



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

METODOLOJİK YAKLAŞIMIN SÜNNET ANLAYIŞINA ETKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Esmâ ELÖNÜ

BURSA 2021



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

METODOLOJİK YAKLAŞIMIN SÜNNET ANLAYIŞINA ETKİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Esmâ ELÖNÜ
Orcid: 0000-0002-9313-3683

Danışman:
Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

BURSA 2021

TEZ ONAY SAYFASI

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Hadis Bilim Dalı'nda 701723022 numaralı **Esmâ ELÖNÜ**'nün hazırladığı “**Metodolojik Yaklaşımın Sünnet Anlayışına Etkisi**” konulu Yüksek Lisans Çalışması ile ilgili tez savunma sınavı,/...../20..... günü-..... saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin (başarılı/başarısız) olduğuna..... (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu

Başkanı

Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Mutlu Gül

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Dr. Öğretim Üyesi

Seyit Mehmet Uğur

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

...../...../2021



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

31.05.2021

Tez Başlığı/Konusu: “ Metodolojik Yaklaşımın Sünnet Anlayışına Etkisi”

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 112 sayfalık kısmına ilişkin, 31/05/2021 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 7’ tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları’nı inceledim ve bu Uygulama Esasları’nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

31/05/2021

Adı Soyadı:	Esmâ ELÖNÜ
Öğrenci No:	701723022
Anabilim Dalı:	Temel İslam Bilimleri
Programı:	Hadis Yüksek Lisans
Statüsü:	☐ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman
Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Metodolojik Yaklaşımın Sünnet Anlayışına Etkisi**” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı : Esmâ ELÖNÜ
Öğrenci No : 701723022
Anabilim/Anasanat Dalı : Temel İslam Bilimleri
Programı : Hadis Yüksek Lisans
Statüsü : Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Esmâ ELÖNÜ
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitüsü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim/Anasanat Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim/Sanat Dalı : Hadis Bilim Dalı
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : ix + 123
Mezuniyet Tarihi :/...../2021
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

METODOLOJİK YAKLAŞIMIN SÜNNET ANLAYIŞINA ETKİSİ

Sünnet, mana ve muhtevasını vahyin belirlediği, İslam'ın tebliğ, tebyin ve tatbik seyrinin tabîî sonucu, fıtrat ve dinin müşterek zeminidir. İslam'ı yaşayış biçimine istikamet olan sünnet, boyutları aşan derinlik, genişlik ve muhtevası ile dinin aslını teşkil etmektedir. Nasları doğru anlama ve anlamlandırma çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkan ve zaman içinde sistemleşen kelam, hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi İslamî ilimler, sünnet mefhumunu, geliştirdikleri metodolojilerinin sınırları ve bağlamı içerisinde tanımlamıştır. Sınırları içerisinde birbirinden farklı sünnet yaklaşımlarının şekillendiği İslam ilim metodolojileri, sünneti ıstılahî düzlemde ele alarak, dinde kendisine tabi olunması istenen nebevî söz ve fiillere yaklaşımlar üzerinde, bazı etki ve sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Giriş ve iki ana bölümden oluşan çalışmamızın birinci bölümünde, genelde İslami ilimlere yönelik metodolojilerin, temelde ise fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinin sünnete yaklaşımları incelenmektedir. Çalışmamızın ikinci bölümünde ise fıkıh ilminde mendup/sünnet hükmü ile isimlendirilen nebevî uygulamaların, bu hükümlerin kaynağı olan üç farklı hadis özelinde hakikatte ne ifade ettiği izah edilmektedir. Sonuç kısmında ise, çalışmamız ile dikkat çekmek istediğimiz husus, tezde yer alan bilgiler ve verilerden hareketle değerlendirilmektedir.

Anahtar Sözcükler: Sünnet, Hadis, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Metodoloji, Hüküm

ABSTRACT

Name and Surname : Esma ELÖNÜ
University : Bursa Uludag University
Institution : Social Science Institution
Field : Temel İslam Bilimleri
Branch : Hadith
Degree Awarded : Master
Page Number : ix + 123
Degree Date :/...../2021
Supervisor/s : Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

THE EFFECT OF THE METHODOLOGICAL APPROACH TO THE UNDERSTANDING OF SUNNAH

Sunnah is the sure result of the process of conveying divine message, declaring and applying of Islam, the meaning and content of which are determined by the revelation, and the common ground of persona and religion. Sunnah, which is the direction of the way of living in Islam, constitutes the origin of religion with its depth, breadth and content that exceeds dimensions. Islamic sciences such as kalam, hadith, fiqh and usul el-fiqh, which emerged as a result of the effort to understand and interpret the verses of the Qur'an correctly and systematized over time, defined the concept of sunnah within the boundaries and context of the methodologies they developed. Islamic science methodologies, in which different approaches to sunnah are shaped within their borders, have caused some effects and results on the approaches to the prophetic words and actions that are desired to be followed in religion by considering the sunnah in the terminology.

In the first part of our study, which consists of an introduction and two main parts, methodologies for Islamic sciences in general, but in the base the approaches of the sciences of fiqh and fiqh methodology to the sunnah are examined. In the second part of our study, it is explained what the prophetic practices named with the mandub/sunnah decree in the science of fiqh actually mean in terms of three different hadiths that are the source of these verdicts. In the conclusion part, the point we want to draw attention to with our study is evaluated based on the information and data in the thesis.

Keywords : Sunnah, Hadith, Fiqh, Usul el-Fiqh, Methodology, Verdict

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI	1
II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI	3

BİRİNCİ BÖLÜM: SÜNNET İLE İLGİLİ

METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR	6
I. ANA HATLARIYLA SÜNNET TERİMİ VE TAHLİLİ	7
A. Sünnet.....	7
1. Hadis ve Âyetlere Göre Sünnet	9
2. Yeni Sünnet Tanımları.....	17
B. Metodoloji ve İslamî İlimlerde Metodolojiler	23
1. Metodoloji	24
2. İslamî İlimlerde Metodolojiler.....	24
II- İSLAMİ İLİMLERDE SÜNNETE METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR.....	26
A. Hadis İlmi ve Sünnete Bakışı	26
B. Kelam İlminde Sünnete Bakış	29
C. Fıkıh İlminde Sünnete Bakış	31
1. Fürû-i Fıkıhta Sünnet.....	32
a. “Dinde Takip Edilen (Meşru) Yol, Sağlam Nebevî Metod”	33
b. “Dinde Farz ve Vacip Olmaksızın Takip Edilen Yol”.....	34

c. “Sünnet ile Sabit Olan Şey”	35
2. Usûl-i Fıkıhta Sünnet.....	35
a. Usûl-i Fıkıhta Sünnetin Tanımı ve Taksimi.....	39
aa. Sünnetin Tanımı.....	39
ab. Sünnetin Taksimi	41
ac. Sünnetin Bağlayıcılığı.....	43
b. Sünnet Teriminin İlişkili Olduğu Kavramlar	46
ba. Mendup (الْمَنْدُوب)	46
bb. Müstehap (الْمُسْتَحَب)	51
bc. Nafile (النَّافِلَةُ).....	52
bd. Tatavvu’ (التَّطَوُّع)	55
be. Fazilet (الْفَضِيلَةُ) Kökü.....	56
bf. Edep (الأدب).....	57
bg. Rağbet (الرَّغْبَةُ).....	57
bh. Hasen (الحسن).....	58
bı. Yenbeğî (يَنْبَغِي).....	60
bi. Kurbet (الْقُرْبَةُ).....	60

İKİNCİ BÖLÜM:

METODOLOJİK YAKLAŞIMLARIN SÜNNETE ETKİSİNE DAİR ÖRNEKLER

I. MİSVAK HADİSLERİ	67
A. Misvak Hakkında Varid Olan Hadisler	67
B. Misvak Hadislerinde Kullanılan Kalıplar ve Bunların Hükme İşareti	76
1. “لو لا أن أشق” Kalıbı.....	76
2. Emir Kalıbıyla Gelen Hadis:	79
3. Misvak Kullanımı Konusunda Israra Delâlet Eden Hadis.....	80
C. Sahabe ve Tabiûnun Hayatında Misvak	81
D. Misvak Kullanmanın Hükümü İle İlgili İhtilaflar	84
E. Değerlendirme.....	87
II. TAHİYYETÜ’L-MESCİD NAMAZI HADİSLERİ.....	94
A. Tahiyetü’l-mescid Hakkında Varid Olan Hadisler.....	94
B. Tahiyetü’l-mescid Namazının Hükümü İle İlgili Görüşler	96
C. Değerlendirme	99

III. KÜSÛF-HUSÛF HADİSLERİ	100
A. Kûsûf ve Husûf Namazı Hakkında Varid Olan Hadisler	101
B. Kûsûf ve Husûf Namazlarının Hükümü İle İlgili Görüşler:	104
C. Değerlendirme	105
SONUÇ	109
KAYNAKÇA.....	113

KISALTMALAR

a.g.e.	: adı geçen eser
a.g.t.	: adı geçen tebliğ
a.mlf.	: aynı müellif
a.yer	: aynı yer
b.	: bin
bkz.	: bakınız
bs.	: baskı
c.	: cilt
çev.	: çeviren
h.	: hicrî
s.	: sayfa
ss.	: sayfalar
sy.	: sayı
thk.	: tahkik eden
t.y.	: (Baskı) tarihi yok
Yay.	: Yayınları
v.	: vefâtı
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

İslam topraklarının fetihlerle genişlemesi sonucu karşılaşılan meseleler ve bunların halline yönelik çözüm arayışları, nasları ele alış metodlarının da farklılaşmasına zemin hazırlamıştır. Sahabe devrinde vahyin usûl ve denetimi altında nebevî beyan ile çözüme kavuşan meseleler, sonraki dönemlerde farklı din ve medeniyet dokularıyla harmanlanarak içerik değiştirmiştir. Bu durum naslardan yeni meselelere yönelik hüküm elde etme ve içtihat çalışmalarının hızlanmasına sebep olmuştur. Bunun yanında İslam'ın tebliğ havzasının genişlemesi ve yeni toplumlara dini anlatma zarureti, I/VII. asırdan bu yana Kur'ân ve Sünnet ile şekillenen ilmî telakkilerin somutlaştırılmasını ve nasları anlamada bir metodoloji geliştirmeyi gerekli kılmıştır. İlimlerin müstakil ve ferdî düzlemde teşekkülüne zemin hazırlayan bu süreç, kaide ve sabitelerin hâkim olduğu metodolojik ayrışmaların başlangıcına sebep olmuştur. İslam'ın ilk üç devrinden süzülen, Kur'ân ve Sünneti anlama çabalarının sonucunda teşekkül eden kelam, hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilmî disiplinler, ekoller (mektep) ile başlayan metodolojik dili benimseyerek kendi metodolojilerini geliştirmişlerdir. Her biri İslamî telakkînin bir uzvunu oluşturan bu ilimler, Kur'ân ve Sünnet'e, dini ve varlık âlemini anlamlandırmada geliştirdikleri sistemler çerçevesinde yaklaşmışlardır. Sahabe devrinden itibaren, ilimlerin teşekkül evresinin dâhil olduğu zaman dilimlerinde Kur'ân'a yönelimler, genel manada ayetlerin buyruğundaki hitabı, hükmen tasvir ve tesbit etme, kıyas ve maslahat içtihadı şeklindedir. Bu düzlemde, Kur'ân'a yönelimdeki sabit duruş, sünnet söz konusu olduğunda yerini tanım ve kapsam açısından, sabitesi olmayan muhtelif tasavvurlara ve yaklaşımlara bırakmıştır. Sünnet, tasviri ve çerçevesi vahiy ile çizilmiş, mana ve mefhumu ayetler ile vurgulanmış bir terimdir. Bu vurgu, bütün ilmî metodolojilerin üzerinde olan vahyin uslup ve usûlüyle gerçekleşmiş, böylece sünnet, Kur'ân'da kendisine tabi olunması beklenen ve bu tabiyet ile bir yaşam standardı murad edilen Müslümanlar adına, yegâne örnek olmuştur.

Buradan anlaşıldığı kadarıyla sünnet konusunda, “Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sadır olan uygulamalar” şeklindeki genelgeçer tarifi dışında, birincisi “vahiyle belirlenen bir yaşam biçimi ve örneklik olması” ikincisi ise kelam, hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerine ait metodolojiler bağlamında ele alınan olmak üzere iki farklı algı

ortaya çıkmış durumdadır. Öyle görünüyor ki söz konusu algılar murad-ı nebînin ve dolayısıyla murad-ı ilahînin tespit ve ikamesi açısından farklı cephelerde yer almaktadır ki bu, tezimizin hareket noktasını oluşturmaktadır.

Bu çerçevede tezimizin, genelde İslamî ilimler ve bunların metodolojileri, özelde ise fıkıh usûlünde “hüküm” başlığı altında, ahkâm-ı hamse içerisinde sünnet mefhumunun aldığı manalar konusuna yoğunlaştığı söylenebilir. Farklı bir ifadeyle çalışma, bahsi geçen farklı manaların sünneti “bilinçli bir yaşam modeli” haline getirme konusunda ortaya çıkardığı problemlerin incelenmesine hasredilmiştir. Bu bağlamda denilebilir ki tezde, fıkıh ilminde genellikle “mendup” ve “müstehap” terimleriyle anılan hükümlerin “sünnet” mefhumu ile iç içe geçmesinin sünneti anlama ve yaşama biçimine etkisi üzerinden hareket edilmektedir. Zira fıkıh ve usûlünün sünnet anlayışı, genel itibarıyla mendup ve müstehabın hükümler hiyerarşisindeki yeri ve manası üzerinden oluşturulmaktadır. Fıkıh usûlü ilmi, sünneti delil ve hüküm olması bakımından ele almakla birlikte, tezimizde sünnetin fıkıh metodolojisi içerisinde hüküm olarak mendub/müstehap hükmüne karşılık gelecek şekilde ele alınmasının problemi üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda araştırma, meselenin bu teorik boyutuyla yetinmeyip Hz. Peygamber’in hayatında yer ettiği anlaşılan ve çeşitli hikmetleri hâiz bulunan bazı fiiller ile bunların fıkıh sistemi içerisinde aldığı şekle dair çıkarımlar gibi pratik veçheyi de dikkate almaktadır.

Arap kültürünün yerleşik bir olgusu olan sünnet, terim anlamını da sözlük manasını muhafaza ederek kazanmıştır. Sünnetin bu iki düzlemde mevcut anlam yaklaşmasına dikkat çekmek için araştırmamızın birinci bölümünde terimin sözlük ve terim anlamına yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede konuyla alakalı rivayetler ışığında sünnetin İslam’dan önceki ve sonraki mana ve mefhumuna dikkat çekilmektedir.

Sünnetin anlam çerçevesinde, asırlar içerisinde görülen daralma ya da genişleme, onun “ne” olduğu sorusunu, son dönem çalışmalarının ana meselelerinden biri haline getirmiştir. Bu sebeple çalışmamızda sünnetin “ne” olduğu konusuna yönelik modern dönem tanım ve tasavvurlarına da işaret edilmektedir. Tezimizin ikinci bölümünde ise, mesele üç farklı muhtevaya sahip hadis bağlamında, somut düzlemde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamız, temel itibariyle, Hz. Peygamber'in hem bizzat tatbik hem de ümmete tavsiye konusunda ehemmiyet ve titizlik gösterdiği bazı uygulamalarının fıkıh ilmi metodolojisinde “mendup” çatısı altında ve “terki ikâbı gerektirmeyen fiiller” çerçevesinde değerlendirilmesi yani fıkıh usûlü içerisinde ahkâm-ı hamseden bir hüküm olarak özellikle terki açısından “bağlayıcılık” yönüyle ele alınması hususunun eleştirisine yöneliktir. Farklı bir ifadeyle tezimizin hedefi, fıkıhta metodolojik yaklaşım etkisiyle ve mendup hükmü çerçevesinde oluşturulan sünnet algısı ile Kur’ân’da “üsve-i hasene” şeklinde takdim edilen ve tabi olunması istenen, Hz. Peygamber tarafından ashaba ve dolayısıyla ümmete buyrulan, nebevî söz ve uygulamalar arasındaki mesafeye ve tenakuza dikkat çekmektir. Nihayet, tezimizde hareket noktamız olan sünnet ile, fıkıh metodolojisi bağlamında hükmî bir ıstılah olan sünnet (mendup) ve diğer hükümleri de kapsayıcı, Hz. Peygamber'in İslam'ı bütünüyle yaşayış biçimine karşılık gelen mana hedeflenmektedir.

II. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Tezimizin birinci bölümünde, sünnet teriminin gerek literatürde yerleşik manaları gerekse çalışmamızın meselesi özelinde, ilmî metodolojiler çerçevesinde aldığı manalar incelenmiştir. İkinci bölümde ise fıkıh ve fıkıh usûlü ilimlerinde sünnete yaklaşım meselesini somutlaştırma gayesiyle genel olarak fıkıhta mendup hükmü verilen nebevî uygulamalar ve buyrukları içeren hadisler seçilmiş olup sırasıyla, *Misvak*, *Tahiyyetü'l-mescid* ve *Küsûf-Husûf Namazı* hadisleri incelenmiştir. Hadisler hakkında şerh ve fıkıh kitaplarında verilmiş bilgiler özellikle dikkate alınmıştır. Birinci örnek olan Misvak hadisleri, farklı muhtevaya sahip pek çok rivayetin yer alması, bunlardan her birinin çok sayıda tarikinin bulunması, özellikle de konunun “eleştirel” sünnet algısının hedefinde oluşu açısından önem taşımaktadır. Hakkındaki bakış açılarının bu çeşitliliği, misvak hadisleri ile ilgili kısmın Tahiyyetü'l-mescid ve Kusûf-Husûf Namazı hadisleri örneklerine nazaran daha detaylı olmasına yol açmıştır.

Çalışmamızın başlangıcında sünnet terimi klasik dönem lügatlerinden taranmaya çalışılmıştır. Bu noktada, Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-luga* ve *Sihahi'l-'Arabiyye*, İbn Manzur *Lisânu'l-'Arab* gibi klasik dönem lügatlerinden faydalanılmıştır. Ayrıca sünnet terimini gerek lügat gerekse Hz. Peygamber'in (s.a.v) kullandığı şekliyle etraflıca ele alan son dönem çalışmaları da dikkate alınmıştır. Bu

çerçevede Bünyamin Erul'a ait *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* adlı çalışma, hadisler bağlamında sünnet teriminin açıklanması açısından tezimize önemli bir kaynak olmuştur. Ayrıca sünnet hakkında yapılan yeni bir tanımlama çalışmasına ve onun belli ilmî disiplinler içindeki yerine dikkat çekme çabasında olan Mehmet Hayri Kırbaçoğlu'nun *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım* adlı eseri de farklı bir perspektife sahip olması açısından dikkate aldığımız araştırmalardan biridir.

Tezimizin temel meselesi olan fıkıh ve fıkıh usûlünde sünnet başlığı altında ise Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî'nin *el-Asl*, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî'nin, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, Fâhru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî'nin, *Usûlü'l-Pezdevî*, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin, *er-Risâle*, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî'nin, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'nin, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî İbn Kudâme'nin, *el-Muğnî*, Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî'nin, *et-Telkîn fî fıkhı'l-Mâlikî* adlı eserleri istifade ettiğimiz fıkıh ve fıkıh usûlü kaynaklarındandır.

Çalışma konumuzun sünnet gibi geniş ve derinlikli bir kavram oluşu, aynı zamanda interdisipliner bir yapıya sahip bulunması, kaynak taraması aşamasında fıkıh ve fıkıh usûlü gibi ilim dallarında yapılmış konumuzla ilişkili kitap, tez ve makale gibi çalışmaların da taranıp incelenmesini gerekli kılmış durumdadır. Böyle olunca en geniş çerçevede sünnet tanımları, sünnete yönelik algılar ve yaklaşımlar üzerine yapılmış günümüz çalışmaları da dikkat alınmıştır.

Esasen sünnetin algılanmasına ve anlaşılmasına yönelik geçmişte ve mevcut problemlere dikkat çeken, bu bağlamda zaman zaman tezimizin bakış açısına yaklaşan bazı araştırmalar da yapılmış durumdadır. Söz gelimi Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed el-Leknevî'nin *Tuhfetü'l-ehyâr bi-ihyâi sünneti'l-ebrâr* ve Mustafa es-Sibâî'nin *es-Sünne ve mekanetuhâ fî't-teşrii'l-İslâmî*, Mehmet Görmez'in *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Salahattin Polat'ın *Hadis Araştırmaları*, Murteza Bedir'in *İslâmın Yolu: Sünnet*, Yusuf el-Karadâvî'nin *Sünneti Anlamada Yöntem* gibi eserleri de meseleyi somutlaştırma ve izahta çokça istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Aynı şekilde fıkıh ve fıkıh usûlü ilminde sünnete yaklaşım hususuna işaret etmek suretiyle tezimizin konusunu doğrudan

destekleyen Abdülfettah Ebû Gudde'nin *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve beyânu medlûliha's-şer'î* isimli eseri, terimi fıkıh usûlü ve özellikle teklifi hükümler açısından ele alan Uğur Bekir Dilek'in *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişmesi-Terimleşmesi)* ve Ayşegül Yılmaz'ın, *Fıkıh Usûlünde Husun-Kubuh: el-Mu'temed ve el-Mustesfa Işığında* isimli doktora; Rahmet Koluman'ın, *Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi ve Araçların Değişebilirliği (Misvak Hadisleri Örneği)* isimli yüksek lisans tezi, konumuzla ilişkili kısımları derli toplu görmemizi sağlamış hem de klasik kaynaklara ulaşmamız açısından yol gösterici olmuştur.

Bunun yanında tezimizin sorunsalına kısmen değinen çalışmalar da vardır. Mesela Yavuz Köktaş'ın *Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine*, Salahattin Polat'ın *“Sünnetin Hayata İntikalindeki Gerilim Noktaları, Açmazlar ve Problemler”* ve Recep Özdemir'in *“Fıkhi Hükümlerin Tesisinde ‘Sünnet’in Değeriyle İlgili İndirgemeci Yaklaşımın Eleştirisi’* adlı makale çalışmaları da istifade ettiğimiz araştırmalar arasındadır.

Tevfik ve inayeti Cenab-ı Mevlâ'dan umarak gayretini kendimize emanet bildiğimiz, sayesinde ilme bir nebze katkı sağlamayı gaye edindiğimiz tezimizin nihayete eriştiği şu noktada çalışmanın, konunun tesbiti de dâhil olmak üzere her satır ve safhasında bulunarak emeğini, desteğini, vaktini, sabrını esirgemeyen, çalışmanın yol haritasını çizerek bana bu rihlemden içtenlikle rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Hüseyin Kahraman'a yürekten teşekkürü bir borç bilirim. Hem alanla ilgili ilmî birikimlerinden istifade ettiğim hem de çalışmanın kaynak tesbiti, okuma ve tashih gibi safhalarında zaman ayırıp ciddi yardımlarda bulunan hocalarım Prof. Dr. Salih Karacabey'e, Prof. Dr. Abdullah Karahan'a, Doç. Dr. Mutlu Gül'e, Doç. Dr. Akif Köten'e ve daha faklı pek çok hususta tezimize katkı sağlayan herkese şükranlarımı sunarım.

Çalışmanın başlangıcından sonuna, bu seyirde, tevfik, inayet, inşirah ve gayret duasını esirgemeyen kıymetli annem, kardeşlerim ve dostlarıma, bilhassa hayatta olduğu zaman diliminde, ilim yolunda en büyük destek ve dua kaynağım kıymetli babam merhum Şaban Elönü'ye vefa, dua, teşekkür ve minnetlerimi arz ediyorum.

Bursa 2021

Esma Elönü

BİRİNCİ BÖLÜM:
SÜNNET İLE İLGİLİ
METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR

I. ANA HATLARIYLA SÜNNET TERİMİ VE TAHLİLİ

Dinin aslı, menşei ve mesnedi olan Kur’ân-ı Kerîm’in yegâne tebliğ ve tebyin vasıtası olan sünnet, sözlük anlamı itibariyle bireysel alana da hitap etmekle birlikte ağırlıklı olarak topluma yönelen “gelenek” ile ilgili bir kavramdır. Bu kavramın dinî boyut kazanması; gelenekleşmiş olsa bile toplumun itikat ve ahlaktan sapmış karakteristik bazı anlayışlarının, dinin meşruiyyet dairesine yerleşecek hale getirilmesi ile olmuştur. Bu da Hz. Peygamber’in (s.a.v.) itikat, ibadet ve ahlaka dair emir ve yasakları bildirirken kendi nebevî ve beşerî bünyesinden tezahür eden uygulamalarının bütüncül suretidir. Sünnet, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) gerek Cebrail’in (a.s.) öğrettiği uygulamalarla gerek bizzat kendisinin toplumun fasid ve aslından sapmış davranışlarını dinin dokusuna uymayan biçimden alarak tekrar şekillendirdiği bütüncül bir yapıdır. Böylece Cahiliyye Araplarının eskilerden getirdiği sünnet tasavvuru, Kur’ân’ın emir, tasdik, teşvik ve bazen de tenkit üslubuyla temizlenmiş, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Kur’ân ahlakından neşet eden fetanet ve basireti neticesinde bir kimlik kazanmıştır.

Bu kimliğin ana hatlarının değişen zaman, coğrafya ve kültür düzleminde netliğini yitirmesi, İslamî ilimlerden her birini sünnetin ne olduğuna cevap aramaya sevk etmiştir. Bu arayış içerisinde kelim, fıkıh ve hadis âlimlerinin sünneti kendi metodolojileri doğrultusunda anlamlandırma gayretleri, birbirinden farklı, kavramsal yoğunluğu bulunan ve özellikle de soyut yönler barındıran sünnet tanımlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bu gelişmeyi bütüncül olarak göz önüne getirebilmek için sünnet, metodoloji ve usûl kavramlarının etimolojik tahlili üzerinde ana hatlarıyla bile olsa durmakta fayda vardır. Buradan hareketle sünnetin teklifi hükümler içindeki konumu, mezheplerin sünnete yaklaşımları ve özellikle de fıkıh ve usûl-i fıkıh eserlerinde ele alınış biçimine geçiş yapılacaktır.

A. Sünnet

Esasen sünnet, İslamî ilimlerde üzerinde en çok ilmî araştırma yapılan kavramlardan biri ve belki birincisidir. Böyle olunca hakkında söylenenleri yinelemek bilinenlerin tekrarı olarak düşünülebilir . Fakat araştırmamızın temel konusu bu terimin

zaman içinde uğradığı anlam kayma ve daralması olunca, ana hatlarıyla bile olsa onunla ilgili bazı bilgileri hatırlamak yerinde görülebilir.

Kavramlar bir dilin yapısında yer edinirken bir takım evrelerden geçer. Bu dönüşüm ve oluşumu etkileyen en önemli temas noktası dilin, toplumun yaşam biçimi ve yerleşik kültürüyle yaşadığı ilişkide gizlidir. Bu ilişkiye Sâmi dillerinden olan Arapça açısından baktığımızda, onda belirginleşen kavramların mana dolgusunun bilhassa çöl yaşantısını benimsemiş bedevî yaşam biçimine göre şekillendiği görülür. Arap dilinin kavram ve kelime yapısı özünü savaş ve yağma toplumu olarak kılıç ve mızrak, göçebe kültürün etkisiyle çöl ve deve, iklim şartlarından hareketle de su ve gölge çerçevesinde yoğunmuştur.¹ Bu çerçevede anlam yüklenen kelimelerden biri de sünnettir.

Göçebe hayat yaşamının Arap diline etkisinin en mühim örneklerinden biri “yol” kelimesinde görülmektedir. Sürekli yolda olma veya yola girme (sünnet), yol bulma (hidayet), yolu kaybetme, şaşırma veya yoldan çıkma (dalalet) ve iz sürme (eser) gibi yaşamsal pratikleri olan bu ifadeler kavramlaşmış ve Arapça’nın etimolojik alt yapısına tesir etmiştir. İslam’ın bu toplumu ve onun dilini muhatap almasının sonuçlarından biri olarak kavram, öncelikle ilk muhatapların anlam pratikleriyle şekillenmiş, daha sonra dinin biçimlendirdiği mana düzlemine ilerlemiştir. Bu sebeple sünnet kelimesinin semantik tahlilinin, bu arka plan dikkate alınmaksızın yapılması mümkün gözükmemektedir. Buradan hareketle, kelimenin, özellikle İslam öncesi dönem dikkate alındığında, bu yeni dinin şekillendirdiği mana ile birlikte yaklaşık yüze yakın anlam versiyonu bulunduğu bilinmektedir.²

Kavramlar, kendilerine verilen isimle yakından ilişkilidir.³ Bu ilişki harf ve ses düzeneği ile bağlantılıdır. Sünnet teriminin “سنن” harf ve ses yapısı, bu harflerin dâhil olduğu kelimeleri, birbirine yaklaştıran yahut birbiriyle ilişkilendiren bir anlam zeminine yerleştirmiştir. Bu bağlamda “السَّنُّ” yüz-vech, dökmek-akıtmak, yemek-

¹ Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî, İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâru Sâder, t.y., c. 13, s. 220. Ebû Nasr İsmail b Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihahi'l-'Arabiyye*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990, c. 5, s. 139.

² Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1994, s. 48.

³ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 47.

otlamak, şekil vermek; “السِّنُّ” yaş, diş; “السُّنَّةُ”, huy, yol, adet; “السِّنَانُ” mızrak ucu anlamlarına gelmektedir.⁴

“سَنَ” harf yapısına sahip kelimeler cahiliye dönemi Arapları tarafından, toplum dili ve edebiyatında hem fiil hem de isim formunda kullanılmıştır. İsim yapısında sünnet “yol, yol güzergâhı, yaşam biçimi (sîret), davranış, tabiat” anlamlarına gelmektedir. Fiil yapısında “سَنَّ” ve türevleri “bıçak vb. keskinleştirmek, parlatmak, üzerine su dökünmek, deve gütmek, dişleri temizlemek, ihdas etmek, şekil vermek, bir yola sülûk etmek, çığır açmak, yolun işlek olması, bir olayı durumu belirlemek ve beyan etmek, kural koymak” vb. manalarda kullanılmıştır.⁵ “سَنَّ” fiilinin asıl manası sorgulandığında ise mananın “صَوَّرَ الشَّيْءَ” yani “bir şeyi adet olarak ihdas etmek, örnek olarak ortaya koymak” şeklinde belirginleştiği görülür.⁶

Bütün bu bilgilerden hareketle, Arap dil yapısında sünnet teriminin “geçmişte belli bir kişi veya grup tarafından başlatılmış ve daha sonra topluma mal olmuş, bağlayıcılık niteliği olan övgüye layık kurallar” anlamında kullanıldığı söylenebilir.⁷

Kelimenin gerek İslam’dan önce gerek İslam’dan sonra hem fiil hem isim formuyla aldığı anlamların sözlük manası olması itibariyle, daha çok somut ve davranışa yönelik olduğu görülmektedir.⁸

1. Hadis ve Âyetlere Göre Sünnet

Sünnet kelimesinin anlam çerçevesini genişleten ve dinî bir kavram olma yolunda geçirdiği evreler, sünnetin zihinde yansıdığı noktaları iyi kavrayabilmek açısından oldukça önemlidir. Bu sebeple kelimenin Arap toplumunun içinden biri olarak

⁴ İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 13, s. 220; el-Cevherî, *es-Sihâh*, c. 5, s. 139. Ayrıca bkz. Özsoy, *Sünnetullah*, s. 48.

⁵ Ebü’l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b. Mufaddal, Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi’l-Kur’ân*, Beyrut: Dârü’l-Kalem/Dârü’ş-Şâmiyye, 2002, s. 429. Geniş ve toplu bilgi için ayrıca bkz. Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999. s. 15.

⁶ Özsoy, *Sünnetullah*, s. 49.

⁷ Mürteza Bedir, *İslamın Yolu: Sünnet*, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, s. 15. Sünnetin Araplar arasında “belli bir kişi tarafından başlatılıp daha sonra toplumun örfü haline gelen şeyler için kullanılmasını o dönemin meşhur şairlerinden Lebid b. Ebî Rebîa şu şekilde dile getirmiştir: “Ataların kendileri için sünnet koyduğu topluluk. Ve her kavmin bir sünneti, o sünnetin de bir koruyucusu vardır”. Burada “سَنَّ” fiili, geçmiş Arap toplumlarında bir uygulamanın bilinçli bir şekilde tesis edildiğine ve yerleşik uygulamaların atalar tarafından tesis edilen uygulamalara dayandırıldığına işaret etmektedir. Bu konuda bkz. Yavuz Köktaş, “Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine”, *Dîvân Dergisi*, C. VII, sy. 12 (2002), s. 107.

⁸ Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, s. 15.

Hız. Peygamber'in (s.a.v.) dilinde hangi form ve yapıda kullanıldığı bilhassa önem taşıyacaktır.

Sünnet kelimesi Hız. Peygamber'in (s.a.v.) dilinde gerek sözlük gerekse ıstılahî anlamıyla hem isim hem de fiil formunda kullanılmıştır. Kavram hakkında fiil ve isim formu ayırımından ziyade Hız. Peygamber'in (s.a.v.) dilindeki sözlük ve ıstılahî anlamları konumuz açısından daha belirleyici gözükmektedir.

a. Sünnet Kavramının Hız. Peygamber'in Dilinde Sözlük Anlamıyla Kullanımı

Sünnet kelimesinin Hız. Peygamber'in (s.a.v.) dilinde hepsi sözlük anlamında olsa bile birbirinden farklı manalar için kullanıldığı görülür:

1. "İyi olsun kötü olsun, bir işte öncülük etme, başkaları tarafından takip edilecek davranışlar ortaya koyma, çıkır açma":

"مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً حَسَنَةً، فَلَهُ أَجْرُهَا، وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا بَعْدَهُ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجْوَرِهِمْ شَيْءٌ، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَامِ سُنَّةً سَيِّئَةً، كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهَا وَوَزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنْ بَعْدِهِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْءٌ"

"Kim İslam'da güzel bir sünnet başlatırsa, hem işlediğinin ecrı hem de bu ameli ondan sonra işleyenlerin ecrı, kendisinden hiçbir şey eksilmeksizin yazılır. Kim de İslam'da kötü bir sünnet başlatırsa ona hem kendi günahı hem de günahlarından hiçbir şey eksilmeksizin kendisinden sonra o işi yapanların günahı vardır".⁹

2. "Bir durumun belirlenmesi":

"إِنِّي لَأَنْتَسِي أَوْ أَنْتَسَى لَأَسَنَّ"

"Ben, belirlemek için unuttur veya unutturulurum".¹⁰

3. "Bir kuralı tatbik ve belli bir kurala göre muamele etme":

⁹ Müslim, *Zekât*, 69; Nesâî, *Zekât*, 64.

¹⁰ İmam Mâlik, *el-Muvatta*, Sehv, 2. Benzer bir kullanım Hız. Ali'den gelen şu rivayette de görülmektedir:

مَا كُنْتُ لِأَقِيمَ حَدًّا عَلَى أَحَدٍ فَيَمُوتَ، فَأَجِدَ فِي نَفْسِي، إِلَّا صَاحِبَ الْخَمْرِ، فَإِنَّهُ لَوْ مَاتَ وَدَيْتُهُ، وَذَلِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَسُنَّهُ

Ali b. Ebî Talip (r.a) şöyle buyurdu: "Ben kendisine bir had uyguladığım kişinin ölümüne içki içmekten dolayı had uygulayıp da ölen kimseye üzüldüğüm kadar üzülmem. Bu kişinin diyetini öderim. Zira Allah Rasûlü (sav) içki içenin cezasını belirlememiş, kanunlaştırmamıştır". Buhârî, *Kitâbu'l-Hudûd*, 5.

"أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ خَرَجَ فَمَرَّ عَلَى نَاسٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فِيهِمْ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ، فَقَالَ: مَا أَدْرِي مَا أَصْنَعُ فِي هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ الَّذِينَ لَيْسُوا مِنَ الْعَرَبِ، وَلَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ؟ يَغْنِي الْمَجُوسَ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ: أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ"

"Ömer b. Hattâb (r.a.), içinde Abdurrahman b. Avf'ın da bulunduğu Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) ashabından bir grupla karşılaştı ve onlara şöyle dedi: Ben ne Arap ne de Ehl-i kitap olan bir topluluğa -Mecûsîlere- cizye alıp almama hususunda ne yapacağımı bilmiyorum! Bunun üzerine Abdurrahman b. Avf şöyle dedi: Şehadet ederim ki ben Peygamber'i (s.a.v.) 'Onlara da Ehl-i kitaba uygulananı (muameleyi) uygulayın' derken işittim".¹¹

4. "Yolunu takip etmek, izinden gitmek, yol izlemek":

"Huzeyfe b. Yemân, Rasûlullah'a (s.a.v.), içinde bulundukları hayır döneminden sonra gelecek şer döneminin ne olduğunu sorunca O (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

"قَوْمٌ يَسْتَنْتُونَ بِغَيْرِ سُنِّيٍّ، وَيَهْدُونَ بِغَيْرِ هَدْيٍ، تَعْرِفُ مِنْهُمْ وَتُنْكِرُ"

"O şer dönemindeki toplum öyle bir toplumdur ki benim yolumdan başka yollara girer, gösterdiğim yolun dışında yürürler. Sen onların kimisini tanır kimisini tanımazsın".¹²

Bu hadiste "سنة" kelimesinin müradifi olarak "هدي" kelimesinin kullanılması, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) veya O'ndan nakledenlerin bu ikisini, manalarındaki yakınlıktan ötürü bir arada ve bazen birbirinin yerine kullandıklarını göstermektedir.¹³

5. "Hayat biçimi, yol, adet davranış şekli":

"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شِبْرًا بِشِيرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّىٰ لَوْ سَلَكَوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى! قَالَ: فَمَنْ!"

"Hz. Peygamber (s.a.v.), 'Sizden öncekilerin yolunu karış karış, adım adım izleyeceksiniz, hatta onlar bir keler deliğine girseler, siz de onların peşinden

¹¹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b Hemmam es-Sanânî, Abdürrezzâk, *el-Musannef*, Beyrut: Mektebetü'l İslâmî, 1403, c. 6, s. 68; c. 10, s. 325.

¹² Müslim, *İmâre*, 51-52; Ahmed b. Hanbel; *Müsned*, c. 22, s. 332.

¹³ Bu durum, daha önce de işaret ettiğimiz üzere, çölde yaşayan bedevî Arap toplumunun yaşantısıyla birebir ilişkilidir. Nitekim Cabir b. Abdillâh'tan (r.a.) gelen şu rivayette de bu kullanım yer almaktadır:

"فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ، وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ"

"Şüphesiz sözün en hayırlısı Allah'ın Kitâb'ı, rehberliğin en hayırlısı Muhammed'in rehberliğidir". Müslim, *Cum'a*, 43.

gideceksiniz’ buyurunca biz ‘Yahudi ve Hıristiyanları mı kastediyorsun?’ diye sorduk. O da ‘Başka kim olacak!’ buyurdu”.¹⁴

Allah Rasûlü’nün dilinde kelime, bu son örnekte görüldüğü üzere olumsuz anlamıyla olduğu gibi, geçmiş peygamberlerin örnek davranış ve adetlerine işareten de kullanılmıştır:

"أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ: الْحَيَاءُ، وَالنَّعْطُ، وَالسَّوَالُكُ، وَالنِّكَاحُ"

“Dört şey vardır ki geçmiş peygamberlerin sünnetlerindendir: Sünnet olmak, güzel koku, misvak kullanmak, nikâh”.¹⁵

b. Sünnet Teriminin Hz. Peygamber’in Dilinde İstilahî Manasıyla Kullanımı

Hız. Peygamber’in (s.a.v.) dilindeki sünnet terimi, daha ziyade kendisinin belirlediği ve O’ndan sadır olan davranışlara delâlet etmektedir. Fakat burada da kavramın, sözlük anlamından hareketle istilahî çerçeveye kavuştuğu söylenebilir. Zira sünnet, Allah Rasûlü’nün dilinde “Müslümanları bağlayıcı ve bir otoritesi olan asıl” konumunda zikredilmiştir. Öyleyse İslâm’ın zuhuruna kadar toplumun günlük konuşması ve edebiyatında sözlük anlamını muhafaza edecek şekilde ortaya konan sünnet teriminin bu yeni dinin gelmesinden sonra, bazı müdahalelerle dinin sınır çizgileri içerisine çekildiği söylenebilir. Bu değişimde en önemli rolün, ilahî vahyi tatbik, izah ve beyanıyla bizzat Hız. Peygamber’e (s.a.v.) ait olduğunda ise şüphe yoktur. Dolayısıyla sünnetin istilahî manasının peygamberin bizzat kendi dilinde ve “سُنَّتٌ”, “سُنَّتُهُ”, “سُنَّتُهُ”, “سُنَّتُهُ” formlarında hayat bulması oldukça normaldir. Buradan hareketle denilebilir ki peygamber vasfıyla O, “benim sünnetim” vurgusuyla, bir Müslüman olarak yapılacak her işte nebevî ölçüyü ve bu ümmetin vasat çizgisini belirlemiştir. Buna delâlet eden kullanımlardan bazıları şunlardır:

"إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ صِيَامَ رَمَضَانَ، وَسُنَّتُ قِيَامِهِ، فَمَنْ صَامَهُ وَقَامَهُ إِيْمَانًا وَاحْتِسَابًا، خَرَجَ مِنَ الذُّنُوبِ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ"

¹⁴ Buhârî, *Enbiyâ*, 50; Müslim, *İlim*, 6; İbn Mâce, *Fiten*, 17. Bu rivayette çoğul formuyla gelen kelimeyi Hız. Peygamber (s.a.v.), sözlük anlamının “yol, adet, davranış, yaşam biçimi” karşılığıyla fakat olumsuz bir çağrışımla kullanmış ve geçmiş milletlerin fesat ve bozgunculuğunun “sünnet” olarak benimsenmemesi gerektiğini ikaz ile vurgulamıştır.

¹⁵ Tirmizî, *Nikâh*, 1.

“Şüphesiz ki Allah (c.c) Ramazan orucunu farz kılmıştır. Ben de onun gecesinde namaz kılmayı size sünnet kıldım. Kim orucunu tutar gecesini de ikâme ederse annesinden doğduğu gün gibi günahlarından arınmış olur”.¹⁶

Burada geçen “سُنَّتٌ” fiili daha çok “din adına” ve “peygamberden bir uygulama” olarak, ıstilahî manada kullanılmıştır. Bu bağlamda Ramazan ayında kılınan teravih namazı Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bizzat kıldığı, ümmetine tavsiye ve onları teşvik ettiği, kendisini bu hususta örnek almalarını istediği bir sünnet olmuştur.

“Hz. Peygamber’in (s.a.v.) eşlerine O’nun ibadetleri hakkında soru soran üç sahabe kendilerine verilen cevapta sayılanları adeta azımsar bir tavra bürünmüş; bu durumu Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) gelmiş geçmiş bütün günahlarının bağışlanmasına yormuştu. Bu sebeple kendi aralarında biri ömür boyu gece ibadeti yapmaya, diğeri her gün oruç tutmaya, sonuncusu ise hanımlardan uzak durmaya karar vermişti. Bu durum Rasûlullah’ın (s.a.v.) kulağına gidince şöyle buyurdu:

"أَنْتُمْ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا. أَمَّا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي"

“Şöyle şöyle söyleyenler sizler misiniz? Allah’a andolsun ki ben sizin O’ndan en çok korkanınız ve en çok sakınanınızım. Buna rağmen ben bazı günler oruç tutar, bazı günler tutmam. Bazı geceler namaz kılar bazı geceler ise uyurum. Kadınlarla da evlenirim. Şu halde kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir”.¹⁷

Bu bilgilerden hareketle sünnetin İslam’ın tatbik ölçüsü, kıvamı ve sınır hattı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu sınır keskin ve kalın çizgilerle çizilmiş de değildir. Zira Allah Resulü (s.a.v.) bir peygamber olarak sahâbenin birbirine zıt gibi görünen uygulamalarına ses çıkarmamış, onların İslam’ın sınırları dâhilinde yapacakları içtihatlara alan bırakmış, serbestlik tanımıştır. Burada sünnetin, zaruret durumlarında

¹⁶ İbn Mâce, *İkâmetü’s-Salât*, 173.

¹⁷ Buhârî, *Nikâh*, 1; Müslim, *Nikâh*, 5; Nesâî, *Nikâh*, 4. Aynı kullanım şu rivayette de görülür: يَا عُمَانُ، أَرِغِبْتَ عَن سُنَّتِي، قَالَ: لَا وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَلَكِنْ سُنَّتِكَ أَطْلُبُ، قَالَ: فَإِنِّي أَنَامُ وَأُصَلِّي، وَأَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُنْكِحُ النِّسَاءَ، فَأَتَقِي اللَّهَ يَا عُمَانُ، فَإِنَّ لَأَهْلَكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، وَإِنَّ لِنَفْسِكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَصُمْ وَأُفْطِرْ وَصَلِّ وَنَمْ “Rasûlullah (s. a.v.) Osman b. Ma’zûn’a (r.a.) ‘Ya Osman! Benim sünnetimden yüz mü çeviriyorsun?’ diye sorunca o ‘Allah’a yemin olsun ki hayır Ya Rasûlallah! Ben ancak senin sünnetini arzularım!’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s. a.v.) ‘Şüphesiz ki ben hem uyur hem namaz kılarım, bazen oruç tutar bazen de oruçsuz olurum, hanımlarla da evlenirim. Allah’tan kork Ya Osman! Çünkü ailenin de senin üzerinde hakkı vardır. Misafirinin de sende hakkı vardır. Öyleyse bazen oruç tut bazen de tutma, biraz namaz kıl, biraz da uyu!’ buyurdu”. Ebû Dâvûd, *Salât*, 317.

Müslümanlara esneme payı bıraktığından bahsedilebilir. Bunun örneğini şu rivayette görmek mümkündür:

"...خَرَجَ رَجُلَانِ فِي سَفَرٍ فَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَلَيْسَ مَعَهُمَا مَاءٌ، فَتَيَمَّمَا صَعِيدًا طَيِّبًا فَصَلَّيَا، ثُمَّ وَجَدَا الْمَاءَ فِي الْوُقْتِ، فَأَعَادَ أَحَدُهُمَا الصَّلَاةَ وَالْوُضُوءَ وَلَمْ يُعِدِ الْآخَرُ ثُمَّ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَكَرَا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ لِلَّذِي لَمْ يُعِدْ: أَصَبْتَ السُّنَّةَ، وَأَجَزْتُكَ صَلَاتَكَ. وَقَالَ لِلَّذِي تَوَضَّأَ وَأَعَادَ: لَكَ الْأَجْرُ مَرَّتَيْنِ."

"...İki kişi, çıktıkları bir seferde namaz vakti girince yanlarında abdest alacakları su bulunmadığı için temiz toprakla teyemmüm yaptılar ve namazlarını kıldılar. Henüz namaz vakti çıkmamıştı ki su buldular. Onlardan biri namazını bu suyla abdest alarak iade ederken diğeri etmedi. Bu durumu sefer dönüşü Allah Rasûlü'ne (s.a.v.) bildirdiler. O, namazını iade etmeyen sahabîye 'Sen sünnete uygun davrandın ve namazını eda etmiş oldun (namaz borcunu yerine getirdin)' buyurdu. Namazını iade eden sahâbîye ise 'Senin için de iki ecir vardır' dedi".¹⁸

Bu rivayette sünnet, gerek Hz. Peygamber'in (s.a.v.) beyanı, gerekse takriri ile birbirinden farklı tercihlerin dinin sınırları içinde uygulanabilirliğine bir ruhsat olmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.), böyle bir durumda nasıl davranılması gerektiği hususunda her iki uygulamayı onaylayarak birini diğerine tercih etmemiş, dinin kolaylık prensibini ötelemeden, bireyin ibadetteki itminânını sağlama kapısını açık bırakmıştır. Öyleyse sünnetin, hem kolaylaştırıcılık vasfı ile hem de zaruretlere durumunda dinin ilkeleri çerçevesinde alternatifler sunan bir ruhsat olarak karşımıza çıktığı söylenebilir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) zaman zaman kendi şahsına izafe ettiği sünnet terimi, bazı hadislerde hemen hemen aynı manaya gelecek şekilde, bu sefer gerek geçmiş peygamberlere gerekse Müslümanlara aidiyetle ve "bizim sünnetimiz" formunda gelmiştir. Sünnet teriminin geçmiş peygamberlerin de ortaya koyduğu uygulamaları kapsayacak şekilde ifadesi şu rivayette görülmektedir:

"أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ: الْحَيَاءُ، وَالتَّعَطُّرُ، وَالسَّوَاكُ، وَالنِّكَاحُ"¹⁹

"Dört şey vardır ki geçmiş peygamberlerin sünnetlerindendir: Sünnet olmak, güzel koku, misvak kullanmak, nikâh".²⁰

¹⁸ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 128; Nesâî, *Gusûl ve Teyemmüm*, 27.

¹⁹ Bu rivayet, bir önceki başlık altında "örnek davranış", "adet" anlamında sözlük manasına örnek maksadıyla zikredilmiş olup, buradaki kalıbın sözlük manasının zemininden hareketle ıstılahtaki manasını da desteklediği görülmektedir. Bu hadis örneğine aynı zamanda "sünnet" teriminin Hz. Peygamber'e değil de geçmiş peygamberlere izafetine dikkat çekmek maksadıyla burada yeniden yer verildiği söylenebilir.

Terimin rivayetlerde “ *bizim sünnetimiz*” ibaresiyle kullanımına baktığımızda da ibarenin bir ibadeti uygulamada o ibadete yönelik tertibe ittibâyı yani asla ve uygulamaya tabi olmayı ifade ettiği görülmektedir:

"إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبْدَأُ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ، ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا، وَمَنْ نَحَرَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا هُوَ لَحْمٌ قَدَّمَهُ لِأَهْلِهِ، لَيْسَ مِنَ التَّسْبُكِ فِي شَيْءٍ"

“Bu günümüzde yapacağımız ilk iş, önce namaz kılmak sonra (evlere) dönüp kurbanlarımızı kesmek olacaktır. Her kim böyle yaparsa bizim sünnetimize uygun davranmış olur. Kim de namazdan önce kurbanını keserse bu kurban olmaz, sadece ailesi için kestiği bir et olur”.²¹

Hiz. Peygamber (s.a.v.) burada sünnetin sözlük manasını, şeriata uygunluk ve yerine getirilen ibadetin Allah katında karşılık bulması için takip edilmesi, dikkate alınması gereken bir ölçü olarak vurgulamıştır.

“Müslümanların sünneti” ifadesine de bu çerçevede anlam verilebilir. Nitekim Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

" مَنْ دَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا دَبَحَ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ دَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَقَدْ تَمَّ نُسْكُهُ، وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ "

“Kim kurbanını namazdan sonra keserse kurban vazifesi tamamlanmış ve o da Müslümanların sünnetine uymuş olur”.²²

c. Sünnet’in Kur’ân Lafzıyla Birlikte Kullanıldığı Rivayetler:

Hiz. Peygamber (s.a.v.), bazı hadislerinde ise sünneti, Kur’ân ile birlikte dinin bir aslı olarak zikretmiştir.

"أَنَّ الْأَمَانَةَ نَزَلَتْ فِي جَذْرِ قُلُوبِ الرِّجَالِ، ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ الْقُرْآنِ ثُمَّ عَلِمُوا مِنَ السُّنَّةِ"

“Şüphesiz emanet önce kişilerin kalplerinin derinliklerine indirildi. Sonra onu önce Kur’ân’dan daha sonra sünnetten öğrendiler”.²³

"يَوْمَ الْقَوْمِ أَفْرَوْهُمْ لِكِتَابِ اللَّهِ، فَإِنْ كَانُوا فِي الْقِرَاءَةِ سَوَاءً، فَأَعْلَمُهُمْ بِالسُّنَّةِ، فَإِنْ كَانُوا فِي السُّنَّةِ سَوَاءً، فَأَقْدَمُهُمْ هِجْرَةً، فَإِنْ كَانُوا فِي الْهِجْرَةِ سَوَاءً، فَأَقْدَمُهُمْ سِلْمًا، وَلَا يُؤْمِنُ الرَّجُلُ الرَّجُلَ فِي سُلْطَانِهِ، وَلَا يَقْعُدُ فِي بَيْتِهِ عَلَى تَكْرِمَتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ"

²⁰ Tirmizî, *Nikâh*, 1.

²¹ Buhârî, *‘İdeyn*, 8; *Edâhî*, 1, 11; Müslim, *Edâhî*, 7.

²² Buhârî, *Edâhî*, 1, 8; Müslim, *Edâhî*, 4.

²³ Rivayetin bütünü için bkz. Buhârî, *Rikâk*, 35.

“Bir topluluğa (namaz kıldırmak için) öncelikle Allah’ın Kitab’ını en iyi okuyan imam olur. Şayet kıraatte eşitlik olursa sünneti en iyi bilen imam olur. Şayet sünnet bilgisinde de eşitlik olursa hicreti en erken olan imam olur. Şayet hicrette de eşitlik olursa o zaman yaşça büyük olan imam olur. Bir kimse, izin verilmedikçe birinin yetkili olduğu makamda imamlık yapmasın, kişinin evindeki özel mekâna da oturmasın”.²⁴

Şu hadiste ise sünnetin, Kur’ân’ın bir tamamlayıcısı ve onun öğreticisi konumunda olduğu açıkça ifade edilmiştir:

"جَاءَ نَاسٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: أَيْنَ ابْعَثْ مَعَنَا رَجُلًا يُعَلِّمُونَا الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ"

“Nebî’nin (s.a.v.) yanına bir takım insanlar gelerek şöyle dediler: Bizimle birlikte bize Kur’ân ve sünneti öğretecek birilerini göndersen ya!”.²⁵

Bu bilgilerden hareketle sünnetin lügat manasından ıstılahî manasına evrilme ve özellikle de dinî bir ıstılah olarak kavramlaşma sürecini kısaca şöyle ifade etmek mümkündür:

1. Sünnet terimi, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından genel olarak cahiliyye ve Arap edebiyatında olduğu üzere sözlük manasında kullanılmıştır.

2. Terim, sözlük manasını İslâm’ın gelişi ile birlikte, yalnızca Hz. Peygamber’in (s.a.v.) din adına ve ümmete örneklik için ortaya koyduğu ibadet, muamelat ve ahlaka ilişkin hidayet edici söz ve fillerin adı olarak belirginleştirmiştir.

3. Hz. Peygamber (s.a.v.), sünnet kelimesinin ıstılahî manasını “dinde asıl ve ölçü” şeklinde netleştirmiştir.²⁶

Bununla birlikte özellikle son dönem İslâm dünyasında, sünnet konusunda yeni ve farklı olma amacına sahip görüşlerin ortaya atıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber’den (s.a.v.) bize intikâl eden bazı teşvik ve uygulamaların zamanımızda nasıl algılandığını ortaya koymak açısından bu görüşlerin genel hatlarıyla bile olsa tanınmasında fayda olacaktır.

²⁴ Müslim, *Mesâcid*, 290; Tirmizî, *Salât*, 174.

²⁵ Müslim, *İmâre*, 147.

²⁶ Bkz. Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı*, ss. 38-39.

2. Yeni Sünnet Tanımları

Son dönem İslâm dünyasında sünnete yaklaşım konusunda iki temel veçhenin varlığından söz etmek mümkündür.²⁷ Bunlardan birincisi, Batı’da müsteşrikler tarafından yapılan sünnet tanımlarına ve onların sahip olduğu genel İslam anlayışına bir tepki ve eleştiri sadedinde oluşmuş görünmektedir.²⁸ Diğeri ise Hz. Peygamber’den (s.a.v.) zamanımıza kadar geçen süreçte ortaya çıkan sünnet anlayışını merkeze alıp temel addeden ve eserlerini bu doğrultuda oluşturan klasik bakış açısını eleştirme maksadını haiz yaklaşımdır. Esasen birincisi de tetkik ve tenkidi hak etmekle beraber tezimiz genelde İslâm dünyasında özelde ise daha ziyade fıkıh ilmi sınırları içerisinde şekillenen sünnet anlayışının açmazlarına işareti hedeflemektedir. Dolayısıyla bu noktada son dönem İslâm âlimlerinin klasik sünnet tanımlarına yönelik düşüncelerine yer vereceğimizi ifade etmemiz gerekir.

İslâm dünyasında sünnet konulu çalışmaların son dönem örnekleri, sünneti anlama, yorumlama ve hatta daha öteye geçerek sünnetin yeni bir tanımını elde etme çabasına yöneliktir.²⁹ Klasik ve hâkim sünnet anlayışının değişmesi ihtiyacına işaret eden bu eleştirel yaklaşımlara ilaveten, aynı hususlarda bir çerçeve oluşturma maksadıyla yapılan çalışmalar da vardır.

Sünnetin yeni bir tanımının gerekliliğini düşünen yenilikçi yaklaşıma göre, İslâm toplumlarında eskiden beri sürdürülegelen hâkim ve klasik sünnet anlayışı, ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar ve değişen şartlarla uyumlu olmayıp İslam toplumlarının meselelerinde yol gösterici vasfını yitirmiş gözükmektedir. Zira mevcut sünnet anlayışı misvak kullanmak, sarık sarmak, aksırana dua etmek gibi şekle ve lafza dayalı bir yapı arz etmektedir. Hâlbuki sünnet şekilden ziyade ilke, gaye, amaç ve hikmeti ifade etmektedir.

²⁷ Bu hususta detaylı bilgi için bkz. Köktaş, “Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine”, ss. 95-160.

²⁸ Müsteşriklerin sünnet terimine yaklaşımlarının temelinde Müslümanlar üzerinde hâkim olan uygulamaların bir Peygamber’e dayandırılmayacağı fikri yatmaktadır. Onların bu yaklaşımına tepki olarak Müslümanlar tarafından sünnetin “ne”liğine dair görüşler ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Mesela bkz. Muhammed Mustafa el-Azamî, *İslam Fıkıhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht’a Eleştiri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015; Zafer İshak el-Ensârî, “Hadis Araştırmasında Joseph Schacht’in Metodunun Tenkidi”, *Sünnetin Dindeki Yeri* içinde, 1995, ss. 523-532.; Yasin Dutton, “Sünnet, Hadis ve Medine Ameli”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Yavuz Köktaş, C. II, sy. 4 (2002), ss. 195-213.

²⁹ Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekanetuhâ fi’t-teşrii’l-İslâmî*, Dimaşk: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1978, s. 47.

Bu bağlamda öne çıkan tenkitlerden biri XX. asır İslâm âlimlerinden Musa Cârullah Bigiyef'e (1875-1949)³⁰ aittir. Musa Cârullah'a göre sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kendi risaletini hem İslâm ümmetine hem de bütün insanlığa tebliğ etmek için ortaya koyduğu fiil, davranış, sözler, ikrarlar ve tasdiklerdir ki çevre kabile ve krallıklara gönderdiği mektuplar da bu çerçeveye dâhildir. Bu tanımda, tek bir uygulama ya da söz üzerinden değil O'nun bütün söz ve uygulamalarından elde edilen yol ve yöntem kastedilmektedir.³¹ Bigiyef'e göre sünnet, Hz. Peygamber'in vefatı ile bitmiş olmamakta, bu vazife O'nun vefatından sonra İslam ümmetine intikâl etmektedir. Bu bağlamda İslam ümmetinin vaz' edeceği sünnet-i hasene de Hz. Peygamber'in sünneti gibi bağlayıcı olmalıdır.³² Bigiyef'in sünnete yaklaşımının çerçevesi, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve uygulamaları ile İslam'ı yaşama aktarırken ortaya koyduğu ilke, duruş ve manalar bütünüdür. Klasik sünnet tanımlarının aksine sünnet, Hz. Peygamber'e özel ve salt söz, fiil ve takrir olmaktan ziyade, bunların bütününden hasıl olan yol, yöntem ve yaşam biçimi olmaktadır. Bu bağlamda birebir aynı olmasa dahi bu yöntem ve yaşam biçimine uygun her hasen fiil "sünnet" olarak adlandırılmaktadır.

Yine aynı döneme mensup İslâm düşünürlerinden Zâkir Kadîrî Ugan (1878-1954)³³, şer-î ıstılahta sünnetin iki manası olduğunu söyler. Bunlardan birincisi hadis manasında olup Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz, fiil ve takrirleridir. Sünnet ve hadis bu manadan hareketle şer-î delillerden biri olmaktadır. İkinci manası ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) izlediği yol (Tarikat-ı Ahmedîyye) olup gerek Kur'ân gerekse hadislerle tesbit edilmiş olsun İslâm dinine ait bütün hükümlere verilen isimdir.³⁴ Dikkat edilirse burada sünnet, Kur'ân hükümlerini de içine alan ve böylece dinin hemen tamamına delâlet eden çerçeve bir terim konumundadır.

³⁰ Güney Rusya'nın Rostov şehrinde olan Tatar âlimi ve düşünür Musa Cârullah hakkında geniş ve toplu bilgi için bkz. Ahmet Kanlıdere, "Musa Carullah", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2006, c. 31, ss. 214-216.

³¹ Cârullah Bigi Musa b. Fatıma Tatarî, Musa Cârullah, *Kitâbü's-Sünne*, Bhopal, 1945, s. 6. Ayrıca Mehmet Görmez, "Musa Cârullah'ın Sünnet Anlayışı", *Ölümünün 50. yıldönümünde Musa Cârullah Bigiyef (1875-1949) I. Uluslararası Musa Cârullah Bigiyef Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, 2002, s. 97.

³² Görmez, "Musa Cârullah'ın Sünnet Anlayışı", s. 99.

³³ Musa Cârullah gibi Tatar asıllı olan tarihçi ve mütercim Ugan hakkında geniş bilgi için bkz. Osman Güner, "Ugan, Zâkir Kâdirî", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2012, c. 42, s. 44.

³⁴ Zakir Kâdirî Ugan, "Dinî ve Gayrî Dinî Rivâyetler -Birinci Kısım: Gayr-ı Dini Rivayet-", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. I, sy. 4 (1926), s. 169.

Sünnet ve hadisi anlamada yeni bir metodolojinin gerekli olduğunu savunan Müslüman Fransız düşünür Roger Garaudy (1913-2012)³⁵ ise şöyle demektedir:

“Sünnet ve hadis ilmine de yeni bir şekil vermek, ele alınacak yeni konuları belirlemek, sünnetin ihtiva ettiği ilkeleri çıkarmada başvurulacak yeni bir metodoloji geliştirmek son derece önem arz eder. Tutarlı ve sağlam bir metodoloji tesis etmeksizin sünnetin ilkelerini bulup çıkarmak ve bu ilkeleri sistemleştirip bilahare bir dünya görüşüne ulaşmak mümkün değildir”.

Garaudy’ye göre bu metodolojiyi kurarken şu bakış takip edilecektir:

*“Kaynaklara dönmek; hayata dönmek, fışkıran kaynağa dönmek demektir. Yoksa gerçekleştirilmiş, ortaya konmuş, keşfedilmiş olanları tekrarlayıp şerhetmek değildir. İlaçlayıp kefenlemek ve bir kadavra gibi mumyalamak üzere yeni sorunlara sahip çıkmak hiç değildir. Kaynaklara dönüş demek gözler geçmişe dikilip kalmış bir halde, geleceğe geri geri giderek girmek değildir. Aksine yaşayan kaynağı ve İslam’ın ilk yüzyıllarının dinamizmini bulmak demektir. Şeriat gidilip bulanık ve kokuşmuş su alınacak bir su birikintisi değildir. Aksi halde bu, yeni susuzları kandırmak olur. Şeriat parıldayarak gürül gürül akan ve akarken de etrafına bereket saçan güzelim bir nehirdir”.*³⁶

Garaudy “yaşayan kaynak” ve “ilk yüzyılların dinamizmi” ifadeleri ile Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ashabının ortaya koyduğu yaşam ve düşünce tarzına işaret ediyor olmalıdır. Bu yaklaşımın İslâm ile alakalı ne kadar unsur varsa hepsini farz, vacip, sünnet gibi dar kalıplara sıkıştıran ve buna göre meşru ve gayr-i meşru ya da sevap ve günah takdir eden metodolojilere benzemediği rahatlıkla söylenebilir.

Yusuf Guraya’ya göre sünnet, her şeyden önce örnek davranış anlamına gelmektedir. Peygamber’den sadır olan bu örnek davranış, moral ve ahlakî prensipleri oluşturmaktadır. Peygamberin kendi tarihî şartları içerisindeki uygulamaları O’ndan sadır olan ilke ve prensipler kadar kalıcı değildir. Kısaca sünnet, dînî ve ahlakî prensiplerdir.³⁷

³⁵ Din ve inanç konusunda oldukça çalkantılı bir hayat geçirdikten sonra 1982 yılında Müslüman olan Garaudy ve çeşitli konulardaki görüşleri hakkında geniş ve toplu bilgi için bkz. Cemal Aydın, “Garaudy, Roger”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2016, c. EK-1, ss. 463-466.

³⁶ Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, 3. b, İstanbul: Pınar Yayınları, 1990, ss. 54, 88.

³⁷ Muhammed Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım: Malik’in Muvatta’ı Özelinde*, Ankara: Ankara Okulu, 1999, ss. 77-79.

M. Hayri Kırbaşıoğlu ise aynı mülâhazalarla yeni bir sünnet algısına ihtiyaç duyulduğunu ifade ettikten sonra şöyle bir tanım teklif eder:

*“Hz. Peygamber’in kendi döneminde İslâm toplumunu akide, ibadet, tebliğ, eğitim, ahlak, hukuk, siyaset, ekonomi gibi çeşitli alanlarda; kısacası bireysel, toplumsal ve evrensel olmak üzere hayatın her alanında yönlendirip yönetmede Kur’ân başta olmak üzere, esas aldığı ilke ve prensipler bütünüünün oluşturduğu bir zihniyet ya da dünya görüşüdür”.*³⁸

Bu tanımlara göre sünnet, bir zihniyet veya dünya görüşüne denk düşmekte, ayrıca Kur’ân da dâhil olmak üzere Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ister beşerî isterse nebevî olsun bütün bilgi kaynaklarını yani O’nun bütün karar verme ve düşünme mekanizmasını içine alan oldukça geniş bir çerçeveye sahip bulunmaktadır. Buna göre sünnet, bir düşünme şeklidir. Ancak mesela Kırbaşıoğlu’nun tanımında “Kur’ân başta olmak üzere” demek suretiyle ilahî vahyin sünnet üzerindeki konumuna “dolaylı” bir işarette bulunulmuştur. Dolayısıyla bu yaklaşım, sünnetin vahiyle canlı ve sürekli bir bağlantısı olmadığı intibai uyandırmakta, onun en azından bir kısmını nispet edebileceğimiz “vahy-i gayr-i metlûv” olgusunu ihmâl etmektedir.

Muhammed Ammâra’nın yaklaşımı da bunlara oldukça yakındır. Nitekim o da Allah Rasûlü’nden sâdır olan uygulamaları “lafız veya mana olarak uyulması gereken dinin değişmez ilkeleri” ve “harfiyyen uygulamaya gitmeksizin sadece mekasıdının göz önünde bulundurulması gereken değişkenler” şeklinde sınıflandırır. Ammâra’ya göre birinciyle ikincinin yani dinin değişmez ilkeleri ile değişebilen örf ve adetlerin ayırdedilmesi gerekir.³⁹

Bu tanımda ise sünnete “mekâsıd-vesâil” veya “evrensel-tarihsel” içeriği açısından bakılmıştır ki, bu yaklaşımın doğurabileceği bazı sakıncalar ikinci bölümde özellikle misvak örneği üzerinden arz edilmeye çalışılacaktır.

Yusuf el-Karadâvî ise sünnet anlayışına şu şekilde işaret eder:

“Sünnet, Allah’ın kendisi vasıtasıyla gönderdiği, hidayeti ve hak dini gerçekleştirip yürürlüğe koymak için, Hz. Peygamber’in izlemiş olduğu yoldur. Diğer bir ifadeyle sünnet, Allah’ın dinini anlama ve hayatın her alanında onu

³⁸ Mehmed Hayri Kırbaşıoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*, 5. b., Ankara: Ankara Okulu, 2000, s. 83.

³⁹ Bu tanım için bkz. Kırbaşıoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 105.

uygulama konusunda Hz. Peygamber'in teorik ve pratik olarak ortaya koyduğu peygamberî metottur".⁴⁰

Bu tanım sünnetin ne olduğunu ifadede daha geniş bir çerçeve çiziyor görünmektedir. Zira Allah'ın dinini anlamak ve ona muhatab olmak, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hem teoride hem de uygulamadaki metodunu bilmekten geçmektedir. Bu uygulamanın da bir yöntem ve usûl çerçevesinde gerçekleştiği bilinmektedir. Yusuf Karadâvî, bu metodu şu şekilde izah etmektedir:

"Bu; uzunluk, genişlik ve derinlik olarak insanın hayatının hepsini kaplaması itibariyle temayüz eden bir metottur. Uzunluk ile insanın doğumundan ölümüne dek hatta ceninlik döneminden, ölümden sonrasına kadar bütün hayatını kapsayan zaman dilimini kastediyoruz. Genişlik ile evde, çarşıda, mescidde, yolda, işte, Allah ile olan ilişkide; kişi, aile, Müslüman ve gayr-i müslimler, hatta insan, hayvan, bitkiler ile olan ilişkilerde dahî kişinin daima sünnetin rehberliğinde yürümesiyle, hayatın her sahasını kuşatan çerçeveyi kastediyoruz. Derinlikten kastımız ise, insan hayatının iç yapısındaki derinliktir ki, bu da vücut, akıl ve ruhu kapsar; zâhir ve bâtını içine alır; söz, amel ve niyeti kuşatır".⁴¹

Buraya kadar ortaya koyulan görüşler sünnetin, belli açılardan, olması gereken manası ve sınırları, hangi zaman ve zemini kapsaması gerektiği yönündedir. Bu yaklaşım ve tanımlamalar sünnete metodolojik yaklaşımların yansımaları olması açısından bilhassa aktarılmıştır. Ancak bu yaklaşımlar, esas alınacak noktanın ne olması gerektiği, sünnete taâbiyyetin ne oranda ve ne şekilde vücut bulacağı konusunda bir takım *yönlendirmeler* de barındırmaktadır. Bunun yanında araştırma konumuzla doğrudan ilişkili olan ve meseleye bizim baktığımız açıdan bakan yaklaşımların bulunduğu da görülür.

Bu doğrultuda ismi ilk zikredilecek kişilerden biri Abdülfettah Ebû Gudde'dir (1917-1997).⁴² Müellif nasıl anlaşılması gerektiği ve yanlış yaklaşımlara dikkat çekmek maksadıyla kaleme aldığı risalesinde sünneti, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleri, sahabe ve tâbiûnun sözlerinde geçtiği üzere "dinde tabi olunan meşru yol ve sağlam

⁴⁰ Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, 6. b., İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014, s. 214.

⁴¹ el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 214.

⁴² Arap dili, fıkıh ve hadis alanlarında mütehassıs Halepli âlim Ebû Zâhid Abdülfettah b. Muhammed b. Beşîr Ebû Gudde el-Kureşî hakkında geniş ve toplu bilgi için bkz. Muhammet Beyler, "Ebû Gudde", *DA*, İstanbul: İSAM, 2016, 2. b., c. EK-1, ss. 362-364.

metod” şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre, fıkıh kitaplarında sıkça kullanılan sünnet terimi, bu ilmin terminolojisinde “farz veya vacibin karşısı (alternatifi)” anlamına gelmektedir. Bazı fakihler kullanımında ise ilk dönemlerin bakışı ile fıkıh ilminin yaklaşımı birbirine karıştırılmış durumdadır. Buna göre klasik dönemin sünnet anlayışı söz konusu fakihler tarafından “menduba” tahvil edilmiştir. Bu büyük bir hata olup söz konusu çerçevesiyle sünnet, Hz. Peygamber (s.a.v.), sahabe ve tâbiûnun bahsettiğinden çok daha başka bir yerde durmaktadır. Zira hadislerde geçen sünnet terimi ibadet, itikad, ahlak ve muamelatı kapsayacak şekilde, şer-î planda umumî bir anlam taşır. Dolayısıyla sünnet; farz ve vacibin mukâbilinde bir hüküm değildir. O, mendub ve müstehap da dâhil olmak üzere bütün bu hükümleri ihtivâ eden, bu kalıpların üstünde olan kuşatıcı bir çerçevedir.⁴³

Meselenin ehemmiyetine farklı zamanlarda fakat hemen hemen aynı yaklaşımla dikkat çeken başkaları da vardır. Bu değerlendirmelere göre sünnet, fıkıh ilmindeki ahkâm-ı hamse sınıflandırması ve bu doğrultuda müstehap/mendub anlamı ile kodlanmakta ve “hüküm formuna” indirgenmektedir. Mesela Salahattin Polat’a göre insanların dinî yaşantıyı öncelikle fıkıh /ilmihal kitaplarından öğreniyor olmaları, sünnet anlayışını en başından farklı ve esas konumuyla mütenasip bulunmayan bir düzleme taşımıştır. Böylece sünnet, hayatın bütününe şâmil bir yaşam biçimi olmaktan uzaklaşmış, sathî bir düzleme sıkıştırılmıştır. Hâlbuki sünnet, bütün bir şekilde Peygamber’in yaşam tarzı, hayatı yaşama biçimidir.⁴⁴

Sünneti hayata yansıtmanın ve bir yaşam biçimi haline getirmenin engelleri ve açmazlarından birisi de onun yine fıkıh/ilmihal bağlamında “faziletli olmakla birlikte tatbik edilmesi zorunlu olmayan” davranışlara hasredilmesidir.⁴⁵

Sünnetin bilinç seviyesinde yaşanması yerine “bağlayıcılık” kategorisine dâhil edilmesi de aslında aynı problemin uzantısı kabul edilebilir. Zira sünneti bu çerçevede ele alıp ona farz ve vacipten sonra yer vermek, onun dinden olduğu ancak “dinin

⁴³ Abdülfettah Ebû Gudde, *es-Sünnetü’n-nebeviyye ve beyânu medlûliha’ş-şer’î*, Beyrut: Mektebü’l-Matbuatî’l-İslamiyye, 1992, ss. 9-10.

⁴⁴ Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, 5. b., İstanbul: İnsan Yayınları, 2014, ss. 306-308.

⁴⁵ Salahattin Polat, “Sünnetin Hayata İntikalindeki Gerilim Noktaları, Açmazlar ve Problemler”, *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü Sempozyumu Bildirileri*, 2008, s. 186; Recep Özdemir, “Fıkıhî Hükümlerin Tesisinde ‘Sünnet’in Değeriyle İlgili İndirgemeci Yaklaşımın Eleştirisi”, *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu Bildirileri*, Şanlıurfa: 2016, ss. 446-465.

kendisi” olmadığı sonucuna götürür. Bu anlayışa göre sünnete farzları ikinci planda bırakacak şekilde vurgu yapmak, İslâm'ın hiyerarşik değer yargılarına aykırı olacaktır.⁴⁶

Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse I/VII. asrın sonları ile II/VIII. asrın başlarından itibaren şekillenmeye ve hızla sistematize olmaya başlayan İslamî ilimler içerisinde kelam ilmi sünneti bir asıl, usûl ilmi bir delil, fıkıh ilmi ise hüküm olarak ele almıştır.⁴⁷ Çalışmamızın hareket noktası, metodolojilerin sünnet terimini anlamlandırma konusundaki etkileri olduğuna göre temel İslamî ilimlerin konuya bakışının araştırmaya değer olduğu söylenebilir.

B. Metodoloji ve İslamî İlimlerde Metodolojiler

Beden ve ruhtan müteşekkil insan, var olduğu andan itibaren bu iki boyutunun ihtiyaç ve problemlerine çözüm arayışı içerisinde olmuştur. İhtiyaç ve çözüm odaklı bu insanlık fitratı, yaratıcının din, kitap ve bu kitabı anlatacak bir peygamber göndermesini açıklayan en önemli safhadır. Dinin var oluş sebebinin insana dönük tarafı, ferdin fitratında varoluşsal ve düşünsel problemleri çözüme kavuşturma ihtiyacının dünyadan hareketle, ahirete seyreden bir süreç olarak, yaratıcı tarafından belirlenmesidir. Bu seyir, başlangıcından sonuna yaratıcının, insanın var edilmesine en uygun suret olarak indirdiği din çerçevesinde işitme, itaat, tatbik, anlama, yorumlama ve uygulama pratiğini içinde barındırmaktadır.

Dünya ve ahiret huzurunu teminde son ve tek geçerli din olarak İslam, bu pratikler sürecini peygamber aracılığıyla ve vahyin kontrolünde tamamlar. Dinin vahiy süreci, insanın işitme, itaat ve tatbik evresidir. Bu süreç noktalandığında vahyin yaklaşımı⁴⁸ yerini yine ondan hareketle dinî hükümleri yaşam pratikleriyle buluşturacak fakat bu kez insan aklının oluşturduğu yeni bir tarza bırakır. Zira insan aklının meselelere çözüm getirmede Şârî'nin muradına uygunluğu esas alması, tek başına ve bağımsız yürütülecek bir aşama olmasa gerektir. Bu sebeptendir ki hitap ve mükellefiyet açısından insanlar arasında bir birlik ve bütünlük murad eden din, belli ilkeler ve prensiplerle oluşturulan usûl sayesinde, sınırsız yorum ve ihtilafın önündeki büyük

⁴⁶ Ali Bakkal, “Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber’in Fiilleri Hakkında Bir Değerlendirme”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, C. I (2017), s. 55.

⁴⁷ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014, s. 182.

⁴⁸ Bu usûl, insanın din ve dünya yaşantısını nizama sokacak hitabın direkt ifadesidir. Nitekim Allahu Teâlâ Mâide 5/48 ayetinde “لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا” (Herbirinize bir şeriat ve yol verdik) buyurur.

engel olacaktır. Dinî metinleri anlama ve yorumlama, başlangıçta varlık âlemini iyi bilmekten geçer. Fakat bu bilgi, ancak varlık âlemindeki intizamı yansıtacak bir metod doğrultusunda elde edilirse bir anlam ortaya koyar.⁴⁹

1. Metodoloji

Metod, Yunanca asıllı bir kavram olup “hedefe varmak için başvurulmuş araştırma yolu” manasına gelmektedir. Metod, aynı zamanda “ilmî alanda belirli bir sonuca ulaşmak için planlı ve doğru bağlantılar çerçevesinde bir faaliyet ve hareket şekli”, “nazarî aklın, gerek maddî gerek manevî olay ve olguları kavrarak takip etmesi gereken yol” olarak da tanımlanmıştır.⁵⁰

Metodoloji ise genel olarak ilimlerin mantığı ve teorisidir. Düşünen insan kâinat, hayat, olgu ve oluşumları ya bir bütün olarak kavrama, bir sentez halinde özümseyip betimleme ya da realiteyi muhtelif kısımlara ayırarak onları tek tek tahlil etme gayesi güder. Bu maksatla muhtelif metodları deneyimler, farklı güzergâhları takip eder ve çeşitli görüşleri temsile çalışır.⁵¹ Bu atmosfer içinde düşünen zihin elde ettiği mefhum, hüküm ve formüllerden bir sistem meydana getirir.⁵² Sistem (usûl) mefhumunun insan zihni ve bedeni için tabîî zarureti, düşünmeye ve çareler aramaya başladığı aşamada devreye girer. Bu doğrultuda düşünme faaliyetlerinin bir sistem çerçevesi içerisinde oluşturulması, insan zihninin bunları algılama, yorumlama ve uygulama sürecine katkısı açısından oldukça önemli görülmüştür. Zira “usûl” kelimesinin tekil formu olan “asıl” kelimesi “dayanış, kendisine dayanılan şey” anlamına gelmektedir.⁵³

2. İslamî İlimlerde Metodolojiler

Vahiy, Hz. Peygamber’e (s.a.v.), gerek toplumda geçmişten tevarüs eden kültürde var olan ve İslam ile örtüşmeyen uygulamaların gerek O’na yöneltilen soruların⁵⁴ ve gerekse şahıs ya da toplum üzerinden yaşanan bir takım problemlerin

⁴⁹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 167.

⁵⁰ Abdülvehhab Hallâf, *İslam Hukuk Felsefesi: İlmu Usûli'l-Fıkh*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1973, s. 25.

⁵¹ Orhan Münir Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri: Umumi Metodoloji Çerçevesi İçinde*, İstanbul, 1949, s. 3.

⁵² Çağıl, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, s. 4.

⁵³ Yılmaz, Fidan, “Fıkıh Usûlünün Teşekkülü: İlm-i Usûl-i Fıkh Ve Teşrî Tarihi”, *İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu Bildirileri*, Gümüşhane Üniversitesi Yay., 2014, s. 64.

⁵⁴ Hz. Peygamber’e (s.a.v.) sorulan bazı sorular için bkz. Bakara 2\215, 217, 219, 222; Mâide 5\4; Enfâl 8\1.

Allah katında murad edilen hallini beyan için inzal edilmiştir. Toplumu itikat, ibadet ve ahlak açısından istikamet üzere kılma gayesiyle din, emir ve yasaklarını bu üç unsur cihetinden ve bir usûl çerçevesinde beyan etmiştir. Bu usûl de her peygamber ve toplumunun kültür dokusu üzerinden tayin olunmuştur.⁵⁵ Vahyin şekillendirdiği nebevî metodun süreğenliği, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra halifeler eliyle gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber (s.a.v.) döneminde kayıt altına alınan Kur'ân ayetleri, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman döneminde cem ve istinsah edilmiş; böylece Kitab'ın tek parça olarak görülmesi ve İslam'ın genel geçer kaidelerinin bu bütün üzerinden elde edilmesi sağlanmıştır. Buna rağmen toplumda, haklarında ayet ya da peygamber beyanı bulunmayan birtakım hâdise ve meseleler de zuhur etmiştir ki bunların hallinde içtihadı başvurulmuştur.

I/VII. asrın sonlarında neşet etmeye başlayan belli alanlardaki ilmî çalışmalar henüz bir ilim dalı vasfını elde edecek bir sisteme sahip değildir. Ekoller veya mektepler diyebileceğimiz gruplar, meselelere Kur'ân ayetleri, Peygamber kavil ve tatbiklerinden elde ettikleri usûl düzleminde çözüm üretmeye çalışmışlardır. Ancak zaman içerisinde genişleyip gelişen İslam coğrafyasına dâhil olan toplumlara İslam'ın öğretilmesi zarureti, tabii bir şekilde elde edilen bu bilgilerin somutlaştırılmasını yani gerek bilgi felsefesi gerekse nasları anlama yöntemi bakımından bir metodoloji geliştirmeyi gerekli kılmıştır. Müslümanlar bu süreçte, Kur'ân ve dine dair Hz. Peygamber'den (s.a.v.) elde ettikleri diğer bilgileri sistemli bir şekilde düzenlemeye başlamıştır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Kur'ân'ı beyanı, ilk üç neslin Kitab'ı anlama çabaları ve bu çabalar neticesinde elde edilen yorumlar, tefsir ilmine vücut vermiştir. Hz. Peygamber'in İslam'ı tebliğinin tarihî seyri ve o süreçte kendisinden nakledilen sözlerin toplanıp bir usûl dâhilinde incelenmesi siyer ve hadis ilimlerinin doğmasını sağlamıştır. İslam'da ilk ilim faaliyetleri bu bilgilerin derlenmesi ve belli başlıklar altında tasnifi sonucu ortaya çıkmıştır.⁵⁶

Her biri zaman içinde metodoloji geliştiren İslamî ilimler arasında metodoloji geliştirmede tekamül gösteren ilk disiplin olarak fıkıh, kelam, felsefe ve daha sonra hadis ve tasavvuf takip etmiştir. Bu ilimlerin birbirinden farklı zamanlarda ancak ortak bağlantı noktalarından hareketle iltisaklı gerçekleştirdikleri metodolojiler, dini ve varlık

⁵⁵ Mâide 5\48.

⁵⁶ Bedir, *İslamın Yolu: Sünnet*, s. 29.

âlemini anlama ve anlamlandırma hususunda Müslümanlar için temel bir çıkış noktası olmuştur.⁵⁷

II- İSLAMİ İLİMLERDE SÜNNETE METODOLOJİK YAKLAŞIMLAR

İlmî disiplinler sistematize sürecinde hadis ve sünnet terimlerine, kendi yaklaşımları doğrultusunda birbirinden farklı manalar yüklemişlerdir. Bununla birlikte söz konusu yaklaşımları iki başlık altında toplamak mümkündür. Bunlardan ilki, meseleler karşısında temel çözüm kaynağı olarak rivâyet malzemesine yani Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadisleriyle sahabe ve tâbiûn fetvâlarına başvuran, bunların zâhirî manalarıyla yetinip hükmü doğrudan lafızdan çıkarmaya çalışan, rey ve kıyas gibi aklî muhakeme metodlarını reddetmemekle birlikte, nadiren kullanan düşünce yapısıdır ki “*ehl-i hadis*” şeklinde isimlendirilir.⁵⁸ Diğerisi ise “*ehl-i rey*” dir ki bu ekol de, Kûfe merkezli bir fikhî anlayış olup nasların lafzî anlamını rey yoluyla açma ve genişletmeyi gaye edinen, ayet ve hadislerden genel esaslar belirlemek maksadıyla kıyas ve benzeri yollara başvuran ve meselelere ayet ve hadislerin zahirî manaları yanında bu genel esaslar doğrultusunda çözüm bulmaya çalışan fikhî düşünce yapısını ifade etmektedir.⁵⁹

A. Hadis İlmi ve Sünnete Bakışı

Hadis âlimleri sünneti “*Risaletten öncesine veya sonrasına ait olsun, şer-i bir hüküm ifade etsin yahut etmesin, Hz. Peygamber'e dair nakledilen söz, fiil, takrir ayrıca fizikî ve ahlakî vasıflar ve bilgiler*” şeklinde tarif eder.⁶⁰ Hadisin de terim olarak “Söz,

⁵⁷ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 169.

⁵⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *Te'vilu Muhtelifi'l-Hadis*, el-Mektebü'l-İslamî, 1419, c. 1, s. 30; Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968, c. 2, s. 11; Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1982, c. 1, s. 352. Ayrıca bkz. Muhammed b. Afifi el-Bacuri Hudarî, *Tarihü't-teşrîi'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1967, s. 143; Bedran Ebû'l-Ayneyn Bedran, *Tarihü'l-fikhi'l-İslâmî ve nazariyyetü'l-mülk ve'l-ukud*, Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, t.y., ss. 77-78; Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1989, s. 63.; Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1997, s. 123. Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara: Kitabiyat, 2000, s. 44; Aydın, Abdullah, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1994, c. 10, s. 507; Öğüt, Salim, “Ehl-i Hadîs”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1994, c. 10, s. 508; Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1997, c. 16, s. 2.

⁵⁹ Apaydın, Yunus, “Re'y”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2008, c. 35, ss. 37-40, Kılıçer, M. Esat, “Ehl-i Rey”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1994, c. 10, ss. 520-524, Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009, s. 30.

⁶⁰ es-Sibâî, *es-Sünne ve mekanetuhâ fi't-teşrîi'l-İslâmî*, s. 47.; Muhammed el-Accac el-Hatîp, *es-Sünnetü kable't-tedvîn*, 3. b., Beyrut: Darü'l Fikr, 1400, c. 1, s. 15; Muhammed Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l Muhaddisîn*, Beyrut, 1984, s. 9.

fiil, takrir yaratılış veya huyla ilgili bir vasıf olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen her şey” şeklinde tarif edildiği düşünülürse, bu iki terimin aynı manada kullanıldığı söylenebilir.

Ehl-i hadisi belli bir düşünce yapısının mezheplere ayrılmadan evvelki süreci olarak nitelendirdiğimizde, bunun ilmî ve fikrî zeminini oluşturduğu kabul edilen iki âlim karşımıza çıkar. Bunlardan ilki İmam Şâfiî (v. 204/819) diğeri ise onun talebesi Ahmed b. Hanbel'dir (v. 241/855). Ehl-i hadisin nasları anlamada başvurduğu metodoloji ilk olarak, hadisler üzerinde yaptığı çalışmalar neticesinde İmam Şâfiî eliyle sistematik bir hale kavuşmuştur. Ehl-i hadise nisbet edilen isimlerin ilki kabul edilen Abdurrahman b. el-Mehdî (v.198/813), İmam Şâfiî'ye yazdığı mektubunda rey ehline reddiyede bulunabilmek için bir usûle ihtiyaç olduğunu bildirerek ondan bu konuda yardım istemiştir. Bugün hadis usûlü eserlerinin öncüsü kabul edilen⁶¹ *er-Risâle*, bu mektuba cevaben yazılmış bir usûl kaynağı olarak günümüze intikal etmiş durumdadır. Bu minvalde ehl-i hadisin ana karakterini belirleyen metodoloji, İmam Şâfiî'nin hadis çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır, demek mümkündür. Dolayısıyla ehl-i hadisin sünnet anlayışı da İmam Şâfiî'nin oluşturduğu bu metodolojinin bir neticesidir.⁶²

Hadis ilminin oluşturduğu sünnet ve hadis anlayışını, bu terimlerin neliği üzerinden temellendirmek gerekmektedir. Gerek Hz. Peygamber (s.a.v.) gerek sahabe döneminde birbirinden farklı anlamlara hamledilen bu iki kavram, İmam Şâfiî'ye doğru gelindiğinde anlam ve muhteva bakımından bundan önceki kullanımlarından farklı bir yaklaşıma evrilmiştir. Hem Hicaz hem Irak ekollerini yakından tanıyan İmam Şâfiî, bu iki bölgede neşet eden fikrî ayrılıkların altında yatan sebebi bu ekollerin sünnet ve hadis anlayışlarındaki probleme bağlamıştır. İmam Şâfiî'nin ehl-i hadisin sünnet anlayışını şekillendirecek biçimde oluşturduğu sistem, kavramın tespit, tanım ve muhtevası ile ilgili tutumlardan ötürü oluşan anlam karmaşasına dikkat çeker. Bu bağlamda o, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik çizgisini eleştirmiş, yaşanan söz konusu ihtilafı tek bir düzlemde uzlaştırmak ve daha objektif bir zemine taşımak gayesiyle birleştirici ve gelecekte de

⁶¹ Yalnızca hadis ya da fıkıh usûlü alanında değil İslam düşüncesinde nasların anlaşılması ve yorumlanması konusunda genel usûlü belirlediği düşünülen bu kitap hakkında geniş ve toplu bilgi için bkz. Mürteza Bedir, “er-Risâle”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2008, c. 35, ss. 117-119.

⁶² Ebû Bekr Ahmed b. Ali, el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdad ve Medînetü's-Selam*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ty., c. 2, ss. 64-65.

yer bulacak bir tanım yapmayı gaye edinmiştir.⁶³ Bu doğrultuda İmam Şâfiî'nin sünneti "Peygambere" hasrettiği (السنة النبوية) görülür. Bu yaklaşımda sünnet ve hadis aynı kabul edilmiştir. Böylece o, sünnetin tesbiti konusunda sadece muttasıl senedle Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşmış merfû rivayetleri esas almış; tâbiûnun doğrudan O'na nispetle naklettiği mürsel rivayetleri, sahabe ve tâbiûna ait haberleri (mevkuf ve maktuları), bunun yanında Medine ameli ve rey gibi uygulamaları kendisinden sünnet istinbat edilecek bir kaynak olarak kabul etmemiştir.⁶⁴ Bu tavır, sünnet ve hadisi farklı muhtevaya hamleden Hanefî âlimlere ve sünnetin tespitinde "amel-i ehl-i Medine'yi" rivayetin önüne geçiren Hicaz ekolüne bir reddiye niteliğindedir.

İmam Şâfiî'nin oluşturduğu bu usûl itibariyle II/VIII. asır sonunda artık sünnete ilaveten müsned yani merfu ve muttasıl hadisler ehl-i hadis tarafından aynı manayı muhtevi kabul edilmiştir.⁶⁵ Ehl-i hadisin daha sonra gelen isimlerinde de sünnet anlayışının altında, esasen İmam Şâfiî zamanı ve onun çizdiği metod göze çarpar.⁶⁶ Nitekim İmam Şâfiî'den sonra yazılan hadis usûlü eserlerinde yer alan hadis ve sünnet tanımları, onun çizdiği bu çerçeveye işaret eder.⁶⁷

Sünnetin yapı ve karakterini muhteva ve kaynak açısından kendi usûlünde netleştiren İmam Şâfiî, sünnete beyan, ittiba (bağlayıcılık) ve vahiy menşeli olması açılarından yaklaşmış, ayrıca fıkıh anlayışını da bu yaklaşımı üzerinden oluşturmuştur. Bütünü oluşturan parçalar olması hasebiyle İmam'ın dikkat çektiği her bir unsurun üzerinde ayrı ayrı durulması icap edebilir. Bununla birlikte hem araştırmamıza

⁶³ Ömer Özpınar, "Hadis Taraftarları ile Hanefîlerin Sünnet ve Hadis Kavramlarına Yaklaşım Farkları", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu Bildirileri, -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017, C. II, s. 250.

⁶⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, 2. bs., Beyrut: Darü'l Marife, 1990, c. 1, s. 309.

⁶⁵ el-Azamî, *İslam Fıkıhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, s. 53.

⁶⁶ Ömer Özpınar, "Hadis Taraftarlar ile Hanefîlerin Sünnet ve Hadis Kavramlarına Yaklaşım Farkları", s. 250.

⁶⁷ Sünnete verilen tanım başlangıçta bu şekilde iken daha sonra ehl-i hadise mensup âlimlerden bir kısmı Hz. Peygamber'den sadır olan söz, fiil ve takrirlere "O'na izafe edilen, gerek yaratılışı gerek güzel ahlakla ilgili vasıfları, Peygamberlikten önceki halleri ve risaletle ilgili durumları gibi hususları" da ilave ederek muhtevayı genişletmişlerdir. Detaylı bilgi için bkz. Özpınar, a.g.t., s. 250. Ayrıca bkz. Kandemir, M. Yaşar, "Hadis", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1997, c. 15, ss. 27-64. Talat Koçyiğit'in verdiği bilgiye göre tanıma eklenen bu kısım daha çok hadis ilminin ilgi alanıyla sınırlı kalmıştır. Zira fıkıh literatüründe sünnet, delil olması açısından Peygamber'in söz, fiil ve takrirlere. Şemâil ve ahlak ile ilgili kısım fıkıhın kapsamı dışında kalmaktadır. Bu sondaki kayıt daha çok sîret müellifleri tarafından benimsenmiştir. Ayrıca ahlakî vasıfları, sîreti, magazîsi ve kendisine vahiy gelmeden önce, ibadet için çekildiği Hira Mağarasındaki hayatını da sünnet kabul etmişlerdir. Bkz. *Hadis Istılahları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1980, s. 401. Detaylı bilgi için bkz. Muhammed el-Accac, *es-Sünnetü kable't-tedvîn*, c. 1, s. 16.; Ahmet Keleş, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I, 1999, ss. 165-166.

doğrudan ve birinci derecede etki etmesi hem de hacim endişemiz açısından sadece sünnetin kaynağına yönelik düşüncelerine temasta bulunmayı yeterli görmekteyiz.

Sünnetin kaynağı konusunda İslâm âlimlerinin birbirlerine göre oldukça farklı görüşler ileri sürdüğü görülür. Nitekim bazılarına göre sünnet, vahiy kaynaklı iken bazıları bunu tamamen reddeder ve Peygamber'in kendi tecrübelerine dayalı içtihat ve tercihleri olduğunu savunur. Bunun yanında sünnetin kısmen vahiy kısmen de tecrübe kaynaklı olduğunu savunup orta yolu benimseyenler de olmuştur. Köklerinin II/VIII. asrın başlarına kadar uzandığı kabul edilen "sünnetin vahiy kaynaklı olduğu" düşüncesini savunanlar arasında İmam Şâfiî'nin ismi en başlarda yer alır.⁶⁸ Bu sebeple onun söz konusu görüşünün ayrıntılarını, anahatlarıyla bile olsa tasvirde fayda olacaktır.

İmam Şâfiî, "Sünnet, vahyî bir kanalla Hz. Peygamber'de (s.a.v.) hasıl olan bilgilerdir" şeklinde özetlenecek görüşünü şöyle temellendirir:

"Sünnet ya Allah'tan bir vahiydir ya da Allah'tan gelen vahyin beyanıdır. Veya Allah'tan O'na gelen bir emirdir. Bunlar Allah'ın O'na ilham ettiği hikmet ve O'na has kıldığı nübüvvetten dolayı cereyan eder. Ve Sünnet hangi konumda ele alınırsa alınsın, Allah Kitap'ta insanların ona ittibaini farz kılmıştır. Sünnetin gereğini yerine getirme hususunda yine Sünneti onlar için bağlayıcı kılmıştır. Sünnet Kur'an'ın açıklamasıdır. Bu açıklama da ya Allah'tan gelen risâlet ile ya ilham ile ya da tevdi ettiği bir emir ile gerçekleşir".⁶⁹

İmam Şâfiî'ye göre Kur'an'da geçen "hikmet" kavramı da sünnete delâlet eder. Ona göre bu kavramın sünnetten başka bir şeye hamli caiz değildir.⁷⁰

B. Kelam İlminde Sünnete Bakış

Hiz. Peygamber'in irtihâli sonrasında İslâm toplumunda ciddi bir siyasî ve fikrî gerilim yaşandı. İmâmet, amel-iman ilişkisi, kader ve Allah'ın sıfatları gibi temel tartışma konularında yoğunlaşan bu gerilim ortamında her biri haklılığını ayet ve hadislerle temellendirmeye çalışan Mürcie, Hariciyye, Şia, Mutezile, Cebriyye vb.

⁶⁸ M. Hayri Kırbasoğlu'na göre "İmam Şâfiî, sünnetin mahiyetiyle alakalı mevcut görüşlerin büyük kısmını bilmekte ve bu görüşleri reddetmektedir. Sünnetin bütünüyle vahiy mahsülü olduğu yönündeki kabulü savunmak da güçtür". bkz. Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 220.

⁶⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. A. Muhammed Şakir, Kahire: Dârü't-Türas, 1979, s. 154. Ayrıca bkz. eş-Şâfiî, *el-Ümm*, c. 5, s. 128.

⁷⁰ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 78.

"لأن القرآن ذكر وأُتبعته الحكمة، وذكر الله منه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة، فلم يُجزَ - والله أعلم - أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله".

fırkalar ortaya çıktı. İşte böyle bir ortamda söz konusu iki kaynağa en doğru yaklaşımı gaye eden Müslümanlara, İslâm'ın inanç esaslarını en doğru şekilde aktarma hedefi I/VII. asırda kelam ilminin doğuşuna vesile oldu.⁷¹ Dinin, Hz. Peygamber'den bu yana seyreden çizgisinde oluşan genel dinî düşünceye mensup âlimler, söz konusu fırkaların ileri sürdüğü fikir ve delilleri “rey” veya “bidat” ismiyle anıp reddettiler.⁷²

Diğer ilimlerde olduğu gibi kelam ilminin de dinî düşüncenin aslı kabul ettiği sünnet kavramına mahiyet ve işlevsellik açısından yaklaşımını doğru tesbit edebilmek için bu tarihî sürecin iyi okunması gerekmektedir. Öyle görünüyor ki diğer ilimlerin sünnete yaklaşımından farklı olarak sünnet, kelam ilminde bir tarafın bir başka tarafa karşı duruşuna ve bu tarafın dinî refleksine ad olmuştur. Bu minvalde sünnet, I/VII. asrın sonlarından itibaren, bilhassa rey ve taraftarlarına karşı büyük ölçüde hassasiyet geliştirmiş âlimler⁷³ tarafından, itikadî ve siyasî meselelerde, Kur'ân'ın yanında ve “bidatin karşısında duran ” bir asıl olarak yeniden konumlandırılmıştır.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dinî meselelerde Kur'ân ilkelerinden hareketle oluşturduğu çözüm, tesbit ve beyanlar, fıkıh ilminin sınırları içinde belli bir anlamı içermektedir. Ancak bilhassa Emevî iktidarının siyasetine karşı geliştirilen bir takım isyanlarda⁷⁴ durulan tarafı ifade etmek için Kitap ve Peygamber sünneti bir arada kullanılmaya başlamıştır. Burada sünnetle Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve Emevî iktidarı öncesi halifelerin siyasî uygulamaları kastedilmiştir. Böylece bu iki kavramın altı bilhassa çizilerek Emevî iktidarının keyfi ve dolayısıyla bidat uygulamalarının değil Kitap'tan ve ayrıca Hz. Peygamber ve halifelerin yönetim çizgisinden elde edilen uygulamaların devamı istenmiştir. Emevî yönetiminin kötü uygulamalarının mesela Muâviye ve Yezîd gibi meşruiyetleri tartışmalı ilk halifelerin sünnetinin karşısına, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sair ve yeni uygulamalardan arındırılmış sünneti, en ideal yönetim biçimi olarak çıkarılmıştır. Böylece sünnet, kelam ilminde kavramlaşma sürecine bu tarihî seyir içerisinde girmiştir.⁷⁵

⁷¹ Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yay., 1988, ss. 25-26.

⁷² Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 44.

⁷³ Amir eş-Şabî, Ata b. Ebî Rebah, İbrahim en-Nehâî, Said b. el-Müseyyeb gibi âlimler bidat fırkaları ve düşüncelerine karşı mücadele eden ilk isimler olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 45.

⁷⁴ Bunlar arasında Abdurrahman b. el-Eş'as, Yezid b. Muhalleb gibi isimler vardır. bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 47.

⁷⁵ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 48.

Zaman içerisinde, literatürde yerleşik bir mana hüviyetine kavuşan sünneti kelimeleri, “Hz. Peygamber ve ashabının itikat ve amelde takip ettikleri yol” olarak tanımlamıştır. Bidat kavramı da buna göre tarif edilmiş ve “Sünnete muhalif olan görüş, tavır ve uygulama” sayılmıştır. Böylece sünnet, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) tebliğ ettiği dinî anlayış çerçevesini, bidat ve dalalet ise bu çerçevenin dışında kalan tarafı ifade etmiştir.⁷⁶

Görüleceği üzere sünnet ilk safhada, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) isnad edilen dinî uygulamaların karakteristik bir sureti olarak resmedilmiştir. Fakat kavramlaşma aşamasında, Hz. Peygamber’den (s.a.v.) tevarüs eden dinî uygulamaya uymayan meseleleri mevzu edinen bidat fikrinin zıddına konumlandırılması sebebiyle, kendine ait olmayan meseleleri de incelemek durumunda kalmıştır. Bu minvalde bilinmeyen Allah’a havale edilmesi (ircâ), büyük günah işleyen mümin sayılması, iyilik ve kötülüklerin Allah’tan geldiği, halifelerin tarihî sırası ve baştan beri uygulanagelenler “sünnet” kabul edilmiştir. Bunların aksine halifelerin sırasını tartışma, kader, hiçbir günahın imana zarar vermeyeceği fikri, büyük günah işleyen dinden çıktığı iddiası, Hz. Osman ve Hz. Ali’den birisini övüp diğerini zemmetmek ve reye karşı aşırı güven “bidat” sayılmıştır.⁷⁷ Bu meselelerin tartışılır hale gelmesinden sonra, daha önce tanımlı tam belirginleşmemiş durumdaki sünnet, artık bilinçli bir şekilde itikadî mahiyette ve bidatin alternatifi olacak şekilde kullanılmaktadır. Bu sebeple Mutezile, Şia ve Mürcie gibi fırkalar “ehl-i bidat” kabul edilmiştir. Bu bir bakıma “ehl-i sünnetin” çerçevesinin belirlenmesidir. Bu aşamadan sonra artık “sünnet” kavramı itizal, kader ve ircâ gibi sonradan oluşturulan fikirlerin zıddı konumundadır.⁷⁸

C. Fıkıh İlminde Sünnete Bakış

Fıkıh kelimesi sözlükte “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, idrak etmek, derinlemesine kavramak” anlamlarına gelir. Nitekim kelime Kur’ân ve hadise ilaveten İslam’ın ilk dönemlerinde de bu sözlük anlamında kullanılmıştır. İslam dünyasında dinî bilginin sistemleştirildiği II/VIII. asrın sonlarından itibaren “İslam’ın bireysel ve

⁷⁶ İlyas Çelebi, “Sünnet”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2010, c. 38, ss. 153-154.

⁷⁷ Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 48. Ayrıca bkz. Malatî, *et-Tenbih ve’r-red alâ ehl-i heva ve’l bida’*, Kahire, 1991, s. 145.

⁷⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Ali, el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ‘İlmi’r-Rivâye*, Haydarabad: Dâiretü’l-Maârifî’l-Osmanîyye, 1357, s. 230. Ayrıca bkz. Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 48.

toplumsal açıdan amelî hükümlerini bilmeye” hasredilmiş ve bu konuyu merkeze alan ilim dalını ifade eder hale gelmiştir.⁷⁹

Fıkıh ilminin fûrû ve usûl olmak üzere iki temel alt dalı vardır ve her ikisi de teşekkül sürecinden itibaren neredeyse ayrı birer ilim dalı olarak gelişim göstermiştir. Bununla birlikte “fıkıh” denildiğinde daha ziyade fûrû-i fıkıh anlaşılır.⁸⁰ Her iki ilim dalının “sünnet” tarifleri birbirinden farklı olabilmektedir.

1. Fûrû-i Fıkıhta Sünnet

Sünnet, fıkıhın Kur’ân-ı Kerim’den sonra ikinci kaynağıdır. Bu doğrultuda sünnet Kur’ân’ın açıklanmaya muhtaç ayetlerini beyan eder⁸¹ ve müstakil teşrî kaynağı olarak burada yer almayan hükümler koyar.⁸² Söz gelimi sünnet, Kur’ân’da genel çerçevesiyle bahsedilen iman esaslarını ve namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetleri geniş ve ayrıntılı bir şekilde beyan eder. Fıtır sadakası, kadının teyze ve halasıyla aynı nikâh altında birleştirilmesinin nehyi, vitir namazı, ehli eşek etinin haram kılınması, bazı hadler gibi Kur’ân’da yer almayan hükümleri belirler.

Bu alanda kaleme alınan eserlerde sık sık atıf yapılan terimlerden olan sünnetin genel itibariyle “Hz. Peygamber’den farz ve vacip olmaksızın sadır olan şeyler”⁸³ veya “Farz ve vacipler dışında Hz. Peygamber’den gelen hükümler”⁸⁴ şeklinde tanımlandığı görülür. Bu tanımlardan da anlaşılacağı üzere fıkıhın sünnete yaklaşımında mesnet, farz ve vacip terimleridir. Bu ikisinin mukabili olarak ele alınması fıkıh-sünnet ilişkisinde daralmanın başladığı alan olarak düşünülebilir. Öyleyse konuyu bu doğrultuda ele almak ve tanımları yakından incelemek daha faydalı olacaktır.

Esasen sadece fıkıhın teşekkül ettiği II. asırdan sonraki dönem eserleri değil, bu zaman diliminden önce yazılmış “sünen” kitaplarında da sünnet ifadesi “farz ve vacip

⁷⁹ Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1996, c. 13, ss. 22-27.

⁸⁰ Hayreddin Karaman, "Fıkıh", ss. 22-27.

⁸¹ en-Nahl 16/44. Geniş bilgi için bkz. Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, ss. 65-66.

⁸² el-Haşr 59/7. Geniş bilgi için bkz. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, ss. 65, 66.

⁸³ es-Sibâi, *es-Sünne ve Mekânetuhâ fi't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 48. Ayrıca bkz. Abdulfettah Ebû Gudde, “Hadîslerde Geçen Sünnet Kelimesinin Anlamı”, çev. Yavuz Köktaş, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C.II, sy. 1, 2002, s. 134.

⁸⁴ Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b Muhammed, el-Leknevî, *Tuhfetü'l-ehyâr bi-ihyâi sünneti'l-ebâr*, Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1992, ss. 68-86; es-Sibâi, *es-Sünne ve Mekânetuhâ*, s. 43; Abdülganî Abdülhâlik, *Hücciyetü's-sünne*, Riyad: ed-Dârü'l-Alemiyye li'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1995, ss. 51-68. Ayrıca bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut: Daru'l-Marife, t.y., c. 1, s. 113; Ebu'l Hasan Seyyidüddin Ali b. Ebî Ali Muhammed b. Salim Salebî, el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l ahkâm*, Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, t.y., c. 1, s. 145.

olmaksızın” şeklindeki tanıma hasredilmiş değildir. Sünnet terimi diğer alanlara paralel olarak fıkıhta da sözlük anlamının yanında farklı istilahlar kazanmıştır. Bu anlamları şu üç başlık altında incelemek mümkündür:

a. “*Dinde Takip Edilen (Meşru) Yol, Sağlam Nebevî Metod*”

Hız. Peygamber (s.a.v.), sahâbe ve tâbiûn âlimlerin kullanımında sünnet, sıklıkla “*dinde takip edilen meşru yol*” manasına hamledilmiştir.⁸⁵ Bu manadan hareketle sünnet, Kur’ân’ın bir yansıması ve onu tebyin eden bir merci kabul edilmiştir. Bu çerçevede sünnet lafzının “mendup” kadar “vacibe” de delâleti vardır.⁸⁶ Buna göre sünnetin fonksiyonu, bir fiilin farziyet veya vücûbiyetini belirtmede Hız. Peygamber’in (s.a.v.) bizzat uygulaması ve beyanı ile sabit olmuştur. Dolayısıyla bir şeyin “sünnet” oluşu, o şeyin vücûbiyetini ortadan kaldırmamakta, aksine farz yahut vacip oluşuna önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Bu şekilde itikat, ibadet, muamelât ve ahlaka dair alanlarda farz, vacip, müstehap ve mübah olan her şey sünnet kapsamına dahil olabilmektedir.⁸⁷

Sünnet, ahkâm hadislerinin önemli kaynağı olan *sünen* kitaplarında da “*dinde takip edilen meşru yol*” anlamında kullanılmıştır.⁸⁸ Sözelimi Ebû Musa el-Eşarî’den (v. 42/662-63) gelen şu hadiste böyle bir kullanım vardır: “ Rasûlullah (s.a.v.) bize hitap etti; sünnetimizi açıklayıp namazımızı öğretti. Ve bu esnada bize ‘*Namaz kıldığınızda saflarınızı sıkılaştırın*’ buyurdu”.⁸⁹ Enes b. Mâlik’ten (v. 93/711-12) gelen rivayette de aynı hususu müşahade etmek mümkündür: “ Rasûlullah (s.a.v.) bana şöyle söyledi: ‘*Ey oğlum! Eğer gücün yetiyorsa kalbinde hiç kimseye karşı bir aldatma (yanıltma) düşüncesi olmadan sabahlayıp akşamla*’. Sözelimine şöyle devam etti: ‘*İşte bu benim*

⁸⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012, c. 1, s. 249; Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr şerhu usûli’l-Pezdevî*, Darü’l Kütübi’l-İslâmî, t.y., c. 2, s. 302; Abdülfettah Ebû Ebû Gudde, *es-Sünnetü’n-nebeviyye ve beyânu medlûliha’ş-şer’î*, Beyrut: Mektebü’l-Matbûati’l-İslâmiyye, 1992, s. 9.

⁸⁶ Cemaleddîn Muhammed b. Muhammed el-Kâsımî, *Kavâidü’t-tahdîs min fûnûni mustalahi’l-hadîs*, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1399/1979, s. 144-146. Ayrıca bkz. Ebû Gudde, *es-Sünnetü’n-Nebeviyye*, s. 9.

⁸⁷ Ebû Gudde, *es-Sünnetü’n-nebeviyye*, s. 10.

⁸⁸ Bu tespit için bkz. Ebû Gudde, *es-Sünnetü’n-nebeviyye*, s. 21. Bu tespiti doğrulayan bazı rivayetler için bkz. Buhârî, *Cenâiz*, 64; Fiten, 13; Müslim, *Kitâbü’l-mesâcid*, 290; Fezâilu’s-sahâbe, 9; Ebû Davûd, *Tahâret*, 128; Nesâî, *Gusûl ve Teyemmüm*, 27.

⁸⁹ Müslim, *Salât*, 62; Ebû Dâvûd, *Salât*, 179.

sünnetimdir. Kim benim sünnetimi yaşatırsa beni tam olarak sevmiş olur. Beni seven de cennette benimle olacaktır”.⁹⁰

*“Emanet önce insanların kalplerinin en derinlerine indi. Bu insanlar emanetin önemini Kur’ân’dan, sonra da sünnetten öğrendiler”*⁹¹ hadisi hakkında İbn Hacer (v. 852/1449) şöyle demektedir:

“Burada insanların Kur’ân’ı sünnetlerden önce öğrendiklerine dair bir işaret vardır. Sünnetlerden murat ise vacip olsun mendup olsun Rasûlullah’tan (s.a.v.) alınan şeylerdir”.⁹²

Bununla birlikte hem Hz. Peygamber (s.a.v.) hem de sahâbe ve tâbiûnun sünnet terimine yüklediği mana her zaman bu kadar açık ve net olmamıştır. Bu sebeple böyle ifadelerde geçen “السنة” ve “من السنة” lafızları, daha sonra gelen fukaha tarafından farklı bir manaya hamledilmiştir.⁹³

b. “Dinde Farz ve Vacip Olmaksızın Takip Edilen Yol”

Fıkıh sistematiği içinde “sünnet” lafzının özellikle II/VIII. asırdan itibaren bu anlamda kullanıldığı görülür. Nitekim mezhep imamlarının sünnet lafzına yaklaşımı da, genel itibariyle, böyledir. Burada kişinin sorumluluk sıralamasında sünnete, farz ve vacipten sonra yer verilmiştir.⁹⁴ Nitekim İmâm Mâlik’in şu fetvasında bunu açıkça görmek mümkündür:

*“Kurban kesmek sünnettir, vacip değildir. Gücü yetenin kurban kesmeyi terk etmesini istemem”*⁹⁵

Böylece sünnet, “dinde takip edilen (meşru) yol” şeklindeki mutlak tanımından farklı olarak, “yapılması istenmekle birlikte farz ve vacip seviyesinde olmayan” manasında hükmî bir terim olarak anlam kazanmıştır.

⁹⁰ Tirmizî, *İlim*, 16.

⁹¹ Buhârî, *Fiten*, 13.

⁹² Ebû'l-Fazl Ahmed b Ali, İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bâri bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379, s. 39.

⁹³ Ebû Gudde, *es-Sünnetü'n-nebeviyye*, ss. 8-9.

⁹⁴ Ebû Gudde, *es-Sünnetü'n-nebeviyye*, s. 10.

⁹⁵ Muvatta', *Dahâyâ*, 13.

c. “Sünnet ile Sabit Olan Şey”

Sünnet terimi, fıkıh kitaplarında ve bilhassa Hanefilerce kaleme alınan eserlerde “bir hükmün sünnet yoluyla sabit olması” durumu için de kullanılmıştır. Buna göre “السنة” ifadesi, vücûbiyeti sünnetle sabit olan fiillere delâlet eder. Kelimenin bu şekilde kullanımı mecâzî olup kastedilen hüküm ancak bir karîne ile tesbit edilebilmektedir.⁹⁶ Bu husus Ebû Hanîfe’nin (v. 150/767) şu sözüyle örneklendirilebilir:

“İki bayram bir günde birleşirse birincisi sünnet diğeri farzdır. Bu ikisinden hiçbirini terk edilmez”

Burada kastedilen Cuma gününe denk gelen bayramlardır. Buna göre “sünnet” lafzı bayram namazı, “farz” ise cuma namazı için söylenmiştir. Fakat diğer taraftan bayram namazının vücubunun sünnetle sabit olduğuna da işaret vardır. Sünnetle sabit olan bir şeyin vücub ifade ettiği ise “Bu ikisinden hiçbirini terk edilmez” ibaresinden anlaşılmaktadır.⁹⁷

2. Usûl-i Fıkıhta Sünnet

Kısaca “müctehidin fikhî hükümlere ulaşmasını sağlayan kaideler”⁹⁸ şeklinde tanımlanan fıkıh usûlünün konusu, istinbat aracı olması bakımından şer-î deliller ve istinbatın bir sonucu olup delile dayanması açısından şer-î hükümlerdir.⁹⁹ Fıkıh usûlünde sünnet, delil ve hüküm olması bakımından ele alınır. Fıkıh usûlünün sünnete yaklaşımına geçmeden önce fukahanın bir hüküm hiyerarşisi oluşturma çabasına zemin oluşturan saiklere atıfta fayda olacaktır. Her ne kadar tezimizi doğrudan ilgilendirmiyorsa da Fıkıh ilmindeki hüküm taksiminin sünnet mefhumunu etkiliyor olması ve tezimizin hareket noktası olması bizi böyle bir yöne sevk etmektedir.

Sünneti delil ve kaynak açısından belli bir sistem içerisinde ele alan fıkıh usûlünün bu yaklaşımının daha iyi değerlendirilebilmesi için öncelikle bu ilmin bizzat kendi amaç ve işlevinin anlaşılması gerekir. Fıkıh usûlünün en önemli amacı din adına rastgele konuşulmasının önüne geçilmesidir. Bu amaç doğrultusunda Allah Rasûlü zamanından beri var olagelen hükümleri ve bunların ifade ettiği anlamları muhafaza

⁹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Câmi’ü’s-sagîr*, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1986, s. 113; Ömer b. İbrâhim, İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâik şerhu Kenzi’d-dekâik*, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002, c. 1, s. 372.

⁹⁷ Bkz. İbn Nüceym, *en-Nehrü’l-fâik*, c. 1, s. 372.

⁹⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, “Fıkıh Usûlü”, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 2014, s. 58.

⁹⁹ Vehbe Zuhaylî, *Fıkıh Usûlü*, 4. b., İstanbul: Risale Yay., 2017, ss. 12-13.

etmeyi hedefler. Daha net bir ifadeyle hukukî uygulamalarda tutarlılığı ve istikrarı sağlamayı gaye edinir.¹⁰⁰ Bunu da dil kuralları çerçevesinde sistematik bir bütünlük sağlayarak gerçekleştirmeye çalışır.¹⁰¹ Böylece bir açıdan “kaideler ilmi” şeklinde tarif edebileceğimiz fıkıh usûlü, bu sistemi, başlangıcı I/VII. asra uzanan tarihi seyir içerisinde ve farklı evrelerden geçerek geliştirmiştir.¹⁰²

Fetihlerle genişleyen İslam toprakları toplumun farklı medeniyet ve kültürlerle karşılaşılmasına vesile olmuştur. Fakat bu durum diğer taraftan İslâm’ın tebliğ edileceği muhatapların değişmesine de yol açmıştır. Muhatap milletlerin metodoloji olarak benimsedikleri ve Müslümanlar ile yapılan ilmî tartışmalarda kullandıkları Aristoteles mantığı, iki medeniyet arasında yeni bir dil oluşturmuştur.¹⁰³ II/VIII. asırda İslam topraklarında hız kazanan tercüme faaliyetleriyle düşünce sistemine dahil olan¹⁰⁴ Aristo mantık ve felsefesi, başta Mutezile olmak üzere çeşitli mezheplere mensup kelim âlimleri tarafından kullanılarak içselleştirilmiş ve bir metodoloji olarak kabul görmüştür.¹⁰⁵ Fıkıh ve fıkıh usûlüyle meşgul olan âlimler, bu ilimlerle mantığı tek bünyede cem etme gayretine girmişlerdir.¹⁰⁶ Böylece fıkıh usûlünün mantık ve felsefe ile bir araya geldiği evreyi başlatmışlardır.¹⁰⁷

¹⁰⁰ Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ‘ilmi’l-usûl*, c. 1, s. 320; Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî eş-Şatıbî, *el-Muvâfakât*, Huber : Dâru İbn Affan, 1997, c. 1, s. 34.

¹⁰¹ H. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2003), ss. 18-21.

¹⁰² Fıkıh usûlünün siyasetin etki alanına bir tepki geliştirerek devlet otoritesinin hukuka müdahalesini önleme gayesine işaret eden araştırmalar da vardır. Bkz. Apaydın, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, s. 21. Buna karşılık Muaviye döneminde halifenin “Din işlerinizi kendiniz düzenleyin, siyaseti ise bize bırakın” emriyle din ve siyaset ayrışmasının yaşandığı, böylece fıkıh usûlünün ivme kazandığı da dile getirilir. Bkz. Apaydın, “Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi”, s. 21.

¹⁰³ Hüseyin Çaldak, “Aristoteles Mantığının İslam Düşüncesinin Klasik Dönemine Etkileri”, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. VII, sy. 13, (2017), s. 102.

¹⁰⁴ Tercüme faaliyetleri, pratik ihtiyaçları karşılama gayesiyle Emevîler döneminde başlamış, felsefe ve mantık ağırlıklı esas tercüme faaliyetleri ise bilhassa Halife Ebu Cafer el-Mansur (v. 158/775) zamanında yani Abbasîler devrinde hayata geçirilmiştir. Bkz. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katip Çelebi, *Keşfu’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-funûn*, Bağdat: Mektebetü’l Müsennâ, 1941, c. 1, s. 34.

¹⁰⁵ Ebü’l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *Savnü’l-mantık ve’l-kelam an fenni’l-mantık ve’l-kelam*, Mısır: Mektebetü’l Hancî, 1947, s. 12.

¹⁰⁶ Muhammed Salih Muhammed Seyyid, *el-Medhal ilâ ‘ilmi’l-kelâm*, Kahire: Dâr-u Küba li’t-Tibâe ve’n-Neşr ve’t-Tevzî, 2001, c. 1, ss. 57-59.

¹⁰⁷ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed Ebû Zehrâ, *Tarihü’l-cedel*, Kahire: Dârü’l-Fikri’l-Arabî, 1980, ss. 211-212. Mutezile’ye ait fıkıh usûlü eserleri müttekellim usûl metoduna göre yazılmıştır. Bu durum fıkıh usûlünün akli delillerle genişlemesini sağlamıştır. Bkz. Yüksel Macit, “Mu’tezile’nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi”, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)*, C.III, sy. 3, Mu’tezile Özel Sayısı (2003), s. 73.

Mutezile'nin başlattığı söz konusu çaba, onların çeşitli yaklaşımlarına itiraz edip cevap vermek isteyen ve bu sebeple mantık ve felsefe dilini kullanmaya başlayan Ehl-i sünnet kelam âlimlerinin fıkıh usûlü sistemini de etkilemiştir.¹⁰⁸ Bilhassa mütekellim metoda göre telif edilen fıkıh usûlü eserlerinin mukaddime kısmında mantık ilmine ait terim ve şablonların yer alması¹⁰⁹ bu etkileşimin bariz göstergelerindendir.¹¹⁰ Başka bir ifadeyle delil ve hükümlerin tanımlanıp birbirlerine göre konumlandırılması veya derecelendirilmesi mantık kaidelerinin etki alanında oluşan bir sistemdir denilebilir.

Burada V/XI. asrın ortalarında aklın varlık hakkındaki zorunlu taksimini şer-î hükümler konusuna tatbik etmiş görünen¹¹¹ Endülüslü âlim İbn Hazm'a (v. 456/1064) temas etmek yerinde olacaktır. Zira müellif aklın bir şey hakkında verdiği “zorunlu”, “mümkün” ve “mümteni‘ (imkânsız)” şeklindeki üç hükmünü “meratibü’ş-şer’i‘a” ismiyle şer-î hükümlerin tasnifine uygulamıştır. O aklın bu hükümlerinden yola çıkarak dine farz/vacip, haram ve mubah dışında bir dördüncü hükmün olamayacağını savunmuştur.¹¹² Bu bağlamda dine zorunlu olanlar farz/vacibe, mümkün olanlar helâl/mübaha, mümteni‘ ise haram/mahzura karşılık gelmektedir.

¹⁰⁸ Hüseyin Çaldak, *Aristoteles Mantığının İslam Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkıh Usûlündeki Örneklemeleriyle)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı, 2006, s. 104.

¹⁰⁹ Mesela bkz. Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ‘ilmi’l-usûl*, c. 1, s. 10; Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karafî, *Şerhu Tenkîhi’l-fusûl*, thk. Taha Abdürrauf Sa’d, Şeriketü’t-Tıbaatü'l-Müttehide, 1973, c. 1, s. 4. Bu konuda geniş bilgi için ayrıca bkz. İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 42.

¹¹⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî el-Bakillânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1998, c. 1, s. 199; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, Beyrut-Lübnan: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1418, c. 1, s. 21. Mantık ilmini özelde fıkıh usûlü genelde İslam ilimlerinin bir parçası haline getiren âlimlerin öncüsü İmam Gazzâlî kabul edilmiştir. Bkz. Süleyman Uludağ, “Bir Düşünür Olarak Gazzâlî”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)*, C. XIII, sy. 3-4 [Gazzâlî Özel Sayısı] (2000), s. 251. Gazzâlî, *Müstesfâ*'sına mantığa dair bir mukaddime ile başlar ve bunun yalnızca fıkıh usûlü için değil bütün ilimlere yönelik bir mukaddime olduğunu bildirir. Bkz. Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ‘ilmi’l-usûl*, Darü'l kütübi'l- ilmiyye, 1413, c. 1, s. 10.

¹¹¹ Wael B. Hallaq, “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, çev. Bilal Aybakan, sy. 16-17 (1998), s. 198.

¹¹² Gerçi İbn Hazm, bunlar yanında mendûb ve mekrûh terimlerini de müstakil olarak ele almış, böylece hükümlerin beşli taksimine de işaret etmiştir. Haram ve farz iki uçta yer almaktadır. Mekerûh harama, mendûb ise farza yakın bulunmaktadır. Bkz. Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahirî İbn Hazm, thk. Ahmet Muhammed Şakir, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Beyrut: Darü'l Afaki'l Cedîde, t.y., c. 3, s. 79. Bu hususun değerlendirilmesi için bkz. H. Yunus Apaydın, “Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu'ş-Şer'ia”, *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, C. VII, sy. 14 (2009), ss. 108-110.

Mantık metodolojisinin fıkıh usûlüne sirayetinde etkin rol oynayan Mutezile, teklif mevzusunu hüsün-kubuh ve va‘d-va‘îd gibi mezhebin temel ilkeleri çerçevesinde ele almış¹¹³ ve bu suretle usûl ilmini muhteva bakımından da etkilemiştir. Mutezile’den sonra bilhassa mütekellim fıkıh usûlünde etkisini gösteren bu yaklaşım, teklifi hükümlerin tanımlanmasında ve derecelendirilmesinde etkili olmuş görünmektedir.¹¹⁴ Zira terim olarak “hüsün” yapıldığında sahibini övülmeye¹¹⁵, “kubuh” ise yerilme ve kınanmaya layık kılan fiildir.¹¹⁶ Ceza ve mükâfat da söz konusu fiillerin sonucunda gerçekleşir. Bu durum aynı zamanda va‘d ve va‘îd ilkesiyle de ilişkilendirilmiştir.¹¹⁷ Ehl-i sünnete göre ise medhe konu olan fiil hüsün, zemme konu olan fiil kubuhur.¹¹⁸ Teklifi hükümlerin bilhassa mütekellim usûl eserlerinde zem ve övgüyü hak etme cihetinden açıklanması, hüsün-kubuh meselesinin ve dolayısıyla kelâm, felsefe ve ahlak ilkelerinin usûle etkisini göstermektedir.

Ahkâm-ı hamseyi oluşturan hükümlerin tespitinde ve bu hükümlerin tanımlanmasında etkili olan klasik mantık yaklaşımlarından biri de tanım nazariyesidir. Genel çerçevesiyle hükümlere, özelde ise sünnete hüküm ve bağlayıcılık açısından bir tanım getirilmesi ve onun diğer hükümlere göre konumlandırılması da bu sistem ve metodolijinin ürünü görünmektedir. Dinin bütün hükümlerinin böyle metodolojik kaideler düzleminde ele alınması ve keskin hatlı tanımlamalarla birbirinden ayrılması, uygulama noktasında zihinlerin karışmasına sebebiyet verebilmektedir. Zira söz konusu metodoloji, zihni, bir modeli takip ve taklit etme yerine, bu filleri yapmanın veya yapmamanın “karşılığına” odaklar. Bu karmaşa özellikle de farz ve sünnet olarak tespit edilen fiillerde kendini gösterir ki, tezimizin iddiası olan problem de budur.

¹¹³ Mesela bkz. Ebü’l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi’t-teklîf*, Kahire: eş-Şeriketü’l-Mısriyye, t.y., ss. 22-25.

¹¹⁴ Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1992, c. 1, ss. 95-96. Ayrıca bkz. Macit, “Mu’tezile’nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi”, s. 79.

¹¹⁵ Ebu’l-Hasan Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, Kahire: Meketebetü’l Vehbe, t.y., s. 326.

¹¹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 4.

¹¹⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 60. Va‘d kelâm ıstılâhında Allah’ın emir ve yasaklarına riayet eden kullarını mükâfatlandıracağına dair haber vermesi, va‘îd ise bunlara muhalefet edenleri ebedî cezaya dair uyarması anlamına gelir. Bkz. Kutlu, Sönmez, “Va‘d-Va‘îd”, *DİA*, İSAM: İstanbul, c. 42, ss. 414-415.

¹¹⁸ Orhan Aktepe, “Mutezile ve Ehl-i Sünnet’e Göre Va‘d ve Vaid İlkesi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. IX, sy. 1 (2011), s. 168.

a. Usûl-i Fıkıhta Sünnetin Tanımı ve Taksimi

aa. Sünnetin Tanımı

Sünnet terimi fukaha tarafından bir “hüküm” olması cihetinden bizzat hükmün kendisi olarak ele alınır. Mütakellim metodunu benimseyen usûl âlimlerince yaygın olarak “*Allah’ın iktiza, tahyir veya vaz’ yoluyla mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı*” şeklinde tarif edilen¹¹⁹ hüküm terimi Şâri ve O’nun hitabını (nassı) esas alan beş¹²⁰ farklı tarzda tahakkuk eder:

1. Şâriin bir fiilin yapılmasına ilişkin talebi kesin ve bağlayıcı ise bu hitap “îcâb”, bu hitabın eseri “vücûb”, bizzat yapılması talep edilen fiil ise “vâcib” olarak isimlendirilir.
2. Bir fiilin yapılması Şâri tarafından kesin ve bağlayıcı olmayan tarzda talep ediliyorsa hem hitap hem bu hitaba bağlanan sonuca “nedb”, fiile ise “mendup” denir.
3. Şâriin bir fiilin *yapılmamasına* ilişkin talebi kesin ve bağlayıcı şekilde ise “tahrîm”, bu hitabın eseri “hürmet”, fiil ise “haram” adını alır.
4. Şâriin bir fiilin *yapılmamasına* ilişkin talebi kesin ve bağlayıcı değilse bu hitap ve bu hitabın sonucu “kerâhet”, fiil ise “mekruh” olarak isimlendirilir.

¹¹⁹ Tanımın seyri hakkında geniş bilgi için bkz. er-Râzî, *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fıkh*, c. 1, ss. 89-90. Mütakellim usûl âlimleri ve usûlcülerin çoğunluğunun yaygın olarak kullandığı bu tanım, Hanefî usûlcüler tarafından Allah’ın bizzat hitabı değil de hitabın sabit kıldığı sonuç anlamında “*Allah’ın hitabının eseridir*” şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavzîh şerhu’t-Tenkîh (et-Telvi ilâ keşfi hakâiki’t-Tenkîh* ile birlikte), Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998, c.1, s. 37. “*Şer’i hüküm şâri’in hitabının yani nassın vücub ve hürmet cinsinden eseri olup bu eser de kulların fiillerinin vâfidır*” şeklindeki tanım da Hanefî usûlcülerin hükmü, mükellefin fiilleriyle ilişkilendirmek suretiyle yaptığı bir diğer tanımdır. Bkz. Muhammed Ebu’l-Feth el-Beyanunî, “Hüküm”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1998, c. 18, ss. 466-468.

¹²⁰ Konuyu böyle işleyen ilk âlim Gazzâlî’dir (v. 505/1111) Bkz. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi’l-usûl*, Darü’l-kütübi’l-İlmiyye, 1993, c. 1, ss. 209-211. Ondan sonra Râzî’nin (v. 606/1209) teklîfi hükmün beşli taksiminde esas aldığı nokta, talebin *kesin ve bağlayıcı* niteliği olmuştur. Bkz. er-Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, s. 93. Mütakellim usûl âlimleri arasında genel durum teklîfi hükmün beş başlık altında incelenmesi yönünde olmuşsa da taksimi ikili düşünüp “mübah” ve “haram” şeklinde ayıranlar da vardır. Bu görüşe göre ibâha, “bir şeyi yapmanın caiz olması ve fiilin failinden sıkıntının kaldırılması” anlamındadır ve buna binaen vacip, mendup, mübah ve mekruhu da kapsamaktadır. Bkz. Ebû’l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *Nefâisü’l-usûl fî şerhi’l-Mahsûl*, Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997, c. 1, ss. 238-240.

5. Şâriin hitabı bir fiili yapıp yapmama hususunda mükellefi serbest (muhayyer) bırakıyorsa buna ve bu hitabın sonucuna “ibâha”, fiile ise “mübah” adı verilir.¹²¹

Hanefî usûlcülere göre ise nas ile mükellefin fiilleri arasındaki bağlantıya delâlet eden hükümler “*Mükelleflerden sadır olan fiillere Şâri’in yapılmasını veya yapılmamasını istemiş veya yapıp yapmamak hususunda serbest bırakmış olmasına göre bağlanan şeri vasıflardır*”¹²² ki farz, vacip, sünnet, nafil, mubah, mekruh ve haram şeklinde yedili taksime tabi tutulur.¹²³

Bu yaklaşımdan anlaşıldığına göre mütekellim usûlcüler teklîfi hükümleri (*icâb* ve *hürmet* gibi) mastar, Hanefiler ise (*vacip* ve *mekruh* gibi) sıfat kalıbıyla isimlendirmişlerdir.¹²⁴ Bu terimler aynı zamanda “mükellefin fiilleri” anlamına gelen “ef’âl-i mükellefin”i oluşturur.¹²⁵

Bütün bu bilgilerden hareketle sünnet teriminin usûl-i fıkhıta genel anlamda “*Kur’ân dışında, Hz. Peygamber’in şer-i bir hüküm teşkil eden söz, fiil ve takrirleri*”¹²⁶

¹²¹ el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, c. 1, ss. 202-204; er-Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1, s. 93. Ayrıca bkz. Zekiyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları: Usûlü’l-Fıkh*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2018, s. 302.

¹²² Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 305.

¹²³ Teklîfi hükmün bu taksimine mukabil Hanefî usûlcüler arasında teklîfi hükmü “farz, vacip, sünnet, nafil, mübah, mekruh ve haram” şeklinde yedi kısımda inceleyen âlimler olmuştur. Bu görüşe göre Şâri, bir fiilin yapılmasını yapılmamasına tercih eder. Şâri’in bu şekilde talep ettiği fiilin inkârının küfre düşüreceğine hükmedilirse, o fiilin hükmü farz, inkâr edenin küfre düşmeyeceği bununla birlikte terk edenin ikaba müstehak olacağı fiilin hükmü ise vacip olur. Hz. Peygamber ’in (s.a.v.) genel olarak yaptığı terk edenin de cezayı hak etmediği fiil sünnet, bunun dışındaki durumlar nafil ismini alır. Şâri’in terkini, yapılmasına tercih ettiği fiilin işlenmesine mukabil bir ceza söz konusuysa hüküm o fiil için haram, bir ceza söz konusu değilse hüküm mekruh olur. Şâri tarafından yapılması da yapılmaması da müsâvî ise bu durumda fiil mübah olur. Bkz. el-Buharî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 2, s. 302.

¹²⁴ Bazı usûlcüler ise hükmü konusunda onu sabit kılan delilin katî ya da zannî oluşuna göre yahut da emre muğayir davranışa uygulanacak yaptırım cihetinden hareket etmiştir. Bu doğrultuda bir fiilin yapılmasına ilişkin talep katî bir delille ortaya konmuşsa bu emir farz olur. Delil katî olmamakla birlikte terk eden ceza ile tehdit ediyorsa vacip adını alır. Terk eden bir ceza ile tehdit edilmeksizin kınanma ile uyarılmış ise hüküm sünnet olur. Bunun dışındaki durumlarda ise hüküm nafil ve mübah kabul edilir. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Babertî, *Takrîrü’l-usûl fahri’l-İslam el-Pezdevî*, Kuveyt: Vizaretü’l-Evkaf ve’ş-Şuûnî’l-İslamiyye, 2005, c. 3, s. 474.

¹²⁵ Mükellefin fiilleri anlamına gelen “ef’âl-i mükellefin” ve “teklîfi hüküm” terkiplerinin, esasen “hüküm” teriminin tanımları neticesinde ortaya çıktığı söylenebilir. Buna göre Şâfiî usûlcüler “hüküm” ifadesine “hitap”, Hanefî usûlcüler ise “hitabın eseri” manasını vermişlerdir. Bkz. Salim Ögüt, “Ef’âl-i Mükellefin”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1994, c. 10, s. 452.

¹²⁶ el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, c. 1, s. 8. Ayrıca bkz. el-Accâc, *es-Sünnetü kable’t-tedvîn*, s. 16; Abdülhâlik, *Hücciyetü’s-sünne*, s. 68; Uğur Bekir Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklîfi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişmesi-Terimleşmesi)*, (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, 2010, s. 5.

veya “Hz. Peygamber’den Kur’ân dışında sadır olan söz, fiil veya takrirler” şeklinde¹²⁷ tanımlandığı söylenebilir.

ab. Sünnetin Taksimi

Fıkıh usûlünde bağlayıcılık vasfı takdir edilen sünnet, literatürde yine aynı açıdan kendi içinde kısımlara ayrılır. Bu konudaki taksimde mütekellimûna mensup fukaha ile Hanefîlerin farklı terimler kullandığı söylenebilir.

Mütekellimûna göre sünnet “müekked” ve “gayr-ı müekked” olmak üzere iki kısımda ele alınır. Bu taksimde ve özellikle de “sünnet-i müekkede” terimi hususunda İmam Şâfiî öncü kabul edilir. Fakat o, bu terimleri açıkça kullanmamış, bunun yerine “tatavvu” ve “tekid edilmiş” (*müekked*) lafızlarına yoğunlaşmıştır.¹²⁸ “Müekked sünnet” ifadesinin geniş bir kullanıma sahip olması İmam Şâfiî’den sonradır.¹²⁹ Bağlayıcılık açısından bunun bir alt derecesinde olan “Sünnet-i gayri müekkede” terimi ise daha sonra ortaya çıkmıştır.¹³⁰

Sünnetin tanımlanması konusunda *hüdâ*, *zevâid* ve *müekkede* terimlerini kullanan bazı Hanefî âlimlerin hilâfına mezhebin genel kabulü “sünnet-i hüdâ” ve “sünnet-i zevâid” şeklindeki taksimdir. Buna göre sünnet-i hüdâ ile sünnet-i müekkede, sünnet-i zevâid ile de sünnet-i gayr-ı müekkede kastedilmiştir.¹³¹ Sünnet-i hüdâ teriminin, henüz ilk dönemde mesela Abdullah b. Mes’ûd (r.a.) tarafından kullanıldığına dikkat çekilir. Nitekim İbn Mes’ûd şöyle demektedir:

¹²⁷ Hüseyin Mutavî et-Terturî, “Fıkıh Usûlcülerinin Sünnet ile İlgili Bazı Meselelere Yaklaşımları”, çev. Ramazan Özmen, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 8, 2006, s. 304.

¹²⁸ İmam Şâfiî bu konuda şöyle demektedir: “Farz namazlar beş tanedir, bunların dışında kalanlar ise tatavvudur. Tatavvu yalnız başına kılınanlar ve cemaatle kılınanlar olmak üzere iki kısımdır. Cemaatle kılınan tatavvular müekkettir. Bunları kılmaya gücü yetenin hiçbir şekilde terk etmesine cevaz vermem. Bunlar bayram namazları, güneş ve ay tutulması namazları ve yağmur duasıdır. Teravih namazına gelince yalnız başına kılınması bana daha güzel geliyor. Yalnız başına kılınan namazlardan bazıları bazılarında daha tekidli olup en tekidlisi vitirdir. Vitir, teheccüde benzer. Vitir namazından sonra en tekidlisi sabah namazının iki rekâtıdır. Her ne kadar vitir ve sabah namazının iki rekâtını vacip görmesem de bir Müslümanın ikisinden birisini terk etmesine de ruhsat vermem. Kim onlardan birini terk ederse durumu, gece ve gündüz bütün nafileleri terk eden kimseden daha kötüdür”. Bkz. eş-Şâfiî, *el-Ümm*, c. 1, s. 86. Ayrıca bkz. a.g.e. c. 1, s.s. 167, 174.

¹²⁹ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. el-Misrî, Tahâvî, *Ahkâmü'l-Kur’âni'l-Kerîm*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998, c. 2, s. 213.

¹³⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999, c. 2, s. 281.

¹³¹ el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, c. 2, s. 310. Sünnet-i müekkede, Hanefî âlimler tarafından çok farklı şekillerde de tanımlanmıştır. Söz konusu tanımları görmek için bkz. Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001, s. 78.

“Kim yarın Allah’a Müslüman olarak kavuşmak isterse şu (farz) namazları ezan okunan yerde (mescitte) kılsın. Çünkü Allah, Peygamberinize **sünnet-i hüdayı** meşru kılmıştır. Bu namazlar da **sünnet-i hüdadandır**. Şayet cemaati terk edip namazı evinde kılanın yaptığı gibi siz de evlerinizde kıalarsanız peygamberinizin sünnetini terk etmiş olursunuz. Peygamberinizin sünnetini terk ederseniz muhakkak dalâlete düşersiniz. Abdestini güzelce alıp sonra da şu mescitlerden birine yönelen kimsenin her adımına karşılık Allah mutlaka sevap yazar, her adımına karşılık derecesini yükseltir ve her adımına karşılık bir günahını affeder. Vallahi ben öyle günler görmüşümdür ki nifaki malum münaфіklardan başka hiçbirimiz cemaati terk etmiyorduk. Vallahi insan iki kişi arasında bacakları yerde sürünerek getirilirdi de safa durdurulurdu”.¹³²

Tabiîn fakihlerinden Mekhûl b. Ebî Müslim (v. 112/730) de bu rivayetleri delil olarak sünneti, “yapılması hüda, terkedilmesi dalâlet olan” ve “yapılması hasen, terkedilmesinde beis olmayan” şeklinde taksim etmiştir.¹³³

Hanefiyye içinde sünnetin taksimine mesnet kabul edilen rivayetlerden hareketle Pezdevî (v. 482/1089) sünnet-i hüdaya karşılık “sünnet-i zevâid” terimini ilk defa kullanan usûl âlimi olmuştur.¹³⁴

Takip edilmesi ve işlenmesi hidayet, terk edilmesi dalâlet olan sünnetler için kullanılan sünnet-i hüda terkihi, genellikle ibadetlere taalluk eder.¹³⁵ Bu ibadetlerin dinin asılları ve şiarı diyeceğimiz yapılarıyla ilişkili olması bakımından sünnet-i hüda iki kısımda mütalaa edilir. Birinci kısmı, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hem bizzat devam ettiği hem de Müslümanların uygulamasını istediği ezan ve cemaatle namaz gibi fiillerdir. Sünnet-i hüdanın ikinci kısmı, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sıklıkla yaptığı, bununla birlikte insanlar üzerine farz olmadığını ve bağlayıcılığı bulunmadığını

¹³² Müslim, *Mesâcid*, 257; Nesâî, *İmâme*, 50; İbn Mâce, *Mesâcid*, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 1, s. 382, 414-415, 455.

¹³³ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, Beyrut: Daru’l-Marife, 1954 c. 1, s. 114.

¹³⁴ Fâhru’l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü’l-Pezdevî (Kenzu’l-Vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl)*, Karaçi: Mir Muahmmmed Yayınları, t.y., s. 139.

¹³⁵ Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 100.

göstermek adına nadiren terk ettiği fiillerdir. Sabah ile akşam namazlarının sünnetleri ile yatsının son sünneti bu kabildendir.¹³⁶

Sünnet-i hüda'nın dışındaki sünnetler *sünnet-i zevâid* ismini almıştır. Bunlar Hz. Peygamber'in (s.a.v) bazen yapıp bazen terk ettiği fiillerdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namazda kıraati, rükû ve secdeyi uzun yapması, bu konumlardaki bazı uygulamaları, ayrıca yürümesi, giyinmesi, yemek yeme şekli gibi fiilleri bu kısma dâhil edilmiştir.¹³⁷

Sünnet, yerine getiren kişi veya kişilerden sorumluluğun kalkması bakımından da “sünnetü'l-ayn” ve “sünnetü'l-kifâye” şeklinde de taksim edilmiştir. *Sünnetü'l-ayn*, herkes tarafından yerine getirilmesi beklenen sünnet çeşidi olup ifa eden sevap, terk eden ise isâet işlemiş olur.¹³⁸ Bir sünnetin terki isâet olarak belirtilmişse, bu durum o sünnetin müekked sünnet olduğuna bir delil olarak kabul edilmiş, terki durumunda “mahzur yoktur” “bir beis yoktur” şeklindeki açıklamalar ise gayr-i müekked sünnete delalet addedilmiştir.¹³⁹ Terki açısından bir fiil “terk edilmesi yakışık almaz” anlamında “لا ينبغي” lafzıyla nitelendiriliyorsa bu da o söz konusu şeyin müekked sünnet olduğuna alamet kabul edilmiştir.¹⁴⁰ Hanefî ve Mâlikî âlimler tarafından sünnet terimi, mutlak olarak kullanıldığında da aksi bir delil bulunmadıkça “müekked sünnet” olarak kabul edilmiştir.¹⁴¹

ac. Sünnetin Bağlayıcılığı

Mensubu oldukları farklı yaklaşım tarzlarına göre fukaha arasında ihtilaf konusu edinilen bir diğer husus da sünnet kabul edilen fiillerin terkinin kişiye yüklediği sorumluluk yani günah kabul edilip edilmeyeceğidir.

Hanefilere göre sünnet-i hüdanın yani müekked sünnetlerin birinci kısmına “vacipleri tamamladığı” gözüyle bakılır. Bu sebepten, böyle fiillerin edası sevap

¹³⁶ Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 324.

¹³⁷ el-Buharî, *Keşfü'l-esrar*, c. 2, s. 310.

¹³⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Bahru'l-muhit fî usûli'l-fikh*, 1. b., Darü'l Kütüb, 1414, c. 1, s. 388. Sünnet-i kifâye kullanımı için bkz. Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Vasît fî'l-mezheb*, Kahire: Dârü's-Selam, 1997, c. 7, s. 14; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y., c. 8, s. 384.

¹³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012, c. 1, s. 110.

¹⁴⁰ İmam Malik bu duruma misal olarak getirilebilecek şu açıklamayı yapmıştır: “*Umre, vitir namazı gibi sünnet-i vâcibe olup terk edilmesi yakışık almaz (lâ yenbeği)*”. Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahman el-Kayrevanî, İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fî'l-müdevvene ve gayriha mine'l-ümmehât*, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999, c. 2, s. 321.

¹⁴¹ Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî fî'l-fikhi'l-Hanefî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, s. 76.

kazandırırken, terki günah addedilir. Fakat bu günah, mekruh cinsindendir¹⁴² ve ayıplamayı gerektirir.¹⁴³ Bu noktada vacip ile müekked sünnet arasındaki fark, birinciye terk edenler hakkında ceza öngörülmüş olmasıdır.¹⁴⁴

Sünnet-i hüda ile sünnet-i müekkede arasında fark gören bazı Hanefî âlimlere göre ise birincisi sevap bakımından ikinciden daha üstündür. Bu sebeple terk edene, vacip konusundaki cezadan bir derece azı verilir. Bu görüşe göre her sünnet-i hüda bir sünnet-i müekkede olsa da her sünnet-i müekkede, sünnet-i hüda olmamaktadır.¹⁴⁵

Hanefilere göre sünnet-i hüda gibi dinin şîârından sayılabilecek sünnetleri terk eden kişilerden öncelikle bunları yerine getirmeleri istenir. Terk eden kişi ya da toplum bu konuda ısrarcı olursa İmam Muhammed'e göre onlara savaş açılır. Ebû Yusuf'a göre ise savaş yalnızca farz ve vacibi terk etmede ısrarcı olanlar içindir. Sünneti terk etmede ısrarcı olanlar sadece tazir yani hapis ve dayak ile cezalandırılır.¹⁴⁶ Ezan gibi dinin şîarı sayılan sünnetlerin sürekli terk edilmesi durumunda bölge halkına savaş açılacağı görüşü Şâfiî mezhebinde de kabul görmüştür. Onlara göre bu muamelenin sebebi sünneti terk etmeleri değil hiçbir özür olmaksızın Allah'ın itaat emrini önemsememiş olmalarıdır. Bu durum itikad ile ilgili bir problemi çağırıştır ki itikadı muhafaza da sünnet değil vacip olmaktadır. Burada verilen ceza aslında sünnetin terkine değil, vacibin terkinedir. Ancak vacibin terkenden dolayı ceza ahirete uzanırken, sünnetlerin terk edilmesinden dolayı bahsedilen ceza dünya ile sınırlı görülmüştür.¹⁴⁷ Mezhebin sünnet-i müekkedeğe yaklaşımı da aynı açıdan değerlendirilmiştir. Şâfiî mezhebine

¹⁴² Mezhep içerisinde böyle sünnetleri terk etmenin tahrîmen veya tenzihen mekruh olduğu yönünde iki farklı görüş bulunmaktadır. Âlimlerin büyük çoğunluğu bunun tenzihen mekruh olduğu görüşündedir. Ancak burada tenzihen mekruhun sınırları tahrîmen mekruha yakın ölçektir. İbn Nüceym, Abdulhay el-Leknevî gibi bir kısım âlimler ise terkin tahrîmen mekruh olduğu görüşünü savunmuştur. Bkz. Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısri, İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. 1, s. 48. Bu konuda ayrıca bkz. Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 102.

¹⁴³ Hanefî usûl âlimleri, sünneti terkten dolayı itabın bu dünyada ya da hem bu dünyada hem de ahirette olacağı yönünde iki görüş ileri sürmüştür. Mesela Abdülaziz el-Buhârî'ye (v. 730/1330) göre böyle bir kişi dünyada kınandığı gibi ahirette de Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şefaatinde mahrum olur (bkz. *Keşfu'l-Esrar*, c. 2, s. 564). İbn Nüceym'e (v. 970/4563) göre ise bunlar Allah'ın bir emri kapsamında değildir. Bu sebeple terk eden kişi sadece dünyada kınanır (bkz. *Fethu'l-gaffâr bi Şerhi'l-Menâr*, s. 225).

¹⁴⁴ Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. 1, s. 114; Mahmûd b. Ahmed el-Merginânî, *el-Muhîtü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 2004, c. 1, s. 428, 446. Ayrıca bkz. Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 324.

¹⁴⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Marife, t.y., c. 1, s. 133.

¹⁴⁶ es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, s. 133.

¹⁴⁷ Ebû Muhammed Abdurrahman b. İbrâhim el-Mısri, Firkâh, *Şerhü'l-varakât li-İmâmi'l-Harameyn el-Cüveynî*, Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2001, s. 95.

göre, sünnet-i müekkede yapıldığında kişiye sevap kazandıran, terk edeni tekfir edilmeyen amellerdir. Terk eden isâet ve kerahet içeren bir davranışta bulunmuş olur ancak günaha girmez. Fakat terkin sürekli olması peygambere itaati hafife almak olarak kabul edildiği için terk eden bu durumda (şer'an) kınanır.¹⁴⁸

Mâlikî mezhebinin de bu hususta görüşü diğer mezheplerden farklı değildir. Mezhebe göre sünneti ifa eden kimse sevap elde ederken, terk eden kimse günaha girmiş olmamaktadır”.¹⁴⁹ Sünneti terkten dolayı fasık olma durumu ancak terk etme, sünneti tahfif sebebiyle olduğunda ve terkte ısrar sonucundadır.¹⁵⁰ Sünnet uygulamalarında terkin sehven olması durumunda sünneti telafi etme gerekli görülmüş, bu durumda abdestin sünnetlerinden biri sehven terkedildiğinde baştan başlamaksızın unutilan azanın tekrar yıkanması yeterli görülmüştür.¹⁵¹ Aynı şekilde namazda sehven unutilan sünneti müekkede olan bir fiil de telafi edilmekte ve namaz sonunda sehiv secdesi gerekmektedir.¹⁵²

Hanbelî mezhebi de sünneti terkin günahı hususunda ısrarı esas almıştır. Mezhebe göre sünneti bir yahut iki kere terk eden kimse günaha girmemektedir. Ancak kişi ömrünün büyük bir kısmında sünnetleri terk ederse sünnetten yüz çevirmiş kabul edilmektedir. Bu hususta Hanbelî ilim adamları Ebû Ya‘lâ el-Ferrâ (v. 458/1066) ve Ebu'l-Vefâ İbn Akîl (v. 513/1119) Hz. Peygamber'in “ *Kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir*”¹⁵³ hadisinde yer alan tekitli ifadeyi delil göstererek sünneti terkin günahına dikkat çekmiştir.¹⁵⁴

Hanefilere göre sünnet-i zevâidin yapılması ise, evla ve fazileti yüksek olup işleyen sevap elde eder. Terki ise günah olmayıp böyle kişiler azarlanmaz ve kınanmaz.¹⁵⁵

Mâlikî mezhebinde sünneti gayr-i müekkede ile müstehap arasında bir ayırım gözetilmemiştir.¹⁵⁶

¹⁴⁸ er-Râzî, *el-Mahsûl*, c. 1., s. 102.

¹⁴⁹ Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhedât*, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, c. 1, s. 192.

¹⁵⁰ İbn Ebû Zeyd, *en-Nevâdir ve 'z-ziyâdât*, c. 1, s. 309-10.

¹⁵¹ Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Teklifi Hükm Terimleri*, s. 112.

¹⁵² İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhedât*, c. 1, s. 164.

¹⁵³ Buhârî, *Nikah*, 1.

¹⁵⁴ İbn Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-münîr*, c. 1, s. 421.

¹⁵⁵ el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, c. 2, s. 310

b. Sünnet Teriminin İlişkili Olduğu Kavramlar

Bu konuda yapılan tanım ve izahlardan hareketle sünnetin fukahâ tarafından, hükümler cihetinden ve “Şârî’in yapılmasını kesin ve bağlayıcı olmayacak şekilde talep ettiği fiiller”¹⁵⁷ anlamında kullanıldığı söylenebilir. Fakat “bağlayıcı olmayan” vurgusu dikkate alındığında aynı muhtevaya delâlet eden başka terimlerin kullanıldığı da görülür.

ba. Mendup (الْمَنْدُوب)

Hanefî âlimler sünnet ve mendup terimlerini terkinin sorumluluğu açısından değerlendirmiştir. Buna göre sünnet terki günah sayılan; mendup ve nafilâ ise terkine sorumluluk taalluk etmeyen fiillerdir.¹⁵⁸

Mezhebin teşekkülü aşamasında bu ayırım, sünnet ya da mendup terimleri kullanılmadan yapılmıştır. Buna göre “terki durumunda günah işlenmiş, mekruh bir davranışta bulunulmuştur” denilen fiiller (müekked) sünnete işaret etmektedir. “Terkinde beis yoktur” açıklaması ise mendup ile alakalıdır.¹⁵⁹

Mendup terimi, Şâfiî mezhebi içerisinde yapılması sevap, terk edilmesi kınanmayı gerektirmeyen işler olarak tanımlanmıştır. İmam Şâfiî mendupları kendi içinde derecelendirmiş ve bazı mendup fiillerin daha tekitli olduğunu ifade etmiş, ancak mendup fiillere derece bakımından özel bir isim zikretmemiştir.¹⁶⁰ Mendup, bazı Şâfiî âlimler tarafından “*Terk edilmesi durumunda bir kınama olmaksızın yapılması terk edilmesinden daha hayırlı olan şeydir*” şeklinde tanımlanmıştır. Ancak bu tanım, mendup teriminin terim anlamının sınırları dışına çıkıp, dinin gelmesinden önce terki kınanmayı gerektirmeyen herhangi bir fiili de karşılayıcı olduğundan ¹⁶¹ Râzî (v. 606/1210) tanıma “*Mendup, din nazarında yapılması terk edilmesine tercih edilen ve terk edilmesi caiz olan*” şeklinde bir hudud çizmiştir.¹⁶²

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhedât*, c. 1, ss. 163-164.

¹⁵⁷ Ferhat Koca, “Mendup”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2004, c. 29, s. 128-130.

¹⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012, Muhakkik önsözü, c. 1, s. 248.

¹⁵⁹ eş-Şeybânî, *el-Asl*, Muhakkik önsözü, c. 1, ss. 131-132.

¹⁶⁰ Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Teklifî Hüküm Terimleri*, s. 116.

¹⁶¹ Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, c. 1, s. 53.

¹⁶² er-Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, c. 1, s. 102.

Mezhep içerisinde cumhur ulemanın görüşü mendup, sünnet, müstehap, nafîle, tatavvu', râğibe, fazilet ve edep terimlerinin aynı manada olup her birinin mendup ana başlığı altında aynı hükme tabi tutulduğu yönündedir. Bütün bu hükümlerin ortak karşılığı, işlenmesi durumunda kişinin medhe layık (övgü) olması, terk edenin ise kınanmamasıdır. Bu terimler hüküm bazında değil, daha çok kapsamlarına dahil olan amellerin çeşitliliği baz alınarak bir derecelendirmeye tabi tutulmuştur.¹⁶³ Bu durumda Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaptığı ve emrettikleri *sünnet* olmakta, kişinin miktar ve zamanını kendi tercihi doğrultusunda yaptığı nafîleler ise sünnetten derece bakımından daha aşağıda olmaktadır.¹⁶⁴

İmam Gazzâlî ve İmam Begavî'nin (v. 516/1112) bu hususta görüşü mezhebin cumhurundan biraz daha farklıdır. Onlar farz namazları dışındaki namazları "sünnet, müstehap ve tatavvu" olarak üç kısma ayırmıştır. Bu bağlamda sünnet, Hz. Peygamber'in (s.a.v) muvazebe üzere yaptığı, farzlara bitişik revatib sünnetler, vitir, teheccüd ve kuşluk namazlarından oluşmaktadır. Müstehap ise Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sürekli olmaksızın bir yahut iki kere yaptığı fiilleri içermektedir. Bu kısma Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emrettiği bilinin kendisinin uyguladığına dair bir naklin bulunmadığı uygulamaları da dâhil edenler olmuştur.¹⁶⁵ Sünnet teriminin en mühim ve ayırıcı vasfı olan Hz. Peygamber'in (s.a.v.) o fiili muvazebe üzere yapması ve sünnet dışında terimlere bu minval üzere yapılan tanım ve taksimlere, bazı Şâfiî âlimler itiraz etmiştir. Bu itiraza göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ömründe bir kez haccetmiş olsa da orada uyguladığı fiiller de sünnet kabul edilmelidir.¹⁶⁶ Mezhep içerisinde sünnet ve sünnet için kullanılan terimler birbirinden ayrı manalarda kullanılsa da bazı durumlarda bu terimler birbiri yerine kullanılmıştır.¹⁶⁷

¹⁶³ Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Teklîfî Hüküm Terimleri*, s. 117.

¹⁶⁴ Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dabbî el-Mehâmîlî eş-Şâfiî, *el-Lübâb fi'l-fıkhi's-Şâfiî*, Medine: Darü'l-Buhârî, 1416, ss. 94-190.

¹⁶⁵ el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. 1, s. 192. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *et-Tehzîb fi fıkhi'l-İmam eş-Şâfiî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. 2, s. 223.

¹⁶⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşî, *Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, Darü'l Kütübi'l-İslamî, 1414, c. 1, s. 377.

¹⁶⁷ Mâverdi (v. 450/1058), Cüveynî (v. 478/1085) ve Nevevî (v. 676/1277) gibi âlimlerin sünnet, edep ve nafîle terimlerini birbirinden ayrı tutmuş olmalarına rağmen yeri geldiğinde bunları birbirleri yerine kullandıkları görülür. Bkz. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Havi'l-kebîr Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994, c. 2, ss. 132-133; Ebü'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlâb fi dirâyeti'l-mezheb*, Beyrut: Darü'l-Minhac, 2007, c. 1, s. 84.

Şâfiî mezhebinde görülen terimler arası mana geçişleri, Mâlikî mezhebinde de görülmüştür. Her ne kadar terimler belli çerçeveler dâhilinde oluşturulmuş olsa da Mâlikî âlimler tarafından bu sınırlara tam riayet edilmemiş¹⁶⁸, bu bağlamda mendubun ileyh, müstehap, râğibe, edep, fazilet ve hasen gibi terimler mezheb içerisinde genel olarak aynı anlamlarda kullanılmıştır.¹⁶⁹

Mâlikî mezhebi içerisinde Bağdat ekolü dışındaki âlimler sünneti, mendubun bir kolu olarak değerlendirmiş, bu bağlamda mendubu “sünnet, nafîle ve edep” olmak üzere üç kısımda incelemişlerdir. Mezhebin bir kısmında hâkim olan bu görüşe mukabil, Bağdat ekolü¹⁷⁰ âlimleri sünneti, farz ibadetlerin mukabilinde bir konumda tanımlayarak, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) uygulayageldiği bütün ibadetlere teşmil etmişlerdir. Yapılan bu taksimde, işlendiğinde erişilecek sevabın miktarı dikkate alınmış, terk edenin ceza ya da ikaba düşmeyeceği hususunda hem fikir bir yaklaşım sergilenmiştir.¹⁷¹

Mendup terimi ve bu terime dâhil olan sünnet, fazilet ve nafîle terimleri Mâlikiyye’den Abdülvehhab el-Bağdâdî (v. 422/1031), el-Bâcî (v. 474/1081), el-Mâzerî (v. 536/1141) ve Hattâb er-Ruaynî (v. 954/1547) tarafından “*yapılmasında sevap olan terk edilmesinde günah olmayan*”,¹⁷² “*yapılmasında sevap olan, herhangi bir şekilde sırf terk edilmesinden dolayı ceza terettüp etmeyen emredilmiş şey*”¹⁷³ şeklinde tanımlanmıştır. İbn Rüşd el-Hafîd ise (v. 595/1198) nafileyi yukarıdaki tanımlara benzer cihetten “*terki nedeniyle ceza tehdidi olmaksızın yapılması tercih edilen şey*”¹⁷⁴ şeklinde tarif eder.

¹⁶⁸ Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 110.

¹⁶⁹ Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî, İbn Abdilber, *el-Kâfi fî fikhî ehl-i Medîne*, Riyad: Mektebetü’r-Riyad el-Hadise, 1400, c. 1, s. 250.

¹⁷⁰ Mâlikiyye’nin Bağdat ekolü, mezhebin önemli isimlerinden Ka’nebî’nin (v. 221/836) talebesi Ahmed b. el-Muazzel’in (v. 240/854?) yetiştirdiği isimler tarafından kurulmuştur. Bu âlimlerin fıkıh ve mezhep konusunda Basra ve Medine Mâlikîlerine göre farklı bir anlayışa sahip oldukları kaydedilir. Bkz. Eyyüp Said Kaya, “Malikî Mezhebi”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2003, c. 27, ss. 519-535; Çavuşoğlu, Ali Hakan. *Irak Mâlikî Ekolü (III-V/IX-XI yy.)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2004.

¹⁷¹ Ahmed b. Guneym en-Nefravî, İbn Mühennâ, *el-Fevâkihü’l-devânî şerhun ‘alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, Darü’l-Fikr, 1415, c. 2, s. 21-22.

¹⁷² Ebû Muhammed Abdülvehhab b. Ali b. Nasr el-Bağdâdî, *et-Telkîn fî fikhî’l-Mâlikî*, s. 177; er-Ruaynî, *Kurretü’l-‘ayn bi-şerhi Varakâti İmâmî’l-Haremeyn*, Kahire: Dâru’l Fazile, t.y., s. 101.

¹⁷³ Ebü’l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *Kitâbü’l-hudûd fî’l-usûl*, 1. b., Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424, s. 113.

¹⁷⁴ Ebü’l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fî usûli’l-fikh: Muhtasarü’l-Mustasfâ*, Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1994, c. 1, s. 44.

Mezhep içerisinde “sünnet, nafil, edep” terimleriyle aynı anlamda kullanılan mendup, emirleri yerine getirenin elde edeceği sevaptaki farklılıkları belirgin kılacak şekilde derecelendirilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in yapılmasını çokça teşvik ettiği ve mezhebe göre sevabı en yüksek olan “sünnet”, onun bir altında “fazilet” yer almıştır. Ecir bakımından en düşük olan ise “nafil” olmuştur.¹⁷⁵

Hanbelî âlimlerin çoğunluğu, diğer mezheplerin yaklaşımlarına benzer şekilde, terimleri, aynı manaya gelecek şekilde kullanmış ve hükmen “*yapan için sevap olan, terk eden için ikab olmayan şey*” olarak tanımlamıştır.¹⁷⁶ Bu genel tanımın yanında mezhebin usûl âlimi İbn Teymiyye (v. 652/1254) mendubu “*Terk edeni şer’an kınanmayan, yapılması istenen fiil*”, İbnü’n-Neccâr (v. 972/1564) ise mendubu “*Yapan kimsenin sevabı hak ettiği ve mutlak olarak terk eden kimsenin cezalandırılmadığı şey*” şeklinde tanımlamıştır.¹⁷⁷

Mezhebin müteahhir âlimlerinden İbn Kudâme’nin (v. 620/1223) mendup tanımı ise “*Bir alternatifte gerek duyulmaksızın, terk edilmesine sırf terk açısından herhangi bir kınama gerekmeyen emredilmiş şeydir*” şeklindedir.¹⁷⁸

Mezhep içerisinde yukarıda belirtildiği üzere bu terimlerin birbiriyle aynı anlamda kullanıldığı gibi mendubu ana başlık kabul ederek, “sünnet, rağibe ve nafil” olmak üzere kendi içinde sevap bakımından bir derecelendirmeye tabi tutan âlimler de olmuştur. Bu durumda mendup içinde sevabı büyük olan “sünnet”, sevabı sünnet ve rağibeye nisbeten daha az olan “nafil”, sevap elde etme bakımından sünnet ve nafilenin ortasında yer alan ise “rağibe (fazilet)” olmaktadır.¹⁷⁹

Mendup hakkında bir diğer mesele, naslarda yer alan emir ifadelerinin bir kısmının mendup ifade ettiğine dair görüştür. Kur’ân ve sünnette yer alan emir

¹⁷⁵ Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 110. Ayrıca bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Mâzerî, *Îzâhu’l-mahsûl min Burhâni’l-usûl*, Beyrut: Darü’l-Garbi’l İslâmî, t.y. s. 241.

¹⁷⁶ Muhammed b. Ahmed el-Futûhî, İbnü’n-Neccâr, *Şerhü’l-Kevkebi’l-münîr bi-muhtasari’t-Tahrîr*, Dimaşk: Câmiatü’l-Melik Abdülazîz, 1980, s. 403.

¹⁷⁷ İbnü’n-Neccâr, *Şerhü’l-Kevkebi’l-münîr bi muhtasari’t-Tahrîr*, ss. 402-403.

¹⁷⁸ Bu tanımda “bir alternatifte gerek duyulmaksızın” ibaresiyle muhayyer vacipler, “sırf terk bakımından” ibaresiyle ise müvessa’ vacipler çerçeve dışında tutulmak istenmiştir. Bkz. el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, c. 1, s. 53. Vacibin istenen fiilin belirlenmiş olan kısmına muayyen, belirlenmemiş kısmına muhayyer (gayr-i muayyen), edası bakımından hem ona hem kendisi dışında bir ibadete ayrılacak vakit açısından geniş zamanlı ise müvessa (geniş zamanlı) vacip adı verilir. Bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, “Vacip”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2012, c. 40, ss. 410-414.

¹⁷⁹ İbnü’n-Neccâr, *Şerhü’l-Kevkebi’l-münîr*, ss. 404-405.

ifadelerinin en doğru şekilde anlaşılma gayreti mükellefin fillerinin sonuçları açısından oldukça önemli görülmüştür. Bu bağlamda dikkate alınan hususlardan biri de Rasûlullah'ın (s.a.v.) ulema tarafından mendup addedilen bazı filleri ve özellikle emirleri ile bizzat kendi hayatındaki kimi pratiklerin örtüşmemesidir.

Fıkıh usûlünün temel meselelerinden biri olan emir konusu, âlimler tarafından farklı şekillerde değerlendirilmiştir. İster Kur'ân'da isterse hadislerde yer alsın, bunlar içinde özellikle menduba delâlet ettiği değerlendirilenler “bu emir mecaz mı yoksa hakikat mi ?” sorusuna zemin hazırlamıştır. Kerhî (v. 340/952) ve Cessâs (v. 370/981) gibi Hanefî, Ebû İshak eş-Şîrâzî (v. 476/1083)¹⁸⁰ gibi Şâfiî usûl âlimleri mendubun hakikat yoluyla emredilmediğini savunanlardır. Nitekim Şîrâzî bu konuda şöyle demektedir:

*“Şayet mendubun ileyh me'murun bih olsaydı, yoldan eza veren bir şeyi kaldırmak, tatavvu namazı kılmak ve nafile oruç tutmak gibi bazı müstehap fiilleri terk eden kişilere 'Sen Allah'ın emrine muhalif olmakla isyan ettin' denilmesi gerekirdi. Böyle bir şeyin denilmesi caiz olmadığına göre mendubun hakikaten emredilmediğine delil olur”.*¹⁸¹

Bu görüşe göre mendup fiili yapmak vacip gibi gerekli değildir ve terk eden isyankâr olmaz. Böylece vacip ve mendup birbirinden ayrılmış olmaktadır. Zira vacip, yapıldığında sevap, terk edildiğinde ceza gerektiren şeydir. Nedb ise her ne kadar yapılması sevap olsa da terki ceza gerektirmez.¹⁸²

¹⁸⁰ Şîrâzî bu hususu Hz. Peygamber'den (s.a.v.) nakledilen Berîre hadisiyle izah etmektedir. Bu hadise göre Rasûlullah (s.a.v.), Hz. Âişe'nin azatlı cariyesi Berîre'ye (r.anha) “Eşine geri dönsen! Çünkü o senin oğlunun babasıdır” dediğinde “Ya Rasûlullah bunu emir olarak mı söylüyorsun?” cevabını almıştır. Bu karşılık üzerine Rasûlullah (s.a.v.) “Hayır! Ben sadece aracıyım” buyurmuştur. Şîrâzî, Rasûlullah'ın (s.a.v.) bu hususta cevabını bir “emrin” konusu değil hakkında “aracı olunacak bir mesele” şeklinde açıklamış, bu aracılığın da mendup olduğunu söylemiştir. Şîrâzî bu örneğe “*Şayet mendup hakikatte emir olsaydı Peygamber'in (s.a.v.) cevabı da emir olurdu*” şeklinde bir izah getirir. Bkz. Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *et-Tefsira fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1403, c.1, s. 36.

¹⁸¹ eş-Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 36.

¹⁸² eş-Şîrâzî, *et-Tefsira*, s. 36-37. Ebû İshak eş-Şîrâzî, misvak hadisinde yer alan emrin “mendup cihetine çağırma” olduğunu ve dolayısıyla mendubun hakiki bir emir olmadığına delil addedilebileceğini söylemiştir. Ona göre her namaz için misvak kullanmak kendisine çağrılan bir fiildir ve Şâri onu emretmediğini de haber vermektedir (bkz. Ebû İshak İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Lûm'a fî usûli'l-fikh*, Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1995, s. 47). İbn Hacer, Nesâî'nin naklettiği Ebû Hureyre rivayetinde yer alan ve “لَأْمُرُنَّهُمْ” yerine “لَفَرَضُنَّ” ifadesine yer veren hadise işaret ederek eş-Şîrâzî'nin bu görüşünü desteklemektedir (bkz. Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalanî, İbn Hacer, *Fethü'l-bâri bi şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y., c. 2, s. 376.

Mendubun hakikat yoluyla emredildiğini savunan usûlcülere göre böyle sigalar “ıcabî” ve “ihtiyarî” olmak üzere ikiye ayrılır. Esasen mendup olduğu düşünülmesine rağmen hakkında emir bulunan fiiller, bu görüşe göre, vücut ifade eder ve itaati gerektirir. Nitekim Allah (c.c.), bazen mübah fiillerin de yapılmasını ister. Ancak bu talebin emir olmadığı icmâ ile sabittir. Diğer taraftan mendup, sevabından dolayı emredilmiş de değildir. Çünkü Allah (c.c.), sevap vermese de bu vacip emre itaat gerekmektedir. Bu sebeple mendup sevap olduğu için değil taat olduğu için emredilmiştir. Bu yaklaşıma göre mesela misvak hadislerinde yer alan emir sigaları, “ıcabî emir” kabul edilmelidir¹⁸³ ki bu husus çalışmamızın ikinci bölümünde geniş şekilde ele alınacaktır.

bb. Müstehap (المُسْتَحَب)

Sözlükte “sevmek, istemek” anlamına gelen “حب” kelimesinden türemiş olan “müstehap” ifadesi “*bir şeyi başka bir şeye tercih etmek*” manasına gelir.¹⁸⁴ Bu manaya göre müstehap, Şâri’in sevip mübah olan fiile tercih ettiği şeylere delâlet eden bir hükümdür.¹⁸⁵

Bazı fakihler tarafından sünnetten farklı bir manada kullanılmış olan müstehap terimi, genel itibariyle gayr-i müekked sünnet manasına hamledilir. Çoğunluğun benimsediği bu tercihin sünnetin anlam alanını daralttığı söylenebilir. Nitekim bazı âlimlerin sünnet lafzını mutlak kullandıkları yerlerde sünnet-i gayri müekkedeyi, kastettikleri görülür.¹⁸⁶ Onların terimler arası netliği ortadan kaldıracak şekildeki bu tercihleri, terimleri birbirleri yerine kullandıklarına da hamledilebilir. Nitekim aynı bağlam içerisinde ve aynı şeylere delâleten hem sünnet hem de müshep terimleri kullanılabilir.

Hanefî fakihlere göre müstehaplar terk edilmesi kerahet içeren ve içermeyenler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bir müstehap fiilin terkinin kerahet içermesi, ancak

¹⁸³ Bu görüş için mesela bkz. Muhammed b. Hüseyin, Ebû Ya’la el-Ferra, *el-‘Udde fî usûli’l-fıkh*, Riyad: Memeleketü’l-Arabiyyeti’s-Suûdiyye, 1993, c. 1, ss. 248-249; el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, c. 1, s. 61.

¹⁸⁴ İbn Manzûr, *Lisanü’l-‘Arab*, c. 1, s. 289.

¹⁸⁵ Ebû’l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basri, *el-Mu’temed fî usûli’l-fıkh*, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y., c. 1, s. 338.

¹⁸⁶ Sözelimi Alaaddîn es-Semerkandî’nin (v. 539/1144) “Cuma günü yapılması müstehap olan işler” başlığı altında “Cumada sünnet ve müstehap olan koku sürülmesi, gusledilmesi ve güzel elbise giyilmesidir” ifadesi böyle bir tercihi gösterebilir. Bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü’l-fukâha*, Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1984, c. 1, s. 193. Ayrıca bkz. Dilek, İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifî Hüküm Terimleri, s. 95.

kerahete delâlet eden bir bilgi ile sabit olmaktadır. Burada sabit olan kerahetin derecesi, hiyerarşiyle belirlenmektedir. Nasıl ki vacip ve sünnet-i müekkedenin terkinde görülen kerahet derecelendirmeye tabi ise müstehap ve sünnet-i gayri müekkedenin terkinde de kerahet dereceleri bulunmaktadır.¹⁸⁷

Mâlikî fakihler, müstehap ve mendubu aynı anlamda kullanırken usûl âlimlerine göre müstehap, sünnet ve nafil ile aynı anlama gelmektedir.¹⁸⁸ Mezhebin ilk dönem eserlerinde sünnet, müstehap ve nafil terimlerinin birbirinden farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Nitekim İmam Mâlik'ten nakledilen bir rivayette bu ayrım dikkat çekmektedir: “*Akika müstehaptır, Müslümanların devam etmekte olan bir uygulamasıdır. Vacip ve lazım bir sünnet değildir. Ancak onunla amel etmek müstehaptır*”.¹⁸⁹

bc. Nafil (النَّافِلَةُ)

Nafil, sözlükte “*hak edilen miktara veya paya eklenen ziyade, ilave ve fazlalık*” ayrıca “*ganimet ve bağış*”¹⁹⁰ anlamlarına gelen “نفل” kökünden türemiştir. Nitekim aynı kökten türeyen “nefel” kelimesi de “*ganimet ve hibe*” anlamlarına gelmektedir.¹⁹¹ Buna göre “farz ve vacip olan ibadetlere ilaveten yapılan fiillere” nafil ismi verilir. Aynı şekilde cihatta, savaşın asıl amacına ilave olarak elde edilen ganimete de “انفال” denilmiştir.¹⁹²

Diğer terimlerde olduğu gibi nafil de Hanefî usûl âlimleri ve Hanefî fakihler tarafından farklı şekillerde tanımlanmıştır. Usûl âlimleri nafileyi farz, vacip ve sünnete ilave olarak yapılan, dinin cevaz verdiği meşru fiiller olarak kabul etmiş, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) doğrudan yapma ve teşvikte bulunma durumunun gerçekleşmemesi sebebiyle hükümler hiyerarşisinde dördüncü sırada zikretmiştir. Bunu destekleyecek şekilde Hanefî usûl âlimleri nafileyi “*Allah'a kulluk etmek amacıyla*

¹⁸⁷ Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî, İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. 2, s. 57-58.

¹⁸⁸ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li şerhi Muhtasarı'l-Halîl*, Darü'l-fikr, 1992, c. 1, s. 256.

¹⁸⁹ Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî, Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415, c. 1, s. 554.

¹⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 11, s. 670-71.

¹⁹¹ Fahrettin Atar, “Nafil”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2006, c. 32, s. 290.

¹⁹² Aynı zamanda kişinin kendi emeğiyle yetiştirdiği çocuğa ilave olması bakımından toruna da nafil denilmiştir. Bkz. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. 1, s. 115. Ayrıca bkz. Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisi*, s. 87-88.

farzlara ve meşhur sünnetlere ilave olarak yapılan şeyler”¹⁹³, “*yapılması vacip olmayan, ibadetlere yapılan meşrû ziyadeler*”¹⁹⁴ “*yapılmasına karşılık sevap varsa da terkine ikab bulunmayan ibadetler*” şeklinde açıklamıştır.¹⁹⁵ Mezhep içerisinde aynı zamanda sünneti tanımlamada nafilenin tekidli, vakti belirlenmiş ve yapan kişinin tercihinin bırakılmamış olması kriter kabul edilmiştir.¹⁹⁶

Fakihlere göre ise nafile , “*H. Peygamber’in vacip olmaksızın hususî ve umumî olarak davet ve teşvik ettiği şeyler*” olarak tanımlanmıştır.¹⁹⁷

Hanefî mezhebinde hâkim olan görüş, hüküm açısından her ikisinin de “*yapılmasında sevap bulunması, terkinin ise kerahet addedilmemesi*” sebebiyle sünnet-i zevâid ve nafileler arasında bir farkın olmadığı yönündedir. Bu iki terim arasındaki tek fark nafilenin ibadetlere taallukuna rağmen sünnet-i zevâidin âdetleri de içine alıyor oluşudur. Fakat daha önce zikri geçen bazı ibadetlerin zevâiddan kabul edilmesi esasen H. Peygamber’in (s.a.v.) bunları da âdet haline getirmiş olduğuna yorulmuştur.¹⁹⁸ Bu yoruma göre sünnet-i zevâid ve nafile arasında fark kalmayacaktır.

Usûl âlimleri müstehap ve mendup terimlerini anlam bakımından birbirlerinden ayrı tutmamalarına rağmen¹⁹⁹ fıkıh âlimleri bu iki terim arasında fark görmüşlerdir. Fıkıh âlimleri, H. Peygamber’in (s.a.v.) özürsüz olduğu halde nadiren terk ettiği fiilleri *sünnet*; O’nun devam etmediği, yapılması ve terki eşit kabul edilen fiilleri *müstehap*; sahâbeye yalnızca caiz olduğunu göstermek maksadıyla bir yahut iki kere yaptığı, işlenmesi terkine ağır basan fiilleri ise *mendup* olarak tanımlamıştır.²⁰⁰ Usûl âlimleri ise H. Peygamber’in (s.a.v.) yapmamış olsa dahi teşvik ettiği fiilleri *mendup* ve *müstehap* kabul etmişlerdir.²⁰¹

¹⁹³ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvîmü’l-edille fî usûli’l-fikh*, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001, s. 78.

¹⁹⁴ es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, 1954, c. 1, s. 84.

¹⁹⁵ el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, c. 2, s. 311; Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavzîh*, c. 2, s. 654.

¹⁹⁶ İbn Mühennâ, *el-Fevâkihü’d-devânî*, c. 1, s. 248.

¹⁹⁷ eş-Şeybânî, *el-Asl*, Muhakkik önsöz, c. 1, ss. 154-156.

¹⁹⁸ Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımaşki, İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr ‘ale’d-Dürri’l-muhtâr*, Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003, c. 1, ss. 218-219.

¹⁹⁹ İbn Abidin, *Reddü’l-muhtâr*, c. 1, ss. 218-219. İbn Nüceym sünnet-i gayr-i müekke ve müstehabı terki açısından bir hiyerarşiye tabi tutmuştur. Ona göre sünnet-i gayr-i müekke ve müstehabı terk eden tenzihen mekruh işlemiş olur. Buna mukabil müstehap ve mendubun terki hiç bir kerahet içermez. Bkz. *el-Bahrü’r-râik*, c. 2, s. 57.

²⁰⁰ Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim el-Mısrî, İbn Nüceym, *Fethü’l-ğaffar bi şerhi’l-Menâr*, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001, s. 255-56.

²⁰¹ Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 106.

Şâfiî mezhebine göre nafil, dinde yapılmasının faziletinden mutlak olarak bahsedilen, bununla birlikte Hz. Peygamber'den (s.a.v.) hakkında bir rivayetin bulunmadığı, kişinin tamamen gönüllü ve kendi tercihi üzere Allah'a (c.c.) yaklaşmak kastıyla yerine getirdiği ibadetleri kapsamaktadır.²⁰²

Mâlikî mezhebine göre nafil, “ Hz. Peygamber'in yapıp teşvik ettiği, devam etsin ya da etmesin miktar tayininde bulunmadığı” fiillerdir. Mezhep içerisinde kaynaklarda geçen bu tanıma uygun olarak öğle namazı farzından önce ve sonra kılınan dört rekâtlik namazlar, ikindi namazından önce, akşam ve yatsı namazlarından sonra kılınan dört rekâtlik namazlar ve gece namazı örnek verilebilir.²⁰³ Mezhep içerisinde nafil olarak addedilen ibadetlerin hangi vasıflara sahip olması durumunda sünnet olarak isimlendirileceği bilhassa sabah namazının farzından önceki nafil namazın sünnet yahut râğibe olduğu yönündeki ihtilaf, birbirinden farklı iki sünnet tanımının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Birinci görüşe göre farz olmadığına delalet eden bir karinenin olması durumunda sünnet, “Hz. Peygamber'in devamlı olarak yaptığı veya devam ettiği anlaşılan” fiillerdir. Bu görüşe göre, sabah namazından önce kılınan iki rekât, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından topluluk içinde kılınmamış olsa bile sürekli yapıldığı için râğibe değil sünnet olmaktadır.²⁰⁴ İkinci görüşe göre ise sünnet, “Hz. Peygamber'in topluluk içinde ve devamlı olarak yaptığı şeydir”.²⁰⁵ Bu görüşe göre, sabah namazından önce kılınan iki rekâtın hükmü, söz konusu namazı Hz. Peygamber'in topluluk içinde kılmaması sebebiyle sünnet olmamaktadır. Burada “topluluk içinde” kaydının düşülmesi râğibe ve nafil terimlerini sünnetin kapsamından çıkarmak içindir. Bu tanımda altı çizilen “topluluk içinde” ve “devamlılık” vasıfları dikkate alındığında, sabah namazından önce kılınan iki rekât, Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından topluluk içinde kılmadığı için sünnet değil râğibe olmaktadır. Bunun yanında bayram namazı, istiskâ ve kûsûf namazları Hz. Peygamber (s.a.v.) toplulukla birlikte

²⁰² el-Gazzâlî, *İhyâ-u 'ulûmi'd-dîn*, c. 1, s. 192. Ayrıca bkz. Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud el-Begavî, *et-Tehzîb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, c. 2, s. 223.

²⁰³ İbn Mühennâ, *el-Fevâkihü'd-devânî*, c. 1, s. 22. Mezhebin önemli âlimlerinden İbn Rüşd (v. 520/1126) nafilı “Hz. Peygamber'in (s.a.v.) emir veya teşvik etmediği yahut da yapılmasına devam buyurmadığı buna mukabil dinin yapılmasında sevap olduğunu takrir ettiği şeydir” şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, İbn Rüşd, *el-Mukaddimâtü'l-mümehhedât*, c. 1, s. 64.

²⁰⁴ İbn Mühennâ, *el-Fevâkihü'd-devânî*, c. 1, s. 21.

²⁰⁵ Bağdâdî, Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne el-İmam Malik b. Enes*, Mekke/Riyad: el-Mektebetü't-Ticariyye, c. 1, s. 248.

kıldığı için sünnet hükmündedir. Fakat söz gelimi teravih namazı, toplulukla birlikte ancak devamlı olarak kılınmadığı için sünnet kapsamının dışında kalmaktadır.²⁰⁶

bd. Tatavvu' (التَّطَوُّع)

“طوع” kökünden türeyen kelime “itaat etmek, boyun eğmek, emre uygun davranmak, gönüllü olarak yapmak” manasına gelmektedir.²⁰⁷ Kelime ıstılâhta da sözlük anlamını koruyacak biçimde “herhangi bir zorlama ya da baskı olmaksızın kişinin gönüllü ve kendi rızasıyla yaptığı hayırlı fiilleri” ifade için kullanılır.²⁰⁸ Kelime hadislerde de “farz olanların dışında yapılan ibadetler” manasına gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir bedevî ile yaptığı konuşmada namaz, oruç, zekât ve hac gibi yapılması zorunlu (farz) olanlar sayıldıktan sonra bunlarla aynı cinsten gönüllü olarak ifa edilecek ibadetlere işareten “إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ” ifadesi kullanılmıştır.²⁰⁹ Bir başka hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kim bir günde on iki rekât tatavvu’ kılsa onun için cennette bir ev bina edilir”.²¹⁰ Söz konusu bu namazların farzlar dışında kılınacak olanlara işaret ettiği muhakkaktır.

Tatavvu’ kelimesinin, terimlerin anlam çerçevesinin henüz netleşmediği bazı ilk dönem fıkıh kitaplarında, sünnet manasında kullanıldığı görülür. Mesela Hanefiyye’nin kurucu metinlerinden kabul edilen *el-Asl*’da İmam Muhammed (v. 189/805), kelimeye böyle bir anlam yükler. Nitekim o “öğle namazından önce kılınacak olan *tatavvunun* kaç rekât olduğu” sorulunca “dört rekât” cevabını vermiştir. “İkindiden önce *tatavvu*’ var mıdır?” sorusunu ise “Kılırsan güzel olur (حسن)” şeklinde cevaplamıştır. Aynı konuşmada İmam Muhammed “(İkindi) öncesinde dört, akşamdan sonra da iki rekât *tatavvu*’ vardır” demektedir. “Yatsıdan önceki *tatavvu*” hakkında ise yime “Kılırsan güzel olur” yorumunu yapmaktadır.²¹¹ Dikkat edilirse bu açıklamada sünnetin “müekked” veya “gayr-ı müekked” kısımlarından bahsedilmez. Bunun yerine İmam Muhammed, kılınmasını “hasen” bulduğu ikindi ve yatsının sünnetlerinin öğle ve

²⁰⁶ Ali b. Ahmed b. el-Adevî, *Hâşiyetü'l-‘Adevî ‘alâ kifâyeti't-tâlibi'r-rabbânî*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414, c. 1, ss. 51-52.

²⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, c. 8, s. 243.

²⁰⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fî netici'l-‘ukûl fî usûli'l-fıkh*, Katar: Metabi'd-Devha el-Hadise, 1984, s. 34.

²⁰⁹ Buhârî, *Savm*, 1; Müslim, *Îmân*, 8; Ebû Davut, *Salât*, 1.

²¹⁰ Müslim, *Salâtü'l-müsafirîn*, 102.

²¹¹ eş-Şeybânî, *el-Asl*, c. 1, s. 154.

akşamın sünnetlerine göre daha düşük bir derecede olduğuna işaret etmiştir.²¹² İlerleyen dönemlerde ise Hanefî ulema, hem nafîle hem de tatavvu' terimlerini “farz, vacip ve sünnet dışında yapılan ibadetler” için kullanmıştır. Böylece söz konusu terimlerin anlam çerçevesi genişlemiş; hem sünneti hem de müstehabı kapsayacak şekle bürünmüştür.²¹³

be. Fazilet (الْفَضِيلَةُ) Kökü

Sözlükte “artmak, çoğalmak, üstün olmak; sevabı çok olmak” anlamlarına gelen fazilet kelimesi ıstılâhta “zorunlu olunmadığı halde yani gönüllü olarak yapılan iyilik, ihsan, bağış” gibi anlamlara gelmektedir.²¹⁴ Nitekim bir hadiste kelimenin ism-i tafdîl sigası bu ıstılâhî anlamında kullanılmıştır:

"مَنْ تَوَضَّأَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَبِهَا وَنِعْمَتْ، وَمَنْ اغْتَسَلَ فَهُوَ أَفْضَلُ"

*“Kim Cuma günü abdest alırsa gerekeni yapmıştır ve yaptığı ne güzeldir. Ama kim guslederse o daha faziletlidir”.*²¹⁵

Bu kelime ve türevlerinin fıkıh terminolojisinde mendup ile eş anlamlı kullanımı İmam Şâfiî'nin öncülüğünde gerçekleşmiştir.²¹⁶ Bununla birlikte Hanefî âlimler kelimeye daha ziyade “müstehap” manası vermiştir. Mesela “*Teravih namazında bir kere hatmetmek sünnet, iki keresi fazilet, üç keresi ise efdaldır*” şeklindeki değerlendirmede kelimenin müstehap manasında kullanıldığı görülür. Fazîlet ile efdal arasındaki farkın ise müstehabın derecesine delâlet ettiği söylenebilir.²¹⁷

Mâlikî mezhebine göre fazilet, “*Hız. Peygamber'in yapılmasını teşvik ettiği, miktarını belirlediği ama kendisinin topluluk içinde yapmadıklarıdır*”.²¹⁸ Sünnetin hükmünde olduğu gibi fazilet konusunda da yapan kişi sevap elde ederken, terk eden ikâba düşmez.²¹⁹

²¹² İmam Muhammed'in “إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ، فَلْيَصِلْ رَكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ” hadisi hakkında “هذا تطوُّعٌ وهو حسنٌ” değerlendirilmesi yaptığı görülür. Bkz. eş-Şeybânî, *el-Asl*, c. 1, s. 291.

²¹³ Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 99.

²¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, c. 11, s. 524.

²¹⁵ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 128.

²¹⁶ eş-Şâfiî, *el-Ümm*, c. 5, s. 79.

²¹⁷ Alaaddin Muhammed Ali b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr fî şerhi tenvîri'l-ebşâr*, Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1423, s. 94.

²¹⁸ İbn Mühennâ, *el-Fevâkihü'd-devânî*, c. 2, s. 265.

²¹⁹ Mâzerî, *Şerhu't-telkîn*, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997, c. 1, ss. 126-127.

bf. Edep (الأدب)

Sözlükte, “davet, iyi tutum, incelik ve kibarlık, hayranlık ve takdir” anlamına gelen edep kelimesi, aslen “dua” anlamında olup “davet” kökünden “insanları övülecek hasletlere davet etmek” anlamında kullanılmıştır.²²⁰ Edep kelimesinin “أدب” kökünden türediğini söyleyen Arap dilcilerin hilâfına, Alman şarkiyatçı Karl Vollers (v. 1909)²²¹ ve İtalyan şarkiyatçı C.A. Nallino²²² kelimenin kökeninin “دأب” olup sünnet ile aynı anlama geldiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre kelime, eskiler tarafından “gelenek” anlamında ve sünnete karşılık olarak kullanılmıştır. Bu anlamda kelime cahiliye dönemi Arapları arasında “*takip etme zorunluluğu bulunan eski geleneklerin toplamı*” manasına gelmektedir.²²³

Sözlük anlamı etrafında farklı görüşler ileri sürülen “edep” kelimesi, fikhî bir ıstılah olarak dar anlamıyla mendûba karşılık gelmekte, geniş çerçevede ise ister farz, vacip isterse sünnet veya müstehap olsun herhangi bir konuda uyulması gereken kuralların bütününe ifade etmektedir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) yaşayış tarzı, sahâbeyi her durumda davet ettiği yaşam biçimi, emir ve tavsiyeleri hadis kitaplarında “كتاب اللاداب” yahut “كتاب الأدب” başlığı altında nakledilmiştir.²²⁴

Bu kullanımın fıkıh terminolojisinde de karşılığı vardır. Nitekim Hanefî mezhebine mensup ulema, kelimeyi bazen müstehap bazen de sünnet-i müekkede ile eş anlamda kullanır. Hanefî fakih Serahsî’nin “*Hac’da sünnet veya edep olan bir şeyi kasten terk eden kişiye isâetten başka bir şey lazım gelmez*” cümlesinde, kelimenin bu anlamda kullanıldığı söylenebilir.²²⁵

bg. Rağbet (الرغبة)

“Rağibe” ya da “murağğab fih”; vacip olmasa bile sevabı dolayısıyla edası teşvik edilen filler için kullanılan bir terimdir. Bu manasıyla kelime “vacip olmaksızın Allah’ın (c.c.) yapılmasını istediği şeyler” manasına da hamledilen müstehap yerine

²²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 1, s. 206.

²²¹ Karl Vollers (1857-1909) Kahire’de Hıdiviyye Kütüphanesi’ne müdür olarak görevlendirildikten sonra doğu dilleri ve ilimlerine yönelmiş, bu arada Arapça üzerine özel çalışmalar yapmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Hilal Görgün, “Karl Vollers”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2013, c. 43, ss. 125-126.

²²² Arabistik ve İslamoloji üzerine çalışmaları olan İtalyan şarkiyatçı Carlo Alfonso Nallino hakkında detaylı bilgi için bkz. Mahmut H. Şakiroğlu, “Carlo Alfonso Nallino”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2006, c. 32 s. 349.

²²³ Mustafa Çağırıcı, “Edep”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1994, c. 10, ss. 412-414.

²²⁴ Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 86.

²²⁵ es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 4, s. 46.

kullanılmıştır.²²⁶ Bu manada ilk olarak Endülüslü Mâlikî âlim İbn Habîb'in (v. 238/853) *el-Vâzıha* adlı eserinde yer almasından hareketle kelimenin terim anlamını kazanması konusunda III/IX. asra işaret edilir.

Terimler birbirleri yerine kullanılıyor olsalar dahi aralarında belli başlı farklar olduğu açıktır. Bu hususta Iraklı dil âlimi ve tarihçi İbn Mühennâ (v. 682/1283)²²⁷ râğibe ve nafilenin farkını şu şekilde açıklar:

“Hz. Peygamber, nafilenin hilafına râğibeye devam etmiş ve râğibe için bir miktar tahsis etmiştir. Nafile Hz. Peygamber'in yaptığı ancak devam etmediği, devam etse de bir miktar tahsis etmediği yahut bir miktar tahsis etse dahi topluluğun göreceği şekilde yapmadığıdır. Hz. Peygamber'in öğle namazı farzından önce ve sonra ikindi namazından önce dört rekât kıldığı sabit olsa da O'nun bu vakitlerde namaz kılması hep aynı sayıda namaz kıldığı anlamına gelmez. Yani bu namazları dörde hasrettiğini göstermez. Bu sebeple nafile ve râğibe birbirinden ayrı şeylerdir. Nitekim kişi öğle namazından önce sürekli yüz rekatlık bir namaz kılmış olsa Hz. Peygamber'in dört rekata devam etmesine uygun şekilde eda etmiş olur. Şayet bu namazları Hz. Peygamber'in sürekli dört rekât kıldığı varsayılırsa, o takdirde de Hz. Peygamber'in râğibeyi mutlak nafileden daha fazla yapması ve râğibeye daha fazla teşvik etmesi nedeniyle nafile râğibeden ayrılır”.²²⁸

bh. Hasen (الحسن)

Sözlükte “sevinç uyandıran ve rağbet edilen hoşluk” anlamına gelen²²⁹ “hasen” (حَسَنٌ) ifadesinin kullanıldığı yerlere bakılarak menduba hamledilebileceği söylenebilir. Nitekim kelime bir hadiste şu şekilde kullanılmıştır: “Gözlerine sürme çeken tek sayıda çeksin. Böyle yapan iyi (hasen) yapmış olur. Yapmayana da günah yoktur”.²³⁰ Kendisine sorulan “Ben seferde oruç tutmaya kuvvet bulamıyorum, Benim üzerime günah var mıdır?” sorusuna Hz. Peygamber'in (s.a.v.) verdiği “O Allah'tan sana bir ruhsattır; kim bu ruhsatı alırsa hasendir, kim de oruç tutmayı isterse onun üzerine

²²⁶ Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. 1, s. 338.

²²⁷ İbn Mühennâ Türkçe üzerine yazılmış ilk eserlerden kabul edilen *Hilyetü'l-insan ve halbetü'l-lisan* adlı sözlüğün de sahibidir. Bkz. Mustafa Erkan, “İbn Mühennâ”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 1999, c. 20, ss. 281-219.

²²⁸ İbn Mühennâ, *el-Fevâkihü'd-devânî*, c. 1, s. 22.

²²⁹ el-İsfehânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, s. 235.

²³⁰ Ebû Davud, Tahâret, 19.

hiçbir sorumluluk yoktur”²³¹ şeklindeki cevapta geçen “hasen” kelimesi de aynı manada kullanılmıştır, denilebilir.

Muhtemelen böyle bilgilerden hareketle, mesela İbrahim en-Nehaî’nin (v. 96/174) de haseni, nedb manasına karşılık gelecek şekilde kullandığı görülür. Nitekim öğrencisi Hammâd b. Ebî Süleyman (v. 120/738) ile aralarında geçen şu konuşma buna delil addedilebilir:

“İbrahim en-Nehaî’ye Cuma günü, hacamattan dolayı ve bayram günlerinde gusül abdesti almanın hükmünü sordum, şöyle dedi: ‘Şayet gusledersen bu hasendir. Gusletmediğinde ise bundan ötürü sana bir sorumluluk lazım gelmez’. Bunun üzerine ‘Fakat Rasûlullah cumaya giden kimse gusletsin’ demedi mi? diye sordum. ‘Evet ama bu vacip emirlerden değildi. Allah Rasûlü’nün bu emri Allah’ın ‘Alışveriş yaptığınız zaman şahit tutun’²³² emri gibidir. Kim alışverişinde şahit tutarsa ihsan etmiş olur. Kim de şahit tutmayı terk ederse bu durum ona zarar vermez (bundan dolayı sorumlu tutulmaz). Ve yine bu emir Allah’ın ‘Namazı bitirdiğinizde yeryüzüne dağılın’²³³ emri gibidir. Kim namazı bitirdikten sonra dağılırsa bir beis yoktur. Kim de oturursa bunda da bir beis yoktur”.²³⁴

Hasen lafzı Ebû Hanîfe’nin “Cuma günü gusletmek hasendir, vacip değildir” şeklindeki fetvasında da bu manada kullanılmış olmalıdır.²³⁵

Aynı kökten gelen ve Kur’ân-ı Kerîm ile hadislerde kullanıldığı görülen “ihsân” (الإحسان) ifadesi de nedbe karşılık gelmektedir. Mesela “Muhakkak ki Allah, adaleti, ihsanı, akrabaya yardım etmeyi emreder” ayetinde²³⁶ yer alan ve “emredildiğine” işaret edilen ihsan ifadesi, adil olmaktan daha fazlasına delâlet eder. Zira adalet kişinin üzerine bir borç olup vacip olanı vermesi ve hakkı olanı alması” demektir. Buna mukabil ihsan, adâlet ile kıyaslandığında “borcu olandan daha fazlasını verip hakkı olandan daha azını almak” manasına gelir. Öyleyse adaleti aramak vacip, ihsanı aramak nedb olmaktadır.²³⁷ Buna göre “hasen” ve “ihsan” terimleri nedb ifade edecek şekilde

²³¹ Müslim, *Savm*, 107.

²³² el-Bakara 2\178.

²³³ el-Cuma 62\10.

²³⁴ el-Muvatta , *Salât*, 63.

²³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b Hasen eş-Şeybânî, *el-Hücce ‘alâ ehli’l-Medîne*, Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, t.y., c. 1, s. 279.

²³⁶ en-Nahl, 16\90.

²³⁷ el-İsfahanî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, ss. 236-37.

kişiyeye vacip olanın dışında ve ona faydalı tavsiye, isabetli iş niteliğinde olan emirlere karşılık gelmektedir.

Aynı kökten türeyen “istihsan” lafzı da “bir şeyin hasen olarak görülmesi ve bu hususta sağlam bir kanaat oluşması” manasındadır.²³⁸ İmam Mâlik’in şu ifadelerinde kelimenin “hasen” manasında kullanıldığı söylenebilir:

“Bana ‘Hz. Peygamber’in bayram namazlarına giderken bir yolu, dönerken başka bir yolu kullandığı’ haberi ulaştı. Ben bunu güzel addediyorum (istihsan) ama insanlara vacip görmem”.²³⁹

Bütün bunlara rağmen “hasen” lafzı sünnet ve müstehap manaları yanında yerine göre farz, vacip ve mübaha delâlet edecek şekilde de kullanılabilmektedir.²⁴⁰ Kelimenin bu çerçevedeki zıddı “kabîh” ifadesidir ki “mekruh” ve “harama” karşılık gelir.²⁴¹

b1. Yenbeğî (يَنْبَغِي)

Kelime, fıkıh âlimleri tarafından Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bazı uygulamaları hakkında bazı durumlarda sünnet, bazı durumlarda ise müstehaba karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Ebû Hanîfe’nin şu sözünde yenbeğî ifadesi sünnet-i müekkede anlamında söylenmiştir: “Kişinin fecr vaktinde sabah namazının farzını kılmadan önce iki rekât kılması gerekir (yenbeğî), şayet kılmazsa kaza etmesi gerekmez”.²⁴²

İmam Muhammed’in, uykudan uyandıktan sonra ellerin yıkanmadan kaba daldırılmaması gerektiği ile ilgili rivayet hakkında söylediği şu sözde de kelime müstehap anlamında kullanılmıştır: “Bu hasendir ve yapılması gerekir (yenbeğî), ancak bu, terk edenin günaha gireceği vacip emirlerden değildir”.²⁴³

bi. Kurbet (الْقُرْبَةُ)

Masdar yapısıyla “yaklaşmak, yakın olmak” anlamına gelen kelime ıstılahta “kişiyi Allah’a yaklaştıran, sevap kazanmasına vesile olan fiil ve davranışlar” için kullanılmıştır. Esasen “ibadet” ve “tâat” kelimeleri de zaman zaman bu manada

²³⁸ Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyat: el-Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furuki'l-lugaviyye*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty., s. 107.

²³⁹ es-Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübra*, c. 1, s. 168.

²⁴⁰ el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, c. 2, s. 199.

²⁴¹ Bu konuda geniş bilgi ve örnekler için bkz. Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 90.

²⁴² eş-Şeybânî, *el-Hücce 'alâ ehli'l-Medîne*, c. 1, s. 208.

²⁴³ Muvatta', *Salât*, 9.

kullanılır. Fakat kurbet ile bunlar arasında kapsam bakımından bazı farklar bulunmaktadır. Anlam açısından dardan geniş doğru ibadet, Allah’a kulluk için dinin gerekli gördüğü davranışlar; tâat, ilahi emir ve yasaklara itaat ve boyun eğme; kurbet ise mübah görülen davranışlar da dâhil olmak üzere kişiyi Allah’a yaklaştıran her türlü fiil ve davranışlara delâlet etmektedir. Kurbet teriminin sevaba vesile olan birçok davranışa delâlet ediyor oluşu fıkıhta farz, vacip, sünnet ve müstehap kabul edilen her türlü fiil hakkında kullanılmasına imkân tanımaktadır.²⁴⁴

Usûl-i fıkıhta “Allah’ın iktizâ, tahyir ve vaz’ bakımından hitabı ya da hitabının eseri” olarak tanımlanan hüküm, hitabın kesin ve bağlayıcı olması ve mükellefin sorumluluğu cihetinden tasnif edilmiştir. Bu tasnifin gerekçeleri ve kökeni, ilk dönem eserlerinden günümüze geçirdiği aşamaları incelemek ve değerlendirmek, konunun bütünlüğü açısından önemli gözükmemektedir.

Kur’ân ayetleri ve hadis metinlerinde açık ve belirgin bir uslupla yer alan emir ve nehiy ifadelerine belli bir metodla yaklaşan fukahânın tasnif ve derecelendirmesiyle oluşan teklifi hükümler, fıkıhın bağımsız bir ilim dalı olarak teşekkülünün ilk adımlarındandır.

Bu konuyla ilgili terimler ilk dönem fıkıh çalışmalarında daha genel bir şekilde yer alır.²⁴⁵ Nitekim bu süreçte hükme çoğunlukla “*hasen*”, “*la be’s*”, “*ehabbü ileyye*”, “*estehabbü*” şeklinde işaret edilir. Bu ifadeler sonraki dönem eserlerinde hüküm sistematigi içerisinde mendup, mübah gibi terimlerin öncüllerini oluşturmuştur. İlk dönem fıkıh eserlerinde haram, helal, mekruh gibi sınır ve çerçevesi belli ifadelerin yer almaması, sonraki dönem âlimleri tarafından ihtiyâtî bir yaklaşım olarak yorumlanmıştır.²⁴⁶

²⁴⁴ Ahmet Özel, “Kurbet”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2002, c. 26, ss. 440-441.

²⁴⁵ Adnan Koşum, “Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni ve İlk Dönem Fıkıh Usûlü Literatüründe Gelişimi Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, C. III, sy. 1 (Fıkıh sayısı), 2008, s. 110.

²⁴⁶ Nitekim Ebû Yusuf (v.182/798), İbrahim en-Nehâi’den (v. 96/714) nakille bu hususu şu şekilde açıklamıştır: “Bizim ashabımız Allah’ın Kitab’ında helâl veya haram olduğuna dair açık bir hüküm bulunmayan bir hususta fetva verecekleri zaman bu şeyin ‘haram’ ya da ‘helâl’ olduğunu söylemeyi kerih görürlerdi. Bunun yerine “هذا مكروه” ya da “لا بأس به” şeklinde açıklamada bulunurlardı. Biz ‘bu haramdır, şu ise helâldir’ dersek büyük bir söz etmiş oluruz!”. Bkz. Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim el-Kûfî, *er-Red ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’i*, Haydarabad: Lecnetü İhyâi’l-Meârif, t.y., c. 1, s. 72.

Şer’î hükümlerin ilk taksimi, Ebû Hanîfe’ye isnad edilir. Zira İmam *el-Vasiyye* adlı eserinde insanın amellerini “farz, fazilet ve masiyet” şeklinde üç başlığa ayırır.²⁴⁷ Usûl ilminde hâkim olan taksim ise İmam Şâfi’ye dayandırılır. O, günümüze ulaşan ilk sistemli usûl eseri addedilen *er-Risâle*’sinde vacip, farz-ı kifâye, mendup, mübah gibi terimleri, ıstılâhî anlamlarıyla ele almıştır. Böylece onun zamanına kadar açık ve net bir şekilde üzerinde durulmamış olan hükümler ortaya konmuş ve bu adım ahkâm-ı hamsenin oluşmasında ciddi bir mesafe kaydedilmesini sağlamıştır.²⁴⁸ İlerleyen süreçte mütekellim usûl ekolünün öncü isimlerinden Bakillânî (v. 403/1013) haram dışındaki hükümleri müstakil birer başlık altında incelemiştir.²⁴⁹ Usûlün bu ekolünde ahkâm-ı hamsenin taksimi, talebin yerine getirilmemesine bağlanan müeyyide ya da yaptırımın derecesine göre yapılmıştır. Buna mukabil, fukaha metoduna mensup usûlcülerin hükümleri tanımlamada hareket noktası, talebin bağlayıcılığı ve hükmü sabitleyen delilin sıhhat derecesidir.

Ahkâm-ı hamse usûl eserlerinde farklı açılardan değerlendirilmiş ve değişik başlıklar altında incelenmiştir. Bu başlıkları “el-muharremât ve’l-mübâhât”²⁵⁰, emir ve nehiy²⁵¹, “azîmet-ruhsat”²⁵², “meşru’ât”²⁵³ ve “hüsün-kubuh”²⁵⁴ şeklinde sıralamamız

²⁴⁷ Ebû Hanîfe en-Numan b. Sabit el-Bağdâdî, *İmam-ı A’zam’ın Beş Eseri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992, s. 88. Ayrıca bkz. Dilek, *İslam Hukuk Metodolojisinde Teklifi Hüküm Terimleri*, s. 11.

²⁴⁸ Adnan Koşum, “Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni ve İlk Dönem Fıkıh Usûlü Literatüründe Gelişimi Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, C. III, sy. 1, Fıkıh sayısı (2008), ss. 112-113.

²⁴⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1993, c. 1, ss. 288-300.

²⁵⁰ Mesela Eşarî kelimacı ve Şâfiî fakih Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin (v. 429/1038) bu başlık altında vacip, haram, mesnun, mekruh, mübah şeklinde tasnifle ahkâm-ı hamseden (efâl-i mükellefin) bahsettiği görülmektedir. Bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firâk ve beyânü’l-fırkati’n-nâciye minhum*, Beyrut: Darü’l-afaki’l-cedide, 1977, c. 1, s. 337. Ayrıca bkz. Koşum, “Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni”, ss. 107-124.

²⁵¹ Fukaha metoduna mensup eserlerin büyük çoğunluğunda ve bilhassa Serahsî’ye (v. 483/1090) kadar geçen süreçte hükümler genelde “emir-nehiy” bazen de “azîmet-ruhsat” başlığı altında ele alınmıştır. Serahsî öncesinde hükümler konusunun sistematik ve ayrıntılı olmaktan uzak ele alındığı ve ayrıca müstakil başlıklar altında işlenmediği görülmektedir. Buna rağmen mütekellim metoduna mensup usûl âlimleri bu konuyu çeşitli başlıklar altında müstakil olarak incelemiştir. Söz gelimi bu ekole mensup usûlcülerin ilk dönem isimlerinden el-Cüveynî (v. 478/1085) ahkâm-ı hamseyi “emir ve nehiy” başlığı altında fakat vücub, hazr, nedb, kerahiyye ve ibaha şeklinde bir tasnifle sıralamıştır. Burada ahkâm-ı hamse, kendilerine bağlanan sonuçlar üzerinden tanımlanır ve vacibe “Şâri tarafından yapılması istenen, terk edenin şer’an kınanacağı fiil”; menduba “yapılması istenen, terki kınama gerektirmeyen fiil”; mübaha “iktiza ve zecr olmaksızın Şâri’in yapıp yapılmamasını serbest bıraktığı fiil” manası verilir. Bkz. Ebû’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1418, c. 1, ss. 106-107. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Koşum, “Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni”, s. 120.

²⁵² “Arızî hallere bağlı olmaksızın başta konan aslî hükümlere verilen ad” olarak tanımlanan azîmet; farz, vacip, sünnet, nafîle, mübah, haram, mekruh gibi teklifi hükümleri içermektedir. Hanefî usûl

mümkündür. Mütakellim usûlcüler arasında ahkâm-ı hamseye ilişkin terimleri sistematik olarak işleyen ilk usûl âlimi İmam Gazzâlî olmuştur. Gazzâlî, mütakellim geleneğe göre yazılmış *el-Müstesfâ* adlı eserinde, ahkâm-ı hamseyi bir başlık tahsis ederek incelemiş ve bu metoduyla kendisinden sonra gelenlere öncülük etmiştir.²⁵⁵

Buraya kadar nakledilen bilgilerden anlaşılmaktadır ki fıkıh ilminin sonraki dönemlerde tedvini ve yapılan çalışmalar neticesinde ortaya konulan hüküm teorisi, vahye ilk muhatap olanlar tarafından bu şekilde anlaşılmamıştır. Onlar (r.anhum), Hz. Peygamber'i (s.a.v), bir örnek ve model olarak kabul etmiş; O'nun "yap" dediklerini yerine getirmiş, "yapma" dediklerinden de uzak durmuşlardır. Bu süreçte sahâbîler O'ndan gördükleri filleri rükûn, şart, vacip, âdâb gibi kısımlara ayırma gereği

âlimlerinden Pezdevî (v. 482/1089) hükümleri "Azîmet ve Ruhsat" başlığı altında ele almış, bunlardan "usûlü's-şer'" olarak bahsetmiştir. Bkz. Fahu'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzu'l-vusûl ilâ Ma'rifeti'l-usûl)*, Karaçi: Mir Muahmmmed Yay., t.y., s. 135. Azîmet ve ruhsat konusu hakkında detaylı bilgi için bkz. ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, ss. 81-86; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, 1954, c. 1, ss. 117-124. Bu konuda geniş ve toplu bilgi için ayrıca bkz. Koşum, "Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni", s. 118.

²⁵³ Hanefî usûl âlimleri (mesela bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, ss. 77-80; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, c. 1, ss. 110-116) talebin olumlu olması açısından hükümleri "meşru'ât" başlığı altında ve farz, vacip, sünnet, nafilî çeşitleriyle ele almışlardır. Bu dönem eserlerinde farz "Allah'ın bize levh-i mahfûzda gerekli kıldığı ve ölçüsünü belirlediği şeyler"; vacip "kendisi ile amelin gerekliliği hususunda farzlar gibi olup bağlayıcılığı ilim ifade etmeyen haber-i vahidle sabit olan şeyler"; sünnet "ister Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ister sahâbenin olsun dini ikâme eden kavli ve fiili yolları" şeklinde tanımlanmıştır. Bu konuda geniş ve toplu bilgi için bkz. Koşum, "Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni", ss. 113-114.

²⁵⁴ Hüsün-kubuh meselesi iyilik ve kötülüğün ilâhî sıfat ve fiillerle münasebeti, bunların varlığın zâtına ait niteliklerden olup olmadığı, mükellefiyetle ilişkisi, şer-i hükümleri bilmede aklın ya da vahyin öncelik ve önemi, insan fiillerinde hasen ve kabihin mahiyeti konularından bahseder. Bu bağlamda dinin yapılmasını gerekli gördüğü işlere "hüsün", yasakladığı işlere de "kubuh" denilmiştir. Bkz. İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, (1998), sy. 16-17, s. 59. Kelâm ilminin problemlerinden biri olarak ön plana çıkan bu meselenin fıkıh usûlü ilmiyle iltisakı ise şer-i hükümlerin kaynağına belirginlik kazandırması, hüküm elde etme yolları, teklife muhatap olarak insanın fiilleri ve bu fiillere bağlanan hükümler ile ilişkili olmasıdır. Böylece Kelâm ilminde teori sınırları içinde kalan tartışma, fıkıh usûlünde pratikte mevcut meseleler düzleminde gerçekleşmiştir. Bu suretle bütün emir ve ruhsatlar, fıkıh usûlünün ana konusu olan klasik beş bölüm içinde (ahkâm-ı hamse) ele alınmıştır. Buna göre, bir şey iyi ise zorunlu olarak kabul edilmelidir. Bu, fıkıh usûlünde "farz" veya "vacibe" denk düşer. Bir şey kötü ise ondan zorunlu olarak kaçınılmalıdır. Bu kısım fıkıh usûlünde yapılmaması mükelleften kesin ve bağlayıcı olarak istenen "haram" ile eşleşir. Bir şeyde kötülük yönü galip ise ondan uzak durulmalı, bir şeyde iyilik yönü galip ise tavsiye edilmelidir. Bunlar da usûlde "mekruh" ve "müstehap/mendup" terimlerinin karşılıklarıdır. Son olarak bir işte iyilik ve kötülük tarafı eşit ise ya da o şeyde bunlardan bahsedilmiyorsa tercihe bırakılır. Bu da usûlde "mübaha" karşılık gelen şeydir. Bkz. Muhammed Hamidullah, "Şâfiî'nin Hukuk İlmine Katkısı", çev. Menderes Gürkan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (Prof. Dr. Şaban Kuzgun'un Anısına), 2001, s. 205; a.mlf., "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, İstanbul: İSAM, 2014, s. 111. Geniş ve toplu bilgi için bkz. Ayşegül Yılmaz, *Fıkıh Usûlünde Hüsün-Kubuh: el-Mu'temed ve el-Mustesfa Işığında*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 43.

²⁵⁵ Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, c. 1, s. 66. Ayrıca bkz. Koşum, "Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni", s. 117.

duymamıştır. Zira onların bu dinin hitabına yaklaşımları “şartsız ve koşulsuz itaat” temeline dayanmaktadır. Kaldı ki kültürel alt yapı da, teorik düzlemde yürütülecek tartışmalara zemin hazırlayacak seviyede de değildir. Sahabe, Kur’ân’ın veya Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bir hükmünü benzer durumlara da uygulamış; bu hükümlerin ayrıntısına ve felsefesine dair herhangi bir sorgulamada bulunmamıştır. Fakat buradan Hz. Peygamber’in hüküm namına kesin kaideler koymadığı anlaşılmamalıdır. O net ve kesin kaideler ortaya koymuş, sonraki dönem fıkıh âlimleri de bu kaidelerden hareketle fûrûata inerek hükmün alanını ve sınırlarını belirlemeye çalışmışlardır. Bu çabanın temel sebeplerinden biri Hz. Peygamber’in emir ve nehiyelerinin bir kısmında kişiye ve zamana has ipuçlarının bulunmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber, aynı yahut benzer meselelerde, birbirine zıt gibi görünen hükümler verebilmiştir. Bu suretle O’nun kendisinden sonra karşılaşılabilecek çeşitli meselelerde içtihat alanına yer bırakmayı amaçladığı ve bu doğrultuda, her mesele için nihaî denilecek çözümler vazetmediği söylenebilir. Gerçekten de Hz. Peygamber’in vefatından sonra Müslümanlar, gerek kendi bünyelerinden gerekse İslâm coğrafyasının genişlemesi neticesinde topluma dâhil olan yeni kültürlerden neşet eden meseleler karşısında Kur’ân ve sünnetten anladıkları şekilde çözüme ulaşmaya çalışmışlardır.²⁵⁶ Fakat bu çaba yani Kur’ân ve sünnetten çözüm üretme gayreti, hem meselenin ilmî dokusuna hem de âlimin bakış açısına göre farklılık arz etmiştir. Bu doğrultuda sünnete yönelik anlam pratikleri de farklı olmuştur.

Birbirinden bağımsız sünnet tanımlarından her birinin farklı yaklaşım modeli oluşturmalarının kaçınılmazlığından hareketle kalam, hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü gibi çeşitli ilmî disiplinler arasında özellikle son iki disiplin ilmî teşekküllerde tabîî planda oluşan metodoloji kapsamında Kur’ân ve sünneti delil ve hüküm olması bakımından ele almıştır. Oluşturdukları sistemler gereği bu ilimler naslara, hitabın dili, emir ve nehiy lafızları, sübut ve delâlet durumları gibi farklı açılardan yaklaşmışlardır. Aralarındaki

²⁵⁶ Kocası mehir miktarı belirlenmeden ve zifaf gerçekleşmeden ölen kadının durumu sorulduğunda Abdullah İbn Mesud, bu konuda Peygamber’den sadır olmuş bir hükmü bilmediğini bildirdikten sonra kendi içtihadına dayanarak fetva vermiştir. Bu fetvaya göre böyle bir kadına içinde yaşadığı toplumda tespit edilen miktarda bir mehir tayin edilir. Onun bu içtihadını işiten bir sahâbî “Hz. Peygamber’in (s.a.v.) de bu şekilde hükmettiğini” ifade etmiştir. Bkz. Ebû Yusuf, *Kitabu’l-âsâr*, Beyrut: Darü’l Kütübi’l-İlmiyye, t.y, s. 132. Benzer bir meselede İbn Ömer ve Zeyd b. Sâbit’in farklı bir fetva verdiği bildirilmiştir. Onlara göre bu durumdaki bir kadının mehri yalnızca mirastan alacağı paydır. Bkz. Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999, s. 42. Bu hususta Hz. Peygamber’den (s.a.v.) sadır olan bir hüküm bulunmasına rağmen sahabîlerin birbirinden farklı fetvalar verdiği görülmektedir. Bunun sebebi evlilik gibi önemli ve umûmu’l-belvâ olan bir meselede sadece birkaç sahâbînin bilgi sahibi olması, diğerlerinin ise böyle bir hadisten haberdar bulunmamasıdır. Bu durumun söz konusu haberi problemlili hale getirdiği söylenebilir.

ciddi farklara rağmen fıkıh âlimlerinin mükellefin fiillerini “ceza-mükâfat” açısından değerlendirdiği ve bunun neticesinde farz, vacip, mendup, sünnet şeklinde hüküm kalıpları oluşturdıkları görülür.

Bu çerçevede oluşturulan sistemler içinde sünnet, yakından bakıldığında, mezhepler hatta aynı mezhebe mensup ulema arasında, üzerinde ittifak olunamamış tanım ve sınıflandırmalara sahiptir. Fakat onlar birbirlerine yakın şekilde bu terime, bağlayıcılık açısından “farz yahut vacipten daha aşağıda” yer verir ve onu “terki açısından dünyada kınama ve ahirette itaptan başka bir müeyyide gerektirmeyen hüküm” statüsünde görür.

Bununla birlikte Hz. Peygamber’in yaşantısında çok önemli yerlere sahip olan, din ile bağlantısını kurduğu için ciddiyetle yaklaştığı ve bu sebeple sahabeye de yapılmasını ısrarla buyurduğu bazı hususların bu vasıfları dikkate alınarak incelenmesi, fıkıh ilminin yukarıda verdiğimiz tarifi çerçevesinde ortaya koyduğu “sünnet/mendup” hükmüyle çelişebilir durumdadır. Bu iddiamızın somut örnekler üzerinden işlenmesinde büyük fayda olacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM:

METODOLOJİK YAKLAŞIMLARIN

SÜNNETE ETKİSİNE DAİR ÖRNEKLER

I. MISVAK HADİSLERİ

İslam'ın insan hayatını her açıdan tanzim ve te'dib eden ilkelerinin ilk uygulayıcısı Allah Rasûlü'dür. Böylece O, tebliğ vazifesinin bir gereği olarak ashabını ve onların nezdinde ümmetini kâmil bir dini hayata hazırlamıştır. Bu aşama, Kur'ân'ın buyruğu gereği²⁵⁷ sahabenin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) tâbî olmada titizlik göstermesi ve O'nun kendilerine emir ve ikazlarının etkileşimi sonucu, oldukça kuvvetli bir zeminde gerçekleşmiştir.

Dinin hem fitrat hem de kul olma açısından insan için gerekli gördüğü uygulamaların başında temizlik gelmektedir. Temizlik vasfını hem fitrat gereği hem de ibadet olması açısından ele alan pek çok hadis vardır ki bunlar, aynı konunun "sünnete ittiba" yönüne de işaret eder durumdadır.

A. Misvak Hakkında Varid Olan Hadisler

Misvak ile ilgili hadisleri, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve sahabenin hayatındaki seyrini göstermek maksadıyla şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

1) Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) misvak ile ilgili bütün hassasiyeti öncelikle murad-ı ilahîye istinad etmektedir:

"مَا جَاءَنِي جِبْرِيلُ إِلَّا أَوْصَانِي بِالسَّوَالِكِ، حَتَّى لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يُفَرِّضَ عَلَيَّ وَعَلَى أُمَّتِي، وَلَوْلَا أَنِّي أَخَافُ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي، لَفَرَضْتُهُ لَهُمْ، وَإِنِّي لَأَسْتَأْذِنُ حَتَّى لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ أَحْفِيَ مَقَادِمَ فَمِي".

"Cibril (a.s) bana her gelişinde misvakı tavsiye etti. Öyle ki bana ve ümmetime farz olacağından gerçekten korktum. Ümmetime meşakkat vermekten korkmasaydım misvakı onlar için farz kılardım. Ben misvakı o kadar çok kullanırım ki, öndeki dişlerimi köklerinden oynatacağımdan (veya) öndeki dişlerimin etlerini köklerinden gidereceğimden korktum".²⁵⁸

Allah Rasûlü'ne (s.a.v.), önceleri taharet üzere bulunsun veya bulunmasın yani abdestli olsun veya olmasın her namaz için abdest alması emredilmiş, fakat bu durumun

²⁵⁷ Âl-i İmran, 3/31; el-Haşr 59/7; el-Ahzâb 33/36; en-Nur 24/51; en-Nisâ 4/80.

²⁵⁸ İbn Mâce, *Tahâret ve süneniha*, 7. Hadisin isnadı zayıftır. Bununla birlikte hadiste "لو لا" edatıyla başlayan üçüncü cümle, *Sahihayn*'da ve *Sünen-i Tirmizî*'de sahih isnatlarla yer almış durumdadır. Bu değerlendirme için bkz. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Bekr el-Busirî, *Misbahü'z-zücâce fî zevâidi İbn Mâce*, Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 1403, c. 1, s. 43.

O'na meşakkat vermesi üzerine talep “her namaz için sadece misvak kullanması” haline dönüştürülmüştür. Bu da misvak ile ilgili ilahî murada işaret eder:

... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ حَبَّانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قُلْتُ: أَرَأَيْتَ تَوَضُّؤَ ابْنِ عُمَرَ لِكُلِّ صَلَاةٍ طَاهِرًا وَغَيْرَ طَاهِرٍ، عَمَّ ذَلِكَ؟ فَقَالَ: حَدَّثَنِيهِ أَسْمَاءُ بِنْتُ زَيْدِ بْنِ الْخَطَّابِ: أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ حَنْظَلَةَ بْنَ أَبِي عَامِرٍ حَدَّثَهَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِالْوُضُوءِ لِكُلِّ صَلَاةٍ طَاهِرًا وَغَيْرَ طَاهِرٍ، فَلَمَّا شَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ أَمَرَ بِالسَّوَاكِ لِكُلِّ صَلَاةٍ. فَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَرَى أَنَّ بِهِ قُوَّةً، فَكَانَ لَا يَدْعُ الْوُضُوءَ لِكُلِّ صَلَاةٍ"

Muhammed b. Yahya anlatıyor: “İbn Ömer’in oğlu Abdullah’a, babasının ister temiz olsun ister olmasın, her namaz için abdest alması hakkında ne düşünüyorsun? diye sordum. Dedi ki: Bana Esma binti Zeyd b. Hattâb (r.anha) nakletti. Abdullah b. Hanzala b. Ebî Âmir ona şu bilgiye nakletmiş: “Rasûlullah’a ister abdestli olsun ister olmasın, her namaz için abdest alması emrolunmuştu. Bu durum ona ağır gelince, her namaz için sadece misvak kullanmakla emrolundu”. Bununla birlikte İbn Ömer, bu durumun (vücudu) kuvvetlendireceğini düşünür ve bu sebeple her namaz için abdest alırdı”.²⁵⁹

2) Bu sebebe binaen Rasûlullah (s.a.v.) misvakı bir temizlik unsuru olması kadar Allah’ın (c.c.) rızasını kazanma vesilesi şeklinde de tarif etmiştir:

...عَنْ أَبِي أُمَامَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَسَوَّكُوا؛ فَإِنَّ السَّوَاكَ مَطَهْرَةٌ لِلْفَمِ، مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ.."

“Ebû Ümâme’den (ra) rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: Misvaklanın. Çünkü misvak hem ağızı temiz tutmaya yarar hem de Rabb’in rızasına vesile olur...”.²⁶⁰

Misvakın Allah rızası ile ilişkilendirilmesi konusunda şu hadisin de zikredilmesi mümkündür:

²⁵⁹ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 25. Bazı âlimlere göre abdest ayetleri, her namaz için ayrı bir abdeste hamledilebilir durumdadır. Dolayısıyla bu hadiste aktarılan başlangıçtaki durumun Allah Rasûlü’ne ilaveten ümmete de şâmil olduğu düşünülebilir. Nitekim Hz. Ali (r.a.) de bu ayetleri delil göstererek her namaz için abdest almıştır. Hadiste yer alan “her namaz için misvak kullanma” vurgusu ise, onu namazın şartlarından addedenler tarafından delil olarak ileri sürülmüştür. İbn Ömer’in söz konusu tavrı ise “abdest konusunda mensûh emirle amel ettiği” şeklinde yorumlanmıştır. Hâlbuki çoğunluk “vücûb nesholununca geriye cevazı kalır” görüşündedir. Bu konuda geniş bilgi ve ayrıntıları için bkz. Ebû’t-Tayyib Şemsü’l-Hak b. Emîr, Âzimâbâdî, ‘Avnü’l-ma’bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd, 2. b. Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415, c. 1, ss. 48-49.

²⁶⁰ İbn Mâce, *Tahâret ve süneniha*, 7. Hadisin isnadı zayıftır. Bkz. el-Busirî, *Misbahü’z-zücâce*, c. 1, s. 43. Aynı rivayet Hz. Âişe’den de nakledilmiştir. Bkz. Nesâî, *Tahâret*, 5; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 29; Tirmizî, *Edeb*, 14. Aynı hadisin muallak rivayeti için bkz. Buharî, *Savm*, 27.

"إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ مِنَ اللَّيْلِ يُصَلِّي فَلْيَسْتَكْ، فَإِنَّهُ إِذَا قَامَ يُصَلِّي أَتَاهُ مَلَكٌ فَيَضَعُ فَاهُ عَلَى فِيهِ فَلَا يَخْرُجُ شَيْءٌ مِنْ فِيهِ إِلَّا وَقَعَ فِي الْمَلِكِ"

“Sizden biriniz gece namaz kılmak üzere kalktığında hemen misvaklansın. Çünkü kişi namaza kalktığında yanına bir melek gelir de ağzını o kişinin ağzına iyice yaklaştırır. Böylece o kişinin (zikir ve dua namına) ağzından çıkan her sözünü o melek mutlaka yakalar”.²⁶¹

Görevli meleğin bu işi Allah’ın (c.c.) emrine bağlı olarak yaptığında şüphe yoktur. Dolayısıyla bir Müslümanın kendisi hakkında görevlendirilmiş meleklerle hürmeten misvak kullanması esasen Allah rızasını dikkate alan bir yaklaşımdır.

3) Rasûlullah’ın (s.a.v.) beyanına göre misvak kullanmak aynı zamanda insan fitratının bir gereğidir:

"...عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: عَشْرَةٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: السَّوَّاءُ، وَقَصُّ الشَّارِبِ، وَتَقْلِيمُ الْأَظْفَارِ، وَغَسْلُ الْبَرَّاجِمِ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ، وَالِاسْتِنْشَاقُ، وَأَنَا شَكَّكْتُ فِي الْمَضْمَضَةِ"

Hiz. Âişe’den (r.anha) nakledilen rivâyete göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “On şey yaradılış gereği olarak ilk yaradılıştan beri vardır: 1. Bıyığı kısaltmak, 2. Tırnakları kesmek, 3. Parmak aralarını (mafsalları) yıkamak, 4. Sakalı uzatmak, 5. Misvak kullanmak, 6. Burnu su ile temizlemek, 7. Koltuk altı kıllarını temizlemek, 8. Etek tıraşı olmak, 9. Abdest mahallinin temizlenmesi”. (Hz. Âişe’nin ravisi) Mus’ab der ki: “Onuncusunu unuttum. Fakat o da mazmaza (ağza su vererek temizlemek) olsa gerektir”.²⁶²

Aynı hadisin Talk b. Habîb’den nakledilen tarikinde söz konusu on husus “fıtrata” değil “sünnete” atfedilir ki bu, Allah Rasûlü’nün sünnetinin karakterine vurgu yapması açısından kayda değerdir:

"...عَنْ طَلْقِ بْنِ حَبِيبٍ قَالَ: عَشْرَةٌ مِنَ السُّنَّةِ: السَّوَّاءُ، وَقَصُّ الشَّارِبِ، وَالْمَضْمَضَةُ، وَالِاسْتِنْشَاقُ، وَتَوْفِيرُ اللَّحْيَةِ، وَقَصُّ الْأَظْفَارِ، وَتَنْفُؤُ الْإِبْطِ، وَالْجَتَانُ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ وَغَسْلُ الدُّبُرِ".²⁶³

²⁶¹ es-San'anî, *el-Musannef*, c. 2, s. 487.

²⁶² Müslim, *Tahâret*, 56; Tirmizî, *Edeb*, 14; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 29; İbn Mâce, *Tahâret*, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 41, s. 508.

²⁶³ Nesâî, *Zînet*, 1. Ebû Hureyre’den “Fıtrat beştir” veya “beş şey vardır ki fıtrattandır” yönünde hadisler de gelmiştir. Mesela bkz. Müslim, *Tahâret*, 49; Ebû Dâvûd, *Tereccül*, 15; Nesâî, *Tahâret*, 10; İbn Mâce, *Tahâret ve süneniha*, 8. Bu hadislerde misvaka işaret edilmemektedir. Şarihler genellikle fıtratın bu rivayetlerde sayılan şeylere münhasır olamayacağını belirtmişlerdir. Başta Ebû Süleyman

4) Misvakı gündelik hayatın ayrılmaz ve gerekli bir parçası telakki eden Rasûlullah (s.a.v.) onun abdest ve namaz gibi hakkında “emir” vârid olabilecek bir unsur olduğunu da ifade buyurmuştur:

... عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ

Ebü Hureyre’den (r.a.) Rasûlullah’ın (s.a.v.) şöyle söylediği nakledilmiştir: “Ümmetime veya insanlara meşakkat verecek olmasaydım onlara, her namazla birlikte misvak kullanmalarını emrederdim”.²⁶⁴

Rivayetin temel vurgusu olan olan “لَأَمَرْتُ” kelimesi, aynı hadisin değişik bazı nakillerinde “لَفَرَضْتُ” yani “farz kıldım” lafzıyla şöyle ifade edilmiştir:

... عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَفَعَهُ قَالَ: لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَفَرَضْتُ عَلَى أُمَّتِي السَّوَاكِ كَمَا فَرَضْتُ عَلَيْهِمُ الطُّهُورَ

Rasûlullah’tan (s.a.v.) nakledildiğine göre O şöyle buyurmuştur: “Ümmetime meşakkat verecek olmasaydım onlara, abdesti farz kıldığım gibi misvakı da farz kıldım”.²⁶⁵

5) Hz. Peygamber (s.a.v.) sahabeye misvak kullanmayı çokça tavsiye etmiş, bu hususta onları tekrar tekrar uyarmış, her fırsatta bu talebini yinelemiştir:

“أَكثَرْتُ عَلَيْكُمْ فِي السَّوَاكِ”

“Misvak kullanmak hususunda size çok şeyler söyledim”.²⁶⁶

el-Hattâbî (v.388/998) olmak üzere bazı âlimlere göre bunlar “sünnet” olarak kabul edilir. Hatta bunlar geçmiş peygamberlerin ortak sünnetine bir telmihtir. Dolayısıyla hadislerde geçen “fitrat” kelimesi esasen “sünnet” manasına hamledilmelidir. Bazı âlimlere göre ise bu lafız “din” manasındadır. Nitekim Ebû İshak (v. 418/1027), Ebû Nuaym (v.430/1038), Maverdî (v. 450/1058) ve Nevevî (v. 676/1277) gibi âlimler bu görüştedir. Nakledilen bilgiye göre İbnü’s-Salah (v. 643/1245) da “fitrat” kelimesine “sünnet” manasının verilmesini uygun bulmamıştır. Ona göre ibarenin aslı “*fitratın sünneti*” şeklinde olup hadislerde hazfe başvurulmuştur. Diğer bazı âlimler ise fitratın bazı hadislerde beş, bazılarında on husustan ibaret sayılmasını Rasûlullah’ın (s. a.v.) bilgisindeki değişime bağlamışlardır. Bu konuda geniş ve toplu bilgi için bkz. Ebü’l-Ulâ Abdurrahman b. Abdurrahim, Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l-ahvezi bi şerhi Câmi’i t-Tirmizî*, Beyrut: Darü’l Kütübî’l-İlmiyye, c. 8, s. 30.

²⁶⁴ Buhârî, *Cum’a*, 7; *Savm*, 27, *Temennî*, 9; Müslim, *Sivâk*, 42; Tirmizî, *Tahâret*, 18; Nesâî, *Tahâret*, 7; Ebû Dâvûd, *Sivâk*, 25, İbn Mâce, *Tahâret ve süneniha*, 7.

²⁶⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 1, s. 214; c. 3, ss. 334, 442; c. 24, s. 122.

²⁶⁶ Buhârî, *Cum’a*, 7; Nesâî, *Tahâret*, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 19, s. 444. Sindi’ye göre “Allah Rasûlü’nün bu ifadesi ‘Sizden misvak kullanmanızı isteme ve bu isteği tekrar konusunda mübalağa ettim’ manasına gelir. Bu tekrarlar misvakın önemini ve Hz. Peygamber’in (s.a.v.) ona teşvikini daha önceden bilinler için teyit ve tekit konumundadır. Bilmeyenler için ise hem talim hem tekit manasına

6) Rasûlullah (s.a.v.) misvakı gününün her anında kullanmıştır ve sahabe de buna bizzat şahit olmuştur:

"...عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: بَثُّ عِنْدَ خَالَتِي مَيْمُونَةَ، فَتَحَدَّثَتْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَعَ أَهْلِهِ سَاعَةً ثُمَّ رَقَدَ، فَلَمَّا كَانَ ثُلُثُ اللَّيْلِ الْآخِرُ قَعَدَ فَتَنَظَّرَ إِلَى السَّمَاءِ فَقَالَ: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ}. ثُمَّ «أَمَّ فَنَوَضَّأَ وَاسْتَنْنَ فَصَلَّى إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، ثُمَّ أَذَّنَ بِإِلَالٍ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ خَرَجَ فَصَلَّى الصُّبْحَ"

Abdullah b. Abbas (r.a.) anlatıyor: “Teyzem Meymûne’nin (r.anha) yanında kaldığım bir gündü. Rasûlullah (s.a.v.) bir müddet ailesiyle hasbihal edip daha sonra uzandı. Gecenin son üçte birlik diliminde doğruldu, semaya baktı ve ‘Şüphesiz ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündünüz birbiri ardınca gelip gidişinde akl-ı selim sahipleri için açık ibretler vardır’ (Âl-i İmrân 3/190) âyetini okudu. Daha sonra kalktı, abdest alıp dişlerini misvakladı ve on bir rekât namaz kıldı. Daha sonra Bilal (r.a.) ezan okudu. Rasûlullah (s.a.v.) evde iki rekât namaz kılıp mescide geçip sabah namazını kıldırdı”.²⁶⁷

"...عَنْ أَبِي مُوسَى، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَطَرَفَ السَّوَاكِ عَلَى لِسَانِهِ."

Ebû Musa el-Eşarî, “Nebî’nin (s.a.v.) yanına girdim; misvakın bir ucu ağzında idi” demektedir.²⁶⁸ Aynı hadisin farklı rivayetlerinde “bu esnada boğazından kusuyormuş gibi sesler geliyordu” ziyadesi vardır.²⁶⁹ Hadisin bazı rivayetlerinde ise bu hadisenin Tebük gazvesinin hemen öncesinde yaşandığına dikkat çekilir.²⁷⁰

Cenâb-ı Peygamber (s.a.v.) ister gece isterse gündüz uyusun, kalkar kalkmaz ilk yaptığı şey misvak kullanmaktır:

"...عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ لَا يَرْفُدُ مِنْ لَيْلٍ وَلَا نَهَارٍ فَيَسْتَنْقِطُ إِلَّا تَسْوَكَ قَبْلَ أَنْ يَتَوَضَّأَ"

gelir”. Bkz. Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, *Kitâbu Haşiyeti’s-Sindî ‘alâ Süneni Nesâî*, 2. b., Halep: Mektebetü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, 1406, c. 1, ss. 11-12.

²⁶⁷ Buhârî, *Tefsîr*, 3, 74; Müslim, *Salatü’l-müsâfirîn*, 190.

²⁶⁸ Müslim, *Tahâret*, 45.

²⁶⁹ Buhârî, *Vudu*, 75.

²⁷⁰ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 26; Nesâî, *Tahâret*, 3.

Hız. Âişe (r. anha) şöyle nakletmektedir: “Nebî (s.a.v.) ister gece ister gündüz, ne zaman uyansa, abdest almadan önce mutlaka ağzını misvaklardı”.²⁷¹

Şu rivayet ise O’nun teheccüd için de abdest almadan önce misvaka başvurduğunu göstermektedir:

“... عَنْ حُذَيْفَةَ، قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ، يَشُوصُ فَاهُ بِالسَّوَالِكِ.”

Huzeyfe (r.a.) şöyle nakletmiştir: “Nebî (s.a.v.) gece -namaz için- kalktığında ağzını misvakla ovardı”.²⁷²

Hız. Peygamber (s.a.v.), gece namazına ara verip de biraz uyuduktan sonra kalkınca bile öncelikle misvak kullanmaktadır:

“... عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَامَ مِنَ اللَّيْلِ فَاسْتَنْ، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ نَامَ، ثُمَّ قَامَ فَاسْتَنْ، ثُمَّ تَوَضَّأَ فَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ حَتَّى صَلَّى سِتًّا، ثُمَّ أَوْتَرَ بِثَلَاثٍ، وَصَلَّى رَكْعَتَيْنِ”

“Muhammed b. Ali babasından o da kendi babasından şöyle nakletti: Rasûlullah (s.a.v.) gece kalktı, hemen dişlerini misvakladı, sonra iki rekât namaz kıldı, sonra uyudu sonra tekrar kalkıp yine hemen dişlerini misvakladı ve abdest aldı ve iki rekât namaz kıldı. Nihayet altı rekât namaz kıldı. Daha sonra üç rekât vitir kıldı ve iki rekât daha namaz kıldı”.²⁷³

Rasûlullah (s.a.v.) bizzat uyguladığı bu kaideleri sahabeye de emretmiş ve onlardan gece kalktıklarında misvak kullanmalarını istemiştir:

“... عَنْ حُذَيْفَةَ قَالَ: كُنَّا نُؤْمَرُ بِالسَّوَالِكِ إِذَا قُمْنَا مِنَ اللَّيْلِ.”

Huzeyfe’nin (r.a.) verdiği habere göre ashâb, gece namaza kalktığında misvak kullanmakla emrolunmuştur”.²⁷⁴

Rasûlullah’ın (s.a.v.) günün değişik vakitlerinde evine girince ilk yaptığı, yine misvaklanmaktır:

“... عَنْ الْمُقَدَّامِ بْنِ شُرَيْحٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ عَائِشَةَ قُلْتُ: بِأَيِّ شَيْءٍ كَانَ يَبْدَأُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ بَيْتَهُ؟ قَالَتْ: بِالسَّوَالِكِ”

²⁷¹ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 41, s. 387

²⁷² Buhârî, *Vudu*, 75; *Teheccüd*, 10; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 30; Nesâî, *Tahâret*, 2; Nesâî, *Kıyâmu’l-leyl*, 11; İbn Mâce, *Tahâret ve süneniha*, 7.

²⁷³ Nesâî, *Kıyâmu’l-leyl*, 39.

²⁷⁴ Nesâî, *Kıyâmu’l-leyl ve tatavvu’u’n-nehâr*, 11.

Mikdâm b. Şureyh, babasından nakille şunları anlatıyor: Hz. Âişe'ye (r.anha) Nebî'nin (s.a.v.) eve girdiğinde ilk ne yaptığını sordum. Misvak kullandığını söyledi".²⁷⁵

7) Misvak Reslulullah'ın (s.a.v.) abdestinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Bu sebeple eşleri Rasûlullah'a (s.a.v.) abdest suyuyla birlikte misvakını da hazır etmişlerdir:

قَالَتْ: كُنَّا . أَنُنَبِّئِي عَنْ وَثَرِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ! "... عَنْ سَعْدِ بْنِ هِشَامٍ قَالَ: قُلْتُ: يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ نَعِدُّ لَهُ سِوَاكَهُ وَطَهُورَهُ، فَيَبْعَثُهُ اللَّهُ لِمَا شَاءَ أَنْ يَبْعَثَهُ مِنَ اللَّيْلِ، فَيَتَسَوَّكُ وَيَتَوَضَّأُ، وَيُصَلِّي ثَمَانِ رَكَعَاتٍ لَا يَجْلِسُ فِيهِنَّ إِلَّا عِنْدَ النَّامَةِ، فَيَجْلِسُ، فَيَذْكُرُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَيَدْعُو، ثُمَّ يُسَلِّمُ تَسْلِيمًا يُسْمِعُنَا"

“Sa’d b. Hişâm ‘Ey mü’minlerin annesi! Bize Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) vitir namazını nasıl kıldığını haber versen?’ deyince Hz. Âişe şunları söyledi: ‘Biz onun misvak ve abdest suyunu hazırlardık. Allah dilediği vakitte onu gecenin bir kısmında kaldırır hemen misvaklanır, ardından da abdest alırdı. Sonra oturmaksızın sekiz rekât namaz kılar ve bu esnada ancak sekizinci rekâtta otururdu. Oturduğunda Allah’ı (c.c.) zikreder ve ona dua ederdi. Daha sonra bizim duyacağımız şekilde selam verirdi’.”²⁷⁶

8) Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur’ân okuyan ağızların da her daim misvak vesilesiyle temiz tutulmasını emir buyurmuştur:

"... عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ: إِنَّ أَفْوَاهَكُمْ طُرُقٌ لِلْقُرْآنِ، فَطَيَّبُوهَا بِالسَّوَاكِ"

Ali b. Ebî Tâlib'den (r.a.) nakledildiğine göre Cenâb-ı Rasûl (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Şüphesiz ki ağızlarınız Kur’ân’ın (sese büründüğü) yollarıdır. Bu yolları misvak aracılığı ile temiz tutunuz!”.²⁷⁷

9) Rasûlullah (s.a.v.) oruçlu halde dahî misvak kullanmaya devam etmiştir:

"... عَنْ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ، قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَاكُ وَهُوَ صَائِمٌ مَا لَا أَحْصِي أَوْ أَعْدُّ."

²⁷⁵ Müslim, *Tahâret*, 43-44; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 27; Nesâî, *Tahâret*, 8; İbn Mâce, *Tahâret ve süneniha*, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 40, s. 172; c. 43, s. 36.

²⁷⁶ Müslim, *Salâtü'l-müsafirîn ve kasriha*, 139; Nesâî, *Kıyâmu'l-leyl*, 2, 43; Sehv, 67; İbn Mâce, *İkâmetü's-salât*, 123; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 40, s. 315.

²⁷⁷ İbn Mâce, *Tahâret ve süneniha*, 7. Bu rivayetin senedi Hz. Ali (r.a.) ile hadisi ondan nakleden ravi arasındaki inkıtadan dolayı zayıf addedilmiştir. Ayrıca ravileri içinde zayıf olanlar da vardır. Bu metnin ayrıca Hz. Ali'nin kendi sözü (mekuf) olarak nakledildiği rivayetler de vardır. Bkz. Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3. b., Beyrut: Darü'l Kütübi'l- İlmiyye, 1424, c. 1, s. 62. Ayrıca bkz. el-Bûsirî, *Misbahü'z-zücâce*, c. 1, s. 43; Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, *Kitâbü Haşiyeti's-Sindî 'alâ Süneni İbn Mâce*, Beyrut: Darü'l Cîl, c. 1, s. 215.

“Âmir b. Rebîa, “Ben, Peygamber’i (s.a.v.) oruçlu olduğu hâlde misvakla dişlerini temizlerken sayamacağım kadar çok gördüm” dediği zikrolunmuştur.

10) Rasûlullah (s.a.v.), bir başkasının misvakını kullandığı gibi başkasına da kendi misvakını ikram etmekte beis görmemiştir:

“... عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَرَانِي أَتَسَوَّكُ بِسِوَاكِ، فَجَاءَنِي رَجُلَانِ، أَحَدُهُمَا أَكْبَرُ مِنَ الْآخَرِ، فَتَنَاوَلْتُ السِّوَاكَ الْأَصْغَرَ مِنْهُمَا، فَقِيلَ لِي: كَبِّرْ، فَدَفَعْتُهُ إِلَى الْأَكْبَرِ مِنْهُمَا...”

İbn Ömer’in (r.a.) naklettiğine göre Hz. Nebî (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Rüyamda misvaklanıyordum. Derken yanıma, biri diğerinden daha büyük iki kişi geldi. (Elimdeki) misvakı küçük olanına verdim. Bunun üzerine bana ‘Büyüğe ver!’ denildi. Ben de misvakı büyük olana verdim”.²⁷⁸

Bu hadisin bazı rivayetlerinde Allah Rasûlü’ne (s.a.v.) misvakı büyüğe vermeyi emredenin Cebrâil (a.s.) olduğuna dikkat çekilir ve bu bilginin bazı metinlerde sarahaten yer aldığı söylenir.²⁷⁹ Nitekim aynı hadis, “olayın rüyada yaşandığına” delâlet eden kısmı dışında²⁸⁰ Hz. Âişe’den de (r.anha) gelmiştir ve burada söz konusu vahye açıkça işaret edilmiştir:

“Rasûlullah (s.a.v.) dişlerini misvaklıyordu. Bu esnada yanında biri öbüründen daha yaşlı iki kişi vardı. Misvakın fazileti hakkında ‘büyült’ yani ‘onlardan yaşça büyüğüne misvakı ver’ diye vahiy geldi...”²⁸¹

²⁷⁸ Buharî, *Vudu*, 76.

²⁷⁹ Müslim, *Rüyâ*, 19; *Zühd ve Rekâik*, 70.

²⁸⁰ İbn Hacer’e göre hâdis Hz. Peygamber (s.a.v.) uyanırken gerçekleşmiştir. Fakat daha sonra “büyüklerin takdimini öğretmek amacıyla Cebrâil (a.s.) O’na rüyasında da görünmüş ve bu hususu tekrar etmiştir. Bkz. Ebû’l-Fazl Ahmed b Ali el-Askalânî, İbn Hacer, *Fethü’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buharî*, Beyrut: Dârü’l-Marife, t.y., c. 1, s. 357.

²⁸¹ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 27. Hz. Ayşe (r.anha) ve Abdullah b. Ömer’den (r.a.) farklı tariklerle gelen hadisler içerik olarak, bazı farklar dışında, aynıdır. Söz konusu farklardan birine göre, İbn Ömer hadisinde, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) olayı rüyada yaşadığına dikkat çekilir. Hâlbuki Hz. Ayşe hadisinde böyle bir ayrıntı yoktur. İbn Hacer bu iki tarikte görülen tearuz hakkında şöyle bir izah getirmiştir: “Abdullah b. Mübarek’in talebelerinden bir grubun ondan naklettiği; Ahmed, İsmailî ve Beyhakî’nin tahrir ettiği hadis şu şekildedir: ‘Rasûlullah’ı misvaklanırken gördüm. Misvakını orada bulunanların en yaşlısına uzattı ve bu hareketini Cebrail’in kendisine ‘Yaşça büyük olandan başla’ emrinden bahsederek açıkladı. Esasen bu açıklama hâdisenin Hz. Peygamber (s.a.v.) uyanırken gerçekleştiğine delildir. Bu durumda Hz. Ayşe hadisi ile Sahr’ın İbn Ömer’den naklettiği rivayet cem edilmiş ve şu şekilde anlaşılmıştır: Bu hâdis Hz. Peygamber (s.a.v.) uyanırken gerçekleşmiş olup insanlara büyükleri takdim etmeyi öğretmek maksadıyla rüyasında Cebrail’in (a.s.) ‘Büyük olandan başla’ uyarısında bulunduğunu vurgulamıştır. Bu kısım bazı raviler tarafından korunurken bazı ravilerce hazfedilmiştir. Ebû Dâvûd’un hasen bir isnadla rivayet ettiği şu hadis de Abdullah b. Mübarek’in Hz. Ayşe’den naklettiği hâdis şahitlik eder: ‘Rasûlullah (s.a.v.) dişlerini misvaklıyordu ve bu esnada yanında iki kişi vardı. Kendisine ‘Misvakı büyüğe ver!’ diye vahyolundu’. İbn Battal (v.

Hadis zâhiri itibariyle başkasının misvakını kullanmanın kötü görülmediğine delâlet etmektedir. Şüphesiz bu durum, kendisinden ve ağız artıklarından iğrenilmeyen kişiler için geçerli olmalıdır. Kaldı ki hadiste söz konusu edilen kişi Allah Rasûlü'dür. Böyle olunca rivayetteki vurgunun “başkasının misvakını kullanma” noktasından “Hz. Peygamber’e (s.a.v.) temas etmiş bir şeyle teberrükte bulunma” konusuna intikali de mümkün hale gelir. Zira başkasının misvakını kullanma konusunda sünnet olan önce yıkanmasıdır.²⁸²

Hz. Âişe'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Rasûlullah (s.a.v.) misvak kullanır, sonra da misvakı yıkamam için bana verirdi. Ben de önce onunla misvâklanır sonra yıkayıp kendisine geri verirdim."²⁸³

Hz. Âişe'nin bu davranışını, Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) onun eşi oluşuna ve hususen yine bir peygamberin ağızına temas etmiş şeyi manevî olarak değerli addedip bunun bereketini elde etme isteğine bağlamak mümkündür.²⁸⁴

11) Allah Resûlü (s.a.v.) maraz-ı mevt halinde bile misvaklanmak istemiş ve vefatından hemen önce yaptığı son iş bu olmuştur. Hz. Âişe (r.anha) anlatıyor:

“Rasûlullah'ın (s.a.v.) benim odamda, benim günümde, benim bağrımda vefat etmesi ve vefatı esnasında (benden misvakı ıslatıp yumuşatmamı istemek suretiyle) O'nun tükürüğü ile benim tükürüğümü birleştirmesi Allah'ın (c.c.) bana bahşettiği nimetlerindendir. Rasûlullah (s.a.v.) bana yaslanmış yatarken Abdurrahman (b. Ebî Bekir) (r.a.) elinde misvakla yanıma geldi. Ben Rasûlullah'ın (s.a.v.) Abdurrahman'a baktığını gördüm. Ki ben onun misvakı sevdiğini biliyordum. “Onu senin için alayım mı?” dedim. Başını “evet” anlamında salladı. Misvakı aldım. Misvak, Rasûlullah'a sert

449/1057) bu hadis hakkında şöyle demiştir: ‘Bu hadis yaşça büyük olan kişinin öncelik sahibi olduğuna delildir. Bu durum yemek, içmek, yürümek, konuşmak konusunda da geçerlidir.’ Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, c. 1, s. 357.

²⁸² Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Ğîtabî, el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrahim, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999, c. 1, s. 156; Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan el-Herevî, Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002, c. 1, s. 401.

²⁸³ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 28.

²⁸⁴ Ebu'l-Abbâs Şihâbeddin Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî el-Makdisî, İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, thk. Hâlid er-Rabât başkanlığındaki komisyon, Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437/2016, c. 1, s. 465.

geldi. Ona “Yumuşatayım mı?” dedim. Başını “evet” anlamında salladı. Ben de misvakı tükürüğümle yumuşattım ve ona verdim...”²⁸⁵

Aynı hadisin bazı rivayetlerinde Hz. Âişe’nin (r.anha), Abdurrahman’ın (r.a.) elindeki misvakı alıp ikiye böldüğü²⁸⁶, bazılarında da “Hemen ağzını misvaklamaya koyuldu. Ki ben onun daha önce böyle güzel misvaklandığını hiç görmemiştim...”²⁸⁷ şeklinde ayrıntılar yer almaktadır.

B. Misvak Hadislerinde Kullanılan Kalıplar ve Bunların Hükme İşareti

Misvak hakkında nakledilen rivayetlere bakıldığında, murad edilen vurgunun bazen metnin bütününe mana ve muhtevasına bazen de seçilen bir kelimeye veya kalıba yüklendiği görülür. Bu durum Rasûlullah’ın (s.a.v.), bir işin değer ve ehemmiyetini göstermede farklı metodlar uyguladığını gösterir. Başvurduğu bazı kelime kalıpları, bir fiil ya da durumun O’nun (s.a.v.) nezdinde taşıdığı ehemmiyete delâlet eder. Misvak hadislerinde dikkat çeken bu kullanımlar şöyle sıralanabilir:

1. “لَوْ لَا أَن أَشُقَّ” Kalıbı

Bu kalıbın temel kullanımı şu şekilde vârid olmuştur:

"لَوْ لَا أَن أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي أَوْ عَلَى النَّاسِ لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّيِّئَاتِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ"²⁸⁸

Muhtemel emrin muhatabının “insanlar”, “ümme” veya “müminler”²⁸⁹ şeklinde ifade edilmiş olması “ravi şüphesi” şeklinde değerlendirilmiştir.²⁹⁰ Misvak kullanımının hangi süreçle ilişkilendirildiği yani namazla mı yoksa abdestle mi anıldığı veya bunlara atıf yapmaksızın genel mi olduğu hususu da hadislerin değişik tariklerinde rastlanabilecek ayrıntılardandır.²⁹¹

²⁸⁵ Buhârî, *Meğâzî*, 85.

²⁸⁶ Buhârî, *Cum‘a*, 8; *Meğâzî*, 85.

²⁸⁷ Buhârî, *Meğâzî*, 85.

²⁸⁸ Buhârî, *Cum‘a*, 7; *Savm*, 27; *Temennî*, 9.

²⁸⁹ Müslim, *Tahâret*, 42.

²⁹⁰ İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, c. 2, s. 375; Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, c. 6, s. 180.

²⁹¹ İbn Hacer’in naklettiği bir yoruma göre rivayetin hadis kaynaklarında mesela Buhârî’de genellikle Kitâbu’l-Cum‘a’da yer alması âlimler tarafından, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) Müslümanlardan, özellikle Cuma günü temizliklerine özenmelerini istemesine hamledilmiştir. Dolayısıyla onlardan Cuma günü istenen gusûl, nasıl ki temizlik ve cemaate eza verici durumların bertaraf edilmesi içinse, o gün misvak kullanmak da aynı maksada hizmet edecektir. Enes’den (r a) nakledilen "أَكْثَرْتُ عَلَيْكُمْ فِي السَّيِّئَاتِ" hadisinin bu rivayete vasledilmesi ve öncesiyle münasebeti de böyle bir yoruma imkân verebilir. Zira öyle anlaşılıyor ki Hz. Peygamber (s.a.v.), misvakı, sırf eziyet olur endişesiyle, icab

Misvak hakkında gelen hadislerin eksenini oluşturan ve “emir” veya “kuvvetli teşvik” sıkalasında kendisine mutlaka yer verilen “لو لا أن أشق” ifadesindeki vurguyu doğru anlamlandırmak için öncelikle “لو لا” edatının ifade ettiği manaları incelememiz yerinde olacaktır. Klasik lügatlerde bu edatın birbirinden farklı manalara gelen dört vechinden bahsedilir. Bu eserlerde asıl araştırma konumuz olan “لو لا أن أشق” ifadesinin yer aldığı hadislere de değinilir ve metne söz konusu vecihlerden biriyle mana yüklenmeye çalışılır.

a) Birinci vecih:

“لو” ve “لا” lafızları; birincide yer alan durumdan ötürü, ikinciden imtina edildiğine delâlet eder. Bu kullanımıyla söz konusu lafızlar hem isim hem de fiil cümlelerinin başına gelebilir. “Zeyd olmasaydı sana ikramda bulunurdum” cümlesi, bu kullanıma örnek verilebilir. Bu yaklaşım söz konusu misvak hadisi açısından düşünüldüğünde, metne yüklenecek mana “Ümmetime meşakkat verme korkusu olmasaydı, onlara misvak kullanmayı (icab emriyle, vücut olarak) emrederim” şeklinde olacaktır. Bu durumda misvak kullanma emri verildiği takdirde, meşakkat ortaya çıkacağı için böyle bir talepte bulunulmadığına hükmedilecektir. Bu anlam, mefhum-i muhâlif açısından ele alındığında “Meşakkat olmasaydı emir vârid olurdu” da denilebilir.²⁹²

b) İkinci vecih:

“لو لا” edatı teşvik, arz, naif ve latif bir şekilde istekte bulunma içindir. Nitekim edat

“لَوْ لَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ”

“(Sâlih dedi ki: Ey kavmim! İyilik dururken neden kötülüğe koşuyorsunuz?) Allah’tan mağfiret dileseniz olmaz mı? (Belki size merhamet edilir)”²⁹³ ve

“لَوْ لَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ”

gerektirecek şekilde emretmemiştir. Buna göre hiç olmazsa sadece Cuma günleri misvak kullanımına özel bir önem vermenin onlar için eziyet olmayacağını düşünmüş bulunmalıdır. Bkz. İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, c. 2, s. 376.

²⁹² Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf en-Nahvî, *Muğni’l-lebîb ‘an kütübi’l-e-ârif*, Dimaşk: Daru’l Fikr, 1985, c. 1, s. 359.

²⁹³ en-Neml 27/46.

“(Herhangi birinize ölüm gelip de ‘Rabbim!) Beni yakın bir süreye kadar geciktirsen (de sadaka verip iyilerden olsam! demesinden önce size verdiğimiz rızıktan harcayın)”²⁹⁴ ayetlerinde bu manada kullanılmıştır.²⁹⁵

c) Üçüncü vecih:

Tevbîh ve pişmanlık yaşatmak içindir.

“لَوْلَا جَاؤُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ”

“(İftiracıların) dört şahit getirmesi gerekmez miydi?..”²⁹⁶,

“فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ قُرْبَانًا آلِهَةً”

“Allah’tan başka kendilerine yakınlık sağlamak için tanrı edindikleri şeyler, kendilerine yardım etselerdi ya!..”²⁹⁷

“وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا”

“Onu duyduğunuzda ‘Bunu konuşup yaymamız bize yakışmaz. (Haşa! Bu, çok büyük bir iftiradır)’ demeli değil miydiniz”²⁹⁸ ayetlerinde olduğu gibi mazi fiille kullanılır.

c) Dördüncü vecih:

İstifham içindir.

“لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ”

“(Herhangi birinize ölüm gelip de ‘Rabbim!) Beni yakın bir süreye kadar geciktirsen (de sadaka verip iyilerden olsam! demesinden önce size verdiğimiz rızıktan harcayın)”²⁹⁹ ve

“لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ”

“(Muhammed’e görebileceğimiz) bir melek indirilseydi ya! dediler...”³⁰⁰ ayetlerinde bu kullanımı görmek mümkündür.³⁰¹

²⁹⁴ el-Münâfikûn 63\10.

²⁹⁵ İbn Hişam, *Muğni’l-lebîb*, c. 1, s. 359.

²⁹⁶ en-Nûr, 24\13.

²⁹⁷ el-Ahkâf, 46\28.

²⁹⁸ en-Nûr 24\16.

²⁹⁹ el-Münâfikûn 63\10.

Âlimlerin çoğunluğu, söz konusu hadiste kullanılan “لولا” edatını, ilk vecihte dikkat çekilen “birincide yer alan durumdan ötürü, ikinciden imtina” manasına hamletmektedir. Buna göre edat iki durumdan birinin nefyi için şart anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla hadis, bir meşakkatin sübutundan dolayı emrin nefyedildiğine, gerçekleşmediğine delâlet etmektedir. Çünkü nefyi nefyetmek sübuttur (iki olumsuz bir olumludur).³⁰² Buna göre hadisin manasını

"لَوْلَا الْمَشَقَّةُ مَوْجُودَةٌ لَأَمَرْتَهُمْ"

şeklinde takdir mümkündür. Buna göre hadis “Şayet meşakkat ihtimali olmasaydı misvak kullanmayı size mutlaka emrederdim/farz kılardım” manasına hamledilebilir.

Bununla birlikte burada dikkat çekilen imtina durumunun aslında çok daha başka bir manaya delaleti de mümkün görülmüştür. Buna göre hadis metninin imtina yapısında bile “Meşakkat vereceğim korkusu olmasaydı ilk emreceklerim arasında mivsak da olurdu” şeklinde bir mana ve emir gizlidir. Bu mana, teşvik ve ısrarın kuvvetini artırma hususunda dikkati, söz konusu şeyin daha çok ve ısrarla yapılması yönünde manevî bir emre odaklamaktadır. Dolayısıyla nebevî metodu kavrayan müminlerin dikkatlerini yoğunlaştırdıkları yer, Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) söz konusu çekincesi olmuştur. O’nun bu tarzını en iyi bilenlerden olan sahabe de hadisteki “saklı emri” görmüş ve daha sonra temas edileceği üzere, misvaka hayatlarında oldukça önemli bir yer vermişlerdir.³⁰³

2. Emir Kalıbıyla Gelen Hadis:

“تَسَوَّكَ” fiili, “dişleri ve ağzı misvak yardımıyla temizlemek” anlamına gelmektedir. Bu fiilin emir kipinin kullanıldığı hadis şu şekildedir:

"...عَنْ أَبِي أُمَامَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: تَسَوَّكُوا؛ فَإِنَّ السَّيَّوَاكَ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ، مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ، مَا جَاءَنِي جَبْرِيْلُ إِلَّا أَوْصَانِي بِالسَّوَاكِ، حَتَّى لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ يُفْرَضَ عَلَيَّ وَعَلَى أُمَّتِي، وَلَوْلَا أَنِّي أَخَافُ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي، لَفَرَضْتُهُ لَهُمْ، وَإِنِّي لَأَسْتَاكُ حَتَّى لَقَدْ خَشِيتُ أَنْ أُحْفِيَ مَقَادِمَ فَمِي"

³⁰⁰ el-En'âm, 6/8.

³⁰¹ İbn Hişam, *Muğnî el-lebîb*, c. 1, s. 282.

³⁰² İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, c. 2, s. 375.

³⁰³ İbn Hacer'in naklettiği bir yoruma göre Allah Rasûlü (s.a.v.), onlara bu emri meşakkat olarak bildirmiştir. O bir şeyi bu şekilde açıklamışsa, bu ancak vücut söz konusu olduğunda gerçekleşir. Çünkü mendup için meşakkat söz konusu değildir, tehiri caizdir. Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, c. 2, s. 375.

Ebû Ümâme Rasûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğunu nakletmektedir: "Misvaklanın. Şüphesiz ki misvaklanmak, ağız temizliğine ve Rabb'in rızasına vesile olur. Cebrâil (a.s) ne zaman gelse bana misvaklanmayı tavsiye buyururdu. Öyle ki misvakın bana ve ümmetime farz olacağından korktum. Ümmetime meşakkat vereceğim endişesi olmasaydı, misvakı onlara emrederdim. Ben dişlerimi öyle misvaklıyorum ki önde bulunanların kökünden çıkacağından korkuyorum".³⁰⁴

Temmâm b. el-Abbâs tarikinden nakledilen bir hadiste ise Allah Rasûlü (s.a.v.) "Misvaklanın" yönündeki emrini ashabın bakımsız dişlerine binâ etmektedir:

"... عَنْ جَعْفَرِ بْنِ تَمَّامٍ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَا لَكُمْ تَدْخُلُونَ عَلَيَّ فُلْحًا تَسْوَكُوا، فَلَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي، لَأَمَرْتُهُمْ أَنْ يَتَسَوَّكُوا، عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ"

"Size ne oluyor da yanıma dişleriniz sararmış bir şekilde geliyorsunuz? Dişlerinizi misvaklayın. Ümmetime meşakkat verme endişem olmasaydı onlara her namaz için misvaklanmalarını emrederdim".³⁰⁵

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Misvaklanın" şeklindeki emri bazı rivayetlerde "استفعال" babında "استاكوا" şeklinde gelir:

"... أَتَوَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ أَتَيْ فَقَالَ: مَا لِي أَرَاكُمْ تَأْتُونِي فُلْحًا، اسْتَاكُوا، لَوْلَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي، لَفَرَضْتُ عَلَيْهِمُ السَّوَاكَ كَمَا فَرَضْتُ عَلَيْهِمُ الْوُضُوءَ"³⁰⁶

Söz konusu bu fark büyük ihtimalle aynı metnin mana ile naklinden kaynaklanmıştır.

3. Misvak Kullanımı Konusunda Israra Delâlet Eden Hadis

"أَكْثَرْتُ عَلَيْكُمْ فِي السَّوَاكِ" şeklinde vârid olan bu hadiste³⁰⁷ Rasûlullah'ın (s.a.v.) misvakı ümmetin hayatına işlemek gayesi ile ısrar ve tekidinin yoğun olarak tebarüz

³⁰⁴ İbn Mâce, *Tahâret ve süneniha*, 7. Daha önce de zikredildiği üzere hadisın "Ümmetime meşakkat vereceğim endişesi olmasaydı..." şeklinde başlayan üçüncü cümlesi Ebû Hureyre rivayeti olarak *Sahihayn*'da yer almış olsa da sened itibarıyla zayıf kabul edilmiştir. Hadis hakkında geniş bilgi için bkz. el-Bûsirî, *Misbâhü'z-züccâce*, c. 1, s. 43. Diğer taraftan yukarıda zikrettiğimiz Ebû Ümâme rivayeti Ahmed b. Hanbel tarafından "Misvaklanın. Şüphesiz ki misvaklanmak, ağız temizliği ve Rabb'in rızasına vesile olur" şeklindeki birinci cümle olmaksızın nakledilmiştir (bkz. *Müsned*, c. 36 s. 602). Taberânî'nin yine Ebû Ümâme'den naklettiği metinde ise sadece "Misvaklanın. Şüphesiz ki misvaklanmak, ağız temizliği ve Rabb'in rızasına vesile olur" kısmı bulunmaktadır. Bkz. Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994, c. 8, s. 220.

³⁰⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, c. 2, s. 64.

³⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 3, s. 334.

ettiği görülmektedir. Böylece ifadenin bir “ikaz” ve “tenbih” anlamına hamli mümkün hale gelmektedir. Nitekim hadis şerh kitaplarında da “أَكْثَرْتُ عَلَيْكُمْ” kavli “بَالِغَتْ مَعَكُمْ فِي أَمْرٍ” yani “Size misvak kullanmayı buyurma hususunda ısrarcı oldum” veya “Bu konudaki buyruğumun tekrarını abartı denilecek şekilde çok yaptım” manasına hamledilir. Kezâ hadis bazı rivayetlerinde “أَكْثَرْتُ عَلَيْكُمْ” ibaresi başına eklenen bir “قَدْ” tekid edatıyla nakledilir.³⁰⁸ Böyle olunca bazı şarihler bu ibarenin anlaşılması hususunda “فَلَانٌ مَكْثُورٌ عَلَيْهِ إِذَا نَفَذَ مَا عِنْدَهُ” ifadesini zikretmişlerdir ki cümle, kişinin ihtiyaç duyduğu bir şey kalmayıp tükenince “Falanca ona çok muhtaçtır” manasına gelmektedir. Hatta bazı şârihler bu hadisin “بُولِغْتَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ” (Misvaklanmak bana Allah katından çokça, aşırı ölçüde buyurulmuş, yapmam istenmiştir) ziyadesiyle nakledildiğine de dikkat çekmişlerdir. Buna göre hadisin manası “Benim yapmam, sizin de bunu görüp itaat etmenizi gerektirir” haline bürünür.³⁰⁹

C. Sahabe ve Tabiûnun Hayatında Misvak

Sünnete ittibada ümmete örnek olan sahabenin, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fitrat ve kulluk çerçevesinde sarfettiği her sözü ve uyguladığı her işi hayatlarına geçirmede gösterdikleri çabayı ortaya koyma adına³¹⁰, önde gelen örneklerden biri misvak konusudur. Nitekim hadis kitapları onların hayatında misvakın önemine işaret eden rivayetlerle doludur. Bunlardan bazıları şöylece zikredilebilir:

Hz. Osman (r.a.), bir keresinde minberde iken “Ey Cemaat! Ben misvaklanmayı unuttum” demiş, inip dişlerini misvaklamış ve minbere geri çıkmıştır.³¹¹

Hz. Ali (r.a.), insanları misvak kullanmaya çokça teşvik eder ve şöyle derdi: “Kişi, geceleyin namaz kılmak üzere kalktığında bir melek, Kur’ân dinlemek için ağzına yaklaştıkça yaklaşır. Öyle yaklaşır ki kişinin ağzından çıkan her harf, meleğin

³⁰⁷ Buhârî, *Cum’a*, 7; Nesâî, *Tahâret*, 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 19, ss. 444-445; c. 21 s. 217; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed- Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, Suud: Darü’l-Muğni li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 1412, c. 1, ss. 537-538

³⁰⁸ Nesâî, *Tahâret*, 6.

³⁰⁹ Hadisin anlaşılması konusunda geniş bilgi için bkz. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân et-Temîmî, İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988, c. 3, s. 347; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, c. 2, s. 376; Aynî, ‘Umdetü’l-kârî, c. 6, s. 183.

³¹⁰ Sahabenin Hz. Peygamber’in uygulamalarına ittibada gösterdikleri hassasiyet için bkz. Dıhlevî, Ebû Abdülaziz Kutbuddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdurrahim b. Vecihiddin Farûkî, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi ihtilâf*, Beyrut: Daru’n-Nefâis, 1986, s. 15.

³¹¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. 3, s. 307.

ağız boşluğuna düşer”. Rivayet her ne kadar Hz. Ali’nin kendi sözü olarak nakledilmişse de³¹², muhtevasına bakarak “hükmen merfû” olduğu söylenebilir.

Câbir b. Abdillâh (r.a.), yatağına uzandığında, gece namaza kalktığına, sabah namazı için çıktığında misvaklanırdı. Ona “Kendine bu misvakla çok eziyet ediyorsun” denilince “Üsame bana, Rasûlullah’ın (s.a.v.) bu misvakla misvaklandığını söyledi” cevabını vermiştir.³¹³

İbn Ömer’in (r.a.) misvaklanmadan yemeğe başlamadığı nakledilir.³¹⁴

İbn Abbas şöyle demiştir: “Nebî (s.a.v.) bize misvakı sürekli emretmiştir. Öyle ki biz O’na bu konuda vahiy nazil olacağından korku duyardık”.³¹⁵

Sahabe, misvak kullanmanın vakitleri hususunda da dikkatli davranmıştır. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî şöyle söylemektedir: “Misvaklanmak, en güzel elbislerini giymek ve güzel koku sürmek Cuma günü Müslümanın üzerine haktır”.³¹⁶

İbrahim en-Nehaî (v. 96/714) ise sahabeden güç yetirebilenlerin, misvakı vitirden sonra kullandığına işaret etmiştir.³¹⁷

Rasûlullah’ın (s.a.v.) peygamberlik ve kulluk vasfına yakinen şahit olan hatta O’nun özel ve gizli hallerinden dahî haberdar olan Hz. Âişe (r.anha) de misvak kullanma hususunda çok titiz davranmıştır. Nitekim o bir yolculuk esnasında ve örtüsünün altında misvakını, sesi dışarıdan duyulabilecek kadar şiddetle kullanmaktan geri durmamıştır.³¹⁸ Hatta o Rasûlullah’tan gördüğü şekliyle oruçluyken de misvak kullanmayı bırakmamış, “oruçlunun misvak kullanmasının hükmünü” soran birine “Bu elimdeki benim misvakımdır ve ben de oruçluyum” cevabını vermiştir.³¹⁹ Benzer bir

³¹² es-San’anî, *el-Musannef*, c. 2, s. 487.

³¹³ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü’l-musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1409, c. 1, s. 155.

³¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 1, s. 157.

³¹⁵ Ebû Dâvûd Süleyman b. Davud et-Tayâlîsî, *Müsnedu Ebî Davud et-Tayâlîsî*, Mısır: Daru Hicr, 1999, s. 459; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 1, s. 157; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 2, s. 164.

³¹⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 1, s. 480.

³¹⁷ a.g.e., c. 1, s. 157.

³¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 10, s. 84.

³¹⁹ a.g.e., c. 2, s. 295.

soruya İbn Abbas'ın "Her durumda misvaklanan temiz insanlar ne güzeldir!"³²⁰, Ebû Hureyre'nin ise "Bugün ağzımı iki kere misvakladım" şeklinde cevap vermiştir.³²¹

Ezvâc-ı tâhirattan olan Hz. Meymûne de (r.anha) Rasûlullah'ın (s.a.v.) misvak kullanma hususundaki buyruğuna titizlikle riayet etmiştir. Nitekim bir kabın içerisinde muhafaza ettiği misvakı, bir iş yahut namaz ile meşgul olması haricinde elinden düşürmemiştir.³²²

Cerîr b. Abdillâh (r.a.), Allah Râsûlü'nün (s.a.v.) bu yöndeki emirlerinden ve uygulamasından hareketle ailesine abdest alırken misvak kullanmalarını buyurmaktadır.³²³ Nitekim onun anlattığına göre "Allah Râsûlü misvakını, bir kâtibin kalemi gibi, kulak arkasında bulundurmakta"³²⁴ ve böylece her fırsatta kullanma imkânı elde etmektedir. İşte O'nun bu davranışını örnek alan bazı sahabîler de misvaklarını kulaklarının arkasında bulundurmuş ve her namaz hazırlığı esnasında kullanmışlardır. Bu sahabîlerden biri de Zeyd'dir (r.a.). Nitekim bir öğrencisi Zeyd hakkında şunları söylemektedir: "Onu mescidde oturken gördüm. Misvakı kulağının üzerinde, kâtibin kalemini koyduğu yerdeydi. O ne zaman namaza kalksa misvaklanırdı".³²⁵

Esasen bu son birkaç örnek estetik açısından dikkat çekici olabilir. Yani birinin elinde veya kulak arkasında misvakla dolaşması ve özellikle de bunu insanlar tarafından görülecek şekilde kullanması çok da nezih ve güzel değildir. Fakat bu rivayetlerdeki vurguları, sahabîlerin misvak kullanımının ve bu suretle sünnete ittibanın önemini öğretme amacına hamletmek mümkündür. Böylece onlar Hz. Peygamber'den sâdır olan hadisleri sözle olduğu kadar bizzat uygulayarak da insanlara nakletmiş olmaktadır.

Ömer b. Abdilaziz (v.101/720) ise şöyle sormaktadır: "Bayram günü misvak kullanmak nasıl sünnetse Cuma günü için de sünnet değil midir?"³²⁶

Mücâhid'in (v.103/721) verdiği bilgiye göre sahabîler, ihramlı kişinin misvaklanmasını da uygun bulmuşlardır.³²⁷ Onlardan öğrendiği bu bilgi ile olsa gerek

³²⁰ a.g.e., c. 2, s. 295.

³²¹ a.g.e., c. 2, s. 295.

³²² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 1, s. 156, Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, c. 24, s. 20.

³²³ Ebu'l Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Beyrut/Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1424, c. 1, s. 54.

³²⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l Kübra*, c. 1, s. 54.

³²⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. 1, s. 54.

³²⁶ es-Sanânî, *el-Musannef*, c. 3, s. 307.

İkrime'nin (v.105/723) de “İhramlı kişi misvaklanabilir mi?” şeklindeki bir soruya “Evet! Misvak temizlik vesilesidir” şeklinde cevap verdiği görülür.³²⁸

Şa‘bî’ye (v.104/722) göre “Misvak ağız için temizlik, gözler için parlaklıktır”.³²⁹

Mücâhid’in yanında misafır olan bir tâbiû öğrencisi “onun sürekli yaptığı işler arasında en dikkat ettiği şeyin misvaklanmak olduğunu” söylemektedir.³³⁰

Tüm bu rivayetler göstermektedir ki sahabe ve tâbiûn, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) sürekli ve ısrarlı tavsiyeleri sebebiyle misvakı sürekli kullanmış ve daha da önemlisi onun hükmü konusunda herhangi bir tartışmaya girmemişlerdir. Aksine onlara göre misvak, temiz olmayı isteyen her Müslümanın başvurması gereken unsurlardan biridir.

D. Misvak Kullanmanın Hükümü İle İlgili İhtilaflar

Fukahanın misvakın çeşitli ayrıntıları ile ilgili hükümleri tespit etme yönündeki çabalarını, hem Allah Rasûlü’nden (s.a.v.) hem de sahabe ve tâbiûndan gelen teşvik, emir ve uygulamaların çokluk ve sıklığına bağlamak mümkündür. Zira bütün bu yönlendirmeler bize, hassasiyet ve titizlikle başvurdukları, hayat tarzı haline getirdikleri bir uygulamayı göstermektedir. Onların misvakı her hal ve durumda, her zaman ve zeminde, hem bedene hem ruha yansıyan bir temizliği murad ederek kullanmaları, Müslümanlar açısından çok kuvvetli bir değere vurgudur. Fakat sonraki süreçte misvak kullanımına bakışın, sözünü ettiğimiz bu değer ile eşleştiremeyeceğimiz bir noktaya geldiğini söylemek gerekir. Nitekim fıkıh ilminin teşekkülünden sonra misvakın değeri ve çeşitli ayrıntıları hakkında birbirinden farklı görüşlerin ortaya atıldığı görülür.

Misvak ile ilgili ihtilaflardan en önemlisi “muvâzaba” yani Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) misvakı ısrarla ve sürekli bir şekilde kullanmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim O, ölüm döşeginde bile misvaktan vazgeçmemiştir.³³¹ Bununla birlikte misvak kullanmak fıkıh âlimlerinin çoğunluğu tarafından ef‘âl-i mükellefine dair kavramlar bağlamında “sünnet” çerçevesine dâhil edilmiştir.

³²⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 3, s. 132.

³²⁸ a.g.e., c. 3, s. 133.

³²⁹ a.g.e., c. 1, s. 156.

³³⁰ a.yer.

³³¹ Buharî, *Cum ‘a*, 8; *Meğâzî*, 85.

Misvak kullanımını sünnet addeden ulema onun neyin sünneti olduğu konusunda da ihtilâf etmiştir. Zira bazısına göre misvak “dinin”, bazısına göre “abdestin”, bazısına göre de “namazın” sünnetidir. Bu görüşler arasında Ebû Hanîfe’ye izafe edilen “misvakın dinin sünneti olduğu” yönündeki görüş, daha sahih kabul edilir. Nakledilen bilgiye göre Ebû Hanîfe, “Sahih olan görüş, misvakın müstehap olmasıdır” demektedir.³³² İmam Şâfiî³³³, Hanbelîler³³⁴ ve İbn Hazm (v. 456/1064)³³⁵ da aynı görüştedir. Bu görüşü isbat için “Peygamberlerin sünneti dörttür. Sünnet olmak, misvak, güzel koku ve nikâh”³³⁶, “On şey fitrattandır...”³³⁷ ve “Temizlik şu dört şeydir...” şeklindeki hadisler delil olarak gösterilmiştir.³³⁸ Bu son iki hadiste misvak, fitratın ve temizliğin temel unsurları arasında gösterilir. Misvakın sünnet olduğunu savunan âlimlere göre şayet misvak farz olsaydı Nebî (s.a.v.) meşakkat verip vermemesine bakmadan onu mutlaka emrederdi. Öyleyse Allah Rasûlü’nün (s.a.v.) bu sözleri misvakın farziyyetine değil faziletine delâlet eder.³³⁹

³³² Aynî, *Umdetü’l-kârî*, c. 6, s. 181.

³³³ Şâfiîlere göre ister abdest, teyemmüm veya Kur’ân’ı kıraati isterse uykudan uyanıldığında veya yiyip içmemekten kaynaklanan ağız kokusunun giderilmesi açısından, kötü kokulu yiyecekler tüketilmesi, uzun süre konuşmamak yahut çokça konuşmak sebebiyle ağız kokusunun değişmesi durumunda misvak kullanmanın müstehap oluşu daha bir sağlam ve yerinde görünmektedir. Bkz. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî ‘ala sahihi Müslim (el-Minhâc fî şerhi Sahih-i Müslim b. el-Haccâc)*, Beyrut: Dâru İhya-i Turâsi’l-Arabî, 1392, c. 3, s. 142.

³³⁴ Hanbelî fıkıh âlimi İbn Kudâme’nin (v. 620/1223) söylediğine göre Hz. Peygamber’den (s.a.v.) nakledilen hadislerinden hareketle mezhep âlimleri misvak kullanmanın sünnet olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Verdiği bilgiye göre âlimler, meşakkatin nedb ile değil ancak icab ile ilişkili olabileceğini, dolayısıyla buradaki emrin mendûb ve müstehaba delalet ettiğini bildirmişlerdir. Bazı Hanbelîler ise

"أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ بِالْوُضُوءِ لِكُلِّ صَلَاةٍ طَاهِرًا وَغَيْرَ طَاهِرٍ، فَلَمَّا شَقَّ ذَلِكَ عَلَيْهِ أَمَرَ بِالسَّوَالِكِ لِكُلِّ صَلَاةٍ"

gibi bazı hadislerden (bkz. Ebû Dâvûd, *Sivâk*, 25) hareketle her abdestte misvak kullanmanın hassaten Rasûlullah (s. a.v.) için vacip, ümmet hakkında ise sünnet-i müekkede, mendûbun ileyh ve terğîbun fih olduğunu söylemişlerdir. Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1388, c. 1, s. 71.

³³⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Kurtubî, İbn Hazm, *el-Muhallâ bi’l-âsâr*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, t.y., c. 1, s. 423.

³³⁶ Tirmizî, *Nikâh*, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 38, s. 554. Verilen kaynaklarda hadis metni şu şekildedir:

"أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ: التَّعَطُّرُ، وَالنِّكَاحُ، وَالسَّوَالِكُ، وَالْحَيَاءُ"

³³⁷ Müslim, *Tahâret*, 56; Tirmizî, *Edeb*, 14; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 29; İbn Mâce, *Tahâret*, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 41, s. 508.

³³⁸ Aynî, ‘Umdetü’l-kârî, c. 6, s. 181.

³³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. İshak es-Sülemî, İbn Huzeyme, *Sahihu İbn Huzeyme*, Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1975, c. 1, s. 72. Ancak İbn Huzeyme’ye (v. 311/924) göre misvak kendisine meşakkat vermeyip hafif gelen kimse için bu, bir emir mesabesindedir.

Bununla birlikte Zâhiriyye'ye nispet edilen bazı âlimlerin misvakı vâcib gördüklerine dair bilgiler de vardır. Nitekim İshak b. Râhûye'ye (ö. 238/853) göre misvakı kasten terk eden kişinin namazı bâtil olur.³⁴⁰ Bu görüşte olanların delili özellikle “تسوكوا” emir sigasıyla gelen rivayetlerdir.³⁴¹ Fakat bu âlimler “لو لا أن أشق” şeklinde başlayan hadislerin de iki vecihle vücûba delalet ettiği görüşündedir. Bu vecihlerden birincisi mendubluğu sabit kılmakla birlikte emrin nefyedilmesidir. Şayet mendub olsaydı nefyi caiz olmazdı. İkinci vecih ise Hz. Peygamber'in emri ümmeti için meşakkat görmesidir. Böyle bir durum ancak emrin vücub ifade etmesi durumunda gerçekleşebilmektedir. Çünkü nedb, kendisinde meşakkat olmayandır yani terki caizdir. Dolayısıyla kişi kendisine meşakkat verdiği durumda onu terk edebilmektedir.³⁴²

İlgili hadislerin genelde umum sîga ile vârid olması yani misvak kullanımı hakkında zaman-mekân farkı gözetilmemesi onun oruçlu kişi açısından tartışılmasına da sebep olmuştur. Sözelimi Buhârî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bu hadislerde oruçlu-oruçsuz ayrımı yapmamıştır.³⁴³ Tirmizî de “ehl-i ilmin bu hadisle amel ettiği ve oruçlunun misvak kullanmasında bir beis görmedikleri” bilgisini verir.³⁴⁴

Nesâî (v. 303/915) Rasûlullah'ın “Bütün namazlar/abdestler esnasında” kavlinin umum ifade etmesinden dolayı oruçlunun da misvak kullanabileceğini, bunun müstehab olduğunu ifade eder.³⁴⁵

Bazı Şâfiî âlimlerin aktardığına göre ise İmam Şâfiî, güneşin batıya meyiletmesinden sonra oruçlunun misvak kullanmasını kerih görmüştür. Zira bu durum, oruçlunun müstehab olan ağız kokusuna engel olur.³⁴⁶

³⁴⁰ Bazı nakillere göre Zâhiriyye mezhebinin kurucusu Dâvud ez-Zahirî (v. 270/880) namaz için misvak kullanmanın vacip olduğu görüşündedir. Bununla birlikte kullanılmaması durumunda namazı batıl da kılmaz. Fakat İshak b. Râhûye'nin (v. 238/853) bu görüşte olduğuna dair rivayeti sahih bulunmayanlar da vardır. Ayrıca bazı âlimler de Ebû Dâvud ez-Zahirî'nin “vaciptir” naklini kabul etmemişler ve “Onun görüşü, misvakın tıpkı cemaat gibi sünnet oluşudur” demişlerdir. Bu bilgiler için bkz. Aynî, ‘Umdetü'l-kârî, c. 3, s. 185.

³⁴¹ İbn Mâce, *Tahâret ve süneniha*, 7; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, c. 2, s. 64.

³⁴² İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, c. 2, s. 376; Aynî, ‘Umdetü'l-kârî, c. 6, s. 181; Âzimâbâdî, ‘Avnü'l-ma'bûd, c. 1, s. 49.

³⁴³ Buhârî, *Savm*, 27.

³⁴⁴ Ancak bazı âlimler oruçluyken günün sonlarına doğru ister yaş isterse kuru bir misvakın kullanılmasını kerih görmüşlerdir. İmam Şâfiî, günün başında ve sonunda misvak kullanılmasında bir beis görmemiştir. Ahmed b. Hanbel bunu uygun görmezken, İshak b. Râhûye de günün sonunda kullanılmasını doğru bulmamıştır. Bkz. Tirmizî, *Savm*, 29.

³⁴⁵ Aynî, ‘Umdetü'l-kârî, c. 6, s. 182.

Hanbelîlere göre oruçlu kişinin zevalden sonra misvak kullanması müstehap değildir. Bunun mekruh olup olmadığına ise ulemanın ihtilâfı vardır.³⁴⁷

E. Değerlendirme

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) vahyi hayata geçirme biçiminin en güzel örneklerinden biri olan misvak, gerek maddî gerek manevî temizliği yapısında cem eden bir vasfa sahiptir. Misvak hadislerinde görüldüğü üzere, insanın diğer insanlarla ve melekût âlemiyle münasebetinde yaklaşımcı bir unsur olarak misvak, hadislerde hem temizliğe hem de Rabb'in rızasına bir yol olarak ifade edilmiştir. Gece ve gündüzünün neredeyse her evresinde, gerek ibadet halinde gerekse sair zamanlarında misvakı yanında hazır bulunan Allah Rasûlü (s.a.v.), ashabına ve onlar nezdinde ümmetine misvaklanmayı ısrar ve tekrar ile buyurmuş, hadislerde görüldüğü üzere sahabe de bu buyruk ve ısrarlı teşviki hayatlarının bir parçası haline getirmek için gayret göstermiştir. Ancak hadislerin çok kuvvetli ve yerleşik bir nebevî uygulama olarak misvak ile vurguladığı, ısrar ettiği ve resmettiği sünnet mefhumu, fıkıh ve fıkıh usûlü çerçevesinde hüküm olarak ve terk edilmesi yahut yapılması durumlarına bağlanacak sonuca vurgu ile başka bir manaya evrildiği görülmektedir.

Fıkıh metodolojisinde, ahkâm-ı hamse içerisinde farz-vacipten sonra ve fıkıhın sistemi gereği bu sıraya göre bir mana kazanması, bunun sonucu olarak "bağlayıcılığı" açısından ele alınması, misvak hadislerinde de tebarüz eden, madde ve manayı içine alan, bütün hükümlere şamil sünnet mefhumu üzerinde, sünneti anlama ve bilinçli bir yaşam haline getirmede, birtakım problemlerin oluşmasına sebep olmuştur demek mümkün gözükmemektedir. Misvak hadislerinde yer alan hakim uslûp tûmden bu fiilin yapılmasına yönelik manayı vurguluyorken, fıkıhta, bu nebevî uygulamanın hükmen *terki ikabı gerektirmeyen* şeklindeki tanımıyla, mendup/sünnet olarak belirtilmesi, Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) İslam'ı yaşam biçimi olan sünnetin, bir yaşam modeli olarak benimsenmesinde aynı açmazlara kapı araladığını söylemek de aynı şekilde mümkün gözükmemektedir.

³⁴⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, c. 3, s. 143.

³⁴⁷ İbn Kudâme'nin verdiği bilgiye göre İmâm Şâfiî, İshak, Ebû Sevr bunun mekruh olduğunu savunur. Zira Allah Rasûlü (s.a.v.) "Oruçlunun ağız kokusunun Allah indinde en değerli şey olduğunu" beyân buyurmuştur. Dinin hoş gördüğü bir şeyin izalesi mekruhtur. Dolayısıyla zevalden sonra dişler misvaklanmaz. İbrahim en-Nehaî, İbn Sîrîn, Urve, Mâlik gibi bazı isimler ise bunun mekrûh olmadığını kanaatindedir. Bkz. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Mektebetü'l-Kahire, 1388, c. 3, ss. 125-126.

Misvak hadisleri, sünneti doğru anlama ve yaşam biçimi haline getirme meselesini konu edinen son dönem araştırmalarında bir başka açıdan, “mekasid-vesâil” ve “bağlayıcılık” düzleminde ele alınmıştır. Tezimizin, metodolojik yaklaşımların sünneti anlama ve bilinçli bir yaşam modeli haline getirmede oluşturduğu açmazları ifadeyi gaye edinmesi, misvak özelinde son dönem yaklaşımlarını da burada zikretmeyi gerekli kılmıştır.

Bu bağlamda, söz gelimi M. Hayri Kırbaşoğlu, sünnetin bağlayıcılığı konusundaki iddialarını misvak üzerinden temellendirmeye çalışır:

*“Mesela ağız temizliği ile ilgili olarak özellikle misvak kullanmanın sünnet olduğu kanaati hayli yaygındır. Hatta tarihte misvak kullanmanın sünnet oluşu meselesi bizzat Müslümanlara harp ilan etmeyi gerektirecek kadar önemli bir mesele olarak da görülmüştür. Nitekim Muhammed b. Mukâtil’in ‘Şayet bir belde halkı sivâkı terk etme konusunda ittifak etseler, kâfirlerle savaştığımız gibi onlarla da savaşırız’ dediği nakledilir. (bkz. Tuhfetu’l-ahyâr, Leknevî, Hindistan 1305 s. 186) Bu yaygın kanaat ise ‘Şayet ümmetime...’ hadisinin ve sivâk konusundaki diğer teşvik edici hadislerin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu ve benzeri hadislerde geçen sivâk kelimesi, fırçalamak ve fırça anlamındadır. (Nevevî’de diş ağız temizliğinde kullanılan her alete sivâk adı verildiği geçmektedir.) Dolayısıyla bu ve benzeri hadislerdeki kelimeyi misvak olarak tercüme etmek yanlıştır. Zira misvak denildiğinde halk arasında diş temizliğinde kullanılan ve arak ağacının dallarından yapıla bir tür fırça anlaşılmaktadır. Hâlbuki hadisin gerçek anlamı şudur: “Ümmetime zorluk vermekten korkmasaydım, her namazda dişlerini fırçalamalarını veya diş fırçası kullanmalarını emrederdim”.*³⁴⁸

Aynı hususta Yusuf el-Karadavi ise şöyle demektedir:

“Hadiste amaç Rabbimizi hoşnut edinceye kadar ağız temizlenmesidir. ‘Misvak ağız temizleyici ve Rabbi de hoşnut edicidir’. Fakat burada kastedilen misvakın bizzat kendisi midir yoksa bu, Arap Yarımadasında kolayca bulunan uygun bir araç olması hasebiyle mi seçilmiştir? Dolayısıyla Nebi (s.a.v.) onlara zor olmayan fakat amaca ulaştıran bu aracı mı belirtmiştir? Misvak ağacının bulunmadığı

³⁴⁸ Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 103.

*toplumlarda bu aletin diş fırçası gibi bolca yapılması mümkün ve yüz milyonlarca insana yetecek başka bir aletle değişmesinde bir sakınca yoktur”.*³⁴⁹

Misvakı araştırma konusu yapmış olan akademik bir çalışmada ise şöyle bir neticeye ulaşılmıştır:

*“O halde diyebiliriz ki sünnet olan, her ne şekilde olursa olsun ağız ve diş temizliğini sağlamaktır. İster erâk ağacının dalları, isterse diş fırçası veya başka bir şey kullanılmak suretiyle ağız ve diş temizliği sağlanmasıyla sünnet yerine getirilmiş olur. İnsanlık tarihi boyunca temizlik için birçok eşya ve aletler icat edilmiş, zamana göre daha temizleyici ve daha kullanışlı araçlar geliştirilmiştir. Günümüzde üretilen diş fırçaları ve birlikte kullanılan macunlar misvakın yerini almış, ağız ve diş temizliği konusunda sünnete uygunluğu artık özümsemiş durumdadır. Son olarak, sünnetten genel ilkeler çıkartmak, araçlardan amaçlara, değişkenlerden değişmezlere gitmek ve bunun günümüz şartlarında nasıl gerçekleştirileceğine cevap vermek gerekir. Sünnetten çıkarılacak ilkeler doğrultusunda yapılacak her uygulama sünneti ihya etmek sayılır. Bir ilkenin gerçekleşmesi, birden fazla yolla olabilir. Bu uygulamaların hepsini de sünnet olarak nitelendirmekten çekinmek için hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in zaman ve şartların gereği olarak kullanmış olduğu ve erâk ağacından yapılan misvakı kullanmakta ısrarcı olmaya gerek yoktur. Ağız ve diş temizliği sünnetini, imkânlar olduğu halde sadece misvaka hasrederek ve dar kalıplara sıkıştırmak doğru değildir. Hangi araç Hz. Peygamber’in maksadını daha iyi gerçekleştiriyorsa onu tercih etmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz”.*³⁵⁰

Bize göre bu yaklaşımın bir takım açmazları bulunmaktadır. Şöyle ki sünnet, ne tümünden “şekil” ne de tümünden “ilke” diyebileceğimiz bir yapıya sahiptir. Bu durum İslâm’ın bütün asıllarında hemen hemen böyledir. Allah Rasûlü’nün şekil olarak algılanabilecek birçok uygulamasında ilke ve prensip de gizlidir. Diğer taraftan O’nun ilke gibi görünen birçok davranışı şekil ve taklit de içeriyor olabilir. Öyleyse Hz. Peygamber’in bütün uygulamalarına ilkesel çerçeveden bakmak, O’nun, en azından bazı hususlardaki nebevî dokunuşlarından mahrum olmaya sebebiyet verir. “Ümmetime

³⁴⁹ Karadâvi, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 261.

³⁵⁰ Rahmet Koluman, *Hadis/Sünnette Araç-Amaç İlişkisi Ve Araçların Değişebilirliği (Misvak Hadisleri Örneği)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Şırnak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Bilim Dalı, Şırnak 2017, s. 72.

meşakkat vermeyeceğimi bilseydim, onlara her namaz için misvak kullanmalarını emrederdim” hadisindeki vurguda ana gayenin bir Müslümanda başta Allah’ın görmeyi murad ettiği temizlik ve arınmışlık halinin olduğu ve Hz. Peygamber’in, özelde içinde yaşadığı toplumda genel manada ise ümmetinde temizlik uygulamalarını bir yaşam rutini haline getirmek istediği açık ve bellidir. Hadise sadece bu açıdan yaklaşmak yani “mekâsıd ve vesâil” adına vurguyu “dişleri fırçalamaya” ve “diş fırçasına” sıkıştırmaya çalışmak yahut böyle düşünülmemesini sünneti “anlamamak” ile itham etmek, bize göre konunun bir başka problemidir.

Diğer taraftan “*Dinde aslolan vesail değil mekâsıttır*” yargısının temellendirilmesi için misvakın bir misal olarak kabul edilmesi, kendi içinde bir çelişkiyi de barındırır. Zira Kur’ân ve sünnetin temizliği ister maddî isterse manevî alanda olsun kulun ibadet ve taatinin olmazsa olmaz şartı olarak tayin etmesi³⁵¹ ve Hz. Peygamber’in temizliği insanların zihnine bir “vesile” olarak yerleştirme gayreti de aslında bir maksadı hâizdir. Temizliğin, vücut sağlığı için bir vesile olduğu açıktır. Ancak vücudu sağlıklı tutmak da bir amaç olmayıp bir maksada mebnîdir. Zira sağlıklı bir vücut, insanın varoluş gayesini yerine getirebilmesinin en temel aracıdır. İnsanın varoluşu ise Allah’ı (c.c.) bilip tanımak ve bunun da ötesinde bu farkındalığın en büyük göstergesi olan ibadetlerin yerine getirilmesine yani O’na kurbîyyetin elde edilmesine çalışmaktır. Nitekim Allah Teâlâ “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım”³⁵² buyururken Rasûlü de Muâz b. Cebel’e şu duayı öğretmiştir:

"اللَّهُمَّ اَعِنِّي عَلَى ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ"

“Allahım! Seni anmak, sana şükretmek ve güzelce ibadet edebilmek için bana yardım et!”³⁵³

Şer-î hükümlerde illet ve hikmet ayrımının gözetilmesi mekâsıd ve vesâil gerilimine bir çözüm getirmesi bakımından oldukça önemlidir. Fakat illet, mekâsıd ve vesâil gibi ayrımlar hüküm açısından zihindeki sınırları netleştirip keskinleştirirken

³⁵¹ el-Bakara 2\125, 222; el-Mâide 5\6; el-Enfâl 8\11; et-Tevbe 9\103, 108; el-Hac 22\26; el-Müddessir 74\4; el-Vâkıa 56\79 gibi âyetlerde vurgulanan temel husus budur. Aynı vurgu “*Temizlik imanın yarısıdır*” (Müslim, *Tahâret*, 1), “*Namazın anahtarı temizliktir*” (Tirmizî, *Tahâret*, 3; Ebû Dâvûd, *Salât*, 73), “Allah güzeldir, güzeli sever; temizdir, temizi sever” (Tirmizî, *Edeb*, 41) gibi hadislerde de vardır.

³⁵² Ez-Zâriyât 51\56.

³⁵³ Ebû Davud, *Vitir*, 26; Nesâî, *Sehv*, 60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 2, s. 299; c. 5, s. 245.

bazen meselenin hikmet yönü ihmâl edilebilmektedir. Zira yerine ve durumuna göre maksatlar vesileye, vesileler ise maksada dönüşebilmektedir. Allah Teâlâ İslâm'ı kendisine hidayetin bir vesilesi takdir etmiş, aynı zamanda bu tek dini Peygamber'ine “davetin bir maksadı” olarak vahyetmiştir.³⁵⁴ İşte misvak bunun bir parçası olarak ele alınabilir. Buna göre temizlik “maksadının” bir “vesilesi” addedilen misvak, esasen doğal yapısı gereği eskime ve yıpranma riskine uğramadan sürekli kullanılabilir. Diş fırça ve macunu ile karşılaştırıldığında bu, oldukça önemli bir özelliktir. Zira plastik türevi olan fırça kullanımı nedeniyle insan, farkına varmadan, mikropplastığa maruz kalmaktadır. Diş macunu bileşiminin ise hem kimyasal olarak hem de parçacıklı yapısı sebebiyle dişleri zedelemesi açısından sağlık için son derece tehlikeli unsurlar barındırdığı artık iyi bilinir hale gelmiştir. Nitekim hemen bütün diş macunlarında bulunan florid aslında su dezenfektanı olarak kullanılmaktadır. Bilimsel araştırmalar floridli suların kansere yol açtığını, hücre içinde ve solunum metabolizmasında enzimi engellediğini ortaya koymaktadır. Macunun bileşiminde bulunan ve köpürmeyi sağlayan teksapon ise sabun hammaddelerinden biridir. Bu madde, kan hücrelerinde toksik etkiye, diş etlerinin şişmesine, diş eti hastalıklarına, dişlerin asitlere karşı direncini düşürerek çürümeye ve alerjik tepkimelere yol açmaktadır. Bu durum, temizlik ve dolayısıyla sağlık maksadı için kullanılan araçların vücut için aslında tehlikeli ve sağlıksız olması gibi bir tezada yol açmaktadır. Hâlbuki misvakın ağız ve vücut için faydaları şöyle tespit edilmiştir:

1. Diş etlerini korur ve buradaki kanamalarını önler. İçerdiği mineraller sayesinde antioksidan yani kanser önleyici özelliğe sahiptir. Bu sayede dişlerde ve diş etlerinde mikrop barınmasını engeller. Misvak öz suyu aynı zamanda antiseptiktir; diş minelerine zarar veren bakterileri öldürür. Hatta diğer bazı ilaçlar ve diş macunlarına göre yirmi kat daha fazla bakteri öldürdüğü tespit edilmiştir. Fakat bunlar gibi bütün bakterileri değil sadece zararlı olanları öldürürken yararlı olanlarının vücudumuzda kalmasına yardımcı olur.

2. Bazı hadis kitaplarında yer alan bilgilere göre “Allah Rasûlü dilini de misvaklamıştır”.³⁵⁵ Bu durum, doktorların günümüzde “dilinin ve yanak içlerinin de

³⁵⁴ Âli İmran 3\19.

³⁵⁵ Mesela bkz. Ebû Dâvud, *Tahâret*, 25.

temizlenmesi” yönündeki şiddetli tavsiyeleri ile uyum içindedir. Hatta diş fırçalarının sırtı, bu amaca uygun bir şekilde pütürlü bir yapıda imal edilmektedir.

3. Diş macunlarının pek çoğunun aksine, özellikle iyi çalkalanıp durulanmaması durumunda vücuda büyük zararlar veren ve hepsi de kimyasal olan florid-florür ve teksapon gibi aşındırıcı, temizleyici, köpürtücü, bağlayıcı, nemlendirici, koku-renk-tat verici ve koruyucu maddeler içermez.

4. Misvak ph derecesi ağız yapısına uygundur. Tükürük bezlerinin ph derecesiyle misvak ph'ı aynıdır.

5. Diş sağlığını temin eder. Sert kılları sayesinde diş arasına girer; fırçanın aksine diş minelerine zarar vermeden plak ve tartar oluşumuna engel olur. Ayrıca düzenli kullanımda sararmayı ortadan kaldırır.

6. Ağız kokusunu yok eder. Yatmadan önce dişler fırçalansa dahi mideden gelen gazlar kötü kokuya neden olabilir. Misvaktaki doğal koku ise bu kötü kokuları giderir ve mide gazını gidermeye destek olur.

7. Baş ağrısına iyi gelir. Yapılan araştırmalarda misvakın içerdiği maddeler ve doğal kokusunun düzenli kullanımda baş ağrılarına da iyi geldiği saptanmıştır.

8. Ağız kuruluşunun önüne geçer; güzel ve akıcı konuşmaya yardımcı olur.

9. Misvak tamamen doğaldır. Bu durum hiçbir zararlı kimyasal içermemesine ilaveten ucuz ve uzun süre kullanılabilir olmasına da imkân tanır. Kolay taşınması sebebiyle ise devamlı kullanıma fırsat verir.³⁵⁶

Bunlara ilaveten meselenin bir de manevî boyutu vardır. Bir Müslümanın, ağız ve diş temizliğini sırf misvak hadisinden hareketle onun bizzat kendisiyle gerçekleştirmesi, günde birkaç kere Allah Rasûlü'nü (s.a.v.) hatırlamasına vesile olacaktır. O'nun hatırasının böyle vesilelerle zihinde canlı ve dinamik tutulması ise aslında günde birkaç kere Allah'ın hatırlanması manasına gelecektir. Misvak gibi vesilelerin çoğaltılması sayesinde bir Müslüman hem iç huzura ulaşacak hem de yaratılış amacını unutmaya fırsat bulamayacaktır. Hâlbuki “misvak hadisinden kasıt, diş ve ağız temizliğidir” yorumunda bulunup bunu fırça ve macun ile gerçekleştiren biri,

³⁵⁶ Misvakın faydaları ve hakkında kaleme alınan bazı çalışmalar hakkında bkz. Burhan Baytop, “Misvak”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2005, c. 30, ss. 190-191.

büyük ihtimalle bu temizliği bir amaç addedecek ve hayatının rutini haline getirecek, bu temizliğin Allah Rasûlü, din ve Allah ile bağlantısını kurmayı ihmâl edebilecektir.

Bütün bunlar dikkate alındığında misvakın bir “vesile” addedilmesi çok da doğru olmasa gerektir. Misvak hakkındaki onlarca hadisten anlaşılacağı üzere Cenâb-ı Rasûl’ün (s.a.v.) hayatında temizlik her anı içine alacak kadar sürekli ve sürekli. Bunu sağlaması bakımından misvak, O’nun içinde bulunduğu dönem bir tarafa, günümüzün ileri şartlarında bile “vesile” olmaktan ziyade, maksadı temsil ediyor görünümündedir. Zira Allah Rasûlü (s.a.v.) zamanında dişlerin parmak veya bir bez parçasıyla temizlenmesi de esasen ağız ve diş temizliği “amacına” hizmet edebilir görünmektedir. Nitekim bazı hadis kitaplarında “Parmaklar misvak yerine geçer” şeklinde bir hadis nakledilmiştir. Fakat hadis zayıftır.³⁵⁷ Bazı kitaplarda nakledildiğine göre ise “Benî Amr b. Avftan’dan bir adam Allah Rasûlü’ne şöyle demiştir: ‘Ya Rasûlallah! Süphesiz ki sen bizi misvaka teşvik ettin bizden onu kullanmamızı istedin. Peki, misvaktan başka bir şey kullansak da olur mu?’ Bunun üzerine Allah Rasûlü (s.a.v.): ‘İki parmağını abdest esnasında dişlerinin üzerinde gezdirirsin. Hangi niyetle yapılırsa amel ona göredir ve Allah rızası için yapılmayan işin eciri yoktur’ buyurmuştur”. Ancak bu hadis de zayıftır.³⁵⁸ Diğer taraftan hadisin son cümlesi olan “Allah rızası için yapılmayan işin eciri de olmaz” ifadesi, misvak kullanımının tek amacının temizlik olmadığına işaret açısından oldukça önemlidir. Dolayısıyla farklı şeylere de imkân bulunmasına rağmen Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından teklif edilen şey, belli bir ağacın dalı yani misvak olmuştur. Bu sebeple bazı ilim adamları dişlerin misvak dışında araçlarla temizlenmesini sünnetin husûlü noktasında uygun ve yeterli bulmamışlardır.³⁵⁹

Buradan hareketle denilebilir ki misvaka dair teorik bilgileri olsa dahî, zihin dünyaları büyük oranda modernitenin eseri olarak sünnet bilincinden uzaklaşan veya başta “mekasıt-vesâil” ayrımı olmak üzere bazı “ilmî” ayrıntılar ve tartışmalar sebebiyle kafaları karışan Müslümanlar, onun “sürekli” kullanılabilir bir şey olmadığını

³⁵⁷ "تجزئ من السواك الأصابع". Bkz. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. 1, s. 40. Beyhakî, hadisten hemen sonra senedindeki bazı raviler hakkında ciddi tenkitler bulunduğunu belirtir. Hadisin tenkidi ve zaafı konusunda ayrıca bkz. Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, c. 1, s. 164.

³⁵⁸ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. 1, s. 41. Fakat senedde yer alan Abdullah b. el-Müsennâ hadisi “Ehl-i beytimden biri bana Enes b. Mâlik’ten nakletti” lafzıyla yani meçhul bir ravi aracılığı ile nakletmiştir. Dolayısıyla hadis zayıftır.

³⁵⁹ el-Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, c. 1, s. 164. Burada misvak yerine kullanılabilecek diğer kök ve dalların vücuda zarar verme ihtimallerinden de bahsedilir.

düşünmektedir. Böyle olunca misvak özellikle hac malzemesi satan dükkânlarda bolca bulunmasına rağmen bir aksesuar muamelesi görmektedir. Diğer taraftan, ağız temizliğini diş fırçası ve macunu ile yapan Müslümanların en azından genelinin, bunu Rabbin hoşnutluğuna bir vesile ve peygamberin temizlik sünnetine ittiba bilinciyle yapıp yapmadığı da tartışmaya açıktır. Hâlbuki misvak, bu maksatların bir hatırlatıcısıdır. Kaldı ki misvakın bir amaç değil temizlik aracı olduğu söylenirken Hz. Peygamber'in bir başka sünneti yani "sürekli ve her an" yönündeki uygulama ve talebi de ihmâl edilmektedir. Zira misvak yerine teklif edilen fırça ve macunun buna da imkân veremeyeceği açıktır. Şüphesiz maksadımız bize yüklenmeyen bir şeyi sırtlanmak değildir.

Maksadımız sünnet anlayışını lafızdan ve şekilden uzaklaştırıp illete, gaye ve maksada yönlendirmenin bazen onun çok önemli bir yönünü ihmâle sebep olabileceğine dikkat çekmektir. Bize göre sünnete ittiba anlayışı konusunda en yakın çizgiyi, sahabe nesli ortaya koymuştur. Hayatlarının her anını Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşam tarzıyla uyumlu hale getirmek hususunda ellerinden gelen gayreti gösteren bu nesil ve onlara tabi olanlar için sünnete ittiba; insanlık ve kullukta kemal noktaya ulaştıracak rehberlik konusunda, Kur'ân'ın işaret ettiği makama teslim olmaktır.³⁶⁰

II. TAHİYYETÜ'L-MESCİD NAMAZI HADİSLERİ

Tahiyyetü'l-mescid namazı, cami veya mescide girildiğinde kılınan namazı ifade etmektedir. "Hakku'l-mescid" olarak da ifade edilen³⁶¹ bu namaz, ibadet mekânları olan mescitlere ait olup, bunların sahibi olan Allah'ın (c.c.) selamlandığı namazdır.³⁶² Bu namaz hakkında vârid olmuş pek çok rivayet bulunmaktadır.

A.Tahiyyetü'l-mescid Hakkında Varid Olan Hadisler

Ebü Katâde'nin naklettiği bir hadise göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur:

"... عَنْ أَبِي قَتَادَةَ السَّلْمِيِّ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ فَلْيَرْكَعْ رُكْعَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يَجْلِسَ"

³⁶⁰ Muhammed Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s. 106.

³⁶¹ Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, İbn Receb, *Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1. b., Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996, c. 3, s. 274.

³⁶² Fahrettin Atar, "Tahiyyetü'l Mescid", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2010 c. 39, s. 410.

“Sizden biri mescide girdiğinde oturmadan önce iki rekât namaz kılın”.³⁶³

Aynı hadisin bazı tariklerinde Ebû Katâde’nin, hadisin vârid olduğu ortama da işaret ettiği görülür: “Rasûlullah (s.a.v.) insanların arasında otururken mescide girdim ve hemen oturdum. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) ‘Seni oturmadan önce iki rekât namaz kılmaktan alıkoyan nedir?’ buyurdu. Ben ‘Ya Rasûlullah! Seni insanlarla birlikte otururken gördüm’ dedim. Şöyle buyurdu: ‘Sizden biri mescide girdiğinde, oturmadan önce iki rekât namaz kılın’.”³⁶⁴

Câbir b. Abdillâh (r.a.) rivayetinde ise Hz. Peygamber’in (s.a.v.) muhatabı bu sefer başka bir sahabîdir: “Süleyk el-Gatafânî, Cuma günü Rasûlullah (s.a.v.) hutbe irad ederken mescide girdi ve hemen oturdu. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) ‘Ey Süleyk! Kalk ve iki rekât namaz kıl. Ve rekâtlarını kısa tut’ dedi ve sonra cemaate dönerek şöyle buyurdu: ‘Sizden biri Cuma günü mescide imam hutbe okuyorken (bile) gelmiş olsa, iki rekât namaz kılın. Rekâtlarını da kısa tutsun’.”³⁶⁵

Câbir (r.a.) rivayetinin bazı tariklerinde, Rasûlullah’ın Süleyk’e “iki rekât namaz kıl ve bir daha böyle yapma” yönünde ikazda bulunduğu da işaret edilir.³⁶⁶

Ebû Said el-Hudrî rivayetine bakılırsa Hz. Peygamber (s.a.v.), mescide her girişte bu namazın kılınmasını istemektedir: “Rasûlullah (s.a.v.) Cuma günü minberde hutbe irad ediyorken bir adam mescide girdi. Rasûlullah (s.a.v.) adamı çağırıp iki rekât namaz kılmasını istedi. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu kişiden ikinci ve üçüncü Cuma’da da aynı şeyi talep etti”.³⁶⁷

Allah Rasûlü’nün bu tepkisine Ebû Zer (r.a.) de muhatap olmuştur: “Mescide girdim ve bir de baktım ki Rasûlullah (s.a.v.) tek başına oturuyor. Bana hitaben şöyle buyurdu: ‘Ya Ebâ Zerr! Mescidin bir selamlaması vardır. Mescidi selamlama iki rekât

³⁶³ Buhârî, *Salât*, 59; Müslim, *Salâtü’l-müsafirîn ve kasrihâ*, 69; Ebû Dâvûd, *Salât*, 19; Tirmizî, *Salât*, 123; Nesâî, *Mesâcîd*, 37; Dârimî, *Salât*, 114; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 37 ss. 202, 271, 284; Mâlik, *Muvattâ’*, *Kasru’s-salât fi’s-sefer*, 18; *Salât*, 76.

³⁶⁴ Müslim, *Salâtü’l-müsafirîn ve kasrihâ*, 70; İbn Mâce, *İkâmetü’s-salât*, 57.

³⁶⁵ Müslim, *Cum’a*, 59.

³⁶⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*, Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988, c. 6, s. 250.

³⁶⁷ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. 6, s. 249.

namaz kılmaktır. Kalk ve iki rekât namaz kıl'. Ben de kalkıp iki rekât namaz kılıp O'nun yanına döndüm...".³⁶⁸

Ka'b b. Mâlik'in (r.a.) anlattığına göre Rasûlullah (s.a.v.) her sefer dönüşü önce mescide uğrayarak iki rekât namaz kılmakta ve sonra oturup sahabe ile konuşmaya başlamaktadır.³⁶⁹

Câbir b. Abdillâh'tan nakledilen hadise göre ise Rasûlullah (s.a.v.) bu uygulamayı sahabeye de emretmiştir. Nitekim O, birlikte yolculuk yaptığı Câbir'in (r.a.), şehre varınca önce mescide girip iki rekât namaz kılmasını istemiştir.³⁷⁰

B. Tahiyetü'l-mescid Namazının Hükümü İle İlgili Görüşler

Kâdî İyâz'ın (v. 544/1149) verdiği bilgiye göre Dâvûd ez-Zâhirî (v. 270/884) ve talebeleri, söz konusu hadislerde geçen emir sigalarına bakarak bu namazın vacib olduğunu ifade etmişlerdir. Aynı şekilde İbn Battâl (v. 549/1154) da Ehl-i Zâhir'den benzer yönde bir açıklama nakletmiştir.³⁷¹ İbn Hibbân, Ebû Hâtim er-Râzi'nin (v. 277/890) "Rasûlullah (s.a.v.) Süleyk'in Cuma'ya gelişindeki sürati yavaşlatmak için böyle söylemiştir. Yoksa emredilmiş iki rekât namaz yoktur" şeklindeki açıklamasını isabetli bulmamıştır. Ona göre Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettiği ve Rasûlullah'ın üç Cuma üst üste aynı kişiden mescide girince namaz kılmasını istediği hadisin emre delâleti açıktır.³⁷²

Bununla birlikte fıkıh âlimlerinin büyük çoğunluğu tahiyetü'l-mescid namazının sünnet (mendub, müstehab) olduğu görüşündedir. Bu âlimlere göre hadislerde geçen emir lafzı vücup değil nedb ifade eder. Bazı fakihler de "Sizden biriniz, mescide girdiğinde iki rekât namaz kılmadıkça oturmasın" hadisinde geçen nehy sigasını "tenzihen mekruha" hamletmişlerdir.³⁷³ Bu âlimlere göre Zeyd b. Eslem'in naklettiği "Ashab-ı Rasûl mescide girer ve sonra çıkarlardı da namaz kılmazlardı"³⁷⁴

³⁶⁸ a.g.e., c. 2, s. 76.

³⁶⁹ Müslim, *Salatü'l-müsafirîn ve kasriha*, 74.

³⁷⁰ Buhârî, *Kitâbu'l-cihad ve's-sefer*, 196; Müslim, *Salatü'l-müsafirîn ve kasriha*, 72; *Müsâkât*, 115.

³⁷¹ Fakat İbn Hazm'a göre Zâhirîlerin böyle bir beyanı yoktur. Bkz. İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, c. 1, s. 537-38.

³⁷² İbn Hibbân, *Sahîh*, c. 6, s. 249.

³⁷³ Nevevî, *el-Minhâc*, c. 5, s. 226.

³⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. 1, s. 299. Musannif, konuyu "Mescide Giren ve Orada Namaz Kılmayan Kimseye Ruhsat Verenler" şeklindeki bab başlığı altında açıklamıştır.

yönündeki bilgi³⁷⁵, tahiyetü'l-mescid'in vacip olmadığına delâlet eden önemli delillerdendir. Enes b. Malik'ten (r.a.) rivayet edilen Dımâm b. Sa'lebe'nin "Namaz beş vakittir. Bunun dışındakiler tatavvu'dur" hadisi³⁷⁶ de aynı hususa işaret addedilmiştir. Fukahanın bu namazın bazı ayrıntıları hakkındaki ihtilâflarını hep bu çerçevede değerlendirmek gerekecektir.

Söz gelimi tahiyetü'l-mescid namazının kaç rekât olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Buna göre bazıları hadislerde geçen "iki rekât" lafzının "cüzü söyleyip küllü kastetmek" konumunda olduğunu iddia etmiş ve bu miktarın ancak "en aza" delâlet ettiğini savunmuşlardır. Onlara göre üst sınırı kişiye kalmıştır. Bununla birlikte hadiste geçen sayıya itibarın daha doğru olacağı genel kabul görmüştür.³⁷⁷

Bir başka ihtilâf, bu namazın kerâhet vaktine denk gelmesi konusunda yaşanmıştır. Buna göre Ebû Hanîfe, Evzâî (v. 157/774) ve Leys b. Sa'd (v. 175/791) gibi ilim adamlarıyla Mâlikî ve Hanbelî mezhebine mensup bazı fukahaya göre kerâhet vaktinde tahiyetü'l-mescid namazı kılmak da mekruhtur.³⁷⁸ Bu ulemaya göre Cuma günü hutbe okunurken mescide giren kişi bu namazı kılmayıp hemen oturmalıdır.³⁷⁹ Bu görüşün aksine İmam Şâfiî, hadislerdeki ifadenin mutlak olduğu ve dolayısıyla tahiyetü'l-mescid namazının kerâhet vakitlerinde de kılınabileceği görüşündedir. Nitekim Rasûlullah Mescid-i Hayf'ta³⁸⁰ namaz kıldıktan sonra kendisiyle namaza durmayan iki kişiye "Siz neden bizimle namaz kılmadınız?" diye sormuş, "Biz

³⁷⁵ Karşıt görüşte olanlar bu bilgiye itiraz etmişlerdir. Onlara göre "sahabenin mescide girdiklerinde böyle bir namaz kılmadığı" yönündeki rivayetin "oradan geçmek için girdiler" veya "namaz için değil başka bir sebeple girip çıktılar" manasına hamli mümkündür. Hâlbuki tahiyetü'l-mescid, mescide sırf ibadet için giren yani oradan bir süre oturup bekleyecek kişi için meşru kılınmıştır. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Havlanî, eş-Şevkânî, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, Mısır: Dar'ul Hadis, 1413, c. 3, s. 83.

³⁷⁶ Buhârî, *İlim*, 6; Müslim, *İmân*, 10; Tirmizî, *Zekât*, 2; Ebû Dâvûd, *Salât*, 23; Nesâî, *Sıyâm*, 1; İbn Mâce, *İkâme*, 194.

³⁷⁷ İbn Hacer, *Fethû'l-bârî*, c. 1, s. 538.

³⁷⁸ es-Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, s. 153. Mesela Mısır Hanefîlerinin büyük âlimi Tahâvî'ye (v. 321/933) göre "Sizden biri mescide girdiğinde iki rekât kılmadan oturmasın" hadisinde zaman açısından bir kayıta bulunulmaması, söz konusu namazın kerâhet vaktinde de kılınabileceğine delâlet etmez. Aksine bu namaz da sahih vakitlerde ifa edilmelidir. bkz. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 1. b., thk. Muhammed Seyyid Cadelhak, Muhammed Zührî en-Neccâr, Âlemü'l-Kütüb, 1994, c. 1, s. 370.

³⁷⁹ Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, c. 1, s. 370. Tahâvî'ye göre imam hutbe irad ediyorken mescide giren kişi tahiyetü'l-mescid kılmaz. Cuma günleri bu namazı ancak imamın hutbesinden önce mescide girenler kılar.

³⁸⁰ Mescid-i Hayf; Mina'da Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Veda haccında çadır kurduğu ve cemaatle namaz kıldığı yerde yapılan mescidin adıdır. Bu mescid hakkında geniş bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, "Mescid-i Hayf", *DİA*, İstanbul: İSAM, c. 29, ss. 277-278.

namazımızı konak yerimizde kılmıştık” cevabını alınca ise “Yolda iken bir imama uyup namaz kılmakta olan bir kavme rastlarsanız, siz o namazı kılmış olsanız bile, onlarla (tekrar) kılın” buyurmuştur. Böylece Rasûlullah (s.a.v.) bu iki kişinin fecirden sonra tatavvu’ kılmasına cevaz vermiş olmaktadır.³⁸¹ Kerâhet vakitlerindeki namaz kılma nehyinin mazeretsiz şekilde buralara kadar tehir edilmiş namazlar için geçerli olduğunu söyleyen Şafîî âlimlere göre Rasûlullah (s.a.v.) bir keresinde, kılmayı itiyat haline getirdiği öğle namazının son sünnetini, esasen kerâhet vakti olan bir süreçte, ikinci namazından sonra, kılmıştır. Ayrıca O, tahiyetü’l-mescid namazını hiçbir durumda terk etmemiş, aksine Cuma günü imam minberde hutbe îrâd ediyorken yani aslında namaz kılınması yasak olduğu halde bile kılınmasını emretmiştir. Üstelik buna delâlet eden hadislerde sahabînin, mescide girer girmez oturduğuna da dikkat çekilir. Dolayısıyla Allah Rasûlü (s.a.v.) tahiyetü’l-mescid namazını, vakit gözetmeyecek ve söz konusu kişiyi ayağa kaldıracak kadar önemsemektedir. Hâlbuki eğer bu namaz belli sebeplere binaen terk edilecekse o, tam da bu durum olmalıdır.³⁸²

Tahiyetü’l-mescid hadislerinde geçen “oturmadan önce” kaydı da bazı ihtilâflara sebep olmuştur. Nitekim bazı âlimler bu ifadeyi delil göstererek mescide girip oturan kişinin sonradan kalkıp bu namazı kılamayacağını söylemişlerdir. Bazı âlimler ise farklı düşünmektedir. Mesela İbn Hibbân, Ebû Zer’in (r.a.) mescide girer girmez oturmasına rağmen Rasûlullah’ın (s.a.v.) “Kalk ve iki rekât namaz kıl!” demesini delil göstermiş ve ilgili hadisi naklettiği bâbın başlığını “(Mescide Girince) Oturan Kişi İçin, Tahiyetü’l-Mescid Namazı Geçmiş Olmaz” şeklinde düzenlemiştir.³⁸³ Aynı ayrıntı, yukarıda zikrettiğimiz hadislerde görüleceği üzere, başka sahabîler için de geçerlidir. Bazı âlimlere göre ise tahiyetü’l-mescid namazının en faziletlisi oturmadan önce kılınanı olmakla oturduktan sonraki vakit de “vakt-i cevaza” hamledilebilir. Bu namazın oturmadan önce kılınmasını eda, oturduktan sonra kılınmasını ise “kaza” addeden âlimler de vardır.

³⁸¹ Tahâvî, *Şerhu Me’ânî’l-âsâr*, c. 1, s. 370; Serahsî, *el-Mebsût*, c. 1, s. 153.

³⁸² Nevevî, *Şerhu’n-Nevevî alâ sahîhi Müslim*, c. 5, s. 226.

³⁸³ İbn Hibbân, *Sahîh*, c. 6, s. 246.

C. Değerlendirme

Allah Rasûlü'nün tahiyyetü'l-mescid namazı ile ilgili vurgularından şu neticelerin çıkarılması mümkündür:

1. Rasûlullah (s.a.v.), mescitlere girildiğinde iki rekât namaz kılınması hususunda ashabını uyarmış, bunu da bir davranış olarak onlara yerleştirmek istemiştir. Tahiyyetü'l-mescid hakkında en dikkat çeken husus, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) açık buyruğu ve özellikle de bu namazı kılmayan sahabîleri net bir şekilde uyarmasıdır. Bu uyarılardan mescidlerin hakkını vermek ve ibadet mekânlarına hürmeti âli tutmak gerektiği, daha da önemlisi buralara gösterilecek tazimin esasen Allah'a (c.c.) raci olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür.

Bunun yanında Rasûlullah'ın (s.a.v.) ashabına, hazır bulunan mekânlara selam verme ile oranın saygınlığını ifade etmeyi öğretmeyi hedeflediği de söylenebilir. Zira sünnetin en önemli maksatlarından biri olan terbiye ve ahlakî her türlü davranış modelini muhataplara işleme hedefi, bu rivayetlerde bilhassa dikkat çekmektedir. İslam'ın selamlama ve selamlaşma hususuna verdiği önem, gerek Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinde³⁸⁴ gerek Rasûlullah'tan (s.a.v.) nakledilen rivayetlerde³⁸⁵ açıkça belirtilmiş durumdadır.

2. İbadet ve ahlakî bir tutumun iç içe geçtiği tahiyyetü'l-mescid namazı Rasûlullah (s.a.v.) tarafından ashaba hem bir sevap hem de terbiye aracı olarak emredilmiştir.

3. Rasûlullah'ın (s.a.v.) söz konusu buyruğunda ister gizli ister açık olsun var olan bu değer ve manayı, fıkıh ilmi sistemi gereği "hüküm" açısından ele almıştır. Böylece O'nun gönderiliş amacını en güzel şekilde örnekleyen bu rivayetler, fıkıh sathında lafzî ve hükmî açıdan incelenmek suretiyle sünnetin maksadını, bir nebze bile olsa, arka planda bırakmıştır.

4. Bu namazın kılınış şekli, içinde bulunan vakitle ilişkisi ve oturmadan önce kılınması gerektiği gibi hususların tartışmaya açılması ve bu konularda farklı görüşlerin ileri sürülmesi, fikhin bakış açısının ibadetin maksadını gölgelediğine bir delildir.

³⁸⁴ en-Nûr 24/61; en-Nisâ 4/81; Meryem 19/62.

³⁸⁵ Buhârî, *İmân*, 20, *İsti'zân*, 19; Müslim, *İmân*, 63, 93; Tirmizî, *Kıyâmet*, 42.

5. Fıkıh ilminin “nassın buyruğuna uygun biçimde davranma” ve bunu “formal” düzeyde en net çizgilerle belirleme gayretinin, Allah Rasûlü’nün gönlünden geçenle (önemli) bir mesafe oluşturduğu söylenebilir. Daha net bir ifadeyle böyle hadislerde yer alan manaların hükümler cihetinden değerlendirilmesi, sünnetin doğru anlaşılması ve hususen “yaşanması” açısından bir problemin varlığına işaret etmektedir, denilebilir.

İçinde bulunduğumuz zaman dilimi ve toplum, tespitimizin doğruluğu konusunda önemli bir delil addedilebilir. Nitekim günümüzde vakit namazlarını kılmak üzere cami ve mescitlere giren Müslümanlardan pek çoğunun, Hz. Peygamber’in titizlikle ve ehemmiyetle vurguladığı bu namazı kılmadığı görülür. Bu da Hz. Peygamber’in her ne suretle olursa olsun kılınmasını istediği bu namazın toplum bilincinde yer etmediğini gösterir. Burada tahiyetü’l mescid namazının *asla* kılınmadığı iddia edilmemekte ancak uygulamanın bilinçli, yerleşik ve yaygın olmadığına dikkat çekilmektedir. Bu durumu pek çok saikle açıklamak mümkündür ancak birincil gerekçe olarak fıkıhta, sünnetin hüküm sınırları içerisinde ele alınması ve *terk edenin ikaba uğramadığı* yönündeki karşılığı akla gelen husus olmaktadır.

Fıkıhın, Müslüman toplumların İslam’ı yaşama biçimini büyük ölçüde teklifi hükümler cihetinden şekillendirdiği göz önünde bulundurulduğunda, Hz. Peygamber’in fiilleri ve uygulamalarındaki hikmet yönünün de aynı çerçeve içine dâhil edildiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Ancak Sünnet salt *hüküm* değil bütün hükümlerin kendinde mezc olduğu *hikmeti* de ifade etmektedir. Sünnetin fıkıhta hüküm olarak kabulü, aslında hikmet yönünü gölgede bırakmış, bu durum ise onun *yaşanılır* veya *yaşanılması gereken* değil *terk edilebilir* kabul edilmesine zemin hazırlamıştır. Buradan hareketle diğer pek çok sünnet uygulamalarında olduğu gibi tahiyetü’l-mescid namazının uygulamada yerleşmemesini, fıkıhın bu terk edilebilirlik tavsifinin sünneti tanımlama noktasındaki hâkim yaklaşımından kaynaklandığını söylememiz mümkündür.

III. KÜSÛF-HUSÛF HADİSLERİ

Küsûf kelimesi sözlükte “bir şeyi bir şeyden kesmek” ve “bir şeyin istenmeyen bir hale dönüşümü” gibi manalara gelmektedir. Nitekim “كسف الرجل” ifadesi “kişinin bakışlarını düşürmesi” ve “كسفت حاله” cümlesi de “durumu kötüleşmek” anlamındadır.

Kelime Güneş ve Ay için kullanıldığında ise “ışıklarının kesilip kararması, tutulması” anlamını ihtiva etmektedir.^{386 387}

Sözlükte, “yere geçmek, batmak” anlamına gelen³⁸⁸ “husûf” kelimesi ise Güneş ve Ay için kullanıldığında yine “tutulma” anlamını ifade etmektedir.

Sözlük açısından bu iki lafız müteradif olmakla birlikte İslamî literatürde genellikle kûsûf Güneş, husûf ise Ay tutulmasına delâleten kullanılır.³⁸⁹

A. Kûsûf ve Husûf Namazı Hakkında Varid Olan Hadisler

Gök bilimleri ilminin gelişmediği eski çağlardan bu yana Güneş ve Ay tutulması gibi doğa olayları, insanlar tarafından farklı sebeplere bağlanmış; genelde dönemin hükümdarı yahut önemli bir şahsiyetin ölümü ile ilişkilendirilmiştir. Güneş ve Ay tutulmasının, o dönemin şartlarına göre genel bir uğur ya da uğursuzluk işareti kabul edildiği de olmuştur. Bu inanışın bir devamı olarak cahiliyye dönemi Arap toplumları da bu olayları önemli bir kişinin ölümüne bağlamıştır. 10/632 yılında Rasûlullah’ın (s.a.v.) oğlu İbrahim’in vefat ettiği gün yaşanan Güneş tutulması, bazı sahabîler tarafından bu elîm hâdise ile ilişkilendirilmiştir. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) kûsûf ve husûf hakkında ashâbına ikazda bulunmuş; bazı zaman ve olayların onlarda kendini hissettiren cahiliyye dönemi algılarını düzeltmek istemiştir.³⁹⁰

Güneş ve Ay tutulmasını konu alan hadisler şunlardır:

1) Hz. Peygamber (s.a.v.), Güneş ve Ay tutulmasını Allah’ın kullarını ikaz ve korkutma vesilesi addetmektedir. Ebû Bekre’den (r.a.) gelen bazı rivayetlerde bu hususa işaret vardır:

³⁸⁶ İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab* c. 9, s. 298; Ebü’l-Feyz Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, Darü’l-Hidâye, c. 24, s. 309.

³⁸⁷ Zebîdî, *Tâcü’l-‘arûs*, c. 24, s. 309.

³⁸⁸ İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab*, c. 9, s. 67.

³⁸⁹ Ancak *Sihâh-ı Cevherî*’de ay için husûf lafzının kullanılmasının daha uygun olacağı ifade edilmiştir (bkz. Cevherî, *es-Sihâh*, c. 4, s. 1421). Nitekim Kur’ân’da (el-Kıyâme 75/8) da Ay tutulması için “husûf” lafzı kullanılmıştır. İbnü’l-Esir (ö. 606/1210) bu lafızların hadislerde hem güneş hem de ay için kullanıldığını, bazılarının ise Güneş için kûsûf, Ay için de husûf kelimelerini tercih ettiğini ve rivayetleri böyle aktardığını söylemektedir. Bkz. Ebü’s-Seâdât Mübarek b. Muhammed, İbnü’l-Esir, *en-Nihâye fî garîbi’l-hadis ve’l-eser*, thk. Tahir Ahmet ez-Zâvî, Mahmud Muhammed Tanâhî, Beyrut: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1399, c. 4, s. 174. Buharî *es-Sahîh*’inde bu konu hakkında “هَلْ يُقُولُ كَسَفَتِ الشَّمْسُ أَوْ خَسَفَتْ” şeklinde bab başlığı açmış ve burada kelimelerin birbiri yerine kullanıldığı bir Hz. Âişe hadisi nakletmiştir (bkz. Buharî, *Kûsûf*, 5).

³⁹⁰ Kamil Yaşaroğlu, “Kûsûf”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2002, c. 26, ss. 578-579.

"...عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَاتَانِ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ، لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُخَوِّفُ بِهِمَا عِبَادَهُ"

Ebû Bekre'nin naklettiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz Güneş ve Ay Allah'ın ayetlerinden ikisidir. Bunlar hiç kimsenin ölümü yahut hayatı sebebiyle tutulmaz. Ancak Allah Teâla (c.c.) bunlarla kullarını korkutur".³⁹¹

2) Rasûlullah (s.a.v.) kûsûf ve husûf olaylarına bakış ve sebep bulma konusunda ashabin yanlış kabullerini düzeltmiştir. O'nun yaptığı vurgular böyle olayların sebeplerini aramak değil bu esnada ne yapılması gerektiğine işaret eder:

"... عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَنْكَسَفَتِ الشَّمْسُ، فَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَجُرُّ رِدَاءَهُ حَتَّى دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَدَخَلْنَا، فَصَلَّى بِنَا رَكْعَتَيْنِ حَتَّى انْجَلَتِ الشَّمْسُ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ، فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُمَا فَصَلُّوا وَادْعُوا حَتَّى يُكْشَفَ مَا بَكُمْ"

Ebû Bekre (r.a) şöyle nakletti: "Rasûlullah'ın (s.a.v.) yanında idik. O sırada Güneş tutulması yaşandı. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) ridasını çekerek hemen doğruldu ve mescide girdi. O'nun ardından biz de mescide girdik. Bize Güneş tutulması bitinceye kadar süren iki rekâtlık bir namaz kıldırdı. Sonra da şöyle buyurdu: 'Şüphesiz ki Güneş ve Ay hiç kimsenin ölümü sebebiyle tutulmaz. Siz bu iki tutulmadan birine şahit olduğunuzda namaz kılın ve normale dönene kadar dua edin'".³⁹²

Rasûlullah'ın (s.a.v.) Güneş tutulması vaktinde yapılmasını istediği şeyler arasında köle azadı da vardır:

"... عَنْ أَسْمَاءَ قَالَتْ: لَقَدْ أَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْعَتَاقَةِ فِي كُسُوفِ الشَّمْسِ."

Esmâ binti Ebî Bekir (r.anha) şöyle demiştir: "Yemin olsun ki, Peygamber (s.a.v.) Güneş tutulması vaktinde köle azad etmeyi emretmiştir".³⁹³

Öyle anlaşıyor ki Rasûlullah (s.a.v.) insanı aciz bırakan böyle durumlarda tek kurtuluşun namazla Allah'a sığınma, zikir, istiğfar, sadaka verme, köle azad etme gibi ibadetler olduğunu vurgulamış ve kendisi de bizzat uygulayarak ashabına örnek olmuştur. O'nu bu düşünceye, söz konusu doğüstü olayları kıyamet saatinden birer

³⁹¹ Buhârî, *Kûsûf*, 6; Müslim, *Kûsûf*, 19, 24; Tirmizî, *Sefer*, 6; Ebû Dâvûd, *Salâtu'l-istiskâ ve tefrî'ihâ*, 4; Nesâî, *Kûsûf*, 2, 8, 12, 14, 16.

³⁹² Buhârî, *Kûsûf*, 1, 15; Müslim, *Kûsûf*, 21, 22, 28, 29; Nesâî, *Kûsûf*, 24. Hadis, Buhârî'de Ebû Mesud, Muğîre b. Şube, İbn Abbas ve İbn Ömer'den de nakledilmiş durumdadır. Hadisin İbn Ömer'den gelen rivayetinde fiil kalıbı "لا يخسفان" şeklindedir.

³⁹³ Buhârî, *Kûsûf*, 11; *Itk*, 3.

parça olarak görmesi sevk etmiştir. Nitekim Ebû Mûsa el-Eş‘arî (r.a) şöyle demektedir: “Güneş tutulmuştu. Rasûlullah (s.a.v.) kıyametin kopacağı düşüncesiyle telaş içinde doğruldu. Hemen mescide gelip en uzun kıyam, rükû ve secdelerle namaz kıldırdı. Ben O’nun daha önce böyle yaptığını görmemiştim. Sonra şöyle buyurdu: ‘Bu ayetleri Allah (c.c.) gönderir. Kimsenin ölümü veya hayatı için değildir. Fakat Allah (c.c.) kullarını bunlarla korkutmaktadır. Siz bu türden bir şey gördüğünüzde Allah’a zikre, duaya ve istiğfara koşun”.³⁹⁴

3) Hz. Peygamber (s.a.v.), tutulma vaktinde kılmak istediği bu namaz için insanları cemaate çağırmıştır:

... "عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: لَمَّا كَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نُودِيَ إِنَّ الصَّلَاةَ جَامِعَةٌ".

Abdullah b. Amr naklediyor: “Rasûlullah (s.a.v.) zamanında, Güneş tutulduğunda ‘Cemaatle namaza!’ diye seslenildi”.³⁹⁵

Bu cemaat çağrısına kadınlar da dâhil edilmiştir. Nitekim böyle bir ortamı Esmâ binti Ebî Bekir (r.anha) şöyle anlatmaktadır: “Güneş tutulduğu vakitte, Hz. Peygamber’in zevcesi Hz. Âişe’nin (r.anha) yanına geldim. Bir de baktım ki insanlar kalkmış namaz kılıyorlar. Hz. Âişe de (r.anha) namaz kılıyordu. Ben ‘İnsanlara ne oluyor?’ dedim. Hz. Âişe (r.anha) eliyle gökyüzüne işaret etti ve ‘SübhaneAllah!’ dedi. Ben ‘Bu bir (kıyamet ya da azap) alameti midir?’ diye sordum. O başını ‘evet’ anlamında salladı. Bunun üzerine ben de namaza katıldım. Nihayet üzerime bir baygınlık geldi. Başımdan aşağıya su dökmeye başladım. Rasûlullah (s.a.v.) namazı bitirdiğinde Allah’a (c.c.) hamdu sena etti ve şöyle buyurdu: ‘Şu bulunduğum yerde, cennet ve cehennem de dâhil olmak üzere bana daha önce gösterilmemiş şeyler gösterildi...’.”³⁹⁶

4) Rasûlullah’ın (s.a.v.) kûsûf ve husûf için kıldığı namazlar, normal namazlardan biraz farklıdır:

³⁹⁴ Buharî, *Kûsûf*, 13, 14; Müslim, *Kûsûf*, 24. Bu rivayet Buharî’de İbn Abbas’tan da nakledilmiştir (bkz. Buharî, *Kûsûf*, 14).

³⁹⁵ Buharî, *Kûsûf*, 3; Müslim, *Kûsûf*, 20.

³⁹⁶ Buharî, *Kûsûf*, 10. Rivayetin sadece konu ile alakalı kısmı alınmıştır.

... عَنْ عَائِشَةَ أَنَّهَا قَالَتْ: خَسَفَتِ الشَّمْسُ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالنَّاسِ، فَقَامَ فَأَطَالَ الْقِيَامَ، ثُمَّ رَكَعَ فَأَطَالَ الرُّكُوعَ، ثُمَّ قَامَ فَأَطَالَ الْقِيَامَ وَهُوَ دُونَ الْقِيَامِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ رَكَعَ فَأَطَالَ الرُّكُوعَ وَهُوَ دُونَ الرُّكُوعِ الْأَوَّلِ، ثُمَّ سَجَدَ فَأَطَالَ السُّجُودَ، ثُمَّ فَعَلَ فِي الرُّكْعَةِ الثَّانِيَةِ مِثْلَ مَا فَعَلَ فِي الْأَوَّلَى، ثُمَّ انْصَرَفَ وَقَدْ انْجَلَتِ الشَّمْسُ، فَخَطَبَ النَّاسَ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَاتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ، لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فَادْعُوا اللَّهَ، وَكَبِّرُوا وَصَلُّوا وَتَصَدَّقُوا. ثُمَّ قَالَ: يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ! وَاللَّهِ مَا مِنْ أَحَدٍ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ أَنْ يَزْنِيَ عَبْدُهُ أَوْ تَزْنِيَ أَمَتُهُ، يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ وَاللَّهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحَكْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَكَيْتُمْ كَثِيرًا

Hiz. Âişe'den (r.anha) şöyle nakledilmiştir: “Rasûlullah (s.a.v.) zamanında Güneş tutuldu. Bu ortamda kalkıp insanlara namaz kıldırdı. Kıyama durdu ve burada uzun süre kaldı. Sonra rûkûya vardı, rûkûyu da uzun tuttu. Sonra rûkûdan doğrulup kıyam etti yine uzunca kıyamda kaldı. Fakat bu birinci kıyamdan daha kısaydı. Sonra tekrar rûkûya vardı, yine rûkûyu uzun tuttu. Bu rûkû da birinci rûkûdan daha kısa idi. Sonra secdeye gitti ve uzunca kaldı. Daha sonra ikinci rekâtı da birinci rekât gibi kıldı. Namazı bitirdiğinde güneş ortaya çıkmıştı. Sonra insanlara hitap etti. Önce Allah’a (c.c.) hamdu sena etti sonra şöyle dedi: Şüphesiz ki Güneş ve Ay...”³⁹⁷

Bu rivayetler ve özellikle de Hiz. Peygamber’in (s.a.v.) Güneş ve Ay tutulmalarını Allah’ın kullarını korkutmak istemesi ve kıyamet işareti olarak takdim ettiğine dair bilgiler, fıkıhın mesele ile yakından ilgilenmesine vesile olmuştur.

B. Kûsûf ve Husûf Namazlarının Hükümü İle İlgili Görüşler:

Kûsûf ve husûf namazının meşrûiyyeti Kur’ân, sünnet ve icmadan deliller ile sabittir. Kur’ân’da kûsûf namazının delili “Biz o ayetleri ancak korkutmak için göndeririz”³⁹⁸ ayet-i celîlesidir. Bu ayetten anlaşıldığına göre Allah Teâla (c.c.), kullarını günahları terke çağırmak ve kurtuluşun ancak O’na sığınmakta olduğunu ikaz için böyle olağanüstü sahneler göstermektedir. Bu namaza sünnetten delil olarak ise Hiz. Âişe, Ebû Bekre, Muğire b. Şu‘be, İbn Abbas, İbn Ömer, Ebû Mes‘ûd el-Ensârî, Ebû Musa el-Eş‘arî, Câbir b. Abdillâh, Abdullâh b. Amr, Nu‘mân b. Beşîr, Kubeysa b. Muharik, İbn Mes‘ûd, İbn Lebîd, Semüre b. Cündeb gibi pek çok sahabiden nakledilen

³⁹⁷ Buhârî, *Kûsûf*, 2, *Bed’ül-Halk*, 4; Müslim, *Kûsûf*, 25.

³⁹⁸ el-İsra 17/59

rivayetler gösterilebilir. Ümmetten hiç kimsenin bu namazı red ve inkâr etmemesi de icma delili addedilmiştir.³⁹⁹

Bununla birlikte kûsûf ve husûf namazlarının hükümleri hususunda ihtilaf edilmiştir. Cumhura göre bu namazın hükmü sünnet-i müekkededir. Fukahanın büyük çoğunluğuna göre bunun en sahih görüş olduğu yönünde bir kanaat bulunmaktadır. Ebû Avâne (v. 316/929) ve bazı Hanefî âlimlere göre ise kûsûf namazı, ilgili hadislerin emir sîgasında vârid olmasından dolayı vaciptir. Sözelimi Ebû Hanîfe'nin böyle düşündüğü nakledilir. Bazı âlimler ihtimâl vermese de İmam Mâlik'ten nakledilen rivayetlerden birine göre o bu namazın Cuma namazı gibi farz-ı ayın, bir başka rivayete göre ise farz-ı kifâye olduğunu söylemiştir.⁴⁰⁰

Bu tartışmalar daha ziyade kûsûf namazı için geçerlidir. Nitekim mesela İmam Mâlik'in husûf namazını buna dâhil etmediği ve onu sünnet bulmadığına dair nakiller vardır. Bununla birlikte onun ve Ebû Hanîfe'nin husûf namazını sünnet addettiğine dair rivayetler de bulunmaktadır. Onlara göre bu husûf namazını cemaatle değil ferdî ve iki rûkûlu iki rekât kılmak sünnettir. Aynı şekilde İbn Abbas (v. 68/687), Atâ (v. 114/732), İbrahim en-Nehaî, Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), İmâm Şâfiî ve İshak b. Râhûye'nin de husûf namazını sünnet saydıklarına dair bilgiler vardır. Nitekim İbn Abbas'ın (r.a.) Basralılara iki rekâtlık husûf namazı kıldırıldığı ve “Bu namazı kıldım, çünkü Rasûlullah'ın (s.a.v.) bu namazı kıldığını gördüm” dediği nakledilmiştir. Süfyân es-Sevrî de bu namazın ister cemaatle ister ferdî olarak kılınmasını sünnet addeder. Ona göre, şayet imam bu namazı kılıyorsa onunla birlikte kılınır; kılmıyorsa ferdî olarak eda edilir. Fakat husûf namazının özellikle cemaatle kılınmasını sünnet bulanlar da vardır. Bu gruptaki ulema husûf namazının meşrûiyyetine Rasûlullah'ın (s.a.v.) “Bu ikisinden birini gördüğünüzde namaz kılın” hadisini delil getirmişlerdir.⁴⁰¹

C. Değerlendirme

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kûsuf ve husûf olayları karşısındaki tutumundan çıkartılabilecek hususları şöylece zikretmek mümkündür:

³⁹⁹ İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, c. 2, s. 527; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *el-Binaye fî şerhi'l-Hidaye*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l İlmiyye, 1420, c. 3, s. 136.

⁴⁰⁰ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, c. 7, ss. 61-62.

⁴⁰¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, c. 2, s. 312.

1. İnsan hayatını hem iç hem de dış âlemi ile sarmalayan, vahiy-tebliğ-tatbik cereyanı ile ona ulaşan ve kendisini yaratılış gayesine uygun yaşam biçiminin misalleri ve rehberliğiyle irşad eden İslam, mükellefe, iradesi dışında ve takatinin üstünde vuku bulan hâdiselerde nasıl bir duruş sergilemesi gerektiğini de öğretmiştir. Tabiatı gereği bu türden olaylar söz konusu olduğunda, insanın zarar ve tehlikeden korunma fitratı açığa çıkmakta ve onu bir eyleme mecbur kılmaktadır. Bu noktada İslam, insana ait bu eylemsel tepkiyi, bilinçsizlik ve rastgele oluştan sıyrarak, bilinçli ve farkındalık düzeyi yüksek fiiller alanına dahil etmeyi hedeflemiş ve bu amaca, hayatın her alanına yayılmış örneklik vasfıyla Cenâb-ı Peygamber'in rehberliğini aracı kılmıştır. Hayatın her anı ve durumunda onunla bütünleşen nebevî yaşam, sıradan olmayan ve bu sebeple insanda endişe ve belirsizlik uyandıran tabiat olaylarına karşı insanî tutumun en mutedil ve makul örnekliğini de sergilemiş durumdadır. İnsanda güç yetirilemeyeceğe karşı oluşan korku ve endişe gibi tabiî refleksleri, sükûnete tebdil edecek namaz, dua, tefekkür, sadaka ve köle azadı gibi ibadetler, nebevî tatbik ve davet demek olan sünnet ile insanlara aktarılmıştır. İslam'ın iman, ibadet ve ahlak boyutlarını murad-ı ilahî ile insan karakterine ve yaşantısına işleyen ve hayatın içerisinde çözümleyen, bu sebeple İslam'ın kimyası olarak isimlendirebileceğimiz sünnet, küsuf ve husûf olayları karşısında da örnek bir tutum sergiler.

2. Bu tutumu ile Hz. Peygamber (s.a.v.), ashabına ve onlar nezdinde ümmetine nebevî davet ve eğitim ile âlem üzerinde cereyan eden sıradışı hadiseleri değerlendirmede takip etmeleri gereken usûlü göstermiştir.

3. Nübüvvet vazifesinin engin ve hikmetli yapısının bir tezahürü olarak Allah Rasûlü, yeryüzünün tabiî akışı içerisinde cereyan eden hâdiselerin bizzat kendisine değil, hâdiseyi bir sebep üzere halk eden Allah'a (c.c.) iltica etmeye, o durum yer yüzünden çekilene ve Allah'ın (c.c.) azabından emin olununcaya kadar ibadet ve taat üzere kalmaya odaklanmış ve ashabına da bunu hassasiyetle göstermiştir.

4. Tutulma hâdisesinin gerçekleştiği zaman dilimi içerisinde, Hz. Peygamber erkek olsun kadın olsun ashabını topluluk halinde namaz ve duaya davet etmiştir. Burada azap, helak ve zarar görme endişesinin oluşturacağı refleks, bireyin değil toplumun sorumluluğuna yüklenmiş ve böylece Allah'a iltica, ferdî boyuttan cemaat boyutuna genişletilmiştir. Dolayısıyla merhamet ve mağfîret ihtiyacının had safhada

olduğu o anlarda, cemaat halinde yapılan dua ve ibadetin, ilahî rahmet ve inayeti celb etmede, büyük tesirinin olduğu öğretilmek istenmiştir.

5. Hadislerde tutulma hâdisesinin yaşandığı saatlerin, kıyamet ve azap saatine bir alamet şeklinde nitelendirilmesi ile Allah'ın yeryüzü ayetlerinin her an bir oluşa haberci olduğu, bu sebeple geçmiş ümmetlerin bazısının başına gelen ve helaka sebep olan doğa olayları ve Kur'ân-ı Kerim'de tasvir edilen kıyamet sahneleriyle karşı karşıya olunabileceği hatırlatılmıştır.

6. Hz. Peygamber (s.a.v.), İslam'dan önce halk arasında yaygın olan yerleşik ve batıl algılara nebevî planda anında müdahale etmiş, böylece vahiy kökenli olan İslam düşünce yapısına, cahiliyye kültüründen zararlı ve asılsız görülen herhangi bir şeyin sirayet etmesine müsaade etmemiştir.

7. Kûsûf ve husûf hadislerinin tezahür ve çağrışımları şüphesiz ki bu kadarla sınırlı değildir. Kâinatı ve yeryüzünde her türlü hâdiseyi okuma ve buradan bir eylem geliştirme metodunun en güzel örneklerinden olan bu olaylar, aynı zamanda vahyin nebevî ifade, ahlak ve tutumu şekillendirdiğinin en sarîh örneklerinden de biridir. Nitekim öteden beri şahit olunagelen böylesi bir doğa olayı karşısında Hz. Peygamber'in gösterdiği bu öğretici ve dikkat çekici tavır, nübüvvet nurunun ve bu nurun sirayetiyle şekillenen hikmetin yani *sünnet* olarak nitelendirilecek nebevî davranışların tezahürü olmaktadır. Bu genel yaklaşımdan sonra, özelde kûsuf ve husûf namazlarının nebevî bir fiil olarak sünnet oluşuna verilecek mananın derinliği ve hikmeti, kendiliğinden görünür hale gelmektedir. Bu bağlam üzere, fıkıh âlimleri Hz. Peygamber'in bu namazların kılınmasına yönelik buyruğunu metodoloji gereği sigası açısından dikkate alarak farz, vacip yahut sünnet oluşuna delil kabul etmişlerdir. Ancak hadislerde, "*kılın*" açık emri bu emrin farz, vacip yahut sünnet-i müekkede olarak tesbitinden daha önemli bir yerde durmaktadır. Buradan hareketle yaşanılabilir olanın *hükümdeki* değil *hikmetteki* sünnet olduğu düşüncemizi burada yinelememiz kaçınılmaz olacaktır.

İçinde yaşadığımız asır ve toplum itibarıyla kûsuf ve husûf namazlarına yönelik teveccühün *yeterli ve yerleşik* olmadığı görülmektedir. Hadislerden anladığımız üzere bu namazlar, daha evvel bahsettiğimiz iki hadisin muhtevasından farklı olarak bireyden ziyade toplum teveccühünün yüksek olmasını gerektiren nebevî uygulamalardır.

Günümüz toplumunda, Hz. Peygamber'in tutulma esnasında ashabına yapılmasını emrettiği ibadet ve taat eylemlerinin hayatımıza yerleşmediği, gerek ferdi gerek cemaat boyutunda bu namaza yeterli ölçüde bir teveccüh gerçekleşmediği görülmektedir.

Şüphesiz bu olumsuzluk konusunda farklı toplumlar için farklı sebepler ileri sürülebilir. Sözgelimi seküler olan ya da böyle dönemlerden geçen toplumlarda dinî uygulamalara karşı bilincin zayıf kalmasından bahsedilebilir. Buna karşılık olarak ise dünya üzerinde pek çok Müslüman ülkede küsûf ve husûf namazlarının cemaatle kılınmakta olduğu ileri sürülebilir. Hatta ülkemizde de özellikle son yıllarda bu namazların saatinin halka duyulduğu ve cemaatle eda edilebildiği söylenebilir. Ancak bu meselenin farklı bir boyutudur. Meselenin araştırmamızı ilgilendiren boyutu, Hz. Peygamber uygulamalarının fıkıh metodolojisinde, hüküm sathında ve hiyerarşik bir yapıda ele alınmasıdır. Bu bağlamda bu yaklaşımın insanların sünneti bilinçli bir yaşam haline getirmesine menfi etkisi kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü diğer nebevî uygulamalara verilen hükümler gibi söz konusu namazlar da fıkıhta, “yapılması yapılmamasına tercih edilen ancak terk edilebilirliği mümkün olan” şeklinde bir karşılık bulmaktadır. İşte bu husus da, toplumun küsûf ve husûf namazları konusundaki genel yaklaşımını açıklar vaziyettedir. Buna dayanarak şunu söylemek mümkündür ki sünnetin yaşanılır ve yerleşik düzeye erişememesinin gerekçelerinden biri olarak gördüğümüz bu metodolojik bakış, nebevî buyruklardaki mana ve hikmeti kendi sınırları içerisinde terimsel bir şekle sokmakta, onları adeta süzen bir filtre vazifesi görmektedir.

SONUÇ

Sünnet, Allah'ın razı olacağı yaşama tarzını göstermek adına Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu uygulamalar bütünüdür. Nitekim terimin tam ifadesi olan “Allah Rasûlü'nün sünneti” söylemini oluşturan her bir kelime kendi başına ele alındığında bile bu bütünün ehemmiyeti ortaya çıkar. Çünkü Rasûl, Allah'ın Rasûlü, sünnet de bu vasfa sahip zâtın uygulamalarıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e izafe edilen sünnet esasen Allahu Teâlâ ile alakalıdır.

Hız. Peygamber bu formu bazen kendisine sorulan sorular bazen karşılaştığı durumlar bazen de ideal yaşantı adına tespit ve vaz ettiğı prensipler yoluyla oluşturmuştur. Verdiği cevap kimi zaman doğrudan bir Kur'ân ayeti, kimi zaman da yine vahyin şekillendirdiğı nübüvvet basiretiyle ulaştığı sonuçtur. Kaldı ki ulaştığı bu sonucun murad-ı ilahî ile örtüşmemesi durumunda yine vahyin müdahalesi söz konusu olmuş ve Hız. Peygamber'in o mesele ile ilgili yaklaşımı düzeltilmiştir. Buradan anlaşılan şudur ki Kur'ân'ın sünneti tatbik ile ortaya çıkan yaşam tarzı, mutlak doğrular bütünüdür. Bu yaklaşım şu hususa da işaret eder ki bu ilk dönemde çözüm mekanizması, bütünü oluşturan parçaların birbirlerine göre konum ve değeri gibi konularda, daha ileri seviyede değerlendirmelere ve kategorize çalışmalarına ihtiyaç bırakmamıştır. Aksine Allah Rasûlü kendisinden sonra karşılaşılabacak meselelerde içtihat alanını serbest bırakmayı tercih etmiş, toplumdaki hiç olmazsa belli alanlardaki müstakbel gelişme ve değişimleri dikkate alarak nihaî denilecek çözümler vaz etme yoluna gitmemiştir.

Bu yaklaşım tarzının ilk muhatabı olan sahabîler de her konuda Hız. Peygamber'i örnek almış ve model kabul etmişlerdir. Bu doğrultuda O'nun “yap” dediklerini yapmış “yapma” dediklerinden de uzak durmuşlardır. Başta abdest-namaz, oruç, hac ve zekât olmak üzere dinin bütün buyruklarının tatbikini O'ndan öğrenmiş ve uygulamışlardır. İşte bu aşamada sahabe söz konusu tatbikatı rükün, şart, farz, vacip, sünnet, adab gibi kısımlara ayırma ihtiyaç ve gereğı duymamış; tamamını ya “yerine getirilmesi gereken bir emir” ya da “uzak durulması icap eden bir nehiy” olarak değerlendirmiştir. Hususen zikretmek gerekirse birçoğı sonraki dönemlerde “mendup” olarak tanımlanan nebevî talepleri emir, “mekruh” olarak kabul edilenleri de nehiy olarak kabul etmişlerdir. Zira

onların bu konudaki yaklaşımı, yine Kur’ân’ın buyruğuyla, şartsız ve koşulsuz bir itaat zeminine oturmaktadır. Bu çerçevede sahabiler hem zamanın ilerlemesinden hem de bünyeye yeni dâhil olan kültürlerden kaynaklanan problemler karşısında yine bizzat Allah Rasûlü’nün metodunu uygulamış veya O’nun vaz ettiği hükümlerden hareketle ulaştıkları sebep-sonuç ilişkisi içerisinde yeni fetvalar üretmişlerdir. Fakat dikkat edilirse bu yeni fetvaların kaynağı da Allah Rasûlü’nün sözleri, fiilleri ve meselelere bakış tarzı kısacası O’nun sünnetidir. Bu düzlemde sünnet, İslâm’ın muhataplarına hitabının bir tezahürü ve aynı zamanda dinin talep edip razı olduğu yaşam tarzının bir sureti olarak algılanmıştır. Kur’ân’ın tebliğ, tebyîn, tatbik ve özellikle sessiz kaldığı konularda hüküm koyma görev ve yetkisini verdiği sünnet, insanın doğruya ve hakikate temayüllü mizacının İslâm ile buluşmasında temel bir köprü addedilmiştir. Bu sebeple sahabe, Allah Rasûlü’nün peygamber ve beşer mizacından sadır olan sünnet mefhumunun anlamlandırılmasını, dinin en iyi şekilde yaşanması gayesinin zorunlu bir gereği olarak görmüş, onu hayata geçirme hususunda bir an bile tereddüt göstermemiştir. Kısacası Kur’ân’ı inananların hayat ve düşünce dünyalarına yerleştiren Hz. Peygamber’e ittiba hususunda büyük örneklik oluşturan sahabe ve onlara en yakın dönem olarak tabiûn nesli, Hz. Peygamber’in uyguladığı, buyurduğu veya tavsiye ettiği hiçbir şeyi, öncelik-sonralık, bağlayıcılık ve özellikle “terk edersem ne olur?” düzleminde değerlendirmemiştir.

Sünnetin sahabe ve yaşlı tabiiler dönemindeki bu algısı zaman ilerledikçe ciddi bir değişikliğe uğramış görünmektedir. Zira Hz. Peygamber’den yaklaşık bir asır sonra yani sahabe neslinin sona erdiği tarihlerde sünnet, fikhî mezhepler eliyle, insan fiilleri ve muamelelerinin tabi tutulduğu hükümler (efâl-i mükellefîn) tasnifinde kendine biraz gerilerde yer bulabilmiştir. Buna göre bir mükelleften sadır olan fiiller farz/vacip, mendup/sünnet, mekruh, haram ve mubah olmak üzere beş temel kategoriye ayrılmakta ve her birinin alanları ve sınırları tespit edilmektedir. Bu tabloda sünnet genel itibariyle mendup çerçevesinde ele alınmakta ve farz/vacip kadar yaptırımı olmayan bir kategoriye *indirgenmektedir*. Buna göre Allah’ın kendisini insanlığa bir örnek olarak tarif ettiği peygamberin söz ve fiilleri, farzın ve vacibin yaptırım kuvvetinin hafifletilmiş bir versiyonudur. Fıkıh ve usûl âlimlerinin mükellef olarak insanın dünya ve ahiret saadetine erişmesi ve insanda belli bir bilinci oluşturmak gayesiyle ortaya koydukları bu taksimde, sünnet, genel itibariyle *yapılmaması durumunda sorumluluk gerektirmeyen*

fiil şeklinde aksettirilir. Fakat söz konusu taksim çerçevesinde tespit edilen terimler ve bunların tanımları farza/vâcibe göre yapılmış olup doğrudan sünnetin amaç ve İslam'daki yerine yoğunlaşmış değildir. Hâlbuki sünnet bu beşli ve daha sonraki yapısıyla sekizli taksimde yer alan bütün terimlere biçilen rol ve değerin tamamını içeren bütüncül bir bilinçlilik halidir. Daha net bir ifadeyle sünnet, beri uçta yer alan farzların ikame ve idamesine ilaveten karşı uçta bulunan haramdan nefret edip uzak durmayı da içerir. Usûlcü yaklaşım açısından bakıldığında mevcut taksimde sünnet, dini yaşamanın tek ve zorunlu modeli olmaktan ziyade terki kolaylaştırılan dinî bir ritüel konumundadır. Peygamber fillerinin böyle *hüküm* ve *akıbet* açısından ele alınması, nebevî uygulamaların Müslümanlar tarafından hayata aktarılmasına da tesir etmiş görünmektedir. Zira bu yaklaşım *hükümü* etken *tatbikatı* ise edilgen kılmıştır. Başka bir ifadeyle etken unsur, bizzat peygamber fiili olmaklığı bakımından sünnetin değerinden uzaklaştırılıp insanın bu fiili tatbikinin getirisine, terkinin ise sorumluluğuna tevcih edilmiştir. Ancak burada ihmâl edilen çok önemli bir husus vardır. Zira nebevî yaşam tarzı terk ve ihmal edildikçe, dinin korunması noktasında tatbikine öncelik verilen farzlar ve vacipler zaman içinde yok olup gitmeye müsait hale gelmektedir.

Bütün bu değişimin menşei, toplumun sünnet “bilgisinin” genel hatlarıyla yerinde olmasına rağmen bunun “bilinç” düzeyine ulaşamıyor olmasıdır. Hâlbuki Allah Rasûl’ünün sünneti, teşvik, teklif ve en önemlisi tatbik boyutları olan bir bütündür ve biri diğerinin ihmal ve iptaline izin vermemektedir. Teşvik varsa aslında tatbik de istenmektedir. Hâlbuki sünneti sadece bir “hüküm” cihetinden ele alan fikhın ve usûl-i fikhın onun bu çok boyutlu yapısını daralttığı söylenebilir. Başka bir ifadeyle sünnetin, fikhın sistem ve matematiği içerisinde kategorize edilip mefhum ve manadan ziyade bir veri/bilgi kaynağı olarak görülmesi onu pasif bir konuma sevk etmektedir. Sünneti yaşam tarzı olmaktan çıkarıp metodolojik bir sisteme uyarlama yaklaşımı yetersiz, sınırlayıcı, bilinci dolaylı yoldan zedeleyici sonuçlar doğurmuştur.

Hiz. Peygamber’in bir söz veya fiili hayatı boyunca bizzat uygulaması, bunu buyururken seçtiği lafızlar ve teşvik konusundaki ısrarı, o şeyin üstünlük ve değerini bilhassa belirtmesi gibi hususlar sünneti anlamada önemli ve hatta yeterli bir ölçektir. Bu anahtar hususların tamamını misvak örneğinde gözlemlemek mümkündür. Zira bu örnekte hikmet gerçeği Hiz. Peygamber tarafından çok açık bir şekilde ortaya konmuş durumdadır. Sünnetin tümünün bu şekilde ele alınıp değerlendirilmesi sadece

sahabîlerle özdeşleştirilen bir *takva* göstergesi değil bütün Müslümanları ilgilendiren bir zorunluluktur.

KAYNAKÇA

- ABDÜLHÂLIK Abdülganî, *Hücciyetü's-sünne*, Riyad: Darü'l-Alemiyye li'l-Kitabi'l-İslamî, 1995.
- ACCÂC Muhammed el-Hatip, *es-Sünnetü kable't-tedvîn*, 1 cilt, 3. bs., Beyrut/Lübnan: Darü'l Fikr, 1400.
- ADEVÎ Ali b. Ahmed b. Mükerrerillah es-Saidî, *Hâşiyetü'l-Adevî ala kifâyeti't-talibi'r-Rabbânî*, 2 cilt, Beyrut : Dârü'l-Fikr, 1414.
- AHMED B. HANBEL Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed Şeybânî, *el-Müsned*, 8 cilt, Kahire : Dârü'l-Hadis, 1995.
- AKTEPE Orhan, "Mutezile ve Ehl-i Sünnet'e Göre Va'd ve Vaid İlkesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, C. IX, sy. 1 (2011).
- ALİYYÜ'L-KÂRÎ Ebu'l-Hasan Ali b. Sultan el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâtü'l-mesâbih*, 9 cilt, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1422/2002.
- ÂMİDÎ Ebu'l Hasan Seyyidüddin Ali b. Ebî Ali Muhammed b. Salim Sa'lebî *el-İhkâm fî usûli'l ahkâm*, 4 cilt, Beyrut-Lübnan: Mektebü'l İslâmî, t.y.
- APAYDIN Yunus , "Klasik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2003).
- , "Kurtubalı Zâhirî Fakih İbn Hazm'ın Şer'î Hükümleri Tasnifi: Merâtibu's-Şerîa", *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, C. VII, sy. 14 (2009)
- , "Ehl-i Rey", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2008, c.35, ss.37-40.
- ASKALÂNÎ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer, *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahîhi'l-Buhari*, 13 cilt, Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- ATAR Fahrettin, "Nafile", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2006, c. 32, s. 290.
- , "Tahiyetü'l-Mescid", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2010, c. 39, s. 410.
- AYDIN Cemal, "Garaudy, Roger", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2016, C. EK-1, ss. 463-466.
- AYDINLI Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2009.
- , " Ehl-i Hadis", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1994, c. 10, s. 507.
- AYNÎ Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 25 cilt, Beyrut: Darü İhya-i Türesi'l-Arabî, t.y.
- , *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, 13 cilt, Beyrut: Darü'l-kütübi'l ilmiyye, 1420.
- , *Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, 7 cilt, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2017.
- A'ZAMÎ Muhammed Mustafa, *İslam Fıkhi ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht'a Eleştiri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

- ÂZİMÂBÂDÎ Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî Diyânüvî, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Davud*, 14 cilt, 2. bs., Beyrut: Darü'l kütübî'l ilmiyye, 1415.
- BABERTÎ Ebü Abdullah Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed, *Takrirü'l-usûl fahri'l-İslam el-Pezdevî*, 8 cilt, Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuûni'l-İslamiyye, 2005.
- BÂCÎ Ebü'l-Velid Süleyman b. Halef b. Sa'd et-Tücebî, *Kitâbü'l-hudud fî'l-usûl*, 4 cilt, 1. bs., Beyrut/Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- BAĞDÂDÎ Ebü Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimî Abdülkahir, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum*, 1 cilt, Beyrut: Darü'l-afaki'l-cedide, 1977.
- BAĞDÂDÎ Ebü Muhammed Abdülvehhab b. Ali b. Nasr Kâdî el-Bağdâdî, *el-Ma'ûne ala mezhebi alimi'l-Medîne el-İmam Malik b. Enes*, 3 cilt, Mekke/Riyad: el-Mektebetü't-Ticariyye, t.y.
- , *et-Telkîn fî fikhî'l-Mâlikî*, 2 cilt, Riyad: Mektebetü'n-Nizar Mustafa el-Baz, 1995.
- BAĞDÂDÎ Ebü Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, 1 cilt, Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1357.
- , *Târîhu Bağdad ev Medîneti's-Selam*, 14 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- BÂKILLANÎ Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd: es-Sağîr*, 3 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- BAKKAL Ali, "Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri Hakkında Bir Değerlendirme", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, C. I (2017), ss. 39-57.
- BARDAKOĞLU Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1997, c. 16, s.2.
- BASRÎ Muhammed b. Ali Ebü'l-Hüseyin, *el-Mu'temed fî Usûli'l-fikh*, 2 cilt, Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- BAYTOP Burhan, "Misvak", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2005, c. 30, s. 190-191.
- BEDİR Murteza, *İslamın Yolu: Sünnet*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- , "Risale", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2008, c. 35, ss. 117-119.
- BEDRAN Ebü'l-Ayneyn, *Tarihü'l-fikhî'l-İslâmî ve nazariyyetü'l-mülk ve'l-ukûd*, Beyrut: Dârü'n-Nehdâti'l-Arabiyye, t.y.
- BEGAVÎ Ebü Muhammed Muhyissünne Hüseyin b. Mes'ûd, *et-Tehzîb fî Fikhî'l-İmam eş-Şafîi*, 8 cilt, Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- BEYANÛNÎ Muhammed Ebu'l-Feth, "Hüküm", *DİA*, 1998, c.18, ss. 466-468.
- BEYHAKÎ Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 10 cilt, 3. bs., Beyrut: Darü'l kütübî'l- ilmiyye, 1424.
- BEYLER Muhammet , "Ebû Gudde", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2016, c. EK-1, ss.362-364.

- BOZKURT Nebi, "Mescid-i Hayf", *DİA*, İstanbul: İSAM, c. 29, s. 277-278.
- BUHÂRÎ Abdü'laziz b. Ahmed b. Muhammed Alaaddîn, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Pezdevî*, 4 cilt, Darü'l Kütübi'l İslâmî, t.y.
- BUHÂRÎ Burhanüddin Mahmûd b. Ahmed b. Abdilaziz Buhârî Merginânî Burhaneddin, *el-Muhîtü'l-Burhânî fî'l-fıkhi'n-Nu'manî*, 9 cilt, Beyrut-Lübnan: Darü'l Kütübi'l- İlmiyye, 2004.
- BUHÂRÎ Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah el-Ca'fî, *el-Cami'u'l- müsnedü's-sahihu'l- muhtasar min umûri Rasûlillah sallallahu aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmihî*, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır en-Nasır, 9 cilt, 1. bs., Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- BÛSİRÎ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmail, *Misbahü'z-zücâce fî zevâidi İbn Mâce*, 4 cilt, Beyrut: Dârü'l-Arabiyye, 1403.
- CARULLAH Musa Carullah Bigi Musa b. Fatıma Tatarî Türkistanî Kazanî, *Kitâbü's-Sünne*, Bhopal, 1945.
- CEVHERÎ Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*, 6 cilt, Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1407.
- CÜVEYNÎ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, 20 cilt, Beyrut : Darü'l-Minhac, 2007.
- ÇAĞIL Orhan Münir, *Hukuk Metodolojisi Dersleri: Umumi Metodoloji Çerçevesi İçinde*, İstanbul: :, 1949.
- ÇAĞIRICI Mustafa, "Edep", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1994, c. 10, s. 412-414.
- ÇALDAK Hüseyin, *Aristoteles Mantiğının İslam Usûl Bilimlerine Etkisi (Fıkah Usûlündeki Örneklemeleriyle)*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı, 2006.
- , "Aristoteles Mantiğının İslam Düşüncesinin Klasik Dönemine Etkileri", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C. VII, sy. 13, (2017).
- ÇAVUŞOĞLU Ali Hakan, *Irak Mâlikî Ekolü (III-V/IX-XI yy.)* İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 2004.
- ÇELEBÎ Katip Hacı Halife Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*, 6 cilt, Bağdat: Mektebetü'l Müsennâ, 1941.
- ÇELEBÎ İlyas, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Husun-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, sy. 16-17 (1998).
- , "Sünnet" , *DİA*, İstanbul: İSAM, 2010, c. 38, s. 153-154.
- DÂREKUTNÎ Ebu'l Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ud, *Sünenu'd-Dârekutnî*, 5 cilt, 1. bs., Beyrut-Lübnan: Müessetü'r-Risale, 1424.
- DARİMÎ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed- Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 4 cilt, Suud: Darü'l-Muğni li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1412, c. 1, s. 537-38

- DEBÛSÎ Ebû Zeyd Abdullah (Ubeydullah) b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkıh = Takvimü'l-Edille*, 1 cilt, Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- DİHLEVÎ, Ebû Abdülaziz Kutbuddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahim b. Vecihiddîn Farûkî, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi ihtilaf*, 3. bs., Beyrut: Daru'n-Nefâis, 1986, s. 15.
- DİLEK Uğur Bekir, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Teklifi Hüküm Terimleri (Doğuşu-Gelişmesi-Terimleşmesi)*, (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi, 2010.
- DÖNMEZ İbrahim Kâfi, "Fıkıh Usûlü", *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, 2014, ss.53-70
- , " Vacip", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2012, c. 40, ss. 410-414.
- DUTTON Yasin, "Sünnet, Hadîs ve Medine Ameli", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Yavuz Köktaş, C. II, sy. 4 (2002), ss. 195-213.
- EBÛ DAVUD, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Davud*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit, 4 cilt, Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, t.y.
- EBÛ GUDDE Abdülfettah, *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve beyânu medlûliha's-şer'i*, Beyrut : Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1992.
- , *es-Sünnetü'n-nebeviyye ve beyânu medlûliha's-şer'i*, Beyrut : Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1992.
- EBÛ GUDDE Abdülfettah, Yavuz KÖKTAŞ, "Hadîslerde Geçen Sünnet Kelimesinin Anlamı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. II, sy. 1 (2002), ss. 133-142
- EBÛ HANİFE İmam-ı A'zam Numan b. Sabit el-Bağdadî, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1992.
- EBÛ YUSUF Ya'kub b. İbrahim b. Habib el-Ensarî el-Kûfî, *er-Red ala Siyeri'l- Evzaî*, 1 cilt, Haydarabad: Lecnetü İhyai'l Meârif, t.y.
- EBÛ ZEHRÂ Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Muhammed, *Ebû Hanîfe*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1997.
- , *Tarihü'l-cedel*, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1980.
- ENSÂRÎ Zafer İshak, "Hadis Araştırmasında Joseph Schacht'in Metodunun Tenkidi", *Sünnetin Dindeki Yeri (Editörlü Kitap)*, 1995.
- ERKAN Mustafa, "İbn Mühennâ", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1999, c. 20, s. 281-219.
- ERUL Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- ESED Muhammed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslam*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- FERRÂ İbnü'l-Ferra Muhammed b Hüseyin Ebû Ya'lâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkıh*, 5 cilt, Riyad: Memeleketü'l Arabiyyeti's-Suûdiyye, 1993.

- FİDAN Yılmaz, “Fıkıh Usûlünün Teşekkülü: İlm-i Usûl-I Fıkh Ve Teşrî’ Tarihi”, *İslamî İlimlerin Teşekkülü ve İslamî İlimler Arası İlişkiler (Sempozyumu)*, 2014, ss.63-69.
- FİRKÂH Ebû Muhammed Taceddin Abdurrahman b. İbrâhim Fezarî Bedrî Mısırî, *Şerhü’l-Varakât li-İmâmi’l-Harameyn el-Cüveynî*, 1 cilt, Beyrut: Dârü’l-Beşairi’l-İslâmiyye, 2001.
- GARAUDY Roger, *İslam Ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.
- GAZZÂLÎ Ebû Hamid Hucetü’l-İslam Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ilmi’l-usûl*, 1 cilt, Darü’l-kütübi’l-ilmiyye, 1993.
- , *el-Vasît fi’l-mezheb*, 7 cilt, Kahire: Dârü’s-Selam, 1997.
- , *İhyau Ulûmi’d-Din*, 4 cilt, Beyrut : Dârü’l-Ma’rife, 1983.
- GÖLCÜK Şerafeddin, Süleyman TOPRAK, *Kelam*, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları, 1988.
- GÖRGÜN Hilal, " Karl Vollers", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2013, c. 43, ss. 125-126.
- GÖRMEZ Mehmet, “Musa Cârullah’ın Sünnet Anlayışı”, *Ölümünün 50. yıldönümünde Musa Carullah Bigiyef (1875-1949) I. Uluslararası Musa Carullah Bigiyef Sempozyumu*, 2002, ss.97-100.
- , *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014.
- GURAYA Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım: Malik’in Muvatta’ı Özelinde*, Ankara: Ankara Okulu, 1999.
- GÜNER Osman, “Ugan, Zâkir Kadirî ", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2012, c. 42, s. 44.
- HALLAF Abdülvahhab, *İslam Hukuk Felsefesi: (İlmu Usûli’l-Fıkh)*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1973.
- HALLAQ Wael B., “Mantık, Formel Kanıtlar ve Kanıtların Sünnî Fıkıh İlminde Formel Hale Getirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)*, çev. Bilal Aybakan, sy. 16-17 (1998).
- HAMÎDULLAH Muhammed, “Müslümanlarda Hukuk Felsefesi”, *Fıkıh Usûlü İncelemeleri*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, 2014, ss.105-122.
- , “Şâfiî’nin Hukuk İlmine Katkısı”, çev. Menderes Gürkan, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 11 (Prof. Dr. Şaban Kuzgun’un Anısına), 2001.
- HASAN Ahmet, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- HASKEFÎ Alaaddin Muhammed. Ali b. Muhammed Dımaşkî EL-, *ed-Dürri’l-muhtar fi şerhi tenviri’l-ebzar*, 1 cilt, Beyrut: Darü’l Kütübi’l- İlmiyye, 1423.
- , *Mevâhibü’l-celîl li-şerhi Muhtasarı Halîl*, 6 cilt, Darü’l-fıkr, 1992.

- HUDARÎ Muhammed b. Afîfî el-Bacûrî, *Tarihü't-teşrî'l-İslâmî*, 1 cilt, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1967.
- İBN ABDİLBER Ebû Amr Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî, *el-Kâfî fî fikh-ı ehl-i Medîne*, 2 cilt, Riyad: Mektebetü'r-Riyad el-Hadise, 1400.
- İBN ABİDÎN Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, 10 cilt, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İBN EBÎ ŞEYBE Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 7 cilt, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İBN EBÎ ZEYD Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât alâ ma fî'l-müdevvene ve gayriha mine'l-ümmehât*, 15 cilt, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.
- İBN HALDUN Ebu Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, 2 cilt, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İBN HİBBÂN Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî, *Sahîhu İbn Hibban*, 18 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- İBN HİŞAM Ebû Muhammed Cemaleddin Abdullah b. Yusufen-Nahvî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârîb*, 1 cilt, Dımaşk: Darü'l Fikr, 1985.
- İBN HUZEYME Ebû Bekr Muhammed b. İshak b. Huzeyme es-Sülemî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, 4 cilt, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1975.
- İBN KUDÂME Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî, *el-Muğni li İbn Kudâme*, 10 cilt, Kahire: Mektebetü'l Kahire, 1388.
- İBN KUTEYBE Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*, 1 cilt, el-Mektebü'l-İslâmî, 1419.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 2 cilt, Beyrut: Darü'l İhyâ-i'l- Kütübi'l-Arabiyye,t.y.
- İBN MANZUR Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, 15 cilt, Beyrut: Dâru Sadır, 1414.
- İBN MÜHENNÂ Ahmed b. Guneym b. Salim en-Nefravî, *el-Fevâkihü'd-devânî şerhi alâ risaleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, 2 cilt, Beyrut: Darü'l-Fikr, 1415.
- İBN NÜCEYM Siracüddin Ömer b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 3 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- , *Fethü'l-ğaffar bi-şerhi'l-Menâr*, 1 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İBN NÜCEYM Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mısırî Hanefî, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, 7 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İBN RECEB Ebü'l-Ferec Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed, *Fethü'l-bâri şerhi Sahih-i Buhârî*, 9 cilt, 1. bs., Medine: Mektebetü'l-Gurabai'l-Eseriyye, 1996.

- İBN RESLÂN Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hüseyin er-Remlî el-Makdisî , *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Hâlid er-Rabât başkanlığındaki komisyon, Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437/2016.
- İBN RÜŞD Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mümejhedât*, 3 cilt, Beyrut : Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408.
- , *ez-Zarûri fî usûli'l-fikh - Muhtasarü'l-Müstasfâ*, 1 cilt, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- İBNÜ'L-ESÎR Ebü's-Seadât Mecdüddîn Mübarek b. Muhammed, thk. Tahir Ahmet ez-Zavî, Mahmud Muhammed et-Tenâhî, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadis ve'l-eser*, 5 cilt, Beyrut : el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1399.
- İBNÜ'L-MEHÂMİLÎ Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dabbî, *el-Lübâb fî'l-fikhi's-Şafîi*, 1 cilt, Medine : Darü'l-Buhari, 1416.
- İBNÜ'N-NECCÂR Muhammed b. Ahmed b. Abdülazîz Ali el-Futûhi, *Şerhu'l-Kevkebi'l-münîr bi-muhtasari't-Tahrîr*, 3 cilt, Dımaşk : Câmiatü'l-Melik Abdülazîz, 1980.
- İSFAHÂNÎ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, 1 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kalem/Dâru's-Şamiyye, 2002.
- KÂDÎ ABDÜLCEBBAR, Ebu'l-Hasan, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 1 cilt, Kahire: Mektebetü'l Vehbe, t.y.
- KADİRÎ UGAN Zakir, "Dinî ve Gayrı Dinî Rivâyetler -Birinci Kısım: Gayr-ı Dini Rivayet-", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, C. I, sy. 4 (1926), ss. 132-210.
- KANDEMİR Yaşar, "Hadis", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1997, c. 15, ss. 27-64.
- KANLIDERE Ahmet, "Musa Carullah", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2006, c. 31, ss. 214-216.
- KARADÂVÎ Yusuf, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, 6. bs., İstanbul: Nida Yayıncılık, 2014.
- KARÂFÎ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, 9 cilt, Mekke : Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- , *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*, thk. Taha Abdür-rauf Sa'd, 1 cilt, Şerîketü't-Tıbaatü'l-Müttehîde, 1973.
- KARAMAN Hayreddin, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- , "Fıkıh", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1996, c. 13, s. 22-27.
- KASİMÎ Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin, *Kavâidü't-tahdis min fûnûni mustalahi'l-hadis*, 1 cilt, Beyrut/Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, t.y.
- KAYA Said, "Malikî Mezhebi", *DİA*, İstanbul:İSAM, 2003, c. 27, ss. 519-535.
- KEFEVÎ Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Hüseynî, *el-Külliyat: Mu'cem fî'l-Mustalahat ve'l-Furûk el-Lugaviyye*, 1 cilt, Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, t.y.

- KELEŞ Ahmet, "Sünnet Vahiy İlişkisi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. I (1999), ss. 151-194.
- KILIÇER M. Esat, "Ehl-i Rey", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1994, c. 10, s. 508.
- KIRBAŞOĞLU Mehmet Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet: Eleştirel Bir Yaklaşım*, 5. bs., Ankara: Ankara Okulu, 2000.
- KOCA Ferhat, "Mendup", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2004, c. 29, s. 128-130.
- KOŞUM Adnan, "Ahkâm-ı Hamsenin Kökeni ve İlk Dönem Fıkıh Usûlü Literatüründe Gelişimi Üzerine", *İslâmî İlimler Dergisi*, C. III, sy. 1, Fıkıh sayısı (2008), ss. 107-124-124.
- KÖKTAŞ Yavuz, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", *Dîvân (Dergi)*, C. VII, sy. 12 (2002), ss. 95-160
- KUDÂME Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâîlî Makdisî, *el-Muğnî li İbn Kudâme*, 10 cilt, Mektebetü'l Kahire, 1388.
- KUDÛRÎ Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed, *Muhtasarü'l-Kudûrî fi'l-Fıkhi'l-Hanefî*, 1 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- KUTLU Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara: Kitabiyat, 2002.
- , "Va'd-Va'id", *DİA*, İSAM: İstanbul, c. 42, ss. 414-415.
- MACÎT Yüksel, "Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)*, C.III, sy. 3, Mu'tezile Özel Sayısı (2003).
- MALİK B. ENES Ebû Abdullah el-Asbahî el-Himyerî, *Muvattâü'l-İmam Malik rivayetu Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, 1 cilt, Meketebetü'l-İlmiyye, t.y.
- MAVERDÎ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-Kebir Hüve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, 19 cilt, Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- MÂZERÎ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer et-Temîmî, *Şerhu't-Telkin*, 5 cilt, Beyrut : Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1997.
- , *Îzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, 1 cilt, Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, t.y.
- MÜBAREKPÛRÎ Ebû'l-Ulâ Abdurrahman b. Abdürrahim, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*, 10 cilt, Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- MÜSLİM, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-Sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 5 cilt, Beyrut: Darü'l- İhyâi't-Türasi'l-Arabî,t.y.
- NESÂÎ, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, 9 cilt, 2. bs, Haleb: Mektebetü'l-Matbuatî'l-İslamiyye, 1986.
- NEVEVÎ Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahyâ b. Şeref b. Mürî, *el-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb*, 9 cilt, Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.

- , *Şerhu'n-Nevevî alâ sahîhi Müslim - el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccac*, 18 cilt, Beyrut: Dâru İhya-i Turâsî'l Arabî, 1392.
- ÖĞÜT Salim, "Ef'al-i Mükellefîn", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1994, c. 10, s. 452.
- , "Ehl-i Hadis", *DİA*, İstanbul: İSAM, 1994, c. 10, s. 508.
- ÖZDEMİR Recep, "Fıkîhî Hükümlerin Tesisinde 'Sünnet'in Değeriyle İlgili İndirgemeci Yaklaşımın Eleştirisi", *Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslâm Sempozyumu*, 2016, ss.446-465.
- ÖZEL Ahmet, "Kurbet", *DİA*, İstanbul: İSAM, 2002, c. 26, s. 440-441.
- ÖZPINAR Ömer, "Hadis Taraftarlar ile Hanefîlerin Sünnet ve Hadîs Kavramlarına Yaklaşım Farkları", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu*, C. II, (2017), ss. 245-62.
- ÖZSOY Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur'ân İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1994.
- PEZDEVÎ Fâhru'l İslâm Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî (Kenzu'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti'l-Usûl)*, Karaçi: Mir Muahmmmed Yayınları, t.y.
- POLAT Salahattin, *Hadis Araştırmaları*, 5. bs., İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- , "Sünnetin Hayata İntikalindeki Gerilim Noktaları, Açmazlar ve Problemler", *Sünnetin Bireysel ve Toplumsal Değişimdeki Rolü (Sempozyum)*, 2008, 183-207.
- RÂZÎ Fâhreddîn Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkîh*, 6 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1992.
- RUAYNÎ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahman Hattab, *Kurretü'l-ayn bi-şerhi Varakâti İmâmi'l-Haremeyn*, 1.cilt, Kahire: Dâru'l Fazile, t.y.
- , *Mevâhibü'l-celîl li şerhi Muhtasarı'l-Halîl*, 6 cilt, Beyrut: Darü'l-fikr, 1992.
- SADRUŞŞERÎA Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh (et-Telviḥ ilâ keşfi hakâiki't-Tenkîh ile birlikte)*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- SAHNÛN Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetü'l-kübra*, 6 cilt, Beyrut: Dâru Sadır, 1905.
- SAN'ÂNÎ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmam Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 11 cilt, Beyrut: Mektebetü'l İslâmî, 1403.
- SEMERKANDÎ Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, 3 cilt, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- , *Mizanü'l-usûl fî netaici'l-ukul fî usûli'l-fıkîh*, 1 cilt, Katar: Metabi'd-Devha el-Hadise, 1984.
- SERAHSÎ Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl, *el-Mebsût*, 30 cilt, Darü'l Ma'rife, 1414.
- , *Usûlü's-Serahsî*, 2 cilt, Kahire : Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954.
- SİBÂÎ Mustafa, *es-Sünne ve Mekânetuhâ fî't-Teşrii'l-İslâmi*, Dımaşk : el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1978.

- SİNDÎ Muhammed b. Abdülhâdî, *Kitâbu Haşiyeti's-Sindî alâ Süneni Nesâî*, 8 cilt, 2. bs., Halep: Mektebetü'l Matbûâtu'l-İslâmiyye, 1406.
- , *Kitâbü Haşiyeti's-Sindî alâ Süneni İbn Mâce*, 2 cilt, Beyrut: Darü'l Cîl, t.y.
- SUYÛTÎ Ebü'l-Fazl Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Savnü'l-mantık ve'l-kelam an fenni'l-mantık ve'l-kelam*, 1 cilt, Mısır: Mektebetü'l Hancî, 1947.
- SEYYÎD Muhammed Salih Muhammed, *el-Medhal ilâ 'ilmi'l-kelâm*, Kahire: Dâr-u Küba li't-Tibâe ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 2001.
- ŞABAN Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları: (Usûlü'l-Fıkıh)*, Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2018.
- ŞAFÎ Ebü Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *el-Ümm*, 8 cilt, 2. bs., Beyrut: Darü'l Ma'rife, 1990.
- , *er-Risâle*, Kahire: Dârü't-Türas, 1979.
- ŞAKİROĞLU Mahmut H., "Carlo Alfonso Nalliono", *DİA*, İstanbul:İSAM, 2006, c. 32, s. 349.
- ŞEHRİSTÂNÎ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-nihâl*, 2 cilt, Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- ŞEVKÂNÎ Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî, *Neylü'l-evtâr şerhi münteka'l-ahbâr*, 8 cilt, Mısır: Darü'l Hadis, 1413.
- ŞEYBÂNÎ Ebü Abdillâh Muhammed b. Hasen b. Ferkad, *el-Câmiü's-sagîr*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- , *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*, 4 cilt, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- , *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, 12 cilt, Beyrut : Daru İbn Hazm, 2012.
- ŞİRÂZÎ Ebü İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf, *el-Lûm'a fî usûli'l-fıkıh*, 1 cilt, Dimaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1995.
- , *et-Tebşıra fî usûli'l-fıkıh*, 1 cilt, Dimaşk : Dârü'l-Fıkr, 1980.
- TABERÂNÎ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 25 cilt, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- TAHÂVÎ Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısırî, *Ahkâmü'l-Kur'âni'l-Kerim*, 2 cilt, İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1998.
- , *Şerhu Meânî'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Ca'delhak , Muhammed Zührî en-Neccar, 5 cilt, 1. bs., Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- TAYÂLİSÎ Ebü Davud Süleyman b. Davud b. el-Cârud el-Farisî, *Müsnedu Ebî Davud et-Tayâlisî*, Mısır: Daru Hicr, 1999.
- TERTÛRÎ Hüseyin Mutâvi', Ramazan ÖZMEN, "Fıkıh Usûlcülerinin Sünnetle İlgili Bazı Meselelere Yaklaşımları", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 8 (2006).

- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünenü't-Tirmizî=Camîu's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Muhammed Fuad Abdülbakî, İbrahim Utve Avd, 5 cilt, Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. bs, 1975.
- ULUDAĞ Süleyman, “Bir Düşünür Olarak Gazzâlî”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)*, C. XIII, sy. 3-4 [Gazzâlî Özel Sayısı] (2000).
- YAŞAROĞLU Kamil, “Küsûf”, *DİA*, İstanbul: İSAM, 2002, c. 26, ss. 578-579.
- YILDIRIM İlyas, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku Bilim Dalı, 2014.
- YILMAZ Ayşegül, *Fıkıh Usûlünde Husun Kubuh: el-Mu'temed ve el-Mustasfâ Işığında*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuk Bilim Dalı, 2012.
- ZEBÎ Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 25 cilt, Darü'l-Hidaye, t.y.
- ZERKEŞÎ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkıh*, 8 cilt, 1. bs., Darü'l Kütüb, 1414.
- ZUHAYLÎ Vehbe, *Fıkıh Usûlü*, 4. bs., Risale Yayınları, 2017.