediğini bildiren hadisine بِالتَّعَوُّذِ بِاللَّهِ “Allah’a sığınmak ile ilgili emrolunanlar bâbı”⁸⁷⁶ ve Hz.

⁸⁶⁸ Mâlik, *el-Muvatta*’, Hudûd, 7.

⁸⁶⁹ Mâlik, *el-Muvatta*’, Hudûd, 7.

⁸⁷⁰ Mâlik, *el-Muvatta*’, Nüzûr ve’l-Eymân, 1.

⁸⁷¹ Mâlik, *el-Muvatta*’, Nüzûr ve’l-Eymân, 1.

⁸⁷² Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, I, 219.

⁸⁷³ Mâlik, *el-Muvatta*’, İsti’zân, 15.

⁸⁷⁴ Mâlik, *el-Muvatta*’, İsti’zân, 15.

⁸⁷⁵ Mâlik, *el-Muvatta*’, Şaar, 4.

⁸⁷⁶ Mâlik, *el-Muvatta*’, Şaar, 4.

Peygamber'in (s.a.s.) yolculuğa çıkarken yapmış olduğu duaların onun fiili şeklinde aktarıldığı hadislerin yer aldığı bâba da *باب مَا يُؤْمَرُ بِهِ مِنَ الْكَلَامِ فِي السَّفَرِ* “Yolculukta söylenmesi emrolunanlar bâbı”⁸⁷⁷ başlığını vermiş ve emrin herhangi bir karîne ile vücûbtan başka bir hükme çevrildiğine başlık içerisinde yer vermemiştir.

Buraya kadar zikrettiğimiz örneklerde *el-Muvatta* ’ üzerinden tedvîn döneminde ele alınan “Ale’l-Ebvâb” türü musannef eserlerin bâb başlıklarında takip ettikleri usûle ışık tutmak istedik. Aktarmaya çalıştığımız bu kısa bölüm, örneklik açısından yeterli olsa da o dönem eserlerinin bu yönünün detaylı olarak ancak müstakil çalışmalarla yansıtılabileceği için bu kadarla yetiniyoruz. Şimdi klasik hadis eserlerinin yazımında bir sonraki dönem olan tasnîf dönemine ait bâb başlıklarındaki uyguladığı usûlle de öne çıkan Buhârî’nin Câmi’ türü olarak telif ettiği Sahîhi’nde emirlerin tercemelere yansımaya örnekler vermeye çalışacağız.

3.4.2. Emirlerin İmâm Buhârî’nin Sahîhi’nin Bâb Başlıklarına Yansıması

İbn Hacer’in, Hedyü’s-Sârî’de Buhârî’nin ilk olarak kitabının bâblarını meydana getirdiği ve sonrasında içerilerine uygun hadisleri yerleştirdiği, uygun hadis bulamadığında, ileride doldurmak üzere boş bıraktığı şeklindeki tespitlerini bir iddia olarak kabul eden Fuat Sezgin, kitabın telifinin öncesinde böyle bir şemanın oluşturulmasını imkânsız görmekte ve bu iddiayı kabul eden Goldziher’i de kolaycılıkla itham etmektedir.⁸⁷⁸ Bâb başlıklarını oluşturmada Buhârî’nin önceki külliyata tâbi olduğunu söyleyen Sezgin, Buhârî şârihi Kirmânî’nin de (ö. 786/1384) bu görüşte olduğunu ve onun, Buhârî’nin Sahîhi’ndeki bâblarının içeriğini ve muhtevasını oluştururken sık sık hocalarının kaynaklarına başvurduğunu söylediğini nakleder.⁸⁷⁹

Bir önceki başlıkta incelediğimiz *el-Muvatta* ’ özelinde ilk dönem eserlerinin başlık yöntemleri ile Buhârî’de yer alan birçok başlık şeklinin birbirine benzemesi, Buhârî’nin önceki dönemden istifade ettiği gerçeğini kabul etmemizi gerektirmektedir. Ancak Buhârî’nin önceki dönemden ayrıldığı orijinal bâb başlığı koyma metodları geliştirdiğini de görmezden gelemeyiz. Başlıklarda muallak hadislerin kullanımı ve şekli bu

⁸⁷⁷ Mâlik, *el-Muvatta* ’, İsti’zân, 13.

⁸⁷⁸ M. Fuad Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları* (4. Baskı), Otto Yayınları, Ankara 2015, 105.

⁸⁷⁹ Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, 106. (Sezgin’in Buhârî’nin bab başlıkları konusundaki ayrıntılı incelemesi için bkz. Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları* 105-143)

farklılıkların sadece biridir.⁸⁸⁰ Bâb başlıklarında ta'lik metodunun kullanılması Buhârî'ye özel bir metod olarak görülmüştür. Sezgin'in (1924-2018) Buhârî öncesinde ta'lik metodunun kullanımının yer aldığına örnek gösterdiği eserler ise birebir hadis eserleri değildir.⁸⁸¹ Buhârî öncesi yazılan hadis eserlerinden Dârimî'nin ve Saîd b. Mansûr'un (ö. 255/869) Sünen'leri, İmâm Muhammed'in Kitâbu'l-Âsâr'ı, Abdürrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27) ve Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) Musannefleri, Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153/770) Câmi'i ve Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) Müsnedi'nde, senedin tamamının hazfedilip sadece rivayet metninin verilmesi şeklinde bir uygulamaya rastlanılmamıştır.⁸⁸²

Burada zikredeceğimiz örneklerin öncekilerden farklı olmasına ve tezimizin konusunu da dikkate alarak bâb başlıklarını Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emirleri bağlamında incelemeye dikkat edeceğiz. Zira genel olarak tedvin dönemi eserleriyle bir benzerlik söz konusu olsa da bu alandaki farklılığı ile temâyüz etmiş bir eserin tüm yönlerini ortaya koymak için bu hususta müstakil olarak yazılmış eserlere bakılması gerekmektedir.⁸⁸³

1. Hadiste yer alan emri, başlıkta zikrettiği âyetle açıklaması:

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namaz vakitlerini ifade için Sahâbeye namaz kıldırdıktan sonra onlara *أَمَرْتُ بِهَذَا* / *"Bu şekilde yapmakla emrolundum"*⁸⁸⁴ dediğini bildiren hadisin yer aldığı bâba *إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا* / *"Çünkü namaz, müminlere belirli vakitlere bağlı olarak farz kılınmıştır"*⁸⁸⁵ âyetini başlık yapmış ardından âyeti tefsîr bağlamında *مَوْقُوتًا وَقْتُهُ عَلَيْهِمْ* / *yani onlara namazı vakitlere bölmüştür*" ifadelerini eklemiştir. Buhârî bu fiiliyle hadiste yer alan emri âyetle desteklemiş ve *emrolundum* ifadesiyle kastedilen manayı da açıklamıştır.

⁸⁸⁰ Osman Aydın, *Sahîh-i Buhârî'nin Bâb Başlıklarındaki Merfû Rivayetlerin Kütüb-i Semâniye Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2015, s.75.

⁸⁸¹ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 138-143.

⁸⁸² Osman Aydın, *Sahîh-i Buhârî'nin Bâb Başlıkları*, 75.

⁸⁸³ Buhârî'nin Sahîh'indeki bab başlıklarının incelendiği müstakil eserlerin isimleri için bkz. Enes Kaynar, *Buhârî'nin Bab Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar ve Bab Başlıklarındaki Kendi İfâdelerinin Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.

⁸⁸⁴ Buhârî, Salât, 9.

⁸⁸⁵ Nisâ, 4/103.

2. Emir hadisinin bir kısmı ile bâb başlığı yapması:

Namazda İmâma tâbî olunması ile ilgili sıralı emirlerin zikredildiği *إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ* *‘‘İmâm ancak kendisine uyulsun diyedir. O rûkûya gittiğinde rûkûya gidin...’’*⁸⁸⁶ ifadelerinin yer aldığı bu hadisin bâbına, hadisin *إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ* *‘‘İmâm ancak uyulsun diyedir’’* kısmı ile başlık koymuş ve herhangi bir yoruma gitmemiştir. Buhârî bu uygulamasıyla bir çeşit hadisin zahirinden anlaşılan hükmün kastedildiğine işaret etmiştir.

3. Hadisteki emri, bâb başlığında sahâbe, tâbiûn veya bir âlimin görüşüyle açıklaması:

Buhârî Hz. Peygamber’in (s.a.s.) *مَنْ جَاءَ مِنْكُمْ الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ* *‘‘Sizden her kim cumaya gelirse gusletsin’’*⁸⁸⁷ emrinin yer aldığı bâba *بَابُ هَلْ عَلَى مَنْ لَمْ يَشْهَدْ الْجُمُعَةَ غُسْلٌ مِنَ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ* *‘‘Kadınlardan, çocuklardan ve diğer kimselerden cumaya gelmeyen kimselere gusül gerekir mi bâbı?’’*⁸⁸⁸ sorusunu içeren bir başlık yapmış ve ardından İbn Ömer’den muallak olarak naklettiği *إِنَّمَا الْغُسْلُ عَلَى مَنْ تَجِبُ عَلَيْهِ الْجُمُعَةُ* *‘‘İbn Ömer dedi ki: Gusül ancak üzerine cuma vacip olanlara gerekir’’*⁸⁸⁹ şeklindeki mevkûf hadis ile Hz. Peygamber’in gusül emrinin cuma vacip olanlar hakkında olduğunu belirtmiştir. Başlıkta yer alan istifhâm ile İbn Ömer rivayeti arasındaki bağlantıyı ele alan Buhârî şarihi Aynî (ö. 855/1451) şöyle demiştir: “Buhârî bu mevkûf muallak eser ile cumanın vâcip olmadığı kimselere guslün de vâcip olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla Buhârî bu ta’liki getirerek başlıktaki sorudan neyi kastettiğine ve kendi görüşünün de bu olduğuna işaret etmiştir.”⁸⁹⁰

Buhârî, cemaatle namazın önemi ile ilgili Hz. Peygamber’in (s.a.s.) emrini ve gelmeyenlere yönelik tehdidini içeren hadisi naklettiği bâba *بَابُ وَجُوبِ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ* *‘‘Cemaatle namazın vacipliği bâbı’’*⁸⁹¹ başlığını koymuş, ardından da Hasan el-Basrî’den “Bir kişiyi, annesi merhametinden dolayı yatsı namazına gitmekten alıkoysa ona itâat etmez” şeklindeki maktû rivayeti muallak olarak tahrir ederek Hz. Peygamber’in hadiste yer alan tehdit içerikli emrinden anladığını pekiştirmiştir. Aynî, Hasan el-Basrî’nin ifadelerinden ona göre namazı cemaatle kılmanın farz olduğunun anlaşıldığını

⁸⁸⁶ Buhârî, Ezân, 51.

⁸⁸⁷ Buhârî, Cum’a, 12.

⁸⁸⁸ Buhârî, Cum’a, 12.

⁸⁸⁹ Buhârî, Cum’a, 12.

⁸⁹⁰ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, VI, 277.

⁸⁹¹ Buhârî, Ezân, 29.

beyân eder. Çünkü o, itâat etmenin farz olduğu anne-babaya böyle bir durumda itâat edilmemesini tavsiye etmektedir.⁸⁹²

Buhârî'nin bâb başlıklarındaki dikkat çeken diğer bir uygulaması ise şudur: O bazen bâbta yer alan emir içerikli hadisin bâb başlığında hadiste yer alan hükmü isim vermeden bir âlime nispet eder. Meselâ Buhârî, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisinin yanında bir süre kalarak ilim öğrenen sahâbîlere memleketlerine dönmelerini tavsiye ettikten sonra onlara yolculuk esnasında ezanla ilgili olarak *فَإِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَلْيُؤْذِّنْ لَكُمْ أَحَدُكُمْ* "Namaz vakti girdiğinde biriniz ezan okusun"⁸⁹³ emrinin yer aldığı hadisin bâbına *بَابُ مَنْ قَالَ: لِيُؤْذِّنْ فِي* "Yolculukta bir müezzin ezan okur diyen kişinin bâbı"⁸⁹⁴ başlığını koymuştur. İbn Hacer, Buhârî'nin bu başlık ile İbn Ömer'in yolculukta iki ezan okuduğuna işaret ettiğini söylemektedir.⁸⁹⁵ Kastallânî "yolculukta" kaydının mefhûmunun kastedilmediğini, aksine mukim iken de tek müezzinin ezan okumasının geçerli hüküm olduğunu ifade ederek birden fazla müezzinin aynı anda ezan okumasının Emevîler Dönemi'nde ortaya çıktığını söylemektedir.⁸⁹⁶

4. Hadislerdeki sarîh emir ifadelerini karîne yoksa vüçûba hamletmesi ve karîne bulunduğu istihbâba hamletmesi:

Buhârî'nin bâb başlıklarında hüküm istinbâtına yönelik ifadeleri çokça görmekteyiz. Onun emir ifadelerine yönelik ifadeleri incelendiğinde, eğer bir karîne zikretmiyorsa emri vüçûba hamlettiği görülmektedir. Bunun farklı şekilde örnekleri bulunmaktadır: *فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا* "İmâm tekbir aldığı anda tekbir alınız"⁸⁹⁷ emir ifadelerinin yer aldığı hadisin bâbına *بَابُ إِجَابِ التَّكْبِيرِ وَافْتِتَاحِ الصَّلَاةِ* "Namaza başlamanın ve tekbir getirmenin vacibliği bâbı",⁸⁹⁸ *وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ* "İnfâka aileden başla"⁸⁹⁹ sarîh emir ifadelerinin yer aldığı hadisin bâbına *بَابُ وَجُوبِ النَّفَقَةِ عَلَى الْأَهْلِ وَالْعِيَالِ* "Hanıma ve aileye infâkın vacib olması"⁹⁰⁰ şeklinde bâb başlığı koymuştur. Başlıkta yer alan "أهل" kelimesiyle hanım kastedilmiştir, عيال kelimesinin bu kelime üzerine atfedilmesi umûmun

⁸⁹² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, V, 232.

⁸⁹³ Buhârî, Ezân, 17.

⁸⁹⁴ Buhârî, Ezân, 17.

⁸⁹⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 130.

⁸⁹⁶ Kastallânî Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *İrşâdû's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (7. Baskı), Matbaatü'l-Kübrâ, Mısır 1323, II, 16.

⁸⁹⁷ Buhârî, Ezân, 82.

⁸⁹⁸ Buhârî, Ezân, 82.

⁸⁹⁹ Buhârî, Nafakât, 2.

⁹⁰⁰ Buhârî, Nafakât, 2.

hususla atfı cinsindendir.⁹⁰¹ Buhârî'nin verdiği hükümde, âlimlerin asıl itibarıyla ittifakının bulunduğunu ancak miktarı hususunda farklı görüşler olduğunu zikreden İbn Hacer, bu hadisi destekleyen ve nafakanın vücûbuna dair sarîh ifadeler içeren Sahîh-i Müslim'deki *“وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ”* *“Hanımların sizin üzerinizde örfî ölçüde rızıklarını ve giysilerini sağlama hakları vardır”*⁹⁰² rivayetini, bu hükmü destekleyen mütâbi hadis olarak getirmektedir.⁹⁰³ İbn Hacer, bu rivayeti getirerek Buhârî'nin emir ifadelerini vücûbtan başka bir hükme yönlendiren karîneleri dikkate aldığı gibi aslî hükmü destekleyen rivayetleri de göz önünde bulundurduğunu ifade etmek istemiştir.

Buhârî'nin, hadislerde yer alan emirlerden hüküm istinbâtı hususunda zikretmemiz gereken diğer bir husus ise, karîneleri dikkate alarak emri, vücûbun dışındaki hükümlere hamletmesidir. Buhârî Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahur hakkında *تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكََةً* *“Sahur yapınız, zîra sahurda bereket vardır”*⁹⁰⁴ emir ifadelerinin yer aldığı hadisin bâbında, bu rivayetten önce Hz. Peygamber (s.a.s.) ve sahâbenin sahorsuz Visal orucu tuttıkları rivayetini⁹⁰⁵ nakletmiş ve bu hadisi sahur hadisindeki emri vücûbtan çeviren karîne kabul ettiğini de başlıkta *بَابُ بَرَكََةِ السَّحُورِ مِنْ غَيْرِ إِجَابٍ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابَهُ* *“Vacib olmaksızın sahurda bereket olması bâbı. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s) ve ashâbı visâl yaptılar ve sahur yaptıkları da rivayet olunmadı”*⁹⁰⁶ ifadelerine yer vererek işaret etmiştir.

Buhârî Hz. Peygamber'in vefat eden kızını yıkayanlara *اغْسِلْنَهَا ثَلَاثًا أَوْ خَمْسًا أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ* *“Onu üç ya da beş ya da daha fazla yıkayın”*⁹⁰⁷ şeklindeki emir ifadelerinin yer aldığı hadisin bâbına *بَابُ مَا يُسْتَحَبُّ أَنْ يُغْسَلَ وَثَرًا* *“Tek sayı ile yıkanmasının müstehab olması bâbı”*⁹⁰⁸ başlığını koymuştur. Aynî cenazeyi yıkamada aslolan vacib hükmün temizlemek olduğunu, dolayısıyla bir yıkama ile bu gerçekleşirse, fazlasının israf olacağını belirtir. Metinde yer alan *أَوْ* edâtının tenvi'/çeşitlendirmek için olduğunu zikreden Aynî'ye göre, emirdeki vurgu tek sayıda yıkamanın müstehab oluşundadır.⁹⁰⁹ Zira aslî hüküm

⁹⁰¹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXI, 21.

⁹⁰² Müslim, Hacc, 147.

⁹⁰³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX, 410.

⁹⁰⁴ Buhârî, Savm, 20.

⁹⁰⁵ Buhârî, Savm, 20.

⁹⁰⁶ Buhârî, Savm, 20.

⁹⁰⁷ Buhârî, Cenâiz, 9.

⁹⁰⁸ Buhârî, Cenâiz, 9.

⁹⁰⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, VIII, 58.

temizliktir. Buhârî aslî gerekliliğe ek olarak yapılan vurguyu tekliğe hamlederek, hükmü vücûtan istihbâba çevirmiştir.

Buhârî'nin “أمر” lafzıyla yer alan hadislerin bâblarına koyduğu başlıklar da birbirinden farklılık arz etmektedir. Şöyleki *أَمَرْنَا بِاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ* “(Hz. Peygamber s.a.s.) bize cenazelerin peşinden gitmemizi emretti”⁹¹⁰ hadisinin yer aldığı bâba, *بَابُ الْأَمْرِ بِاتِّبَاعِ الْجَنَائِزِ* “Cenazeleri uğurlamanın emrolunması bâbı”⁹¹¹ şeklinde başlık koymuştur. Buhârî'nin bu ifadesi meselenin emredildiğini ifade ederken, hükmüne dair bir bilgiyi doğrudan vermemektedir. Buhârî'nin emir ifadesi hükmün vücûba veya mübâhlığa delâlet etmesinden daha genel bir lafız olup kastedilen hükmün belirlenmesinin farklı karînelere muhtaç olduğu görülmüştür.⁹¹²

Buhârî'nin *أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظُمٍ* “Hz. Peygamber yedi organ üzerine secde yapmakla emrolundu”⁹¹³ ve *أَمَرْنَا أَنْ نَسْجُدَ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظُمٍ* “Yedi âzâ üzerine secde yapmakla emrolunduk”⁹¹⁴ şeklinde emir ifadelerinin geçtiği hadisleri zikrettiği bâba, *بَابُ السُّجُودِ عَلَى سَبْعَةِ أَعْظُمٍ* “Yedi organ üzerine secde yapmak bâbı”⁹¹⁵ şeklinde hüküm bildirmeyen bir başlık koymuştur. Hz. Peygamber'in “emrolunması” şeklindeki mechûl sîğadaki emredenin Allah (c.c.) olduğunu söyleyen Aynî, Beydâvî'nin bu tür emirlerin vücûba delâlet ettiğini söylediğini nakleder.⁹¹⁶ Buhârî ikinci rivayeti getirerek ise bu emrin Hz. Peygamber (s.a.s.)'e özel/husûsî emirlerden olmadığını belirtmek istemiştir. Birinci ifadede yer alan emir biçimi/emrolundu Hz. Peygamber'e özel durumu îmâ etmektedir. Bu tür özel hüküm ihtimâli olan emirlerin ümmetin geneline şümûlü ise ancak bir delile dayalı olarak bilinebilmektedir. Bundan dolayı İbn Abbâs'ın (r.a.) ikinci rivayette yer alan “Emrolunduk” ifadeleri onun ictihadı ile değil, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) telakki ve sema' yoluyla gerçekleşmiş olabilir.⁹¹⁷

Buhârî, Sahîhi'nin bâb başlıklarında hadislerden, özellikle de emir içeren rivayetlerden istinbâtlarda bulunarak, kendi ictihâdlarını sergilemiştir. O, Ehl-i Rey'in fikhını öğrenmiş, İmâm Şâfiî ve İmâm Mâlik'in fikhını almış ve İmâm Ahmed'in fikhı

⁹¹⁰ Buhârî, Cenâiz, 2.

⁹¹¹ Buhârî, Cenâiz, 2.

⁹¹² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, VIII, 8.

⁹¹³ Buhârî, Ezân, 133.

⁹¹⁴ Buhârî, Ezân, 133.

⁹¹⁵ Buhârî, Ezân, 133.

⁹¹⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, VI, 128.

⁹¹⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, VI, 129.

ile de sıkı irtibat kurmuştur. Onun dönemindeki ictihâd ekollerini derinlemesine incelemesi kendisine ictihâd melekelerini kazandırmış ve özgün fikirler sunabilmiştir. Onun, Ehl-i Re'y'in aklî çıkarım yollarını öğrenmesi ve Ehl-i Hadîs'in onlara dair eleştirilerini incelemesi, kendisine özgün bir ictihâd metodunu kazandırmıştır. Döneminin âlimleri onun müctehid olduğunu kabul etmişlerdir. Nu'aym b. Hammâd onun için “*Bu ümmetin fakîhi*” derken, hocası Muhammed b. Beşşâr onun için “*Seyyidü'l-fukahâ*” ifadelerini kullanmıştır.⁹¹⁸

Buhârî'nin Sahîh'inde yer alan emirler ile başlık arasındaki irtibatın kurulmasına yönelik ele aldığımız bu bölümde, yukarıda zikrettiğimiz örneklerle yetineceğiz. Fakat meselenin daha net kavranabilmesi ve ele alamadığımız kısımların da zikredilmesi için, Dihlevî'nin Buhârî'deki bâb başlıklarının özelliklerine göre yapmış olduğu şu taksimi zikretmemiz yerinde olacaktır. Ona göre Buhârî'nin terâcimleri şu kısımlardan oluşmaktadır:

1. Başlıkta, kendi şartlarına uygun olmayan merfû bir rivayet zikrettikten sonra bâb içerisinde şartlarına uygun şâhitleri getirmesi,
2. Bâb içerisinde yer alan hadisten işaret, nass veya umûmundan yaptığı istinbâtı başlıkta zikretmesi,
3. Kendisinden önceki bir mezhebin görüşünü *اب من قال كذا* “*Şöyle diyen kimsenin bâbı*” şekliyle bâb başlığıyla verip bâb içerisinde bu görüşü destekleyen bir hadis nakletmesi ve bununla kesin olmasa da o mezhebin görüşünü tercîh ettiğine işaret etmesidir.
4. Hakkında farklı hadislerin olduğu meseleyi başlıkta vererek, bâb içerisinde o farklı rivayetleri zikretmesidir. Bunu yapmaktan kastı, kendisinden sonraki fakihlere meselenin tasavvurunu kolaylaştırmak istemesidir. İki farklı hadisi cemettiği *باب خروج النساء إلى البراز* “*Kadınların helâya gitmeleri bâbı*”⁹¹⁹ şeklindeki uygulaması buna örnektir.
5. Hadislerin zahirlerinin teâruz halinde gözükmesi, fakat Buhârî'nin her biri için teâruzu giderecek bir haml sebebini bulmasıdır. Buhârî bâba hadislerin hamledileceği

⁹¹⁸ İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, Mektebetü'l-Melik el-Fehd, Riyad 1421, 507.

⁹¹⁹ Buhârî, Vudû, 13.

yöne işaret eden bir isim vererek hadislerin aralarının nasıl cemedileceğini göstermektedir.⁹²⁰

6. Bâb içerisinde yer alan birçok hadisi kapsayacak şekilde genel bir başlık verir. Fakat hadislerden birine, diğerlerinde olmayan bir farklılığa işaret etmek için ayrı bir başlık verir. Bu uygulaması ile Buhârî yeni bir konuya geçmeyi değil, yararlı bir bilgiye vurgu yapmayı kasdetmektedir.⁹²¹

7. Bazı kişilerin görüşü ve mezhebi doğrultusunda başlık verir. Bazen de kendi şartlarına uygun olmayan bir hadisi başlıkta zikreder. Sonrasında ise o görüşün veya hadisin zıddına olan hadisleri zikreder.

8. Bazen, fakihlerin aksine bir metod sergileyerek, tarihte yaşanan olaylardan siyer ehlinin hüküm çıkarırken uyguladığı tavra göre hareket eder. Çünkü o, siyer ehlinin olayları tahlil etmedeki tecrübelerinin daha fazla olduğunu düşünür.

9. Bazen, bâb içerisinde zikrettiği hadis ile başlık arasında bir bağ doğrudan kurulamamaktadır. Fakat o hadisin başlığa delâlet eden ve orada nakledilmeyen farklı varyantlarına işaret edilmek istenmiştir. Bu inceliği ise ancak âlimler fark edebilmektedir. Yine o, hadiste apaçık duran bir meseleyi başlığa taşımış gibi dursa da incelendiğinde farklı bir bakış açısının olduğu görülebilir. Mesela O *بَابُ قَوْلِ الرَّجُلِ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا* *صَلَّيْنَا* *“Bir adamın Hz. Peygamber’e (s.a.s.) “Namaz kılmadık” demesi bâbı”*⁹²² bâbıyla bu sözü söylemeyi mekrûh görenlere reddiye yapmayı kasdetmiştir.⁹²³

Dihlevî’nin, Buhârî’nin terâcimine yönelik yapmış olduğu bu genel taksim farklı konularda uygulandığı gibi, hadislerde yer alan emirler de bu uygulamanın dışına çıkmamaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz örneklerle de bizzat bu taksimin bir kısmının emirler üzerindeki uygulamasını görmüştük. Tedvîn dönemi musannef türü bir eser olan İmâm Mâlik’in *el-Muvatta’* adlı eserindeki hadislerde yer alan emirlerin başlığa yansımalarını inceledikten sonra bu kısımda Tasnîf dönemi câmi’ türü bir eser olarak Buhârî’nin Sahîh’ini ele aldık. Onun, bu alanda önceki dönemi dikkate alırken eklemiş olduğu yeni yaklaşımları ortaya koyduk. Dönemindeki âlimlerin de kabulü ile müctehid bir müellifin câmi’ türü eserini inceledikten sonra yeni bir kitabı ele almak istiyoruz.

⁹²⁰ Buhârî, İmân, 36.

⁹²¹ Buhârî, Bed’ü’l-Halk, 15.

⁹²² Buhârî, Ezân, 26.

⁹²³ Dihlevî’nin yukarıda zikrettiğimiz taksimi için bkz. Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *Şerhu Terâcimi Ebvâbi’l-Buhârî*, thk. İzzet Muhammed Fergali, Dâru’l-Kitâbi’l-Mısırî, Kâhire 1999, 19-21.

Kütüb-ü Sitte’de yer alan Sünen türü eserlere örnek olması ve hadisleri ele alırken diğer mezhepleri dikkate alarak sınıflandırması ve başlıklandırması açısından Sünenü Ebî Dâvûd’u bu bağlamda kısaca ele almayı düşünüyoruz.

3.4.3. Emirlerin Ebû Dâvûd’un Sünen’inin Bâb Başlıklarına Yansıması

Kütüb-ü Sitte içerisinde yer alan ve sünenlerin ilki ve önem açısından Sahîhayn’dan sonra gelen Ebû Dâvûd’un Sünen’i âlimlerin usûl ve furûda esas aldığı hadis kaynakları arasındadır. Ahkâm hadislerinin kitab ve bâb tertibine göre sıralandığı eserde sahîh ve sahîh olmayan rivayetler, Ebû Dâvûd’un usûlî çerçevesinde yer almaktadır.⁹²⁴ Hadis ilminin kuralları dikkate alınarak telif edilen eser Ebû Dâvûd’un önce ihtiyaç duyulan bâb başlıklarını oluşturması ardından ise konusunda bildiği en sahîh hadislerden seçerek başlık altına yerleştirmesi ile meydana gelmiştir.⁹²⁵ Hadislerde yer alan fikhî hükümlerin gözden kaçmaması için, uzun hadisleri ihtisar eden Ebû Dâvûd, kitabının odak noktasının fikhü’l-hadîs olduğuna işaret etmiştir.⁹²⁶

Kendi eseri ile önceki musannefât arasında karşılaştırmalar yapan Ebû Dâvûd, Sünen’ini kendi özel metoduna göre tasnîf ettiğini ifade eder.⁹²⁷ Önceki eserleri dikkate alan Ebû Dâvûd’un, yeni bir eser yazmaya ihtiyaç duymasındaki sebeplerden birinin, içeriğin başlıkta yansıtılması bağlamında fikhü’l-hadîs’in daha iyi işlenmesi olduğunu söyleyebiliriz.⁹²⁸ Zira ahkâma dair yazılan mütekaddim eserlerden bir kısmını serdeden Ebû Dâvûd, onları kendisi gibi seçici olmamakla eleştirmektedir.⁹²⁹

İmâm Ahmed b. Hanbel’in talebelerinden olan ve ehl-i hadîs ekolüne mensup, ileri gelen müctehid fukahâdan sayılan⁹³⁰ Ebû Dâvûd, eserini oluştururken, önceki müctehid musanniflerden farklı bir usûl takip etmiştir. O, eserinde yer verdiği hadislerin Süfyân es-Sevrî, İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî’nin istinbât ettiği hükümlerin usûlleri/delilleri

⁹²⁴ Muhammed Zuhaylî, *Merci ‘u’l-Ulûmi’l-İslâmiyye* (1. Baskı), Dâru’l-Mustafâ, Dimeşk 2010, 273.

⁹²⁵ Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd’un Sünen’i (Kaynakları ve Tasnîf Metodu)* (1. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, 84-85.

⁹²⁶ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Risâletü Ebî Dâvûd ila Ehl-i Mekke* (2. Baskı), (Selâsü Resâil fi İlmi Mustalahi’l-Hadîs), thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru’l-Beşîrî’l-İslâmiyye, Beyrût 2005, 33.

⁹²⁷ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ila Ehl-i Mekke*, 33-34.

⁹²⁸ Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd’un Sünen’i*, 86.

⁹²⁹ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ila Ehl-i Mekke*, 35.

⁹³⁰ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ila Ehl-i Mekke*, 9.

olduğunu ifade eder.⁹³¹ Sünen'in bu amaçla yazılması, eserin birçok âlimin fikhî görüşlerinin delillerinin ve fikhî meselelerinin asıllarının bulunduğu önemli bir kaynak olmasını sağlamıştır.⁹³² Re'y ekolüne bir tepki olarak meydana geldiği düşünülen sünen türü eserlerin içerik sıralamasına bakıldığında herhangi bir fıkıh eserinin tertibi dikkate alınarak, hadislere dayalı bir fikhî külliyyât oluşturma çabası olduğu görülmektedir. Ebû Dâvûd'ta da bu etki açıkça mülâhaza edilmektedir. Onun, Ehl-i Hadis'i Ehl-i Re'y'e karşı bir savunma mekânizması ile ele alındığının yansımalarını, bâb başlıklarında ele alınan fikhî ihtilaflarda ve başlık altında serdedilen hadislerde görmekteyiz. Fikhî konuları esas olarak te'lif edilen eserlerde olduğu gibi, Ebû Dâvûd'ta da dönemin gündeminde olan fikhî meseleler başlıklara yansımış ve müellifin kendi ictihâd, yorum ve tercîhleri de başlıklarda yer almıştır.⁹³³

İfade edilme şekli bakımından Ebû Dâvûd'un Sünen'inde yer alan başlıklarını şu şekilde sınıflandırabiliriz:

1. Sadece konuya işaret eden kısa başlıklar
2. Muayyen bir konuyu anlatan uzun başlıklar
3. İsim verilmeksizin sadece باب lafzıyla ifade edilen başlıklar
4. Soru edâtı ile ifade edilen başlıklar
5. Şart cümlesi ile verilen başlıklar
6. Âyet ile oluşturulan başlıklar
7. Hadis ile oluşturulan başlıklar⁹³⁴

Yukarıda yer alan bâb başlığı şekilleri incelendiğinde bir takım takdîm, te'hir veya farklı değişikliklerle önceki hadis kitaplarından iktibas edildiği, bazılarının ise Ebû Dâvûd'un kendi ictihâd ve yorumu ile oluşturulduğu görülmektedir. Fakat her ne olursa olsun bu başlıklarda tercîh edilen ifade ve lafızlar artık Ebû Dâvûd'un tercîhi manasına gelmektedir.⁹³⁵

Ebû Dâvûd'un Sünen'inde yer alan bu bâb başlıklarına hadislerde yer alan emirlerin nasıl yansıdığını ve yorumlandığını görmek açısından bazı örnekleri inceleyeceğiz:

⁹³¹ Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ila Ehl-i Mekke*, 46.

⁹³² Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 87.

⁹³³ Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 241.

⁹³⁴ Zikredilen taksim altında verilen örnekler için bkz. Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 310-315.

⁹³⁵ Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 317.

1. Emirlerle bütüncül bakarak hükmü vücûbtan başka bir hükme çeviren karîneleri dikkate alması:

Ebû Dâvûd *الجمعة* /باب في غسل الجمعة⁹³⁶ şeklinde genel bir başlık altında, zahiri itibariyle vücûba delâlet eden hadisleri serdetmiştir. Mesela *غُسْلُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ* /باب في غسل الجمعة⁹³⁷ *“Cuma günü gusül almak her bülûğa eren kişi üzerine vaciptir”*⁹³⁸ şeklinde sarîh vücûba delâlet eden bu gibi hadisleri tahrîc etmesi ilk etapta onun bu hükmü kabul ettiğini düşündürmektedir. Fakat o bu bâbın ardından açmış olduğu *باب الرخصة في ذلك* /باب الرخصة في ذلك⁹³⁹ *“Cuma günü gusül almanın serbestliği”* bâbı altında zikretmiş olduğu hadisler ile hükmün bir illete dayalı olduğuna işaret etmiştir. Bu bâbta getirmiş olduğu bir rivayette Hz. Âişe şöyle der: *“İnsanlar kendi işlerini kendileri görmekteydiler. Cuma’ya da iş halleri ile gitmekteydiler. Bunun üzerine onlara: “Yıkansanız iyi olur” dendi”*⁹⁴⁰, İkrime’den (r.a.) rivayet olunan diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.s.) sıcak bir günde mescide gelmiş, insanlar ise yün elbiseler içerisinde terlemiş ve ter kokusu yayılmıştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *“Ey insanlar! Cuma günü olduğunda gusül alın ve bulabildiğiniz en iyi yağ ve kokulardan sürünün.”*⁹⁴¹ Ebû Dâvûd bu rivayetin ardından tahrîc ettiği İbn Abbâs’ın şu rivayetiyle de gusül emrinin illete bağlı olduğunu açıkça beyân etmek istemiştir: *“Sonra Allah (c.c.) müminlere bolluk verdi de onlar, yünsüz kıyafetler giydiler, mescitleri genişletildi ve eziyet veren ter kokusu da kalmadı.”*⁹⁴²

Ebû Dâvûd yukarıda zikrettiği rivayetlerden başlıkta da belirttiği gibi, guslün vacib değil, ruhsat olduğunu istinbât etmiştir. Zira o gusletmenin illetinin/sebebinin insanların birbirine ter kokusuyla eziyet etmeleri olduğuna işaret etmiştir. Ebû Dâvûd ikinci bâb ile illet/sebep ortadan kalktığı için gusletmemeye ruhsat verildiğini söylerken, illetin geri gelmesi durumunda yani kendisinde insanlara eziyet verecek bir koku olması durumunda ilk bâbtaki mutlak emrin yani vücûb hükmünün geçerli olacağına da işaret etmiştir. O, meselenin detayları olduğuna işaret edeceği için ilk bâbta genel bir başlık vermiş, *“Cuma*

⁹³⁶ Ebû Dâvûd, Tahâret, 127.

⁹³⁷ Ebû Dâvûd, Tahâret, 127.

⁹³⁸ Ebû Dâvûd, Tahâret, 127.

⁹³⁹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 128.

⁹⁴⁰ Ebû Dâvûd, Tahâret, 128.

⁹⁴¹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 128.

⁹⁴² Ebû Dâvûd, Tahâret, 128.

günü gusül almanın vacib olması” gibi ilk etapta mutlak anlaşılacak bir hüküm vermemiştir.⁹⁴³

2. Ebû Dâvûd’un Başlıklarındaki يُؤمر “emrediliyor” ifadelerinin anlamı:

Ebû Dâvûd, İslâm’a yeni giren kimsenin gusletmesi hakkında Kays b. Âsım’dan rivayet edilen: “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yanına İslâm’a girmek için geldim, O da bana sidirle karışık su ile yıkanmamı emretti”⁹⁴⁴ şeklindeki hadise yer verdiği bâba بَابُ فِي الرَّجُلِ مُسْلِمًا *“Müslüman olup gusletmekle emrolunan kişi bâbı”*⁹⁴⁵ şeklinde başlık koymuştur. Ebû Dâvûd sarîh emrin vücûba delâlet ettiğini bâb içerisinde farklı hükümleri içeren hadislerle yer vermeyerek bâb başlığında belirtmiştir. İmâm Ahmed b. Hanbel’in de hadisin zahirinden yola çıkarak aynı hükmü vermesinin aralarındaki hoca talebelik ilişkisinden kaynaklandığını söyleyebiliriz.⁹⁴⁶ Hattâbî ise âlimlerin çoğuna göre bu guslün müstehab olduğunu belirtir.⁹⁴⁷ Âlimlere göre, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) İslâm’a giren herkese gusletmesini emretmemesi, hadisteki müslüman olan kimsenin gusletmesine yönelik sarîh emrin hükmünü, vücûbtan istihbâba çeviren bir karînedir. Çünkü vacib olsaydı bu emir istisnasız herkese uygulanırdı.⁹⁴⁸

Ebû Davûd’un يُؤمر “emrediliyor” ifadelerini yorumlaması açısından şu örneği de açıklamamız gerekmektedir. Ebû Dâvûd “Yedi yaşına basınca çocuklara namazı emredin, on yaşına geldiklerinde ise onlara namaz dolayısıyla vurun”⁹⁴⁹, “Çocuk sağını solundan ayırt ettiğinde ona namazı emredin”⁹⁵⁰ hadislerinin yer aldığı bâb başlığını بَابُ *“Çocuğun ne zaman namazla emrolunacağı bâbı”* şeklinde oluşturmuştur. Bâb içerisinde hadislerdeki emirleri vacip olmaktan başka bir hükme çeviren bir karîne de zikretmemesi, onun bu emri vâcib görmesine işarettir. Buradaki emrin vücûb bildirdiğine işaret eden Hattâbî özellikle on yaşındaki çocuğa vurma emrinin, bülûğdan sonra kasten namazı terk eden kimsenin öldürülmesinin vacib olması gerektiğine bir delil saymıştır. Öyle ki bülûğdan önce vurma vacibse bunun bir üstü

⁹⁴³ Azîmâbâdî, *Avnû'l-Mâ'bûd*, II, 16.

⁹⁴⁴ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 129.

⁹⁴⁵ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 129.

⁹⁴⁶ Azîmâbâdî, *Avnû'l-Mâ'bûd*, II, 19.

⁹⁴⁷ Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî, *Me'âlimü's-Sünen* (1. Baskı), thk Muhammed Râğîb et-Tabbâh, Matbaatü'l-İlmiyye, Halep 1932, I, 111.

⁹⁴⁸ Sehârenfûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, III, 95-96.

⁹⁴⁹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 26.

⁹⁵⁰ Ebû Dâvûd, *Salât*, 26.

cezanın öldürme olması gerektiğini söylemiştir.⁹⁵¹ İmâm Ahmed b. Hanbel'in kasten namazı terk eden kimsenin küfrüne hükmetmesi de Ebû Dâvûd'un bu hükmü vermesinde etkili olmuştur diyebiliriz.⁹⁵² Böyle bir emrin muhataplarının çocuklar değil, veliler olduğunu söyleyen Sehârenfûrî, emirden amaçlanan hedefin namaza alıştırmak ve ahlâk haline getirmek olduğunu söylemektedir.⁹⁵³

Namaz kılan kimsenin sütresi ile ilgili bâbın⁹⁵⁴ ardından getirmiş olduğu bâba بَابُ مَا يُؤْمَرُ الْمُصَلِّي أَنْ يَذَرَا عَنِ الْمَمَرِ بَيْنَ يَدَيْهِ *“Namaz kılan kimsenin önünden geçen kimseyi engellemesinin emredilmesi bâbı”*⁹⁵⁵ şeklinde bâb başlığı koyan Ebû Dâvûd, bâb içerisinde engellemeyi sarîh emir ifadeleriyle emreden hadisleri sıralamıştır. Bâbın sonunda Süfyân es-Sevrîn'in; “Önünden kibirli olarak biri geçerse onu engellerim, zayıf biri geçerse ona dokunmam”⁹⁵⁶ şeklindeki sözünü tahrîc eden Ebû Dâvûd, bununla hadislerdeki emirden anladığı hükmün vacip olduğuna işaret etmiştir. Buradaki emrin vücup bildirdiğini, bu bâbın ardından oluşturduğu bâba: بَابُ مَا يُنْهَى عَنْهُ مِنَ الْمُرُورِ بَيْنَ يَدَيْ الْمُصَلِّي *“Namaz kılan kimsenin önünden geçmenin nehyolunması bâbı”*⁹⁵⁷ şeklinde bâb başlığı koyarak zıddıyla sağlamasını yapmış ve namaz kılanın önünden geçen kimseye tehdit içeren bir hadisi nakletmiştir.⁹⁵⁸ Sütire ile ilgili bâbı zikrettikten sonra ilgili emri zikreden Ebû Davûd, böyle bir emrin ancak sütire ile namaz kılan kimse için geçerli olduğuna işaret etmiştir.⁹⁵⁹ Gördüğümüz kadarıyla Ebû Dâvûd burada fukâhanın tümünden farklı düşünmektedir. Zira Nevevî, fukahâ içerisinde, bu engellemenin vacib olduğunu söyleyen hiçbir kimse bilmediğini söylemiştir.⁹⁶⁰ İbn Rüşd ise âlimlerin çoğunun burada yer alan sarîh emirlerle beraber nehiy hadisini de dikkate alarak namaz kılan kimsenin önünden geçmenin mekrûh olduğuna vardıklarını söyler.⁹⁶¹ Hadisteki emrin yorumuna dair Nevevî'den âlimlerin çoğunun görüşünü aynen aktaran San'ânî, ehl-i zâhirin, hadisin zahiriyle amel ederek emri vücûba hamlettiklerini nakleder.⁹⁶² San'ânî'in işaret ettiği zâhirî yorum ile Ebû Dâvûd'un bâb başlıklarından anlaşılan

⁹⁵¹ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, I, 149-150.

⁹⁵² Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, I, 150.

⁹⁵³ Sehârenfûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, III, 344-335.

⁹⁵⁴ Ebû Dâvûd, *Salât*, 106.

⁹⁵⁵ Ebû Dâvûd, *Salât*, 107.

⁹⁵⁶ Ebû Dâvûd, *Salât*, 107.

⁹⁵⁷ Ebû Dâvûd, *Salât*, 108.

⁹⁵⁸ Ebû Dâvûd, *Salât*, 108.

⁹⁵⁹ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, I, 188.

⁹⁶⁰ Sehârenfûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, IV, 367.

⁹⁶¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 174.

⁹⁶² San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, I, 323.

hükümlerin bağdaştığı görülmektedir. Şöyleki Ebû Dâvûd'un bâb başlığında kullandığı emir ifadeleri ile emri vücûtan başka bir hükme çeviren herhangi bir karîne içeren rivayet getirmemesi ve başlıkta kullandığı *يؤمر*/"Emrediliyor" ifadeleri, onun hadislerin zâhirinden hareket ederek bu vâciplik ictihâdına vardığı kanısını güçlendirmektedir.

3. Ebû Dâvûd'un Ehl-i Re'ye muhâlif olarak oluşturmuş olduğu bâb başlıkları:

Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs aslında iki farklı yöntem ve metodun adı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ahkâma dair meseleler, rivayetler ekseninde incelenip subjektif yorum ve değerlendirmelerden kaçınılmışsa buna ehl-i hadîs yöntemi, eğer mesele müellifin şahsî yorum ve görüşleri ile ele alınıp, hukûkî gerekçeler de dikkate alınarak hüküm belirlemeye gidilmiş ve rivayetlere ancak varılan hükmün delillendirilmesi açısından yer verilmişse, buna ehl-i re'y yöntemi denilmiştir.⁹⁶³ Bir başka açıklamaya göre ise hukûkî bir mesele ile ilgili bir rivayet elde varsa kıyâs usûlüne başvurmayarak, hükümleri âyet veya hadisin zahirine göre anlamaya çalışanlara ehl-i hadis,⁹⁶⁴ kıyâs ve benzeri yollarla genel esaslar belirlemeye ve ortaya çıkan meseleleri, âyet ve hadislerin zâhiri manaları yanında bu esaslara göre çözmeye çalışanlara ise ehl-i re'y denmiştir.⁹⁶⁵ Bu şekilde keskin bir ayrımın yapılması eleştirilebilir. Zira ehl-i hadîsin nasları anlamada bir usûlü olmadığı ve tamamen lafza bağlı yorum yaptığı ve hiç tevîle gitmedikleri söylenemez. Ehl-i re'y'in yorumlarının ise, akli öncelemek veya âyet ve rivayetleri dikkate almadan şahsî yorumlara gitmekle oluştuğunu söylemek doğru gözükmemektedir. Bu konunun tartışmasını daha özel çalışmalara bırakıyoruz.

Ebû Dâvûd öncesi ele alınan eserlerden, özellikle İmâm Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) öğrencileri Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve İmâm Muhammed'in (ö. 189/805) tüm eserlerinin re'y metoduna göre telif edildiği tespit edilmiştir.⁹⁶⁶ Bu eserlerde ele alınan birikim, İmâm Ebû Hanîfe'nin fikhî görüş ve istinbâtları veya onun usûlü çerçevesinde varılan sonuçlar olduğuna göre,⁹⁶⁷ Ebû Dâvûd'un ehl-i re'y olarak görüşlerini eleştirdikleri kimseler içerisinde Hanefîler olduğunu söyleyebiliriz. Ebû Dâvûd'un

⁹⁶³ Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018, 98.

⁹⁶⁴ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 61.

⁹⁶⁵ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 62.

⁹⁶⁶ Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, 204.

⁹⁶⁷ Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, 330.

rivayetleri değerlendirirken ehl-i re'y'e yönelik bu genel olumsuz tutumu emir rivayetleri için de geçerlidir. Meselenin daha iyi anlaşılması için bazı örnekleri inceleyeceğiz:

Nebîzle abdest almanın hükmü hususunda fukahânın farklı görüşleri vardır. Ebû Hanîfe'ye göre hurmanın suya atılmasıyla elde edilen, inceliği ve organlar üzerinde su gibi akıcılığı devam eden nebîzle yolculukta abdest alınır.⁹⁶⁸ Ehl-i hadise göre ise, böyle bir durumda/yolculukta su bulunmadığında nebîzle abdest alınmaz, teyemmüm alınması gerekir.⁹⁶⁹ İmâm Ebû Hanîfe, bu meselede İbn Abbâs'tan gelen şu rivayetle istidlâl etmektedir:⁹⁷⁰ “İbn Mes‘ûd leyletü'l-cinn'de Hz. Peygamber (s.a.s) ile beraberdi. Hz. Peygamber (s.a.s.) ona su var mı? diye sordu. O da “Kabımda nebîz var” deyince, Hz. Peygamber (s.a.s.): “Hem temiz bir hurma hem de temiz ve temizleyici, dök” dedi ve sahabîler onu döktüler ve Rasûlullah da onunla abdest aldı.”⁹⁷¹

Ebû Dâvûd bu konu hakkında باب الوضوء بالنبيذ / “Nebîzle abdest alma bâbı”⁹⁷² şeklinde bir bâb oluşturmuş ve altında Hanefîlerin delili olan bu hadisi başka bir tarikle nakledip rivayetin sonunda Şerîk'in, hadisin ilk râvisi Hennâd'ın hadisinde aslında “Leyletü'l-cinn” ifadelerinin olmadığını söylediğini naklederek rivayetin hatalı/muallel olduğuna işaret etmiştir.⁹⁷³ Şerîk'in bu iddiasını desteklemek için tahrîc ettiği ikinci rivayette Alkame'nin: “İbn Mes‘ûd'a leyletü'l-cinn'de Hz. Peygamber'le (s.a.s.) birlikte kim vardı? diye sordum, O da “Hiçbir kimse yoktu”⁹⁷⁴ dediğini aktararak, İmâm Ebû Hanîfe'nin delilinin hatalı/muallel olma ihtimalini güçlendirmiştir. Ebû Dâvûd, nebîzle abdest alınabileceğine dair sahâbenin icmâsının olduğu ve herhangi bir muhalifin olmadığı iddialarına⁹⁷⁵ ilim ve birikimlerini sahâbeden alan tabiûnun mesele hakkındaki görüşlerini aktararak cevap vermeye çalışmıştır. Nitekim Ebû Dâvûd Atâ'nın, süt ve nebîzle abdesti mekrûh görüp ve “Teyemmüm bana daha sevimlidir” dediğini⁹⁷⁶, Ebu'l-Âliye'nin (ö. 90/709) ise “Yanında su olmayıp nebîz bulunan bir kimse onunla gusledebilir mi? şeklindeki soruya “Hayır” diye cevap verdiğini nakletmiştir.⁹⁷⁷

⁹⁶⁸ Sehârenfûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, I, 221; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 36.

⁹⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 36.

⁹⁷⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 36.

⁹⁷¹ İbn Mâce, *Tahâret*, 37.

⁹⁷² Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 42.

⁹⁷³ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 42.

⁹⁷⁴ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 42.

⁹⁷⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 37.

⁹⁷⁶ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 42.

⁹⁷⁷ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 42.

Ebû Dâvûd'un ilgili bâbta tahrîc ettiği rivayeti değerlendirmesine ve ardından naklettiği fetvalara bakıldığında onun bu bâbı, İmâm Ebû Hanîfe'nin mesele hakkındaki görüşüne bir reddiye olarak oluşturduğu anlaşılmaktadır. Bâbta yer alan rivayetler incelendiğinde, Ebû Dâvûd bu bâb başlığında “Nebizle abdest almak câiz değildir” demek istemiştir.

Ehl-i re'y ve ehl-i hadisin farklı görüşlerde olduğu ve Ebû Dâvûd'un da bâblarında yer verdiği bir diğer mesele ise savaş ganimetlerinden piyade ile binekli mücahidin alacağı miktardır. Âlimler piyadenin tek pay alacağına ittifak etse de⁹⁷⁸ atlının alacağı payda ihtilaf etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve Züfer'e (ö. 158/775) göre atlı kendisi için bir, atı için de bir olmak üzere iki pay alır. Âlimlerin çoğunluğuna göre ise atlı kişi kendisi için bir, atı için ise iki pay olmak üzere toplamda üç pay alır.⁹⁷⁹ Ebû Dâvûd, باب في سهمان الخيل “Atların payları hakkındaki bâb”⁹⁸⁰ şeklinde oluşturduğu bâbta ilk olarak cumhûrun görüşünü destekleyen rivayetleri peşpeşe getirip⁹⁸¹ herhangi bir eleştiride bulunmayarak cumhûrun görüşünü tercîh ettiğine işaret etmiştir. Bu bâbın ardından باب فيمن أسهم له “Ata bir pay verenler hakkında bâb”⁹⁸² şeklinde oluşturduğu bâbta, başlıkta da işaret ettiği gibi ehl-i re'y'in delil edindiği İbn Mücemmi' rivayetini zikretmiştir.⁹⁸³ Ebû Dâvûd bu rivayetin ardından ise, birinci bâbta yer alan Ebû Muâviye rivayetini, senesinde İbn Mücemmi'nin bulunduğu rivayete şöyle diyerek tercîh etmiştir: “*Ebû Muâviye'nin hadisi daha sahihtir ve amel de ona göredir. Ben İbn Mücemmi' rivayetinde ise vehim olduğunu düşünüyorum, çünkü onda ikiyüz atlı sayısı üçyüz olarak verilerek hata yapılmıştır.*”⁹⁸⁴ Görüldüğü üzere Ebû Dâvûd ikinci bâbı ehl-i re'y'in delilinin zayıflığını ve dolayısıyla da ehl-i hadîs'in görüşünün isabetli olduğunu belirtmek için oluşturmuştur. Ehl-i re'y ve ehl-i hadîs arasındaki ihtilafli meseleleri sadece bu eser üzerinden inceleyecek olursak, Ebû Dâvûd'un birçok mesele hakkındaki görüşlerinde haklı olduğunu düşünebiliriz. Çünkü Ebû Dâvûd, yukarıda da belirttiğimiz üzere eserini ehl-i hadîs'in görüşlerinin

⁹⁷⁸ Sehârenfûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, XII, 333.

⁹⁷⁹ Sehârenfûrî, *Bezlü'l-Mechûd*, XII, 333; Nureddin İtr, *I'lâmu'l-Enâm Şerhu Bülûğî'l-Merâm min Ehâdîsi'l-Ahkâm* (7. Baskı), Dâru'l-ferfûr, Dimeşk 2007, IV, 248.

⁹⁸⁰ Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 143.

⁹⁸¹ Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 143.

⁹⁸² Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 144.

⁹⁸³ Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 144.

⁹⁸⁴ Ebû Dâvûd, *Cihâd*, 144.

delillerini bir araya getirmek ve benimsediği ehl-i hadîs metoduna göre delillerin ihtiva ettiği hükümleri belirlemektir.

Hadislerdeki emirlerin bâb başlıklarına yansımaları incelerken ele aldığımız bu üç eserden sonra son olarak önemli bir eseri bu bağlamda incelemek istiyoruz. Ele alacağımız eser kronolojik olarak da bu üç eserden sonra telif edilen ve telif, tertib ve usûl açısından birebir tezimizin konusuyla da ilişkili olan İbn Hibbân'ın Sahîhi'dir:

3.4.4. Emirlerin İbn Hibbân'ın Sahîh'inin Bâb Başlıklarına Yansıması

İbn Hibbân'ın el-Müsnedü's-Sahîh olarak bilinen et-Tekâsîm ve'l-Envâ' isimli⁹⁸⁵ eseri, tertip ve içerik açısından konumuzla doğrudan bağlantılıdır. Bu eser alışılmış tasnîf metodlarından farklı olarak sahîh ve hasen hadislerin evâmîr, nevâhî, ahbâr, ibâhât ve ef'âl olarak beşli taksîm şeklinde ele alındığı bir kitaptır.⁹⁸⁶ Kitapta her bir kısım, kendi içerisinde nev'lere ayrılmıştır. Evâmîr yüz on nev', nevâhî yüz on nev', ahbâr seksen nev', ibâhât elli nev' ve ef'âl elli nev' olarak taksim edilmiştir. Hadislerin ezberlenmesini kolaylaştırmak maksadıyla böyle bir taksime gittiğini söyleyen İbn Hibbân, aynı zamanda takip ettiği metodla hedeflediği maksadını ancak âlimlerin anlayabileceğini söylemektedir.⁹⁸⁷ Eser, İbn Hibbân'a kadar hadisleri anlamaya dair takip edilen ehl-i fıkıh ve ehl-i hadis metodlarının dışında, İbn Hibbân'ın sünnet anlayışı bakımından ehl-i hadis, anlam ve yorum açısından ise ehl-i fıkıh gibi hareket etmesiyle telif edilmiştir.⁹⁸⁸ Eserinin mukaddimesinde içeriğinden ve telif amacından bahseden İbn Hibbân, beş grubu sayarken, hadislerdeki emirleri "Allah'ın kullarına emrettiği emirler" hadislerdeki nehiyleri de "Allah'ın kullarına yasakladığı nehiyler" şeklinde Allah'a (c.c.) izafe etmekle⁹⁸⁹ Sünnette yer alan emir ve nehiylerin doğrudan veya dolaylı vahiy olduğuna da işaret etmiştir.

İbn Hibbân bu eserinde Hz. Peygamber'den emir ve nehiy kipleriyle emrolunan veya bu kiplerle emrolunmadığı halde içeriğinden emir ve nehiy anlaşılan her bir hadisi,

⁹⁸⁵ Mehmet Ali Sönmez, "İbn Hibbân", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 63.

⁹⁸⁶ Mehmet Ali Sönmez, "İbn Hibbân", *DİA*, İstanbul, 1999, XX, 63.

⁹⁸⁷ İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's-Sahîh ale't-Tekâsîm ve'l-Envâ'*, thk. Muhammed Ali Sönmez ve Halis Aydemir (1. Baskı), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2012, I, 63-64.

⁹⁸⁸ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (7. Baskı), Otto Yayınları, Ankara 2020, s.102-103.

⁹⁸⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 63.

toplamda iki yüz yirmi nev‘de tek tek başlıklandırarak örneklendirmiş ayrıca emir ve nehiy kipleriyle ifade edilmediği halde vücûb veya tahrîm içeren hadisleri de emir ve nehiy başlığı altında incelemiştir.⁹⁹⁰

Evâmir ve nevâhî bölümlerinde İbn Hibbân zikrettiği nev‘ başlıklarında Buhârî’nin bâb başlıklarında yaptığı gibi kendi fikhî görüşlerini belirtmiştir. Nev‘ başlıkları onun emir ve nehiyleri yorumunu ve bağlayıcılık durumu hakkındaki görüşünü net bir şekilde yansıtmaktadır. İbn Hibbân, emir ve nehiylerde illet ve şartın olup-olmamasını, tahsîs edilip-edilmeme ve onların devamlı-geçici olma gibi durumlarını da dikkate alarak bir yöntem çerçevesinde nev‘ başlıklarını oluşturmuştur.⁹⁹¹

Evâmir bölümünde ele aldığı ilk nev‘e başlık olarak “*Muhatapların dışına çıkması câiz olmayan, her hal ve zamanda farzlık bildiren emir lafızları*”⁹⁹² ismini veren İbn Hibbân ardından getirdiği nev‘ başlıklarıyla da emirlerin bağlayıcılık durumunu ortaya koymaya çalışmıştır. Onun başlıklarda kullandığı emr-u nedbin/mendupluk emri, emr-u farîzatin/farz emir veya emr-u irşâdin/irşâd emri türü ifadeleri emrin bağlayıcılığına dair kanaatini yansıtmaktadır.⁹⁹³

Bu bölümde meseleyi örnekler üzerinden işleyerek değil, İbn Hibbân’ın evâmire dair oluşturmuş olduğu yüz on nev‘ başlığını olduğu gibi tercüme ederek devam edeceğiz. Bu tercüme üzerinden İbn Hibbân’ın başlıklarını kendi içerisinde kısımlandırma imkânı bulabileceğimiz gibi, Hz. Peygamber’in emirlerinin özel bir kitap üzerinden yorumlanmasını bütün bir şekilde görmeye çalışacağız.

İbn Hibbân’ın sahîhindeki beş kısımdan ilki olan “Evâmir” kısmının yüz on nev‘i⁹⁹⁴ şunlardır:

1. Her durum ve zamanda muhatapların hepsine farz olduğunu bildiren emir ki muhatapların hiçbirinin onu yapmaması caiz olmaz.
2. Kendileriyle bir şeylerin yapılması emrinin kastedildiği va‘d lafızları.
3. Her durumda değil, bazı durumlarda muhatapların yapmakla emrolunduğu emirler.

⁹⁹⁰ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 104.

⁹⁹¹ Sezâi Engin, “Hadis Tasnifinde Evâmir ve Nevâhî Literatürü”, *Marife*, Bahar 2014, 62.

⁹⁹² İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 65.

⁹⁹³ Sezâi Engin, “Hadis Tasnifinde Evâmir ve Nevâhî Literatürü”, 63.

⁹⁹⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 65-76.

4. Bazı muhatapların her durumda değil, bazı durumlarda emrolunduğu emirler.

5. İkinci bir rivayetin farz olduğuna delâlet ettiği ve Hz. Peygamber'in bazı fiillerinin kendisine zıt düştüğü, bazı fiillerinin ise uygun düştüğü emirler.

6. İkinci bir rivayetin farz olduğuna delâlet ettiği emirler ki bu emirleri bilinen on özellik bulunduğu zaman yapmamak bazen caiz olur, bu on özellikten biri bulunduğu zaman yapılması emredilen şeyi yapmamak caiz olur. On özellik bulunmadığı zaman emredilen şeyi yapmak vacib olur.

7. Üç şeyi peş peşe ifade ederek emretme. Bunlardan ilki farz olup muhatapların durumlarına göre kısımlar içerir. İkincisi bazı durumlarda kullanılması kastedildiği halde umûmîlik bildiren lafızla gelen emirlerdir ki bu farz-ı kifâyedir. Üçüncüsü ise nedb ve irşâd emridir.

8. Üç şeyi peş peşe ifade ederek emretme. Bunların ilki muhataplara bazı durumlarda farzdır. İkincisi muhataplara her durumda farzdır. Üçüncüsü ise kesinlik değil, ibâha/mübah kılma emridir.

9. Üç şeyi peş peşe ifade ederek emretme. Bunların ilki her durumda muhatapların hepsine farzdır. İkincisi ve üçüncüsü ise nedb ve irşâd emridir, farz ve îcâp/vacip kılma emri değildir.

10. İki şeyi peş peşe ifade ederek emretme. Birincisi bazı muhataplara farz-ı kifâye olmak üzere farzdır, ikincisi ise kesinlik değil ibâha/mübâh kılma emridir.

11. Üç şeyi peş peşe ifade ederek emir. Bunlardan ilki bazı durumlarda tüm muhataplara farzdır. İkincisi bazı durumlarda bazı muhataplara farzdır. Üçüncüsü ise bütün muhataplara her zaman farzdır.

12. Dört şeyi peş peşe emretme. Bunlardan ilki her zaman bütün muhataplara farzdır. İkincisi bütün muhataplara bazı durumlarda farzdır. Üçüncüsü bazı muhataplara bazı durumlarda farzdır. Dördüncüsü ise umûm lafızla gelip iki farklı rivayetle tahsîs edilmiştir.

13. Dört şeyi peş peşe emretme. Bunlardan ilki bütün zamanlarda tüm muhataplara farzdır. İkincisi bütün muhataplara bazı durumlarda farzdır. Üçüncüsü bazı muhataplara bazı durumlarda farzdır. Dördüncüsü ise emri te'dîb ve irşâd içerip ancak belli bir illet ve özelliklerin var olmasıyla emrin ortadan kalkması durumudur.

14. Birinin kastedilerek iki farklı kişiye aynı emrin yöneltilmesi.

15. Belirli bir kimseye belli bir şeyi emretme ve hiçbir kimsenin kıyamete kadar bu şeyi, bilinen ve bulunan bir şey olması durumunda, yapmasının câiz olmaması.

16. Belli bir illete bağlı sebebin bulunması durumunda bir şeyi emretme. Sebebin ortada kalkması ile birinci emrin illetinin dışında farklı bir illet gözetilerek başka bir emrin meydana gelmesi.

17. Bir takım belli şeylerin, te'kîd amacıyla tekrar edilerek emredilmesi.

18. Sebebi gizlenerek bir şeyin yapılmasını emretmek. Öyle ki hitap esnasında o sebep düşünülmeden, o şeyin yapılmasının câiz olması düşünülemez.

19. Kesin olarak bir şeyin yapılmasının emredilerek, bunun yapılmasıyla aynı zamanda onun zıddından alıkoymanın hedeflenmesi.

20. Muhataplara bazı hallerde farz ve vacib olarak iki belli vakitte bir şeyi emretme. Öyle ki o şeyin yapılması, emredilenin o iki vakitten birinde farz olmasını ve diğer vakitte ise aslı üzere kalmasını gerektirir.

21. Kur'ân-ı Kerim'deki mücmel hitabı tefsîr eden i'lâm lafızları ile emirlerin kastedilmesi.

22. Bir takım cüz ve kısımlara şamil bir şeyi emretme. Bu kısımlardan farz olmadığında icmâ olanlar nâfile hükmünde, herhangi bir icmâ veya rivayetin nâfile olduğuna delâlet etmediği kısımlar ise kesin yapılmalı ve terkinin câiz olmaması hükmündedir.

23. Mücmel ifadelerle vârid olan bir takım evâmîr ki onların beyânı için başka rivayetlere bakılır.

24. Muhtasar lafızlarla vârid olan emirlerdir. Bu emirlerin lafızlarının bir kısmı diğer rivayetlerde yer alır.

25. Hz. Peygamber'in fiilleri ile keyfiyeti beyân edilen bir şeyi emretme.

26. İki zıddı nedb yoluyla emretme. Muhatap bu iki şeyden birini yapmakla muhayyerdir. Bundan kasıt üçüncü bir şeyden alıkoymaktır.

27. İki şeyin bir arada emredilmesi. Bunlardan birinin bir şart gizlenerek emri. Öyle ki, bu hitapta bu şart düşünülmeden o emir düşünülemez. Diğerisi ise zâhiri itibarı ile icâbî bir emir olup, aynı zamanda da zıddından alıkoymaktadır.

28. Zâhiri müstakil gözüken bir lafızla emrin vârid olması. Aslında bu emrin iki tahsîs edeni vardır; ilki diğer bir rivayet, diğerisi ise icmâ'dır. Bu rivayet bazen umum bildiren lafızla kullanılırken, bazen de bir haber ya da icmâ ile muhassas halde kullanılır.

29. İki şeyin bir arada emredilmesi. Kendisine emredilen kişi, iki şey arasında muhayyerdir. Öyle ki o, herhangi birini istediği zaman yapabilir.

30. Bedel lafzıyla emrin vârid olması. Öyle ki, o emri yerine getirmek ancak ilk farzın yapılmasının mümkün olmadığı durumlarda câiz olmaktadır.

31. Hitapta gizli olan bir sebepten dolayı bir şeyin yapılmasının emredilmesi. Bu bilinen sebep her ne zaman var olursa o şeyi yapmak vacibtir. Fakat sebep vahyin kesilmesinden dolayı bilinemezse, artık o şeyi yapmak kıyamete kadar câiz olmaz.

32. İki belli şeyin olmaması durumunda bir şeyin emredilmesi. Hitabın zâhirinde zikredilen bu iki şey her ne zaman yok olursa bu bir şeyi yapmak tüm müslümanlara mübâh olur. Her ne zaman o şeylerden biri var olursa o şeyi yapmak bazılarına yasak olur. Bazen bu söylediğim iki şeyin olması durumunda o şeyi yapmak kişiye mübâh olurken, aynı durumda o şeyi yapmaktan bazıları alıkonmuştur.

33. Kişinin edâ kastıyla bir ameli yapması fakat gerekli şartları yerine getirmediği için o amelin îade edilmesine yönelik emir.

34. Sebebin varlığına bağlı olarak, iki şeyin bir arada zikredilerek emredilmesi. Bunlardan biri malum olup, keyfiyeti üzere yapılır. Diğerisi ise yapılması ve emrolunmasının keyfiyetinin beyânı hakkındadır.

35. Emredilen şeyi îcâb/vacip kılma lafzıyla emretme. Fakat başka bir delil bu emrin nedbiyetine delâlet etmektedir. Burada maksat, emredilen şeyin emredilme amacı olan belli illettir.

36. Haram olan bir şey emredilir sonra bu şey mübâh kılınır, sonra nehyedilir, sonra tekrar mübâh kılınır ve o artık kıyamete kadar haram hükmündedir.

37. Tümünün yapılma imkânı olmama durumunda, muhatabın aralarında muhayyer bırakılarak üç şeyin bir arada zikredilerek emredilmesi. Öyle ki mükellef ilkinden aciz olsa ikincisini, ikincisinden aciz olsa üçüncüsünü yapabilir.

38. Muhatabın vücûp ve kesinlik içeren bir tahyîr lafzıyla, iki şeyden birini yapmakla muhayyer olması durumunun emredilmesi. Öyle ki mükellef bu iki şeyden hangisini isterse onu yapabilir.

39. Muhatabı belirli sayı ve sınırlı şeyler arasında muhayyer bırakan bir lafızla emrin vârid olması. Öyle ki muhatap bu sınırı aşp daha fazla sayı içeren bir fiili yapamaz.

40. Farz olan bir emir hususunda muhatabın üç şey arasında muhayyer bırakılması. Öyle ki mükellef bu üç şeyden herhangi birini yapabilir.

41. Farklı sıfatlarla muhataba bir şeyin yapılmasının emredilmesi. Ardından ise muhatabın bu sıfatlardan en kolayına göre amel etmesinin teşvik edilmesi.

42. Muhataba bir fiili dört sıfattan herhangi birisiyle yapmasının muhayyer bırakılarak emredilmesi. Öyle ki mükellef o fiili bu dört sıfattan birini tercih ederek yapabilir. Bu üsluptan nedb ve irşâd kastedilir.

43. Şarta bağlı olarak bir şeyin emredilmesi. Ne zaman bu şart bulunursa emir vacib olur, her ne zaman da şart bulunmazsa emir boşa çıkar.

44. Şarta bağlı olarak bir şeyin emredilmesi. Bu şeyin hükmü vücûp iken, şart onu irşâdî emre çevirmiştir.

45. Hitabın zâhirinde şartın gizlenmesi ile bir şeyin emredilmesi. Bu şart ne zaman bulunursa o emir vacib olur, her ne zaman da bulunmazsa, o emrin zıddını yapmak câiz olur.

46. İki şeyin bir arada emredilmesi. Bunlardan birinin farz olduğuna ikinci bir rivayet delâlet ederken, diğerinin nâfile olduğuna yönelik icmâ bulunmaktadır.

47. İki şeyin bir arada emredilmesi. Bunlardan biri ile talim kastedilirken, diğeri ile kesinlik içermeyen emr-i ibâha kastedilmesi.

48. Üç şeyin bir arada zikredilerek emredilmesi. Bunlardan ilki tüm zamanlarda bütün muhataplara farz, ikincisi bazı durumlarda bazı muhataplara farz, üçüncüsü ise iki farklı rivayetle iki tahsîsi bulunan emirdir. Öyle ki bu mezkûr iki tahsîs dikkate alınmadan birinci rivayet, içerisindeki umûm üzere kullanılamaz.

49. Üç şeyin bir arada zikredilerek emredilmesi. İlk iki lafızdan maksat emr-i fazîlet ve emr-i irşâd, üçüncü lafızdan maksat ise kesinlik içermeyen emr-i ibâhadır.

50. Üç şeyin bir arada zikredilerek emredilmesi; ilki farz olup terkinin câiz olmaması, ikinci ve üçüncüsünün ise nedb ve irşâd kastedilerek bir illetten dolayı emredilmesi.

51. Dört şeyin bir arada emredilmesi; birincisi ve üçüncüsü nedbî ve irşâdî emir, ikincisi şarta bağlı olup, kendisine işaret edilen fiil gerçekte nâfile olup ona bağlanan şartın ise farz olduğu emir, dördüncüsü ise kesinlik içermeyen ibâha emir.

52. Bir şeyin geçmiş bir fiilin ardından zikredilerek emredilmesi. Kastedilen ise o şeyin başlangıcıdır. Emir ta'kib lafzıyla gelmiş olsa bile başlangıç dikkate alınmadan ta'kib olmayacağı için bundan kasıt başlangıçtır.

53. Belirli sebeplerden dolayı belirli vakitlerde bir işin yapılmasının emredilmesi. Kişi her ne vakit o sebeplerden birine rastlarsa, diğer vakitlerde yükümlülük ondan düşer. Emir, nedbî ve irşâdî de olsa böyledir.

54. Belirli bir sıfata bağlı bir fiilin emredilmesi. Şu kadar var ki o fiilin, o sıfatsız da yapılması câizdir.

55. Hitabın zâhirinde gizli birtakım illetlerden dolayı bazı şeylerin emredilmesi. Bu illetler hitabın zâhirinde ifade edilmemiştir.

56. Beş şeyin bir arada emredilmesi; İlki umûm lafızlı olup husûs kastedilir, iki ve üçüncüsünün her biri için iki tahsîs edeni vardır ve bunlardan her biri sâbit sünnettendir. Dördüncüsü ile bazı durumlarda bazı muhataplar kastedilir. Beşincisi ise farz-ı kifâye olup birilerinin yapması ile diğerlerinden farziyet düşmektedir.

57. Altı şeyin bir arada emredilmesi; ilk üçü bazı durumlarda muhataplara farz, son üçü ise muhataplara tüm durumlarda farzdır.

58. Yedi şeyin bir arada emredilmesi; bir ve ikincisi emr-i nedb ve emr-i irşâddır. Üç ve dördüncüsü, umûm lafızla ifade edilmiş olsa da küll değil cüz kastedilmiştir. Beş ve yedincisi, bazı vakitlerde emr-i icâb ve kesinliktir. Altıncısı ise umûm üzere yapılması emredilmişken fiilin başkaları değil, sadece müslümanlar tarafından yapılması kastedilmiştir.

59. Bir şeyin, iki belli şeyin varlığı durumunda emredilmesi. Fakat kendisinden dolayı fiilin emrolunduğu o iki sebep bir arada bulunamadığı için, kasdolunan bunlardan ikisi değil biridir.

60. Benzerini ardından yapmaksızın veya öne geçirmiş olmaksızın kişinin yapmakta tek kaldığı için, bir taatin yapılmamasının emredilmesi.

61. İki şeyin birbirine yakın olarak ifade edilip emredilmesi emredilmesi; bunlardan ilki terki mümkün olmayan farzdır, ikincisinden hüküm değil tağlîz ve teşdîd kastedilmiştir.

62. Bir şeyin yapılmamasına yönelik zecr içeren bir lafızla emrin gelmesi. Bu şeyin mübâhlığı iki belli şarta bağlıdır. Bu iki şarttan biri de üçüncü bir şarta bağlanmıştır. Öyle ki bu fiil, bu şartların tümü olmadan mübâh olamaz.

63. Akabinde ortaya çıkması muhtemel olan yasak bir şeyden sakındırmak amacıyla bir şeyin emredilmesi.

64. Emredilen şeyin sebebinden zecr kastıyla bir şeyi emr.

65. Bir şeyin husûs üzere emredilmesi. Bundan kasıt ise o şeyin emredilme sebebi mevcut ise o şeyin bazı müslümanlara vacib olmasıdır.

66. Dil ile söylenmesi değil, kalb ile yapılması kastedilerek bir sözün söylenmesinin emredilmesi.

67. Sevap ummak için, irşâdî emir amaçlı birtakım şeylerin emredilmesi.

68. Belirli bir şart zikrolunarak bir şeyin emredilmesi. Bu şart sınırının dışına taşsın veya eksilsin, belirli bir sınırlama olmaksızın o şart bulununca o emir aslı üzere vacib olarak kalır.

69. Önceki bir sebepten dolayı bir şeyin emredilmesi. Bundan kasıt ise te'dibtir. Tâki kişi, o emrin gelme sebebi olan şeyi özürsüz yere yapmasın.

70. Birtakım emirler vârid olmuştur. Bunlardan kasıt ise ibâhadır. Bunların mutlak gelmesi, bir hüküm veya îcâp içermez.

71. Belli şart ve sınırlı şeylerden dolayı ruhsat ve genişlik için mübâh kılınan bazı şeylerin emredilmesi.

72. Sebepten maksud olanı mutlak zikrederek, o sebebin varlığı durumunda bir şeyin emredilmesi.

73. Emredilen şeylerin zıtlarından zecr ve tehdit amaçlı, bazı emirlerin vârid olması.

74. Geçmiş bir fiilin varlığı durumunda bir şeyin emredilmesi. Bundan kasıt ise o fiilin yapımını mübâh kılmakla birlikte, emredilen o fiilin yapılmasının câiz olduğuna işaret etmektir.

75. İkinci bir şeyin yapılmasını engelleyerek, bir şeyin emredilmesi. Bunların her ikisi de hitabın zahirinde illet durumundadır. Yoksa yapılması zecr olunan o fiili yapmak haram değildir.

76. Talim/öğretim amacıyla bir şeyin emredilmesi. Şöyleki emredilen kişi bu fiili nasıl yapacağını bilmemektir. Bu kesinlik ve îcâb/vacip kılma emri değildir.

77. Bir emir yöneltiştir. Bunun hedefi ise Müslümanların emrin sonrasında, dinlerine yönelik çıkabilecek bir sorundan dolayı ihtiyatlı davranarak, güvence almalarıdır.

78. Talim/öğretim amaçlı olarak bir şeyi emretme.

79. Hitabın zahirinde mezkûr olmayan, bazı malum illetlerden dolayı bir şeyin emredilmesi. Öyle ki icmâ bu emrin hükmünün zahirine göre icrâ edilmesine engeldir.

80. Bir şeyin ismini vererek yapılmasının emredilmesi. Bundan kasıt, o şeyin kendisi değil, kendisinden ortaya çıkabilecek şeydir.

81. Sarîh ifadelerin aksine, kinaye lafızlarla emirlerin ifade edilmesi.

82. Erkeklerden ayrı olarak, bazı durumlarda sadece kadınlara yönelik emirler.

83. Ta'riz yönüyle bazı emirlerin vârid olması. Bundan amaç ise o şeylerin yapılmasını emretmektir.

84. Meselenin lafızlarıyla o şeyin emredilmesi. Bundan amaç ise o şeyin zıddını yapanı azarlamaktır.

85. Kemâlinde noksan olduğu için bir şeyin ismini nefyederek, o şeyin emredilmesi.

86. Aksinin nefyi kast olunmaksızın, belirli bir sayı zikredilerek bir şeyin emredilmesi.

87. Bir şeyden sakınılmasının emredilmesi. Bundan kasıt, o şeyin kendisi değil, kendisinden ortaya çıkabilecek şeydir.

88. Redd ve ircâ lafızlarıyla bir şeyin emredilmesi. Amaç ise bu şeyin yapılmasının cevazını nefyetmektir. Yoksa onu geçerli kılmak ve devamına hükmetmek değildir.

89. Bir şeyleri emretmek maksadıyla medih lafızları ile zikretmek.

90. Şartlara bağlı olarak bir şeylerin illetleriyle birlikte emredilmesi. Bunlara kıyâs yapılması ise câizdir.

91. Sınırlı sayıda şey müstesna tutularak, ihbârî lafızlarla bazı şeylerin nefyedilmesi. Amaç ise icâbi hükümle o şeylerin emredilmesidir. Bu sınırlı şeyler, belli sıfatlara binaen müstesna tutulmuştur. O nefyedilen şeylerden me'murun bihin emredilme sebebi olan bu sınırlı sayıdaki şeylerin hükmü kaldırılmıştır.

92. Emir maksadıyla bazı şeylerin ihbârî lafızlarla zikredilmesi.

93. Bazı şeyleri devamlı yapılmalarını emretmek amacıyla haber vermek.

94. Mübâhın ihtilafından dolayı, zıt olan şeylerin emredilmesi.

95. Var olan sebepler ve bilinen illetlerden dolayı yapılan emirler.

96. İlk olarak me'murun bih'in yapılmasına yönelik, bir emir lafzının gelmesi. Sonrasında ise başka bir emir ve ikinci bir fiil onu nesh etmektedir.

97. Farz olan bir şeyin emredilmesi. Öyle ki kişi, bu emri yerine getirmek veya fide vererek terk etmek arasında muhayyerdir. Sonrasında ise hem fide hem de tahyir nesh olunmuş ve muhayyerlik olmaksızın aslî hüküm olan farziyet kalmıştır.

98. Bir şeyi ilk olarak emretme, sonra bu fiil erkeklere haram kılındı, kadınların ise yapmaları mübâh olarak kaldı.

99. Mensûh emir lafızları. Bunlar yasaktan sonra ibâha veya ibâhadan sonra yasak içeren diğer lafızlarla nesh olunmuştur.

100. Yasaklandıktan sonra mübâh kılınan bazı şeylerden müstesna tutulan bir şeyi emir.

101. Hükümü bâki kalıp tilâveti mensûh olan bazı şeyleri emir.

102. Gerçeklikleri olmaksızın diğerlerine yakınlıktan dolayı söylenen emir lafızları.

103. Müşriklere ve ehl-i kitaba muhalefet amacıyla vârid olan emirler.

104. Yaratıcıya yakınlaşması amacıyla kulun birtakım dualarla emredilmesi.

105. Hitabın zahirinde kastı gizleyen lafızlar söylenirken, bazı şeylerin emredilmesi.

106. Belli bir illetten dolayı bir şeyin emredilmesi. Daha sonra illet ortadan kalkmış, hüküm ise farz olarak kıyamete kadar bâki kalmıştır.

107. Önceki bir sebepten dolayı bir şeyin nedb üzere emredilmesi. Sonra aynısından zecr olunmuştur. Amaç ise me'murun bih'in kendisi değil, önceki sebeptir.

108. Belli bir şarta bağlı olarak, bir şeyin emredilmesi. Amaç ise emre bağlanan bu şartın zıddından alıkoymaktır.

109. Ehl-i kitab'a muhalefet kastıyla bir şeyin emredilmesi. Muhatap mücmel/kapalı bir ifadeyle birçok şey arasında muhayyer bırakılmıştır. Sonra bu şeylerden biri istisna edilerek kendisinden zecr olunmuştur. Diğerleri ise aslî ibâha üzere bırakılmışlardır.

110. Bir şeyin yapılmasını emretmek amacıyla değil, o şeyin yapılmasının cevazının olumsuzluğunu bildirmek kastıyla o şeyin emredilmesi.

İbn Hibân'ın, evâmir çeşitlerini oluştururken dikkate aldığı ilke ve esasları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Emirleri anlama ve yorumlamada birçok etken ve karîneyi dikkate almıştır. İbn Hibân'a göre, Hz. Peygamber'in emirlerini vâciplik bildirmekten çeviren bir karîne veya delil yoksa emir, îcâb ve farziyet bildirir.⁹⁹⁵

⁹⁹⁵ İbn Hibân, *Sahîh*, I, 119.

2. Emirlerin hükmünü icmâyı dikkate alarak belirlemektedir.⁹⁹⁶ O tek bir rivayet üzerinden değil, konunun işlendiği tamamlayıcı rivayetleri⁹⁹⁷ veya hükmü farz olmaktan çıkaran diğer rivayetleri bir bütün olarak değerlendirmektedir.⁹⁹⁸

3. Hz. Peygamber'in fiilleri emrin yorumlanmasında beyân görevi görmektedir.⁹⁹⁹ Emrin kapsamını oluştururken tahsîsi ve gerekli şartları dikkate alan İbn Hibbân,¹⁰⁰⁰ rivayetlerden nâsih ve mensûh olanı belirlemekte ve yürürlükten kalkmış hükümleri bildirmektedir.¹⁰⁰¹

4. Nev' başlıkları oluşturulurken en çok dikkat çekilen durum emirlerin makâsıt yönüdür. O, emrin yöneltiemesindeki hedefi “*Bu emirden kastedilen*”¹⁰⁰² diyerek belirtmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in bazı emirleriyle kastedilen, bir zararı önlemek,¹⁰⁰³ bazı emirleriyle kastedilen de müşriklere ve Ehl-i Kitâb'a muhalefet etmek olmuştur.¹⁰⁰⁴

5. Emirlerin delâlet ettiği hükmü ve kapsamına kimlerin dâhil olduğu hususunda muhatapları sürekli dikkate alarak sınırı net olarak çizmeye çalışan İbn Hibbân,¹⁰⁰⁵ bu bağlamda emirlerin sadece kadınları kapsadığı durumları da tespit etmiştir.¹⁰⁰⁶

6. Sarîh emir kipleri içermediği halde, karînelerden yola çıkarak bazı ihbârî ifadeleri emre yormuştur.¹⁰⁰⁷ O, lafzın içeriğinde va'd/müjde ve medh/övgü olmasını emre işaret saymış,¹⁰⁰⁸ teşvik veya rızâ içeren hadisleri, sarîh emirler değil, kinâî emirler kapsamına almıştır.¹⁰⁰⁹

7. Bir şeyin emredilmesinin, aynı zamanda o şeyin zıddından nehiy olduğunu belirten İbn Hibbân,¹⁰¹⁰ emirlerin hükümlerinin bağlı olduğu illetleri dikkate almış ve

⁹⁹⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 100.

⁹⁹⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 111.

⁹⁹⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 177.

⁹⁹⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 116.

¹⁰⁰⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 120, 122.

¹⁰⁰¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 153, 444, 450, 466.

¹⁰⁰² İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 119.

¹⁰⁰³ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 363.

¹⁰⁰⁴ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 477, 537.

¹⁰⁰⁵ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 66, 135,

¹⁰⁰⁶ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 342, 449.

¹⁰⁰⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 377, 378.

¹⁰⁰⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, I, 127, II, 371.

¹⁰⁰⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 337.

¹⁰¹⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 356.

muhabatın da bu illete göre kıyâs yaparak farklı meselelerin hükümlerine ulaşabileceğini söylemiştir.¹⁰¹¹

Hiz. Peygamber'in (s.a.s.) emirlerinin bâblara yansması bağlamında ele aldığımız bu bölümde kronolojik sıralamayı da dikkate alarak Musannef, Câmî' ve Sünen telif türlerinden birer eseri incelemeye çalıştık. Son olarak da Hiz. Peygamber'in emirlerine yönelik özel telif kapsamında değerdendirilebilecek olan İbn Hibbân'ın Sahîh'ini bu açıdan inceledik. Şimdi ise tasnîf dönemi eserleri üzerine farklı metod ve usûllerle telif edilen hadis şerhlerinde emirlerin anlam ve yorumlarına yönelik yaklaşımları tespit edeceğiz. Bunun için Kütüb-i Sitte üzerine telif edilen bazı şerhleri esas alacağız.

3.5. ŞERH EDEBİYATINDA EMİRLERİN ANLAM VE YORUMU

Tedvîn ve tasnîf döneminde telif edilen Rivayetü'l-Hadîs üzerine çok kısa bir zaman sonra anlama ve yorumlama faaliyeti olan şerhler yazılmıştır. Şerhçilik diyebileceğimiz bu çalışmalar, yazıldıkları dönem ve üzerinde çalışılan eser ile kendi dönemleri arasında bağ kurulabilmesi açısından önem arz etmektedir. İlk dönemlerden itibaren var olan hadis metinlerini anlama çabası, ilk hadis kitaplarının oluşmasını takip eden üç ve dördüncü asırlarda, belli kitaplar üzerine yoğunlaşarak ivme kazanmıştır.¹⁰¹² Şerh faaliyeti, bir hadisin veya hadis eserindeki rivayetlerin dil, içerik ve hüküm yönünden açıklamalarını yapması¹⁰¹³ veya müelliflerin dil açısından garip ve müşkil manalar içeren hadisleri açıklaması, irabını, hükümleri ve hükümlerle ilgili fukahânın görüşlerini belirleme çabası olarak tarif edilir.¹⁰¹⁴

Hiz. Peygamber (s.a.s.) döneminde, sahâbenin bazı hadisler üzerinde yorum ve ictihâdları gerçekleşse de genelde onlar, Hiz. Peygamber'e başvurarak kaynağında sorunları çözme imkânına sahiptiler. Hiz. Peygamber'in vefatı, yeni fikhî meselelerin ortaya çıkması ve te'lif edilen eserlerde bir arada görölme imkânı doğan hadis metinlerindeki teâruzlar hadis şerhçiliğini bir zaruret olarak ortaya çıkarmıştır. "Bâb başlıklarına emirlerin yansması" kısmında aslında hadis anlama faaliyetlerinin

¹⁰¹¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, II, 375, 533.

¹⁰¹² Zişan Türcan, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 16, s. 102.

¹⁰¹³ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 293.

¹⁰¹⁴ İsmail Lütü Çakan, *Hadis Edebiyatı, Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usûlleri* (15. Baskı), İFAV Yayınları, İstanbul 2014, 180.

şerhçilikten önce farklı bir metodla başladığını anlatmaya çalışmıştık. Zîra tedvîn ve tasnîf dönemi eserlerde hadislerin çeşitli bâblar altında tahrîc edilip ve bâblara hadislerden istinbât edilen hükme işaret eden başlıklar verilmesi, hadis anlama ve yorumlama çabalarının tasnif döneminde telifle başlayıp devam ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda, hadis şerh sürecinin şu dört safhada oluştuğu belirtilmiştir:

1. Anlama dönemi (Sözlü ve manâ ile rivayet dönemi)
2. Münferid rivayetlerin yorumlanması (Kitâbet, tedvîn ve tasnîf dönemleri)
3. Belli bir hadis eserinin içerdiği rivayetlerin şerh ve yorumu (Bazı hadis kitaplarının itibar kazanması dönemi)
4. Belli bir hadis eserinin şerh edilmesi (Bazı hadis eserlerinin otorite olma dönemi)¹⁰¹⁵

Üçüncü dönemde takip edilen şerh metodu, eser içerisinde yer alan rivayetlerin anlama ve yorumlanmasından ibâret olup, müellifin metodunu, içerik ve başlık uyumu gibi özel durumlara girilmemektedir Dördüncü dönemde ise bir eserin rivayetleri yanında müellifin eseri ele alma metodu, öznel görüşlerinin içeriğe yansması da ele alınmıştır.¹⁰¹⁶ Hadis şerhleri, metod ve yorumlama açısından, farklı taksim ve karşılaştırmalara tabi tutulmuştur. Şârihlerin yorumlama metodu açısından şerhler zâhirî, işârî, lügavî ve bâtinî,¹⁰¹⁷ Hanefî ve Ehl-i Hadîs¹⁰¹⁸ Hanefî ve Selefi ya da Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Re'y şerh geleneği¹⁰¹⁹ gibi isimlerle birbirinden ayrılmıştır. Adı geçen metodlar esas alınarak yazılan şerhlerin, husûsî usûl ve metodlarını birebir incelemek konumuz açısından mümkün değilse de genel olarak bu şerhlerin hadisleri hangi yönlerden ele aldıkları şöyle özetlenebilir:

1. Hadislerin lafız ve mana farklılıklarını tespit etmek amacıyla farklı kaynaklardaki yerlerini belirlemek yani tahrîcini yapmak.
2. Hadisin içinde bulunduğu bâb ile o bâbın başlığı arasındaki uyumu veya müellifin o bâb içerisindeki hadisleri tahrîc ve sıralama maksadını açıklamak.

¹⁰¹⁵ Türcan, “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, 130.

¹⁰¹⁶ Türcan, “Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi”, 121-129.

¹⁰¹⁷ Fikret Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, *Marife*, Yıl. 9, Sayı. 1, Bahar 2009, 93.

¹⁰¹⁸ Serdar Murat Gürses, “Hanefî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mubârekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri”, *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi*, Aralık 2019, 3, s. 44.

¹⁰¹⁹ Serdar Murat Gürses, *Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfu's Şezî ve Mubârekpûrî'nin Tuhfetü'l Ahvezî İsimli Şerhlerinin Karşılaştırması*, (Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2018, s.7.

3. Hadisin senedinde yer alan râvîye yönelik bilgiler nakletmek. Mübhem râvilerin belirlenmesi, râvilerin cerh ve ta'dil yönünden durumlarının tespiti bunların başında gelmektedir.

4. Hadislerin sıhhat durumlarını belirlemek. Özellikle kendi mezhebinin görüşünü destekleyen rivayetin sahîh olduğunu veya muhalif görüşün delil edindiği rivayetin zayıf olduğunu sened veya metin kritiği yaparak belirlemeye çalışmak.

5. Eserin birden fazla nakledilen nüshası varsa, bunları karşılaştırarak hadisin metnindeki farklılıkları belirlemek ve bunların hadisin anlamına etkilerinden söz etmek.

6. Hadisi sarf ve nahiv yönünden tahlil edip buna göre oluşacak anlam farklılıklarını belirlemek.

7. Hadisin fikhî yönünü inceleyerek istinbâtlarda bulunmak ve bu bağlamda mezheplerin görüşlerini tartışmaya açmak. Hattâbî'nin ... وفي الحديث من ... فيه دليل على ... ya da ... الفقه ... ifadeleri ile hadislerden hükümler çıkarması buna örnek gösterilebilir.

8. Hadislerde yer alan, Ğaribu'l-hadîs olarak bilinen kullanımı az olduğu için manası diğer kelimelere göre kapalı olan lafızları açıklamak.

9. İhtilâfu'l-hadîs konusunun ana teması olan müteâriz hadislerin arasındaki teâruzu, şârihin takip ettiği usûl çerçevesindeki sıralamaya göre cem, tercih, nesh veya tevakkuf yöntemlerinden biriyle gidermeye yönelik açıklamalarda bulunmak.

10. Önceki şârihlerin görüşlerine dair destekleyici, eleştirici ve tarafsız kalmayı ifade eden değerlendirmelerde bulunmak.

11. Yapılan açıklamalara yönelik okuyucudan gelebilecek itiraz ve soruları فإن قيل ...denilirse derim ki tarzında cevaplandırmaya çalışmak.¹⁰²⁰

Hadis şerhlerinin her biri yukarıda değindiğimiz kısımlardan birini, birkaçını veya birçoğunu ihtiva etmiştir. Bu bölümde şerhlerin hadislerdeki emirlerin hangi hükümleri içerdiğine dair tespitlerini ortaya koymaya ve onların hüküm tespitlerinde kullandığı karîne ve sebepleri örnekler çerçevesinde belirlemeye çalışacağız. Bunu yaparken Kütüb-i Sitte üzerine telif edilen meşhur şerhlerden bazılarını esas alacağız.

¹⁰²⁰ Şerhlerin muhtevâ ve içeriğine yönelik yapılan bu taksimin detayları için bkz. *Hadis Şerh Literatürü I*, Editör: Mustafâ Macit Karagözoğlu (1. Baskı), İFAV, İstanbul 2020, s. 30-35.

3.5.1. Emrin Vücûb Manasında Anlaşılması

Şârihler hadislerde yer alan emirlerin hakîkî manalarının yani ifade ettikleri hükmün vücûb olduğunu belirtmişlerdir. Emri vücûp dışında bir manaya yorumlayabilmek için bir karîne aramışlar ve onu bulabildiklerinde mutlaka belirtmişlerdir. Burada şarihlerin emrin vücûba delâletine yönelik yorumlarını ve örnekleri aktarmaya çalışacak, daha sonra ise emrin hakîkî manası dışındaki manalarını şârihlerin tespit ve yorumları üzerinden ortaya koymaya çalışacağız.

Buhârî şârihi Kirmânî, emrin hakîkî manasının îcâb, mecâzî manasının ise nedb olduğunu söylemektedir.¹⁰²¹ Aynî ise karînelerden mücerred emrin delâletinin vücûb olduğunu ifade etmekte ve karîneyi belirtmeden emri vücûbtan farklı yorumlayanları aklî ve naklî delil olmaksızın mezhepçilik yapmakla nitelemektedir.¹⁰²² Şârihler, emrin hakîkî manasının vücûb olduğunu belirtmekle birlikte Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emirlerinin değişik sıfatlarıyla varid olduğunu da dikkate almışlardır. Buna binaen emrin manasının vücûbun dışına çıktığı yerlerde nasıl karîne aradırsa, birçok yerde emrin hakîkî manasında kaldığını gösteren tekit edici karîne de aramışlardır. Mesela ezanın hükmü ile ilgili fukahânın görüşlerine değinen İbn Battâl (ö. 449/1057) “*Bilal ezanı çift, kameti ise tek okumakla emrolundu*”¹⁰²³ hadisini delil getirerek ezanın farz olduğunu söyleyenlere, “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetinde emirler farklı sıfatlarla gelmiştir, bu hadisin zahirinde ise vücûb veya nedbe bir alâmet yok, bunlardan her biri için ayrı bir delile ihtiyaç vardır” diyerek itiraz etmiştir.¹⁰²⁴ Nevevî emr-i bi'l-mâruf ve nehy-i ani'l-münkerin gerekliliği hakkındaki Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “*Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle değiştirsin*”¹⁰²⁵ hadisinde yer alan emrin emr-i îcâb/vacip kılma emri olduğunu söylemiş ve bunun delilinin de ümmetin icmâi, Kur'ân ve Sünnet'in tamamının bu yöndeki mutabakatı olduğunu belirtmiştir.¹⁰²⁶ İbn Hacer, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) yemek yemenin adabını öğretmek amacıyla “*Sağ elinle ye! Önünden ye!*”¹⁰²⁷ buyurduğu hadisinde yer alan emirlerin delâleti ile ilgili ihtilafları zikrettikten sonra, sonuca

¹⁰²¹ Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *Şerhu'l-Kirmânî* (1. Baskı), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1981, V, 168.

¹⁰²² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, III, 221.

¹⁰²³ Buhârî, Ezân, 1.

¹⁰²⁴ Kurtubî Ebu'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd tsz, II, 230.

¹⁰²⁵ Müslim, İmân, 78.

¹⁰²⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, II, 22.

¹⁰²⁷ Buhârî, Et'ime, 2.

karînelerle ulaşmıştır. Bu rivayette yer alan emirlerin vücûba delâlet ettiğini söyleyen İbn Hacer, buna delil olarak yapılması emredilen fiilin zıddını yapmaya yönelik tehdidin varid olmasını göstermiştir. Seleme b. Ekva’dan rivayete göre: “Hz. Peygamber (s.a.s.) sol eli ile yiyen bir adama: Sağ elinle ye! demiş, O da: Yapamıyorum! deyince, Hz. Peygamber (s.a.s.) ona: Yapamayasın!” diyerek beddua etmiştir.¹⁰²⁸ İbn Hacer bu rivayette yer alan tehdidi, emrin aslî manasında olduğunun karînesi sayarak mezhebinin bu meseledeki görüşünü temellendirmiştir.¹⁰²⁹ Tirmizî şârihi Mübârekfûrî’nin (1865-1935) bu bağlamda söyledikleri, emrin hükmünü tespit açısından önem arz etmektedir. “Hz. Peygamber’e (s.a.s.), *deve eti yemekten dolayı abdestin gerekip gerekmediği soruldu da O: Abdest alın! buyurdu. Koyun eti yemekten dolayı abdestin gerekip gerekmediği soruldu da O: Abdest almayın! buyurdu*”¹⁰³⁰ rivayeti üzerine görüşleri zikreden Mübârekfûrî âlimlerin çoğunluğunun deve etini yemenin abdesti bozmadığı ancak yenildiği takdirde abdestin müstehab olduğu şeklindeki görüşünü ve delillerini getirmekte ardından İmâm Ahmed b. Hanbel’in abdesti bozduğu görüşünü zikretmekte ve İbn Kudâme’nin Ahmed b. Hanbel’in görüşünü destekleyen ve cumhurun görüşünü eleştiri mahiyetinde olan şu ifadelerini sıralar:

1. Emrin gerektirdiği hüküm, vücûbtur.

2. Hz. Peygamber’e (s.a.s.) bu etin yenilmesinin abdest almayı gerektirip gerektirmediği sorulmuş, Rasûlullah ta abdest alınmasını söylemiştir. Bu cevabın vücûbtan farklı bir hükme hamledilmesi, soran kişinin zihnini karıştırır ve cevap yerine geçmez.

3. Hz. Peygamber (s.a.s.) bu cevabı, aynı zamanda “Koyun eti yemekten dolayı abdest almayın” şeklinde bir nehiyle birlikte vermiştir. Bu nehiyle abdest almayı haram kılmak değil, abdest almanın vacip olmadığı kastedilmiştir. İki hüküm arasında fark olması için emrin vücûba hamledilmesi gerekir.¹⁰³¹

İbn Kudâme emrin vücûp bildirmekten çıkıp başka bir hüküm bildirebilmesinin ancak delille mümkün olacağını şöyle ifade eder: “Bir lafzı zâhiri manasından çıkarmak

¹⁰²⁸ Müslim, Eşribe, 107.

¹⁰²⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IX, 432.

¹⁰³⁰ Tirmizî, Tahâret, 60.

¹⁰³¹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezî*, 263-266.

ancak bir delille mümkün olabilir. Bu delilin ise ya zâhirin kuvvetinde ya da ondan daha kuvvetli olması gerekir.”¹⁰³²

Şarihlerin dikkat çektikleri diğer bir mesele ise emrin aynı anda vücûb ve bir başka manayı ifade etmesidir. “*Namaz ancak Fatıha ve (Kur’an’dan) bir şey okumakla olur*”¹⁰³³ hadisini yorumlayan Ebû Dâvûd şârihi Sindî, konuyla ilgili hadislerin vücûba delâlet ettiğini ancak umûmu’l-müşterekle/emirlerin içerdiği manaların her birinde hakîkî olduğu için hem vücûba hem de nedbe hamledilebileceğini söyler.¹⁰³⁴ “إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ”/“*Namaza kalktığınız zaman ...yıkayınız*”¹⁰³⁵ namaza kalkarken abdest alma emrinin âyetinde zikredilen emrin abdestli, abdestsiz herkesi kapsayıp kapsamadığını tartışan Aynî, meseleye Zemahşerî’nin yorumuyla açıklık getirir. Zemahşerî’ye göre bu emir, ya vücûb bildirir ve sadece abdestsizleri kapsar, ya da nedb bildirir ve abdestlileri kapsar. Fakat aynı anda bir kısım için vücûp, bir kısım için ise nedb bildirmez. Çünkü bir kelimenin aynı anda iki farklı mana içermesi, anlaşılması zor bir durumdur.¹⁰³⁶ İbn Hacer’in “*Her müslüman üzerine sadaka vardır*”¹⁰³⁷ hadisini yorumlarken “Hadisteki emir hem icâba hem de istihbâba elverişlidir”¹⁰³⁸ şeklindeki ifadeleri ise başlangıç itibarı ile anlaşılmalıdır. Yani karîne tespit edilip emrin hangi manada yöneltildiği belirlendiğinde diğer mana gündemden çıkmaktadır. Yoksa burada kastedilen ayrı manaların aynı anda varlığı değildir.

Muhatapların durumu dikkate alınarak, aynı emrin farklı muhataplar için aynı anda ayrı hükümler içermesi mümkündür. Bu durum yukarıda işaret edilen, bir lafzın aynı anda farklı manalar taşıması tartışmasından farklıdır. “*Cuma günü gusletmek bülûğa ermiş herkes için vacibtir*”¹⁰³⁹ hadisi bunun en açık örneğidir. Kişinin, diğerlerine eziyet verecek şekilde terlemesi durumunda bu hadiste yer alan emir vücûb ifade ederken, böyle

¹⁰³² Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezî*, 266.

¹⁰³³ Ebû Dâvûd, *Salât*, 132.

¹⁰³⁴ Sindî, Ebu’l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî et-Tettevî, *Fethu’l-Vedûd fî Şerhi Sünen-i Ebî Dâvûd* (1. Baskı), thk. Muhammed Zeki el-Hûlî, Mektebetü Advâu’l-Menâr, Medîne 2010, I, 492.

¹⁰³⁵ Mâide, 5/6.

¹⁰³⁶ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, III, 168.

¹⁰³⁷ Buhârî, *Zekât*, 30.

¹⁰³⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, III, 361.

¹⁰³⁹ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 127.

bir durumun söz konusu olmadığı kişiler için ise nedb içermektedir. Burada dikkate alınması gereken durum, her hükmün bağlı olduğu illetin varlığı ve yokluğudur.¹⁰⁴⁰

3.5.2. Emrin Farz Manasında Anlaşılması

Şarihler emrin bağlayıcılığını ifade etmek için genelde “Emr-i îcâb” ifadelerini kullanmaktadırlar. Bu bağlayıcılık bazen, “Emr-i farz” ifadesiyle de belirtilmiştir. Vâcip ve farz ifadelerinin neyi ifade ettikleri usûlcüler tarafından tartışılmıştır.¹⁰⁴¹ Şerhlerde gördüğümüz kadarıyla şarihler, emirlerin vücûba delâlet ettiğini söylerken genelde “Farz” anlamını kastetmişlerdir ki bu bazen farz-ı ayn, bazen de farz-ı kifâyedir¹⁰⁴² ve o farzı bu iki manadan birine ancak delille hamletmişlerdir.

Emrin bağlayıcılığının emr-i farz ile ifade edilmesine şu örneği zikredebiliriz: Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “Allah’a (c.c.) bir şeyi ortak koşmadan ibadet et, farz namazları kıl, farz olan zekâtı ver, hac ve umre yap ve Ramazan orucunu tut, insanların sana yapmasını istediklerine bak ve onlara onu yap, onların sana yapmalarını istemediğin şeyleri ise onlara yapma”¹⁰⁴³ hadisini şerh eden Münâvî (ö. 1031/1622), metinde yer alan emirleri hükümleri açısından taksim etmiştir. Ona göre ilk beş emir farziyyet için olup yapılmaları kesin bir taleple istenmektedir. Son emir ise mekârim-i ahlâk kısmındandır. Mekârim-i ahlâkın mendûb olanları için bu emir nedb ifade etmekte, vacib olanları için ise vücûb ifade etmektedir.¹⁰⁴⁴ O bu taksiminde farziyyet ve vücûb ifadelerini gereklilik açısından aynı kuvvette zikretmiştir.

3.5.3. Emrin Nedb Manasında Anlaşılması

Hadis şerhlerinde emrin vücûb dışında hamledildiği manalarının başında nedb gelmektedir. Usûlcüler nedbi, “Şârî’in mükelleften bir şeyi kesinlik içermekten talep

¹⁰⁴⁰ Azîmâbâdî, *Avnû'l-Mâ'bûd*, II, 16; Bâcî Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta-i Mâlik* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1999, II, 107-108.

¹⁰⁴¹ Vücûb ve farzın mânâsına yönelik mezheplerin tartışmaları için bkz. Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*, 223-227.

¹⁰⁴² Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*, 226-227.

¹⁰⁴³ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Abdülmecid es-Silefi, Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire 1404, XIX, 209.

¹⁰⁴⁴ Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcî'l-Ârifin b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu Câmi's-Sağîr* (2. Baskı), Dâru'l Mârif, Beyrût 1972, I, 550.

etmesi” şeklinde tarif ederler.¹⁰⁴⁵ Kesinlik içerdiğinde vücûb anlamındadır. Nedbin kesinlik içermediği halde istenen/talep edilen bir fiil olması ise “Fâilin bir fiili yapmasından dolayı övülmesi, yapmamasından dolayı ise yerilmemesi”dir.¹⁰⁴⁶

Hiz. Peygamber’in (s.a.s.) “*Ümmetime meşakkat vermeyeceğimi bilseydim, onlara her namaz kılma anında misvak kullanmalarını emrederdim*”¹⁰⁴⁷ hadisini şerh eden İbn Hacer, nedbin aslında emir olmadığını söylemektedir. Çünkü hadiste meşakkat endişesiyle bir emir yapılmamaktadır. Meşakkat ise ancak zorlama ile olur. Bu yönden hadis, emrin meşakkat gerektiren vücûba delâlet ettiğine de işaret etmektedir. Meşakkat olmadığında ise hadisteki nedb hükmü sabit olur. Bu hüküm ise kişinin yapmakta özgür olduğu bir durumdur.¹⁰⁴⁸

Emrin nedbe delâlet ettiğine¹⁰⁴⁹ “*Sizi bir şeyden nehyediyorsam ondan sakının, eğer bir şeyi emrediyorsam, gücünüz yettiği miktarca onu yerine getirin*”¹⁰⁵⁰ hadisini delil getirmek ise eleştirilmektedir. Hadiste nehyin gereği ilzam edilmesine rağmen, emrin gereğinin kişinin gücüne göre, dilemesine bırakılmasından bu hükme varmak, yanlış yorum sonucu görülmüştür. Çünkü hadis “*Gücünüz yettiğince yerine getirin*” demektedir. Bunun manası ise kişiye emredilen fiillerden gücünün yettiği miktarı yapmasının “Vücûben” emredilmesidir. Hadiste yer alan emrin dilemeye bağlanması “*O halde, gücünüz yettiği kadar Allah'a karşı gelmekten sakının*”¹⁰⁵¹ âyetinde yer alan emrin dilemeye bağlanmasından farksızdır. Âyette yer alan emrin nedbe delâlet ettiğini ise hiç kimse iddia etmemiştir.¹⁰⁵²

Usûlcülerin tartıştığı bir diğer konu, emrin zıddına delâleti konusudur. Biz bu meseleyi “Emrin zıddına delâleti” başlığı altında incelemiştik. Bu konuyu ele alan şârihler meseleyi “İcâba delâlet eden emir” veya “Nedbe delâlet eden emir” şeklinde kısımlandırarak incelemişlerdir. Detaylarında farklılık olsa da genel görüş emr-i icâbın/vücûb bildiren emrin aynı zamanda zıddından nehyeden olmasıdır. Çünkü emrin zıddını yapmak, emredilenin yerine gelmesine engeldir. Emr-i nedb ise bu şekilde

¹⁰⁴⁵ Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, I, 76.

¹⁰⁴⁶ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 734.

¹⁰⁴⁷ Buhârî, Cum'a, 8.

¹⁰⁴⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, II, 436.

¹⁰⁴⁹ Cüveynî İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kâhire tsz, I, 249.

¹⁰⁵⁰ Buhârî, İ'tisâm, II.

¹⁰⁵¹ Teğâbun, 64/16.

¹⁰⁵² İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, X, 335.

görülmemiştir. Emr-i nedbin zıddı ne nehy-i tahrîm ne de nehy-i tenzih olarak nehyedilen görölmemiştir. Fakat bu görüşün aksine emr-i nedbin aynı zamanda zıddından nedb üzere nehiy olduğunu söyleyenler de olmuştur. Öyle ki, böyle bir emrin yerine getirilmesi nasıl mendûbsa zıddından kaçınmak da aynı şekilde mendûb görölmüştür.¹⁰⁵³

Şarihler hadislerde yer alan emirleri bağılı bulundukları mezhebin görüşünü de dikkate alarak diğér delillerle birlikte bütüncül bir bakışla değérlendirmişlerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) abdest esnasında kişiye “*Her kim abdest alırsa burnuna su versin sonra çıkarsın*”¹⁰⁵⁴ şeklindeki emrinin vücûb bildirdiğini söyleyenler olsa da âlimlerin çoğunluğu bu emri nedbe hamletmiş ve vücûba hamledenlerin görüşünü vücûb değıl, nedb bildirdiğine dair icmâ olduğunu belirterek ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir hadisinde bedevî birisine abdest öğretirken ona “*Allah'ın (c.c.) emrettiği gibi abdest al*”¹⁰⁵⁵ dediğini delil getirerek eleştirmişlerdir. Şöyleki bu âyette “Burna su verip çıkarmanın” olmadığı abdest yeterli görölmüştür. Hadiste yer alan emri vücûba hamledenler, bu hükme, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) mutlak itâati emreden âyetler¹⁰⁵⁶ den hareketle vardıklarını beyân etmişler ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) abdest alışını anlatan hiçbir kimsenin onun mazmaza veya istinşâkı yapmadığını söylememelerinin de¹⁰⁵⁷ görüşlerini desteklediğini ifade etmişlerdir. Âlimlerin çoğunluğu ise abdest alırken burna su verip çıkarmayı terk eden kişinin abdesti iâde etmesi gerektiğine dair seleften hiçbir görüşün nakledilmemesinin dikkate alınması gerektiğini söylemişler ve “*Sizden biri uyanır ve abdest alırsa, üç kere burnuna su verip çıkarsın. Çünkü şeytan onun genzinde gecelemiştir*”¹⁰⁵⁸ hadisinde burna su verilip geri çıkarmanın, şeytanın genizde gecelemesiyle gerekçelendirilmesinin temizlikle ilgili olduğunu belirttiğini, dolayısıyla emrin nedbe hamlini güçlendirdiğini söylemişlerdir.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, I, 163.

¹⁰⁵⁴ Buhârî, *Vudû*, 25.

¹⁰⁵⁵ Tirmizî, *Salât*, 110.

¹⁰⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/32.

¹⁰⁵⁷ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 51.

¹⁰⁵⁸ Buhârî, *Bed-ü'l-halk*, 11.

¹⁰⁵⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, I, 315-316.

3.5.4. Emrin İstihbâb Manasında Anlaşılması

Teşvik edici bir üslupla talep edilen fiili “Mendûb” olarak tarif eden fıkıhçılar, bu fiili aynı manada müstehab olarak da nitelemişlerdir.¹⁰⁶⁰ Bu tür fiillerin ibadet kapsamında olduğunu değerlendiren Cüveynî, bir şeyin istenmesinin ve taat kapsamında olmasının, emir ve yapılması emredilenin olmasını gerektirmediğini söyler.¹⁰⁶¹ Bu tür fiillerin talep edilme şekillerine bakılarak emir denmesi, lüğavî bir durum olup hakikî bir emir içermez. Hatta bir kimseye “Sana bu işi nedb üzere söylüyorum, emretmiyorum” ya da “Sana bu işi istihbâben emrediyorum” ifadeleri bağlayıcılık ifade etmemesi açısından doğru bir kullanımdır.¹⁰⁶² Âlimlerin çoğunluğu sünnet, mendûb ve müstehab kavramlarını birbirinin müterâdifi olarak görse de Hanefiler mendûbu ve müstehabı nâfile manasında, sünneti ise bir üst mertebe olarak görmüşlerdir. Onlara göre sünnet, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) devamlı yapıp bazen özürsüz terk ettiği, mendûb ve müstehab ise Hz. Peygamber’in (s.a.s.) teşvik ettikten sonra terk ederek sürekli devam etmediği şeylerdir.¹⁰⁶³

Şimdi hadiste yer alan bir emrin, farklı şârihler tarafından vücûb, istihbâb ve nedbe yorumlanmasına bir örnek vereceğiz. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) cünûp olan kimsenin uyumadan önce abdest alması hakkında “*Abdest al ve uzvunu yıka sonra uyu*”¹⁰⁶⁴ hadisindeki emirlerini ehl-i zâhir vücûba hamletmiş, cumhûr ise nedb ve istihbâba hamletmiştir.¹⁰⁶⁵ Hanefî şârihlerden Sindî bu emri “Nedb hamledilir” şeklinde yorumlamıştır.¹⁰⁶⁶ Hanefiler nedb ve istihbâbı sünnetin altında bir hüküm/nâfile olarak anladıkları için, hadisteki emrin nedb ifade ettiğini söyleseler de bu, âlimlerin çoğunluğunun nedb ifade ettiği görüşüyle aynı kategoride değildir. Öyle ki İmâm Ebû Hanife ve Süfyân es-Sevrî, cünûp olan kimsenin abdest almadan uyuyabileceğini ancak sevimli olan davranışın abdest alması olduğunu söylemişlerdir.¹⁰⁶⁷ Bu yorum onların

¹⁰⁶⁰ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 264, 430, 450.

¹⁰⁶¹ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 249.

¹⁰⁶² Cüveynî, *el-Burhân*, I, 249-250.

¹⁰⁶³ Abdüsselam b. Berces, *Zarûrâtü'l-İhtimâm bi's-Sünnet'in-Nebeviyye* (1. Baskı), Dâru'l-Menâr, Riyâd 1414, 1, 30.

¹⁰⁶⁴ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 86.

¹⁰⁶⁵ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî el-Endelüsî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai Mine'l-Meânî ve'l-Esânîd* (2. Baskı), thk. Mustafâ b. Ahmed-Muhammed Abdülkebîr, *Vezâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye*, Mağrib 1982, XVII, 34.

¹⁰⁶⁶ Sindî, *Fethu'l-Vedûd*, 1, 154.

¹⁰⁶⁷ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, XVII, 34.

nedb ve istihbâbtan anladıkları hükmün seviyesini de göstermektedir. Hanefîlerin hadiste yer alan emri bu manada anlamalarına sebep olan karîne ise “Hz. Peygamber (s.a.s.) *cünüp kimseye yemek, içmek ve uyumak istediğinde abdest alıp almaması hususunda ruhsat verdi*”¹⁰⁶⁸ hadisidir. Bu hadis, abdest alma ve almamanın eşit olduğunu ve ilk hadisteki emrin vücûb değil, nötr bir hüküm olan mübâhlığın üzerindeki nedb/istihbâb bildirdiğini göstermektedir.

Cünüp kimsenin uyumadan önce abdest alması ile ilgili rivayetlerin tamamını bir arada inceleyen Şevkânî, hadislerin ne ehl-i zâhirin söylediği gibi vücûb ne de Hanefîlerin anladığı gibi istihbâb bildirdiğini söylemiştir. Ona göre bu rivayetlerin cemedilmesi gerekmektedir. Rivayetlerin bütününden anlaşılan mana ise bu emrin istihbâb bildirmesidir.¹⁰⁶⁹ Onun burada anladığı istihbâb, cumhûrun kastedtiği manadaki sünnet derecesindedir. Dolayısıyla bu amelin yapılması faziletli olup, Hz. Peygamber (s.a.s.) bu amelin yapılmasını teşvik etmiştir.

3.5.5. Emrin İbâha Manasında Anlaşılması

Şârî‘in, mükellefleri, bir fiilin yapılıp-yapılmaması hususunda muhayyer bırakması “İbâha” olarak tarif edilir. Öyle ki, Şâri mükelleften ne bu fiilin yapılmasını ne de yapılmamasını talep etmiştir.¹⁰⁷⁰ Bu tür fiillerin yapılması da yapılmaması da Şâri nazarında eşit görülse de bir bütün olarak ele alındıklarında ya yapılmaması ya da yapılması istenilen kısma dâhil olurlar. Şöyleki aslen mübâh olan yeme içme tamamen terk edilemez ya da kişi tüm vaktini mübâh olan eğlencede harcayamaz.¹⁰⁷¹

el-Muvatta’da yer alan “*Kâ’b b. Ucre, Hz. Peygamber (s.a.s.) ile ihrama girmişken başını saran bitler ona eziyet verdi. Hz. Peygamber (s.a.s.) de ona tıraş olmasını emretti*”¹⁰⁷² hadisinde geçen “emretti” ifadelerini yorumlayan Bâcî, hadisteki emrin ibâha bildirmediğini, çünkü ibâhanın emir olmadığını söylemiştir. Bâcî, “Şayet böyle bir durumda tıraş olmanın hükmü Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından ona ibâha derecesinde bildirilseydi hadisin sahâbî râvîsi bu durumu “emretti” şeklinde aktarmazdı”

¹⁰⁶⁸ Ebû Dâvûd, Tahâret, 88.

¹⁰⁶⁹ Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezî*, III, 235.

¹⁰⁷⁰ Hallâf, *İlmü Usûli’l-Fıkıh*, 202.

¹⁰⁷¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 407.

¹⁰⁷² Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 131.

demektedir.¹⁰⁷³ Fakat gördüğümüz kadarıyla şârihler talep içermeyen ama emir sîğasıyla gelen ifadeleri “emr-i ibâha” olarak ifade etmektedirler. Bu iki kelime, yani “emir” ve “ibâha”, birbirine zıt manalarda olsa da -çünkü emir talep içerirken, ibâhâ talep içermemektedir- şârihler bunları bir arada kullanarak, emir sîğasıyla gelen ama talep içermeyen hükümleri kasdetmişlerdir. Emrin ibâha bildirdiği şeklinde yorumlanmasıyla ilgili olarak Buhârî şârihi Aynî’nin şu hadis üzerine yapmış olduğu açıklamalar konuyu açıklığa kavuşturacaktır:

İhrama girmiş bir toplulukla yolculuk yapan Ebû Katâde, gördüğü bir avı kendisi ihramsız olduğu için avlar ve yer, diğerleri ise yemezler. Bunun üzerine Hz. Peygamber’in (s.a.s.) yanına gelen Ebû Katâde şöyle der: “*Ey Allah’ın Elçisi! Bir zebra avladım ve yanımda ondan bir miktar da var. Hz. Peygamber (s.a.s.) ihramlı oldukları halde kavme döner ve onlara: “Yiyin” der*”¹⁰⁷⁴ Aynî’ye göre hadiste yer alan “yiyin” emri “emr-i ibâha”dır. Şöyleki Ebû Katâde Hz. Peygamber’e (s.a.s.), aslında etin diğer insanlar için hükmünü sormak üzere bu durumu haber vermiştir. Burada sorulan hüküm ise, bu eti yemenin vücûbu değil, cevâzıdır. Dolayısıyla cevap soruya uygun olmuş ve hüküm cevâz yani ibâha olmuştur. Bu emrin aslında, onların faydalanması için yöneltilmesinden de ibâha bildirdiği söylenebilir. Şayet “yiyin” emri vücûb ifade etseydi, bu, onlara bir teklif ve yük manasına gelecek ve menfaatlerine olan bir durum aleyhlerine dönecekti.¹⁰⁷⁵

Bazı usûlcülere göre, emrin ibâhaya delâlet etmesinin bir başka karînesi de nehiyden sonra gelmesidir. Bu konudaki görüşleri “Nehiyden sonra gelen emir” başlığı altında ele almıştık. Farklı görüşler olsa da yasaktan sonra gelen emir, İmâm Şâfiî, Hanbelîler ve bazı Mâlikî usûlcülere göre ibâha ifade etmektedir.¹⁰⁷⁶ Hz. Peygamber’in nehiyden sonra gelen emrine örnek olarak şu hadisi zikredebiliriz: Hz. Peygamber kurban etleri hakkında şöyle buyurmuştur: “*Sizleri üç günden fazla kurban eti yemekten, hepinize yetsin diye nehyetmiştik. Allah (c.c.) artık genişlik getirdi. Yiyin, saklayın ve sadaka verin. Bilinki bu günler yeme, içme ve Allah’ı zikretme günleridir.*”¹⁰⁷⁷ el-Muvatta’ şârihi İbn Abdilberr, bu hadiste yer alan emirlerin nehiyden sonra geldikleri için “emr-i ibâha” bildirdiğini belirtir ve “Kur’ân ve Sünnet’te yer alan ve nehiyden sonra gelen tüm emirler,

¹⁰⁷³ Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 131.

¹⁰⁷⁴ Buhârî, *Cezau’s-Sayd*, 2.

¹⁰⁷⁵ Aynî, *Umdetü’l-Kârî*, X, 239.

¹⁰⁷⁶ Zerkeşî, *Selâsilü’z-Zeheb*, 61; Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, II, 223.

¹⁰⁷⁷ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, III, 217.

icâb değil, ibâha bildirmektedir” der. Buna delil olarak da nehiyden sonra gelen “*İhramdan çıktığınız zaman avlanın*”¹⁰⁷⁸ âyetinde yer alan emrin, ibâhaya delâlet ettiğinde âlimlerin ittifak etmelerini zikreder.¹⁰⁷⁹

3.5.6. Emrin İrşâd Manasında Anlaşılması

Lügatte irşâd, hidâyet ve delâlet etmektir.¹⁰⁸⁰ Usûlcüler karînelerden hareketle bir emrin, birtakım dünyevî faydalar sağladığını tespit ederler ve bu faydalara yönelik talebin irşâd yönüyle olduğunu belirlerlerse bu emre, “emr-i irşâd” derler.¹⁰⁸¹ Emr-i irşâd gerektirdiği hüküm açısından nedbe benzetilmiştir. Ancak nedb uhrevî bir maslahatı hedeflerken, irşâd dünyevî bir maslahatı gözetmektedir.¹⁰⁸²

Bazı fakihler emr-i irşâd’ı usûlcüler gibi sadece dünyevî bir faydaya yönelik anlamış, bazı fakihler ise dünyevî ve uhrevî hayra ve maslahata/faydaya yönelik anlamışlardır.¹⁰⁸³ Bu emrin teklîfi bir yönü bulunmadığı için emredilen fiillerin yapılmasında bir sevap, yapılmamasında da bir azap olmadığını söylemişlerdir.¹⁰⁸⁴ Kişinin bu tür emirleri yerine getirmesindeki maksadı dünyevî çıkar elde etmek olduğu için herhangi bir sevap elde edilemeyeceği söylene de onları yerine getirirken maksadı Hz. Peygamber’in (s.a.s) emrine imtisâl ve ittibâ olursa karşılığında mutlaka bir ecir ve sevap tahakkuk edeceği, her iki maksatla da yaparsa sırf ittibâ maksadından aşağı derecede olsa da yine sevap alacağı da söylenmiştir.¹⁰⁸⁵

Yukarıda yapılan tariflerde emr-i irşâdın dünyevî meselelerde olduğuna ve hükmünde bir zorlama olmadığına, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hurma ağaçlarının aşılınması ile ilgili söylediği “*Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz*”¹⁰⁸⁶ ve “*Ben ancak bir beşerim. Size dininizle ilgili bir şey emrettiğimde onu yapın. Şayet size kendi görüşümden bir şey emredersem, ben ancak bir beşerim*”¹⁰⁸⁷ şeklindeki sözlerinden

¹⁰⁷⁸ Mâide, 5/2.

¹⁰⁷⁹ İbn Abdülber, *et-Temhîd*, III, 217-218.

¹⁰⁸⁰ İbrâhîm Mustafâ, *el-Mu‘cemu ‘l-Vasît*, 346.

¹⁰⁸¹ Zekiyyüddîn Şâ‘bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 329.

¹⁰⁸² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 135.

¹⁰⁸³ Saîdî, Ebu’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrem) el-Adevî, *Hâşiyetü’l-Adevî alâ Kifâyeti’t-Tâlibî’r-Rabbânî*, thk. Yûsuf Muhammed el-Bikâî, Dâru’l-Fıkr, Beyrût 1994, II, 431.

¹⁰⁸⁴ Nevevî, Ebû Zekerîya, Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *el-Mecmu‘ Şerhu’l-Mühezzeb*, Dâru’l-Fıkr, I, 89.

¹⁰⁸⁵ Havle bint. Muhammed Bâzmûl, *el-Evâmir ve’n-Nevâhî ‘l-İrşâdiyye fi’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, (Yüksek Lisans Tezi), Külliyyetü’d-Da’ve ve Usûli’d-Dîn, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Suûd 1435, 58.

¹⁰⁸⁶ Müslim, Fedâil, 141.

¹⁰⁸⁷ Müslim, Fedâil, 140.

hareketle varılmıştır. Çünkü Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu ifadelerinden, onun emirlerinin tamamının vücûb bildiren değil, aksine bir kısmının dünyevî ve irşâdî olup mecburiyet/zorunluluk bildiren olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁸⁸

Hadislerde yer alan emirlerin hangisinin vücûbî, hangisinin irşâdî olduğuna ise ancak bir delil ile karar verilebilir. Bir fiilin yapılmasının ibadet değilse, yapılmasına bir sevap vadedilmiyorsa ve yapılmamasına bir azap vaîdinde bulunulmuyorsa ya da dünyevî bir fayda getiriyorsa -ki bunlar birer karînedir- bu fiile yönelik emrin irşâdî olduğunu anlayabiliriz. Bazen bir emirde dünyevî ve uhrevî iki fayda bulunabilir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) misvak kullanma hakkındaki “*Misvak kullanmak, Rabbi hoşnut eder, ağız temizler*”¹⁰⁸⁹ hadisi buna bir örnektir. Gözetilen faydadan dolayı ağız fırçalamakla ilgili emirlere emr-i nedb ve emr-i irşâd diyebiliriz. Elbiselerini yerde sürüyen gence Hz. Ömer'in “*Elbiseni kaldır! Çünkü bu, elbiseni korur ve takvâya daha yakındır*”¹⁰⁹⁰ ifadelerinde yer alan emri de aynı şekilde anlayabiliriz. Bir fiilde farklı açılardan iki özelliğin bulunması mümkündür. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) visâl orucundan nehyettiği halde kendisinin bu oruca devam ettiğini bildiren hadisi¹⁰⁹¹ yorumlayan Şâtibî, “Bir şey bir kimse için ibadet olduğu halde diğer kimse için yasaklanmış olabilir. Burada söz konusu visâl orucunu “tutma ve yasaklama” farklı itibarlarla verilmiştir.”¹⁰⁹²

Şarihler Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “*Kırbacı ev halkının göreceği bir yere asın, çünkü bu onlar için bir terbiye/egitim vesilesidir*”¹⁰⁹³ ifadelerinde yer alan emrin hükmünü duruma göre yorumlamışlardır. Münâvî hadisteki bu emrin, ev halkını kötü işlerden caydırmak için olduğunu söyler ve İbnü'l-Enbârî'den, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisleri içerisinde dövmeye yönelik açık bir emrinin bulunmadığından hareketle bu emirle dövmenin kastedilmediğini, aksine ev halkını terbiye etme vazifesinin bırakılmamasının kastedildiğini nakleder.¹⁰⁹⁴ Hadisin sonunda yer alan “*Çünkü bu onlar için bir terbiye vesilesidir*” ifadelerini, emri vücûbtan çeviren bir karîne olarak kabul edebiliriz. Bu emri, farklı açılardan emr-i irşâd ve emr-i nedb olarak yorumlayabiliriz.

¹⁰⁸⁸ Hererî, *el-Kevkebu'l-Vehhâc*, XXIII, 260.

¹⁰⁸⁹ Buhârî, Savm, 27.

¹⁰⁹⁰ Buhârî, Fedâilu Ashâbi'n-Nebî, 8.

¹⁰⁹¹ Buhârî, Savm, 48.

¹⁰⁹² Şâtibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm* (1. Baskı), thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukayr, Dâru İbni'l-Cevzî, Suûd 2008, II, 199.

¹⁰⁹³ Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecma'u'z-Zevâid ve Menba'u'l-Fevâid*, thk. Hüsamüddîn el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire 1994, VIII, 105.

¹⁰⁹⁴ Münâvî, *Feyzü'l-Kadîr*, IV, 325.

Şöyleki emredilenin yapılması neticesinde ortaya çıkan durum, ev halkının görevlerini yerine getirmesini ve dünyevî fayda elde etmelerini sağlayacaktır. Bu emrin dünya işlerini düzene koymak maksadıyla verildiği ve kırbaç asmasının ibadetle herhangi bir bağı bulunmadığı düşünüldüğünde emrin irşâd için olduğunu ve kırbaç asmanın ise mübâh olduğunu anlayabiliriz. Kırbaç asmanın sebebi ev halkının ahiretle ilgili olan, namaz kılmamak, kötü ahlâk gibi hataları ise emir nedb ve isithbâb bildirir, irşâd için olmaktan çıkar.¹⁰⁹⁵

Bir emrin irşâd için olduğunun karînelerinden biri de sahâbenin emri anlayış şeklidir. Çünkü onlar sözün yorumlanmasında etkisi olan siyâk sibâk, ortam ve sözün söylenme şekli ve vurgusu gibi etkenleri birebir gözlemlemekte ve ona göre hareket etmekteydiler. Sahâbenin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emirlerine yönelik tutumlarını "Sahâbe neslinin Hz. Peygamber'in emirlerine yaklaşımı" başlığı altında incelemiştik. Burada sunacağımız örnekteki sahâbe tutumu, orada söylediklerimiz çerçevesinde anlaşılmalıdır.

Buhârî'nin tahrîc ettiği bir rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.) ölümüne yakın hastalığı şiddetlenince "*Bana bir şey getirin, size bir kitap yazayım da ondan sonra yolunuzu şaşırmayasınız*" buyurması üzerine, bazı sahâbîler: "*Hz. Peygamber'in ağrısı çoğaldı, yanınızda ise Kur'ân var, bize Allah'ın Kitâb'ı yeter*" der. Onlardan bazıları: "*Yazımından sonra dalâlete düşmeyeceğiniz bir kitap yazması için bir şey getirin*" der. Onlardan bazıları da bunun dışında sözler söyler. Tartışma uzayınca Hz. Peygamber (s.a.s.): "*Haydi Kalkını*" buyurur."¹⁰⁹⁶ Kastallânî, sahâbeden emri uygulamaya yönelenlerin bu yönelimlerinin sebebinin, emre imtisal etmek ve yazım sayesinde meselenin daha açıklığa kavuşmasını istemeleri olduğunu, emri uygulamak istemeyenlerin ise bu davranışlarının sebebinin Hz. Peygamber'in emri vücûb değil, kendileri için daha iyi, uygun olan bir duruma irşâd olarak anlamaları olduğunu söyler.¹⁰⁹⁷ Hadiste yer alan emre imtisal etmede sahâbenin farklı tutumunun sebeplerini uzunca tartışan İbn Hacer, Mazerî'den (ö. 536/1141) meselenin ictihâdî olduğunu ve sahâbenin emrin delâletine yönelik karînenin tespitinde farklı düşündüğünü, özellikle emrin yerine getirilmesine engel olanlar içerisinde yer alan Hz. Ömer'in, bu emrin kesin

¹⁰⁹⁵ Havle, *el-Evâmir ve'n Nevâhî*, 82.

¹⁰⁹⁶ Buhârî, *Meğâzî*, 83.

¹⁰⁹⁷ Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, VI, 462.

bir şekilde söylenmediği kanaatine vardığını ve bundan dolayı “*Yanınızda Kur’ân var, Allah’ın Kitab’ı size yeter*” ifadelerini kullandığını nakleder.¹⁰⁹⁸ Nevevî Hz. Ömer’in bu ifadelerinin, onun ince fıkıh anlayışından kaynaklandığını söyler. Öyle ki Hz. Ömer, zaten irşâd için olan bir emrin gereği yerine getirildiğinde altından kalkamayacakları bir sorumluluğun ortaya çıkmasını istememiş ve meselenin, âlimlerin görüş belirtebileceği ictihâdî bir mesele olarak kalmasını istemiştir.¹⁰⁹⁹

3.5.7. Emrin Ruhsat ve Azîmet Manasında Anlaşılması

Şarihler Hz. Peygamber’in emirlerini bazen “emr-i ruhsat” ve “emr-i azîmet” şeklinde yorumlamışlardır. Ârizî hallere bağlı olmaksızın başta konan aslî hükümlere azîmet,¹¹⁰⁰ bir zarûrete mebnî, ikincil olarak meşru kılınanlara ise ruhsat, denilmiştir.¹¹⁰¹ Yani azîmet, hükümlerdeki genel durum, ruhsat ise istisnâî, normalin dışında, ârizî bir sebep, ihtiyaç veya özre bağlı olarak gelen hüküm olarak görülmüştür. Şer’î hükümlerde ortaya çıkan ruhsatlar incelendiğinde bunların; haramı işlemeye yönelik ruhsat, vacibi terk etme ruhsatı, genel kuralın dışına çıkarak birtakım muameleler yapabilme ruhsatı ve önceki semâvî dinlerde bulunan bazı ruhsatların kaldırılması şeklindeki ruhsat olduğu tespit edilmiştir.¹¹⁰² Usûlcüler bir hükme azîmet ismini ancak mukabilinde bir ruhsat olduğunda vermişlerdir.¹¹⁰³ Ruhsatın yorum ve taksiminde usûlcüler arasında farklar bulunsa da¹¹⁰⁴ Şâtibî, ruhsatın ruhsat olabilmesi için yapılmasının mübâh olması gerektiğini söylemiştir. Çünkü böyle bir hükmün Şârî tarafından beyân edilmesi mükellefe aslî hükmü hafifletmek içindir. Hafifletme ise ancak kişinin azîmet ve ruhsat arasında muhayyer kalması ile olur ki bu da ruhsat verilen şeyi yapmanın mübâh olmasını gerektirir. Şöyleki ruhsat nedb ya da vücûb olsa, bu ruhsat değil, azîmet olur.¹¹⁰⁵

Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “*Allah (c.c.) azîmetlerinin yapılmasını sevdiği gibi, ruhsatlarının yapılmasını da sever*”¹¹⁰⁶ ifadeleri, bir ibadeti ruhsat veya azîmet olarak yerine getirmenin Allah katında aynı değerde olduğunu göstermektedir. Öyle ki su ile

¹⁰⁹⁸ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, VII, 740.

¹⁰⁹⁹ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, VII, 740.

¹¹⁰⁰ Mustafa Baktır, “Azîmet”, *DİA*, IV, 330.

¹¹⁰¹ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 41.

¹¹⁰² Ruhsatın neveleri ve hükümleri için bkz. Zekiyyüddîn Şâ’bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 256-260.

¹¹⁰³ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhi’l-İslâmî*, I, 110.

¹¹⁰⁴ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhi’l-İslâmî*, I, 108- 114.

¹¹⁰⁵ Şâtibî, *el-Muvâfakât*, I, 212-214.

¹¹⁰⁶ Tabarânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, XI, 323.

abdest nasıl faziletli ise su olmadığında ruhsatla amel ederek teyemmüm almak da öyle faziletlidir.¹¹⁰⁷ Bir amelin üstünlüğü zorluğunda ya da azîmet olmasında değil, emredildiği nitelikte yapılmasındadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) *"Din kolaylıktır, kim dinde amellerim eksiksiz olsun diye kendini zorlarsa din ona üstün olur. Öyleyse orta yolu takip edin, (en iyisini yapmaya) yaklaşın"*¹¹⁰⁸ hadisini açıklayan Mubârekfûri, şöyle demiştir: "Bu hadis şer'î ruhsatlarla amel etmemize işaret etmektedir. Ruhsatın olduğu yerde azimette ısrar etmek inatçılıktır. Suyu kullanamayan kimsenin teyemmüm ruhsatını almayarak azimette ısrar edip kendisine zarar vermesi, bu olumsuz tutumun bir örneğidir."¹¹⁰⁹

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kendisi azimetre amel ederken sahâbeye ruhsatla amel etmelerine izin verdiğini görmekteyiz. Ebu'd Derdâ'dan şöyle dediği rivayet edilmiştir: *"Allah'a yemin olsun ki Rasûlullah'ın seferlerinden birinde pek sıcak bir günde onunla beraber bulunduğumuzu hatırlıyorum. Öyle ki insan sıcağın şiddetinden elini başına koyardı. O gün Rasûlullah ile Abdullah b. Revâha'dan başka oruçlu kimse yoktu."*¹¹¹⁰ Bu hadis azîmet ve ruhsata işaret etmektedir. Yolculukta oruç tutmak veya tutmamak hususunda kişi serbest bırakılmıştır. Kişinin içinde bulunduğu durumun zorluğuna tahammül edip edememesi ölçü olmuştur. Sahâbe Hz. Peygamber'in (s.a.s.) aklığa tahammülü hususunda kendileri gibi olmadığını biliyor ve kendi şartlarını dikkate alarak ruhsatla amel ediyorlardı.¹¹¹¹ Azimetre amel etmek kişiye zarar vermediği sürece kişi ruhsatı tercih etmeyebilir. Bu sebeple Abdullah b. Revâha oruç tutmuş ve Hz. Peygamber de (s.a.s.) onu engellememiştir. Eğer zarar gördüğü halde oruç tutmakta ısrar etseydi Rasûlullah onu mutlaka engellerdi. Nitekim Rasûlullah bir yolculukta meşakkatten dolayı oruç tutmayı engellemiştir. Cabir b. Abdillâh'tan rivayete göre Rasûlullah fetih yılında Ramazan ayında yola çıkmış ve Kürâu'l-Ğamîm'e varıncaya kadar oruç tutmuş, insanlar da oruç tutmuşlardı.¹¹¹² Ona şöyle denildi: *"İnsanlara oruç meşakkat vermektedir. Onlar senin ne yaptığına bakıyorlar"*¹¹¹³, *"Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) bir bardak su isteyip içmiş, insanlar da onu görüp içmişler. Bundan biraz sonra O'na: "Bazı insanlar*

¹¹⁰⁷ Münâvî, *Feyzü'l-Kadir*, II, 292.

¹¹⁰⁸ Buhârî, *İmân*, 29.

¹¹⁰⁹ Mubârekfûri, *Mir'âtü'l-Mefâtih*, IV, 245.

¹¹¹⁰ Müslim, *Sıyâm*, 109.

¹¹¹¹ Musa Şahin Lâşîn, *Fethu'l-Mün'im Şerhu Sahîhi Müslim* (1. Baskı), Dârü's-Şürûk, Kâhire 2002, IV, 572.

¹¹¹² Müslim, *Sıyâm*, 90.

¹¹¹³ Müslim, *Sıyâm*, 91.

oruca devam ediyor” denilince, Rasûlullah: “Onlar isyankârlardır, onlar isyankârlardır” buyurmuştur.”¹¹¹⁴ Bu hadiste yer alan kınama, onların meşakkate rağmen oruca devam etmeleri sebebiyledir.¹¹¹⁵ Bazı sahâbîlerin ısrarı emri yorumlarken ictihâd hatasına düşmeleri sebebiyledir, kasıtlı bir muhalefet söz konusu değildir.¹¹¹⁶ Her iki yoruma göre de Rasûlullah’ın ruhsatı özel bir sebepten dolayıdır. Bugün ise yolculukta oruç tutmama ruhsatı, genel bir hüküm olarak devam etmektedir.¹¹¹⁷

Hadislerde uygulandığı bildirilen bir amelin ruhsat olduğunu bir sebebin zikredilmiş olmasına bakarak belirleyebiliriz. Namazın vaktinde kılınmasını emreden “*Namazı vaktinde kıl*”¹¹¹⁸ şeklinde birçok hadis vardır. Hadislerin tamamına bakıldığında en faziletli vaktin ilk vakit olduğu görülmektedir. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) namaz kılmayı ilk vaktinden sonraya bırakanları yermiş¹¹¹⁹ ve kendisine “*Hangi amel daha üstündür*” diye sorulduğunda: “*Vaktinde kılınan namazdır*”¹¹²⁰ diye cevap vermiştir. Tîbî’ye göre namazları vaktinde kılmak ifadesiyle ilk vaktinde kılmak kastedilmiştir. Namazın ilk vaktinde kılınması, “*Akşam yemeği konur, namaz için de kamet getirilirse yemeğe başlayın*”¹¹²¹ gibi namazın ilk vakti dışında kılınabileceğini ifade eden hadisler karîne sayılarak vacip olmaktan çıkarılıp bazı durumlar dışında müstehaba hamledilmiştir.¹¹²² Hadiste yer alan “*yemeğe başlayın*” emrini âlimlerin çoğunluğu nedbe hamletmiş, Nevevî ise vaktin bitimine uzun süre bulunduğu halde sofraya konan yemeği yemeyip namazda yemeği düşünecek kimsenin namazı ilk vakitte kılmasının mekrûh olacağını belirtmiştir.¹¹²³ Şu kadar var ki Hz. Peygamber’in yemekte iken ezanı duyunca yemeği bırakıp namaza başladığı da rivayet edilmiştir. Cafer b. Amr’ın babasından şöyle dediği rivayet edilmiştir: “*Hz. Peygamber’i (s.a.s.) bir koyun budundan bıçakla keserek yerken gördüm. O esnâda namaza çağrıldı. Hemen elindeki bıçağı attı ve abdest tazelemeden namaza durdu.*”¹¹²⁴ Bu rivayette Hz. Peygamber’in (s.a.s.) namaz vakti girdiğinde yemeğe devam etme emrine kendisinin uymadığı görülmektedir. Onun faziletli

¹¹¹⁴ Müslim, Sıyâm, 90.

¹¹¹⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, VII, 232.

¹¹¹⁶ Alî el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, IV, 1404.

¹¹¹⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, VII, 233.

¹¹¹⁸ İbn Mâce, Salât, 150.

¹¹¹⁹ Ebû Dâvûd, Salât, 10.

¹¹²⁰ Ebû Dâvûd, Salât, 9.

¹¹²¹ Buhârî, Ezân, 42.

¹¹²² Sindî, *Fethu'l-Vedûd*, I, 285.

¹¹²³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, V, 288.

¹¹²⁴ Buhârî, Ezân, 43.

amelleri yerine getirmesine yönelik gayreti dikkate alındığında, burada hangi fiilin daha faziletli olduğu ve hadisler arasında bir ihtilaf olup olmadığı gündeme gelmiştir. Aynî bu ihtilafı şöyle giderir: Kişinin yemeğe düşkünlüğü yoksa veya yemekten açlığını bastırarak kadar tatmışsa, onun namaza kalkması ve yemeğe devam etmemesi daha faziletlidir.”¹¹²⁵

Bu hadislerin tümü, bir arada incelendiğinde şu sonuçları çıkarabiliriz:

1. Ruhsatla amel etmek meşakkat, zorluk illetinin varlığına bağlıdır.
2. Hz. Peygamber (s.a.s.) bir sebepten dolayı kendisini başkalarına verdiği ruhsatın dışında tutmuştur.
3. Bir sebepten dolayı verilen ruhsat varken, kişinin daha faziletli olduğunu düşünerek azimetle amel etmesi yanlıştır.

3.5.8. Emrin Kolaylaştırma Manasında Anlaşılması

Hadislerde yer alan emirlerin bir kısmı başlangıçtaki hükmü kolaylaştırmak maksadıyla zikredilmiş ve bu emirlere yukarıda da ifade edildiği gibi emr-i ruhsat denilmiştir. Hadis şerhleri incelendiğinde bu tür emirlere şârihlerin emr-i teshîl/kolaylaştırma emirleri de dediğini görüyoruz. Bu kısım, “emr-i ruhsat” başlığı altında işlenebilecekken Hz. Peygamber’in (s.a.s.) emirlerinin zorlaştırma değil, kolaylaştırma çerçevesinde oluştuğunu yansıtmaları açısından müstakil başlık altında örneklendirmeyi uygun gördük. Abdullah b. Amr’ın (r.a.) her gün oruç tuttuğunu ve her gece hatim yaptığını söylemesi üzerine Hz. Peygamber (s.a.s.) ona “*Her ay üç gün oruç tut ve her ay bir hatim yap*” der. O gücünün daha fazlasına yettiğini söyleyince “*Haftada üç gün tut*” der. O yine aynı şekilde itiraz edince “*İki gün tutma bir gün tut*” der. O yine itiraz eder ve ona en son “*En faziletli olan Dâvûd orucunu tut ki o, bir gün oruç, bir gün iftardır. Kur’ân’ı da yedi günde bir hatim et*” der.¹¹²⁶ Bu hadis incelendiğinde bir amelin daha faziletli olması, onun daha zor olması ile doğru orantılı olmadığı görülmektedir. İbn Amr’ın daha fazla amele hırslı olması sebebiyle emre itiraz etmesi ise bir muhalefet olarak algılanmamalıdır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ona hitap etmeye devam etmesi ve ortayı bulmaya çalışması ise amellerin kişiyi acizliğe düşürecek bir hal almamasını

¹¹²⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, V, 288.

¹¹²⁶ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur’ân*, 34.

istememesindendir. Buhârî şârihi Aynî İbn Amr'ın hitapta yer alan emirlerin îcab için olmadığını, aksine emr-i teshil/kolaylaştırmaya yönelik olduğunu bilmesinden dolayı bu itirazları yaptığını söylemektedir.¹¹²⁷ İbn Amr'ın yaşlandığında “*Keşke Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ruhsatını kabul etseydim*”¹¹²⁸ ifadeleri, emr-i teshîlin ruhsat olduğunu ve şer'î ahkâmlarda yer alan ruhsatların, insan fitratı gözetilerek sunulduğuna ve kişinin faydasının o ruhsatın kabulünde olduğuna en iyi delildir.

Hadis şerhlerinde emirlerin ele alınışına örnek olarak zikrettiğimiz yukarıdaki başlıklar dışında şerhlerde farklı emir yorumları da bulunmaktadır. Bu yorumları ya çokça kullanılmamaları ya da delâlet açısından yukarıda ele aldığımız başlıklardan birisine dâhil olmaları sebebiyle müstakil olarak değerlendirmedik. Bu yorumlara şu ifade şekilleriyle rastlayabiliriz: Emr-i terğîp,¹¹²⁹ emr-i tekrîm,¹¹³⁰ emr-i teşrîf,¹¹³¹ emr-i ıstislâh,¹¹³² emr-i ihlâl¹¹³³ ve emr-i ihtisâs.¹¹³⁴

Bu bölümde sahâbe, tâbiûn ve sonraki nesillerin hadislerdeki emirleri anlama ve yorumlamalarını örneklerle ortaya koymaya çalıştık. Temel hadis kitapları ve şerhlerinde emir hadislerini farklı anlayış şekillerine sebepleriyle birlikte işaret ettik. Bu farklılıkların ortaya çıkmasının sebebinin, izlenilen usûl ve metod farklılığı olduğunu tespit ettik. Emirler ele alınırken karşılaşılan birçok zorluk ve problemin olduğunu da belirledik. Bunların bir kısmına değinsek de önemli olarak gördüğümüz üç problemi bir sonraki bölümde detaylıca inceleyeceğiz. Ayrıca, hadislerdeki emirlerin anlaşılmasındaki bazı yanlış anlayış ve tutumların da önüne geçmek için takip edilmesi gereken metodu ele alacağız. Hadisteki bir emrin yorumlanmasına girişilmeden önce atılması gereken adımları açıklayacağız. Hadisin sened ve metin açısından sübûtunu, delâletini ve bu delâleti yönlendiren etkenleri ve günümüze aktarımının nasıl olacağını detaylıca ortaya koyacağız. Şimdi ilk olarak emirleri anlama problemlerini sonra da emirlerin anlaşılmasındaki metodu ele alacağız.

¹¹²⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, X, 82-83.

¹¹²⁸ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, 34.

¹¹²⁹ Mağribî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Bedrü't-Temâm, Şerhu Bülûği'l-Merâm* (1. Baskı), thk, Ali b. Abdullâh ez-Zeyn, Dâru Hecer, 2007, X, 349.

¹¹³⁰ Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, II, 371.

¹¹³¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VII, 356.

¹¹³² Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XX, 263.

¹¹³³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, XXV, 77.

¹¹³⁴ Vellevî, *Zahîratü'l-Ukbâ*, III, 343.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

NEBEVÎ EMİRLERİN ANLAŞILMASINDA VE YORUMLANMASINDA PROBLEMLER VE EMİRLERİ DOĞRU ANLAMADA İZLENECEK METOD

4.1. EMİRLERİ ANLAMA VE YORUMLAMADAKİ PROBLEMLER

Hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasında karşılaşılan problemler, aynı zamanda emirler için de geçerlidir. Bunların yanısıra sadece emirlerin karşı karşıya kaldığı problemler de vardır. Biz bu kısımda konumuz için en gerekli gördüğümüz dört problemi ele alacağız. Bunlar:

1. Râvî kaynaklı problem
2. Lafız kaynaklı problem
3. Anlayan kişi kaynaklı problem
4. Nesnel metod problemi

4.1.1. Râvî Kaynaklı Problem: Mana İle Rivayetin Emirlerin Anlaşılmasına Etkisi

Hadislerin mana ile rivayeti genel bir problem olarak tartışılmaktadır. Bu konunun özelde emirlerin rivayeti ile bağlantısı da bulunmaktadır. Öyle ki, bir hadisin farklı tariklerinde Hz. Peygamber'in kullandığı emir lafzının farklı şekillerde rivayet edildiğini görmekteyiz ve bunların bir kısmı ravi tasarrufu diyebileceğimiz mana ile rivayet kaynaklıdır. Bu farklılıklar zaman zaman bir konuda farklı hükümler verilmesine sebep olmuştur.

Râvinin, manaya yönelik rivayet üzerinde yaptığı bu tasarruf iki kısımda incelenmiştir. Hadisin içerisinde yer alan kelimelerin eşanlamlılarıyla değiştirilmesine *er-Rivayetü bi'l-Ma'nâ* denilmiştir.¹¹³⁵ Manen rivayeti, lafızların manalarını bilen kişiler için câiz görenler bu kısmı kasdetmektedirler. Diğer bir kısım ise hadisin lafızlarına bağlı kalmayı hedeflemeyerek hadisten kastedileni aktarmayı murad edenlerdir. Bu tür aktarıma ise *Rivayetü'l-Ma'nâ/Manayı rivayet* denmiş ve manen rivayeti sadece sahâbe ve tabiûn için câiz görenlerin bu kısmı kasdettikleri düşünülmüştür.¹¹³⁶ Rivayetü'l-Ma'na

¹¹³⁵ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 257.

¹¹³⁶ Özçelik, "Hadislerde Lafız İhtilafına Farklı Yaklaşımlar", 184.

bir tür muhteva rivayeti veya özet aktarımı olup, *er-Rivayetü bi'l-Ma'na*'ya göre daha çok râvî tasarrufu içermektedir. Bu değişiklikler, fehmedilen hadisin manasını farklı lafızlarla aktarmak, rivayet üzerinde yapılan birtakım takdîm te'hîr, ihtisâr veya ziyâde, çoğul-tekil, marife- nekre ya da zaman kiplerine yönelik yapılan tasarruflar olarak karşımıza çıkmaktadır.¹¹³⁷

Hadislerin rivayetinde lafızlara riâyet edilmesinin gerekliliği veya mana ile rivayetin caiz olup-olmama meselesi, ilk dönemden itibaren tartışılmış ve farklı görüş ve uygulamalar meydana gelmiştir. Mütেকaddim âlimlerin birçoğu, mana ile rivayeti caiz görmemiş ve kelimelerin takdîm, te'hîr edilmemesi, kelâmda ziyâde veya hazf olmaması gerektiğini belirtmiş ve ravinin manayı ya da lafzın yerine geçecek diğer lafzı bilip bilmemesi arasında bir fark görmemişlerdir. Mütেকaddim âlimlerden bazıları ise ravinin manayı bilmesi ve lafızların değiştirilmesi ile oluşan farklılıkları tespit etmesi şartı ile mana ile rivayeti caiz görmüşlerdir. Fakihlerin çoğunluğu da lafız farklılıklarını ve sözün delâletlerini bilen kimsenin mana ile rivayetini câiz görmüşlerdir. Âlimler lafızlar arasındaki incelikleri bilmeyen ve sözü kuşatan etkenlerin manaya etkisini kavrayamayan kimsenin mana ile rivayette bulunmasının câiz olmadığına icmâ etmişlerdir.¹¹³⁸

Sahâbe ve Tâbiûn'dan lafza bağlı kalmayı şart koşanlar hadisleri lafzen rivayete bağlı kalmışlardır. Mana ile rivayeti caiz görenler ise bunu sadece râvinin hadis lafzını unutmaması durumuna hasretmişlerdir. Yani ikinci gruba göre de aslolan hadislerin lafzını değiştirmemektir, mana ile rivayet zaruret durumunda caizdir.

Rivayette aslolan lafza riâyet etmektir ki sahâbe ve tâbiûn döneminde yapılan rivayetlerin çoğu lafza bağlı kalınarak yapılmıştır. Mana ile rivayet ârizî bir durum olup Arap dilinin de bozulmadığı rivayet asrında, mana ile rivayetin şartlarını taşıyan râviler tarafından yapılmıştır.¹¹³⁹ Mana ile rivayetin caiz oluşu hususundaki ihtilaf, hadislerin kitaplarda yer almasına kadar geçen rivayet dönemine aittir. Hadisler kitaplarda belirli bir

¹¹³⁷ İrfan Zahitoğlu, *Mana ile Rivayetin Fıkhi Hükümlerin İhtilafında Rolü*, Volume 8, Issue 11, November 2021, s. 196.

¹¹³⁸ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye* (1. Baskı), Cemiyetü Dâirati'l-Meârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd 1357, 198.

¹¹³⁹ Harun Özçelik, "Hadislerde Lafız İhtilafına Farklı Yaklaşımlar ve Çözüm Metodları Üzerine", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 27, Erzurum 2007, s. 181.

lafızla tespit edildikten sonra ise herhangi bir lafzı değiştirmek veya manayı dikkate alarak rivayet etmek ittifakla câiz görülmemiştir.¹¹⁴⁰

Hadislerin rivayetlerinde yer alan lafız farklılıkları birçok örnekte karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁴¹ Bu farklılıkların var olduğu kabul edilmekle birlikte, bu kabul üzerinden, sanki hadislerin genelinde bu tasarrufların olduğu argümanını gündemde tutarak, hadislere yönelik şüphe oluşturmak gerçekçi bir temele dayanmamaktadır. Hadislerde var olan lafız farklılıkları ise ya hükme etki etmeyen cinsten görülmüş¹¹⁴² ya da âlimler tarafından bu farklılıklar cem ve tercih yoluyla giderilerek çözüme kavuşturulmuştur.¹¹⁴³

Usûlcüler hadislerdeki farklılıkları dikkate almışlar ve bu ihtilafların çözümü için metodlar geliştirmişlerdir. Teşehhüdle ilgili farklı rivayetlere dikkat çeken İmâm Şâfiî, bu farklılıkların her birinin Hz. Peygamber (s.a.s) tarafından câiz görüldüğünü ve bu durumun teşehhüdün yerine gelmesinin tek bir lafızla sınırlı olmamasından kaynaklandığını söyler.¹¹⁴⁴ Bu tür farklılıkların manada ihtilafa götürmediği sürece, illa bire indirilerek çözülmesinin gerekmediğine, doğrunun birden fazla olabileceğine dikkat çeken İmâm Şâfiî, bu durumu Kur'ân'ın yedi farklı okunuşuna benzetmektedir.¹¹⁴⁵ İmâm Şâfiî hadislerin aralarındaki ihtilafı cemedemediğinde rivayetlerden tarik sayısı çok olanı ve ravisinin hıfzı kuvvetli olanı diğerine tercih etmiştir.¹¹⁴⁶

Hanefilerin fıkhu'r-râvî meselesini mana ile rivayetle ilgisi bağlamında incelememiz yerinde olacaktır. Muhkem haberleri dil bilen herkesin mana ile rivayet etmesini câiz gören Hanefiler, zâhir haberlerin mana ile rivayetini sadece fıkıh ve dil bilgisine sahip kimseler için câiz görmüşlerdir. Çünkü fakih olmayan kişi, lafızlardaki umûm, husûs, hakikat ve mecâz gibi ayrımları yapamamaktadır.¹¹⁴⁷ İmâm Şâfiî ve muhaddislerin çoğunluğuna göre, râvî âdil ve zâbıt olduktan sonra rivayet râvînin fakih

¹¹⁴⁰ İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddin Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Âişe Abdurrahmân Bintü's-Şâti', Dâru'l-Meârif, Kâhire 1990, 396.

¹¹⁴¹ Lafızlarda yapılan değişikliklerin hükme olan etkisi için bkz. Abdülmecîd Beyrâm, *er-Rivaye bi'l-Mâ'nâ fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Eserühâ fi'l-Fıkhi'l-İslâmî* (1. Baskı), Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Dimeşk 2004, 138-189.

¹¹⁴² Şâfiî, *er-Risâle*, 271-276.

¹¹⁴³ Harun Özçelik, "Hadislerde Lafız İhtilafına Farklı Yaklaşımlar", 200-201.

¹¹⁴⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, 272.

¹¹⁴⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 274.

¹¹⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 281.

¹¹⁴⁷ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Anlayışı*, DİB Yayınları, Ankara 2012, s. 233.

olup olmadığına bakılmaksızın kıyâsa tercîh edilir.¹¹⁴⁸ İmâm Ebû Hanîfe'den nakledilen açıklamalar dikkate alındığında onun da âlimlerin çoğunluğundan ayrıldığı gözükmemektedir. Şöyleki o, râvînin fakih olup olmadığına bakmaksızın rivayeti kıyâsın önüne geçirmiştir.¹¹⁴⁹ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, Ebû Yûsuf ve Züfer b. Hüzeyl bu hususta hocaları İmâm Ebû Hanîfe'ye muvâfakat etmişlerdir.¹¹⁵⁰ Hanefî fakihlerden Ebu'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) ona tabi olan birçok Hanefî fakih de bu görüştedir. Onlar râvînin adâleti ve zabtı sâbit olduktan sonra rivayette manaya yönelik hata ihtimalinin vehimden ibaret olduğunu söylemişlerdir. Zira aslolan, böyle bir râvînin rivayeti duyduğu şekilde nakletmiş ve değiştirecek olduğunda da onu manayı bozmayacak biçimde yapmış olmasıdır. Çünkü sahâbenin ve âdil râvîlerin tutumu bu şekildedir. Biz rivayetleri onların ifade biçimleriyle almaktayız. Onların Arapça bilgileri lafızda yapılacak bir değişikliğin manayı değiştirecek olmasından gâfil olmalarına engel olacağı gibi, adâlet sıfatları ve takvâları rivayet üzerinde kasten bir ziyâde veya noksanlık töhmetini de bertaraf etmektedir.¹¹⁵¹

Pezdevî râvînin fakih olması şartının, mütekaddim Hanefî âlimlerinden nakledilmediğini ve Hanefî fikhının da böyle bir şart alınmadan tesis edildiğini belirtir. Nitekim “*Oruçlu unutarak yiyip içtiği zaman orucunu tamamlasın. Şüphesiz ki onu ancak Allah yedirmiş ve içirmiştir*”¹¹⁵² hadisi kıyâsa muhalif olduğu halde Hanefîler tarafından gereğince amel edilmiştir. Hatta Ebû Hanîfe “Bu rivayet olmasaydı kıyâsla amel ederdim” demiştir.¹¹⁵³ Hanefîlerin “*Sütü memesinde bekletilen bir koyun alan kimse onu sağlar, razı olursa onu tutar, razı olmazsa herbir sağışına bir sa‘ hurma verir*”¹¹⁵⁴ şeklindeki musarrât hadisini sahâbî ravisi fakih olmayan Ebû Hüreyre olduğu için reddettiği iddiası tenkit edilmiştir. Çünkü bu rivayet -Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığı görüşüne katılmamakla birlikte-¹¹⁵⁵ râvisi fakih olmadığı için değil, Kur'an'a ve meşhur Sünnet'e muhalif olduğu için reddedilmiştir.¹¹⁵⁶ Hanefîlerden İsâ b. Ebân (ö. 221/836) ise

¹¹⁴⁸ Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kâhire tsz., II, 379.

¹¹⁴⁹ Türkmânî, *Dirâsât*, 211-213.

¹¹⁵⁰ Türkmânî, *Dirâsât*, 221-224.

¹¹⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 383.

¹¹⁵² Buhârî, *Savm*, 26.

¹¹⁵³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 383.

¹¹⁵⁴ Ebû Dâvûd, *Büyû'*, 46.

¹¹⁵⁵ Ebû Hüreyre'nin fıkıh yönü için bkz. Türkmânî, *Dirâsât*, “Fakîh ve Müctehid Sahâbî Ebû Hüreyre” 236- 241.

¹¹⁵⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 383.

mütekaddim Hanefilere muhalefet ederek “Sahâbî bile olsa ravinin yapmış olduğu rivayet bütün kıyâslara zıt düşüyorsa fakih olması gerekir”, demiştir.¹¹⁵⁷ Dolayısıyla o, iki şartla kıyâsı habere takdîm etmiştir:

1. Râvînin fakih olmaması. Eğer râvî fakih olursa, yaptığı rivayet kıyâsa mukaddemdir.

2. Fakih râvînin rivayetinin tüm kıyâslara ters düşmesi. Herhangi bir kıyâsa uygun düştüğü zaman kıyâs rivayete takdim edilmez, aksine rivayet kıyasa takdim edilir.¹¹⁵⁸

Her ne kadar bu görüş Hanefilerden İsâ b. Ebân’ın görüşü olsa da Kerhî ve ona tâbî olanlar dışında, müteahhir Hanefiler bu görüşü benimsemişler ve râvîde fakih olma şartını aramışlardır. Burada şuna dikkat edilmesi gerekir: Hanefiler bu şartı, rivayetin sıhhat ve kabul şartı değil, kıyâsa muhalefet ettiğinde tercih sebebi görmüşlerdir.¹¹⁵⁹ Müteahhir Hanefilerin bu meseledeki görüşünü yansıtmaları açısından Pezdevî’nin bu görüşü tercih etmesinin gerekçesi sadedindeki şu ifadeleri önemlidir: “Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik gibi âdil ve zâbıt olduğu halde fakih olarak bilinmeyen râvîlere gelince onların rivayetlerine bakılır; eğer rivayetleri kıyâsa uygun olursa alınır, muhalif olursa ancak zarûret ve ictihâd yapılamadığı durumlarda terk edilir. Terk edilmesinin sebebi ise Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadisinin zabtının kolay olmaması ve mana ile rivayetin çok yaygın olmasıdır. Fakih olmayan râvî, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) maksadını anlayamamış olabilir. Onun naklettiği sözün aslında kastedilen hadis olmadığı şüphesi var olmaya devam eder. Kıyâs ise böyle bir şüpheden uzaktır, bu sebeple kıyâs, habere takdîm edilir.”¹¹⁶⁰

Emirlerin anlaşılmasında râvînin manayı bilerek aktarmasının gerekliliğini ve bu şartın yerinde bir şart olduğunu kabul etmekteyiz. Rivayette aslolan tutumun lafza riâyet olduğu, sahâbenin ve âdil zâbıt râvîlerin rivayete yönelik hassasiyet göstermiş olmaları hadislerdeki emir ifadelerinin doğru bir şekilde rivayet edildiğini göstermektedir. Hadislerin anlaşılmasında tartışmalara sebep olan mana ile rivayet hakkında şunların bilinmesi önemlidir:

1. Âlimler manayı değiştirecek tasarrufları bilmeyen kimselerin, mana ile rivayetinin câiz olmadığına ittifak etmişlerdir.

¹¹⁵⁷ Bu görüşün İsâ b. Ebân’a nisbetine yönelik tartışmalar için bkz. Türkmânî, *Dirâsât*, 3 numaralı dipnot, 231-233.

¹¹⁵⁸ Türkmânî, *Dirâsât*, 231-233.

¹¹⁵⁹ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, 229.

¹¹⁶⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, II, 379.

2. Cumhûr, rivayette aslolanın lafza riâyet etmek olduğunu söylemiş, fakat hadislerin ve ihtiva ettikleri hükümlerin yok olmaması için belirli şartlarla mana ile rivayeti câiz görmüşlerdir. Râvinin dil bilgisine olan hâkimiyeti ve manaya yönelik vukûfiyetine yönelik koşulan şartlar, rivayetin aslını ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kastını herhangi bir değişimden korumaya yöneliktir.

3. Rivayetlerde görülen her lafız farklılığı, mana ile rivayetin sonucu değildir. Aksine bazı farklılıklar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir hadisi farklı ortamlarda farklı lafızlarla söylemiş olmasından kaynaklanmıştır.

4. Mana ile rivayet, kavli hadisleri kapsamakta, fiilî rivayetleri ve bir özelliğin aktarıldığı hadisleri ise kapsamamaktadır.

5. Mana ile rivayet, cevâmiu'l-kelim türü ve lafzıyla taabbud edilen ezân, ikâmet ve dua hadislerini içermemektedir.

6. Bir hadisin mana ile rivayet olduğu tespit edildikten sonra, hadiste yer alan takdîm, tehir, vav veya fâ ile atıf gibi lafzî durumdan çıkarımlar yaparak hüküm istinbâtına gidilmez. Hâricî bir karîne ile hadisteki lafzın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) lafzı olduğu sabit olursa hüküm istinbâtına gidilebilir.

7. Mana ile rivayetin caiz olup olmaması hakkındaki tartışmalar rivayet asrına yöneliktir. Hadisler kitaplarda tedvîn edildikten sonra onlardaki lafızları mana ile rivayet etmenin câiz olmadığı hususunda ittifak vardır.

8. Rivayet döneminin genelini oluşturan sahâbe ve tabiûn nesillerinin ellerinde mana ile rivayette doğruya isabet etmelerine yarayan siyâk-sibâk, ortam gibi karîneler, hadisleri rivayet sorumluluğunun büyüklüğüne yönelik hassâsiyetleri ve sonraki nesillere nispeten çok daha iyi olan hafıza kuvvetleri vardı.

9. Mana ile rivayet sebebiyle meydana gelen hatalar birçok muhaddis tarafından ilelû'l-hadîs kitaplarında tespit edilmiştir. Ayrıca hadis usûlünde yer alan şâzz, münker, muallal, maklub, tashîf, tahrîf gibi kelimeler doğrudan veya dolaylı olarak bu meseleyle ilgilidir.

10. Râviler kendilerine ulaşan rivayetlerin aktarımında son derece dikkatli davranmışlardır. Hadisi rivayetinde asla bağlı olmada en küçük bir şüphe durumunda قال نحوہ أو مثله, روی... gibi ifadelerde bulunmuşlardır.

Son olarak, mana ile rivayet sonucu ortaya çıkan farklılıklar cem, tercîh gibi usûller ve ictihâd yoluyla çözüme kavuşturulmuştur. Ayrıca hadislerin lafızlarındaki

farklılıkların fikhî ihtilaflara götürmesi, hiçbir zaman bir çıkmaz ya da olumsuzluk olarak görülmemiş, aksine bir rahmet telakki edilmiş ve bu hususta usûller ve kurallar koyulmuştur.¹¹⁶¹

4.1.2. Lafız Kaynaklı Problem: Emrin Kapsamının Tespiti

Emrin delâleti hususunda tartışılan bir diğer mesele, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sahâbeden birisine yöneltmiş olduğu emrin, müminleri kapsayıp kapsamadığı meselesidir. Emrin ardında, hükmün kişiye özel olduğunu ifade eden bir tahsîs ifadesi varsa, bu emrin diğer fertleri ilgilendirmedığı ifade edilmiş ve bu durum, emrin kapsamına yönelik ihtilafın dışında tutulmuştur.¹¹⁶² Hz. Peygamber (s.a.s) istenen özellikte kurbanlık bulamayan Ebû Bürde'ye “*Onu kes, fakat bu senden başkasına câiz olmaz*”¹¹⁶³, ölüm hastalığında “*Ebû Bekr'e emredin! İnsanlara namazı kıldırsın*”¹¹⁶⁴ buyurmuş ve Huzeyme b. Sâbit'in tek başına şahitliğini iki kişinin şahitliğine denk tutmuştur.¹¹⁶⁵ Bu hadislerdeki emir ve delâlet ettiği hükümler tahsîs ifadeleri sebebiyle belirtilen kişilere özel emir ve hüküm olarak anlaşılmıştır.¹¹⁶⁶

Hz. Peygamber bazen bir hükmün bütün müminleri kapsadığını bildirmiştir. Mesela sahâbeden biri bir kadını öptükten sonra durumu Hz. Peygamber'e bildirmiş, bunun üzerine “*Gündüzün iki tarafında gecenin de (gündüze) yakın saatlerinde namaz kıl. Muhakkak ki iyilikler kötülükleri siler*”¹¹⁶⁷ âyeti nâzil olmuş. Adam: Bu âyet yalnız benim için mi? diye sorunca Rasûlullâh: “*Ümmetimden bununla amel eden herkes içindir*”

¹¹⁶¹ Ma'nâ ile rivayetin hadislerdeki varlığı ve sonucu ile ilgili bkz. Harun Özçelik, “Hadislerde Lafız İhtilafına Farklı Yaklaşımlar ve Çözüm Metotları Üzerine”; Abdülmecid Beyrâm, *er-Rivayeti bi'l-Ma'nâ*, 41-94; İrfan Zahitoğlu, *Mana ile Rivayetin Fikhî Hükümlerin İhtilafında Rolü*, 196-206; Chamntı Tsılıgkır, *Hadis Rivayetinde Fakih Râvinin Rolü*, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 2008, 41-47; Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006, 137-160; Ayşenur Soylu, *Mezhep Mensubiyetinin Hadis Rivayetine Etkisi (Fikhî Hadisler Bağlamında)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2008, 23-27; Zişan Türkan, “Bazı Haneî Usûlcülerin Mânâ ile Rivayete Yaklaşımları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 27, 2011/2, s. 109-126; Abdürrezzak b. Halife eş-Şâycî, Muhammed es-Seyyid Nuh, *Menâhicü'l Muhaddisîn fî Rivayeti'l Hadîsi bi'l-Mânâ*, Câmîatü Kuveyt tsz, 21-79; Chamntı Tsılıgkır, “Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, 2010/1, s. 69-83.

¹¹⁶² Şevkânî, *İrşadü'l-Fuhûl*, 224.

¹¹⁶³ Buhârî, *Edâhî*, 1.

¹¹⁶⁴ Buhârî, *Ezân*, 46.

¹¹⁶⁵ Buhârî, *Cihâd*, 12.

¹¹⁶⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 322.

¹¹⁶⁷ Hûd, 11/114.

buyurmuştur.¹¹⁶⁸ Âlimler de böylesi hükümlerin herkesi kapsadığında ittifak etmişlerdir.¹¹⁶⁹

Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı emirlerinin kişiye özel mi yoksa herkesi mi kapsadığı hususunda sarîh bir karîne bulunmamaktadır. Âlimler bu emirlerin sadece yöneltildiği kişiye mi özel yoksa müminlerin hepsini mi kapsadığı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Mesela ihramlı iken devesinden düşerek ölen kimse hakkında Hz. Peygamber (s.a.s.); “*Onu su ve sidirle yıkayın, iki elbisesinin içine kefenleyin. Ona koku sürmeyin ve başını da örtmeyin*”¹¹⁷⁰ buyurmuştur. Uhud şehitleri hakkında da “*Onları kanlarıyla birlikte örtüp kefenleyin*”¹¹⁷¹ buyurmuştur. Bu emirlerin kişiye özel olduğu veya herkesi kapsadığını gösteren bir karîne yoktur.

Âlimlerin çoğunluğu, bu tür emirlerin haricî bir karîne olmadığı sürece muhataba has olduğunu söylerken, Hanbelî ve Şafîî bazı âlimler emrin hükmünün herkesi kapsadığını söylemişlerdir.¹¹⁷² Cumhura göre belirli bir ferde yöneltilen lafız, o fertleri içermek için vazedilmiştir, dolayısıyla diğer fertleri kapsamaz. Bu durum maslahata da uygundur. Şöyleki, bir kişiye yöneltilen emir, o kişinin faydasına yönelik olurken, o emrin diğer fertlere şamil kılınması onlara bir zarar oluşturabilir. Nasıl ki doktorun bir hastasına yazmış olduğu ilaç herkes için uygun değilse, bir kimseye yöneltilen emir de herkes için uygun olmayabilir. Çünkü insanların mizaç ve fitratları, kendilerini kuşatan durum ve gerekçeler aynı değildir. İnsanlara yöneltilen hitabın aynı olmaması ve hükümlerde hedeflenen hikmet ve maksaların farklı olması, ferde yöneltilen emrin genele şamil olmamasını gerektirebilir. Böyle bir emrin genele şamil olabilmesi için hârici bir karînenin olması ve o hükmü gerektiren illet/sebepte ortaklığın bulunması gerekir.¹¹⁷³

Emir sahâbeden birine özel olarak yöneltilmiş olsa bile, emrin delâlet ettiği hükmün bütün müminleri kapsadığı görüşünde olanlar bazı ayetleri görüşlerine delil olarak zikretmişlerdir. Şöyleki En'am sûresinde yer alan “*İşte bu Kur'an bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam diye vahyolundu*”¹¹⁷⁴ âyeti, herhangi bir şahsa yöneltilen

¹¹⁶⁸ Müslim, Tevbe, 42.

¹¹⁶⁹ Firâs Abdülvâhid eş-Şâyib, *el-Umûmu'l-Ma'nevî inde'l-Usûliyyîn*, Ulûmu's-Şerî'a ve'l-Kânûn Dergisi, c.44, sayı:4, s. 114.

¹¹⁷⁰ Müslim, Hacc, 99.

¹¹⁷¹ Nesâî, Cenâiz, 82.

¹¹⁷² Şevkânî, *İrşadü'l-Fuhûl*, 224; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 322.

¹¹⁷³ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 319.

¹¹⁷⁴ En'am, 6/19.

hükümle, diğer tüm fertlerin de uyarılmış olduğunu açıkça belirtmektedir ki bu uyarı da ancak o hükümle kişinin sorumlu olmasıyla gerçekleşir.¹¹⁷⁵ “*Biz seni ancak bütün insanlara müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdik*” âyetinde ifade edilen bütün insanlara gönderilme, Kur’an’daki bütün hükümleri herkesin yapmasını gerektirir.¹¹⁷⁶ Dolayısıyla Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bazı emirlerinden sonra, emrinin kişiye özel olduğunu açıklaması, kişiye özel olduğunu belirtmediği emirlerinin herkes için geçerli olduğuna bir delildir.¹¹⁷⁷ Sahâbenin sonradan ortaya çıkan meseleler hakkında, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kişiye özel uygulamalarına veya kişiye özel emirlerinin delâlet ettiği hükümlere başvurmaları ve onları delil kabul etmede icmâ etmeleri de kişiye özel uygulanan hükmün herkes için geçerli olduğuna kuvvetli bir delildir.¹¹⁷⁸

Kişiye özel emirlerin delâlet ettiği hükmün herkes için geçerli olmadığı görüşünde olan âlimlere göre âyetlerde zikredilen risâlete yönelik genellik, her hükmün herkes için aynı şekilde uygulanmasını gerektirmez. Çünkü fertler kendi arasında hasta-sıhhatli, mukim-müsâfir, hür-köle, hayızlı-temiz gibi bir hükme aynı şekilde muhatap olmayı engelleyen özelliklere sahiptirler.¹¹⁷⁹ Sahâbenin, meselelerin hükümlerini tespit için kişiye özel emirlerin delâlet ettiği hükümlere başvurmaları ise bu bağlamda zikredilen örneklerde yer alan hükümleri gerektiren sebepleri bilmelerinden kaynaklanmaktadır. Yani sahâbenin kişiye özel hükümlere başvurması, özel bir hükmün herkes için geçerli olduğu öncülünden hareketle değil, iki hükmün arasındaki illet birlikteliğinin var olup olmadığının tespiti içindir. Sahâbenin bu meselelerde yapmaya çalıştığı aslında bir kıyâs işlemidir.¹¹⁸⁰

Meseleyle ilgili tarafların delilleri dikkate alındığında, her iki tarafın da illet birlikteliği olan durumlarda, kişiye özel emrin delâlet ettiği hükmün diğer kişiler için de geçerli olduğunda ittifak ettikleri görülmektedir. İhtilaf edilen nokta ise bu hükmün diğerine geçişi, genel bir örf-i şer’îden hareketle mi, yoksa kıyâs ile mi? olduğundadır. Hükmün genel olduğunu söyleyenler, tüm şer’î hükümlerde aslolanın umum olduğunu ve tahsîse yönelik bir delil gelmedikçe, genellenmenin terkedilemeyeceğini söylerken, diğer

¹¹⁷⁵ Ebû Yâ’lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Kâdî el-Ferrâ el-Hanbelî, *el-Udde fî Usûli’l-Fıkh* (2. Baskı), thk. Ahmed b. Ali, 1990 Riyâd, I, 331.

¹¹⁷⁶ Sebe’, 34/28.

¹¹⁷⁷ Ebû Yâ’lâ, *el-Udde*, 332-335.

¹¹⁷⁸ Ebû Yâ’lâ, *el-Udde*, 335-338.

¹¹⁷⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 323.

¹¹⁸⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 324-325.

taraf ise has olan bir lafzın üzerinden hareket edilerek umûma gidilemeyeceğini, aynı hükmü vermenin ancak illet birlikteliğinin tespiti ile yani kıyâs ile olacağını söylemektedir. Bu durum sonuç itibari ile her iki tarafın da aynı hükmü kişilerde uyguladıkları, fakat takip ettikleri metodun farklı olduğu, dolayısıyla uygulama sahasında bir tesiri olmadığı gibi yorumlansa da günümüzde hükümlerin tamamının, özelde ise emirlerin tatbikinde hareket şeklimizi belirleyecek önemli bir tartışma olduğu açıktır. Şöyleki, biz, hadislerde yer alan emirlerin özel hükümler olduğunu tespit ettiğimizde, buradaki hükmün geçişliliği için illet birlikteliğinin tespit edilmesinin gerekliliğini, lafzın delâletinin bir gereği olması yanında, maslahat açısından da gerekli görüyoruz. Fakat dikkat çekilmesi gereken asıl husus, emirlerin özel olduğuna dair karînelerin aktarılmış olup olmamasıdır. Çünkü bir emir, herhangi bir olay ve sebep üzerine yöneltilmiş olup, fakat bize aktarılırken hükme medâr olabilecek özel durumlar terk edilerek, sadece hükmü bildiren emir sîğaları aktarılmış olabilmektedir.¹¹⁸¹

Emrin hükmüne dair özel durumların tespitinin önemine yönelik Kur’ân özelinde de olsa Şâtıbî’nin açıklamaları önemlidir. Husûsî emrin, umûmî olarak anlaşılmasında illetin tespiti nasıl etkiliyse, umûmî emrin hükmünün özele uygulanmasında da bu tespit önemli görülmüştür. Şâtıbî, emirlerin, genelde umûm ve kayıtsız geldiğini, fakat her bir emrin belli bir makama ve şartlara bağlı olup aynı minval ve hüküm üzere gelmediğini söylemiştir. Hükme etki eden bu özel durumlarla, kişinin bu hükme muhatap olmasının tespiti ise belirlenen illetin varlığının mükellef tarafından ortak görülmesine bırakılmış ve onun şer’î delilleri de dikkate alarak kendi durumuna en uygun olan hükme göre amel etmesi istenmiştir.¹¹⁸² Yani Şâtıbî, kişiye özel olduğuna yönelik bir karînesi olmayan mutlak emirlerin bile, kişilerin şahsı ile doğrudan ilgili olmadığını ve o emrin arka planında yer alan ve ibârede zikredilmeyen, ama hükme tesiri olacak durumların araştırılarak, Şârî’in ulaşılmasını hedeflediği, her şeyde “ihsân”ın varlığı durumunun bu şekilde sağlanması gerektiğini söylemektedir. Dolayısıyla bu meseledeki ihtilafın lafzî değil hakîkî bir ihtilaf olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁸³ Açık bir tahsîs olmayan emirlerin örf-î şer’î ile diğerlerini kapsadığı söylendiğinde, bir araştırmaya gidilmeyerek bütün hükümler kişilerin zimmetleriyle ilişkili olur. Bu hükümler ancak illet, sebep ve özel

¹¹⁸¹ Sahâbenin hadisleri aktarırken manaya etkili durumları dikkate almaları hakkında bu tezin “Mânâ ile Rivayetin Emirlerin Oluşumuna Etkisi” başlığına bakınız.

¹¹⁸² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III, 97.

¹¹⁸³ Şevkânî, *İrşadü'l-Fuhûl*, 225.

durumların tespiti edilip kıyâs yoluyla uygulanabilir dendiğinde, hükümler başlangıçta kişilerin zimmetleri ile ilişkili olmamakta ve herkes her hükümle başlangıçta mükellef tutulmamaktadır. Bizim tercihimize göre de bu tutum, yani kıyâsle emrin uygulanması, Şârî'in hükümleri koyarken gözettiği etkenler ve muhatabın durumuna yönelik farklılıkları dikkate alması da göz önünde bulundurulduğunda, emirlerin amacına yönelik uygulanmasına daha uygun gözükmektedir.¹¹⁸⁴

4.1.3. Anlayan Kişi Kaynaklı Problem: Hadis Metinlerindeki Emirlerin Anlaşılmasında Yorumun Öznelliği

4.1.3.1. Te'vîl/Yorum Nedir?

Hadis metinleri ile kastedilen, sözlü ifadelerin somutlaşmış, kalıba girmiş halleridir. “Metnin anlamı” dendiğinde, eldeki hadis lafzından kastedilen ilk anlam ve o metnin oluşturulmasının muradı/maksadı kastedilmektedir. “Metnin yorumu” ifadesiyle ise bu ilk anlama ulaşmak için yapılan anlama teşebbüsleri, tahlil çabaları ve metnin delâletlerini tespit, yani ilk anlamın dışında kalan, metinden çıkarılabilecek ikinci, üçüncü ve diğer manalar kastedilmektedir.¹¹⁸⁵ Te'vîl ise “Bir lafza ilk anda akla gelen manayı değil, ihtimal dairesinde olan diğer manalardan birini vermektir.”¹¹⁸⁶ Hadis metinlerini “anlama”, kapalı olmayan bir lafızdan kastedilen mananın te'vîle ihtiyaç duymadan anlaşılmasıdır. “Yorum” ise anlaşılamayan bir ifadenin, zihinlerde karışıklık oluşmaması için lafzın muhtemel bir manasına hamledilmesidir.¹¹⁸⁷

Hadislerde yer alan emirlerin hedeflenen manaları bulunmaktadır. Yorumcu bu manaları tespitte isabet edemeyebilir. Bu bağlamda, naslardan elde edilen manaları İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, hakîkî ve izâfî olarak iki kısımda açıklamıştır: Hakîkî mana, konuşanın irâde ve kastına bağlı olup değişmez. İzâfî mana ise işitenin anlaması ve idrakine göre değişir. Dinleyenin zihninin sâfiyeti, zekâsı, lafızların mertebelerine

¹¹⁸⁴ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) özele yönelik hükümleri ve bazı örnekler üzerinde mezheplerin mezkûr ihtilaflar sebebiyle ayrılığa düştüğü örnekler için bkz. Yemân Abdürrahim Abdurrahman eş-Şerîf, *Vakâiu'l-A'yân fî Kitâb-i Fethi'l-Bârî li'l-Hâfız b. Hacer Dirâsetün Fıkhiyyetün Mukârana*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü Kudüs, Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, Kudüs, Filistin 2011, 49-179.

¹¹⁸⁵ Yavuz Köktaş, “Anlam ve Yorum İlişkisi Açısından Hadis Metnlerinin Tahlili”, *bilimname* III, 2003/3, s. 115.

¹¹⁸⁶ Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 323.

¹¹⁸⁷ Metin Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2018, 99.

yönelik bilgisi bu mananın oluşmasında rol oynar. Dolayısıyla izâfî mana dinleyenlerin farklılaşması nispetinde farklılaşır.¹¹⁸⁸ Hakîkî mana hadislerde kastedilen aslî manaya işaret ederken, izâfî mana aslî mananın dışında ulaşılan farklı manaları, yorumları ifade etmektedir.

4.1.3.2. Yoruma Açık Naslar

Bazı hadis metinlerinin üzerinde, herhangi bir yorum çabasına girişmeden, aslî manalarını tespit etmek mümkündür. Çünkü kastedilen manayı tespit etmek sürekli bir yorum işlemini gerektiriyorsa bu, o metnin maksadını ifade etmekte kapalı olduğunu gösterir. Bunun yanı sıra yorum olmadan ilk mananın tespit edilemediği hadis metinleri ve emir ifadeleri de bulunmakta ve bunlar zâhirine göre anlaşıldığında problem olabilmektedir.¹¹⁸⁹

Sahâbe, Hz. Peygamber (s.a.s.) hayatta iken hadis metinlerinde anlaşılmayan hususları, metnin sahibi olan Hz. Peygamber'e sorarak çözmekteydiler. Hz. Peygamber (s.a.s.) vefat ettikten sonra, Arap dilini iyi bilmeyen kimselerin de dine girmesi ile başlayan süreçte, zâhiri üzere bırakıldığında sorun olacak ya da anlaşılamayacak metinler üzerinde te'vile/yoruma gidilme ihtiyacı doğmuştur. Çünkü bu metinler üzerinde yoruma gidilmemesi, farklı düşünce sahiplerinin hakîkate uygun olmayan, sapkın yorum ve çıkarımlar yapmasına götüreceği için câiz görülmemiştir.¹¹⁹⁰

Manası kapalı olduğu için yoruma ihtiyaç duyulan naslar var olmuştur. Sonradan ortaya çıkan ve hakkında nas bulunmayan olayların hükümlerini tespit etmede bazı naslara kıyas yapılmıştır. Bu naslar ile yeni meydana gelen olaylar arasında yapılan kıyâs, bir çeşit yorum işlemi olup, ortak illeti tespit eden hakîkate ulaşabilir veya hata edebilir. Bu bağlamda, dînî metinlerle, ortaya çıkan bu yeni meseleler arasında kurulan bağ/kıyâs işleminin doğruluğu hususunda yani varılan sonuçların hakîkati temsil edip etmemesinde, âlimler iki gruba ayrılmıştır: Dînî hükümlerde doğrunun tek olduğunu söyleyenlere göre ictihad edenlerden birinin vardığı sonuç hakîkattir diğer tüm yorumlar ise hatalıdır. Çünkü Şâri'in hedeflediği hüküm tektir. Dînin temel konularının dışında olup hakkında

¹¹⁸⁸ İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, , *İ'lâmu'l-Muvakkûn an Rabbi'l-Âlemîn* (1. Baskı), thk. Abdüsselâm İbrâhîm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1991, 1, 264.

¹¹⁸⁹ Köktaş, "Anlam ve Yorum İlişkisi Açısından Hadis Metinlerinin Tahlili", 116.

¹¹⁹⁰ Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*, 33.

icmâ ve nassın bulunmadığı meselelerde ictihâd eden her müctehidin doğruya isabet ettiği görüşünde olanlar ictihâd ile ulaşılan sonuçların zan ve Allah'ın hükmü olduğunu söylemektedirler. Yani kişilerin ictihadlarıyla varmış oldukları hükümler her kişi için Allah'ın hükmüdür.¹¹⁹¹ İmâm Ebû Hanife'ye göre hakikat tektir ve buna ancak bir yorum isabet edebilir. Allah katında doğrunun birden fazla olması mümkün değildir. Ancak doğruya ulaşamayanlar da sevap kazanırlar. Çünkü Allah (c.c.) insanları hakîkatin kendisini bulmakla değil, o hakîkate ulaşmak için çaba göstermekle mükellef kılmıştır.¹¹⁹² Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ictihâd edenler hakkında: *“Bir kimse ictihâd eder de bir hükme varır ve doğruyu da tutturursa ona iki ecir vardır, eğer ictihâd eder fakat hata ederse ona bir ecir vardır”*¹¹⁹³ hadisi bu görüşü desteklemektedir. Dolayısıyla ictihad eden herkesin doğruya ulaşma ihtimali bulunmaktadır. Bizim için açık olmayan bu sonuç, doğruya ulaşmada her bir müctehidin eşit ihtimalli olması da dikkate alındığında -helal ve haram gibi üzerinde fikir yürütülebilecek konularda olması şartıyla- taraflardan herhangi birinin verdiği sonucu delillere göre doğru kabul edebilme olanağını sağlamaktadır. Çünkü bu sonuçların her biri zannı gâlip ile ulaşılan hükümlerdir.¹¹⁹⁴

Metinleri doğru yorumlayabilmek için takip edilmesi gereken prensipler bulunmaktadır. Birincisi, elde bulunan metnin yoruma açık olup olmadığının tespit edilmesi. Çünkü her metin, aynı açıklık ve kapalılıkta değildir. Te'vil edilecek lafızlar üç çeşittir: a- Te'vile ihtiyaç duymayan, az bir incelemeyle manasının anlaşıldığı lafızlar. b- Te'vili kolay olan ve te'vil edildiğinde de herkes tarafından anlaşılabilen lafızlar. c- Kapalılığının ne tür bir te'ville giderileceği tam net olmayan lafızlar. Bu kısımdaki lafızların te'villerini ancak ilimde yetkin olanlar yapabilir ve bu te'vil de herkese açıklanmaz.¹¹⁹⁵ Hadislerdeki emirlerin ilk anda manasının anlaşılabilmesi onu doğru bir te'ville açıklamamızı gerektirmektedir. Burada aslolan yorumda öznellikten kaçınmak ve nesnel yoruma varabilmektir.

¹¹⁹¹ H. Yunus Apaydın, “İctihad” *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXI, 440; Hüseyin Hansu, “Sünneti Yorumlamada Öznellik Sorunu, -Ubeydullah b. el-Hasen Örneği-”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006, s. 35-36.

¹¹⁹² Hansu, “Sünneti Yorumlamada Öznellik Sorunu”, 36.

¹¹⁹³ Buhârî, İ'tisâm, 21.

¹¹⁹⁴ Hansu, “Sünneti Yorumlamada Öznellik Sorunu”, 36.

¹¹⁹⁵ Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*, 99.

4.1.3.3. Yorumda Öznellik ve Nesnellik

Özne, bilinci, hayal gücü, sezgisi, yetiştiği kültürel ortamı, almış olduğu eğitimi diğer bireylerden farklı olandır.¹¹⁹⁶ Akıl, zekâ, sezgi ve kültür seviyesi farklı olan her bir bireyin, hadis metinlerini anlayış ve değerlendirmesinin diğerlerinden farklı olması doğal bir sonuçtur. Dolayısıyla kişinin, kendi kişisel verileri ve yetenekleri üzerinden yapmış olduğu değerlendirmeler öznel olacaktır. Yani öznel, öznenin kendi zihin hallerine yönelik ulaştığı deneyimin adıdır. Öznel, özneye ait olup, dış dünyadan ve nesnel olandan ya da temel kaynaklardan değil de “ben”den, kişisel algılardan, şahsî yargılardan türeyen, doğruluk ya da geçerlilikten yoksun bir sonuç, keyfî ve kişisel bir tercih veya beğeni durumudur.¹¹⁹⁷

Nesne, öznenin dışında kalan her şey anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁹⁸ Nesnel ise öznel karşıtı olup, gerçeğe varmak için taraf tutmadan inceleme yapmanın, hüküm vermenin, objektif olanın,¹¹⁹⁹ insanın öznel bakışından, zihinsel tasarımlarından, dünya görüşünden bağımsız olma durumunun, varlığın, bilginin, değer “yorum yapan” zihinden, değer biçen insandan bağımsız olmasının, bir şeyin her ne ise “o” olması halinin, bir durum ya da varlığa, ön yargılardan etkilenmeksizin değer biçmenin ve bir düşünce, bilgi ya da tezi, veri ve kanıtlarla desteklemenin adıdır.¹²⁰⁰

Hadis metinlerinde yer alan emirlerin doğru anlaşılması ancak nesnel bir tutumla mümkün olabilir. Bu amacı gerçekleştirmek adına oluşturulan ilmî disiplinler vardır. Bunlardan birisi, hadis metinlerini anlamada nesnelliği yakalamak için oluşturulan İlm-i Dirâyeti'l-Hadistir. İlm-i Dirâyeti'l-Hadis, dil kurallarına ve din esaslarına uygun olarak, hadisin lafızlarından anlaşılması gereken manayı araştıran ilmin adıdır.¹²⁰¹ Metinden asıl muradın nesnel olarak tespit edilebilmesini sağlayan “İlm-i Dirâyeti'l-Hadis”, eldeki rivayetin hakikatini, şartlarını, çeşitlerini, hükümlerini, râvilerin hal ve şartlarını, mervîyyâtın sınıflarını ve bunlarla ilgili her şeyi, kurallar çerçevesinde araştıran bir sistemdir.¹²⁰² Dolayısıyla hadisleri anlamada özne kendi başına bırakılmamış, onu aslî

¹¹⁹⁶ TDK., *Türkçe Sözlük*, “Özne” md., s.1871.

¹¹⁹⁷ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (3. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, 668.

¹¹⁹⁸ TDK., *Türkçe Sözlük*, “Nesne” md., s. 1766.

¹¹⁹⁹ TDK., *Türkçe Sözlük*, “Nesnel”, s. 1766.

¹²⁰⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 622.

¹²⁰¹ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 54.

¹²⁰² Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 54.

manaya götürecek tüm kural ve esaslar disiplinler haline getirilerek, ona “hadisleri anlama metodolojisi” olarak sunulmuştur. Hadis metnini kendi “ben”inden hareket ederek, usûlcülerin belirlemiş oldukları ilmî disiplinleri dikkate almadan yorumlamaya çalışan kişinin vardığı sonuç ile metinden hedeflenen mana arasındaki makas sürekli açılacaktır. Metni anlamada etkili olan birçok şeyi, yorumcuların aynı seviyede elde etmeleri mümkün olamayacağı için metin üzerinde varılacak sonuç da farklı olacaktır. Kişinin yaptığı anlama ve yorum işlemi ise yeterli kriterleri taşımadığında, yorumcu, her ne kadar belli kurallara göre hareket etse de metnin ilk manasını/aslî manayı tespit edemeyecektir.

Emirler üzerinde yapılan yorumların nesnelliği ve yorumcunun doğru yorumda yeterliliği tam olarak elde etmesi, somut olan ve net çizgilerle belirlenecek bir durum değildir. Dolayısıyla hadiste yer alan emir ifadeleri üzerinde yapılan herhangi bir yorum son yorum olmayabilir. Bu gerçeğe işaret eden Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: *“Bizden bir hadis dinleyip, ezberleyen ve onu diğerlerine ulaştırana kadar muhafaza eden kimsenin Allah yüzünü aydınlık kılsın. Nice fıkıh bilgisi taşıyanlar bu bilgiyi daha fakih kimselere ulaştırırlar. Nice fıkıh taşıyanlar vardır ki fakih değildirler.”*¹²⁰³ Hz. Peygamber bu hadisinde, hadislerin aslî/maksûd manalarının tespitinde, belli bir öznenin ya da dönemin belirleyici olamayacağını ve tam ilmî yeterlilikle yorum yapmaya layık kimselerin her zaman bulunabileceğini ifade etmektedir. Hadisle uğraşan herkesin hadisleri tam manasıyla anlayamayacak olup sadece râvi/nakilci statüsünde olacağından dolayı hadis ilimlerinin “ilm-i rivayet” ve “ilm-i dirâyet” olarak taksim edilmesi de Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu hadisini desteklemektedir.¹²⁰⁴ Kişi, her ne kadar kurallar çerçevesinde hareket ederek metne nesnel yaklaşıma çalışsa da onun anlama ve yorum kapasitesini etkileyecek olan metin üzerinde ulaştığı ipuçları, bağlama yönelik bulguları, tamamen kendisinin örgüsüdür. Dolayısıyla bu örgü neticesinde varılan sonucun öznel olma ihtimali vardır. Öyle ki, aynı hadis metni herkese farklı açılabilir ve ulaşılan mana ve yapılan yorum eldeki verilerin yeterliliği sebebiyle nesnel de olabilir, kişinin öznel durumunun baskınlığı sebebiyle hatalı da olabilir.¹²⁰⁵ Bu gerçek, bizi yapılan her yoruma şüpheyle yaklaşarak, “nesnel anlama” asla mümkün değildir kanısına götürmemelidir. Evet yorumda nesnellik zordur fakat ulaşılması asla imkânsız değildir. Şöyleki kişi,

¹²⁰³ Ebû Dâvûd, İlim, 10.

¹²⁰⁴ M. S. el-Hın, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Hadîs*, s. 33-35.

¹²⁰⁵ Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*, 87.

gerekli kuralları takip eder ve öznel tavırlardan tam manasıyla uzaklaşırsa nesnelliği yakalayabilir.

İslâmî nasların hangi dönemde “en nesnel” yorumlandığına yönelik iki farklı görüş aktarılmaktadır: Birinci görüşe göre, bu dönem, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ve sonrasındaki sahâbe ve tâbiûnun yaşadıkları dönemlerdir. Dolayısıyla bugün, bir nas nesnel olarak anlaşılacak isteniyorsa o dönemlerin dil ve kültür anlayışlarından hareket etmek zorunluluğu vardır. İkinci görüşe göre ise naslar o dönemlerde en iyi şekilde anlaşılmıştır fakat nasların son anlamlarının o dönemlerle sınırlandırılması doğru değildir. Çünkü nasların lafızlarındaki kapalılık ve anlam düzeyleri, muhatapların kavrama seviyelerine göre farklılık arzeder ve sürekli farklı şeyler söylemeye devam eder.¹²⁰⁶ Dolayısıyla hadis üzerinde yapılan hiçbir yorum, son yorum değildir. Aynı zamanda bu yorumlar, birbirlerini de nakzetmezler. Yapılması gereken ise bu yorumlardan karînelerle en fazla desteklenenin, İslâm’ın genel prensiplerine ters düşmeyeninin, bir bütün içerisinde diğer naslarla değerlendirildiğinde uyum içinde olanın tespit edilerek, en nesnel olanını elde etmeye çalışmaktır.¹²⁰⁷ Şöyleki nesnel yorumun sadece ilk döneme özel kılınması birçok hadise zıt düşeceği gibi, ilk dönemlerde yapılan her yorumun son ve en doğru yorum olduğunu kabul etmeye götürür ki bu, gerçeğe ve vâkıâya aykırıdır. Nitekim sahâbe içerisinde fıkıh ve anlayışta zirvede olanlar bulunduğu gibi, böyle olmayanlar da bulunmaktaydı. Dolayısıyla günümüzde nasların yeni işaretlerini keşfedebilir, yapılan yorumlar içerisinde en nesnel olanı tercih edebilir ya da öncekilerin yaptıkları yorumların tamamını hatalı saymadıkça yeni çıkarımlar yapabiliriz.¹²⁰⁸

4.1.3.4. Emirlerin Anlaşılmasında Öznelliğe Götüren Sebepler ve Özneliliğin Sonuçları

Elimizdeki hadis metni ile okuyan arasında meydana gelen ikili ilişkide etkili olan birçok unsur vardır; okuyanın yaşamış olduğu tecrübeler, duygu durumu ve beklentileri, bu ilişkide nispeten etkili olabilmekte ve anlaşılmaya çalışılan metnin yorumunda ve o metinden hedeflenen murâd-ı ilâhî/aslî mananın tezâhüründe rol alabilmektedir.¹²⁰⁹ Öyle

¹²⁰⁶ Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*, 89-90.

¹²⁰⁷ Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*, 91.

¹²⁰⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 356-357.

¹²⁰⁹ Sadık Kılıç, “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, *Journal Of Islamic Research*, Vol: 9, No: 1, 2, 3, 4, 1996, 106.

ki, bir metin üzerinde yorum yapan kişi, hangi dönemde ise içinde bulunduğu çağın, dönemin çocuğu kabul edilmiştir. Klasik dönemde ve modern dönemde fikir yürütülen aynı metin üzerinde farklı sonuçların ortaya çıkması, kişinin içinde bulunduğu şartların bir sonucu olarak görülmüştür.¹²¹⁰

Hadis ilminin içinde yer aldığı *Sosyal Bilimler* alanında kişi odaklı yorumların, klasik ve modern, her zaman ve mekân için kaçınılmaz olduğu muhakkaktır. Öyle ki, bu durumun, rivayetlerin tedvîn ve tasnîf edildiği ilk dönemlerde dönemin siyâsî, fikhî ve îtikâdî tartışmalarından etkilenilerek daha belirgin hal aldığı ileri sürülmüştür.¹²¹¹ Yine, temel hadis eserleri üzerine yazılan şerhler incelendiğinde, şârihlerin, farklı bölgelere mensup kişiler olmasına rağmen, tâbî oldukları akımları temsil, diğer görüşleri ise eleştiri mahiyetinde, metinler üzerinde genelde aynı sonuca vardıkları iddia edilmiştir. Şöyleki bu iddia, şârihlerin bir hadis metninin senedinin sahîh olduğu düşüncesine varmalarının, onları o metni içerik tenkidine tâbi tutmamaları, yoruma tâbî tuttukları metinler üzerinde vardıkları sonuçların birbirine yakın olması ise içinde bulundukları tarafdırlığın ortak olmasına binaen, birlikte hareket ettiklerinin bir göstergesi olduğunun ihtimâlî şeklinde ifade/iddia edilmiştir.¹²¹²

Yorumda öznellik probleminin varlığını gözler önüne sermeye çalıştığımız bu başlıkta, serdettiğimiz bu iddiaların doğruluk derecesinin sağlamasını, emirleri anlamada nesnelliğin oluşması için gerekli olan metod, bağlamında ele alacağımız kurallar çerçevesinde okuyucuya bırakıyoruz. Fakat burada şu kadarını söyleyebiliriz; şerhlerde aynı metnin yorumuna yönelik varılan sonuçların birlikteliğinden, öznelliği ve fikrî taassubu anlamaktansa, takip ettikleri metodun tutarlılığını ve ilk manaya ulaşmadaki başarılarını da anlayabiliriz. Çünkü hadislerin doğru anlaşılmasına yönelik, ilk olarak akla gelen usûlî fıkıh metodolojisi ve hadis usûlî içerisinde yer alan birçok alt disiplin, bu asıl manaya ulaşmak için oluşturulmuştur. Dirâyetü'l-Hadîs ilmi içerisinde yer alan *Ğarîbü'l-hadîs*, *Fıkhu'l-hadîs*, *İhtilâfü'l-hadîs*, *Nâsihu'l-hadîs* ve *Esbâbu Vurûdi'l-hadîs* gibi ilim dallarının ana gayesi, yorumda öznellikten uzaklaşmayı sağlamaktır. İslâmî ilimlerin isimleri farklı olsa da takip ettikleri metod ortaktır. Öyle ki, bu metodların hepsine “İslâmî

¹²¹⁰ Ayhan Tekineş, “Modern Dönem Hadis Yorumculuğunda -Ben Merkezli- Yorum”, *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu*, Konya 11-12 Mayıs 2007 (1. Baskı) Konya 2008, s. 243.

¹²¹¹ Bünyamin Erul, “Hadis Çalışmalarını Anlamada Öznellik Sorunu -Gelenekteki Te'vili Nesnel Günümüzdeki Yorumu Öznel Gören Bir Eleştiriye Cevap-”, *Marife*, sayı: 1, Bahar 2002, s. 231-246.

¹²¹² İsmail Hakkı Ünal, “Geleneksel Hadis Yorumunda Şârihin Hadisin Anlaşılmasına Katkısı Hz. Âdem-Hz. Musa Tartışması Örneği”, *İslâmiyât*, Sayı: 3, 2007, s. 111.

ilimler metodolojisi” denilebilir.¹²¹³ Dolayısıyla farklı bölgelerdeki kişilerin takip ettikleri metod aynı ise varacakları sonucun aynı olması muhtemeldir ve bu yorumları yapan öznel farklı olsa da vardıkları sonuç nesnel olabilir. Yani “Usûlsüz vusûl olmaz” sözünün mefhûm-u muhâlifini alarak, ortak bir usûl ile farklı kişiler aynı gerçek manaya vusûl edebilirler diyebiliriz.

Geçmişten günümüze, ortak bir usûlü takip ederek, metinlere nesnel yaklaşanlar olduğu gibi, ben merkezli yorum yapanlar da hep var olmuştur. Hatta ben merkezli yorumun, klasik döneme oranla, modern dönemde daha da belirginleştiği söylenebilir. Öyle ki, modern dönemde, hadis metinleri üzerinde yapılan yorumlarda, yorumcunun kendini merkeze alarak, içinde bulunduğu şartlar ve psikolojik durumlardan hareket ederek, hadisleri anlamaya çalışması ve hadisi asıl bağlamından uzaklaştırarak, bir çeşit güncelleştirme gayreti ile adeta farklı bir metin meydana getirdiği de görülmektedir. Kişinin gözlem ve tecrübelerinden hareketle, metin üzerinde anlama çabasına girmesi, belki de hadisin yorumuna kendi şahsî görüşlerini ve ön kabullerini girdirmesine götürecek ve ortaya çıkan sonucun metnin ana muradıymış gibi, yani din gibi görülmesi sonucunu doğuracaktır. Hâlbuki dînî metinlerde aslolan, yorumcunun kendi benliğini aşarak, bir çeşit eleştiriye ilk olarak kendisine yönelterek metinlere yaklaşmasıdır. Bu tutum onu, nassın bağlamını tespiti götürecek ve metinden maksûd olan manaya daha çok yaklaştıracaktır.¹²¹⁴

Klasik dönemle modern dönem yorumculuğu karşılaştırıldığında, belki de öne çıkan durum, kişinin kendisini hadis metinlerine oranla nerede konumlandığıdır. Geçmiş ulema, hadisi anlamaya öncelik verirken, günümüz tenkitçilerinin bir kısmı hadisin metnini tenkide öncelik verebilmektedir. Oysaki öncekiler, hadisin î‘mâlini ihmâline önelemekteydiler. Onlar, ilk etapta anlayamadıkları bir hadisle karşılaştıklarında, kendi ilmî yeterliliklerini sorguluyorlar, hemen hadisi redde ve ithâma gitmiyorlardı. Yine, onların böyle bir durumda ilk çabaları, ortaya çıkan problemin hadisten mi yoksa kendilerinden mi olduğunu tespit etmektir. Klasik hadis eserlerinde karşılaşılan bazı uç gibi duran tevillerin, o ulemanın “ne olursa olsun hadisi kurtarmak esastır” düşüncesinden kaynaklı olduğu düşünülmemeli, aksine o yorumun, bize uç gelse

¹²¹³ Salahattin Polat, “Hadiste Anlam (yorum)-Metin Tenkidi İlişkisi”, *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun 14-15 Ekim 1993, s. 68.

¹²¹⁴ Tekineş, “Modern Dönem Hadis Yorumculuğunda -Ben Merkezli- Yorum”, s. 247-249.

de onlar katında makul bir manası olduğu ihtimâli göz önünde bulundurulmalıdır. Selefî hadis metinlerini herhangi bir tarafa yormadan “tevakkuf” etmeleri de onların bu nesnelliği yakalamada gösterdikleri titizliğin sonucudur. Öyle ki, onlar anlayamadıkları bir metni doğrudan atmadıkları gibi, zorlama bir yorumla tutmaya da çalışmamışlar ve o metni, ma‘kûl bir yorum çerçevesinde anlayabilmek için elde etmeleri gereken malzemelerin oluşacağı vakte ertelemişlerdir.¹²¹⁵

Nesnel bir anlamaya yönelik gerekli bilgi ve donanım oluşmadığında, yorumda öznellik kaçınılmazdır. Hadislerin anlaşılmasında öznelliğe götüren sebeplerin bir kısmı şöyle sıralanabilir:

1. Hadislerin dili olan Arapçanın mecâz, kinâye, teşbîh gibi inceliklerinin dikkate alınmaması,
2. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bir emir veya nehyini hangi gâye ile söylediğinin göz ardı edilmesi,
3. Yorumcunun kendi kapasitesinin, anlamada yetersiz kalacağı gerçeğini unutmaması,
4. Yorumcunun bir metni anlamaya çalışırken, kendi ön kabullerinin tesirinde kalabilme durumunu tenkit etmemesi,
5. Kişinin farklı aidiyet, mensubiyet ve farklı din bağının olması halinde, metne öznel yaklaşabilmesi,
6. İçinde bulunduğu modern asrın kabullerinin metnin gerçek manası önünde engel teşkil etmesi, Zira bu, hadislerin bağlamından koparılmasına götürebilir. Bu ise hadiste olamayan, fakat bugün ortaya çıkmış bir meselenin hadise yüklenmesine ve belki de hadisin reddine sebep olabilir,
7. Kur’ân’a arz, akla arz, bilime arz gibi kriterleri, olması gereken ma‘kûl ölçüsü dışında uygulaması,
8. Hadis ilminde yer alan nasların öncelik-sonralık sıralamalarını, nâsihi, mensûhu bilmemesi,
9. Hadisleri anlamada takip edeceği nesnel bir usûlün olmaması.¹²¹⁶

¹²¹⁵ Polat, “Hadiste Anlam (Yorum)-Metin Tenkidi İlişkisi”, 69.

¹²¹⁶ Çetin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*, 390-395; Ayşe Dokuz, *Çağdaş Hadis Yorumlarında Güncel Ön Kabüllerin Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2018, s.143; Mehmet Çetinkaya, *Mezhebî Taassubun Hadis Yorumuna Etkisi*, (Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2021, s. 119-120.

Yorumcunun gerçek manayı anlamasına engel teşkil eden bu saydığımız nedenler ve diğerleri, onu metinden uzaklaştırmaktadır. Bu sorunun çözümü ise hadisleri anlamada nesnellığe götürecek bir metodun takip edilmesidir. Var olan nassın ilâhî, objektif ve kastedilen bir manası olduğunun ve delâlet tabakalarının hepsinin görmezden gelinerek, hükümlerin sadece öznel bir bakışla tespitine çalışılması, bizi gerçeği bulmaya yönelik bir belirsizliğe, anlayan açısından ise hakîkatin sadece kendisinde olduğu düşüncesine götürecektir. Yine, maksud manaya sadece metnin lafızlarından/ibaresinden hareket ederek ulaşmaya çalışmak ise ulaşılan diğer tüm yorum ve manaları reddetmeye, ibârecilik ve dogmatizme götürecektir.¹²¹⁷ Dolayısıyla, kişinin kendi yorumunda öznellik ihtimâli hep olduğu gibi, diğerlerinin yorumlarında da nesnellik ihtimâli hep dikkate alınmalı ve bu ihtimâlin belirli bir usûl çerçevesinde sağlanması yapılmalıdır.

4.1.4. Nesnelliğin Oluşmasında Etkenler ve Hadislerdeki Emirlerin Yorumunda Nesnel Metod Problemi

Metnin doğru anlaşılması için nassı çevreleyen ve anlamayı etkileyen durumların tespit edilmesi gerekmektedir. Daha da önemlisi varılan sonucun nesnel olabilmesi için kişinin kendi özünden/ben'inden uzaklaşması gerekmektedir. Kişi kendi ben duygusunun farkına varmasa da genelde bu duygunun etkisi altında kalmakta ve nesnellikten uzaklaşabilmektedir. Zira zannî ve ictihâdî metinler üzerinde yapılan bu yorum çabası bir beşer'î faaliyetdir. Hadis metinleri üzerinde de yapılan bu yorumların kendisinin, dinin kendisi olduğunu söylemek ise doğru değildir. Bu yorumlar ancak her çağın insanının, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadisine bakış açısının yansımalarıdır.¹²¹⁸ Kişi, bu yorumlarında hakîkate/murad-ı ilâhiye ulaşmasını sağlayacak sebepleri sağladığı kadar, hükmünde nesnel olmaya ve vardığı sonucun din olmasına yaklaşır ya da uzaklaşır. Hadis metinleri yorumlanırken takınılması gereken tavır, onların, metin sahiplerinin bize göre neyi nasıl yapmaları gerektiği değil, onların içinde bulundukları şartlara göre o şeyi nasıl yaptıklarını anlamaya çalışmaktır.¹²¹⁹

Dinin tahriften korunmasının en önemli yolu, Şâri'in bize ulaşan naslarını, onun murâdına uygun olarak anlamamızdan geçmektedir. Bu nasların ilk muhatapları olan

¹²¹⁷ Kılıç, "Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum", s. 109.

¹²¹⁸ Tekineş, "Modern Dönem Hadis Yorumculuğunda -Ben Merkezli- Yorum", 243.

¹²¹⁹ Polat, "Hadiste Anlam (Yorum)-Metin Tenkidi İlişkisi", s. 68.

sahâbîlerin zihin dünyalarını anlamak, bu adımların başında gelmektedir. Zira nasların oluştuğu ortam bugün karşımızda somut bir halde bulunmamaktadır. Nasların soyut şekillerinden hareketle, gerçeğe en yakına ulaşmaya çalışmak, ilk olarak o nassı oluşturan râvinin, o nassı oluşturduğu ortamı tüm yönleriyle tespit etmekten geçer. Râvinin nassı oluşturmaya etki eden bu durumları tespit etmeye çalışmak ise aslında elimizde olan bu nasların bir nevî göreceli olduğunu kabul etmektir. Nasların göreceli olduğunu kabul etmek ise olumsuz bir durumun varlığının kabûlü anlamına gelmez. Aksine bu, var olan bir gerçeği kabul etmek ve bize ulaşan nasları anlamaya çalışırken, gerçek murada ulaşmada etkili olan bu etkenlerin farkında olarak hareket etmektir.¹²²⁰ Hadis metninin belirli muhataplara, muayyen bir ortamda söylendiğinin dikkate alınması, asıl manaya ulaşmamıza kolaylık sağlayacak ve nesnel davranmamızı gerçekleştirecektir.

Dînî metinlerin genelinin, özelde ise emirlerin yorumunda takip edilecek metod, bu nasların durağanlığında veya farklı zaman ve zeminlerde dinamik bir şekilde uygulanabilmesinde belirleyici unsur olacaktır.¹²²¹ Hadiste içerik olarak yer alan hükmü günümüze taşıırken, hadisin lafzı ile varılmak istenen arasındaki bağlantıyı doğru kurmak gerekmektedir. Hadisin sadece lafzına bağlı kalmak nasıl yanlışsa, lafzı dikkate almadan manaya ulaşmaya çalışmak ta o derece yanlış ve yetersizdir. Lafzı ilk anda problemli gözükken bir hadisi doğrudan reddetmek nasıl doğru değilse, hadislerle harfîyen/lafızla sınırlı sınırlar olarak onların hükümlerinde etkili olacak bağlantılarını görmezden gelmek de o kadar hakîkatten uzaktır.¹²²²

Hadisin metnini anlama sadedine lafız ve diğer etkenler arasında bağlantı kurarak yorumda bulunmak, aslında, özü itibari ile öznel bir tutumdur. Öyle ki, metnin tabiatı ve yorumcunun beşerîliği dikkate alındığında, ortaya çıkan yorumla nesnelliği bir arada düşünmek ilk anda zıt iki kavram olarak durmaktadır. Bu durum dikkate alınarak, dînî metinlerin yoruma olan ihtiyacı ve yorumda öznellik durumunun menfî sonuçları, usûlcüler tarafından göz ardı edilmemiş ve yorumcuların keyfine göre metinler üzerinde konuşmalarını engelleyecek ve onları nesnelliğe yaklaştıracak kural ve kaideler oluşturulmuştur. Öyle ki usûl-ü fıkıh eserlerinin meydana getirilmesinin ana nedeni,

¹²²⁰ Yûsuf Acar, “Hadis Metinlerini Anlamada Öznellik Sorunu -Sahabenin Sünnet Anlayışı- Özelinde”, *Marife*, Yıl 1, Sayı: 3, 2002, s. 155-156.

¹²²¹ Kılıç, “Nesnellik Öznellik Arasında Yorum”, s. 103.

¹²²² Nihat Yatkın, *Hadisi Anlamada Yöntem (Örnek Bir Uygulama)*(1. Baskı), İFAV, İstanbul 2013, s. 16.

yorumda nesnelliğin oluşturulması olarak görülmüştür.¹²²³ Biz de hadislerde yer alan emirlerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi, yorumlanırken nesnel bir çizgi takip edilebilmesi için lazım olan metodu oluşturmayı gerekli görmekteyiz. Geçmişten günümüze, usûl-ü fıkıh metodolojisinde yer alan ve usûl-ü hadisin ilm-i dirâyet kısmında zikredilen kurallardan hareketle, günümüz şartlarını da dikkate alarak, emirlerin anlaşılması ve yorumlanmasında takip edilmesi gereken metodu oluşturmaya çalışacağız:

4.2. HADİSLERDEKİ EMİRLERİN ANLAŞILMASINDA VE YORUMLANMASINDA İZLENECEK METOD

Emirlerin anlam ve yorumunda takip edilmesi gereken metodun nesnel olması önemlidir. Bizim burada ele alacağımız metod, geçmişten günümüze ulemânın oluşturduğu, takip ettiği ve bizim de doğru olduğunu düşündüğümüz metoddur. Bir hadis metninin yorumuna girmeden önce, o metnin, sahibinden sabit olup olmadığını araştıran usûlcüler, bu minvalde takip edilmesi gereken kurallar koymuşlardır. Bu kuralların sonuçları, sübûta yönelik müspet çıkarsa artık o hadisin delâleti ile ilgili meselelere geçmişlerdir. Biz de bir hadisin sübûtuna yönelik bu yapılması gerekenleri burada, üç başlıkta ele alacağız: Bunlar; sened incelemesi ile sübût tespiti, sened incelemesi dışındaki yollarla sübût tespiti “telakkî bi’l-kabul” ve metin incelemesi ile sübût tespitidir. Bu üç kısımdan sonra bir hadis metninin sabit olup olmadığını ortaya koyan “metin tenkidi” prensibini ele alacağız. Daha sonra sübutu tespit edilen hadisin delâletini tespitte takip edilecek metodu ele alacağız. Şimdi hadis metninin sübûtunu tespit etmede takip edilecek adımları incelemeye geçebiliriz:

4.2.1. Hadislerin Sıhhatini/Sübûtunu Tespitte İzlenecek Metod

Hadis sened ve metin olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Sened veya isnâd ile bizi metne ulaştıran yol, yani hadis metninin bize kendileri aracılığıyla gelmiş olduğu râviler, metinle ise senedin bittiği yerde başlayan, hadisin manasını içeren lafızların yer aldığı kısım kastedilmektedir.¹²²⁴ Hadisin sübûtu ile kastedilen, elimizdeki hadis metninin nispet edildiği kimseye ait olduğuna yönelik bilginin kesin, kesine yakın ya da büyük

¹²²³ Halit Çalış, “Şâfii ve Yorumda Nesnellik Arayışı”, *Uluslararası İmam Şâfii Sempozyumu*, 7-9 Mayıs 2010, (1. Baskı), İstanbul 2012, s. 727.

¹²²⁴ M. S. el-Hın, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Hadîs*, 31.

ihtimal dâhilinde olması, yani sahîh veya hasen olmasıdır.¹²²⁵ Dolayısıyla bir hadisle amel edebilmenin yolu, onun nispet edildiği kimseye ait oluşunun sahîh, doğru olmasından geçmektedir.

Usûlcüler hadisleri birçok açıdan taksim ettikleri gibi amel edilebilirliği yönünden de kısımlandırmışlardır. Amel edilmesi yönünden hadisleri makbûl ve merdûd olarak ikiye ayıran usûlcüler, onları sened ve metin açısından incelemişlerdir. Sahîh ve hasen hadisler makbul hadislerdir. Zayıf ve mevzu hadisler ise merdûd kapsamındadır.¹²²⁶ Makbul hadisler, kabul şartlarını elde etme derecesine göre sınıflandırıldığı gibi merdûd/zayıf hadisler de kabul şartlarının eksikliği ölçüsü ve yerine göre sınıflandırılmışlardır. Hatta aslı itibarıyla merdûd kısımdan olan fakat az zayıf kabul edilen bazı hadisler takviye edilince hasen li-ğayrihî derecesine yani makbul hadisler sınıfına geçmiş ve dinin her konusunda kendileriyle amel edilmesi sağlanmıştır.¹²²⁷ Dolayısıyla hadisler, hadis usûlü âlimleri tarafından, amel edilip edilmeme yönünden sahîh, hasen ve zayıf olarak üç ana başlıkta incelenmiştir. Onlar bu taksimi hem senedde hem de metinde aradıkları şartların varlık-yokluk veya varlık seviyesine göre oluşturmuşlar ve bir hadisin amel edilebilir olması için metinde aradıkları şâzz ve muallel olmama şartından önce, senedin muttasıl olması, senedde yer alan râvîlerin adâlet ve zabt sahibi olması ve yine senedin illetli ya da şâzz olmaması şartlarını dikkate almışlardır.¹²²⁸ Yani onlar hadisin sıhhat tespitine, senedin sübût ve sıhhat tespitinden başlamışlar, senedin durumunu tespit ettikten sonra metni incelemeye almışlardır.

Hadisçiler, bazen bir hadisin sadece senedinin sıhhat şartlarını taşıdığını صحيح الإسناد /isnâdı sahihtir diyerek belirtmişler, metnin durumunu bilmediklerine işaret etmişlerdir.¹²²⁹ Bir hadis kendisiyle amel edilmeye engel bir kusur taşıdığı anda onun hakkında “şâzz”, “muallel” vb. kavramları kullanmışlardır ki bu kavramlar senetteki bir kusur sebebiyle olduğu gibi sadece metindeki bir kusur sebebiyle de kullanılmıştır.¹²³⁰

Hadis usûlü âlimleri, sübût ve sıhhat yönünden senedi incelenmeyen bir hadisin, metin yönünden incelenmesinin prensip açısından yanlış olduğunu ifade etmişlerdir. Bir

¹²²⁵ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 279.

¹²²⁶ İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, 212-278.

¹²²⁷ Murtezâ ez-Zeyn, Ahmed, *Menâhîcu'l-Muhaddisîn fî Takvîyeti'l-Ahâdîsi'l-Hasene ve'z-Zaîfe* (1. Baskı), Mektebetür-Rüşd, Riyâd 1994, 37-87; İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, 278.

¹²²⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 151.

¹²²⁹ M. S. el-Hın, *el-Îzâh fî Ulûmi'l-Hadîs*, 74.

¹²³⁰ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 237, 259.

hadisin sıhhat tespitinde önce isnadının sıhhat incelemesi yapılır daha sonra metin tenkidi/incelemesine geçilir.¹²³¹ Bu sıralamanın dikkate alınmaması araştırmacıyı doğru bir sonuca ulaştıramaz. Şöyleki bir metnin doğru yorumu, ancak o metnin sahibine nispeti sağlandıktan sonra olabilir.

4.2.1.1. Sened Tenkidi

4.2.1.1.1. Senedin Önemi

Sened incelemesine geçmeden önce âlimlerin, haberlerin güvenilirliğini tespitte, senede verdikleri önemden bahsetmek gerekmektedir. Bazı Oryantalistler İslâmdan önce de sened sisteminin var olduğunu öne sürmüşlerdir. Fakat onların sundukları deliller, bazı bilgilerin önündeki ardarda gelen isimlerden ibâret kalmıştır. Oysaki biz, İslâm’da sened derken, bütünüyle bir sistemden bahsetmekteyiz. Bu sistemin içerisinde bir bilginin râvî zinciriyle aktarılmasının yanında, o zincirin muttasıl olarak gelmiş olması ve râvilerin adâlet ve zabt yönünden güvenilirlikleri kuralları çerçevesinde incelenmektedir.¹²³² Bu yönüyle isnad İslâm dininin değerli bir özelliği olarak görülmüş ve önceki ümmetlerin hiçbirinde olmadığı kabul edilmiştir.¹²³³ Haberî bilgilerin nakledilmesinde senedin önemine dikkat çeken Hâkim en-Neysâbü’rî, Abdullah b Mübârek’in “*İsnad dindendir. Şâyet isnad olmasaydı her dileyen, her dilediğini söylerdi*” sözünü naklederek şu açıklamaları yapmıştır: “*Eğer isnad ve ehl-i hadisin o isnadları talep etmesi ve üzerlerinde çokça çalışmaları olmasaydı, dinin ışığı sönerdi. Mülhid ve bidatçılar, hadis uydurmaya ve senedlerin yerini değiştirmeye muktedir olurlardı. Çünkü haberler senedlerden ayrılırsa yok hükmündedirler*”.¹²³⁴

İbn Sîrîn “*Bu ilim dindir. Dolayısıyla dîninizi kimden aldığınıza dikkat edin*”¹²³⁵ diyerek ravilerin güvenilir olmasına dikkat edilmesini öğretmiştir. Ebu’z-Zinâd babasından naklettiğine göre O, râvînin güvenilir olmasının da yetmeyeceğine, buna

¹²³¹ Alî Nâîf Bikâî, *Dirâsetü Esânîdi'l-Hadîsi's-Şerîf* (3. Baskı), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2011, 30.

¹²³² Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları* (5. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2014, 15-51.

¹²³³ Abdulfettâh Ebû Ğudde, Ebû Zâhid Abdulfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebî Ğudde el-Kureşî el-Mahzûmî, *el-İsnâdu mine'd-Dîn ve Safhatü'n-Müşrika min Târîhi Semâ'i'l-Hadîs İnde'l-Muhaddisîn* (3. Baskı), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2014, 15.

¹²³⁴ Hâkim en-Neysâbü’rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *Mârifetü Ulûmi'l-Hadîs* (2. Baskı), thk. Seyyid Muazzam Hüseyin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1977, 6.

¹²³⁵ Müslim, Mukaddime, 26.

ilâveten, râvînin hadis ilminin ehli ve zabt sahibi kimselerden olması gerektiğine dikkat çekerek “*Medîne’de hepsi güvenilir yüz kişiye ulaştım. Fakat onlardan hadis alınmaz ve şöyle denirdi: O, bu ilmin ehli değil*”¹²³⁶ demiştir. İsnâda yönelik bu hassasiyetinin sahâbe döneminde de olduğuna bir işaret olarak Ebu’s-Sa’d es-Sem‘ânî, İmrân b. Husayn’ın şöyle söylediğini nakletmiştir: “*Hz. Peygamber’in (s.a.s.) lafızlarının mutlaka nakledilmesi gerekmektedir. O nakillerin sıhhati ise ancak sahîh bir senetle bilinebilir. İsnâdın sıhhati ise ancak sikanın sikadan, adlin âdilden rivayet yapmasıyla gerçekleşebilir.*”¹²³⁷ Senedin önemine yönelik bu yönlendirmeler müellifler tarafından da dikkate alınmıştır. Buhârî, Sahîh’inin ismine “el-Müsned” kaydını da koyarak, eserde yer alan hadislerin merfû ve muttasıl senedle aktarıldığına işaret etmiş, âlimler de hadis eserlerini konumlandırırken, eserde yer alan rivayetlerin, senedle aktarılmış olmasını ve bu senetlerin sıhhat derecelerini dikkate almışlardır.¹²³⁸

4.2.1.1.2. Sened Tenkîdi Aşamaları

4.2.1.1.2.1. Senedin İttisal-İnkıta Durumunun Tespiti

Senedleri sıhhat açısından incelemenin ilk etabı onun ittisal-inkıta açısından durumunun tespitidir. Sahîh bir hadisin senedindeki her râvînin, bir üstteki râvîden hadisi işitmiş olması gerekir. Hadis merfû olsun mevkûf olsun, bu durum senedin başından sonuna kadar devam etmelidir.¹²³⁹ İttisal şartının kaybolduğu hadis, usûlcüler tarafından zayıf kabul edilmiş ve kopukluğun olduğu yere ve düşen râvînin sayısına göre isimlendirilmiş ve az veya çok zayıf olma derecesi belirlenmiştir.¹²⁴⁰ Muhaddisler senedin muttasıl olmasıyla yetinmemişler, senedde yer alan râvîlerin rivayetlerinin ahkâmı hüccet olabilmeleri için âdil ve zâbit olmaları hususunda ittifak etmişlerdir. Her bir râvînin adâletli yani; müslüman, âkil, bâliğ, fâsıklıktan ve kişiliğe hâlel getirecek şeylerden uzak duran, zâbt sâhibi yani; ezberinden aktarıyorsa hadisi ezberleyen,

¹²³⁶ Müslim, Mukaddime, 27.

¹²³⁷ Sem‘ânî, Ebû Sa’d Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *EdEbu’l-İmlâ ve’l-İstimlâ* (1. Baskı), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 1981, 4.

¹²³⁸ Dihlevî, *Hüccetullahi’l-Bâliğâ*, I, 247.

¹²³⁹ İtr, *Menhecü’n-Nakd fî Ulûmi’l-Hadîs*, 302.

¹²⁴⁰ M. S. el-Hın, *el-İzâh fî Ulûmi’l-Hadîs*, 133-154.

kitabından aktarıyorsa kitabını muhafaza eden biri olmalı ve eğer rivayeti mana ile yapıyorsa, manaları değiştirecek durumları bilmesi gerekmektedir.¹²⁴¹

4.2.1.1.2.2. Râvilerin Güvenilirlik Durumlarını Tespit

Bugün elimizdeki bir senedin incelemesini yapabilmemiz ancak cerh ve ta'dil eserlerine ve râvilerin biyografilerini inceleyen târih eserlerine dönmekle mümkün olmaktadır. O eserlerde yazılan bilgilerin değerlendirilmesi ise ancak, cerh ve ta'dil âlimlerinin, râvi değerlendirmede oluşturdukları kriterleri bilmek ve râvilerin sıhhat ve zayıflık yönünden rütbelerini belirtmek için kullandıkları genel veya özel ıstılahları tespit etmekle sağlanabilmektedir.¹²⁴² Hadis usûlü ilminde senedin hangi yönlerden ve hangi kurallara göre inceleneceğine dair yeterli açıklamalar yapılmıştır. Bu ilimde, râvinin hallerini tespit için konan kurallar oldukça nesnel olup, râvinin dînî ve dünyevî gidişatı incelenmekte, hadis metnini etkileyecek tarafgirlik, bidat ehli olması, kişiliğini ihlal edecek şeylerle uğraşması, rivayette tesâhül/gevşekliği gibi birçok etken, objektif olarak ele alınmaktadır. Bizler bugün, elimizdeki bir metnin senedinde yer alan râvilerin durumu hakkında cerh ve tâdil âlimlerinin vermiş oldukları hükümlere dönmekte bir sakınca görmemekte, aksine bunu zorunlu görmekteyiz. Çünkü onlar, bu kuralları en titiz şekilde uygulamışlar ve râvileri güvenilirlik durumlarına göre tabakalara ayırmışlardır. Bugün bize düşen cerh ve tâdil eserlerine müracaat etmek ve orada yer alan bilgileri yine kuralları çerçevesinde değerlendirerek elimizde yer alan senedin sıhhat açısından durumunu tespit etmeye çalışmaktır.¹²⁴³

4.2.1.1.2.3. Hadisin Bütün İsnadlarını Cemetme

Bir senedin sıhhatini tek bir tarik üzerinden tespit etmek mümkün değildir. Çünkü bir hadisin farklı isnadları birbiriyle karşılaştırılmak suretiyle, bunlardan munkatı, mudal, şâzz olanlar tespit edilebilir. Nitekim bir hadisin metinlerinden biri şâzz olabildiği gibi, isnadlarından biri veya birkaçı da şâzz olabilir.¹²⁴⁴ Bu sebeple Alî b. el-Medînî “Hadisin

¹²⁴¹ İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, 79.

¹²⁴² Mahmûd Tahhân, *Usûlü't-Tahrîc ve Dirâsetü'l-Ehâdîs* (3. Baskı), Mektebetü'l-Meârif, Riyâd 1996, s. 140-146.

¹²⁴³ İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, 128.

¹²⁴⁴ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 237.

tüm tarikleri toplanmadıkça hatası ortaya çıkmaz” demiştir.¹²⁴⁵ Yine İmâm Ahmed b. Hanbel’in “Hadisin tüm varyantlarını toplamadıkça onu anlayamazsın. Çünkü hadisler birbirini tefsîr eder” dediği rivayet olunmuştur.¹²⁴⁶ Hadis âlimleri, senedlerinin ulaştığı sayıya göre hadisleri mütevâtir ve âhâd olarak ikili bir taksime tâbî tutmuşlardır. Yalan üzere ittifak etmeleri câiz olmayan bir sayıya ulaşan mütevâtir hadisin artık tek tek sened incelemesi yapılamaz. Çünkü tevâtürün sağlamış olduğu bilgi kat’îdir. Bizim senedlere verdiğimiz hükümler ise zannîdir. Kat’î bırakılarak, zannî ile uğraşmak boş şeyle uğraşma görülmüştür.¹²⁴⁷ Tevâtüre ulaşmayan hadislerin herhangi bir tabakada râvi sayısı bire düşerse fert-garip, ikiye düşerse azîz ve tevatüre ulaşmadığı halde râvi sayısı en az üç olursa meşhûr isimlerini vermişlerdir. Senedlerin sayısı kaçta ulaşarsa ulaşsın tevatüre ulaşmadığı sürece hadise sahîh hükmünün verilebilmesi için onun isnadlarını incelememiz gerekmektedir. Şöyleki, bütün râvileri âdil ve zâbıt olup, muttasıl tek bir isnadla gelen hadis sahîh olabilirken, birden fazla senedi olduğu halde isnadlarının hepsinde âdil olmayan ya da aşırı zayıf râvilerin bulunduğu bir hadis zayıf kalabilmektedir.¹²⁴⁸

Hadisin aynısının veya benzerinin başka bir senedlerle rivayet olup olmadığını araştırma işlemine “itibar” adı verilmiştir.¹²⁴⁹ Ferd veya garip olduğu sanılan bir hadisin isnadındaki bir raviye, aynı hocadan veya senedin daha üst kısmında yer alan başka bir raviden benzer ifadelerle nakledilmesine “mütâbaat”, başka tariklerden geldiği görülen hadis ve onun râvisine “mütâbî” denir. Ferd olduğu zannedilen hadîse lafzen veya mana yönüyle mütâbaat eden hadisin sahâbî râvisi farklı olursa bu hadise de “şâhid” denir.¹²⁵⁰ Bir hadisin mütâbî veya şâhidlerini araştırmanın birçok faydası bulunmaktadır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1. Bir hadisin isnad sayısının tevâtüre ulaşıp ulaşmadığını tespit etmeyi sağlar.
2. Bir hadisin farklı isnad ve metinlerindeki şâzz olanı tespit etmeyi sağlar. Şöyleki, sika bir râvinin daha sikaya veya sikalara muhalafeti olarak rivayette bulunması onun hadisin isnad veya metinde hata ettiğini göstermektedir. Sika râvinin hata etmediği

¹²⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Câmi’ li Ahlâki’r-Râvî ve Âdâbi’s-Sâmi’*, thk. Mahmûd Tahhân, Mektebetü’l-Meârif, Riyâd 1431, II, 212.

¹²⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi’ li Ahlâki’r-Râvî*, II, 212.

¹²⁴⁷ M. S. el-Hin, *el-Îzâh fî Ulûmi’l-Hadîs*, 48-52.

¹²⁴⁸ İtr, *Menhecü’n-Nakd fî Ulûmi’l-Hadîs*, 354-363.

¹²⁴⁹ Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 144.

¹²⁵⁰ İtr, *Menhecü’n-Nakd fî Ulûmi’l-Hadîs*, 361-362.

rivayetleri sahîh kabul edilirken, muhâlefeti, yani hatası tespit edilen rivayeti şâzz kabul edilmiş, daha sikaların rivayeti ise mahfûz yani sahîh kabul edilmiştir. Bu hükme ancak farklı senedlerin karşılaştırılması ile varılmıştır.¹²⁵¹ Bir senedin sahîh olması o isnad ile gelen metnin sahîh olmasını gerektirmez.¹²⁵² Şöyleki sika râviler rivayet ettikleri hadisin metninde hata etmiş olabilir. Aynı şekilde zayıf bir isnadla gelen hadis, benzeri şekilde zayıf bir isnadla veya ondan daha iyi bir isnadla rivayet edilmesi sebebiyle hasen li-gayrihî derecesine yükselir. Bu durum itibar işlemi ile gerçekleşebilir. Yani araştırma sonucu elimizdeki az zayıf bir hadis, kendisi seviyesinde zayıf veya daha iyi seviyede başka senetler bulunursa, bunlar birbirini destekleyerek hadisi zayıf kategorisinden “Hasen li-gayrihî” derecesine yani ahkâmı hüccet olacak seviyeye çıkarabilir. Bu işlem çok zayıf hadis için geçerli değildir ancak az zayıf isnadlı hadisleri bu işlemi yapmadan gözden çıkarmamız belki de amel edilebilecek bir rivayeti terk etmemiz manasına gelmektedir.¹²⁵³

3. Birbirine zıt olan hadislerden birini diğerine tercih etme imkânı sağlar. Şöyleki; sahîh olan bir rivayete, diğer bir sahîh hadis teâruz edince isnad sayısı fazla olan tercih edilir. Bir hadisin ferd ya da garîb olması onun sahîh olmasına engel değildir, ancak böyle bir ferd hadis, isnad sayısı fazla olan sahîh hadise muhalif olduğunda isnad sayısı fazla olan sahîh hadis tercih edilir. Ferd hadisin râvilerinin isabet ettiğine yönelik hâricî bir karîne bulunmadığı zaman isnad sayısı fazla olan hadisin râvilerinin aklen hata yapma ihtimâli dikkate alınmamıştır.¹²⁵⁴

4. Rivâyetin farklı tariklerindeki metin ziyâdelerinin tespit edilmesini sağlar. Örnek olarak şunları zikredebiliriz: Kuteybe b. Saîd, Amr b. Nâkid ve Züheyr b. Harb’in Süfyân’dan, onun Ebu’z-Zinâd’dan, onun A’rec’den, onun da Ebû Hüreyre’den yapmış olduğu rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s.): “*Ümmetime meşakkat vermeyeceğimi bilseydim onlara her namazla birlikte misvak kullanmalarını emrederdim*”¹²⁵⁵ buyururken, aynı rivayeti Kuteybe b. Saîd aynı senedle “*Eğer müminlere zorluk vermeyecek olsaydım, yatsı namazını geciktirmelerini ve her namaz (başın)da misvak*

¹²⁵¹ M. S. el-Hin, *el-Îzâh fî Ulûmi’l-Hadîs*, 171.

¹²⁵² Haldûn Muhammed Selîm el-Ahdeb, *Eserü İlmi Usûli’l-Hadîs fî Teşkilî Akli’l-Müslim*, Mecme‘u’l-Fıkhi’l-İslâmî, Cidde 2006, 13.

¹²⁵³ Tahhân, *Usûlü’t-Tahrîc*, 144-146.

¹²⁵⁴ Mustafa Sarıcaoğlu, *İslam Hukukunda Ekseriyet Prensibi* (1. Baskı), Mizan Yayınevi, İstanbul 2022, 149.

¹²⁵⁵ Müslim, Tahâret, 42.

kullanmalarını emrederdim”¹²⁵⁶ şeklinde “*yatsı namazını geciktirmelerini*” ziyâdesiyle rivayet etmiştir. Muhaddislerin çoğunluğu sika râvinin ziyadesinin makbul olduğunu belirtmişlerdir.¹²⁵⁷

Oruca hilalin görülmesi ile başlanılmasını emreden hadisin tariklerindeki farklılıkları da burada zikredebiliriz. İbn Ömer’den (r.a.) gelen rivayete göre Hz. Peygamber (s.a.s) şöyle buyurmuştur: “*Hilali gördüğünüzde oruca başlayın. Hilali gördüğünüzde orucu bitirin. Eğer gökyüzü bulutlu olursa onun miktarını hesap edin.*”¹²⁵⁸ Rivayette “*Eğer gökyüzü bulutlu olursa onun miktarını hesap edin*” şeklinde tercümesini yaptığımız “فاقدروا له” lafzının anlamı hakkında ihtilaf edilmiştir. Hanbelîler, hilalin kapalı olduğu şekk gününü Ramazan sayarak oruç tutmayı vacib görmüşlerdir. Onlar, فاقدرُوا له ifadesinde yer alan zamiri Şâban ayına rücû ettirdikten sonra bu ifadeyi “*Şaban ayının sayısını daraltın*” yani “*Hicri ayların en azı olan yirmi dokuz olarak hesap edin*” şeklinde anlamışlardır.¹²⁵⁹ Şu kadar var ki bu hadis farklı rivayet edilmiştir. Bu hadis Müslim’de ثلاثين له فاقدرُوا له/“Onu otuz olarak takdir edin”¹²⁶⁰ Buhârî’de فأكملوا العدة/“Şâban ayının sayısını otuza tamamlayın”¹²⁶¹ ve ثلاثين/“Sayıyı otuza tamamlayın”¹²⁶² şeklinde farklı şekillerde rivayet edilmiştir. Tüm bu lafız farklılıkları bir arada incelendiğinde şu sonuca varılmıştır: Hadiste yer alan فاقدرُوا ifadesi, Hanbelîlerin yaptığı gibi “*daraltın*” manasına geldiği gibi, “*takdir edin*” manasına da gelmektedir. Bunlardan birini tercîh etmek, hâricî bir karîne ile olabilir. Bu karîne ise rivayetin bazı tariklerindeki “Şabân” ziyadesidir ki bu, hadisi “*Şabân ayını otuza tamamlayın*” şeklinde anlamamızı gerektirmektedir.¹²⁶³ Bu gösteriyorki bir hadisin tüm tarikleri araştırılmadan, tek bir tarikten hareket edilerek verilen hüküm doğru olmayacaktır.

5. Hadislerin bazı lafızlarının mana ile rivayet edildiğini tespit etmeyi sağlar. Farklı isnadların dikkatli incelenmesi sonucunda mana ile rivayetin kimden kaynaklandığı da tespit edilebilir. Mesela namazın ilk rekâtlarına yetişemeyen kimsenin, kılamadığı rekâtları nasıl yerine getireceği meselesi hakkında Ebû Hüreyre’den rivâyet edilen hadisin tariklerinde yer alan lafız farklılıkları mana ile rivâyetten kaynaklanmış olup mezheplerin

¹²⁵⁶ Ebû Dâvûd, Tahâret, 25.

¹²⁵⁷ M. S. el-Hın, *el-Îzâh fî Ulûmi’l-Hadîs*, 67.

¹²⁵⁸ Buhârî, Savm, 5.

¹²⁵⁹ Nûruddîn İtr, *Î’lâmu’l-Enâm Şerhu Bülûğu’l-Merâm* (2. Baskı), Dâru’l-Ferfûr, Dimeşk 2010, II, 398.

¹²⁶⁰ Müslim, Sıyâm, 4.

¹²⁶¹ Buhârî, Savm, 11.

¹²⁶² Buhârî, Savm, 11.

¹²⁶³ İtr, *Î’lâmu’l-Enâm*, II, 399.

ihtilafına sebep olmuştur. Bu hadisin rivayetlerinde yer alan lafız farklılıkları şöyledir: مَا وَأَقْضُوا مَا¹²⁶⁵, “Kaza edin”/فَاقْضُوا¹²⁶⁴, “Kaçırdığınız kısmı tamamlayın”/فَاتِمُوا فَاتِمُوا¹²⁶⁶, “Kılamadığınız rekâtları kaza edin”,¹²⁶⁶ وَأَلْقِضْ “Kaza etsin”¹²⁶⁷, مَا وَأَقْضِ مَا¹²⁶⁸ “Kılamadığın rekât(lar)ı kaza et.”¹²⁶⁸ Bu rivayetlerde ihtilâfın kimden kaynaklandığı şu şekilde tespit edilebilir: Bu rivayetlerin hepsinin sahâbî râvisi Ebû Hüreyre olup, medârü’l-hadîs Zührî (ö. 124/742)’dir. Hadisi Zührî’den Zübeydî, İbn Ebî Zî’b, İbrâhim b. Sa’d, Ma’mer ve Şu’ayb b. Ebî Hamza فَاتِمُوا lafzı ile İbn Uyeyne ise فَاَقْضُوا lafzıyla rivayet etmiştir. Zührî’nin dışında da hadisi Ebû Hüreyre’den فَاتِمُوا lafzıyla rivayet edenler olmuştur. Bu hadis İbn Mes’ûd, Ebû Katâde ve Enes’den فَاتِمُوا lafzıyla rivayet edilmiştir.¹²⁶⁹ Hadisin tarikleri incelendiğinde farklılığın sahâbî râvilerinden kaynaklanmadığı görülmektedir. Hadislerdeki lafız farklılıkları mana ile rivayet kaynaklı olabileceği gibi Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bir hadisi farklı zaman ve durumlarda tekrarlamış olmasından da kaynaklanmış olabilir. Fakat tekrar olma ihtimali, sahâbîlerin aynı lafızda ittifak etmelerinden dolayı kalkmış gözükmemektedir. Senedin medârı olan Zührî’den hadisi alanların, İbn Uyeyne hariç, فَاتِمُوا lafzıyla aktarmaları ihtilâfın kaynağının Zührî değil, aksine onun râvilerinden İbn Uyeyne olduğunu göstermektedir. Bu durum bir hadis incelenirken, onun bütün tariklerinin cemedilip rivayet şeması yapılarak farklılıkların ve kaynağının tespit edilmesi gerektiğini göstermektedir.

4.2.1.2. Sened İncelemesi Dışı Yöntemlerle Sübût/Sıhhat Tespiti

Âlimlerin sened incelemesine ihtiyaç duymaksızın hadisleri tashîh etmede kullandıkları usûller de bulunmaktadır. Bu metodlar herkes tarafından aynı şekilde kabul edilmiş değildir ve her hadise uygulanması mümkün de değildir. Daha önce zikrettiğimiz sened tenkîdi kuralları da muhaddisler tarafından aynı şekilde kullanılmış değildir. Bizim için aslolan, her muhaddisin kriterini ayrı ayrı anlamaya çalışmaktır. Burada da zikredeceğimiz bilgiler, hadis tashîhinde farklı metodlar olduğunu gösterecektir.

¹²⁶⁴ Buhârî, Ezân, 21.

¹²⁶⁵ Ebû Dâvûd, Salât, 54.

¹²⁶⁶ Ebû Dâvûd, Salât, 54.

¹²⁶⁷ Ebû Dâvûd, Salât, 54.

¹²⁶⁸ Müslim, Mesâcid, 154.

¹²⁶⁹ Ebû Dâvûd, Salât, 54.

4.2.1.2.1. Kur'an ve Dînin Asıllarına Uygunluk İle Tespit

Ebu'l-Hasan el-Hassâr el-Endelüsî, muhaddislerin hadis tashîhindeki ihtiyatlı davranışlarının mesela; merfû rivayetin mevkûf ya da mürsel diye illetlendirilmesinin ya da râvînin rivayette veya ziyâdede tek kalmasının veya daha âdil olana muhalafetinin bir ta'n sebebi olarak görülmesinin fakihleri birebir bağlamadığını söyler. Çünkü fakih, bir hadisin senedinde yalancı yoksa ve Kitâb'a ve dinin asıllarına uygunsa, o hadisi sahîh ve makbul kategorisinde görebilmektedir.¹²⁷⁰

Tirmizî, İlel adlı eserinde Buhârî'ye *هو الطهور ماؤه الحل ميتته* "Onun suyu temiz(leyici), ölüsü helaldir"¹²⁷¹ hadisinin sıhhatini sorduğunda onun sahîh hükmü verdiğini nakleder.¹²⁷² İbn Abdilberr'e göre (ö. 463/1071), Buhârî'nin bu hükmü ehl-i hadîsin kriterlerine göre doğru değildir ve hadis sahihtir. Çünkü hadis, her ne kadar sened açısından sahîh olmasa da içerik açısından fukahâ tarafından kabul görmüş ve deniz suyu mutlak olarak temiz kabul edilmiştir. Âlimlerin bu kabulü ve ameli, hadisin sahîh olduğunun alâmetidir ve bu kabul senedden daha kuvvetlidir.¹²⁷³

4.2.1.2.2. Medînelilerin Ameline Uygunluk İle Tespit

İmâm Mâlik, Medînelilerin amelini habere dayalı meselelerde delil kabul etmekte, hadisleri tashîh etmede bir takviye aracı olarak görmekte ve muttasıl bir şekilde tevârüs eden Medîne amelinin icmâ hükmünde olduğunu ve bu amele muhalif olan haberi vahidlerin ya tevîl edilmesinin ya da reddinin gerektiğini söylemektedir.¹²⁷⁴ Görüldüğü gibi İmâm Mâlik bu haberlerin tashîhini senedi incelemeksizin yapmaktadır. Çünkü ona göre bu durumda senedi incelemek, daha kuvvetli olan delili daha zayıf lehine terk etmek olacaktır ki bu doğru bir metod değildir.

¹²⁷⁰ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfiî, *en-Nüket alâ Mukaddimetî İbni's-Salâh* (1. Baskı), thk. Zeynülâbidîn b. Muhammed, Advâu's-Selef, Riyâd 1997, 106-107.

¹²⁷¹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 41.

¹²⁷² Tirmizî Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *İlelû't-Tirmizî el-Kebîr* (1. Baskı), thk. Subhî es-Sâmerrâî, Mektebetün'n-Nahdatî'l-Arabiyye, Beyrût 1409, 41.

¹²⁷³ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî el-Endelüsî, *el-İstizkârü'l-Câmi' li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr*, (1. Baskı), thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvad, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2000, I, 158.

¹²⁷⁴ Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücebî, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl* (2. Baskı), thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1995, I, 486-487.

Hadisin senedinin dışında, hadisi takviye sebebi olarak zikredilenlerden bazıları hadise muvafık icmâ olması, hadisile amel edilmiş olması ya da telakki bi'l-kabûle mazhar olmasıdır. Bu sebeplerin, bi zatihî hadisleri tashih aracı olmadığı, delillere işaret ettiği düşünülmüştür. Zira Kur'ân'dan ve Sünnet'ten delili olmayan bir icmânın, telakki bi'l-kabûlün ya da mütevaress amelin olmayacağı ön görülmüştür.¹²⁷⁵ Biz burada bu takviye yollarından “Telakkî bi'l-kabûl” üzerinde duracağız.

4.2.1.2.3. Telakkî Bi'l-Kabûl İle Tespit

Telakkî bi'l-kabûl ile hadislerin tashîhi, usûl eserlerinde müstakil bir başlık altında ele alınmamış olsa da şârihlerin veya usûlcülerin hadis incelemelerinde hadis tashîh usûlü olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Gazzâlî, Mu'âz b. Cebel'in Yemen'e vali olarak giderken Rasûlullâh'la diyalogunu haber veren hadîsin¹²⁷⁶ ümmetin telakkî bi'l-kabûlüne mazhar olması ve hakkında bir ta'n veya cerhde bulunulmaması dolayısıyla sahîh olduğunu, mürsel olmasının kendi sıhhatine bir zarar vermeyeceğini ve telakkî bi'l-kabûl sebebiyle sıhhat tespiti için sened incelemesine de gerek olmayacağını söyler.¹²⁷⁷

Telakkî bi'l-kabûlün, hadislerin sübûtunu tespit etmedeki önemi bağlamında İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) Buhârî ve Müslim'in Sahîhleri/Sahîhayn hakkındaki görüşleri dikkat çekmektedir. İbnü's-Salâh'a göre Buhârî ve Müslim'in ortaklaşa tahrîc ettikleri/müttefakun aleyh hadisleri ümmet telakkî bi'l-kabûl/kabul ile karşıladıkları için sahîh oluşları kesinlik ifade eder. İbnü's-Salâh, bu hadislerin, aslı itibari ile zan ifade eden ve ümmetin kabul ile karşıladığı rivayet olmasının ötesine geçemeyeceği, zannın ise hata edebileceği yani kesin ilim ifade edemeyeceği şeklindeki itirazları da “Bu zan normal bir zan değil, ümmetin tamamının ittifak ettiği bir zandır. Hatadan masûm olan bir topluluğun ittifak ettikleri zan da hatadan masumdur” diyerek reddeder. İbnü's-Salah'a göre Buhârî ve Müslim'in infirâd ettikleri rivayetler de sahîh olup yakînî ilim ifade eder. Çünkü âlimler bu iki kitabın her birini ayrı ayrı kabul ile karşılamışlardır.¹²⁷⁸

¹²⁷⁵ Detay ve örnekler için bkz. İbrahim İhsan Bayraktar, *Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi'l-Kabûlün Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, 47-55.

¹²⁷⁶ Ebû Dâvûd, Kazâ, 11.

¹²⁷⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, III, 545.

¹²⁷⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 172-171.

İbnü's-Salâh'ın bu görüşünü kabul edenler olduğu gibi reddedenler de olmuştur. İbn Kesîr, Nevevî'nin bu görüşe muhalefetini zikrettikten sonra “Ben de bu meselede İbnü's-Salâh ile aynı düşünüyorum” demiştir.¹²⁷⁹ Nevevî ise İbnü's-Salâh'ın görüşünü muhakkık ulemanın görüşüne muhalif görmektedir. Çünkü onlara göre Sahîhayn'ın az sayıdaki mütevâtir olanların dışındaki hadisleri haber-i vahid olup zan ifade eder. Nevevî'ye göre diğer hadis kitaplarında tahrîc edilen hadisler zan ifade ettiği gibi Sahîhayn'da tahrîc edilen hadisler de zan ifade eder. Ancak ümmetin bu iki kitabı kabul ile karşılamaları, onlarda yer alan hadislerle herhangi bir sened araştırması yapılmaksızın amel edilmesini gerekli kılmıştır. Diğer kitaplarda yer alan hadisler ile ancak sıhhat araştırmaları yapıp tespit edildikten sonra amel edilebilir. Sahîhayn'da yer alan hadislerle amel edilme husûsunda ümmetin icmâ etmesi, onların kesin olarak Hz. Peygamber'e (s.a.s.) ait olduğunu göstermez.¹²⁸⁰

İbn Hacer'e göre de Sahîhayn hadisleri nazarî ilim ifade eder. Şöyleki haber-i vâhidler telakkî bi'l-kabûl gibi karînelerle nazarî ilim ifade eder. Ayrıca telakkî bi'l-kabûl hadisi tevâtür derecesine ulaşmamış çok tarikten gelmesinden daha çok takviye eder.¹²⁸¹

İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563), İbn Hacer'in bu açıklamasına itiraz etmekte ve Hanefilere göre haber-i vâhid karînelerle desteklense bile zannî ilim ifade ettiğini ve bu hadislerdeki zannî ilmin kuvvetli olması onları kesin ilim ifade etme derecesine yükseltmeyeceğini belirtir.¹²⁸²

Mütehhir Hanefilerden bazıları, önceki Hanefilerin bazı ifadelerinden çıkarımlar yaparak,¹²⁸³ Sahîhayn hadislerinin ifade ettikleri ilim derecesinin, zannın ötesine geçemeyeceğini ifade etmişler ve ilk üç asırdan sonra telakkî bi'l-kabûlün varlığı kabul edilecek olsa, bu durumun tüm hadis eserleri için söz konusu olacağını, bunu ise hiçbir kimsenin söylemediğini belirterek, İbnü's-Salâh'ın Sahîhayn hakkındaki iddiasını

¹²⁷⁹ Ahmed Muhammed Şâkir, Ebu'l-Eşbâl Ahmed b. Muhammed Şâkir b. Ahmed b. Abdilkâdir, *el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadis* (1. Baskı), Dâru İbnî'l-Cevzî, Demmâm 1435, 105.

¹²⁸⁰ Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, *Zaferu'l-Emânî Şerhu Muhtasari's-Seyyid Şerîf el-Cürcânî* (4. Baskı), thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrût 1429, 127.

¹²⁸¹ Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, 127.

¹²⁸² Halebî, Ebû Abdillâh Radıyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Hanefî İbnü'l-Hanbelî, *Gafvu'l-Eser fî Safvi Ulûmi'l-Eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, MektEbu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb tsz, 49.

¹²⁸³ Serahsî'nin meşhur hadisi tanımlarken “telakkî bi'l-kabûl” kavramını kullanması ve bu haberin yakîn değil, tum'anîne ifade ettiğini söylemesi bu âlimlerin hareket noktası olmuştur. Bkz. Türkmânî, *Dirâsât*, 131.

reddetmişlerdir.¹²⁸⁴ Ancak Hanefilerden Leknevî'ye göre Sahîhayn hadisleri, hafız muhaddisler tarafından tenkid edilmemiş olması ve tercîh edilemeyecek şekilde delâletlerinin birbiri ile çelişkili olmaması halinde katiyyet ifade eder. Tenâkuz halindeki rivayetlerin sübûtunun kesinliği söylenemeyeceği gibi, hafızların eleştirdikleri rivayetlerde de icmâ hâsıl olmamıştır. Bunların dışındaki rivayetlerde ise icmâ vardır ve sübutları kat'î/kesindir. İcmâ bu hadislerle amel etmenin vacib olmasında meydana gelmiştir yoksa sıhhatinde değil denilemez. Çünkü âlimler sahîh olan her rivayetle amel etmenin vacib olduğu hususunda zaten icmâ etmişlerdir. Bu icmânın Sahîhayn hadisleriyle amel etmenin vacip olduğu hususunda oluşmuş olduğu söylenirse o zaman bu iki kitap için fazladan bir meziyyet oluşmaz. Hâlbuki bunların diğer kitaplardan daha meziyetli oldukları kabul edilmektedir ki bu ise ancak “vücûbu'l-amel” ve “sıhhatin katîliği” ile gerçekleşir.¹²⁸⁵

Telakkî bi'l-kabûl hakkında ortaya konan görüşler incelendiğinde, bu terimin iki farklı manada kullanıldığını görmekteyiz: Bunlardan birincisi, sahâbe tabakasında tek râvîsi bulunan bir haberin tâbiûn arasında şöhret kazanarak tevâtür derecesinde çok kişi tarafından nakledilmiş olmasıdır. İkincisi ise belli bir haber-i vâhidi, bütün âlimlerin kabul edip itiraz etmemesi ve onunla amel etmeyi vacib görmesidir yani haberi kabul etmede icmâ etmeleridir. Burada ihtilafa konu olan kısmın ikinci kısım olduğunu söyleyebiliriz. İlk anlamdaki telakkî bi'l-kabûl, Hanefîlerin meşhur diye tanımladıkları haberdır ve onlara göre bu haberler, manen olmasa da görünüşte şüphe taşıdıklarından, yakîn değil, tuma'nîne yani yakîne çok yakın zan ifade ederler. Bu haberler çoğu zaman ikinci anlamda da telakkî bi'l-kabûle mazhar olsalar da bu her zaman geçerli değildir. Onlara göre haberin meşhur olması tuma'anîne ifade etmesi için yeterlidir.¹²⁸⁶ Hanefîlerin telakkî bi'l-kabûlü ilk üç asırla sınırlı görmeleri onun ilk manasıyla ilgili bir durumdur. Hanefîlerin, ikinci manadaki telakkî bi'l-kabûl ile ilgili görüşlerini buradan çıkarmaya çalışmak isabetli olmaz kanaatindeyiz.

Bizim burada asıl üzerinde durmak istediğimiz konu, icmâ anlamındaki telakkî bi'l-kabûldür. Nitekim Gazzâlî ve İbnü's-Salah'ın bu kavramı bu anlamda kullandıkları gayet açıktır. İcmâ kat'î bir delildir ve zannî delil üzerinde gerçekleşen icmâ onu kat'îleştirir.

¹²⁸⁴ Türkmânî, *Dirâsât*, 129.

¹²⁸⁵ Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, 128.

¹²⁸⁶ Türkmânî, *Dirâsât*, 131.

İbnü's-Salâh, Buhârî ve Müslim'in sahîhlerinde yer alan hadislerde, tenkid konusu olmayanlar hakkında icmânın gerçekleştiği iddiasında bulunmaktadır. Âlimler de bu iddiayı genel olarak kabul etmekle beraber, bunun ne sonuç doğurduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Yukarıda zikrettiğimiz üzere, bazı âlimler, bunun, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini kesinleştirdiğini iddia ederken, bazıları ise bunun sadece amel etmenin vücûbunu kesin olarak gerektirdiğini söylemişlerdir. İki görüşün ortak noktası, sened araştırmasına gerek olmaksızın bu hadislerle amel etmenin zorunlu olduğudur.

Kanaatimizce, İbnü's-Salâh'ın sözünü ettiği telakkî bi'l-kabûlün icmâ sayılıp sayılmayacağı üzerinde durmak gerekir. İcmâ, müctehidlerin ittifakıdır. Mezhep İmâmlarının yaşadıkları dönemde ve öncesinde, mutlak müctehidler bulunmaktaydı. Bu sebeple o dönemlerdeki telakkî bi'l-kabûlün icmâ sayılmasında bir problem görmüyoruz. Ancak daha sonraki dönemlerde mutlak müctehidlerden değil, belli bir mezhep içinde müctehid olan âlimlerden -belli bir döneme kadar- söz edebilmekteyiz. Bu âlimler tâbî oldukları mutlak müctehidlerin sözlerinin dışına çıkamamışlardır.¹²⁸⁷ Burada cevap verilmesi gereken soru bu müctehidlerin telakkî bi'l-kabûllerinin icmâ sayılıp sayılmayacağıdır? Bizce bu soruya iki şekilde cevap verebiliriz: Birincisi, icmâ, bu ümmetin hatadan korunmuşluğunu ve bunun kıyamete kadar devam edeceğini ifade eden naslara dayanır.¹²⁸⁸ Bu sebeple her asırda devam eden bir olgudur. İkincisi ise mutlak müctehidler döneminde var olan bir ihtilafın, sonraki dönemlerde ortadan kalkması söz konusu değildir. Bu sebeple sonraki dönem müctehidlerinin ittifakları önceki mutlak müctehidlerin ihtilafını yok saymamıza götürmeyecek şekilde hüccet olmalıdır. Nitekim bu müctehidler, takip ettikleri müctehidlerin hadislerle ilgili görüşlerini sonraki dönemde de sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla elimizdeki meşhur hadis kitapları hakkında telakkî bi'l-kabûlden söz etmek mümkündür. Ancak, telakkî bi'l-kabûl denince ilk önce, mutlak müctehidler dönemini, yani meşhur hadis kitaplarının tedvîninden öncesini hatıra getirmemiz gerekir. Ümmetin hatadan korunmuşluğu âyetler ve mânevî mütevâtir derecesindeki hadislerle sabittir.¹²⁸⁹ Ümmetin korunmuşluğu bize şu iki şeyi söyleme imkânı vermektedir:

¹²⁸⁷ Muhammed b. Ömer Abdülaziz, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Müsemmâ bi Ukûdi Resmi'l-Müftî* (1. Baskı), thk. Hamîd Ali, Dâru'n-Nûr, Karaçi 2015, 134.

¹²⁸⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 267.

¹²⁸⁹ Bakara, 2/143, Nisâ, 4/115, 83; Tirmizî, Fiten, 51; Buhârî, Fiten, 2.

1. Bir dönemdeki bütün müctehidler bir konuda aynı görüşte olmuşlarsa, o görüş kesinlikle doğrudur. Dolayısıyla icmâ zannî bir delil üzerinde gerçekleştiğinde onu kat'îye çevirir.

2. Bir dönemdeki müctehidler, bir konuda birden fazla görüş belirtmişlerse o görüşlerden birinin doğru olduğu kesindir.¹²⁹⁰ Onların görüşlerinin dışında ileri sürülecek görüşün batıl olduğunu söyleyebiliriz.

Telakkî bi'l-kabûlün yanî icmânın, haber-i vâhidin kat'î olmasına sebep olması hususunda iki görüş vardır:

1. Telakkî bi'l-kabûl, hadisin Hz. Peygamber'e âidiyetini kesinleştirir. Bu görüşte olanları da ikiye ayırabiliriz:

a. Hadise uygun hüküm üzerindeki icmâ hadisin Hz. Peygamber'e ait oluşunu kesinleştirir. Kerhî, Ebû Hâşim (ö. 321/930), Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979-80) gibi âlimler bu görüştedir.

b. Bizzat hadis üzerindeki icmâ hadisin Hz. Peygamber'e ait oluşunu kesinleştirir.

2. Telakkî bi'l-kabûl, hadisin Hz. Peygamber'e âidiyetini değil, hüccet olmasını ve onunla amel etmenin vacib olmasını kesinleştirir.¹²⁹¹

Bizim bu konudaki görüşümüz, bizzat hadis üzerinde gerçekleşen telakkî bi'l-kabûlün, hadisin Hz. Peygamber'e âidiyetini kesinleştirdiği yönündedir.

Sonuç olarak, diyebiliriz ki hadis değerlendirmelerinde takip edilecek ilk merhale sened tenkîdidir. Bazen bir hadisin sened tenkîdi yapılmaksızın Kur'an'a ve dînin asıllarına uygun olması, Medînelilerin ameli ve telakkî bi'l-kabûl ile de sahîh ve sabit olabilir. İkinci merhale ise metin tetkîkidir. Şimdi metin tetkîki çeşitleri hakkında bilgi vereceğiz.

4.2.1.3. Metin Tetkîki

Metin tetkikini üç ana başlık altında inceleyebiliriz. Şimdi bunlardan ilkinin ele alacağız.

¹²⁹⁰ Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî, *el-Bahru'l-Muhîr fî Usûli'l-Fıkıh* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübî, 1994, III, 149.

¹²⁹¹ İbn Emîrî'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-Tahbîr* (2. Baskı), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1983, II, 270.

4.2.1.3.1. Hadisin Lafzen mi Manen mi Rivayet Edildiğinin Tespiti

Bir hadisin lafzen mi yoksa mana ile mi rivayet edildiğini tespit etme en önemli adım, hadisin tüm tariklerini bir araya getirmektir. Hadisin senedinde yer alan râvîlerin “mana ile rivayet” hakkındaki görüşlerini bilmek, hadisin orijinal lafzını tespit etme büyük öneme sahiptir. Çünkü hem sahâbe hem de tâbiûn tabakasından hadislerin lafızlarına bağlı kalınmasını ve herhangi bir ziyâde ve noksanlık yapılmamasını gerekli görenler olduğu gibi, unutmaya zarûretine bağlı olarak mana ile rivayeti câiz görenler de bulunmaktadır.¹²⁹²

Âlimlerin, mana ile rivayet yapacak kimsenin lafız farklılıklarını ve sözün delâletlerini bilmesi gerektiğini belirtmesi¹²⁹³ ve manayı etkileyecek incelikleri bilmeyen kimselerin, mana ile rivayet yapmasının câiz olmadığı husûsunda icmâ etmeleri,¹²⁹⁴ ilgili metnin senedinde yer alan râvînin ilmî durumunu belirlememizi gerektirmektedir. Hanefîleri daha önce ele aldığımız “fakih râvî” meselesi, bu tespitin gerekliliğini artırmaktadır.

Sahâbî ravileri Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ifadelerinden kendi anladığını emir sîğasıyla veya hüküm içeren diğer kalıplarla nakletmiş olabileceği iddia edilmiştir. Bu iddianın her hadis için geçerli olacağı söylenemez. Bir hadisin bütün tariklerinde metinler ittifak ettiğinde ravilerin böyle hareket etmediği, ihtilaf ettiğinde ise böyle davrandıkları söylenebilir ancak bu ihtilaflar teâruz halinde değilse her biri doğru kabul edilerek amel edilebilir.¹²⁹⁵ Eğer bu ihtilafların delâlet ettiği hükümler, bir arada amel edilemeyecek şekilde mütâriz ise o takdirde usûlcülerin belirledikleri kurallar takip edilerek lafızlardan birini tercîhe gidilir.¹²⁹⁶

Rivayetlerde görülen her lafız farklılığının mana ile rivayetin bir sonucu olduğu düşünülmemeli, aksine bu farklılıkların Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadisi o lafızlarla, farklı ortamlarda tekrar etmesinden kaynaklanmış olabileceği düşünülerek hareket edilmelidir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in hadisi farklı ortamlarda söylemiş olabileceğini tespite yarayan karînelere ulaşılması gerekmektedir. Hadislerin, cevâmiu’l-kelim türü veya lafzıyla ibadet edilen ezan, ikâmet ya da dua hadisleri gibi mana ile rivayetin câiz

¹²⁹² Harun Özçelik, “Hadislerde Lafız İhtilafına Farklı Yaklaşımlar ve Çözüm Metotları Üzerine”, 180-181.

¹²⁹³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi’r Rivâye*, 198.

¹²⁹⁴ Hatîb el-Bağdâdî *el-Kifâye fî İlmi’r Rivâye*, 198.

¹²⁹⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, 272.

¹²⁹⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 281.

olmadığı konularda olup olmasını tespit etmek de bizde hadisin lafzen rivayet edildiği kanaatinin oluşması açısından önemlidir. Mana ile rivayet edildiği tespit edilen bir rivayetin lafızlarından hüküm istinbâtı yapılmaması gerekmektedir. Şayet hâricî bir karîne ile hadisin lafzının Hz. Peygamber'in (s.a.s.) lafzı olduğu sabit olursa bu yapılabilir.

Mana ile rivayet sonucu hadislerde meydana gelen hatalar tespit edilerek ilâ kitaplarında belirtilmiş ve bunların ravilerin cerhine etkisine işaret edilmiştir. Hadis usûlünde yer alan şâzz, münker, muallâ, maktûp, tashîf, tahrîf terimleri doğrudan veya dolaylı olarak bu meseleyle ilgilidir. Dolayısıyla bu tür hataların tespiti ve doğru olanı tercîh etmek için bu alanda yazılmış eserlere başvurulmalıdır.

4.2.1.3.2. Hadisteki Ziyâdelerin Tespiti

Rivayetlerin metin ve senedlerinin karşılaştırılmasına “Hadis Usûlü” ilminde muâraza denir. Muhaddisler bu yolla en orijinal metin ve senede ulaşmayı amaçlamışlardır. Metin ve sened karşılaştırmaları sonucu sened ve metinlerdeki ziyâdeler tespit edilir. Bir hadisi naks/eksiklikle rivayet eden ravi sika olduğu, ziyâdeyle rivayet eden ravi zayıf olduğu ve aksi durumda sikanın rivayeti tercîh edilir, zayıfın rivayeti terk edilir. Ancak her şeklin ravileri sika olduğunda ise sikanın ziyadesi makbul olur ve her iki hadis de sahîh kabul edilir.

Dolayısıyla hadisin orijinal metnini oluşturmada dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, hadisin metnine eklenmiş makbûl ziyâdeleri tespit etmektir. “Ziyâdetü's-sikâ” kavramı ile “sika ravinin, hadisin rivayetinde, başka bir râvînin zikretmediği bir lafız veya cümleyi zikretmekle teferrüd etmesi” kastedilmektedir.¹²⁹⁷ Ziyâdetü's-sika'nın birçok sebebi vardır. Bunlardan bir kısmını şöyle sıralayabiliriz:

1. Ravilerden bir kısmının rivayeti tam ve eksiksiz bir şekilde zabt etmiş olmasına rağmen diğerlerinin rivayetin bir kısmından gaflet etmiş olması,
2. Ravilerden bazıları sözün ortasında meclise girmiş ya da bir ihtiyaç nedeniyle sözün ortasında meclisten ayrılmış olması,
3. Rivayete konu olan söz, farklı meclislerde; birinde ziyâdesiz, diğerinde ziyâdeli olarak söylenmiş olması,

¹²⁹⁷ İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, 367.

4. Aynı söz aynı mecliste birinde ziyâdesiz diğesinde ise tekid amacıyla ziyâdeli olmak üzere birden fazla söylenmiş olması,

5. Ravilerden bir kısmının rivayetin bir bölümünü unutmuş olması.¹²⁹⁸

Ziyâde “Rabbenâ leke’l-hamd–Rabbenâ ve leke’l-hamd” örneğinde olduğu gibi sadece lafızla ya da sadece manayla ilgili olabilir. Manayla ilgili olan ziyâde, rivayetin ziyâdesiz kısmının ifade ettiği manayı değiştirmeyip sadece ilave anlam ortaya koyuyor olabilir ya da manasını değiştirebilir. Sözün tek mecliste söylendiği ya da farklı meclislerde söylendiği tespit edilebiliyordur ya da edilemiyordur. Hatta bazen ziyâdeli rivayet ve ziyâdesiz rivayetin ikisi birden aynı raviden geliyor olabilir. Şu halde problemi çözmek için rivayetler bütün yönleriyle çok hassas bir şekilde incelenmek zorundadır. Makbûl ziyâde ile merdûd olanın tespitinde mutlaka göz önünde bulundurulması gereken birtakım kaideler vardır:

1. Hadis otoritelerinin incelemeleriyle adâlet ve zabt sahibi olduğu tespit edilen ravilerin ziyâdeli rivayetleri mümkün mertebe makbûl sayılmalıdır. Kuvvetli bir delil olmaksızın sika ravilerin rivayetlerini merdûd saymak hem onlara hem de onları tevsik edenlere yönelik bir itham olur. Ayrıca bu teşeddüd hadisleri i‘mal değil ihmale götürür.

2. Yeterli delil bulunduğu sika ravilerin ziyâdeleri kabul edilmez ve rivayette hata ettikleri söylenir.

3. Kendilerine gaflet arız olması ve hep birden ziyâdeyi ihmal etmeleri âdeten imkânsız olacak sayıda bir topluluğun rivayet etmediği ziyâdeyi, sika olan tek kişinin rivayet etmesi halinde o ziyâdenin sikanın hatası sonucu olduğu söylenir.

4. Ziyâdesiz rivayet eden ravilerin, ziyâde ile rivayet eden raviyi yalanlamaları ve hata ettiğini söylemeleri durumunda ziyâde merdûd olur.

5. Hadisler arasında gerçekte bir teâruz yoktur. Te’âruz ya yanlış veya eksik anlamadan ya da rivayetlerden birinin veya ikisinin sabit olmamasından dolayı ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla hadisler arasında ilk bakışta var olduğu görülen teâruzun giderilmesi gerekir.

Sözün tek mecliste söylenmiş olup olmadığı, lafzî karîneler, siyâk, ravinin tek oluşu, olayın tek bir kişi ile ilgili bir defa yaşanmış olup olmamasıyla tespit

¹²⁹⁸ Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru’l-Muhît fî Usûli’l-Fıkh* (2. Baskı), thk. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî, Dâru’s-Safve, Kuveyt 1992, IV, 337-339.

edilebilmektedir. Bazen bu mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla bu durumu tespitte lafzî karînelerin, siyâkın, ravinin tek olup olmadığının ve olayın tek bir kişi ile ilgili bir defa yaşanmış bir olay olup olmadığının belirlenmesi son derece önemlidir.¹²⁹⁹ Dolayısıyla bir hadisin rivayetlerinin birinde sika bir ravinin ziyâdesi olduğu görüldüğünde onun tek mecliste söylenip söylenmediğini tespit etmeye çalışmamız gerekir. Eğer birden fazla mecliste söylendiği tespit edilirse ziyâdenin kabul edilmesi gerektiği konusunda bazı âlimler icmâ bulunduğunu söylemektedir.¹³⁰⁰ Asıl mesele sözün tek mecliste söylenmesiyle ilgilidir. Tek mecliste söylenip söylenmediğinin tespit edilememesi durumunda ne yapılması gerektiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu durumda hadiste, farklı meclislerde tekrar edilen hadisteki ziyâdede takip edilen yöntemin uygulanabileceğini söyleyebiliriz. Sonra, ziyâdenin, gaflet ve ihmale nispet edilmeleri mümkün olmayan bir çoğunluğu, rivayeti eksik aktarmakla itham etme gibi bir duruma götürüp götürmediği tespit edilmeli, şayet böyle bir durum yoksa ziyâdeli rivayetin ziyâdesiz rivayete zıt düşüp düşmediği tespit edilmeli, daha sonra İbnü's-Salâh'ın ziyâdeyi taksimine göre hareket edilmelidir. İbnü's-Salâh ziyâdeyi şöyle taksim etmiştir:

Birinci kısım, sikanın diğer sikalara muhalif olarak zikrettiği ziyâdedir ki bunun hükmü şâzz ile aynıdır yani merdûd hükmündedir. İkinci kısım ise diğerlerinin yaptıkları rivayetlere herhangi bir mübâyenet veya muhalefet içermeyen ziyâdedir ki bu ziyâdeler makbuldür. Üçüncü kısım ise ilk iki kısım arasında kalan, diğer kimselerin zikretmediği ve sikanın teferrüd ettiği bir ziyâdedir. Bu ziyâde ilk iki kısma da benzemektedir. Çoğunluğun rivayeti umûm, azınlığın rivayeti ise husus olur. Bu has oluş bir çeşit sıfatta ve hükümde farklılığı gerektirecek bir muhalefet olması bakımından birinci kısma benzer fakat rivayetler arasında bir zıtlık ya da münâfât olmaması bakımından ikinci kısma benzer. Bu üçüncü çeşit ziyâdeleri İmâm Mâlik, İmâm Şâfiî ve İmâm Ahmed rivayetler arasında münâfât olmadığı için kabul ederken, İmâm Ebû Hanife ve ona tâbî olanlar, hükmü değiştirmesi yönünden muâriz ziyâdeye yani birinci kısma benzediğini söyleyerek kabul etmemektedir.¹³⁰¹

¹²⁹⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 330.

¹³⁰⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, IV, 329.

¹³⁰¹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 251; İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, 368.

Üçüncü kısım ziyâdeler hususundaki ihtilaf sebebiyle müteahhir âlimler hadislerde yer alan birçok ziyâde ile amel etme hususunda ihtilaf etmişlerdir. Elimizde yer alan metnin içerisinde ziyâde olup olmadığının ve bu üç kısımdan hangisi altına girdiğinin tespitinin tek yolu, hadisin tüm tariklerini bir araya getirip birbirleriyle karşılaştırmaktır. Bu yapılmadan, elimizdeki metnin amel edilecek orijinal tam metin olduğunu bilemeyiz ve metin üzerindeki diğer inceleme kriterlerine geçemeyiz. Ziyâdeli ve ziyâdesiz rivayetler arasında teâruz varlığı tespit edildiğinde tercîh kaidelerini dikkate alarak aralarında tercîh yapılır.

4.2.1.3.3. Hadislerdeki Râvî Tasarruflarının Tespiti

Metin tenkidinden önce hadisin tam ve doğru metnini tespit gelir. Çünkü yorumlanmaya çalışılan hadisin metni bazı râvî veya müelliflerin tasarruflarına maruz kalarak orijinal hali bozulmuş olabilir. Hadis metni üzerinde gerçekleşen tasarrufların en önemlileri; metni ihtisar etme, lafızları öne alma/takdîm ve geriye bırakma/tehir, asıl metin içerisine metinden olmayan kelimelerin eklenmesi/idrâc, metinde yer alan bir kelimeyi doğru telaffuz edemeyerek değiştirme/tashîf veya metnin bir kısmını zikretmeyerek, sadece ilgili bölümü verme/taktî'dir. Şimdi metindeki tasarruf çeşitlerini sırasıyla kısaca ele almaya çalışacağız:

4.2.1.3.3.1. İhtisâr

İhtisâr, hadisin ifade etmek istediği manayı eksiksiz aktaracak şekilde kısaca nakletmek ya da manayı bozmadan hadisin bir kısmını hazfederek, diğer kısmını kısaltarak aktarmak olarak tarif edilmektedir.¹³⁰² Eldeki metnin tamamını görmeye engel olan ihtisar, metin üzerinde yapılacak kritiklerin sağlıklı sonuç vermesini engellemektedir. İmâm Şâfiî, metinde ihtisârın varlığından dolayı eldeki hadis metninin belki de hadisin sadece bir tarafı olabileceğini, muhaddisin kendisine sorulan soru üzerine elindeki hadisin soruyla ilgili kısmını rivayet edip diğer kısımlarını terketmiş olabileceğini söylemektedir.¹³⁰³ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir meseleyle ilgili söylemiş olduğu lafızların bir kısmını zikretmemek, metne dışarıdan bir müdahaledir. Râvinin

¹³⁰² Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 131.

¹³⁰³ Şâfiî, *Kitâbu'l-Ümm*, X, 172.

muhtasar olarak zikrettiği metin, siyâk ve sibâkından yani bağlamından koparıldığı için Hz. Peygamber'in (s.a.s.) kastettiği manayı ifade etmekten uzak olabilir. Ana metin üzerinde yapılan bu tasarruflar, hadisin farklı metinlerinin meydana gelmesine sebep olmaktadır. Öyle ki muhtasar metin asıl zannedilip, hadisin tam veya ziyâdeli rivayetleri reddedilme durumuyla karşılaşabilir.¹³⁰⁴ Hadis metninde uygulanan ihtisâr tasarrufunun başlıca şartı, metnin tamamının ya aynı râvî/muhaddis veya başka bir râvî/muhaddis tarafından rivayet edilmiş ve ulaşılabilir olmasıdır. Ziyâdenin, reddedilme durumuyla karşılaşmaması için râvinin aktarmış olduğu metnin ihtisâr edilmiş olduğunu belirtip, asıl metne işaret etmesi en iyi olanıdır.¹³⁰⁵ İhtisâr edilmiş metin asıl metin olmadığı için üzerinde yorum yapılacak veya istinbatta bulunulacak metnin muhtasar olmayan tam metin olması gerekmektedir. Hadisin tüm tariklerini bir araya getirmeden, bunun gerçekleştirilmesi de mümkün değildir.

4.2.1.3.3.2. Takdîm-Tehîr

Asıl metin üzerinde gerçekleşen bir başka râvi tasarrufu ise lafızların metin içerisindeki aslî konumlarını takdîm ve tehîr yaparak değiştirmektir. Hiç şüphesiz hadislerdeki orijinal lafız sıralamasının istinbat edilecek hükme etkisi vardır. Ebû Hüreyre'den rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَبْرُكْ كَمَا يَبْرُكُ: "Sizden biri secde ettiğinde devenin çöktüğü gibi çökmesin, ellerini dizlerinden önce yere koysun."*¹³⁰⁶ Bu hadis secdeye varırken önce elleri sonra dizleri yere koymayı emretmekle aksini ifade eden hadislerle çelişmektedir.¹³⁰⁷ Bu metin farklılığı mezheplerin ihtilafına sebep olmuştur. Şöyleki Ebû Hanîfe, İmâm Şafîi ve Ahmed b. Hanbel Ebû Hüreyre hadisiyle amel etmezken İmâm Mâlik amel etmiştir.¹³⁰⁸ Meseleyle ilgili hadisleri uzunca tartışan İbn Kayyim Ebû Hüreyre'nin hadisinde bazı râviler tarafından takdîm ve tehîr şeklinde bir kalb/yer değiştirmenin yapılmış olduğunu ve doğru metnin *وَلْيَضَعْ رُكْبَتَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ* "Dizlerini ellerinden önce koysun" şekliyle olması gerektiğini belirtmiş ve böylece hadisler arasındaki teâruzu da gidermiştir.¹³⁰⁹

¹³⁰⁴ Süleyman Doğanay, *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları*, 64.

¹³⁰⁵ Sâlih Karacabey, "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: 11, Sayı: 1, 2002, s. 58.

¹³⁰⁶ Ebû Dâvûd, *Salât*, 137.

¹³⁰⁷ İbn Mâce, *Salât*, 18.

¹³⁰⁸ İtr, *İ'lâmu'l-Enâm*, I, 543.

¹³⁰⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, I, 215.

Hadislerdeki lafızların orijinal yerini değiştirme şeklindeki bu tasarrufun hükme etkisi dikkate alınarak herhangi bir metin üzerinde yoruma başlamadan önce hadisin diğer tariklerindeki lafızlarını da görüp lafızların aslî yerlerinde olduklarından emin olunması gerekir.

4.2.1.3.3. İdrâc

Muhaddisler hadisi Rasûlullah, sahâbe ve tâbiûndan nakledilen söz, fiil ve takrirlerdir diye tanımlayarak kapsamı geniş tutmuşlardır.¹³¹⁰ Fıkıhçılar ise hadisi sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir hüküm içeren merfû rivayetlerine hasretmişlerdir.¹³¹¹ Muhaddisler merfû, mevkûf ve maktû hadislerin hepsini hadis diye niteleseler de bu üç kısım hüküm ifade etmede aynı kuvvette değildir. Dolayısıyla metinden hüküm istinbâtına geçmeden önce bir rivayetin bu üç kısımdan hangisi olduğunu dikkate almak gerektiği gibi, merfû rivayete karışmış olabilecek sahâbe veya tâbiûn sözlerini de belirlemek gerekmektedir. Metnin aslından olmayan bir sözün, metnin başına, ortasına veya sonuna eklenmesine idrâc böylesi bir hadise de müdrec hadis denir.¹³¹² Aslında râvinin kendine ait olan bu eklemeler metne şerh ve açıklama kastıyla eklenmişken, sonraki nesiller tarafından metnin aslından zannedilerek araya bir açıklama konmaksızın Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sözü gibi aktarılmıştır. Bu idrâc hadisin tariklerini bir araya getirip karşılaştırmakla veya mütekaddim bir âlimin tespiti ile bilinebilir.¹³¹³ Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği *النَّارُ لِلْأَعْقَابِ مِنْ النَّارِ* / "Abdesti tastamam alın, ateşten topuklara yazıklar olsun"¹³¹⁴ hadisinde "Abdesti tastamam alın" kısmı Rasûlullah'a nisbet edilmişken Buhârî'de Ebû Hüreyre'ye nisbet edilmiştir. Hadis şu şekildedir: قَالَ: *أَسْبِغُوا الْوُضُوءَ، فَإِنَّ أَبَا الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ* "Ebû Hüreyre dedi ki: Abdesti tastamam alın. Zira Ebu'l-Kâsım şöyle buyurmuştur: "Ateşten topuklara yazıklar olsun."¹³¹⁵ Buhârî rivayeti sayesinde ilk rivayetin müdrec olduğu tespit edilmiştir.

¹³¹⁰ M. S. el-Hin, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Hadîs*, 29.

¹³¹¹ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 93.

¹³¹² Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 198-199.

¹³¹³ Suyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *Tedribu'r-Râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (1. Baskı), thk. Bedî Seyyid el-Lahâm, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dimeşk 2005, I, 308-311.

¹³¹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Fasl li'l-Vasli'l-Müdrec Fi'n-Nakl* (1. Baskı), thk. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, Dâru'l-Hicre, Suûd 1997, I, 23.

¹³¹⁵ Buhârî, *Vudû*, 29.

4.2.1.3.3.4. Tashîf

Bir hadisin metin tenkidine geçmeden önce onun tashîften selim olduğunu tespit etmek gerekir. Çünkü sika râvî de lafızların nokta ve harekesini yanlış zabtederek veya bir harfi diğer bir harfle değiştirerek hadisin metninde tashîf veya tahrîfe yol açmış olabilir.¹³¹⁶ Lafızlardaki ya da manalardaki benzerlikten dolayı sika raviler bile tashîf-tahrîf hatalarına düşmüşlerdir. Bu tür hatalar, tespit edilmesi dikkat gerektiren gizli kusurlar olarak görülmüş ve mütekaddim âlimler bunları tespite çalışmışlardır.¹³¹⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) mescidde kendisine hasırdan özel bir hücre edinerek orada namaz kıldığını anlatan Buhârî hadisinde "hücre edinmek" manasındaki احتجر lafzı yer almaktadır.¹³¹⁸ Abdullah İbn Lehîa bu rivayeti Musa b. Ukbe'nin kitabından semâ olmaksızın doğrudan nakletmiş ve tashîf yapmıştır. Kelimelerin benzerliğinden dolayı احتجر lafzının sonundaki râ'nın yerine mim getirerek kelimeyi احتجم yani "Hz. Peygamber mescidde hacamat oldu" şeklinde rivayet etmiş ve hataya düşmüştür.¹³¹⁹ Yine Müslim'in rivayet ettiği ve Ramazan orucundan sonra Şevvâl ayından altı gün oruç tutmanın faziletinden bahseden hadisin metninde yer alıp "altı gün" manasına gelen ستا kelimesini,¹³²⁰ bir ravi "bir şey" manasına gelen شيئا lafzıyla değiştirerek tashîf yapmıştır.¹³²¹ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) cuma günü namazdan önce, bir hikmetten dolayı halkalar halinde oturmaktan nehyeden hadisinde yer alan¹³²² ve halka olmak manasına gelen الْحُلُقِ kelimesini birçok muhaddis hâ'nın fethası ile الْحُلُقِ şeklinde tashîf yaparak rivayet etmiş ve hadis "Rasûlullah mescidde tıraş olmaktan nehyetti" şeklinde anlaşılmıştır.¹³²³ Bu hadisi musahhaf haliyle rivayet eden ve manasıyla da amel eden kimselerin olduğunu nakleden Hattâbî, yanlışın harekeden kaynaklandığına işaret etmektedir.¹³²⁴ Harfin, noktanın ve harekenin değişmesi ile düşülen hatalara örnek olarak zikrettiğimiz yukarıdaki misaller elimizdeki metnin doğru lafızlarının tespit edilmesinin önemini açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, doğru lafzı tespit edilmemiş bir hadisin metni üzerinde yapılacak tüm yorumlar hatanın tekrarı mahiyetinde olacak ve gerçeği

¹³¹⁶ Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, bkz. "Tahrîf", "Tashîf", 303, 309.

¹³¹⁷ İtr, *Menhecü'n-Nakd*, 383.

¹³¹⁸ Buhârî, Edeb, 75.

¹³¹⁹ İtr, *Menhecü'n-Nakd*, 383.

¹³²⁰ Müslim, Sıyâm, 204.

¹³²¹ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, 99.

¹³²² İbn Huzeyme, *Sahîh*, III, 158.

¹³²³ Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, 101.

¹³²⁴ Hattâbî, *Meâlimü's-Sünen*, I, 247.

yansıtmayacaktır. Bu hataya düşmemenin yolu ise hadisin bütün tariklerini bir araya getirerek metin tetkiki/inceleme yapmaktır.

4.2.1.3.3.5. Taktî

Hadis metninin bir kısmından hareketle hüküm istinbâtına girişmek ya da mevcut lafızlar üzerinde yorum yapmak yanlış sonuçlara neden olabilir. Dolayısıyla dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da hadis metninin müellif ya da bir râvî tarafından parçalara ayrılarak bir kısmının rivayet edilmiş olabileceğidir. Hadislerin kitaplarda tahrîci ve rivayeti esnasında sadece istişhâd/şâhid göstermek istenilen kısmının zikredilmesi ve diğer kısmının hafzedilmesi taktî diye isimlendirilmektedir.¹³²⁵

Buhârî ve İmâm Mâlik gibi birçok muhaddis musannıfın uyguladığı taktî sistemi, istişhad noktasının vurgulanması ya da okuyucunun istenilen kısma odaklanmasının sağlanması açısından faydalı ve caiz görülse de metnin tamamını görmemizi engellemesi yönünden kerahatten uzak görülmemiştir.¹³²⁶ Ancak metnin lafızları birbiri ile bağlantılı olup bir kısmının görülmediği ve mananın bozulduğu durumlarda ise taktî yapmanın câiz olmadığı ittifak edilmiştir. Böyle olmayan durumda ise şartsız caiz görenler olduğu gibi, musannıf ya da râvinin daha önce hadisin metnini tamamen rivayet etmiş olma şartıyla caiz görenler de olmuştur.¹³²⁷ Bazı muhaddisler eserlerinde hadis metninin tamamını zikretmeye gayret göstermiştir. Bu sebeple Müslim'in Sahîh'ini Buhârî'nin Sahîh'inin önüne geçiren âlimler olmuştur.¹³²⁸ Hadisin bir kısmının zikredilmesi ile kastedilen mananın bozulması ihtimalinden dolayı, birçok âlim mana ile rivayette şart koştukları gibi, taktî tasarrufunda bulunan râvî ve musannıfın Arapçayı iyi bilen ve manayı değiştirecek durumlardan haberdar olan kişi olmasını şart koşmuşlardır. Cümlede yer alan müstesnayı zikredip, istisna edâtını hafzetmek câiz görülmezken, birbirinden bağımsız, birden fazla hüküm barındıran hadisin her bir parçasının müstakil olarak yani taktî edilerek rivayeti caiz görülmüştür.¹³²⁹ Özellikle Buhârî'nin Sahîhi'nde bu uygulamanın çokça örneklerine rastlayabiliriz.

¹³²⁵ Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd el-Mısrî, *Şerhu Elfiyyeti's- Suyûtî* (1. Baskı), thk. Ebû Muâz Târık b. Ivazillâh, Dâru İbn Kayyim-Dâru İbn Affân, Riyâd 2004, 116; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, I, 525.

¹³²⁶ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 399.

¹³²⁷ Muhammed Muhyiddîn, *Şerhu Elfiyyeti's-Suyûtî*, 117.

¹³²⁸ Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstılâh*, thk. Âişe Abdurrahman Bintü's-Şâti', Dâru'l-Meârif, Kâhire 1990, 399.

¹³²⁹ Bulkînî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstılâh*, 399.

Sonuç olarak diyebiliriz ki hangi kısım taktî olursa olsun taktî ile rivayet edilen bir metin üzerinde yorum yapılacağı zaman onun bütün parçalarının bir araya getirilmesi gerekir. Aksi takdirde parçaların birbiri ile ilişkisi kurulamayacağı gibi bir parçadan hareketle bütün hakkında verilecek hüküm ve yapılacak yorum doğru olmayabilir.

Hadislerin -ve bu bağlamda emirlerin- anlaşılmasında delâlete yönelik incelemelerden önce sübûta yönelik incelemelerin yapılması gerektiği aşîkârdır. Hadislerin sübûtuna yönelik araştırmalar, öncelikle sened üzerinde, sonra da metin üzerinde gerçekleştirilmektedir. Metin üzerindeki incelemeler, “metin tetkîki” yani ravi tasarruflarını tespit ederek orijinal metne ulaşmak için yapılacak olanlar” ve “metin tenkidi” olmak üzere iki ana başlık altında değerlendirilebilir. Biz şu ana kadar “sened tenkidi” ve “metin tetkîki” yani metin üzerinde yapılmış olma ihtimali bulunan râvî tasarruflarını tespit ederek, orijinal metni elde etme yöntemlerini ana hatlarıyla ortaya koymaya çalıştık.

Şimdi hadislerin sübûtunun yani sahîh olup olmadığını tespit yönteminin ikinci aşaması olan “metin tenkidi” hususunu ele alacağız:

4.2.1.4. Metnin Tenkîdi

Metin tenkidi, son dönemlerde hadislerin sübûtuyla ilgili öne çıkarılan ve geçmişte ihmal edildiği iddia edilen bir yöntemdir. Son tahlilde başka verilerle te’âruz etmesinden hareketle hadisin “sabit olmadığını” ortaya koymak,¹³³⁰ şeklinde ifade edebileceğimiz bu yöntemin yeni bir şey olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Zira çelişmezlik ilkesi, insan aklının en temel üç ilkesinden biridir. Hiçbir insan, çelişki halindeki iki yargıyı, aynı anda tasdik ya da tekzib edemez. Böyle bir durum insanı fitrî olarak -eğer konuyu önemsiyorsa- araştırma yapmaya sevk eder. Nitekim İslâm tarihinde de bu böyle cereyan etmiş ve metin tenkidine her kesimden âlim tarafından çok sayıda örnekler verilmiştir. Bu konuyla ilgili ülkemizde ve İslâm âleminde yapılan çalışmalar zaten bu hakîkati çok açık bir şekilde ortaya koymuştur. Geçmişten günümüze dek telif edilen hadis şerhleri, fıkıh, kelâm ve tasavvuf eserleri hadisler üzerindeki yorum ve istinbâtlarıyla metin tenkidine sayısız örnekler içermektedir.

¹³³⁰ Salahaddin Polat, *Metin Tenkidi* (2. Baskı), İFAV. Yayınları, İstanbul 2015, 306; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (1. Baskı), Otto Yayınları, Ankara 2015, 28-29.

Metin tenkidinin günümüzde ön plana çıkarılmaya çalışılmasının abartılı ve hem ilmen hem mantîken hatalı sonuçlara götüren bir seviyede olduğu kanaatindeyiz. Bu itibarla burada metin tenkidin önemini, işlevini, kapsamını ve ortaya çıkardığı sonucun ilmî değerini ana hatlarıyla ortaya koymak istiyoruz.

Metin tenkidi, hadislerin sübûtunu tespit etmede ve belki bundan daha önemli olmak üzere anlaşılmasında önem arz eden bir faaliyettir. Bu tenkid faaliyetinin sübûtle ilgili kullanılışının olumsuz olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü metin tenkidi- anlam doğru ise hadis sahîhtir diyemediğimiz için- herhangi bir hadisin sıhhatini ispat için kullanılamaz,¹³³¹ ancak hadislerin sahîh olmadığını söylemek için kullanılabilir. Gerçekte onun bu maksatla bile ne oranda kullanılabileceği irdelenmeye muhtaç bir konudur. “İsnadında hiçbir problem olmayan bir hadisin metin tenkidıyla sahîh olmadığını söylemek mümkün olabilmekte midir?” sorusuna cevap vermek bu irdeme için iyi bir başlangıç olabilir. Kanaatimizce bu soruya olumlu cevap vermek mümkün değildir. Çünkü metin tenkidi, en nihayetinde bir teâruz meselesidir ve “teâruz ve tercîh”le ilgili kaidelere tabidir. Teâruzun giderilmesinde te’vîl, nesih ve tevakkuf seçenekleri varken sıranın hiçbir zaman “hadisin mevzû olduğuna hükmetme”ye gelemeyeceği açıktır. Şayet bir hadisin senedinde problemler varsa, hele ki bu problem ravilerin adaletiyle ilgili ise o zaman metin tenkidi hadis hakkında hüküm vermemizi daha kolay hale getirecektir.¹³³² Şu halde metin tenkidi müstakil bir yöntem olmayıp, isnad tenkidini destekleyici yardımcı bir unsurdur.

Yardımcı bir unsur kabul edilmesi metin tenkidini önemsizleştirmek olarak değerlendirilmemelidir. Metin tenkidi nasların ve delillerin anlaşılmasında ve değerlendirilmesinde kilit role sahiptir. Deliller arasında teâruz görüntüsü oluştuğunda bu durum bizi, araştırmamızı derinleştirmeye ve hangi konuda eksiklerimizin olduğunu

¹³³¹ Şöyle ki, bir metnin ilgili kriterlerle teâruz halinde bulunmaması o metnin hadis olduğu manasına gelmez. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.) her doğru sözü söylemiştir diyemeyiz. Mevzu hadis bahislerinde birtakım zühd sahibi kimselerin -sözde- iyi niyetleriyle Kur’ân’ın faziletine veya gece namazının önemine dair hadis uydurduklarına yönelik itirafları zikredilir. Dolayısıyla tenkidde aslanan sened incelemesidir. Senedi sahih olan bir metin üzerinde metin tenkidine ve incelemesine girişilir. Bkz. Suyûtî, *Tedribu’r-Râvî*, I, 326-327.

¹³³² Kâbisî, sahih olmayan bir senedin metnindeki sıkıntıları gidermek için tevîl tekellüfüne girilmeyeceğini söyler. “Senedi batıl olan bir metin sened yönünden atılır, metin kritiğine ihtiyaç duymaz. Zayıf senedli olup, metninde mana yönünden sıkıntılar olan bir hadisin, sırf o hadisle amel edenler olması ihtimaline binaen, amel etmek için değil, onların amelini sıhate hamletmek kastıyla metin teviline gidilebilir” diyenler olmuşsa da muhakkik âlimler bunu kabul etmemiştir. Bkz. M. S. el-Hin, *el-Îzâh fî Ulûmi’l-Hadîs*, 106-107.

araştırmaya sevk eder. Sonuçta teâruzun çözümüyle ilgili kabul edilen kaidelere göre hangi delile ne yapılması gerekiyorsa (tevîl, tercîh, nesh, tevakkuf...) o işlem gerçekleştirilecektir. Bu, metin tenkidinin son derece önemli bir işlevidir. Bu itibarla bu işlemin anlamadaki rolünün, sübût tespitindeki rolünden öncelikli ve önemli olduğunu söyleyebiliriz.¹³³³

Bizi metin tenkidi yapmaya sevk eden şeyin teâruz görüntüsü olduğunu ifade etmiştik. Teâruzun gerçekte var olup olmadığı ancak metinlerin anlaşılması sonucunda verilebilecek bir hükümdür. Metinlerin anlamları kat'î olarak bilinmedikçe teâruzun varlığı hakkındaki hüküm de zannî olarak kalmaya mahkûmdur. Teâruzun varlığı zannî olduğunda ortaya konan çözüm de zorunlu olarak zannî kalacaktır. Lafızların delâletlerinin kat'î olma imkânını ileride delâlet konusunda irdelleyeceğiz. Bu imkânı kabul etsek bile bu nitelikteki yani delâleti katî olan lafızların sayısının çok fazla olmadığını kabul etmek durumundayız. Şu halde teâruzun varlığına dair kanaatimizin ve buna bağlı olarak ortaya koyacağımız çözümün kesinliği son derece sınırlı olacaktır. Bu çözüm bazen cem', bazen tercîh, bazen nesih, bazen tevakkuf bazen de hadisin sahîh olmadığına hükmetmek şeklinde olabilmektedir.

Metin tenkidi, diğer bütün ilmî faaliyetlerde olduğu gibi, onu ortaya koyan kişinin yetkinliğine bağlı değerinde sonuç ortaya çıkaracaktır.¹³³⁴ İmâm Gazzâlî el-Kanunu'l-küllî fi't-Te'vîl isimli risalesinde, aklî ilimlerde yetkinliği olmayan kimselerin, tevîl edilmesi gereken nasların tevîl edilmesi gerektiğinden habersiz olacaklarını, aklî ilimlerde kendisini yetiştirdiği halde naklî ilimlerde yetiştirmemiş olan kimselerin ise tevîli mümkün olan nasları gerekmediği halde reddetmek ve tevîl edilmesi câiz olmayan nasları tevîl etmek gibi hatalara düşmekten kurtulamayacaklarını, olması gerekenin her iki tür ilimde yetkinleşmek olduğunu belirtir. Bununla beraber her iki ilimde yetkinleşmiş olan kişilerin dahi bütün durumlarda çözüme ulaşamayacaklarını, kimi zaman uzak tevîl yapmaya, kimi zamansa tevakkuf etmeye mecbur kalacaklarını belirtir. "Allah ve Rasulü'nün muradını ihata etmek hiçbir beşerin iddia edemeyeceği bir şeydir, iddia eden, cehaletini açığa vurmuş olur", diyerek her zaman çözüm bulabilmek gibi bir beklentinin isabetli olmadığını vurgular. Aklî ilimlerde yetkinlik kazanabilen insanlar İmâm

¹³³³ Metin tenkidi, her zaman hadisin sübutuyla ilgili bir hüküm vermeye götürmese de hadisin daha doğru anlaşılmasına yönelik araştırmaların derinleştirilmesi sonucunda, metni diğer verilerle karşılaştırma imkânı sağlayarak doğru tevîl yapmamıza imkân verir ve anlamı daha doğru tespit etmeye hizmet eder.

¹³³⁴ Bkz. Tezimizin "Yorumda Öznellik ve Nesnellik" kısmı.

Gazzâlî'ye göre her dönemde çok az sayıda olurlar. Bu sebeple, akla aykırı olmak şeklinde ifade edilen uygulamayı yapabilecek yetkinliğin çok sınırlı olduğu anlaşılmaktadır.¹³³⁵ İbn Berhan bütün itikâdî sapmaların ardında fâsîd tevîlin bulunduğunu söylerken bu noktaya vurgu yapmış olmaktadır.¹³³⁶ Buna bir örnek olarak da Mu'tezile'nin Allah'ın görüleceğini ifade eden hadisleri reddetmelerini gösterebiliriz.¹³³⁷

İlmî yetkinlikle ilgili şunları da ilave etmeliyiz: Metinler Arapça olduğuna göre dil bilimlerinde (nahiv, belâğat, lügat...) ve fıkıh usûlünde yetkinlik gerekir. Sözler anlamlarını karînelerle kazandığına göre tarihsel, sosyolojik ve coğrafi arka planın da etraflı bilgisine sahip olmak gerekir.¹³³⁸ Sünnet, dînî delillerden sadece biri olduğuna ve dînî ilimlerden yalnız biri olduğuna göre, diğer deliller ve diğer ilimlerle bağlantısını kuracak yetkinliğin de şart olduğunu kabul etmek gerekir. Günümüzde "bilime aykırılık" da bu yöntemin içinde değerlendirildiğinden bilim felsefesi ve ilgili bilime yönelik yetkinliğin de gerekliliği ortaya çıkacaktır.¹³³⁹ Bütün bu alanlarda yetkinlik, sahibine metin tenkidi konusunda cesaret verici nitelikte olmayacaktır. Çünkü bu kişi, konunun ne kadar çetin problemler içerdiğinin farkında olacaktır.

Yorumun özneliği, konjonktürel ve şarta bağlı tenkitlerin hakkâniyetten uzak olacağı, Kur'ân ve Sünnet bütünlüğünü sağlamanın güçlüğü, tarihsel bilginin değeri ve gerçekliği, tarih bilgisindeki yorumsallık, aynı şeyin dinin farklı ilkeleriyle ilişkilendirilmesinin imkânı, dinin genel ilkeleriyle cüz'i meselelerin bağlantısının kurulmasının her zaman çok açık ve net olmaması, beşer'î bilginin ilahî kaynaktan gelene

¹³³⁵ Gazzâlî, *Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, Kânûnu't-Te'vîl* (1. Baskı), thk. Mahmûd Bîcû, byy. 1993, 11-30.

¹³³⁶ H. Yunus Apaydın, "Te'vîl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2012, XXXI, 28-31.

¹³³⁷ Kâdî Abdülcebâr, Ehl-i Sünnetin rüyetullaha delil olarak zikrettiği tüm hadisler için Hz. Peygamber (s.a.s.)'den sabit değildir diyerek reddetmekte veya o hadisler Hz. Peygamber (s.a.s.)'in başkalarından hikâye bağlamında nakilleridir demektedir. Râviler hikâye kısmını hafız etmişler ve rivayetleri doğrudan Hz. Peygamber'in görüşü gibi aktarmışlar diyerek rivayetlerin hatalı olduğunu söylemektedir. Hatta Zemahşerî bu rivayetleri kabul etmemek bir yana, rüyatullahı caiz görenlerin Allah (c.c.)'a teşbih isnad ettiklerini söyleyerek İslam dairesinin dışında kaldıklarını söylemektedir. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdülcebâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (3.Baskı), thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1996, 268; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl* (5. Baskı), thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnân 2009, I, 340.

¹³³⁸ Karîne ie ilgili geride "Emrin İstî'mâl/Kullanım Açısından Delâleti" başlığı altında açıklamalarda bulunduğumuz gibi, ileride de örnekendirme yapılarak tekrar işlenecektir.

¹³³⁹ Polat, *Metin Tenkidi*, 313.

kıstas kılınmasının kabul edilebilirlik derecesi, bilimin kesinliksiz ve değişken olması...gibi çok sayıda problem vardır ve bunların çözümü hiç de kolay değildir.¹³⁴⁰ Günümüzde metin tenkidinin çoğunlukla problemlerin farkında olmadan yapıldığı görülmektedir. Bunun uzun vadede birçok olumsuz sonucu ortaya çıkacaktır. Hadis ilimlerinin işlevsizleştirilmesi, altının oyulması, buhârlaşması ve bir kaos ortamına sürüklenmesi tehlikesi vardır. Dini ilimlerle ilgisi olmayan insanlarda ortaya çıkaracağı olumsuz sonuçları da tahmin edebilmek mümkündür.¹³⁴¹ Metin tenkidinin güçlüklerine yaptığımız vurgu, onun yapılmamasına matuf değildir. Elbette ehli bunu yapacaktır, yapmak zorundadır. Ancak bu işlem yapılırken son derece ihtiyatlı olunmalı ve varılan sonuç hakkında gereğinden fazla iddialı olunmamalıdır. Varılan sonucun sübjektif olduğu ve kesinlikten uzak olduğu gerçeği daima hatırd tutulmalıdır.

Sonuçların kesin olmayacağı husûsu, yukarıda yazılanlara ilaveten şu şekilde de izah edilebilir: Bizi metin tenkidi yapmaya iten teâruz, iki kat'î delil arasında olamaz.¹³⁴² Ya biri kat'î diğeri zannî olan, ya da her ikisi de zannî olan iki delil arasında olur.¹³⁴³ Diğer taraftan, teâruzu gidermede kendisine dayandığımız kaideler ya kat'î ya da zannî olur. Kaidelerin ve delillerin zannî olması durumunda sonucun da zannî olacağı açıktır. Kaidelerin kat'î olmasıyla beraber delillerden birinin kat'î diğerrinin zannî olması durumunda da zannîlik çoğu zaman kaçınılmaz olur. Zira prensipte anlaşmak her zaman tatbikte anlaşmayı gerektirmez. Adaletli olmanın lüzumuna inanan iki kişinin bir konuda adaletin neyi gerektirdiğiyle ilgili ihtilafa düşmelerini, bu yüzden çok normal karşılarız. Örnek vermek gerekirse; kat'î ile zannî teâruz ettiğinde kat'î esas alınır, zannî tevîl edilir, tevîli mümkün olmazsa reddedilir. Bu kaide kat'îdir. Hem Ehl-i Sünnet, hem de Mu'tezile bunu kabul eder.¹³⁴⁴ Bütün müslümanlar Allah Teâlâ'nın adil olduğunu bilir. O'nun bu

¹³⁴⁰ Ferî meselelerin hangi asla kıyas edileceği bazen net olmamakda ve fer' iki zıt asıl arasında gidip gelmektedir. Müctehid bu durumda fer'i, bu asıllardan daha çok şebhi bulunana ilhak ederek bir tercih işlemi yapar ve ona göre fer'in hükmünü belirler. Bkz. Muhammed Sıdkı b. Ahmed Ebu'l-Hâris el-Gazzî el-Bûrnû, *Mevsûatü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye* (1. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2003, II, 192.

¹³⁴¹ Polat, *Metin Tenkidi*, 292-306.

¹³⁴² Abdüllatîf Abdullah el-Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993, I, 41, 161.

¹³⁴³ Berzencî, *et-Teâruzu ve't-Tercih*, I, 31, 156.

¹³⁴⁴ Berzencî, *et-Teâruzu ve't-Tercih*, I, 166.

sıfata sahip olduğu kat'îdir. Mu'tezile buna dayanarak Adem (a.s.) ile Musa (a.s.)'ın tartışması hadisini¹³⁴⁵ reddederken Ehl-i Sünnet bunda hiçbir problem görmemektedir.¹³⁴⁶

Amelî konularda devreye nesih de girer. Bilindiği üzere nâsîh ile mensûh aynı anda uygulanamayacak hükümler getirir. Burada ilk bakışta teâruz görünür ancak gerçekte nesih vardır. Bu durumda rivayetlerden biri ile amel etmeyeceğiz fakat ona uydurma da diyemeyeceğiz.¹³⁴⁷ Teâruz halinde tercih yaptığımızda da amel etmediğimiz hadise uydurma demiş olmamaktayız. Sadece diğer rivayeti daha güçlü gördüğümüzden onunla amel etmemiş olmaktayız.¹³⁴⁸ Özetle, metin tenkidi, isnad tenkidini takiben ve orijinal metni tespit aşamasından sonra onları tamamlayıcı olarak hadislerin sahîh olmadığına hükmetmede kullanılabilecek yardımcı bir yöntemdir. Buna ilâveten teâruzu giderme yöntemleri olan cem', tercih, nesih, tevakkuf işlemlerinde de metin tenkidi son derece önemlidir. Acelecilikten uzak, yorumun öznelliğinin bilincinde, ihtiyatlı ve ehil kişilerin

¹³⁴⁵ Buhârî, Tefsîr, 3.

¹³⁴⁶ Mu'tezile'den Ebû Alî el-Cübbâî, "Bu hadisin kabulü nübüvveti inkara götürür. Çünkü Hz. Adem burada günahı tebrir etmektedir, bu ise emir ve nehiylerin geçersizliğine, bu emir ve nehiylere muhalefet edenin herhangi bir kınamaya uğramasının geçersizliğine götürür" diyerek hadisi akla muarız görmekte ve akılla naklin teâruz etmesi durumunda, kuralları gereği akli takdim ederek nakli yani bu hadisi reddetmektedir. Ehl-i sünnet ise bu hadisi sabit kabul ederken akla teâruz eden bir durumunun olmadığını, burada anlatılmak istenenin Allah'ın ezeli ilmi olduğu, nübüvveti aykırılığın veya Cebriyye'nin de inandığı gibi bu yazının, kişiyi bir işi yapmaya mecbur kılması şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemişlerdir. Sonuç olarak üzerinde ittifak edilen "adâlet" kavramı pratikte aynı sonucu doğurmamış, tevildeki yanlış tutum hadisi reddetmeye götürmüştür. Bkz., Ebu'l Eşbâl Hasan ez-Züheyrî, *Şerhu Kitâbi'l-İbâne min Usûli'd-Diyâne*, <http://www.islamweb.net>, III, 47.

¹³⁴⁷ İki delilin teâruz oluşturmamasının şartı bu delillerin aynı zamanda ve aynı meselede zıt hükümler barındırmasıdır. Fakat bu delillerin birinin vurûd tarihinin diğerinden önce olduğu tespit edilirse teâruz ortadan kalkmaktadır. Zira önce olan mamulün bih olmaktan çıkartılır, mensûh kabul edilir, sonra olan ise nâsîh kabul edilerek amel edilir. Dolayısıyla bu deliller arasında tenâkuz var denilerek birinin sübutunu reddetmek doğru olmaz. Her ikisi de sâbit, fakat biri mamulün bih'tir. Bkz. Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercih*, I, 310-311. Neshin uygulandığı alan olan ameller konusu ve emirlerin genelde amelî konularda vârid olduğu düşünüldüğünde, emir hadislerindeki teâruz belirtilerinin çözümünde neshi kullanmanın, zıt amellerin her birinin, bir zamanda dinde sübutunu tespit açısından önemi ortaya çıkmaktadır. Tarih tespiti yapılamadığı için neshe gidilemeyen delillerde ise tevakkufa gidilir. Zira bu tespit edilememesi durumu hakikatte böyle olduğu manası taşımamaktadır. Tevakkuf, delillerin reddi manasına değil, makûl bir çözümün tespitine kadar amelden el çektirilmesi manasına gelmektedir.

¹³⁴⁸ Teâruzu gidermede cem' ve nesih işlemleri, her iki delilin de sâbit olduğu manasına gelmektedir. Tercih işlemi ise, bu işlemin uygulandığı, zâhiri mütâriz iki rivayetten birini, bir meziyetinden dolayı râcih kabul ederek, sübûtunu tespit etmemizi sağlamaktadır. Diğer delil ise tercih sebebi tespit edilemediği için mercûh kabul edilmekte fakat sâbit olmadığı veya mevzû olduğu tespit edilmemektedir. Zira tercih işlemi cem' yapılması mümkün gözükmeyen, kuvvetleri birbirine yakın iki delil arasında gerçekleşmektedir. Bu işlemden uygulanan işlemler ve tespit edilen tercih sebepleri ictihâdî yani zannîdir. Bizim, râcih olan bu zannî sonuçla amel etmemizin vacip olması, dindeki bir amelî zaruretten kaynaklansa da vardığımız sonucun katî olduğunu ve diğer delilin kesin olarak sabit olmadığını veya mevzû olduğunu gerektirmez. Dolayısıyla delillerden birini tercih etmek, diğerini kesin olarak atmak manasına gelmemekte, hatta farklı tercih sebeplerinin zuhûru ile varılan sonucun değişmesi mümkün de olabilmektedir. Bkz. Berzencî, *et-Teâruzu ve't-Tercih*, I, 76-112.

yapacağı metin tenkidleri -sonuçları her zaman tartışmaya açık olmakla beraber- ilim âlemi için hem son derece faydalı hem de zorunlu bir faaliyet olacaktır. Emir içeren hadislerin metin tenkidi bu anlattıklarımız çerçevesinde yapılmalıdır.

4.2.2. Hadislerin Delâletini Tespit

Sened ve metinle ilgili sübûta yönelik incelemelerin yapılarak sıhhati tespit edilen metnin artık anlama aşamasına geçilebilir. Biz buradan itibaren konuyu iki ana başlıkta ele alacağız; ilk olarak hadisin delâletini tespit, ikinci olarak ise sübûtu ve delâleti tespit edilen bu hadisin günümüze taşınması ve günümüz şartlarında anlaşılması. İkinci kısmın alt başlıklarını birinci kısmın sonunda zikredeceğimiz için burada ana başlığı vermekle yetinelim. İlk kısım olan “hadisin delâletini tespit” başlığı altında ise beş konuyu ele alacağız. Anlamada ilk olarak hareket alanımızın lafızlar olması ve ulaşılabilecek doğru mana ancak lafız üzerinde gerçekleşeceği için ilk olarak konuyu “delâletin/anlamın, lafızların incelenmesinden hareketle tespit edilmesi” başlığıyla ele alarak, konunun önemi, lafızların delâletini tespitinde takip edilecek metod, lafızların manayla ilgili olan hangi alanlarının inceleneceği ve ulaşılan bu sonuçların bizler için kesinlik değeri ele alınacaktır. Anlamın doğru tespit edilmesinde ve ulaşılan sonucun ilmî değerinde karînenin rolü dikkate alınarak ikinci başlıkta “anlamın tespitinde karînenin rolü” ele alınacak ve karînenin kısımları, çeşitleri, anlamadaki rolü, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hadisi kazâ, imâmet, risâlet gibi vasıflarından hangisi ile yaptığını belirlemede karînenin yeri ve karînenin ulaşılan sonucun bilgi değerine katkısı işlenecektir. Lafızları ve bu lafızların oluşturduğu metni kuşatan karîneleri tespit edilen hadisin doğru delâletini tespit amacıyla bu metni, diğer dînî delillerle bir arada görmenin gerekliliğini ele alacağımız “anlamın tespitinde diğer dînî delillerle bağlantı kurmanın önemi” başlığında konu bütünlüğünün sağlanması ilgili âyet ve hadislerin bir arada görülmesinin önemi, haber-i vahid’in marûf sünnetle ve kavâid-i külliye ile birlikte incelenmesinin ve delâlete yönelik oluşan icmânın bugünkü manayı oluşturmadaki etkisine değinilecektir. Son olarak ise genel olarak hadislerde özel olarak ise emirlerde Hz. Peygamber’in (s.a.s.) gözettiği maksatları “makâsıdu’ş-şer’îa bilgisinin anlamadaki rolü” başlığında değinilerek, maksadı belirlemenin delâleti tespitindeki rolü, doğru maksadı belirlemenin zorlukları ve muhtevanın Hz. Peygamber’in maksatlarını belirleme açısından etkisi ele alınarak hadisin konusunun delâletle ilişkisine yer verilecektir.

4.2.2.1. Delâletin/Anlamanın, Lafızların İncelenmesinden Hareketle Tespiti

4.2.2.1.1. Emir Hadislerinde Lafzî İncelemelerin Gerekliliği

İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kitâb ve Sünnet Arapça'dır. Bu sebeple, bunların anlaşılması Arap dil bilgisine bağlıdır. Sahâbe, sonrakilerin mahrum olduğu iki temel meziyete sahiptiler. Bunlar; Arapça bilgisi ve bizzat nüzûle ve nebevî teşrîe şahitlik etmek. Bu iki meziyetten yoksun olan insanların bu boşluğu doldurmak için sahâbenin ihtiyaç duymadığı, ilave birçok faaliyette bulunması gerektiği açıktı ve öyle de oldu. Âlimler, dil alanında emsalsiz çalışmalar ortaya koydu. Lügat, sarf, nahiv, me'ânî, beyân ve bedî' ilimleri geliştirildi. Fıkıh usulü âlimleri naslardan hükümlerin çıkarılması yönünden Arap dilini ele almışlardır. Bu ilimler geliştirilirken ihtiyaç duyulduğu için temelde istikrâ metodu kullanılarak küllî kâidelere ulaşıldı. Bu kaidelerin çoğunda ittifak edilmiş bazılarında ise ihtilaf edilmiştir. Dînî ilimlerde söz söyleyecek, Kitâb ve Sünnet'in nasları üzerinde inceleme ve araştırma yapacak kişilerin, dil ilimlerinde belli bir birikimi, yeterliliği olan, meleke kesp etmiş kimseler olması gerektiği herkesçe kabul edilen gerçektir. Biz lügat, sarf, nahiv ve belâğata dair hususlardan sarf-ı nazar ederek fıkıh usulü âlimlerinin üzerinde durduğu dilsel hususlardan ana hatlarıyla söz etmek istiyoruz.

Hanefî usul âlimleri lafızları dört yönden kısımlara ayırmışlardır: 1. Lafzın manaya vaz' olunması açısından Hâss, Âmm, Müşterek, Cem'-i münekker. 2. Lafzın manaya delâletinin açıklık-kapalılığına göre Zâhir, Nass, Müfesser, Muhkem, Hafî, Müşkil, Mücmel, Müteşâbih, 3. Lafzın manada kullanılmasına göre Hakikat, Mecâz, Sarîh, Kinâye, 4. Lafız vasıtasıyla manaya vukuf açısından Dâll bi'l-ibâre, Dâll bi'l-işâre, Dâll bi'd-delâle, Dâll bi'l-iktizâ.¹³⁴⁹

Yukarıdaki konu başlıklarından fıkıh usulü ilmi kapsamında dil ile ilgili konuların ne kadar kuşatıcı bir şekilde ele alındığı görülebilmektedir. Fakihlerin fikhî çözümlerinde sıkça başvurdukları kavâid-i fikiyye arasında da çok sayıda dile dair kural

¹³⁴⁹ Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usul fî şerhi Mirkâtî'l-Vusul*, Derseâdet Matbaası, 1321, 20-167.

bulunmaktadır. Örneğin Mecelle'nin girişinde bulunan yüz kaidenin içinde son derece önemli dilsel kaideler mevcuttur.¹³⁵⁰

Bizim burada dile ait bütün bu konuları ele alıp incelememiz mümkün değildir. Amacımız hadisleri ve sünneti anlama çabalarının, bu hususta ortaya konmuş bu bilgilerden yararlanarak başarılı olabileceğine vurgu yapmaktır.

Burada üzerinde durmamız gereken bir konu da şudur: Gerekli lafzî tahlilleri yaptığımızda başka bir şeye ihtiyaç kalmadan kesin sonuçlara ulaşabilir miyiz? Başka bir ifadeyle lafzî deliller kesinlik ifade ederler mi? Şimdi bu konuyu ele alacağız.

4.2.2.1.2. Emir Hadislerinin Lafzî Delâletlerinde Kesinlik Meselesi

Gerçek manada “anlama”, kesin olandır. Çünkü kesinliğin olmadığı yerde nassın doğru anlaşılmış olması sadece bir ihtimaldir. Kesinlik, hem insanî bir ihtiyaç ve talep hem de dinde birçok yönden önemlidir. Meselenin iman-küfür-bid’at gibi itikâdî yönü bulunduğu gibi, farziyyet-vücûb-kerâhet-hurmet hükümlerine kaynak olmak şeklinde amelî yönü de bulunmaktadır. Kesinlik elde etme husûsunda iki soruya cevap bulmak gerekir:

1. Nasların lafızlarından hareketle kat’îlik sağlanabilir mi? Eğer sağlanabilirse nasıl sağlanır? Sağlanamazsa niçin sağlanamaz?
2. Lafız dışı unsurlar (karîneler) manayı/anlamı kat’î hale getirebilir mi?

Burada birinci soruya cevap vermeye çalışacağız. Ne var ki konuyu ele alırken karîne meselesine de yer yer değinmek durumunda kalacağız. Çünkü karînelerle lafızların birbirinden ayrıştırılması vâkıada pek mümkün değildir.

Konuya girmeden önce kat’îlik kavramını netleştirmemiz gerekmektedir. Aksi halde ittifak ve ihtilaf noktalarını ayrıştırmamız ve net bir sonuca ulaşmamız imkânsız olur.

¹³⁵⁰ Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Diyanet İşleri Başkanlığı Baskısı (1. Baskı), İstanbul 2019, mad. 12, 40, 60, 61, 62, 63, 64.

Âlimlerin çoğunluğuna göre bir delilin delâletine yönelik kat'îlik, delilli veya delilsiz her türlü ihtimalin kesin olarak yokluğu durumunda gerçekleşir.¹³⁵¹ Hanefilere göre ise delâlete yönelik delile dayalı olmayan ihtimale itibar edilemez, dolayısıyla böyle bir ihtimalin varlığı delâleti kat'î olmaktan çıkarmaz.¹³⁵² Onlara göre delile dayalı ihtimal taşımayan nasların delâleti, kat'îdir.

Cumhura göre bir lafızdan müştereklik, tahsîs, takyîd, nesh, mecâz gibi ihtimallerin kesin olarak yok edilemediği durumlarda delâletin katılığından söz edilemez. Hanefilere göre bir ihtimali delil desteklemediği müddetçe o ihtimal yok hükmündedir. Dolayısıyla delâletin kesinliğine engel olamaz.¹³⁵³

Cumhur ve Hanefiler arasındaki bu ihtilaf, Kur'ân ve Sünnet naslarının delâletlerinde kat'îliğin varlığı hususunda tartışmalara neden olmuştur. Bâkillânî ve Râzî'ye göre lafzî delillerin delâletlerinin katî olabilmesi lügatin, nahiv ve sarf kurallarındaki değişimin, müştereklik, mecâz, şer'î veya örfî değişimin, izmâr, tahsîs, takyîd, nâsih, takdîm-tehîr ve aklî muârizin bulunmadığının bilinmesine bağlıdır.¹³⁵⁴ Bunların bilinmesi ise kesin olamayacağından delâlet zannî olarak kalır. Çünkü yokluğa dair zannî bir hükümden delâlete yönelik kesinlik çıkarılamaz.¹³⁵⁵

Râzî'ye göre, elimizdeki nasda yer alan lafızların lügavî manalarının olduğu gibi bize aktarılıp aktarılmadığının, sarf ve nahiv kurallarında zamanla bir değişikliğin meydana gelip gelmediğinin bilinmesi gerektir. Bu bilgi ise haber cinsinden olduğu için kesinliğinin gerçekleşmesi ya râvînin yalan ve hatadan kesin olarak uzak olmasına ya da lafzın bize tevâtür yoluyla gelmesine bağlıdır. Yine bir lafızda müştereklik, mecâz, tahsîs, takyîd, nesh, izmâr, şer'î veya örfî değişim ve aklî muârizin olmadığı bilgisi, zannîdir ve detaylı bir araştırma sonucudur. Detaylı araştırma sonucu bu ihtimallerin bulunamadığından yola çıkarak bunların bulunmadığına hükmetme zannî bir hükümdür ve kat'îlik ifade edemezler.¹³⁵⁶ Râzî'nin bu iddiası eleştirilmiştir. Çünkü araştırma ile

¹³⁵¹ Mustafâ İbrâhîm ez-Zelemî, *Usûlü'l-Fıkh fî Nesîcihi'l-Cedîd* (10. Baskı), Şerîketü'l-Hansâ, Bağdâd 2002, 344-347; Necmüddîn Kâdir Kerîm ez-Zenkî, *el-İctihâd fî Mevridi'n-Nass* (1. Baskı), Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2006, 74.

¹³⁵² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, I, 197.

¹³⁵³ Zenkî, *el-İctihâd*, 75.

¹³⁵⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 390-391.

¹³⁵⁵ Bkz. Muhammed Ebu'n Nûr Zühayr, *Usûlü'l-Fıkh*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire tsz., 230.

¹³⁵⁶ Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *el-Kâşif an Usûli'd-Delâil ve Fusûli'l-İlâl* (1. Baskı), thk. Ahmed Hicaz es-Sekkâ, Dârü'l-Cîl, Beyrût 1992, 34.

ortaya çıkan sonucun kesin olmaması, fertlerin sınırsız olması durumunda söz konusudur. Fertleri sınırlı olan şeylerde ise detaylı araştırma kesin sonuç verebilir. Burada tartışma konusu yaptığımız meselede de fertler sınırlıdır. Şöyleki, bir lafzın maruz kalabileceği ihtimaller; karîneler, söylendiği makam, siyâk-sibâk veya o lafzı şâri'in bir manada sürekli kullanması veya tekrar etmesi ile sınırlanır ve bütüne inme imkânı ortaya çıkar ve detaylı araştırma ile kesin sonuca ulaşılabilir.¹³⁵⁷ Neticede Râzî mücerred lafız üzerinde dilsel araştırmalar yapılarak kesinliğe ulaşmanın imkânsız olduğunu söylese de kesin karînelerle, yani bizzat müşâhede edilen veya tevâtür yoluyla nakledilen karîneler vasıtasıyla kesinliğe ulaşılabilirliğini kabul etmenin insafın gereği olduğunu söyler.¹³⁵⁸ Râzî, lafızların lüğavî manalarına delâletin kat'î olmadığını söylese de bunun "garîb" olan kelimeler için geçerli olduğunu, yoksa Kur'ân-ı Kerim'de yer alan kelimelerin çoğunun müsemmalarına yönelik delâletlerinin kat'î ilim ifade ettiğini söyleyerek,¹³⁵⁹ aslında lüğavî delâletin zannîliğine yönelik genel ifadelerini sınırlandırmaktadır. Râzî, Kurân lafızlarının çoğunun manalarındaki bu kesinliği, o lafızların o manada kullanıldığının tevâtürle gelmesine bağlasa da Kârâfî, sonucu kabul etmekle birlikte gerekçeye itiraz etmektedir. Çünkü ona göre dillerin vâzı'ı bilinmemektedir. Mechûl kişilerden bu manaların tevâtüre nakledilmesi mümkün değildir. Bizim için kesinliği sağlamada dildilerin nakli yeterlidir. Bu sebeple lafızların bir manada kullanılması, vâzı'ın o lafzı o manada vaz' ettiğinin alâmeti sayılmıştır.¹³⁶⁰

Karâfî'ye göre lüğat râvilelerinin yalan söyleme ihtimalleri olsa da böyle bir yalanı gerektirecek sebepler de yok kabul edilmiştir. Çünkü bu ihtimal kuvvetli olsaydı, cerh ve ta'dil âlimleri, hadis râvilerinde uyguladıkları sistemi onlar da uygularlardı. Fakat hadislere yönelik yalan ihtimali kuvvetli iken, lüğatın naklinde bu ihtimal yok derecesindedir.¹³⁶¹

Her lafızda yukarıdaki ihtimallerin bulunduğunu ve konuşanın kastının ne olduğunu belirleyen karînelerin bulunmadığını da söyleyemeyiz. Çünkü bir lafzın, konuşanın

¹³⁵⁷ Karâfî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl* (1. Baskı), thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed Muavvad, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyâd 1995, III, 1083.

¹³⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 408-412.

¹³⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 216-217.

¹³⁶⁰ Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, II, 533.

¹³⁶¹ Karâfî, *Nefâisu'l-Usûl*, II, 527-530.

muradının ne olduğunu belirleyen tüm karînelerden mücerred olması, vâkıada imkânsız görülmüştür.¹³⁶² Dolayısıyla bir lafızdan kastedilen mana, siyâk yardımıyla anlaşılabilir.

Lafızların delâletine yönelik ihtimalli durumların her dil için geçerli olduğuna dikkat çeken İbn Âşûr'a göre, ihtimal içermeyen bir kelam hiçbir dilde bulunamaz. Bu ihtimallerin ancak hâricî bir delille ortadan kalkması mümkündür. Bu hâricî delil ise, lafzı kuşatan karîneler, siyâk-sibâk, konuşanın ve işitenin durumudur. Şöyleki konuşanın sözünün muhatap tarafından doğru anlaşılması için gerekli olan karîneleri, işaret ve rumûzları doğru kullanması gereklidir. Bunu her konuşan tam yapamayabilir. Konuşan bunların hepsini yerli yerince kullansa da lafzın doğru anlaşılması her muhatap için eşit olmamaktadır. Çünkü anlamada, muhatabın anlamadaki ve anlamada gerekli karînelere ulaşmadaki gücü rol oynamaktadır.¹³⁶³

Nesih ihtimalinin yokluğunu bilmek bakımından lafızların delâletinin kat'iliği iki kısımda incelenebilir: Bunlar muhkem li-zâtihî ve muhkem li-ğayrihî olarak isimlendirilmektedir. Bunlardan nesih ihtimali bertaraf edilmiş olmaktadır.¹³⁶⁴ Bir hükmün siyâkında yer alan sayılar da tevîl ve tahsîs kabul etmezler. Râzi'nin ileri sürdüğü ihtimallerin hiçbirini bu sayılar için düşünmek mümkün değildir.¹³⁶⁵

Lafzın delâleti, aslı itibarıyla ihtimalleri kabul etmesine rağmen lafzın sığasının dışındaki bir delilden dolayı kesinlik oluşabilir. Bu, ârizî kesinlik olup, o kesinliği sağlayan delil, lafzın siyâkında veya lafızdan ayrı bir yerde olabilir. Bu deliller sebebiyle ihtimalin ortadan kalkması da ya kat'î veya zannî olur. Bir delile bağlı olup lafızdan bu ihtimali kesin olarak kaldıran delil bazen aklî olabilir. *إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* âyetinde¹³⁶⁶ yer alan *شيء* kelimesinden tahsîs ihtimalinin aklen kaldırılıp, lafzın delâletinin “her şeyi”

¹³⁶² İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züra'î ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Bedâiu'l-Fevâid* (5. Baskı), thk. Ali b. Muhammed el-İmrân, Dâru Atâati'l-İlm-Dâru İbn Hazm, Beyrût 2019, IV, 1659.

¹³⁶³ Tûnusî, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir (1879-1973), *Mekâsidu's-Şer'îati'l-İslâmiyye* (1. Baskı), thk. Muhammed Tâhir el-Meysâvî, Dâru'l-Fecr-Dâru'n-Nefâis, Ammân 1999, 147-149.

¹³⁶⁴ Lafzın delâlet ettiği hüküm Allah'ın birliğine, sıfatlarına, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, âhiret gününe iman gibi dinin asıllarından olması ya da aklî selimin kabul ettiği adâlet, vefâ, iyilik gibi faziletlerin veya ferî bir mesele olmasına rağmen ebedîlik ifade eden bir lafızla kayıtlanması o hükmü zatından dolayı neshi kabul etmeyen “muhkem li-zâtihî” kapsamına sokar. Eğer hükümler bu kısımlardan olmayıp neshin mümkün olduğu vakit sona ererse, yani Hz. Peygamber (s.a.s.) vefat edip artık vahiy kesilirse lafızların zâhir, nas veya müfesser kısımları da muhkeme dönüşür ve nesih kabul etmezler. Buradaki nesih ihtimalinin ortadan kalkması lafzın dışındaki bir karineden olduğu için buna “muhkem li-ğayrihi” denmiştir. Bkz. Muhammed Edîb Sâlih, *Tefsîrû'n-Nusûs*, I, 144-147.

¹³⁶⁵ Es'adî, *el-Mucez fi Usûli'l-Fıkh*, 140.

¹³⁶⁶ Bakara, 2/20.

aklen kapsaması buna örnektir. Buradaki hâricî karîne bu kelimenin Allah'ın (c.c.) zatına ait bir sıfatla ilgili olmasıdır ve Allah'ın (c.c.) sıfatları mutlak kemâl içermektedir.¹³⁶⁷

Kesinliği sağlayan haricî delil, bazen örfî bazen lafzın delâletini kesin bir şekilde sınırlayan lafza bitişik sebab-i vürûd veya lafzın delâletinden takyîd ihtimalini kaldıran icmâ gibi sebepler olabilir. Bu deliller vasıtasıyla mecâz, tahsîs, takyîd, takdîm-tehîr ve izmârın bulunmadığı kesin olarak bilinebilir. Bu ihtimalin kesin olarak değil de ictihada bağlı, zannî olarak ortadan kalktığı durumlar da söz konusudur.¹³⁶⁸

Bazen lafızda mevcut olan ihtimaller bir delil tarafından desteklenebilir. Fakat şârî bu nassın tüm ihtimallerini ortadan kaldıracak bir şekilde lafzı tefsîr eder ve böylece lafız müfesser olup delâleti kesin olur.

Lüğavî kullanımından şer'î kullanıma aktarılan lafızlardan ne kastedildiğinin şârî tarafından belirlenmesi sebebiyle onların kesinliği oluşmuştur. Meselâ, namazın kılınmasına dair emirlerde yer alan “salât” lafzından neyin kastedildiğini Hz. Peygamber (s.a.s.) hem sözleri hem de fiilleri ile tefsîr etmiş, başka bir yoruma ihtimal kalmamıştır.¹³⁶⁹

Kemâleddîn Beyâzî, aklî muârizin yokluğu bilgisinin üç şeyi bilmekle hâsıl olacağını söyler. Bunlar; vaz'ın/dilde konulduğu ilk mananın bilinmesi, konuşanın o sözü söylerken ki muradının bilinmesi ve haber verenin doğruluğunun bilinmesidir.¹³⁷⁰

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Fahrüddîn Râzî ve aynı görüşü paylaşan bilginler, kat'îliği “Delile dayansın dayanmasın hiçbir ihtimal taşımamak” anlamında kullanmakta ve bu kat'îliğin tek başına hiçbir lafzî delil tarafından sağlanamayacağını savunmaktadır. Çünkü lafzî deliller tabiatları gereği on ihtimalle karşı karşıyadırlar. Bazı lafızlarda şu veya bu sebeple bu ihtimallerden bazılarının bertaraf olması düşünülebilirse de tamamının bertaraf olması düşünülemez. Araştırmacı en fazla “Bütün araştırmalarım rağmen söz konusu ihtimalleri bulamadım” diyebilir. Bulamamak ona “Ben bulamadıysam o ihtimaller yoktur” iddiasında bulunma hakkını vermez.

Hanefiler ve aynı görüşte olan diğer âlimler ise kat'îliği çoğunlukla “delilin desteklediği bir ihtimalin bulunmaması” anlamında kullanırlar ve lafızlarda aslolanın -bu

¹³⁶⁷ Zenkî, *el-İctihâd*, 90.

¹³⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 236-237.

¹³⁶⁹ Zelemî, *Usûlü'l-Fıkh fî Nesîcihi'l-Cedîd*, 387-388.

¹³⁷⁰ Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan, *İşârâtü'l-Merâm, min İbârâtü'l-İmâm* (1. Baskı) thk, Ahsen Ahmed Abdüşşekûr, Mektebet-ü Zemzem, Karaçi/Pakistan 2021, 144.

anlamda- kat'îlik olduğunu kabul ederler. Çünkü kelimeleri koyan ilim belli manalar için koyduğunda, kelimelerle manalar arasında -aklî gereklilik derecesinde olmasa da- bir gereklilik ilişkisi meydana gelmiş olur. Buna ilaveten delile dayalı olmayan ihtimallere itibar etmenin câiz olmadığı hususu dînen de sabittir. Şu halde nasların delâletlerinde aslanan kat'îliktir, ancak arızî durumlar onları kat'î olmaktan çıkarabilir. “Hiçbir ihtimal taşımamak” anlamındaki kat'îliğin çok nadir olduğunu, bunların da çoğunlukla sözün konusu, beyân-ı takrîr, beyân-ı tefsîr gibi unsurlar (karîneler) vasıtasıyla gerçekleştiğini Hanefîler de kabul eder. Bu anlamdaki kat'îyi inkâr, küfrü gerektirirken ilk anlamdakini inkâr -bid'at ve haram olmakla beraber- küfrü gerektirmemektedir. Bu yönden Hanefîlerin görüşleriyle yukarıdaki görüşlerin birbirine hayli yaklaştığı ortadadır. Tam da burada devreye karînelerin rolü meselesi girmektedir. Aklî, hâlî ve lâfzî karîneler şeklinde üç ana başlık altında tasnîf edebileceğimiz sayıca sınırsız denebilecek çokluktaki karînelerin anlama faaliyetindeki rolü nedir? Karîneler anlamı kat'îleştirebilir mi? Kat'îleştirebilirse bunu hangi karîneler, nasıl sağlarlar? Karîne-tevîl ilişkisi nasıldır? Meşrû tevîlin sınırları nelerdir? Rasulullah'ın fiillerini risalet-kazâ-imâmet tasnifine tabi tutup anlamlandırmada karînelerin rolü nedir? Nasların anlaşılmasında etkisi olan karînelerin bilgisine sahip olmak bakımından sahâbe ile aramızdaki farklar nelerdir? Bunların bir sonucu olarak nasların anlaşılması ve tevîlinde sahâbeyi taklit etmek bir görev midir? İçinde bulunduğumuz zaman ve mekânın, nasların lafızlarını ve karînelerini değerlendirmedeki olumlu ya da olumsuz etkileri nelerdir? Bu etkilerden arınarak lafız ve karîneleri değerlendirmek ne ölçüde mümkündür? Eğer lafızların kesinlik sağlamadığı gibi, karînelerin de kesinlik sağlamayacağı sonucuna varılırsa bunun şu dünyadaki konumumuzla (teklif ve sorumlulukla) nasıl bağdaştırılacağı problemi de ortaya çıkar. Şimdi bu soruları cevaplandırmaya çalışalım:

4.2.2.2. Emirlerin Anlamlarının Tespitinde Karînenin Rolü

Sözlük anlamı, bir şeyle birlikte gerçekleşen, onun yakınında olan manasına gelen karîne,¹³⁷¹ Arap dilcilerinden Cürcânî'ye göre “talep edilene işaret eden şey”¹³⁷², Nûruddîn

¹³⁷¹ İbrâhîm Mustafâ, *el-Mu'cemu'l-vasît*, “قرن” md., 730.

¹³⁷² Cürcânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Tâ'rîfât* (1. Baskı), thk. Mustafâ Ebu Ya'kûb, Müessesetü'l-Hüsnâ, Casablanca 2006, 97.

el-Câmiye göre “vaz’ ile olmadan bir şeye delâlet eden şey”¹³⁷³, Ebu’l-Bekâ’ya göre ise “vaz’ ile olmadan muradı açıklayan şey”¹³⁷⁴ olarak tarif edilmiştir. Bu tariflerden de anlaşıldığı gibi karîne, açıklanan şeyin hakikatinde olan şey değil, yakınında ve bitişiğinde olup onu açıklayan şeydir. Bir lafzı kuşatan ve onun manasını etkileyen bu şeylerin, o lafızdan ayrı olduğu da düşünülemez. Yine bu karînelerin sadece lafız türünden olduğu da söylenemez. Konuşanın ne kastedtiği karînelerden anlaşılacağı gibi, lafzın kendisinden anlaşılır olur, karîneler kastedilen manayı pekiştirmek ya da zâhir manayı muhtemel manalardan birine yönlendirmek için gelebilir. Karînenin bizi ulaştırdığı mana ya da delâlet ettiği yön, vaz’ ya da kullanma ile belirlenen bir şey değildir. Aslında karîne ile ulaşılan mana, kelimeleri oluşturan kelimelerin birbiri ile ilişkisini kurmaktan geçtiği gibi, konuşanın durumu ve sözü söylerken içinde bulunduğu tüm hallerden sentezlenmektedir. Bir sözden asıl kastedilen hakikat olsa da mecâz da kastedilebileceği için karîneyi belâğatçılar da açıklamış ve genelde lafzın aslî ve mecâzî manasının tespitinde karînenin rolüne değinmişlerdir. Bahâüddîn es-Sübkî karîneyi “Zihni, vaz’î manadan, mecâzî manaya çeviren şey”¹³⁷⁵ olarak açıklamış ve karînenin kapsamını tariftten de anlaşıldığı gibi lafza hasretmemiş ve hem lafzî hem de mânevî karîneleri içerecek şekilde tarif etmiştir.

Belâğat ve Dil âlimleri, yukarıdaki tariflerle karîneyi açıklasalar da usûl âlimleri, birçok meselenin açıklamasında karînelerin rolünden bahsetmişler fakat delâleti belirleyen karînelerin ne olduğunu tam olarak belirleyen bir tanım yapmamışlar ve bunun zorluğuna işaret etmişlerdir. Cüveynî, bir tanım yapmış ve lafzı kuşatan karîneleri zabt altına almanın mümkün olmadığını söylemiştir.¹³⁷⁶ Onların bu ifadeleri, kelimeleri kuşatan ve manayı etkileyen etkenlerin çokluğuna bir işaret olarak anlaşılmıştır. Yoksa usûlî fıkıh âlimleri aynı zamanda dilin inceliklerini biliyorlar ve tartıştıkları meselelerin birçoğunda dil ile ilgili konuları ele alıyorlardı. Onlar, lafızların delâletini etkileyen karînelerden bahsederken lafzı kuşatan her türlü şeyi kasetmişlerdir.

¹³⁷³ Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâf Istilâhâtî'l-Funûn* (1. Baskı), thk. Alî Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrût 1996, II, 1315.

¹³⁷⁴ Ebu’l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, 618.

¹³⁷⁵ Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî el-Mısırî, *Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsî'l-Miftâh* (1. Baskı), thk. Abdülhamîd el-Hindâvî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 2003, II, 146.

¹³⁷⁶ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkıh* (1. Baskı), thk. Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1997, I, 219.

Usûlcülerin birçok karînenin olduğunu belirtmelerine rağmen ona tam bir tanım yapmamalarını iki sebepte açıklayabiliriz: 1- Karînenin işlevinin, ileride de açıklayacağımız üzere, çok çeşitli olması sebebiyle sınırlandırılmasının zor olması. Şöyleki karîne bazen mücmel lafzın beyânına bazen lafzın zâhir manasından yüz çevrilmesine bazen de lafzın zahirinden anlaşılan mananın tekid edilmesine yarar. Hatta usûlcülerin uygulamalarına bakıldığında, onların karîneyi sadece lafza hasretmedikleri de görülmektedir. Şöyleki onlar karîneyi bazen Hz. Peygamber'in fiilini beyân sadedinde bazen de haberî bilgilerin takviyesinde kullanmışlardır. Yine incelendiğinde delâleti belirlemede etkisi gözetilen bu karînelerin, bazen lafzî ve hâlî olduğu gibi bazen de şer'î aklî veya hissî de olduğu görülmektedir. Dolayısıyla uygulamada bu kadar geniş bir alana sahip karînenin tek bir tarif altına alınamaması doğaldır. 2- Her ne kadar karînenin sınırlandırılması zor olsa da usûlcülerin eserlerinde ele aldığı meselelerde karîneden ne kasdettikleri açıktır ve tarife ihtiyaç yoktur. Dolayısıyla onların karîne ile neyi kasdettiklerinin yolu eserlerindeki uygulamaları incelemektir. Usûl kitaplarında karînenin şu işlevlerinin olduğu zikredilmektedir:

1. Bitiştigi şeyi ifade etmek. Bu beyân şu şekillerde olur:

a. Mücmelin beyânı veya lafzın ihtimali manalarından birini belirleme. Bu manada Cüveynî, birden fazla ihtimali olan lafızların lafzî ya da hâlî karîneleri dikkate alınmadan asıl manasına ulaşamayacağını söylemektedir.¹³⁷⁷

b. Lafzî zâhir manasından başka manalara yönlendirme. Bu, zahirden ihtimali manaya ya da hakîkatten mecâza gidilmesi ile olur. Cessâs'a göre bazen lafızların zahirlerine hâl karînesi gelip, zahir manayı ortadan kaldırır ve o lafzın lügattaki manasının tam zıddını gerektirir.¹³⁷⁸ Râzî, karînesiz mecâza gidilemeyeceğini¹³⁷⁹ ve bir lafzın mecâzî manası olup da o manaya götürecek karînesi olmazsa hakîkate gidileceğini belirtmektedir.¹³⁸⁰ Zerkeşî, hakîkatin terkedilerek mecâza gitmemizi sağlayan karînenin aklî, hissî, şer'î ya da örfî olabileceğini açıklamaktadır.¹³⁸¹

¹³⁷⁷ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdullah Cevlem, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1431, I, 237.

¹³⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, I, 50.

¹³⁷⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 290.

¹³⁸⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 354.

¹³⁸¹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 59.

c. Tevîle götürme. Herhangi bir delil olmadan olası manalardan birine gitmek bâtil tevîl kabul edilmektedir. İbnü'l-Kayyim siyâktan ya da karîneden hareket etmeksizin lafzı zâhirinden yüz çevirmenin bâtil olduğunu söylemektedir. Çünkü konuşanın zahir manası dışında bir manayı kasdetmiş olsaydı, dinleyene karışıklık olmaması için sözünü o manaya götürecek karînelerle kuşatırdı. Öyleyse karînesiz tevîl konuşanın kastının dışında hareket etmektir.¹³⁸²

d. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) fiiliyle neyi kasdettiğini belirlemek: Gazzâlî, bu fiillerin beyânının ya kavli hadisle olduğuna ya da bu fiilleri kuşatan birçok karîne ile gerçekleştiğine işaret etmektedir.¹³⁸³

2. Bitişmiş olduğu lafzın bazen delâletini bazen de sübûtunu güçlendirmek. Bunları şöyle açıklayabiliriz:

Lafza bitişen karîne, lafzın zâhirinden anlaşılan manayı güçlendirebilir. Karîne, bir lafzın zâhirinden mecâz vb. ihtimallerin kastedilmediği anlaşıldıktan sonra bu zâhirden akla ilk gelen mananın kastedildiğini güçlendirir. Bu, lafzın aslında zâhirden nassa yükselmesi demektir.

Usûlcülerin, yukarıdaki kullanımlarından ve açıklamalarından yola çıkarak karîneyi: “Delile bitişen ve ondan anlaşılmak isteneni beyân eden ya da delilin delâletini veya sübûtunu güçlendiren şey” şeklinde tanımlayabiliriz.

4.2.2.2.1. Karînelerin Taksîmi

Karîne farklı açılardan taksim edilmektedir. Kaynağı açısından şer'î, aklî, hissî ve örfî,¹³⁸⁴ kuvveti açısından kat'î ve zannî, görevi açısından açıklayıcı ve tekid edici, şekli açısından lafzî ve hâlî, zuhuru açısından celî ve hafî, bir başkasına tâbi olup olmama açısından ise müstakil ve tâbî olarak taksim edilmiştir. Şimdi bu kısımlara kısaca değinelim:

¹³⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Muhtasaru's-Savâ'ki'l-Mürsele alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattile* (1. Baskı), thk. Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2001, 27.

¹³⁸³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 467.

¹³⁸⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 59.

4.2.2.2.1.1. Kaynağı Açısından Karîne

Kaynağı açısından karîne dört çeşittir. Bunların ilki şer‘î karînedir ki başka bir şer‘î delili açıklamaktadır. Hırsızın elinin kesilmesini emreden âyette¹³⁸⁵ el kesmeyi gerektirecek hırsızlık miktarı belirtilmemiş mücmel bırakılmıştır. Çalınan malın değeri ¼ dinar veya üstü olduğunda elin kesileceğini ifade eden hadis¹³⁸⁶ âyeti nasıl anlayacağımızın şer‘î karînesi olmuştur.

Aklî karîneler de konuşanın kastını anlamada dikkate alınmıştır. Haccın insanlara farz olduğunu bildiren âyette¹³⁸⁷ yer alan الناس/insanlar lafzından umûm/bütün insanlar anlaşılrsa da akıl çocukları ve akılsızları bu umûm/genellemenin kapsamından çıkarmaktadır yani âmm’ı tahsîs etmektedir. Çünkü onların, sorumluluğu anlama yetileri bulunmamaktadır.¹³⁸⁸ Bazen karîne his olabilir. Belkıs’a her şeyin verildiğini haber veren kendisine her şeyden bolca verilmiş¹³⁸⁹ âyetindeki كل شيء/herşey lafzî/lügavî yönden umûm içerse de onun Süleyman’ın (a.s.) elindeki şeylere sahip olmadığı müşahade/hissedilmiştir. İşte bu müşahade/his umûmu tahsîs etmekte, böylece ayet Belkıs’a Süleyman’a (a.s.) verilenlerin dışındaki çoğu şeylerin verildiğini anlatmaktadır.¹³⁹⁰

Usûlcülerin dikkate aldığı diğer bir karîne ise örfî karînedir. Şârî tarafından söylenen âmm bir lafzın anlamı “kavlî örf” ile belirli bir anlama tahsis edilebilir.¹³⁹¹ Mesela Riba’l-fadl’ı’ fazlalık faizini nehyeden bazı hadislerde yer alan الطعام/yiyecek lafzî lügavî yönden tüm yiyecekleri kapsasa da kavlî örfde sadece azık yapılabilene yiyecek denildiği için hadisin anlamı bu anlama tahsîs edilmiştir. Çünkü örfî hakikat, lügavî hakikate takdîm edilmiştir.¹³⁹² Örfî karînenin amelî olması da söz konusudur. Şöyleki Hz. Peygamber zamanında emir veya nehiy içeren âmm bir nas/ayet veya hadisin O’nun

¹³⁸⁵ Mâide, 5/37.

¹³⁸⁶ Buhârî, Hudûd, 13.

¹³⁸⁷ Âl-i İmrân, 3/97.

¹³⁸⁸ İsfahânî, *Beyanu’l-Muhtasar*, II, 307.

¹³⁸⁹ Neml, 27/23.

¹³⁹⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, III, 319; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 388-389.

¹³⁹¹ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, IV, 81.

¹³⁹² İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî, *Nihâyetü’s-Sûl Şerhu Minhâci’l-Vusûl* (1.Baskı), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 1999, 217.

bilgisi/takrîri içerisinde bazı fertler çıkartılarak uygulanmış olması umûmu tahsîs sayılır.¹³⁹³

4.2.2.2.1.2. Kat'îlik ve Zannîlik Açısından Karîne

Nasların delâletlerini belirlemede karînelerin zan ve kesinlik bakımından kuvveti, son derece önemlidir. Kat'î karîneler, delilin medlûlüne yönelik kesin bir kanaat meydana getirir. Bu tür karînelerin hem lafzî hem de hâlî olabileceği, birçok karînenin üstüste gelmesi ile kesinliğin meydana geleceği ve inkârının mümkün olamayacağı ifade edilmiştir.¹³⁹⁴

Gazzâlî, bu karîneler tek tek ele alındığında medlûle yönelik ihtimaller mümkünken, bir arada ele alındığında artık kesinliğin oluşacağını söyler.¹³⁹⁵ Karînelerin bir araya gelmesinden meydana gelen bu kesinlik görecelidir. Şöyleki bir delili kuşatan karîneleri elde etme bakımından şahıslar farklılık gösterdiği için varılan kanaat de farklı olacaktır. Varılan katî sonuç, bir şeyin varlığına olabileceği gibi yokluğuna da olabilir. Bir araya gelmekle katîyyet ifade eden bu karîneler, bir araya toplanamaz ise delilin medlûlüne yönelik zan ifade ederler. Kat'î bir delâlete zıt düşme mümkün değilken, zan derecesindeki delâlete zıt olunabilir. Zannın derecesine de dikkat edilmelidir. Şöyleki zayıf bir zan ile amel edilmezken, kesine yakın zan veya zann-ı ğalib ile amel edilmektedir.¹³⁹⁶ Hayber gazvesinde bir yağ tulumu bulduğunu belirten Abdullah b. Muğaffel, bu tulumdan kimseye vermeyeceğini sesli bir şekilde belirtmiştir. Bunu duyan Hz. Peygamber (s.a.s.) ona tebessüm ederek bakmakla yetinmiştir.¹³⁹⁷ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bu tebessümünün, ganimet malı taksim edilmeden yiyecek cinsinden bazı şeylerin kullanılabileceğine işaret olduğu anlaşılmıştır.¹³⁹⁸ Bu tebessümün bu sonuca işareti, kesine yakın zan derecesinde düşünülebilir.

Emrin umûmiliği konusunda ele aldığımız meselelere ek olarak, konumuzla ilgisi bağlamında bir meseleyi de zikredebiliriz. Özel bir sebep ya da özel bir soru üzerine umûm bir sîğa ile verilen cevap geneli mi kapsar yoksa hususa mı yöneliktir? Biz daha

¹³⁹³ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 404-405.

¹³⁹⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 40-41.

¹³⁹⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 142.

¹³⁹⁶ İbn Berhân, Ebu'l-Feth Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Burhân, *el-Vusûl ile'l-Usûl*, thk. Abdulhamîd Alî, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd 1983, 271.

¹³⁹⁷ Müslim, *Megâzî*, 72.

¹³⁹⁸ Nevevî, *el-Minhâc*, IV, 1858.

önce bir emrin umûmiliğinin illet birlikteliğinden geçtiğini söylemiştik. Fakat hüküm özele yöneliktir, geneli kapsamaz dememiştik. Çünkü usûlcüler özel bir sebebin, umûm bir lafzı tahsîs etmesini zayıf bir karîne olarak görmektedir.¹³⁹⁹ Bâkılânî'ye göre umum lafız özel sebeple tahsis edilemez ancak karîne delile bitişik olur ve hükmün özel sebebe ait olduğunu belirtirse mümkün olur.¹⁴⁰⁰

Bir lafzın ihtimalli manalarından birini tercîh için en zayıf bir karîne yeterli görülürken, bir lafzı zâhir manasından çıkarıp zayıf ihtimali tercîh etmek için kuvvetli bir karîne gerekli görülmüştür. Müşterek lafzın bir yönünün alınması için en zayıf bir karîne bile kabul edilmiş, bir lafzın hakîkî manasının terk edilerek mecâza gidilmesi için kuvvetli bir karîne şart koşulmuştur.¹⁴⁰¹

4.2.2.2.1.3. Karînelerin İşlevi

Karînelerin beyân ve tekid olmak üzere iki fonksiyonu vardır. Beyân karîneleri şu görevleri yapar. 1- Manaları kapalı lafızları açıklar. 2- Birden fazla manası olan lafızların hangi manada olduğunu belirler. 3- Zâhir lafzı ihtimal içindeki manaya çevirir. 4- Delâleti kapalı olan, ne kastedildiği belli olmayan mücmel lafızlardan ne kastedildiğini açıklar. 5- Bir hükmün lafzın içerdiği fertlerin hepsine değil, bir kısmına ait olduğunu belirler. 6- İki manası bulunan/müşterek lafzın hangi manada olduğunu belirler. Mesela akşam namazının vaktini belirleyen hadiste¹⁴⁰² yer alan “şafak” kelimesinin kırmızılık ve beyazlık anlamı vardır.¹⁴⁰³ “Şafak kırmızılıktır” ifadelerini içeren hadis müşterek lafız olan şafak’ın beyazlık değil, kırmızılık anlamında olduğunu belirlemiştir. 7- Birden fazla sebebi olan fiilin, hangi sebeple yapıldığını belirler. Mesela Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ikinci rekâta oturmadan üçüncü rekâta kalkması ya kasten ya da unutma sebebiyledir. Hz. Peygamber’in kasten değil, unutma sebebiyle böyle yaptığı namazın sonunda sehiv secdesi yaptığının belirtilmesi ile ortaya konmuştur.¹⁴⁰⁴ 8- Müşterek lafzın muhtemel manalarından birini ilğâ ederek diğerini isbat eder. Mesela المستحاضة تدغ الصلاة أيام

¹³⁹⁹ Zerkeşi, *el-Bahru'l-Muhîr*, IV, 291.

¹⁴⁰⁰ Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, III, 108.

¹⁴⁰¹ Safiyyüddîn el-Hindî, Muhammed b. Abdurrahim el-Ermevî, *Nihâyetü'l-Vusûl fî Dirâyetü'l-Usûl* (1. Baskı), thk. Salih b. Süleyman-Sa'd b. Sâlim, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mekke 1996, II, 483.

¹⁴⁰² Müslim, *Mesâcid*, 171.

¹⁴⁰³ Abdürrezzak b. Hemmam, *el-Musannef*, I, 559.

¹⁴⁰⁴ Buhârî, *Sehv*, 1.

أَقْرَأَهَا/“Müstehâze kadın kur’ günlerinde namazı terkeder”¹⁴⁰⁵ hadisinde kur’ hayız günleri anlamındadır. Bu karîne olan hadis وَأَلْمَطَّلَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ/“Boşanmış kadınlar kendi başlarına üç kur’ beklerler”¹⁴⁰⁶ ayetindeki قرء/kur’ kelimesinin temizlik anlamını kaldırıp hayız anlamında olduğunu belirtmiştir. 9- Lafzı zâhirinden veya hakikatinden başka bir manaya çevirir. 10- Emri vücûbtan nedbe veya ibâhaya çevirir.¹⁴⁰⁷ 11- Lafzın hükmünün genele şâmil olduğunu belirtir. Şöyleki tahsis/bazı fertleri kapsama ihtimali olan bir nassa herkesi kapsayı(tı)cı bir karîne bitiştiğinde ondan tahsîs ihtimali ortadan kalkar ve umûma yönelik delâlet netlik kazanır. Mesela أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا فَنِكَاحُهَا بِاطِلٌ/“Hangi kadın velilerinin izni olmaksızın nikâhlanırsa nikâhı batıldır”¹⁴⁰⁸ hadisindeki أَيُّمَا/hangi ifadesinin, şart edâtı olan أَيُّye ما/nın eklenmesi ve hadisin ceza içermesi karîneleri sebebiyle kelâmcı usûlcüler hadisin tahsîs değil, umûm manasında olduğunu söylemişlerdir.¹⁴⁰⁹ 12- Lafzın delâletini veya sübûtunu güçlendirir. Mesela müslüman olduğunda on hanımı olan Ğaylân b. Seleme’ye Hz. Peygamber (s.a.s.) onlardan dördünü tutmasını diğerlerini ise bırakmasını emretmiştir.¹⁴¹⁰ Âlimlerin çoğunluğuna göre nikâh devam etmektedir, önce veya sonra evlenilen fark etmeksizin dördünü seçerek onlarla yeni bir nikâh yapmaksızın evlilik sürdürülebilir. Hadiste yer alan أَمْسَكَ/tut emrinin lafzınının zâhiri bunu gerektirir. Bu manayı takviye eden karîneler ise sahâbenin anlayışı nikâhın devamının hanımın rızasına bakılmaksızın Ğaylân’a bırakılması ve yeni bir nikâhı yapmanın hadiste belirtilmemesidir.¹⁴¹¹

4.2.2.2.1.4. Karînelerin Şekli

Şekil açısından ise karîne lafzî ve hâlî olarak iki kısma ayrılır. Yukarıda zikrettiğimiz örneklerin çoğu lafzî karîneye örnektir. Hâlî karîne ise bir nassa/dînî delîle bitişen ve onun delâlet ve sübûtunu güçlendiren unsurdur. Delâleti ve sübûtu tekid eden karîneler konuşanın veya diğerlerinin bedensel ve duygusal durumları, onların sıfatlarına yönelik değişken her şey, lafzî veya fiili kuşatan sebepler, maksatlar ve adetlerdir. Bu karîneler usûl kitaplarında genelde manevî karîne, delâletü’l-hâl, müktezâ’l-hâl veya

¹⁴⁰⁵ Ebû Dâvûd, Tahâret, 112.

¹⁴⁰⁶ Bakara, 2/228.

¹⁴⁰⁷ Bkz. Bu tezin “Emrin Vaz’ Açısından Delâleti” kısmı.

¹⁴⁰⁸ Ebû Dâvûd, Nikah, 19.

¹⁴⁰⁹ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, III, 107.

¹⁴¹⁰ Tirmizî, Nikâh, 33.

¹⁴¹¹ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, III, 96.

hitâbın siyâkı şeklinde ifade edilmiştir. Cüveynî gibi usûlcüler hâlî karînenin sınırlandırılmayacağını söylemişlerdir.¹⁴¹² Dolayısıyla delâlete doğrudan etkisi olan bu karînenin belirlenmesine yönelik usûlcüler örnekler zikretse de araştırmacının tespit gücü burada asıl etkindir. Konuşanın doğruluğu, huyu, içinde bulunduğu şart ve durumlar, konuşurken yüzünde beliren şekil, hareket ve işaretleri burada önemlidir. Yine sözün söylenme sebebi, maksadı anlamada önemlidir. Sebep ve maksat karînelerini, ileride detaylıca incelemeye çalışacağız.

4.2.2.2.1.5. Karînelerin Açıklık ve Kapalılığı

Karînelerin açık ve gizli olması da söz konusudur. Konuşan genelde kasdettiği manayı belirtecek karîneleri açıkça belirtse de lafzen kapalı kaldığı da kabul edilmiştir.¹⁴¹³ Açık olan karîneler yukarıdaki örneklerde beyân edildiği gibidir. Gizli olanlar ise gerçekte açık olsa da dinleyenin durumuna göre gizli kalabilir veya açık olabilir fakat kastedilen manaya delâleti gizli kalabilir. Karâfi, konuşanın kasten kapalılığı hedefleyebileceğini veya dinleyen anlayamadığı için karînenin kapalı olabileceğini söyler.¹⁴¹⁴ Dolayısıyla mecâz kastedilen bir lafzı dinleyen, hata ederek hakîkate hamledebilir. Yine belirtilmesi gerekir ki konuşanın kasten gizlediği karîne tüm muhataplara yönelik olmaz. Çünkü bu durumda hedeflenen mana zayi olma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Konuşan, karîneyi halka gizlemiş olsa da âlimlere açık yapmış olabilir. Dolayısıyla karîneler bazı muhataplar için kapalı kalırken diğerleri için gayet açık olabilir.¹⁴¹⁵

Karîneler bir başka kelâma bağlı olmayan müstakil/munfasıl, başka bir kelâma bağlı olan, tâbî/muttasıl şeklinde iki kısma da ayrılır. Hükme etkisi olan bu karîneler her zaman nass/delîle bitişik olmayabilir.

4.2.2.2.2. Emrin Anlaşılmasında Karînenin Rolü

Nasları anlamada genel olarak ele aldığımız karîne kavramı, emir özelinde de bize yol gösterecektir. Emrin kiplerini incelediğimiz bölümde, emir kip çeşitlerinden

¹⁴¹² Cüveynî, *Kitabu't-Telhîs fi Usûli'l-Fıkh*, II, 28.

¹⁴¹³ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 271.

¹⁴¹⁴ Karâfi, *Nefâisu'l-Usûl*, II, 919.

¹⁴¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Muhtasaru's-Savât'ki'l-Mürsele*, 51.

bahsetmiştik. Âlimlerin çoğunluğu emre özel olan kiplerin vücûb ifade ettiğini belirtmişlerdir. Bu tür özel emir kiplerinde karîne, vücûba yönelik olursa, manayı güçlendirir ve diğer ihtimalleri ortadan kaldırır. Eğer karîne talepten/vücûbtan çeviren bir şey olursa bu kipler arz/teşvik, iltimas gibi anlamlara döner.¹⁴¹⁶ Özel olarak emir için konulmayanlardan -haberî kalıplar gibi- emir anlaşılması için ise zikrettiğimiz karînelerden birine ihtiyaç vardır, aksi takdirde aslî manalarını ifade edeceklerdir.

Emrin vaz' açısından manasını ele aldığımız bölümde ihtilaflara değindikten sonra emrin aslen vücûb ifade ettiğini ve ancak bir karîne ile başka manaları ifade edebileceğini belirtmiştik. Karîne olmadığı zaman emir îcâb/vücûba delâlet eder, îcâbı gösteren bir karîne bulunduğu zaman ise emrin aslî manası olan vücûbu tekid eder ve diğer fer'î manalara yönelik tevîl ihtimalini ortadan kaldırır. İsti'mal/kullanımda emrin başta vücûb, nedb ve ibâha olmak üzere otuz iki manasından bahsetmiştik. Emrin bunlardan hangi anlamda kullanıldığının belirlenmesinde asıl rolü karîne üstlenir. Zerkeşî, aslında emrin kullarındaki manalarının sınırlandırılmayacak kadar çok olduğunu ve bunlardan hangi anlamda kullanıldığının tespitinin ancak delâleti belirleyecek hârici karîneler ile olduğunu söylemektedir.¹⁴¹⁷ Emrin tekrara, fevriyete ve terâhîye delâleti, nehiyden sonraki emrin delâleti ve emrin zıddına delâleti hususlarında da karîne büyük rol oynar.

4.2.2.2.3. Emrin Anlaşılmasında Sebeb-i Vürûd Karînesinin Rolü

Hadisleri, özelde de emirleri doğru anlamada sebeb-i vürûd karînesi de önemli role sahiptir. Bazı âyetlerin nüzûl sebebi olduğu gibi, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bazı hadisleri söylemesinin de bir sebebi bulunmaktadır. Bu sebep bazen bir soru, bazen bir olay, bazen de bir kıssadır.¹⁴¹⁸ Sebeb-i vürûdu bulunan bir hadisi doğru anlamanın yolu, o sebebi göz önünde bulundurmadır. Çünkü sebeple hadisin anlamı arasında sıkı bir ilişki vardır.¹⁴¹⁹ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) bir hadisinin teşrî için mi yoksa irşâd için mi îrâd edildiği sebeb-i vürûdu dikkate almakla da tespit edilebilir.

¹⁴¹⁶ Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçibî, *el-İşârât fî Usûli'l-Fıkh* (1. Baskı), thk. Muhammed Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003, 56.

¹⁴¹⁷ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, III, 284.

¹⁴¹⁸ Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-Vasît fî Ulûmi ve Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1431, 467.

¹⁴¹⁹ İtr, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs*, 289.

Sahâbenin bir sebep sonucunda hadisi rivayet etmesine ise sebep-u îrad denmektedir ki bunu bilmek de son derece önemlidir. Çünkü böylece sahâbenin hadisten ne anladığını ve onların hadisi hangi olayla ilişkilendirdiklerini anlarız ve buradan hareketle hadisi daha doğru anlayabiliriz.¹⁴²⁰

Bir hadisin sebep-i vürudu, hadisle birlikte veya hadisin bazı tariklerinde veya mevkûf hadis gibi başka bir metinde zikredilmiş olabilir.¹⁴²¹ Sebeb-i vürûdu bulunmayan bir hadisin yorumunda da iddialı olunmamalıdır.

Bir hadis için birden fazla sebep-i vürûd zikredilmiş olabilir. İbn Hacer, farklı gibi görünen bu sebeplerin aslında bir bütünün parçası olabileceğine dikkat çekmektedir.¹⁴²² Bu durumda sebeplerini cemederek hadisi anlamaya çalışmalıyız. Eğer bu sebepler arasındaki ihtilaf cemedilemezse aralarında tercih yapılır. Bu da mümkün olmaz ise tevakkuf edilir.

Hadislerin sebep-i vürûdlarını tespit etmenin hadislerdeki emirleri anlamada faydası büyüktür. Sorulan soruyu, yaşanan olayı bilmeden Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emrini doğru anlamak mümkün olmayabilir. Lafızlarda yer alan müşkil, mücmel ve mübhem lafızların beyânı ya da âmm lafızdan tahsîs anlaşılması veya tahsîs ihtimalinin izâlesi, hadisin nâsih ya da mensûh olduğu, mutlak ya da mukayyed olduğu sebep-i vürûdla anlaşılabilir. Hadisin söylenme sebebi aslında hükümlerin konulma maksatlarını da belirlemektedir. Bu bazen kolaylaştırma, bazen zorluğu giderme, bazen de dinde aşırılığın önlenmesine yönelik olduğu şeklinde ortaya çıkabilir.¹⁴²³

4.2.2.2.4. Emrin Yorumunda Lafzın Umûmiliği Karînesinin Rolü

Bir soru üzerine verilen cevap, sorunun niteliğine göre herkesi veya bir/bazı kimseleri kapsar.¹⁴²⁴ Mesela: “Hz. Peygamber’e (s.a.s.) kuru hurma ile yaş hurmanın - birbirini karşılığında- satışı soruldu. Kuruduğunda yaş hurma eksiliyor mu? diye sordu. Evet! demeleri üzerine bu tür satıştan nehyetti”¹⁴²⁵ hadisinde verilen cevaptaki hüküm

¹⁴²⁰ Hasen İd, *Riâyetü Esbâb-i Vurûdi'l-Hadis ve Eseruhû fi Def'i Ğâileti'l-Ğuluuv*, Külliyyetü Usûliddîn, Kâhire tsz., 710.

¹⁴²¹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 699.

¹⁴²² İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V, 328.

¹⁴²³ Bkz. İbrahim Saylan, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd* (1. Baskı), TDV. Yay., Ankara 2021, 135-147.

¹⁴²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 291.

¹⁴²⁵ Ebû Dâvûd, *Büyû*, 18.

sadece soranı değil, herkesi kapsamaktadır. Bir kişi “Deniz suyu ile abdest aldım” deyince ona “Abdestin geçerlidir” dendiğinde hüküm sadece sorana özeldir. Çünkü verilen cevapta genellik yoktur ve soran kişinin özel bir durumuna göre verilmiş bir cevaptır. Hz. Peygamber’in yaşını doldurmuş kurbanlık bulamayan Ebû Bürde’ye, bir oğlak kesebileceğini söyledikten sonra bu hükmün sadece ona özel olduğunu, diğer kimseler için geçerli olmadığını belirtmesi, bazı hükümlerin husûsi olabileceğine işaretir.¹⁴²⁶ Özel bir sebep üzere umûm/herkesi kapsayan bir lafızla varid olan dînî nassın hükmü herkesi kapsar ve âlimlerin çoğunluğuna göre herkesin o hükme göre amel etmesi vaciptir/gereklidir. Burada sebebin soru ya da bir olay olması arasında fark görülmemiştir. Şârî’in o soru ve olaya, husûs ifade eden lafızlarla değil, umûm/geneli kapsayıcı lafızlarla cevap vermesi, cevabın kapsadığı hükmün herkes için olduğunun en önemli karînesidir.¹⁴²⁷ Meselenin anlaşılması için şu örnekleri zikredebiliriz:

Sürekli deniz yolculuğu yaptıkları için yanlarında abdestte kullanacak kadar tatlı su taşıyamadıklarını belirterek, deniz suyu ile abdest almanın hükmünü soran sahâbîlere Hz. Peygamber (s.a.s.) “*Onun suyu temiz/temizleyici, ölüsü ise helaldir*”¹⁴²⁸ buyurarak herkesi kapsayacak nitelikte cevap vermiştir. Dolayısıyla herkesin deniz suyu ile abdest almasına izin verilmiştir. Bu izin/cevâz da zaruret durumuyla sınırlı değildir. Herkes, tatlı su varken de deniz suyunu kullanabilir ve abdestin dışında da o sudan istifade edebilir.¹⁴²⁹

Sa’d b. Rebî’nin hanımı Hz. Peygamber’e (s.a.s.), kocasının vefat ettiğini ve geride kalan iki kızına amcalarının hiç mal vermediğini şikâyet edince Hz. Peygamber (s.a.s.) amcaya: “*İki kıza $\frac{2}{3}$, zevceye ise $\frac{1}{8}$ ver, kalanı ise sen al*”¹⁴³⁰ diye emretmiştir. Bu hadisin lafızları umûmu/geneli kapsayıcı olduğu için herkesin malında geride kalan iki kızının $\frac{2}{3}$, hanımının ise $\frac{1}{8}$ hak sahibi olduğuna işaret etmektedir. Kızların, hadisteki kızlar gibi fakir olmaları ya da babalarının Uhud’da şehit olması gibi şartlar taşıması gerekmez.¹⁴³¹ Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ölmüş bir koyununun derisinin alınmadan atıldığını görünce “*Hangi deri tabaklanırsa temiz olur*”¹⁴³² buyurarak her ölü hayvan derisini kapsayıcı nitelikte

¹⁴²⁶ Ebû Dâvûd, Dahâyâ, 5.

¹⁴²⁷ Hallâf, *İlmü Usûli’l-Fıkh*, 335; Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, I, 273.

¹⁴²⁸ Tirmizî, Tahâret, 52.

¹⁴²⁹ Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslâmî*, I, 273.

¹⁴³⁰ Ebû Dâvûd, Ferâiz, 1.

¹⁴³¹ Hallâf, *İlmü Usûli’l-Fıkh*, 336.

¹⁴³² Nesâî, el-Fer’ ve’l-Atîre, 4.

genel bir lafız kullanmıştır ki bu sebeple koyun veya başka bir ölü hayvanın derisi tabaklanınca temiz olur.¹⁴³³

Bu tür âmm lafızlarla gelen nasların kapsadığı hüküm, tahsîs gerektiren bir delil bulunmadıkça geneli kapsar. Özel sebepler üzere inen ayetlerin ihtiva ettiği hükümler genelde umûm/herkesi kapsayıcı lafızlarla ifade edilmiştir. Nitekim bir kalkan ya da hırkanın çalınması üzerine inen hırsızlığın cezası hakkındaki âyet, Seleme b. Sahr hakkında inen zihâr âyeti ve Hilâl b. Ümeyye'nin olayı üzerine inen liân âyeti âmm lafızlı ayetlerdir. Sahâbe bu hükümleri hiç tartışmasız herkese uygulamışlardır ve onların bu icmâsı, sebebin umûmu tahsîs edemeyeceğine delil olmuştur. Amel etmede lafız esas alınır, lafız umûmî olunca sebebin husûsî olması ona muâriz olamaz/dikkate alınmaz. Çünkü birinin bulunması diğerinin bulunmamasını gerektirmemektedir.¹⁴³⁴

Sonuç olarak, herhangi bir soru veya olay üzerine varid olan âmm lafızlı müstakil hükümlerin bazı/bir kimseye özel olduğuna dair kuvvetli bir karîne bulunmadıkça herkesi kapsadığı söylenebilir. Bunun aksini söylemek, dînî hükümlerin çoğunu uygulanamaz hale getirir.

4.2.2.2.5. Emir Hadislerinin Tevîlinde Karînelerin Rolü

Her dilde bazı kelime ve cümle/cümleciklerin hakîkî anlamları yanında mecâzî anlamları da vardır. İşte bu tür sözlerin doğru anlaşılması için hakîki mi yoksa mecâzî anlamda mı kullanıldığını bilmeye ihtiyaç vardır. Hakîki anlam, ilk anlam olduğu için asıldır. Nitekim “*Kelamda aslolan, hakîkî anlamdır*”¹⁴³⁵ denilmiştir. Asıl olan anlama, zâhir anlam da denmektedir. Hakîkî anlamın kesin olduğu metinlere zâhir değil, nas denmektedir. Kelamın zâhir manasına konulduğu bilinince artık karîneye ihtiyaç duyulmaz.¹⁴³⁶ Her dilde kelimelerin hakîkî anlamı asıl olmakla beraber, mecâzî anlamda kullanımları da çok yaygındır. Hatta bazen bazı kelime ve cümlelerin mecâzî anlamda

¹⁴³³ Hallâf, *İlmü Usûli'l-Fıkıh*, 336.

¹⁴³⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, II, 293-294.

¹⁴³⁵ İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1999, 59.

¹⁴³⁶ Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Ğayb/et-Tefsîru'l-Kebîr* (1. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981, VII, 179-183.

kullanımları hakîkî anlamda kullanımlara baskın gelebilmekte, bazen de hakîkî anlamları tamamıyla terk edilip sadece mecâzî anlamında kullanılmaktadır.¹⁴³⁷

Dil âlimleri konuşmanın temel amacı anlaşma olduğundan, kelâmın mecâzî anlamda kullanılmasının karîneye ihtiyaç duyduğunda ittifak etmişlerdir. Bu sebeple kelâmın mecâzî anlamı, hakîkî anlamına üstün olmadığı sürece ikincil anlamdır. Kelime ve cümlelerin karînelerden dolayı zâhir anlamlarının terk edilerek mecâzî anlamlarının alınmasına “tevîl” denmektedir. Dilde mecâzın varlığı tevîli zorunlu kılmaktadır. Arapça olan Kitâb ve Sünnet nasları için de aynı durum geçerlidir. Bu yüzden tevîlin meşrû olduğunda icmâ oluşmuştur.¹⁴³⁸ İmâm Gazzâlî: “İnsanların tevilden en uzağı İmâm Ahmed b. Hanbel’dir. O bile üç hadisi tevîl etmek zorunda kalmıştır” der.¹⁴³⁹

Tevîl, teâruzun giderilmesi için yapılır. Hakîkî anlamla mecâz teâruz edince, karîne olunca mecâz hakîkate tercîh edilmektedir. Tevîlin gerçekte bir teâruzu giderme faaliyeti olması, iki şeyi zorunlu kılmaktadır:

1. Tevîl mutlaka bir delile dayalı olmak zorundadır. Bu konuda icmâ bulunmaktadır.¹⁴⁴⁰

2. Bu delil hakîkî zâhir anlamı terk etmeyi haklı kılacak kuvvette olmalıdır.¹⁴⁴¹

Nasları tevîl etmeyi gerektirecek karîneleri tek tek saymak imkânsız olsa da onları aklî, hâlî ve lafzî karîneler olarak sıralayabiliriz. Bunları kısaca açıklayalım.

Aklî karînelerden kasıt, aklın evvelî bilgileri¹⁴⁴² ve burhândır.¹⁴⁴³ Akıl ile nakil teâruz ettiğinde, aklın asıl kabul edilerek, naklin ona göre tevîl edilmesi gerektiği -müşebbihe ve mücessime bir tarafa bırakılırsa-¹⁴⁴⁴ âlimlerin ittifakla kabul ettiği bir husustur.¹⁴⁴⁵

¹⁴³⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 88.

¹⁴³⁸ İbnu'l-Kattân, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî, *el-İkna' fi Mesâilî'l-İcmâ'* (1. Baskı), thk. Hasen b. Fevzî es-Sa'îdî, el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kâhire 2004, 64-65.

¹⁴³⁹ Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *Faysalu't-Tefrika* (1. Baskı), thk. Semih Ğaym, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrût 1993, 65.

¹⁴⁴⁰ İbnu'l Kattân, *el-İkna' fi mesâilî'l-icmâ'*, 65.

¹⁴⁴¹ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, III, 89.

¹⁴⁴² Evveliyât, zihnin doğrulamak için hiçbir vasıtaya başvurmadan kendiliğinden kabul ettiği önermeler. Bkz. Ahmed Sıdkî Bursevî, *Şerhu Tasavvurât ve Tasdikât Mizânü'l-İntizâm*, Matbaatu Ahmed Kâmil, Beyâzıt 1327, 303.

¹⁴⁴³ Burhan, doğruluğunda şüphe olmayan ve kesin bilgi ifade eden kıyas. Bkz. Bursevî, *Şerhu Tasavvurât*, 05.

¹⁴⁴⁴ Bkz. İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Muvâfakatu Sahîhi'l-Menkûl li Sarihi'l-Mâ'kûl* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1985, I, 116.

¹⁴⁴⁵ Gazzâlî, *Kânûnu't-Te'vîl*, 7-30.

Burada asıl mesele burhanın varlığından ve nassın maksudından haberdar olmaktır. Gazzâlî insanları bu konudaki yeterlilik ve yetkinlik bakımından beş kısma ayırmıştır.¹⁴⁴⁶ Bir kimse aklî ve naklî ilimleri ne kadar ihmal ederse, tevîli gerektiren durumun farkında olmaktan ve doğru tevilden o kadar uzak olur.

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115), müşebbihenin, Allah Teâlâ'ya cihet ve mekân isnad etmekte delil edindikleri âyet ve hadislerin muhkem naslar ve kat'î aklî deliller -berâhîn- sebebiyle tevîlinin vacib olduğunu söylemektedir.¹⁴⁴⁷ Bu durumda tevilden kaçınmak kişiyi itikadî açıdan sorunlu -ehl-i bidat- haline getirmektedir. Nitekim bu sebeple Râzî, İbn Huzeyme'nin "Kitâbu't-Tevhîd" isimli eserine Kitabu's-Şirk demiştir.¹⁴⁴⁸

Müteşâbih âyet ve hadisleri hakikî anlamlarında anlamak caiz değildir, bunları tevîl etmek vaciptir.¹⁴⁴⁹ Selef, tevîli vacib görmekle beraber onun nasıl yapılacağını belirlemekten kaçınmışlardır. Halef ise kesinlik iddiasında bulunmayarak tevîlin, nassı mecaza hamletmek suretiyle yapılacağını belirtmişlerdir.¹⁴⁵⁰ Râzî, nassı mecaza hamlederek tevîl etmek, kat'î delil gerektiren itikadî konularda zanna gitmek anlamına geleceğinden doğru olmadığını savunmaktadır.¹⁴⁵¹ Eş'ârî ve Maturîdî âlimlerden birçoğunun bu görüşü benimsediğini görmekteyiz.

Aklî delilin naklî delile öncelenmesinin sebepleri şunlardır:

1. Aklî delil -evveliyât ve burhânlar- kat'îdir, tevîl ve tahsîse elverişli değildir. Nakli delillerin kesin olması ihtilaflıdır. Naklî deliller, aklî delillerin taşımadığı tevîl, tahsîs ve nesih ihtimallerini taşır. İhtimalsiz olan, ihtimalli olana öncelenmelidir.

2. Aklî deliller, naklî delillerin temelini oluşturur. Allah'ın varlığı ve nübüvvet aklî delille ispat edilir. Nakil uğruna akli tekzip etmek sonuçta nakli de iptal etmeye götürür.¹⁴⁵²

¹⁴⁴⁶ Gazzâlî, *Kânûnu 't-Te'vîl*, 7-30.

¹⁴⁴⁷ Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille* (1. Baskı), thk. Claude Salamé, el-Ceffân ve'l-Câbi li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, Dimaşk 1990, 1, 182.

¹⁴⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXVII, 151.

¹⁴⁴⁹ İcî, Ebu'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilğaffâr, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Küttüp, Beyrût tsz., 272-273.

¹⁴⁵⁰ Nesefî, *Tebşîratu'l-Edille*, 183-187.

¹⁴⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, VII, 183.

¹⁴⁵² İcî, *el-Mevâkıf*, 39-40.

Hâl karîneleri konuşanın kastını belirleyen söz, söze kattığı unsurlar ve muhatabın durumudur. Bu karîneler, tevîlin kat'î veya zannî karînesi olabilir. Bir söz, başka bir ortamda ve zamanda yaşayanlara nakledildiğinde, karîneler kısmen nakledilebilmektedir. Bu durum söze muhatap olmayan kimselerin, muhatap olan kimselerden farklı anlamasına sebep olabilmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in hitabına muhatap olan Sahâbe'nin hadisleri nasıl anladıklarına önem verilmesi gerekir. Nitekim Hanefîler sahâbe sözlerini delil kabul etmişlerdir.¹⁴⁵³ Hanefîlerin sahâbe sözlerine bakış açısı şöyledir:

1. Bir konuda sahâbîler açıkça bir görüşte birleştiklerinde bu icmâdır. Bütün âlimler bunun hüccet/delil olduğunda ittifak etmişlerdir ki onların bu şekilde icmâ ile yaptıkları tevîl bağlayıcıdır.

2. Herkesi ilgilendiren ve herkesin haberdar olduğu bir konuda, sahâbeden bir kısmı aynı görüşü beyân eder, diğerleri ise sükût ederse bu sükûtî icmâdır. Sükûtî icmâ hüccet olduğu için bu nitelikteki tevîl de hüccettir.

3. Sahâbe bir konuda farklı görüşler belirttiklerinde müctehid onların görüşlerinden birini tercîh eder, başka bir görüş belirtmez. Çünkü başka bir görüş belirtmek âlimlere göre câiz değildir.¹⁴⁵⁴

Bir konuda sadece bir sahâbînin görüşü nakledilmiş olabilir. Böyle bir görüşün kabulü hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefîler, sahâbe kavli/ictihâdı ile sahâbe tevîli arasında ayrım yaparlar. Serahsî (ö. 483/1090), tevîlin, lafzın ve kelâmın lügavî manaları üzerinde düşünmekten ibaret olduğu için, sahâbe ile sonrakilerin bir farkının olmadığını söyleyerek sahâbe tevîlini hüccet saymaz. Naslar üzerinde düşünme olan ictihadda kişilerin durumları rol oynar. Sahâbenin, dînî hükümlerin etrafındaki hükmü etkileyici unsurlara/hâlî karînelere vâkıf olma üstünlükleri, onları diğerlerine üstün kılar ve ictihâdlarını dikkate almamızı gerektirir.¹⁴⁵⁵

Âlimlerin çoğunluğu yukarıdaki ayrımı yapmadan sahâbe sözlerinin hepsini reddederler. Sahâbenin ictihâdlarında hata yapma ihtimali bulunduğu için sonraki müctehidler bağlamaz. Ayrıca sahâbe sözleri delil kabul edildiğinde aynı meselede

¹⁴⁵³ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, VIII, 55-57.

¹⁴⁵⁴ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, III, 149.

¹⁴⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 109.

birden fazla görüş belirttikleri hususlarda birden fazla hakikat ortaya çıkmış olurdu ki hakikat gerçekte tektir.¹⁴⁵⁶

Lafzî karîneler de tevîle sebep olabilir. Bu karîneler diğer naslar, siyâk ve sibaktır. Nasların teâruzu esnasında tercih edilecek delilin, diğerinden daha kuvvetli olması gerekir. Bu sebeple tevîli gerektiren lafzî delilin ya kat'î yani nass/muhkem ya da tevîle konu olan zâhirden daha kuvvetli bir zâhir olmasını gerektirir. Kıyâs da tevîli gerektiren delil olabilir.¹⁴⁵⁷ Tevîli gerektiren delilin gücüne göre tevîl, uzak veya yakın diye taksim edilir.¹⁴⁵⁸

Tevîl kesinlik ifade eder mi? Bir nassı kesinlikle tevîl etmek gerekebilir. Özellikle müteşâbih nasları icmâlî tevîl etmek vaciptir. İcmâ bulunduğu zaman tafsîli yapmak söz konusudur. Maturîdî'ye göre tefsîr kesinlik, tevîl zannîlik ifade eder, tefsîri sahâbe, tevîli ise diğer âlimler yapar. Çünkü sahâbenin yorumunda yol gösterici karîneler kesin olabilir. Şöyleki onlar hükümlerin ortaya çıkışlarına şahit olmuşlardır. Âlimlerin ulaştığı karîneler ise özellikle hâlî olanlar zan konumundadır. Dolayısıyla onların yorumları da zannîdir.¹⁴⁵⁹

Tevîl, bir delil ile bir lafzı içerdiği manalarından birine hamletmektir. Yukarıda şartları zikredilen delillere dayalı tevîl sahîh, diğerleri fasittir. Kelamda asıl olan mana hakîkî/zâhir manadır ki bir delil olmadan zâhir mana terk edilemez. Bir delilin bulunması durumunda tevîle gidilerek zâhirî/hakîkî anlam terkedilir. Teville ulaşılan mananın, lafzın lügavî kapsamında olması gerekir. Lüğavî manaların esnekliği dikkate alındığında, varılan yorumların sahîh tevîl kapsamında olup olmadığı tartışmaya açık olabilecektir. Tevîle konu olan lafzın, tevîle açık lafızlardan olması da gerekir.¹⁴⁶⁰

Hanefîler iki işleme tevîl demişlerdir. 1- Müşterek bir lafzın manalarından birisini karînelerle belirlemek. Mesela onlar کُر' lafzının temizlik ve hayız anlamlarından hayız anlamını belirlemeye tevîl demişlerdir. 2- Kapalı lafızları -hafî, müşkil, mücmel-zannî bir delille açıklamak. Bunları kesin/kat'î delille açıklamaya ise tefsîr demişlerdir.¹⁴⁶¹

¹⁴⁵⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 183-185.

¹⁴⁵⁷ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, III, 89.

¹⁴⁵⁸ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, III, 89-90.

¹⁴⁵⁹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, Mîzân Yayınevi, İstanbul 2005, I, 3.

¹⁴⁶⁰ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, V, 37-43.

¹⁴⁶¹ Ferfûr, *el-Vecîz*, I, 121; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 3.

Buraya kadar anlattığımız karîne ve tevîl meselesi tüm dînî naslar için geçerlidir. Özel olarak hadislerde yar alan emirlere meseleyi hasretmek yanlıştır. Tüm naslarda olduğu gibi emirlerde de sîğaların anlamalarını tespit için öncesinde çok geniş bir araştırma yapmak gereklidir. Araştırma sonucu emir lafzını hakîkî anlamından çıkaran bir karîne bulunamazsa emir lafzı hakîkî anlamına -cumhura göre vücûba- bulunabilirse karînenin gerektirdiği mecâzî manaya hamledilir. Araştırma yapılmadan hiçbir nassı - eğer icmâ yoksa- tevîl etmek doğru değildir.

4.2.2.2.6. Emir Hadislerinin Yeniden Tevîli

Bir dönemdeki müctehidler bir delille istidlâl etseler ve bir tevîl yapsalar, sonraki müctehidlerin yeni bir delille istidlâl etmeleri ve başka bir tevîl yapmaları câiz midir? sorusunun cevabı, konumuzu yakından ilgilendirmektedir. Âlimlerin çoğuna göre bu câizdir. Bazılarına göre ise câiz değildir. Bu ihtilaf, önceki müctehidlerin bir konuda sonrakilerin yeni bir delil aramak ve tevîl yapmalarının câiz olmadığını açıkça beyân etmedikleri zaman söz konusudur. Bir meselede yeni bir tevîlin câiz olmadığını açıkça ifade etmeleri durumunda ise icmâyâ muhalefet olacağından câiz olmadığına ittifak vardır. Ancak yeni meselelere yeni delil aramak ve yorumlar yapmak câiz olmalıdır.

Mütekaddim âlimlerin yapmadığı tevilleri müteahhir âlimlerin yapmış olması ve bunun yadırganmaması yeni ictihâdların kabulüne işarettir. Şartlarına uygun tevîl, bugün de geçerlidir ve dönemin yeni çıkan meselelerine naslar üzerinden çözüm yolları, dün olduğu gibi bugün de aranmalıdır.

Üzerinde icmâ edilmemiş meselelerde yeni teviller getirmek iddia edildiği gibi Nisâ sûresinde “*Kim, kendisine hidayet (doğru yol) besbelli olduktan sonra peygambere karşı çıkar, müminlerin yolundan başkasına uyarsa, onu yöneldiği yolda bırakırız ve cehenneme sokarız. Orası ne kötü bir varış yeridir*”¹⁴⁶² ayetinin kapsamında değildir. Şöyleki müminlerin yolunu “önceki görüşler” kabul edip, sonraki tevilleri o yoldan sapmak diye nitelemek doğru değildir. Âlimler bu ayeti “Müminlerin görüş belirtmediği hususta görüş belirten” değil, “Müminlerin ittifakla belirttiği görüşün dışında görüş belirten” şeklinde yorumlamışlardır. Yeni çıkan meselelerde müminlerin belirlenmiş bir yolu olmadığından, o yolun dışına da çıkılmış olmamaktadır. Bunun aksini söylemek

¹⁴⁶² Nisâ, 4/115.

dinin yeni meselelere cevabının olmadığını ya da dinin ancak önceki yorumlar etrafında anlaşılması gerektiğini söylemek olur ki bu kabul edilemez bir anlayıştır.¹⁴⁶³

4.2.2.3. Emir Hadislerini Anlamada Dînî Delillerin Rolü

Burada iki şeye değineceğiz:

1. Delilleri bir araya getirerek anlamaya çalışmak.
2. Nüzûl döneminde nazil olan her ayetle amel edilmiştir. Önce gelen ayetle amel etmek, sonrakine bağlı olmamıştır.

Bir konuda tek bir delilden hareketle değil, ilgili delillerin tamamı bir araya getirilerek bir hükme ve sonuca ulaşılması gerekir. Buna işaret etmek için şu meselelere değinilmiştir: “Bir tahsîs edicinin var olup olmadığı araştırılmadan âmm lafızla amel etmenin câiz olmaması, mukayyidin varlığı araştırılmadan mutlak lafızla amel etmenin câiz olmaması, mecâza gitmeyi gerektirecek karînelerin bulunup bulunmadığı araştırılmadan lafzın hakîkî anlamıyla amel etmenin câiz olmaması, mâruf sünnete ve Kur’ân’a uygunluk veya aykırılık, kıyasa uygunluk veya aykırılık, nâsihin olup olmadığı araştırılmadan bir nasla amel etmenin câiz olmaması, teâruz ve tercîh...”

Kur’ân-ı Kerîm’in tamamının tek cümle konumunda olduğunu âlimler sıkça belirtmişlerdir. Bunu dînî delillerin tamamı için söyleyebiliriz. Delillerin tamamının ifade ettiği hükümlerin toplamı sonuçta dinin bütünüdür. Âlimler delilleri tek tek inceleyerek belli konularla sınırlı küçük kapsamlı/cüz’î kaidelerden, dinin istisnasız bütün konularını içine alan genişlikte “küllî” kaidelere varıncaya kadar kapsamaları farklı çok sayıda kaidelere ulaşmışlar, Şârî’nin hükümleri koymaktaki maksatlarını özelden genele doğru tasnîf ve tespit edebilmeye muvaffak olmuşlardır.

Makâsıdın “zarûriyyat, hâciyyât, tahsiniyyât ve her birinin mükemmilâtı” şeklinde zarûriyyâtın da dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması şeklinde tasnîf edilebilmesi böyle bir bakışın sonucunda gerçekleşebilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’in çoğunlukla detaya girmeyip genel/küllî hükümler getirdiği, “Sünnet” in çok sayıda küllî hükümler de içermekle beraber Kur’ân-ı Kerîm’deki küllî

¹⁴⁶³ Îcî, Ebu’l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Şerhu’l-Adud alâ Muhtasari’l-Müntehâ’l-Usûlî* (1. Baskı), thk. Fâdî Nasîf-Târık Yahyâ, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût 2000, 123.

hükümlerin detaylarını ifade ettiği, onları tekid, takyîd ve tahsîs ettiği, “Kıyâs”ın, hakkında doğrudan nas bulunmayan konularda Şârî’nin maksatlarına uygun hükümleri tespit edebilmeyi amaçladığı ve sağladığı, “İcmâ”nın, ihtilafın câiz olduğu ve olmadığı alanın sınırlarını çizdiği malumdur. Bunlardan herhangi biri ihmal edildiğinde yanlış sonuçların ortaya çıkacağı -ve çıktığı- da açıktır. Doğrunun temel şartı tutarlılıktır. Tutarlılığın önemli bir şartı ise kuşatıcı bakıştır. Bu nitelikten yoksun olan anlayışların/anlama çabalarının bir değeri olmayacaktır.

Delillerin bütününi kuşatan bir anlamanın nasıl ve hangi yöntemle yapılacağı meselesi de mutlaka ele alınıp incelenmesi gereken bir konudur. Kur’ân-ı Kerim’i ve hadis kitaplarını önüne alıp metinlerinin hepsini sırasıyla inceleyip sonunda bir görüşe ulaşmak bütüncül değerlendirme anlamına gelmez. Nasların bir araya getirilmesi yeterli değildir aynı zamanda küllî mana ifade eden nasların ve delillerin asıl/temel, cüz’î mana ifade edenlerin fer’ kabul edilmesi, kat’î zannî dengesine dikkat edilmesi, icmâ’ın hiçbir şekilde dışına çıkılmaması gibi prensiplere riayet edilmiş olması gerekir.

Vahiy, yirmi üç senede tamamlanmıştır. Her nâzil olan ayetle Hz. Peygamber ve sahâbe amel ediyorlardı. Bu ayetlerin anlaşılması on beş-yirmi sene sonra nâzil olacak ayetlerin bilinmesine bağlı değildi. Onlar hem anlaşılıyor hem de onlarla amel ediliyordu. Bunların doğru anlaşılması karîneler ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) beyânı sayesinde gerçekleşiyordu. Bu gerçeği görmezden gelen bir bütünlük arayışı doğru sonuçlara ulaşabilmekten uzaktır. Bu gerçek bize şunları göstermektedir: Şeriat/din adeta tuğla tuğla örülmüş bir bina gibidir. Önce temelleri atılmış, sonra duvarları, sonra tavanı inşa edilmiştir. Önce gelen her hüküm sonrakilere nispetle temel konumundadır. Bu bina inşa edilirken zaman zaman geçici ihtiyaçlar için geçici bölümler inşa edilip, zamanı geldiğinde kaldırılmıştır. Önce imân, ibâdet ve ahlâk meselelerine dair temel hükümler konmuş, sonra bu hükümler ilave ve detaylandırmalarla mükemmel hale getirilmiştir. Bu süreci takip etmenin yolu, Hz. Peygamber’in uygulamasını temel almak ve bizzat bu süreci yaşayan insanların beyânlarına müracaat etmektir. Doğrudan Hz. Peygamber’in talebesi olan sahâbenin ictihâd yöntemlerini takip etmek bir diğer şarttır.

4.2.2.4. Emir Hadislerini Anlamada Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Vasıflarını Bilmenin Rolü

1. Hz. Peygamber'in emirlerini doğru anlamak, onları hangi sıfatıyla verdiğini bilmeyi gerektirir. Karâfi'ye göre Rasûlullah'ın risâlet/peygamberlik, imâmet/devlet başkanlığı ve kazâ/yargı olmak üzere üç çeşit tasarrufu vardır. Hz. Peygamber'in devlet başkanı olarak verdiği emirler, kararlar ancak dönemin devlet başkanının izni ile uygulanır. Hz. Peygamber'in yargıç olarak verdiği kararlar ve emirleri yine ancak zamanın mahkeme kararıyla uygulanır.

2. Hz. Peygamber, peygamber olarak tebliğ/Allah'tan aldığı vahyi insanlara ulaştırma ve tebyîn/vahyi tekîd, tahsîs, takyîd, tafsîl yoluyla açıklama tasarruflarında bulunmuştur. O'nun fetvâları da tebyîn görevi kapsamında ve bazı emirleri de fetva kapsamındadır. Meselâ Hind, Rasûlullah'a “*Kocam Ebû Süfyan cimri, hırslı bir adamdır. (Bize yiyecek-giyecek almadığı için) Onun malında gizlice almamda bana günah var mıdır?*” diye sorunca Rasûlullah: “*Örfe göre kendine ve çocuklarına yetecek miktar al*”¹⁴⁶⁴ şeklinde emretmiştir. Hz. Peygamber'in bu emri ve hükmü bazı âlimler tarafından fetva, bazı âlimler tarafından ise kazâ/yargı olarak nitelendirilmiştir.

3. Herhangi bir izin ya da yargı kararı olmadan sünnetin medlûlü ile kıyamete kadar ameli gerektiren risalet, fetva ve tebliğ tasarrufları, sünnetin çoğunu oluşturmaktadır. Namaz, oruç, zekât ve diğer ibadetler, muâmelatta yer alan akitler bu kısımdandır. Hz. Peygamber'in İmâm vasfı ile yaptığı tasarruflarının neler olduğunun çoğunda ulema ittifak etmiştir. Hz. Peygamber'in atıyyeleri, iktâları, asker tanzîmi, orduya zaman ve mekân seçimi bu kısımdandır. Kazâi olan hükümler ise borçlar, nikâhın feshi, nafaka gibi mahkemeye taşınan tüm meseleleri kapsamaktadır.

4. Nasların tamamını ilgilendiren bu taksim emirler için de geçerlidir. Zira nasların geneli emir veya nehiylerden oluşmaktadır. Emrin ne hüküm ifade ettiğini belirlemeden önce, hangi tasarrufla inşa edildiğini tespit etmek önemlidir. Zira emrin hangi tasarrufla yapıldığının tespiti, bizim o emre yönelik durumumuzu belirleyecektir. Bir emrin vücûb, nedb veya ibâha gibi hükümlerden hangisini içerdiğini belirlemeden önce, o emrin hangi tasarrufla meydana geldiğini tespit edilmelidir. Bunu ihmal etmek, belki de doğrudan bağlayıcı olmayan, ancak idarecinin veya mahkemenin kararı sonrasında bağlayıcı olan

¹⁴⁶⁴ Buhârî, Büyû', 95.

bir hükümle amel etmeye götürür. Hâlbuki kazâ veya imâmet yoluyla inşâ edilen hükümler doğrudan bize yönelik değildir. Şayet bir emrin risâlet tasarrufu olduğu anlaşılırsa o emirle doğrudan amel edilir. O emirlerle, namaz oruç vs. gibi, amel etmek için bir kâdının veya devlet başkanının emri beklenmez.¹⁴⁶⁵

4.2.2.5. Emir Hadislerini Anlamada Makâsıdu's-Şerfa Bilgisinin Rolü

Emirlerin doğru anlaşılmasında ve yorumlanmasında dînin her bir nastaki özel ve nasların bütünündeki genel maksadını bilmenin önemi büyüktür. Burada, dînin gözettiği maksatları, bunların tespit yöntemini, öncelik sonralık durumunu, bu maslahatların itibara alınması için gerekli olan şartları ve bunların teâruzu durumunda izlenilmesi gereken yolu kısaca ele almaya çalışacağız. Aslında nasların tamamı için geçerli olan bu kurallar, emirler için de kaçınılmazdır.

İlk olarak, bir şeyin dinde “maksad/gâye” kabul edilebilmesi için hangi yollar izlenilmelidir? sorusuna cevap vererek başlayalım. Dînin maksatlarına iki yolla ulaşılır:

1. Nasların, hükümlerin ve illetlerin incelenmesi.
2. Kur'ân ve Sünnet'in doğrudan genel maksatları ifade eden, delâletleri açık, manaları küllî olan naslarına başvurma¹⁴⁶⁶

Birincisi cüzden külle varma/tümevarım işlemidir. İkincisi ise küll'den cüze varma/tümdengelim işlemidir. Bu işlemin doğru olması için, döngüsel olmaması -kısır döngü/devir işlememesi- gerekir. Diğer taraftan zannî değil katî olma niteliğine de sahip olmalıdırlar.

Kur'ân ve Sünnet'teki emir ve nehiyler, insanların dünya ve ahirette maslahatını, menfaatini ve mutluluğunu temin etmek için konulmuştur. İşte bu maslahatlar zarûrât, hâciyyat ve tahsîniyyât olarak üç kısımdır.

¹⁴⁶⁵ Hz. Peygamber'in (s.a.s.) tasarruflarının taksimi ve sonuçları için bkz. Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâtî'l-Kâdî ve'l-İmâm* (4. Baskı), thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2009, 99-120; Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Zavâbitü'l-Maslaha fî's-Şerîati'l-İslâmiyye* (6. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1992, 148-166.

¹⁴⁶⁶ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Mekâsıdu's-şer'îati'l-İslâmiyye* (1. Baskı), thk. Muhammed Tâhir el-Meysâvî, Dâru'l-Fecr-Dâru'n-Nefâis, Ammân 1999, 136-141.

Zarûrî maslahatlar, din ve dünyanın devamı için gerekli ve zorunlu olan şeylerdir. Bu tür maslahatların yerine gelmemesi durumunda mutlu bir dünya hayatı olmayacağı gibi, ahirette de kurtuluş mümkün olmamaktadır. Bu maslahat, gerekli olanları yerine getirmekle ya da ortaya çıkması beklenen zararları uzaklaştırmakla gerçekleştirilir. Yerine getirilmesi gerekli olanlar din, can, akıl, nesil ve malı korumaktır. Bu beş aslı korumaya yönelik her şey maslahattır. Bunlara zarar veren her şey ise mefsedettir ve onları defetmek maslahattır. Çünkü maslahat, “faydalı olanı elde edip, zararlı olanı defetmek” şeklinde tanımlanmıştır.

Hâcî maslahatlar yerine getirilmedikleri zaman zorluk ve meşakkatlerin ortaya çıktığı ve bu zorlukların ortadan kalkması için yapılması istenen şeylerdir. Bu maslahatlar yerine getirilmediğinde bazı kişiler zor duruma düşse de bütün bir toplumun bozulmasına yol açmaz.

Tahsînî maslahatlar, insanların hal ve durumlarının yüksek edep ve güzel ahlakın gerektirdiği şekilde olmasını sağlayan şeylerdir. Güzel giyinmek gibi. Bunların gayesi kişiliği korumak ve güzel ahlaklı olmayı sağlamaktır. Bu maslahatlar zarûrî ve hâcî maslahatların yerine getirildiği zaman gerçekleştirilebilir.

Bu üç kısımdan her birini tamamlayıcı unsurlar da bulunmaktadır. Bunların gerçekleşmemesi, bu üç kısmın varlığının aslî hikmetini ortadan kaldırmamaktadır. Ancak bunların yerine gelmesi, bu üç kısımdaki güzelliği artırmaktadır. Bu üç kısımdan her biri de diğerini tamamlayıcı, olgunlaştırıcıdır. Nitekim hâciyyât zarûriyyâtın, tahsîniyyât ise hâciyyâtın tamamlayıcısıdır.

Makâsıdu’ş-Şerîa’yı/dînin amaçlarını bilmenin aşağıdaki hususlarda faydası büyüktür:

1. Delillerden küllî ve cüzî hükümleri istinbât etmekte.
2. Nasları doğru bir şekilde anlayıp uygulamada.
3. Lafızların, muhtemel manalarından en uygun olanını tercîh etmekte.
4. Nas bulunmayan konularda dînî hükümleri istinbât etmekte.
5. Naslar arasında teâruz olduğunda birini diğerine tercih etmekte.¹⁴⁶⁷

¹⁴⁶⁷ Zuhaylî, Muhammed Mustafâ ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî Usûli'l-Fıkhi'l-İslâmî* (2. Baskı), Dâru'l-Hayr, Dimeşk, 2006, 108-111.

Hız. Peygamber'in emirlerini anlamada ve onlardan hüküm çıkarmada onların hangi maslahatı gerçekleştirmek için vârid olduğunu bilmenin önemi büyüktür.

4.2.3. Hız. Peygamber'in Emirlerinin Her Asırda Anlaşılabilirliği ve Uygulanabilirliği

Hız. Peygamber'in itikâd, ibâdet ve ahlâk alanındaki emirlerini içeren birçok hadis kolayca anlaşılabilir ve dolayısıyla herkes tarafından uygulanabilir ve herkesi bağlayıcı niteliktedir. Mesela “*Yetime merhamet et, başını okşa ve ona yemek yedir ki kalbin yumuşasın*”¹⁴⁶⁸ hadisi böyledir. Hız. Peygamber'in bazı emirleri ise herkese değil, belli bir şahsa yönelik özel hükümdür ki sadece o şahsı bağlamaktadır. Bazı hadisler ise her ikisi arasında ortak gözükmektedir ki hangisine ait olduğunu belirlemek ve ona göre anlamak bir ictihad/çaba gerektirir. Bu sebeple hadisleri ve onlardaki emirleri anlamak için, onların hangi grup kapsamında olduğunu tespit etmek gerekir.¹⁴⁶⁹

4.2.3.1. Tahkîku'l-Menâtı Gerçekleştirmek

Bir nassın içerdığı hükmün ittifak edilen illetinin herbir olayda var olup olmadığını araştırmaya “tahkîku'l-menât” denmektedir.¹⁴⁷⁰ Çünkü Şârî, kıyamete kadar ortaya çıkacak her cüzî meseleye doğrudan değinmemiştir. Bunun yerine küllî kâideler koymuş, genel ifadelerde bulunmuş ve bunların içerisine sayısız fertler yerleştirmiştir. Müctehide düşen, bir fer'î meselenin hangi aslın kapsamına gireceğini belirlemektir. Meseleyi iyi analiz etmek, aslın illeti ile uyumunu tespit etmek ve aslın hükmünü doğru şekilde fer'e uygulamak bir “tahkîku'l-menât” işlemidir. Naslardaki herhangi bir hükmü, mükelleflerin herhangi bir fiili veya sözüne uygulamak bu incelemeyi yapmayı gerektirmektedir. Çünkü naslarda yer alan hükümler, mutlak ve genel ifadelerdir. Bugün ortaya çıkan meselelerin dinde mutlaka bir karşılığı bulunmaktadır. Yoksa din, geçmişte kalan ve naslarının geçerliliği sona ermiş, tarihsel bir din halini alır. Oysa din, aynı

¹⁴⁶⁸ Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, *et-Tergîb ve 't-Terhîb* (1. Baskı), thk. İbrâhîm Şemseddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1417, III, 237.

¹⁴⁶⁹ Bkz. Tezimizin “İtibar Lafzın Umûmiliğinedir Sebebin Husûsiliğine değil”, “Lafız Kaynaklı Problem: Emrin Kapsamının Tespiti” kısımlarına bakınız.

¹⁴⁷⁰ Ferhat Koca, “Menat” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004, 119-121.

canlılığında bugün de devam etmekte ve nasların hangi meselede bizi ne şekilde muhatap aldığını belirleme zarûreti, bugün de devam etmektedir.

Nasta belirlenen bir hükmün tüm mükellefler için geçerli olduğu genel bir “tahkîku’l-menât” iken, bunu özele indirip belirli bir şahsa uygulamak, özel “tahkîku’l-menât”tır. İşte bu özel şahsa veya özel bir fiile hükmün uygulanması, ayrı bir çaba gerektirmektedir. Çünkü burada hükme etki edecek birçok etken olacaktır. Hz. Peygamber’in emrinde yer alan hükmü özel “tahkîku’l-menât” yapmadan uygulamak, O’nun maksadını gerçekleştirmekten uzak olabilecektir. Çünkü burada hükmün uygulanacağı şahsın durumu, maslahatına olan tarafın tespiti, içinde bulunduğu zaman ve mekân rol oynamaktadır. Bundan dolayı belirli bir şahsa uygulanan ve onun için fayda sağlayan bir nassın hükmü, diğer şahıs için zarar oluşturabilmektedir. Bunun tespiti ise her dönem için gerekli olan ictihâd ile mümkündür.

Hiz. Peygamber’in emirlerinin bizler için “vücûb” ifade ettiğini söylemek, genel bir hükümdür. Fakat bu emirlerin herbir mükellefle buluşturulması ictihâd gerektirir. Bunu ancak müctehid “tahkîku’l-menât” yaparak belirler. Hiz. Peygamber’in aynı soruya farklı cevaplar vermesi aslında bunun delilidir. Elimizde bulunan “emir” içerikli nasların sınırlı olması, ortaya çıkan olayların ise her zaman yenilenmesi ve sınırsız olması, ictihâdın devam etmesi gerektiğinin en büyük delilidir. Yoksa nasları bugüne taşımak mümkün olmayacaktır.¹⁴⁷¹

Günümüz insanının zarûret telakkî ettiği ve bunun neticesinde bazı farklı hükümler talep ettiği muameleleri ile dinin zarûret telakkisinin uyuşması dikkate alınmalıdır. Bu bağlamda, burada “zarûret” kavramının üzerinde detaylıca durmak yerinde olacaktır:

4.2.3.2. Zorluğun Mâhiyetini Tespit Etmek

Yüce Allah müminlere zorluk değil, kolaylık dilemiştir. Nitekim bu durum birçok ayette haber verilmiştir. “Onlara iyi ve temiz şeyleri helal, kötü ve pis şeyleri haram kılar. Üzerlerindeki ağır yüklerini ve zincirlerini atar”¹⁴⁷², “Ey Rabbimiz! Bize, bizden

¹⁴⁷¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 361-372.

¹⁴⁷² Â’râf, 7/157.

öncekilere yüklediğin gibi ağır yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği şeyleri yükleme!”¹⁴⁷³, “Allah size kolaylık diler, zorluk dilemez.”¹⁴⁷⁴.

Hız. Peygamber’in (s.a.s.) dindeki yaşam biçimi de kolaylığı seçmekten yanaydı. Nitekim Hız. Âişe’den şöyle dediği rivayet edilmiştir: “*Rasûlullah iki şeyden birini yapmakta serbest bırakıldığında, onların daha kolay olanını tercih ederdi.*”¹⁴⁷⁵ Belli durumlarda namazın kasrı ve cem’i, haram olan bazı gıdaların zarûret durumunda mübâh olması dinde meşakkat ve zorluğun kaldırıldığının göstermektedir.

Ancak şunu belirtelim ki dinin kaldırdığı zorluk “*Allah hiç kimseye güç yetireceğinden başkasını yüklemez*”¹⁴⁷⁶ ayetinde belirtildiği gibi kişinin yapmaya güç yetiremeyeceği şeylerdir. Namaz, oruç gibi ibadetler ise normal kişilerin güç yetireceği şeylerdir.

Allah Rasûlünün emirleri kişiye bir yük yüklemektir ki bu bir meşakkattir. Ancak hiç meşakkat olmasaydı, itâat edenle, etmeyen birbirinden ayrılamaz ve sevap elde etmek söz konusu olmazdı. Bu durum şu ayette haber verilmiştir: “*Çünkü onların, Allah yolunda çektikleri hiçbir susuzluk, hiçbir yorgunluk, hiçbir açlık; bir de kâfirleri öfkelenmek üzere bir yere adım atmaları ve düşmana karşı herhangi bir başarı kazanmaları (gibi hiçbir olay) yoktur ki karşılığında kendilerine iyi bir amel (in sevabı) yazılmış olmasın. Şüphesiz Allah iyilik yapanların mükâfatını elbette zayı etmez.*”¹⁴⁷⁷

Güneşin altında oruç tutmayı nezreden kimseye Hız. Peygamber’in gölgeye geçmesini ve oturmasını fakat orucunu tamamlamasını emretmesi ibadetleri yaparken kişinin kendisini zoraki meşakkate sürüklemesinin yanlış olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁴⁷⁸

Din amellerin nasıl yapılacağını belirlemiştir. Ancak bazı kimseler hastalık gibi sebeplerle bazı amelleri belirlenen ilkelere göre yapmakta zorluğa düştüğünde onlardan bu zorluklar ruhsatlarla kaldırılmıştır. Mesela ayakta namaz kılmaya güç yetiremeyenlerin oturarak namaz kılmalarına ruhsat verilmiştir.

¹⁴⁷³ Bakara, 2/285.

¹⁴⁷⁴ Bakara, 2/185.

¹⁴⁷⁵ Buhârî, Menâkip, 23.

¹⁴⁷⁶ Bakara, 2/286.

¹⁴⁷⁷ Tevbe, 9/120.

¹⁴⁷⁸ Buhârî, Eymân ve’n-Nüzûr, 31.

Hiz. Peygamber'in yolculukta oruç tutmanın iyilik olmadığını belirtmesi,¹⁴⁷⁹ mahkemede hâkîmin öfkeli iken hüküm vermemesini¹⁴⁸⁰ ve tuvalet ihtiyacı varken veya yemek hazır iken namaza durulmamasını¹⁴⁸¹ emretmesi aslında yapılması istenen bir amelin bir sıkıntıdan dolayı terkedilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Kişinin ibadetleri normal şekilleri dışında olarak ancak kendisinin güç yetirebildiği iddiasıyla yapması da başkalarını dinden soğutacağı için sınırlandırılmış ve dinde övülen bir şey olarak görülmemiştir.¹⁴⁸² Nafîle ibadetlerin ölçüsü, kişinin güç yetirebileceği miktar olması ve diğer sorumluluklarını aksatmaması şartlarına bağlanmıştır.¹⁴⁸³ Nitekim Hiz. Peygamber gece boyu namaz kılmak, hergün oruç tutmak, hiç evlenmemek üzere sözleşen sahâbileri “*Kim sünnetimden/yolumdan yüz çevirirse benden değildir*”¹⁴⁸⁴ buyurarak uyarmıştır.

Ayet ve hadislerde namaz, oruç kesin olarak emredilmiş/azîmet ancak Hiz. Peygamber meşakkatten dolayı yolculukta namazı kasretmiş, Arafat ve Müzdelife’de namazları cem’ etmiş, yolculukta oruç tutmamaya izin/ruhsat vermiştir.¹⁴⁸⁵

Naslarla sabit olan hükümlerin uygulanmasında kaçınılmaz olan meşakkatleri “Meşakkat teysiri celbeder/Zorluk kolaylığı gerektirir” kaidesi kapsamında değerlendirmek doğru değildir. Zira bu iddia, dinin naslarına teâruz eden maslahat konumundadır. Mesela ayet ve hadislerde cihad emredilmiştir ve bunun sonucunda şehit olmak bile vardır. Cihad zor olsa bile yapılması istenmiştir, zorluğundan dolayı bunu terk etmeyi istemek/kolaylaştırmak ayet ve hadislerin emrine zıttır.¹⁴⁸⁶

Âlimler, halkın genel ihtiyacı, genel zarûret denilen umûmu’l-belvâ’yı bir hafifletme sebebi olarak kabul etmişlerdir. Nitekim Hiz. Peygamber kedi hakkında “O, *necis değildir, etrafınızda dolaşan hayvanlardandır*”¹⁴⁸⁷ buyurarak eti yenmeyen ve salyası necis olan kediyi, insanlarla devamlı bir arada bulunması ve ondan sakınmanın

¹⁴⁷⁹ Buhârî, Savm, 36.

¹⁴⁸⁰ Buhârî, Ahkâm, 13.

¹⁴⁸¹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 43.

¹⁴⁸² Buhârî, Eymân, 32, Savm, 20.

¹⁴⁸³ Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 344-367; Vehbe Zuhaylî, *Nazariyyetü’z-Zarûrati’ş-Şer’iyye Mukârene Mae’l-Kânûni’l-Vaz’i* (4. Baskı), Müessesetü’r-Risâle, Beyrût 1985, 13-37.

¹⁴⁸⁴ Buhârî, Nikâh, 1.

¹⁴⁸⁵ Bûtî, *Zavâbitü’l-Maslaha*, 233-241.

¹⁴⁸⁶ Zerkâ, Ahmed b. Muhammed b. Osmân ez-Zerkâ el-Halebî, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Fıkhiyye* (2.Baskı), Dâru’l-Kalem, Dimeşk 2009, 157.

¹⁴⁸⁷ Ebû Dâvûd, Tahâret, 38.

zorluğu dolayısıyla necis hayvanlarla ilgili genel hükümden istisna etmiştir. Hz. Peygamber'in umûmu'l-belvâ'dan dolayı serdettiği emirleri tespit etmek, onları doğru anlamaya götürecektir.¹⁴⁸⁸

“Bir şey daralırsa genişler”, “Zarûretler memnû olan şeyleri mübâh kılar”, “Zarar giderilir”, “Zarûretler kendi miktarınca takdir olunur”, “Bir özürden dolayı câiz olan şey, o özrün zevâliyle bâtil olur” gibi kuralları¹⁴⁸⁹ gelişi güzel emir içeren ayet ve hadislerle uygulamak yanlış sonuçlara götürür. Dinin dikkate almadığı meşakkat ile ortadan kaldırmayı istediği meşakkatin ne olduğunu ve dinde hangi maslahatın geçerli olduğunu bilmeden her zorluğu meşakkat ve her sıkıntıyı zaruret kabul ederek ayet ve hadislerin açık emirlerinin ifade ettiği hükümleri terketmek ayet ve hadisleri geçersiz kılmaya götürür. Tahkîku'l-menât işleminde bu durumun dikkate alınmaması, yeni ortaya çıkan meseleyi yanlış aslın hükmü altına sokmaya sebep olacak ve Şârî'nin kastı gerçekleşmeyecektir.

4.2.3.3. Örf ve Âdetleri Bilmek

Dinin çirkin veya güzel gördüğü şeyler dönemler içerisinde bakış açılarının değişmesine göre değişmezler. Örtünmeyi vacib kılan din, buna muhalefeti çirkin ve haram kılmıştır. Örtünmemeyi yadırgamayan bir toplumun bu algısı, setr-i avretin vücûbuna yönelik hükmü değiştirmez. Çünkü Allah ve Rasûlü örtünmeyi emretmiştir. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte hükümlerdeki nesih ihtimali de ortadan kalkmıştır. Ayet ve hadislerde emredilmeyen ancak örf tarafından iyi ve güzel olduğu belirlenen şeyler bölgeden bölgeye veya bir zamandan başka bir zamana değişebilir. Erkeklerin başını örtmesi kişilik sahibi olmanın göstergesi ve adâlet işareti sayılması, doğu ve batı halkları için aynı olmadığı gibi, geçmiş zamandaki algısıyla günümüzdeki algısı da bir değildir.

Hiz. Peygamber zamanındaki örfü bilmek Hiz. Peygamber'in emirlerini dolayısıyla hadisleri doğru anlamada etkisi büyüktür. Nitekim Hiz. Peygamber'in “*Altını altınla, gümüşü gümüşle satmayın. Ancak tartısı tartısına, misli misline birbirlerine denk*

¹⁴⁸⁸ Bkz. Mus‘ab Mahmûd Ahmed Kevârî, *Umûmü'l-Belvâ ve Eseruhâ ale'l-Haberi'l-Vâhid*, (Yüksek Lisans Tezi) el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Gazze 1431/2010, 64-72; Abdurrahman b. Muhammed b. Âyiz el-Karnî, “Haberü'l-Âhâd fî Umûmi'l-Belvâ, Dirâse Usûliyye Tatbîkiyye”, *Mecelletü'l-Mecma‘i'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî*, sayı: 23, Mekke 1429/2008, 205-287.

¹⁴⁸⁹ Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye*, 157-190.

olmaları hariç”¹⁴⁹⁰ hadisindeki emri örfе göre verdiğini belirtmişlerdir. Ebû Yûsuf bu hadisi örfе göre yorumlamıştır. Serahsî buradaki amacın miktar bakımından denkliğin sağlanması olduğunu kabul etmekle birlikte Rasûlullah’ın belirli malların tartı veya ölçü ile değiştirilmesi hakkındaki ifadesini mevcut durumu onaylamak suretiyle söylenmiş bir hüküm olarak nitelemekte ve bunun olduğu gibi korunmasını savunmaktadır. Ebû Yûsuf’a göre ise tartı ve ölçü hususu Rasûlullah’ın söylemek istediği bir hüküm değildi, dönemin örfüne göre o mallar bu şekillerde değiştirilmekteydi.¹⁴⁹¹

4.2.3.4. Zamanın Değişmesiyle Değişecek ve Değişmeyecek Hükümleri Bilmek

Dinin hükümleri ister itikadî olsun ister amelî olsun sabittir değişmez. Zamanın değişmesiyle değişen hükümler, aslında örf ve âdete dayanan hükümlerdir, ayet ve hadislere dayanan hükümler değişmez. Çünkü örf ve âdet batıl kabuller, anlayışlar ve uygulamalar şeklinde de oluşabilir, hâlbuki naslar için bunu düşünmek mümkün değildir. Mesela, kişinin giydiği veya yediği bir şeyle gösteriş yapması haramdır. Bu hüküm, dinde nasla sabit olan bir durumdur. Arapların elbiseleri gösteriş, kibir amacıyla uzattıkları bilinen bir durum olduğu için Hz. Peygamber (s.a.s.) bundan nehyetmiş fakat aynı fiili yapan bir başka sahâbiye ise müsaade ederek “*Sen gösteriş için giymiyorsun*” demiştir.¹⁴⁹² Bugün tam aksi bir durum gerçekleşse ve insanlar elbiselerini kısaltarak kibir ve gösterişte bulunsalar, artık bu yeni durum haram olur. Burada dikkat edilmesi gereken şey dinin, kibir ve gösteriş haram kılmasına yönelik sabitesinin değişmediği aksine, bu hükmün yansıdığı alanın değiştiğidir. Bu değişiklikler yani erkeklerin elbiselerinin kısaltılması veya uzatılması din değil, dinin sabitelerinin ve hakikatlerinin sonuçlarıdır. Dinde tecdit edecek bir kimsenin her yüzyılda bir geleceğini ifade eden hadisten,¹⁴⁹³ dinin tarihsel olduğunu ve her dönemin din anlayışının farklı olacağını anlamak da doğru değildir. Bu hadiste tecditten kastedilen, her dönem bir âlim veya topluluğun zuhur edip, dine eklenmiş olan bidat ve hurafeleri dinden izale ederek dini, asrısaaadetteki şekline döndürmesi ve dinde yeniden ilk günkü sadelik ve canlılığı sağlamasıdır. Dinin değiştirilmesi veya ıslah edilmesi fikri, dinin emirlerinin ve hükümlerinin bir hakikat

¹⁴⁹⁰ Müslim, Müsâkât, 77.

¹⁴⁹¹ Serahsî, el-Mebsût, XII, 111, 112; Bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî Usûli’ş-Şerî’a*, II, 457-470; Ebû Sünne Ahmed Fehmî b. Muhammed b. Mahmûd, *el-Örf ve l-Âdet fî Re’yi l-Fukahâ*, Matbaatu’l-Ezher, Kâhire 1947, 69-120.

¹⁴⁹² Ebû Dâvûd, Libâs, 25.

¹⁴⁹³ Ebû Dâvûd, Melâhim, 1.

olması gerçeğine zıddır. Burada yapılması gereken, dinin hükümlerinin değiştirilmesi değil, kişilerin anlayış, kavrayış ve yaşayışlarını dinin öngördüğü seviyeye yükseltmeleridir. Sorun, dinin bugüne hitap edememesinde değil, belki bugünün insanının dinin seviyesine çıkamamasında ya da kişinin, kendi fikir ve aklının, maslahata yönelik hükümleri tespit edeceğine yönelik güveninin Allah’a ve Rasûlüne olan güveninden fazla olmasındadır.¹⁴⁹⁴

Son olarak “Âdet muhakkemdir” kaidesinden ne anlaşılması gerektiğine de işaret etmemiz gerekmektedir. Bu, bazılarının anladığı gibi, her dönem hükümlerin belirlenmesinde “Kişilerin dikkate aldığı âdetler asıldır” şeklinde anlaşılacaksa bu, dinin kişilerin elinde olduğu manasına gelir ve dinin devamlılığına yönelik yukarıda dediklerimizi iptal eder. Oysa dinin insanların örflerine yönelik bir bakışı vardır. Şöyleki insanların örfleri ya dinin oluşturduğu bir hüküm ya dinin dikkate alıp hükmünü belirlediği bir örf veya bu ikisinin dışında kalan bir öftür. Bu üçünün dışında bir örf olamaz. Müslümanların namaza kalkarken abdest almaları, ailenin nafakasının erkeğe ait olması, zina ve içki suçlarının hadleri gibi hükümler birinci kısımdan olan ve dinin hükmünü belirlediği örflerdendir. İslâm’dan önce bu şeylerin örf olup olmadığı fark etmez. Daha önce olanları din tahsin etmiş, olmayanları ise icat etmiştir. Bu kısımdan olan hükümler sabittir ve “Âdet muhakkemdir” kuralının kapsamında değildir ve değişmezler.

Dinin, hükmünü bir nas ile tayin etmediği, fakat insanların kendi aralarında süregelen, alışverişteki kabz şekli veya âdaba aykırı sayılan davranışların tespiti gibi durumlar, gerçekte hükmü belirlenen kısımdan değilse de dinin küllî hükümler koyarak durumunu belirlediği kısımdandır. İşte fakihler “Âdet muhakkemdir” kuralını bu kısım için koymuşlardır. Zira burada adet değişirse, meselenin hükmünü belirleyen asıl veya nas da değişecektir. Aynı duruma/meseleye yönelik fukahanın farklı hükümler belirlemesi meselenin hangi aslın altına sokulması veya bulunulan yörenin adetlerinin farklı olması sebebiyledir.

Bu iki kısmın dışında kalan örf ve adetler ise ya mübahlar kısmındandır ki -bu alanda onlara serbestlik vardır- ya da bir nassa zıttır. Bu ikinci kısım ise iki kısımdır:

¹⁴⁹⁴ Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan el-Bûtî, *Ve Hâzihî Müşkilâtünâ* (3. Baskı), Dâru’l-Fikr, Beyrût 1994, 33-51.

Birincisi nas ile birlikte veya sonrasında ortaya çıkabilir. Birlikte ise -kavlî bir söylem gibi- nas buna göre anlaşılır. Zira bu lügavî bir durumdur. Eğer nastan sonra ortaya çıkmış ise bunun nassın karşısında bir kıymeti yoktur. Burada nassın kavli veya fiili, umûmî veya husûsî olması arasında bir fark yoktur. Burada örfün nasta bir illete bağlanması ve bugün ortaya çıkan örfün bu illeti ortadan kaldırması durumunu bu hükümden hariç tutulmuştur.¹⁴⁹⁵ Dolayısıyla “Âdet muhakkemdir” kuralını “Zamanın değişmesi ile hükümlerin değişmesi” şeklinde anlamak bâtıldır. İkinci kısımda yer alan ve âdete göre değişen hükümler, hükmün “menât”ının yani bağlı olduğu sabitenin değişmesi ve bunun sonuca yansımaları durumudur.¹⁴⁹⁶

Hiz. Peygamber’in “*Her sarhoş edici içecek haramdır*”¹⁴⁹⁷ gibi dolaylı emir içeren hadislerini, buna zıt düşen yani bunu mübah kılan bir âdetten dolayı “Zamanın değişmesiyle hüküm de değişir” diyerek Hiz. Peygamber’in emrini yok sayarak içkiyi mübah görmek dini iptale götürür. Ancak bazı âlimler Hiz. Peygamber’in bir emrinin o zaman mevcut olan bir âdetten dolayı sonradan âdet değiştiğinde değişebileceğini söylemişlerdir. Mesela Hiz. Peygamber kadınların saçlarına saç ekletmelerini, dişlerinin aralarını seyreltmeyi yasaklamıştır. İbn Âşûr’a göre, bunlar kadınlar için serbest bırakılan diğer süsleme şekillerinden farklı değildir. Buna rağmen şiddetle menedilmeleri, o zaman bu çeşit süslemelerin iffetsiz kadınların âdeti olmasından dolayıdır.¹⁴⁹⁸

Özetle hadislerin/hadislerdeki emirlerin günümüzdeki olaylara tatbiki alanında yapılacak ictihâd, sübût ve delâlet tespiti aşamalarında yapılacak ictihâdlar kadar önemli, zorunlu ve çok boyutludur. Bizim burada sadece ana hatlarıyla temas edebildiğimiz ve tahkîku’l-menât’ın olmazsa olmaz unsurları olan fıkhu’l-vâki, zarûret, umûmu’l-belvâ, örf ve âdet, ahkâmın değişmesi ve maslahat-mefsedet müvâzenesi, makâsıdu’ş-şerîayı gözetme gibi hususların her biri, başlı başına araştırma konusu yapılmış veya yapılması gereken konulardır. Bu konuların her birinde yeterli donanımı olmayan kimselerin nasları hayatla buluşturmaya çalışmaları çoğu zaman telafisi mümkün olmayan zararlar doğurabilecektir.

¹⁴⁹⁵ Zerkâ, *Şerhu’l-Kavâidi’l-Fıkhiyye*, 252.

¹⁴⁹⁶ Bûtî, *Zavâbitü’l-Maslaha*, 244-255.

¹⁴⁹⁷ Ebû Dâvûd, Eşribe, 5.

¹⁴⁹⁸ İbn Âşûr, *Mekâsıdu’ş-Şerîati’l-İslâmiyye*, 235-236.

SONUÇ

Şer‘î hükmün beyân yollarından biri olan emrin sünnette/hadislerde yer almasında biçim, delâlet, anlaşılması ve yorumlanmasında yöntem konularını inceleme neticesinde şu sonuçlara ulaştık:

Sünnetin bir kısmı ictihâdî olsa da netîce itibarı ile tamamı vahyin kontrolündedir. Sünnetin aslî vazîfesi Kur’an’ı beyândır. Kur’an’da olmayan hükümler müstakil olarak sünnette yer alabilir. Sünnetin dinde delil olarak kabul edilmesi zorunludur ve bu hususta ümmetin icmâi oluşmuştur. Haber-i vâhidlerin sıhhat şartları oluştuğunda hüccet olduğunda da icmâ vardır.

Hadislerindeki emirlerin sîğa ve delâlet farklılıklarını dikkate almak anlam, yorum ve uygulamanın geçerliliği noktasında büyük önem arz etmektedir.

Emir, konulduğu mana açısından vücûp, ibâhâ veya nedbden hangisine delâlet etmesi veya bu mânâlardan bazılarında müşterek olması husûsunda tartışılmıştır. Emrin aslî mânâsının vücûp olduğu, diğer mânâlara ise ancak bir karîne ile gidilebileceği tercih edilmiştir. Emrin kullanımında ortaya çıkan sîğa ve ifade biçimlerinde karînenin etkisi çok açık görülmektedir. Kârîne ile emrin vücûbun dışında kullanıldığı anlaşılan mânâlardan bâzıları şunlardır: Nedb, ibâha, irşâd, te’dîb, duâ, tehdîd, inzâr ve tevbih.

Hadislerdeki emirlerin anlaşılması ve yorumlanmasında emrin tekrar, fevr ve terâhiye delâleti, nehiyden sonra gelen emrin delâleti ve emrin zıttına delâleti gibi usûlî birtakım problemlerin etkisi görülmektedir.

Hz. Peygamber’in üslûbunun karakteristik özellikleri olan tanidik, açık/anlaşılır olması, muhatabın durumunu gözetmesi, farklı lehçeleri kullanması, hitâbının genelde husûsî değil umûmî olması, cevâmi’u’l-kelim ve icâz özellikli olması, belâğatinin tekellüfsüz ve tabîi olması ve tüm zamanlara hitap etmesi gibi özellikler, onun emirlerine de yansımıştır.

Hadislerde geçen emir sîğaları/ifade biçimleri en yaygın olan emr-i hâzır اِفْعَلْ, emr-i gâîp لِيَفْعَلْ sîğalarına ilâveten şunlardır: Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bir ameli عَلَيْكُمْ ifadesi ya da اَمْرٌ - فَرَضٌ ve türevleriyle emretmesi, bir amelin حَقٌّ ifadesi ile talep edilmesi, bir fiil ya da şahsın نَعَمْ fiili ile övülmesi, bir amelin istifhâm edâtı ile anlatılarak yapılmasının

istenmesi, kasem ile veya duâ sığasıyla bir amelin talep edilmesi ve emir anlamına gelen haberî cümleler.

Nebevî fiiller, delâlet bakımından vâcip, mübâh ve müstehab kısımlarına ayrılmaktadır. Bu fiiller, vâcip ya da müstehab olduklarına dâir bir karîne olmadığı takdirde mübâha hamledilirler. Nebevî fiilin emre delâleti de bu çerçevede anlaşılmalıdır. Haram fiillerin ise Hz. Peygamber'den (s.a.s.) sâdır olması mümkün değildir. Hz. Peygamber'e özel/has fiillere uymamız ya asılda meşrû değildir ya da bizim için farklı hüküm ifade etmektedir. Fiiller içerisinden bir mücmeli beyân, mutlaka takyîd veya âmm lafzı tahsis için gelen fiillere, içerdiği hükme göre uymamız gerekir ve onların delâlet ettikleri hüküm açıkladıkları asıl nassın hükmü gibidir. Tüm bu fiillerin dışında olan ve başlangıçta meydana gelen fiiller ise usûlcüler tarafından genel olarak iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan hangi şer'î hükmü ifade ettikleri açık olan fiillere uymamız naslar ve sahâbenin uygulaması ve icmâi ile vacipken, bu fiillerden ifade ettiği şer'î hüküm açık olmayanlara uymak ise kimine göre mendûb, kimine göre mübah veya belirli şartlar oluştuğunda vacip olduğu belirtilmiştir.

Nebevî emirlerin ilk muhatabı olan Sahâbe nesli, emirleri sebep-sonuç, maksat-hedef, vücûp-ibâha, azîmet-ruhsat gibi yönlerden ele almışlardır. Onların hadislerin vurûd sebeplerine, bağlamlarına ve Arap diline vâkıf olmaları nedeniyle nebevî emirleri anlamada ve uygulamada esas aldıkları ölçüler sonraki nesiller için örnek teşkil etmektedir. Sahabenin usûlü ve anlayışları sonrakiler için vazgeçilmezdir. İlk üç neslin ve sonrasındaki fikhî mezheplerin anlama ve yorumlamada takip ettikleri usûlün aynı ana omurga etrafında şekillendiği ve bunlar arasında önemli denecek farklar bulunmadığı söylenebilir. Sonraki nesilleri sahâbeden ayıran özellikler şunlardır: Meseleler detaylandırılmış, daha önce tartışma konusu yapılmamış şeyler tartışma ve inceleme konusu yapılmış, mevcut asıllar geliştirilmiş. Sahâbe için mevcut olmayan bazı problemler sonraki dönemlerde ortaya çıkmış ve önceki nesilde bulunmayan yeni çözüm ve usûller belirlenmiştir.

Tâbiûnun ve fikhî mezheplerin emir hadislerini yorumlama usûlü sahâbe ile genel olarak aynı çizgide olmakla birlikte içinde bulunulan dönemin kendine özgü şartları detaylarda farklılıklara neden olabilmıştır. Tâbiûn, Sahâbe neslinin sadece rivayet ve fetvâlarını nakletmekle yetinmemiş, onların hüküm istinbât yollarını, makâsıt ve

maslahata dönük ta'lillerini de öğrenmişler ve bu metodları emir hadislerinin yorumunda ve anlam tespitinde kullanmışlardır.

Fikhî mezhepler emir hadislerini yorumlarken yer yer kendi aralarında ihtilaf etmektedir. Karînesiz emrin hükmünde, karînenin varlığında veya yönünde farklı düşünmeleri, râviye yönelik koşulan şartların aynı olmaması, iddia edilen görüşün farklı argümanlarla desteklenmesi, izledikleri metod ve öne sürdükleri gerekçelerin farklı olması ve mesele ile ilgili rivayetlerin bir bütün olarak görülmemiş olma ihtimali bu ihtilafların başlıca sebeplerindendir.

İlk dönem klasik hadis eserlerinin bâb başlıklarında emrin farklı anlam ve yorumlarını görmek mümkündür. Ehl-i hadîsin emir yorum ve anlayışlarına bu başlıklarda rastlanılabilir. Bu bağlamda kendi alanlarında öne çıkan dört eserde emirlerin bâb başlıklarına yansımalarının incelenmesinin diğerlerine örnek teşkil edeceği düşünülmüştür. Bunlar: İmam Mâlik'in *el-Muvatta*'ı, İmâm Buhârî'nin *Sahîh* î, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i ve İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i.

Hadis şerhlerinin taranması bize emirleri anlama ve yorumlama konusunda ortaya konan tarihsel tecrübeyi ve geleneğimizi anlama imkânı vermektedir. Fakihler ve hadisçilerin usûl farklılıklarının bütünüyle hadislerdeki emir lafızlarında nasıl tatbîk edildiği, problemlerin nasıl tespit edilip çözülmeye çalışıldığı, karînelerin nasıl yorumlar üzerinde etkiler oluşturduğu bu şerhlerin incelenmesiyle çok açık bir şekilde gözler önüne serilmektedir. Hadis şerhlerinde nebevî emirler bağlamına göre farklı şekillerde anlaşılmıştır: Emr-i îcâp, emr-i farz, emr-i nedb, emr-i istihbâb, emr-i ibâha, emr-i irşâd, emr-i ruhsat, emr-i azîmet, emr-i teshil.

Emir hadislerinin anlaşılması ve yorumlanmasında karşılaşılan başlıca problemler şunlardır; Râvi kaynaklı olan; hadisin mânâ ile rivayet edilmesi, lafız kaynaklı olan; lafzın delâleti ve kapsamı, yorumcu kaynaklı olan; yorumun öznelliği ve yöntem kaynaklı olan; doğru bir yöntem takip edilmemesi.

Emirlerin yorumunda takip edilmesi gereken metodun nesnel birtakım kriterlere dayanması gerekir. Bu kriterler doğru bir metodu oluşturan temel ölçülerdir. Bu kriterlerin oluşturduğu metot, geçmişten günümüze takip edilen ve bizim de doğru bulduğumuz metoddur. Emir hadislerinin yorumunda takip edilmesi gereken bu metod, önce sübût tespitinin yapılması, sonra delâlet incelemesine geçilmesidir.

Sened incelemesi, telakkî bi'l kabul ve metin tetkîki ile hadisin sübûtu tespit edilebilir. Emir Hadislerinin doğru anlaşılması ve yorumlanmasına engel olabilecek râvî tasarruflarını tespit için mutlaka muâraza sistemi işletilmelidir. Hadisin bütün isnad ve metinlerini bir araya toplayıp karşılaştırarak şu sonuçlar tespit edilebilir: Emir hadisinin mana ile mi yoksa orijinal lafzı ile mi rivâyet edildiğinin tespiti, emir hadisinin farklı metinlerindeki ziyadelerin tespit ve değerlendirilmesi, emir hadislerinin metinlerindeki ihtisâr, takdîm-tehîr, idrâc, tashîf ve taktî' gibi râvî tasarruflarının tespiti.

Emir hadislerinin delâletini tespitte ise şu beş konunun ele alınması gerekir; Lafzî inceleme, karîneyi dikkate alma, diğer şer'î delillerle bağlantı kurma, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) emrin hangi vasıfla sudur ettiğini bilme, şer'î hükümlerin gâyelerini (makâsıdu's-şer'îayı) dikkate alma.

Meseleyi doğru tasavvur ederek hangi çerçevede yer aldığını ve hangi nassın o meseleye delâlet ettiğini tespit etmek farklı şey, bu tespit edilen hükmü, tasavvur edilen meseleye uygulamak, tatbîk etmek ayrı şeydir. Zira bu üçüncü aşamada, farklı etkenler ortaya çıkmakta, dikkate alınması gereken yeni usûl ve kurallar belirlemektedir. Bugün, bir hükmün verilebilmesi için takip edilecek bu aşamalar, aslında bir "Tahkîku'l-Menât" işlemidir.

Yeni çıkan meselelerde gerekli kurallar dikkate alınmadan "zarûret" olduğu iddiasıyla serbestliğe gidilmesi ve emir içeren naslara rağmen "maslahat" gerekçesiyle hükümlerin terkedilmesi, dinin tasdik ettiği bir tutum değildir. Tahkîku'l-menat işleminde bu durumun dikkate alınmaması, yeni ortaya çıkan meseleyi yanlış aslın hükmü altına girdirmeye sebep olacak ve Şâr'î'nin maksadı gerçekleşmeyecektir. Bir şeyin meşakkat sayılmasında veya zarûret kabul edilmesinde, oluşan örf ve âdetin de etkisi bulunmaktadır. Örflerin değişmesi, zarûret telakkisini değiştirebilmektedir. Dinin hükümleri ister itikadi olsun ister amelî olsun sabittir. Zira zamana göre değişen ve gelişen din, ters bir durumda geriler ve yok olur. Bizim burada örfün değişmesi ve âdetin değişmesi ile hükmün değişmesinden kastettiğimiz dinin değişmesi değildir. Aslında bu hükümdeki değişim, dinde var olan başka bir sabitenin, o meseleye yansımasıdır.

Şartların ve durumların değişmesinin, mekân ve zaman farklılıklarının ahkâmındaki rolünü bir hüküm değişimi ya da nasların/emirlerin işlevsizleşmesi şeklinde anlamak doğru olmayacaktır. Doğru olan söylem olayların, bu etkenlere binaen yer aldığı,

etkisinde kaldığı nassın veya küllî kâidenin değiştiğidir. Bu işlemi doğru yapmak, dinin maksadına ulaşmaya çalışmaktır. Bir hükmü her zaman ve zeminde, her şahsa aynı uygulamamak dinin kendisidir. Bunun kuralları yine usulcüler tarafından tespit edilmiştir. Bunun dikkate alınması, Şâr‘î’in hedefinin bazen, hükmün doğrudan uygulanmasında olmadığını gösterecektir.

Ulaşılan sonuçların zannî ve ictihâdî olduğu bilinmeli ve konuyla ilgili son sözü söylemiş olma tavrından kaçınılmalıdır. Hadislerdeki emirlerin günümüzdeki olaylara tatbiki alanında yapılacak ictihâd, sübût ve delâlet tespiti aşamalarında yapılacak ictihâdlar kadar önemlidir.



KAYNAKÇA

- Abdurrahman eş-Şerîf, Yemân Abdürrahim, *Vakâiu'l-A'yân fî Kitâb-i Fethi'l-Bârî li'l-Hâfiz b. Hacer Dirâsetün Fıkhiyyetün Mukârana*, (Yüksek Lisans Tezi), Câmiatü Kudüs, Külliyyetü'd-Dirâsâti'l-Ulyâ, Kudüs, Filistin 2011.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kâhire tsz.
- Abdülaziz, Muhammed b. Ömer, *Şerhu'l-Manzûmeti'l-Müsemma bi Ukûdi Resmi'l-Müftî* (1. Baskı), thk. Hamîd Alî, Dâru'n-Nûr, Karaçi 2015.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ân'i'l-Kerîm* (9. Baskı), Dâru'l-Marife, Beyrût 2012.
- Abdülhamîd, Muhammed Muhyiddîn b. Abdilhamîd el-Mısırî, *Şerhu Elfiyyeti's-Suyûtî* (1. Baskı), thk. Ebû Muâz Târık b. Ivazillâh, Dâru İbn Kayyim-Dâru İbn Affân, Riyâd 2004.
- Abdülğânî Abdülhâlık, *Hücciyetü's-Sünne*, Matâbiu'l-Vefâ, el-Mansûra tsz.
- Abdüsselam b. Berces, *Zarûrâtü'l-İhtimâm bi's-Sünnet'in-Nebeviyye* (1. Baskı), Dâru'l-Menâr, Riyâd 1414.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef* (2.Baskı), thk. Habîburrahmân el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût 1983.
- Acar, Yûsuf, "Hadis Metinlerini Anlamada Öznellik Sorunu -Sahabenin Sünnet Anlayışı- Özelinde", *Marife*, Yıl 1, Sayı: 3, 2002.
- Âcurrî, Ebû Bekr el-Bağdâdî, Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî, *eş-Şerîa'*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî, Dâru'l-Vatân, Riyâd 1999.
- Ahdeb, Haldûn Muhammed Selîm el-Ahdeb, *Eserü İlmi Usûli'l-Hadîs fî Teşkîli Akli'l-Müslim*, Mecme'u'l-Fıkhi'l-İslâmî, Cidde 2006.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned* (1. Baskı), thk. Şu'ayb Arnâûd-Âdil Mürşid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1995.

- Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Diyanet İşleri Başkanlığı Baskısı (1. Baskı), İstanbul 2019.
- Alî el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbih*, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1422/2002.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen (Ebu'l-Kâsım) Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* (1. Baskı), Dâr ibn Hazm, Beyrût 2003.
- Apaydın, H. Yunus, "İctihad" İstanbul 2000.
- _____, H. Yunus, "Te'vil", İstanbul 2012.
- Aşkar, Muhammed Süleyman, *Ef'âlü'r-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkami's-Şer'îyye* (6. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2003.
- Avcı, Mehmet, *Hadislerde Sünnet kavramı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2009.
- Avvâme, Muhammed, *Eserü'l-Hadisi's-Şerîf fî İhtilâfi'l-Eimmeti'l-Fukahâ* (7.Baskı), Dâru'l-Minhâc, Cidde 2013.
- Aydın, Osman, *Sahîh-i Buhârî'nin Bap Başlıklarındaki Merfû Rivayetlerin Kütüb-i Semâniye Çerçevesinde Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2015.
- Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü* (7. Baskı), İstanbul 2013.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (1. Baskı), thk. Abdullah Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- A'zamî, Muhammed Mustafâ el-A'zamî, *Dirâsât fî'l-Hadisi'n-Nebevî ve Târîhi Tedvînih*, el-MektEbu'l-İslâmî, Beyrût 1980.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî, *Avnü'l-Mâ'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (2. Baskı), Dâru'l-Feyhâ, Dimeşk 2013.
- Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta-i Mâlik* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1999.

- _____, *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl* (2. Baskı), thk. Abdülmecid Türkî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrût 1995.
- _____, *el-İşârât fî Usûli'l-Fıkh* (1. Baskı), thk. Muhammed Hasan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.
- Bâkillânî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd* (2. Baskı), thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Zeyd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1998.
- _____, *İ'câzü'l-Kur'ân* (2. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- Bakkal, Ali, "Sünnetin Kaynak Değeri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 5, Ocak-Haziran, 2003.
- Bayraktar, İbrahim İhsan, *Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi'l-Kabulün Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013.
- Bedrân, Abdülkâdir, Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ ed-Dûmî ed-Dımaşkî, *el-Medhal ilâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (2. Baskı), tlk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1981.
- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Şerhu's-Sünne* (2. Baskı) thk. Şu'ayb el-Arnâûd-Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, el-MektEbu'l-İslâmî, Beyrût 1983.
- Berzencî, Abdüllatîf Abdullah, *et-Teâruz ve't-Tercîh beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1993.
- Beyâzî, Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan, *İşârâtü'l-Merâm, min İbârâtî'l-İmâm* (1. Baskı) thk, Ahsen Ahmed Abdüşşekûr, Mektebet-ü Zemzem, Karaçi/Pakistan 2021.
- Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Subhi-Muhammed Atraş, Dâru'r-Reşid, Dimeşk 2000/1421.
- Beyhakî Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *es-Sünenü's-Sağir*, thk. Abdülmû'tî Emîn el-Kal'acî, Menşûrat-i Câmiati'd-Dirâsâtil-İslâmiyye, Pakistan tsz.
- _____, *es-Sünenü'l-Kübrâ* (3.Baskı), thk. Muhammed Abdulkadîr Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2003.

- _____, *Ahkâmu'l-Kur'ân li's-Şâfiî* (1.Baskı), thk. Abdulğani Abdulhâlık, Dâru İhyai'l-Ulûm, Beyrût 1990.
- Beyrâm, Abdülmecîd, *er-Rivaye bi'l-Mâ'nâ fi'l-Hadîsi'n-Nebevî ve Eserühâ fi'l-Fikhi'l-İslâmî* (1. Baskı), Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, Dimeşk 2004.
- Bezrak, İbrahim Azizürrahmân, *Siyağü'l-Emri ve'n-Nehy Fi Ehâdîsi Fikhi'l-İbâdât min Sahîh-i Müslim*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü'l-Medineti'l-Âlemiyye. Malezya 2012.
- Bikâî, Ali Nâif, *Dirâsetü Esânîdi'l-Hadîsi's-Şerîf* (3. Baskı), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk 2002.
- Bulkînî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Reslân b. Nasîr b. Sâlih el-Kinânî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh ve Mehâsinü'l-İstîlâh*, thk. Âişe Abdurrahman Bintü's-Şâtî', Dâru'l-Meârif, Kâhire 1990.
- Bûrnû, Muhammed Sıdkî b. Ahmed Ebu'l-Hâris el-Ğazzî, *Mevsûatü'l-Kavâidi'l-Fikhiyye* (1. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2003.
- Bursevî, Ahmed Sıdkî, *Şerhu Tasavvurât ve Tasdikât Mîzânü'l-İntizâm*, Matbaatu Ahmed Kâmil, İstanbul 1327.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân, *Zavâbitü'l-Maslaha fi's-Şerîati'l-İslâmiyye* (6. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1992.
- _____, *Fikhu's-Sîreti'n-Nebeviyye*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2003.
- _____, *Ve Hâzihî Müşkilâtünâ* (3. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1994.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Dâru Mektebeti'l-Hilâl, Beyrût 1423.
- Cârim, Alî, Emîn, Mustafâ, *el-Belâğatü'l-Vâdiha* (1.Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 2012.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Hanefî, *el-Fusûl fi'l-Usûl* (2. Baskı), Vezârâtü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, Kuveyt 1994.

- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh*, Thk. Abdulğafûr Attâr, Dâru'l İlim, Beyrût 1979.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü* (3. Baskı), Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Tâ'rîfât* (1. Baskı), thk. Mustafâ Ebu Ya'kûb, Müessesetü'l-Hüsnâ, Casablanca 2006.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbûrî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh* (1. Baskı), thk. Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1997.
- _____, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kâhire tsz.
- _____, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh*, thk. Abdullah Cevlem, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 1431.
- Çakan, İsmail Lütî, *Hadis Edebiyatı, Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usûlleri* (15. Baskı), İFAV Yayınları, İstanbul 2014.
- Çalış, Halit, “Şâfiî ve Yorumda Nesnellik Arayışı”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, 7-9 Mayıs 2010, (1. Baskı), İstanbul 2012.
- Çelebi, İlyas, “Mu'tezile”, *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXXI, İstanbul 2006.
- Çetin, Metin, *Metin Eksenli Hadis Tenkidinde Öznellik ve Yorumsallık Sorunu*, (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2018.
- Çetinkaya, Mehmet, *Mezhebî Taassubun Hadis Yorumuna Etkisi*, (Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2021.
- Dakr, Abdülğani, *Mu'cemu'l-Kavâ'idî'l-Arabiyye* (3. Baskı), Dâru'l Kalem, Dimeşk 2001.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî* (1. Baskı), thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed Muavvad, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 2001.
- _____, *Sünenü'd-Dârekutnî*, (1. Baskı), thk. Şu'ayb el-Arnâût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2004.

- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *Sünenü'd Dârimî* (1. Baskı) thk. Nebîl b. Hâşim el-Ğamrî, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2013.
- Davudoğlu, Ahmed, *Sahîh-i Müslim Tercüme ve Şerhi*, Işık Yayınları, İzmir 2013.
- Dinçoğlu, Mehmet, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnîf Metodu)* (1. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- Doğanay, Süleyman, *Hadis Rivayetinde Râvî Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*, (Basılmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2006.
- Dokuz, Ayşe, *Çağdaş Hadis Yorumlarında Güncel Ön Kabûllerin Etkisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2018.
- Durmaz, Abdulbâkî, *Muvatta'da Bâb Başlıkları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş 2018.
- Ebû Cîb, Sâdî, *el-Kâmûsu'l-Fıkhî Luğaten ve Istılâhen*, Dâru's-Sıddîk li'l-Ulûm, Dimeşk 2011.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Risâletü Ebi Dâvûd ila Ehl-i Mekke* (2. Baskı), (Selâsü Resâil fi İlmi Mustalahi'l-Hadîs), thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2005.
- _____, *Sünenü Ebi Dâvûd* (1. Baskı), Dâru's-Selâm-Dâru'l-Feyhâ, Riyad 1999.
- Ebû Ğudde, Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr el-Kureşî el-Mahzûmî, "Hadislerde Geçen Sünnet Kelimesinin Anlamı" Çev. Yavuz Köktaş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* II (2002), Sayı: I.
- _____, *el-İsnâdu mine'd-Dîn ve Safhatü'n-Müşrika min Târîhi Semâ'i'l-Hadîs İnde'l-Muhaddisîn* (3. Baskı), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2014.
- Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî el-Hüseynî el-Kırımî, *el-Külliyât*, thk. Adnân Dervîş, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 2012.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdu'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâye'l-Kurâni'l-Kerîm, Tefsîru Ebi's-Suûd* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.
- Ebû Sünne Ahmed Fehmî b. Muhammed b. Mahmûd, *el-Örf ve'l-Âdet fi Re'yi'l-Fukahâ*, Matbaatu'l-Ezher, Kâhire 1947.

- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed b. Süveylim Muhammed b. Muhammed b. Süveylim, *el-Vasît fî Ulûmi ve Mustalahi'l-Hadîs*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire 1431.
- Ebû Yâ'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Kâdî el-Ferrâ el-Hanbelî, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh* (2. Baskı), thk. Ahmed b. Ali, 1990 Riyâd.
- Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsîlî, *Müsnedü Ebî Ya'lâ el-Mevsîlî* (2. Baskı), thk. Hüseyin Selîm Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimeşk 1990.
- Ebû Zehrâ, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ, *Mâlik*, Dâru'l-Fikr el-Arabî, Kâhire tsz.
- Ekinci, Sâlih, *Hüccet Değeri ve Tedvin Açısından Sünnnet*, Rağbet Yay. Çev: Metin Yiğit, İstanbul 2015.
- Engin, Sezâî, "Hadis Tasnifinde Evâmir ve Nevâhî Literatürü", *Marife*, Konya 2014.
- Ensârî, Yûsuf Abdullah el-Ensârî, *Esâlibu'l-Emri ve'n-Nehy fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Câmîatü Ümmî'l Kurâ, Külliyyetü'l-luğatî'l-Arabiyye, Mekke 1990.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (4. Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul 2013.
- _____, *Vahiy-Akıl Açısından Sünnnet* (4. Baskı), İfav Yayınları, İstanbul 2014.
- Eren, Ali Cüneyt, *Başlangıcından Günümüze Kur'ân Tefsirinde Sünnneti Devre Dışı Bırakan Hareketler*, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 32, Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları, Ensar NeşRiyâd, İstanbul 2000.
- Erul, Bünyamin, *Sahâbenin Sünnnet Anlayışı* (3. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2005.
- _____, "Hadis Çalışmalarını Anlamada Öznellik Sorunu -Gelenekteki Te'vili Nesnel Günümüzdeki Yorumu Öznel Gören Bir Eleştiriye Cevap-", *Marife*, Sayı: 1, Konya 2002.
- Es'adî, Muhammed Ubeydullah, *el-Mûcez fî Usûli'l-Fıkh* (2. Baskı), Dâru's-Selâm, Kâhire 1998.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher Herevî, el-Ezherî, *Tehzîbü'l Lüğâ*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Dâru'l-Kavmiyye, Kâhire 1964.

- Fâiz, Abdullah b. Ali, *el-Evâmiru'n-Nebeviyyeti'l-Muhtelefe fî Delâlatihâ* (1. Baskı), Dâru Kunûz, İşbilyâ 2018.
- Ferfûr, Muhammed Abdüllatîf Sâlih, *el-Vecîz fî Usûli İstinbâti'l-Ahkâm* (2. Baskı), Dâru'l-Beşâir, Dimeşk 2002.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *Kânûnu't-Te'vîl* (1. Baskı), thk. Mahmûd Bîcû, byy. 1993.
- _____, *el-Mustasfâ min İlmi'l-Usûl*, thk. Hamza b. Züheyr, el-Medinetü'l-Münevvere, Medîne 1413.
- _____, *Faysalu't-Tefrika* (1. Baskı), thk. Semih Ğaym, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrût 1993.
- Görmez, Mehmet, *Hadis ilminin Temel Meseleleri*, Otto Yayınları, Ankara 2014.
- _____, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (7. Baskı), Otto Yayınları, Ankara 2020.
- Gürses, Serdar Murat, “Hanefî ve Ehl-i Hadis Prensipleri Açısından Keşmîrî ile Mubârekpûrî'nin Tirmizî Şerhleri”, *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi*, Aralık 2019.
- _____, *Hanefî-Selefi Hadis Şerh Geleneği Açısından Keşmîrî'nin el-Arfu's Şezî ve Mubârekpûrî'nin Tuhfetü'l Ahvezî İsimli Şerhlerinin Karşılaştırması*, (Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya 2018.
- Hadimî, Nûreddîn b. Muhtâr, *el-İctihâdu'l-Mekâsîdî* (1. Baskı), Vezâratü'l Evkâf ve's Şuûni'l İslâmiyye, Devhâ 1998.
- Hallâf, Abdulvehhâb, *İlmü Usûli'l-Fıkh* (1. Baskı), Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 2010.
- Hamîdât, Cem'î, *el-Esâlibü't-Talebiyye ve Edââtuhâ'l-İblâğîyye fî'l-Hadîsi'n-Nebevî*, (Basılmamış Doktora Tezi) Muhammed Emîn Üniversitesi, Âdâb ve'l-Lüğa Fakültesi, Cezâir 2014.
- Hamzâvî, Muhammed Ebu'l-Alâ, *el-Hasâisü'l-Belâğîyye fî'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Mektebetü'r-Rüşd 2007.

Hansu, Hüseyin, “Mu’tezile Mezhebi’nin Sünnet Anlayışı”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, Yıl 1, Sayı 1, Şubat 2008.

_____, “Sünneti Yorumlamada Öznellik Sorunu, -Ubeydullah b. el-Hasen Örneği-”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006.

Haskafî, Alâuddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî, *İfâdatü’l-Envâr alâ Usûli’l-Menâr*, thk. Muhammed Saîd el-Burhanî, Dimeşk 1992.

Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafâ es-Seyyid, *Cevâhiru’l-Belâğa*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût tsz.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit, *el-Kifâye fî Ma’rifet-i Usûli’r-Rivâye* (1. Baskı), thk. İbrahim Mustafâ ed-Dimyâtî, Dâru’l Hüdâ, Riyâd 2003.

_____, *el-Kifâye fî İlmi’r-Rivâye* (1. Baskı), Cemiyetü Dâirati’l-Meârif el-Osmâniyye, Haydarâbâd 1357.

_____, *el-Fakih ve’l-Mütefakkih* (1. Baskı), Dâru İbn Cevzî, thk. Âdil b. Yûsuf, Riyâd 1996.

_____, *el-Câmi’ li Ahlâki’r-Râvî ve Âdâbi’s-Sâmi’*, thk. Mahmûd Tahhân, Mektebetü’l-Meârif, Riyâd 1431.

_____, *el-Fasl li’l-Vasli’l-Müdreç Fi’n-Nakl* (1. Baskı), thk. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî, Dârû’l-Hicre, Suûd 1997.

Hatîb el-Kazvînî, Ebu’l-Meâlî Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî, *el-Îzâh fî Ulûmi’l-Belâğa* (1. Baskı), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût 2003.

Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Büstî, *Me’âlimü’s-Sünen* (1. Baskı), thk Muhammed Râğîb et-Tabbâh, Matbaatü’l-İlmiyye, Haleb 1932.

Havle bint. Muhammed Bâzmûl, *el-Evâmir ve’n-Nevâhî’l-İrşâdiyye fî’s-Sünneti’n-Nebeviyye*, (Yüksek Lisans Tezi), Külliyyetü’d-Da’ve ve Usûli’d-Dîn, Ümmü’l-Kurâ Üniversitesi, Suûd 1435.

Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Ürmî, *el-Kevkebu’l-Vehhâc ve’r-Ravdu’l-Behhâc fî Şerh-i Sahih-i Müslim b. Haccâc* (1.Baskı), Dâru’l-Minhâc, Cidde 2009.

- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân, *Mecma' u' z-Zevâid ve Menba' u' l-Fevâid*, thk. Hüsamüddîn el-Kudsî, Mektebetü'l-Kudsî, Kâhire 1994.
- Hın, Mustafâ Saîd, *Eserü'l-İhtilâf fî'l-Kavâidi'l-Usûliyye fî İhtilâfî'l-Fukahâ* (11. Baskı), Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrût 2010.
- Hın, Mustafâ Saîd-Lahhâm, Bedî Seyyid, *el-İzâh fî Ulûmi'l-Hadîsi ve'l-İstılâh* (5. Baskı), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dimeşk-Beyrût 2004.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dâru'l-Mârife, Beyrût tsz.
- İsfahânî, Ebu's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed, *Beyânu'l-Muhtasar, Şerhu Muhtasari ibni'l Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, el-Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke tsz.
- Itr, Nureddin, "Ehemmü'l-Melâmihi'l-Fenniyye fî'l-Hadîsi'n-Nebevî", *Mecelletü Merkezi'l-Buhûs ve's-Sünne*, sayı; 7, Katar 1993/1994.
- _____, *Menhecü'n-Nakd fî Ulûmi'l-Hadîs* (38. Baskı), Dâru'l-Fıkr, Dimeşk 2020.
- _____, *İ'lâmu'l-Enâm Şerhu Bülûġi'l-Merâm* (8. Baskı), Dâru'l-Ferfûr, Dimeşk 1998.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî el-Endelüsî, *et-Temhîd limâ fî'l-Muvattai Mine'l-Meânî ve'l-Esânîd* (2. Baskı), thk. Mustafâ b. Ahmed-Muhammed Abdülkebîr, Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Mağrib 1982.
- _____, *el-İstizkârü'l-Câmi' li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr*, (1. Baskı), thk. Sâlim Muhammed Atâ-Muhammed Ali Muavvad, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2000.
- İbn Abdirabbih, Kurtubî, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb el-Endelüsî, *el-İkdü'l-Ferîd* (1. Baskı), thk. Müfid Muhammed Gamîha, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1983.
- İbn Akîl, Bağdâdî Ebu'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed, *Şerhu İbn Akîl*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1988.

- İbn Allân, Muhammed Alî b. Muhammed Allân b. İbrâhîm el-Bekrî es-Sıddîkî, *Delîlü'l-Fâlihîn li Turuki Riyâzi's-Sâlihîn*, Dâru'l-Mârife, Beyrût 2004.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Mekâsidu's-Şer'îati'l-İslâmiyye* (1. Baskı), thk. Muhammed Tâhir el-Meysâvî, Dâru'l-Fecr-Dâru'n-Nefâis, Ammân 1999.
- İbn Battâl, Ebu'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd tsz.
- İbn Berhân, Ebu'l-Feth Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali b. Burhân, *el-Vusûl ile'l-Usûl*, thk. Abdulhamîd Alî, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd 1983.
- İbn Dakîki'l-İd, Ebu'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî, *İhkâmü'l-Ahkâm Şerhu Umdeti'l-Ahkâm* (1. Baskı), thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü's-Sünne, 1994.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *el-Musannef fi'l-Ehâdîs ve'l-Âsâr* (1.Baskı), thk. Muhammed Avvâme, Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, Cidde 2006.
- İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî, *et-Takrîr ve't-Tahbîr* (2. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1983.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Lüğâ*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1979.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, Mektebetü'l-Melik el-Fehd, Riyad 1421.
- _____, *Hedyü's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdulkâdir Şeybe el-Hamd, Mektebetü'l-Melik el-Fehd, Riyad 1421.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî, *el-Fethu'l-Mübîn bi Şerhi'l-Erbâîn*, thk. Ahmed Câsim, Dâru'l-Minhâc, Cidde 2008.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâk, Beyrût tsz.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân* (2. Baskı), thk. Şu'ayb Arnâûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1993.

_____, *Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's Sahih ale't-Tekâsîm ve'l-Envâ'*, thk. Muhammed Ali Sönmez ve Halis Aydemir (1. Baskı), Dâru İbn Hazm, Beyrût 2012.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî, *Muğni'l Lebîb an Kütübi'l-E'ârîb* (1. Baskı), Dâru's-Selâm, Kâhire 2002.

_____, *Şerhu Katri'n-Nedâ ve Belli's-Sadâ* (1. Baskı), thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru Zevî'l-Kurbâ, Kum 1420.

İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî, el-MektEbu'l İslâmî, Beyrût 1980.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Züraî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Zâdü'l-Me'âd fî Hedyi Hayri'l-İbâd* (27. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1994.

_____, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemin* (1. Baskı), thk. Ebû Ubeyde Meşhur, Dâru İbn Cevzî, Suûd 1423.

_____, *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn* (1. Baskı), thk. Abdüsselâm İbrâhîm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1991.

_____, *Muhtasaru's-Savâi'ki'l-Mürsele alâ'l-Cehmiyye ve'l-Muattile* (1. Baskı), thk. Seyyid İbrâhîm, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2001.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Hulâsatu'l-Efkâr Şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. Züheyr b. Nasır, Dâru ibn Kesir, Dimeşk 1993.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, Dâru's-Selâm-Dâru'l-Feyhâ, Riyâd 1999.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l Arab* (3. Baskı), Dâru's Sâdır, Beyrût 1993.
- İbn Nâsır, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Nâsır (Tekin) b. Muhammed el-Fârisî es-Selâmî el-Bağdâdî, *el-Emrû Sığatuhû ve Delâletühû inde'l-Usûliyyîn* (2. Baskı), Dâru'l-Habib, Riyâd 1999.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî el-Hanefî, *Fethu'l-Ğaffâr bi Şerhi'l-Menâr* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- _____, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir alâ Mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1999.
- _____, *Lübbü'l-Usûl Muhtasaru't Tahrîr li İbni'l-Hümâm* (1. Baskı), TDV Yayınları, Ankara 2020
- İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Husayn b. Ali, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* (1. Baskı), thk. Hâlid Ribât, Dâru'l-Felâh, Mısır 2016.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid* (1. Baskı), thk. Sâlim el-Cezâirî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2013.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (1. Baskı), thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1990.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, nşr. Mecmeu'l-Melik Fehd, Medîne 1995.
- _____, *Muvâfakâtu Sahîhi'l-Menkûl li Sarihi'l-Mâ'kûl* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1985.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn Ebu's-Seâdât el-Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fi Ğaribi'l-Hadîs* (4. Baskı), thk. Halîl Me'mûn Şeyhâ, Dâru'l-Mârife, Beyrût 2011.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radiyyüddîn (Şemsüddîn) Muhammed b. İbrâhîm b. Yûsuf el-Hanefî el-Halebî, *Gafvu'l-Eser fi Safvi Ulûmi'l-Eser*, thk. Abdülfettâh Ebû Ğudde, MektEbu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Haleb tsz.

- İbnu'l-Kattân, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Fâsî, *el-İkna' fî Mesâilî'l-İcmâ'* (1. Baskı), thk. Hasen b. Fevzî es-Sa'îdî, el-Fârûku'l-Hadîsiyye li't-Tibâati ve'n-Neşr, Kâhire 2004.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, thk. Âişe Abdurrahmân Bintü's-Şâtî', Dâru'l-Meârif, Kâhire 1990.
- İbrâhîm Mustafâ vd., *el-Mu'cemu'l-vasît*, Çağrı Yay., İstanbul, 1989.
- İcî, Ebu'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilğaffâr, *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Âlemü'l-Kütüp, Beyrût tsz.
- _____, *Şerhu'l-Adud alâ Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûlî* (1. Baskı), thk. Fâdî Nasîf-Târik Yahyâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2000.
- İd, Hasen, *Riâyetü Esbâb-i Vurûdi'l-Hadis ve Eseruhû fî Def'i Ğâileti'l-Ğuluuv*, Külliyyetü Usûliddîn, Kâhire tsz.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen b. Alî el-Ümevî, *Nihâyetü's-Sûl Şerhu Minhâci'l-Vusûl* (1.Baskı), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 1999.
- Kadî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usûlî'l-Hamse* (3.Baskı), thk. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbe, Kâhire 1996.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi T'arîfi Hukûki'l-Mustafâ* (1. Baskı), Mektebetü'l-Gazzâlî-Dâru'l-Feyhâ, Dimeşk 2000.
- Kandemir, M. Yaşar, "Cevâmiu'l-Kelim", *DİA*, İstanbul 1995.
- Karacabey, Sâlih, "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: 11, Sayı: 1, 2002.
- Karadâvî, Yûsuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev: Bünyamin Erul, Nidâ Yayınları, İstanbul 2016.
- Karaduman, Fatma Tuğut, *Peygamberi Dışlayan Bir İslam Anlayışının Yaşanabilirliği*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 2011.

Karâfi, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *Nefâisu'l-Usûl fî Şerhi'l-Mahsûl* (1. Baskı), thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed Muavvad, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Riyâd 1995.

_____, *el-İhkâm fî Temyîzi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâtî'l-Kâdî ve'l-İmâm* (4. Baskı), thk. Abdülfettah Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût 2009.

Karagözoğlu, Mustafâ Macit, *Hadis Şerh Literatürü I*, (1. Baskı), İFAV, İstanbul 2020.

Karapınar, Fikret, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, *Marife*, Yıl. 9, Sayı. 1, Bahar 2009.

Karnî, Abdurrahman b. Muhammed b. Âyız, “Haberü'l-Âhâd fî Umûmi'l-Belvâ, Dirâse Usûliyye Tatbîkiyye”, *Mecelletü'l-Mecma'î'l-Fıkhiyyi'l-İslâmî*, sayı: 23, Mekke 1429/2008.

Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr, *İrşâdü's-Sârî li-Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (7. Baskı), Matbaatü'l-Kübrâ, Mısır 1323.

Kaynar, Enes, *Buhârînin Bab Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar ve Bab Başlıklarındaki Kendi İfâdelerinin Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2016.^

Kevârî', Mus'ab Mahmûd Ahmed, *Umûmü'l-Belvâ ve Eseruhâ ale'l-Haberi'l-Vâhid*, (Yüksek Lisans Tezi) el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Gazze 1431/2010.

Kılıç, Sadık, “Nesnellikle Öznellik Arasında Yorum”, *Journal Of Islamic Research*, Vol: 9.

Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî, *Şerhu'l-Kirmânî* (1. Baskı), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1981.

Koca, Ferhat, “Menat” *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2004.

Koçinkağ, Mansur, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2018.

Köktaş, Yavuz, “Anlam ve Yorum İlişkisi Açısından Hadis Metinlerinin Tahlili”, *bilimname III*, 2003/3.

- Leknevî, Ebu'l-Ayyâş Muhammed Abdülâlî b. Nizâmiddîn b. Kutbiddîn el-Ensârî es-Sihâlevî, *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemi's-Sübût* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2002.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhayy b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî, *Zaferu'l-Emânî Şerhu Muhtasari's-Seyyid Şerîf el-Cürcânî* (4. Baskı), thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrût 1429.
- Mağribî, Hüseyin b. Muhammed, *el-Bedrü't-Temâm, Şerhu Bülûği'l-Merâm* (1. Baskı), thk. Ali b. Abdullah ez-Zeyn, Dâru Hecer, 2007.
- Mahallî, Celâlüddîn, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî, *el-Bedrü't-Tâli' fî Halli Cem'i'l-Cevâmi'* (1. Baskı), thk. Ebu'l Fidâ ed-Dağistânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 2005.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *el-Muvatta'* (1. Baskı), thk. Külâl Hasan Alî, Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, Beyrût 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, Mîzân Yayınevi, İstanbul 2005.
- Midilli, Muharrem, *Hicri V. Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde Emrin Delâleti Tartışmaları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2007.
- Molla, Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl fî şerhi Mirkâtî'l-Vusûl*, Derseâdet Matbaası, 1321.
- Murtezâ ez-Zeyn, Ahmed, *Menâhîcu'l-Muhaddisîn fî Takviyeti'l-Ahâdîsi'l-Hasene ve 'z-Zaîfe* (1. Baskı), Mektebetür-Rüşd, Riyâd 1994.
- Mübârekfûrî Ebu'l-Hasen Ubeydullah b. Muhammed, *Mir'âtü'l-Mefâtîh Şerhu Mişkâtî'l-Mesâbîh* (3. Baskı), İdâretü'l-Buhusi'l-İlmiyye, el-Câmiatü's-Selefiyye, Hindistân 1984.

- Mübârekfûrî, Ebu'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi-Şerhi Câmiî't-Tirmizî*, thk. Abdurrahman Muhammed Osmân, Dâru'l-Fikr, Beyrût tsz.
- Mübârekfûrî, Safiyyürrahman, *er-Rahîku'l-Mahtûm* (1. Baskı), Dâru'l-Hilâl, Beyrût tsz,
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-Ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî, *Feyzü'l-Kadîr Şerhu Câmiî's-Sağîr* (2. Baskı), Dâru'l Mârifet, Beyrût 1972.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh el-Münzirî, *et-Tergîb ve't-Terhîb* (1. Baskı), thk. İbrâhîm Şemseddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1417.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru's-Selâm-Dâru'l-Feyhâ, Dimeşk 1998.
- Nâdirî, Muhammed Es'ad, *Nahvu'l-Luğati'-Arabiyye*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 2009.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî, *Meânî'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (1. Baskı), thk. Muhammed Ali Sâbûnî, Mekke 1988.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb b. Alî, *Sünen* (1. Baskı), Dâru's-Selâm-Dâru'l-Feyhâ, Riyâd 1999.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, thk. Yûsuf Alî Bedevî- Muhyiddîn Dîb Musto, Dâr İbn Kesîr, Dimeşk 1999.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebşiratu'l-Edille* (1. Baskı), thk. Claude Salamé, el-Ceffân ve'l-Câbi li't-Tıbbâti ve'n-Neşr, Dimaşk 1990.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (1. Baskı), el-Matbaatü'l-Mısriyye, Kâhire 1929.
- Neysâbü'rî, Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek* (1. Baskı), Dâru'l-Haremeyn, Kâhire 1997.
- _____, *Mârifetü Ulûmi'l-Hadis* (2. Baskı), thk. Seyyid Muazzam Hüseyn, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrût 1977.

Öğüt, Salim, “Emir”, *DİA*, İstanbul 1995.

Ömerî, Ekrem Ziya, *Buhûs fî Târîhi's-Sünne el-Müşerrefe*, nşr. Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine tsz.

Özafşar, Mehmet Emin, “Fıkıhçı Bakış Açısının Sünneti Anlamaya Etkisi”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması - Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri*, Bursa, 29-30 Mayıs 2004.

_____, *Oryantalist Yaklaşımına İtirazlar*, Otto, Ankara 2015.

Özçelik, Harun, “Hadislerde Lafız İhtilafına Farklı Yaklaşımlar ve Çözüm Metodları Üzerine”, *Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 27, Erzurum 2007.

Özdemir, İbrahim, *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu* (1. Baskı), Ensar Yayınları, İstanbul 2018.

Pala, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Nehyin Yorumu*, (Doktora tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2003.

Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları* (5. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul 2014.

_____, “Hadiste Anlam (yorum)-Metin Tenkidi İlişkisi”, *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun 14-15 Ekim 1993.

_____, *Metin Tenkidi* (2. Baskı), İFAV. Yayınları, İstanbul 2015.

Râfî, Mustafâ Sâdık b. Abdirezzâk b. Saîd b. Ahmed b. Abdilkâdir, *İ'câzu'l-Kur'ân ve'l-Belâğatü'n-Nebeviyye* (9. Baskı), Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrût 1973.

_____, *Vahyu'l-Kalem* (1. Baskı), Dâru ibn Kesir-Dâru't-Terbiye, Dimeşk 2003.

Râzî, Ebû Abdillâh (Ebu'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî, *el-Kâşif an Usûli'd-Delâil ve Fusûli'l-İlel* (1. Baskı), thk. Ahmed Hicaz es-Sekkâ, Dâru'l-Cîl, Beyrût 1992.

_____, *el-Mahsûl fî İlmi Usûlü'l-Fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyaz, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût tsz.

_____, *Mefâtîhu'l-Ğayb/et-Tefsîru'l-Kebîr* (1. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1981.

Rifâî, Râfî' b. Tâhâ, *el-Emr inde'l-Usûliyyîn* (1. Baskı), Dâru'l-Mahabbe, Dimeşk 2006.

- Sadru's-Şerî'a, es-Sânî Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerî'a Ömer b. Sadrişşerî'a el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî, *et-Tavdîh Şerhu't-Tengîh* (1. Baskı), thk. Muhammed Adnân Dervîş, Dâru'l-Erkâm, Beyrût 1998.
- Safiyüddîn el-Hindî, Muhammed b. Abdurrahim el-Ermevî, *Nihâyetü'l-Vusûl fî Dirâyetü'l-Usûl* (1. Baskı), thk. Salih b. Süleyman-Sa'd b. Sâlim, el-Mektebetü't-Ticâriyye, Mekke 1996.
- Sa'id b. Mansûr, Ebû Osmân Sa'id b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî el-Mekkî, *Sünenü Sa'id b. Mansûr*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût tsz.
- Saîdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh (Mükerrem) el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî alâ Kifâyeti't-Tâlibî'r-Rabbânî*, thk. Yûsuf Muhammed el-Bikâî, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1994.
- Sâlih, Muhammed Edîb, *Tefsîru'n-Nusûs* (5. Baskı), el-MektEbu'l-İslâmî, Beyrût 2008.
- San'ânî, Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. İsmâîl, *Sübülü's-Selâm Şerhu Bülûği'l-Merâm* (1. Baskı), Mektebetü'l-Me'ârif, Riyâd 2006.
- Sânu, Kutub Mustafâ, *Mu'cemu Mustalahâti Usûlu'l-Fikh*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2000.
- Sarıcaoğlu, Mustafa, *İslam Hukukunda Ekseriyet Prensibi* (1. Baskı), Mizan Yayınevi, İstanbul 2022.
- Saylan, İbrahim, *Hadisleri Anlama Yöntemi Olarak Esbâb-ı Vürûd* (1. Baskı), TDV. Yay., Ankara 2021.
- Sehârenfûrî, Halîl b. Ahmed b. Mecîd, *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Ebî Dâvûd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût tsz.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî, *Kavâti'u'l-Edille fî Usûli'l-Fikh* (1. Baskı), thk. Abdullah b. Hafız, byy. 1998.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr, *Edebu'l-İmlâ ve'l-İstimlâ* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1981.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, nşr: Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, Haydarâbâd, Hind tsz.
- Sezgin, M. Fuad *Buhârî'nin Kaynakları* (4. Baskı), Otto Yayınları, Ankara 2015.

- Sıbâî, Mustafâ, *es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-Teşrii'l-İslâmî*, Dâru's-Selâm, Kâhire 2012.
- Sindî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî et-Tettevî, *Fethu'l-Vedûd fî Şerhi Sünen-i Ebî Dâvûd* (1. Baskı), thk. Muhammed Zeki el-Hûlî, Mektebetü Advâu'l-Menâr, Medîne 2010.
- Soylu, Ayşenur, *Mezhep Mensubiyetinin Hadis Rivayetinde Etkisi (Fıkhi Hadisler Bağlamında)*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2008.
- Sönmez, Mehmet Ali, "İbn Hibbân", *DİA*, İstanbul, 1999.
- Suyûtî Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî, *Tedribu'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevevî* (1. Baskı), thk. Bedî Seyyid el-Lahhâm, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dimeşk 2005.
- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî el-Mısırî, *Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (1. Baskı), thk. Abdülhamîd el-Hindâvî, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 2003.
- _____, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, thk. Âdil Ahmed-Alî Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2001.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattab, *el-Menhelü'l-Azbu'l-Mevrûd Şerhu Sünenü'l-İmam Ebî Dâvûd* (2. Baskı), Müessesetü't-Târihi'l-Arabî, Beyrût 1394.
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî, *er-Ravdu'l-Ünfî Tefsiri's-Sireti'n-Nebeviyye li İbn Hişâm* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, tsz.,
- Şa'bân Alî, Abdullah, *İhtilâfâtü'l-Ulemâ fî Fehmi's-Sünne* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2018.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkıh)* (19. Baskı), trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Tdv. Yayınları, Ankara 2014.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût tsz.
- _____, *Kitâbu'l-Ümm*, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, thk. Alî Muhammed-Âdil Ahmed, Beyrût 2001/1422.

- Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *Hüccetullahi'l-Bâliğa* (2. Baskı), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 2005.
- _____, *el-İnsâf fî Beyâni Esbâbi'l-İhtilâf* (1.Baskı), thk. Muhammed Subhî-Âmir Hüseyin, Dâru İbn Hazm, Beyrût 1999.
- _____, *Şerhu Terâcimi Ebvâbi'l-Buhârî*, thk. İzzet Muhammed Fergali, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî, Kâhire 1999.
- Şâkir, Ahmed Muhammed, Ebu'l-Eşbâl Ahmed b. Muhammed Şâkir b. Ahmed b. Abdilkâdir, *el-Bâisü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri Ulûmi'l-Hadis* (1. Baskı), Dâru İbni'l-Cevzî, Demmâm 1435.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî, *el-İ'tisâm* (1. Baskı), thk. Muhammed b. Abdurrahman eş-Şukayr, Dâru İbni'l-Cevzî, Suûd 2008.
- _____, *el-Muvâfakât fî Usûli's-Şerî'a*, thk. Abdullah Derâz, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2006/1427.
- Şâyecî, Abdürrezzak b. Halîfe, Muhammed es-Seyyid Nuh, *Menâhicü'l Muhaddisîn fî Rivayeti'l Hadîsi bi'l-Mânâ*, Câmiatü Kuveyt tsz.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *İrşâdü'l-Fuhûl ilâ Tahkîki İlmi'l-Usûl* (7. Baskı), thk. Muhammed Saîd el-Bedri, Müessesetü'l-Kütübi's Sekâfiyye, Beyrût 1997.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî, *Neylû'l-Evtâr* (1.Baskı), thk. İsmâüddin es-Sabâbitî, Dâru'l-Hadîs, Mısır 1993.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şinkîtî, *Advâu'l-Beyan fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân* (2. Baskı), Dâru'l-Fikr, Beyrût 1980.
- Şîrâzî Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf, *el-Lüma' fî Usûli'l Fıkh* (1. Baskı), thk. Muhyiddîn Dîb Musto, Dâru İbn Kesir, Dimeşk 1995.
- _____, *et-Tabsira fî Usûli'l-Fıkh* (1. Baskı), thk. Muhammed Hasan Hito, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1403.

- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Abdülmecid es-Silefî, Mektebetü İbn Teymiye, Kâhire 1404.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî, *Şerhu Meânî'l-Âsâr* (1.Baskı), thk. Muhammed en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, Beyrût 1994.
- _____, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr* (1. Baskı), thk. Şu'ayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1994.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Funûn* (1. Baskı), thk. Alî Dahrûc, Mektebetü Lübnân Nâşirûn, Beyrût 1996.
- Tekineş, Ayhan, "Modern Dönem Hadis Yorumculuğunda -Ben Merkezli- Yorum", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu*, Konya 11-12 Mayıs 2007 (1. Baskı) Konya 2008.
- Temizkan, Ahmet, *İmâm-ı Şafî'nin Usûl Anlayışında Şer'î Delillerin Teâruzu ve Çözüm Yolları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2019.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed, *Şerhu't-Tîbî alâ Mişkâtî'l-Mesâbih el-Müsemma el-Kâşif an Hakâiki's-Sünen* (1. Baskı), thk. Abdulhamîd el-Hindâvî, Mektebetü'n-Nizâr, Mustafâ el-Bâz, Riyâd 1997.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd), *Sünen* (1. Baskı), Dâru's-Selâm-Dâru'l-Feyhâ, Riyâd 1999.
- _____, *İlelû't-Tirmizî el-Kebîr* (1. Baskı), thk. Subhî es-Sâmerrâî, Mektebetün'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût 1409.
- Topaloğlu, Bekir – Çelebi, İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (4. Baskı), İsam Yayınları, İstanbul 2015.
- Tsılıgkır, Chamntı, *Hadis Rivayetinde Fakih Râvinin Rolü*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 2008.
- _____, "Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı", *Sakarya Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 21, 2010/1.

- Tûfî, Ebu'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasari'r Ravda* (2. Baskı), thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Vezâretu's-Şuûnü'd-Dîniyye, Suûd 1998.
- Türçan, Zişan, "Bazı Hanefî Usûlcülerin Mânâ ile Rivayete Yaklaşımları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 27, Isparta 2011/2.
- _____, "Hadis Şerhçiliğinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 16, Çorum 2009.
- Türk Dili Kurumu, *Türkçe Sözlük* (11. Baskı), Ankara 2011.
- Türkmânî, Abdulmecid et-Türkmânî, *Dirâsât fî Usûli'l-Hadîs ale'l-Menheci'l-Hanefiyye* (1.Baskı), Menşûrâtü Medreseti'n-Nu'mân, Karaçi 2009.
- Uveyd, Abdülaziz b. Muhammed, "Usûlü'l-fikh İnde's-Sahâbe, Meâlim fi'l-Menhec", *el-Va'yü'l-İslâm Dergisi*" (1. Baskı), Vezâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, Sayı 25, Kuveyt 2011.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Anlayışı*, DİB Yayınları, Ankara 2012.
- _____, "Geleneksel Hadis Yorumunda Şârihin Hadisin Anlaşılmasına Katkısı Hz. Âdem-Hz. Musa Tartışması Örneği", *İslâmiyât*, Sayı: 3, 2007.
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem b. Musa, *Şerhu Süneni'n Nesâi el-Müsemma bi Zahîratü'l-Ukbâ fî Şerhi'l-Müctebâ* (1. Baskı), Dâru'l M'irâc-Dâr Âli Burûm, Riyâd 2003.
- Yatkın, Nihat, *Hadisi Anlamada Yöntem (Örnek Bir Uygulama)*(1. Baskı), İFAV Yayınları, İstanbul 2013.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi* (1. Baskı), Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Yılmaz, Hayati, *Hadis İlminde Kudsî Hadisler*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1992.
- Yücel, Ahmet, *Oryantalist Hadis Anlayışı ve Hadis* (1. Baskı), İFAV Yayınları, İstanbul 2015.
- Zahitoğlu, İrfan, *Mana ile Rivayetin Fikhî Hükümlerin İhtilafında Rolü*, Volume 8, Issue 11, 2021.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Menâkibu'l-İmâm Ebî Hanîfe* (4. Baskı), thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî-Ebu'l Vefâ el-Afgânî, nşr. Lecnetü İhyâi'l-Meârifî'n-Nu'mâniyye, Lübnân 1419.
- Zekerıyyâ b. Ğulâm, Ebû Yahyâ Kadir el-Pakistânî, *Mâ Sahha min Âsâri's-Sahabe fi'l-Fıkh* (1. Baskı), Dâru'l-Harrâz, Cidde 2000.
- Zelemî, Mustafâ İbrâhîm, *Usûlü'l-Fıkh fi Nesicihi'l-Cedîd* (10. Baskı), Şerîketü'l-Hansâ, Bağdâd 2002.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl* (5. Baskı), thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Lübnân 2009.
- Zenkî, Necmüddîn Kâdir Kerîm, *el-İctihâd fi Mevrîdi'n-Nass* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2006.
- Zerkâ, Ahmed b. Muhammed b. Osmân ez-Zerkâ el-Halebî, *Şerhu'l-Kavâidi'l-Fıkhıyye* (2.Baskı), Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2009.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî, *el-Bahru'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkh* (2. Baskı), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2007.
- _____, *el-Bahru'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkh* (1. Baskı), Dâru'l-Kütübî, 1994.
- _____, *el-Bahru'l-Muhîr fi Usûli'l-Fıkh* (2. Baskı), thk. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî, Dâru's-Safve, Kuveyt 1992.
- _____, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh* (1. Baskı), thk. Zeynülâbidîn b. Muhammed, Advâu's-Selef, Riyâd 1997.
- _____, *Selâsilü'z Zeheb fi Usûli'l Fıkh* (1. Baskı), thk. Nâcî Süveyd, Nâşirûn, Lübnân 2011.
- Zuhaylî, Muhammed, *Merci'u'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* (1. Baskı), Dâru'l-Mustafâ, Dimeşk 2010.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafâ, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkhî'l-İslâmî* (2. Baskı), Dâru'l-Hayr, Dimeşk, 2006.

Zuhaylî, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 2004.

_____, *Mevsûatü'l-Fıkhi'l-İslâmî ve'l-Kadâya'l-Muâsıra* (3. Baskı), Dâru'l Fikir, Dimeşk 2013.

_____, *Nazariyyetü'z-Zarûrati's-Şer'îyye Mukârene Mae'l-Kânûni'l-Vaz'î* (4. Baskı), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1985.

Züheyr, Muhammed Ebu'n Nûr *Usûlü'l-Fıkh*, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire tsz.

Zürkânî, Muhammed b. Abdulbâkî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta'i İmam Malik* (1. Baskı), thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire 2003.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Hüseyin Sırrı SUNAR
Doğum Yeri ve Tarihi	
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	
Y. Lisans Öğrenimi	
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	