



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

ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İCTİHADLARINDA
SÛNNETİN ROLÜ

(DOKTORA TEZİ)

Serkan BAŞARAN

Danışman:
Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

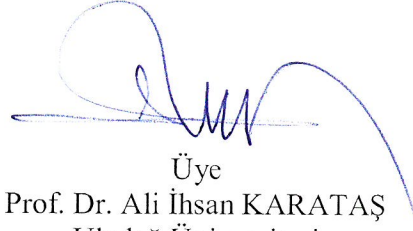
Bursa -2017

T. C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

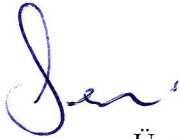
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Hadis Bilim Dalı'nda 711023002 numaralı Serkan BAŞARAN'ın hazırladığı "Sünnetin Abdullah b. Mes'ûd'un İctihadlarındaki Rolü" konulu doktora çalışması ile ilgili tez savunma sınavı, 04/04/2017 günü "~~13.30-15.00~~" saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan "~~15.15.24~~" cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oybirliği ile karar verilmiştir.



Üye (Tez Danışmanı ve Sınav
Komisyonu Başkanı)
Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN
Uludağ Üniversitesi



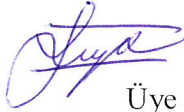
Üye
Prof. Dr. Ali İhsan KARATAŞ
Uludağ Üniversitesi



Üye
Yrd. Doç. Dr. Sezai ENGİN
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi



Üye
Yrd. Doç. Dr. Akif KÖTEN
Uludağ Üniversitesi



Üye
Yrd. Doç. Seyit Ali GÜŞEN
İstanbul Üniversitesi

04/04/2017

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

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

Tarih: 08/02/2107

Tez Başlığı / Konusu: “*Sünnetin Abdullah b. Mes'ûd'un İctihadlarındaki Rolü*”


Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 203 sayfalık kısmına ilişkin, 08/02/2017 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 4 'dür.

Uygulanan filtrelemeler:

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

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.


Serkan BAŞARAN
08/02/2107

Adı Soyadı:	Serkan BAŞARAN
Öğrenci No:	711023002
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	Hadis
Statüsü:	<input type="checkbox"/> Y.Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora

Danışman
08/02/2017
Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN



YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “*Abdullah b. Mes'ud'un İctihadlarında Sünnetin Rolü*” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntılarının kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

04.04.2017



Adı Soyadı:	Serkan BAŞARAN
Öğrenci No:	711023002
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	Hadis
Statüsü:	<input type="checkbox"/> Y.Lisans <input checked="" type="checkbox"/> Doktora

ÖZET

Adı ve Soyadı : Serkan BAŞARAN
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler
Anabilim dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Hadis
Tezin Niteliği : Doktora
Sayfa Sayısı : 224
Mezuniyet Tarihi : .../.../2017
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İCTİHADLARINDA SÛNNETİN ROLÜ

Abdullah b. Mes'ûd sahabenin önde gelen fakihlerindedir. Bu özelliğiyle o, İslam düşünce geleneğinin kurucu asrını temsil eden râşid halifeler döneminde etkin roller üstlenmiş ve İslam düşüncesini sonraki dönemler için daha da belirgin hale getirmiş öncü şahsiyetlerdendir. Bu durum, Hz. Peygamber'in onu yakınında bulundurması ve onun eğitimiyle özel olarak ilgilenip sonraki sürece hazırlamasının doğal bir sonucudur. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un ictihadları, bu sürecin kazandırdığı sünnet bilgisi ve bilincinin ürünleri olarak görülmelidir. Ayrıca İbn Mes'ûd'un sünnet algısı, ictihadları ve bu ictihadların dayandığı yöntemin tespiti; doğrudan sünneti resmedecek verilerin, sünnet hakkında verilecek genel hükümlere giden doğru önermelerin kaynağı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Sünnet, İctihad, Râşid halifelerin sünneti, Sahabe.

ABSTRACT

Name and Surname: Serkan BAŞARAN
University: Uludag University
Institute: Social Sciences
Department: Fundamental Islamic Sciences
Field: Hadith
Thesis: Doctorate
Number of Pages: 224
Date of Graduation: .../.../2017
Thesis Supervisor: Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN

THE ROLE OF SUNNAH IN THE IJTIHADS OF ABDULLAH B. MAS'ÛD

Abdullah b. Mas'ûd is one of the leading scholar of the Sahaba. He, with his this feature, has played a prominent role during the period of Rashid Caliphs which is the century of the foundation of Islamic thought tradition and also he was such a leader character who carried Islamic thought more clear for the next generations. This situation, it is a natural consequence of Muhammad (s.a.s)'s nearness to him and Prophet's special attention to his education and preparation for the next periods. Therefore, the ijtiihad of Ibn Mas'ûd should be seen as the product of the sunnah knowledge and conscious that had been gained in this duration. In addition, Ibn Mas'ûd's perception of the sunnah, ijtiyhads and the method on which these ijtiyhads are based will be the source of the correct proposals and the set for depiction of the sunnah.

Keywords: Sunnah, Ijtihad, Sunnah of Rashid Caliphs, Sahaba.

ÖNSÖZ

İslam tarihi, sünnete bakış açılarındaki farklılıklar sebebiyle birbirinden ayrılan birçok akıma şahit olmuştur. Ne var ki, bunlardan ancak bir tanesi tarihî ve sosyolojik zincirde nebevî asır ve sahabe dönemiyle organik bir bağ kurabilmektedir. Diğerleri, zamanla bu ana akımda yaşanan bir takım kopuşları temsil eder. Bu bağ, sünnetin aktarılmasının, her çağda nesiller arası beşerî iletişimi zorunlu kılmasının doğal bir neticesidir. Nebevî asır boyunca en ideal örneği Hz. Peygamber ile ashâb arasında yaşanan bu iletişim, râşid halifeler döneminde ashâb ile tâbiûn, daha sonra tâbiûn ile tebe-i tâbiûn arasında varola gelmiş, bu yolla nesiller boyu aktarılan düşünce yapısı her asırda ana akım olma özelliğini koruyabilmiştir. Bu ana akım; nebevî asırda temelleri atılıp çerçevesi çizilen, râşid halifeler döneminde birçok uygulamayla iyice belirginlik kazanan, sonraki kuşakların “Ehl-i Sünnet ve'l -Cemaat” ismiyle kavramsallaştırdığı düşünme metodu temelinde tanımlanabilir. Bu yönüyle söz konusu ifade için, bir mezhep değil de birçok mezhebi kuşatan bir tür çatı kavram nitelemesi yapmak daha doğrudur.

Bu yöntem üzerinde gelişen İslam düşüncesi, uzun zaman sünnete Kur'an gibi dinî naslar sunan bir kaynak, üzerinde yürünmesi gereken bir yol olarak bakmıştır. Tarihin önemli bir diliminde İslam coğrafyasına hâkim olup çözümler üreten bu yaklaşım, gittikçe zayıflayan siyasî, idarî ve askerî üstünlüğe paralel bir biçimde kendi içerisinde tartışmalar yaşamaya başlamıştır. Son birkaç yüzyılda ise bu ana akım, aynı coğrafyanın, siyasî ve idarî alanda sömürgeciliğe, ilmî alanda istişrak hareketlerine, sosyal alanda modernizmin yıkıcı etkilerine maruz kalmasıyla karşısında Kur'an'la sünneti ayırıştıran, onu sunduğu veriler üzerinden dar bir alana hapseden hatta tümüyle yok sayan birçok yeni düşünce akımını bulmuştur. Kısaca özetlediğimiz bu süreçle birlikte sünnetin mahiyeti, kapsamı gibi konular ilmî çevrelerde daha da tartışılır olmuş, sünnetin yeniden düşünülmesine, anlaşılmasına ve yorumuna ihtiyaç duyulmuştur.

Son yıllarda yapılan birçok çalışmada sünnetin otorite, konum, metodoloji, anlam, yorum vb. başlıklar altında yeniden ele alınıyor olması söz konusu ihtiyacın bir sonucudur. Ancak ister konumu, değeri, otoritesi gibi tespiti; ister anlaşılması ve yorumlanması gibi mana ve yöneme dönük olsun, sünnet hakkında doğru neticelere ulaşılması, her bakımdan sahabe asrına yeniden dönmeyi ve bu dönemi yakından incelemeyi gerekli kılmaktadır. Çünkü İslam'ın bu ikinci kaynağı, benzer koşulların bir

daha oluşturulamayacağı bir dönemin canlı şahitleri olan ashâbın bilgi, algı ve irfanına bürünmüş olarak sonraki nesillere aktarılmıştır.

Bu bağlamda Abdullah b. Mes'ûd isminin özel bir anlam taşıdığını belirtmek gerekmektedir. Zira o, râşid halifeler dönemi gibi İslam teşrî tarihinin ilk beşerî tecrübesini temsil eden bir zaman diliminde, idarecilere yaptığı danışmanlık, devlet yönetiminde aldığı görevler ve etkili ilmî faaliyetleriyle, sünneti uygulama ve farklı bölgelere taşıma hedefine dönük katkılar sunmuş önemli bir şahsiyettir. Bu bakımdan İbn Mes'ûd'un sünnet anlayışını ve yorumunu anlamak, sadece bir şahsın düşünce dünyasına değil, râşid halifeler dönemine, dahası az önce işaret ettiğimiz gibi bu dönemin ortaya çıkardığı "Ehl-i Sünnet ve'l -Cemaat" ana akımının düşünce köklerine ışık tutacaktır. Ancak bu amacın gerçekleşmesi için daha birçok çalışmaya ihtiyaç duyulacağı açıktır.

"*Abdullah b. Mes'ûd'un İctihadlarında Sünnetin Rolü*" isimli bu tez de bahsi geçen çerçevede katkı sunmayı hedeflemektedir. Burada bahse konu sünnet, en geniş anlamıyla nebevî asrın ve râşid halifeler döneminin davranış ve düşünce ürünleri olarak anlaşılmalıdır. Başlık her ne kadar sadece sünnetin ictehadlar üzerindeki etkisinin ele alınacağı gibi bir çağrışım oluştursa da İbn Mes'ûd'un yaşadığı çağın düşünce yapısı gereği tez, ele aldığı konuları, sünnet-ictehad arası karşılıklı ilişkiyi yansıtarak izah etmeye çalışacaktır. Çünkü kurucu asrı temsil eden râşid halifeler dönemi, sünneti belirleme, yorumlama ve uygulama gibi alanlarda ictehadı etkili bir araç olarak kullanmıştır.

Bu çalışmanın ortaya çıkışı, şekillenışı ve hitama erdirilişi sırasında çok kıymetli destek ve katkılarını gördüğüm danışman hocam Prof. Dr. Hüseyin Kahraman'a teşekkür ederim. Konunun seçimi sırasında görüşlerinden istifade ettiğim değerli hocam Prof. Dr. Salih Karacabey'e, tezin muhtevasıyla ilgili görüş ve önerilerini paylaşma nezaketi gösteren kıymetli hocam Doç. Dr. Abdullah Karahan'a müteşekkirim. Ayrıca tez'in redaksiyon aşamasında eleştiri ve önerileriyle katkılar sunan Yrd. Doç. Dr. Mutlu Gül'e, Arş. Gör. Üsâme Bozkurt'a ve tezin önemli konularını kendisiyle müzakere ettiğim değerli dostum Muhammet Ateş'e teşekkürü bir borç bilirim.

Serkan BAŞARAN

BURSA- 2017

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR	xiv
GİRİŞ	1
I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI.....	1
II. KAYNAKLAR VE YÖNTEM	3
III. KAVRAMLAR	5
A. SÜNNET	5
B. İCTİHAD	9
C. REY	10
BİRİNCİ BÖLÜM	11
İBN MES'ÛD'UN SÜNNET BİLİNCİNİN OLUŞUMU	11
I. HZ. PEYGAMBER'İN ASHÂBINA SÜNNET ALGISI KAZANDIRMASI	12
A. DOĞRU BİR PEYGAMBER TASAVVURUNUN İNŞASI	12
1. Dış Dünyanın ve Beşeri Özelliklerin Olumsuz Etkilerine Karşı Korunduğunu Vurgulaması.....	13
2. Mükellef Statüsünü Vurgulaması	15
B. SÜNNETİN KONUMU VE DEĞERİNİ ÖĞRETMESİ	16
C. SÜNNETİ KORUMA BİLİNCİ OLUŞTURMASI	18
D. SÜNNETİ AKTARMA SORUMLULUĞU VERMESİ.....	22
E. SÜNNETİN ÖNGÖRDÜĞÜ DÜŞÜNME BİÇİMİNİ KAZANDIRMASI.....	23
II. HZ. PEYGAMBER'İN KENDİSİNDEN SONRAKİ SÜRECE DÖNÜK SÜNNETİN PARAMETRELERİNİ VERMESİ.....	27
A. İCTİHAD.....	28
B. RÂŞİD HALİFELERİN SÜNNETİ	32
1. Râşid Halifelerin Sünneti Kavramı.....	33

2. Râşid Halifelerin Sünnetinin Sahabe Nazarında Değeri ve Konumu	39
3. Abdullah b. Mes'ûd'un Algısında Râşid Halifelerin Sünneti	43
C. CEMAAT	45
1. Cemaat Tasavvuru	46
2. İbn Mes'ûd'un Cemaat Algısı	48
a. Sosyal Yapı	49
(1) Sünnete Dayalı Toplumsal Yapı Düşüncesi	50
(2) Toplumsal Hayatta Sünnetin Tatbik Edilmesine Verdiği Önem	53
b. İdareci-Tebea İlişkisi	55
İKİNCİ BÖLÜM	64
ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ETKİNLİĞİ	64
I. HZ. PEYGAMBER'E YAKINLIĞI	64
A. HZ. PEYGAMBER'E YAKINLAŞTIRAN ŞAHSÎ ÖZELLİKLERİ	64
B. HZ. PEYGAMBER'E YAKINLIĞININ DERECESİ	66
C. BU YAKINLIĞIN İLMÎ KİŞİLİĞİNE ETKİSİ	69
II. ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İLİM ALGISI	73
A. İBN MES'ÛD'UN HADİS RİVAYETİNE BAKIŞI	73
1. Hadis Rivayeti	73
2. Hadis Rivayetindeki Titizliği	75
3. Hadislerin Yazılmasına Karşı Çıkması	77
4. Hadis Kabul Kriterleri	79
5. Rivayet-Dirayet Birlikteliğine Önem Vermesi	81
B. İBN MES'ÛD'UN FIKHA BAKIŞI VE FIKHÎ ETKİNLİĞİ	82
1. Hz. Ömer Dönemi	83
2. İbn Mes'ûd-Hz. Ömer Uyumu	87
3. İbn Mes'ûd'un Fıkha Bakışı	90

4. Kûfe Rey Ekolünün Oluşumunda İbn Mes'ûd	92
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	99
ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İCTİHADLARINDA SÛNNETİN ROLÜ	99
I. SÛNNET ANLAYIŞI.....	99
A. KAYNAĞI	100
B. TAKSİMİ.....	102
C. SÛNNETİN İHTİVA ETTİĞİ BİLGİLERİN KAPSAMI VE YAPISI	104
D. SAHABENİN KONUMU VE ÖRNEKLİĞİ	107
II. SÛNNETİN İBN MES'ÛD'UN İSTİNBAT METODOLOJİSİNE VE İCTİHAD ALGISINA YANSIMASI.....	112
A. ŞER'Î DELİLLERE BAKIŞI	119
1. Kur'an	119
2. Sünnet Kur'an İlişkisi	125
3. İcma Düşüncesi.....	130
B. İBN MES'ÛD'UN İSTİNBAT METODOLOJİSİNDE YER ALAN DİĞER DELİLLER.....	132
1. Makâsıd ve Maslahat	132
2. Örf.....	135
3. İstihsan.....	137
4. Sedd-i Zerâî.....	138
5. İstishâb	139
C. REY ANLAYIŞI	140
III. SÛNNETİN İBN MES'ÛD'UN İCTİHADLARINA PRENSİP DÜZEYİNDEKİ ETKİLERİ.....	142
A. İSTİŞAREYE ÖNEM VERMESİ.....	142
B. RÂŞİD HALİFELERİN İCTİHADLARINI DİKKATE ALMASI	144
C. TAKLİD ETMEMESİ.....	147

D. KOLAYLIK İLKESİNİ DİKKATE ALMASI.....	149
IV. İSTİNBAT METODUNU ŞER'Î KAYNAKLARA TATBİK ETMESİ	151
A. KUR'AN'A DAYALI İCTİHADLARI	151
1. Delâleti Esas Alması	151
a. Lügat Anlamı Esas Alması.....	153
b. Şer'î Anlamı Esas Alması	155
c. Umum Anlamı Dikkate Alması.....	157
2. Nüzûl Sebebini Dikkate Alması	160
3. Sünnetin Beyanına Müracaat Etmesi.....	162
B. SÜNNETE DAYALI İCTİHADLARI	165
1. Sünnetin Belirlenmesine Dönük Yaklaşımları	165
a. Bütünsel Yaklaşım	165
b. İttibayı Ölçü Alması	168
c. Sünneti, Oluştığı Süreç ve Şartlar Bağlamında Değerlendirmesi.....	170
2. Tearuz Durumunda Başvurduğu Yöntemler.....	171
a. Nesh.....	171
b. Azimet-Ruhsat İlişkisi Kurması.....	174
c. Son Amel Anlayışı	176
(1) Kendi Gözlemlerine Dayalı Tercihleri	176
(2) Râşid Halifelerin Tespitlerini Esas Alması.....	179
3. Sünneti Değerlendirme Yöntemleri	181
a. Kur'an Merkezli Yorum.....	181
b. Amaç-İllet Eksenli Yaklaşım	184
c. Râşid Halifelerin Uygulama ve Kararları Üzerinden Yorum.....	188
d. Aklî Yaklaşım	191
e. Genel Hükümleri Fer'î Meselelere Uygulaması	193

f. Teâmül Şeklinde Gelişen Sünneti Yorumlaması	196
SONUÇ	201
KAYNAKLAR	204

KISALTMALAR

a.s : aleyhisselâm

b. : bin, ibn

bnt. : binti

bkz. : bakınız

c. : cilt

çev. : çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

ed. : Editör

Hz. : Hazreti

OMÜ: Ondokuz Mayıs Üniversitesi

s. : sayfa

S. : sayı

s.a.v : Sallallahu aleyhi ve sellem

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : tahkik

ty . : basım tarihi yok

vb. : ve benzeri

y.y. : basım yeri yok

GİRİŞ

I. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Nebevî asırda başlayan yorum ve ictehad faaliyeti, önce bizzat Hz. Peygamber'in yönlendirmeleriyle, sonra da sahabenin kendi aralarında gerçekleşen tenkid ve tashihlerle olgunlaşmıştır. Zamanla bu sahada ön plana çıkan fakih sahabîler kendi ictehad anlayışlarıyla sonraki dönemleri etkilemişlerdir. Bu sahabîlerden biri olan Abdullah b. Mes'ûd'un (32/652) sünneti yorumlama ve ictehadlarında kullanma biçimi, daha sonra Kûfe ekolü olarak bilinen fıkıh sistemine temel teşkil etmiştir.

Halifelere olan yakınlığı ve aldığı resmî görevler gibi hususlar da dikkate alınrsa, İbn Mes'ûd'un etki alanının sadece bölgesel değil genel nitelikte olduğunu söylemek abartı sayılmaz. Çünkü o, İslam düşüncesinin, nebevî asırda atılan temelleri üzerinde iyice yükselip tam anlamıyla şeklini ve kıvamını aldığı râşid halifeler döneminin seçkin simalarındandır. Bu dönemde aralarında İbn Mes'ûd'un da yer aldığı, aklî ve ahlâkî olgunluklarını doğrudan Hz. Peygamber eliyle kazanmış isimler, önceki asırda öğrendikleri istinbat metodolojisini birçok yeni örnek üzerinde uygulayarak bütün zamanlar için geçerli bir düşünce geleneğinin oluşumuna öncülük etmişlerdir.

Bu geleneğin ortaya çıkışı, ashâbın İslam coğrafyasına rastgele dağılımıyla değil, nebevî asırda kendilerine telkin edilen hedefler doğrultusunda ve râşid halifeler öncülüğünde gerçekleşmiştir. Çünkü râşid halifeler, ruhu sünnet, vücudu Yesrib olan peygamber şehri Medine'yi, Kûfe, Basra ve Şam gibi yeni kurulan veya yapılandırılan bölgelerde tekrar inşa etmişler ve sahip oldukları sünnet bilgisini ve bilincini buralara İbn Mes'ûd gibi birikimli, fakih sahabîler eliyle taşımışlardır. Daha sonra Kûfe'de olduğu gibi sünnet, eğitim faaliyetlerinin merkezine alınmış, İslam düşüncesi nesiller boyu üzerinde yürüyeceği ana yörüngeye oturmuştur. İbn Mes'ûd, bu organize hareketin teorik ve pratik düzeyde görülebileceği, temsil niteliği üst seviyedeki örneklerindedir.

Abdullah b. Mes'ûd hakkında yapacağımız inceleme bahsettiğimiz bu tarihi aşamanın ona ait yönünü tasvir etmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan konu bir bakıma İbn Mes'ûd üzerinden râşid halifeler dönemine bakmak olarak da görülebilir. Zira bu konu, bir şahıs merkezinde işleniyor olsa da, râşid halifeler döneminin kendine özgü anlamı ve işlevi dikkate alınmadan tam olarak anlaşılabilir. Bu yüzden her ne kadar müstakil bir araştırmanın konusu olsa da, dönemin sünnet bağlamında gördüğü işleve ve İslam

düşünce tarihindeki ayrıcalıklı konumuna “ictihad”, “râşid halifelerin sünneti” ve “cemaat” başlıkları altında işaret edilmeye çalışılacaktır.

Konumuzun ana unsurları niteliğindeki bu bilgilerin göz ardı edilmemesi oldukça önemlidir. Aksi takdirde İbn Mes’ûd’a veya başka bir sahabîye aklî meleke ve birikimi ölçüsünde yorumlar yapıp diğerlerinden farklı yaklaşımlar geliştirmiş, etrafında topladığı kimselerle de kendi düşünce hareketini oluşturmuş tarihî şahsiyetler gözüyle bakılacaktır. Sahabeyi sünnetin dışına itip kendi halinde bireyler kılan bu bakış açısı, doğal olarak dönemin ürettiği ortak düşünce geleneğini ve bu geleneğin sağladığı hiçbir kriteri bağlayıcı görmeyen, sünneti büyük oranda tarihsel görüp devre dışı bırakan ve dinî nasrlara doğrudan kendisi uzanan türedi (bid’at) yaklaşımların doğmasına yol açacaktır.

Tezimiz İbn Mes’ûd üzerinden oluşturacağı perspektifle, sahabe pratiğinin dayandığı teorik zemine de ışık tutmuş olacaktır. Çünkü İbn Mes’ûd, sahip olduğu sünnet algısını teorik sayılabilecek detaylarla açıklamış olmasına ilaveten, birçok ictihadı üzerinden bu algının izlenebiliyor olması bakımından da ashâb arasında temsil gücü yüksek bir örnektir. Ancak bu örneğin tam anlamıyla ortaya çıkması, her şeyden önce ait olduğu nebevî asra dönmeyi ve ashâbın bilincindeki ortak sünnet algısının temellerini belirlemeyi gerekli kılmaktadır.

Bu gayeyle önce Hz. Peygamber’in, sahabeye kazandırdığı sünnet bilincini hangi temeller üzerine kurduğu özellikle İbn Mes’ûd’dan gelen rivayetler kullanılarak incelenecektir. Ayrıca Hz. Peygamber’in, kendisinden sonraki süreçte sünnetin sürekliliğinin sağlanıp izlenebilmesi için ön plana çıkardığı esaslar ve bu esasların İbn Mes’ûd’un algı ve söylemine nasıl yansıdığına tespitine gayret edilecektir. Ayrıca Hz. Peygamber’in İbn Mes’ûd’u keşfetmesi, yakınında bulundurması ve bu sürecin onun ilmî birikimine katkısı gibi konular ele alınacaktır. Daha sonra İbn Mes’ûd’un bu yakınlık sayesinde kazandığı bilgi ve birikimi hem rivayet hem de dirayet yoluyla nasıl aktardığı incelenecektir. İbn Mes’ûd’un daha etkin olduğu dirayet sahasındaki faaliyetlerine değinilirken İslam tarihinin birçok açıdan ve özellikle de ilmî sahada en parlak evresi olan Hz. Ömer dönemine vurgu yapılacaktır. Çünkü İbn Mes’ûd, Hz. Ömer’in isteği üzerine gittiği Kûfe’yi, onunla uyumlu bir biçimde çalışarak dönemin en parlak ilim merkezlerinden biri haline getirmiştir.

Diğer taraftan İbn Mes'ûd'un icthadları, nebevî asırda öğrendiği yöntemleri ve Hz. Peygamber'in kendisine getirilen davaları çözerken dikkate aldığı ilkeleri esas almaktadır. Bu bakımdan tezin amaçlarından biri de ister Kur'an ayetleri isterse de sünnetin sunduğu veriler üzerinde olsun, İbn Mes'ûd'un bu ilke ve yöntemleri kullanırken ortaya nasıl bir istinbat anlayışı koyduğunu tespit etmek olacaktır. Böylece İbn Mes'ûd'un icthadları vasıtasıyla sünnetin yazılı olmayan bu yöntemsel boyutu resmedilmeye çalışılacak, onun temsilcilerinden olduğu müspet reye dair bir belirleme imkânı doğacaktır. Gayemiz İbn Mes'ûd'un bütün icthadlarını toplayıp değerlendirmek olmadığından sadece ilgili konu bağlamında temsil düzeyi yüksek örnekler seçilecektir.

II. KAYNAKLAR VE YÖNTEM

Konumuz, başlığında yer alan sünnet ve icthad kelimelerinin kapsamından dolayı geniş bir alanı kuşatmakta olup birçok İslamî disipline ait kaynağın aynı anda kullanılmasını zorunlu kılmaktadır. Konunun bu yapısı gereği hem İbn Mes'ûd'un hem de Hz. Peygamber'in ilgili söz ve uygulamaları için öncelikle hadis kaynaklarına başvurulacağı açıktır.

Bu bağlamda Kütüb-i Tis'a başta olmak üzere Abdürrezzâk (ö. 211/826) ve İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef'leri*, Taberânî'nin (ö. 360/971) özellikle *el-Mu'cemu'l-Kebîr'i*, Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Müstedrek'i* ile Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-Kübrâ'sı* sıklıkla başvurduğumuz kaynaklardır.

Kütüb-i Sitte dışında örneğin İbn Hanbel'in *el-Müsned'i* veya Hakim'in *el-Müstedrek'i* gibi kaynaklardan alınan rivayetler şayet ilgili konunun dayanağı niteliğindeyse sıhhatiyle ilgili tanınmış muhakkik veya alimlerin görüşleri verilmeye çalışılmıştır.

İbn Abdilberr'in *et-Temhîd* ve *el-İstizkâr* isimli eserleri ile en-Nevevî'nin *el-Minhâc'ı*, İbn Hacer el-Askalânî'nin *Fethu'l-bârî'si* ve Bedruddîn el-Aynî'nin *Umdetu'l-Karî'si* sık kullandığımız hadis şerhleri olarak zikredilebilir. Ancak bu şerhlerin, belli bazı başlıklar altında zikretmiş olsalar bile, İbn Mes'ûd'a ait sözleri yeterince açıkladıkları söylenemez. Yine de buralardaki işaretlerden, rivayetlerin izahında oldukça istifade ettiğimizi söylememiz gerekir.

İbn Mes'ûd'un birçok konuda farklı metodlara dayalı icthadları olmakla birlikte, bazen aynı başlık altında değerlendirilebilecek ancak bir veya iki örnek bulunabilmiştir. Birden fazla konuyla ilgisi kurulabilecek örnekler ise genellikle ilgili kısımları verilerek tekrar edilmiştir.

İbn Mes'ûd'la ilgili son dönemlerde yapılmış çalışmalar da araştırmamız sırasında yararlandığımız önemli eserler arasında yer almaktadır. Bunlar içerisinde İbn Mes'ûd'un icthad ve görüşlerini bir arada bulma kolaylığı sağlayan Muhammed Ravvas Kal'aci'nin *Mevsû'atu fıkhi Abdullah b. Mes'ûd* isimli eseri ve Abdussettar eş-Şeyh'in, *Abdullah b. Mes'ûd*, eş-Şehhât es-Seyyid Zağlûl'un *Abdullah b. Mes'ûd el-Murabbi ve'l-Edîb* isimli eseri büyük ölçüde yararlandığımız çalışmalardır.

İncelediğimiz eserler arasında İbn Mes'ûd'la ilgili belli bir alanı konu alan çalışmalar da vardır. Türkiye'deki üniversitelerde yapılmış çalışmalardan Hüseyin Küçükkalay'ın, *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri* isimli doktora tezi, onun tefsir ilmine etkisini konu almaktadır. Ayşe Emalı'nın *Abdullah b. Mes'ûd ve Hukukî Kişiliği* isimli basılmamış doktora tezi ise ibadet, muamelât ve ukubâtla ilgili konularda İbn Mes'ûd'un fikhî görüşlerini toplamaktadır. Ancak bu eserin, İbn Mes'ûd'un hukukî kişiliğinin temeli niteliğindeki istinbat metodolojisini, şerî delillerden hükümler çıkarırken ne gibi yöntemlere müracaat ettiğini yansıtacak bilgi ve örneklere yer verdiği söylenemez. Tuğba Altuncu'nun hazırladığı *Abdullah b. Mes'ûd ve Hadis İlmindeki Yeri* isimli yayımlanmamış yüksek lisans tezi ise daha çok Kütüb-i Sitte içerisinde yer alan İbn Mes'ûd rivayetlerini toplamayı ve konularına göre tasnif etmeyi amaçlamıştır.

İncelediğimiz eserler arasında yabancı üniversitelerde yapılan çalışmalarda bulunmaktadır. Bunların başında Abdurrezzak İskenderî'nin *Abdullah b. Mes'ûd İmâmu'l-Fıkhi'l-Irakî* isimli yayımlanmamış doktora tezi yer almaktadır. Ayrıca Abdurrahmân el-Cuma'nın *Fıkhu Abdillâh b. Mes'ûd fi'l-İbâdât*, Fadlulhak Nur Muhammed Bâz'ın *Fıkhu Abdillâh b. Mes'ûd fi'l-Muâmelât* ve Münîre bintu Avvâd el-Muraytîb'in *Fıkhu Abdillâh b. Mes'ûd fi'n-Nikâh, et-Talâk* isimli yüksek lisans tezleri incelediğimiz diğer yabancı eserlerdir.

III. KAVRAMLAR

A. SÜNNET

Sünnet kelimesi hem kök hem de türevleri itibariyle Arap dilinde son derece geniş bir anlam çerçevesine sahiptir. Kelime fiil olarak kullanıldığında “mızrağa uç takmak, bıçak vs. keskinleştirmek, dişleri parlatmak, deve gütmek, açıklama yapmak, bir yolda yürümek, şekil ve biçim vermek, kural koymak” gibi manalara gelir. İsim olarak kullanıldığında ise “yol, yöntem, hayat tarzı” gibi anlamlar ifade eder.¹

Sünnet kelimesi, “geçmiş kimselerin daha sonrakilere bıraktığı gelenek, adet, hayat biçimi, uyulması gerekli davranışlar” gibi sonradan kazandığı kavramsal içeriğe daha yakın anlamlar da ifade etmektedir.² Hz. Peygamber’in ve sahabenin, günlük konuşmalarında, sünnet kelimesini daha ziyade bu anlamda kullandıkları görülür.³

İstılâhî anlamda “sünnet” kelimesi iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. İlk biçimiyle sünnet, “Hz. Peygamber’in dinle ilgili getirdiği yol ve yöntem” olup “bid’at” kelimesinin karşıtıdır.⁴ Hz. Peygamber’in hadislerinde uyulması veya sıkı sıkıya

¹ ez-Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tacu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, I-XXXX, 1.Baskı, thk. Mustafa Hicâzî, Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, Kuveyt, 2001, (سنن) maddesi, XXXV, 223. Meselâ Cahiliye dönemi şairlerinden Halid b.el-Utbe el-Huzai'nin bir şiirinde kelime “yol ve yöntem” anlamında kullanılmaktadır:

فأول راض سنة من يسيرها
فلا تجزعن من سنة انت سرتها

“Sakın girdiğin bir yolda tedirginliğe kapılma. Zira ilk yola koyulandır ondan razı olan”

² Örneğin Lebid b. Rabia bir şiirinde kelimeyi bu anlamda kullanmıştır:

من معشر سنت لهم أبأؤهم
ولكل قوم سنة و إمامها

“(O) atalarının gelenekler bıraktığı bir topluluktur. Her toplumun gelenekleri ve bu geleneklerin de kurucuları vardır” (Bkz. Lebid b. Rabia, İbn Mâlik Ebû Ukayl el-Âmirî, *ed-Dîvan*, 1.Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2004, s. 26).

³ Sözelimi “Allah'a yemin olsun ki, siz önceki ümmetlerin sünnetlerine (sünen) karış-karış ve adım adım tabi olacaksınız” (Buhârî, *Enbiya*, 47) hadisinde bu kullanım vardır.

⁴ Bu en geniş anlamıyla “sünnet” kelimesinin, “din” kelimesiyle eş anlamlı olduğu söylenebilir. Bu kullanımıyla “sünnet”; anlaşılması ve uygulanması gibi çeşitli yönleriyle Kur'an'ı da kuşatan bir tür çatı kavramı ifade etmektedir. İbn Receb el-Hanbelî de bu doğrultuda bir tanımlamayla sünneti; “Hz. Peygamber’in ve râşid halifelerin, kendisine göre hayat sürdürdükleri inanç, söz ve fiillerin toplamı” olarak açıklamakta ve selefin sünnet kelimesini ancak bu toplamı ifade için kullandıklarını söylemektedir (Bkz. İbn Receb el-Hanbelî, Zeynu'd-Dîn Ebu'l-Ferec, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, 7. Baskı, I-II, thk. Şuayb Arnavût-İbrâhim Bâcis, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2001, II, 120). Leknevî de benzer bir çerçeve çizerek sünneti, “başta râşid halifeler olmak üzere sahabe asrı ve sonrasında tabiûn ve sonraki nesillerin takip ettikleri yol ve yöntem” olarak izah etmekte; bu yol ve yönteme muhalif her tür nevhur durumun ise bid'at olduğunu belirtmektedir (Bkz. Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, *İkâmetu'l-hucce alâ enne'l-iksâr fi't-teabbud leyse bi bid'a*, 3. Baskı, thk. Abdul Fettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1998, s. 20). Konuyu biraz daha açarak

bağlanması istenen sünnet de budur. Bu anlamdaki sünnet kelimesi rivayetlerde ya “سُنَّتِي” şeklinde Hz. Peygamber’e izafe ile ya da “السُّنَّةُ” tarzında harf-i tarif ile kullanılmaktadır.⁵ Hz. Peygamber bazen bu anlamdaki “sünnet” lafzını farklı kelimelere izafe ederek “سنة الخلفاء الراشدين”⁶ ve “سنة المسلمين”⁷ şeklinde de kullanmıştır. Arapçada yaygın bir şekilde görülen bu tür izafetler, iki farklı şey arasındaki kuvvetli bağı anlatmak gayesiyle kullanılmaktadır.⁸ Dolayısıyla bu tür kullanımlarda “sünnet” kelimesinin esasen Hz. Peygamber’in getirmiş olduğu davranış, yol ve yöntemi ifade etmekle beraber, Müslümanların sünnete sıkı sıkıya bağlılığına ve halifelerin de bu bağlamda üstlenecekleri sorumluluğa işaret ettiği söylenebilir.

Rivayetlerde, bu anlamdaki sünnet kavramının karşısında “بدعة” veya “مُحَدَّثَةٌ” kelimeleri yer almaktadır.⁹ Hz. Peygamber’in kullanımında bid’at kelimesi, sünnetin “nakîzi”¹⁰ olup birinin varlığı zorunlu olarak diğerinin yokluğunu gerektirecektir.¹¹

sünneti, “Hz. Peygamber’in nübüvvet ve risalet vasfıyla getirdiği, dinde izlenecek yolun genel adı” olarak tanımlayan ilim adamları da vardır. Bu tanıma göre sünnet, hem Kur’an’ı hem de Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerini içerir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in ashâbına yönelik kullandığı “أصبت السنة” gibi ifadeler “benim getirdiğim şer’î yönetime uygun davrandın” anlamına gelmektedir (Bkz. el-Ğursî, Muhammed Salih, *Selâsu rasâil ilmiyye*, y.y., Ravza Yayınları, ty., s. 7-8).

⁵ Benzer yönde tespitler için bkz. el-Âzami, Muhammed Mustafa, *İslam Fıkhu ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996, s. 48; el-Ğursî, Muhammed Salih, *es-Sünnetü’n-nebeviyye hucciyyeten ve tedvînen*, 1. Baskı, Müessesetu’r-Reyyân, Beyrût, 2002, s. 30.

⁶ Ebû Dâvud, *es-Sünne*, 6; Tirmizî, *İlim*, 16; İbn Mâce, *İmân ve Fedâilu’s-sahâbe ve’l-ilm*, 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVIII, 367; Dârimî, *Mukaddime*, 16.

⁷ Müslim, *Edâhî*, 1; Buhârî, *Edâhî*, 1; Ebû Dâvud, *İcâre*, 25.

⁸ Seâlibî, Arap dilinin esrarından saydığı bu üslup için “إضافة الشيء إلى من ليس له لكن أضيف إليه لاتصاله به” adında bir başlık açtıktan sonra “هو من سنن العرب” diyerek kullanımın Araplar arasındaki yaygınlığına işaret etmiştir. Açıklama ve örnekler için bkz. Seâlibî, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâil, *Fıkhu’l-lüğâ ve Sirru’l-Arabiyye*, 1. Baskı, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, İhyâu’t-Türâsi’l-Arabî, y.y., 2002, s. 269.

⁹ Buhârî, *el-İ’tisâm bi’l-Kitâbi ve’s-Sünne*, 2; Müslim *Cuma*, 13; Ebû Dâvud, *es-Sünne*, 6; Nesâî, *Salâtu’l-İdeyn*, 21; İbn Mâce, *İmân ve Fedâilu’s-Sahâbe ve’l-İlm*, 15.

¹⁰ Nakîz kelimesi aralarında aynı yer ve zamanda bulunma veya ortadan kalkma imkânsızlığı bulunan anlamlar için kullanılır. Örneğin varlık ve yokluk gibi. Zıtlarda ise her ne kadar bir arada bulunmama söz konusu olsa da nakizden farklı olarak birinin yokluğu diğerinin de yokluğunu gerektirmez. Örneğin kısa ve uzun gibi bkz. Habenneke el-Meydanî, Abdurrahman Hasan, *Davabitü’l-ma’rife ve usûlü’l-istidlâl ve’l-munâzara*, 9. Baskı, Dâru’l-Kalem, Dimaşk, 2008, s. 58.

¹¹ Subhi Salih, *Ulumu’l-hadis ve mustalahuhu*, 26. Baskı, Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, Beyrût, 2006, s. 6-7. Leknevî bid’at’ın şer’î tanımını, “Dinî alanda Şâri’in sarâhaten veya delâleten ortaya koyduğu herhangi bir sözlü veya fiili izne dayanmayan hertürlü türedi ziyadelik ve noksanlık şeklinde yapmaktadır. Leknevî’nin bu tür yeniliklerin sahabe asrından sonra görülmesi kaydını getiriyor olması yukarıda yaptığı “sünnet” tanımıyla da örtüşmektedir (Bkz. Leknevî, *İkametu’l-hucce*, s. 22).

İkinci biçimiyle daha özel bir anlama sahip olan sünnet kelimesi, herhangi bir konuda “delillendirmenin hangi şer’î kaynaktan yapıldığına” işaret etmektedir. “Sünnet” kelimesinin istidlal bağlamındaki bu kullanımının alternatifi ise Kur’an olmaktadır.¹²

Sahabenin veya halifelerin, Hz. Peygamber’in söz ve fiillerine dayanarak vardıkları icthadların, sünnet kapsamına girip girmediğinde ise ihtilaf edilmiştir.¹³ İmam Şafî sahabe görüşlerinin sünnet sayılmasına karşı çıkarken¹⁴ Ebû Hanife (150/767) ve iki talebesi Ebû Yûsuf (182/798) ve Şeybânî’ye (189/805) göre bu bilgiler de sünnet dairesi içerisinde yer almaktadır. Bu durum Hanefî usulcülerince de dile getirilmektedir. Örneğin Cessâs (370/980) râşid halifeler ve diğer başka sahabîlerin uygulamalarına sünnetin içerisinde yer vermektedir.¹⁵ Aynı ekolün başka bir usulcüsü olan Serahsî (483/1090), bu hususu dikkate alarak sünneti “Hz. Peygamber’in ve O’ndan sonra ashâbının takip ettikleri yol” şeklinde açıklamaktadır.¹⁶ Şafîî âlim Nevevî (676/1277) ve Mâlikî ilim adamı Şâtıbî (790/1388) de Hanefî usulcülerle aynı kanaattedirler.¹⁷

¹² el-Ğursî, *Selâsu rasâil ilmiyye*, s. 8. Hz. Peygamber döneminde İslam toplumu için müracaat kaynağı Kur’an veya Sünnettir. Daha sonra bir şer’î kaynak olarak kullanılmaya başlanan icma ve kıyas, kaynak itibarıyla Kur’an veya Sünnet’ten birine dayanmak durumundadır.

¹³ Konunun geçmişine işaret eden bir rivayete göre Salih b. Keysan (140/758) ve İbn Şihab ez-Zühri (124/742) ashâbın sözlerinin sünnet kapsamına girip girmediğinde ihtilaf etmişlerdir. İbn Şihab bu sözleri sünnetten sayıp yazmış Salih b. Keysan ise terk etmiştir. Ancak daha sonra Salih b. Keysan böyle yapmakla yanlış yaptığını itiraf edip pişmanlığını dile getirmiştir (Bkz. Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San’ânî, *el-Musannef*, I-XI, 2. Baskı, thk. Habîburrahman el-A’zamî, el-Mektebu’l-İslâmî, Beyrut, 1983, XI, 258; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *Câmiu beyani’l-ilm ve fadlih*, I-II, 1. Baskı, thk. Ebî’l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru’bni’l-Cevzî; y.y., 1994, I, 332; el-Beğavi, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes’ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ, *Şerhu’s-Sünne*, I-IV, 2. Baskı, thk. Şuayb Arnavût-Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetu’l-İslâmî, Dimaşk, 1983, I, 296). Rivayetin tarihî önemine dair bir yorum için bkz: Özafşar, M. Emin *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 2. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 83.

¹⁴ Konunun geniş bir değerlendirmesi için bkz. Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 1. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008, s. 237-43.

¹⁵ Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, I-IV, 2. Baskı, thk. Câsim en-Neşemî, Dâirerü’l-Evkâf el-Kuveytiyye, y.y., 1994, III, 197. Sünnetin sahip olduğu bu kapsam dolayısıyla Cessâs, sahabenin bazı açıklamalarında kullandığı “أمرنا بكذا ونهينا عن كذا، والسنة كذا” gibi ifadelerin Hz. Peygamber’e nispetinin caiz olmadığını söylemektedir.

¹⁶ Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *Usulü’s-Serahsî*, I-II, 1. Baskı, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efğânî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1993, I, 113.

¹⁷ Şâtıbî, sünnet kelimesinin “sahabe ameli” için kullanıldığını ifade ettikten sonra, sahabe ile ilgili olarak nakledilen amellerin Kitab veya Hz. Peygamber’in sünneti ile desteklenmesine ihtiyaç duyulmayacağını söyler. Zira ona göre sahabeden nakledilen bir amelin mutlaka Hz. Peygamber ile ilişkisi vardır. Ancak bu ilişki sonraki nesillere sözlü olarak aktarılmamış olabilir. Ya da bu amel, sahabenin görüş birliği halinde ortaya koydukları bir icthadı temsil etmektedir ki, ashâbın Hz.

Bu tanım ve açıklamalar sünnetin iki boyutuna işaret etmektedir. Birinci boyut; Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrirleri içerir. İkincisi ise fakih sahabenin ve özellikle de ilk dört halifenin, icthadları vasıtasıyla sünnete dâhil ettikleri reylere atıfta bulunur.¹⁸ Buna göre sünnet, sadece Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden müteşekkil olmayıp, bu verilerin delâlet yoluyla kuşattığı anlam sahasının tamamını içermektedir.¹⁹

Bizim de benimsediğimiz bu yaklaşıma göre başta râşid halifeler olmak üzere sahabe, sünnetin anlaşılmasında ve uygulanmasında, örnekliği zorunlu kimseler olarak tanıma girmektedir. Çünkü sahabe bilinci, sünnetin delâlet sahasını ortaya çıkarabilecek birçok detayla yoğrulmuştur. Bu boyut, Dihlevî'nin de dile getirdiği gibi, daha sonraları tedvin edilen nasları anlamada başvurulan yöntem ve usullerin kaynağı niteliğindedir. Sünnetin delâlet yoluyla kapsadığı bu alanı sonraki nesillere taşıyan malzeme ise sahabe icthadlarıdır.²⁰ Netice olarak Hz. Peygamber tarafından yapılmamış veya dile getirilmemiş olsa bile sahabenin delâlet üzerinden ulaştıkları neticeler de sünnet kapsamına girmektedir.²¹

Hz. Peygamber'in veya sahabenin sözlerinde bazı kelimelerin sünnetle aynı çerçevede kullanıldığı görülmektedir. Bunlardan başlıcaları hedy,²² minhac²³ ve fitrat²⁴ kelimeleridir.

Peygamber'in sünnetine muhâlif bir konuda görüş birliğine varması söz konusu değildir. Şâtıbî'ye göre Hz. Peygamber'in "hak ve hidayet üzere olan halifelerimin sünnetine uyunuz" yönündeki uyarısı da, sünnetin "sahabe uygulaması" anlamındaki kullanımını teyit etmektedir. Ayrıca, bu yaklaşım çerçevesinde sahabenin mesâlih-i mürsele ve istihsâna dayalı uygulamalarının sünnet kavramına dahil olduğunu örnekler vererek açıklamaktadır. Şâtıbî'nin konu ile alakalı görüşleri için bkz. eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât fî Usûlü's-Şerîa*, I-IV, 3. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997, IV, 390-393. Aynı minvaldeki görüş için en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc*, I-IVIII, 4. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997, XI, 217.

¹⁸ Ahmed Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s.115-119.

¹⁹ ed-Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997, I, 301-303.

²⁰ ed-Dihlevî, *Huccetullahi'l-Baliğa*, I, 301. Sahabe İctihadlarının fıkıh ve fıkıh usûlü açısından önemli sayılan bazı esaslar ve kaidelere kaynaklık teşkil ettiğine dair detaylar için bkz. Adnan Memduhoğlu, *Sahabenin İctihad Anlayışı*, (Doktora Tezi) Konya, 2008, s. 261-265.

²¹ Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, I-II, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, ty., II, 251.

²² "إن أحسن الحديث كتاب الله، وأحسن الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم" "Şübhesiz sözün en güzeli Allah'ın Kitabı, yolun en güzeli de Muhammed'in (s.a.v) yoludur" Buhârî, *Edeb*, 70. Sahabeden Dihye b. Halife

B. İCTİHAD

Sözlükte “çaba sarfetmek, bütün gücünü kullanmak, ısrarlı olmak, zahmet çekmek” anlamlarına gelen “ictihad” kelimesi; kişinin herhangi bir konu veya alanda ulaşmak istediği hedefe kararlılıkla yönelip sahip olduğu bütün gücü ortaya koymasını ve elinden gelen çabayı sarfetmesini ifade eder. Kur’an’da yer almayan²⁵ “ictihad” kelimesi, birçok hadiste sözlük anlamında kullanılmıştır.²⁶

İstilahî anlamda ictihadın farklı ancak birbirine yakın birçok tanımı yapılmıştır.²⁷ Bu tanımların ortak noktaları dikkate alınırca ictihad; herhangi bir meselenin şer’î hükmünü elde etmek için naslar üzerinde olanca gayretin sarfedilmesi biçiminde tanımlanabilir. İctihad kelimesi bazen takip edilen yöntemi, bazen bu yöntemle elde edilen sonucu veya eylemin kendisini ifade etmek için de kullanılabilir.

ramazan ayında yolculuk esnasında oruçlarını bozmayan bir topluluk görmüş ve onların ruhsatı kullanmamalarını Hz. Peygamber’in ve ashabının sünnetine muhalefet saymıştır. Bu durum karşısında hissettiklerini ifade etmek için de “ والله لقد رأيت اليوم أمرا ما كنت أظن ان أراه ان قوما رغبوا عن هدي رسول الله صلى ” “Vallahi bugün hiç ihtimal vermediğim bir şeyi gördüm. Bir grub Rasûlullah’ın (s.a.v) ve ashabının yolundan yüz çevirdiler. İlahi! Canımı al” demiştir. Ebû Dâvud, *Savn*, 48.

²³ “Sizler Allah’ın dilediği bir müddet nübüvvet asrını yaşarsınız. Sonra dilediğinde Allah Teâlâ bu döneme son verir. Ardından nebevî yönetime uygun hilafet gelir” et-Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud, *el-Müsned*, I-IV, 1. Baskı, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır, 1999, I, 349; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXX, 355.

²⁴ Kelimenin “sünnet” anlamı için bkz. İbnü’l-Esîr, Ebu’s-Saâdât el-Cezerî, *en-Nihaye fî ğarîbi’l-hadîs ve’l-eser*, 3. Baskı, el-Âmâlû’l-Kâmile, Ammân, 2003, s. 698; ez-Zebîdî, *Tacu’l-Arûs*, XIII, 331; Sa’dî Ebû Habib, *el-Kamusu’l-Fıkhî Lüğaten ve Istulâhan*, 2. Baskı, Dâru’l-Fıkr, Dimaşk, 1988, I, 288. İbn Hacer, “الفطرة خمس - أو خمس من الفطرة” “Fitrat beş şeydir veya Beş şey fitrattandır” (Buhârî, *Libâs*, 63; Müslim, *Tahâret*, 16) hadisinin açıklamasında “الفطرة” kelimesinin çoğunluğa göre “sünnet” anlamına geldiğini belirtmektedir (Bkz. İbn Hacer, Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu’l-bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I-XIII, Dâru’l-Marife, Beyrût, 1960, I, 168). Ayrıca bir hadisin farklı tariflerinde fitrat ve sünnet kelimelerinin birbiri yerine kullanıldığıyla ilgili olarak bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 339. İbn Receb el-Hanbelî de, kelimenin “sünnet” anlamına geldiğini gösteren bir kanıt olarak, namazda rükû ve secdeleri düzgün yapmayan birini uyarırken Huzeyfe’nin, “ولو مت مت على غير الفطرة” “Şayet bu hal üzere ölürsen fitrat üzere ölmüş olmazsın” sözünün (Buhârî, *Ezân*, 119) delil olacağını söylemektedir (Bkz. İbn Receb, el-Hanbelî, Ebü’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân, *Fethu’l-bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 1. Baskı, Mektebetü’l-Ġarbâ el-Eseriyye, Medine, 1996, VII, 249).

²⁵ Kur’an’da bu kelimenin, güç, çaba, gayret, takat ve meşakkat” anlamlarına gelen sülâsî kökü olan “جَهْد” (el-Mâide, 5/ 53; el-En’âm, 6/ 109) ve “جُهد” (et-Tevbe, 9/ 79) kelimeleri yer almaktadır.

²⁶ Bazı örnekler için bkz. Buhârî, *Cihâd*, 14; Tahâvî, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili’l-Âsâr*, I-XVI, 1. Baskı, thk Şuayb Arnaût, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût, 1994, VI, 20.

²⁷ Bu tanımları topluca görebilmek için bkz. Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 2. Baskı, İFAV, İstanbul, 1996, s. 15-16.

C. REY

Rey, “رأى” kelimesi kalp veya göz vasıtasıyla nazar etmek, görmek, bir kanaate varmak anlamlarına gelmektedir.²⁸ Dolayısıyla kelime bir taraftan fiziksel olarak gözün faaliyetini diğer taraftan bir konuda yargı oluşturmak anlamında zihnî faaliyetini anlatmak için kullanılır.

Rivayetlere bakıldığında “rey” kelimesinin sahabe dilinde hem tavsiye edildiği hem de zemmedildiği görülmektedir. Kullanıldığı bağlam dikkate alındığında “rey” olumlu olarak “ictihad” kelimesiyle eş anlamda kullanılırken²⁹ olumsuz anlamda dinî meselelerde arzuya dayalı keyfî düşünce beyanında bulunmayı ifade etmektedir.³⁰

²⁸ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, 1. Baskı, Dar'u Sâdır, Beyrût, 1990, XIV, 291.

²⁹ Hz. Ömer'in Kûfe kadısı Şureyh'e yazdığı mektupta “dilersen kendi reyinle ictihad edebilirsin” dediği görülmektedir (Bkz. en-Nesâî, *Kadâ*, 11; ed-Dârimî, *Mukaddime*, 20). Kelimenin aynı mahiyette kullanıldığı bir diğer örnek ise, Hz. Ömer ile İbn Mes'ûd'un fikhî bir mesele üzerinde yaptıkları konuşmada görülmektedir (Bkz. Malik, *Muvattâ bi rivâyeti Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, 2. Baskı, thk. Abdulvahhâb Abdullatîf, el-Mektebetu'l-İlmiyye, y.y., ty., s. 206; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X, 13; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 384; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 323).

³⁰ Hz. Peygamber'in ve ashâbının, kişinin kendi arzusuna göre hüküm vermesi anlamındaki reyî zemmeden sözlerine dair örnekleri toplu halde görmek için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, I-II, 2. Baskı, Dâru'l İbni'l-Cevzî, Riyâd, 1996, b. I, 449-67; İbn Abdîlberri, *Câmi*, II, 55-57, 133-150.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN MES'ÛD'UN SÜNNET BİLİNCİNİN OLUŞUMU

Dünya sahnesine çıkan her din, hayat bulup nesiller boyu varlığını sürdürme konusunda, mesajlarını içselleştirecek ve sonraki nesillere aktaracak bir ilk topluluğa ihtiyaç duyar. Çünkü sonraki nesillerin din adına öğrenecekleri her şey, bu ilk dinî gurubun yapısı içerisinde toplumsal düzeyde olgunlaşıp müşahhas hale gelir.³¹ Dolayısıyla söz konusu bu işlevi en üst düzeyde yerine getirecek ilk örnek topluluğu ortaya çıkarmak, bütün peygamberlerin en önemli hedeflerindedir. Ashâb bu anlamda Hz. Peygamber'in düşünceden davranışa her bakımdan şekillendirdiği ilk örnek İslam topluluğudur.

Bu ilk topluluk, İslam'ın ilanından önce doğal olarak içerisinde yaşadığı sosyo-kültürel çevrenin itikadî ve amelî geleneklerine göre hayat sürmekteydi. Daha sonra Hz. Peygamber'e tâbi olmalarıyla bu geleneğin ihtiva ettiği batıl inançları ve uygulamaları terk ettiler. Ancak İslam dininin getirdiği yeni tasavvur ve dünya algısının öğrenilmesiyle bunların davranış düzeyine taşınması bu kadar hızlı olmayacak, bilakis nebevî asır gibi her aşamasında Hz. Peygamber'in yer aldığı uzun bir süreci kapsayacaktır.

Bu sürecin, vahyin kontrolünde ve Hz. Peygamber'in rehberliği ve örnekliğinde geçirilmiş olması, İslam dininin temel kavramlarını anlamada sahabe arasında farklı anlayışların türemesine mani olmuştur. Bunun bir neticesi olarak din adına akla gelebilecek bütün kavram, değer ve bunların görünür biçimi niteliğindeki davranışlar bütününe ifade eden "sünnet" de ashâb bilincinde farklılık göstermez. Ne var ki, ashâb arasında sünnetin değeri hakkında farklı düşünenler olmamakla birlikte, bazılarının sünnetin aktarılması, anlaşılması, korunması ve hayata geçirilmesi gibi hususlarda çok daha belirgin roller üstlendiği bilinen bir gerçektir.

Bu anlamda Abdullah b. Mes'ûd gibi sünnete hem rivayet hem de dirayet alanında hizmet etmiş bir sahabînin sünnet algısının anlaşılması ve bu algının onun ictehadlarına nasıl yansıdığı tespit edilmesi, her halukârda bu ilk İslam neslinin

³¹ Mustafa Arslan, "İlk Müslüman Toplumun Oluşumu ve Hz. Muhammed (sav): Kardeşleştirme Örnek Olayı Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelmesi", *Sünnet Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin, 1. Baskı, Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2013, s. 241-242.

sünnet algısının oluşum sürecini aşama aşama görmeyi gerektirmektedir. Zira İbn Mes'ûd'un zihnindeki sünnet algısı, aynı süreçten geçen sahabe toplumunun sahip olduğu algıdan bağımsız şekillenmemiştir. Çünkü ashâbtan her biri öncelikle, Hz. Peygamber'in öğretileri doğrultusunda şekillenen okulun birer öğrencisi konumundadır. Bu sebeple İbn Mes'ûd'un, bir ferdi olduğu bu toplumun ortak kabullerinin, genel hatlarıyla da olsa, tasvirinde fayda vardır.

I. HZ. PEYGAMBER'İN ASHÂBINA SÜNNET ALGISI KAZANDIRMASI

Sünnetin oluşumu, vahyin nüzûlü süreci ile aynı paralelde devam etmiştir. Yani Hz. Peygamber bir yandan kendisine inen vahyi tebliğ ederken diğer taraftan söz, fiil ve takrirleriyle sünneti inşa etmiştir.³² Bu sebepten sünnet ve vahiy birbirleriyle iç içe girmiş, aralarında çok yönlü bağlar bulunan iki kaynaktır. Dolayısıyla sünnete, “vahyin hayata geçirilmiş biçimi” şeklinde bakılabilir.

Sahabe ise zaman, mekân, sebepler ve olaylar gibi farklı boyutlarıyla bu yaşam biçimini yakînen müşahede etmiş, yani hem Kur'an hem de sünnetin oluşum sürecine tanıklıkta bulunmuş kimselerdir. Ancak ashâbın sahip oldukları sünnet algısı, bu tanıklık sürecinin kendiliğinden ortaya çıkardığı veya onların çıkarsamalarıyla oluşturdukları pratik bir durum olmayıp Hz. Peygamber'in her aşamasında hedef gösteren müdahaleleriyle kıvamını ve şeklini almış bir bilinç durumudur.

Hız. Peygamber'in sahabeye kazandırdığı bu sünnet algısının çeşitli esaslar üzerine oturduğu düşünülebilir. Bu esaslar en başta peygamber tasavvuru olmak üzere, sünnetin çerçevesinin tespiti, konumu ve değeri, uygulanması ve son olarak da aktarılıp anlaşılması şeklinde tespit edilebilir.

A. DOĞRU BİR PEYGAMBER TASAVVURUNUN İNŞASI

Risalet öncesi çok tanrılı bir inanç yapısına sahip olan Arap toplumu vahiy ve peygamber olgusuyla, fiilî olarak ilk defa, kendilerinden biri olan Hz. Peygamber'in bu

³² el-Âzami, *İslam Fıkhi ve Sünnet*, s.36-37.

coğrafyada İslam'ı ilan etmesiyle tanışmış oldu.³³ İslam'ın ilk neslinin bu yeni dini doğru biçimde anlayabilmesi, her şeyden önce sağlıklı bir peygamber tasavvuruna sahip olmalarını gerektirmekteydi. Bu yüzden Hz. Peygamber, kendisinin konumu ve değeri ile ilgili olarak doğrudan ya da dolaylı bir takım algılara yol açabilecek konularda özenli yönlendirmeler yapmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber ashâbını, beşerî zafiyet ve dış etkilerden korunmuşluğu ve kendisinin de diğerleri gibi bir mükellef olduğu hususlarında bilinçlendirmiştir.

1. Dış Dünyanın ve Beşeri Özelliklerin Olumsuz Etkilerine Karşı Korunduğunu Vurgulaması

Hz. Peygamber'in dikkat çektiği hususlardan birisi kendisinin ilahî koruma altında bulunduğuudur. Abdullah b. Mes'ûd'un naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber, *"İstisnasız hepinize eşlik edecek bir takım cinler ve melekler tayin edilmiştir"* buyurur. Bunun üzerine oradakiler *"Ya Rasûlullah size de mi?"* diye sorarlar. Hz. Peygamber cevaben *"Evet bana da. Ne var ki, Allah ona karşı bana yardım etti de bu sayede korunuyorum"* buyurdular.³⁴ Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivayette ise Hz. Peygamber, kâfir olan şeytanının Müslüman olduğunu, bu durumun diğer peygamberlerden farklı olarak kendisine bahşedilmiş bir hususiyet olduğunu söylemektedir.³⁵

³³ el-Kasas 28/ 48; es-Secde 32/3; Yasin 36/ 6.

³⁴ Müslim, *Sıfetu'l-Kıyâme ve'l-Cenne ve'n-Nâr*, 16. İbn Abbas'dan gelen benzer bir rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* IV, 166. Diğer bir rivayette ise Hz. Peygamber sergilediği kıskançlık sebebiyle Hz. Aişe ile aralarında geçen konuşmada "herkesin beraberinde bir şeytanın olduğundan" bahsetmiştir. Daha sonra Hz. Aişe'nin sorusuna cevaben "kendisi için de durumun böyle olduğunu ancak Allah'ın O'nu koruduğunu" söylemiştir (Müslim, *Sıfetu'l-Kıyâmeti ve'l-Cennet ve'n-Nâr*, 16). Yine Hz. Peygamber, "şeytanın, insanların damarlarında kan misali hareket edebileceğinden bahsetmiş, bunun üzerine sahabe kendisi için de durumun böyle olup olmadığını sormuşlardır. Hz. Peygamber de "Evet! Ancak Allah ona karşı bana yardım etti de korunmuş oldum" cevabını vermiştir Bkz. Tirmizî, *Radâ'*, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXII, 226. Kadı İyaz Hz. Peygamber'in dilinin, bedeninin ve zihininin şeytana karşı korunduğu hususunda icma olduğunu belirtmektedir (Bkz. Kadı İyâz, Ebu'l-Fadl İyaz b. Musa el-Yahsubî es-Sebtî, *İkmâlu'l-Mu'lim*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Yahyâ İsmâîl, Dâru'l-Vefâ, y.y., 1998, VIII, 351).

³⁵ Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *el-Müsned*, (*el-Bahru'z-Zehhâr*), I-XVIII, 1. Baskı, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2009, XIV, 249; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 439. İbn Aşûr şeytanların başarılı olamayacak olsalar bile tabiatları gereği peygamberleri hataya düşürme gayretine girdiklerini, Hz. Peygamber'in şeytanının Müslüman olmasının ise O'nun (s.a.v) hususiyetlerinden olduğunu belirtmektedir (Bkz. İbn Aşûr, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir, *Tahrîru'l-ma'na's-sedîd*

H.z. Peygamber'in zaman zaman, kendisinin diğ er insanlarla mukayesesi bağ lamında sahabîlerin ortaya koydu ğ u ve O'ndan (s.a.v) sâdir olan bilgilerin de ğ erini tartişılır kılabilirler yaklaşımlara da müdâhale etti ğ i görülmektedir. Bunun bir örne ğ i, Abdullah b. Amr b. As'ın H.z. Peygamber'den işitti ğ i her ř eyi yazıya geç irme düş ünçesini diğ er bazı sahabîlerle paylaşması üzerine yaş anmış tır. Abdullah b. Amr b. As'ı bu iste ğ inden vazgeç irmek isteyenler³⁶ H.z. Peygamber'in beş erî yönünü ön plana ç ıkarıp O'nun kızgınken de hoş nutken de konuş tu ğ unu dile getirmiş lerdir. Bu tartiş mada n haberdâr edilen H.z. Peygamber ise eliyle a ğ zını gösterip “*Yemin ediyorum ki, buradan sadece do ğ rular ç ıkar*”³⁷ buyurmuş böylece söz konusu yaklaşımı onaylamadı ğ ını göstermiş tir.³⁸ Zira kendisinin davranış larını de ğ erlendirmede insanî özellikleri merkeze alan bu yaklaşım, sünnet hakkında yanlış algılara kapı aralıyabilecek niteliktedir.

H.z. Peygamber'in ictihad sadedinde ortaya koydu ğ u ve yanıldı ğ ı anlaşılan hallerde ise ilahî düzeltmeye muhatap oldu ğ u hususu sahabenin bizzat ř ahit oldukları bir durumdur. Örne ğ in İbn Mes'ûd, H.z. Peygamber'in, Bedir esirleri hakkında aldı ğ ı karar sonrasında vahiy yoluyla³⁹ düzeltildi ğ ine ř ahit olanlardandır.⁴⁰ Aynı olayın diğ er bir ř ahidi olan H.z. Ömer, “*Ey İnsanlar! Rey ancak H.z. Peygamber'den olursa isabetlidir. Ç ünkü Allah O'na gösteriyordu*” diyerek aynı yaklaşımı açık bir dille ifade etmiş tir.⁴¹ Yaş anan bu ve benzeri tecrübeler neticesinde sahabe, “H.z. Peygamber'in

ve tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd, I-XXX, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984, IX, 230).

³⁶ Rivayette geç en “*Kureyş liler beni menettiler*” ifadesinden bu düş ünçeyi dile getirenlerin bir topluluk oldu ğ u anlaş ılmaktadır.

³⁷ Ebû Dâvud, *İlim*, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XI, 57; Dârimî, *Mukaddime*, 43.

³⁸ H.z. Peygamber'in beş er ve peygamber olma arasındaki ç izgiye vurgu yaptı ğ ı bir diğ er örnek ise o ğ lu İbrahim'in vefat anında yaş anmış tır. H.z. Peygamber, duydu ğ u derin üzüntüyü garipseyen Abdurrahman b. Avf'a “*Bu merhanettendir, zira göz yaş arır kalp hüzünlenir*” diyerek kendisinin de bir beş er oldu ğ una iş aret etmiş tir. Ancak hemen ardından “*Ama biz sadece Rabbimizin razı olaca ğ ı ř eyleri söyleriz*” buyurmuş ve a ğ ır beş eri hallerde dahî kendisinden peygamberlikle bağ daş mayacak davranış ların beklenmemesi gerekti ğ ini hatırlatmış tır (Bkz. Buhârî, *Cenâiz*, 42).

³⁹ Enfal 8/67. Beydâvî bu ayeti, peygamberlerin birer müç tehid olduklarının, ictihad edip yanılmaları halinde hata üzere bırakılmayacaklarının delili saymaktadır. Bu bilgi için bkz. Ali el-Kârî, Nuruddin Ali b. Sultan Muhammed el-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtiħ ř erhu Miş kâti'l-Mesâbiħ*, I-IX, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2002, VI, 2559.

⁴⁰ Tirmizî, *Tefsîr*, 9.

⁴¹ Ebû Dâvud, *Kazâ*, 7; el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-X, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mektebetü Dâri'l-Bâz, Mekke, 1994, X, 117.

yanlış üzere bırakılmayacağı” düşüncesine ulaşacakları ve sünnetin sunduğu verilere ilahi kontrol altında şekillenmiş, beşerî hal ve dış etkilerin olumsuzluklarına maruz kalmamış bilgiler gözüyle bakacakları açıktır. Nitekim İbn Mes’ûd, Hz. Peygamber’in “Ben de sizler gibi bir beşerim. Sizler gibi unuturum” dediğine şahit olduğu halde,⁴² sünnetin sunduğu herhangi bir veriyi değerlendirirken kızgınlık, unutkanlık gibi beşerî özelliklerin etkisi olabileceği ihtimaline yer vermemiştir. Dahası o, Hz. Peygamber hakkında “وهو الصادق المصدق”⁴³ ifadesini kullanarak sahip olduğu temel peygamber tasavvurunu beyan etmiştir. Böylece İbn Mes’ûd hem Hz. Peygamber’in bizzat kendisinin doğru olduğuna hem de vahiy kanalıyla doğru bilgilendirildiğine vurgu yapmış, sünnetle sabit bilgilerin güvenilirliğini sorgulamayacağına işaret etmiştir.

2. Mükellef Statüsünü Vurgulaması

Hz. Peygamber ashâbı arasında doğal bir hayat sürmüş, yaşantısıyla onlara ideal kulluğa dair ölçüler vermiştir. Bu çerçevede üzerine düşen yükümlülükleri titizlikle yerine getirirken bazen çevresindekilere kendisinin de onlar gibi bir mükellef olduğunu hatırlatma gereği duymuştur.⁴⁴ Abdullah b. Mes’ûd, Hz. Peygamber’in sahip olduğu makama rağmen yaptığı en basit işlerde dahî kendisini ashâbıyla bir tutup ecir kazanma duygusuyla hareket ettiğine bizzat şahit olanlardandır.⁴⁵

Hz. Peygamber, kendisini farklı bir mükellef statüsüne yerleştiren yaklaşımları kabul etmemiş bu anlama gelecek yorumlara da müdahale etmiştir. Örneğin Rasûlullah, “oruca niyet ettiği halde cünüp olarak sabahlamanın hükmünü” soran sahabeye, “kendisinin başına da böyle şeylerin geldiğini, bilahare yıkandıktan sonra orucuna devam ettiğini” haber vermiştir. Bunun üzerine aynı şahıs “*Sen bizler gibi değilsin. Senin gelmiş ve geçmiş günahların affolunmuştur*” deyince Hz. Peygamber kızmış ve

⁴² Müslim, *Mesâcid*, 19.

⁴³ Buhârî, *Bed’ul-Halk*, 6; Müslim, *Kader*, 1.

⁴⁴ Hz. Peygamber’in kendisinin beşer ve bir kul olduğunu vurguladığı bazı rivayetler için bkz. Ebû Dâvud, *es-Sünne*, 11; İbn Mâce, *Et’ime*, 6.

⁴⁵ İbn Mes’ûd’un anlattığına göre, Bedir harbinin yapıldığı gün kendisi, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ebû Lubâbe bir bineği sıralı bir şekilde kullanmışlardır. Bu yolculuk esnasında yürüme sırası Rasûlullah’a gelince diğerleri, bineği tamamen Hz. Peygamber’e bırakma teklifinde bulunmuşlarsa da Hz. Peygamber bu teklifi, “*ne sizler benden daha güçlüsünüz ne de ben sevaba sizlerden daha az muhtacım*” diyerek geri çevirmiştir (Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 17).

“Yemin ediyorum ki ben, sizler arasında Allah’tan en çok korkanınız ve sakınacağı şeyleri en iyi bileniniz olmayı arzulamaktayım” diyerek muhâtabında gördüğü yanlış düşünceyi düzeltmiştir.⁴⁶

Hız. Peygamber bu tutumuyla sahabeye, kendisinin de her Müslüman gibi mükellef bir kul olduğunu, getirdiği dinî hükümlerin kendisini de bağladığını anlatmaya çalışmış, aksi yönde oluşacak düşüncelerin yanlışlığına işaret etmiştir. Zira Hız. Peygamber’in, mutlak anlamda bağışlanmış olmasına binaen getirdiği bazı emir ve yasaklara uymada dilediği gibi davranıp kendince hareket edebileceği düşüncesi, sünneti anlamada ve uygulamada ölçsüz yorumların önünü açacak niteliktedir.⁴⁷

Asr-ı Saadette yaşanan bir olay, bu sakıncalı düşüncenin, sünnet dışı birtakım tutumlara kapı aralayabileceğini açıkça göstermektedir. Rivayete göre İbn Mes’ûd, Ebû Hureyre ve Osman b. Mazûn⁴⁸ Hız. Peygamber’in eşlerine Rasûlullah’ın, ibadet maksadıyla neler yaptığını sormuşlardır. Kendilerine verilen cevaptaki miktarı az bulup bu durumu bahsi geçen “mutlak bağışlanmışlığa” yoran bu sahabiler daha sonra Hız. Peygamber’in kızarak sünnet dışı saydığı bir yol tutmuşlardır.⁴⁹

B. SÜNNETİN KONUMU VE DEĞERİNİ ÖĞRETMESİ

Hız. Peygamber kendi söz ve uygulamalarının dindeki değeri hakkında ashâbını bilinçlendirmiş, aynı zamanda onları ilerde sünnetin bu konumunu görmezden geleceklere karşı uyarmıştır.⁵⁰ Bu uyarılarının birinde Hız. Peygamber “Hiçbirinizi

⁴⁶ Müslim, *Sıyâm*, 13; Ebû Dâvud, *Savm*, 36; Muvatta, *Cenâiz*, 4. Hız. Peygamber’in kendisine “oruçlu kimse eşini vs. öpebilir mi” diye soran kişinin benzer sözlerine verdiği benzer karşılık için bkz. Müslim, *Sıyâm*, 12.

⁴⁷ Muvatta şarihlerinden el-Baci, “*Sen bizler gibi değilsin. Senin gelmiş ve geçmiş günahların affolunmuştur*” sözünün açıkça Hız. Peygamber’in başkalarına yasak olan şeyleri işleyebileceği inancını barındırdığını, bunun da bazı fiillerde Hız. Peygamber’e uyulmaması gibi son derece sakıncalı bir eğilime götürebileceğini söylemektedir (Bkz. el-Bâci, Ebû’l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa’d et-Tüçîbî, *el-Müntekâ Şerhu’l-Muvatta*, Matbaatu’s-Saâde, I-VII, 1. Baskı, Mısır, 1914, II, 43).

⁴⁸ İbn Hacer (852/1449) rivayetin açıklamasında olayda adı geçenler olarak bu isimlere yer vermiştir (Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 320).

⁴⁹ Buhârî, *Nikâh*, 1.

⁵⁰ Hatib Bağdâdî el-Kifâye isimli eserinde “*Kitabın ve sünnetin zaruret ve bağlayıcılık açısından eşit hükümde oldukları hakkında gelen rivayetler*” başlığı altında Hız. Peygamber’in konuyla ilgili uyarılarını içeren rivayetleri bir araya getirmiştir (Bkz. Hatib el-Bagdâdî, *el-Kifâye fî ma’rifeti usûli ilmi’r-rivâye*, I-II, 1. Baskı, Dâru’l-Hüdâ, Mîtgamr, 2003, I, 59).

ardını koltuğuna dayamış bir vaziyette kendisine emrettiğimiz veya yasakladığımız bir konu getirildiğinde “Bilmiyorum. Biz Allah’ın Kitabı’nda ne bulursak ona uyarız” derken görmeyeyim”⁵¹ buyurarak ashâbından, Kur’an’a ittiba adı altında sünnetin göz ardı edilmesine meydan vermemelerini istemiştir.

Allah Rasûlü’nün bu uyarısı dinin, sadece Kur’an’ın getirdiği emirler ve yasaklardan müteşekkil olmayıp farklı düzeylerde bağlayıcılığa sahip kural ve davranışlar içeren sünneti de ihtiva ettiğine işaret etmektedir. Yine benzer bir uyarıda Hz. Peygamber, haram veya helal kıldığı konuların haricindeki ahlâkî öğütlerinin de sünnet dairesinde yer aldığı mesajını vermiştir.⁵² Sahabenin de dini sadece Kur’an hükümleriyle sınırlamadıkları, Hz. Peygamber’den sadır olan bütün söz ve fiilleri takip edip bir Kitap-sünnet bütünlüğü içinde uygulamaya çalıştıkları görülmektedir.⁵³

Ashâb, ilk başta keyfi zannedilen bazı uygulamalarda dahî Hz. Peygamber’in, İslam’ın genel ilke ve amaçları dışında hareket etmediğine şahit olmuşlardır. Bu anlamda Abdullah b. Mes’ûd’un bizzat yaşadığı şu olay buna örnek verilebilir. Konuşmasına kendi gözlemine dile getirerek başlayan İbn Mes’ûd “أثر رسول الله ناسا في” القسمة” diyerek Huneyn günü Hz. Peygamber’in ganimetleri paylaşımında bazı kimselere farklı muamele yapıp fazladan verdiğini belirtmiştir.⁵⁴ Rivayetin devamında İbn Mes’ûd, bu paylaşım biçiminden hoşnut olmayan birisinin “*Yemin olsun ki bu, Allah’ın rızasının gözetildiği, adil bir dağıtım değildir*” şeklindeki itirazını Hz. Peygamber’e ilettiğini, O’nun (s.a.v) da “*Allah ve Elçisi adaletle davranmayacaksa kim davranacak!*” diyerek duyduğu rahatsızlığı dile getirdiğini aktarmaktadır.⁵⁵ Hz.

⁵¹ Bu rivayetlerin birinde Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır:

“لا ألفين أحدكم منكنا على أريكته يأتيه أمر مما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدري، ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه” Bu rivayet ve bazı tarifleri için bkz. Tirmizî, *İlim*, 10; Ebû Dâvud, *es-Sünne*, 6; İbn Mâce, *İmân*, 2.

⁵² Mesela Ali el-Kârî, “Erîke hadisi” ismiyle meşhûr olmuş rivayetin bir tarikinde yer alan şu ifadeyi açıklarken “وإني والله قد أمرت ووعظت ونهيت عن أشياء” (Ebû Dâvud, *el-Harâc ve’l-İmâre ve’l-Fey*, 33) “Öğütlediğim, emrettiğim ve yasakladığım şeyler” biçiminde anlaşılacağını dile getirmektedir (Bkz. Ali el-Karî, *el-Mirkât*, I, 250. Ayrıca bkz. el-Münavî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl’ârifîn b. Nûriddîn Alî, *Feydu’l-Kadîr Şerhu’l-Câmii’s-Sağîr*, I-VI, 2. Baskı, Dâru’l-Marife, Beyrût, ty., III, 164).

⁵³ Birkaç örnek için bkz. Buhârî, *Hac*, 58, *Salât*, 94; Abdurrezak, *el-Musannef*, II, 517.

⁵⁴ Hz. Peygamber’in, yeni Müslüman olanları teşvik gibi sebepleri gözeterek yaptığı bu tarz taksimatın, sahabeden bazılarınca eleştirel bir biçimde karşılandığını gösteren diğer bir örnek için bkz. Buhârî, *Fardu’l-Humus*, 18.

⁵⁵ Bu hadisler için bkz. Buhârî, *Fardu’l-Humus*, 18; Müslim, *Zekât*, 46.

Peygamber'in yapılan itiraza karşılık verirken kullandığı “Allah ve Elçisi” ifadesi dikkate değer bir vurgulamadır.

Sahabenin birçok yerde dile getirdiği “önce Kur'an'a daha sonra sünnete müracaat edileceğiyle” ilgili rivayetler ise onların bu iki kaynak arasında bir otorite farkı gördükleri anlamına gelmemektedir. Zira onlar, hakkında ayet bulunan konularda dahî sünneti göz ardı etmemektedirler. O halde hüküm verme esnasında izlenen “önce Kur'an sonra sünnet” yaklaşımının, hakkında açık ve kesin ayetler bulunan, ayrıca sünnetin beyanına ihtiyaç duymayan durumlar için geçerli olduğu söylenebilir.⁵⁶

Tesis edilmeye çalışılan bu anlayış Kur'an'ın ve sünnetin ortaya koydukları ilkelerle bir bütün olduğu ve her ikisiyle de amel edilmesi gerektiği esasına dayanmaktadır.⁵⁷ Bakıldığında ashâb arasında konuyla ilgisi kurulabilecek aykırı yaklaşımlara rastlanılmamaktadır. Hz. Peygamber'in yönlendirmeleri yanısıra bu bağlamda bazı Kur'an ayetlerinin de⁵⁸ akla gelebilecek tereddütlerin önünü aldığı, bu sayede ashâbın, kısa zamanda doğru bir bilinç düzeyine ulaştığı söylenebilir. Sahabenin, sünnetin konumu ve değeri hakkında gördükleri aykırı tutum ve davranışlara cevap verirken genellikle bu ayetleri hatırlatmaları da bu kanaati desteklemektedir.⁵⁹

C. SÜNNETİ KORUMA BİLİNCİ OLUŞTURMASI

Allah Teâlâ, Kur'an'ın korunmasını bizatihi üstlendiğini duyurmuş,⁶⁰ geçmiş dinlerde görülenin aksine bu konuda başkalarına herhangi bir sorumluluk da yüklememiştir.⁶¹ Sünnetin korunması ise Kur'an'dan farklı olarak büyük oranda insanın

⁵⁶ Benzer değerlendirmeler için bkz. Ebubekir Sifil, *Hz. Ömer ve Nebvî Sünnet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2007, s. 87 (203 nolu dipnot). Sünnetin deliller hiyerarşisindeki yeri hakkında bir değerlendirme için bkz. Mustafa Ertürk, “Kur'an İslam'ı Söyleminin İlmi Değeri”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, 2. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2008, s. 220.

⁵⁷ Hz. Peygamber'in “Size iki şey bırakıyorum. Bunlara uyduğunuz müddetçe asla doğruluktan sapmayacaksınız: Allah'ın Kitab'ı ve Resûlünün sünneti” sözü bu vurgunun en net yapıldığı rivayetlerdendir. Muvatta, *Kader*, 1; Hâkim, *el-Müstedrek alâ's-Sahîhayn*, I-IV, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990, I, 171.

⁵⁸ Âli İmrân, 3/ 31; en-Nisa 4/ 59, 65, 80; el-Ahzap 33/ 36; el-Haşr 59/ 7.

⁵⁹ Bkz. Buhârî, *Tefsîru'l-Kurân*, 311; Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 1; Ebû Dâvud, *Teraccul*, 4.

⁶⁰ el-Hicr 15/ 9.

⁶¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 21.

sorumluluk üstlenmesiyle gerçekleşecektir.⁶² Bu koruma görevi ise sadece sünnetin malzemesi niteliğindeki rivayetleri değil aynı zamanda sünnetin tesis ettiği düşünce ve davranışları da kapsamaktadır. Tabî olarak bu görev ilk olarak sünneti bir daha kimsenin tecrübe edemeyeceği şartlarda öğrenen, bu sayede davranıştan düşünceye ihtiva ettiği bütün ilke ve yöntemleriyle onu içselleştiren ilk Müslüman topluluğa, yani sahabeye düşecektir. Hz. Peygamber bu görevin doğru bir biçimde yerine getirilmesi için yaptığı uyarı ve yönlendirmelerle ashâbına sünneti koruma bilinci kazandırmıştır.

Hz. Peygamber ashabına “*Her kim benim adıma yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın*”⁶³ diyerek, sünneti hedef alan en zararlı girişimlerden birinin hadis uydurmak olduğunu haber vermiştir. Bu rivayetin mütevatir düzeyde aktarılması hatta lafzî mütevâtirin tek örneği olarak takdim edilmesi dahî sahabenin bu konuya verdiği önemi ve sünneti koruma hassasiyetinin vardığı düzeyi ifade eder.⁶⁴ Ancak ashâbın nazarında, bu ve benzeri rivayetlerin ortaya koyduğu çerçevenin, sadece sünneti doğrudan hedef alan art niyetli müdâheleleri kapsamadığı, bilakis hadis uydurmayla benzer sonuçlara kapı aralayacak kasıtsız hatalar⁶⁵ ve sünnetin şahsî anlayış ve yorumlarla tahrif edilmesi gibi dolaylı durumları da içerdiği söylenebilir.⁶⁶

⁶² Abdullah b. Abbas bu farklılığı dile getiren sahabîlerdendir. O, “Hadisleri aranızda müzakere edin ki unutmayasınız. Çünkü hadis Kur’an gibi bir arada ve korunmuş değildir. Şayet siz hadis müzakeresi yapmazsanız zihninizde kalmaz. Hiçbiriniz ‘ben dün hadis rivayet ettim, bugün etmem’ demesin. Dün ettiği gibi bugün de, yarın da rivayet etsin” diyerek bir anlamda hadislerin, korunup aktarılmada insan hafızasına ihtiyaç duyduğunu, bu bakımdan yazılı halde bulunan Kur’an’dan daha farklı bir konumda yer aldığını dile getirmiştir. Bu rivayet için bkz. Dârimî, *Mukaddime* 51.

⁶³ Buhârî, *İlim*, 38; Müslim, *Mukaddime*, 2; Ebû Dâvud, *İlim*, 4; Tirmizî *İlim*, 8.

⁶⁴ Zımnen sünnetin yalana dayalı bir tür saldırıya uğrayacağını haber veren bu tip rivayetler özellikle halifelerin rivayetle meşgul olan sahabe üzerindeki sorgulayıcı tutumlarını artırmıştır. Söz gelimi Hz. Peygamber adına asılsız haber uydurma ihtimaleri olmadığı halde, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in ashabdan hadis rivayetini azaltmalarını istemeleri bu kâbilden sayılabilir (İbn Mace, *Mukaddime* 3; Zehebî, *Tezkiratu’l-Huffâz*, I, 2-3). Ancak bu titizlikle ashâbın daha çok sonraki dönemlere örnek olup sünneti koruma bilinci kazandırmayı hedeflediği söylenebilir (Bu yönde açıklamalar için bkz. en-Nevevî, *el-Minhâc*, XIV, 132; el-Aynî, *Umde*, XI, 177). Bu hedefin gerçekleştiğini gösteren en önemli veri, bu sorgulamaların zamanla sistematik bir hal alıp isnad soruşturmasına dönüşmüş olmasıdır. Bu yönde benzer değerlendirmeler için bkz. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 1. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004, s. 86.

⁶⁵ el-Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrût, y.y., 2002, II, 152. Hz. Peygamber’in, “kişiye her duyduğunu rivayet etmesi yalan olarak yeter” sözü “kasıtsız hataların” bir örneği olarak, aktarılan sözün doğruluğu hakkında bilgi sahibi olmamayı saymaktadır. Hadis için bkz. Müslim, *Mukaddime*, 3.

⁶⁶ Ashâbın çoğunun hadis rivayetini yavaşlaması az sayıda diğerlerinin ise hadis aktarırken son derece titiz davranmış olmaları (Bkz. İbn Battâl, Ebû’l-Huseyn Ali b. Halef el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I-X, 2. Baskı, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim, Mektebetu’r-Rüşd, Riyad, 2003, I, 185. el-

Hız. Peygamber'in, ashâbın düştüğü yorumlama hatalarına ve uygulamadaki aşırılıklarına müdahalesi, yukarıda çerçevesini verdiğimiz algıyı oluşturacak niteliktedir. Allah Rasûlü'nün daha önce verdiğimiz bir müdahalesi bu konu için de zikredilebilir bir örnektir. Buna göre ashâbdan bazıları, Hız. Peygamber'in bağışlanmış olmasına dayalı bir yorumla O'ndan (s.a.v) farklı olarak geceleri ibadetle geçirme, gündüzleri oruçlu bulunma ve kadınlardan uzak durma gibi, kendilerince daha dinî buldukları bir hayat tarzı sürmeye karar vermişlerdi. Bu durumdan haberdar olan Hız. Peygamber, öncelikle onlara aralarında Allah'dan en çok korkanın kendisi olduğunu söylemiş, bu hususta yegâne ölçünün kendi uygulaması olduğuna işaret edip bunun dışında farklı bir yol tutmayı "sünnetinden yüz çevirmek" olacağını bildirmiştir.⁶⁷ Asr-ı saadette sünnetin büyük oranda amelî olarak hayata aktarıldığı dikkate alınırsa bu müdahalelerin, "sünnetin doğal, yaşanabilir ve sürdürülebilir" vasfını korumaya dönük olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Rasûl-i Ekrem'in, yaşanabilir ve sürdürülebilir sünnet anlayışı çerçevesinde bireysel durumların veya sosyal hayat koşullarının gözetilmesini istediği,⁶⁸ aynı kaygılar sebebiyle, içerisinde iyi niyet barındıran bazı şahsî tasarrufları dahî hoş karşılamadığı görülmektedir.⁶⁹ Yine Hız. Peygamber'in önemsemediği halde, insanlara

Aynî, *Umde*, II, 152), sahabeden bazılarının hata yapma korkusuyla hadis rivayetine yanaşmamaları hatta bunu dile getirdikten sonra yukarıda zikrettiğimiz hadisi aktarmaları (Buhârî, *İlim*, 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XX, 166) hep söz konusu çerçeveyi dikkate alıyor olduklarını göstermektedir.

⁶⁷ Buhârî, *Nikâh*, 1; Müslim, *Nikâh*, 1.

⁶⁸ Bu yönde bir ihmalin tehlikeli boyutlara varabileceğini gösteren bir örnek, Muâz b. Cebel'in imamlık yaptığı namazlarda uzun sureler okuması üzerine yaşanmıştır. Zira o, önce Hız. Peygamber'in ardında namaz kılmakta sonra dönüp kendi kavmine namaz kıldırmaktaydı. Bir seferinde yine Hız. Peygamber'in yanından gelen Muâz b. Cebel, namazda el-Bakara suresini okumuş bunun üzerine cemaatten biri namazlarını ayrı bir yerde kılmaya başlamıştır. Bu tutumu onun münafıklıkla itham edilmesine sebep olmuştur. Bundan duyduğu rahatsızlık üzerine Hız. Peygamber'in huzuruna varmış ve "Muâz sizin ardınızda namaz kıyor sonra da gelip bize imamlık yapıyor. Geçenlerde yine geldi ve el-Bakara suresini okuyarak bize namaz kıldırdı. Hâlbuki bizler el emeğiyle çalışan, develerine su çeken kimseleriz" diyerek başından geçenleri aktarmıştır. Bu sahabînin, gündelik işlerini göremediği şeklindeki mazeretini yerinde bulan Hız. Peygamber, konuyla ilgili sünnetini çok iyi bilen Muâz b. Cebel'e de tepkisini üç kez "يا معاد، أفان أنت" sözünü tekrarlayarak göstermiştir. Hız. Peygamber konuşmasının sonunda ise ona "Şems, Duha, Â'lâ ve benzeri sureleri oku" diyerek orta bir yol göstermiştir (Buhârî, *Edeb*, 74). Başka bir rivayette ise Hız. Peygamber'in Muâz b. Cebel'e yönelik ikazını genel bir prensip olarak duyurduğu ve namaz kıldıranların cemaatin hastalık, zayıflık ve meşguliyet gibi hallerini dikkate almalarını istediği görülmektedir (Bkz. Müslim, *Salât*, 37).

⁶⁹ Sad b Ebî Vakkas öleceğini düşündüğu bir hastalığa yakalanınca malının tamamını tasadduk etmek istemiş, Hız. Peygamber ise buna razı olmamıştır. Bunun üzerine yarısını vermeyi istemiş, yine Hız. Peygamber razı olmayınca üçte birini teklif etmiştir. Bu kadarının da çok olduğunu söyleyen Hız. Peygamber, geride hali vakti yerinde bir aile bırakmasının, başkalarına muhtaç bir aile bırakmasından

sıkıntı ve zorluk verir endişesiyle bazı uygulamaları sünnet haline getirmekten özenle kaçınmış olması da bu husustaki titizliğinin bir göstergesidir.⁷⁰

Hız. Peygamber'in bid'atler konusundaki uyarıları da sünneti koruma düşüncesinin bir diğer boyutu sayılabilir. Bu gayeyle Rasûl-i Ekrem bazen bid'atin ne olduğunu açıklamış, bazen de böyle tanımlanacak şeyler yapmaya karşı uyarılarda bulunmuştur.⁷¹ Bir başka konuşmasında ise bid'atlerin toplumsal düzeyde yaygınlaşmasına değinip böyle bir durumun bir anlamda ilahî cezalandırma olacağını söylemiştir.⁷² Bidatlerin nebevî asırda vücut bulup kök salmasının mümkün olmayacağı düşünülürse, Hız. Peygamber'in bu konuşmalarıyla ashâbını kendisinden sonraki süreçte sünneti koruma adına yüklenecekleri göreve hazırladığı düşünülebilir. Nitekim Allah Rasûlü'nün, bid'atlerin bir zaman sonra bireysel boyutu aşır toplumsal bir problem haline dönüşeceğinden,⁷³ bu tür sünnet dışı uygulamaların idareciler eliyle yaygınlık kazanacağından bahseden⁷⁴ konuşmaları hep sonraki dönemlere işaret etmektedir.

Netice olarak Hız. Peygamber'in ashâbına kazandırdığı bu bilinç, ister yorum gibi dolaylı yollarla ister hadis uydurma gibi doğrudan ve kasıtlı girişimlerle davranış ve düşünce düzeyinde bidatlerin oluşmasına, böylece sünnetin orijinal, doğal ve sürdürülebilir yapısının bozulmasına müsaade etmeme sorumluluğunu ifade eder. Ashâb da bu çok boyutlu sorumluluğu, sünnete muhalif her türlü davranış ve düşünceyle mücadele ederek ve süreklilik arzeden ilmî faaliyetler yürüterek yerine getirmiştir. Özellikle de hadislerin doğru aktarılması ve anlaşılmasını öncelikli hedef edinmişlerdir.

daha iyi olacağını söylemiştir (Buhârî; *Vasâ'yâ*, 2; Müslim, *Vasıyye*, 1). Böylece Hız. Peygamber, dünya-ahiret dengesinin sadece birey boyutu olmadığı aynı zamanda mirasçı hakları gibi sosyal boyutlarının da olabileceği mesajını vermiştir (Bkz. Muhammed Mustafa Şelebi, *Ta'lîlu'l-Ahkâm*, Daru'n-Nahda el-Arabiyye, Beyrût, ty., s. 25).

⁷⁰ Örnekler için bkz. Buhârî, *Teheccüd*, 34; Muvatta, *Vukûtu's-Salât*, 39; Nesâî, *Mevâkît*, 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVIII, 260.

⁷¹ Müslim, *el-Cuma*, 13, *Akdiye*, 8; Ebû Dâvud, *es-Sünne*, 6; Tirmizî, *İlim*, 16; İbn Mâce, *İman ve Fedâilu's-Sahabe ve'l-İlm*, 15.

⁷² Nitekim bir rivayette "Allah'ın, dinleri husunda bid'atler icat eden toplumdaki aynı oranda sünneti kaldıracığını, sonra da o toplumu kıyamete dek o sünnetten mahrum bırakacağı" uyarısında bulunulur (Bkz. Dârimî, *Mukaddime*, 17).

⁷³ Müslim, *İmâre*, 13; Dârimî, *Mukaddime*, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVIII, 173.

⁷⁴ "سيلي أموركم بعدي، رجال يطفنون السنة، ويعملون بالبدعة، ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها" İbn Mâce, *Cihâd*, 40; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 340; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, III, 182.

İbn Mes'ûd'un "Hadisler üzerinde çalışın; zira hadislerin yaşaması müzakere edilmesidir" sözü, bu anlayışın bir yansımasıdır.⁷⁵

D. SÜNNETİ AKTARMA SORUMLULUĞU VERMESİ

Hız. Peygamber'in ashâbını sıklıkla uyardığı konular arasında sünnetin doğru bir şekilde aktarılması da bulunmaktadır. Rasûlullah'ın (s.a.v), bu konudaki uyarılarıyla bazı sahabîlere yönelik övgü ve teşvik içerikli sözleri sonraki döneme, sünnete hizmette bazı isimlerin ön plana çıkması biçiminde yansımıştır.⁷⁶ Bu bağlamda râşid halifeler ve fakih sahabîler daha çok sünnetin doğru anlaşılıp tatbik edilmesine, diğer bir grup sahabe ise hadislerin doğru bir şekilde aktarılmasına hizmet etmişlerdir.

Hız. Peygamber, "*Bana ait bir sözü işitip ezberleyip kavrayan ve işittiği gibi aktaranın Allah yüzünü güldürsün. Bir şeyler bilen niceleri var ki, anlayış sahibi değildir. Yine bir şeyler bilen niceleri var ki, (bildiklerini) daha iyi anlayacak kimselere ulaştırırlar*"⁷⁷ sözleriyle sünnetin korunmasına, anlaşılmasına ve daha iyi anlayacak kimselere ulaştırılmasına hizmet edecekleri övmüştür. Hız. Peygamber söz konusu bu görevleri yerine getirenleri överken satır arasına, sünneti nakledenle onun üzerinde zihin yoran kimsenin farklı kategorilerde değerlendirileceği ve ikinci grupta yer alanların daha faziletli bir konumda olacağı mesajını vermiştir.⁷⁸ Buradan hareketle Hız. Peygamber'in sünnetin aktarılmasından maksadının, onu daha iyi anlayacak kimselere ulaştırılması olduğu anlaşılmaktadır.

Sahabenin, sünneti bütün yönleriyle ve detaylarıyla sonraki nesillere rivayet usulüyle aktardıklarını söylemek mümkün değildir. Çünkü sahabeden bazıları daha çok sünnetin doğru bir şekilde rivayet edilmesiyle meşgul iken diğer bazıları ise Hız.

⁷⁵ Daha önce İbn Abbas'ın buna benzer bir sözü aktarılmıştı. Hız. Ali de "Hadisleri müzakere edin; aksi takdirde yok olup gider" diyerek konuya eğitimi merkeze alan bir bakış açısıyla yaklaştığını göstermiştir. Bu rivayetler için bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 173.

⁷⁶ Hız. Peygamber'in sünnetini daha doğru aktaracaklarını düşünerek kendisine yakın tuttuğu sahabîlerini bir konuşmasında "أولو الأحلام والنهي" olarak isimlendirdiği görülmektedir (Müslim, *Salât*, 28). en-Nevevî bu ifade her ne kadar namazda Hız. Peygamber'in ardında duracaklar bağlamında dile getirilmiş olsa da eğitim, ifta, kadâ, hadis aktarımı gibi önemli konular için de geçerli bir sünnet olduğunu belirtmiştir (Bkz. en-Nevevî, *el-Minhâc*, IV, 155).

⁷⁷ Tirmizî *İlim*, 7; Ebû Dâvud, *İlim*, 10; İbn Mâce, *İman*, 18.

⁷⁸ Ramehurmûzî, Hasen b. Abdîrahmân, *el-Muhadisü'l-fasıl beyne'r-râvî ve's-vâ'i*, 1. Baskı, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1971, s. 169.

Peygamber'in söz ve fiillerinin delâletlerinden hareketle hükümler istinbat etmiş ve bu hükümleri sonraki nesillere aktarmıştır.⁷⁹

Netice olarak sahabenin, sünnete iki yolla hizmet ettiği, dolayısıyla sünneti iki farklı biçimde aktardığı söylenebilir. Bunlardan ilkinde “sünnetin malzemesi” niteliğindeki hadislerin yani Hz. Peygamber'e ait söz ve fiillerin rivayet edilmesi söz konusudur. Bu alanda ashâbın katkısı işittiği, gördüğü veya diğer bir sahabîden öğrendikleri oranda bir veya bin gibi sayılarla ifade edilebilir rivayetlerdir. İkincisinde ise sünnet, daha çok râşid halifelerin ve fakih sahabîlerin, Hz. Peygamber'le uzun birliktelikleri sürecinde kazandıkları yorumlama becerisinin ürünü olan ictehadlarında kendini gösteren yöntem ve usuller olarak ifade edilebilir.⁸⁰ Abdullah b. Mes'ûd her iki alanda da sünnete hizmet edebilmiş az sayıdaki sahabîlerdendir.

E. SÜNNETİN ÖNGÖRDÜĞÜ DÜŞÜNME BİÇİMİNİ KAZANDIRMASI

Hız. Peygamber ashâbını sadece davranış düzeyinde değil aynı zamanda bu davranışların temelini teşkil eden bilinç ve düşünce düzeyinde de hazırlamış, onları yaptıkları işlerde şuurulu davranmaya davet etmiştir. Abdullah b. Mes'ûd Hz. Peygamber'in düşünceye verilen değeri gösteren şu sözünü aktarmıştır: “*İnsanların en faziletlisi, dinde düşünce sahibi olup amel bakımından önde olan, insanların en bilgisi ise, amelde eksiklik gösterse de insanlar ihtilafa düştüklerinde basiretli davranıp hakikati görebilen kimsedir*”.⁸¹

Hız. Peygamber başka bir konuşmasında, zamanlar üstü bir tanımlamayla “*Size iki şey bırakıyorum. Bunlara uyduğunuz müddetçe asla doğruluktan sapmayacaksınız:*

⁷⁹ Dihlevî, *Huccetullahi'l Baliğa*, I, 301. Serahsî de bu yönde bir taksimle sünneti aktarmak bakımından sahabeyi ikiye ayırmış; birinci bölümde başta Hulefâ-i Râşidîn olmak üzere fıkıh ve ictehadlarıyla tanınanları, ikinci bölümde ise fıkıh yönü az olmakla beraber adaleti, zaptı ve hıfzıyla meşhur olanları zikretmiştir (Bkz. Serahsî, *el-Usûl*, I, 338-42). Daha sonraki dönemlerde bu iki eğilimin ehl-i hadis ve ehl-i rey gibi ekollere zemin hazırlamış olduğu düşünülse de sahabe dönemi için kesin hatlarla birbirinden ayırdıkları söylenemez. Benzer yönde bir yorum için bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 1. Baskı, Ankara, 1997, s. 47.

⁸⁰ Dihlevî, *Huccetullahi'l Baliğa*, I, 301-303.

⁸¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 522; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 807; Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, I-II, 1. Baskı, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâcc, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, 1985, I, 372.

Allah'ın Kitab'ı ve Rasûlü'nün sünneti"⁸² diyerek söz konusu düşüncenin besleneceği temel iki kaynağı açıklamıştır. Bu kaynaklardan Kur'an'ın, insanlığa meydan okuyacak⁸³ düzeyde kendine özgü bir dille indirilmiş olması, sünnetin ise Arapların en fasihi⁸⁴ ve cevâmiu'l-kelim⁸⁵ bir peygamber eliyle hayata geçirilmiş olması tesadüf değildir.⁸⁶ Bu dil özelliği sayesinde her iki kaynak da zaman, mekân ve lafza bağlı sınırlılıklardan kurtulup anlamsal bir derinliğe kavuşmaktadır. Böylece insan, delâlet üzerinden daha fazla anlamlar elde edebileceği iki temel kaynağa sahip olmaktadır. Nitekim Allah Teâlâ, dil ile düşünce arasında açık ve doğrudan bir bağ kurduğu ayetlerle⁸⁷ insanı Kur'an üzerinde akletmeye davet ederken Hz. Peygamber de sahip olduğu eşsiz ifade gücünün ve üstün dil yeteneğinin ürünü olan sözleri üzerinde düşünmeye çağırmıştır.⁸⁸ Kur'an ve sünnetin Arap dilini kullanma biçimi üzerinden kazandıkları karakter dikkate alındığında söz konusu çağrılarının belli bir yöntemi de ön gördüğünü düşünmek gerekmektedir.

Hız. Peygamber birçok defa ashâbını, sünnetinin temel taşıyıcı unsuru olan sözlerinin olduğu gibi ezberlenmesi ve korunarak aktarılması hususunda uyarılmış ve "*Bir şeyler bilen niceleri var ki, (bildiklerini) daha iyi anlayacak kimselere ulaştırırlar*" buyurarak bu faaliyetin hedefinde sünnet üzerinde daha iyi akıl yürütecek kimselere orijinal veriler sunmak olduğunu göstermiştir. Çünkü bu sözler, açıklanmış sünnetin malzemesi olmanın yanı sıra Hz. Peygamber'in kendisinden sonraki nesillerin izini

⁸² Muvatta, *Kader*, 1; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 171.

⁸³ el-Bakara 2/ 23-24.

⁸⁴ Beğavî, *Şerhu's-Sunne*, IV, 202; Hindî, Alaüddin Ali b. Hüsamüddîn el-Müttakî, *Kenzu'l-Ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, I-XVI, 5. Baskı, Müessesetu'r-Risale, y.y., 1981, XII, 421; el-Aynî, Umde, XVI, 65; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 455.

⁸⁵ Müslim, *el-Mesâcid ve Mevâdu's-Salât*, 5; İbnu'l-Cevzi "cevâmiu'l-kelimi" az sözle birçok anlamı ifade etmek olarak açıkladıktan sonra, "Bunda iyice düşünmeye ve istinbat etmeye teşvik vardır" demektedir (Bkz. İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali, *Keşfu'l-müşkil min hadisi's-Sahihayn*, I-IV, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyâd, ty., III, 349).

⁸⁶ Bu kanaatleri desteklemesi bakımından Hz. Ömer'in, her iki kaynağın dil özelliklerine dikkat çektiği bir sözü şu şekildedir: "Kur'an'ı Arap diline uygun okuyun. Zira o Arapça'dır. Sünnet konusunda da tefakkuh edin" (Bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, XI, 213; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-İmân*, I-XIV, 1. Baskı, thk. Abdülâlî Abdulhamîd, Mektebetu'r-Rüşd, Bombay, 2003, III, 549; Saîd b. Mansûr, Ebû Osman el-Horasânî, *et-Tefsîr min Sünen-i Saîd b. Mansûr*, I-V, 1. Baskı, thk. Abdülazîz Âli Humeyd, Dâru's-Sumey'î, y.y., 1997, II, 270).

⁸⁷ Yûsuf 12/ 2; Taha 20/ 113; ez-Zuhruf 43/ 3.

⁸⁸ Tirmizî, *İlim*, 7; Ebû Dâvud, *İlim*, 10; İbn Mâce, *İman ve Fedâilu's-Sahâbe ve'l-İlm*, 18.

sürecekleri sünnetin işaretlerini barındırmaktadır. Bu açıdan bakıldığında sünnet, Hz. Peygamber gibi davranmaktan daha fazla O'nun (s.a.v) gibi düşünmeyi ifade eder. Hz. Peygamber'in ashâbını düşünmeye teşvik etmesinden maksad İslam'a özgü düşünme biçiminin, yani "ictihadın" öğrenilmesidir. Bu anlamda ictihad daha sonra kazandığı ıstilahî manada sadece fikhî bir meselenin hükmünü tayin etme çabası değil; sosyal, siyasal, kültürel vb. hayatın bütün alanlarında davranış ve düşüncüyü Kur'an ve sünnetten bir esasa bağlamayı ifade eder. Bu konuda Hz. Osman ile İbn Mes'ûd arasında geçen bir konuşma ashâbın bu düşünme biçimini geniş çerçevede uyguladıklarını hatta alacakları basit kararlarda dahî naslardan çıkarımlarda bulduklarını gösterir niteliktedir. Rivayete göre Alkame Mina'da İbn Mes'ûd'la birlikte bulunduğu bir sırada Hz. Osman gelmiş ve İbn Mes'ûd'la bir ara başbaşa kalmışlardır. Bu esnada Hz. Osman İbn Mes'ûd'a "ne dersin seni, eski günlerini hatırlayacağın bakire bir cariyeyle evlendireyim mi?" diye sorar. İbn Mes'ûd halifenin kendisiyle başbaşa kalmasının özel bir nedeni olmadığını anlayınca yakınlarında oturan Alkame'yi eliyle işaret ederek yanlarına çağırır. Daha sonra İbn Mes'ûd Hz. Osman'ın bu teklifine şöyle cevap verir, "Sen böyle diyorsun ama Hz. Peygamber "Gençler! Sizden kim evliliğe güç yetirebiliyorsa evlensin. Zira evlilik, gözü ve namusu korumada ideal yoldur. Kimin de gücü yetmiyorsa oruç tutsun. Oruç ona kalkan olacaktır" buyurdu".⁸⁹ Görüldüğü üzere İbn Mes'ûd halifenin bu teklifine hemen hayır veya evet diyebileceği yerde tercihini Hz. Peygamber'in bir sözüyle dile getirmiştir.

Hz. Peygamber'in, zamanla davranışlarını ve aldıkları kararları dinî bir esasa bağlama düşüncesiyle hareket eden ashâbına geniş bir yorumlama alanı açtığı hatta bazen birbirine tamamıyla zıt iki yorumu onayladığı görülmektedir. Bunun en açık örneklerinden biri Hz. Peygamber'in ashabına ikinci namazını Beni Kurayza'da kılmalarını söylemesi, daha sonra bu isteği farklı açılardan değerlendirip uygulayan ashâbını hoş karşılamasıdır.⁹⁰ Başka bir örnekte Hz. Peygamber, teyemmümle namaz kılan daha sonra su bulduklarında namazlarını iade edip etmeme konusunda ihtilafa düşen sahabîlerden, namazını iade etmeyen sünnete uygun davrandığını diğerinin de iki ecir aldığını söylemiştir.⁹¹ Diğer bir örnekte ise bir yolculuk sırasında cünüp olan

⁸⁹ İbn Mâce, *Nikâh*, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 72.

⁹⁰ Buhârî, *Ebvâbu Salâti'l-Havf*, 4.

⁹¹ Dârimî, *Tahâret*, 65; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 132.

Amr b As, ölümüne sebep olur endişesiyle soğuk suyla yıkanmayıp teyemmüm almış, sonra da yanındakilere imamlık yapmıştır. Durumdan haberdar edilen Hz. Peygamber onun “*Kendinizi helâk etmeyin. Şüphesiz Allah size karşı çok merhametlidir*”⁹² ayetine dayanarak böyle davrandığını duyunca gülümsemiştir.⁹³

Hz. Peygamber’in, sahabenin bu davranışlarını kimi zaman sükût ederek karşılması, kimi zaman sarahaten onaylaması, ulaşılan neticelerin ictihad yoluyla elde edilmiş olmalarındandır.⁹⁴ Asıl dikkat çekici husus ise Hz. Peygamber’in bu ictihadlar karşısında duyduğu hoşnutluktur. Bu durum ancak, O’nun (s.a.v) ashâba kazandırmayı arzuladığı, yukarıda sözü geçen düşünce tarzının yerleşiyor olmasıyla izah edilebilir.⁹⁵

Bütün bu örneklerde ashâbın aldıkları farklı kararları Hz. Peygamber’e götürüp hangisinin doğru olduğunu öğrenmek istemeleri, onların henüz içtihat yöntemiyle muteber birçok netice elde edilebileceği düşüncesine sahip olmadıklarını göstermektedir. Buna karşın Hz. Peygamber’in ashâba dönük yaklaşımları, belli usuller çerçevesinde düşünülerek aynı meselede farklı, hatta birbirine zıt doğrular elde edilebileceği algısını pekiştirir niteliktedir.

Hz. Peygamber’in bu yaklaşımıyla, ashâbını dinî konularda rahatça düşünmeye ve yorumda bulunmaya teşvik etmesi kadar düşüncenin şiddete dönüşmesinin önünü alacak bir ictihad ahlâkı kazandırdığı da açıktır. Böylece Rasûlullah ashâbına, kimsenin bir diğerini ictihadında yanılttığı gerekçesiyle itham edemeyeceği mesajını vermiş, bir konuda muhtelif ictihadlar söz konusu olduğunda takınılacak ahlâkî tavrın ne olacağına

⁹² Nisâ 4/29.

⁹³ Ebû Dâvud, *Tahâret*, 131.

⁹⁴ en-Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 98.

⁹⁵ Nitekim daha sonraki nesiller, “ashâbın karar alırken dinî bir esası dikkate alacakları” düşüncesini kabul etmişlerdir. Bunun bir yansıması olarak da, Ehl-i sünnet alimleri, ister nebevî asırda ister Râşid halifeler döneminde olsun ashâbın ihtilafa düştükleri konuları, aralarında savaşa tutuşsalar bile hep “ictihad” kavramı bağlamında izah etmişler ve bu yaklaşımı bir prensip olarak görmüşlerdir. Bu ilke ve örnekleri için bkz. en-Nevevî, *el-Minhâc*, XV, 149; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, 2. Baskı, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire, 1964, XVI, 321; İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Dîvânu'l-Mübteda ve'l-Haber fi Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevi'l-Ekber*, 2. Baskı, thk. Halil Şehhâde, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1988, 1, 257; İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, *es-Savâiku'l-muhrika, alâ Ehli'r-rafdi ve'd-dalâil ve'z-zendeka*, 1. Baskı, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1997, II, 621-24; el-Butî, Muhammed Saîd Ramazan, *Fıkhü's-Sîreti'n-Nebeviyye ma Mûcez li Târîhi'l-Hilâfeti'r-Râşide*, 10. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1991, s. 266; el-Ğursî, Muhammed Salih, *Faslu'l-Hitâb fi Mevakifi'l-Ashâb*, 1. Baskı, Daru'l-Kalem, Dimaşk, 2006, s. 25.

dair fiilî örnekler sunmuştur. Râşid halifeler döneminde ashâbın, gündeme gelip tartışılan onca hassas konuya rağmen ayrılığa düşmemeleri veya en azından birbirleri hakkında dalâlete düşme, küfre girme vs. gibi kötü nitelermelerde bulunmamaları, söz konusu mesajı aldıklarını ve bu alandaki sünneti de en iyi düzeyde uyguladıklarını göstermektedir.

Netice olarak; Hz. Peygamber, ashâbının sünnete, hem takip edecekleri bir yol hem de üzerinde kafa yorarak yeni düşünceler elde edebilecekleri bir bilgi kaynağı olarak bakmalarını istemiştir.⁹⁶ Ayrıca, kendisinden sonraki dönemlerde bu kaynağın yorum ve uyarlanmasının belli ilkeler dâhilinde yapılacağını, keyfî yorumunun ise bid'at olacağını vurgulamıştır.⁹⁷ Bu yönlendirme neticesindedir ki başta râşid halifeler olmak üzere ashâb, kategorik hiçbir ayrıma gitmeksizin Hz. Peygamber'den öğrendikleri bu düşünce biçimini hayatın tüm alanlarında merkeze almış ve sonraki nesillerin, ictihadın imkân ve sınırlarını görebilecekleri birçok örneğin yer aldığı zengin bir düşünce mirası bırakmışlardır.

II. HZ. PEYGAMBER'İN KENDİSİNDEN SONRAKİ SÜRECE DÖNÜK SÜNNETİN PARAMETRELERİNİ VERMESİ

Herhangi bir problemin çözümünü hemen Hz. Peygamber'e sorarak öğrenme rahatlığına sahip sahabeyi sonraki dönemlere hazırlama görevi yine O'nun (s.a.v) tarafından değişik biçimlerde yerine getirilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber bazen sünnetin yeni durumlara nasıl uyarlanacağına işaret etmiş, bazen ihtilafa düşüldüğünde sünneti anlamada kimlerin örneğine başvurulacağını belirtmiş, bazen de sünnet üzere olmanın kıstaslarını vermiştir.

Birçok rivayette Hz. Peygamber'in kendisinden sonraki döneme yönelik yöntemler oluşturduğu, gerektiğinde müracaat edilecek örnek şahsiyetler tespit ettiği, böylece sosyal bütünlüğü korumaya ilişkin yönlendirmeler yaptığı görülmektedir. Bunlar bir arada değerlendirildiğinde rivayetlerde geçen “*ictihad*”, “*râşid halifelerin sünneti*” ve “*cemaat*” kavramlarının, Hz. Peygamber sonrası, İslam toplumunun sünnet

⁹⁶ Bkz. Buhârî, *İlim*, 79.

⁹⁷ Bkz. Buhârî, *Sulh*, 5; Müslim, *Akdiye*, 8.

üzere olma halinin izlenebileceği parametreleri ifade ettiği anlaşılmaktadır. Daha sonra geniş şekilde izah edileceği üzere, İbn Mes'ûd'un sünnet anlayışında da önemli bir yere sahip olan mezkûr kavramların incelenmesi, konu bütünlüğü açısından yararlı olacaktır.

A. İCTİHAD

Hız. Peygamber'in, kendisine getirilen meseleleri çözerken veya sorulan soruları cevaplarırken sahabesine, hüküm vermenin bazı yöntemlerini öğrettiği,⁹⁸ bazen onlara kendi reyleriyle karar alma fırsatları sunduğu bilinmektedir.⁹⁹ Ancak bir konuda karar verirken takip edilecek yolun sistematik bir sıralamaya tabi tutulmasına, ilk defa Hız. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken aralarında geçen konuşmada rastlanmaktadır. Söz konusu bu konuşmada, Kur'an ve sünnetin açık bir hüküm vermediği problemler karşısında takip edilecek yolun ne olduğu ve bu yola ne zaman başvurulacağı sorusu, "ictihad" kelimesi çerçevesinde cevabını bulmuştur.

Bahsi geçen rivayette Muâz b. Cebel karşılaştığı bir meselede hüküm verirken önce Kur'an'a sonra sünnete başvuracağını, şayet bu ikisinde herhangi bir hükme rastlamazsa kendi görüşüyle icihad edeceğini söylemiştir. Hız. Peygamber ise aldığı bu cevap karşısında duyduğu memnuniyeti açıkça ifade etmiştir.¹⁰⁰ Hız. Peygamber'in aldığı cevap karşısında gösterdiği bu hoşnutluk, karşılaşılan bir meseleye çözüm üretirken bu yöntemin takip edilmesininin, "takrirî sünnet" olduğu anlamına gelmektedir.¹⁰¹

Muâz b. Cebel'in herhangi bir mesele karşısında karar verirken karşılaşılabileceği bu son ihtimale hemen "kendi görüşümle icihad ederim" diyerek cevap vermiş olması dikkat çekicidir. Hız. Peygamber'in daha önce böyle bir sıralama yaptığına dair herhangi bir haberin bulunmadığı düşünülürse bir sahabî tarafından Kur'an ve sünnet gibi iki

⁹⁸ Örnekler için bkz. Mustafa Şelebi, *Ta'lilu'l-Ahkâm*, s. 23-34.

⁹⁹ Örnekler için bkz. Adnan Memduhoğlu, *Sahabenin İctihad Analayışı (Doktora Tezi)*, s. 73-76.

¹⁰⁰ Hız. Peygamber, Muâz'ın bu cevabına, "Allah Rasûlü'nün elçisini Allah Rasûlü'nün razı olduğu şeye ulaştıran Allah'a hamdolsun" mukâbelesinde bulunur (Ebû Dâvud, *Akdiye*, 11; Tirmizî, *Ahkâm*, 3; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVI, 382). Bu rivayetin sıhhati hakkında yapılan geniş bir değerlendirme için bkz. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtu'l-Kevserî*, 1. Baskı, Dâru's-Selâm, Kâhire, 1998, s. 58.

¹⁰¹ Benzer yönde bir yorum için bkz. Muhammed İbrahim el-Hafnâvi, *Dirâsâtu Usûliyye fi's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 1. Baskı, Dâru'l-Vefâ, y.y., 1991, s. 14.

temel kaynağın sonrasına bu kıvraklıkla icthad şikkının yerleştirilmiş olması ancak, Hz. Peygamber'in kazandırdığı bilinç düzeyi olarak açıklanabilir. Nitekim aynı sıralamanın, Hz. Ömer'in Kûfe kadısı Şureyh b. el-Hâris'e yazdığı mektupta¹⁰² ve Abdullah b. Mes'ûd'un yaptığı bir konuşmada¹⁰³ da görülüyor olması söz konusu algının sahabenin ortak bilinci olduğunu gösteren açık kanıtlardır.

Hz. Peygamber'in, “müctehid isabet etse de yanılsa da mükâfatlandırılır” sözü,¹⁰⁴ bir yöntem olarak icthadın başlı başına bir değer taşıdığı bilincini kazandırmaya dönüktür.¹⁰⁵ Başka bir hadise göre icthadın sahip olduğu bu değer, bilgiye dayalı oluşundan kaynaklanır.¹⁰⁶ Söz konusu rivayete göre Hz. Peygamber, “hüküm verenleri üç kısma ayırdıktan sonra, bilgiye dayalı hüküm verenler dışında kalanların ateşle cezalandırılacaklarını” bildirmiştir. Bu sebepten dolayı rivayette geçen “أجتهد برأيي” ifadesi keyfi yorumlama olarak değil, “Kitap ve sünnet kaynaklı bir asla kıyas yapmak” şeklinde anlaşılmıştır.¹⁰⁷

Sahabenin icthad pratiği de bu çerçeveye örtüşmektedir. Zira onlar, öncelikle karşılaştıkları probleme Kur'an'da veya sünnette değinilip değinilmediğine bakmışlardır. Şayet Kitap ve sünnette meseleye doğrudan atıf yoksa yine bu iki kaynakta, aralarında illet benzerliği kurulabilecek bir asıl aramışlardır. Cevabı aranan durumu, bu asla kıyas edip Şarî'in hükmünün ne olabileceğine dönük “zann-ı galip” oluşturmaya çalışmışlardır.¹⁰⁸ Hz. Ömer de bu yaklaşımı “Bizlerin reyleri ancak zan ve zorlamadır” sözüyle ifade etmiştir.¹⁰⁹ Ancak icthad neticesinde ulaşılan zannın da basit

¹⁰² en-Nesâî, *Kadâ*, 11; ed-Dârimî, *Mukaddime*, 20.

¹⁰³ en-Nesâî, *Âdâbu'l-Kudât*, 11.

¹⁰⁴ Buhârî, *el-İ'tisâm*, 21; Müslim, *Akdiye*, 6.

¹⁰⁵ Suyûtî'nin (911/1505) aktardığına göre en-Nevevî'nin (606/1277), müctehidin birinci durumda icthadına ve isabet etmesine karşılık, ikinci durumda ise sadece icthadına karşılık mükâfatlandırıldığını söylemesi her halukârda icthadın değerli olduğu görüşünü desteklemektedir (Bkz. Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Haşiyetu's-Sindî alâ Sünen-i Nesâî*, I-VIII, 2. Baskı, Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1986, VIII, 224).

¹⁰⁶ Ebû Dâvud, *Akdiye*, 2.

¹⁰⁷ el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed, *Mealimu's-Sünen*, I-IV, 1. Baskı, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1932, IV, 165; el-Azimâbadî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, I-XIV, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, IX, 368; Beğavi, *Şerhu's-Sünne*, X, 117.

¹⁰⁸ İbn Haldun, *Dîvânu'l-Mübteda ve'l-Haber* 1, 573.

¹⁰⁹ Ebû Dâvud, *Akdiye*, 7; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, X, 200.

bir tahmin olmayıp belli bir zihnî çaba ve gayreti ifade ettiği akıldan çıkarılmamalıdır.¹¹⁰

İctihadın büsbütün zihnî bir faaliyet olması icthad-akıl ilişkisine dair bir belirlemeyi zorunlu kılmıştır. Bu yüzden Hz. Peygamber'in isabetli olsun veya olmasın mücerred akılla hareket etmenin yanlışlığına dair uyarıda bulunduğu görülmektedir.¹¹¹ Diğer taraftan Hz. Peygamber'in, ashâbın kendi başına yorumda bulunmaları karşısında gösterdiği farklı tepkiler, onların icthad yönteminde "akıl rolünü" kavramalarını sağlayacak önemli mesajlar içermektedir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in, iki ayrı olaya verdiği iki farklı tepkiyi bir arada görmek, konuyu daha anlaşılır kılacaktır.

Birinci olayda Hz. Peygamber ashâbına, "vaktin namazını Beni Kurayza'da kılın" emri vermiştir. Yolda namaz vakti girince ashâb arasında bu emrin nasıl uygulanacağıyla ilgili yaklaşım farklılığından kaynaklanan bir ihtilaf meydana gelmiştir. Onlardan bazıları herhangi bir yorumda bulunmaksızın Beni Kurayza'ya varmadan namaz kılmayacaklarını söylemişler, diğer bazıları ise bu emri, namazın mümkün mertebe geciktirilmesi biçiminde yorumlayıp bir müddet geçtikten sonra vakit çıkmadan namazlarını yoldayken kılmışlardır. Daha sonra bu durumdan haberdar edilen Hz. Peygamber, her iki tarafın kendi uygulamasına dönük delillendirmesini yerinde bularak onaylamıştır.¹¹²

İkinci olay ise savaş ortamında cereyan etmiştir. Rivayete göre Üsame b. Zeyd (54/674) düşman saflarında yer alan ve birkaç Müslüman'ı öldüren birini yere devirmiş fakat tam öldüreceği sırada kelime-i şehadet getirdiğine şahit olmuştur. Buna rağmen Üsame bu davranışı ölüm korkusuna bağlamış ve onu katletmiştir. Daha sonra olay kendisine aktarılan Hz. Peygamber, Üsame'nin gerekçesini kabul etmediği gibi ona, "Keşke (daha önce değil de) o gün İslam'a girmiş olaydım" dedirten ağır bir ikazda bulunmuştur.¹¹³ Çünkü Hz. Peygamber'in sükût etmesinin, Üsame b. Zeyd'in düşünme

¹¹⁰ Azîmâbadi, *Avnu'l-Ma'bûd*, IX, 365.

¹¹¹ "من قال في كتاب الله عز وجل برأيه فأصاب فقد أخطأ" –Allah'ın Kitab'ı hakkında kendi görüşüyle hükmeden, isabet etse de hata yapmıştır" Ebû Dâvud, *İlim*, 5; Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 1.

¹¹² Yorumlar için bkz. en-Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 98; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 409; el-Aynî, *Umde*, VI, 256.

¹¹³ Müslim, *İman*, 41; Ebû Dâvud, *Cihâd*, 106. Üsame b. Zeyd'in bu davranışı savaş şartları düşünüldüğünde her ne kadar makul gözüke de Hz. Peygamber bu tutumu onaylamamıştır. Hatta Hz. Peygamber'in azarlaması ve ahiret gününü hatırlatması, onun bu kararının yanlış bir icthad olarak

biçimini onaylamak anlamına geleceği, daha sonra bu tür yaklaşımların benzeri durumlarda çözüm üretmenin muteber bir yolu sayılacağı açıktır. Hüküm vermede şahsî reyî ölçü alan bu yaklaşım, her şeyden önce sünnetin tesis etmek istediği, “davranış ve düşüncede şer’î bir dayanak arama” bilincini ortadan kaldırmaktadır. Diğer taraftan bir önceki örnekte her iki tarafın icthadı kendi içerisinde ispat edilebilirlik taşıırken Üsâme b. Zeyd’in verdiği hüküm, “*kılıç korkusuyla böyle söyledi*” sözünün de ifade ettiği gibi mücerret akılla ulaşılmış, ispatlanamaz bir kanaattir. Nitekim Hz. Peygamber de “أفلا لا تشقت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا” “Kalbini de yarıp baktın mı bari, demiş mi dememiş mi diye” buyurarak bu hükmün ispatlanamaz oluşuna dikkat çekmiştir.¹¹⁴

Hz. Peygamber’in Beni Kurayza ve benzeri örneklerde gösterdiği onayla “icthadın” önemli dayanak noktalarından olan “delâlet” sahasını muhtelif boyutlarıyla sünnetin bir parçası haline getirdiği açıktır. Böylece icthad esnasında devreye giren akıl, hükmünü aradığı vakıyı Şâri’in belirttiği nass çerçevesinde değerlendirdiğinden bağımsızlaşıp kendi başına bir “değer ölçüsü” veya “hüküm kaynağı” olamamaktadır. Bilakis akıl, dinî bir metni veya şer’î bir gayeyi esas almak zorunda olduğundan ancak naslarla yeni olaylar arasında bağ kurmada bir tür köprü, yani araç işlevi görmektedir.

Diğer taraftan sahabe nazarında icthad, karşılaşılan yeni durumlara sünneti tatbik etmenin aracı olarak ortaya çıkmaktadır. Hatta İbn Sa’d’ın naklettiği bir rivayet bu algının bir takım simgelerle de ifade edildiğini gösterir niteliktedir. Rivayete göre Muâz b. Cebel, Yemen’e gidince, kararlarını kayıt altına aldığı belgelere müdahaleyi önlemek amacıyla üzerine “محمد رسول الله” yazdırdığı bir mühür yaptırmıştır. Bir ara Muâz b. Cebel, Medine’ye döndüğünde Hz. Peygamber bu mühür görmüş, üzerinde ne yazdığını sormuş, aldığı cevap üzerine de “*Mührüne kadar Muâz’ın her şeyi iman etmiştir*” diyerek bu durumu onaylamıştır. Daha sonra Hz. Peygamber kendisi

dahî görmediğinin açık kanıtıdır. Hz. Peygamber bu davranışı, “İslam’ın zahire göre hükmedeceği, niyetleri ise sadece Allah’ın bileceği” temel kaidesini çiğnemek olarak değerlendirmiştir (Bkz. en-Nevevî, *el-Minhâc*, II, 107; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XII, 196). Yine başka bir meselede Hz. Peygamber, Halid b. Velid’in, “كم من مصل يقول بلسانه ما ليس في قلبه” “Namaz kılıp da kalplerinde olmayı söyleyen niceleri var” sözü üzerine bahsi geçen kaideyi “إني لم أُنقب عن قلوب الناس ولا أُنقب” “Ben insanların ne kalplerini delmek ne de karınlarını yarmakla emrolunmadım” sözüyle hatırlatmıştır (Buhârî, *el-Meğâzî*, 64).

¹¹⁴ Bkz. en-Nevevî, *el-Minhâc*, II, 104.

kullanmak üzere bu mührü ondan almıştır.¹¹⁵ Bu bağlamda vefatından sonra Hz. Peygamber'in mührünü hilafetleri döneminde sırasıyla Hz. Ebû Bekir'in (13/634), Hz. Ömer'in (23/644) ve Hz. Osman'ın (35/656) taşımış olmaları¹¹⁶ oldukça manidardır. Böylece onların da ilk defa Muâz tarafından ortaya konan bu tutumu ve bu tutumun temelinde yatan düşünce biçimini paylaştıkları anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak ictihad; nebevî süreçte hayatın bütün alanlarına hâkim kılınan Kur'an ve sünnet otoritesini, bu iki kaynağın doğrudan çözüm önermediği yeni durumlara teşmil etmenin, kendisi de "sünnet olan" bir yöntemidir. Hz. Peygamber ictihad yöntemini salık vererek teşride boşluk oluşmasının önünü almış, kendisinden sonra bireysel özellikleri ne olursa olsun herhangi birinin şahsi görüşü üzerinden otoriterleşme imkânını ortadan kaldırmıştır. Bu sayede ashâb, hata ihtimali olsa dahî, Kur'an ve sünnetin haricinde karar almanın yegâne yöntemi olarak "ictihadı" kabul etmişler, halife gibi güçlü bir makamda dahî olsa herkesi itiraz edilebilir görmüşlerdir.

B. RÂŞİD HALİFELERİN SÜNNETİ

Hz. Peygamber sonrası sünnet algısına yön veren önemli kavramlardan birisi de "râşid halifelerin sünneti" ifadesidir. Hz. Peygamber'in sünneti bağlamında halifelerin öncü rolünü vurgulayan bu tanımlamanın anlaşılması, genelde ashâbın özelde de İbn Mes'ûd'un sünnet anlayışının doğru okunması için gereklidir.¹¹⁷ Konunun daha iyi

¹¹⁵ İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, I-VIII; 1. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrût, 1968, I, 476. Ali el-Kârî'nin, İbn Hacer'den aktardıklarına bakılırsa o, Hz. Peygamber'in böyle bir mühür edinilmesini onayladığını kabul etmekte ancak bunu Muâz b. Cebel'e has bir durum olarak yorumlamaktadır. Ali el-Kârî ise Hz. Peygamber'in bu mührü almasının bu hususiyete mani olduğunu söylemektedir (Bkz. Ali el-Kârî, Nuruddin Ali b. Sultan Muhammed el-Karî, *Cemu'l-Vesail fi Şerhi'ş-Şemail*, Dâru'l-Aksâ, y.y., ty., I, 190).

¹¹⁶ Buhârî, *Libas*, 47.

¹¹⁷ Bu kanaatin aksine Bünyamin Erul, alanında yapılmış kapsamlı çalışmalardan biri olan "Sahabenin Sünnet Anlayışı" isimli eserinde bu kavrama, dolayısıyla bu kavramın bizleri ulaştırdığı sünnet algısına yer vermemektedir. Bunu yaparken, kavramın geçtiği rivayetin senedini, ferd-i mutlak oluşu, metnini ise, "Hz. Peygamber'in sünneti yanısıra kimler olduğu belli olmayan Râşid-mehdi halifelerin sünnetinin tavsiye edilmesi" gerekçesiyle eleştirmiştir. Ayrıca halifelerin bu dönemde yaptığı birçok yenilik ile rivayetin dile getirdiği "her sonradan çıkanın bid'at ve dalalet sayılması" durumunun birbiriyle çeliştiğini ileri sürmüştür (Bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 3. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2005, s. 23). Bu eleştirilerin, rivayetin tek başına ele alınmasından ve ilgili birçok rivayetin göz ardı edilmesinden kaynaklandığı açıktır. Kanaatimize göre geçtiği rivayet sahih olan ve ayrıca ümmetin kabulüne mazhar olma (تلقته الأمة بالقبول) düzeyinde değere sahip bu kavramın anlaşılması, diğer birçok rivayetin bir arada değerlendirilmesini gerektirmektedir. Mezkûr tenkitlerin yanlışlığı ise bu başlık altında yapılacak açıklamalarla daha net görülecektir.

anlaşılması bakımından râşid halifelerin sünneti ifadesinin kavramsal çerçevesinin ve sahabe algısındaki değer ve konumunun ayrı ayrı ele alınması faydalı olacaktır. Daha sonra da konu Abdullah b. Mes'ûd özelinde ayrı bir başlıkta değerlendirilecektir.

1. Râşid Halifelerin Sünneti Kavramı

Bu ifadenin ilk defa Hz. Peygamber tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim İrbad b. Sâriye şöyle bir hadis nakletmektedir:

“Hz. Peygamber bize birgün namaz kıldırıldı. Sonra bize doğru döndü ve gözleri yaşartan, kalpleri ürperten etkileyici bir konuşma yaptı. Bunun üzerine birisi “Ey Allah’ın Elçisi! Sanki bu, veda eden birinin konuşmasına benziyor. Öyleyse bize ne buyurursun?” dedi. Hz. Peygamber de “Sizlere Allah’tan sakınmanızı; Habeşli bir köle dahî olsa idarecinizi dinleyip itaat etmenizi vasiyet ediyorum. Çünkü benden sonra yaşayacak olanlarınız birçok ihtilafa şahitlik edecekler. Size düşen benim sünnetime ve hidayet olunmuş râşid halifelerimin sünnetine uymaktır. Bunlara var gücünüzle sıkı sıkıya tutunun. Aman ha türedi işlerden uzak durun! Çünkü her türedi iş bid’attir ve her bid’at de dalâlettir!”¹¹⁸

Bu bağlamda konuyla doğrudan ilgili iki rivayetin daha zikredilmesi yerinde olacaktır. Söz konusu iki rivayette Allah Rasûlü (s.a.v) aynı döneme yönelik, “nebevî hilafet (خلافة النبوة)” ve “nebevî yöntem (منهاج النبوة)” tanımlamaları yapmaktadır. Bu rivayetlerden ilkinde göre Hz. Peygamber, temel vasıflarını vererek kendisinden sonra oluşacak muhtelif idarî yapılardan bahsetmiş; bunlardan ilkinin otuz yıl sürecek nebevî hilafet dönemi (خلافة النبوة) olacağını” haber vermiştir.¹¹⁹ İkinci rivayette ise Hz.

¹¹⁸ Ebû Dâvud, *es-Sünne*, 6; Tirmizî, *İlim*, 16; İbn Mâce, *İmân ve Fedâilu’s-Sahâbe ve’l-İlm*, 6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXVIII, 367; Dârimî, *Mukaddime*, 16. Rivayetin sahih olduğu hususunda tafsilatlı değerlendirme ve alimlerin görüşleri için bkz. Zeyd b. Şa’râ, *Sünnetu hulefâi’r-râşidîn bahsun fi’l-mefhûm ve’l-hucciyye*, 1. Baskı, Dâru’s-Selâm, Kâhire, 2011, s. 47-50; Seyit Ali Güşen, Hz. Peygamber’in ve Hulefâ-i Râşidîn’in Sünnetine Sarılmayı Emreden Hadisin Değerlendirmesi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007, s. 75-76.

¹¹⁹ Hz. Peygamber’in azadlı kölesi Sefine’nin naklettiğine göre Allah Rasûlü “Nebevî hilafet otuz yıl sürer, sonra da melikler dönemi başlar” buyurmuştur. Rivayetin devamında ravi Said b. Cühman şöyle bir açıklama yapmaktadır: “Sefine bana “Ebû Bekir’i 2, Ömer’i 10, Osman’ı 12, Ali’yi de 6 yıl olarak hesapla” dedi. Bu rivayet için bkz. Ebû Dâvud, *es-Sünne*, 9 (Elbânî Ebû Dâvud tahkikinde bu rivayetin sahih olduğunu söylemektedir); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVI, 248 (Şuayb Arnâvût’un el-Müsned üzerine yaptığı tahkikte bu hadisin hasen olduğu belirtilmektedir).

Peygamber, söz konusu dönemin belirgin özelliğini (على منهاج النبوة) “nebevî yöntem üzere olmak” şeklinde açıklamıştır.¹²⁰

Hiz. Peygamber’in, “râşid halifelerin sünneti”, “nebevî hilafet” ve “nebevî yöntem” ifadelerini kullanarak özellikle belli bir dönemi, bu dönemde liderlik yapacak şahısları¹²¹ ve uygulayacakları metodu ön plana çıkarmak istediği söylenebilir. Zira ilk

¹²⁰ Huzeyfe b. el-Yeman Hiz. Peygamber’in, “Allah’ın dilediği kadar aranızda nübüvvet dönemi sürer sonra Allah Teâlâ onu kaldırır. Sonrasında Allah Teâlâ’nın dilediği bir müddet boyunca nebevî yöntem üzere hareket edecek hilafet dönemi gelir, sonra Allah Teâlâ onu da kaldırır. Bu dönemden sonra yine Allah Teâlâ’nın arzu ettiği kadar süre birbirini yiyen melikler dönemi yaşanır. Sonra Allah Teâlâ onu da kaldırır. Daha sonra süresini Allah Teâlâ’nın takdir ettiği bir dönem zorba emirler hüküm sürer. Sonra Allah Teâlâ onu da kaldırır ve ardından nübüvvet yöntemi üzere olacak hilafet dönemi gelir” dediğini aktarmıştır. et-Tayalisi, *el-Müsned*, I, 349; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXX, 356 (Şuayb Arnavût: Hasen); Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, I, 157. Ali el-Kârî “على منهاج النبوة” ifadesini, hem şeklen hem de ruhen nebevî yöntem üzere olmak şeklinde açıklamıştır (Bkz. Ali el-Kârî, *el-Mirkat*, VIII, 3376).

¹²¹ Birçok rivayetten Hiz. Peygamber’e kendisinden sonraki halifelerin kimler olacağını haber verildiği anlaşılmaktadır. Haddizatında Fars ve Rum kralları olan Kisra ve Kayser’in başına geleceklerden, mallarının Allah yolunda dağıtılacağından ve de artık bu iki düzenin bir daha tutunamayacağından bahseden (Buhârî, *Fardu’l-Humus*, 7; Müslim, *Fiten*, 18) bir peygamberin kendi ümmetinin başına gelecek olaylar ve onlara kimlerin yöneticilik yapacağı hakkında bilgilendirilmiş olması yadırganamaz. Nitekim birçok rivayet, Hiz. Peygamber’in vefatından sonra meydana gelecek olaylar ve bazı şahıslar özelinde yaşanacaklar hakkında bilgi sahibi olduğunu açık bir biçimde göstermektedir. Ayrıca ashâb da bu bilinçle Hiz. Peygamber’e sorular yöneltmişlerdir. Örneğin hanımları Hiz. Peygamber’e, vefatından sonra kendisine aralarından ilk kimin kavuşacağını sormuşlardır. Hiz. Peygamber de onlara, “Kolu en uzun (eli açık) olanınız” karşılığını vermiştir (Bkz. Buhârî, *Zekat*, 11; Müslim, *el-Fedâil*, 17). Diğer bazı örnekler için bkz. Müslim, *el-Fedâil*, 15; Buhârî, *Cihâd*, 17, *Fiten*, 20). Hiz. Peygamber’e kendisinden sonra halifelerin kimler olacağını haber verildiği görülmektedir. Rivayete göre bir mescid inşaa edilirken Hiz. Peygamber bir taş koyar sonra sırayla Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Ömer ve Hiz. Osman gelip birer taş koyarlar. Sonra da Hiz. Peygamber, “Bunlar benden sonraki yöneticilerdir” buyurur (Hâkim, *Müstedrek*, III, 14). Zehebî sahih olduğunu belirtmektedir (Bkz. Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Telhîsu’l-Müstedrek*, el-Hâkim en-Nisâbü’rî’nin “el-Müstedrek”i ile birlikte, I-IV, 1. Baskı, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1990, III, 14). Bazı rivayetler ise hilafet sürelerinin nasıl geçeceğine dair bilgilere yer vermektedir. Bunların başında Hiz. Peygamber’in gördüğü bir rüya gelmektedir. Rivayete göre Hiz. Peygamber, “Ben (rüyamda) bir kuyu başında bulunup ondan su çekerken yanıma Ebû Bekir ile Ömer geldiler. Ebû Bekir kovayı aldı da bir veya iki kova kadar su çekti. Onun su çekmesinde bir zayıflık vardı. Allah onu bağışlasın! Sonra kovayı Ebû Bekir’in elinden Hattâb’ın oğlu aldı. Kova onun elinde büyük bir kovaya dönüştü. Öyleki artık ben insanlar arasında Ömer’in yaptığı işe güç yetirecek kâmil bir kişi göremedim. Nihayet insanlar o kuyu başını develerin sulak ve eylek yeri edindiler (Buhârî, *Ashâbu’n-Nebî*, 5. Rivayetin bu iki sahabînin halifeliklerine işaret ettiği şeklindeki bazı yorumlar için bkz. İbn Battal, *Şerhu’l-Buhârî*, IX, 541; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VII, 39; el-Aynî, *Umde*, XVI, 159). Yine Hiz. Peygamber Hiz. Ebû Bekir, Hiz. Ömer ve Hiz. Osman ile Uhud dağı üzerindeyken bir sarsıntı meydana gelmiştir. Bunun üzerine Rasûlullah “Sakin ol Uhud! Zira üzerinde bir peygamber, bir siddîk ve iki de şehid bulunmaktadır” buyurur (Buhârî, *Ashâbu’n-Nebî*, 5). Hiz. Peygamber, Hiz. Osman’ı cennetle müjdelirken başına çeşitli musibetlerin geleceğini bildirerek onun halifelğinde yaşanacak önemli sorunlara işaret etmiştir (Buhârî, *Fiten*, 17). Hiz. Peygamber’in kendisinden sonraki sürece dair daha kapsamlı ifadeler kullandığı da görülmektedir. Örneğin “Ümmetimin sonunda bir halife gelecek, malı adetle saymayacak, avuçla dağıtacaktır” buyurur (Müslim, *Fiten*, 67). Yine Hiz. Peygamber’in “Benden sonra on iki halife gelmeden bu iş sona ermeyecektir” diyerek kendisinden sonra gelecek halifelerin sayısını haber verdiği görülmektedir (Müslim, *İmare*, 5; Ebû Dâvud, *Mehdî*, 1). Bu

defa bu dönemde Müslümanlar, Hz. Peygamber gibi ismet sıfatına sahip olmayan, ayrıca uygulamaları vahyin müdehalesinden yoksun beşerî bir otoritenin sünnet yorumuna tabi olarak dinî ve dünyevi işlerini idame ettireceklerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bu sözleriyle, râşid halifelere uymayı sünnetinin gereği kılarak¹²² bu dönemin uygulamalarının sonraki nesiller için örnekliği ve bağlayıcılığı olan bir gelenek oluşturmasını istediği düşünülebilir.¹²³

Diğer taraftan Hz. Peygamber, “râşid halifelerin sünneti” ifadesiyle, bize göre belli bir dönemi ve ilk dört halifeyi kastetmektedir.¹²⁴ Çünkü bu rivayette Hz. Peygamber açık bir dille, kendisinden sonra İslam toplumunun ihtilafı bir dönem yaşayacağını bu dönemde, dalâletten sakınmak için takip edilmesi gereken yolun kendi sünnetiyle birlikte “râşid halifelerin sünnetine” bağlılık olduğunu vurgulamıştır. Hz. Peygamber'in bu dönemde idarecilik yapacak öncü şahsiyetleri “râşid halifeler” olarak vasıflandırması, ortaya koyacakları uygulamaları “sünnet” şeklinde isimlendirmesi ve

örnekler, Hz. Peygamber'in, kimlerin halife olacağını bildiğini göstermeye yetmektedir. Ancak Hz. Peygamber, isim vererek uzun bir sürece müdahale anlamına gelecek bir atamayı da uygun bulmamıştır. Hz. Peygamber'in açık yönlendirmelerinin ashâb tarafından iyi anlaşıldığı ise onların, Râşid halifeler döneminde sergiledikleri tutumdan anlaşılmaktadır. Fiili durumun dışında Hz. Aişe, “Hz. Peygamber herhangi birini halife tayin etmeden ruhunu teslim etti. Şayet halife bırakacak olsaydı Ebû Bekir'i ya da Ömer'i tayin ederdi” sözüyle Hz. Peygamber'in verdiği işaretlerin hedefini açıkça beyan etmiştir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XL, 404). Dolayısıyla Bünyamin Erul'un “kimler olduğu belli olmayan Râşid-mehdi halifeler” iddiası (Bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 23) isabetli değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halife olacıklara dair sarahaten veya zımnen açıklama veya işarette bulunmadığı iddiası (Bkz. İ. Hakkı Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v) Anlamak”, *İslami Araştırmalar*, c. 10, S. 1-4, 1997) ise dayanaktan yoksundur. Netice olarak Hz. Peygamber'in kendisinden sonra kimlerin halife olacağını bildiği tespitiyle birlikte rivayette geçen “râşid halifelerin sünneti” kavramının anlamsal çerçevesi daha da belirginleşmektedir.

¹²² Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ, *el-İ'tisam*, I-II, el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kübrâ, y.y., ty. I, 88.

¹²³ Benzer bir değerlendirme için bkz: Yavuz Ünal, *Gelenek-Sünnet İlişkisi*, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 11, 1999.

¹²⁴ Bazı çalışmalarda yapılan yorumlara göre “râşid halifelerin sünneti” ifadesi; illa ilk dört halifeye işaret etmek durumunda değildir. Hz. Peygamber'in bu ifadesi belli bazı şahısları değil “vasıfları” merkeze almaktadır. Yani sadece ilk dört halife değil onlardan sonra da, Müslümanları iyi idare edecek bütün halifeler ve onların getirdiği kural ve kanunlar da bu terimin kapsamına girebilir (Yorumlar için bkz. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 29; Seyit Ali Güşen, Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-i Râşidîn'in Sünnetine Sarılmayı Emreden Hadisin Değerlendirmesi, s. 118). Ancak bize göre bu yorum hem ifadenin geçtiği bağlamla kazandığı içeriğe hem de dönemin İslam düşünce geleneğinde temsil ettiği merkezî konuma denk düşmemektedir. Bize göre, “râşid” sıfatı ilk dört halifeye has sayılmasa da “sünnet sahibi” olmanın Hz. Peygamber'in yetkilendirmesiyle sadece ilk dört halifeye ait bir konumu ifade etmektedir. Halifelerin bir yenilik ortaya koymaları halinde bunlardan ilk dört halifeye ait olanların takip edilecek bir sünnet, diğerlerinin ise bid'at olacağı ve râşid halifeler döneminin ayrıcalıklı konumuyla ilgili bazı yaklaşımlar için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 400, 556; İbn Receb, *Câmi*, II, 121.

“kendi sünnetine” atıfla zikretmesi dikkate alınması gereken bir üsluptur. Zira bu üsluptan, “Peygamber sünnetini” anlamının yöntemi olarak “râşid halifelerin sünneti” salık verilmektedir.

Hız. Peygamber’in vefâtıyla ilahî yasama veya vahyin onayı altındaki nebevî icthad döneminin kapanıp yorumlama (fıkıh) sürecinin başlamış olduğu¹²⁵ düşünülürse “râşid halifelerin sünneti” ifadesinden bağımsız bir teşrî yetkisi değil bilakis bu halifelerin, doğrudan ya da istinbat yoluyla Hız. Peygamber’in sünnetini uygulayacakları sonucu anlaşılacaktır.¹²⁶ Hız. Ebû Bekir’in halife sıfatıyla yaptığı ilk konuşmada tebaa üzerindeki itaat hakkını, Allah’a ve Rasûlün’e bağılı kalmakla kayıtlayıp bunun dışında herhangi bir yetki iddiasında bulunmamış olması da, bu anlayışın bir yansıması olarak görülebilir.¹²⁷ Hatta bu bağılılık sebebiyle Hız. Ebû Bekir’in, daha önce benzeri olmayan ve Allah Rasûlü döneminde söz konusu edilmemiş durumlar hakkında karar verirken, bir takım tereddütler yaşadığı görülmektedir.¹²⁸

Genel olarak halifeler bu bağılılığı, karşılaştıkları her yeni durumda eldeki sünnet malzemesini bir araya getirip icthad yöntemiyle yorumlayarak göstermişlerdir. Ancak metodun bu dönemde yaşadığı en önemli yapısal değişiklik icthadların, oluşturulan istişare meclislerinde karara bağlanmasıdır. Bu yolla vahyin denetiminden yoksun oluşan icthadlar, bir tür kontrol mekanizmasına da kavuşmuş olmaktadır.¹²⁹ Aynı zamanda istişarenin ağırlık kazanmasıyla icthad, yer yer bireysel bir çaba olmanın ötesine geçmiş, ortak aklın devreye sokulduğu şura meclislerinde “icma” anlayışına

¹²⁵ Aynı yönde bazı yorumlar için Bedran, Ebû'l-Ayneyn, *Tarihu'l-Fıkıh'l-İslâmî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût, ty., s. 51; Mennâu'l-Kattân, *Tarihu't-Teşrî'l-İslâmî*, 5. Baskı, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 2001, s.184; Hucvî, Muhammed b. Hasen, *el-Fikru's-Sâmi*, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1995, I, 320.

¹²⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-İhkâm fî usûlu'l-ahkâm*, I-VIII, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, Beyrût, ty., VI, 78; İbn Dakîk el-Iyd, Takiyuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali el-Mısrî, *Şerhu'l-Erbâin en-Neveviyye*, 1. Baskı, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrût, 2002, s. 97-98; Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, I, 252.

¹²⁷ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Târihu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, I-XI, 2. Baskı, Dâru't-Türâs, Beyrût, 1967, III, 210; İbnu'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Tarih*, I-X, 1. Baskı, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, Dâru'l-Kütübi'l Arabî, Beyrût, 1997, II, 192.

¹²⁸ Hız. Ebû Bekir'in, Hız. Ömer'in Kur'an'ı cem etme teklifini ilk başta “Hız. Peygamber'in yapmadığı bir şeyi nasıl yaparım?” diyerek kabul etmediğine dair rivayet için bkz. Buhârî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 166.

¹²⁹ Ahmed Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 175.

evrilmiştir.¹³⁰ Zira sahabe icması, ilk dört halife dönemindeki yerleşik uygulamayı temsil etmekte olup¹³¹ bu süreçte yapılan istişareler sonucu alınan kararlar temelinde vucût bulmuştur. Dolayısıyla her ne kadar dönemin uygulamaları, rehberlikleri sebebiyle râşid halifelerin namına kayda geçse de önemli oranda sahabe katkısıyla olgunlaşmıştır.¹³² Örneğin Hz. Ömer döneminde içki içine seksen değnek vurulması aslında istişare esnasında Hz. Ali'nin (40/661) ortaya koyduğu bir ictihaddir.¹³³ Buna rağmen Hz. Ali'nin bu uygulamayı Hz. Ömer'in sünneti olarak isimlendirmesi¹³⁴ “râşid halifelerin sünneti” ifadesinin sahabe bilincindeki yerini ve kavramın kollektif boyutunu görmek bakımından oldukça önemlidir.

Diğer taraftan râşid halifeler, Hz. Peygamber'in bu ifadesiyle başka hiçbir sahabeye tanınmayan, kendilerine özgü bir statü elde etmişlerdir.¹³⁵ Bu statüyle râşid halifelerin alacakları dinî, idarî, sosyal ve siyasal kararlar, uyulması gereken birer sünnet hükmünde telakki edilecektir.¹³⁶ Bu doğrultuda ashaptan ictihada ehliyeti

¹³⁰ Vehbe ez-Zühaylî, *Usûlü'l-Fıkhı'l-İslami*, I-II, Darûl-Fıkr, Dimaşk, 1996, I, 486-487. A. Cüneyd Köksal –İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkh”, *DİA*, 2012, XLII, 201-210.

¹³¹ Ahmed Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, s.182.

¹³² Meymun b. Mihrân, Hz. Ebû Bekir'in karşılaştığı problemlerin çözümünde önce Kur'an'a sonra sünnete başvurduğunu, bir netice elde edemediğinde bütün gayretini bu konuda sünnetten bir şeyler bilen birlerini bulmaya harcardığını, bunda da başarılı olamazsa Müslümanların önde gelenleri ve ilim sahiplerini toplayıp onlarla istişare ettiğini söylemektedir. Konuşmasının devamında Meymun, Hz. Ömer'in de aynı yöntemi kullandığını, ancak onun istişare etmeden önce konu hakkında Hz. Ebû Bekir'in bir uygulaması olup olmadığını araştırdığını söylemektedir (Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, X, 196.).

¹³³ Ebû Dâvud, *Hudûd*, 37. Bir rivayete göre ise Hz. Ömer bu uygulamayı Abdurrahman b. Avf'ın teklifi üzerine yürürlüğe koymuştur. Bkz: Tirmizî, *Hudûd*, 14.

¹³⁴ Müslim, *Hudûd*, 8.

¹³⁵ İbn Receb, *el-Câmi*, II, 121; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, *el-Kavlü'l-Müfîd*, thk. Abdurrahmân Abdulhâlık, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1976, s. 28-29; Ahmed Naim, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, I-XII, 4. Baskı, Başbakanlık Basım Evi, Ankara, 1976, I, 60-61.

¹³⁶ İbn Receb, *el-Câmi*, II, 121. Halifelerin de bu bilinçle hareket ettiklerini gösteren bir örnek şu şekildedir: Hz. Ömer bir yolculuk sırasında ihtilam olduğunda kirlenen kıyafetini değiştirmek yerine lekeli gördüğü yerleri yıkayıp geri kalan yerlere su serpmiştir. Bu duruma şahit olan Amr b. As, ona kirlî olan kıyafetini temiz olan diğer bir elbiseyle değiştirebileceğini söyleyince, Hz. Ömer, “Ne tuhafsin ey Amr. Sen fazladan bir elbise bulabiliyorsan herkes de bulabiliyor değil ya! Allah'a yemin olsun böyle yaparsam sünnet olur” karşılığını vermiştir (Muvatta, *Vukutu's-Sala*, 27). İbn Abdilberr, Hz. Ömer'in bu sözünde geçen “sünnet” kelimesini lûgat anlamına hamletmeyip, İrbad b. Sariye'nin Râşid halifelerin uygulamalarının sünnet olduğuyla ilgili rivayetin bir yansıması olarak izah etmektedir (İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-İstizkâr*, I-IX, 1. Baskı, thk. Sâlim Muhammed Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2000, I, 288).

olmayanlar doğrudan onları taklit edecek; ictihada ehliyeti olanlar ise aralarında ihtilaf vuku bulması halinde, son sözü râşid halifelere bırakacaklardır.¹³⁷

Peygamber sünnetinin bazen aynı konuda muhtelif uygulamalar ihtiva ettiği ve bu uygulamaları ictihadlarına dayanak yapacak sahabenin farklı seviyede bilgi ve fıkha sahip oldukları bir vâkıdır. Bu vasıftaki sahabenin bağımsız bir tavır sergileyip birçok alanda kendi hükmünü beyan etmesi ise toplumda kaçınılmaz olarak fikhî/amelî birtakım kargaşalara yol açacaktır.¹³⁸ Hz. Peygamber'in "râşid halifelerin sünneti" konusuna yaptığı vurgu, böyle bir kargaşanın önüne geçme öngörüsü ile de ilişkilendirilebilir. Nitekim bu dönemde râşid halifeler, ashâbın farklı biçimlerde uyguladıkları sünnetleri kişiye özel olma, son uygulama vb. bazı kriterleri esas alarak yeniden değerlendirmişler ve pratiğe aktarmışlardır.¹³⁹

Diğer taraftan nebevî asrın sonrasında sünneti anlama ve uygulamada ashâb arasında farklı eğilimler ortaya çıkmış olmasına rağmen,¹⁴⁰ İslam düşünce dünyasında şeklî ve lafzî sünnet algısından ziyade, râşid halifelerin temsil ettiği, mana ve maksadı esas alan yaklaşımın yaygınlık kazanmış olması altı çizilmesi gereken bir durumdur. Zira bu, "râşid halifelerin sünnetinin" İslam düşüncesine yön ve şekil veren tarihî işlevinin açık bir tezahürüdür.

Netice olarak "râşid halifelerin sünneti" ifadesinin; Hz. Peygamber sonrası döneme liderlik yapacak halifelerin ayrıcalıklı konumunu ve onların sahabeyle istişare ve dayanışma içerisinde, sahip oldukları birikim ve deneyimi karşılaştıkları güncel

¹³⁷ Hattabî, Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed, *Meâlimu's-Sünen*, I-IV, 1. Baskı, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1932, IV, 301; İbn Dakîk, *Şerhu'l-Erbain* I, 96.

¹³⁸ Benzer yönde bazı yorumlar için bkz. Ahmet Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu*, s. 50.

¹³⁹ Örneğin Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in son kıldırıldığı cenaze namzını dikkate alarak farklı sayıda tekbirle cenaze namazı kılma uygulamasına son vermiş, tekbir sayısını dört olarak tayin etmiştir (Bkz. Ali el-Müttakî, *Kenz*, XV, 42837; eş-Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu'l-Âsâr*, I-II, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993, II, 82; el-İsbehanî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk, *Müsnedu Ebî Hanife*, 1. Baskı, thk. Nazar Muhammed Fâriyâbî, Mektebetü'l-Kevser, Riyad, 1994, s. 82). Diğer bir örnek ise Hz. Ömer'in uyarısı üzerine Ammâr b. Yâsir'in Hz. Peygamber'den bizzat duyduğu "cünüp olanın teyemmüm alabileceği" hakkındaki rivayeti "*dilersen bunu bir daha aktarmayayım*" demesidir (Bkz. Müslim, *Hayız*, 28). Ashâbdan birinin bizzat Hz. Peygamber'den duyduğu bir hükmü kendisi gibi bir sahabenin isteği üzerine terk etmeyeceği açıktır. Öyleyse bu durum ancak Hz. Ömer'in söz konusu yetkiyle hareket edebilecek bir halife görülmesiyle açıklanabilir.

¹⁴⁰ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Ahmet Yaman, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 38, 2014, s. 16-18.

olaylara tatbik etmeleri suretiyle ortaya çıkan uygulama, usul ve yöntemleri anlattığı söylenebilir.¹⁴¹ İşte bu konum ve metod sayesinde halifeler, oluşturdukları ilim halkalarında bir anlamda, sonraki nesiller için ilk örnek mezhebi ve usullerini oluşturmuşlardır.¹⁴² Diğer bir deyişle râşid halifelerin sünneti anlama ve tatbik usulleri sonraki dönemler için uyulacak ve karar alma süreçlerinde dikkate alınacak şer'î veriler olarak vücut bulmuştur.¹⁴³

2. Râşid Halifelerin Sünnetinin Sahabe Nazarında Değeri ve Konumu

Hız. Peygamber'in yönlendirmelerinin bir sonucu olarak ashâb, râşid halifeler dönemi uygulamalarına özel önem vermişler ve bunları kendileri için birer ölçü olarak görmüşlerdir. Bu anlamda ilk dikkat çekici örnek olarak, Hız. Ömer'in kendi hilafeti döneminde bir konuda hüküm verirken Hız. Ebû Bekir'in uygulamalarını şûranın önüne almış olması gösterilebilir.¹⁴⁴ İkinci râşid halifenin kendisinden önceki dönemi ölçü kabul etmesi bu konuda daha önce nebevî telkinlerle edindiğı güçlü bilince işaret

¹⁴¹ Râşid halifelerin sünnetini metodoloji bağlamında izah eden Yusuf el-Karadavî'ye göre bu kavram, râşid halifelerin münferit olaylar hakkındaki görüş ve sözleri olmayıp genel anlamda Kur'an ve sünneti uygulanmada izledikleri metodoloji ile İslam'ın ruhunu anlamaya dönük temel yaklaşımlarını ifade eder (Bkz. Yusuf Karadavî, *el-Hasâisu'l-Âmme fi'l-İslam*, 1. Baskı, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1977, s. 224).

¹⁴² Benzer bir yaklaşım için bkz. Ali Sami en-Neşşar, *Neşetu'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslam*, I-III, 9. Baskı, Dâru'l-Maârif, Kâhire, ty., I, 59.

¹⁴³ Abdullah b. Abbas'ın ichtihad etmeden önce Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer'in uygulamalarını araştırdığı rivayetler için bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, 439. Yine İbn Abbas'ın Hız. Ali'den sağlam bir yolla gelen ameli de terk etmediğıyle ilgili rivayet için bkz. İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 125. Ömer b. Abdulaziz'in bir mesele hakkında önce Hız. Peygamber'in, daha sonra da sırasıyla Râşid halifelerin sünnetini tek tek sorduğunu gösteren bir örnek için bkz. Dârimî, *Mukaddime*, 20. Şâtübî de râşid halifeler dönemindeki yerleşik uygulamaların, sünnetin en son haliyle hayata geçirilmiş biçimi olduğunu, bu yüzden de İmam Malik'in ehli Medine'nin ameli adı altında bu geleneğe özel bir önem verdiğini söylemektedir (Şâtübî, *el-İ'tisam*, I, 60). Yine Hanefî fikhının ilk üç isminden biri olan Ebû Yûsuf, Harun Reşid'in kendisinden kaleme almasını istediğı Kitabü'l Harac isimli kitabın mukaddimesinde halifeye sünnetin ihyası tavsiyesinde bulunurken Râşid halifelerin uygulamalarına işaret ederek "Salihlerin sünnetinin canlandırılması" ifadesini kullanır (Bkz Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrahim, *Kitabu'l-Harâc*, thk. Tâha Abdurraûf Sa'd, el-Mektbetü'l-Ezheriyye, Kâhire, ty., s. 15). Eser içeriğinde referans verilen uygulamaların ağırlıklı olarak onlara ait olması da bu kanaati desteklemektedir (Benzer bir değerlendirme için bkz Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 49). Ali el-Kârî de Ebû Hanife'nin mezhebinde Abdullah b. Mes'ûd'un konumundan bahsederken önceliğı Râşid halifelerin aldığı belirtmektedir (Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, IX, 4016).

¹⁴⁴ Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübra*, X, 196.

etmektedir.¹⁴⁵ Böylece bir yandan râşid halifelerin sünneti deliller hiyerarşisindeki yerini bulmuş diğer yandan da halef-selef arasında devam ettirilecek bir gelenek ilk defa uygulanmıştır.

Abdurrahmân b. Avf'ın (32/652) üçüncü halifenin seçiminde adaylardan Allah ve Rasûlü'nün sünneti yanı sıra önceki iki halifenin sünnetine de riayet etme sözü vermelerini istemesi, bu anlayışın ashâb tarafından genel bir ilke olarak kabul edilip benimsendiğini göstermektedir. Halifeliğe ise bu şarta gücü nisbetinde uyacağını söyleyen Hz. Ali değil, herhangi bir kayıt getirmeden bağlı kalacağını ifade eden Hz. Osman getirilmiştir.¹⁴⁶ Nitekim halife olan Hz. Osman bir hac mevsiminde “*Ey insanlar sünnet ancak Hz. Peygamber'in ve iki arkadaşının sünnetidir*” diyerek bu ilkeyi herkese bir kez daha hatırlatmıştır.¹⁴⁷ Âcurrî (360/970) Hz. Ali döneminde bu usulün bozulmadığını onun da kendisinden önceki üç halifenin sünnetine uyduğunu belirtmektedir.¹⁴⁸ Aynı şekilde Hz. Hasan'ın da halifeliği Hz. Muaviye'ye devrederken

¹⁴⁵ İlgili örnekler bakıldığında Hz. Ömer'in bu konuda sergilediği tutumun temelinde, râşid halifelerin sünnetine ittiba bilincinin yattığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Kuteybe'nin, Hz. Ömer'in görevi sırasında Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in sünnetlerini takip etmedeki titizliğini, süttan kesilmiş deve yavrusunun ısrarla anasının peşine takılmasına benzetmesi bu kanaati teyid etmektedir (Bkz. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-İmame ve 's-Siyase*, thk. Halil el-Mansûr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, I, 23). Örneğin Hz. Ömer kelale konusunda Hz. Ebû Bekir'in görüşünü tekrar etmesine kızanlara “Hz. Ebû Bekir'e aykırı düşmek hususunda Allah'tan çekinirim” diyerek onun uygulamalarına bağlılığının duygusal değil, dinî gerekçelere dayandığını beyan etmiştir (Bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X, 304; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, VI, 368). Bu gerekçe en belirgin haliyle Hz. Peygamber'in “Raşid halifelerin sünnetine uyma” yönündeki telkininde görülmektedir. Hz. Ömer de bu emrin muhataplarından biri olmasının gereğini yapmıştır. Ne var ki Hz. Ömer'in, Hz. Ebû Bekir'den ayrıldığı noktalar da bulunmaktadır. Bu durum, Hz. Ömer'in Kur'an ve sünnetten sonra delil olarak Hz. Ebû Bekir dönemi uygulamalarını esas aldığı, ancak daha güçlü bir nassın varlığına kani olduğu yerde kendi içtihadıyla hükümler verdiği şeklinde yorumlanabilir. Hz. Ömer'in at ve kölelerden zekat alınması konusundaki tavrı, bu bağlamda verilebilecek örneklerden biridir. Zira o bu konudaki talepleri önce Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'in böyle bir uygulaması olmadığı gerekçesiyle reddetmiş, daha sonra bu düşüncesini adalet, maslahat ve makasid gibi temel ilkeler çerçevesinde değiştirmiştir (Bu örnek ve geniş bir değerlendirmesi için bkz. Yûsuf Karadâvî, *Fıkhu'z-Zekât*, I-II, 2. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1973, I, 229-232. Ayrıca bkz. Sifil, *Hz. Ömer*, s. 203-11).

¹⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 198.

¹⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, III, 206.

¹⁴⁸ el-Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh, *eş-Şeria*, I-V, 2. Baskı, Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1999, IV, 1774. Bu kanaati desteklemesi bakımından şu rivayet oldukça önemlidir. Hz. Ali, bir konuda önceki uygulamanın devamını isterken “فاني أكره الاختلاف، حتى يكون للناس جماعة،” “Benden öncekilere aykırı düşmeyi, insanların cemaatinin sürekliliği için asla istemem” dedikten sonra “أو أموت - كما مات أصحابي - tâki hayatımı arkadaşlarım gibi tamamlayayım” diyerek (Buhârî, *Ashâbu'n-Nebiy*, 9) kendisinden önceki râşid halifeleri kastettiği bir cümleyle bitirmiştir. Konuşmaya bir bütün halinde bakıldığında Hz. Ali'nin kendisinden önceki halifelerin yolunda yürümeyi ve onlar gibi hayatını

yaptığı anlaşmada Allah'ın Kitabı, Hz. Peygamberin sünneti yanı sıra râşid halifelerinin sünnetine uymasını istediği belirtilmektedir.¹⁴⁹

Bazen ilk dört halifeden herhangi birinin uygulaması, Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere önceki idarecilerin tatbikatına uymadığı gerekçesiyle eleştiri konusu edilmiştir. Örneğin Hz. Ömer, hilafeti döneminde hayata geçirmek istediği bir uygulamadan, kendisine yapılan bu yöndeki bir itiraz sebebiyle vazgeçmiştir. Şeybe b. Osman, öğrencisi Ebû Vail'e anlatıyor:

“Şu mecliste Hz. Ömer'in yanına oturmuştum. O, “İçimden öyle geçiyor ki, (Kabe'de) altın ve gümüş adına, ne varsa hepsini Müslümanlara dağıtayım!” dedi. Ben “bunu asla yapamazsın” deyince “neden?” diye sordu. Ben de “senin iki dostun böyle yapmadılar” diyerek cevapladım. Bunun üzerine Hz. Ömer, “Gerçekten o ikisi kendilerine uyulacak kimselerdir”¹⁵⁰ karşılığını verdi.

Hz. Osman ve Hz. Ali'nin, kendi dönemlerinde karşı karşıya kaldığı bir takım itirazlarda da aynı vurguların yapıldığı görülür.¹⁵¹ Halifeliği râşid vasfıyla anılan¹⁵²

tamamlamayı ne kadar önemseydiği anlaşılmaktadır. Bu yönde bir yorum için bkz. el-Aynî, *Umde*, XVI, 219.

¹⁴⁹ İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâiku'l-muhrika*, II, 399.

¹⁵⁰ Buhârî, *İ'tisâm*, 2. Bu ve benzeri birçok örnekte Hz. Ömer'in herhangi bir konuda önceki uygulamaya atıf yaparken Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr'i bir arada andığı görülmektedir. Örneklerin toplu olarak görülmesi ve değerlendirme için bkz. Sifil, *Hz. Ömer*, s. 72-76.

¹⁵¹ Abdurrahman b. Avf, halife seçiminde verdiği sözü yerine getirmediğini düşündüğü Hz. Osman'ı, “kendisinden önceki halife Hz. Ömer'in sünnetini uygulamamakla” eleştirmiştir. Hz. Osman da “Hz. Ömer'in sünnetini terk etmediğini ancak büsbütün uygulamaya da gücünün yetmediğini, yerinde Abdurrahman b. Avf da olsa kendisinden farklı bir şey yapabilecek gücü gösteremeyeceğini” söyleyerek kendisini savunmuştur (Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 525). Benzer bir itiraza Hz. Ali de muhatap olmuştur. Halifeliği döneminde Hz. Ali, Hz. Ömer'in daha önce kendisiyle ümmüveled hakkında istişare ettiğini, bunun sonucunda bu sıtâdeki cariyenin satılmamasında görüşbirliğine vardıklarını, buna uygun olarak Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemleri boyunca ümmüveledin satışına müsaade edilmediğini söylemiştir. Ancak Hz. Ali, ümmüveledi tekrar köle statüsüne alma düşüncesinde olduğunu belirtince, dönemin kadılarında Ubeyde es-Selmanî bu yaklaşımı, Hz. Ömer'le varılan ortak kararı sürdürmenin, Hz. Ali'nin tek başına alacağı karardan daha iyi olduğunu söyleyerek eleştirmiştir (Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, VI, 407; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 88). Hz. Ali de bu kararından vazgmiş ve iki kadısı Şureyh'e ve Ubeyde'ye bu meselede önceden olduğu gibi hüküm vermeye devam etmelerini söylemiştir (Bkz. Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî, *Neylû'l-Evtâr*, I-VIII, 1. Baskı, thk. İsmâuddîn es-Sabâbitî, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1993, IX, 428).

¹⁵² el-Münâvî, *Feydu'l-Kadîr*, I, 227; Muhammed Enver Şah el Keşmirî, *el-Arfu's-Şezî şerhu süneni't-Tirmizî*, I-V, 1. Baskı, thk. Mahmûd Şakir, Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2004, II, 115; Mübarekfuri, Emânullâh Husâuddîn er-Rahmân, *Mir'âtu'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, İdâratu'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Banârisu'l-Hind, 1984, VI, 79.

Ömer b. Abdulaziz'in de, bu kavram hakkında aynı yönde değerlendirmeleri bulunmaktadır.¹⁵³

Konu bağlamında dikkat çekici bir diğer husus ise ilk dört halifenin, Hz. Peygamber tarafından ortaya konulan bazı uygulamalarda değişikliğe gittiklerinde¹⁵⁴ önceki uygulamadan haberdar olan ashâbın, başlangıçta çeşitli itirazlar öne sürmüş olsalar bile son tahlilde bu değişimi yadırgamayıp kabul etmeleridir. Bu durum, “râşid halifelerin sünneti” yönündeki nebevî vurgunun etkisine bağlanabilir.¹⁵⁵ Sahabenin, mevcut yöneticinin önceki uygulamalardan farklı olarak yürürlüğe soktukları bu tür kararları, sünnet olarak gördüklerinin en açık örneği ise Hz. Ali'nin şu sözüdür: “İçki içene Hz. Peygamber kırk değnek, Hz. Ebû Bekir kırk değnek, Hz. Ömer seksen değnek vurdular ki hepsi de sünnettir”.¹⁵⁶

Sahabe algısında önemli bir yere sahip bu döneme ait uygulamaların, özellikle de bunlara esas teşkil eden usullerin sonraki nesillere aktarılmadığını düşünmek ise makul değildir. Bu bağlamda özellikle İbn Mes'ûd gibi sayıları çok olmayan fakih sahabîlerin râşid halifelerin sünneti çerçevesinde üstlendikleri rol oldukça önemlidir. Zira bu sınıfta yer alanlar, ichtihad yöntemini Hz. Peygamber'den öğrenmiş olsalar da sonraki süreçte her konuda bağımsız birer müctehid gibi davranmamışlar; aksine farklı

¹⁵³ Ömer b. Abdilaziz, Râşid halifelerin sünnetine verdiği değer ve konumu şu ifadelerle açıklamaktadır: “Hz. Peygamber ve ardından yönetimi ele alanlar bir takım sünnetler bıraktılar. Bunlara uymak demek, Allah'ın Kitab'ına sarılmak ve dine kuvvet vermek demektir. Hiç kimsenin bu sünnetleri değiştirme hakkı yoktur. Bu sünnetlere muhalif bir duruma da itibar edilmez. Her kim hidayeti bunlarda ararsa doğru yola erer; her kim bunlardan yardım beklerse isteği gerçekleşir. Bunları terk edip Müslümanların yolundan ayrılanları Allah Teâlâ girdikleri bu yolda bırakır ve cehenneme sokar ki, orası ne kötü bir sondur” (Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetu'l-Evliya*, I-X, 4. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrût, 1985, VI, 324; İbn Receb, *Câmi*, II, 123; el-Azimabâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, XIII, 45). Ömer b. Abdülaziz'in bu konuşmasında İrbad b. Sariye hadisinin içeriğini ortaya koyduğunu söyleyen Şâtıbî, onun bu sözlerinin sünnete dair temel yaklaşımları ihtiva ettiğini belirtir. Bu yaklaşımlardan biri olarak da Râşid halifelere ait sünnetin, bilinmeyen diğer bir sünnete veya sünnetin genelinden çıkarılmış ya da ayrıntılarından alınmış gizli bir esasa dayanabileceği düşüncesini sayar (Bkz. Şâtıbî, *el-İ'tisam*, I, 60).

¹⁵⁴ Bu yetkilendirme sayesinde Hz. Ebû Bekir Müslüman oldukları halde (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XII, 277) zekât vermektan kaçınanlara savaş ilan etmiş (Buhârî, *İstîâbetü'l-Mürteddîn*, 3; Müslim, *İman*, 8), müellefe-i kuluba zekât vermeyi sonlandırmıştır (İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 435). Hz. Ömer ise daha önce kırk değnek olan içki içme cezasını seksen olarak uygulamış (Buhârî *Hudûd*, 5; Müslim, *Hudûd*, 8), teravih namazını cemaatle kılınması uygulamasını getirmiş (Muvatta, *es-Sehvu*, 12), fethedilen toprakların paylaşılması yöntemini terk etmiş (Buhârî, *Müzârea*, 13), yaralama hakkındaki önceki uygulamadan farklı bir yol izlemiştir (Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IX, 311).

¹⁵⁵ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarih*, I, 60-61.

¹⁵⁶ Müslim, *Hudûd*, 8.

bölgelerde halifelerin verdikleri görevler çerçevesinde hareket etmişlerdir. Karşılaştıkları meseleler hakkında kendi reyleriyle icihad etmeden önce râşid halifelerin o konu hakkında herhangi bir karar ve uygulaması olup olmadığını titizlikle araştırmışlardır.¹⁵⁷ Diğer taraftan mezkûr sahabîler, halifelerin bu karar ve uygulamalarıyla birlikte doğru icihad yöntem ve usullerini de görev aldıkları bu bölgelere taşımışlardır.¹⁵⁸ Bu sebeple onlara fikhî mezheplerin oluşumuna giden süreci başlatmış kimseler olarak da bakılabilir.¹⁵⁹

Netice olarak başta râşid halifeler olmak üzere sahabe bu dönemin uygulamalarını sünnet kapsamında değerlendirmiş, oluşan geleneği bir tür ölçü kabul etmiş ve sürdürülmesi hususunda son derece hassas davranmışlardır. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un özel bir yeri vardır. Çünkü o bu bilinçle gittiği Irak bölgesinde fikhî düşüncenin temellerini atmış, aynı zamanda birçok konuda benzer yaklaşımlara sahip olduğu Hz. Ömer'e ait fikhî algının bölgeye taşınmasında oldukça önemli bir rol üslenmiştir.¹⁶⁰

3. Abdullah b. Mes'ûd'un Algısında Râşid Halifelerin Sünneti

İbn Mes'ûd, râşid halifeler döneminin önemine somut olarak değinen az sayıdaki sahabeden biridir. Zira onun söylemlerinde râşid halifelerin sünneti kavramıyla ilişkisi kurulabilecek birçok veriye rastlanmaktadır. İbn Mes'ûd'un râşid halifeler dönemi hakkındaki görüşlerine dayanak olabilecek nitelikteki ilk bilgileri bizzat Hz. Peygamber'den aldığı görülmektedir. Nitekim o, bu dönemin nebevî asrın devamı ve

¹⁵⁷ İbnu'l-Kayyim, Semsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, I-IV, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1991, I, 27.

¹⁵⁸ Râşid halifelerin kendi icihadlarına muhalefet eden birçok sahabeyi yargıda görevlendirmişlerdir (Örnekler için bkz. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, IV, 309). Bu da onların sünnetin ikame etmek istediği icihad usullerine uygun kararlar alınmasını amaçladıkları anlamına gelmektedir. Bunun görev alınan bölgelere yansıtacağı ise açıktır.

¹⁵⁹ Hz. Ömer'in hilafet yetkisini bu bilinçle kullandığını gösteren şu sözü oldukça önemlidir: "Allah'a andolsun ki, ben görevlendirdiğim kimseleri insanları kırbaçlayıp mallarını alsınlar diye değil, insanlara dinlerini ve sünnetleri öğretsinler diye gönderdim" (Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 485). Zehebî bu rivayeti Müslim'in şartına uygun bulmuştur (Bkz. Zehebî, *Telhîsu'l-Müstedrek*, IV, 485).

¹⁶⁰ Emin Câbir - Muhammed Düsûkî, *Mukaddime fi Dirasâti'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dâru's-Sekâfe, Devha, 1999, s. 117-118; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalu'l-fikhîyyu'l-âmm*, I-II, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 2004, 2. Baskı, I, 178; Esad Kılıçer, *İslam Fıkhında Rey Taraftarları*, 2. Baskı, DİB Yayınları, Ankara, 1994, s. 51.

fakat son halkası niteliğinde olacağına dair Hz. Peygamber'den şu sözü işitmiştir: “İslam’ın devri otuzbeş yıl sürer...”¹⁶¹ İbn Mes’ûd “nebevî asrın devamı” ifadesinden ne anladığını ise şu sözlerle izah etmektedir: “Şimdi sizler sünnet üzeresiniz. Yakın bir zamanda birtakım olmadık işler çıkaracaksınız ve önünüze bir takım görülmedik şeyler getirilecektir. Bu türden işlere rastladığınızda ilk rehberliğe sıkı sıkıya sarılın.”¹⁶²

Rivayetin sahih olduğunu söyleyen İbn Receb el-Hanbelî’ye göre İbn Mes’ûd’un bu değerlendirmesi râşid halifeler dönemi ile ilgilidir.¹⁶³ Onun sünnet üzere gördüğü bu dönemi tanımlarken kullandığı “الهدى الأول” “ilk rehberlik” ifadesi aynı zaman diliminin örnekliğine yapılan bir vurgudur.

İbn Mes’ûd’un bu bakış açısını yansıtan benzer kullanımları da bulunmaktadır. Örneğin o, râşid halifeler dönemi sonrasını yaşayacaklara uyarılarda bulunurken takip edilmesi gereken yolu “السمت الأول” “ilk gelenek” şeklinde tanımlamıştır.¹⁶⁴ Ayrıca onun sözlerini “bizler şu an sünnet üzere bulunmaktayız” diyerek tamamlaması yaptığı bu konuşmanın da râşid halifeler dönemine yönelik olduğunu göstermektedir. İbn Mes’ûd’un, ashâbın üzerinde yürüdükleri “yol, gelenek” anlamında kullandığı diğer bir kelime ise “العتيق” dir.¹⁶⁵ Dolayısıyla kullanılan bu ifadelerden hareketle İbn Mes’ûd’un,

¹⁶¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 566. Zehebî rivayetin sahih olduğunu belirtmektedir (bkz. Zehebî, *Telhîsu'l-Müstedrek*, IV, 566). Rivayette geçen süre, Hz. Peygamber’in bu konuşmayı yaptığı sırada kalan ömrü ile Râşid halifeler döneminin toplamı olarak izah edilmektedir (Bkz. Zemahşerî, *el-Fâik*, II, 49. İbnu'l-Esîr, *en-Nihaye*, s. 349-50).

¹⁶² “إنكم اليوم على الفطرة وإنكم ستحدثون ويحدث لكم فإذا رأيتم محدثة فعليكم بالهدى الأول” Mervezî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, 1. Baskı, thk. Abdullah b. Muhammed el-Busîrî, Dâru'l-Âsime, Riyâd, 2001, s. 93; İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed, *el-İbâne el-Kübrâ*, I-IX, 1. Baskı, thk. Rıdâ b. Nahsân Mu'tî, Dâru'r-Râye, Riyâd, 1994, I, 329. Başka bir rivayette yine İbn Mes’ûd yaşadığı dönemi sünnet üzere olmakla tanımlarken “فإننا اليوم على الفطرة” demektedir (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 271).

¹⁶³ İbn Receb, *Câmi*, II, 132.

¹⁶⁴ Dârimî, *Mukaddime*, 23; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VIII, 355; İbn Sa’d, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VIII, 488.

¹⁶⁵ Dârimî, *Mukaddime*, 19; İbn Sa’d, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, IX, 170; İbn Receb, *Câmi*, II, 171; İbn Hacer el-Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *el-Fethu'l-Mübîn*, 1. Baskı, thk. Ahmed Câsim Muhammed, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2008, s. 495. Bu ifadenin, Hz. Peygamber ve sonrasında da ashâbın üzerinde yürüdükleri yol olduğuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. el-Ğumerî, Ebu Asım, *Fethu'l-menân Şerhu ve tahkîku Kitâbi'd-Dârimî*, I-X, 1. Baskı, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, y.y., 1999, II, 116.

râşid halifeler dönemine, ashâbın bu zaman diliminde oluşturdukları gelenek ve bu geleneğin bina edildiği yöntem üzerinden baktığı söylenebilir.¹⁶⁶

Ayrıca İbn Mes'ûd'un "karşılaşılabacak yeni durumlar" sözü, sünnetin genel yapısı içerisinde râşid halifelerin sünnetinin nasıl bir işleve sahip olduğuyla ilgili önemli bir kayıttır. Zira bu dönem ashâbın, kendi başına kaldığı ve yeni problemlere doğrudan muhatap oldukları bir zaman dilimidir. Bu süreçte râşid halifelerin öncülüğünde, nebevî sünneti anlama, uygulama ve yorumlama (ictihad) faaliyeti yoğun bir biçimde sürmüş, farklı birçok alanda üretilen çözümler, sonraki nesillerin ihtiyaç halinde başvuracakları zengin bir mirası oluşturmuştur.¹⁶⁷ Bu duruma dikkat çeken İbn Mes'ûd da sahabenin oluşturduğu bu mirasın takip edilmesinin zaruretine değinmiş; türedi, zorlama ve bağnaz yorumlama biçimlerine kapılmamak gerektiğini vurgulamıştır.¹⁶⁸ Bu yaklaşımıyla o, bir anlamda gelecek nesillere sünnet üzere kalmanın formülünü vermektedir.

C. CEMAAT

Sünnetin önemli parametrelerinden bir diğeri ise "cemaat" kavramıdır. Hz. Peygamber bu kavram üzerinden ashâbına dinin, kendi iç dünyalarında yaşadıkları salt vicdânî bir olgu olmadığını, bilakis birbirlerine karşı sorumluluklar yükledikleri bir yaşama biçimi olduğunu öğretmiştir. Ashâb bu kavram çerçevesinde sünnetin yüklediği

¹⁶⁶ Bazı rivayetlerde "الهدى" ve "السمت" kelimelerinin bir arada kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Hz. Peygamber, "الهدى الصالح، والسمت الصالح، والاقتصاد، جزء من خمسة وعشرين جزءا من النبوة" "Sağlıklı rehberlik, doğru gelenek ve her şeyde orta yolu tutmak nübüvvetin yirmi beş bölümünden biridir" buyurmuştur (Bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 432; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Edebü'l-Müfred*, 1. Baskı, thk. Semir b. Emîn ez-Züheyrî, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, 1998, s. 424; Ebû Dâvud, *Edeb*, 2). Huzeyfe (r.a) de İbn Mes'ûd'un her açıdan Hz. Peygamber'e benzediğini "إن أشبهه الناس دلا وسمتا وهديا برسول الله صلى الله عليه وسلم، لابن أم عبد" "*Ashâb arasında duruşuyla, tavriyla, gidişatıyla ve biçimiyle Hz. Peygamber'e en çok benzeyen kişi şüphesiz Ümmü Abd'in oğlu'dur*" sözleriyle anlatmıştır (Bkz. Buhârî, *Edeb*, 72). Şarihler "الهدى" ve "السمت" kelimelerini kişinin üzerinde bulunduğu hal, mezhep, gidişat, açık yol ve gelenek gibi anlamlarla açıklamışlardır (Bkz. Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, IV, 106; el-Aynî, *Umde*, XXII, 154; el-Mübarekfuri, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân, *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi Câmi't-Tirmizî*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., VI, 127). Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un Râşid halifeler dönemini tanımladığı bu konuşmalarında söz konusu kelimelerle "yöntem" vurgusu yapmak istemiş olması geçen rivayetlerdeki kullanıma da uygun düşmektedir.

¹⁶⁷ Konuyu açıklayıcı bir yorum için bkz. İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in*, I, 217.

¹⁶⁸ Bkz. Dârimî, *Mukaddime*, 19; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 170; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 1202; Mervezî, *es-Sünne*, s. 96.

toplumsal sorumlukları öğrenmişlerdir. Ashâbın sünnet algısının tam olarak anlaşılması için cemaat kavramının sosyal içeriğinin, özellikle de cemaatin varlığı ve sürekliliği açısından hayatî önemi haiz idareci-tebaa ilişkilerinin nasıl bir zemine oturduğunun bilinmesi gerekmektedir. Ancak kapsamlı içeriği sebebiyle konu, mümkün mertebe İbn Mes'ûd bağlamında kalınarak izah edilecektir.

1. Cemaat Tasavvuru

Toplum, belli bir coğrafi bölgede rastgele bir araya gelmiş bağımsız fertler olmayıp somut prensipler etrafında buluşmuş; gerçekleştirmek istediği hedefleri olan, kendisine ait düşünce, davranış ve tepkiler zemininde bir kültür ortaya koymuş insanların diğer toplumlardan bağımsız birlikteliğidir.¹⁶⁹ Bu tarif ekseninde Hz. Peygamber'in farklı ırk, kabile hatta dinlere mensup kimseleri, bu unsurların farklılaştırıcı etkisinden kurtarıp İslam çatısı altında bir arada yaşayabilir insanlar haline getirmesi, kendi örnek şahsiyeti etrafında şekillenen toplumsal düzende, yani "sünnet" zemininde gerçekleşmiştir.¹⁷⁰

Esasen sünnet doğası gereği Müslüman bireyi, Hz. Peygamber örnekliliği üzerinden, kendisiyle aynı dinî ilke ve prensipleri paylaşan kimselerle buluşup sosyal bir bütünlük oluşturmaya götürür. Bu sosyalleşme neticesinde ortaya çıkan topluluğun Hz. Peygamber'in dilindeki karşılığı "cemaat" terimidir. Allah Rasûlü'nün (s.a.v), "cemaat" tasavvurunu, sünnet mefhumu üzerinden ashâbına kazandırmaya çalışması oldukça anlamlıdır.¹⁷¹ Zira sünnetin ihtiva ettiği bilgi, davranış ve düşünce biçiminin bir gelenek formunda güvenle nesilden nesile aktarımı, ancak söz konusu niteliklere sahip bu sosyal yapı içerisinde, yani cemaatle mümkündür.¹⁷²

¹⁶⁹ Doğu Ergil, *Toplum ve İnsan*, Hayat Akademi, İstanbul, 2012, s. 23-25; Sulhi Dönmezer, *Sosyoloji*, 9. Baskı, Savaş Yayınları, Ankara, 1984, s. 8. Veysel Bozkurt, *Sosyoloji*, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2004, s. 8.

¹⁷⁰ Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü*, 1. Baskı, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2013, s. 170.

¹⁷¹ Sünnet ve cemaat kelimelerinin tesadüfî bir biçimde yan yana kullanılmadığı, aralarında güçlü anlamsal bir bağın varolduğu, bu istimalin İslam tarihini doğru anlamada daima göz önünde bulundurulması gereken bir şuur haline işaret ettiğiyle ilgili bir değerlendirme için bkz. Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 2. Baskı, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997, s. 66.

¹⁷² Bu yönde bir yorum için bkz. Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 1. Baskı, çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 10.

Hız. Peygamber bir konuşmasında sünnet ile cemaati özdeşleştirmiş ve cemaate uyup onlarla birlikte hareket etmeyi “sünnete uymak”; toplumdan ayrı ferdî tutum sergilemeyi ise “sünnete muhâlefet” saymış; “Müslüman topluluğun dalâlet üzerinde birleşmeyeceğini”¹⁷³ vurgulayarak da Müslüman bireyi her hâlükârda içinde yer aldığı topluma güvenmeye çağırıştır. Ayrıca Allah Rasûlü’nün bu konuşmasında siyasî otoriteye başkaldırmayı ve Müslüman toplumdan ayrılmayı, büyük zorluklarla inşa ettiği cemaatin varlığını tehdit eden unsurlar görüp her ikisini de Allah’a şirk koşmakla aynı bağlamda zikretmesi dikkat çekicidir.¹⁷⁴

İbn Mes’ûd, Hız. Peygamber’in cemaatten ayrılmanın dinî karşılığına dair bazı sözlerini aktarmıştır. Bunların birinde Hız. Peygamber, “*her kim cemaatten ayrılırsa onu öldürün*” buyurmuştur.¹⁷⁵ Yine İbn Mes’ûd bir gün ayağā kalkan Hız. Peygamber’in, “*Kendisinden başka ilah olmayana yemin olsun ki, “Allah’tan başka ilah yoktur. Muhammed O’nun elçisidir” diyen bir Müslümanın kanı asla helal olmaz. şu üç grupta yer alması durumu hariç: Dinini terkedip cemaatten ayrılan, zina eden evli, cana karşı canı alınacak kişi*” buyurduğunu aktarmıştır.¹⁷⁶

Hız. Peygamber’in bu bağlamda “sünnet-cemaat-idareci” üçgeninde ashâbına kazandırdığı anlamsal çerçeve dikkat çekicidir. Zira bu üç kavramın oluşturduğu bütünde cemaatin, sünnet üzere yaşama amacı güden insanlar topluluğunu; idarecilerin, Kur’an ve sünnetin getirdiği ilkeleri tatbik edip toplumun söz konusu amacına hizmet

¹⁷³ Tirmizî, *Fiten*, 7; İbn Mâce, *Fiten*, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XLV, 200.

¹⁷⁴ Hız. Peygamber bu sebebe binaen Huzeyfe b. Yeman’a, ilerde görülecek fitnelerden bahsederken “sünneti terk edecek bir topluluğun çıkacağını” haber vermiş, “bu döneme ulaşması halinde, Müslümanların oluşturduğu cemaate ve önderlerine tabi olmayı” emretmiştir (Buhârî, *Menâkıb*, 25; Müslim, *İmâre*, 13). Ebû Hureyre’nin naklettiği bir rivayette ise Hız. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Farz namazlar kendi aralarında, cuma namazı bir sonraki cuma namazına, ramazan ayı da bir dahaki ramazan ayına kadar arada işlenen günahlar için kefarettir” buyurdu. Biraz sonra konuşmasının devamında “üç durum hariç” dedi. Bunu meydana gelen bir şeye binaen söylediğini anladım. Şöyle devam etti: “Allah’a şirk koşma, antlaşmayı bozma, sünneti terk etme halleri hariç”. Bunun üzerine “Ey Allah’ın Rasûlü Allah’a şirk koşmayı anladık da antlaşmayı bozmak ve sünneti terk etmek de ne demek?” diye sordum. “Antlaşmayı bozmak; elini tutup beyat ettiğin kimsenin karşısına kılıçla dikilmendir. Sünneti terk etmek ise cemaatten ayrılmaktır” buyurdu (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XII, 30; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 207. Zehebî hadisin sahih olduğunu söylemektedir bkz. Zehebî, *Telhîsu’l-Müstedrek*, I, 207). Hız. Peygamber’in, siyasî otoriteye başkaldırma ve Müslüman toplumdan ayrılmayı, Allah’a şirk koşmakla aynı bağlamda kullanmış olması dikkat çekicidir.

¹⁷⁵ Hatîb, *el-Fakîh ve’l-Mütefakkîh*, I, 416.

¹⁷⁶ Müslim, *el-Kasâmetu ve’l-Muhâribîn*, 6; Tirmizî, *Diyât*, 10; Ebû Dâvud, *Hudûd*, 1.

eden yol ve yöntemler geliştiren otoriteyi; sünnetin ise üzerinde yürünecek, sosyal düzeni simgelediği söylenebilir.

Nebevî asır ve râşid halifeler dönemi pratiği de sünnet-cemaat ilişkisine dayalı bu olguyu doğrulamaktadır. Zira bu dönemde kurulan şehirlere bakıldığında ortaya çıkan sosyal yapı ve sünnet bilinci yukarıda çizdiğimiz çerçeveye uygun düşmektedir. Yesrib, Hz. Peygamber'in idaresinde sünnetin bu bölgede cemaat düzeyinde hayata geçirilmesiyle "el-Medîne" olmuştur.¹⁷⁷ Kûfe, Basra, Şam gibi şehirler ise, râşid halifelerin Medîne örneğini planlı bir biçimde taşıyıp sünnete dayalı sosyal yapıyı yeniden kurdukları coğrafyayı temsil etmektedir.¹⁷⁸ Sonraki süreçte aynı coğrafyada gelişip yayılan ve Hz. Peygamber'in sevad-ı azam olarak nitelediği¹⁷⁹ geniş Müslüman kitlenin, kendisini hem "sünnet" hem de "cemaat" kelimelerinin yer aldığı bir terkipten oluşan "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat" ifadesiyle tanımlıyor olması, bahsettiğimiz bu olgunun varlığını doğrulayan önemli bir kanıttır.¹⁸⁰

2. İbn Mes'ûd'un Cemaat Algısı

İbn Mes'ûd, sünnetin öngördüğü toplumsal yapı hakkında detaylı sayılabilecek açıklamalarda bulunmuş sahabilerdendir. Zira o, Hz. Peygamber'in kendisine verilen ondört yardımcından biri olup¹⁸¹ nebevî asırda sünnete dayalı toplumsal yapı oluşturulurken Rasûlullah'ın yakınında bulunmuştur. Bu da onun, sünnetin bu alanında da birikim sahibi olmasını sağlamıştır.

¹⁷⁷ Medine'nin bu özelliğinden dolayı, Dârü's-Sünne, Medînetü'r-Rasûl, Medînetü'n-Nebî ve el-Medînetü'l-münevvere gibi isimler aldığı görülmektedir (Bkz. Nebi Bozkurt, "Medine", *DİA*, 2003, c. 28, s. 305-311).

¹⁷⁸ Bu yönde bir değerlendirme için bkz. Halit Özkan, Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul, 2006, s. 11-13.

¹⁷⁹ İbn Mâce, *Fiten* 8; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 199.

¹⁸⁰ Ümmetin parçalanıp fırkalara ayrılacağından bahseden Hz. Peygamber'in, bu fırkalardan kurtuluşa erecek topluluğu, "ما أنا عليه وأصحابي" "Benim ve ashâbımın üzerinde bulunduğu yol" (Tirmizî, *İmân*, 18) ifadesiyle tanımlamıştır. Bu ifade Hz. Peygamber ve râşid halifelerin sünnetine tâbi olanlar ve ashâbın yolunda yürüyenler olarak açıklanmıştır (Bkz. el-Mübârekfûrî, *Mir'âtu'l-Mefâtih*, I, 274).

¹⁸¹ Tirmizî, *Menâkıb*, 101.

a. Sosyal Yapı

Hz. Peygamber sonrası dönemde Müslümanlar, fethettikleri topraklarda kendilerinden çok daha önce yazılı kültürle tanışmış, güçlü ve köklü medeniyetlere mensup farklı din ve ırktan topluluklarla karşılaştılar. Bu toplumların İslam diniyle bütünleşmeleri ise sahabenin öncülüğünde gerçekleşen sünneti tebliğ, tebyin ve yorumlama faaliyetleriyle sağlanmıştır.¹⁸² Şüphesiz ki İslamın birçok toplumu bünyesine alıp İslamlaştırması veya birlikte yaşama kültürü üretebilmesi, râşid halifelerin, sünnetin sosyal ve siyasal boyutlarıyla talep ettiği cemaat anlayışını hem devlet idaresinde hem de toplum düzeyinde ikame etmeleriyle olmuştur.

Bu siyaset çerçevesinde Hz. Ömer tarafından halka örnek olması ve sünneti öğretmesi için seçilen¹⁸³ Abdullah b. Mes'ûd, Kûfe bölgesinde, sahip olduğu birikimi, üstlendiği idarî görevlerin sağladığı imkânlarla da bir araya getirerek daha belirgin bir toplumsal harekete dönüştürmeyi başarabilmiştir.¹⁸⁴ Bir sonraki halife Hz. Osman döneminde de idarî görevini sürdürmüş, bu zaman diliminde, Hz. Ali'nin de belirttiği gibi, faaliyetleriyle içerisinde yaşadığı topluma büyük bir ilmî hareketlilik getirmiştir. Bu bağlamda, o dönemler “*ilim*” kelimesi ile daha ziyade sünnetin/hadis, kastedildiği¹⁸⁵ düşünülürse ortaya çıkan, sünnete dayalı toplumsal dönüşümde Abdullah b. Mes'ûd'un üstlendiği rolü yerine getirmedeki başarısı daha iyi anlaşılacaktır.

Abdullah b. Mes'ûd'un aldığı resmî görevler sebebiyle üstlendiği toplumsal sorumluluğu; İslam toplumunun nasıl bir yol izleyeceği, kimlerin örneğinde hareket edeceği gibi daha çok sosyal içerikli yönlendirmeler ve tanımlamalarla yerine getirmeye çalıştığı söylenebilir.

¹⁸² Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, 1. Baskı, İFAV, İstanbul, 2010, s. 83; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep, Sünnet*, s. 74.

¹⁸³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, III, 255.

¹⁸⁴ Kevseri, *Fıkıhu Ehli'l-Irak ve hadîsuhum*, s. 41.

¹⁸⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 291; Salahattin Polat, *Metin Tenkidi*, s. 83; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*; 1. Baskı, Hadisevi, İstanbul, 2006, s. 151; Muhammed Salih el-Ğursi, *Hucciyetu's-Sünne*, s. 31-34; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep, Sünnet*, s. 73-74.

(1) Sünnete Dayalı Toplumsal Yapı Düşüncesi

Hız. Peygamber'in, sünnetin önemli parametrelerinden biri olarak "cemaat" kavramı üzerinde durduğuna değinilmiştir. İşte İbn Mes'ûd da bu öneme uygun olarak konuşmalarında cemaat, cemaati ayakta tutacak hususlar ve bireyin cemaate karşı sorumlulukları gibi konular üzerinde durmuştur. Bu bağlamda ilk dikkat çeken husus, onun toplumsal birliğe yaptığı vurgudur. İbn Mes'ûd, "Ey insanlar itaat etmek ve cemaatle hareket etmek, üzerinize düşen bir sorumluluktur. Bu ikisi Allah Teâlâ'nın tutulmasını emrettiği ipidir. Cemaatte ve itaatte kötü gördüğünüz şeyler, ayrılık halinde hoşunuza gideceklerden daha hayırlıdır"¹⁸⁶ diyerek İslam toplumunun temel karakterinin "itaat" olduğuna vurgu yapmıştır.

Aynı zamanda onun bu konuşması, cemaati oluşturan bireylerin şahsî değerlendirme ve düşüncelere sahip olabileceklerine de işaret etmektedir. Ancak bu düşüncelerin cemaatten kopma fikrine dönüştüğü yerde, Allah'ın emrine muhalefet sebebiyle değerini kaybedeceğine de vurgu yapılmıştır.¹⁸⁷ Abdullah b. Mes'ûd'un söylemlerindeki cemaat vurgusu "Hepiniz topluca Allah'ın ipine sınıksız sarılın. Bölünüp parçalanmayın"¹⁸⁸ ayetinde geçen "حبل الله" ifadesini "cemaat" olarak izah ediyor olmasıyla¹⁸⁹ da paralellik arz etmektedir.

Hız. Peygamber'in bu bağlamda ashâbın dikkatine sunduğu temel prensiplerden biri de "iyiliği emretme, kötülükten sakındırmadır". Nitekim Hız. Peygamber, aralarında İbn Mes'ûd'un da bulunduğu kırk kadar sahabîyi özel bir toplantıda bir araya getirmiş¹⁹⁰ ve önce onlara "şüphesiz sizler zaferlere, ganimetlere ve fetihlere mazhar

¹⁸⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 83 (Zehebî rivayetin Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıdığını belirtmektedir bkz. Zehebî, *Telhîsu'l-Müstedrek*, III, 83).

¹⁸⁷ İbn Mes'ûd'un bu düşüncesinin gereğini bizzat yerine getirdiği bir örnek olarak onun, Hız. Osman'ın bir ictihadını şiddetle reddettikten sonra "الخلاف شر" "İhtilafa düşmek kötüdür" deyip bu karara uygun davranması zikredilebilir. Bu bağlamda Fazlurrahman'ın şu tespiti de oldukça önemlidir: "İslam'ın dinî tarihinin çok önemli bir özelliği -ki bu özelliğin ihmal edilmesi ya da dikkate alınmaması bu tarihin tamamıyla yanlış anlaşılmasına yol açabilir- siyasî, dinî ve fikhî ayrılıklar, cemaatin bütünlüğünü tehdit ettiği andan itibaren onun birliğini koruma fikrinin kendini göstermesidir" (Fazlurrahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 66).

¹⁸⁸ Âli İmrân, III, 103.

¹⁸⁹ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Camîu'l-beyân te'vîli ayi'l-Kur'ân*, I-XXIV, 1. Baskı, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 2000, VII, 73.

¹⁹⁰ Rivayetin bir tarîkinde Abdullah b. Mes'ûd, kırk kadar sahabenin bulunduğu bu toplantıya en son kendisinin katıldığını belirtmektedir (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 220 (Şuayb Arnavût: Hasen). İbn Hacer de, bu rivayeti cuma namazının en az kırk kişi ile kılınacağına delil saymak isteyenlere

olacak bir topluluksunuz” diyerek müjdeli bir haber vermiştir. Hz. Peygamber konuşmasını “*sizden bu zamanları görecekler Allah’tan sakınsın, iyiliği emredip kötülükten menetsin*” uyarısıyla sürdürmüş,¹⁹¹ böylece fethedilecek bu topraklarda yönetim ve adaleti üst düzeye çıkarmanın metodunu göstermiştir.¹⁹²

Hz. Peygamber’in bu toplantıda dile getirdiği iyiliğin sünnet, kötülüğün ise bid’atler olduğu söylenebilir. Çünkü rivayetin devamında yer alan “*Kim benim adıma yalan uydurursa cehennemdeki yerine hazırlansın*” cümlesi bu yorumu desteklemektedir. Konuşmanın öncesi de dikkate alınırsa bu son kısım, bahsi geçen dönemde zafer, fetih ve ganimetlerin neticesinde oluşacak sosyal, siyasal ve ekonomik imkânlarla aldanıp Hz. Peygamber üzerinden kendi iyi ve kötü algılarını insanlara dayatma çabasına gireceklere yapılmış bir uyarı olarak görülebilir.

Abdullah b. Mes’ûd sosyal içerikli değerlendirmelerde bulunduğu bir başka konuşmasında ise, İslam toplumunun “niyet ve hedefleri bir, barış içerisinde yaşayan Müslümanlar topluluğu” olması gerektiğine işaret eder. Daha sonra da bu şartların bulunduğu bir ortamda herkesin birbirine iyiliği emretmesini kötülükten de sakındırmasını söyler. Bir Müslümanın ancak bu şartların ortadan kalkması durumunda kendi dinini koruma gayretine düşebileceğini belirtir.¹⁹³

Bu ifadelerle dinî yaşamın sosyal bir olgu olduğunu anlatan Abdullah b. Mes’ûd, hedeflenen toplumsal yapının oluşmasında hayatî rolü olan “*iyiliği emretme, kötülükten sakındırma*” ilkesinin¹⁹⁴ terkinde herhangi bir mazeret olamayacağını vurgulamıştır. Bunun için de herkesin gördüğü olumsuzluklar karşısında üzerine düşen görevi gücü nispetinde, müdahale yollarından birini kullanarak veya en azından kalben razı olmadığını göstererek yerine getirmesi gerektiğini söylemiştir.¹⁹⁵ Zira “*vaziyet şudur ki,*

verdiği cevapta rivayetin aslında cuma namazıyla ilgili olmadığını belirtmektedir (İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Telhîsu'l-Habîr Fî Tahrîci Ahâdîsi'r-Râfi'i el-Kebîr*, I-IV, 1. Baskı, Dâru'l-Kütüb, 'l-İlmiyye, Beyrût, 1989, II, 138). Netice olarak Hz. Peygamber'in bu toplantıyı rivayetin ele aldığı konu özelinde düzenlendiği, orada bulunanların da özellikle bu konu için çağrıldıkları anlaşılmaktadır.

¹⁹¹ Tirmizî, *Fiten*, 73; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 220.

¹⁹² Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, IX, 3824.

¹⁹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XI, 144; Beyhakî, *es-Sünen*, X, 157; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, III, 214.

¹⁹⁴ İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, III, 178.

¹⁹⁵ İbn Abdilberr, *et-Temhid*, XXIII, 284; Görüldüğü gibi Abdullah b. Mes'ûd'un bu sözü Hz. Peygamber'in “Her kim bir kötülüğe şahit olursa onu eliyle düzelsin, yetmedi diliyle o da olmadı

her topluluğun dinlerine ait ilk terk ettikleri, sünnetlerdir”¹⁹⁶ sözünün sahibi olarak, bu ilkenin toplumsal işlevini yitirmesi halinde Müslümanları ortak bir zeminde toplayan ve onlara ümmet olma özelliği kazandıran¹⁹⁷ sünnetin de yok olacağını ön gördüğü anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili olarak Abdullah b. Mes’ûd, İsrailoğullarının bu ilkeyi terk etmeleri sebebiyle yaşadıkları toplumsal çöküntüyü örnek gösteren, benzer bir yol tutmaları halinde İslam toplumunun da onların akıbetine uğrayacakları uyarısında bulunan başka bir rivayeti daha aktarmaktadır.¹⁹⁸

İbn Mes’ûd bu bağlamda idarecilere yapılacak tavsiyelerin ayrı bir önemi olduğunu, Hz. Peygamber’den yaptığı başka bir rivayetle belirtmektedir.¹⁹⁹ Rivayette Allah rızası için ihlâsla amel etmek, Müslümanların cemaatine bağlı yaşamak ve yöneticilere iyilikle nasihatte bulunmak Müslüman’ın haktan şaşıp, ihanete yeltenmeyeceği, yerine getirmekle de kalbi huzura kavuşacağı üç temel konu olarak zikredilmektedir.²⁰⁰

İbn Abdilberr (463/1071) bu rivayeti değerlendirirken Hz. Peygamber’in sözlerinin başında “*Benim sözümü işitip, ezberleyip kavrayan ve işittiği gibi aktaranın*

kalbiyle buğzederek tepki göstereceğini ki bu imanın en zayıf olanıdır” hadisinin içeriğiyle aynıdır (Bkz. Müslim, *İman*, 20; Tirmizî, *Fiten*, 11).

¹⁹⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 564 (Zehebî rivayeti Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygun bulmuştur bkz. Zehebî, *Telhîsu'l-Müstedrek*, IV, 564).

¹⁹⁷ Tahsin Görgün, *İlahi Sözü'nün Gücü*, s. 216.

¹⁹⁸ Rivayet şu şekildedir: “İbn Mes’ûd dediki: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘İsrailoğullarının çöküşünü başlatan ilk gelişme, onlardan birinin, (bir kötülüğü adet haline getirmiş) bir başkasıyla karşılaştığında ona “Adam Allah’tan kork da bu yaptığını bırak. Çünkü bu sana helal değil’ dedikten bir gün sonra oturup bu şahısla yiyip içip vakit geçirmeleriyle yaşanmıştır. Böyle yaptıklarında Allah Teâla da onların kalplerini birbirine benzetti (karartıp katılaştırdı). Daha sonra Hz. Peygamber ‘İsrailoğullarından küfre düşenler Dâvud ve Meryemoğlu İsa’nın diliyle lanete uğramışlardır’ (el-Mâide, 5/ 79) ayetini sonuna kadar okudu ve ‘Hayır Allah’a yemin olsun ki ya iyiliği emredecek kötülükten de sakındıracaksınız. Haksızlık yapana mani olup onu yeniden doğruya çevirecek bir daha doğrudan ayrılmasına müsaade etmeyeceksiniz. Ya da Allah Teâla kalplerinizi birbirine benzetip onlara yaptığı gibi sizleri de lanetleyecektir’ buyurdu” (Bkz. Ebû Dâvud, *Melâhim*, 17; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, X, 146; Beyhakî, *Şuabu’l-İman*, X, 44).

¹⁹⁹ "نصر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وحفظها وبلغها، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله ومناصحة أئمة المسلمين ولزوم جماعتهم، فإن الدعوة تحيط من ورائهم" *Bana ait bir sözü işitip ezberleyip kavrayan ve işittiği gibi aktaranın Allah yüzünü güldürsün. Bir şeyler bilen niceleri var ki, (bildiklerini) daha iyi anlayacak kimselere ulaştırırlar. Müslümanın kalbinin haktan ayrılmayacağı üç şey vardır. Yaptığını Allah için yapmak, Müslümanların önderlerine nasihatte bulunmak ve onların cemaatine bağlı kalmak” (Tirmizî, *İlim*, 7; Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zühayr, *el-Müsned*, I-II, 1. Baskı, thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî, Dâru’s-Sekâ, Dimaşk, 1996, I, 200).*

²⁰⁰ Zemahşerî, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Amr, *el-Fâik fi ğaribi’l-hadîs ve’l-eser*, I-IV, 2. Baskı, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru’l-Marife, Beyrût, ty., III, 72; Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, I, 306.

Allah yüzünü güldürsün. Bir şeyler bilen niceleri var ki, (bildiklerini) daha iyi anlayacak kimselere ulaştırırlar” diyerek konunun önemine dikkat çekmeyi hedeflediğini, “*Benim sözüm*” ifadesiyle de hadisin devamında dile getirdiği üç konuyu kastettiğini söylemektedir. Netice olarak Hz. Peygamber’in yaptığı duanın da burada açıkladığı üç temel konu hakkındaki sözlerini iyice anlayıp ezberleyen ve başkalarına ulaştıran kimseler için yapıldığını belirtmektedir. İbn Abdilberr bu rivayetle, yöneticilere iyilikle nâsihatte bulunmanın, bütün Müslümanların yerine getirmesi gereken toplumsal bir sorumluluk haline geldiğini söylemektedir.²⁰¹

Başka bir yerde Abdullah b. Mes’ûd çerçeveyi biraz daha genişletip sünnetin toplumsal düzeyde varlığını sürdürmesini, ilim adamlarının ve yöneticilerin sahip oldukları özelliklerle ilişkilendirmiştir. İbn Mes’ûd bu kesimlerin yozlaşmış nitelik değiştirmesiyle toplumu felakete sürükleyecek yaşam tarzlarının zamanla sünnet haline getirileceğini ve bu düzen içerisinde yetişen nesillerin de bunları sünnet addedip savunacaklarını söylemiştir. Bunun yanı sıra İbn Mes’ûd, toplumda ilim adamlarının azalmasıyla ilmî seviyenin düşeceğini, aynı bilgi düzeyindeki insanların da birbirlerine neyin iyi neyin kötü olduğu hususunda öğüt vermeyi terk edeceklerini, bunun da kaçınılmaz olarak beraberinde toplumsal çöküşü getireceğini haber vermiştir.²⁰²

Netice olarak Abdullah b. Mes’ûd, sünnetin bireysel olmaktan çok toplumsal düzeyde yaşanacağı düşüncesinden hareketle her bir ferdin, sosyal yapıyı oluşturan sınıflar arasında yatay ve dikey yönde bazı sorumluluklar taşıdığına vurgu yapmıştır. Onun bu konuya gösterdiği titizliğinin temelinde, sünnetin inşa ettiği toplumun aynı zamanda sünnetin yaşam garantisi olduğu bilincinin yattığı söylenebilir.

(2) Toplumsal Hayatta Sünnetin Tatbik Edilmesine Verdiği Önem

Abdullah b. Mes’ûd’un karşılaştığı birçok olayı sünnete uygun olup olmama açısından değerlendirdiği, bazen de tavsiye ettiği uygulamanın özellikle sünnet olduğuna dikkat çektiği görülmektedir. İbn Mes’ûd’un, Hz. Osmanın hilafeti döneminde hac yaparlarken Müzdelife’den Mina’ya hareket zamanı için “şayet Mü’minlerin emiri

²⁰¹ İbn Abdilberr, *et-Temhid*, 21 / 276-284.

²⁰² Mübârekfurî, *Tuhfetu’l-ahvezî*, 6, 374.

şimdi harekete geçecek olursa sünnete uygun davranmış olur” demesi,²⁰³ cenazenin sünnete uygun nasıl taşınacağını tarif etmesi,²⁰⁴ namaz kılmakta olan birisinin ayak aralığı hakkında çevresindekilere bunun sünnete uygun olmadığını belirtmesi,²⁰⁵ sünnete uygun boşanmanın nasıl olacağını anlatması,²⁰⁶ birisinin, kendisini bir topluluk içerisindeyken künyesini zikrederek selamlamasını Hz. Peygamber’in bir hadisini zikrederek hoş karşılamaması²⁰⁷ kaynakların zikrettiği birkaç örnektir. İbn Mes’ûd’un, idareci sınıfından halk kesimine kadar gördüğü uygulamaları sünnet çerçevesinde değerlendiriyor olması bu alanda toplumsal bilinci yüksek tutma gayretinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Abdullah b. Mes’ûd’un üzerinde özellikle durduğu sünnetlerin başında ise namazların cemaatle kılınması gelmektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in kendi döneminde de namazın vaktinde ve cemaatle kılınmasına büyük titizlik gösterdiği bilinmektedir. Hatta “namazı cemaatle kılmayanların evlerini yakmayı içinden geçirmiş olduğuna” dair rivayetler mevcuttur.²⁰⁸ Bu titiz tutumunun o dönemde oluşturduğu güçlü bilinci Abdullah b. Mes’ûd “*Peygamberimiz devrinde, bizden ancak münafiklığı açıkça bilinen kimselerin cemaatten geri kaldığını müşahade ederdik. (Hasta olan) bazı kimseler, iki adam yardımıyla getirilir, cemaat arasına (safa) konurdu*”²⁰⁹ sözleriyle dile getirmektedir. Bu rivayet, İbn Mes’ûd’un dilinden sünnetin toplumsal hayatı şekillendirici boyutunu dile getirmesi bakımından önemlidir.

Yaşadığı toplumda doğru sünnet algı ve uygulamalarını hayata geçirmeye çalışan Abdullah b. Mes’ûd, bid’atlere karşı da son derece dikkatli bir tutum takınmış bu bağlamda gördüğü yanlış uygulamalara fiilen müdahale etmiştir.²¹⁰ Örneğin İbn Mes’ûd insanların sünnet olduğu inancıyla namazdan ayrılırken sadece sağ taraflarından

²⁰³ Buhârî, *Hacc*, 99.

²⁰⁴ et-Tayalisi, *el-Müsned*, I, 260.

²⁰⁵ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, II, 265; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 109; Nesâî, *İftitâh*, 13; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, IX, 270.

²⁰⁶ Nesâî, *Talâk*, 2; İbn Mâce, *Talâk*, 2.

²⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 179; et-Tayâlisî, *el-Müsned*, I, 310; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 154; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 252.

²⁰⁸ Buhârî, *Husûmât*, 4; Müslim, *Mesâcid*, 42; Ebû Dâvud, *Fardu’s-Salât*, 47.

²⁰⁹ Müslim, *Mesâcid*, 44; Ebû Dâvud, *Fardu’s-Salât*, 47; Nesâî, *İmâmet*, 52; İbn Mâce, *Mesâcid*, 14.

²¹⁰ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, IX, 126; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 222.

dönmelerine,²¹¹ sabah namazının ilk iki rekâtından sonra yere uzanmalarına şiddetle karşı çıkmıştır.²¹² Çünkü İbn Mes'ûd bir prensip olarak “sünnete uygun az bir amelin bid'atler içeren birçok amelden çok daha iyi” olduğunu dile getiren birisidir.²¹³

Abdullah b. Mes'ûd sadece gördüğü bu tür yanlışlıkları düzeltmekle yetinmemiş aynı zamanda farklı inançların yazılı malzemelerinin de okunmasını hoş karşılamamıştır. Nitekim Alkame (60/679) ve el-Esved (74/693) Abdullah b. Mes'ûd'a, içerisinde Ehl-i Kitab'a ait eserlerden alınma bazı bilgilerin bulunduğu birtakım sayfalar getirdiklerinde içeriğine bakmadan derhal bu sayfaları imha etmiştir.²¹⁴ İbn Mes'ûd'un ortaya koyduğu bu tutum, “sünnete uygun”²¹⁵ bulduğu kendi dönemindeki toplumsal düşünce ve yaşayış safiyetinin bu tür malzemelerin olumsuz etkisiyle kaybolabileceği endişesinin bir tezahürü olarak görülebilir.

b. İdareci-Tebea İlişkisi

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanları bekleyen sorunların başında İslam toplumunun birliğini korumak ve yönetimini ehil kimseler eliyle sürdürmek gelmekteydi. Bunun farkında olan sahabîler de Hız. Peygamber'e ileride görev alacak yöneticiler hakkında sorular yöneltmişler, bu dönemleri yaşamaları halinde onlara karşı nasıl bir tavır sergilemeleri gerektiğini, bu tavrın sınırlarının ne olacağını öğrenmeye çalışmışlardır.²¹⁶ Zira nebevî asır sonrası tamamen beşerî düzeye oturarak şekillenecek yönetici-tebaa ilişkilerini içeren bu tür konular, ashâbın râşid halifelerin rehberliğinde pratik hale getireceği, sonraki nesillerin de değişik siyasî atmosferde onları örnek alarak

²¹¹ Buhârî, *Ezân*, 158; Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 7; Ebû Dâvud, *Rûku ve Sücûd*, 55.

²¹² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 55.

²¹³ İbn Batta, *el-İbâne*, I, 357. Hadisin merfû rivayetleri için bkz. Mamer b. Râşid, el-Ezdî, *Kitâbu'l-Câmi*, (Abdurrezzâk'ın Musannef'i ekinde 11. ve 12. Ciltler) 2. Baskı, thk. Habiburrahmân el-Â'zamî, el-Meclisu'l-İlmî, Pakistan, 1983, XI, 291; el-Mervezi, *es-Sünne*, s. 30; İbn Batta, *el-İbâne*, I, 315.

²¹⁴ İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 283.

²¹⁵ İbn Receb, *Câmi*, II, 132.

²¹⁶ Hız. Peygamber'in konuyla ilgili rivayetleriyle sahabenin ona yönelttiği soruların hep sünnet eksenli olması dikkat çekicidir. Bu durum ashâbın, sünnetle kazandıkları ümmet olma özelliğini, Hız. Peygamber sonrası da yine sünnet üzerinden koruyacakları bilinciyle açıklanabilir. Bu rivayetlerin birinde Muâz b. Cebel “*Ey Allah'ın Rasûlü şayet idareimizi senin sünnetinle amel etmeyen, senin emrini hiçe sayan kimseler alsa bize ne emredesin?*” diye sordu. Hız. Peygamber “*Allah Teala'ya itaat etmeyene itaat yoktur*” buyurdu (*el-Müsned*, XX, 442). Farklı örnekler için bkz. Buhârî, *Menâkıb*, 25; Müslim, *İmâre*, 12.

anlayacakları sünnetlerdir. Hz. Peygamber de bu konularda, nebevî bir mûcize niteliği taşıyan konuşmalar yaparak²¹⁷ ileride Müslümanların yönetimini üstlenecek kimseler hakkında önemli bilgiler vermiş ve muhtemel durumlar karşısında ashâbına nasıl davranmaları gerektiğini söylemiştir.²¹⁸

Bu bağlamda İbn Mes'ûd ismi önemli bir konuma sahiptir. Zira o, bahsi geçen nebevî mûcizeye hem haber hem de vukû aşamasında tanıklık etmiş, sünnetin bu sahada getirdiği ilkelerin yerleşmesinde şahsî tavrı, konuşmaları ve aktardığı nebevî malumatlarla önemli katkılarda bulunmuştur. Aslında Hz. Peygamber daha önce bu anlamda onun ideal biri olduğunu, “Eğer istişare etmeden birini arkamda yönetici olarak bırakacak olsaydım, İbn Mes'ûd'u bırakırdım”²¹⁹ sözüyle ifade etmiştir. Böylece Hz. Peygamber bir yandan İbn Mes'ûd'u, siyasî beceri gerektiren idarecilik özelliğine

²¹⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 317.

²¹⁸ Konunun Abdullah b. Mes'ûd özelinde ele alınmasından önce bu alanla ilgili rivayetlerin genelden özele sıralanmasıyla ortaya çıkacak tablonun göz önünde bulundurulması yararlı olacaktır. Konuyla ilgili rivayetler çok olmakla beraber genelden özele ana çizgiyi belirten rivayetler şu şekilde sıralanabilir: “Bana itaat eden Allah'a itaat etmiştir. Bana isyan eden de Allah'a isyan etmiştir. Emire isyan eden de bana isyan etmiştir. İmam ardına sığınılan ve savaşılan bir kalkandır. Şayet imam, Allah'tan korkmayı emreder ve adil olursa, bu yaptığıyla elde edeceği bir mükâfat vardır. Bunun dışında bir yol tutarsa yaptığıнын cezasını üzerine almış olur” (Buhârî, *Cihad ve Siyer*, 109). Birinci sırada yer alan bu hadiste Hz. Peygamber yöneticilerin, İslam toplumunun varlığıyla doğrudan ilgili rolünü belirtmekte ve ayrıca niçin mutlak itaat hakkı kazandıklarına da işaret etmiş olmaktadır. Bu yorum ve detayları için bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 230. Hz. Peygamber İbn Mes'ûd'a “Şayet başınızda sünneti heba eden, namaz vakitlerini erteleyen yöneticiler bulunursa ne yaparsın?” diye sormuştur. Abdullah b. Mes'ûd “Ne buyurursun ey Allah'ın Rasûlü?” dedi. Hz. Peygamber “Ya Ümmü Abd'in oğlu! Nasıl yapıp edeceğini bana mı soruyorsun? Aziz ve Yüce olan Allah'a isyanda herhangi bir yaratılmışa itaat söz konusu olmaz” buyurdu. (*el-Müsned*, VI, 340; İbn Mâce, *Cihâd*, 40) Seleme b. Yezid el-Cu'fi “Ya Rasûlullah. Şayet başımıza üzerimizdeki haklarını talep eden ama bizim haklarımızı da vermeyen idareciler gelirse ne buyurursun?” diye sordu. Hz. Peygamber yüzünü başka bir tarafa döndü. O yine sordu. Hz. Peygamber de aynı tepkiyi verdi. Yine sorduğunda Eş'as b. el-Kays onu dürttü. Hz. Peygamber de “Dinleyin ve itaat edin. Şüphesiz sizler üzerinize düşenden onlar da üzerlerine düşenden mesuldür” buyurdular (Müslim, *İmâre*, 12). “Herkim yöneticisinden hoşlanmadığı bir duruma maruz kalırsa sabretsin. Çünkü her kim cemaatten bir karış dahî ayrılmış olarak ölse ancak cahilî bir ölümle hayatı son bulmuş olur” (Buhârî, *Fiten*, 2; Müslim, *İmâre*, 13) Bu sıralamaya göre ortaya çıkan tablonun ana hatları şu şekilde verilebilir: a- Öncelikle Hz. Peygamber ashâbından idarecilerine mutlak anlamda itaat etmelerini istemiştir. Çünkü zalim de olsa idareciye itaatsizliği isyan boyutlarına vardırarak, yönetici eliyle varlığını sürdüren ve koruyan sosyal hayatın dinî, dünyevî bütün yönleriyle riske edilmesi demektir (Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 225). b- Müslümanlar idarecilere karşı üzerlerine düşen itaat mükellefiyetini yerine getirirken gördükleri dinin esaslarına aykırı durumlarda onlara itaat etmeyeceklerdir (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 112). c- İdareciler tarafından şahıslarına yönelik bir takım haksızlıklara maruz kalan Müslümanların sabretmeleri ve cemaatten ayrılmamaları istenmiştir.

²¹⁹ Tirmizî, *Menâkıb*, 107; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 10; İbn Mâce, *İmân*, 21; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 359.

sahip olmakla övmüş, diğer taraftan da ashâbına onun bu alandaki görüşlerini dikkate almaları tavsiyesinde bulunmuştur.

Bu tavsiyeyi dikkate almış olmalı ki, Hz. Ömer, hilafeti döneminde Kûfelilere hitaben yazdığı atama yazısında “Abdullah b. Mes’ûd’u hem öğretici hem vezir hem de beytülmal sorumlusu olarak gönderdiğini” belirtmiştir. Bu yazı açıkça Hz. Ömer’in, Abdullah b. Mes’ûd’un ilmî, siyasî ve iktisadî olmak üzere üç farklı özelliğinden de yararlanma arzusunu göstermektedir. Ayrıca yazının devamında özel bir kayıt düşüp “*Abdullah b. Mes’ûd’u göndererek sizi kendime tercih etmiş oldum*”²²⁰ demiş ve böylece bir yönetici olarak ona duyduğu ihtiyacın büyüklüğünü belirtip bu atamayla yaptığı fedakârlığın değerinin bilinmesini istemiştir.

Hz. Peygamber ve Hz. Ömer’in yüksek düzeydeki bu övgüleri Abdullah b. Mes’ûd’un diğer birçok sahada olduğu gibi, siyasî alandaki rehberliğine de ayrı bir değer katmaktadır. Çünkü o, diğer birçok alanda olduğu gibi sünnetin, siyasî alanı da hangi prensipler üzerine kurmayı hedeflediğini çok iyi kavramış bir sahabîdir.

İbn Mes’ûd’un idareci-tebaa ilişkileri bağlamında üzerinde en çok durduğu konuların başında ise, İslam toplumunun siyasal bütünlüğüne zarar verecek adımlardan uzak durulması, özellikle de kötü idareci profili karşısında tebaanın tepkisinin ne olacağı hususu olmuştur. İbn Mes’ûd, Hz. Peygamber’in, “*Benden sonra yapmadıklarını söyleyen, emrolunmadıkları işler yapan bir takım yöneticiler ortaya çıkacak*”²²¹ sözünü aktararak ileride idareci sınıfında yer alacakların bizzat problem kaynağı olabileceklerini haber vermiştir. Bir başka seferinde ise İbn Mes’ûd sahabeyle Hz. Peygamber arasında aynı konuda geçen önemli bir konuşmayı aktarmıştır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber, “*Benden sonra kamuya ait mal ve menfaatleri kişisel amaçları için kullanacak yöneticiler*”²²² ve *hoşunuza gitmeyecek daha başka işler ortaya çıkacak*” buyurmuştur. Bunun üzerine ashâb, “*Bizden o döneme ulaşacak olanlarımıza ne buyurursun?*” diye sordular. Hz. Peygamber de “*Üzerinize düşeni yerine getirin,*

²²⁰ Hamidullah, *el-Vesaike’s-Siyasiyye*, I, 416.

²²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 374 (Şuayb Arnavût: Kaviyy).

²²² en-Nevevî rivayette geçen “*أثرة*” kelimesinin farklı anlamlarına işaret ettikten sonra kelimenin bu rivayetteki anlamını, “yöneticilerin beytülmalî kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaları” biçiminde izah etmiştir (Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 232).

hakkınızı da Allah'tan isteyin” diyerek karşılık vermiştir.”²²³ Bu anlama uygun olarak İbn Hibban (354/965) da bu rivayeti “*Haksızlıkların ortaya çıktığı dönemlerde kişinin kendi üzerine düşeni yapması ve yöneticilere de karşı gelmemesi gerektiği hakkındaki rivayetlerin zikri*” başlığı altında vermektedir.²²⁴ Haris el-Muhâsibî (243/857) de İbn Mes’ûd’dan aktarılan bu rivayetin İslam’ın en temel ilkelerinden biri olduğunu söylemektedir.²²⁵

İmam Nevevi (676/1277), Hz. Peygamber’in bu rivayette Müslümanları idarecilerine karşı itaatkâr olmaya teşvik ettiğini söyledikten sonra, itaatın, yöneticilerin tebaa üzerindeki haklarından olduğunu belirtir. Dolayısıyla idarecileri haksızlık yapan, despot kimseler dahî olsa Müslümanlar itaatle mükelleftir. Onların, siyasî otoritenin yaptığı haksızlık ve eziyetleri gerekçe gösterip yöneticiyi görevden uzaklaştırma gayesiyle ayaklanmaları veya düzeni ıslah gerekçesiyle başkaldırmaları düşünülemez. Bu durum karşısında yapabilecekleri tek şey Hz. Peygamber’in de buyurduğu²²⁶ gibi sabredip Allah’tan bu sıkıntıları gidermesini istemektir.²²⁷ Çünkü toplum içerisinde bu tip haksızlıklara maruz kalanların problemlerini, siyasî otoriteye karşı ayaklanmaya dönüştürmeleri, öngörülemeyen toplumsal kargaşalara yol açacaktır.²²⁸ Bu yüzden Hz. Peygamber, insanların haklarına tecavüz ettikleri halde, onlardan üzerlerine düşen görevleri yapmalarını bekleyen idareciler hakkında kendisine yöneltilen ısrarlı soruya birkaç kez yüzünü çevirmişse de üçüncü defasında “*Dinleyin ve itaat edin. Zira onlar da sizler de üzerinize düşenden sorumlusunuz*” diyerek²²⁹ meselenin uhrevî boyutuna işaret etmiştir.

İbn Mes’ûd da bu içeriğe uygun olarak başka bir konuşmasında, “Şüphesiz ki idareci, sizin sınıdığınız bir makamı temsil eder. Şayet adil olursa sevap ona şükür

²²³ Müslim, *İmâre*, 10.

²²⁴ İbn Hibban, X, 447 (Şuayb Arnavût, Sahîh).

²²⁵ el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *el-Mekâsib ve'l-Verâu ve's-Şübhe*, thk. Nur Saîd, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1992, s. 64.

²²⁶ Buhârî, *Fiten*, 2; Müslim, *İmâre*, 13.

²²⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 232.

²²⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 6-7.

²²⁹ Müslim, *İmâre*, 12.

size, zalim olursa günah ona sabır size düşer” demiş²³⁰ böylece idareciler tarafından beşer haklarının çiğnenmesinin itaatsizlik sebebi olamayacağını ifade etmiştir. Başka bir vesileyle Abdullah b. Mes’ûd, sahip olduğu bu genel yaklaşımı “الخلافة شر” “ihtilafa düşmek kötüdür” sözüyle dile getirmiştir.²³¹ Bu ilkeyi uygulamalarına da yansıtan İbn Mes’ûd, doğru bulmadığı halde Hz. Osman’ın bir ictihadına uygun davranmış hatta Abdurrahmân b. Avf’ı bu gerekçeyle uyarılmış ve halifeye uymasını sağlamıştır.²³²

Buhârî’nin *Sahih*’inde geçen bir diğer rivayette ise Abdullah b. Mes’ûd’un idarecilere itaat konusunda sorulan zor bir soruya yukarıda zikredilen sünnet paralelinde cevap verdiği görülür. Rivayete göre birisi ona “*Silahını kuşanmış, komutanların yanında gayretle gazalara çıkan, daha sonra da gücümüzün üstünde bir takım işlere bizi koşturan kimse hakkında ne dersin?*” diye sorunca o, “*Allah’a yemin olsun ki sana ne diyeceğimi bilmiyorum. Ne var ki, Hz. Peygamber, bir kez emrettiği şeyi yapıncaya dek asla bizi başka bir şeyle yükümlü tutmazdı. Şüphesiz sizler Allah’tan sakındığınız müddetçe hayır üzere olacaksınız*” diyerek karşılık vermiştir.²³³

İbn Battal (449/1057) bu hadisin, idarecilere ve onların görevlendirdiği kimselere itaati kuvvetle vurgulayan bir delil sayıldığını aktarmaktadır. Rivayetin bu anlamdaki delâletine karine olarak da Abdullah b. Mes’ûd’un böylesi zorlu bir misal bağlamında idarecilerin emirlerini uygulamamanın sünnetteki konumunu soran kişiye ne azimet ne de ruhsat kabilinden herhangi bir fetvayla karşılık vermemesinin gösterildiğini söylemektedir.²³⁴ İbn Mes’ûd bu anlayışı pratik düzeyde de göstermiş ve Hz. Osman’ın kendisini Kûfe’deki görevinden azledip sonra da Medine’ye çağırması üzerine “*Gitme, biz seni korur, hoşlanmayacağın bir şeyin başına gelmesine mani oluruz*” diyenleri “*Şüphesiz onun üzerimdeki hakkı ona itaat etmemdir. Kaldı ki, ilerde*

²³⁰ Rivayetin Arapça metni şöyledir: “إن هذا السلطان قد ابتليتم به , فإن عدل كان له الأجر وعليكم الشكر , وإن جار كان عليه , الوزر وعليكم الصبر” İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, VII, 468; Beyhâki, *Şuabu’l-İman*, IX, 475.

²³¹ Abdürrezzâk, *el-Musanef*, II, 516; Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 30; Ebû Dâvud, *Menâsik*, 7; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra*, III, 205

²³² Taberî, *Tarih*, IV, 268.

²³³ Buhârî, *Cihâd ve Siyer*, 111.

²³⁴ İbn Battal, *Şerhu’l-Buhârî*, V, 132.

bir takım işler ve fitneler zuhur edecektir. Ben ise asla bunların kapısını aralayan ilk kişi olmak istemem” diyerek geri çevirmiştir.²³⁵

Abdullah b. Mes’ûd’un bu bilinci özenle yaymaya çalıştığını gösteren bir başka örnek ise, Hz. Peygamber’le üç kişi olduklarında namazı cemaatle nasıl kıldıklarını gösterdikten sonra aktardığı şu rivayettir: *“Bir zaman sonra namazların vaktini geciktirecek yöneticiler zuhur edecek. Sakın sizler namaz için onları beklemeyin. Geldiklerinde nafile olarak onlara uyun”*.²³⁶

Bu rivayet vaktin başında namazların acele edilip kılınmasının daha faziletli olduğuna işaret etmekte, kılınmış olan namazın, cemaatten ayrı bir görüntü verip fitneye sebep olmamak için daha sonra idarecinin ardında nafile olarak tekrarlanmasını öğütlemektedir.²³⁷ Çünkü Abdullah b. Mes’ûd, Hz. Peygamber’in hayattayken meydana getirdiği örnek İslam toplumunda, namazlarını cemaatle kılmayan ya da ayrı bir yerde kılan kimselere toplumsal bir tepki olarak münafık gözüyle bakıldığını çok iyi bilmektedir.²³⁸

Diğer taraftan Abdullah b. Mes’ûd, Hz. Peygamber’in mutlak itaatten kastının, yöneticilerin aldıkları kararları tartışmaya açmamak, uygulamalarını eleştirmemek olmadığını hem naklettiği rivayetlerle hem de kendi uygulamalarıyla göstermiştir. İbn Mes’ûd, Hz. Peygamber’in *“Dinleyin ve itaat edin”* türü ifadelerini, ortaya konulan görüş, eleştiri ve uyarılara rağmen, idarecilerin aldıkları nihaî kararlara karşı isyan bayrağı açmamak, dahası idareciye itaati dinî bir görev bilip onun yanında yer almak şeklinde anlamıştır.

²³⁵ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-Ğabe*, III, 286; Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV, 3. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1985, III, 300; İbn Hacer, *el-İsâbe*, IV, 201.

²³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 364 (Şuayb Arnavût: Sahîh). Bu rivayet Abdullah b. Mes’ûd’un, Hz. Peygamber’in sözlerini ona isnat etmeden aktardığı birçok örnekten biridir. Müslim’in sahihinde geçen benzer bir rivayet şu şekildedir: Ebû Zerr dedi ki “Hz. Peygamber bana “Başınıza namazı geciktirerek ve ya namazı iyice vaktin sonuna dayayıp kılan yöneticiler geçse ne yaparsın?” diye sordu. Ben “Ne emredersiniz?” dedim. Hz. Peygamber “Namazı vaktinde kıl. Eğer onları namaza durduklarında yakalarsan onlarla da kıl. Bu senin için nafile olur (Müslim, *Mesâcid*, 41).

²³⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, II, 295.

²³⁸ Müslim, *Mesâcid*, 44; Ebû Dâvud, *Salât*, 48; Nesâî, *İman*, 51; İbn Mâce, *Mesâcid*, 14. Başka bir örnek için bkz (Buhârî, *Edeb*, 75).

Bu anlayışın bir örneği Ridde olayları sırasında yaşanmıştır. Aralarında İbn Mes'ûd ve Hz. Ömer gibi sahabenin ileri gelenlerinin de bulunduğu bir grup Hz. Ebû Bekir'in savaş kararına muhalefet etmişlerse²³⁹ de halifenin bu konudaki ısrarı üzerine kendilerine verilen görevleri yerine getirmişlerdir. Muhalifler arasında yer alan Abdullah b. Mes'ûd da aynı şekilde emre uyararak Medine şehrinin önemli mevkilerinin korunması görevini üstlenen ekipte yer almıştır.²⁴⁰ Olayların sonunda Abdullah b. Mes'ûd ve birçok sahabî, Hz. Peygamber sonrası yönetimin karşılaştığı en ciddi problem olan ridde isyanlarının bu yöntemle çözüldüğüne yakinen şahitlik etmişlerdir. Daha sonra Abdullah b. Mes'ûd kendisi gibi düşünen sahabîlerin yanıldığını, Hz. Ebû Bekir'in ısrar edip kendi görüşünü uygulamakla İslam ümmetinin bekası için hayatî bir hamle yaptığını şu sözlerle dile getirmiştir:

*“Hz. Peygamber'in vefatından sonra öyle bir konuma düştük ki, neredeyse helâk olacaktık. Allah Teâlâ bize Hz. Ebû Bekir'i bahsetmiş olmasaydı, hepimiz (dinden dönenlerin) verecekleri birkaç hayvana karşılık savaşmamakta görüş birliğine varmıştık. Ne var ki, Allah Teâlâ Hz. Ebû Bekir'e gayret verdi de onlarla savaştı”*²⁴¹

Diğer taraftan Hz. Peygamber, ilerleyen dönemlerde bazı uygulamalarıyla şer'î ölçülere muhalefet edecek idarecilerin ortaya çıkacağını haber vermiş, gücü yetenin fiilî, gücü yetmeyenlerin ise kalbî olarak tepki göstermelerini istemiştir. İdarecilerin bu aykırılıklarını hoş görüp bu hususlarda onların peşine takılanları ise şiddetle uyarmıştır. Bir sahabenin *“Peki onlarla savaşalım mı?”* sorusunu ise *“namaz kıldıkları müddetçe hayır”* diyerek cevaplamıştır.²⁴²

Abdullah b. Mes'ûd bir konuşmasında ilerleyen dönemlerde gereken tepkiyi görmeyen yönetici davranışlarının zamanla halk kitleleri tarafından örnek alınacağını bunun neticesinde de sünnetin bid'at, bid'atlerin sünnet, ma'rufun münker, münkerin de ma'ruf kabul edileceği bir dönemin geleceğini haber vermiştir.²⁴³ Abdullah b.

²³⁹ Hz. Ömer'in konuyla ilgili itirazları için bkz. Vâkıdî, Muhammed b. Ömer, *er-Riddetu mea nebzetin min futûhi'l-İrâk*, thk. Yahyâ el-Cebûrî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1990, s. 48-53.

²⁴⁰ Taberî, *Tarih*, II, 245; Zehebî, *Tarihu'l-İslam*, III, 28.

²⁴¹ Belezurî, *Fütuhu'l-Büldân*, s. 99-100; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil fi't-Târîh*, II, 201.

²⁴² Müslim, *İmâre*, 16; Tirmizî, *Fiten*, 78; Ebû Dâvud, *Sünnet*, 31. Hadisin açıklaması için bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, XII, 243; el-Münâvî, *Feydu'l-Kadîr*, IV, 99.

²⁴³ İbn Vaddah, *el-Bideu*, II, 160.

Mes'ûd'un Hz. Peygamber'den aktardığını düşündüren bu sözler, yöneticiler üzerindeki bu kontrol mekanizmasının sünnetin varlığı açısından hayati olduğunu göstermektedir. Bu paralelde yaptığı uyarılardan birinde (azlık ifadesi olarak) parmağını göstermiş ve “Başınıza sünneti işte şu kadar bırakacak idareciler gelecektir. Onları hallerine terk edecek olursanız büyük felakete sebep olurlar” demiştir.²⁴⁴

Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Peygamber'in yukarıda bahsettiği durumun bir benzerini Hz. Osman'nın halifeliği sırasında Kûfe valiliğine atanan Velid b. Ukbe döneminde yaşamıştır. Sünnet olduğu üzere namazı kıldırması beklenen Velid b. Ukbe namazı geciktirince, Abdullah b. Mes'ûd ayağa kalkıp kamet getirmiş ve namazı kıldırmıştır. Daha sonra Velid b. Ukbe'nin ona bir elçi göndermiş ve “*Seni böyle yapmaya iten sebep nedir? Müminlerin emirinden bir talimat mı aldın yoksa bir bid'at mi çıkardın?*” diye sormuştur. Abdullah b. Mes'ûd bu soruya “*Ne Müminlerin emirinden bir talimat aldım, ne de bir bid'at çıkardım! Ancak ne Allah ne de Rasûlü, sen kendi işinle meşgulken bizim namazı geciktirmemizi kabul etmez*” diyerek karşılık vermiştir.²⁴⁵ Diğer bir açıdan bu örnek Abdullah b. Mes'ûd'un, bir sünneti Hz. Peygamber'den aldığı gibi uyguladığının görülmesi bakımından da önemlidir.

Bütün bu örneklerden Abdullah b. Mes'ûd'un, İslam toplumunda idareci-tebaa arasındaki ilişkilerin mutlak itaat zemininde yürüyeceği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumun tek istisnası ise idarecilerin Allah'a isyanı gerektiren taleplerde bulunmalarıdır. Abdullah b. Mes'ûd “*Allah'a isyanda hiç kimseye itaat söz konusu değildir*”²⁴⁶ diyerek bu durumda idarecilere itaat edilmeyeceğini dile getirmiş, kendi tatbikatıyla da burada kastedilen “*itaatsizlikten*” “*yönetime başkaldırı*” anlamının çıkarılmayacağını göstermiştir.²⁴⁷ Bu düşüncesinin bir yansıması olarak kendi talebelerine namazı geciktirmeleri durumunda idarecileri beklememelerini, ancak

²⁴⁴ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 298; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 564.

²⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 325 (Şuayb Arnavût: Sahih)

²⁴⁶ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-Muhalla bi'l-Âsâr*, I-XII, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ty., V, 342. Abdullah b. Mes'ûd'un bu sözünün kaynağı olan hadisler için bkz. Buhârî, *Ahkâm*, 4; Müslim, *İmâre*, 8; Tirmizî, *Cihâd*, 29; Ebû Dâvud, *Cihâd*, 97.

²⁴⁷ Bunun bir örneği Abdurrezzâk'ın *Musannef*'inde geçmektedir. Bu rivayete göre Velid b. Ukbe bir elçi gönderip Abdullah b. Mes'ûd'dan “*Her sonradan türeme bid'attir*” söylemini dillendirmekten uzak durmasını istemiş, Abdullah b. Mes'ûd'un bu isteğe olumsuz karşılık vermesi üzerine de kendisinden Kûfe'yi terk etmesini talep etmiştir. Abdullah b. Mes'ûd da bu talebe uyararak Medine'ye gitmiştir (Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 80).

cemaatten ayrılmış görüntüsü oluşturmamak için de kıldıkları namazı idarecilerin ardında nâfile olarak tekrarlamalarını söylemiştir.²⁴⁸ Böylece Abdullah b. Mes'ûd talebelerine, idarecilerle bu bağlamda karşı karşıya gelmeleri halinde, kargaşaya sebep olmayacakları bir yöntem önermiş olmaktadır.

²⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 364 (Şuayb Arnavût, Sahîh li ğayrihî).

İKİNCİ BÖLÜM

ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İLMÎ KİŞİLİĞİ VE ETKİNLİĞİ

I. HZ. PEYGAMBER'E YAKINLIĞI

Abdullah b. Mes'ûd'un ilmî kişiliğinin iyi anlaşılabilmesi için öncelikle Hz. Peygamber'e olan yakınlığı ve bu yakınlığın sağladığı imkânların bilinmesinde fayda vardır. Zira onun, sahabîler arasında ilmiyle ve fıkhıyla tanınan biri haline gelmesinde bu ortam etkili olmuştur.²⁴⁹

A. HZ. PEYGAMBER'E YAKINLAŞTIRAN ŞAHSİ ÖZELLİKLERİ

Abdullah b. Mes'ûd, İslam diniyle ilk temasının Hz. Peygamber'in etrafında sadece Hz. Hatice ve Hz. Ali'nin olduğu bir döneme rastladığını dile getirmektedir.²⁵⁰ Yine kendisinin anlatımıyla İslam'ı kabul ettiğinde Müslümanların sayısı o da dâhil olmak üzere henüz altıdır.²⁵¹

Abdullah b. Mes'ûd'un, Hz. Peygamber'in yakınında yer alması ve özel ilgisine mazhar olması, sahip olduğu bir takım karakteristik özelliklere bağlanabilir. En belirgin özellikleri arasında, güvenilir, zeki, öğrenmeye istekli, cesur ve yaptığı işin hakkını veren biri oluşu zikredilebilir. Kaynakların aktardığı birçok rivayet, onun sahip olduğu bu özelliklerin, İslam'ı kabul etmesinin hemen öncesinde ve Müslüman olduktan sonraki ilk evrede bizzat Hz. Peygamber tarafından müşahede edilmiş olduğunu göstermektedir. Söz konusu özelliklerin sergilendiği ve bu ilk döneme ait bilgilerin yer aldığı bazı rivayetler şunlardır:

Bir gün Abdullah b. Mes'ûd, Ukbe b. Muayt'ın koyunlarını otlattığı bir sırada Hz. Peygamber yanında Hz. Ebû Bekir olduğu halde çıka gelmiş ve ondan kendilerine

²⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 92.

²⁵⁰ İbn Kesîr, Ebûl-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidaye ve'n-Nihâye*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1986, VI, 18; Ali el-Müttakî, *Kenz*, XIII, 467.

²⁵¹ İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-VIII, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1994, IV, 200; en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Tehzîbu'l-Esmâ ve'l-Lüğât*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1994, I, 288. Konu hakkındaki ihtilafların geniş bir değerlendirmesi için bkz. Hüseyin Küçükkalay, *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 2. Baskı, Yeni Zamanlar, İstanbul, 2013, s. 7-8.

süt vermesini istemiştir. İbn Mes'ûd, kendisinin bir emanetçi olduğunu bu yüzden onlara süt veremeyeceğini söylemiştir.²⁵² Henüz Müslüman olmadan gösterdiği bu tavır onun güvenilir ve emin bir kişi olduğunu ortaya koyan güçlü bir kanıttır. Nitekim daha sonra Hz. Osman döneminde Kûfe'de beytülmal sorumlusu olan Abdullah b. Mes'ûd, vali Sa'd b. Ebî Vakkas'a buradan borç vermiş; ödeme süresi geçince de aralarında sürtüşme yaşanmıştır.²⁵³ Bu yaşanan sıkıntı temelde İbn Mes'ûd'un beytümale ait parayı zamanında iade etme hassasiyetinden kaynaklanmıştır.²⁵⁴ Bu örneklerin delâlet ettiği güçlü emanet bilincinin, Hz. Peygamber'in onu bazı sırlarına ortak etmesinde ve bu nedenle "sırdaş" lakabı almasında önemli bir rol oynadığı söylenebilir.²⁵⁵

Abdullah b. Mes'ûd'da görülen belirgin özelliklerden bir diğeri ise öğrenme azim ve kararlılığıdır. O bu özelliğinin bir neticesi olarak Müslüman olduktan hemen sonra Hz. Peygamber'in yanına gitmiş ve Kur'an'ı kastederek "*bana bu güzel sözlerden öğret*" diyerek öğrenme arzusunu dile getirmiştir. Hz. Peygamber bunun üzerine onun başını okşayıp dua etmiş ve "*gerçekten öğretilecek bir gençsin*" iltifatında bulunmuştur. Bu iltifatı aktardıktan sonra İbn Mes'ûd, bizzat Hz. Peygamber'den kimsenin kendisiyle tartışamayacağı yetmiş süre öğrendiğini belirterek²⁵⁶ henüz nüzûl sürecindeki Kur'an'ı öğrenmek için uzun bir dönem sebat ve kararlılık gösterdiğini anlatmıştır. Ayrıca onun "*Şayet binekle varılacak bir mesafede Allah'ın Kitabı'nı benden daha iyi bilen birinin olduğunu bilsem atlar ona giderdim*"²⁵⁷ sözü de öğrenmeye verdiği önemi ve bu uğurda gösterebileceği fedakârlığın açık ifadesidir. Bu örneklerden, İbn Mes'ûd'un ilk başta gösterdiği öğrenme isteğinin geçici bir heves olmayıp güçlü bir iradede kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

Abdullah b. Mes'ûd'un karakteristik vasıflarından bir diğerrinin cesaret olduğu söylenebilir. Zira İbn Mes'ûd Müslümanlığının ilk dönemlerinde cesaret isteyen bir

²⁵² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 417; et-Tayalisi, *el-Müsned*, I, 276; İbn Hibban, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahih İbn Hibbân*, I-XVIII, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnavût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1988, XIV, 433; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 78.

²⁵³ Taberî, *Tarih*, IV, 251-255.

²⁵⁴ Abdussettar eş-Şeyh, *Abdullah b. Mes'ûd*, 3. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1999, s. 309.

²⁵⁵ Buhârî, *Ashâbu'n-Nebiy*, 21.

²⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 83; et-Tayalisi, *el-Müsned*, I,276; İbn Hibban, *es-Sahih*, XIV, 433; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 78.

²⁵⁷ Müslim, *Kitâbu'l-Fedâil*, 22.

eylemi yüreklilikle kabul ederken görülmektedir. Kur'an ayetlerini Kureyşli müşriklere duyurmayı amaçlayan bu eylemi “Ben yaparım” diyerek üstlenen kişi İbn Mes'ûd olmuştur. Hatta yanındakilerin “*Senin adına korkarız. Biz, müşrikler saldırdıklarında onu koruyacak aşireti olan birini arıyoruz*” demelerine rağmen İbn Mes'ûd kararında ısrarcı olmuş ve gidip isteneni yerine getirmiştir. Hatta ağır bir şekilde dövülmesine rağmen bu yaptığını bir kez daha tekrarlayabileceğini söylemiştir.²⁵⁸ Abdullah b. Mes'ûd gibi kısa boylu, bünyesi zayıf,²⁵⁹ kendisini koruyacak aşireti olmayan bir kimse için bu türden bir eyleme kalkışmanın cesaret gerektirdiği açıktır.

B. HZ. PEYGAMBER'E YAKINLIĞININ DERECESESİ

Hz. Peygamber böylesine seçkin özellikleri kendisinde toplayan Abdullah b. Mes'ûd'a çok özel bir ayrıcalık tanımış ve onu yakınında bulundurmamayı istemiştir. Bu ayrıcalık, Hz. Peygamber'in “*Sen, menetmediğim müddetçe perdeyi açıp yanıma girmekte ve sırlarımı dinlemekte serbestsin*”²⁶⁰ sözüyle ona tanıdığı geniş izindir. Artık bu sayede Abdullah b. Mes'ûd Hz. Peygamber'in yanına izin almadan dilediği gibi girip çıkabilmiştir.²⁶¹ Bunun da ötesinde bazı olağan üstü hallerine tanıklık etmesi için Hz. Peygamber'in onu özellikle yanına aldığı görülmektedir.²⁶²

²⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 837; İbnu'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-Ğabe fî Marifeti's-Sahâbe*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed el-Muavvad, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, III, 381.

²⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 244; İbnu'l-Esir, *Üsdü'l-Ğabe*, III, 381.

²⁶⁰ Müslim, *Selâm*, 6.

²⁶¹ Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, VII, 2959.

²⁶² Bu durumu anlatan bir rivayeti İbn Mes'ûd'dan işiten Ebû Osman şöyle anlatmaktadır: “Hz. Peygamber yatı namazını kıldırdı ve Abdullah b. Mes'ûd'u elinden tutup Mekke vadisine götürdü. Onu oturtup etrafına bir çizgi çekti, sonra da “*Bu çizgiyi geçme. Sana birtakım kimseler gelecek. Onlarla da konuşma. Zaten onlar da seninle konuşmazlar*” dedi. Abdullah b. Mes'ûd sözünü şu şekilde sürdürdü: “Daha sonra Hz. Peygamber arzuladığı yere geçip gitti. Bense öylece çizili bölgede otururken saçları ve vücut yapılarıyla Sudanlıları andıran birileri çıka geldi. (Vücutlarında) ne açıkta bir bölge, ne de onu örten bir şey görüyordum. Çizgiyi aşmadan bana kadar geldiler. Sonra gecenin sonlarına doğru Hz. Peygamber'e taraf çekip gittiler. Bir süre sonra Hz. Peygamber bulunduğum yere döndü ve “*Geceden bu tarafa uyumadım*” dedi. Ardından çizginin berisine geçip yanıma vardı. Dizimi yastık yapıp uyudu. Hz. Peygamber uyuduğu zamanlar hafifçe nefes alıp verirdi. Ben oturmuş, Hz. Peygamber de başını dizime koymuş bir haldeyken birden beyaz elbiselere bürünmüş birileri çıka geldi. Allah biliyor ya o kadar güzellerdi ki. Bulduğum yere vardılar. Onlardan bazıları Hz. Peygamber'in başucuna diğerleri de ayak tarafına çöktüler. Sonra kendi aralarında konuşmaya başladılar “*Kesinlikle bu Peygamber'e bahşedilene benzer bir lütfâ mazhar olmuş ikinci bir kişi daha tanımıyoruz. Gözleri uyuyorken bile kalbi uyanık. O'na şu misali verebilirsiniz: Bir sultan saray yapmış sonra bir ziyâfet hazırlayıp insanları yemeye davet etmiş. Artık kim gelirse yemiş içmiş kim de*”

Bu izin almadan giriş müsaadesi Abdullah b. Mes'ûd'a özel olup başka bir sahabeye bu düzeyde tanınmamıştır.²⁶³ Bu serbestlik o derecededir ki, Yemen'den gelen Ebû Mûsâ el-Eşâri'nin bir müddet onu ve annesini, Hz. Peygamber'in ev halkından birileri olarak düşünmesine sebep olmuştur.²⁶⁴

Rivayetler Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in yakın hizmetinde bulanmasından dolayı aldığı bazı lakaplardan da bahsetmektedir. Hz. Peygamber'in ayakkabılarını giydirmesi, çıkardığında koltuğunun altına alıp saklaması,²⁶⁵ temizleneceği suyu ya da suyun konulacağı kabı taşıması, yastık ve misvak gibi bir takım şahsi eşyalarının bakım ve ıslahıyla ilgilenmesi²⁶⁶ bu hizmetlerin başlıcalarıdır. İbn Mes'ûd, sıklıkla yaptığı bu işler sebebiyle “صاحب النعلين و الوساد و السواك و الطهور و المطهرة”²⁶⁷ gibi bir takım lakaplar almıştır.

İbn Sa'd (230/845), Abdullah b. Mes'ûd'un bu lakapları Hz. Peygamber'e yolculuklarında refakat ederken gördüğü hizmetlerden ötürü aldığını belirten bir rivayet nakletmektedir. Daha sonra kendi senediyle İbn Mes'ûd'un, Hz. Peygamber yıkanırken bir örtüyle O'nu perdelediğini, uyanması gerektiğinde uyandırdığını ve tek başına yürüdüğünde O'na refakat ettiğini aktarmaktadır.²⁶⁸

Hz. Peygamber'in Abdullah b. Mes'ûd'a verdiği değer ve konumu bazen sözlü olarak da ifade ettiği olmuştur. Bu sözlerinden birinde Hz. Peygamber, İbn Mes'ûd'un kendisine bahşedilen on dört seçkin arkadaştan biri olduğunu belirtmektedir.²⁶⁹ Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber “*Eğer istişare etmeden birini arkamda yönetici olarak*

davete kulak tıkamışsa onu cezalandırmış” (ve ya “cezalandırmış” yerine “azap etmiş”) dedi. Ardından göğe yükselerek ayrıldılar. Hz. Peygamber de tam o sıra uyandı ve “Ne dediklerini duydun mu, kim olduklarını anladın mı?” diye sordu. Ben “Allah ve Rasûlü daha iyi bilir” dedim. Hz. Peygamber de “Onlar meleklerdir. Peki verdikleri misali anladın mı?” diye tekrar sordu. Ben de yine “Allah ve Rasûlü daha iyi bilir” diyerek karşılık verdim. Hz. Peygamber “Misalini verdikleri, Rahman olan yüce Allah'tır. Cenneti yarattı ve kullarını oraya çağırdı. Kim bu daveti kabul ederse cennete girer. Ve kim de daveti reddederse onu cezalandırır veya azap eder” dedi (Bkz. Tirmizî, Emsâl, 1; Dârimî, Mukaddime, 2).

²⁶³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 92; el-Aynî, *Umde*, XXII, 262.

²⁶⁴ Buhârî, *Ashâbu'n-Nebiy*, 28.

²⁶⁵ el-Aynî, *Umde*, II, 291.

²⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 91.

²⁶⁷ Buhârî, *Ashâbu'n-Nebiy*, 21, 28; Tirmizî, *Menâkıb*, 113.

²⁶⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, III, 153; Zehebî, *es-Siyer*, I, 672.

²⁶⁹ Tirmizî, *Menâkıb*, 107.

bırakacak olsaydım, İbn Mes'ûd'u bırakırdım" diyerek ona verdiği değeri göstermiştir.²⁷⁰

Abdullah b. Mes'ûd sadece hazarda ya da yolculukta değil aynı zamanda savaşlarda da Hz. Peygamber'in yanından ayrılmamış ve birçok önemli olaya şahitlik etmiştir. Bedir günü Ebû Süfyan ve kafilesinin Müslümanların elinden kurtulduğu ve Mekke müşriklerinin de Bedir bölgesine doğru harekete geçtikleri haberi gelince Hz. Peygamber'in ashâbıyla yaptığı istişarede²⁷¹ Abdullah b. Mes'ûd da yer almıştır.²⁷² Aynı savaşta Hz. Peygamber'in, "*Kim Ebû Cehil'in ne yaptığını öğrenecek?*" dediğinde hemen harekete geçmiş ve isteneni yerine getirmiş,²⁷³ savaş sonrasında Bedir esirleri hakkında yapılan istişarede yer almıştır.²⁷⁴ Uhud savaşında yaşanan sıkıntılı anlarda Hz. Peygamber'in etrafında kalan en son dört kişiden biri yine Abdullah b. Mes'ûd'dur.²⁷⁵ Hendek savaşında müşriklerin Hz. Peygamber'in dört vakit namazı geçirmesine sebep olan muhasaraları,²⁷⁶ Hudeybiye gazvesi sırasında Hz. Peygamber'in parmaklarından su akması mucizesi,²⁷⁷ Mekke'nin fethi sırasında Rasûlullah'ın etrafında cereyan eden olaylar, İbn Mes'ûd'un hakkında rivayetleri olan konulardır. Bu durum İbn Mes'ûd'un, savaş meydanlarında da Hz. Peygamber'in yakın çevresinden ayrılmadığını göstermektedir.

Huzeyfe b. Yeman (36/656) bu birlikteliğin Abdullah b. Mes'ûd'a yansımaları hakkında şunları söylemektedir: "*Ashâb arasında duruşuyla, tavrıyla, gidişatıyla ve biçimiyle Hz. Peygamber'e en çok benzeyen kişi şüphesiz Ümmü Abd'in oğlu'dur*".²⁷⁸

²⁷⁰ Tirmizî, *Menâkıb*, 112

²⁷¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 287.

²⁷² Buhârî, *Meğâzî*, 4.

²⁷³ Buhârî, *Meğâzî*, 8.

²⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 138.

²⁷⁵ İbn Asâkîr, Ebû'l-Kâsım Ali b. Huseyn, *Tarîhu Dimâşk*, I-LXXX, thk. Amr b. Ğarame el-Amravî, Dâru'l-Fikr, Dimâşk, 1995, XXIII, 80; Zehebî, *es-Siyer*, III, 285.

²⁷⁶ Tirmizî, *Salât*, 18; Nesâî, *Ezân*, 22.

²⁷⁷ Tirmizî, *Menâkıb*, 14; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 356.

²⁷⁸ Buhârî, *Edeb*, 72.

C. BU YAKINLIĞIN İLMÎ KİŞİLİĞİNE ETKİSİ

Abdullah b. Mes'ûd'un ileri seviyede elde ettiği sünnet bilgisi ve yorumlama becerisi sadece sahip olduğu bireysel özelliklerle açıklanamaz. Bu ilmî seviyeye ulaşmasında Hz. Peygamber'in bilinçli bir tercihle ona tanıdığı ayrıcalıkların ve hazırladığı ortamın büyük rolü olmuştur.²⁷⁹

Bu yakınlığın İbn Mes'ûd'a kazandırdığı niteliklerin başında, Kur'an ve Kur'an'la ilgili ilimlerde yetkin bir konum elde etmesi gelmektedir. Nitekim Hz. Peygamber de bir konuşmasında ashâbına, “*Kur'an'ı şu dört kişiden alın*” dedikten sonra, en başta İbn Mes'ûd'un ismini zikretmiştir.²⁸⁰ Hz. Peygamber'in, sahabe arasında bu sahada yetkin birçok hafız bulunduğu halde sadece bu isimleri zikretmiş olması dikkat çekicidir. İbn Hacer rivayetindeki, “*خذوا القرآن من أربعة*” ifadesinin açıklamasını yaparken selef örfünde bu üslubun, Kur'an'ı ileri seviyede anlayan (tefakkuh) kimseler için de kullanıldığını belirtmektedir.²⁸¹ İbn Hacer'in bu tespiti dikkate alınacak olursa Hz. Peygamber'in mezkur sahabeyi, özellikle Kur'an ilimlerine vâkıf olmalarından dolayı seçtiği ve böylece kendisinden sonra bu önemli görevle meşgul olacak kimseleri belirlediği de söylenebilir.²⁸² Kûfe'nin önde gelen fakihlerinden Mesrûk'un, “*İbn Mes'ûd bize bir ayet okuduktan sonra uzunca bir zaman oturup bu ayetin tefsirini yapardı*” şeklindeki sözleri de, İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in bu emrini nasıl anlayıp uyguladığını gösterir niteliktedir.²⁸³

İbn Mes'ûd'un kendisi de bu sahada ulaştığı yetkinliği ve sahip olduğu meziyeti dile getirmekten çekinmemiştir. O, Hz. Peygamber'den yetmişten fazla sûreyi doğrudan

²⁷⁹ Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, III, 1049.

²⁸⁰ Buhârî, *Menâkıp*, 16; Müslim, *Fedâilu's-Sahâbe*, 22. İsmi geçen sahabîler, İbn Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Übey b. Ka'b ve Ebû Huzeyfe'nin azatlı kölesi Sâlim'dir. İbn Hacer, sıralamada İbn Mes'ûd'un ismine öncelik verilmesini onun söz konusu alanda sahip olduğu üst düzey birikime işaret ettiğini belirtmektedir (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 48).

²⁸¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 47.

²⁸² Bu konuşmada diğer sahabîler bir yana râşid halifeler'den de hiç kimseye yer verilmediği görülür. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in amacının, sahabe arasında Kur'an sahasında kimlerin daha yetkin olduğunu tesbit etmek değil, Kur'an bilgisi yanında eğiticilik vasfı da bulunan kimselerin özel olarak bu sahada görevlendirilmelerine dönük yapıldığı düşünülebilir. Benzer açıklamalar için bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, XVI, 18; Kadı İyâz, *İkmâlu'l-Mu'lim*, VII, 490; Kastalânî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn, *İrşadu's-Sârî*, I-X, 7. Baskı, Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, Mısır, 2002, VI, 138.

²⁸³ Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I-XVI, 1. Baskı, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, y.y., 2001, I, 75.

aldığını belirterek bu özelliğinin kendisine sağladığı niteliği/üstünlüğü “Hz. Peygamber’in ashâbı da benim onlar arasında Allah’ın Kitabı’nı en iyi bilenlerden olduğumu kabul eder” sözleriyle dile getirmiş,²⁸⁴ böylece Kur’an eğitiminin farklı boyutları olduğuna da işaret etmiştir.

Bu bağlamda Abdullah b. Mes’ûd’un “Hz. Peygamber’in vefat ettiği sene iki kez O’na (s.a.v) Kur’an’ı okudum. Bana güzel okuyan biri olduğumu söyledi”²⁸⁵ demesi önemlidir. Çünkü bu sözlerden, İbn Mes’ûd’un, Hz. Peygamber’le çok yönlü yakınlığının bir boyutu olan eğitiminin, uzun süre devam ettiği ve Müslüman olduğu ilk günlerde Hz. Peygamber’in ona söylediği “gerçekten öğretilecek bir gençsin” sözünün bir yönüyle gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu eğitim sayesinde ki, İbn Mes’ûd, sahabe arasında Kur’an tefsiriyle meşhur olan on kişi arasında zikredilmektedir.²⁸⁶

İbn Mes’ûd bu yakınlık sayesinde sünneti de en iyi öğrenen sahabilerden olmuştur. Nitekim Hz. Peygamber’in, hayatının sonlarına doğru, kendisinden sonra takip edilecek kimseleri konu ettiği bir tavsiyede²⁸⁷ ismine yer vermiş ve şöyle buyurmuştur: “Aranızda daha ne kadar bulunurum bilmiyorum” dedi ve Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’i göstererek “Benden sonra bu ikisine itaat edin. Ammar’ın tuttuğu yolu takip edin. İbn Mes’ûd’un da her aktardığı hadise itimat edin”. Buna göre o, Hz. Peygamber tarafından “tavsiyelerine uyulacak” veya “hadislerine itimat edilecek” biri olarak takdim edilmektedir.²⁸⁸ Geçtiği bağlam dikkate alınırsa Hz. Peygamber bu konuşmasında mezkur diğer sahabiler gibi İbn Mes’ûd’un da sünnetin öğrenileceği güvenilir bir kaynak olduğuna vurgu yapmakta, birçok alanda kazandığı bilgi ve deneyimle yapacağı rehberliğin Müslümanlar için önemine dikkat çekmektedir.

²⁸⁴ Buhârî, *Fedâilu’l-Kur’an*, 8. Rivayetinin metni şöyledir: *والله لقد أخذت من في رسول الله صلى الله عليه وسلم بضعا " وسبعين سورة، والله لقد علم أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أني من أعلمهم بكتاب الله، وما أنا بخيرهم*

²⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 396.

²⁸⁶ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’an*, I-IV, el-Heyetü’l-Mısriyyetu’l-Âmme, y.y., 1974, IV, 233.

²⁸⁷ İbn Abdilberr, *Câmî*, II, 122.

²⁸⁸ Rivayet şöyledir: *"عن حذيفة قال كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم، فقال إني لا أدري ما قدر بقائي فيكم فاقتنوا باللذين " و ما حدثكم ابن مسعود فصدقوه"* İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 433; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 309-10; Tirmizî, *Menâkıb*, 105; İbn Hibban, *Sahîh*, XV, 328. Mübarekfürî rivayetinin “*وَمَا حَدَّثَكُمْ إِنْ مَسْعُودٍ فَصَدَّقُوهُ*” bölümünü “*Abdullah b. Mes’ûd’un hadisini tasdik edin doğru ve gerçek olduğuna inanın*” biçiminde açıklamaktadır (Bkz. Mübarekfürî, *Tuhfetu’l-Ahfezi*, X, 204). Abdullah b. Mes’ûd’dan gelen rivayet ise “*وتمسكوا بعهد ابن مسعود*” “*İbn Mes’ûd’un da tavsiyelerine sıkı sıkıya tutunun*” şeklindedir (Bkz. Tirmizî, *Menâkıb*, 108).

Ebû Mûsâ el-Eşarî, Abdullah b. Mes'ûd'a tanınan ayrıcalığın ilmî birikimindeki rolünü açıkça dile getiren sahabîlerdendir. O bu düşüncesini, Kûfe'deki evinde aralarında İbn Mes'ûd'un da bulunduğu bir grup sahabîyle bir mushaf üzerinde çalışıyorlarken dile getirmiştir. Bu çalışma sırasında bir ara Abdullah b. Mes'ûd ayağa kalkınca orada bulunan Ebû Mes'ûd: “Hz. Peygamber'in geride bıraktıkları içinde Allah Teâlâ'nın indirdiklerini şu ayakta durandan daha iyi bilen birisini tanımiyorum” der. Ebû Mûsâ el-Eşari de “Böyle söyleyebiliyorsan bil ki bunun sebebi; Hz. Peygamber'in huzurunda bizler olmadığımızda onun bulunması, bizler (huzura) alınmazken onun girmesidir.”²⁸⁹ diyerek bu durumu, İbn Mes'ûd'a verilen izin sağladığı birlikteliğe bağlamıştır.

Abdullah b. Mes'ûd'un, bu ortam sayesinde elde ettiği sünnet bilgisi üst seviyededir. Bu durumun diğer sahabîlerce de kabul gören bir gerçek olduğu ona karşı takındıkları müspet tutumdan anlaşılmaktadır. Kendileri de birer sahabî olmalarına rağmen bazen ihtilaf ettikleri bir konuyu ya da verdikleri bir kararı İbn Mes'ûd'un bilgisine sunmuşlar, neticede meseleyi onun görüşü doğrultusunda karara bağlamışlardır. Örneğin ilmî açıdan İbn Mes'ûd'la kıyaslanan²⁹⁰ Ebû Zerr, katıldığı bir davette namaz kıldırmak gayesiyle öne geçince orada bulunan Huzeyfe, imamlık yapmada ev sahibinin önceliği bulunduğunu söyleyip ondan geri çekilmesini istemiştir. Bunun üzerine Ebû Zerr yanlarında bulunan Abdullah b. Mes'ûd'a dönüp bu bilginin doğruluğunu teyid etmesini istemiştir. İbn Mes'ûd'un, Huzeyfe'yi onaylaması üzerine de Ebû Zerr itiraz etmeden geri çekilmiş ve imamlığı ev sahibine bırakmıştır.²⁹¹

Bazen sahabîler arasında vuku bulan anlaşmazlıklarda Abdullah b. Mes'ûd'un sünnet algısı meselenin çözüm yolu olmuştur. Bunun bir örneğini, Abdurrahmân b. Avf ve Hz. Osman arasında Mina'da namazların kısaltılması konusunda yaşanan ihtilafta görmekteyiz. Hz. Osman, Mina'da Hz. Peygamber'in ve önceki halifelerin uygulamalarından farklı olarak namazı kısaltmamış ve dört rekât olarak kıldırmıştır. Bunu sünnete aykırı bulan Abdurrahmân b. Avf, onun yanına gidip bu uygulamasının

²⁸⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 90. Müslim, bu rivayetin öncesinde aynı sahabîlerin Abdullah b. Mes'ûd'un vefatında da bir araya gelip benzer bir konuşmayı yaptıklarını gösteren bir rivayete yer vermektedir. Müslim, *Fedâil*, 22.

²⁹⁰ İbn Hacer, *el-İsabe*, VII, 109.

²⁹¹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, II, 392.

yanlış olduğunu söylemiş, oradan ayrılınca da kendi çevresindekilere namazları iki rekât olarak kıldırmıştır. Daha sonra Abdullah b. Mes'ûd'la karşılaştıklarında bu konudan bahsetmiş, o da kendisine Hz. Osman'a uyması gerektiğini söylemiştir. Bu uyarının haklılığını anlayan Abdurrahmân b. Avf "*Bundan böyle senin dediğin gibi olacak*" diyerek onun yaklaşımını kabul etmiştir.²⁹² Abdurrahmân b. Avf'ın sünnete uygun olmadığı gerekçesiyle Hz. Osman'ın ictihadını reddettikten sonra Abdullah b. Mes'ûd'un görüşünü benimsemesi, bu görüşün daha önemli başka bir sünnete dayanıyor olmasıyla açıklanabilir.²⁹³

Fetva ile meşgul olan altı sahabe arasında zikredilen²⁹⁴ Ebû Mûsâ el-Eşarî mirasla alakalı bir soruya cevap verdikten sonra "*Şimdi gidin Abdullah b. Mes'ûd'a da sorun; aynı benim söylediğim gibi söyleyecek*" diyerek bu konu hakkında onun da görüşünü sordurmuştur. İbn Mes'ûd ise, "*Bu meselede ben Hz. Peygamber'in verdiği hükümle hükmedeceğim*" diyerek konu hakkında bildiği sünneti aktarmıştır. Ebû Mûsâ el-Eşari onun sünnet bilgisini "*Aranızda bu bilge olduğu müddetçe bir daha gelip bana soru sormayın*" diyerek övmüştür.²⁹⁵

Hz. Ömer de onun ilmî birikimi hakkında övgü dolu sözler sarf eden sahabilerdendir. Bir defasında Hz. Ömer kendisine hükmü sorulan bir meseleyi daha cevaplamaadan "*Bu konuda görüşün nedir?*" diyerek İbn Mes'ûd'a havale etmiş, verilen cevaptan duyduğu memnuniyeti ise "*bilgi küpü*" ifadesiyle dile getirmiştir.²⁹⁶ Hz. Ömer'in bu övgüsünün, onun Hz. Peygamber'den aldığı eğitimle elde ettiği ictihad yeteneğine dönük olduğu ise gayet açıktır.

Bir başka yerde Hz. Ali, kendisine Abdullah b. Mes'ûd'u soranlara onu her bakımdan özetleyen ifadeler kullanmıştır. Bir gün onu neşeli bir halde görenler "*Bize*

²⁹² Taberî, *Tarih*, IV, 268.

²⁹³ Daha önce "cemaat" başlığı altında Hz. Peygamber'in, Müslüman toplumla birlikte hareket etmeyi sünnete uymak, bunun aksine tutum ve davranış sergilemeyi ise sünnete muhalefet saydığı belirtilmişti. Dolayısıyla Abdurrahman b. Avf'ın, İbn Mes'ûd'un uyarısı sayesinde farkına vardığı gerçeğin bu olduğu düşünülebilir.

²⁹⁴ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 351.

²⁹⁵ Buhârî, *Ferâiz*, 8; Tirmizî, *Ferâiz*, 4, Daha önce de geçtiği gibi Ebû Musa el-Eşari, mübalağa üslubu içeren "*Aranızda bu bilge olduğu müddetçe bir daha gelip bana soru sormayın*" ifadesini iki farklı olayda yaptığı ictihadı düzelten Abdullah b. Mes'ûd'u övmek için kullanmıştır.

²⁹⁶ *Muvattâ (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî)*, s. 206; Abdurrezâk, *el-Musannef*, X, 13; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 384; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 323.

dostlarından bahset” diye talepte bulunurlar. Hz. Ali de “*Hangisini soruyorsunuz?*” der. Oradakiler “*H. Peygamber’in ashâbı olanlardan*” diye karşılık verirler. O, “*H. Peygamber’in ashâbı benim de dostlarımdır. Siz hangisini soruyorsunuz?*” der. Bunun üzerine “*Senin, konuşmalarında hep dua edip hayırla andıklarından*” derler. Bunun üzerine Hz. Ali “*Hangisi?*” diye soruyu tekrarlayınca onlar da “*Abdullah b. Mes’ûd’dan*” derler. Hz. Ali bu soruyu “*Kur’anı okudu. Sünneti öğrendi. Bununla da yetindi*” diyerek cevaplar.²⁹⁷

II. ABDULLAH B. MES’ÛD’UN İLİM ALGISI

A. İBN MES’ÛD’UN HADİS RİVAYETİNE BAKIŞI

1. Hadis Rivayeti

Abdullah b. Mes’ûd daha önce bahsedilen özel konumu dolayısıyla Hz. Peygamber’den uzun süre hadis dinleme ve öğrenme fırsatı bulmuş, birçok olayın yakın şahidi olmuştur. Bu durum onu, sünnetin önemli nakil kaynaklarından biri kılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber de bir konuşmasında “*İbn Mes’ûd size her ne rivayet ederse onaylayın*”²⁹⁸ buyurarak onun rivayetlerinin tasdik edilmesini istemiştir.²⁹⁹ Hz. Peygamber’in birçok sahabî arasından İbn Mes’ûd’u seçmesinin, ondan mevkuf olarak yapılan rivayetlerin de değerini artırdığı düşünülebilir.³⁰⁰ Hz. Peygamber’in bu tavsiyeyi, ömrünün sonlarına doğru ve kendisinden sonra takip edilip örnek alınmasını istediği kimselerden bahsettiği bir bağlamda yapmış olması, rivayeti daha da önemli kılmaktadır.

Ne var ki, İbn Mes’ûd duyduğu hadisleri sadece rivayet maksadıyla çevresindekilere aktarmayı doğru bulmamaktadır. Zira o, Hz. Peygamber’in “*Kişiyeye her*

²⁹⁷ Taberânî, *el-Mu’cemu’l Kebîr*, VI, 213.

²⁹⁸ Rivayet şöyledir: “وما حدثكم ابن مسعود فصدقوه” Tirmizî, *Menâkıb*, 108; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 419.

²⁹⁹ Mübarekfuri, *Tuhfetu’l-Ahfezi*, IX, 221.

³⁰⁰ Ali el-Kârî de (1014/1605) yukarıda verdiğimiz rivayet bağlamında bu hususa işaret ederek İmam-ı Azam’ın, râşid halifelerden sonra İbn Mes’ûd’un rivayetini ve sözlerini diğer sahabîlerinkine tercih ettiğini söylemektedir (Bkz. Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, IX, 4016).

işittiğini aktarması günah olarak yeter” sözünü mevkuf olarak aktaran birisidir.³⁰¹ Bu yüzden İbn Mes’ûd daha önce bahsedilen Hz. Peygamber’le gece gündüz bir arada olma ayrıcalığına rağmen çok sayıda hadis rivayet eden sahabîlerden (müksirûndan) sayılmamaktadır.³⁰² Nitekim İbn Mes’ûd’a izafe ile Ahmed b. Hanbel’in zikrettiği 892 ve Baki b. Mahled’in naklettiği 848 hadis onu müksirûna dahil edecek bin rakamına ulaşmamaktadır.³⁰³

İmam Nevevî de (676/1277) İbn Mes’ûd’dan yapılan rivayetlerin sayısını 848 olarak verdikten sonra bu rivayetler hakkında bazı sayısal bilgiler vermektedir. Buna göre İbn Mes’ûd yoluyla gelen rivayetlerden 64 tanesi Buhârî ve Müslim’in ittifak ettikleri hadislerdir. Bunlardan sadece Buhârînin zikrettikleri 21, Müslim’in zikrettikleri ise 35 tanedir.³⁰⁴

İbn Mes’ûd’un Hz. Peygamber’in dışında hadis rivayet ettiği kimseler olarak Sad b. Muâz, Hz. Ömer ve Saffan b. Assal zikredilmektedir.³⁰⁵ Bu kişilerin az hadis rivayet eden sahabîlerden oldukları düşünülürse Abdullah b. Mes’ûd’un birçok rivayetinin kaynağının doğrudan Hz. Peygamber olduğu anlaşılmaktadır.³⁰⁶ Diğer taraftan Nevevî, önde gelen sahabîlerin de İbn Mes’ûd’dan hadis dinlediklerini

³⁰¹ Bu bağlamda bazı kaynaklarda Hz. Ömer’in, diğer bazı sahabîlerle birlikte İbn Mes’ûd’u da hadis rivayetinden men ettiğinden bahsedilmektedir. Ebubekir Sifil’in bunun doğru olmadığıyla ilgili hem rivayetler hem de tarihi veriler üzerinden yaptığı detaylı yorumun yeterli olduğu kanaatindeyiz (Bkz. Sifil, *Hz. Ömer*, s. 145-75).

³⁰² Süyûtî (911/1505), "müksirûn" olarak zikrettiği ashâbı aktardıkları rivayet sayılarıyla birlikte Ebû Hureyre (5374), İbn Ömer (2630), İbn Abbâs (1660), Câbir b. Abdillâh (1540), Enes b. Mâlik (2286) ve Hz. Aişe (2210) olarak zikretmektedir. Daha sonra da sahabe arasında, bunlar dışında bir de (1170) hadisle Ebû Said el-Hudrî’nin bulunduğunu bu isimlerin dışında hiçbir sahabînin bin sayısına ulaşmadığını belirtmektedir (Bkz. Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedribu’r-Râvî fi Şerhi Takrîbi’n-Nevevî*, I-II, 8. Baskı, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrût, 1996, II, 191-2).

³⁰³ Ancak Ahmed Muhammed Şakir, Mustafa A’zamî ve Hayrettin Karaman gibi bazı muasır alimler İbn Mes’ûd’u müksirûndan sayma eğilimindedirler. Onların bu konuda müksirûndan olmak için aranan 1000 sayısını dikkate almadıkları görülmektedir (Bkz. Ahmed Muhammed Şakir, el-Bâisu’l-Hasîs, 1. Baskı, Mektebetü’l-Meârif, Riyâd, 1995, s. 187-188; Muhammed Mustafa A’zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Receb Çetintaş, Usûl Yayınları, Kayseri, 1998, s. 44-45; Hayrettin Karaman, *Hadis Usûlü*, Ahmet Sâid Matbaası, İstanbul, 1965, s. 48).

³⁰⁴ en-Nevevî, *Tehzîbu’l-Esmâ*, I, 288.

³⁰⁵ İbn Hacer, *Tehzîbu’t-Tehzîb*, I-XII, 1. Baskı, Dâiratu’l-Meârifî’n-Nizâmiyye, Hind, 1908, VI, 27.

³⁰⁶ Abdussetteâr eş-Şeyh, *İbn Mes’ûd*, s. 179.

kaydeder ve İbn Ömer, İbn Abbas, İbn Zübeyr, Ebû Musâ el-Eşârî, Enes, Câbir, Ebû Saîd, İmran b. Husayn, Amr b. el-Harîs gibi isimleri buna örnek verir.³⁰⁷

2. Hadis Rivayetindeki Titizliği

Abdullah b. Mes'ûd, hadis rivayetini olumsuz etkileyecek bütün hususlarda son derece dikkatli ve titiz davranmış bir sahabîdir. Bu yüzden metinde geçen lafızlar hususunda son derece dikkatli davrandığı ve çok hadis nakletmediği belirtilmektedir.³⁰⁸ Nitekim İbn Mes'ûd'un "*ilim çok hadis bilmekten değil, dikkat ve sakınmadan ileri gelir*"³⁰⁹ sözü, en başta kendisinin uslûbunda tezahür etmiştir. Bu düşüncesinden dolayı o, her bildiği hadisi Hz. Peygamber'e isnad ederek aktarmaktan sakınmıştır. Hatta onun hadis rivayetindeki hassasiyeti ve bu hassasiyetin vücudunda yol açtığı fizikî yansımalar birçok kez çevresindekiler tarafından müşahede edilmiştir.

İbn Mes'ûd'la uzun dönem arkadaşlık yapmış olan Amr b. Meymun onun, herhangi bir konuda kolay kolay "*Hz. Peygamber şöyle buyurdu*" demediğini belirtmektedir. Bir seferinde İbn Mes'ûd'dan böyle bir söz işitince hemen dönüp baktığını anlatan İbn Meymûn, onu bu esnada ayakta, başı eğilmiş, gömlek düğmeleri çözülmüş, gözleri yaşlı ve de boynundaki damarlar kabarmış bir vaziyette gördüğünü ifade eder. İbn Meymûn'un beyanına göre İbn Mes'ûd sözlerini "*bundan az veya çok ya da buna yakın veya benzer*" diyerek tamamlamıştır.³¹⁰

³⁰⁷ en-Nevevî, *Tehzîbu'l-Esmâ*, I, 288.

³⁰⁸ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I-IV, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1998, I, 16. İbn Mes'ûd'un, hadisleri aynıyla aktardığını görebilme imkânı sunan bir rivayet şu şekildedir: "*Ebû Râfi İbn Mes'ûd'dan o da Hz. Peygamber'den "Muhakkak her peygambere gönderildiği ümmetinden, sünnetini uygulayan, emrine uyan arkadaş ve yardımcıları verilmiştir. Daha sonra onların yerini yapmadıklarını söyleyen emrolunmadıklarını yapan birileri alır. Her kim onlara karşı eliyle mücadele ederse o mümindir. Her kim onlara karşı diliyle mücadele ederse o mümindir. Her kim onlara karşı kalbiyle mücadele ederse o mümindir. Bunun ötesinde hardal tanesi kadar dahî imandan bahsedilemez"* dediğini aktardı. Daha sonra Ebû Râfi şunları söyledi: "*Bu hadisi İbn Ömer'e aktardım da beni tersledi. O sıra İbn Mes'ûd çıka geldi ve bir kanala indi. İbn Ömer onun yanına giderken kendisini takip etmemi istedi. Ben de onunla yola koyuldum. Bir araya gelip oturduğumuzda İbn Mes'ûd'a bu hadisi sordum. O da benim aynen İbn Ömer'e aktardığım gibi hadisi bize okudu*" dedi (Müslim, *İman*, 20).

³⁰⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 105.

³¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 344; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 123; Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 194.

Öğrencilerinden Alkame b. Kays da sadece bir kez İbn Mes'ûd'un "Rasûlullah (s.a.v) buyurdu ki..." dediğini, o esnada da dayandığı asanın şiddetle sarsıldığını anlatmaktadır.³¹¹

Yine kendisiyle bir yıl birlikte bulunmuş olan Ebû Amr eş-Şeybânî, İbn Mes'ûd'un rahatlıkla "Rasûlullah (s.a.v) buyurdu ki..." demediğini, böyle söylediğinde ise kendisini ter bastığını, hadisin sonunda da "*Buna benzer veya bunun gibi yahut buna yakın veya Allah'ın dilediği gibi buyurdu*" dediğini anlatmaktadır.³¹²

İbn Mes'ûd bazen Hz. Peygamber'in bir konuyu izah ederken kullandığı lafzı veya sergilediği davranışı olduğu gibi aktarırken görülmektedir.³¹³ Zehebî, İbn Mes'ûd'un, aynı titizliği öğrencilerinden de beklediğini ve onları, hadis rivayetini hafife alıp metinde geçen lafızları yanlış telaffuz etmeme hususunda uyardığını kaydetmektedir.³¹⁴ Onun talebelerine bu bilinci kazandırdığının en iyi kanıtı "Hz. Ali'nin hadislerini en doğru aktaranların İbn Mes'ûd'un talebeleri olduğu"³¹⁵ tespitidir.

Verilen örnekler İbn Mes'ûd'un hadis rivayetinde son derece dikkatli ve ihtiyatlı davranan biri olduğunu göstermektedir. Onun, Hz. Peygamber'e söylemediği bir sözü isnat etmenin cezasından bahseden hadisi³¹⁶ aktardığı dikkate alınırca, hadis lafızlarında değişiklik yapma veya dinleyenlerin hadis rivayetinin gerektirdiği ciddiyeti göstermeme gibi durumlara dönük titizliği daha iyi anlaşılabilir. Hatta Taberânî (360/971) *el-*

³¹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, III, 116.

³¹² Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 129.

³¹³ İbn Mes'ûd'un, daha sonra müselsel ismiyle literatüre geçen hadis türüne örnek sayılacak rivayetleri bulunmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber, cennete en son girecek kişiden bahsederken bir ara durup gülümsedi, ashâbı da bunun sebebini sordu. İbn Mes'ûd da Hz. Peygamber'in bu konuşmasını aktarırken aynı yerde durmuş ve gülümsemiştir. Ancak çevresindekilerden herhangi bir tepki gelmeyince onlara "Niçin güldüğümü sormayacak mısınız?" demiştir. Etrafındakilerin "Neden güldünüz?" demeleri üzerine İbn Mes'ûd, "Hz. Peygamber de böyle güldü de ashâbı ona 'Ya Rasûlallah! Neden güldünüz' sorusunu yönelttiler" dedikten sonra hadisi aktarmayı sürdürmüştür (Müslim, *İmân*, 83). Diğer bir örnekte ise İbn Mes'ûd kendisine "Sırat-ı müstakim nedir?" diye sorulduğunda Hz. Peygamber'in "Sırat-ı müstakîm" lafzını izah ederken şahit olduğu gibi (*el-Müsned*, VII, 208; Dârimî, *Mukaddime*, 23) yere üç çizgi çizmiş ve yine Rasûlullah gibi konuşmasını "وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا" ayetini okuyarak bitirmiştir (Bkz. İbn Vaddâh, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Bideu ve'n-Nehyu anhâ*, I. Baskı, thk. Amr Abdulmunîm Selîm, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1995, I, 67).

³¹⁴ Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffâz*, I, 16.

³¹⁵ Müslim, *Mukaddime*, 4.

³¹⁶ Tirmizî, *İlim*, 8; İbn Mâce, *İmân*, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 364.

Mu'cemu'l-Kebir isimli eserinde, İbn Mes'ûd'un hadis rivayet ederken büründüğü sıkıntılı hale dair pekçok rivayeti açtığı bir bab altında toplamıştır.³¹⁷

3. Hadislerin Yazılmasına Karşı Çıkması

Yazının, sünnetin korunması ve öğrenilmesinde kullanılabilecek bir yöntem olup olmaması, nebevî asırdan itibaren ashâbın gündeminde yer almış bir meseledir. Sünnetlerin/hadislerin yazılması söz konusu edildiğinde Hz. Peygamber, Kur'an dışında uygulanacak bir yazım faaliyetinin, dileyenin katıldığı, toplumsal düzeyde icra edilen bir ilmî etkinliğe dönüşmesine müsaade etmemiş, bu konuda ashâbdan sadece birkaç kişiye izin vermiştir. Nebevî asrın devamı niteliğindeki râşid halifeler döneminde de koşullar pek değişmemiş ve Kur'an merkezli benzer kaygılar varlığını sürdürmüştür. Bu yüzden de ashâbdan bazılarının sünnetlerin yazılması gerektiği hususundaki kanaatlerine rağmen böyle bir faaliyet kapsamlı düzeyde hayata geçirilmemiştir.³¹⁸

İbn Mes'ûd'un bu konudaki tutumu, dönemin eğilimiyle paralellik arz etmektedir. O bu konudaki titizliğini "Kur'an'ı tek başına ele alın ve ondan olmayan şeyleri ona katmayın"³¹⁹ sözüyle göstermiş, mushafalara hadis veya tefsir kabilinden dahî olsa bir takım notlar düşülmesine müsaade etmemiştir. Yine İbn Mes'ûd, öğrencileri Alkame ve Esved'in kendisine bakması için getirdikleri bir takım yazılı kâğıtları, içeriğine dahî bakmadan, "*Kalpler kaplar gibidir. Onları Kur'an'la meşgul edin; başka şeylerle değil*"³²⁰ diyerek imha etmiştir. Bu rivayetten, İbn Mes'ud'un yazılı malzemelere dönük, Kur'an'la ilgili kaygılar taşıdığı anlaşılmaktadır. Yine Hatib el-Bağdâdî'nin (463/1071) naklettiği diğer bir rivayette ise İbn Mes'ûd bir hadis zikretmiş,

³¹⁷ Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 121.

³¹⁸ Hatta Hz. Ömer döneminde bu konu istişare meclisinde ele alındığında ashâb, sünnetlerin yazılması yönünde görüş bildirmiştir. Ne var ki nihaî karar sahibi olan Hz. Ömer bir ay kadar istihare etmiş ve sonra "Sünnetleri yazmayı arzu ettiysem de daha sonra sizden öncekilerden, kendilerine kitaplar yazıp ona yönelen ve Allah'ın Kitabı'nı bir tarafa bırakan bir topluluğun olduğunu hatırladım. Yemin olsun ki, Allah'ın Kitabı'na hiçbir şeyi karıştırmayacağım" diyerek bu düşüncesinden vazgeçtiğini duyurmuştur (Bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 11, 257-8; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, III, 286; İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 274). Hz. Ömer'in vilayetlerdeki görevlilere mektuplar yazıp, "Kimin yanında yazılı bir şey (hadis nüshası) varsa yok etsin" demesi de (İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 275) onun, böyle bir faaliyet için koşulların henüz oluşmadığı inancına sahip olduğunun açık bir göstergesidir. Konuyla ilgili farklı rivayetlerin de ele alındığı geniş bir değerlendirme için bkz. Sifil, *Hz. Ömer*, s. 105-111.

³¹⁹ Rivayet şöyledir: "جردوا القرآن ولا تلبسوا به ما ليس منه" (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 239).

³²⁰ İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 283.

oğlu da elindeki yazılı kâğıda istinaden “bana böyle aktarılmamıştı” demiştir. Bunun üzerine İbn Mes’ûd bu yazılı kâğıdı ondan alıp imha etmiştir.³²¹

Diğer taraftan İbn Mes’ûd Hz. Peygamber döneminde kendilerine öğretilen hadislerden sadece istihare ve teşehhüdle ilgili olanları yazıya döktüklerini haber vermiştir.³²² Buradan da İbn Mes’ûd’un, sünnetlerin veya Kur’an dışında herhangi bir şeyin yazıya dökülmesine karşı sergilediği titizliğin, dinî değil de dönemsel koşullardan kaynaklanan tedbir mahiyetinde bir tutum olduğu anlaşılmaktadır. Zira yukarıda verilen örneklerde İbn Mes’ûd’un sünnet veya başka şeylerin yazıldığı malzemeleri imha ederken bunların içeriğine, kim tarafından yazdırıldığına veya kimin yazdığına bakmadığı görülmektedir. Dolayısıyla İbn Mes’ûd’un, birçok etkenin devrede olduğu bu yönüme ihtiyatlı yaklaştığı ve kendileri yani ashâb gibi sünnetin öğrenileceği en sağlıklı kaynak dururken başka bir yolla ilim öğrenilmesini doğru bulmadığı söylenebilir. Nitekim İbn Mes’ûd’un oğlu Abdurrahmân’ın, yemin ederek babasının el yazısıyla yazdığını söylediği bazı evraklar çıkardığını belirten rivayet de bu kanaati desteklemektedir.³²³

Netice olarak bazı ilim adamları İbn Mes’ûd’u sünnetin yazıya geçirilmesine mutlak anlamda karşı çıkan bir isim gibi gösterebilir³²⁴ de bunun diğer bazı sahabîlerde görüldüğü gibi döneme hâkim olan koruma refleksinin bir yansıması olduğu düşünülebilir. Ayrıca bu tutumun sadece sünnet bağlamında değil, genel bir yaklaşım olarak Kur’an dışında yazılı bütün malzemeler için gösterildiği söylenebilir.³²⁵

³²¹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Takyîdu'l-İlm*, İhyâu's-Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrût, ty., s. 39.

³²² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 262; Beğavî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Merzubânî, *Mu'cemu's-Sahabe*, I-V, 1. Baskı, thk. Muhammed el-Emîn, Dâru'l-Beyân, Kuveyt, 2000, III, 465. Benzer sözler diğer bazı sahabîler tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Ebû Saîd el-Hudrî, “Hz. Peygamber döneminde Kur’an ve teşehhüd dışında hiçbir şeyi yazmazdık” derken (Ebû Dâvud, *İlim*, 3) Hz. Ali’nin “Biz Hz. Peygamber'den, Kur'an'dan ve şu sahifede bulunanlardan başka bir şey yazmadık” dediği rivayet edilmiştir (Buhârî, *Cizye*, 17; Ebû Dâvud, *Menasik*, 96).

³²³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 313; İbn Abdilber, *Câmi*, I, 311.

³²⁴ Bkz. İbn Abdilber, *Câmi*, I, 65; Nevzat Aşık, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, Akyol Neşriyât, İzmir, 1981, s. 221; A'zamî, Muhammed Mustafa, *İlk Devir Hadîs Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadîslerinin Tedvin Tarihi*, çev. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 44.

³²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdu'l-İlm*, s. 93.

4. Hadis Kabul Kriterleri

Daha önce ifade edildiği üzere birçok hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den alıp aktaran İbn Mes'ûd, diğer sahabîlerden çok az sayıda hadis almıştır. Ayrıca İbn Mes'ûd'un, başkalarının yaptığı rivayetlere dönük değerlendirmelerine yer veren örnekler oldukça azdır. Dolayısıyla hadis kabulünde onun ne tür prensiplere göre hareket ettiğine dair kapsamlı bir tespitin yapılması pek mümkün gözükmemektedir. Ancak onun aktardığı bazı hadisler, yaptığı uyarı içerikli konuşmalar, giriştiği fikhî tartışmalar veya verdiği fetvalar esnasında kendisine arz edilen bazı rivayetler hakkında söyledikleri üzerinden az da olsa bazı tespitler yapılabilir.

Hz. Peygamber'in kendi sözleriyle ilgili uyarıları, bir hadisin kabulünden önce hem metin hem de ravi hakkında bazı incelemelerin zorunluluğuna işaret etmektedir. Örneğin sahabe ravileri arasında İbn Mes'ûd'un da yer aldığı Hz. Peygamber'in, *“kişiye, her duyduğunu aktarması yalan olarak yeter”* sözü³²⁶ umum ifade etmekle birlikte hadis rivayeti için de uygulanabilir ve her açıdan bilinçli olmayı zorunlu kılar. Zira aslı olmayan veya doğru anlaşılmamış bir hadisin daha sonra güvenilir kimseler eliyle yaygınlık kazanması söz konusu olabilir. Bu yüzden İbn Mes'ûd bir hadisin kabulünü ravinin bilindir dolayısıyla güvenilir olmasına bağlamaktadır. Müslim'in mukaddimesinde yer verdiği İbn Mes'ûd'a ait şu sözler bu konuda çok daha açık ifadeler içermektedir: *“Şüphesiz şeytan bir kimsenin suretine bürünüp bir topluluğa yanaşır ve onlara aslı olmayan bir hadis aktarır. Sonra bu kimseler dağılıp giderler ve aralarından biri kalkıp “Yüzünü tanıdığım ama ismini bilmediğim birini şöyle bir hadis rivayet ederken işittim”.*³²⁷ Bu rivayeti izah eden Ali el-Kârî, bir önceki verdiğimiz rivayete de gönderme yaparak hadis olarak işitilen bir sözün kabulünden önce hem metnin doğruluğuna hem de ravinin güvenilirliğine bakılması gerektiğini belirtmiştir.³²⁸

Yaptığı bir icthad sonrası, aynı konuda varid olmuş bir hadis işiten İbn Mes'ûd'un ortaya koyduğu tavır, bu konuya verdiği önemi açıkça göstermektedir. Rivayete göre mihir belirlemeden nikâh akdi yapmış, zifafa girmeden de hayatını kaybetmiş birinin yakınları, geride kalan eşin durumu hakkında hüküm vermesi için İbn

³²⁶ Müslim, *Mukaddime*, 3; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 237.

³²⁷ Müslim, *Mukaddime*, 4.

³²⁸ Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, VII, 3051.

Mes'ûd'a gelmişlerdir. Kendisine aktarılan problemin zorluğuna değinen İbn Mes'ûd, “*Bu konuda tamamen kendi ictihadıma dayanarak konuşacağım*” dedikten sonra konuyla ilgili kararını açıklamıştır. Bu sırada Eşcâ kabilesinden Ma'kıl b. Sinan ismindeki bir sahabî, “*Şahitlik ederim ki sen bu konuda Hz. Peygamber'in bizden Bervâ bnt. Vâşık adındaki bir kadın için verdiği hükmü uyguladın*” diyerek İbn Mes'ûd'un verdiği hükmün isabetli olduğunu söylemiştir. İbn Mes'ûd ise aktarılan bu haberi hemen tasdik etmeyip Ma'kıl b. Sinan'dan bu olayı doğrulayacak bir şahit getirmesini istemiştir. Bunun üzerine Ma'kıl b. Sinan'ın mensubu bulunduğu Eşca kabilesinden Ebû Cerrah isminde bir kişi Hz. Peygamber'in böyle bir hüküm verdiğine kendisinin de şahit olduğunu söylemiştir.³²⁹ İbn Mes'ûd, ictihadının sünnete uygun düştüğünü görünce bu duruma son derece sevinmiştir.³³⁰

İbn Mes'ûd'un bir hadisi değerlendirirken farklı kriterleri de dikkate aldığı görülmektedir. Örneğin o, Kur'an'a dayandırdığı “cünüp olan teyemmüm alamaz” şeklindeki görüşe,³³¹ Ammar'ın aktardığı bir hadisle itiraz eden Ebû Mûsâ el-Eşarî'ye “*Bilmiyor musun, Hz. Ömer Ammar'ın sözüyle iknâ olmadı*”³³² diyerek karşılık vermiş ve bu rivayeti kabul etmemiştir. İbn Mes'ûd'un bu sözle işaret ettiği olay şu şekildedir: “Hz. Ömer (r.a)'e birisi gelerek cünüp olduğunu, ancak yıkanacak su bulamadığını (namaz vaktinin de girdiğini) söylemiş, Hz. Ömer de ona "(Su bulana kadar) namaz kılma" demişti. Bunun üzerine orada bulunan Ammâr “Ey Mü'minlerin Emiri! Hatırlar mısın, beraber çıktığımız bir seriyyede her ikimiz de cünüp olmuştuk. Fakat su bulamayınca sen namaz kılmamıştın, ben ise (teyemmüm etmek maksadıyla) toprakta yuvarlandıktan sonra namazımı kılmıştım. Daha sonra Hz. Peygamber “*Sadece iki elinle yere vurup üfleme ve sonra onunla yüzünü ve ellerini meshetme yeterliydi*”

³²⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 174, Nesâî, *Nikah*, 77. Şahit isteme olayından bahsetmemekle birlikte bu hadisi bir topluluğun aktardığını gösteren rivayetler için bkz. Ebû Dâvud, *Nikah*, 32; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 196; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, VII, 400.

³³⁰ Ebû Dâvud, *Nikah*, 32; Nesâî, *Nikah*, 69. Bu bağlamda Hz. Ali'nin konuyla ilgili tepkisi dikkat çekicidir. Zira Hz. Ali, İbn Mes'ûd'un bu konuda Ma'kıl b. Sinan'ın aktardığı rivayeti kabul etmesini doğru bulmamış, “*لا تصدق الأعراب على رسول الله صلى الله عليه وسلم*” “Bedevîlere, Allah Rasûlü hakkında konuştukları şeylerde inanma” diyerek de (Abdurrezâk, *el-Musannef*, VI, 293) bir anlamda Makıl b. Sinan'ın rivayetiyle tanınmış bir sahabî olmadığını dile getirmiştir (Bkz. Bâcî, *el-Müntekâ*, III, 283). Ancak yukarıda aktardığımız rivayet, İbn Mes'ûd'un da ravinin tanınır olmasını önemseydiğini, bu yönde duyduğu tereddütü de şahit isteyerek giderdiğini göstermektedir.

³³¹ Hattabî, Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed, *Meâlimu's-Sünen*, I-IV, 1. Baskı, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1932, I, 102; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 67; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, I, 45.

³³² Müslim, *Hayız*, 28; Buhârî, *Teyemmüm*, 7.

buyurmuştu. Hz. Ömer bu sözlere “Ey Ammâr Allah’tan kork” diyerek tepki gösterdi. Ammâr “Dilersen bundan böyle bu olayı rivayet etmeyeyim” deyince Hz. Ömer “Biz, seni kendi tercihinle baş başa bırakırız” diyerek karşılık verdi.³³³

Görüldüğü gibi Hz. Ömer hatırlamasa da Ammâr’ı yaptığı rivayet sebebiyle herhangi bir şekilde itham etmemiş, bu meselede tercih edeceği uygulamaya karışmamış, dahası bu bilgisini başkalarına aktarmasına da müsaade etmiştir. Ancak o, bu rivayet sebebiyle cünüp olanın teyemmüm yapamayacağı şeklindeki görüşünü değiştirmeye de yanaşmamıştır. İbn Mes’ûd da fıkıhıyla bilinen Hz. Ömer’in bu tavrını söz konusu rivayetin reddi için yeterli bir sebep görmüştür.

Diğer taraftan İbn Mes’ûd’un “*Bilmiyor musun, Hz. Ömer Ammar’ın sözüyle iknâ olmadı*” demesi karşısında Ebû Mûsâ el-Eşarî’nin susması, Hz. Ömer’in tepkisiyle karşılaşan Ammar’ın da Hz. Peygamber’den duyduklarını bir daha kimseye aktarmayabileceğini söylemesi oldukça önemlidir. Adı geçen ashâbın ortaya koydukları benzer tutumlar bir arada değerlendirildiğinde onların, ihtilafli konularda râşid halifelerin tercihlerini dikkate aldıkları, bazen de İbn Mes’ûd gibi bu tercihlere dayanarak, sahih olan bir hadisi “mamulun bih” olmaktan çıkarabildikleri söylenebilir.

5. Rivayet-Dirayet Birlikteliğine Önem Vermesi

Hz. Peygamber’in “*Bana ait bir sözü işitip ezberleyip kavrayan ve işittiği gibi aktaranın Allah yüzünü güldürsün. Bir şeyler bilen niceleri var ki, anlayış sahibi değildir. Yine bir şeyler bilen niceleri var ki, (bildiklerini) daha iyi anlayacak kimselere ulaştırırlar*”³³⁴ sözünü aktaran biri olarak İbn Mes’ûd, birçok konuşmasında hadislerin anlaşılmasının öneminden bahsetmiştir. Bunlardan birinde “İlmin anlayanları olun aktaranları değil” diyerek öğrencilerinden sadece rivayetle meşgul olmamalarını aynı zamanda rivayet ettikleri hadisleri anlamaya çalışmalarını da istemiştir.³³⁵ Bu amaçla kendisi de, Perşembe günlerini hadis dinlemek isteyenlere ayırmıştır. Bu derse gösterilen yoğun ilgiden dolayı öğrencileri İbn Mes’ûd’dan bu derslerin her gün

³³³ Buhârî, *Teyemmüm*, 4, 5, 7, 8; Müslim, *Hayız*, 112-3; Ebû Dâvud, *Tahâre*, 121; İbn Mâce, *Tahâre*, 91; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 319.

³³⁴ Tirmizî, *İlim*, 7.

³³⁵ Rivayet şöyledir: “كونوا للعلم وعاء ولا تكونوا له رواة” İbn Abdilberr, *Câmî*, I, 696; Ali el-Müttakî, *Kenz*, X, 249.

yapılmasını istemişlerdir. İbn Mes'ûd da bu uygulamayı Hz. Peygamber'den aldığını belirtmek üzere “*Beni sizlere her daim hadis aktarmaktan alıkoyan şey sadece bıkkınlık verme endişesidir. Zira Hz.Peygamber de bizlere bıkkınlık verme endişesiyle meclislerini belli günler düzenledi*” demiştir.³³⁶

İbn Mes'ûd diğer bir konuşmasında ise öğrencilerine “*Hadisleri çokça müzakere edin. Zira hadislerin müzakeresi onları canlı tutar*” diyerek³³⁷ onlardan imkân buldukça kendi aralarında toplanıp hadisler üzerinde düşüncelerini istemiştir. Şu rivayet İbn Mes'ûd'un kendisinin de bu tavsiyenin gereğini yaparak tanıdıklarıyla bazen hadis müzakereleri yaptığını göstermektedir: Vâbisa b. Ma'bed el-Esedî'nin (60/680) anlattığına göre, o bir gün Kûfe'deki evinde otururken, kapısının önünden bir şahsın içeriye selâm vererek seslendiğini, ardından da girmek için izin istediğini duyar. Şahsın selâmını aldıktan sonra kapıyı açınca bu kişinin Abdullah b. Mes'ûd olduğunu görür. Vâbisa ona, “*Hayırdır Ebû Abdirrahman?! Öğlen vakti bu sıcakta ne ziyaretidir bu?*” diye sorar. İbn Mes'ûd da ona, “*Gün uzadı da uzadı, konuşacak birini arzuladım*” der. Vâbisa b. Ma'bed ile İbn Mes'ûd birbirlerine karşılıklı Hz. Peygamber'in hadislerini aktarırlar. Son olarak İbn Mes'ûd ona bir zaman sonra çıkacak ağır bir fitneyle ilgili hadisi zikreder.³³⁸

Diğer taraftan herkesin anlayamayacağı türden hadislerin de bulunduğunu söyleyen Abdullah b. Mes'ûd, bu tür rivayetlerin, akli ermeyecek kimselerle paylaşılmasının sakıncalarına dair uyarıda bulunmuştur.³³⁹ Onun bu anlayışının temelinde Hz. Peygamber'in yalanlanmasına sebep olma endişesi yattığı açıktır.

B. İBN MES'ÛD'UN FIKİHA BAKIŞI VE FIKHÎ ETKİNLİĞİ

İbn Mes'ûd sahabe arasında fikhî birikim ve becerisiyle tanınan sahabilerdendir. Ne var ki, Hz. Ebû Bekir döneminde isminden pek bahsedilmeyen Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ömer'in halifeliği devralmasıyla hem idarî hem de ilmî sahada etkin roller

³³⁶ Müslim, *Sıfatu'l-Kıyâme*, 19.

³³⁷ Rivayetin metni şöyledir: “تذاکروا الحديث، فإن مذاکره الحديث تهيج الحديث” Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 173; Dârimî, *Mukaddime*, 52; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 285.

³³⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 316.

³³⁹ Müslim, *Mukaddime*, 3.

üstlenmeye başlamış, böylece sahip olduğu fıkıh algısının daha geniş çerçevede öğrenilip yaygınlık kazanması imkânı doğmuştur. Ayrıca, Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemlerinde sürekli bilgi ve görüşüne başvuru alan sekiz fakih arasında yer alması,³⁴⁰ söz konusu fıkıh algısının râşid halifelerin sünneti kapsamında yer bulup nesilden nesile aktarılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla onun fıkıh algısını ve bu çerçevede yürüttüğü faaliyetleri yaşadığı dönemin işlevini göz önünde bulundurarak ele almak gerekmektedir.

Bu amaçla Abdullah b. Mes'ûd'un fıkıh algısı dönemin fıkıh-ilim algısı çerçevesinde sunulmaya çalışılacaktır. Zira Hz. Peygamber'den öğrenilmiş olması boyutuyla onun fıkıh algısıyla fakih sahabîlerin, özellikle de Raşit halifelerin fıkıh algısı ve buradan neşet eden hedefler arasında derin farklar bulunması beklenemez. Bu bağlamda özellikle Kûfe'de yürüttüğü ilmî faaliyetlere de salt bireysel girişimler olarak değil, bilakis “râşid halifeler” dönemi ilim anlayışının bölgesel bir uygulaması gözüyle bakılmalıdır. Dolayısıyla bütüne gidip özellikle İbn Mes'ûd'un daha etkin roller aldığı Hz. Ömer dönemi eğitim faaliyetlerine³⁴¹ kısaca bakmak, bu fakih sahabenin nasıl bir plan dairesinde rol aldığını görmek açısından yararlı olacaktır.

1. Hz. Ömer Dönemi

Hz. Ömer'in halifeliği; askerî, idarî ve iktisadî birçok alanda görülen kurumsallaşmanın ilim sahasında da geniş çapta müşahade edildiği bir dönemdir. Hz. Ömer'in kurduğu veya fethettiği birçok şehrin zamanla ilim merkezi hüviyeti kazanmış olması bu dönemde yapılan planlamanın meyveleri olarak görülebilir. Hz. Ömer'in şehir çapında oluşturduğu bu medreseler, aynı zamanda günümüze ulaşmış olsun ya da olmasın birçok mezhebin mayalandığı mekânlar olmuştur.

³⁴⁰ Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih *et-Tarih*, I-II, 2. Baskı, thk. Halîl el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2002, II, 112, 123.

³⁴¹ Hz. Ömer dönemi eğitim faaliyetlerinden kastımız fakih, hâkim vb. ilim adamlarının yetiştirilmesini hedefleyen üst düzey ilmi çalışmalardır. Diğer aşamalar ise çocukların ve okuma yazma bilmeyenlerin istikrarlı bir şekilde eğitilip seviyelerinin yükseltilmesini hedefleyen çalışmalardır. İlk defa Hz. Ömer döneminde devlet tarafından planlanıp yürütülmeye başlanan bu eğitim faaliyetleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. M. Mahmut Söylemez, “İslam'ın Erken döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri”, *Dini Araştırmalar*, 2002, c. 5, s. 13.

Hız. Ömer'in etkin ve kapsamlı ilmî çalışmalar yürütmüş olması şaşırtıcı da değildir. Zira o, henüz cahiliye döneminde ilmin değerini anlamış ve bu alanda çaba göstermiş biridir.³⁴² Dolayısıyla İslam'ı kabul ettikten ve onu iyi bir fakih düzeyinde yorumlayabilecek seviyeye ulaştıktan sonra Hız. Ömer'in, hilafet yetkisini özellikle fıkıh merkezli ilmî faaliyetlerin canlanması için kullanmış olması şaşırtıcı görülemez. Nitekim böyle bir hedefi özellikle planladığını bizzat kendisi şu sözlerle duyurmuştur:

“Şahit olun ki ben valileri ancak ve ancak gittikleri yerlerde insanlara 'fıkhetmeyi' öğretsinler, ganimetleri dağıtsınlar, aralarında hükümler ve içinden çıkamadıkları meseleleri de bana havale etsinler diye gönderdim”.³⁴³

Bu sözlerden Hız. Ömer'in içinde bulunduğu zaman dilimini “fıkhetme” dönemi olarak gördüğü, ilmî faaliyetlerin merkezine de sünnet malzemesinin aktarılmasından ziyade anlaşılmasını yerleştirdiği anlaşılmaktadır.³⁴⁴ Bu hedef aslında dönemin toplumsal ihtiyaçlarıyla paralellik arz etmektedir. Zira bu zaman dilimi, İslam dünyasının hızla değişen coğrafi ve içtimaî yapısı paralelinde gündeme nicelik ve nitelik bakımından farklı birçok amelî meselenin taşındığı bir dönemdir. Konumu gereği bu durumu yakından takip eden Hız. Ömer, ilk olarak yargıyı idarî mekanizmadan ayırıp müstakil bir kurum haline getirmiş ve doğrudan kendisine bağlı kadılar tayin etmiştir.³⁴⁵ Diğer taraftan Hız. Ömer'in Ebû Mes'ûd el-Ensârî gibi fakih bir sahabeyi yetkilendirilmediği gerekçesiyle fetva vermekten men etmesi,³⁴⁶ onun, rey ile icthadın çokça kullanıldığı bu alanı disipline etme çabasının bir yansıması olarak görülebilir.

Bu noktada asıl üzerinde durulması gereken husus ise; atadığı bu kadıları, karar verirken izlenecek yöntem hakkında yönlendirerek hukuk sistemini belli bir dengede

³⁴² İslam henüz ilan edilmediği dönemde Kureyş toplumunda on yedi kişinin okuma yazma bildiği, bunlardan birinin de Hız. Ömer olduğu belirtilmektedir (Bkz. Belazûrî, Ahmed b. Yahyâ b Câbir, *Futûhu'l-Buldân*, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 1988, s. 453).

³⁴³ Ebû Yûsuf, *Harâc*, s. 141.

³⁴⁴ Hız. Ömer'in kadı tayin ettiği Ebû Musa el-Eşârî'ye yazdığı talimatta ve diğer başka konuşmalarında “sünnet hakkında tafakkuha” vurgu yapması bu kanaatin açık göstergesidir (Bkz. Sa'îd b. Mansûr, *es-Sünen*, II, 270; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 116; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 1133; Ali el-Müttakî, *Kenz*, X, 252).

³⁴⁵ Mustafa Zerka, *el-Medhal*, I, 178; Ahmet Güzel, *Hulefâ-i Râşidîn Döneminde İdarî Yapı (Dört Halifenin Devlet Yönetimi)*, NKM, Konya, 2011, s. 158-59; Mustafa Fayda, “Hulefâ-yi Râşidîn”, *DİA*, 1998, c. 18, sayfa: 324-338.

³⁴⁶ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 1066; Zehebî, *es-Siyer*, IV, 105.

işler hale getirmiş olmasıdır.³⁴⁷ Nitekim bu süreçte Hz. Ömer öncü bir rol üstlenmiş, fikhın dayanması gereken sağlam temelleri öğretmek, kaza ve muhakeme usulleriyle birtakım hukuk nazariyeleri temelinde bir fikh geleneği oluşturmak gibi ileriye dönük etkiler bırakacak adımlar atmıştır.³⁴⁸ Hatta bu çabası sayesinde rey ekolünün kurucusu olarak görülmüş,³⁴⁹ dönemi ise ictihada dayalı fikhın altın çağı sayılmıştır.³⁵⁰

Diğer taraftan râşid halifeler döneminin girmesiyle, ileride İslam toplumunu menfî yönde etkileyecek Kur'ancılık, kıssacılık, reycilik vb. bazı düşüncelerin ilk örnekleri sayılabilecek birtakım eğilimler baş göstermeye başlamıştır. Nitekim Hz. Ömer başta olmak üzere İbn Mes'ûd gibi sahabîlerin bazı konuşmaları onların bu problemlerin farkında olduğunu göstermektedir.³⁵¹ Hz. Ömer'in bu tür eğilimlerle

³⁴⁷ Buradan da anlaşılmalıdır ki, fikh usulünün, hukuk uygulamalarında istikrarı sağlama işlevinden ilk defa Hz. Ömer döneminde yararlanılmıştır. Fikh usulünün söz konusu işlevi hakkında yapılmış bir değerlendirme için bkz. Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 1, 2003, s. 7-28.

³⁴⁸ Ahmet Güzel'in tespitine göre Hz. Osman da kendi halifeliği döneminde bu sahada hiçbir yenilik yapmamış, tamamen Hz. Ömer'in ortaya koyduğu usulleri tatbik etmiştir (Bkz. Ahmet Güzel, *Hulefâ-i Râşidîn Döneminde İdarî Yapı*, s. 162).

³⁴⁹ M. Yûsuf Musa, *Fıkh-i İslam Tarihi*, 2. Baskı, çev. Ahmet Meylani, Arslan Yayınları, İstanbul, 1983 s. 151; Mustafa Şelebi, *el-Medhal fi'l-Fıkhî'l-İslâmî*, 10. Baskı, el-Hâru'l-Câmiyye, Beyrût, 1985, s.121 (1.dipnot); Kal'acî, *İbn Mes'ûd*, s. 10.

³⁵⁰ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe hayâtuhu ve asruhu ve ârâuhu'l-fikhiyye*, 2. Baskı, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1947, s. 108.

³⁵¹ Sahabenin, henüz terminolojisi oluşmamış usule dair yaptıkları yönlendirmelerle, dönemin gündeminden hiç düşmeyen "rey" tartışmaları bu sürecin yansımaları olarak görülmelidir. Zira birçok rivayet, bunların güncel örnek ve olaylardan uzak tamamen fikrî düzeyde yürütülen tartışmalar olduğunu düşünmeye imkân vermemektedir. Nitekim Hz. Ömer'in birçok uyarısı da hep bu bilinçle kendi döneminde zararlı bazı akımların baş gösteren ilk örneklerine karşı yapılmıştır. Örneğin Hz. Ömer daha sonra birçok İslam dışı akımın çıkış noktası olan "reycilik" anlayışına karşı insanları uyarılmış, bunu sünneti öğrenme çabasına girmeyi külfetli bulup kendi hevalarına göre hareket eden kimselerin yolu saymış ve bu yolda yürüyenleri sünnet düşmanı olarak nitelemiştir. Ayrıca o, kendileri sapan bu kimselerin başkalarını da saptırma potansiyeline sahip olduklarını dile getirerek, söz konusu durumun içerdiği sosyal tehlikenin farkında olduğunu ve bu tehlikeye karşı düşünceleri bulunduğunu göstermiştir (Bkz. ed-Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenu'd-Dârekutnî*, I-V, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnavût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2004, IV, 146; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 1009; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 289; el-Aynî, *Umde*, XXV, 43). Hz. Ömer'in başka bir konuşması ise, daha önce Hz. Peygamber'in uyarıda bulunduğu sadece Kur'an'ı kabul eden yaklaşıma kapı aralayabilecek düşüncelere yöneliktir. Bu konuşmasında o, Kur'an'ın kapalı bir takım ayetleri üzerinden türettikleri düşünceleri gayretle savunacak kimselerin çıkacağını haber vermiş, bu kimselerin önünü sünnetlerle alın talimatı vermiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in bu konuşmasında, sünnet sahasında yetkin kimselerin, aynı zamanda Kur'an'ı da en iyi bildiklerini vurgulayarak verilecek mücadelenin önderlerine işaret ettiği görülmektedir (Bkz. Dârimî, *İlim*, 3). Aynı şekilde İbn Mes'ûd da "إذا رأيتم رياض الجنة فارتعوا، أما " "إنها ليست بمجالس القصاص، ولكنها مجالس أهل الفقه " *Cennet bahçelerine rastlarsanız oralardan yararlanın. Dikkat edin bu bahçeler ehl-i fikhın meclisleridir; yoksa kıssacılarınkiler değil*" diyerek "kıssacılık" akımına karşı uyarmıştır (Bkz. Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhim, *al-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ, Dâu'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ty., s. 217). Dolayısıyla Hz. Peygamber'in uyarıları sayesinde zaten dikkatli

mücadelede tek silahı konumundaki ilmî faaliyetleri, metodoloji temelli bir gelenek üzerinden organize etmeye çalıştığı düşünülebilir.

Hız. Ömer'in böyle bir amacı, fakih sahabîler eliyle gerçekleştirmeye çalıştığı görülmektedir.³⁵² Nitekim o, bir ilke olarak sahabeye Medine'yi terk etme müsaadesi vermezken gerekli gördüğünde yaptığı atamalarla fakih sahabîlerin İslam coğrafyasına dengeli bir şekilde dağılımını sağlamıştır.³⁵³ Hız. Ömer, sadece görevlendirmeye yetinmemiş, aynı zamanda hangi sahabenin hangi ilim dalında yetkin olduğunu insanlara duyurarak ilmî hareketlere yön vermiştir.³⁵⁴ Hız. Ömer'in ne tür durumlarda kime başvurulacağını öğretmesi, onun uzmanlığa verdiği değer ve ilimlerin belli bir disiplin içerisinde öğrenilmesini önemseydiğini gösteren önemli bir veridir.

Hız. Ömer'in kapsamlı bir ilmî hareket yürütmeyi planladığının bir başka göstergesi ise, kuruluşundan itibaren Kur'an, hadis, fıkıh ve dil gibi ilimlerin okutulduğu camilerin inşasına hız vermiş olmasıdır. Hız. Ömer Basra, Kûfe ve Mısır valilerine gönderdiği talimatlarda onlardan büyük merkezi camiler yapmalarını, ayrıca kabîleler için de birer mescit tahsis etmelerini istemiştir.³⁵⁵

olan Râşid halifelerin ve ashâbın, Kur'an ve sünneti zahirî, usulden yoksun bir biçimde yorumlayacak bu tür yaklaşımlara karşı kendilerini tedbir almak zorunda hissedeceklerini kestirmek zor olmasa gerektir.

³⁵² Ahmed Emin, sahabenin ilmî amaçlarla farklı beldelelere gönderilmesi yoluyla gerçekleştirilen ilk bilinçli ve planlı faaliyetlerin Hız. Peygamber döneminde Yemen, Basra ve Mekke'de yürütüldüğünü, daha sonra bu uygulamanın Hız. Ömer tarafından sürdürüldüğünü belirtmektedir (Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, 10. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrût, 1969, s. 151-52).

³⁵³ Nitekim oğlu İbn Ömer, Zeyd b. Sâbit'in vefatında onun iyi bir alim olduğundan bahsederken bir ara "فرقهم عمر في البلدان ونهاهم أن يفتوا برأيهم" "Ömer onları farklı ülkelere dağıttı ve kendi hevalarına göre fetva vermekten nehyetti" diyerek babasının bahsi geçen siyasetinden söz etmiştir (Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 361). Hız. Ömer bazı sahabîlerle birlikte Abdullah b. Mes'ûd'u Kûfe'ye, Ebû Musa el-Eşari, Enes b. Malik, Ma'kûl b. Yesar, Abdullah b. Muğaffel ve İmran b. Huseyn'i Basra'ya göndermiştir. Hız. Ömer'in Muâz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ, Ubâde b. Sâmit'i Şam bölgesinde görevlendirip dersler başlattığı, zaman zaman talimatlarıyla onları Hıms, Filistin ve Dımaşk bölgelerine kaydırarak ilmî faaliyetleri koordine ettiğiyle ilgili olarak bkz. Mehmet Akbaş, "Fetihlerden Sonra Suriye Bölgesinde Yerleşen Sahabîlerin İlmî Faaliyetleri", *Dicle Üniv. İlahiyat F. Dergisi*, c. 10, S. 1, Diyarbakır, 2008.

³⁵⁴ Hız. Ömer Suriye'de bulunan Câbiye'de verdiği bir hutbede Kur'an hakkında bilgilenmek isteyenlerin Ubey b. Ka'b'a, feraizle ilgili meselelerde Zeyd b. Sabit'e, fıkıhla ilgili konularda ise Muâz b. Cebel'e müracaat etmelerini söylemiştir (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 457; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 306; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, VI, 346).

³⁵⁵ Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyet ve Müesseseleri Tarihi*, 5. Baskı, İFAV, İstanbul, 2003, s. 342-43.

2. İbn Mes'ûd-Hz. Ömer Uyumu

Hiz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd arasında görülen samimi dostluk,³⁵⁶ Hiz. Ömer'in halifeliğiyle farklı bir boyuta taşınmıştır. İbn Mes'ûd, bu dönemde birçok ilmî ve idarî görevi Hiz. Ömer'le tam bir uyum içerisinde yürütmüştür. Bu uyumun ortaya çıkmasında Hiz. Peygamber'in tavsiyelerinin de etkisi olduğu söylenebilir. Zira Hiz. Peygamber'in, “*benden sonra şu iki kişiye uyun: Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer*” sözünü³⁵⁷ aktaran biri olarak İbn Mes'ûd'un bu tavsiyeyi dikkate almadığı düşünülemez.

Bundan başka sahabe arasında fıkıhçılığıyla tanınan bu iki sahabenin, özellikle ilmî konum ve birikimleri sayesinde birbirlerini takdir etmede birçok isimden daha önde olacakları aşıkârdır. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un, “*şayet Ömer'in ilmi bir kefeye diğer insanların ilmi bir kefeye konacak olsa onun ilmi ağır basar*” sözü ve vefatı üzerine “*ilmin onda dokuzu gitti*” demesi³⁵⁸ Hiz. Ömer'in sahabîler içinde ilmî seviyesi hakkında nasıl bir kanaata sahip olduğunu göstermektedir. Başka bir konuşmasında ise İbn Mes'ûd, “*bizlerin en fakihidir*” diyerek³⁵⁹ Hiz. Ömer'in bilgili olduğu kadar bilgiyi değerlendirmede de ileri bir konumda yer aldığını ifade etmiştir.

Bu iki sahabînin meseleleri ele almada benzer yaklaşımlara sahip oldukları görülmektedir. Bu yüzden Abdullah b. Mes'ûd, fikhî meselelere çözüm üretme tekniği bakımından Hiz. Ömer'le aynı ekol içerisinde sayılmıştır.³⁶⁰ Bu anlamda şa'bî'nin, fikhî konularda birbirlerine danışan fakih sahabîleri üç gruba ayırırken, Hiz. Ömer ve İbn

³⁵⁶ Rivayetler bu iki sahabe arasında birbirlerini iyi tanımaya dayalı farklı bir dostluğun olduğunu göstermektedir. Birbirleriyle şakalaşmaları ve ayrıldıktan sonra Hiz. Ömer'in onun ardından “bilgi küpü” demesi (Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 85), Hiz. Ömer'in gelen bir kafileye aracı vasıtasıyla sorduğu sorulara aldığı cevaplardan sonra içlerinde Abdullah b. Mes'ûd'un olduğunu tahmin etmesi (Ebû'l-Ferac, *Sıfetu's-Saffe*, I, 151), İbn Mes'ûd'un, Hiz. Ömer'in ölümü üzerine duyduğu şiddetli üzüntü ve “Bilsem ki, Ömer bir köpeği seviyordu ben de severdim. Zannederim çöldeki ağaç bile onun kaybına üzülmüştür” demesi (İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, III, 372) ve İbn Mes'ûd'un elbisesinin eteklerini kaldırması için uyarıda bulunduğu birinin ona “sen de kaldır” demesini duyan Hiz. Ömer'in bu kişiye “İbn Mes'ûd'a karşılık verirsin ha!” diyerek azarlayıp dövmesi (İbn Hacer, *el-İsabe*, IV, 201) bu dostluğun vardığı düzeyi göstermektedir.

³⁵⁷ Tirmizî, *Menâkıb*, 107.

³⁵⁸ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 162.

³⁵⁹ Zehebî, *es-Siyer*, II, 408.

³⁶⁰ Bedran, *Tarihu'l-Fıkhı'l-İslamî*, s. 52; Kal'acî, *İbn Mes'ûd*, s. 12.

Mes'ûd'u aynı grupta eşleştirmiş olması önemlidir.³⁶¹ İbn Mes'ûd “şayet Ömer bir vadiye diğer bütün insanlar başka bir vadiye yönelseler ben Ömer'in peşinden giderim”³⁶² diyerek onun tercihlerine ve yaklaşımlarına olan güvenini açıkça ifade etmiştir. Ancak Hz. Ömer'in birçok ichtihadına muhalefet ettiği göz önüne alınırsa İbn Mes'ûd'un bu sözü, taklid biçiminde de değerlendirilemeyecektir.³⁶³

Birçok yerde Hz. Ömer de Abdullah b. Mes'ûd'un istidlal tarzını beğendiğini övgü dolu sözlerle dile getirmiştir. Bir seferinde Hz. Ömer'e cinayet işlemiş biri getirilir. Daha sonra maktûlün çocukları gelir ve aralarından biri öldüreni affeder. Hz. Ömer bu konuyu yanında bulunan İbn Mes'ûd'a sorar. İbn Mes'ûd, öldürenin bu bağışlama sebebiyle öldürülmekten kurtulduğunu söyler. Hz. Ömer bu cevap üzerine onun omuzuna vurarak görüşünü onaylar ve “كُنَيْفٌ مِّلِيَّ عِلْمًا” “bilgi küpü” diyerek onu över.³⁶⁴ Bu sözün kullanıldığı bağlam dikkate alınrsa Hz. Ömer'in bu övgüsü, İbn Mes'ûd'un, sahip olduğu ilmi birikimden ziyade bilgiyi kullanma becerisine yöneliktir.³⁶⁵

Zikrettiğimiz tüm bu durum ve özellikler gelecek dönemlere yansıyan önemli bir netice doğurmuştur. Bu da ferdî, toplumsal, dinî ve dünyevî bütün alanlarda davranış ve düşüncenin “şer'î olma ölçüsü” olan metodolojiyi merkeze alan bir ilim anlayışının temellerinin atılmış olmasıdır. Nitekim istinbat yönteminin, Hz. Ömer'in ve Abdullah b. Mes'ûd'un önemle üzerinde durdukları bir konu olması tesadüf değildir. Ayrıca her ikisi de meşhûr Muâz hadisinin vürudundan sonra hüküm verirken izlenecek yöntem hakkında değerlendirme yapan yegâne isimlerdir. Hatta Hz. Ömer'in Kûfe kadısı Şureyh

³⁶¹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in*, I, 2. Özellikle Râşid halifeler sahabeyle sürekli istişare halinde idi. Dolayısıyla Şa'bî'nin fakih sahabiler arasında yaptığı bu tasnif fikhî çözümlerde benzer eğilimlere sahip olanlar arasında yapılmıştır denebilir.

³⁶² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 103; Ali el-Müttakî, *Kenz*, VIII, 77.

³⁶³ Abdullah b. Mes'ûd'un dini meselelere çözüm üretirken Hz. Ömer'le benzer yaklaşımlar sergilemesi onu taklit ettiği iddialarına yol açmıştır. Bu iddialara dönük toplu bir değerlendirme için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 62; Zeyd bû Şa'râ, *Sünnetu Hulefâi'r-Râşidîn*, s. 272; Kal'acî, *İbn Mes'ûd*, s. 13.

³⁶⁴ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X, 13; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 349. Hz. Ömer'in İbn Mes'ûd'un görüşünü sorup aldığı cevap sonrası onu aynı ifadeyle övdüğü başka bir örnek için bkz. Muvatta, *Talâk*, 27; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X, 13.

³⁶⁵ Benzer bir yorum için bkz. Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, IV, 61. Diğer bazı rivayetler ise Hz. Ömer'in, İbn Mes'ûd'u “كُنَيْفٌ مِّلِيَّ فِقْهًا” diyerek övdüğünü haber vermektedir. Bu da yukarıda aktardığımız kanaati destekler niteliktedir. Rivayetler için bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 384; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 85; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 129.

b. el-Hâris'e gönderdiği yazıda³⁶⁶ Abdullah b. Mes'ûd'un kadınlara yaptığı bir konuşmada³⁶⁷ Muâz rivayetindeki sıralamada bir değişikliğe gidip selef-i salihinin uygulamalarını rey ve kıyasın önüne almış olmaları oldukça dikkat çekicidir. Zira her iki tespit de, bu dönemde sahabe eliyle oluşan geleneğin değerine vurgu yapılmaktadır.³⁶⁸ Böylece sahabe aklının nasları anlama ve tatbik yöntemleri daha sonraki dönemlerin fikhî yönelimlerine şekil verecek merkezî bir konumda yer almıştır.

Bu iki fakih sahabenin, dile getirdikleri bu yeni sıralamayla sonraki dönemlerin fetva ve fıkıh doktrinlerinde “geleneğe” yer açacak önemli bir usul saptaması yapmış oldukları söylenebilir.³⁶⁹ Nitekim sonraki dönemlerde fakih sahabîlerin yaklaşım farklılıklarının bölgesel boyutta yaşama aktarılmasıyla bu gelenek “amel” telakkisi biçiminde ortaya çıkmış; istinbat yöntemi bağlamında ise aynen Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'un belirttikleri sıralamayla uygulanmıştır. Bu çerçevede usul kitaplarında “icma” , “sahabe kavli” vb. başlıklar altında öne sürülen farklı görüşlerin, söz konusu “geleneğin” değerini, mahiyetini ve sınırlarını tesbite yönelik olduğu söylenebilir.

³⁶⁶ Hz. Ömer Şureyh'e gönderdiği bir yazıda şöyle demiştir: “Allah'ın Kitabı ile hükmet. Allah'ın Kitabı'nda bulamazsan Rasûlullah'ın sünnetiyle, orada da bulamazsan salihlerin verdiği hükümlerle hükmet. Şayet orada da bulamazsan dilersen icthadına başvur dilersen de geri dur. Ben geri durmanın senin için daha yararlı olacağını düşünüyorum”. Dârimî, *Mukaddime*, 20; Nesâî, *Kadâ*, 11.

³⁶⁷ İbn Mes'ûd bu konuşmasında şöyle söylemektedir: “Öyle bir zaman gördük ki ne hüküm vermek durumundaydık ne de adımız anılırdı. Daha sonra Allah Teâla bizleri işte gördüğünüz bu konuma getirdi. Şimdi her kime bundan sonra bir mesele arzedilirse önce Allah'ın kitabıyla hükümlerle. Şayet hükmü Allah'ın Kitabı'nda bulunmayan bir mesele olursa Rasûlullah'ın sünnetine göre karar versin. Hem Kur'an'da hem de Rasûlullah'ın sünnetinde hükmü yer almayan bir meseleyse onu salihlerin verdiği hükümle karara bağlasın. Hiçbiriniz “ben korkuyorum, ben çekiniyorum” demesin. Zira helal bellidir, haram bellidir. Bu ikisi arasında belirsiz olanlar vardır. Sen şüpheye sevkedeni bırakıp emin olacağın şeye yönel” (Bkz. Dârimî, *Mukaddime*, 21; Nesâî, *Âdâbu'l-Kada*, 11).

³⁶⁸ Zeyd b. Sabit ve İbn Abbas gibi diğer bazı sahabîlerin Halifelerin uygulamalarını kendi icthadlarının önüne aldıkları bilinmektedir. Bu da Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'un dile getirdikleri bu metodik sıralamanın, aslında sahabenin ortak bilincini temsil ettiğini göstermektedir. Ancak Hz. Ömer'i ve İbn Mes'ûd'u farklı kılan husus, teorik bir sıralama yaparak İslam teşri tarihinde “geleneği fikhî” deliller hiyerarşisindeki yerini sözlü olarak da tespit etmiş olmalarıdır. Böylece söz konusu geleneğin zamanla tartışma zeminine taşınıp mesnetsiz kaldığı düşüncesiyle inkârının önüne geçilmiştir. Zira doğrudan yönetime işaret eden sahabe dönemine ait beyanlara pek rastlanılmamaktadır. Nitekim kaynakların, istinbat metodu bağlamında Kur'an, Sünnet ve icthad üçlemesine dair zikredebildikleri tek metin, Hz. Peygamber'le Muâz b. Cebel arasında geçen icthad konulu hadistir. Bu rivayetin İslam teşri tarihi bakımından ifade ettiği anlam sebebiyle üzerinde ciddi tartışmalar yapıldığı bilinmektedir. Halifeler döneminde Hz. Ömer'in ve İbn Mes'ûd'un bu rivayetteki sıralamayı yeni bir düzenle tesbit etmiş olmaları son derece önemli görülmelidir.

³⁶⁹ Tabiun ve sonraki nesillerin titizlikle sürdürdükleri “geleneği” tutumun, hadis ve rey ekollerinin oluşturduğu Ehl-i Sünnet çizgisinin belirgin vasfı olduğuyula ilgili bir değerlendirme için bkz. Yunus Apaydın, “Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 1, 2003, s. 7-28.

3. İbn Mes'ûd'un Fıkha Bakışı

İbn Mes'ûd'a göre fıkıh, ister Kur'an ister sünnet olsun ilmin bütün alanlarını kuşatır. Onun fıkıh merkezli böyle bir ilim anlayışına sahip olmasında ise Hz. Peygamber'in rolü oldukça belirgindir. Bu durum, İbn Mes'ûd'un söylemlerinde Hz. Peygamber'in sözlerini özetliyor olmasından da anlaşılacaktır. Nitekim o, Hz. Peygamber'den bizzat duyup aktardığı “*Bir şeyler bilen niceleri vardır ki, anlayış sahibi değildir. Yine bir şeyler bilen niceleri vardır ki, (bildiklerini) daha iyi anlayacak kimselere ulaştırırlar*”³⁷⁰ sözünü özetler mahiyette “ilmin aktaranları değil anlayanları olun” tavsiyesinde bulunmuş ve öğrencilerinden, merkezine akletmeyi aldıkları bir ilim anlayışı edinmelerini istemiştir.³⁷¹

Yine İbn Mes'ûd'un nazarında fıkıh, şer'î kaynakların sunduğu sabit verileri hayatın değişken koşullarına uyarlama etkinliği ve becerisi olarak temayüz eder. Bu tasavvurun oluşumunda Hz. Peygamber'in, herkese hitap ederken yaptığı tavsiyeler kadar İbn Mes'ûd'u karşısına alarak onu bizzat teşvik etmesi de etkili olmuştur denilebilir. Örneğin Hz. Peygamber ona üç kez “*en değerli insan kimdir?*” sorusunu yöneltmiştir. İbn Mes'ûd, “*Allah ve Rasûlü daha iyi bilir*” deyince Hz. Peygamber, “*dinde anlayış sahibi olup da bununla amel etmeyi ihmal etmeyendir*” karşılığını vermiştir. Daha sonra Hz. Peygamber bu kez ona üç defa “*insanların en bilgisi kimdir?*” sorusunu yöneltir. İbn Mes'ûd'un bir önceki soruya verdiği karşılığı tekrarlaması üzerine Hz. Peygamber “*insanlar ihtilafa düştüklerinde basiretle doğru çözümü üretebilen kimsedir. Vele ki, amelde eksiklikler gösterse hatta k.ç üstü sürünse bile*” cevabını vermiştir.³⁷² Hz. Peygamber'in böyle bir üslupla yaptığı teşvikin İbn Mes'ûd'un ilim anlayışını fıkıhetme yönünde şekillendireceğini kestirmek güç değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in böyle bir yönlendirme için İbn Mes'ûd'u seçmiş olması da yapılan nasihatte dile getirilen düşünsel yeteneğin onda varolduğunu gösterir.

İbn Mes'ûd'un fıkıh ve fıkıhçıya bakışının belirgin özelliklerinden biri de toplumsal bir içeriğe sahip olmasıdır. Bunda Hz. Peygamber'in, örneklerini yukarıda aktardığımız telkinlerinin yanısıra, konumu gereği İbn Mes'ûd'un iç içe yaşadığı ve

³⁷⁰ Tirmizî *İlim*, 7; Ebû Dâvud, *İlim*, 10; İbn Mâce, *İman*, 18.

³⁷¹ Bkz. İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 696; Ali el-Müttakî, *Kenz*, X, 249.

³⁷² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 217; Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağir*, I, 372; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 522; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 807.

bütün yönleriyle takip ettiği sosyal hayatın etkisinden de bahsedilebilir. Çünkü diğer sahabîler gibi İbn Mes'ûd da hilafetin ilk yıllarından itibaren ortaya çıkan ağır problemlere rağmen İslam toplumunun dağılmamasını, fakih sahabîlerin her aşamada ortaya koydukları isabetli kararlara borçlu olduğunu görmüştür. Hatta İbn Mes'ûd bu süreçte edindiği deneyimi “*fakihler, toplumun öncüleridir*”³⁷³ sözüyle sosyal bir ölçü haline getirmiştir.

İbn Mes'ûd yaptığı diğer bir açıklamada yine sosyal yapıyı ayakta tutmada fikhın toplumsal rolüne atıfta bulunur. Bu açıklamada o, zamanla olumsuz sosyal değişimlere şahit olunacağı uyarısı yapmaktadır. İbn Mes'ûd, meydana gelecek bu olumsuzlukları tabîî olaylar veya siyasî yönetimlere değil, ilmiye sınıfının ortadan kalkacak olmasına bağlamaktadır. Ona göre toplumsal bünyede oluşacak boşluk, şer'î nasları kendi şahsî görüşleri merkezinde yorumlayıp kıyaslar yapacak zümrelere doldurulacak, ardından da İslam toplumunun çöküşü gelecektir.³⁷⁴ Bundan dolayı İbn Mes'ûd, İslam toplumunda fakihlerin sayıca çokluğunu sağlıklı sosyal yapıyı gösteren önemli bir veri saymaktadır.³⁷⁵

İbn Mes'ûd, toplumda ilmiye sınıfı adıyla anılan bir yapının var olmasını tek başına yeterli görmemektedir. O, yukarıda zikrettiğimiz değerlendirmelerinde dile getirdiği, “nasları keyfince yorumlayan türedi yapılara” alternatif olacak ilmiye sınıfının, Hz. Peygamber'in yetiştirdiği sahabe neslinin devamı niteliğinde olmasının zorunluluğundan bahseder. Toplumsal hayatın istikamet üzere devamı için ilmin özellikle Rasûlullah'ın ashâbından ve onlara tabi olanların ileri gelenlerinden (tâbiûnun büyüklerinden) alınması gerektiğini söylemektedir. Sözünün devamında ise toplumun, sıradan insanların kendilerine göre ortaya attıklarıyla beslenmeleri halinde kaçınılmaz olarak yok olma tehlikesiyle yüz yüze kalacağı uyarısında bulunmaktadır.³⁷⁶

³⁷³ Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *ez-Zühd*, 1. Baskı, Dâru'l-Mişkât, Hulvân, 1993, s. 159; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 105; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 134; Beyhakî, *el-Medhal*, s. 295.

³⁷⁴ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 105; Beyhakî, *es-Sünen*, I, 186; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 1043.

³⁷⁵ İbn Mes'ûd bir vesileyle içerisinde buldukları toplumun faziletlerinden bahsederken ilk önce fakihlerin çokluğunu dile getirmiştir. Bkz. Muvatta, *Sehv*, 51; Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, s. 422.

³⁷⁶ " لا يزال الناس مشتملين بخير ما أتاهم العلم من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم وأكابرهم فإذا أتاهم العلم من قبل أصاغرهم " " İnsanlar ilmi Hz. Peygamber'in ashâbından ve büyüklerinden aldıkları müddetçe hayır içerisinde kalacaklardır. Ne zaman ki, ilim sıradan kimselerden alınır ve insanların arzularında farklılıklar belirirse helâk olurlar". Abdurrezâk, *el-Musannef*, XI, 257; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 114; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 291; İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 617; Abdullah b. Mübârek,

Netice olarak dönemi, Hz. Ömer’le aynı fıkıhçı perspektifi ve refleksiyle değerlendiren İbn Mes’ûd, sosyal hayatın hem sevk ve idaresi hem de korunması açısından fikhın toplumsal bir ihtiyaç olduğu kanaatindedir. Özellikle bu son değerlendirmesine bakılırsa İbn Mes’ûd’un, bahsi geçen sosyal ihtiyacın yine bir gelenek halinde nesilden nesile intikal eden eğitimle karşılanacağı düşüncesinde olduğu söylenebilir.³⁷⁷ Nitekim bu uğurda kendisinin de çaba göstererek oluşumuna katkı verdiği ve yukarıdaki konuşmasında işaret ettiği “tâbiûn tabakası” mezkur düşüncesini uygulamaya taşıdığının açık bir örneğidir.

4. Kûfe Rey Ekolünün Oluşumunda İbn Mes’ûd

Abdullah b. Mes’ûd Hz. Ömer’in halifeligi döneminde hayata geçirmeyi hedeflediği “toplumda fikh geleneği oluşturma” projesinin Kûfe ayağında yer almış sahabîlerdendir.³⁷⁸ İbn Mes’ûd bu görevi, Kûfe şehrinin inşasından Hz. Osman’ın

Ebû Abdірrahmân b. Vâzıh el-Hanzalî, *ez-Zühd ve'r-Rekâik*, 1. Baskı, thk. Habîburrahmân el-Â'zamî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, ty., s. 281. el-Kasım b. Sellâm (224/838) rivayette geçen “أصاغرهم” lafzını sahabeden sonra gelip kendi görüş ve bilgilerini onların görüşlerinin üzerinde gören kimseler olarak açıklarken İbn Mübârek’in (181/797) bu lafzı ehl-i bid’at olarak yorumladığını aktarmaktadır (Bkz. el-Kasım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî, *Ġaribu'l-Hadîs*, I-IV, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdulmuht Hân, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1976, III, 369-370). Ayrıca İbn Mes’ûd’un gelecekte haber veren üslûbu onun bu sözleriyle, Hz. Peygamber’in “Ümmetimin en hayırlıları benim dönemimdekiler, sonra onları takip edenler sonra da bunların ardından gelenlerdir” sözünün açıklaması mahiyetindedir. Buna göre İbn Mes’ûd, dini en iyi bilip uygulayan kimseler olmaları bakımından da üstünlüğün yine sahabe tabakasına ait olduğunu söylemektedir.

³⁷⁷ Birçok alanda olduğu gibi eğitim metodunda da Hz. Peygamber’i iyi takip etmiş olan İbn Mes’ûd’un böylesi fikirlere sahip olması garipsenemez. Zira Hz. Peygamber’in eğitim alanında ortaya koyduğu “suffe” yapılanması, İbn Mes’ûd’un bahsettiği eğitim programının, nebevî asırdaki örneği niteliğindedir. Kamil Miras, Hz. Peygamber’in, bu kurumda eğitim vermek üzere Muâz b. Cebel, Ebû'd-Derda, Ubey b. Ka'b ve İbn Mes'ûd' gibi birinci tabakadan fakih sahabîleri görevlendirdiğini, İbn Mes'ûd'un ise buranın seçkin kurra ve müderrislerinden olduğunu aktarmaktadır (Bkz. Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarih*, II, 46-47, 311). Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un burada sergilediği yaklaşımın suffe tecrübesine dayandığı, bu düşünceyle Hz. Peygamber'in başlattığı bir uygulamayı dile getirdiği de söylenebilir.

³⁷⁸ Kûfe’de yerleşmiş birçok sahabî bulunmakla beraber bunlardan bazıları Hz. Ömer tarafından söz konusu hedef doğrultusunda görevlendirilmiştir. Hatta Hz. Ömer’in bu gayeyle aralarında Ammar b. Yasir, Karaza b. Ka'b, Ubeyd b. Âzib’in bulunduğu ensardan onbir kişilik bir ekip dahî oluşturduğu zikredilmektedir (İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, VI, 95). İbn Hacer’in (852/1449), Karaza b. Ka'b'dan bahsederken sarfettiği “Hz. Ömer tarafından fikh merkezli ilmî çalışmalar yürütmek üzere gönderilen kişilerdendir” sözü, hem böyle bir grubun varlığını hem de oluşturulma amacını açıkça teyid etmektedir (Bkz. İbn Hacer, *İsabe*, V, 329).

halifeliğinin sonlarına kadar, Sa'd b. Ebi Vakkas, Huzeyfe, Selman, Ebû Mûsâ gibi önde gelen sahabîlerin katkılarıyla yerine getirmiştir.³⁷⁹

Hiz. Ömer ilk etapta İbn Mes'ûd'u Kûfe'ye göndermek ile kendi yanında tutmak arasında kalmış olsa da son tahlilde tercihinu bu şehirden yana kullanmıştır. Nitekim Hiz. Ömer'in onunla ilgili tercihinu bölge halkına belirtme ihtiyacı duymuş olması³⁸⁰ ayrıca bu görevlendirmeye yüklediği özel anlama işaret etmektedir.

Hiz. Ömer'in Kûfe lehinde aldığı bu kararda İbn Mes'ûd'un ilmî birikimiyle bölgede üstleneceği kurucu rolün etkili olduğu düşünülebilir. Nitekim Kûfe'nin, fıkıh ve kıyasda diğer bölgelerin önünde yer alıp "Kûfe fıkıhı" namıyla bir ekol oluşturabilmesi, Hiz. Ömer, Hiz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi önde gelen fakih sahabîlerin ilmî yaklaşımlarının bölgeye yansması sayesinde olmuştur.³⁸¹ Hiz. Ömer'in Irak'ta bulunmamasına rağmen bölgenin fıkıh anlayışında etkin bir isim olması ise daha çok İbn Mes'ûd'un buradaki varlığıyla açıklanmaktadır.³⁸² Ancak Hiz. Ömer'in, bölgeye ilmî çalışmalar yürütecek fakih sahabîler göndermenin ötesinde yazdığı mektuplar ve talimatlarla da bölgenin zihin dünyasının şekillenmesinde doğrudan bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.³⁸³

Talebelerinin sözleri, İbn Mes'ûd'un bölgeye taşıdığı ilmin büyüklüğü ve niteliği hakkında birtakım işaretler vermektedir. Kûfe'nin önde gelen fakihlerinden Mesrûk b. el-Ecda (63/683), ashâbın ilmini incelediğini; onların ilimlerinin Hiz. Ömer,

³⁷⁹ el-Kevserî, Muhammed Zâhid, *Fıkhu Ehli'l-İrâk ve Hadîsuhum*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire, 2002, s. 41-42.

³⁸⁰ Hiz. Ömer'in Kûfelilere yazdığı mektup için bkz. Muhammed Hamidullah, *el-Vesaiku's-Siyasiyye*, 6. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1987, s. 416.

³⁸¹ İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *el-Fetâva el-Kübrâ*, I-VI, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1987, VI, 146; Bedran, *Tarihu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 52; el-Hatîb, Muhammed Acâc, *es-Sünnetu kable't-tedvîn*, 2. Baskı, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 1988, s. 167. Bölge fıkıhının oluşumunda adı geçen üçüncü sahabî ise Hiz. Ali'dir. Ancak o gelmeden önce Kûfe'de oluşmuş bir ilim geleneği zaten bulunmaktadır (Bkz. İbn Teymiyye, *el-Fetâva el-Kübrâ*, IV, 439).

³⁸² Örnekler için bkz. Muhammed Düsûkî, *Mukaddime*, s. 117-118; Mustafa Zerka, *el-Medhal*, I,178; Kılıçer, *Rey Taraftarları*, s. 51. Ancak Kûfe denildiğinde Hiz. Ömer'in isminin geçmesinde onun yakınında bulunmuş olan Esved b. Yezid ve Mesruk b. el-Ecdâ gibi şahsiyetlerin de olduğu şüphesizdir. Nitekim Kevserî birçok Kûfeli tâbiün ulemasının ismini zikrettikten sonra bunların Hiz. Ömer ve Hiz. Aîşe ile görüşüklerini ve onlardan ilim aldıklarını söylemektedir (Bkz. Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, s. 45). Ayrıca, Hiz. Ömer'in Kûfe bölgesine etkisi konusunda bir değerlendirme için bkz. Halit Özkan, *Hicrî İlk İki Asırda Amel Telakkisi*, s. 198-199.

³⁸³ Benzer bir tesbit için bkz. Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, Emin Yayınları, Bursa, 2006, s. 202.

Hız. Ali, İbn Mes'ûd, Ubey b. Ka'b, Ebû'd-Derda, Zeyd b. Sabit'te toplandığını; bu altı sahabenin ilminin de Hız. Ali ve İbn Mes'ûd'da biraraya geldiğini söylemektedir.³⁸⁴

Aynı paralelde bir diğere tesbit ise İbn Mes'ûd'un fıkıh geleneğinde yer alan önemli isimlerden Şa'bî'ye (104/722) aittir. Şa'bî de kendi gözlemini “*ashaptan kimi bir, kimi iki, kimi on, kimi de yüz kişiyi doyuracak birikime sahipti, bazılarıysa bütün bir insanlığa yetecek ilmî donanıma sahipti. İbn Mes'ûd işte bu son kategoride yer almaktadır*” sözleriyle dile getirmiştir.³⁸⁵

Şa'bî'nin, “*Rasûlullah'ın ashâbından hiçbirinin etrafında İbn Mes'ûd'un etrafındakilerden daha fakih bir topluluk yoktu*”³⁸⁶ sözü, onun birikimini bölgeye taşımakla yetinmediğini aynı zamanda sahip olduğu aklı çözüm üretme yeteneğini de öğrencilerine kazandırarak dönemin en yetkin fıkıhçılar topluluğunu yetiştirdiğini tesbit bakımından önemlidir. Aslında bu tesbiti daha önce hilafet merkezini Kûfe'ye taşımak gayesiyle geldiğinde Hız. Ali yapmıştır. Hız. Ali'nin, Kûfe şehrinde gördüğü ilmî hareketliği “*Allah, bu şehri ilimle dolduran İbn Mes'ûd'dan razı olsun*”³⁸⁷ sözleriyle doğrudan ona nispet etmesi önemlidir. Zira Kûfe sadece İbn Mes'ûd'un değil başka diğere sahabîlerin de ilmî faaliyetler yürüttükleri, bu çalışmalarını sebebiyle kendi adlarıyla anılan mescidlerin ve ilim halkalarının bulunduğu bir kenttir.³⁸⁸ Böyle olunca Hız. Ali gibi, ilmî ehliyeti herkesçe kabul görmüş biri tarafından yapılan bu tespit, İbn Mes'ûd'un bölgenin ilmî yapılanmasındaki etkin rolüne dair tartışmasız en değerli kanıt niteliğindedir.

³⁸⁴ Bu sözün, Hız. Ali ve İbn Mes'ûd'un adı geçen sahabîlerin ilmî birikimlerine sahip olduklarını ifade için sarfedildiğini düşünmek makul gözükmemektedir. Bu değerlendirme, Kûfe bölgesinin önde gelen fakihlerinden Mes'ruk b. Ecda'ya aittir ve zikrettiği Ubey b. Ka'b, Ebu'd-Derda, Zeyd b. Sabit halifelerin istişare meclislerinde görev almış fakih sahabîlerdir. Dolayısıyla onun bu konuşmasında, Hız. Peygamber'in ashâbında varolan birikimin, ağırlıklı olarak hangi kanallar vasıtasıyla toplumsal hayata aktarıldığını anlatmak istediği söylenebilir. Vakıya uygun olan da budur. Hız. Ali'nin halife ve İbn Mes'ûd'un da idarî ve ilmî görevlerle Kûfe bölgesinde buldukları dikkate alınırsa mezkur ashâbın değerlendirme ve uygulamalarının bölgeye bu iki fakih sahabî üzerinden taşındığı düşünülebilir.

³⁸⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, II, 343; Beyhakî, *el-Medhal*, s. 161. Bu söz Mesrûk'a da izafe edilmektedir (Bkz. Ali b. el-Medîni, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdillâh, *el-İlel*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1980, s. 42).

³⁸⁶ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X, 269.

³⁸⁷ Bkz. Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, s. 42. Kevseri ayrıca İbn Mes'ûd ve Talebeleri eliyle yetişmiş dörtbin kişiden bahsetmektedir.

³⁸⁸ Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadîs*, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1977, s. 192-93.

Bu yöndeki değerlendirmelerden, fakih sahabîlerin çevresinde onlardan aldıkları bilgiler ve değerlendirme yöntemleriyle düşünen ilmiye sınıflarının teşekkül ettiği ve buna bağlı fikhî ekollerin oluştuğu anlaşılmaktadır.³⁸⁹ Bu tesbit, İbn Mes'ûd'un da etkin görev aldığı râşid halifeler dönemi ilmî yapılanmasının, genel anlamda nasıl bir seyir takip ettiğinin görülmesi bakımından da ayrıca önemlidir.³⁹⁰

Sahabe merkezli bu oluşumlardan Kûfe fıkıh ekolü, canlılığını daha sonra da sürdürme başarısı göstermiş örneklerden biridir. Bu ekolü oluşturan İbn Mes'ûd, bölge fakihleri nazarında ilmî anlamda otoritesi tartışılmaz en yetkin şahsiyeti temsil etmektedir.³⁹¹ İbn Mes'ûd'un bu konumu sayesinde ki, oluşturduğu fıkıh geleneği kaybolmamış aksine daha sonra Süfyan-ı Sevri, İbn Ebi Leyla ve İbn Şübrüme gibi birçok mezhep imamı tarafından takip edilmiştir. Ne var ki, bu gelenek ancak, İbrahim en-Nehaî üzerinden Hammad b. Ebî Süleyman'a oradan da Ebû Hanife eliyle rey ekolünün en tanınmış temsilcisi olan Hanefîliğe dönüşerek varlığını sürdürebilmiştir.³⁹²

³⁸⁹ Ali b. el-Medîni (234/848), sadece Abdullah b. Mes'ûd'un, Zeyd b. Sabit'in ve İbn Abbas'ın çevresinde ilmî bir sınıf olduğunu, bunların adı geçen sahabenin mezheplerini takip edip onlardan aldıkları usuller çerçevesinde fetvalar verdikleri bilgisini aktarmaktadır. Bu şahıslar hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ali b. el-Medîni, *el-İlel*, s. 43-47. Ancak Ali b. el Medîni'nin üç kişiyle sınırladığı bu ilmî çevrelerin Hz. Ali gibi diğer bazı sahabîlerin de etrafında oluştuğu bilinmektedir. Nitekim Ebû Hanife (150/767), "bilgimi, ashâbı vasıtasıyla Ömer'den, ashâbı vasıtasıyla Ali'den ve yine ashâbı vasıtasıyla İbn Mes'ûd'dan aldım"sözü bu kanaati desteklemektedir (Bkz. Hatib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *Tarihu Bağdad*, I-XVI, 1. Baskı, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Ğarbi'l-Arabî, Beyrut, 2002, XV, 459; Saymerî, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ali, *Ahbaru Ebî Hanife ve Ashâbihi*, 1. Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, 1985, s. 68).

³⁹⁰ Bunun önemli bir yansıması da Medine, Şam ve Kûfe gibi farklı ilim merkezlerinde oluşan amel telakkileridir. Kûfe'nin amel telakkisinin oluşumunda ise İbn Mes'ûd'un önemli bir etkisi vardır. Ancak bu gelenek Malikî mezhebinde doğrudan "Medine ameli" ismiyle anılan bir istidlâl kaynağıyken, Kûfe bölgesinin amel telakkisi ise daha çok sünnet telakkisi içerisinde erimiştir. Kûfe amelinin mahiyeti hakkında geniş bilgi için bkz. Halit Özkan, "Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi" s. 189-195.

³⁹¹ Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Ma'rifetu'l-Kurrâ*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, s. 15; Kâmil Mîras, *Tecrîd-i Sarîh*, IV, 62; Şah Veliyyullah Dihlevî, *İctihad Risâlesi*, 1. Baskı, çev. Rahmi Yaran, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 29.

³⁹² es-Subkî, Takiyyüddîn Ali b. Abdilkâfi el-Mısırî, *Fetava es-Subkî*, I-II, Dâru'l-Meârif, y.y., ty., I, 53. Nitekim Muhammed Ebû Zehre da İbn Mes'ûd ve Hz. Ali'nin taşıdıkları icthad yöntemleriyle Kûfe bölgesindeki fıkıh anlayışını şekillendirdiklerini, bu metodun da temelde kıyasa ve biraz da maslahata dayanan rey icthadı olduğunu söylemektedir (Bkz. Muhammed Ebû Zehre, *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, I, 17). Dolayısıyla bu temel noktayı göz ardı ederek İbn Mes'ûd'un Kûfe bölgesi fikhına etkisini sadece onun kanalıyla gelen rivayetler üzerinden değerlendirmek sağlıklı sonuçlar vermeyecektir. Nitekim bu yöntemi Buhârî ve Müslim özelinde izleyen Ahmet Yaman, "hep tekrar edilegelen ve neredeyse genel geçer bir ön kabul" halini aldığını belirttiği "Ebû Hânife'nin icthadlarında Abdullah b. Mes'ûd'un büyük tesiri olduğu ve Hanefî mezhebinin asıl kurucusunun o olduğu" yargısının gözden geçirilmesi gerektiğini söylemektedir (Bkz. Ahmet Yaman, "Abdullah b.

Kûfe denildiğinde altı çizilmesi gereken hususlardan birisi de bölge fikhının, Hz. Ömer'in ve Abdullah b. Mes'ûd'un üzerinde önemle durdukları “geleneğe dayalı fıkıh anlayışı” paralelinde şekillenmiş olmasıdır. Buna göre sonraki dönemlerde yetişecek fakihler, naslarla doğrudan aklı bir iletişim kurmadan önce sahabe asrında oluşan geleneğe müracaat etmek durumundadırlar.³⁹³ Nitekim İbn Mes'ûd kendi öğrencilerine “Sizler şimdi fitrat (sünnet) üzeresiniz. Bir zaman sonra birtakım olmadık işler çıkaracaksınız ve önünüze bazı görülmedik şeyler getirilecektir” diyerek geleceğin problemlerinin, onları, reylerini kullanmaya zorlayacağına işaret etmiştir. Diğer taraftan “bu türden işlere muhatap olduğunuzda ilk rehberliğe sıkı sıkıya sarılın”³⁹⁴ diyerek de her ne olursa olsun gelenek dahilinde çözüm üretebilecekleri uyarısında bulunmuştur.

Anlaşılan o ki İbn Mes'ûd, bu uyarıyla öğrencilerine, gitgide nitelik değiştirecek sorunların çözümünde sıklıkla müracaat edilecek rey'in, gelenek dâhilinde şekillenen uygulama ve yöntemlerle kazandığı bir standart olduğunu anlatmak istemiştir. Ancak İbn Mes'ûd'un başka bir konuşmasında, fukaha dışında sayıp “temelsiz kıyaslar yapacak kimseler” diye nitelediği bir kesimden bahsediyor olmasından³⁹⁵ onun biçime dayalı bir taklidi savunmadığı anlaşılmaktadır.

Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü”, *Marife*, 2004, S. 2, s. 7-26). Her ne kadar müellif nihai hüküm vermede çalışmasının kâfi olmadığını belirtse de bu minvalde yapılacak daha kapsamlı çalışmaların belirttiğimiz sebepten dolayı eksik kalacağı kanaatindeyiz.

³⁹³ Kûfe'de oluşan Hanefî mezhebi ve diğer fıkıh ekollerinin hep bu usulü esas aldıkları görülmektedir. Örneğin İbn Ebî Leyla (148/765) ve İbn Şübrüme (144/761), İbn Mes'ûd'un oluşturduğu bu geleneğe yer alan önemli fıkıh otoriteleridir. Daha sonra her iki isme de öğrenci olan Süfyân es-Sevrî de (161/778) Kûfe rey merkezli fıkıh ekolünden olup fetva vermekte ihtiyatlı davranmış, İbn Mes'ûd'un fıkıh geleneğine mensup kimselerin görüş ve fetvalarına göre hareket etmiştir (Ali el-Medeni, *İlel*, s. 44). Yine eş-Şa'bî (103/ 721) böyle bir prensibe sahip olduğunu çok daha açık bir dille ifade etmiştir. O, kendisine yöneltilen bir soruya cevaben, “İbn Mes'ûd bu konuda şöyle şöyle demiştir” dediğinde, soruyu yönelten kişi “Bana kendi reyini söyle” demiş, bunun üzerine eş-Şa'bî: “Şu adama şaşmaz mısınız?! Ben İbn Mes'ûd'dan haber veriyorum, o ise reyimi soruyor. Hâlbuki dînim kendi görüşümü söylememden daha değerlidir. Vallahi kendi reyimi söylemektense bir şarkı söylerim daha iyi” diyerek böyle bir şeye ihtimal verilemeyeceğine dikkat çekmiştir (Dârimî, *Mukaddime*, 17). Şa'bî'nin, İbn Mes'ûd'a nispet ettiği bir görüşü aktardıktan sonra bunun üzerine başka bir şey söylemeyi dine aykırı görmesi, oldukça dikkat çekicidir.

³⁹⁴ İbn Receb, *Câmi*, II,132; Mervezî, *es-Sünne*, s. 93; İbn Batta, *el-İbâne*, I, 329; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 271.

³⁹⁵ “لا يأتي عليكم عام إلا والذي بعده شر منه , لا أعني عاما أخصب من عام , ولا أمطر من عام , ولكن ذهاب خياركم , وعلمائكم , ثم ” Her geçen yılınız bir öncekinden daha kötü olacaktır. Kastettiğim yılların daha bereketli veya daha yağışlı olup olmaması değildir. Kastettiğim iyilerinizin ve alimlerinizin göçmesi, ardından kendi keyfi reylerine göre kıyaslar yapacak bir topluluğun türemesi, böylece İslam'ın yıkılıp harab olmasıdır”

Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII, 3; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 1043; İbn Hacer *Fethu'l-bârî*, XIII, 283.

Bahsi geçen bu standardın Kûfe bölgesinde yerleştirilmesinde İbn Mes'ûd'un fetva ve görüşlerinin önemli bir yeri vardır. Çünkü Taberî'nin (310/923) belirttiğine göre İbn Mes'ûd'un fetvaları ve görüşleri, ileri gelen öğrencileri tarafından toplanmakta,³⁹⁶ daha sonra da incelenip içeriğinde yer alan anlam ve gayeler belirlenmeye çalışılmaktadır.³⁹⁷ Aslında İbn Mes'ûd'un, kendisine ait fikhî görüşlerin toplanmasına müsaade etmiş olması önemli bir veridir. Zira bu durum, onun kendi ictehadlarında yer alan pratik ve teorik bilgilerin tesbit edilip öğrenilmesini arzuladığı anlamına gelmektedir.³⁹⁸ Zaten bölgenin rey anlayışı, İbn Mes'ûd'un ictehadları üzerinde yürütülen bu çalışmalar neticesinde ortaya çıkan istinbat metoduna dayanmaktadır.³⁹⁹

Rey ekolünün Kûfe'de güçlü bir seviyeye ulaşması, İbn Mes'ûd'un fıkıh merkezli ilim anlayışının bölgeye yansımalarının bir neticesidir. Daha önce de belirtildiği gibi İbn Mes'ûd, öğrencilerine, ilmi aktarmayı değil anlamayı hedef göstermiş,⁴⁰⁰ onları yönetime dayalı üretken bir ilim anlayışına yönlendirmiştir. Bu doğrultuda bölgede gelişen farazî fıkıhta da İbn Mes'ûd'un payı olduğu düşünülebilir. Nitekim İbn Mes'ûd'un, kendi zihninde ürettiği bir takım fikhî problemleri cevapladığı veya diğer sahabîlerle farazî meseleler üzerinden tartıştığı bilinmektedir.⁴⁰¹ Yalnız bu durum,

³⁹⁶ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in*, I, 20.

³⁹⁷ Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, *Kavâ'id fi ulûmi'l-hadîs*, 10. Baskı, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 2007, s. 448; Kal'acî, *İbn Mes'ûd*, s. 19.

³⁹⁸ İctihadlarının kayıt altına alınmasına müsaade eden tek sahabî İbn Mes'ûd değildir. Hatta o sıralar bunun ilmin yayılmasında izlenen genel bir yöntem olduğu dahî söylenebilir. Bu anlayıştan olmalıdır ki, İbn Müleyke İbn Abbas'dan, kendisine birtakım hükümler hakkında yazılı malzeme isteyebilmiştir. Yine İbn Abbas'ın bu talebi uygun bulup aralarından bir seçme oluşturmak üzere Hz. Ali'nin daha önce kayda geçirilmiş ictehadlarını istemiş olması da bu kanaati desteklemektedir. İbn Abbas'ın bu kayıtların güvenilirliği konusunda ihtiyatı elden bırakmayıp kendisine getirilen malzemeyi dikkatle incelediği, bazı ictehadları “Eğer sapıtmadıysa Ali asla böyle bir hüküm vermez” diyerek almadığı görülmektedir. Başka bir rivayette ise İbn Abbas, Hz. Ali'nin ictehadlarını içeren bir kitaba vâkıf olunca “değerli bir ilim” nitelemesi yapmıştır. Ancak kitabın ciddi anlamda tahrife uğradığını anlayınca buna sebep olanlara kızmış ve az bir kısmı hariç imha etmiştir. Bu bağlamda Muğîre b. Şube'nin “Ali'den aktarılanlar konusunda İbn Mes'ûd'un ashâbından daha güvenilir kimseler yoktur” sözü, ilmin korunması konusunda da İbn Mes'ûd'un yetiştirdiği neslin güvenilirliğine işaret etmektedir. Bu rivayetler için bkz. Müslim, *Mukaddime*, 4.

³⁹⁹ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, 7. Baskı, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 2000, I, 89.

⁴⁰⁰ İbn Abdilberr, *Câmi*, I, 696; Ali el-Müttakî, *Kenz*, X, 249.

⁴⁰¹ Örneğin İbn Mes'ûd, herhangi bir kabile veya kadın ismi belirtmeksizin “evleneceğim bütün kadınlar boştur” diyen birinin bu sözü herhangi bir fikhî sonuç doğurmaz demektedir (Bkz. Muvatta, *Talâk*, 27). Diğer taraftan Ebû Musâ el-Eşârî teyemmüm konusunda İbn Mes'ûd'la konuşurken meseleyi,

eğitim alanıyla sınırlı, öğrencinin fikhî yeteneklerini geliştirmeye yönelik bir yöntem olarak görülmelidir. Zira İbn Mes'ûd, diğer hallerde birçok sahabe gibi ihtiyaca binaen hüküm vermiş, farazî konularda konuşmaktan kaçınmıştır.⁴⁰²

“Bir ay su bulamayan biri namaz konusunda nasıl davranır?” gibi farazî bir misal üzerinden tartışmaya açmıştır. İbn Mes'ûd da bu konuda herhangi bir itiraz ileri sürmeden kendi görüşünü söz konusu farazî örneği dikkate alarak beyan etmiştir. Ashâbın hoş karşılamadıkları konu ise, insanların farazî misaller üzerinden fetva sormaları olmuştur.

⁴⁰² İbn Receb, *Câmi*, I, 245; Dihlevî, Şah Veliyyullâh, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, 3. Baskı, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1983, s. 46. İbn Mes'ûd kendisine soru soran birine “Sorduklarınız, Kur'an'dan veya Hz. Peygamber'in sünnetinden bildiğimiz bir şeyler olursa anlatırız. Sizin icadlarınıza ise bizim gücümüz yetmez” *ولا طاقة لنا بما أحدثتم*” demiştir (Bkz. Dârimî, *Mukaddime*, 17).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ABDULLAH B. MES'ÛD'UN İCTİHADLARINDA SÜNNETİN ROLÜ

Abdullah b. Mes'ûd, nebevî asırda elde ettiği sünnet bilgisini ve tecrübesini ictheadlarına farklı şekillerde yansıtmıştır. Bu bağlamda sünnet, kimi zaman hüküm elde edilen naslar kimi zaman da bütün nasların, yani Kur'an ve sünnetin anlaşılmasında başvurulan yöntemler biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla gerek Kur'an'a gerek sünnete ve gerekse bu ikisinin toplamından çıkan temel ilkelere dayalı olsun İbn Mes'ûd'un veya diğer bir sahabînin ictheadları, doğrudan ya da yöntem itibarıyla sünneti temsil eder.⁴⁰³ Ne var ki, İbn Mes'ûd gerekli görmedikçe ictheadlarında izlediği metodu ya da hükme dayanak kıldığı Kur'an veya hadis metnini zikretme yoluna gitmemiştir. İbn Mes'ûd, genellikle nasları, sahip olduğu usûl ve birikim ışığında değerlendirmiş, elde ettiği neticeleri de fetva formatına çevirerek aktarmayı tercih etmiştir.⁴⁰⁴

Bu bakımdan sünnetin Abdullah b. Mes'ûd'un düşünce dünyasına yaptığı en temel katkının, ona kazandırdığı Kur'an veya sünnet verilerini anlama ve yorumlama metodu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Sünnetin bu alandaki şekillendirici rolünün daha net görülebilmesi ise söz konusu usul içeriğinin ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Bunun için öncelikle İbn Mes'ûd'un sünnet anlayışının kapsamlı bir biçimde ele alınması daha sonra istinbat metodolojisi ve şer'î kaynaklara bakışının değerlendirilmesi daha açıklayıcı olacaktır.

I. SÜNNET ANLAYIŞI

Abdullah b. Mes'ûd'un sözleri ve pratik hayatta gördükleri karşısında sergilediği yaklaşımlar; arka planda çerçevesi iyi belirlenmiş kapsamlı bir sünnet tasavvurunun varlığına işaret etmektedir. İbn Mes'ûd'un bazı değerlendirmeleri bu teorik tasavvuru açıkça yansıtmaktadır. Onun, *“her söz davranışla, her söz ve davranış niyetle ve her söz, davranış ve niyet ise ancak sünnete uygun olmasıyla değer kazanır”*⁴⁰⁵ sözü bu yaklaşımın özeti niteliğindedir. Bu söz, insana ait bütün iradî fiilleri kendi aralarındaki

⁴⁰³ Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, s. 251.

⁴⁰⁴ et-Temimî, Takıyyuddîn b. Abdilkâdir, *et-Tabakatu's-Seniyye*, I-IV, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Hulv, İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Kâhire, 1970, I, 135-36.

⁴⁰⁵ İbn Receb, *Câmi*, I, 13; Âcurrî, *eş-Şeria*, II, 638; İbn Batta, *el-İbâne*, II, 803.

ilişkiler açısından bir sıraya koyması, sonra da sünnet bağlamında genel bir hükme bağlaması bakımından İbn Mes'ûd'un sahip olduğu teorik düşünme becerisine işaret etmektedir. İnsana ait her fiilin, sünnetin getirdiği tutum ve düşünce dünyasında bir karşılığı olduğunu anlatan bu ifadeler, sünnetin kapsam alanını belirlediği gibi mutlak otoritesini de vurgulamaktadır.

Abdullah b. Mes'ûd'un sözlerine yansıyan bu teorik tasavvur bağlamında sünnete verdiği değer ve konunun daha iyi anlaşılması, öncelikle bilgiye kaynaklık teşkil etmesi bakımından nasıl bir sünnet bilincine sahip olduğunun görülmesiyle mümkündür. Bunun için de İbn Mes'ûd'un sünnetin kaynağı, taksimi ve kapsamı çerçevesinde sünnetin içerdiği bilgilerle bu şer'î kaynağı aktaran sahabe topluluğunun konumu gibi hususların ana hatlarıyla bilinmesi faydalı olacaktır.

A. KAYNAĞI

Ashâbın çeşitli konularda sergilediği tavırlardan ve kullandıkları ifadelerden, sünnetin bir bölümünün vahye dayandığı bilincinde oldukları anlaşılmaktadır.⁴⁰⁶ Buna İbn Mes'ûd'un bazı sözlerinde de rastlamak mümkündür. Örneğin onun, “*Allah Teâlâ sizin için Peygamber'inize sünen-i hüdayı teşrî kılmıştır*”⁴⁰⁷ ifadesi, sünnetin bazı uygulamalarının doğrudan vahiy yoluyla alındığı inancını yansıtmaktadır. Ayrıca İbn Mes'ûd Hz. Peygamber'in birçok kez sünnetle ilahî irade arasında bağ kurduğunun canlı şahidi olmuştur. Bunun bir örneği Hudeybiye gazvesi dönüşü yaşanmıştır. Abdullah b. Mes'ûd olayı şu şekilde aktarmaktadır: “Hudeybiye gazvesinden ayrıldığımızda Hz. Peygamber “*Bu gece kim bizi koruyup kollayacak?*” diye sordu. Hemen “*Ben yaparım*” dedim. Hz. Peygamber “*Sen uyursun!*” diye karşılık verdi. Hz. Peygamber yine “*Bu gece kim bize korumalık yapacak?*” diye sordu. Yine “*Ben*” dedim. Hz. Peygamber bunu birkaç kez tekrarladiysa da herkes sustu. Sonra “*Ey Allah'ın Rasûlü ben yaparım*” dedim. Bunun üzerine “*Pekâlâ sen yap bakalım*” dedi. Sabah vakti belirinceye dek onlara bekçilik yaptım. Derken Hz. Peygamber'in “*Sen uyursun!*” sözü başıma geldi de uyuyuverdim. Bir süre sonra güneşin ardımızdan vuran sıcaklığıyla uyandım. Hz. Peygamber kalktı ve her zamanki gibi yaptı. (*Müsned*'de bu kısım “Hz. Peygamber

⁴⁰⁶ Dihlevî, *Huccetullahi'l-Baliğa*, I, 294.

⁴⁰⁷ Müslim, *Mesâcid*, 44; Ebû Dâvud, *Salât*, 48; Nesâî, *İman*, 51; İbn Mâce, *Mesâcid*, 14.

kalktı ve her zamanki gibi abdestini aldı, sabahın iki rekâtını kıldı sonra da bize sabah namazını kıldırır) şeklinde) Daha sonra bize “Allah Teâlâ dileseydi uykuya dalıp namazınızı kaçırmazdınız. Ama Allah sizden sonra uyuyan veya unutanlar için bunun sünnet olmasını istemiştir” buyurdu.⁴⁰⁸

Abdullah b. Mes’ûd bazen de Hz. Peygamber’in, sünnetin ilahî onayla hayata geçirildiğini gösteren sözlerine tanıklık etmiştir. Bir gün Hz. Peygamber, doğrudan Abdullah b. Mes’ûd’a “Şayet başınızda sünneti heba eden,⁴⁰⁹ namaz vakitlerini erteleyen⁴¹⁰ yöneticiler bulunursa ne yaparsın?” diye sordu. Abdullah b. Mes’ûd da “Siz ne buyurursun ey Allahın Rasûlü” diyerek karşılık verdi. Hz. Peygamber de “Ya Ümmü Abd’in oğlu! Nasıl yapıp edeceğine bana mı soruyorsun?”⁴¹¹ Aziz ve Yüce olan

⁴⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 243; Nesâî, *Siyer*, 169; Tayâlisî, *el-Müsned*, I, 294; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X, 149; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, II, 218. İmam Malik’in Muvatta’ında geçen “Şüphesiz sünnet tespit etmek üzere unuttur veya unutturulurum” hadisi de bunu teyid etmektedir (Bkz. Muvatta, *es-Sehvu*, 1). Bu iki rivayet hakkında yapılan benzer yorumlar için bkz. İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî*, II, 271; İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, *Vizâretü'l-Evkâf ve'l-Şuûni'l-İslâmiyye*, Fas, 1982, XXIV, 375.

⁴⁰⁹ Rivayetlerin Arapça metinlerinde “يضيعون السنة” ve “يطفنون السنة” ifadeleri geçmektedir. Birincisi “kaybederler” ikincisi “söndürürler” anlamına gelmektedir. Her ikisinin “sünnet” kelimesiyle kullanılması ise sünnetin varlığına son vermekten ziyade onun etkisini azaltmayı ifade etmektedir. İbn Mes’ûd’un konuyla ilgili açıklamaları da bu anlama denk düşmektedir. O, rivayetleri açıklarken söz konusu idarecilerin sünnet namına az bir şey bırakacaklarını parmağını işaret ederek anlatmıştır (Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 298; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 564). Ayrıca Bu rivayetlerde “sünneti heba ederler” dendiğinden sonra “namaz vakitlerini ertelerler” ifadesi hass olanın umum olana atfedilmesidir. Bu istimal, namaz ibadetinin sünnetin tatbikatındaki ayrıcalıklı yerinin Hz. Peygamber tarafından vurgulanması ve sahabelerinden bu durumu bir ölçü olarak telakki etmelerini istemesi şeklinde anlaşılabilir.

⁴¹⁰ Bu rivayetin bir namazı, vaktinin ilk evresinde kılmanın sünnet olduğuna delil olabilmesi için rivayette geçen “يؤخرون الصلاة عن ميفاتها” ifadesinin, kendi süresi içerisinde namazı geciktirmek biçiminde anlaşılması gerekmektedir. İmam Nevevî bu rivayetin Müslim’deki tarîkinde geçen “يخفونها” ifadesini “Namaz vaktini tümüyle değil namazın en faziletli olduğu ilk vakti geçirirler” şeklinde açıklamaktadır (Bkz. Müslim, *Mesâcid*, 5; Nevevî, *el-Minhâc*, V,16). Şayet söz konusu ifade “namazlarını geçirirler” şeklinde yorumlanırsa sarîh Kur’an ayetine aykırı düşeceğinden rivayetin bu başlık altında kullanılması zaten uygun olmayacaktır. Rivayetin bu anlamıyla yorumu için bkz. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *el-İstizkâr*, I, 79; *et-Temhîd*, VIII, 58. Bir başka rivayette ise Abdullah b. Mes’ûd, Hz. Peygamber’e en faziletli amelin ne olduğunu sormuş, karşılık olarak “الصلاة على ميفاتها” cevabını almıştır (Bkz. Buhârî, *Mevâkîtu's-Salât*, 5). Ancak birçok alim bu rivayetin; tahsis edilen vaktin herhangi bir diliminde kılınan namazı ifade ettiğini, vaktin ilk evresinin daha faziletli olduğu anlamı taşımadığını söylemektedir (Bkz. İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, V, 6; İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, IV, 208; Aliyyu'l-Kârî, *el-Mirkat*, VI, 2452; İbn Dakîk el-İyd, *Takiyyuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali el-Mısırî, İhkamu'l-Ahkâm*, 1. Baskı, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, *Mektebetü's-Sünne*, Kâhire, 1994, s. 165).

⁴¹¹ Bu sorunun istifham-ı inkârî olduğu dikkate alınır Hz. Peygamber’in, İbn Mes’ûd’un birikim ve böyle bir durumda karar alma kabiliyetine güvendiği sonucu çıkarılabilir.

Allah'a isyanda herhangi bir yaratılmışı itaat söz konusu olmaz" buyurdu.⁴¹² Görüldüğü gibi Hz. Peygamber bu sözleriyle sünnetin ihlâlını, ilahî iradenin çiğnenmesi olarak nitelemiştir. Nitekim İbn Mes'ûd sonraki bir dönemde namaz kıldırma geciken Kûfe emiri Velid b. Ukbe'yi beklemeyip namazı kıldırması, onun kendisine yönelik sitemkâr sözlerine ise "*Ne Allah ne de Rasûlü, sen kendi işinle meşgulken bizim namazı geciktirmemizi kabul etmemiştir*" diyerek karşılık vermiştir.⁴¹³ Bu örnekte de İbn Mes'ûd daha önce kendisine söylenen "*Allah'a isyanda herhangi bir yaratılmışı itaat söz konusu olmaz*" sözüne Hz. Peygamber'i de ekleyerek bir anlamda sünnetin bu boyutuna işaret etmiştir.

Bu rivayetlerin değişik vesilelerle dile getirdiği vahiy-sünnet ilişkisinin Abdullah b. Mes'ûd gibi fakih bir sahabenin dikkatinden kaçtığı düşünmek ve onun sünnet anlayışına etki etmediğini varsaymak doğru olmayacaktır. Ancak bu örneklerden hareketle Abdullah b. Mes'ûd'un sünnetin tamamıyla vahye dayalı olduğu düşüncesinde olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir.

B. TAKSİMİ

Abdullah b. Mes'ûd'un, sünneti kendi içerisinde farklı kategorilere ayırdığını gösteren en açık göstergesi, kullandığı "sünen-i hüda" tabiridir.⁴¹⁴ Her ne kadar onun sistematik bir sünnet taksimi yaptığı söylenemese de o bu ifadeyi, Hz. Peygamber'in titizlikle devam ettiği, ihmal edilmesine kızdığı, dinin şiarından kabul ettiği hususlar için kullandığı ileri sürülebilir. Abdullah b. Mes'ûd'un sünen-i hüda hakkındaki tasavvuruna dair ipuçları içeren bir rivayet şu şekildedir:

⁴¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 432; İbn Mâce, *Cihâd*, 40.

⁴¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 325.

⁴¹⁴ Bazı Hanefî fıkıh kitaplarında "sünen-i hüda" tabirinin Hz. Peygamber tarafından da kullanıldığını gösteren "cemaatle namaz sünen-i hüdadandır" biçiminde merfû bir rivayet aktarılmaktadır (Bkz. Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhun fî Bidâyeti'l-mübtedî*, I-II, thk. Muhammed Adnân Dervîş, Dâru'l-Erkâm, Beyrût, ty., I, 69; Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd, *el-İhtiyar li-ta'lili'l-Muhtar*, I-IV, thk. Züheyr Osmân el-Cuayd, Dâru'l-Erkâm, Beyrût, ty., I, 78). ez-Zeyla'î (762/1360), rivayetin bu lafızlarla garip olduğunu belirtmektedir (Bkz. Zeylâî, Cemâluddîn Ebu Muhammed Abdullah b. Yûsuf, *Nasbu'r-Raye li ehâdîsi'l-Hidâye*, I-IV, 1. Baskı, Muhammed Avvâme, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrût, 1997, II, 21). Ancak hadis kaynaklarında bu ifadenin Abdullah b. Mes'ûd dışında Hz. Peygamber veya sahabeden biri tarafından kullanıldığını gösteren herhangi bir rivayete rastlayamadık.

“Yarın Allah Teâlâ'nın huzuruna Müslüman olarak çıkmak isteyen, çağrıldığı yerde şu namazlara titizlikle devam etsin. Çünkü Allah Teâlâ sizin için Peygamber'inize sünen-i hüdayı teşrî kılmıştır. Namazları cemaatle kılmak da sünen-i hüdadandır. Cemaatten geri kalan şu kimseler gibi sizler de evlerinizde namaz kılarırsanız, Hz. Peygamber'in sünnetini terk etmiş olursunuz. Eğer Hz. Peygamber'in sünnetini terk ederseniz, saparsınız. Her kim güzelce abdest alır sonra da şu mescitlerden birine gitmeye koyulursa, Allah Teâla onun her bir adımına karşılık bir sevap yazar, mertebesini bir derece yükseltir, bir kötülüğünü siler. Peygamberimiz devrinde, bizden ancak münafiklığı açıkça bilinen kimselerin cemaatten geri kaldığını müşahede ederdik. (Hasta olan) bazı kimseler, iki adam yardımıyla getirilir, cemaat arasına (safa) konurdu”.⁴¹⁵

Buradan İbn Mes'ûd'un “sünen-i hüda” ifadesiyle dinî vecibelere kemal vasfı kazandıran, yapılmasıyla hidayet üzere olunan, terkiyle de dalâlete düşülen sünnetleri kastettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Abdullah b. Mes'ûd, “Allah Teâlâ sizin için Peygamber'inize sünen-i hüdayı teşrî kılmıştır” diyerek bu türden sünnetlerin vahiy yoluyla alındığını ifade etmiş olmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in bu kapsamdaki sünnetlere özel bir önem verdiği ve sahabesine titizlikle öğrettiği yine İbn Mes'ûd tarafından rivayet edilmiştir.⁴¹⁶ Bu nevi sünnetlerin değeri hakkında böyle bir çerçeve çizen İbn Mes'ûd, konuşmasının devamında sünen-i hüda kapsamındaki amellerin terk edilmesini dalalet, bir başka rivayette ise küfür⁴¹⁷ olarak nitelemektedir.

Diğer taraftan İbn Mes'ûd'un, sünen-i hüda dışında kalan uygulamalar hakkında farklı bir üslup kullandığı görülmektedir. Bir seferinde namazda ayaklarının arasını yeterince açık tutmayan bir kişiyi görmüş ve “Bu, sünnete uygun davranmamış; şayet

⁴¹⁵ Müslim, *Mesâcid*, 44; Ebû Dâvud, *Salât*, 48; Nesâî, *İman*, 51; İbn Mâce, *Mesâcid*, 14.

⁴¹⁶ Rivayet şöyledir: “إن رسول الله صلى الله عليه وسلم علمنا سنن الهدى، وإن من سنن الهدى الصلاة في المسجد الذي يؤذن فيه”
“Allah Rasûlü bizlere sünen-i hüdayı öğretti. Ezan okunan mescidde namaz bu tür sünnetlerdendir”
Müslim, *Mesâcid*, 44.

⁴¹⁷ “ولو تركتم سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم ل كفرتم” Ebû Dâvud, *Salât*, 47. Ne var ki rivayetlerde geçen “küfür” kelimesinin iyi anlaşılması bakımından bu lafzın farklı anlamlar taşıdığından daha sahabe döneminde bilindiğinin altı çizilmelidir. Örneğin İbn Abbas, “Allah'ın ahkâmıyla hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir” ayetini okuduktan sonra “كفر دون كفر” diyerek ayette geçen “küfür” lafzının akla ilk geldiği anlamıyla dinden çıkmayı ifade etmediğini söylemiştir. Bkz Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 342; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, X, 207. Dolayısıyla Abdullah b. Mes'ûd'un kullandığı aynı kelime hakkında değerlendirme yaparken bu hususun gözardı edilmemesi gerekmektedir.

ayaklarını açmış olsaydı çok daha hoşuma giderdi” demiştir.⁴¹⁸ İbn Mes’ûd’un, sünen-i hüdü dışında kalan bir uygulama için sergilediği bu müsamahakâr tavır, sözle ifade etmese de fiilî olarak zihninde sünnetle ilgili ikinci bir statünün bulunduğu neticesine götürmektedir. Ancak bu tür sünnetlerin de gerektiği gibi uygulanmasını önemsiyor olduğu dikkatten kaçmamaktadır.

C. SÜNNETİN İHTİVA ETTİĞİ BİLGİLERİN KAPSAMI VE YAPISI

Sünnet; dinî, bireysel ve sosyo-kültürel alanların tümünü içeren bir bilgi kaynağı ve değer ölçüsüdür.⁴¹⁹ Sünnetin bu yapıyı kazanmasında Hz. Peygamber’in otoritesi kadar O’na (s.a.v) geniş bir alanda bilgilendirme imkânı sunan vahyin de rolü vardır. İbn Mes’ûd’un “beş şey hariç Hz. Peygamber’e her tür bilginin anahtarları (مفاتيح كل شيء) verilmiştir”⁴²⁰ sözü açıkça bu noktayı vurgulamaktadır. Zira bu söz, sünnetin kuşattığı bilgi sahasının büyüklüğünden bahsettiği kadar Hz. Peygamber’in vahiy sayesinde kazandığı geniş bilgilendirme imkânını da dile getirmektedir.⁴²¹

Hz. Peygamber, kendisine bahşedilen bu imkân sayesinde ashâbına ve onlar vasıtasıyla da gelecek nesillere geniş bir alanda bilgiler sunabilmiştir.⁴²² İbn Mes’ûd bu yapıdaki sünnetin, farklı akıl seviyelerine hitab eden veya insanların daha sonra

⁴¹⁸ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, II, 265; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 109; Nesâî, *İftitâh*, 13; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, IX, 270; Beyhakî, *Sünen-i Kübrâ*, II, 288.

⁴¹⁹ Yûsuf Karadâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet*, çev. Özcan Hıdır, Ravza Yayınları, y.y., ty. s. 116.

⁴²⁰ Humeydî, *el-Müsneid*, I, 220; İbn Ebî Şeybe, *el-Müsneid*, VI, 317; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, VII, 232; Ebû Ya’la, Ahmed b. Ali, *el-Müsneid*, I-XIII, 1. Baskı, thk. Huseyn Selim Esed, Dâru’l-Me’mûn, Dimaşk, 1984, IX, 86. Rivayetin bahsettiği bu beş şey Lokman suresi 34. ayette geçen “kıyamet saati, yağmurun yağma vakti, anne karnında ne olduğu, kişinin yarın ne elde edeceği ve kişinin nerede öleceği” hususlarıdır. İbn Hacer bu hadisi zikrettikten sonra benzer bir rivayetin, İbn Ömer tarafından merfû olarak yapıldığını belirtmektedir (İbn Hacer, *Fethu’l-bârf*, I, 124). İbn Kesîr, rivayetin sünen sahiplerinin şartlarına uyduğunu ancak onların bu rivayeti tahric etmediklerini belirtmektedir (Bkz. İbn Kesîr, Ebûl-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, I-VIII, 2. Baskı, Sâmî b. Muhammed Selâme, Dârut-Tîbe, y.y., 1999, VI, 353).

⁴²¹ Taşındığı bu kapsamlı anlam sebebiyle olmalı ki, ravi Amr b. Murra işittiği bu söz üzerine Abdullah b. Seleme’ye “bunu İbn Mes’ûd’dan bizatihi kendin mi işittin?” diye sormuştur. Bu soruya Abdullah b. Seleme, “elli kereden de fazla” diyerek karşılık vermiştir. Bu cevaptan İbn Mes’ûd’un özellikle Hz. Peygamber’i bu yönüyle tanıtmak istediği ve bu doğrultuda birçok kez çevresindekilerle bu bilgisini paylaştığı anlaşılmaktadır.

⁴²² Ebû Derdâ’nın “Allah Rasûlü bizlerden, gökte uçan kuşa varıncaya dek bir takım bilgiler vermiş olarak ayrıldı” sözü bu kapsama işaret eden rivayetlerdendir (Tayalisi, *el-Müsneid*, I, 385; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneid*, XXXV, 346 (Şuayb Arnavût: Hasen); Ebû Ya’la, *el-Müsneid*, IX, 46).

hakikatine ulaşacakları, hatta zahiren Kur'an ve sünnete muhalif bilgiler içerebileceğinin farkındadır. Nitekim Cessâs (370/981), İbn Mes'ûd'un naklettiği bazı haberlerin ardından bunları doğrulayan ayetler zikretmesini, Kur'an ve sabit sünnetin açık beyanına aykırı gözüken haberlerin zahirî anlamlarıyla alınmayıp imkân nispetinde ve uygun biçimde yorumlanması gerektiği bilinciyle açıklamaktadır.⁴²³ Diğer taraftan İbn Mes'ûd'un “İnsanların akıllarının almayacağı rivayetleri nakletme. Aksi takdirde bunlar, bazıları için sadece fitneye sebep olur”⁴²⁴ biçimindeki uyarısı, sünnetin herkesle paylaşılacak türden bilgiler de ihtiva ettiği inancının açık ifadesidir.⁴²⁵

İbn Mes'ûd'un bu uyarıyı, Hz. Peygamber'e ait bu tür sözlerin içeriğini anlamayan, dahası imkânsız gören kimseler tarafından yalanlanıp sünnetin, en azından bir bölümüyle tartışılır hale gelme ihtimaline karşı bir tür tedbir olarak dile getirdiği söylenebilir.⁴²⁶ Bu bağlamda kendisinin, böyle bir ihtimale kapı aralayabilecek bir rivayeti aktarırken gösterdiği titizlik dikkat çekicidir. Rivayet şu şekildedir:

“Allah Rasûlü, ki O (s.a.v) doğrudur ve doğru bilgilendirilendir, şöyle buyurdu: Sizden birinizin yaratılışı annesinin karnında kırk gün “nutfe” olarak toplanır, sonra bunun gibi kırk günde kan pıhtısı, sonra bir çiğnemlik et parçası olur. Daha sonra bir melek gönderilir ve ona ruh üfürülür. Meleğe dört şeyi; rızkını, ecelini, amelini, şakî veya said mi olduğunu yazması emredilir. Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin olsun ki, sizden biriniz cennet ehlinin amelini yapar hatta kendisi ile cennet arasında ancak bir arşın mesafe kalır. Derken onun bu yazgısı gerçekleşip cehennem ehlinin amelini işler de oraya girer. Ve sizden biriniz cehennem ehlinin amelini yapar ta

⁴²³ Cessâs'ın açıklaması şu şekildedir: “وقال عبد الله بن مسعود إذا حدثتكم بحديث أتيتكم بمصدق ذلك من كتاب الله تعالى فهذا يدل على أن حكم الخبر المخالف في ظاهره لحكم القرآن والسنة الثابتة أن يحمل على وجه صحيح إذا أمكن حمله عليه وأن لا يستعمل على وجه يخالف القرآن والسنة الثابتة” (Cessâs, *el-Fusûl*, I, 207).

⁴²⁴ Hadisin metni şöyledir: “ما أنت بمحدث قوما حديثا لا تبلغه عقولهم، إلا كان لبعضهم فتنة” Müslim, *Mukaddime*, 5.

⁴²⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 225.

⁴²⁶ el-Aynî, *Umde*, III, 417. Hz. Ali'nin, “İnsanlara anlayabilecekleri şeyleri haber verin. Allah ve Resûlü'nün yalanlanmasını istemezsiniz değil mi?” sözüyle (Buhârî, *İlim*, 50), Ebû Hureyre'nin “Resûlullah'tan iki kapı ilim ezberledim. Birincisini yaydım, diğerine gelince şayet onu da yayacak olursam, şu boğazım kesilir” sözü (Buhârî, *İlim*, 42), Abdullah b. Mes'ûd'un dışında bu düşüncesini açığa vuran sahabîler bulunduğunu göstermektedir.

ki cehennemle arasında bir arşın mesafe kalır. Derken onun da bu yazgısı gerçekleşip cennet ehlinin amelini yapar da oraya giriverir”⁴²⁷.

Görüldüğü üzere İbn Mes’ûd, Hz. Peygamber’in ceninin anne karnında geçirdiği aşamalardan bahseden bu rivayetin başında “حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم” dedikten sonra “وهو الصادق المصدق” şeklinde bir ifade kullanmaktadır. Bu itirazî cümlenin⁴²⁸ kullanıldığı bağlam dikkate alınırca İbn Mes’ûd’un, muhataplarına birazdan bahsedeceği konuların, “doğruluk vasfına kemâl derecede sahip, kendisine sadece doğru bilgiler verilen bir peygamber”⁴²⁹ tarafından dile getirildiğini, dolayısıyla duyacaklarına bu bilinçle kulak vermeleri gerektiğini hatırlatmak istediği anlaşılmaktadır.⁴³⁰ Bu noktadan hareketle Abdullah b. Mes’ûd’un, rivayetin içerdiği bilgilerin ilk etapta anlaşılabilmesiyle ortaya çıkması muhtemel tereddüdü, Hz. Peygamber’in şahsı üzerinden gidermeyi amaçladığı ve insanların kendi dönemlerinde anlayamadıkları bu tür bilgileri yalanlamayıp geldiği haliyle kabul etmeleri gerektiği mesajı vermek istediği söylenebilir.

Netice olarak İbn Mes’ûd, sünnetin geniş bir alanda, doğruluğundan şüphe edilemeyecek bilgiler sunduğu, bunların bazılarını anlamada kişinin bazen yetersiz kalabileceği, bu tür bilgilerin kabul veya reddinde akla müracaat edilemeyeceği mesajı vermektedir.

⁴²⁷ Rivayet şu şekildedir: “قال: إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله، ورزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح، فإن الرجل منكم ليعمل حتى ما يكون بينه وبين الجنة إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، ويعمل حتى ما يكون بينه وبين النار إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل الجنة” Buhârî, *Bed’ul-Halk*, 6; Müslim, *Kader*, 1.

⁴²⁸ Tîbî (743/1343), bu ifadenin “hal” değil de “itirâzî” cümle yapılmasının daha yerinde olacağı görüşündedir. Böylece kullanılan bu üslup anlamı daha da genişleterek, Hz. Peygamber’in, sadece bu konuşma bağlamında doğru söyleyen ve doğru bilgilendirilen değil, bütün hal ve davranışlarında bu özelliğe sahip olduğunu ifade eder. el-Aynî de bu yaklaşımın söz konusu rivayete son derece uygun düştüğünü belirterek, Tîbî’yi desteklemektedir (Bkz. el-Aynî, *Umde*, XV, 130).

⁴²⁹ Sindî, Muhammed b. Abdîlhâdî, *Haşiyetu’s-Sindî alâ İbn Mâce*, I-II, Dâru’l-Cîl, Beyrût, ty., I, 39; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XI, 478.

⁴³⁰ Kadî İyaz (544/1149) ve İmam Nevevî’nin, “Bu cümle ta’dil için değil; rivayetin takviyesi için kullanılmıştır” tespitini aktaran İbn Hacer, İbn Mes’ûd’un böylece, Hz. Peygamber’in konuşmasında yer verdiği bilgilerin doğruluğuna dönük bir vurgulama yaptığını belirtmektedir (İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, II, 181). Aynı şekilde Kirmânî (786/1384) de ifadeyi rivayetin içeriğiyle ilişkilendirmiş ve İbn Mes’ûd’un bu yolla dönemin, bu bilgilerle çelişen tıbbî inanışlarına karşı çıktığını söylemiştir (İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XI, 478; el-Aynî, *Umde*, XXIII, 145).

D. SAHABENİN KONUMU VE ÖRNEKLİĞİ

İbn Mes'ûd sünnet ile ashâb arasında güçlü bir bağ olduğunu açıkça dile getirmiş bir sahabîdir. Onun nazarında ashâb Allah tarafından seçilmiş, Hz. Peygamber'le bir arada bulunmuş kimseler olup sünnetin inşa ettiği ahlâk ve düşüncenin ulaşılması mümkün olmayan temsilcileridirler. O ashâb hakkında şunları söylemektedir: “Sizlerden örnek alacaklar, Hz. Peygamber'in ashâbını örnek alsınlar. Çünkü onlar, ümmetin kalpleri en iyi, bilgileri en güçlü, tekellüften en uzak, hal ve istikamette en ideal olanlarıydı. Onlar Allah Teâlâ'nın, elçisinin sohbetinde bulunmak üzere seçtiği bir topluluktur. Bu yüzden onların sahip oldukları bu fazileti ikrar edip gittikleri yolu takip edin. Şüphesiz onlar dosdoğru hidayet üzere olan kimselerdi”.⁴³¹

İbn Mes'ûd'un bu düşüncesi temelde Hz. Peygamber'den işittiği, ashâbın seçkin konumunu vurgulayan sözlerine dayanmaktadır. Onun tarafından aktarılan ve sünnet-sahabe ilişkisine işaret eden bir rivayet şu şekildedir: *“Benden önce Allah Teâla'nın gönderdiği hiçbir elçi yoktur ki, gönderildiği topluluk arasından (bu elçinin) sünnetine tâbi olan, emrine uyan seçkin yardımcıları ve arkadaşları olmasın. Ne var ki, daha sonra onların ardından, yapmadıklarını söyleyen ve emrolunmadıkları işler yapan bir takım nesiller türer. Bu durumda her kim onlara karşı eliyle mücâhede ederse o mü'mindir. Her kim onlara karşı diliyle mücâhede ederse o da mü'mindir. Her kim de onlara karşı kalbiyle mücâhede ederse o da mü'mindir. Ancak bunun ötesinde hardal tanesi kadar da olsa imandan bahsedilemez.”*⁴³²

İbn Mes'ûd, sahabe tabakasının diğer nesiller arasındaki üstün konumunu anlatan şu hadisi de aktarmaktadır:

*“Ümmetimin en hayırlıları benim gönderildiğim dönemdekilerdir. Sonra bunları takip edenler ve sonra da onların ardından gelenler yer alır. Daha sonra öyle bir topluluk ortaya çıkar ki şahit olduklarıyla yeminleri, yeminleriyle de şahit oldukları çelişir”*⁴³³

⁴³¹ İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 947. Bazı lafız farklılıklarıyla beraber yine bkz Beğavi, *Şerhu's-Sünne*, I, 214; Âcurrî, *eş-Şeria*, IV, 1685; İbnü'l Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl fi Ehâdîsi'r-Rasûl*, 1. Baskı, thk. Abdulkâdir Arnavût, Mektebetü'l-Hulvânî, y.y., 1969, I, 292. Benzer sözleri Abdullah b. Ömer de söylemiştir (Bkz. Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 305).

⁴³² Müslim, *İman*, 20.

⁴³³ Müslim, *Fadailu's-Sahabe*, 52.

Ashâb bu seçkin konuma hem Hz. Peygamber'in yanında bulunmaları hem de bu süreçte kendilerine kazandırılan bilinç düzeyiyle ulaşmışlardır. Nitekim İbn Mes'ûd bir konuşmasında onların sahip oldukları her iki hususiyeti de bir arada zikrederken görülmektedir. İbn Mes'ûd bu konuşmasının başında önce, “Allah Teâla kullarının kalplerine nazar etti. Hz. Peygamber'in kalbini kalplerin en iyisi buldu. O'nu seçti ve risalet göreviyle gönderdi. Sonra yine kulların kalplerine baktı ve Rasûlullah'ın ashâbının kalplerini en iyileri buldu. Onları elçisinin yardımcıları ve dinin savunucuları olarak seçti” diyerek ashâbın Hz. Peygamber'in yanında yer almak üzere seçilmiş kimseler olduğuna vurgu yapmıştır.⁴³⁴ Daha sonra konuşmasını, “Müslümanların iyi gördükleri Allah Teâla katında da iyidir. Onların kötü buldukları Allah Teâla katında da kötüdür”⁴³⁵ sözüyle tamamlayarak bu süreçte ashâbın, kazandıkları bilinç sayesinde yaptıkları işlerde ilahî iradeye uygun düşeceklerine işaret etmiştir.

İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in bu bilinci kalıcı kılmaya dönük etkili bir söylem geliştirdiğine de yakinen şahit olmuştur. Bu amaçla Hz. Peygamber seçtiği bazı temel kavramların bilinen anlamsal çerçevesini değiştirmiş veya genişletmiştir.⁴³⁶ Örneğin İbn Mes'ûd Hz. Peygamber'in bir gün ashâbına “Allah'tan gerçek anlamda hayâ ediniz” buyurduğunu, onların da “Şükürler olsun ki, bizler Allah'tan hayâ ederiz” diyerek karşılık verdiklerini, bunun üzerine Hz. Peygamber'in de, “Hayır öyle değil. Her kim Allah'tan gerçek anlamda hayâ ediyorsa başını ve ihtiva ettiklerini, (göz, kulak ve dil) karnını ve ihtiva ettiklerini (haramdan) korusun. Ölümü ve imtihanı hiçbir zaman aklından çıkarmasın. Her kim bunları yaparsa Allah'tan gerçek anlamda hayâ etmiş olur” buyurduğunu aktarmaktadır.⁴³⁷

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber bu örnekte, bilinen anlamsal çerçevesini daha da genişlettiği soyut bir kavramı daha somut, anlaşılır ve ölçülebilir kılmaktadır. Kelimeye yüklenen bu yeni anlamsal içerik üzerinden Hz. Peygamber, insanın dış çevreyle

⁴³⁴ Bu anlayışa uygun olarak Hz. Peygamber'in ashâbına, “فإنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين” “Ancak kolaylaştırıcı kimseler olarak gönderildiniz; zorluk çıkarıcılar olarak değil” sözleriyle hitap ettiği görülmektedir. Bkz: Buhârî, *Vudû*, 63; Tirmizî, *Tahâret*, 113; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 137.

⁴³⁵ et-Tayalisi, *el-Müsned*, I, 199; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 84 (Şuayb Arnavût: Hasen); Bezzar, *el-Müsned*, V, 119; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 112; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 375.

⁴³⁶ Mehmet Görmez, Hz. Peygamber'in bu tür uygulamalarını “Kavram ve Kavramlaştırma” olarak isimlendirmektedir (Bkz. Mehmet Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 268-71).

⁴³⁷ Tirmizî, *Sıfatu'l-Kiyame ve'r-Rekâik ve'l-Verâ*, 24; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 359.

iletişim kurduğu bütün duyularıyla; hayatını ve soyunu sürdürdüğü bütün uzuvlarını, kısaca zihnî ve biyolojik bütün davranışlarını “hayâ” kavramıyla ilişkilendirmiştir. Böylece ashâbını dünyevîleşme tehlikesine karşı bilinçlendirmiş,⁴³⁸ onlardan her tür davranış ve tutumlarında, dolayısıyla herhangi bir konuda karar (ictihad) alırken Allah’ın varlığını hesaba katmalarını istemiştir.

İbn Mes’ûd’un aktardığı diğer bir rivayette Hz. Peygamber, “*Sizce pehlivan kimdir?*” diye sormuş, ashâbının, “*Kimsenin sırtını yere getiremediği kimse*” demeleri üzerine de “*Hayır böyle değil, pehlivan, öfkelenildiğinde iradesine hakim olan kimsedir*” buyurmuştur.⁴³⁹ Bu konuşmasında Hz. Peygamber, “pehlivan” kelimesinin maddî anlamını, “öfke anında iradeye hakim olmak” şeklinde manevî bir içerikle değiştirmektedir.⁴⁴⁰ Bu örnekte Hz. Peygamber yine aynı yönteme başvurarak ashâbını, insanın düşünce safiyetini bozacak, dolayısıyla alacağı kararları olumsuz yönde etkileyecek öfke gibi bir duyguya karşı bilinçlendirirken görülmektedir. Nitekim Hz. Ömer tarafından Ebû Musa el-Eşârî’ye gönderilen ve muhakeme usullerinin konu edildiği vesika,⁴⁴¹ yukarıda verdiğimiz her iki durumu da içeren maddeleriyle bahsi geçen bilincin yansımalarını görmek bakımından önemli bir veridir.

Aslında Hz. Peygamber’in ashâbını üst düzey ahlâk ve şuur seviyesine taşıması, nebevî asrın bütününü kapsayan bir süreçte gerçekleşmiş olup doğrudan veya dolaylı birçok örneğin verilebileceği bir konudur. Ancak İbn Mes’ûd’un sözleri ve aktardığı rivayetlerle yetindiğimiz bu çerçevede onun hem sahabe algısı görülmekte hem de sonraki dönemlerin ashâb algısına temel teşkil edecek önemli veriler sunduğu anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Abdullah b. Mes’ûd, sünnetin anlaşılması ve uygulanmasında toplumun önündeki yagâne örneğin sahabe olduğu düşüncesindedir. Bu düşünce paralelinde İbn Mes’ûd, kendilerinin takip edilmesinin sünnet, aksinin ise bid’at

⁴³⁸ Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, III, 1161.

⁴³⁹ Müslim, *Kitabu’l-Birr*, 30.

⁴⁴⁰ Bkz. Mehmet Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 269-70. Bu bağlamda rivayetlerde geçen “مفلس”, “رفوب”, “جعظ, جعظ” kelimeleri diğer bazı örneklerdir (Bkz. Müslim, *Birr*, 15, 30; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, XIX, 13).

⁴⁴¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, V, 367. Bu vesikanın geniş bir değerlendirmesi için bkz: Abdusselam Arı, “Hz. Ömer’in Ebû Musa el-Eşârî’ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 2003, s. 85- 99)

olduğunu söyleyerek⁴⁴² İslam toplumunun Hz. Peygamber sonrası dönemde O'nun (s.a.v) ashâbı etrafında biçimleneceğine işaret etmiş ve böylece daha sonra gelecek nesilleri, sahabenin dinî düşünce ve yaşayışını örnek almaya çağırmıştır.⁴⁴³ İbn Mes'ûd'un bu yaklaşımından onun sahabe uygulamalarını sonraki nesiller için huccet niteliği taşıdığına inandığı anlaşılmaktadır.

İbn Mes'ûd bu düşüncesini, sünnete aykırı bulduğu bir uygulama sebebiyle yaptığı uyarıda açıkça ortaya koymaktadır. Rivayete göre İbn Mes'ûd bir grubun akşam namazını müteakip zikir yapmak üzere mescitte toplandığı haberini almış ve doğruca onların bulunduğu yere gitmiştir. Burada şahit olduğu durumun sünnete aykırı olduğunu tespit eden İbn Mes'ûd, *"Allah'a yemin olsun ki; siz ya fena bir bid'at uydurdunuz veya Hz. Peygamber'in ashâbından çok daha bilgi sahibisiniz"* diyerek onlara kızmış ve dağılmalarını söylemiştir. Bunun üzerine burada toplananlardan biri yemin ederek, gayelerinin bir bid'at çıkarmak veya Hz. Peygamber'in sahabesinden daha üstün oldukları iddiasında bulunmak olmadığını söyleyince İbn Mes'ûd, *"Ya sahabe topluluğuna uyarınız ki; şüphesiz açık bir şekilde ilerleyip sizi geçmişlerdir. Ya da sağa sola yönelip açık bir sapıklığa düşersiniz"* diyerek,⁴⁴⁴ sahabe çizgisinin dışında tutulacak her yolun dalalet olacağını söylemiştir.

Abdullah b. Mes'ûd'un bu anlamda sünnetle sahabe çizgisini özdeşleştirdiği başka örneklere de rastlanmaktadır. Örneğin Hz. Ömer'in oğlu Ubeydullah'ın, *"Sırat-ı müstakim nedir?"* sorusuna İbn Mes'ûd, *"Kâbe'nin Rabbine yemin olsun ki o; cennete girene dek babanın üzerinde sebat ettiği yoldur"* cevabını vermiştir. Daha sonra bu söyledikleri için üç kez yemin eden İbn Mes'ûd, aynı konuda Hz. Peygamber'den gördüğü gibi⁴⁴⁵ yere üç çizgi çizmiş ve *"Peygamberiniz sizi bu çizginin bir ucunda bıraktı. Diğer uçta ise cennet vardır. Her kim sebat gösterir de bu çizgide devam ederse"*

⁴⁴² İbn Mes'ûd'un açıklaması şu şekildedir: *"اتبعوا آثارنا , ولا تبندعوا؛ فقد كفيتم"*, *"اتبعوا، ولا تبندعوا فقد كفيتم، وكل بدعة ضلالة"* "Bizi takip edin; bid'atler çıkarmayın. Bu size yeter". İbn Hanbel, *ez-Zühed*, s. 162; Dârimî, *Mukaddime*, 23; İbn Vaddah, *el-Bideu*, I, 36; İbn Batta, *el-İbâne*, I, 327 ; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 154; el-Mervezi, *es-Sünen*, 78.

⁴⁴³ Ali el-Kârî, *el-Mirkat*, I, 274; Mübarekfuri, *Mir'âtu'l-Mefâtih*, I, 295.

⁴⁴⁴ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 222; Taberânî, *el-Mu'cem'ul-Kebir*, IX, 126. İmran b. Husayn'ın "sünneti bırak Kur'an'dan bahset" diyen birine verdiği cevabın sonundaki "İnsanlar! Bizlerden öğreneceksiniz aksi takdirde sapar gidersiniz" sözü de İbn Mes'ûd'un yukarıdaki anlayışıyla aynı paraleldedir (Bkz. Hatip Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 83).

⁴⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 208; Dârimî, *Mukaddime*, 23.

oraya girer. Her kim de diğer çizgilere yönelirse helâk olur” demiştir.⁴⁴⁶ İbn Vaddah da (287/900) konuyla ilgili benzer bir rivayeti aktardıktan sonra Abdullah b. Mes’ûd’un, üzerinde yürünecek bu yolu “*ana cadde*” olarak isimlendirdiğini ve “*وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي*” ayetini⁴⁴⁷ okuduğunu nakletmektedir.⁴⁴⁸ Buna göre İbn Mes’ûd, Hz. Ömer’in hayat boyu izlediği yol ve yöntemi Hz. Peygamber’in bıraktığı çizginin kendisi olarak nitelemiştir.

Önceki dönemlerde olduğu gibi râşid halifeler döneminde de yazılı kültürün ve buna bağlı eğitim tarzının yaygın olmadığı, sünnetin daha çok söz ve davranışlar üzerinden aktarıldığı dikkate alınırsa Abdullah b. Mes’ûd’un, sahabeyi ısrarla toplumun örnek alacağı şahsiyetler olarak takdim etmesi daha iyi anlaşılır. Zira o, sahabe örnekliğinin göz ardı edilmesiyle, dinî yaşantı ve algılarda bozulmaların meydana gelebileceğini bilmektedir. Bu yüzden bir konuşmasında İbn Mes’ûd özel bir tanımlama yaparak râşid halifeler dönemi için “*الهدى الأول*” (ilk rehberlik) ifadesini kullanmış, ashâbın bu dönemde ortaya koydukları rehberliğin sonrası için bid’atler karşısında “asıl olana” yeniden dönüşün aracı olduğuna işaret etmiştir.⁴⁴⁹

Diğer taraftan Abdullah b. Mes’ûd’un “sahabe örnekliğinde temessül eden sünnet anlayışına dayalı İslam toplumu” vurgusu, Hz. Peygamber’in daha önce haber verdiği toplumsal parçalanma karşısında takip edilecek ana çizgiyi göstermesi bakımından da önemlidir. Zira Hz. Peygamber, farklı zaman dilimlerinde Müslümanlardan görünen, onlarla aynı dili kullanan, fakat sünneti bir tarafa bırakıp başka şeylere davet eden bir takım toplulukların çıkacağını haber vermiş, buna karşın sınıllanacak yerin “*Müslümanların cemaati*” olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁰

⁴⁴⁶ Şâtübî, *el-İ’tisam*, I, 77.

⁴⁴⁷ el-En’am 6/ 153.

⁴⁴⁸ İbn Vaddah, *el-Bideu*, I, 67.

⁴⁴⁹ İbn Receb, *Câmi*, II, 132.

⁴⁵⁰ Buhârî, *Menâkıb*, 25.

II. SÜNNETİN İBN MES'ÛD'UN İSTİNBAT METODOLOJİSİ VE İCTİHAD ALGISINA YANSIMASI

İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber döneminden sonra hüküm verirken takip edilecek yöntemi bir sıralama yaparak açıklayan az sayıdaki sahabeden biridir. İslam düşüncesinin temel karakterini temsil eden bu sıralamanın, İbn Mes'ûd gibi fakih bir sahabî tarafından dile getirilmiş olması, onun yönetime verdiği değeri gösteren önemli bir veridir. Ancak unutulmamalıdır ki, bahse konu bu sistematik yapı ne İbn Mes'ûd'a ne de başka bir sahabîye özgüdür. Bilakis bu sıralama, Hz. Peygamber'in uygulamaları yanısıra sözlü onayıyla da sünnet statüsü pekişmiş, bütün zamanlar için geçerli istinbat metodolojisinin ana iskeleti mahiyetindedir. Bundan dolayıdır ki, herhangi bir konuda hüküm verilirken söz konusu yöntemin dışına çıkılması sünnete aykırılık olarak görülmüş, hatta İbn Mes'ûd böyle bir tasarrufu “*dalâlet*” olarak nitelemiştir.⁴⁵¹ Bu bakımdan İbn Mes'ûd'un ictihadlarında sünnet, ilk olarak bu içtihatların arka planında yer alan istinbat metodolojisinde kendisini göstermektedir. Zira İbn Mes'ûd'un veya herhangi bir müçtehidin düşüncesini şahsî rey olmaktan çıkarıp şer'an takip edilebilir bir ictihad kılan husus, nasların değerlendirilmesi esnasında izlenen sünnete dayalı yöntemdir.

İbn Mes'ûd'un bir meselenin hükmünü tespit ederken izlenecek yöntem hakkındaki sözleri daha önce ele aldığımız Muâz hadisiyle büyük oranda benzerlik arzeder. İbn Mes'ûd'un sözleri şu şekildedir:

*“Öyle bir zaman yaşadık ki; ne kanaatimiz sorulur ne adımız anılırdı. Sonra Allah Teâla bizleri işte gördüğünüz bu konuma getirdi. Şimdi her kime bundan sonra bir mesele getirilirse önce Allah'ın Kitabıyla hükmetsin. Şayet hükmü Allah'ın Kitabında bulamazsa Rasûlullah'ın sünnetine göre karar versin. Hem Kur'an'da hem de Rasûlullah'ın sünnetinde hükmü yer almayan bir meseleyse onu salihlerin verdiği hükümle karara bağlasın. Hiçbiriniz ben korkuyorum, ben çekiniyorum demesin. Zira helâl bellidir, haram bellidir. Bu ikisi arasında belirsiz olanlar vardır. Öyleyse sizi şüpheye sevk edeni bırakıp emin olacağınız şeylere yönelin ”.*⁴⁵²

⁴⁵¹ İbn Mes'ûd'un bu düşüncesini ortaya koyduğu bir örnek için bkz. Buhârî, *Ferâiz*, 8.

⁴⁵² Dârimî, *Mukaddime*, 21; Nesâî, *Âdâbu'l-Kadâ*, 11.

Görüldüğü üzere İbn Mes'ûd bu konuşmasında deliller hiyerarşisini genel çerçevede ele alırken “Kur'an, sünnet ve icma” şeklinde bir sıralamaya gitmiş, istinbat ederken başvurulacak yollardan dördüncüsünün ise “ictihad” olduğunu belirtmiştir. İbn Mes'ûd konuşmasında bu son seçenekte müçtehidin, bilgi ve deneyimiyle daha fazla devreye gireceğini; bu yüzden tereddüt göstermeden meseleleri cesaretle ele alıp hükme varması gerektiğini dile getirmiştir. Bunun için de Hz. Peygamber'in bir hadisine⁴⁵³ işaret ederek müçtehidin, özellikle “helâl ve haramların belli olduğu” bilinciyle hareket etmesi gerektiğini söylemiş; şüphe uyandıran şeyleri bırakıp daha güven veren tercihlere yönelmesini tavsiye etmiştir. Hatta İbn Mes'ûd “*helâl ile haram bir arada bulunursa haram helâle gâlib gelir*”⁴⁵⁴ sözüyle ihtiyatlı davranmayı şüpheli hallerde uygulanacak bir kaide haline getirmiştir.

Bir başka konuşmasında istinbat ameliyesinin büyük bir sorumluluk ve çaba gerektirdiğine değinen İbn Mes'ûd şer'î kaynaklardan bir sonuç elde edemeyen müçtehidin “*çaresiz kalırsan sen bir açıklama getir ve tereddüt etme*” diyerek yine kendi deneyimini ve fıkıh algısını devreye sokarak bir hükme varmaya teşvik etmiştir. Bu aşamadan sonra herhangi bir asla dayanmaksızın indî kanaat bildirmekten de şiddetle sakındırılmış ve “*Hiçbiri olmadı; utanma ve daha ötesinden kaçın*”⁴⁵⁵ sözüyle de bir anlamda ictihadın her aşamada bir asla dayanması gerektiğine işaret etmiştir.

Bir konuda hüküm verirken İbn Mes'ûd'un izlediği yol, ana hatlarıyla diğer müçtehid sahabîlerden farklı değildir. O da diğerleri gibi, Kur'an ve sünnetin hakkında açık hüküm ihtiva ettiği konularda yoruma gitmeden söz konusu hükümle amel etmiştir. Aksi halde kararını, Kur'an ve sünneti belli usüller çerçevesinde ve bir arada değerlendirerek veya naslardan çıkardığı genel ilkeler çerçevesinde oluşturmuştur. Hükümünü hiçbir kaynakta bulamadığı meselelerde ise İbn Mes'ûd'un, sahip olduğu

⁴⁵³ Söz konusu rivayetin metni şöyledir: *إن الحلال بين، وإن الحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات وقع في الحرام* “Helâl bellidir. Haram bellidir. Bunların arasında ise birçok insanın bilmediği şüpheli şeyler yer alır. Her kim şüpheli şeylerden kaçınırsa dinini ve ırzını korumuş olur. Kim de bunları işlerse harama düşer” (Buhârî, *İmân*, 37; Müslim, *Müsâkât*, 20).

⁴⁵⁴ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 199.

⁴⁵⁵ “*Şayet sana cevap vermek zorunda olduğun bir mesele getirilirse Allah'ın Kitabı'yla hükmet. Buradan bir sonuç alamazsan Hz. Peygamber'in sünnetiyle hükmet. Buradan da bir sonuç alamazsan Salihlerin hükmettiklerine göre hareket et. Yine çaresiz kalırsan kendin bir açıklama getir ve tereddüt etme. Hiçbiri olmadı; utanma ve daha ötesinden kaçın.*” (Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VIII, 301; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII, 187).

deneyimi devreye sokarak kararlar verdiği görülmektedir. Onun aynı kişiye ait köleler arasında vuku bulan hırsızlık olayı için verdiği hüküm, bu bağlamda örnek gösterilebilir. Rivayete göre bir şahıs İbn Mes'ûd'a gelmiş ve kölelerinden birinin kendisine ait diğer bir kölenin bir şeyini çaldığını, bu yüzden hırsızlık yapan köleye el kesme cezası uygulamasını istemiştir. İbn Mes'ûd ise ona “*bu senin malının bir parçasıdır*”⁴⁵⁶ diyerek herhangi bir cezaî uygulama gerekmediğini belirtmiştir. Bu sözden anlaşıldığı kadarıyla İbn Mes'ûd, kölenin ve çaldığı malın aynı kişiye ait olmasını dikkate almış dolayısıyla hırsızlık suçunun esasen gerçekleşmediğine hükmetmiştir. Bu olayı daha çok mantıkî bir izah üzerinden çözümleyen İbn Mes'ûd aynı kişinin, Müslüman olan cariyesi hakkında dile getirdiği zina suçu için ise yarım had cezası vermiş ve elli değnek vurulması gerektiğini söylemiştir.⁴⁵⁷ Çünkü zaten bu mesele nasların hükmünü tayin ettiği, dolayısıyla ictihada yer olmayan bir konudur.⁴⁵⁸

Diğer taraftan İbn Mes'ûd, bir nassı değerlendirirken metodolojinin sunduğu araç ve yöntemleri kullanmayı tek başına yeterli görmemiştir. Nitekim o, “*Ortadan kalkmadan ilme sarılın. Faydasız konularda yoğunlaşmaktan ve zorlama yorumlara girmekten uzak durun. (Bu konuda) size düşen geleneğe uymaktır*”⁴⁵⁹ diyerek ictheadın naslar üzerinde olmadık yorumlarda bulunmak anlamına gelmediğini⁴⁶⁰ bilakis

⁴⁵⁶ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X, 211; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 350. Diğer bir rivayette ise hırsızlık yapan kölenin, sahibine ait bir şeyi çaldığı belirtilmektedir (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 519).

⁴⁵⁷ Said b. Mansûr, *es-Sünen*, IV, 1524; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X, 211; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, IX, 345; Beyhakî, *es-Sünen 'ül-Kübrâ*, VIII, 423.

⁴⁵⁸ Konunun detayları için bkz. İbn Abdilberr, *et-Temhid*, IX,102; el-Aynî, *Umde*, XI, 278; Kastalânî, Şihabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebi Bekr, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahihî'l-Buhârî*, I-X, 7. Baskı, Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, Mısır, 2002, IV, 325.

⁴⁵⁹ Hadisin metni şu şekildedir: “عليكم بالعلم قبل أن يقبض، وإياكم والتتبع والتبذع والتعمق، وَعَلَيْكُمْ بِالْعَتِيقِ” Dârimî, *Mukaddime*, 19; İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, IX, 170; İbn Receb, *Câmî*, II, 171; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, XI, 252; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fethu'l-Mübîn*, s. 495.

⁴⁶⁰ İbn Receb el Hanbelî (795/1393), İbn Mes'ûd'un bu sözüyle kastetmiş olabileceği anlamsal çerçeve hakkında özetle şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: “İctihad umum veya husus hiçbir delilin bulunmadığı konularda iki türlü gerçekleşir. Bunlardan birincisi, konunun, mefhum ve muhtevasını dikkate alıp açık, isabetli bir kıyasla hangi nassın delâleti kapsamında yer almasının doğru olacağına araştırılmasıdır. Bu, şer'î ahkâmın tespitinde müctehidin üzerine düşen aslî görevdir. İkincisi ise, kişinin gereksiz bir yoğunlaşmayla hükmün tayininde etkisi olmayan önemsiz farkları ön plana çıkararak benzer iki konuyu ayırıştırması ya da hükmün verilmesinde etkisi olmayan uzak benzerliklere dayanarak farklı iki konuyu bir arada değerlendirmesidir. Bu tür yanlış bir yola birçok fakih düşmüştür”. İbn Receb doğru olanın ise sahabe yöntemine uygun istidlâl biçimleri olduğunu belirtmektedir (Bkz. İbn Receb, *Câmî*, II, 171). İbn Mes'ûd'un böyle düşünmüş olması uzak bir ihtimal değildir. Zira kendisi Hz. Peygamber'in üç kez “هلك المتطعون” “tekellüfe kaçan söz ve davranışlarda bulunanlar helâk oldu” dediğini aktarmıştır (Bkz. Müslim, *İlim*, 4). Nitekim İbn Hacer

metodolojinin sunduğu araç ve yöntemleri bilinçli, yerinde ve doğru kullanmak olduğunu vurgulamıştır. İbn Mes'ûd kurduğu son cümleyle de müçtehidî bu tür ölçsüz girişimlerden kurtaracak adresin sahabe uygulamaları olduğuna işaret etmiştir. Böylece o, sonraki nesillere sünnetin metodolojik boyutunu ancak ashâb pratiği üzerinden öğrenebilecekleri mesajını vermiş olmaktadır.

İbn Mes'ûd'un doğrudan konuyla ilgili sözleri kadar sergilediği bazı tavırları da onun icthad tasavvuruna dair önemli veriler sunmaktadır. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un, mihrî tayin edilmeden nikâhı kıyılan sonra da zifaf gerçekleşmeden kocası ölen kadınla ilgili icthadî örnek gösterilebilir. Bu örnekte konu hakkında herhangi bir bilgisi olmadığını belirten İbn Mes'ûd, muhataplarından önce meseleyi başka birine götürmelerini istemiş; onların bir ay geçmesine rağmen herhangi bir netice elde edemeyip yine kendisine müracaat etmeleri üzerine de *"Bu konuda tamamen kendi icthadıma dayanarak konuşacağım. Eğer bu görüş isabetli olursa Allah'tan; yanlış olursa benden ve şeytandandır. Allah ve Rasûlü bundan beridir"* diyerek konu hakkındaki icthadını açıklamıştır. İbn Mes'ûd'un yaptığı bu icthadî işiten Eşcâ kabilesine mensup bir grup *"Bizler şahidiz ki, sen bu konuda Hz. Peygamber'in bizim kabileden Bervâ bnt. Vâşık adındaki bir kadın için verdiği hükümü verdin"* demişlerdir. Alkame bu sözler üzerine İbn Mes'ûd icthadının sünnete uygun düştüğünü öğrenmiş ve bu duruma son derece sevinmiştir.⁴⁶¹

İbn Mes'ûd'un bu soruya cevap vermeden önce *"سأقول فيها بجهد رأيي"* *"bu konuda kendi icthadıyla konuşacağım"* deme ihtiyacı duyması dikkat çekicidir. Rivayetin bütününe bakılırsa o bu sözüyle bahsi geçen meselede yapacağı icthadın büyük oranda tecrübe ve akla dayanacağına işaret etmiş; dolayısıyla iyice düşünüp gücü nispetinde bir karara varmaya çalışacağını söylemek istemiştir.⁴⁶² İbn Mes'ûd konuşmasını, *"isabet edersen Allah'tan hata edersen benden ve şeytandandır. Allah ve Rasûlü bundan beridir"* cümlesiyle sürdürmekle her hâlükârda tüm gayretini Şâri'in bu mesele

de bu kanaati destekler biçimde bazı imamlar diyerek İbn Receb el Hanbelî'nin yukarıdaki açıklamasını aktardıktan sonra Hz. Peygamber'in bu sözünün açıklamada geçen ikinci şıkka tamamen uyduğunu belirtmiştir (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIII, 267). Buradan hareketle İbn Mes'ûd'un en başta verilen ifadesiyle aslında Hz. Peygamber'in bu sözüne açıklama getirdiği düşünülebilir.

⁴⁶¹ Ebû Dâvud, *Nikah*, 33; Nesâî, *Nikah*, 69.

⁴⁶² el-Esyûbî, Muhammed b. Ali, *Zehîratu'l-Ukbâ fi Şerhi'l-Müctebâ*, 1. Baskı, Dâru'l-Mirâc ve Dâru Âli Burûm, y.y., 2003, XXVIII, 80.

hakkındaki hükmünü tespit için göstereceğini ve muhtemel yanlısın kendi acziyetinden ve eksikliğinden kaynaklanacağını anlatmak istemiştir. Zira Kur'an ve sünnet, karşılaşılabilecek hemen her problemin hükmünü açıktan veya delâleten ihtiva eden kaynaklardır.⁴⁶³

Bu yaklaşımdan da anlaşılmaktadır ki, İbn Mes'ûd icihad faaliyetlerinde akla, hüküm icat eden değil nasla vakıa arasındaki hükmî bağlantıyı ortaya çıkaran bir rol yüklemektedir. Nitekim İbn Mes'ûd'un, Hz. Peygamber'in verdiği hükmün kendi icihadıyla örtüştüğünü öğrendiğinde duyduğu büyük sevinç, bu amacı isabetli bir şekilde gerçekleştirmiş olmasından kaynaklanmaktadır.⁴⁶⁴

Yukarıda İbn Mes'ûd'un, şer'î kaynaklardan bir sonuç elde edemeyen müçtehidin kendi icihadını ortaya koymaya teşvik ettiğinden bahsedilmişti. Bu örnek aynı zamanda onun benzer bir durumda kendi deneyimini devreye sokarak icihad ettiğinin ve kendisine getirilen meseleyi çözümsüz bırakmadığının bir örneğidir. Şüphesiz onun bu tavrı, Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken onayladığı "müçtehidin kendi kanaatini belirtmesi" kabilinden bir uygulamadır.

İctihadla ilgili bir diğer konu ise müçtehidin ne zaman bu yönetime başvuracağıyla ilgilidir. Öncelikle sahabe, nasların hükmünü açıkça belirlediği konularda ictihada müracaat edilemeyeceğinde ittifak halindedir.⁴⁶⁵ Ancak müçtehidin bütün nasları bilmesinin de mümkün olmadığı açıktır. Nitekim geçen örnekte de görüldüğü gibi İbn Mes'ûd, hakkında sünnetin belirttiği hükmü bilmediği bir konuda kendi icihadına başvurmuştur.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin benzer bir durumda yaptığı icihad karşısında İbn Mes'ûd'un sergilediği tutum, konunun farklı boyutlarını görmek bakımından dikkate değer veriler sunmaktadır.⁴⁶⁶ Rivayet şu şekildedir: "Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye ölünün kızına, oğlunun kızına ve kız kardeşine ait miras hisseleri sorulduğunda, "Terekenin

⁴⁶³ Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, III, 213; Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, VI, 105.

⁴⁶⁴ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XIII, 351.

⁴⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, II, 319.

⁴⁶⁶ İbn Hacer, bu rivayet hakkında Hz. Osman döneminde Kûfe valiliği yapan Ebû Musa el-Eş'arî'yle Kûfe kadısı Selman b. Rebia'ya sorulduğunu; her ikisinin de bu soruya icihad ederek cevap verdiklerini; daha sonra da bu icihadlarını onaylatma gayesiyle Abdullah b. Mes'ûd'a müracaat ettikleri bilgisini vermektedir (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XII, 17).

yarısı ölünün kızına, diğer yarısı da kız kardeşine aittir” deyip oğlunun kızını mirastan mahrum bıraktı. Ebû Mûsâ, sual soran kimseye, “Abdullah b. Mes’ûd’a git (bu meseleyi ona da sor), o da benim verdiğim hüküm doğrultusunda cevap verecektir” dedi. Bu mesele İbn Mes’ûd’a sorulup Ebû Mûsâ’nın cevabı ve onun tarafından gönderildiği haber verilince “Eğer ben böyle yaparsam elbette dalâlete düşer, ehl-i hidayetten ayrılmış olurum. Bu meselede ben Hz.Peygamber’in verdiği hükümle hükmedeceğim. Ölünün kızı yarım alır, oğlunun kızı da üçte ikiyi tamamlamak için altıda bir pay alır. Geri kalan da kız kardeşin payı olur” dedi. Soruyu soran Ebû Mûsâ’ya gelip İbn Mes’ûd’un fetvasını kendisine haber verince “Aranızda bu bilge bulunduğu müddetçe, bir daha bana bir şey sormayın” demiştir.⁴⁶⁷

Görüldüğü üzere Ebû Mûsâ el-Eşârî bilmeden, Hz. Peygamber’in hükmünü açıkladığı bir meselede ictihad etmiş, verdiği kararın İbn Mes’ûd tarafından da onaylanacağını düşünmüştür. Ne var ki, İbn Mes’ûd konuyla ilgili Hz. Peygamber’in hükmünü paylaşarak onun ictihada açık olmayan bir konuda karar verdiğini göstermiştir.

İbn Mes’ûd’un kendisine arz edilen bu durum karşısında seçerek kurduğu anlaşılabilir bu cümlelerden, durumu hem Ebû Mûsâ hem de kendisi açısından değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Buna göre İbn Mes’ûd, Ebû Mûsâ’nın ictihadı hakkında olumsuz bir yorumda bulunmayarak müçtehidin herhangi bir konuda ilgili nassı bilmese de dinin genel amaç ve ilkeleri çerçevesinde ictihat edebileceği düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁶⁸ Bu tutum, İbn Mes’ûd’un daha önce aktardığımız “müçtehid bilgi sahibi olmadığı konularda “utanmayıp daha ötesinden kaçınmalıdır” tavsiyesiyle de çelişmemektedir. Çünkü sahabe, reyleriyle hüküm vermek durumunda kaldıklarında mücerret akılla değil Kur’an, sünnet veya icmadan alınmış bir asla dayanmaktadır.⁴⁶⁹

Diğer taraftan İbn Mes’ûd, kendi konumunun farklı olduğu bilinciyle hareket ederek Ebû Mûsâ el-Eşârî’nin ölenin oğlunun kızını mirastan mahrum bırakan kararını

⁴⁶⁷ Buhârî, *Ferâiz*, 8;

⁴⁶⁸ İbn Battal, *Şerhu’l-Buhârî*, VIII, 351.

⁴⁶⁹ Abdulazîz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed Alâuddîn, *Keşfu’l-Esrâr*, I-IV, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1997, III, 221.

onaylamayarak haberdar olduğu sarîh sünnete muhalif düşmekten sakınmıştır.⁴⁷⁰ Bu yüzden İbn Mes'ûd, sahip olduğu bu bilgiye rağmen Ebû Mûsâ'nın beklentisine uygun görüş beyan etmeyi kendisi namına "dalâlete düşmek" olarak nitelemiştir. İbn Mes'ûd'un bu yaklaşımı Ebû Mûsâ el-Eşarî'nin ictihadının artık geçersiz olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim rivayetin sonunda Ebû Mûsâ el-Eşarî de İbn Mes'ûd'un bilgi düzeyine hayranlığını belirten sözler sarf ederek kendi ictihadından döndüğünü göstermiştir.⁴⁷¹

İbn Mes'ûd, doğru bulduğu içtihatlar karşısında kendi ictihadından birçok kez dönmüş bir sahabîdir.⁴⁷² Bu durumun ortaya çıkardığı önemli bir husus ise İbn Mes'ûd'un ictihad algısının, nebevî asırda görülen örneklerde olduğu gibi, metodoloji esasına dayanıyor oluşudur.⁴⁷³ Onun birçok söz ve tutumu bu algının izlerini yansıtmaktadır. Örneğin İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in yaptığı gibi kendisine aynı konuda farklı içtihatlarla gelen Cündeb ve Mesrûk isimli iki öğrencisine de isabet etmiş olduklarını söylemiş, sonra da böyle bir durumda kendisinin tercihinin Mes'ruk'un ictihadı yönünde olacağını belirtmiştir.⁴⁷⁴ Nitekim Kûfe mescidinde itikâfa girenleri yadırgayan Huzeyfe'nin, "seninle Ebû Mûsâ'nın evi arasında itikâfa girdiğini sanan şu topluluğa şaşırıyor musun?" sorusuna İbn Mes'ûd'un, "belki ben yanıltıyorumdur da onlar doğru yapıyorlardır. Belki ben unuttum ama onlar akıllarında tutmuşlardır" diyerek⁴⁷⁵ cevap vermesi de bu bağlamda sahip olduğu ilkesel tutumunun açık bir göstergesidir.

⁴⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XII, 17.

⁴⁷¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XII, 18.

⁴⁷² Ümmü'l-Kurâ üniversitesinde müçtehid sahabîlerin terk ettikleri ictihadları konu alan bir doktora tezi, ictihadlarından en çok vazgeçen sahabîler sıralamasında İbn Mes'ûd'un adını, Hz. Ömer'den sonra ikinci sıraya yerleştirmiştir (Bkz. Halid b.Ahmed b. Hasan Bâbittîn, "el-Mesâilu'l-fikhiyye elletî hukiye fihâ rucû'u's-Sahabe", Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, Kısmu'd-dirâsâti'l-ulyâ eş-şer'iyye, (Basılmamış Doktora Tezi) Mekke, 2008).

⁴⁷³ Bkz. Muhammed Ebû Zehre, *Tarîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, I, 17.

⁴⁷⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, II, 44.

⁴⁷⁵ İbn Mes'ûd'un sözü şu şekildedir: "فلعلهم أصابوا وأخطأت، وحفظوا ونسيت" bkz. İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, I-X, Mektebetü'l-Kâhire, Kâhire, 1968, III, 190. Yine İbn Mes'ûd'un bu konuda duygusallığa yer olmadığını her hâlükârda doğrunun peşinde olmak gerektiğini anlatan şu sözü de önemlidir: "فاردده وإن كان قريبا حبيبا ومن أتاك بحق فاقبل منه وإن كان بعيدا بغیضا ومن أتاك بالباطل" "Sana hakkı getireni, uzak ve sevimsiz de olsa kabul göster. Seni batıla çağıranı, yakın bir dost da olsa kabul etme" (İbn Hazm, *el-İhkam*, IV, 570).

Bu genel çerçeve dâhilinde İbn Mes'ûd, sahip olduğu bilgi ve deneyimi ictihada dönüştürürken karşılaştığı problemlerin karakterini de dikkate alarak özgün kararlar verebilmiştir. Nitekim İbrahim en-Nehâî (96/714), herhangi bir konuda İbn Mes'ûd ile Hz. Ömer arasında ictihad farklılığı gördüğünde daha çok kendi bölgesine uygun bulduğu İbn Mes'ûd'un ictihadlarını tercih etmiştir.⁴⁷⁶ İbn Mes'ûd'un ictihadlarında ortaya koyduğu özgünlük ise şer'î kaynaklara müracaat ederken metodolojinin hangi araçlarını kullanmayı tercih ettiğinde ve Kur'an ve sünnetten aldığı temel ilkeleri problemlere nasıl tatbik ettiğinde aranmalıdır.

A. ŞER'Î DELİLLERE BAKIŞI

1. Kur'an

Kur'an; okunmasından, anlaşılmasına, doğrudan veya istinbat yoluyla amel edilip hayata aktarılmasına kadar çeşitli yönleriyle bizzat Hz. Peygamber'den öğrenilmiş bir kitaptır.⁴⁷⁷ Bundan dolayı Kur'an, her ne kadar müstakil bir delil olarak görülse de bu delilin anlaşılması ve yorumlanmasında belirleyici olan sünnettir.⁴⁷⁸ Ancak burada sözü edilen sünnet, sadece Kur'an'ı beyan eden verileri değil aynı zamanda bu şer'î kaynaktan hüküm istinbat ederken kullanılan yöntemsel araçları da içermektedir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un Kur'an anlayışı, bu kaynağa dayalı ictihadları ve bu kaynağı yorumlarken başvurduğu yöntemler onun sünnet tasavvurunun önemli bir parçası görülüp bu çerçevede ele alınmalıdır.

Daha önce bahsedildiği üzere Hz. Peygamber'in genel ve özel telkinleri sayesinde İbn Mes'ûd, fıkıh merkezli bir ilim anlayışına sahip olmuştur. Bu çerçeveden olmak üzere İbn Mes'ûd'un Kur'an algısı da akletmeyi ve düşünmeyi merkeze alan bir yapı arzeder. Nitekim yaptığı bir konuşmada o, "*Bazı toplulukların okudukları Kur'an*

⁴⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Marifetu'r-Ricâl*, I-III, 2. Baskı, thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbâs, Dâru'l-Hanî, Riyâd, 2001, II, 91.

⁴⁷⁷ Bkz. el-Hatîb, *es-Sünnetu kable't-tedvîn*, s. 58. Nitekim Hz. Peygamber yaptığı bazı açıklamalardan sonra bunların ilgili olduğu ayetleri okuyarak Kur'an sünnet ilişkisinin en açık örneklerini sunmuştur. İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in bu uygulamasına şahit olduğu muhtelif örnekler için bkz. Müslim, *İman*, 61; Tirmizî, *Salât*, 181; *Tefsîru'l-Kurân*, 3; İbn Mâce, *Zekât*, 2.

⁴⁷⁸ Bu yapıyı izah eden bir değerlendirme ve sünnetin Kur'an'ı beyan boyutlarına dair örnekleri birarada görmek için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 45-49.

gırtlaklarını geçmez. Oysa (Kur'an) iyice düşünülüp akılda tutulursa⁴⁷⁹ faydasını gösterir” diyerek Kur'an'a anlama perspektifinden baktığını açıkça ortaya koymuştur.⁴⁸⁰ Ancak İbn Mes'ûd'un, “... Allah'ın Kitab'ına çağırın bir takım topluluklar göreceksiniz. Halbuki onlar Allah'ın Kitab'ını arkaya atmışlardır. Sizler ilme (sünnete) sarılın. Bid'ate düşmekten ve aşırılıktan kaçının. Geleneğe de sınımsız tutunun”⁴⁸¹ sözünden, onun Kur'an bağlamında dile getirdiği “akletme” ve “düşünme” faaliyetiyle sünnet ve sünnetin belirlediği metodolojiyi kastettiği anlaşılmaktadır.

İbn Mes'ûd'un bu sözleriyle, bir yandan Kur'an'ın sünnet dışı yöntemlerle yorumlanma tehlikesine karşı uyardığı, diğer taraftan da buna karşı sünnete sarılmayı teşvik ettiği görülmektedir. Dikkat edilirse İbn Mes'ûd'un bu konuşmasında tavsiye ettiği Kur'an anlayışının iki ayağı bulunmaktadır. Bunlardan ilki “ilim” kelimesiyle ifade ettiği sünnettir. Nitekim “ilim” kelimesinin mukabilinde yer alan “bid'at” kelimesi de bu yorumu teyid etmektedir. İbn Mes'ûd son olarak da “وعليكم بالعنيق” biçiminde dile getirdiği “geleneğe” üzerinden de bu anlayışın örneklerine sahabe uygulamasında

⁴⁷⁹ İbn Mes'ûd'un “إذا وقع في القلب فرسخ فيه” sözünü “kalp” ile “akletme” arasındaki ilişkiyi dikkate alarak “iyice düşünülüp akılda tutulursa” şeklinde tercüme etmeyi uygun gördük. Zira Kur'an'a bakıldığında “kalp” düşünce merkezi olarak verilmekte, “akıl” kelimesi ise fiil biçiminde ve kalbin eylemi olarak geçmektedir. Örneğin “أفلم يسبوا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور” “Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur” (el-Hacc 22/46) ayeti bu kullanımı açık bir biçimde yansıtmaktadır. Benzer kullanımlar için bkz. el-A'râf, 7/179; Muhammed 47/24. Ashâbın tasavvurunun Kur'an ve sünnet tarafından şekillendirildiği düşünülürse İbn Mes'ûd'un bu sözünü Kur'an üzerinde iyice düşünmeyi ve buradan elde edilenleri akılda tutup yeri geldiğinde kullanmayı kastettiği söylenebilir.

⁴⁸⁰ Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 49. Rivayetin farklı tarîkleri için bkz. Tirmizî, *Sefer*, 32; Ebû Dâvud et-Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/ 208. Rivayetin baş tarafı şu şekildedir: “Nehîk b. Sinan isminde birisi İbn Mes'ûd'a gelerek “Ebû Abdîrrahmân şu kelimeyi “أسين” şeklinde mi yoksa “يأسين” şeklinde mi okuyorsun?” diye sordu. İbn Mes'ûd da “sen bütün bir Kur'an'ı okudun da burası mı kaldı” diyerek karşılık verdi. Bu adam “ben kısa sureleri bir tek rekâtta okumaktayım” deyince de İbn Mes'ûd, “هَذَا” “yani şiir okur gibi” dedi. İmam Nevevî'nin yorumuna göre İbn Mes'ûd'un, “sen bütün bir Kur'an'ı okudun da burası mı kaldı” demesi bu soruyu doğru bulmadığındandır. İbn Mes'ûd'un “yani şiir okur gibi” sözü ise onun okuyuşunu aşırı süratli bulduğunu ifade etmektedir. İmam Nevevî bu rivayette geçen “إن أقواما يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم، ولكن إذا وقع في القلب فرسخ فيه نفع” kısmı için ise “onların dillerinde dolaştırmanın dışında Kur'an'dan alacakları hiçbir pay yoktur. Dolayısıyla Kur'an, onların gırtlaklarından öteye geçip de kalplerine (akıllarına) ulaşmaz. Halbuki istenen, Kur'an'ın iyice düşünülmesi ve akledilmesidir” şeklinde bir açıklama getirmektedir (Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, 6/ 105). Yine İbn Mes'ûd öğrencilerine, “Kur'an'ı şiir gibi alel acele okumayın. (Ayetlerini) değersiz hurma taneleri gibi de saçmayın. Bilakis onun akıllara durgunluk veren incelikleri üzerinde durup düşünün. Kalplerinizi onunla harekete geçirin” diyerek Kur'an'a düşünme ve anlama perspektifinden bakmalarını öğütlemiştir (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/ 256).

⁴⁸¹ Dârimî, *Mukaddime*, 19; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 9/ 170; İbn Abdilberr, *Câmi*, 2/ 1202; Mervezî, *es-Sünne*, s. 96.

rastlanabileceğine işaret etmiş olmaktadır. Netice olarak bu konuşma İbn Mes'ûd'un, anlaşılması ve uygulanması gibi çeşitli yönleriyle Kur'an'ı "sünnetin" içerisine alan bir algıya sahip olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Yine İbn Mes'ûd, ayetler hakkında bilgisizce konuşmaktan, zorlama tevil ve yorumlara gitmekten sakındırarak Kur'an'ı anlamının bir bilgi işi olduğunu ortaya koyar.⁴⁸² Bunun bir neticesi olarak da, bazı ayetler hakkında kendisine aktarılan ve hiçbir bilgiye dayanmayan sözler karşısında kızmış ve "Kimde bir bilgi varsa onu söylesin. Bir şey bilmeyen ise 'Allah bilir' desin. Çünkü böyle söylemek kişinin fikhını gösterir" diyerek tepki vermiştir.⁴⁸³

İbn Mes'ûd'un söylemlerinde sergilediği bu tutum, gördüğü Kur'an eğitiminin bir yansımasıdır. Çünkü ashâbın Hz. Peygamber'den aldıkları Kur'an eğitimi, sadece basit bir okuma problemini çözme düzeyinde kalmamakta, aynı zamanda onu anlama ve uygulamayı da hedeflemekteydi. Nitekim İbn Mes'ûd, "Bizden hiç kimse Kur'an'dan ele aldığı on ayetin anlamlarını ve uygulamasını öğrenmeden başka bir ayete geçmezdi"⁴⁸⁴ sözünü bu eğitim sürecinin nasıl işlediğini özetlemektedir. Ayrıca buradan Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı öğretirken teori ve pratiği bir araya getiren bir eğitim metodu takip ettiği de görülmektedir.

İbn Mes'ûd da Kur'an eğitiminde aynı yöntemi izlemiş, öğrencilerine hem okunuşunu ve tefsirini hem de ondan hüküm çıkarmanın yöntemlerini öğretmiştir.⁴⁸⁵ Onun önde gelen talebelerinden Mesrûk (63/683), "İbn Mes'ûd bize ayetler okur, sonra gün boyu bunlar hakkında açıklamalar yapardı" diyerek bu yönteme işaret etmiştir.⁴⁸⁶

⁴⁸² İbn Mes'ûd şöyle söylemektedir: "Allah sana Kitab'ından ne öğretmişse ona şükret. Bilgisini sana vermediklerini ise bilenlere havale et. Zira Allah Teâla elçisine "قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ" "De ki: sizden (yaptığım tebliğ için) bir ecir istemiyorum ve ben o tekellüfcülerden (Kur'an hakkında kendinden bir şeyler uyduran veya ekleyen) de değilim (Sa'd 86)" buyurmaktadır (Bkz. İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, I, 57).

⁴⁸³ Müslim, *Sıfetu'l-Kıyame ve'l-Cennetu ve'n-Nâr*, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 106.

⁴⁸⁴ Taberî, *et-Tefsir*, I, 74. Hz. Peygamber'in bu metotla Kur'an öğrettiğiyle ilgili diğer bir rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXVIII, 466.

⁴⁸⁵ Zağlûl, eş-Şahhât es-Seyyid, *Abdullah b. Mes'ûd el-Murabbi ve'l-Edîb*, Dâru'l-Meârif, y.y., 1986, s. 122.

⁴⁸⁶ Taberî, *et-Tefsir*, I, 75. Taberânî, İbn Mes'ûd'un bu tür dersleri öğrencileriyle hergün yaptığını, Perşembe günleri ise bu dersleri herkese açtığını belirttiikten sonra bu derslerden birinde Kur'an'da geçen "أَوَاهُ", "تَنْذِيرٌ", "مَاعُونَ" kelimelerine getirdiği açıklamalara yer vermektedir (Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 206).

Açıklamaya ayrılan bu uzun zaman dilimi İbn Mes'ûd'un, çevresindekilere ayetlerin ihtiva ettiği fikhî hükümlerden, nâsîh-mensûh ve sebab-i nüzûl gibi Kur'an'ın anlaşılmasıyla doğrudan ilgili birçok husustan bahsedip detaylı bilgiler sunduğunu göstermektedir.⁴⁸⁷

İbn Mes'ûd'un dikkat çektiği hususlardan bir diğeri ise Kur'an'da farklı türden ayetlerin yer almasıdır. Konuyu bir benzetme yaparak açıklamaya çalışan İbn Mes'ûd, bazı ayetlerin yolu aydınlatan fenerler misali okunur okunmaz anlaşılabilceğini söylemiş, bu sınıfta yer alan ayetlerin hemen alınıp uygulanmasını tavsiye etmiştir. Diğer bazı ayetlerin ise kapalı ve anlaşılmalarnın güç olduğunu dile getirmiş ve bunların öylece bırakılması gerektiğini belirtmiştir.⁴⁸⁸

Başka bir konuşmasında İbn Mes'ûd Hz. Peygamber'in Kur'an'da yer alan muhtelif ayetleri emreden, nehyeden, muhkem, müteşâbih ve mesel gibi kısımlara ayıran bir hadisi aktarır. Bu rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “*Emirlere uyun, yasaklardan kaçının. Mesellerden de ibret alın. Muhkem ayetlerle amel edin, müteşâbih ayetlere de iman edin*”.⁴⁸⁹ Bu hadise göre Hz. Peygamber Kur'an'daki müteşâbih ayetlerin bilgisine sadece Allah'ın sahip olduğunu ifade etmektedir.

İbn Mes'ûd Kur'an'ı anlamanın, salt bir dil meselesi olmayıp başta sebab-i nüzûl olmak üzere farklı alanlarda bilgiye ihtiyaç duyulduğunu en iyi bilen sahabîlerdendir. Bundan dolayıdır ki o, Kur'an sahasındaki meziyet ve yetkinliğini, sahip olduğu “sebeb-i nüzûl bilgisini” ön plana çıkaran şu sözlerle dile getirmiştir:

“*Kendisinden başka ilahın olmadığı Allah'a yemin olsun ki, Kur'an'da hiçbir sure veya ayet yoktur ki, nerede ve ne hakkında indiğini en iyi bilen ben olmayayım*”.⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ Benzer bir yorum için bkz. Küçükkalay, Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri, s. 157.

⁴⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 128; Beyhakî, *Şuabu'l-Îmân*, II, 418. Benzer ifadeler hem Hz. Peygamber'e hem de diğer bazı sahabîlere nispet edilmektedir (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 128; Ebû Dâvud, *ez-Zühd*, I, 177; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, VIII, 307; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 982).

⁴⁸⁹ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VIII, 115; İbn Hibban, *es-Sahih*, III, 20; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 317. İçeriklerindeki benzerliğe bakılırsa bu rivayetin, İbn Mes'ûd'un yukarıda verdiğimiz düşüncesine kaynaklık ettiği söylenebilir.

⁴⁹⁰ Buhârî, *Fedâilu'l-Kurân*, 8.

Bu yaklaşımdan da anlaşılmaktadır ki, İbn Mes'ûd'un nazarında Kur'an'ı doğru anlamak ve ondan isabetli hükümler çıkarmak en başta ayetlerin sebeb-i nüzulü hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir.

Kur'an'ı doğru anlama ve ondan isabetli hükümler elde etme bakımından İbn Mes'ûd'un önemli gördüğü diğer bir husus ise ayetler arasındaki nâsîh-mensuh ilişkisinin bilinmesidir. Bu bakımdan vefat ettiği yıl Hz. Peygamber'e Kur'an'ın iki kez arz edilmesine İbn Mes'ûd'un da şahid olması, ona bu sahada da ayrıcalıklı bir yer kazandırmıştır. Nitekim İbn Abbas onun bu özelliğini bilen sahabîlerdendir. Bir seferinde kıraatlerle ilgili bir konuşmada İbn Abbas yanındakilere “iki kıraatten hangisine ilk sırayı veriyorsunuz?” diye sordu. Oradakiler “İbn Mes'ûd'un kıraatine” dediler. Bunun üzerine o, “Hayır. O kıraat sonuncudur. Zira Kur'an Hz. Peygamber'e yılda bir kez arz olunurdu. Vefat ettiği yıl ise iki defa arz olundu. Buna İbn Mes'ûd da şahit olmuştur. Dolayısıyla ayetlerden mensuh ve değişmiş olanları bilir” dedi.⁴⁹¹

İbn Mes'ûd'un Kur'an'la ilgili yaptığı dikkat çekici tespitlerden bir diğeri ise, bazı ayetlerin bir zaman sonra amel edilebilir olacağıyla ilgilidir. Onun bu düşüncesini yanında cereyan eden bir konuşma üzerine açıkça beyan ettiği görülmektedir. Rivayete göre İbn Mes'ûd ve öğrencilerinin bulunduğu yerin yakınında iki kişi arasında sürtüşme cereyan etmiştir. İbn Mes'ûd'un yanındakilerden biri, “bunları şu yaptıklarından men edip doğru yola çağırayım mı?” diyerek müdahale etmek istemiştir. Bir başkası ise “Ey İman edenler kendinize bakın. Siz hidayet üzere oldukça yoldan çıkanlar size zarar veremezler”⁴⁹² ayetini hatırlatarak “sen kendine bak” deyip olaya müdahil olmaktan menetmiştir. Bu konuşmalar üzerine İbn Mes'ûd onlara, Kur'an'da yer alan ayetlerin bazılarının indirildiğinde anlamını bulduğunu, diğer bazılarının ise içinde buldukları zaman diliminden sonraki evrede ve kıyamet saatinde anlamını bulacağını söylemiştir. İbn Mes'ûd zikri geçen ayetin ise kalplerin ve niyetlerin farklılaştığı, türlü fırkaların ortaya çıkıp insanların birbirine zarar verdiği bir tür karmaşa dönemi uygulamasına işaret ettiğini, bu yüzden de henüz vakti gelmemiş bu ayete istinaden kimsenin iyiliği emredip kötülükten sakındırma sorumluluğundan kaçmaması gerektiğini dile

⁴⁹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 154; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 395.

⁴⁹² Maide, 5/ 105.

getirmiştir.⁴⁹³ Bu konuda Hz. Peygamber'in Huzeyfe b. Yeman'a söyledikleri⁴⁹⁴ hatırlanırsa İbn Mes'ûd'un söz konusu ayeti yorumlarken aslında sünnetten aldığı bir bilgiyi kullandığı görülür. Dolayısıyla bu örneğe istinaden Abdullah b. Mes'ûd'un, gerekli bilgiye sahip olmadan doğrudan Kur'an'a bakıp ayetlerin ilk bakışta vehmettirdiği anlamlara göre hüküm çıkarmayı ve bu hükme göre amel etmeyi doğru bulmadığı söylenebilir.

İbn Mes'ûd'un işaret ettiği bir diğer konu ise, Kur'an'daki her ayetin, hüküm getirme gayesiyle indirilmediğidir. Bu çerçevede o, şer'î naslarda sadece hikâye amaçlı zikredilen geçmiş kavim ve peygamber uygulamalarının taklit edilmesini uygun bulmamaktadır. Onun bu yaklaşımını gösteren bir örnek şu şekildedir: İbn Mes'ûd kendisini ziyaret eden iki kişiden birinin selam vermediğini ve hiçbir şey de söylemediğini fark eder. Bu durumun sebebini sorduğunda yanındakilerden biri, "*bugün kimseyle konuşmayı sessiz kalma orucu adadı*" cevabını verdi. İbn Mes'ûd bu söz üzerine "*Ne kötü! Bu söylediğin şu kadın (Hz. Meryem) içindi ki, zina ithamına veya kocasız çocuk sahibi olmayı kabul etmeyenlere karşı kendisine mazeret olsun diye böyle yapmıştı*" diyerek ayetin hüküm vaz etme sadedinde gelmediğini açıklamıştır. Sözü'nün devamında böyle davranan kişiye dönüp "*selam ver, iyiliği emret, kötülükten sakındır. Bu senin için daha iyidir*" deyip ona şer'î nasların onayladığı başka bir yol göstermiştir.⁴⁹⁵

⁴⁹³ Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XI, 144; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, X, 92; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'an*, III, 214.

⁴⁹⁴ Huzeyfe b. Yemân, İnsanlar Allah Rasûlüne (ilerde görülecek) iyi şeyleri sorarlardı. Ben ise erişmesinden korkarak hep kötü şeyleri sorardım. Bir seferinde "Ey Allah'ın elçisi! Bizler önceden cahilî, kötü bir hayata dalmıştık. Sonra Allah Tealâ bize içinde bulunduğumuz işte bu hayrı bahşetti. Şimdi bu hayır ve saadetten sonra gelecek bir şer ve fitne var mıdır? diye sordum. Rasûlullah: "Evet vardır" buyurdu. Ben: "O şer ve fitnedden sonra bir hayır ve iyilik var mıdır? diye tekrar sordum. Allah Rasûlü: "Evet, ama içinde onu bulandıran bir kirle beraber" buyurdu. Ben: "O nedir?" diye sordum. Rasûlullah: "Benim sünnetimin dışında bir yol tutacak olan bir topluluktur. Onların bazı uygulamalarını iyi bulur onaylar, bazılarını ise çirkin görür reddedersiniz" dedi. Ben: "Bundan sonra yine bir şer ve fesâd devri gelecek midir?" diye sordum. Hz. Peygamber de "Evet. Bu dönemde cehenneme çağırın kimseler çıkacaktır. Her kim onların söylediklerine kulak verirse onu cehenneme sürükleyecektir" buyurdu. Ben: Ey Allah'ın Elçisi! Onların özelliklerinden bahseder misiniz?" dedim. Allah Rasûlü: "Onlar bizim milletimizden, bizim dilimizi konuşan kimselerdir" buyurdu. Ben: "Ey Allah'ın Elçisi! O (uğursuz) devir bana yetişirse nasıl hareket etmemi emredersin?" dedim. Rasûlullah: "İslâm cemaatinden kopma ve onların liderine uy" buyurdu. Ben: "Onların cemâatleri ve başkanları bulunmazsa (ne yapayım?) dedim. Hz. Peygamber: "Mevcut bütün taraflardan uzak dur ve bir ağaç kütüğünü dişleyecek denli sıkıntıya düşecek olsan dahî artık ölüm erişinceye kadar bu vaziyet üzere bulun" buyurdu (Buhârî, *Menâkib*, 25; Müslim, *İmâre*, 13).

⁴⁹⁵ Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, X, 76.

2. Sünnet Kur'an İlişkisi

Abdullah b. Mes'ûd, diğer sahabîler gibi sünneti Kur'an'dan sonra müracaat edilecek ikinci kaynak olarak zikretmektedir. Ancak bu sıralama, deliller arasında bir derecelendirmeyi değil, problemler hakkında dinin hangi kaynağında çözüm aranacağı ile ilgili yöntemi ifade eder. Bu yöntem Hz. Peygamber'in sahabesine öğrettiği hüküm verme esnasında takip edilecek ana çizgiyi göstermektedir. Yoksa İbn Mes'ûd, Kur'an ve sünneti birbirinden bağımsız düşünmemektedir.

Abdullah b. Mes'ûd'un bazı sözleri onun hüküm koyma açısından Kur'an ile sünnet arasında bir ayırım yapmayı her ikisine de aynı değeri verdiğini göstermektedir. İbn Mes'ûd'un vahiy-sünnet ilişkisine bakışının da izlerini taşıyan önemli bir rivayet şu şekildedir:

Abdullah b. Mes'ûd: *"Allah şu kadınlara lanet etmiştir: Bedenlerine dövme yapanlar, yaptırınlar, yüzünün tüylerini yolarlar, seyrek dişli, güzel görünmek için dişlerinin arasını yontan sırtkanlar, Allah'ın yarattığını değiştirenler"* diyordu. Onun bu söylediğini Beni Esed'den Ümmü Ya'kûb adında bir kadın duydu ve hemen gelip İbn Mes'ûd'a şöyle dedi: "Senin şöyle şöyle kadınlara lanet ettiğini duydum".

İbn Mes'ûd "Allah'ın Kitabı'nda bulunup Hz. Peygamber'in de lanet ettiği kimselere neden lanet etmeyeceğim!" dedi.

Kadın "Yemin olsun ki, ben Mushaf'ı baştan sona ne var ne yok okudum. Fakat senin söylediklerinden bahseden hiçbir şeye rastlamadım" diyerek karşılık verdi.

İbn Mes'ûd ona, "Gerçekten okusaydın görürdün. Allah Teâlâ'nın: *"Rasûl size her ne veriyse onu alın, her neyi de yasakladıysa ondan kaçın"* ayetini okumadın mı?" diye sordu.

Kadın "Elbette ki okudum" deyince İbn Mes'ûd "Şüphesiz ki, (Hz. Peygamber) bunları yasakladı" dedi.

Kadın tartışmayı "İnan ki sizinkilerin de bunlardan bazılarını yaptığını biliyorum" diyerek sürdürdü.

İbn Mes'ûd bu sözler üzerine ona "Git de bak öyleyse!" diyerek cevap verdi.

Kadın gitti ve ona (İbn Mes'ûd'un eşi Zeynep bnt. Abdillâh es-Sakafî'ye) baktı. Ne var ki, iddiasını destekleyecek bir şey göremedi ve dönüp bu durumu İbn Mes'ûd'a aktardı. Bunun üzerine İbn Mes'ûd ona "Eğer eşim dediğin gibi olsa, bir an bile olsa onu yanımda tutmam" dedi.⁴⁹⁶

Bu rivayetle ilgili olarak, öncelikle onun daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bazı noktaların bilinmesinde fayda olacaktır. Bunların başında rivayette geçen Ümmü Yakub'un nasıl birisi olduğu ve gösterdiği tepkinin sebepleri gelmektedir. Bazı kaynaklara bakıldığında bu rivayetin, Ümmü Yakub⁴⁹⁷ hakkında "Kur'an okuyan bir kadın" şeklinde bir kayıtla verildiği görülmektedir.⁴⁹⁸ Ayrıca Ümmü Yakub'un işittiği sözün dayanağını sorgulamasından da onun dinî meselelere kafa yoran, bilinçli bir kadın olduğu anlaşılmaktadır.⁴⁹⁹

Söz konusu diyalogun bütününden Ümmü Yakub'un, bilmediği bir konu hakkında soru sorup bilgi almak için değil, daha önce İbn Mes'ûd'un sarf ettiği "Allah şu kadınlara lanet etmiştir" sözüne itiraz etmek için geldiği anlaşılmaktadır. Zira Ümmü Yakub, söz konusu kadınlara Allah'ın lanet ettiğine dair Kur'an'da hiçbir şeye rastlamadığı gibi, bu hükmü dillendiren İbn Mes'ûd'un hanımını da bu yöntemlerden bir veya bir kaçını uygularken gördüğü iddiasındadır. Dolayısıyla bu argümanların onun zihninde oluşturduğu itirazlar sebebiyle İbn Mes'ûd'un karşısına çıkmış olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca bu örnekte İbn Mes'ûd başka sahabîlerde görülmeyen bir yaklaşım sergilemiş; Zerkeşî'nin (794/1392) ifadesiyle Hz. Peygamber'e ait bir sözü derin bir hikmetle Kur'an'a izafe etmiştir.⁵⁰⁰ Nitekim bu durumun bir neticesi olarak rivayetlerin tümünde Ümmü Yakub'un, Kur'an'da olmadığından hareketle, lanet etmeyi Allah'a değil de fıkıhçılığıyla tanınan bu sahabîye nisbet etmesi dikkat çekicidir. Buradan da

⁴⁹⁶ Buhârî; *Tefsîru'l-Kur'an*, 310; Müslim, *Libâs*, 33; Ebû Dâvud, *Teraccül*, 4.

⁴⁹⁷ Kaynaklarda Ümmü Yakub hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Onun sahabeden olup olmadığı hakkında ise net bir bilgi verilmemektedir (Bkz. İbn Hacer, *Takribu't-Tehzîb*, 1. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Dimaşk, 1986, s. 759). Bedruddini el-Aynî ise kimsenin onu sahabeden saymadığını belirtmektedir (Bkz. el-Aynî, *Umde*, XXII, 63).

⁴⁹⁸ Müslim, *Libâs*, 33; Ebû Dâvud, *Teraccül*, 4.

⁴⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 373; el-Aynî, *Umde*, XXII, 63.

⁵⁰⁰ Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Bahru'l-Muhît*, I-VIII, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994, I, 29.

Ümmü Yakub'un, dile getirilen hükmün icthadî olduğu kanaatine varıp meseleyi bu yönüyle tartışmak istediği sonucu çıkarılabilir.

Diğer taraftan bu rivayet Ümmü Yakub'u, söz konusu hükmün icthadî olduğu düşüncesine sevk edebilecek başka bir noktaya daha işaret etmektedir. Bu da Ümmü Yakub'un, çok eşliliğin kabul gördüğü, doğal olarak da evlenme ve boşanmaların yoğun yaşandığı bir toplumun ferdi olarak, öteden beri kadınların sıkça müracaat ettiği bu tür süslenme yöntemleri hakkında Hz. Peygamber'e ait herhangi bir yasaktan haberdar olmayışdır. O halde Kur'an'ı bilen biri olarak muhtemelen şu sonucu çıkarmaktadır: "Allah'ın söz konusu kadınlara lanet ettiğine dair bir ayet bulunmadığına göre, Abdullah b. Mes'ûd'un böyle konuşması doğru değildir".⁵⁰¹

Fahrudin er-Razi (606/1210), bu hadisi ve Abdullah b. Mes'ûd'un cevabında kullandığı ayeti zikrettikten sonra, söz konusu meselenin Kur'an'la irtibatını daha açık kurduğunu belirttiği bir yöntemi aktarır. Razi'nin sözünü ettiği yöntem şu şekildedir: Şeytanın lanetlediğine dair hüküm, "*Ancak azgın bir şeytana tapıyorlar. Allah Teâlâ onu lanetlemiştir*"⁵⁰² ayetinde açıkça geçmektedir. Yine bu ayetin devamında gelen "*Onlara emredeceğim de Allah'ın yarattığını değiştirecekler*"⁵⁰³ ifadesi ise yaradılışa müdahale etmeyi şeytanın çirkin işleri arasında saymaktadır. Öyleyse buradan hareketle varılacak sonuç, yaradılışı değiştirmenin açık bir şekilde laneti gerektirdiğidir.⁵⁰⁴

Abdullah b. Mes'ûd'un bu yöntemi bilinçli olarak tercih etmediği açıktır. Çünkü o, Fahreddîn er-Razî'nin açıkladığı yöntemle netice elde etmek isteseydi rivayetin "*Allah'ın yarattığını değiştirenler*" bölümünden hareketle yukarıda bahsi geçen ayeti kullanabilirdi. Ancak bunu yapmamış; sünneti bütün bir içeriğiyle ele alan söz konusu ayeti tercih etmiştir.⁵⁰⁵

Diğer taraftan yine kendisinin rivayet ettiği "*Ben Hz. Peygamber'i, yüzünün tüylerini yolarak, dişlerinin arasını seyrelterek ve dövme yaparak Allahın yarattığı şekli*

⁵⁰¹ Ali el-Kârî, *Mirkatu'l-Mefâtiḥ*, VII, 2820.

⁵⁰² en-Nisa 4/ 117-118.

⁵⁰³ en-Nisa 4/ 119.

⁵⁰⁴ Fahreddîn er-Razî, Muhammed b. Ömer, *Mefâtiḥu'l-Ğayb*, I-XXXII, 3. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1999, XII, 527.

⁵⁰⁵ Şâtübî, *Muvafakât*, IV, 25.

*bozan kadınlara lanet ederken işittim*⁵⁰⁶ hadisini de Ümmü Yakub'a aktarabilir böylece tartışmayı sonlandırabilirdi.

Netice olarak meselenin çözümünde Abdullah b. Mes'ûd, ne Fahreddîn er-Razi gibi Kur'an ayetleri çerçevesinde konuyu ele alan bir yöntemi tercih etmiş ne de bildiği halde Hz. Peygamber'in konuyla ilgili hadisini aktarmıştır. İbn Mes'ûd'un bu tavrı ancak, Kur'an ile sünnet arasındaki irtibatı belirtmek suretiyle muhatabına doğru bir bilinç kazandırmak istediği şeklinde yorumlanabilir. Çünkü rivayette geçtiği üzere aslında Abdullah b. Mes'ûd "*Neden Hz. Peygamber'in lanet ettiği kimselere lanet etmeyecektim?*" diyerek konuyla ilgili bir rivayetin olduğunu zaten belirtmiştir. Ancak Ümmü Yakub, bu ifade üzerine "*Hz. Peygamber ne buyurdu?*" diye sormayıp sözü Kur'an'a getirmiş ve meseleye bu bağlamda cevap aramakta ısrar etmiştir. Onun bu tavrı Abdullah b. Mes'ûd'u, Allah'ın söz konusu kadınlara lanet edip etmemesinin ötesinde sünnetin, rivayette geçen ayet bağlamında Kur'an'ın içerisinde yer aldığı mesajını vermeye sevk etmiştir.⁵⁰⁷ Dolayısıyla Abdullah b. Mes'ûd bu yolla, "*Kur'an'ı baştan sona okudum böyle bir hükme rastlamadım*" ifadesinin barındırdığı zahirî ve sathî Kur'an algısına dikkat çekmiş; bir yöntem olarak herhangi bir konuda ayetlerle yetinip onun açıklaması ve beyanı konumundaki sünnetin göz ardı edilmesini doğru bulmadığını göstermiştir.⁵⁰⁸

İbn Hacer de (852/1449), rivayette geçen diyalogun seyrini özellikle vurguladıktan sonra İbn Mes'ûd'un yaklaşımının, sünnetle sabit olan hükümlerin Kur'an'a nisbet edilebileceğinin ve yine istinbat yoluyla elde edilen hükümlerin de bu iki kaynağa sözlü olarak nispet edilebileceğinin delili olduğunu belirtmektedir.⁵⁰⁹ İbn Hacer'in bu tespiti aynı zamanda, İbn Mes'ûd'un, Kur'an'ın ve sünnetin delâlet yoluyla kapsadığı geniş alanı dikkate alarak düşünen bir fakih olduğunu anlatması bakımından da önemlidir.

Bu rivayette dikkat çeken başka bir nokta ise Abdullah b. Mes'ûd'un bir meselenin çözüme kavuşturulmasında yöntem olarak Kur'an ve sünneti farklılaştıran

⁵⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 68; et-Tayalisi, *el-Müsned*, I, 307; Nesâî, *Zînet*, 26.

⁵⁰⁷ Cemaluddin el-Kasimi, *Mehâsinu't-Te'vîl*, I-IX, 1. Baskı, thk. Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997, I, 115.

⁵⁰⁸ eş-Şâtübî, *Muvafakât* IV, 183.

⁵⁰⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 373.

yaklaşımları kabul etmediğidir. Onun nazarında sünnetle sabit olan emir ve yasakların tümü, söz konusu ayet çerçevesinde vahiyle de sabit olmuş hükümlerdir. Bu anlayışının neticesi olarak o, sünnetin getirdiği dövme yapma, kadının yüzündeki kılları alma, güzelleşmek kastıyla dişleri seyreltme yasaklarının hükmen Kur'an'da da mevcut olduklarını söylemiş olmaktadır.⁵¹⁰ Hatip el-Bağdadî de (463/1071) taşıdığı bu anlam sebebiyle rivayeti *el-Kifaye* isimli eserinde “*Kitabın ve sünnetin zaruret ve bağlayıcılık açısından eşit hükümde olduklarına dair rivayetler*” başlığı altında zikretmektedir.⁵¹¹

Abdullah b. Mes'ûd'un Ümmü Yakub karşısında sergilediği yaklaşımın onun zihnindeki sünnet tasavvurunun yansıması olduğunu gösteren başka bir örnek ise şu şekildedir:

Bir kadın Abdullah b. Mes'ûd'a gelerek “*Ben saçı seyrek bir kadınum. Saçıma ekleme yapmam doğru olur mu?*” diye sordu. İbn Mes'ûd “*Hayır*” deyince “*(Bu) Hz. Peygamber'den duyduğun veya Allah'ın Kitabı'nda gördüğün bir şey mi?*” diyerek hükmün kaynağını öğrenmek istedi. Abdullah b. Mes'ûd da bu soruya cevaben “*Hem Hz. Peygamber'den duydum hem de Allah'ın Kitabı'nda görüyorum*” dedi.⁵¹²

Taberânî (360/971) bu rivayeti, Abdullah b. Mes'ûd'un bir önceki rivayete olduğu gibi “*Rasûl size her ne verdiyse onu alın, her neyi de yasakladıysa ondan kaçın*” ayetini okuduğu kaydıyla vermektedir.⁵¹³ Görüldüğü üzere Abdullah b. Mes'ûd her iki durumda da benzer yaklaşımlar sergilemiştir. Kadınların saçlarına ekleme yapmaları aslında sünnetle sabit olan bir yasak olup⁵¹⁴ Kur'an'da bu konuyu doğrudan ele alan herhangi bir ayet bulunmamaktadır. Ancak rivayette de görüldüğü gibi sorusuna “*Hayır*” cevabı alan kadın bunu yeterli görmemiş, bu hükmün kaynağını “*Kur'an'da veya sünnette*” şeklinde özetlenebilecek bir ayırım yaparak sormuştur. Abdullah b. Mes'ûd ise bir önceki rivayette izlediği yöntemi kullanarak bu soruya da

⁵¹⁰ Ali el-Kârî, *Mirkatu'l-Mefatih*, VII, 2820.

⁵¹¹ Hatib Bağdâdî, *el-Kifâye*, I, 59.

⁵¹² Nesâî, *Zînet*, 23.

⁵¹³ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 292.

⁵¹⁴ Buhârî, *Fardu'l-Humus*, 19; Müslim, *Libâs*, 33.

doğrudan sünnetten aldığı bir delil zikrederek değil, uslûb-i hakîm⁵¹⁵ yoluyla kadının söyleminde gördüğü Kur'an ile sünneti farklılaştıran yaklaşımı düzelterek cevaplamıştır.⁵¹⁶

Abdullah b. Mes'ûd'un benzer durumlar karşısında gösterdiği aynı tepkinin, onun sünnete verdiği değer algısından kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır.⁵¹⁷ Netice olarak İbn Mes'ûd'un, sünneti bilmeden Kur'an'ın tek başına ele alınamayacağı düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır.

3. İcma Düşüncesi

Bilindiği üzere istinbat metodolojisini ilk dile getiren Muâz b. Cebel "Kur'an, Sünnet ve icthad" biçiminde özetlediği, şer'î kaynaklar sıralamasında icmaa yer vermemiştir. Çünkü icma ilk defa Hz. Peygamber sonrası râşid halifelerin istişareye dayalı kararlarının ilanı ile vücut bulmuştur. İbn Mes'ûd ise yaptığı sıralamada Kur'an ve sünnetten sonra "*Salihlerin verdiği hükümler*" adıyla bir kategoriye yer vermiş, böylece sahabenin yerleşik uygulamalarının şer'î deliller arasındaki mevcut konumunu sözlü olarak da tespit etmiştir. Böylece "icma" yani râşid halifeler döneminde oluşan gelenek, şer'î kaynaklar arasında yer almış, Kitap ve sünnetten sonra bağlayıcı üçüncü şer'î delil olarak kayda geçmiştir. Bu bakımdan sonraki nesiller Hz. Peygamber'in

⁵¹⁵ Üslub-i Hâkim, bir kimsenin, sorulan veya dile getirilen bir meseleyi, beklenenin dışında, muhatap için daha yararlı gördüğü bir konuya çekerek cevaplamasıdır (Bkz. el-Habenneke, Abdurrahman Hasan el-Meydânî, *el-Belağatu'l Arabiyye*, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1996, I, 498).

⁵¹⁶ Hz. Peygamber sonrası Müslüman kadınlar arasında sünnetin yasakladığı bazı süslenme biçimlerinin yaygınlık kazanmaya başladığının tespiti, İbn Mes'ûd'un verdiği tepkiyi ve seçtiği üslubu anlamak bakımından oldukça önemlidir. Nitekim konuyu işlerken verdiğimiz her iki rivayetten de anlaşıldığı üzere İbn Mes'ûd'un karşısında yer alan kadınlar, söz ve tavırlarıyla bahsi geçen süslenme biçimlerini kullanma arzusunda olduklarını göstermişlerdir. Dahası bu arzunun tesiriyle dile getirdikleri meselelere ısrarla Kur'an üzerinden cevap almaya çalışmışlar ve sünnetin bu meseleler hakkında bir şeyler vaz etmiş olabileceği ihtimalini göz ardı etmişlerdir. İbn Mes'ûd da son derece sakıncalı bulunduğu bu yaklaşım ve sünnete aykırı bu eğilim karşısında daha etkili bir üslup kullanmayı tercih etmiştir. İbn Mes'ûd gibi Hz. Muaviye ve Abdullah b. Ömer de bu eğilimi müşahade etmiş ve bazı Yahudi kadınlara ait olan bu süslenme biçimlerine karşı uyarılarda bulunmuşlardır (Bkz. Buhârî, *Libâs*, 83; Müslîm, *Libâs*, 33; Ebû Dâvud, *Tereccül*, 5; Nesâî, *Zîne*, 67; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 98).

⁵¹⁷ İbn Mes'ûd gibi ashâb da, Kur'an'ı önceleyip sünneti arka plana iten bu tür yaklaşımlara tepki vermişlerdir. Bu tepkileri gösteren örnekler ve değerlendirmeleri için bkz. İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 1181-1193; Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-Muhaddisun*, I, 20; Enbiya Yıldırım, "Sünnet ve Rivayet Karşısı Söylemlerin Tarihi, İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri", *Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, Ankara, 2003, s. 155-188.

“râşid halifeler’in sünnetine uyma” emriyle zimnen oluşumuna yol verilen icmaı, hükme delâleti kat’î bir kaynak görmüşlerdir.⁵¹⁸

Bazı açıklamaları İbn Mes’ûd’un icma olgusuna ilk dikkat çeken sahabîlerden olduğunu göstermektedir. Niktekim o, Hz. Ebû Bekir’in halifeliği sürecinden bahsederken “*bütün sahabe görüş birliğine vardı*” diyerek⁵¹⁹ ilk icma örneğinin Hz. Peygamber’in vefatından hemen sonra oluştuğunu haber vermiştir. İbn Mes’ûd’un birçok usul kitabında⁵²⁰ icmanın delillerinden sayılan sözlerinden biri ise şu şekildedir:

*“Allah Teâla kullarının kalplerine nazar etti. Hz. Peygamber’in kalbini en iyisi buldu. O’nu (s.a.v) seçti ve risalet göreviyle gönderdi. Sonra yine kulların kalplerine baktı ve Rasûlullah’ın ashâbının kalplerini en iyileri buldu. Onları elçisinin yardımcıları ve dinin savunucuları olarak seçti. Böyle olunca Müslümanların iyi gördükleri Allah Teâla katında da iyidir. Onların kötü buldukları Allah Teâla katında da kötüdür.”*⁵²¹

İbn Mes’ûd’un bu sözlerine bir bütün halinde bakıldığında açıklamasının sonunda dile getirdiği “*Müslümanların iyi gördükleri Allah Teâla katında da iyidir.*

⁵¹⁸ Konunun detayları için bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 265; Serahsî, *el-Usûl*, I, 295; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrût, 1993, s. 137-149

⁵¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Fedâilu’s-Sahabe*, I-II, 1. Baskı, thk. Vasıyyullah Muhammed Abbâs, Müessesetü’r-Risâle, Beyrût, 1983, I, 367; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 83.

⁵²⁰ Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, Muhammed b. el-Huseyn, *el-Udde*, I-V, 2. Baskı, thk. Ahmed b. Ali, Riyâd, 1990, IV, 1091; İbn Battal, *Şerhu’l-Buhârî*, VIII, 396; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 172; Fahrreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, I-VI, 3. Baskı, thk. Tâha Feyyâd Ulvânî, Müessesetü’r-Risâle, y.y., 1997, IV, 80; İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muveffakuddîn, *Ravdatu’n-nazır ve cennetü’l-münâzır*, I-II, 2. Baskı, Müessesetü’r-Rayyân, 2002, I, 384; Âmidî, Ebu’l-Hasen Ali b. Ebî Ali Seyfuddin, *el-İhkâm fi üsûli’l-ahkâm*, I-IV, thk. Abdürrezzâk Affî, Mektebetü’l-İslâmî, Beyrût, ty., I, 219; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr*, III, 258.

⁵²¹ et-Tayalisî, *el-Müsned*, I, 199; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 84; Bezzar, *el-Müsned*, V, 212; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, IX, 112; Ebû Nuaym, *Hilye*, I, 375. Muvatta rivayetinde Muhammed eş-Şeybânî (189/805) “فما رأه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن، وما رأه المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح” rivayetine “وقد روي عن النبي” ifadesiyle başlamaktadır. Böylece o, senet zikretmeksizin aktardığı bu rivayetin merfû olduğuna işaret etmiş olmaktadır. Bkz; *Muvatta* (Muhammed eş-Şeybânî), s. 91. Leknevî, bu eser üzerine yaptığı şerhte hem Muhammed eş-Şeybânî’nin bu sözünü değerlendirmiş, hem de rivayetin merfû tarikleri üzerinde yaptığı araştırma hakkında detaylı bilgiler vermiştir. Netice olarak bu sözün hükmen merfû olmakla beraber İbn Mes’ûd’a ait olduğu sonucuna vardığını belirtir. Ayrıca Leknevî açıklamasının sonunda Muhammed eş-Şeybânî’nin bu rivayeti, tüm ihtilafları bir tarafa bırakarak sadece Ramazan ayında teravihin cemaatle kılınmasının Müslümanların güzel bulunduğu düşüncesiyle ilgili bir delillendirme için zikrettiğini belirtmektedir (Bkz. Leknevî, Ebû’l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *et-Ta’lîku’l-Mümecced alâ Muvatta Muhammed* (Muvatta ile birlikte), I-III, 1. Baskı, Dâru’l-Kalem, Dimaşk, 1991, I, 630).

Onların kötü buldukları Allah Teâla katında da kötüdür” cümlesiyle sahabe icmasını kastettiği anlaşılmaktadır.⁵²²

Diğer taraftan İbn Mes’ûd’un şer’î kaynaklar sıralamasında icmaa verdiği konumu anlatan bu sözleri, önce geleneği dikkate almayı ilke haline getirmesi bakımından önemlidir. Kendisinin uygulamaları da bu paralelde seyretmiş, birçok konuda yaptığı icthadı, sahabe arasında oluşan icma sebebiyle terk etmiştir. Örneğin inzal olmadan sonlanan cinsel birleşme, teravîh namazının cemaatle yirmi rekât kılınması gibi meseleler İbn Mes’ûd’un hep bu düşünceyle karar aldığı konulardır.⁵²³ Hatta İbn Mes’ûd “cenaze namazında farklı sayılarda tekbir alınabileceği” şeklindeki icthadını icma anlayışı çerçevesinde terk ettiğini “*tüm bunlar uygulandı, sonra baktım ki, insanlar dört tekbirde görüş birliğine varmışlar*” sözleriyle sarahaten ifade etmiştir.⁵²⁴

B. İBN MES’ÛD’UN İSTİNBAT METODOLOJİSİNDE YER ALAN DİĞER DELİLLER

Bazı söz ve icthadları yanısıra şahit olduğu bazı nebevî uygulamalar İbn Mes’ûd’un aslî deliller olan Kur’an, sünnet ve icma dışında kalan fer’î delillerle ilgili de bir bilince sahip olduğunu göstermektedir. Bu başlık altında ilgili veriler üzerinden İbn Mes’ûd’un bu yöndeki yaklaşımının tespitine çalışılacaktır.

1. Makâsîd ve Maslahat

Fıkıh literatüründe “makasîd” Şâri’in, hüküm vaz ederken gözettiği manalar ve hikmetler şeklinde tanımlanmaktadır.⁵²⁵ Maslahat ise; ferdî, içtimaî, dünyevî veya

⁵²² Nitekim Leknevî bu sözde yer alan “المسلمون” lafzının başında yer alan harf-i tarif’i cins, ahd ve istiğrak cihetinden teker teker ele almış, rivayetteki “فما رآه المؤمنون” cümlesinin başındaki “atf harfini de dikkate alarak bu lafzın “ahd-i harici” olduğu sonucuna varmıştır. Leknevî (1848-1886), tercihe şayan görüşün, İbn Mes’ûd’un “Müslümanlar” ifadesiyle sahabenin icthada ehil kimselerini kastetmiş olmasını gösterir (Bkz. Leknevî, *et-Ta’lîku’l-Mümecced*, I, 633-635).

⁵²³ Bu örnekler hakkında geniş bilgi, ilgili başlıklar altında verilecektir.

⁵²⁴ Açıklamanın metni şöyledir: “كل ذلك قد صنع ورأيت الناس قد أجمعوا على أربع” İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 494.

⁵²⁵ Ertuğrul Boynukalın, “Makasîd”, *DİA*, 2003, c. 27, s. 423.

uhrevî faydaların sağlanmasını ve zararların giderilmesini belirten geniş bir anlamsal yapıya sahiptir. Maslahat ve makasîd kelimeleri benzer çerçevede kullanılan iki ıstılahtır.⁵²⁶ İbn Mes'ûd, İslam'ın gerçekleştirmek istediği temel amaçlar doğrultusunda maksadî metoda müracaat edip dinamik bir hukuk anlayışıyla hükümler üreten ilk müçtehitlerden sayılmaktadır.⁵²⁷ İbn Mes'ûd icihadlarına dayanak kıldığı bu temel ilkeleri ise naslardan çıkarmaktadır. Onun, “*Şüphesiz Allah adaleti, ihsanı ve akrabaya yardım etmeyi emreder. Hayâsızlığı, çirkin işleri ve azgınlığı da yasaklar. O, iyice düşünesiniz diye sizlere öğüt veriyor*”⁵²⁸ ayetini Kur'an'ın iyilik ve kötülük konusunda içeriği en kapsamlı ayeti olarak nitelemiş olması önemlidir.⁵²⁹ Böylece İbn Mes'ûd içerdiği emirler ve yasaklarla bu ayetin şeriatın temel prensiplerini kuşatan kapsamlı yapısına dikkat çekmektedir.⁵³⁰ İbn Mes'ûd'un ayette yer alan adalet, ihsan, akrabayla dayanışma, hayâsızlık, kötülük ve aşırılık kelimelerini iyi-kötü çerçevesinde değerlendirmesi sahip olduğu “mekâsîd ve maslahat” anlayışının bir yansıması olarak görülebilir.

İbn Mes'ûd'un, Hz. Osman'ın Mina'da kılınan namazlar hakkındaki icihadına gösterdiği tepki ve sonrası takındığı tavır, söz konusu prensibin en geniş çerçevede uygulanmasıdır. Rivayete göre İbn Mes'ûd, Mina'da namazlarını Hz. Peygamber ve sonraki iki halifesi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer ile hep ikişer rekât kılmıştır. Hz. Osman ise kendi halifeliği döneminde bu uygulamaya son verip namazları dört rekât olarak kıldırmaya başlamıştır.⁵³¹ Abdullah b. Mes'ûd önce onun bu icihadını doğru bulmayıp eleştirmiş, sonra da namazlarını onun ardında dörder rekât kılmıştır. Kendisine “*Hem tenkid ediyor hem de onunla namaza mı duruyorsun?*” diyenlere “*İhtilafa düşmek*

⁵²⁶ İbrahim Kafi Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, 2003, c. 28, s. 79.

⁵²⁷ Yunus Vehbi Yavuz, “Maksadî Yorum”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 5, 2005, s. 433-444.

⁵²⁸ en-Nahl, 16/ 90.

⁵²⁹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 370; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, IX, 132; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 388 (Zehebî rivayetini Buhârî ve Müslim'in şartlarını haiz olduğunu söylemektedir bkz. Zehebî, *Telhîsu'l-Müstedrek*, II, 388); Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, II, 473.

⁵³⁰ İbn Aşûr söz konusu ayetin emredilen ve nehyedilen hususlar bakımından İslam şeriatının ölçü aldığı esasları kendinde topladığını belirttikten sonra İbn Mes'ûd'un bu sözünü aktarmaktadır (Bkz. İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 258-59).

⁵³¹ Buhârî, *Taksîru's-Salât*, 2; Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 2.

kötüdür” diyerek karşılık vermiştir.⁵³² Bu cevaptan, İbn Mes’ûd’u böyle davranmaya iten sebebin toplumsal faydaya (maslahata) verdiği öncelik olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Mes’ûd’un, “*maslahat*” ve “*mefsedet*” perspektifinden bakarak çözüm ürettiği meseleler arasında toplumsal ahlâkı doğrudan etkileyebilecek konular da yer almıştır. Örneğin huzuruna, aralarında nikâh akdi bulunmadığı halde aynı yatağa girmiş iki kişi getirilen İbn Mes’ûd, önce her birine kırkar kırbaç vurdurmuş, sonra da onları herkesin önüne çıkartıp teşhir etmiştir. Bu uygulamadan rahatsızlık duyan her iki tarafın yakınları meseleyi Hz. Ömer’e taşımışlar ve verdiği ceza sebebiyle İbn Mes’ûd’dan şikâyetçi olmuşlardır. Hz. Ömer de konuyu İbn Mes’ûd’a açmış ve “*Ne diyor bu adamlar. Sen gerçekten böyle mi yaptın? Böyle mi karar verdin?*” diye sormuştur. İbn Mes’ûd’un “*Evet*” demesi üzerine Hz. Ömer “*Ne de güzel düşünmüşsün*” diyerek beğenisini dile getirmiştir. Bu durum karşısında şikâyette bulunanlar “*İşe bak ki, biz şikâyetimizi Hz. Ömer’e arz ediyoruz o da gidip İbn Mes’ûd’a soruyor*” diye yakınmışlardır.⁵³³

Öncelikle İbn Mes’ûd aralarında nikâh akdi olmayan bu kimselerin aynı yatakta bulunmalarını, zina suçunu ispat eden yeterli bir kanıt saymamış, dolayısıyla haklarında bu suçun gerektirdiği cezayı uygulamamıştır. Ne var ki, İbn Mes’ûd nasların hakkında açık bir hüküm tayin etmediği bu mesele için, toplumsal ahlâkı tehdit eden boyutunu da dikkate alarak ictihad yoluyla caydırıcılığı yüksek bir tazîr cezası belirlemiştir. Önce bu suç işleyenlere had cezasından daha az olmak üzere kırkar değnek vurdurmuş; daha sonra da cezanın toplumsal düzeyde etkisini artırmak için onları halkın önünde teşhir etmiştir.⁵³⁴ Böylece o, ihmal edildiği takdirde zamanla makasid-ı şerîa kapsamında yer alan nesil emniyetini tehdit edecek bir durumu cezasız bırakmamıştır.

⁵³² Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 30; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, II, 516; Ebû Dâvud, *Menâsik*, 7; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, III, 205.

⁵³³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VII, 401; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, VIII, 288.

⁵³⁴ Benzer bir yorum için bkz. Abdürrezzâk İskender, *Abdullah b. Mes'ûd İmamı'l-Fıkhi'l-İrâkî*, Basılmamış Doktora Tezi, Kâhire, 1976, s. 210.

2. Örf

Hız. Peygamber, İslam'ın temel ilkelerine ve naslardaki düzenlemelere aykırı düşmeyen örfü dikkate alıp uygulamıştır.⁵³⁵ Bunlardan bazılarını olduğu gibi almış, bazılarını ise şer'î ölçülere uygun hale getirerek uygulamıştır. İbn Mes'ûd'un bizzat şahit olduğu örneklerden biri, farklı milletlerin ileri gelenleri arasında haberleşmeyi sağlayan elçilere dokunulmayacağıyla ilgili genel uygulamadır. Birçok kavim ve topluluğun kabul edip uyguladığı bu gelenek Hız. Peygamber tarafından da uygulanmıştır.

İbn Mes'ûd bu hadiseyi şu şekilde aktarmaktadır: “Bir seferinde Hız. Peygamber, Müseyleme tarafından kendisine gönderilen elçilere “*benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik ediyor musunuz?*” diye sordu. Elçiler de cevaben “*Bizler Müseyleme'nin Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik etmekteyiz*” dediler. Hız. Peygamber de “*şayet bir elçiyi öldürecek olsaydım Allah'a ve elçilerine iman eden biri olarak sizi öldürürdüm*” buyurdu. Bu olaya şahit olan İbn Mes'ûd “*elçilerin öldürülmeyeceği prensibi bir sünnet olarak devam ettirildi*” dedi.⁵³⁶ İbn Mes'ûd bu tespitiyle cârî bir örfün sünnete dönüştürüldüğünü belirtmiş olmaktadır.⁵³⁷

Bu olayda Hız. Peygamber'in, irtidad halini tespit etmiş olmasına rağmen cârî örfü dikkate alarak hareket ettiği, dinden dönmenin gerektirdiği ölüm cezasını uygulamadığı görülmektedir. İbn Mes'ûd'un yaşadığı bu tecrübe sonrası yaptığı tespit ise doğrudan, İslam'ın ruhuna aykırı düşmeyen örfün yaşatılması ve bu örfe dayalı hükümler verilmesinin herhangi bir sakıncası olmadığı anlayışına çıkmaktadır.

İbn Mes'ûd da bu anlayışla örfün getirdiği bazı uygulamalara göre hareket etmiştir. Örneğin mudârebe ortaklığı İslam öncesi var olan, ticarî örfde sermaye sahibiyle beceri sahibini bir araya getiren bir yöntemdir.⁵³⁸ Kitap ve sünnetin hakkında doğrudan bir delil sunmadığı bu ticarî ortaklığın⁵³⁹ meşruiyeti daha çok raşid halifeler

⁵³⁵ Konuyla ilgili bazı örnekler için bkz. Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990, s. 90.

⁵³⁶ Tayâlisî, *el-Müsned*, I, 202; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 133; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 240; Dârimî, *Siyer*, 61.

⁵³⁷ Ali el-Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtih*, VI, 2565.

⁵³⁸ Sa'dî Ebû Habib, *el-Kamusu'l-Fıkhî*, s. 23.

⁵³⁹ Hamdi Döndüren, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 436.

dönemi uygulamaları üzerinden izah edilmektedir.⁵⁴⁰ İbn Mes'ûd da örfe dayalı bu uygulamada şer'î bir sakınca görmemiş ve mudârabe ortaklığı kurduğu Zeyd b. Huleyde ile ticarî faaliyetlerde bulunmuştur.⁵⁴¹

Diğer bir örnek olarak İbn Mes'ûd'un örfde kesin boşanmayı ifade eden bazı lafızlar hakkındaki yorumu verilebilir. Ona göre boşanmanın bâin olması, üç talâk, "hul-muhâlea" (الخلع-المخالعة)⁵⁴² veya îlâ (الإيلاء) sonrası şer'î sürenin doldurulması ile gerçekleşir.⁵⁴³ Bu durumdaki biri boşadığı kadının rızasını alıp yeni bir mihir ve nikâh akdi yapmadan onunla bir araya gelemez. Bunun dışında ister sarîh ister kinâyeli lafızlarla olsun boşanma ric'î, yani kocanın yeni bir nikâh akdi yapmadan eşine dönebileceği şekilde gerçekleşir. İbn Mes'ûd "أنتِ طالق" gibi sarîh lafızlarla yapılan boşamanın hemen sonuç doğuracağını, kinâyeli lafızların kullanıldığı durumlarda ise kocaya niyetinin sorulacağını söylemektedir. Dolayısıyla kinâyeli lafız kullanan koca eşinden ancak bununla ayrılmayı kastetmişse boşanmış sayılacak, aksi takdirde evlilik akdi devam edecektir.⁵⁴⁴

Diğer taraftan İbn Mes'ûd, halk arasında boşanma kastıyla kullanılan "خَلِيَّةٌ", "بَرِيَّةٌ" gibi kinâyeli lafızlar hakkında ise örfü dikkate almış ve bu kelimeleri kullanan kişinin, tıpkı sarîh lafızlarla yapılan boşama gibi niyetine bakmaksızın eşinden ayrılacağına hükmetmiştir. Zira bu kelimeler cahiliye döneminden beri örfde boşanma kastıyla kullanılmaktadır.⁵⁴⁵ Ancak İbn Mes'ûd bazı sahabîlerin aksine⁵⁴⁶ bu lafızların örfde bâin talâka denk düşen kullanımını ise dikkate almamış ve bunlarla yapılan boşamanın ric'î talâk olacağına hükmetmiştir. Netice olarak İbn Mes'ûd'un, çerçevesi Kur'an ve sünnetle çizilmiş üç talâk, muhâlea ve îlâ gibi boşanma iradesini güçlü bir

⁵⁴⁰ Bkz: Muhammed Y. Fârûkî, Hulefa-i Raşidin ve İlk Fukahanın Kararlarında Örfün Etkisi, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 2, S. 1, 1994, s. 39-54.

⁵⁴¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Matbaatu'l-Vefâ, Haydarâbad, 1938, s. 33.

⁵⁴² Kadının belli bir bedel karşılığı kocasıyla anlaşıp nikah akdindenin düşürülmesi anlamına gelen bir fıkıh terimi (Bkz. Sa'dî Ebû Habîb, *el-Kamusu'l-Fıkhî*, s. 120).

⁵⁴³ Sa'îd b. Mansûr, *es-Sünen*, I, 383; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 117.

⁵⁴⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 93, 95.

⁵⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIV, 241; İbnu'l-Esîr, *en-Nihaye*, s. 285.

⁵⁴⁶ Bkz. İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, VII, 398; Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 11; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, VI, 23.

biçimde gösteren durumların hükmünü, örfün tayin ettiği ve zan ifade eden bu tür kinayeli lafızlara vermek istemediği düşünülebilir.

3. İstihsan

İslam'ın ruhuna aykırı olmayan örfün İbn Mes'ûd tarafından da dikkate alındığı bir örnek olarak onun, “düğünlerde müzik çalınması” konusunda sergilediği tutum gösterilebilir. Konunun daha iyi anlaşılması açısından İbn Mes'ûd'un genel anlamda “müzik” hakkında ne düşündüğünün bilinmesi yararlı olacaktır. Onun “*Müzik, suyun bitkiyi yeşerttiği gibi kalpte nifaka yol açar. Zikir ise suyun bitkiyi yeşerttiği gibi kalpte imanı canlandırır*”⁵⁴⁷ sözü müzik hakkındaki genel düşüncesini yansıtmaya bakımdan önemlidir. Bu konuşmasında İbn Mes'ûd müzik ve zikir arasında bir kıyaslama yapmış ve Müslümanları daha faydalı olan amallerden alıkoyduğu gerekçesiyle müziğe olumsuz bir gözle baktığını ifade etmiştir. Ayrıca o, müzikle ilgili kanaatini Kur'an'a da dayandırmış ve “ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله” “İnsanlardan öyleleri vardır ki, bilgisizce Allah'ın yolundan saptırmak ve onu alaya almak için boş eğlence sözleri satın almaktadır” ayetinde⁵⁴⁸ geçen “لهو الحديث” tabirini “müzik” olarak açıklamıştır.⁵⁴⁹

Diğer taraftan her toplumun gelenekleri çerçevesinde şekillenen düğünler, eğlencenin müziğe dayalı olduğu sosyal etkinliklerdir. İbn Mes'ûd davet edildiği bu tür bir düğüne katılmış ve çalınan müziğe hiçbir şekilde müdahale etmemiştir.⁵⁵⁰ Bu şekilde icra edilen düğünlerin, İslam'ın da arzuladığı gibi insanları bir araya getirdiği ve nikâh akdinin kimler arasında yapıldığını etkili bir biçimde duyurduğu düşünülürse İbn Mes'ûd'un düğünlerde çalınan müziğe, örfü dikkate alarak istihsânen cevaz verdiği sonucu çıkarılabilir.

İbn Mes'ûd'un, “evleneceğim bütün kadınlar boştur” diyen kimse hakkında verdiği hüküm de istihsan çerçevesinde izah edilebilir. O, umum ifade eden bu sözün,

⁵⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünnü'l-Kübrâ*, X, 377. Benzer bir ifadeyi İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'den duyduğunu belirten bir rivayet için bkz. Ebû Dâvud, *Edeb*, 60.

⁵⁴⁸ Lokmân 31/6.

⁵⁴⁹ İbn Mes'ûd'un cevabı şu şekildedir “هو والله الغناء” “Vallahi o, müziktir” bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 377; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 445. Zehebî hadisin sahih olduğunu belirtmektedir (Bkz. Zehebî, *Telhîsu'l-Müstedrek*, II, 445).

⁵⁵⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 496.

herhangi bir fikhî sonuç doğurmayacağı görüşündedir.⁵⁵¹ Çünkü bu söz, “falanca kabileden evleneceğim kadınlar” veya “evleneceğim Fatma isimindeki kadınlar boş olsun” gibi tahsis ifade eden lafızlardan farklı olarak şer’î yollarla evlenme imkânını tamamen ortadan kaldırmaktadır. Bu da bir anlamda mahzurlu bir işi nezretmek türünden sakıncalı bir durum olup bu sözü sarfedenin maslahatına tamamen aykırıdır. İbn Mes’ûd da verdiği hükümlerle bu sözün doğuracağı olumsuz sonuçların önünü almış, kişinin maslahatına uygun düşecek bir çözüm üretmiştir. Dolayısıyla onun bu meselede verdiği hükümün, maslahata dayalı istihsanın bir örneği olduğu söylenebilir.⁵⁵²

4. Sedd-i Zerâî

İbn Mes’ûd’un bazı ictehadlarında “mahzurlu durumlara kapı aralamama” ilkesini göz önünde bulundurarak kararlar verdiği görülmektedir. O bu yaklaşımını, Ebû Mûsâ el-Eşârî ile aralarında geçen bir münazarada açıkça sergilemektedir.

Buna göre; Ebû Mûsâ el-Eş’arî İbn Mes’ûd’a gelerek; “*Ey Ebû Abdirrahman! Bir adam cünüp olsa ve bir ay su bulamazsa namazını nasıl kılacak? Bu konuda ne düşünüyorsun?*” diye sorar. İbn Mes’ûd da; “*Bir ay boyunca su bulamasa da teyemmüm edemez*” der. Bunun üzerine Ebû Mûsâ el-Eş’arî, İbn Mes’ûd’a, Mâide sûresindeki “*Eğer su bulamazsanız, temiz bir toprak ile teyemmüm edin*” âyetini nasıl anladığını sorar. İbn Mes’ûd, “*Eğer onlara burada ruhsat tanınırsa (mesala) ‘su soğuk’ diyen hemen teyemmüme sarılır*” şeklinde karşılık verir. Daha sonra Ebû Mûsâ, Hz. Peygamber’in bu durumdaki birinin teyemmüm yapacağını söylediği bir hadisi zikretmişse de o bu rivayeti kabul etmemiştir.⁵⁵³ İbn Mes’ûd’un, Ebû Mûsâ el-Eşârî’nin ileri sürdüğü “*Eğer onlara burada ruhsat tanınırsa (mesala) ‘su soğuk’ diyen hemen teyemmüme sarılır*” sözü açık bir sedd-i zerâî yaklaşımıdır.⁵⁵⁴

Ancak burada açıklanması gereken bir durum söz konusudur. Zira İbn Mes’ûd, “الملازمة” kelimesini “ten teması” olarak değerlendirmiş ve cünüp olanları teyemmüm âyetinin kapsamından çıkarmıştır. Durum böyle olunca İbn Mes’ûd’un, Ebû Mûsâ el-

⁵⁵¹ Bkz. Muvatta, *Talâk*, 27.

⁵⁵² Konunun bu yönde bir izahı için bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müçtehid*, III, 103.

⁵⁵³ Buhârî, *Teyemmüm*, 7; Müslim, *Hayız*, 28.

⁵⁵⁴ Kadî İyaz, *İkmâlu'l-Mu'lim*, II, 221; Mahmud Abdulazîz, *Menhecu's-Sahâbe*, s. 180.

Eşârî'nin aynı ayeti cünüp olanlar için ileri sürdüğünde herhangi bir itirazda bulunmaması bir çelişki gibi gözükmemektedir. Bazıları ise İbn Mes'ûd'un buradaki tavrından hareketle onun, kelimeyi "cinsel ilişki" anlamına hamlettiği yorumunda bulunmuşlardır.⁵⁵⁵ Kanaatimizce bu görüş isabetli gözükmemektedir. Zira İbn Mes'ûd'un, "الملازمة" kelimesine "cinsel ilişki" anlamı verdiği halde cünüp olanların teyemmüm yapamayacaklarını iddia etmesi nassın açık hükmünü çiğnemek olur. Ebû Mûsâ el-Eşârî gibi fakih bir sahabînin böyle bir çelişkiyi görmezden gelip İbn Mes'ûd'u uyarmaması düşünülemez. O halde İbn Mes'ûd'un "الملازمة" kelimesine "cinsel ilişki" anlamı vermeyi tercih etmemekle beraber bunu uzak bir ihtimal olarak da görmediği düşünülebilir. İbn Mes'ûd'un cünüp kimsenin teyemmüm alamayacağı şeklindeki ichtihadından daha sonra vaz geçtiği düşünülürse⁵⁵⁶ bu ihtimalin uzak olmadığı söylenebilir. Yahut da İbn Mes'ûd'un, ayet Ebû Musa el-Eşârî'nin (42/662) yorumu üzerinden ele alınsa bile, istismar edecekler dikkate alınarak değerlendirilmesi, dolayısıyla meselenin sedd-i zerâî yoluyla hükme bağlanması gerektiğini anlatmak istediği düşünülebilir. Bu durumda diğer sahabîlerin kelimeyi "cinsel ilişki" şeklindeki yorumlamaları da İbn Mes'ûd'un önceki ichtihadıyla aynı neticeye götürmektedir.⁵⁵⁷ Böylece Ebû Musâ el-Eşârî'nin İbn Mes'ûd'a karşı Kur'an'dan sonra sünnetten bir delile geçmesinin de bir anlamı olmaktadır.

5. İstishâb

Bir usûl terimi olarak istishâb, "aksi yönde bir kanıt bulunmadıkça daha önce sabit olduğu bilinen durumun sürdüğüne hükmetmek" biçiminde özetlenebilir.⁵⁵⁸ Bu konu işlenirken verilen örnekler arasında "mefkûd" yani bulunduğu yer, hayatı ve

⁵⁵⁵ Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 456.

⁵⁵⁶ Konuyu farklı yönlerden ele alan İbn Hacer ve el-Aynî, İbn Mes'ûd'un bu düşüncesinden döndüğünü temrîz sigasıyla zikretmişlerdir (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, II, 40; el-Aynî, *Umde*, IV, 18). İbn Mes'ûd'un bu fetvasından döndüğüne dair bilgiler ve bu görüşü savunan bir yorum için bkz. Hasan Bâbitî, 'el-Mesâilu'l-Fıkhîyye', s. 138-139.

⁵⁵⁷ Delilin tanımı dikkate alınırca bu kanaate ulaşmak mümkündür. Çünkü sedd-i zerâî, şer'an caiz veya mübah olan durumların, şer'an uygun görülmeyen sonuçlara kapı aralamamaları için devreye sokulan bir delildir. Tanım için bkz. İbrahim Kâfi Dönmez, "Sedd-i Zerâî", *DİA*, 2009, c. 36, s. 277-282.

⁵⁵⁸ Bkz. Ali Bardakoğlu, "İstishâb", *DİA*, 2001, c. 23, s. 376.

ölümü bilinmeyen kayıp kimse de zikredilmektedir.⁵⁵⁹ Mefkûdun eşinin durumu, ashâb arasında farklı içtihatlarla konu olmuştur. Kocasından haber alamayan kadına dört yıl bekleme süresi veren ilk kişi Hz. Ömer'dir.⁵⁶⁰ Daha sonra bu uygulamayı Hz. Osman da aynen sürdürmüştür.⁵⁶¹ İbn Mes'ûd ise bu durumdaki bir kadının, ölünceye kadar dahî sürse kocasını bekleyeceğine ve eşinin öldüğüne dair kesin kanaate ulaşılmadan boşanma talebinde bulunamayacağına hükmetmiştir.⁵⁶² Bu konuda İbn Mes'ûd'la aynı görüşü paylaşan sahabîlerdende biri de Hz. Ali'dir.⁵⁶³ Farklı icthadların yapıldığı bir konuda İbn Mes'ûd'un verdiği bu karar, mevcut nikâh aktinin mevhum bir gerekçeyle ortadan kaldırılamayacağı düşüncesinin açık bir yansımasıdır. Bu örnekten İbn Mes'ûd'un bazı meselelerde daha sonra istishâb olarak isimlendirilen yaklaşıma uygun hüküm verdiği anlaşılmaktadır.

C. REY ANLAYIŞI

Râşid halifeler dönemi henüz terminolojinin oluşmadığı bir zaman dilimidir. Dolayısıyla bu döneme ait metinlerde geçen kelimelerin lügavî, örfî veya ıstilahî hangi anlamda kullanıldığı, bağlamın tayin ettiği bir husustur. Bu çerçevede diğer sahabîler gibi İbn Mes'ûd'un dilinde de rey kelimesi, "belli usuller çerçevesinde ortaya konan icthadları" ifade ettiği gibi, söz konusu usullerden bağımsız, "kişisel tercihe dayalı akıl yürütmeleri" anlatmak için de kullanılmıştır.

Ashâbın, icthad edilmesi gereken bazı durumlarda "rey" kelimesini kullandıkları görülmektedir.⁵⁶⁴ Söz gelimi Hz. Ömer, kendisine getirilen bir problemi İbn Mes'ûd'a arzederken "قل فيها برأيك" "bu meselede kendi görüşünü söyle" diyerek

⁵⁵⁹ Konunun istishâb ilkesiyle ilgisi için bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 34-35; Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedaiu's-Sanaî*, I-VII, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1986, VI, 196; Abdulvahhâb el-Hallâf, *İlmu Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ty., s. 93.

⁵⁶⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 521; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VII, 85; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 732; İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Bulûğu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*, 1. Baskı, Dâru'l-Kabs, Riyâd, 2014, s. 423.

⁵⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 732.

⁵⁶² ez-Zeyla'î, *Nasbu'r-Raye*, III, 473; İbnu'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethu'l-Kadîr*, I-X, Dâru'l-Fıkr, y.y., ty., VI, 147.

⁵⁶³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 352; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 734.

⁵⁶⁴ Örnekler için bkz. İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakki'in*, I, 18-19.

ondan konu hakkındaki ictihadını öğrenmek istemiştir. İbn Mes'ûd'un cevabını alan Hz. Ömer, onunla aynı düşüncede olduğunu aynı kökün fiil formunu kullandığı “وَأَنَا أَرَى ذَلِكَ” “ben de böyle düşünüyorum” cümlesiyle ifade etmiştir.⁵⁶⁵

Bu örnekte Hz. Ömer'in İbn Mes'ûd'un ictihadını “كَيْفَ مَلَى عِلْمًا” “bilgi küpü” ifadesiyle övmüş olması da anlamlıdır. Hz. Ömer, İbn Mes'ûd'un ortaya koyduğu görüş hakkında “*ilim*” nitelemesi yaparak belli usuller çerçevesinde yapılan ictihadın şahsî görüş olmadığını anlatmış olmaktadır.

Bazen de İbn Mes'ûd reyî şahsî görüş veya usule aykırı kıyas anlamında kullanmış ve bu tür indî kanaat ileri sürmeye karşı uyarılarda bulunmuştur. İçeriği ve üslubu dikkate alınırsa İbn Mes'ûd'un reyî bu anlamda kullandığı konuşmalarda, Hz. Peygamber'in konuyla ilgili muhtelif değerlendirmelerini çıkış noktası aldığı söylenebilir.⁵⁶⁶

Şa'bî'nin (103/ 721) aktardığına göre İbn Mes'ûd, “*Sence*”, “*Sana göre*” demekten uzak durun. Sizden öncekiler böyle demeleri yüzünden helâk oldular” dedikten sonra sözlerini “*Olur olmaz her şeyi birbirine kıyaslamayın. Yoksa hidayetten sonra dalalete düşersiniz. Bilmediğiniz bir konuda size soru yöneltirse bilmiyorum deyin. Zira bilmiyorum demek ilmin üçte biridir*”⁵⁶⁷ şeklinde bir uyarıyla sürdürmüş böylece öğrencilerine heva eseri reyîn ictihad suretinde ortaya çıkıp sapmalara yol açabileceği mesajı vermiştir.

Aynı paralelde yaptığı bir başka konuşmada İbn Mes'ûd, “*Gelecek her dönem bir öncekinden daha kötü olacaktır. Burada kastım bir önceki yılın daha verimli veya yöneticilerinin daha iyi olduğu değildir. Kastettiğim; ulema, sülehâ ve fukahâ tabakası*

⁵⁶⁵ Muvatta, *Talâk*, 27; Abdurrezâk, *el-Musannef*, X, 13.

⁵⁶⁶ Bu rivayetlerden biri şu şekildedir: “Allah sizlere bahşettikten sonra ilmi sebepsiz elinizden almaz. Ama ilim sahiplerini aranızdan alıverir. Böylece kendilerine danışıldığında hevalarına göre hüküm veren bir takım cahiller çıkar da hem sapar hem saptırırlar” (Buhârî, *İ'tisâm*, 7) Diğer bir örnek ise şöyledir: “Ümmetim yetmiş küsür fırkaya ayrılacaktır. Bunların en tehlikelisi ise kendi şahsî görüşüne göre bir takım kıyaslar yapanlar olacaklardır ki, helâli haramı haramı helâl kılarlar” (Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, XVIII, 50; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 477; Beyhakî, *el-Medhal*, I, 188; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 890)

⁵⁶⁷ Rivayetin metni şu şekildedir: “إياكم وأرأيت وأرأيت، فإنما هلك من كان قبلكم بأرأيت وأرأيت، ولا تقيسوا شيئاً بشيء فتزل” Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 105; Serahsî, *Usul*, II, 121; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, III, 272; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in*, I, 57; İbn Emîr Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I-III, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y., 1983, III, 246.

ortadan kalktığında, onların ardından çıkacak türedi bir topluluğun şahsî görüşleri doğrultusunda kıyaslar yapıp İslam'ın yıkımına yol açacak olmalarıdır” demiş ve şer’î dayanaktan yoksun, keyfî hüküm vermenin, gelecek dönemlerde artarak varlığını sürdüreceği temel problemlerden biri olacağını öngörmüştür.⁵⁶⁸

Netice olarak İbn Mes’ûd’un dilinde mezmum bağlamda kullanılan “rey” ilmî yeterliliğe ulaşmamış kimselerin yaptıkları kıyasları ifade etmektedir. Keyfî görüş bildirme anlamındaki rey karşısında sahabe, sadece uyarılarda bulunmamış, aynı zamanda doğru icihadın yöntemlerini de öğretmişlerdir. İbn Mes’ûd’un ilmî faaliyetleri neticesinde bölgeye kazandırdığı, “Kûfe rey ekolü” adıyla tanınan fıkıh yaklaşımı bunun en bariz örneklerinden biridir.

III. SÜNNETİN İBN MES’ÛD’UN İCTİHADLARINA PRENSİP DÜZEYİNDEKİ ETKİLERİ

Bu başlık altında İbn Mes’ûd’un yaptığı bazı icihad örnekleri üzerinden onun hangi prensipler çerçevesinde hareket eden bir müçtehid olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

A. İSTİŞAREYE ÖNEM VERMESİ

Râşid halifeler döneminin en belirgin özelliklerinden birisi, ashâbın kendi aralarında sürekli istişare halinde bulunmaları ve birçok konuda kendi başlarına hareket etmemeleridir. Şüphesiz bu bilincin oluşmasında Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarının önemi tartışılmaz. Bu yüzden İbn Mes’ûd da her zaman hilafet merkeziyle irtibat halinde olmuş, Medine’yi ziyaret ettiğinde Hz. Ömer başta olmak üzere diğer sahabîlerle istişarelerde bulunmuştur.

İbn Mes’ûd Kûfe’de görevli olduğu dönemde bazen Medine’den aldığı bilgiler doğrultusunda verdiği kararlardan dönmüştür. Örneğin İbn Mes’ûd aynı cins paraların farklı değerlerde peşin olarak değişimine cevaz vermektedir. Çünkü ona göre faiz ancak

⁵⁶⁸ İbn Vaddâh, *el-Bideu*, II, 158; Dârimî, *Mukaddime*, 22; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, IX, 105; Beyhakî, *el-Medhal*, I, 186; el-Hatîbu’l-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-Mütefakkîh*, II, 37; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XIII, 283; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 1043. İbn Hacer bu rivayetin senedi hakkında “حجيد” ifadesini kullanmaktadır bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XIII, 20.

aynı cinsten iki şeyin birini diğeri karşılığında veresiye satılmasını ifade etmekteydi.⁵⁶⁹ Bundan dolayı ona göre aynı cins paraların, yani bir dirheme karşılık iki dirhemin ya da bir dinara karşılık iki dinarın peşin alışverişi faiz olmamaktaydı. Daha sonra İbn Mes'ûd Medine'ye yaptığı bir ziyaret esnasında Hz. Ömer ve Hz. Ali gibi önde gelen sahabîlerle bu konuyu görüşmüş ve Kûfe'ye dönünce onların uyarısı doğrultusunda kuyumcuları dolaşarak cevaz verdiği eski uygulamanın faiz olduğunu duyurmuştur.⁵⁷⁰

İbn Mes'ûd bazen de kendisine getirilen problemleri doğrudan halifeye havale etmiştir. Örneğin İbn Mes'ûd, eşini “ipin sırtındadır” biçiminde kinayeli bir lafız kullanarak boşayan birinin durumu hakkındaki hükmü, bir yazıyla Medine'ye sormuştur. Hz. Ömer de söz konusu kişiyi hac mevsiminde Mekke'ye göndermesini istemiş, konuyla ilgilenmek üzere de Hz. Ali'yi görevlendirmiştir. Hac mevsimi geldiğinde Mekke'ye gelen bu adamı Hz. Ali Makam-ı İbrahim ile Kâbe arasına götürmüş ve yemin ettirerek bu ifadeyle ne kastettiğini sormuştur. Bu kişi, "Eşim amcamın kızıdır ve bana göre insanların en değerlisidir. Şayet bana bunu başka bir yerde sorsaydın belki gerçeği söylemezdim. Ancak beni buraya getirerek sorduğun için doğruyu söyleyeceğim. O ifadeyi kullandığımda eşimi boşamayı kastetmişim. Bunun üzerine Hz. Ömer de adamla eşini birbirinden ayırmıştır."⁵⁷¹

Diğer bir örnekte ise İbn Mes'ûd'a gelen bir zât eşiyile aralarında şöyle bir konuşma geçtiğini haber vermişti: “Eşimle aramda herkesin başına gelebilecek türden bir problem çıktı. Tartıştığımız sırada karım, “şayet benim hakkımda sahip olduğun yetki bende olsa ne yapacağımı biliyorum” dedi. Ben de ona, “senin hakkındaki yetkimi sana verdim” dedim. Bunun üzerine karım bana “seni üç talâkla boşadım” dedi. Adamı dinleyen İbn Mes'ûd, kadının sarfettiği sözün tek boşama hükmünde olduğunu, istemesi halinde eşine dönme hakkı bulunduğunu söylemiştir. Ancak İbn Mes'ûd konuyu bir de Hz. Ömer'e açıp görüşünü almak istediğini belirtmiştir. Daha sonra İbn Mes'ûd, Hz. Ömer'le karşılaşmış ve bu olayı ona anlatmıştır. İşittikleri karşısında şaşkınlığını gizleyemeyen Hz. Ömer, “Allah Teâlâ erkeklere yetki verdi, onlar da tutup bu yetkiyi

⁵⁶⁹ Detaylar için bkz. Kal'acî, *İbn Mes'ûd*, s. 234-35.

⁵⁷⁰ Abdürrezzak, *el-Musannef*, VIII, 123; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, IX, 111; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, V, 462.

⁵⁷¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 78; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, VI, 15; Bazı rivayetler ise bu olayı İbn Mes'ûd'un ismine yer vermeden “Hz. Ömer'in Irak'taki memurlarından biri” diyerek aktarmaktadırlar (Muvatta, *Talâk*, 2; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 563).

ağzı toprak dolası eşlerine havale ettiler, öyle mi?” dedikten sonra İbn Mes’ûd’a “Peki sen ne dedin?” diye sormuştur. İbn Mes’ûd “kadının sözüyle boşanmanın bir kez gerçekleştiğini, isterse eşine dönme hakkının yine ona ait olduğunu söyledim” der. Hz. Ömer de “Benim de kanaatim böyle. Şayet başka türlü cevap vermiş olsaydın kesinlikle senin yanlış karar verdiğini düşünürdüm” diye karşılık vermiştir.⁵⁷²

İbn Mes’ûd verdiği bazı kararların üzerinden zaman geçmiş olsa dahî bunları yeniden gündeme getirmiş ve hatta verdiği kimi kararlardan dönmüştür. İbn Mes’ûd’un Medine’ye döndüğünde ashâbın görüşüne sunduğu fetvalardan birisi, evlendiği kadını boşayıp onun anasını almak isteyen kişiyle ilgili kararıdır. Rivayete göre, İbn Mes’ûd’a gelen biri, evlendiği kadının annesini gördüğünü ve onu beğendiğini söyledikten sonra bu kadınla evlenip evlenemeyeceğini sormuştur. İbn Mes’ûd da ona olumlu bir cevap vererek mevcut hanımını boşadıktan sonra bunun mümkün olabileceğini söylemiştir. Daha sonra İbn Mes’ûd Medine’ye gittiğinde söz konusu meseleyi ve verdiği hükmü ashâbın görüşüne sunmuştur. İbn Mes’ûd, ashâbın böyle bir evliliğin asla caiz olmayacağını söylemeleri üzerine de Kûfe’ye gider gitmez hemen bu adamı bulmuş, yaptığı evliliğin haram olduğunu ifade etmiş ve kadının bu adamdan çocukları olmasına bakmaksızın boşanmalarını istemiştir.⁵⁷³

Rivayetlerde geçen “*bu kadının adamdan çocukları olmuştu*” ifadesinden söz konusu olayın, Medine’de gündeme getirilmezden çok önce meydana geldiği anlaşılmaktadır. Bu da İbn Mes’ûd’un, üzerinden uzun zaman geçmiş olsa bile fırsat bulduğunda verdiği kararları ashâbın önde gelenleriyle istişare ettiğini göstermektedir.

B. RÂŞİD HALİFELERİN İCTİHADLARINI DİKKATE ALMASI

Daha önce üzerinde genişçe durulduğu üzere Hz. Peygamber hem sünnetine hem de râşid halifelerin sünnetine tabi olmayı emretmiştir. Böylece râşid halifelerin icthadları sahip oldukları bu özel konum sebebiyle ayrı bir önem kazanmıştır. Bu doğrultuda İbn Mes’ûd’un da bazı konularda halifelerin icthadlarını dikkate alarak hareket ettiği görülmektedir.

⁵⁷² Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 347.

⁵⁷³ Abdürrezzak, *el-Musannef*, VI, 273; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, IX, 111; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, VII, 257.

Örneğin İbn Mes'ûd önceleri, mirası dede ve kardeşler arasında taksim ederken dedeye mirastan altıda bir hisse vermiştir. Ne var ki, Hz. Ömer bu konuda bir değişikliğe gitmiş; dedenin miras payını üçte bir olarak belirlemiş ve bunu yazılı olarak kadılarına duyurmuştur. Hz. Ömer'in yaptığı bu değişikliği İbn Mes'ûd'a haber verdiği yazı şu şekildedir:

“(Altıda bir vermekle) dedeye haksızlık yaptığımızı düşünüyorum. Bu mektubum sana ulaştığında kardeşlerle onun arasındakini taksim et, üçte birin onun için diğerlerinin taksiminden daha iyi olduğunu açıkla”. Yazıyı alan İbn Mes'ûd hükmü bu şekilde uygulamıştır.⁵⁷⁴

Ancak Hz. Ömer'in bu değişikliği haber verirken “(Altıda bir vermekle) dedeye haksızlık yaptığımızı düşünüyorum” sözü, İbn Mes'ûd'un daha önce uyguladığı altıda birlik payın da aslında halifenin talebi üzerine veya onayı dâhilinde gerçekleştiğini göstermektedir.⁵⁷⁵ Nitekim İbn Mes'ûd'un, farklı zamanlarda yaptığı bu muhtelif uygulamaları izah ederken sarfettiği “Biz ancak yöneticilerimizin verdiği hükümleri uyguluyoruz”⁵⁷⁶ sözü de bu kanaati desteklemektedir.

İbn Mes'ûd'un, ilk defa karşılaştığı bazı durumlarda da halifenin ictihadına göre davrandığı görülmektedir. Örneğin “iktidarsızlık” Hz. Ömer döneminde gündeme gelen

⁵⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 259; Sa'îd b. Mansûr, *es-Sünen*, I, 66; Beyhakî ise bu rivayeti, baş tarafına “كان علي رضي الله عنه يعطي الجد مع الإخوة الثلث، وكان عمر رضي الله عنه يعطيه السدس” ziyadesini ekleyerek vermektedir. Buna göre Hz. Ömer dedeye kardeşlerle birlikte altıda bir hisse verirken Hz. Ali'nin üçte bir hisse verdiği anlaşılmaktadır (Bkz. Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 407). Bu durumda akla aynı devlet yapısı içerisinde farklı miras paylarının yol açabileceği sıkıntılar gelebilir. Ancak Hz. Ömer döneminin, devlet idaresi ve kamu düzeni bakımından birçok standardın getirildiği bir süreci ifade ettiği düşünülürse miras gibi bir konuda farklı ictihadların varlığı makul görülebilir. Nitekim Hz. Ömer'in kendi kararını daha sonra kadılarına da yazıyor olması onun bu alanda da belli bir düzeni sağlamaya çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in, önce dedeye altıda bir pay vermeyi uygun bulduğu, daha sonra farklı ictihadlara vâkıf olup konu hakkında istişareler yaptığı, nihayet üçte birlik payda karar kılıp eski uygulamayı terk ettiği söylenebilir. Hz. Ömer'in yaptığı istişareler hakkında geniş bilgi için bkz. Sifil, *Hz. Ömer*, s. 132 (322 nolu dipnot).

⁵⁷⁵ Bu açıdan bakıldığında bazı eserlerin, İbn Mes'ûd'un dedeye mirastan altıda bir hisse vermesini kendi ictihadı gibi sunup bu görüşü daha sonra Hz. Ömer'in ictihadı doğrultusunda terk ettiğini söylemeleri doğru gözükmemektedir (Değerlendirmeler için bkz. Kal'acî, *İbn Mes'ûd*, s. 48; Ayşe Elmalı, Abdullah b. Mes'ûd ve Fikhî Kişiliği, s. 35).

⁵⁷⁶ Rivayet şu şekildedir: “Şube b. et-Tev'em ed-Dabbiyy şöyle dedi: Hz. Ömer döneminde bir kardeşimiz öldü. Ardında kardeşlerini ve dedesini bıraktı. İbn Mes'ûd'a gittik; dedeye altıda bir hisse verdi. Sonra Hz. Osman döneminde diğer bir kardeşimiz daha öldü. Yine geride kardeşleri ve dedesini bıraktı. Yine İbn Mes'ûd'a gittiğimizde dedeye üçte bir hisse verdi. Biz de ona “İlk kardeşimizin vefatında sana geldiğimizde dedeye altıda bir verdin. Şimdi ise üçte bir veriyorsun” dedik. Bunun üzerine İbn Mes'ûd, “إنما نقضي بقضاء أئمتنا،” “Bizler ancak imamlarımızın kararıyla hükmederiz” dedi (Sa'îd b. Mansûr, *es-Sünen*, I, 67).

cinsel sorunlardan biridir. Her ne kadar bazı rivayetler, nebevî asırda kocasını cinsel yönden şikâyet edip boşanma talebinde bulunan bir kadından bahsetse de yakından bakıldığında söz konusu şikâyetin iktidarsızlıktan değil, kocanın cinsel performansındaki zayıflıktan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden de Hz. Peygamber söz konusu şikâyeti boşanmayı gerektiren bir özür saymamış ve evliliğin devamına hükmetmiştir.⁵⁷⁷ Sonraki dönemlerde de ashâb, karşılaştıkları benzer durumlarda Hz. Peygamber'in bu uygulamasını aynen sürdürmüşlerdir.⁵⁷⁸

Kocanın iktidarsızlığı sebebiyle ilk boşanma talebi Hz. Ömer döneminde dile getirilmiştir. Nitekim konuyla ilgili ilk kararın Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd'a ait olduğunu söyleyen İbn Battal bu icthadların bağlayıcılığına işaret etmiş ve sonraki nesillerin bu iki sahabîyi taklid etmek zorunda olduklarını dile getirmiştir.⁵⁷⁹ Buna göre böyle bir şikayete konu olan kocaya bir yıl mühlet verilecek; bu zaman zarfında herhangi bir iyileşme belirtisi gösterirse evlilik akdinin devamına, aksi halde boşanmalarına hükmedilecektir.⁵⁸⁰

İktidarsızlıkla ilgili şikâyetlerde verilen "bir yıl izleme" mühleti, sünnetten alınmış bir hüküm olmayıp,⁵⁸¹ farklı mevsimlerin söz konusu arizî durum üzerinde etkileri olabileceği düşünülerek tayin edilmiştir.⁵⁸² Konunun geçmişine bakıldığında Hz. Ömer'in bu durumdaki kocaya, bir yıl mühlet verdiği,⁵⁸³ kadılarına da bu tür davalarda

⁵⁷⁷ Buhârî, *Şehâdât*, 3; Müslim, *Nikah*, 17. "Useyle" hadisi olarak da bilinen bu rivayette sahabeden bir kadın Hz. Peygamber'e gelerek kocasından "وَإِنْ مَا مَعَهُ مِثْلَ هَدْيَةِ النَّوْبِ" sözleriyle şikayette bulunmuştur. Kadın bu sözüyle iktidarsızlığı değil kinaye yoluyla cinsel yönden zayıflığı anlatmak istemiştir (Bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanaî*, VI, 129).

⁵⁷⁸ Örneğin Hz. Ömer, kocasının cinsel ilişki kuramamasından muzdarip bir kadının şikayeti üzerine, kocayı çağırılmış ve durumu bir de kendisine sormuştur. Adamın, yaşlandığını ve gücünün azaldığını söylemesi üzerine Hz. Ömer, ayda bir kere cinsel birleşmeye gücünün yetip yetmediğini sormuştur. Adam, her temizlik döneminde eşiyle bir kere birleştiğini söyleyince de Hz. Ömer kadına dönmüş ve "Gidebilirsin. Bir kadın için bu kadarı yeterlidir" demiştir (Bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VI, 256).

⁵⁷⁹ İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, VII, 448.

⁵⁸⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VI, 253; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, III, 503; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 342.

⁵⁸¹ San'ânî, Muhammed b. İsmâil b. Salâh, *Sübülü's-Selâm*, I-II, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, ty., II, 201.

⁵⁸² Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 118; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 101; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, IX, 114; Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *el-İnâye*, I-X, Dâru'l-Fikr, y.y., ty., IV, 298.

⁵⁸³ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, VI, 192.

kendisi gibi karar vermeleri yönünde yazılar yazdığı görülmektedir.⁵⁸⁴ Daha sonra bu çözüm sahabenin, üzerinde icmaa vardıkları konular arasında yer almıştır.⁵⁸⁵

Bahsi geçen bu süreç dikkate alınırsa iktidarsızlıkla ilgili şikâyetlerde aynı çözüme başvuran İbn Mes'ûd'un diğer sahabîler gibi raşid halifelerin sünnetine uyma ilkesiyle hareket edip Hz. Ömer'in ictihadiyle amel ettiği düşünülebilir. Zira ilk defa gündeme gelen böyle bir konuda Hz. Ömer'in belirlediği süreye itiraz edip farklı bir süre tayin etmeyi gerektirecek bir durum söz konusu değildir.

Diğer taraftan İbn Mes'ûd, benzer bir konu olan mefkûdun eşi meselesinde ise Hz. Ömer'in tayin ettiği dört yıllık bekleme süresini kabul etmemiştir. Bu konuda İbn Mes'ûd, kadının kayıp kocasını ömür boyu da olsa bekleyeceğine, şayet öldüğüne dair kesin bir kanıt bulunursa evlilik akdinin feshi için talepte bulunabileceğine hükmetmiştir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un devlet idaresiyle ilgili olmayan konularda halifenin ilk elden yaptığı ictihadlara koşulsuz tabi olmadığı, konuyu bir de kendi yöntemi çerçevesinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

C. TAKLİD ETMEMESİ

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Allah Rasûlü birbirine zıt ictihadları onaylamış, aralarında tercih yapmamıştır. Hz. Peygamber bu tutumuyla ashâbına, farklı kararların ortaya çıktığı ictihadî konularda tek bir seçeneğe mecbur olmadıkları, müçtehitlere de birbirlerini taklid etme zorunlulukları bulunmadığı mesajı vermiştir. İbn Mes'ûd da bu doğrultuda hareket ederek başka bir sahabînin ictihadını öğrenmesine rağmen konuyu kendi kriterleri çerçevesinde değerlendirmiş ve duruma göre ya verilen bu hükmü kabul etmiş ya da kendi ictihadını oluşturmuştur. Bu hususta ictihadı yapanın halife olması da durumu değiştirmemiştir.

Örneğin Kur'an, kasıtlı adam öldüren kişi karşısında maktûlün yakınlarına kısas isteme veya katili affedip diyet alma gibi iki farklı tercih sunmuştur.⁵⁸⁶ Ancak maktûl

⁵⁸⁴ Bkz. Sa'îd b. Mansûr, *es-Sünen*, II, 79; ez-Zeyla'î, *Nasbu'r-Raye*, III, 255.

⁵⁸⁵ Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvî fi fikhî's-Şâfi'î*, I-XVIII, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Dimaşk, 1994, IX, 369; İbn Abdilberr, *et-Temhîd*, XIII, 225; Kâsânî, *Bedaiu's-Sanaî*, II, 322.

⁵⁸⁶ "Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında size kısas farz kıldı. Hür olana karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, artık hakkaniyete uygun bir yol izlenmeli ve güzellikle diyet ödenmelidir. Bu,

yakınları arasında çıkabilecek muhtemel bir ihtilaf durumunda ne yapılacağına dair herhangi bir açıklama Kur'an'da yer almamaktadır. Bu sebeple Hz. Ömer döneminde yaşanan bir olay farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. İbrâhim en-Nehâî'nin aktardığına göre Hz. Ömer, kasıtlı adam öldürdüğü için huzuruna çıkarılan birinin öldürülmesini emretmiş, bu sırada maktülün yakınlarından biri katili affettiğini söylemiştir. Ne var ki, Hz. Ömer bu yeni durumu dikkate almayıp bu şahsın öldürülmesi emrini yinelemiştir. Hz. Ömer'in bu tavrından onun, katilin ölüm cezasından kurtulması için maktül yakınlarından sadece birinin affetmesini yeterli görmediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Ömer'in, bir taraftan suçun niteliğini, yani kasten adam öldürmeyi diğer taraftan da maktülün yakınları arasında çoğunluğun kısas talebinde bulunmalarını dikkate aldığı ve hakkaniyete en uygun cezanın ölüm olduğuna kanaat getirdiği söylenebilir. Böylece katil, işlediği suça karşılık vahyin tayin ettiği cezaya çarptırılırken, hakları kanun yoluyla alınan maktül yakınlarının da vicdanları rahatlatılmış olacaktır. Ne var ki, yapılan bu yorumu yerinde bulmayan İbn Mes'ûd "*Katilin canı hepsinin elindeydi. Ama bu şahıs onu affedince canını da iade etmiş oldu. Bu durumda başkasının hakkına girmeden kendi hakkını da alamaz*" diyerek verilen karara katılmadığını belirtmiştir. Hz. Ömer bu itirazı dikkate alıp İbn Mes'ûd'a ne yapması gerektiğini sormuş, o da "*Katile malından diyet ödetirsin. Onu bağışlayanın payını affına karşılık düşürdükten sonra kalanı diğerleri arasında paylaştırırsın*" diyerek kendi düşüncesini açıklamıştır. Hz. Ömer bu kararı yerinde bulup onaylamıştır.⁵⁸⁷

İbn Mes'ûd'un bu konuda verdiği karar aslında Hz. Peygamber'in "*İmkân bulduğunuz müddetçe Müslümanlardan hadleri kaldırınız. Şayet (suç isnad edilen)*

Rabbinizden bir kolaylık ve rahmettir. Her kim bundan sonra haddi aşarsa onun için elem dolu bir azap vardır (el-Bakara, 2/ 178).

⁵⁸⁷ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne*, I-IV, 3. Baskı, thk. Mehdî Hasen el-Keylânî, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, 1983, IV, 384; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VIII, 60; İmam Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, I-VIII, Dâru'l-Marife, Beyrût, 1990, VII, 329; Ali el-Müttakî, *Kenz*, XV, 75 (40166); İbnü'l-Esîr, *eş-Şâfi*, V, 181. Yine İbrahim en-Nehâî kanalıyla gelen diğer bir rivayette ise bu katil maktülün yakınlarından biri tarafından bağışlanmış olarak Hz. Ömer'in huzuruna çıkarılır. Hz. Ömer ise bir şey söylemeden yanında bulunan İbn Mes'ûd'a bu konuyla ilgili ne düşündüğünü sorar. İbn Mes'ûd önce "Bu konuda söz size düşer" dese de daha sonra "Kısas uygulanmaz. Bağışlayanın payı düşürüldükten sonra ödenecek diyet maktülün diğer yakınları arasında paylaşılır" der. Hz. Ömer "İctihad budur işte. İçimden geçeni okudun" diyerek beğenisini dile getirir (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XIV, 207; Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, IX, 317. Benzer rivayetler için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 349; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, X, 13; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 418; Ali el-Müttakî, *Kenz*, XV, 77).

kişiyi hakkında bir çıkış yolu bulunursa serbest bırakın. Zira hâkimin bağışlama yönünde yapacağı bir hata cezalandırma biçiminde yapacağı bir hatadan çok daha iyidir”⁵⁸⁸ sözüne dayanmaktadır. Nitekim İbn Mes’ûd’un da bu konuda “İmkân bulduğunuz kadarıyla Allah’ın kullarından hadlerin uygulanmasını ve ölüm cezasını düşürünüz” dediği aktarılmaktadır.⁵⁸⁹

Böylece İbn Mes’ûd meseleye farklı bir cihetten bakılabileceğini göstermiştir. Zira maktül yakınlarının, işlenen suç sebebiyle katil üzerinde doğan hakları bölünebilir mahiyette değildir.⁵⁹⁰ Dolayısıyla nihaî karar ne sadece kısas talebi ne de af isteği dikkate alınarak verilebilecektir. Durum böyle olunca İbn Mes’ûd, Hz. Peygamber’in tavsiyesi çerçevesinde maktül yakınları arasında doğan ihtilafı, kısasın kaldırılmasına dayanak yapmış ve katilin diyet ödemesini önermiştir. Böylece vahyin tayin ettiği çerçevede bütün taraflar için uygun bir çözüm yolu bulunmuş olmaktadır. Nitekim Hz. Ömer de İbn Mes’ûd’un ictihadındaki bu niteliği görmüş olmalı ki kendi kararından dönüp onun verdiği hükmü kabul etmiştir.⁵⁹¹

D. KOLAYLIK İLKESİNİ DİKKATE ALMASI

Hz. Peygamber’in üzerinde hassasiyetle durduğu, daha sonra İslam fihhının esasları arasına giren ilkelerden birisi “kolaylık” ilkesidir.⁵⁹² Hz. Peygamber günah olmadığı müddetçe bir konuda sunulan farklı tercihler arasından hep en kolay olanı

⁵⁸⁸ Tirmizî, *Hudûd*, 2; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, , IV, 62; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 426; Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, X, 330. İbn Hacer en doğrusunun bu rivayetin mevkuflu olduğunu demektir (Bkz. Leknevî, *et-Ta'lîgu'l-Mümecced*, III, 76 (Takıyyüddin en-Nedvî'nin Muvatta'nın Muhammed eş-Şeybânî rivayeti üzerine yaptığı tahkikle birlikte). Benzer bir diğer rivayet ise “*Bulduğunuz her gerekçeyle hadleri düşürünüz*” şeklindedir (Bkz. İbn Mâce, *Hudûd*, 5). İbn Hacer bu rivayetin zayıf olduğunu belirtmektedir (Bkz. İbn Hacer, *Bulûğu'l-Merâm*, s, 460).

⁵⁸⁹ Abdurrezzâk, *el-Musanef*, VII, 402; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 341; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, VIII, 414.

⁵⁹⁰ Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, XVI, 309; ez-Zeyla'î, Osman b. Ali el-Bâri'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dakâik*, (Şihâbuddîn eş-Şilbî haşiyesiyle birlikte) I-VI, 1. Baskı, el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, Kâhire, 1896, VI, 113.

⁵⁹¹ Maktül yakınlarından herhangi birinin katili bağışlama hakkı olduğuyla ilgili özellikle Hz. Ömer'le İbn Mes'ûd'un isimlerinin zikredilmesi konuyla ilgili tartışmanın geçmişi olduğunu, daha sonra kabul gördüğünü göstermektedir (Bkz. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Hucce*, IV, 386; Şafiî, *el-Ümm*, VII, 349).

⁵⁹² Bkz: Halit Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 1. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013, s. 67-68.

almış,⁵⁹³ ashâbına da “Sizler kolaylaştırıcı kimseler olarak gönderildiniz. Zorluk çıkaranlar olarak değil”⁵⁹⁴ diyerek meseleler karşısında sahip olmaları gereken temel tutumun “kolaylaştırma” yönünde olması gerektiğini söylemiştir. İbn Mes’ûd da icihad ederken bu ilkeyi göz önünde bulundurmuş ve nasların tercih imkânı sunduğu meselelerde buna göre hareket etmiştir.

Örneğin kocası vefat eden kadınların bekleyerek geçirecekleri iddet süresi, Bakara sûresinde dört ay on gün olarak belirlenmiştir.⁵⁹⁵ Talâk sûresinde ise hamile kadınların iddetinin doğum yapmalarıyla son bulacağından bahsedilmektedir.⁵⁹⁶ Sahabe arasında ihtilafa sebep olan konu ise, kocası vefat eden hamile kadının iddetinin ne olacağı hususudur. Çünkü bu durumda olan kadın, kocasının ölmüş olması sebebiyle ilk ayetin, hamile olması sebebiyle diğer ayetin içerdiği hükme konu olmaktadır. Hz. Ali ve İbn Abbas bu iki ayeti cem etmişler ve bu durumdaki bir kadının iddetinin “en uzun süre” olarak tayin edileceğini söylemişlerdir.⁵⁹⁷ Buna göre kocası ölmüş hamile kadının iddeti; doğum yapması halinde süre, sürenin dolması durumunda da doğum esas alınarak belirlenecektir. Söz gelimi kocası öldükten birkaç saat sonra doğum yapan kadın, dört ay on günlük iddet süresini doldurmak zorunda kalacaktır.

İbn Mes’ûd bu meseleyi kolaylık ilkesi çerçevesinde değerlendirmiş ve diğer içtihadı kabul edenlere “siz bu kadına ruhsatı değil de azimeti mi uygun görüyorsunuz” diyerek bu ilkeyi hatırlatmıştır.⁵⁹⁸ Çünkü o, Talâk sûresinde geçen ayetin, Bakara sûresinde geçen ayetten daha sonra indirildiğinden hareketle her halukarda doğumun esas alınması gerektiğini, böylece örnekte verilen kadın için daha kolay bir çözümün bulunabileceğini ifade etmektedir. Nitekim başka bir yerde İbn Mes’ûd aynı konuda kendisiyle tartışan muhataplarının da bu hususu görmelerini isteyerek “dört ay on gün geçse ve bu kadın doğum da yapmasa artık evlenebileceğini mi düşünüyorsunuz?” diyerek sormuş, onların “Hayır” demeleri üzerine “فتجعلون عليها التخليط – O halde bu

⁵⁹³ Buhârî, *Menâkıb*, 23; Müslim, *Fedâil*, 20.

⁵⁹⁴ Buhârî, *Vudû*, 61.

⁵⁹⁵ el-Bakara, 2/ 234.

⁵⁹⁶ et-Talâk, 65/ 4.

⁵⁹⁷ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, VI, 212; İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, VII, 485; el-Aynî, *Umde*, XX, 304.

⁵⁹⁸ Buhârî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 44.

kadını ağır olanla yükümlü tutuyorsunuz” demiştir.⁵⁹⁹ İbn Mes’ûd bu tavrıyla, söz konusu ayetlerin “kolaylık” sağlayan yorumu bulunduğu, dolayısıyla bununla amel etmeleri gerektiğine işaret etmiştir.⁶⁰⁰

İbn Mes’ûd konunun bir başka boyutu olan rusatlar hakkında “Şüphesiz Allah azimetlerinin yerine getirilmesi kadar ruhsatlarının da kabul görmesinden hoşlanır”⁶⁰¹ diyerek yeri geldiğinde Allah tarafından tanınan kolaylıkların kullanılması gerektiğini vurgulamıştır.

IV. İSTİNBAT METODUNU ŞER’Î KAYNAKLARA TATBİK ETMESİ

A. KUR’AN’A DAYALI İCTİHADLARI

İbn Mes’ûd diğer sahabîler gibi herhangi bir meselede Kur’an’da yer alan açık hükümleri almış ve uygulamış, bazı meselelerin hükmünü ise ilgili ayetleri çeşitli açılardan değerlendirerek tespit etmiştir. O, bu yönteme müracaat ettiğinde lafızın delâleti, nesih, sebab-i nüzûl ve Hz. Peygamber’in konuyla ilgili açıklama ve uygulamaları gibi hükmün şekillenmesine etki eden unsurları dikkate almış ve kararını buna göre oluşturmuştur. Ancak sünnetin maddî verileriyle irtibatı tespit edilsin ya da edilmesin İbn Mes’ûd’un Kur’an’a dayalı ictihadları her halukarda sünnetin metodolojik boyutuyla irtibatlıdır. Dolayısıyla zikredilecek herbir ictihad örneğinin bu yönüyle sünneti temsil ettiği bilinmelidir.

1. Delâleti Esas Alması

Hz. Peygamber, bazen Kur’an ayetlerini açıklarken dolaylı da olsa ashâbına birtakım usuller öğretmekteydi. Bunlardan biri nebevî asırda ve sonrasında ashâbın bazı kararlarına temel teşkil etmiş, fıkıh usulünde önemli bir yeri olan “delâlet”

⁵⁹⁹ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, IX, 330; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VIII, 655.

⁶⁰⁰ el-Aynî, *Umde*, XIX, 247.

⁶⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 317.

konusudur.⁶⁰² İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in delâlet üzerinden ashâbının düşünce ufkunu nasıl açtığına bizzat şahit olmuştur. O, bu örnek olayı şu şekilde aktarmaktadır:

“Sahabîler “الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون” ayeti⁶⁰³ indiğinde büyük bir tedirginlik yaşadılar ve Hz. Peygamber'e “hangimiz kendisine bile olsa zulmetmez ki?” diye sordular. Bunun üzerine Hz. Peygamber de “bu (kelime) sizin anladığınız gibi değil; Lokman'ın ‘Oğlum sakın Allah'a şirk koşma. Zira şirk büyük bir zulümdür’ sözünde geçtiği anlamıyladır” buyurmuştur.⁶⁰⁴

Hız. Peygamber bu açıklamasıyla “zulm” lafzının, akla ilk gelen umum anlamı değil, Lokman'ın (a.s) kullandığı mukayyet anlamı ifade ettiğini belirtmiştir.⁶⁰⁵ Bu örnekte Hız. Peygamber'in, Kur'an'da geçen kelimelerin farklı açılardan değişik anlamlar kazanabileceğine dikkat çektiği açıktır.⁶⁰⁶ Aynı zamanda Hız. Peygamber, söz konusu açıklamayı kelimenin Kur'an'daki diğer bir kullanımını üzerinden yaparak ashâbına, şer'î nasları anlamada kullanabilecekleri bir yöntem de kazandırmıştır.

İbn Mes'ûd'un birçok ichtihadı, onun Hız. Peygamber'den öğrendiği bu yöntemi daha geniş bir çerçevede kullandığını gösterir. O, bazı içtihatlarında Kur'an ayetlerini, kelimelerin anlamsal çerçevesini dikkate alarak yorumlamış ve buna göre kararlar

⁶⁰² Nasların dil özellikleri çerçevesinde değerlendirildiğini gösteren ilk örnekler râşid halifeler döneminin hemen başında görülmektedir. Örneğin Hız. Ebû Bekir, zekât vermektan imtina edenler hakkındaki ichtihadını, Kur'an'da birçok yerde zekâtın namazla birlikte zikredilmiş olması üzerinden oluşturmuştur (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 76). Aynı şekilde Hız. Ebû Bekir, Hız. Ömer'in zekât vermeyenlerle savaşılamayacağı tezini desteklemek için ileri sürdüğü rivayeti de, yine aynı rivayette yer alan “إلا بحقها” ifadesini, malın hakkı olan zekâtı da içerdiğini belirterek açıklamıştır (Bkz. İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, III, 217). Nitekim ilk başta rivayetin zahiri anlamına bakarak hareket eden Hız. Ömer, Hız. Ebu Bekir'in yaptığı bu yorumun isabetli olduğunu fark edip kendi görüşünü terk etmiştir. Konuyla ilgili bazı yorumlar için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l müşkil*, I, 26; İbn Receb, *Câmi*, XVIII, 232; Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarîh*, V, 23-24.

⁶⁰³ Enâm, 6/ 82.

⁶⁰⁴ Buhârî, *Ahadîsu'l-Enbiya*, 10; Müslim, *İman*, 56; Tirmizî, *Tefsir*, 7.

⁶⁰⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, II, 143. Ebû'l Abbas el-Kurtubî ashâbın bu ayeti yorumunun yanlış olmadığını belirtmektedir. Buna göre ashâb, “olumsuz bir bağlamda kullanılan nekire lafzın umum ifade ettiği” kuralına binaen “ولم يلبسوا إيمانهم بظلم” ayetinde geçen “zulm” kelimesini “her türlü zulüm” biçiminde anlamışlardır. Hız. Peygamber de onların böyle anlamalarını makul bulmakla beraber kasdın “hususî zulm olduğunu” izah etmiştir (Bkz. Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer, *el-Müfhim limâ eşkele li telhisi Müslim*, I-VII, 1. Baskı, Dâr İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dimaşk, 1996, I, 334-35).

⁶⁰⁶ Buna benzer bir yaklaşımı İbn Abbas'ın “Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir” ayetinde sergilediği görülmektedir. O ayette geçen “küfrü” “(bu kelime) sizin anladığınız anlamda değildir” deyip “كفر دون كفر” sözleriyle açıklamıştır (Bkz. İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, VI, 103; İbn Abdilberr, *el-Temhîd*, XVII, 16; İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, I, 137).

vermiştir. Bunu yaparken o, kimi zaman kelimenin lügat, kimi zaman da karinelere hareketle şer'î anlamını esas almıştır. Bazen de ayetin umum bir lafız üzerinden getirdiği hükmü, karşılaştığı fer'î meselelere tatbik etmiştir.

a. Lügat Anlamı Esas Alması

Sahabe arasında teyemmümün, cünüp kimseler için bir temizlenme biçimi olup olmadığı tartışılmıştır. Bu tartışmalar temelde “أَو لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا” “yahut kadınlara dokunup da su bulamamışsanız o zaman temiz bir toprakla teyemmüm edin” ayetinde⁶⁰⁷ geçen “لامس” fiiline farklı anlamlar yüklenmesinden kaynaklanmaktadır. Hz. Ali ve İbn Abbas kelimenin “cinsel ilişki”⁶⁰⁸, Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd ise “ten teması” anlamına geldiğini savunmuşlardır.⁶⁰⁹ İbn Mes'ûd'un “لامس” fiilini diğerleri gibi cinsel ilişkinin kastedildiği kinayeli anlama değil de hakiki anlama hamletmesi, Kur'an'da geçen ve cünüp olanın nasıl temizleneceğini beyan eden ayetler sebebiyledir. Zira “وإن كنتم جنبا فاطهروا” “Eğer cünüp oldunuz ise boy abdesti alın”⁶¹⁰ ve “يأيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا” “Ey iman edenler! Sarhoşken -ne söylediğinizi bilinceye, cünüpken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın”⁶¹¹ gibi ayetlerde cünüplük halinde mükellefin yıkanacağı ve namaza yaklaşmayacağı açık bir biçimde belirtilmiştir. İbn Mes'ûd da bu ayetleri göz önünde bulundurarak cünüp olanın toprakla değil ancak su ile temizlenebileceğine hükmetmiştir.⁶¹²

Bakıldığında İbn Mes'ûd'un bu içtihadının temelinde sünnetin cünüplük vasfına getirdiği ve daha sonra değişen şer'î tanımın yer aldığı görülmektedir. Şöyle ki, Hz. Peygamber “إنما الماء من الماء - *suyu ancak su gerektirir*” buyurarak⁶¹³ inzal

⁶⁰⁷ en-Nisa, 4/ 43.

⁶⁰⁸ Buhârî, *Nikah*, 26; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, XII, 351.

⁶⁰⁹ Hattabî, *Meâlimu's-Sünen*, I, 102; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 67; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, I, 45.

⁶¹⁰ el-Mâide 5/ 6.

⁶¹¹ en-Nisâ 4/ 43. İbn Mes'ud ayette geçen “إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ” ifadesini ise “yolcu” olarak değil, “camiden geçmek” şeklinde açıklamaktadır (Bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 412; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 621).

⁶¹² el-Aynî, *Umde*, IV, 7.

⁶¹³ Buhârî, *Vudû*, 34, Müslim, *Hayız*, 21.

gerçekleşmeden son bulan cinsel birleşmenin guslü gerektirmediğini beyan etmiştir. Dolayısıyla ayetlerin yıkanmakla giderileceğini söylediği cünüplük, bu hadisle inzalin doğurduğu bir vasıf olarak tanımlanmaktadır. Birçok sahabe gibi İbn Mes'ûd da hadisin getirdiği bu tanımı esas almış ve inzal anına kadar geçen sürede eşlerin birbirlerine sarılmalarını, öpmelerini, hatta cinsel uzuvlarını birleştirmelerini “الملاسة - ten teması” sınırlarında görmüştür. Bunun neticesinde de cünüplüğe sebep olmayan bu fiillerle son bulan birlikteliğin guslü gerektirmeyeceğine hükmetmiştir.⁶¹⁴ Onun “öpmek dokunmaktır” deyip bu fiili abdesti gerektiren durumlardan sayması⁶¹⁵ yine “لامس” fiili hakkında yaptığı bu yorumun bir neticesidir.

İbn Mes'ûd'un, yukarıda aktardığımız ayetleri sünnetin getirdiği bu tanım üzerinden değerlendirmesinin en çarpıcı sonucu ise cünüp olanın teyemmüm yapamayacak olmasıdır.⁶¹⁶ Zira İbn Mes'ûd'a göre bu durumda olan bir kimseden namaz yükümlülüğü su buluncaya dek kalkmış olmaktadır. Bundan dolayı da o, “*yolculukta cünüp olursan su bulana dek namaz kılma. Ancak abdest bozarsan teyemmüm yap ve namazını kıl*” diyerek hüküm vermiştir.⁶¹⁷ Ayrıca İbn Mes'ûd'un bu yaklaşımından, “لامس” fiilini hakiki anlamından çıkarıp mecazî anlama hamletmeyi gerektiren bir karine de görmediği anlaşılmaktadır.

Sahabe arasında benzer bir ihtilaf “والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء” “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler” ayetinde⁶¹⁸ geçen “قُرُوءٌ” kelimesi hakkında da yaşanmıştır. Müşterek bir lafız olan bu kelime hem “*tuhur*” hem de “*hayız*” için kullanılmaktadır. Diğer bazı sahabîlerle birlikte İbn Mes'ûd bu kelimenin “*hayız*” için kullanıldığı kanaatindedir.⁶¹⁹ Dolayısıyla bir kadının iddeti ancak üçüncü hayız döneminin bitimiyle son bulmaktadır.

İbn Mes'ûd'un fetvalarını da bu anlayışla verdiği görülmektedir. Örneğin bir kadın Hz. Ömer'e gelir ve eşinin kendisini bir kez boşadığını, üçüncü hayız döneminin

⁶¹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 86.

⁶¹⁵ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 133; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 249.

⁶¹⁶ Cessâs, *Fusûl*, IV, 38; Pezdevi, Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr*, I-IV, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, y.y., ty., II, 73; Serahsî, *el-Mebsût*, I, 111.

⁶¹⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 145.

⁶¹⁸ el-Bakara, 2/ 228.

⁶¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 55; Menna el-Kattan, *Tarihu't-Teşri'l-İslâmî*, I, 221.

bitiminde tam yıkanmak üzere suya uzanmışken kocasının gelip kendisine yeniden döndüğünü söylediğini haber verir. Hz. Ömer, kendisi hakkında hükmün ne olduğunu soran bu kadına herhangi bir şey söylemeden Abdullah b. Mes'ûd'a “*onun hakkında senin düşüncen nedir?*” der. İbn Mes'ûd da, kadın üçüncü hayız dönemini takiben yıkanıp temizlenmedikçe kocanın eşine dönebileceğini söyler. Hz. Ömer de “*ben de böyle düşünüyorum*” diyerek onun ictihadına katıldığını belirtir.⁶²⁰

Bu örnekten de anlaşılmaktadır ki Hz. Ömer ve İbn Mes'ûd, ayette geçen “*قرء*” kelimesini “*hayız*” olarak açıkladıklarından fetva soran kadının, fiilen yıkanıp hayızlık halinden çıkmadıkça iddetinin son bulmayacağına hükmetmişler, bunun neticesinde de kocaya hanımına yeniden dönüş hakkı tanımışlardır.⁶²¹

İbn Mes'ûd'un naslarda geçen kelimelerin anlamları üzerinde dikkatle durduğunu gösteren bir diğer örnek ise “*ياأيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى*” “*ذكر الله*” “*Ey iman edenler! Cuma günü namaza çağırıldığı (ezan okunduğu) zaman, hemen Allah'ı anmaya koşun*” ayetinde⁶²² geçen “*فاسعوا*” kelimesi hakkında yaptığı yorumdur. İbn Mes'ûd bu ayette söz konusu kelime yerine “*فامضوا*” kıraatini tercih etmekte ve “*şayet “فاسعوا” şeklinde okumuş olsaydım elbisem düşünceye kadar koşardım*” demektedir.⁶²³ Bu yaklaşımıyla İbn Mes'ûd, Kur'an'ın yorum ve uygulanmasında, “herhangi bir karine yoksa ayetlerde geçen lafızların lügat anlamlarına hamledileceği” ilkesine göre davranmıştır. Hal böyle olunca İbn Mes'ûd, ayeti “*فاسعوا*” kıraatiyle okuyanların, bu tercihin gereği olarak koşmak durumunda olduklarına işaret etmiştir.

b. Şer'î Anlamı Esas Alması

İbn Mes'ûd bazı konularda verdiği hükmü nasların ortaya çıkardığı yeni anlamlar üzerinden oluşturmuştur. “*الرضاع*” kelimesi bu bağlamda verilebilecek bir örnektir. Rivayete göre adamın biri Ebû Mûsâ el-Eşarî ve İbn Mes'ûd'un bulunduğu

⁶²⁰ Bkz. *Muvattâ* (Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî Rivayeti), s. 206; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 384; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, X, 13; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 323.

⁶²¹ Hucvî, *el-Fikru's-Sâmî*, I, 328.

⁶²² el-Cuma, 62/ 9.

⁶²³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 482.

yere gelip “hanımınla birlikte olduğum sırada sütü mideme kaçtı” der ve bu durumda ne yapması gerektiğini sorar. Ebû Mûsâ el-Eşarî “Hanımının sana haram olduğuna hükmetmekten başka bir yol göremiyorum” diyerek konu hakkındaki düşüncesini açıklar. İbn Mes’ûd bunun üzerine “adamın verdiği fetvaya da bak” diyerek ona katılmadığını gösterir. Ebû Mûsâ da İbn Mes’ûd’un bu tepkisi üzerine “sen ne derdin?” diye sorar. O da “süt emme ancak iki yıl içerisinde gerçekleşir” cevabını verir. Bunun üzerine Ebû Mûsâ “bu bilge aranızda var oldukça bana bir şey sormayın” diyerek kendi ictihadından döner.⁶²⁴ Rivayetin diğer bir tarîkinde ise İbn Mes’ûd “Sütten kesildikten sonra emme gerçekleşmez. Emmenin haram kılıcı olması ise ancak sütün et ve kemik oluşumuna yaradığı dönemde gerçekleşir”⁶²⁵ demektedir.

Ebû Mûsâ el-Eşarî’nin yaklaşımına bakılırsa o ictihadını “الرضاع” kelimesinin lügat anlamını dikkate alarak oluşturmuştur. Buna göre Ebû Mûsâ yaş sınırı gözetmeksizin emme fiilinin gerçekleştiği bütün durumları, Hz. Peygamber’in “Süt de neseb gibi haram kılar”⁶²⁶ sözündeki hükmün kapsamında görmüş ve soru soran kişiye eşinden ayrılmak zorunda olduğunu söylemiştir.

İbn Mes’ûd’un ictihadını daha iyi anlamak için konuyla ilgili genel düşüncesine değinmek yararlı olacaktır. O her şeyden önce mideye ulaşan sütün azının da çoğunun da haram kılacağı görüşündedir.⁶²⁷ Bu da İbn Mes’ûd’un bahse konu meseleye mideye kaçan sütün azlığı veya emmenin uzun süre devam edip etmemiş olması açısından bakmadığını göstermektedir. İbn Mes’ûd, Hz. Peygamber’in “ancak et ve kemik oluşumu sağlayan emme haram kılıcıdır”⁶²⁸ sözünü ve “والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين” “Emzirmeyi tamamlamak isteyen (baba) için, anneler çocuklarını iki tam yıl emzirirler”⁶²⁹ ayetini esas aldığından şer’î anlamda emme fiilinin, ancak iki yıllık bir zaman dilimi içerisinde gerçekleşmesi halinde haramlık doğuracağına hükmetmiştir. Dolayısıyla nasların çizdiği bu tanımın dışında kalan yetişkinler için bu manada emme fiilinden söz edilemeyeceğine göre söz konusu şahsın hanımından

⁶²⁴ Muvatta, *Radâ*, 2.

⁶²⁵ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 134. Ebû Dâvud, *Nikâh*, 9.

⁶²⁶ Buhârî, *Şahâdât*, 7; Müslim, *Radâ*, 1

⁶²⁷ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 468; Nesâî, *Nikâh*, 51.

⁶²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 185; Dârekutnî, *es-Sünen*, V, 304.

⁶²⁹ el-Bakara, 2/ 233.

ayrılması için herhangi bir sebep bulunmamaktadır.⁶³⁰ Böylece İbn Mes'ûd'un itihadının "الرضاع" kelimesinin Kur'an ve sünnetten alınmış verilerle ortaya çıkan şer'î tanıma dayandığı anlaşılmaktadır.

c. Umum Anlamı Dikkate Alması

İbn Mes'ûd karşılaştığı bazı problemleri, nasların ihtiva ettiği umum anlam üzerinden çözmüştür. Zira Hz. Peygamber bazı ayetleri indikleri hususî sebepler üzerinden değil de ihtiva ettikleri umumî anlam üzerinden değerlendirmiştir. Örneğin hac veya umre amacıyla ihrama girmiş olanların hangi durumlarda "muhsar"⁶³¹ sayılacakları sahabe arasında farklı değerlendirmelere konu olmuştur.⁶³² İhtilafın sebebi ise "Haccı da, umreyi de Allah için tamamlayın. Eğer engellenmiş olursanız artık size kolay gelen kurbanı gönderin..."⁶³³ ayetinin farklı yorumlanmasıdır.

Bu ayet Hz. Peygamber ve ashâbının Hudeybiye günü düşman tarafından engellenmeleri üzerine indirilmiştir.⁶³⁴ Sahabeden bazıları ayetin nüzûl sebebini dikkate aldıklarından "ihşarın" ancak düşman tarafından yapılan engellemeyle gerçekleşeceği görüşünü benimsemişlerdir. Halbuki Hz. Peygamber "Kimin ayağı kırılır veya aksarsa ihramdan çıkar ve ertesi yıl hac yapar"⁶³⁵ buyurarak ayetin umumunu dikkate almış ve bu çerçeveye soktuğu sakatlık durumu için ayette geçen hükmü vermiştir. İbn Mes'ûd da aynı yöntemle ayetin iniş sebebini hususiyetini değil lafzın umumî anlamını dikkate almış ve düşmanın engel olmasıyla illet benzerliği bulunan hastalık vs. gibi halleri de "ihşar" kapsamında değerlendirmiştir. Bunun bir neticesi olarak İbn Mes'ûd, umre yapmak üzere ihrama girmiş ancak yılan sokması sebebiyle devam edemeyen birinin durumu hakkındaki soruya "Sizinle beraber bir hedy ücreti göndersin. Sonra aranızda

⁶³⁰ Benzer bir yorum için bkz. Mahmûd Abdulaziz Muhammed, *Menhecu's-Sahabe fi't-Tercîh*, 1. Baskı, Daru'l-Ma'rife, Beyrût, 2004, s. 101.

⁶³¹ "İhsar" âciz olmak, alıkoymak, engellemek" gibi anlamlara gelmektedir (Bkz. Sa'di Ebû Habib, *el-Kamusu'l-Fıkhî*, s. 91). Muhsar ise ism-i mefûl yapıda bir kelime olup "alıkonulmuş, engellenmiş kimse" anlamına gelmektedir.

⁶³² İbn Abbas ve İbn Ömer "ihşarın" sadece düşman sebebiyle gerçekleşeceği görüşündedirler (Bkz. Hattabi, *Mealimu's-Sünen*, II, 159; İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, IV, 457).

⁶³³ el-Bakara, 2/ 196.

⁶³⁴ İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, IV, 456; Mübarekfurî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, IV, 9; İbn Âşur, *et-Tahrîr*, II, 216.

⁶³⁵ Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 43; Tirmizî, *Hac*, 94.

bir gün kararlaştırın. Hedy kesildiğinde ihramdan çıksın ve sonra kazasını yapsın” şeklinde cevap vermiştir.⁶³⁶

İbn Mes’ûd’un Kur’an ayetlerinde geçen umum lafızları dikkate aldığı başka örnekler de bulunmaktadır. Örneğin kendisine “bir yıl döşek üzerinde uyumayacağıma dair yemin ettim” diyen birine “Ey İman edenler Allah’ın size helal kıldığı iyi ve güzel şeyleri haram saymayın. Haddi de aşmayın. Çünkü Allah haddi aşanları sevmez”⁶³⁷ ayetini okumuştur. Daha sonra “Yaptığın bu yeminin kefarecini yerine getir ve yatağında da yat” diyen İbn Mes’ûd, adamın “ben hali vakti yerinde biriyim” sözü üzerine “bir köle azad et” demiş ve böylece yemin kefaretinin ne olacağını tayin etmiştir.⁶³⁸

Bu örnekte ayetin zikredildiği bağlama bakılırsa İbn Mes’ûd’un, yatak gibi insana rahatlık sağlayan ev eşyalarını “طيبات ما أحل الله لكم” “Allah’ın size helal kıldığı iyi ve güzel şeyler” kapsamında değerlendirdiği ve bunların yasaklanmasını da söz konusu ayetin belirttiği yasağı çiğnemek olarak gördüğü anlaşılmaktadır.⁶³⁹

Başka bir örnekte ise İbn Mes’ûd, misafirlere hayvanın memesinden yapıldığı için “الصَّرْع” ismini almış bir yemeğin ikram edildiği bir davete katılır. Bu sırada oradakilerden birinin kendilerine eşlik etmeyip sofradan uzak durduğunu görür. İbn Mes’ûd ona neden böyle davrandığını sorar. Söz konusu şahısın sunulan yemeği yememek üzere yemin ettiğini öğrenince de “bu şeytanın izini takip etmektir” der ve “Ey İman edenler Allah’ın size helal kıldığı iyi ve güzel şeyleri haram saymayın” ayetini okur. Daha sonrada onu “Yemek ye. Yaptığın yeminin de keffaretini öde. Zira bu yaptığın şeytanın izinde yürümektir” diyerek uyarır.⁶⁴⁰

Bu örnekte İbn Mes’ûd’un mezkur yemeği, “طيبات” kelimesinin ifade ettiği umum anlam kapsamında değerlendirdiği görülmektedir. Çünkü söz konusu ayet kişinin, herhangi bir mübah fiili kendisi için dahî yasaklama yetkisine sahip olmadığını

⁶³⁶ Tahâvî, *Şerhu Ma’âni’l-Âsâr*, III, 321. İbn Hacer bu rivayetin sahih olduğunu belirtmektedir (Bkz. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 3). Yine Ahmet Muhammed Şakir’in değerlendirmesi için bkz. Taberî, *et-Tefsîr*, III, 42 (3297 nolu hadise düştüğü dipnot).

⁶³⁷ el-Mâide 5/ 87.

⁶³⁸ Sa’id b. Mansûr, *es-Sünen*, IV, 1520; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, IX, 340.

⁶³⁹ Benzer bir yorum için bkz. Abdurrezâk İskender, *Abdullah b. Mes’ûd İmâmu’l-Fıkhî’l-İrâkî*, s. 202.

⁶⁴⁰ Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, IX, 184; Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 343. Zehebî hadisin Buhârî ve Müslim’in şartlarına uyduğunu belirtmektedir (Bkz. Zehebî, *Telhîsu’l-Müstedrek*, II, 343).

haber vermektedir. Buradan hareketle İbn Mes'ûd, söz konusu yemeği kendisine haram kılan kişinin, diğer hallerde sahip olduğu tercih hakkını yitirdiği sonucuna varmış, keffaretini yerine getirmek kaydıyla yeminini bozması gerektiğine hükmetmiştir.

Aslında bu örneklerde görülen durumun bir benzeri Hz. Peygamber ve hanımları arasında geçen bir olayda da yaşanmıştır. Rivayete göre Rasûlullah “ولن أعود له- Bir daha asla içmem” diyerek kendisine bal şerbetini yasaklayınca⁶⁴¹ “يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله”⁶⁴² ayeti⁶⁴² inmiş ve bu kararı düzeltmiştir. İbn Mes'ûd'un da aralarında bulunduğu birçok sahabe, bu olayı ve ardından inen ayeti dikkate alarak kişinin kendisine mübah olan bir şeyi “bir daha yapmayacağım, yemeyeceğim” vb. gibi sözlerle yasaklamasını yemin saymış ve bu yeminin keffareti yerine getirilerek bozulması gerektiği görüşünü benimsemişlerdir.⁶⁴³

Bu örneklerde İbn Mes'ûd'un, ayetin içerdiği hükmün umum ifade eden bir lafız üzerine kurulu olduğunu dikkate aldığı ve bu hükmü söz konusu lafzın kapsamına giren durumlara teşmil ettiği görülmektedir.

Bazen de İbn Mes'ûd, tahsis yoluyla bir meselenin hükmünü umum hükmün kapsamından çıkarmıştır. Bu konuda daha önce zikrettiğimiz kocası ölmüş hamile kadının iddeti konusunda verdiği hüküm zikredilebilir. Bakara sûresinde umumi olarak, kocası vefat eden bütün kadınların iddetinin dört ay on gün olacağı bildirilmektedir.⁶⁴⁴ Talâk sûresinde ise hamile kadınların iddetinin doğum yapımlarıyla son bulacağı söylenmektedir.⁶⁴⁵ Dolayısıyla kocası ölmüş hamile kadın her iki ayetin kapsamına girmektedir. Bu yüzden ashâbdan bazıları bu kadının, dört ay on gündenden önce doğum yapması halinde Bakara sûresindeki ayeti, dört ay on gün geçmesine rağmen doğum yapmaması halinde ise Talak sûresindeki ayeti esas alarak en uzun süreyi iddet olarak belirlemişlerdir. İbn Mes'ûd ise bu durumdaki kadının iddetinin doğumla son

⁶⁴¹ Buhârî, *Talak*, 8; Müslim, *Talak*, 3.

⁶⁴² et-Tahrîm 66/ 1-2. Ayeler şu şekildedir: “يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك تبتغي مرضات أزواجك والله غفور رحيم ، ”
“Ey Peygamber! Eşlerinin rızasını gözeterek Allah'ın sana helâl kıldığı şeyi niçin kendine haram ediyorsun? Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir. Allah, (gerektiğinde) yeminlerinizi bozmanızı size meşru kılmıştır. Sizin yardımcınız Allah'tır. O, bilendir, hikmet sahibidir”

⁶⁴³ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, II, 85.

⁶⁴⁴ el-Bakara, 2/ 234.

⁶⁴⁵ et-Talâk, 65/ 4.

bulacağına hükmetmiştir.⁶⁴⁶ Çünkü Talak sûsindeki ayet daha sonra indiğinden Bakara sûresindeki umum ifade eden ayeti tahsis etmiştir.⁶⁴⁷ İbn Mes'ûd verdiği bu bilginin doğruluğundan o kadar emindir ki, bu konuda farklı düşünenleri mübahaleye dahî davet etmiştir.⁶⁴⁸ Ayrıca İbn Mes'ûd'un ayetlerin iniş sırasına ısrarla dikkat çekmesi, Kur'an'a dayalı icthadlarda bu hususun gözardı edilemeyeceğine olan inancını yansıtmaktadır.

2. Nüzûl Sebebini Dikkate Alması

Namazda imama uyan kimsenin kıraati konusu, sahabe arasında farklı görüşlerin ileri sürüldüğü bir meseledir.⁶⁴⁹ Abdullah b. Mes'ûd, kıraatin gizli veya açık yapıldığı bütün namazlarda imama uyanların herhangi bir şey okumayacakları görüşündedir. Hatta o bu şekilde davranmayan kimseler hakkında, “*İmamın arkasında okuyan kişinin ağzı toprak dolsun*”⁶⁵⁰ diyerek beddua etmiş; muktedînin kıraat etmesini kat'i bir emrin çiğnenmesi addetmiştir. Çünkü İbn Mes'ûd “*Kur'an okunduğunda onu dinleyin ve susun*”⁶⁵¹ ayetinin, namaz hakkında indirildiğini bilmektedir.⁶⁵² Dolayısıyla İbn

⁶⁴⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 344; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-nâzir*, I, 12.

⁶⁴⁷ Bâcî, *el-Müntekâ*, IV, 132; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VIII; ez-Zürkânî, Muhammed b. Abdulbâkî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta İmâm Mâlik*, I-IV, 1. Baskı, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetü's-Sekâfetu'd-Diniyye, Kahire, 2003, III, 337; Humeydan b. Abdillâh b. Muhammed, “Fukahâu's-Sahabe el-Muksirun”, *Mecelletu Ümmi'l-Kurâ*, s. 5, 1990.

⁶⁴⁸ Buhârî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 44; Nesâî, *Talâk*, 56; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VI, 471; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 329; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 706.

⁶⁴⁹ Bu ihtilaflar için bkz. Mâverdî, *el-Hâvî*, II, 141.

⁶⁵⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, II, 138; Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I, 129; el-Aynî, *Umde*, IV, 12.

⁶⁵¹ el-A'râf, 7/ 204.

⁶⁵² Birçok kaynak bu ayetin namazla ilgili indiğini belirtmektedir (Bkz. Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, el-Mektebetü'l-Asriyye, y.y., 2004, s. 221; İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, II, 370; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 456). Bu ayetin iniş sebebi hakkında İbn Mes'ûd'a nisbet edilerek verilen bilgiler de bulunmaktadır. Kurtubî (671/1273) herhangi bir senet zikretmeden verdiği bir rivayette, aralarında İbn Mes'ûd'un da bulunduğu bazı sahabîlerin, Hz. Peygamber namaz kılariken müşriklerin O'na yaklaşıp bu “Kur'an'ı dinlemeyin” demeleri üzerine bu ayetin indirildiğini söylediklerini zikretmektedir. Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, VII, 353. Yine bazı tefsir kaynaklarında İbn Mes'ûd'un, “Kur'an okunduğunda susun ve dinleyin” ayeti inene dek bizler namazda birbirimize selam verirdik” dediği aktarılmaktadır (Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I-XXIV, 1. Baskı, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 2000, XIII, 345; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an*, III, 536). İbn Receb ise bu rivayetin “munkatı” olduğunu belirtmektedir (Bkz. İbn Receb, *Fethu'l-bârî*, IX, 293). Yine İbn Mes'ûd'un, arkasında namaz kılanların bir şeyler okuması üzerine “hala kafa yorup anlamayacak mısınız” deyip “*Kur'an okunduğunda onu dinleyin ve susun*” ayetini zikrettiği aktarılmaktadır (Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyan*, XIII, 346; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurân*, III, 485; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürü'l-Mensûr*, I-VIII; Dâru'l-Fikr, Beyrût, ty., III, 635). Ayrıca İbn Mes'ûd söz konusu ayetin iniş sebepleri arasında sayılan ve Hz. Peygamber'in, arkasında

Mes'ûd'un konuyla ilgili verdiği mutlak hükmü esasen bu ayete dayandırdığı söylenebilir.⁶⁵³

Diğer taraftan İbn Mes'ûd'un namazların ilk iki rekâtında Fatiha ile birlikte Kur'an'dan bir miktar okunmasını zorunlu görmesinden⁶⁵⁴ onun, “*Fatiha okumayanın namazı yoktur*”⁶⁵⁵ rivayetiyle vaz edilen hükümden haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Öyleyse İbn Mes'ûd'a göre, nüzûl sebebine binaen ayet muktediye; bahsi geçen rivayet ise imama ve kendi başına namaz kılan kimseye hitap etmektedir.

İbn Mes'ûd'un bu ictihadı, aynı konuyla ilgili Kur'an ayetleriyle sünneti nasıl cem ettiğinin görülmesi bakımından da dikkat çekici bir örnektir. Şöyle ki o, kendisine yöneltilen konuyla ilgili bir soruyu “*Namazın bir tek meşguliyeti vardır. Bunda da imam sana kâfîdir*”⁶⁵⁶ diyerek cevaplamıştır. Bu cevap, Hz. Peygamber'in değişik vesilelerle dile getirdiği iki farklı söz üzerine kurulmuştur. İlk olarak İbn Mes'ûd, “*namazın bir meşguliyeti vardır*”⁶⁵⁷ hadisini kıraate işaret etmek üzere almıştır. Çünkü Hz. Peygamber bu sözü, Habeşistan'dan döndüğünde önceden yaptığı gibi kendisini namazdayken selamlayan İbn Mes'ûd'a, namaz kılanın okuduklarını anlamakla meşgul olacağını izah mahiyetinde söylemiştir.⁶⁵⁸ Cevabın ikinci bölümü ise Hz. Peygamber'in

namaza duranların yüksek sesle kıraat etmeleri sebebiyle “Kur'an'dan okuduklarımızı karıştırmama sebep oldunuz” dediği bir olaya tanıklık ettiği nakledilmektedir (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 330; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VII, 334; Ebû Ya'la, *el-Müsned*, VIII, 423; et-Tahâvî, Ebû Cafer, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I-V, 1. Baskı, thk. Muhammed Seyyid Câdulhak, Âlemu'l-Kütüb, y.y., 1994, I, 217). Bunlar dışında diğer birçok rivayet de bahsi geçen ayetin iniş sebebi olarak, İbn Mes'ûd'un da şahit olduğu benzer olayları vermektedir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un, bu ayetin namazda imama uyanların kıraati hakkında indiği düşüncesinde olduğu söylenebilir. Hanefiler de bu ayete dayanarak kıraat gizli yapıldığında susmanın, açıktan yapıldığında da dinlemenin farz olduğunu söylemektedirler (Bkz. Serahsi, *el-Mebsût*, I, 199; Kâsânî, *Bedaiu's-Sanaî*, I, 111). Onların da bu yorumunun İbn Mes'ûd'a dayanıyor olması kuvvetle muhtemeldir.

⁶⁵³ İbnü'l-Hümâm (861/1457) ayetin namaz hakkında olduğunu belirttikten sonra söz konusu hükmün elde edileceği istinbat yöntemini şu şekilde açıklamaktadır: “*Ayette istenen iki durum dinlemek ve susmaktır. Öyleyse her ikisinin de uygulanması gerekecektir. İlk talep (dinlemek) kıraatin açıktan yapıldığı namazlara hastır. İkincisi ise böyle olmayıp mutlak anlama hamledilerek uygulanır. Dolayısıyla her hâlükârda kıraat sırasında susulması gerekecektir*”.⁶⁵³ İbn Mes'ûd'un birçok örnekte Kur'an'da geçen lafızları dikkatle ele aldığı düşünülürse İbnü'l-Hümâm'ın açıkladığı bu yöntem üzerinden hüküm çıkarmış olması kuvvetle muhtemeldir.

⁶⁵⁴ Kal'acî, *İbn Mes'ûd*, s. 314.

⁶⁵⁵ Buhârî, *Bed'u'l-Ezân*, 94; Müslim, *Salât*, 11; Tirmizî, *Salât*, 69.

⁶⁵⁶ Muvatta, *Salat*, 30; Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I, 219; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I, 219.

⁶⁵⁷ Müslim, *Mesâcid*, 7.

⁶⁵⁸ Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, V, 27.

başka bir vesileyle dile getirdiği “*Her kim imama uyarsa imamın okuyuşu onun da okuyuşu olur*”⁶⁵⁹ sözünün bir tür tekrarıdır. Bu durum İbn Mes’ûd’un, konu hakkında bildiği Hz. Peygamber sözlerini kendi lisanıyla dile getirmesidir. Dolayısıyla İbn Mes’ûd söz konusu nasların ihtiva ettiği mutlak hükme göre hareket etmiştir. Bu görüşün benimsendiği Hanefî mezhebinde ayette yer alan “*فاسمعوا له*” ve “*وأصتوا*” lafızları iki farklı emir olarak değerlendirilmiş, bunlardan ilki cehrî okuyuşa, ikincisi ise kıraatin hafî yapıldığı namazlarda imama uyan kişinin dinlemesine hamledilmiştir.⁶⁶⁰

Görüldüğü üzere İbn Mes’ûd, soruyu cevaplarırken ayetin üslûbu ve iniş sebebi üzerinden ulaştığı hükmü, sünnetten farklı iki rivayeti bir araya getirerek desteklemiş ve bir anlamda icthadının beslendiği delillere işaret etmiştir.

3. Sünnetin Beyanına Müracaat Etmesi

İbn Mes’ûd’un namazların kısaltılması hakkında yaptığı icthad, onun Kur’an’da yer alan bazı hükümlerin çerçevesini, Hz. Peygamber’in uygulamasını dikkate alarak nasıl belirlediğini gösteren önemli bir örnektir. Bu örnekte ayette belirtilen hükmün kapsamı sünnet dikkate alınarak genişletilmiş ve nihaî şeklini almıştır. Söz konusu hükmün yer aldığı ayet şu şekildedir:

*"Yeryüzünde sefere çıktığınız zaman eğer kâfirlerin size fenalık yapacağından endişe ederseniz, namazdan kısaltmanızda üzerinize bir vebal yoktur. Şüphesiz ki kâfirler sizin apaçık düşmanlarınızdır."*⁶⁶¹

İlk etapta ayetin mantûkundan namazların kısaltılmasının, düşman korkusuna bağlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ömer ve Ya’la b. Ümeyye (38/658) de ayeti bu şekilde anladıklarından güven ortamında da namazların kısaltılabileceğini öğrenince şaşkınlığa kapılmışlardır. Bu konuyu ilk olarak Hz. Peygamber’e arz eden Hz. Ömer “*Allah’ın size bahşettiği bir sadakadır (ruhsattır). Allah’ın sadakasını kabul edin*” şeklinde bir cevap almıştır.⁶⁶²

⁶⁵⁹ el-Muvatta, *Salât*, 112; İbn Mâce, *İkametu’s-Salât*, 13.

⁶⁶⁰ Bkz. Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanaî*, I, 111; ez-Zeyla’î, *Tebyînu’l-hakâik*, I, 132.

⁶⁶¹ en-Nisa, 4/ 101.

⁶⁶² Müslim, *Salâtu’l-Müsâfirîn*, 1; Tirmizî, *Tefsîr*, 5.

İbn Mes'ûd ise birçok yolculukta Hz. Peygamber'e eşlik etmiş ve O'nun hac gibi düşman korkusunun söz konusu olmadığı durumlarda da namazlarını kısaltarak kıldığına şahit olmuştur.⁶⁶³ Hz. Peygamber'in bu uygulaması sayesinde ayette geçen "düşman korkusu" kaydının, tahsis için değil o sıralar sefere çıkan Müslümanların sıklıkla karşılaştıkları bir durumu tespit sadedinde zikredildiği anlaşılmaktadır.⁶⁶⁴ Bu noktayı dikkate alan İbn Mes'ûd iki veriyi de ele almış ve namazların kısaltılmasının, bir rivayete göre sadece cihad ve hac yolculuklarında⁶⁶⁵ başka bir rivayete göre ise bunlar gibi vacip olan yolculuklarda mümkün olabileceğine hükmetmiştir.⁶⁶⁶ O dönem Hz. Peygamber'in genellikle hac ve cihad maksadıyla yolculuk yaptığı düşünülürse İbn Mes'ûd'un birinci rivayette şahit olduğu bu genel durum bağlamında konuştuğu, dolayısıyla tahsisi kastetmediği söylenebilir. Nitekim ikinci rivayette o, namazların kısaltılabileceği durumlar hakkında daha genel bir çerçeve çizerek bu mesele hakkındaki görüşünü açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

İbn Mes'ûd'un, namazların kısaltılması konusunda vardığı hükmü sadece zorunlu yolculuklar için geçerli görüp bunun dışındaki seferleri bu kapsama almaması ise "vacibin ancak vacibe karşılık terkedilebileceği" düşüncesiyle hareket ettiği şeklinde yorumlanabilir.⁶⁶⁷

İbn Mes'ûd bazen aynı konu ile ilgili Kur'an ve sünnet verilerini bir arada değerlendirirken kararını sünnetin ihtiva ettiği üslubu önceleyerek vermiştir. Bu bağlamda onun çıplak ayağa mesh etmekle ilgili yaklaşımı önemli bir örnektir. Öncelikle o, Kur'an'da abdesti ele alan ayetten çıplak ayağa mesh edilebileceği

⁶⁶³ Buhârî, *Taksîru's-Salât*, 2; Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 2.

⁶⁶⁴ Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr*, IV, 204. Kur'an'da bu kullanımın bir başka örneği olarak "وَرَبَائِكُمْ" "الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي نَخَلْتُمْ بِهِنَّ" şeklindeki Nisa 23. ayeti gösterilmektedir. Bu ayet, "zifafa girilmiş eşlerin başkalarından olma kızlarını" nikâhlanılması haram olan kadınlar arasında saymaktadır. Ayrıca ayet, bu kızları "evlerinizde bulunan" kaydıyla zikretmektedir. Ancak bu kayıt, bahsi geçen kızların annelerinin yeni eşleriyle evlenememelerinin şartı olarak anlaşılmalıdır. Nitekim söz konusu kızlar, üvey babalarıyla kalmıyor olsalar dahî anneleriyle zifafa girmiş kimselerle artık evlenemeyeceklerdir. Dolayısıyla ayet, söz konusu kızların genellikle anneleriyle birlikte üvey babalarının evlerine yerleşiyor olmalarına istinaden bu şekilde inmiştir (Bkz. Kurtubî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, V, 112; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, V, 141).

⁶⁶⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, II, 521; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, II, 288.

⁶⁶⁶ en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmu şerhu'l-Mühezzeb*, I-XIII, Dâru'l-Fikr, y.y., ty., IV, 346.

⁶⁶⁷ Benzer bir yaklaşım için bkz. Kal'acî, *İbn Mes'ûd*, s. 278.

kanaatine varanlara ayetin kıraatine dikkat çekerek cevap vermiştir.⁶⁶⁸ İbn Mes'ûd söz konusu ayetin “وَأَرْجُلُكُمْ” kısmında yer alan “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” kısmında yer alan “وَأَرْجُلُكُمْ” lafzını mansub okumuş ve “رجع الامر إلى الغسل” diyerek ayetin, ayakların mesh edilmesini değil yıkanmasını emrettiğini beyan etmiştir.⁶⁶⁹

İbn Mes'ûd, bu meselede sadece söz konusu ayet bağlamında bir değerlendirme yapmamıştır. Nitekim o, “Ya kişi abdest alırken ayak parmaklarının arasını iyice yıkar ya da ateş onu yakar” sözüyle⁶⁷⁰ verdiği hükmü şekillendiren deliller arasında sünnetten bir takım verilerin de bulunduğunu göstermiş olmaktadır. Zira İbn Mes'ûd'un konuşmasında belirttiği parmak aralarını yıkama keyfiyeti bizzat Hz. Peygamber'in uygulamasıyla bilinmektedir.⁶⁷¹

Ayrıca İbn Mes'ûd'un açıklamasında yer alan tehdit ya doğrudan Hz. Peygamber'in benzer bir sözünden alınmıştır ya da birçok sahabe tarafından aktarılan

⁶⁶⁸ Bu örnekte İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in çıplak ayağa mesh etmek gibi bir uygulaması olmadığına dikkat çekmek yerine tartışmaya söz konusu ayet üzerinden katılmıştır. İbn Mes'ûd aynı yöntemi daha sonra göreceğimiz “abdestte tertip” meselesinde de kullanmış ve hükümünü buna göre vermiştir. Yine benzer yaklaşımın, İbn Mes'ûd ile Ebû Musa el-Eşarî arasında geçen “cünüp olanın teyemmüm yapması” hakkındaki tartışmada da görülmektedir. Bu da bir yöntem olarak sahabenin, dil kurallarının veya kıraat farklılıklarının müsaade ettiği oranda Kur'an'dan hüküm çıkarmayı doğru bulduklarını göstermektedir.

⁶⁶⁹ Bkz. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 20; Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I, 39; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 246; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, I, 70. Diğer taraftan İbn Mes'ûd'un tercih ettiği kıraat hakkında verdiğimiz bu kaynaklara dayanarak onun ilk önce çıplak ayağa meshedilebileceği görüşünü savunduğu iddiası ise doğru değildir. Bu iddia için bkz. Kal'acî, *İbn Mes'ûd*, s. 490; Ayşe Elmalı, Abdullah b. Mes'ûd ve Fıkhî Kişiliği, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir, 2009, s. 56. Bu yanlış tespit muhtemelen kaynaklarda geçen “ابن مسعود قال رجع إلى غسل القدمين في قوله وأرجلكم إلى الكعبين” ve benzeri ifadelerdeki “رجع” fiiline yanlış fail taktir etmekten kaynaklanmıştır. Nitekim yukarıda aktardığımız Beyhakî'nin hasen rivayetinde faile de yer verilerek meselenin açıklık kazanması sağlanmıştır. Rivayet şöyledir: “ابن مسعود انه كان يقرأ: “وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ قَالَ رَجَعَ الْأَمْرُ إِلَى الْغَسْلِ” Dolayısıyla bu rivayetteki “انه كان يقرأ” lafzından İbn Mes'ûd'un, “وأرجلكم” lafzını sürekli mansub okuduğu, yine rivayetteki “رجع” fiilinin de ilgili ayette atfa dayalı oluşan işgalin izahı için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Beyhakî'nin naklettiği bu rivayetin ravileri arasında yer alan İbn Huzeyme de kendi eserinde kullandığı uzun bab başlığıyla bu tespiti doğrulamaktadır. Bab başlığı şu şekildedir: “باب ذكر البيان أن الله عز وجل وعلا أمر بغسل القدمين في قوله: “{وأرجلكم إلى الكعبين} [المائدة: 6] الآية، لا بمسحهما " على ما زعمت الروافض، والخوارج، والدليل على صحة تأويل المطلبي رحمه الله أن معنى الآية على التقديم والتأخير على معنى: اغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤوسكم، فقدم ذكر المسح على "ذكر الرجلين، كما قال ابن مسعود، وابن عباس، وعروة بن الزبير: وأرجلكم إلى الكعبين قالوا: رجع الأمر إلى الغسل” Bkz. İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak, *es-Sahîh*, I-IV, thk. Muhammed Mustafa el-Â'zamî, *el-Mektebetü'l-İslâmî*, Beyrût, ty., I, 85.

⁶⁷⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 22; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 25; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 246.

⁶⁷¹ Hz. Peygamber'in ayak parmaklarını hilallediğine dair rivayetler için bkz. Tirmizî, *Tahâret*, 31; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 59; İbn Mâce, *Tahâret*, 54.

“*Vay ateşte yanacak topukların haline*” hadisinin⁶⁷² yorumuyla ulaşılmış bir neticedir. Her hâlükârda bu ve benzeri rivayetlerin içerdiği tehdidin, ayakların yıkanmasının vücûbuna delâlet ettiği açıktır.⁶⁷³ Bunun İbn Mes’ûd tarafından görülmemesi dolayısıyla da ayeti meshe kapı aralayacak şekilde yorumlamayı kabul etmesi düşünülemez. Zira böyle bir tercih rivayette dile getirilen tehdidin dikkate alınmamasının ötesinde meshi ve yıkamayı bir tutmak olur ki, bunun makul olmadığı açıktır.

B. SÜNNETE DAYALI İCTİHADLARI

1. Sünnetin Belirlenmesine Dönük Yaklaşımları

Abdullah b. Mes’ûd’un sünneti değerlendirme yöntemi Kur’an ayetlerine yaklaşımıyla aynı çizgidedir. Ancak sünnet bazen bir konuda tek bir uygulamaya yer verirken başka bir konuda muhtelif uygulamalar içerebilmektedir. Bazen ise sünnet, ancak birlikte değerlendirilirse anlaşılabilir parçalardan müteşekkil kapsamlı bir yapıya sahip olabilmektedir. Tüm bu durumlarda İbn Mes’ûd’un sünneti farklı yöntemler kullanarak ele aldığı görülmektedir.

a. Bütünsel Yaklaşım

İbn Mes’ûd bazen, bir konuda varid olan sünnetin genel yapısını dikkate almış ve onun herkes için standart bir uygulama veya hüküm ifade etmediğini bilakis mükellefin durumuna göre farklı aşamalar içerdiğini görebilmiştir. Bunu yaparken de ilgili verileri birçok açıdan ele alarak yorumlamış ve yer yer aynı konudaki bir sünneti, muhatabın durumuna göre farklı düzeylerde uygulamıştır.

Bu konuda örnek olarak İbn Mes’ûd’un, kıyafetlerin etek veya paça boyuyla ilgili sünneti yorumlama biçimi ele alınabilir. Zira Hz. Peygamber’in üzerinde titizlikle durduğu bu konu hakkında çeşitli düzeylerde hüküm ve uygulamalar içeren rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerin bazıları kıyafetin uzunluğuyla ilgili yasak ölçüye, bu ölçünün çiğnenmesi halinde kişinin çarptırılacağı uhrevî cezaya, diğer bazıları ise kıyafet boyuyla ilgili Hz. Peygamber’in yaptığı bazı müdahalelere ve bu esnada ortaya

⁶⁷² Buhârî, *İlim*, 3; Müslim, *Tahâret*, 9.

⁶⁷³ el-Aynî, *Umde*, II, 9.

çıkan farklı ölçülere yer vermektedir. Bu durum söz konusu rivayetlerin cem edilip birçok açıdan ele alınmasını gerekli kılmıştır. İbn Mes'ûd'un konuyu değerlendirme biçimine geçmeden önce ilgili rivayetlerin çizdiği çerçeveye kısaca değinmek verilecek örneğin daha iyi anlaşılması bakımından yerinde olacaktır.

Hız. Peygamber, paçaları yere değecek kadar uzun kıyafet giymeyi gösteriş ve kibir alâmeti sayarak yasaklamış,⁶⁷⁴ böyle giyinenin ahirette Allah'ın rahmet nazarından mahrum kalıp büyük bir azaba uğrayacağını haber vermiş⁶⁷⁵ hatta bu şekilde kılınan namazın kabul olmayacağını dahî söylemiştir.⁶⁷⁶ Diğer taraftan Hız. Peygamber, “*elbisenin ayak bileğini aşan kısmı ateştedir*” diyerek kıyafet boyuna dair asgari bir ölçü olduğuna işaret etmiştir.⁶⁷⁷ Hız. Peygamber bu ölçüyü, ilk defa kendisini görüp Müslüman olma kararı veren Ebû Cüreyy'e “*وارفع إزارك إلى نصف الساق، فإن أبيت فإلى الكعبين*” “etek boyunu ” diyerek açıkça dile getirmiştir.⁶⁷⁸

Hız. Peygamber, bacakların ince oluşu gibi fizikî kusurları da bu yasağa uymamayı gerektiren bir mazeret olarak görmemiştir. Bu gerekçeyle eteklerini salmış olan Amr b. Zûrâre'yi uyararak Hız. Peygamber, elbisenin tutulacağı aralığı, elinin dört parmağını dizlerinin altından başlayarak üç kez ve her seferinde bir öncekinin altına gelecek şekilde koyarak açıklamıştır.⁶⁷⁹ Diğer taraftan Hız. Peygamber'in eteklerin ayak bileklerinin üzerinde olmasını da yeterli görmeyip ashâbından paçalarını bilekle diz arasında orta bir yerde tutmalarını istediği de görülmektedir.⁶⁸⁰

İbn Mes'ûd'un tatbikatından, konuyla ilgili uyarıları ve açıklamalarından söz konusu sünnetin getirdiği tüm bu çerçeveyi kullandığı, buradan farklı hükümler ve

⁶⁷⁴ Buhârî, *Libâs*, 5; Müslim, *Libâs*, 42. Rivayetler Hız. Peygamber'in “*خبلأء*” kaydıyla bu yasağı getirdiğini belirtmektedir. Bu Hız. Peygamber'in sedd-i zerâi kapsamında bir uygulaması olarak düşünülebilir. Zira “kibir” gibi ispatı zor bir durum söz konusudur. Sahabe tatbikatı da bu yöndedir.

⁶⁷⁵ Müslim, *İman*, 46.

⁶⁷⁶ Ebû Dâvud, *Fardu's-Salât*, 84.

⁶⁷⁷ Buhârî, *Libâs*, 4; Ebû Dâvud, *Libâs*, 28; Nesâî, *Libâs*, 7.

⁶⁷⁸ Ebû Dâvud, *Libâs*, 26.

⁶⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXIX, 321.

⁶⁸⁰ Konuyla ilgili bir rivayet şu şekildedir: “İbn Ömer anlatıyor: “Bir seferinde eteklerim biraz salınmış bir vaziyette Hız. Peygamber'e uğradım. Bana “Abdullah eteklerini yukarı çek” dedi. Ben de yukarı çektim. Sonra Hız. Peygamber “biraz daha çek” dedi. Ben de biraz daha çektim. O günden sonra bu konuda hep kendimi yoklamışımdır. Orada bulunanlardan biri “etekler nereye kadar çekilecek?” diye sordu. İbn Ömer de dizlerle topuk arasında orta bir yere kadar” cevabını verdi”. Müslim, *Libâs*, 9.

uygulamalar çıkardığı anlaşılmaktadır. Öncelikle normal durumlarda o, Hz. Peygamber'in uyarılarında da belirttiği gibi eteklerin diz ile bilek arasında orta bir yerde tutulmasını esas almış ve çevresinde bu ölçüye uymayanları ikaz etmiştir. Kendisi ise, mazereti sebebiyle elbisesini bu ölçüde tutamayarak uzatmak durumunda kalmıştır. Hatta bu yüzden, uyarıp eteklerini yukarı çekmesini istediği birinden, “*sen de çek*” şeklinde bir tepki alınca “*Ben senin gibi değilim. Ben bacakları ince biriyim ve insanlara namaz kaldırıyorum*” diyerek bu konuda keyfi davranmadığını ortaya koymuştur.⁶⁸¹ Nitekim daha önce yaşanan bir olay da göstermiştir ki İbn Mes'ûd'un bacakları, başkalarının dikkatini çekip gülmelerine sebep olacak kadar incedir.⁶⁸² Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un, bu mazeretine binaen elbisesini uzun tuttuğu açıktır.

İbn Mes'ûd'un, etek boyunu uzun tutması hususunda mazeret beyan etmesinden hareketle bu yasağa uymadığı sonucunu çıkarmak ise doğru değildir. O bu mazereti, giysisinin ayak bileklerinin üzerinde olduğu halde niçin Hz. Peygamber'in sarahaten açıkladığı ölçüye çekmediğini izah için dile getirmiştir.⁶⁸³ Durum böyle olunca İbn Mes'ûd'un, “*Ben senin gibi değilim*” diyerek uyardığı kişinin de aslında aynı seviyelerde giyindiği anlaşılmaktadır. Öyleyse İbn Mes'ûd'a göre sünnet olan ölçü, dizlerle bilek arasında orta bir yer olmaktadır. Elbisenin bileklere kadar indirilmesi ise, ancak mazereti olanlar için belirlenmiş son sınırı ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in bu ölçüyü verdiği rivayetlerdeki bağlam da İbn Mes'ûd'un bu yorumunu desteklemektedir. Zira her iki rivayette de Hz. Peygamber biri henüz Müslüman olmuş diğeri bacaklarının cızlılığını örtmek isteyen kimselerle konuşmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in her ikisine de önce sünnet olan seviyeyi hatırlatması dikkat çekicidir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd, etek boyuyla ilgili açık sünneti uygulayamasa da ağır cezası bulunan söz konusu yasağı da çiğnememiş mazereti sebebiyle sünnetin tayin ettiği asgari sınırdan kalmıştır.

⁶⁸¹ Beğavî, *Mu'cemu's-Sahabe*, III, 465-66; Zehebî, *es-Siyer*, III, 301; Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, XIII, 464. Başka bir rivayette ise İbn Mes'ûd bu konuda sadece bacaklarının cıız olduğu gerekçesini dile getirmiştir (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 166). İbn Hacer İbn Ebî Şeybe'nin rivayeti için “جيد” demektedir (Bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 264).

⁶⁸² Buhârî, *el-Edebû'l-Müfred*, s. 92; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 384; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 243-44.

⁶⁸³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 264.

Öte taraftan İbn Mes'ûd bilekleri aşan kıyafetin namaza zarar vermeyeceği görüşündedir. Nitekim o, namaz kılan iki kişiden birinin eteklerinin yere sürttüğünü, diğerinin ise rükû ve secdelerde tadil-i erkâna uymadığını görmüş, bunlardan ilki için “Allah bu kimseye rahmet nazarıyla bakmayacak” derken, ikincisi için ise “Allah namazını kabul etmez” uyarısında bulunmuştur.⁶⁸⁴ Bu durumda İbn Mes'ûd'un, bilekleri aşan biçimde giyinmenin namazı bozacağına dair uygulamayı mensuh gördüğü anlaşılmaktadır.

Netice olarak İbn Mes'ûd'un bir konuda sünneti tespit ederken bütüncül bir yaklaşım sergileyip ilgili verilerle bu konu kapsamındaki davranışın yerleştirilmesi için yaşanan süreci bir arada değerlendirdiği söylenebilir.

b. İttibayı Ölçü Alması

Hz. Peygamber, hayatını doğal akışı içerisinde sürdürürken sergilediği her tutum ve davranış hakkında açıklama yapıyor değildi. Bu arada ashâb çok az soru soruyor, genellikle Hz. Peygamber'i takip etmekle yetiniyorlardı. Bazen sahabe bu davranışlar arasında sünnet olanla olmayan ayırımı yaparken farklı yaklaşımlar sergileyebiliyorlardı.⁶⁸⁵ Abdullah b. Mes'ûd'un söylemlerinden onun, Hz. Peygamber'in yaptığı her davranışı sünnet statüsünde görmediği anlaşılmaktadır. Buna göre o, bir ibadet bağlamında dahî sergilenmiş olsa Hz. Peygamber'in, ittiba edilmesi gayesiyle sergilemediği ve insan tabiatının gereği olarak yaptığı davranışlarını sünnet statüsünde değerlendirmemiştir.

İbn Mes'ûd bu yüzden, namazdan ayrılırken sünnet telakki edip sadece sağ taraflarını kullananları uyarmıştır. O, Hz. Peygamber'i namazdan kalkarken birçok defa sol tarafını kullanırken gördüğünü haber vererek bu davranışın sünnet kastıyla yapılmadığını dile getirmiştir. İbn Mes'ûd sözlerini, “bu davranışı sünnet olduğu inancıyla sürdürenlerin, namazlarından şeytana bir pay vermiş oldukları” uyarısıyla

⁶⁸⁴ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, II, 368; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 273.

⁶⁸⁵ Dihlevî, *el-İnsâf*, s. 15-16.

tamamlamaktadır.⁶⁸⁶ Bu ifadeden hareketle, İbn Mes'ûd'un, mübah davranışların sünnet görülüp uygulanmasını bid'at saydığı anlaşılmaktadır.⁶⁸⁷

Başka bir örnek ise Hz. Peygamber'in, sabah namazının ilk iki rekâtından sonra sağ yanı üzerine uzanmasıdır.⁶⁸⁸ Aralarında Ebû Mûsâ el-Eşâri ve Râfî b. Hadîc gibi bazı sahabîlerin de bulunduğu bir grup, Hz. Peygamber'in bu davranışını, uygulanması gereken bir sünnet telakki etmişlerdir.⁶⁸⁹ Abdullah b. Mes'ûd ise bu davranışın sünnet değil aksine bid'at olduğunu savunmuştur.⁶⁹⁰ Bundan dolayı sünnet olduğu iddisıyla, sabah namazının ilk iki rekâtından sonra yere uzananları, “ne diye eşek gibi yerde debelenirler” diyerek ağır bir dille eleştirmiştir.⁶⁹¹ İbn Mes'ûd'un bu yaklaşımını, Hz. Aişe'nin “uyanık olduğum zamanlarda Hz. Peygamber sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra benimle konuşur aksi takdirde uzanırdı” sözü de desteklemektedir.⁶⁹²

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in davranışlarına farklı anlamlar yükleyen İbn Mes'ûd, sabah namazının iki rekâtlık sünnetinden sonra konuşmayı ise kerih görmekte⁶⁹³ bu zaman diliminde konuşanları “*ya Allah'ı zikirle meşgul olun ya da sessizliğinizi muhafaza edin*” diyerek uyarmaktadır.⁶⁹⁴ İbn Mes'ûd'un sabah namazının sünneti sonrası Allah Teâlâ zikredilmese bile sessiz kalınmasında ısrarcı olması, ancak Hz. Peygamber'den gördüğü ve ittiba edilmesinin gerekliliğine inanarak sünnet saydığı bir davranışa dayanıyor olmalıdır. Aksi takdirde İbn Mes'ûd'un “konuşmak” gibi mübah bir davranışı hoş karşılamaması, daha önce verdiğimiz örneklerde sergilediği tutumla çelişkili bir durum arzedecektir.

⁶⁸⁶ Buhârî, *Bedû'l-Ezân*, 128; Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 7. Ali el-Kârî (1014/1605) bu rivayeti, İbn Mes'ûd'un ileri derecede bir titizlikle Hz. Peygamber'i takip edip davranışlarına vâkıf olduğunun delili olarak zikretmektedir (Bkz. Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, II, 755).

⁶⁸⁷ Tîbî bu örnekten hareketle herhangi bir bid'at veya münkerin ötesinde mendup bir davranışın bile ısrarla sürdürülüp azimet haline getirilmesinin, “şeytanın saptırması” olduğunu söylemektedir (Bkz. Ali el-Kârî, *el-Mirkât*, II, 755).

⁶⁸⁸ Buhârî, *Teheccüd*, 22.

⁶⁸⁹ İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, III, 151.

⁶⁹⁰ el-Aynî, *Umde*, VII, 219.

⁶⁹¹ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 49; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 55.

⁶⁹² Buhârî, *Teheccüd*, 23; Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 17.

⁶⁹³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, III, 61; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 286; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 268.

⁶⁹⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 56; İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, III, 153.

Netice olarak bu örneklerden de anlaşılmaktadır ki, bazen İbn Mes'ûd bir davranışı sünnet olma açısından değerlendirirken sadece Hz. Peygamber'den sadır olmasına bakmamıştır.

c. Sünneti, Oluştığı Süreç ve Şartlar Bağlamında Değerlendirmesi

İbn Mes'ûd bazı sünnetleri olduğu günün koşullarını dikkate alarak değerlendirmiştir. Örneğin namazlarda kaç kat kıyafet giyileceğiyle ilgili tartışmalarda İbn Mes'ûd'un böyle bir yaklaşım sergilediği görülür. Hz. Peygamber'in herhangi bir açıklama yapmadığı bu konuda İbn Mes'ûd, namazların iki kat kıyafetten daha azıyla kılınmasının uygun olmayacağını söylemiştir. Bu yüzden de o “*Genişliği yerle gök arası kadar dahî olsa hiç kimse tek kıyafetle namaza durmasın*” diyerek⁶⁹⁵ tesettürü sağlamak için namazlarda iki parça kıyafet giymenin zorunlu olduğuna işaret etmiştir.

İbn Mes'ûd, bu düşünceye nasıl ulaştığını Übey b. Ka'b'la aralarında geçen bir tartışmada açıkça belirtmiştir. Rivayete göre Übey b. Ka'b, “*Tek kat elbiseyle namaz kılmakta bir sakınca yoktur. Nitekim Hz. Peygamber de tek kıyafet giydiği halde namaza durmuştur. Dolayısıyla bu halde kılınan namaz geçerlidir*” diyerek konu hakkındaki düşüncesini açıklamıştır. İbn Mes'ûd onun bu düşüncesine “*Bu durum, insanlar giyecek kıyafet bulamadıkları bir dönemdeydi. Ama insanlar elbise bulabilir hale gelince namazlarını iki kat kıyafetle kılmaya başladılar*” diyerek itiraz etmiştir.⁶⁹⁶

Görüldüğü gibi İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in tek kıyafetle namaz kılmasını maddî imkânsızlığa bağlı dönemsel bir zorunluluk olarak görmüş, iki kat giyinmeyi ise, daha sonra izah edeceğimiz “son amel” yaklaşımıyla değerlendirip nihaî uygulama olarak kabul etmiştir. Bu olaya şahit olan Hz. Ömer ise minbere çıkıp insanlara bu tartışmada Übey b. Ka'b'ın haklı olduğunu ancak İbn Mes'ûd'un da ictihadında kusurlu davranmadığını duyurmuştur.

⁶⁹⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 48.

⁶⁹⁶ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 356; İbn Abdilberr, *Câmi*, II, 909; Ali el-Müttakî, *Kenz*, VIII, 17.

2. Tearuz Durumunda Başvurduğu Yöntemler

Abdullah b. Mes'ûd aynı konuda sünnetin farklı uygulamalarıyla karşılaştığında bunları nâsîh-mensuh, azimet-ruhsat veya neshin tespit edilemediği yerlerde son amel gibi kriterler çerçevesinde ele alıp değerlendirmiştir.

a. Nesh

Aynı konuda muhtelif uygulamalarla gelen birçok sünnet, nihaî şeklini veya hükmünü râşid halifeler dönemini de kapsayan uzun bir sürede almıştır. Ashâbın, bu tür sünnetleri değerlendirirken ortaya koydukları farklı yorum ve tercihler bu tür konuların yer yer ictehadî bir boyut kazanmasına, dolayısıyla tartışılmasına yol açmıştır.⁶⁹⁷ İbn Mes'ûd bu tür konularda kendi görüşünü oluştururken bir yöntem olarak bazen söz konusu uygulamanın daha sonra gelen şer'î bir delille neshedilip edilmediğine bakmıştır. Çünkü sünnetin getirdiği bir uygulama bazen Kitap bazen de başka bir sünnet tarafından nesh edilebilmektedir. Ayrıca nesih genellikle “bir uygulamanın hükmünün değiştirilmesi” biçiminde cereyan ederken bazen de “uygulamanın tamamen kaldırılması” şeklinde gerçekleşmiştir.

Örneğin sahabe arasında farklı değerlendirmelere konu olan aşûre orucu, İbn Mes'ûd'a göre uygulaması devam eden ancak hükmü neshedilmiş amellere aittir. Bu oruç, cahiliye döneminde Yahudilerin ve Kureyşlilerin sürdürdükleri geleneklerden olup bir dönem Hz. Peygamber'in de önem verdiği bir uygulamadır. Hz. Peygamber bu orucu tutmaya Mekke'de başlamış, Medine'ye hicret ettikten sonra hem kendisi tutmuş hem de bu günün oruçlu geçirilmesini emretmiştir. Daha sonra Ramazan orucunu farz

⁶⁹⁷ Aşûre orucu, sahabe arasında farklı yorum ve ictehadlara konu olmuş bir uygulamadır. Bazı sahabiler aşûre orucunu müstehap sayarlarken İbn Ömer mensuh olduğu gerekçesiyle bu güne özel oruç tutmamayı tercih etmiştir (Müslim, *Sıyâm*, 19). Diğer bir örnek ise mut'a nikâhıdır. Sahâbilerden bir grup, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir müddet bu tür bir nikâhın helal olduğu düşüncesini savunmuşlardır (Bazı isimler için bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 129). Nihayet mut'a nikâhının haramlığı Hz. Ömer tarafından nihaî olarak tespit edilmiştir (Müslim, *Nikâh*, 3). Ancak buna rağmen İbn Abbas bu yaklaşımı uygun bulmadığını, “Allah Ömer'e merhamet etsin. Mut'a nikâhı, Allah'tan ümmet-i Muhammede verilmiş bir ruhsattır. Onun bu yasaklaması olmasaydı yoldan sapanlar dışında zinaya düşen kimse olmazdı” sözleriyle ortaya koymuştur (Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 496).

kılan ayetin inmesiyle Hz. Peygamber, aşûre gününün diğer günlerden farklı olmadığını söylemiş ve o gün oruç tutmayı nafile bir ibadet olarak kişinin isteğine bırakmıştır.⁶⁹⁸

İbn Mes'ûd'un konuyla ilgili düşüncesini tespit bakımından önemli veriler içeren bir rivayete göre Eş'as b. Kays (40/661) bir aşûre günü Abdullah b. Mes'ûd'un yanına girer. İbn Mes'ûd'u böyle bir günde yemek yerken görünce "bugün aşûre günü!" diyerek şaşkınlığını dile getirir. İbn Mes'ûd "bu (aşûre orucu), Ramazan orucu farz kılınmadan önceydi. Ne zaman ki, ramazan orucu farz kılındı (bu oruç) terkedildi. Şimdi orucunu bozacaksan buyur ye" diyerek kendisini yemeğe davet eder.⁶⁹⁹

Bu rivayette İbn Mes'ûd, Ramazan orucunun farz kılınmasıyla Hz. Peygamber'in emri gereği tutulan aşûre orucunun nesh edildiğini açıkça dile getirmektedir. Ancak onun aşûre günlerinde oruç tuttuğuna dair rivayetler de vardır.⁷⁰⁰ Bu durumda İbn Mes'ûd'un mezkur rivayette aşûre orucu için kullandığı "terkedildi" kelimesiyle, uygulamanın kaldırılmasını değil, vacipken daha sonra müstehap kılındığını kastettiği anlaşılmaktadır.⁷⁰¹ Dolayısıyla bu günü vacip bir amel gibi ısrarla oruçlu geçirmenin, sünnetin getirdiği yeni hükmü yok saymak olacağı açıktır. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un, yaptığı açıklama sonrası Eş'as b. Kays'ı yemeğe davet etmesi, onun aşûre günü oruç tutmayı zorunlu gören anlayışını düzeltmeye dönük bir girişim olarak görülebilir.

Bu bağlamda tartışılan konulardan bir diğeri ise cinsel uzva dokunmanın abdesti bozup bozmadığıdır. Rivayetler bu mesele hakkında farklı hükümler içermektedir. Bunlardan bazılarında Hz. Peygamber, cinsel uzvuna dokunan kimseye abdest almayı emrederken,⁷⁰² başka bir rivayette ise "senin bedeninin bir parçası" diyerek bu durumu abdesti bozan hallerden saymamıştır.⁷⁰³ Bu da sahabe arasında farklı düşüncelerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Hz. Ömer, Sa'd b. Ebî Vakkâs (55/675), Ebû Hureyre (58/678), İbn Abbas (68/687) ve İbn Ömer (73/692), cinsel uzva dokunmayı abdesti

⁶⁹⁸ Buhârî, *Menakıb-i Ensâr*, 26; Müslim, *Sıyâm*, 19.

⁶⁹⁹ Müslim, *Sıyâm*, 19. Bu son cümle Buhârî tarihinde ise "şimdi otur ve ye" biçiminde verilmektedir (Bkz. Buhârî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 26).

⁷⁰⁰ Nesâî, *Sıyâm*, 107; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 177.

⁷⁰¹ Nevevî, *el-Minhâc*, VIII, 5; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 247.

⁷⁰² İbn Mâce, *Tahâret*, 63; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 69; Tirmizî, *Tahâret*, 61; Nesâî, *Tahâret*, 119.

⁷⁰³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 152; Nesâî, *Tahâret*, 122.

bozan bir durum görürken Hz. Ali, Ebû'd- Derdâ (32/652), Ammar (37/657) ve Huzeyfe (36/656)) aksi görüşü savunmuşlardır.⁷⁰⁴

İbn Mes'ûd ikinci grupta yer alan sahabîlerdendir. O, kendisine “*ben namazda vücudumu kaşırken cinsel organıma dokunduğum oluyor*” diyen birine “*o senden bir parçadır*” diyerek bu durumun abdesti bozmadığını dolayısıyla namazına da herhangi bir zarar vermediğini söylemiştir.⁷⁰⁵ İbn Mes'ûd'un burada verdiği cevabın, Hz. Peygamber'in benzer bir soruya verdiği karşılığın aynısı olması dikkat çekicidir. Dolayısıyla aslında hadis olan hüküm, fetva formunda dile getirilmiştir. Buradan hareketle İbn Mes'ûd'un arka planına vakıf olduğu bu meselede abdesti emreden hükmü mensuh gördüğü açıktır.

Namazda selamlaşma ve muta nikâhı gibi konular da İbn Mes'ûd'un ahkâmıyla ilgili süreci iyi bildiği iki uygulamadır. O, birinci örnekle ilgili yaşadığı bir olayı şöyle aktarmaktadır: “Önceleri Hz. Peygamber namazdayken verdiğimiz selamı alırdı. Daha sonra Necaşi'nin yanından döndüğümüzde böyle yapmadı. Bunun üzerine “*Ya Rasûlullah biz namazdayken size selam verirdik; siz de selamımızı alırdınız*” dedik. Hz. Peygamber de sorumluyu “*namazın meşgul olunacak işleri vardır*” diyerek cevapladı.⁷⁰⁶

Mut'a nikâhı hakkında ise İbn Mes'ûd'dan farklı şekillerde yorumlanabilecek rivayetler aktarılmaktadır. Bu rivayetlerden biri şu şekildedir: “Yanımızda hanımlarımız olmadığı halde savaşa çıkardık. Hz. Peygamber'e ‘*Kendimizi hadım etsek mi?*’ diye sorduk. Hz. Peygamber buna izin vermedi. Sonra elbise vs. karşılığı bir kadınla nikâhlanmamıza müsaade etti. Daha sonra İbn Mes'ûd “*Ey iman edenler Allah'ın sizlere helal kıldığı iyi ve güzel şeyleri haram saymayın*”⁷⁰⁷ ayetini okudu.⁷⁰⁸ Süfyan es-Sevrî (161/778), onun bu ayeti okumasını muta nikâhını mübah görmesine yormuş, böyle düşünmesini de söz konusu nikâhı nesheden nassın ona ulaşmamış olmasıyla

⁷⁰⁴ Hattabî, *Meâlimu's-Sünen*, I, 65.

⁷⁰⁵ Bkz. Muvatta, *Salât*, 5; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 151; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 247; Dârekutnî, *es-Sünen*, I, 273. Benzer diğer rivayetler için bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 119.

⁷⁰⁶ Buhârî, *el-Amel fi's-Salât*, 2; Müslim, *Mesâcid*, 7.

⁷⁰⁷ el-Mâide, 5/ 87.

⁷⁰⁸ Buhârî, *Tefsîru'l-Kurân*, 114.

açıklamıştır.⁷⁰⁹ Ayrıca İbn Mes'ûd'un, “فما استمتعتم به منهن” “*Onlardan faydalanmanıza karşılık*” ayetini⁷¹⁰ “إلى أجل مسمى” “bir süreye kadar” kaydıyla okuyor olması da konuyla ilgili önemli bir veridir.⁷¹¹ Her ne kadar Aynî (855/1451) bu okuyuşun şazz kiraatlerden olduğunu ve muta nikâhı hakkında herhangi bir delil niteliği taşımadığını söylese de⁷¹² bu, İbn Mes'ûd'un mut'a nikâhını bir dönem mübah gördüğü kanaatini ortadan kaldırmamaktadır.

Diğer taraftan İbn Mes'ûd, muta nikâhına üç kez izin verildiğinden bahsetmiş, sonra da bu nikâhın iddet ve mîras ayetleriyle nesh edildiğini söylemiştir.⁷¹³ Tüm bu veriler bir arada değerlendirildiğinde onun bir dönem mut'a nikâhını mübah gördüğü, çok geçmeden de bu nikâhı nesheden nasları öğrenip bu düşüncesinden vaz geçtiği anlaşılmaktadır. Şayet İbn Mes'ûd, böyle önemli bir meselede uzun süre çoğunluğa muhalefet etseydi, İbn Abbas örneğinde olduğu gibi bu aykırı duruşunun kaydedilmiş olması gerekirdi.

Bazen de sünnet, önce haramlığından bahsettiği konuları daha sonra mübah statüsüne almıştır. Bu hususta İbn Mes'ûd'dan aktarılan ve Hz. Peygamber'in “kabir ziyaretini yasaklayıp daha sonra izin verdiğini” belirten rivayet⁷¹⁴ örnek gösterilebilir.

b. Azimet-Ruhsat İlişkisi Kurması

İbn Mes'ûd, sünnetin bir konudaki değişik uygulamalarını, bazen de aralarında azimet-ruhsat ilişkisi kurarak çözmüştür. Örneğin rükûda “tatbîk” yapmak,⁷¹⁵ sahabîler tarafından mensuh görülüp terkedilmişken⁷¹⁶ İbn Mes'ûd bu uygulamayı Hz.

⁷⁰⁹ Bkz. el-Aynî, *Umde*, XVIII, 208. İbn Hazm da İbn Mes'ûd'u bu nikâhı mübah görenler arasında zikretmektedir (Bkz. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 129).

⁷¹⁰ en-Nisa 4/24.

⁷¹¹ Bkz. Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd, *Ruhu'l-Meânî*, I-XVI, 1. Baskı, thk. Ali Abdalbârî Atıyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1995, III, 7; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II, 85.

⁷¹² Bkz. el-Aynî, *Umde*, XVIII, 208.

⁷¹³ Bkz. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 152; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VII, 505.

⁷¹⁴ İbn Mâce, *Cenâiz*, 47; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 572.

⁷¹⁵ Tatbîk, rükûda elleri bacakların arasına almaktır (Bkz. Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğâ*, I-VI, 4. Baskı, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, Beyrût, 1987, IV, 1512).

⁷¹⁶ Bkz. Müslim, *Mesâcid*, 5; Nesâî, *Tatbîk*, 1.

Peygamber'den sonra da sürdürmüş, hatta öğrencilerine rükûu bu biçimiyle öğretmiştir. Nitekim konuyla ilgili bir rivayet şu şekildedir:

“Esved ve Alkame, Abdullah b. Mes'ûd'u evinde ziyaret ettiler. İbn Mes'ûd “geride bıraktığınız (yöneticiler) namaz kıldırıldılar mı?” dedi. “Hayır” dedik. “Hadi o zaman namaza buyurun” dedi. Ne var ki, bizden ne ezan okumamızı ne de kamet getirmemizi istedi. Ardında namaza durmak üzere kalktığımızda ellerimizden tuttu ve birimizi sağına diğerimizi soluna aldı. Rükûa varınca bizler de ellerimizi dizlerimizin üzerine koyduk. Fakat o bizim ellerimize vurarak avuçlarını birbirinin üzerine kapadı; sonra da uylukları arasına aldı. Namazı bitirince şunları söyledi:

“...Üç kişi olursanız namazı beraber kılın. Daha çok olursanız (yine böyle yapın). İçinizden biriniz size imamlık yapsın. Biriniz rükûa vardığında kollarını uylukları üzerine döşeyerek eğilsin ve tatbîk yapsın. İnanın, şu an Hz. Peygamber'in, parmaklarını birbirine geçirmesini izler gibiyim.”⁷¹⁷

Tatbîk konusunu ele alan bazı kaynaklar İbn Mes'ûd'un bu tutumunu nesih kapsamında izah etmeye çalışmaktadır.⁷¹⁸ Ancak konuya yakından bakıldığında onun bu meseleyi azimet-ruhsat üzerinden değerlendirdiğini düşünmek daha isabetli gözükmemektedir. Zira İbn Mes'ûd'un, rükû gibi daima tekrarlanan bir uygulamanın keyfiyetini değiştiren böyle bir hükümden habersiz olması, birçok sahabînin bulunduğu bir ortamda yaşıyor olması da dikkate alınır, pek ihtimal dâhilinde gözükmemektedir.⁷¹⁹ Bu konuda en makul yaklaşım, İbn Mes'ûd'un sünnetin getirdiği bu rükû biçimlerinden tatbiki azimet sayıp evlâ gördüğü, elleri dizlere koymayı ise ruhsat olarak kabul ettiğidir.⁷²⁰ Buna göre mezkur rivayette İbn Mes'ûd'un Alkame ve

⁷¹⁷ Müslim, *Mesâcid*, 5.

⁷¹⁸ Birçok kaynak “tatbiki” mensuh bir uygulama olarak verirken İbn Mes'ûd'un bu durumdan haberdar olmadığı yorumunu yapmaktadır (Bkz. Irâkî, Ebû'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrâhîm, *Tarhu't-Tesrîb fi şerhi't-Takrîb*, thk. Abdulkâdir Muhammed Ali, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2000, II, 251; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, II, 283; Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, II, 102).

⁷¹⁹ Bu konuda Hz. Ali'den de rükûda ellerin dizler üzerine konulabileceği gibi “tatbîk” de yapılabileceği yönünde bir rivayet bulunmaktadır (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 221). İbn Mes'ûd gibi bir sahabînin böyle bir uygulamanın mensuh olduğundan haberdar olmamasını makul görmeyen bir değerlendirme için ayrıca bkz. el-Aynî, *Umde*, VI, 64.

⁷²⁰ Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *el-Ecvibetu'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kâmile*, 3. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1994, s. 225. Cessas bu konuyu değerlendirirken İbn Mes'ûd'un, Hz. Peygamber'e rükûnun zorluğundan

Esved'in rükûda ellerini dizlerine dayamalarını ellerine vurarak düzeltmesi, onların rükû biçimlerini sünnete aykırı bulmasıyla değil, evla gördüğü davranışı öğretmek istemesiyle açıklanabilir. Nitekim İbn Mes'ûd'un öğrencileri de bu yaklaşımı benimsemiş olmalı ki ondan öğrendikleri bu uygulamayı sürdürmüşlerdir.⁷²¹

c. Son Amel Anlayışı

Sünnetin tearuz halinde görülen bazı verileri, her zaman nesih veya azimet-ruhsat ilişkisi üzerinden çözümlenemeyebilir. Böyle durumlarda sahabe, söz konusu uygulamalar arasında "son amel" kriterine göre hareket edip tercihlerini buna göre belirlemişlerdir. Bu bağlamda râşid halifeler döneminin önemli bir rol üstlendiği görülmektedir.⁷²² İbn Mes'ûd da sünnetin ortaya koyduğu farklı uygulamalar karşısında tercihini belirlerken "son amel" ilkesine göre hareket etmiş bir sahabîdir. Ancak bu konuda kendi gözlemlerinin yanı sıra râşid halifelerin tespitlerini de ölçü aldığı görülmektedir.

(1) Kendi Gözlemlerine Dayalı Tercihleri

Sahabenin, sünneti rivayet ve uygulama olmak üzere iki şekilde aktardıkları ve sonraki nesillerin de onları bu bilinçle takip ettikleri bilinmektedir. Bu durum bazı farklı

şikâyet edildiğinde "استعينوا بالركب" "dizlerinizden yardım alın" dediği bir rivayetten hareketle meseleyi azimet-ruhsat bağlamında ele aldığını belirtmektedir (Bkz. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 206).

⁷²¹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, II, 151. Bu rivayete göre tâbiunun önde gelenlerinden Kûfe'li Ebû Abdîrrahman es-Sülemî (74/693) kendisine Esved'in rükûya gittiğinde tatbîk yaptığı söylenince "Onlar İbn Mes'ûd'un öğrencileridir" diyerek uygulamanın İbn Mes'ûd'dan alındığına işaret etmiştir. Daha sonra es-Sülemî sözünü, "Ama sen Hz. Ömer'in sünnet kıldığı şekilde dizlerinden tut" diyerek tamamlamış ve kendi tercihinin Hz. Ömer'in uygulamasından yana olduğunu göstermiştir. Tirmizî'nin süneninde geçen bir rivayette ise Ebû Abdîrrahman es-Sülemî, Hz. Ömer'in kendilerine "إن الركب سُنَّتْ" "Size dizler sünnet kılındı. O halde dizlerden tutun" dediğini aktarmaktadır (Tirmizî, *Ebvâbu's-Salat*, 77). Bu rivayette Hz. Ömer'in, dizlerden tutmayı doğrudan Hz. Peygamber'e nispet etmeyip "سن" fiilini meçhul yapıda kullanmasından konu hakkında katî bir delil olmamakla beraber yaygın uygulamayı dikkate alarak bir tercihte bulunduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca es-Sülemî'nin, Esved'in tatbîk yapmasını değerlendirirken söylediği "Hz. Ömer'in sünneti" nitelemesi de bu yorumu desteklemektedir. Bu durumda ashâb arasında tatbîkin mensuh olduğu yönünde kesin bir kanaatin bulunmadığı söylenebilir.

⁷²² Aralarında nasih-mensuh ilişkisi bulunmayan sünnetin farklı uygulamalarında Raşid halifeler döneminin belirleyici olacağına dair bir değerlendirme için bkz. Şâtîbî, *el-İ'tisam*, I, 60.

uygulamalar paralelinde birtakım tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır. İbn Mes'ûd bu tartışmalara konu olan bazı uygulamaları “son amel” düşüncesi çerçevesinde ele almıştır.

“Ateşte pişen yemeği yedikten sonra abdest alma uygulaması” bu bağlamda verilebilecek örneklerdendir. Bazı rivayetler Hz. Peygamber'in, ateşte pişen yemekten yiyenlere abdest almayı emrettiğini haber vermektedir.⁷²³ Konu hakkındaki tartışmaların, sahabenin hayatta olduğu dönem ve sonrasında uzun bir süre devam etmesi,⁷²⁴ toplumsal hayata sünnet olarak yansımış davranışların kolaylıkla terkedilemediğini göstermektedir. Zira hakkında mensuh olduğuna dair açık bir nassın bulunmadığı⁷²⁵ bu konuda Hz. Peygamber'in son uygulamasının tespiti gerekmektedir. Bu da ancak, ashâbın gözleme dayalı paylaşımlarının bilinmesiyle mümkündür

İbn Mes'ûd, terkedilmiş bu tür uygulamalar hakkında çevresindekilere hatırlatmalarda bulunmuş bir sahabidir. Örneğin bu meseleyle ilgili Irak bölgesinde cereyan eden tartışmalara⁷²⁶ şahit olan İbn Mes'ûd, katıldığı bir ziyafette kendisine getirilen eti yedikten sonra ellerini yıkarken “*kokusu olmasa elimi yıkayıp yıkamamam farketmezdi*” demektedir.⁷²⁷ Bu şekilde yapılan tartışmaları gündeme getiren İbn Mes'ûd daha sonra da kalkıp namaz kılarak kendi tercihini göstermiştir. Onun böyle bir durumda abdestin gerekmediğini kendi uygulaması üzerinden izah etmesi, ancak müşahede yoluyla Hz. Peygamber'den öğrendiği ve son uygulama olarak değerlendirdiği bir bilgiye dayanmalıdır. Nitekim İbn Hanbel'in (241/855) *Müsned*'inde onun böyle bir duruma şahit olduğuna dair bir rivayet yer almaktadır.⁷²⁸

⁷²³ Ebû Dâvud, *Tahâret*, 75; Nesâî, *Tahâret*, 126.

⁷²⁴ Bâcî, *el-Müntekâ*, I, 65; Azimâbadî, *Avnu'l-Ma'bûd*, I, 227.

⁷²⁵ Kaynaklar bu konuda sadece Hz. Peygamber'in zamanla bu uygulamayı terk ettiğiyle ilgili rivayetlerle sahabenin muhtelif uygulamalarına yer vermektedir (Bkz. Tirmizî, *Ebvâbu't-Tahâret*, 59; İbn Mace, *İftitâhu'l-Kitap*, 2).

⁷²⁶ İbn Mes'ûd'un etkili olduğu Irak bölgesinde bu konuda yapılan tartışmaların meşhur olduğu ve diğer bölgelerce de bilindiğini gösteren şu rivayet önemlidir: “Enes b. Mâlik Irak'tan döndüğünde Ubey b. Ka'b ve Ebû Talha onu ziyaret ettiler. Bu arada onlara ateşte pişirilmiş bir yemek getirildi. Yemeği yedikten sonra Enes kalkıp abdest aldı. Bunun üzerine Ubey b. Ka'b ve Ebû Talha “Ey Enes, bu yaptığın da ne. Yoksa bu ilmi Irak'ta mı edindin?” dediler. O da “keşke böyle yapmasaydım” dedi. Diğer ikisi de kalktılar ve abdest almadan namaz kıldılar” (Bkz. Muvatta, *Vukutu's-Salât*, 12).

⁷²⁷ Ebû Yûsuf, *al-Âsâr*, s. 10.

⁷²⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 341.

Diğer taraftan Cabir b. Abdillâh'ın Hz. Peygamber'in son amelinin söz konusu uygulamanın terki yönünde olduğunu haber veren sözü⁷²⁹ ile râşid halifeler dönemindeki uygulamanın bu paralelde sürdüğü bilgisi⁷³⁰ dikkate alınırsa İbn Mes'ûd'un konu hakkında yürütülen tartışmaya, bu süreci dikkate alıp nihaî uygulama çerçevesinde katıldığı düşünülebilir.

İbn Mes'ûd'un, “namazda iftitah tekbiri dışında da ellerin kaldırılması” konusunda sergilediği tutum bu başlık altında verilebilecek diğer bir örnektir. Alkame'nin aktardığına göre İbn Mes'ûd, “size Hz. Peygamber'in kıldırıldığı biçimiyle namaz kıldırırım mı?” dedikten sonra sadece iftitah tekbirinde ellerini kaldırmıştır.⁷³¹

İbn Mes'ûd, başka bir yerde konuyla ilgili tercihini savunurken “*ben, Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer'in ardında namaz kıldım. Namazın başında aldıkları tekbir hariç hiçbir zaman ellerini kaldırmadılar*” diyerek kendi gözleminin uzun bir dönemi kapsadığına vurgu yapmıştır.⁷³² Ayrıca İbn Mes'ûd'un bu meselede istidlal yaparken Hz. Peygamber döneminde müşahade ettiği uygulamayı, râşid halifeler dönemiyle de desteklemesi açık bir “son amel” tasavvurunun yansımasıdır. Zira bütün halifelerin aynı şeyi aynı şekilde tatbik etmesi mezkur konunun istikrar bulduğuna delâlet eder. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un Allah Rasûlü'nün ardında devamlı takip ettiği ve öğrencilerine “Hz. Peygamber'in namazı” vurgusuyla öğrettiği bu ibadette “son uygulamayı” esas aldığı açıktır.

İbn Mes'ûd'un namazlarda besmeleyi açıktan okumayı “*bedevîlik*” olarak nitelemesi de bu çerçevede değerlendirilebilir.⁷³³ Zira bu ifadeden İbn Mes'ûd'un,

⁷²⁹ Ebû Dâvud, *Tahâret*, 77; Nesâî, *Tahâret*, 126. Tirmizî de bu konuda yaptığı değerlendirmelerinin sonunda uygulamanın terkedilmesini “son amel” kaydıyla vermektedir (Bkz. Tirmizî, *Ebvâbu't-Tahâret*, 59).

⁷³⁰ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2004, I, 46.

⁷³¹ Ebû Dâvud, *İstiftâhu's-Salât*, 4; Tirmizî, *Ebvâbu's-Salât*, 76; Nesâî, *Tatbîk*, 20.

⁷³² Ebû Ya'lâ, *el-Müsned*, VIII, 453; Dârekutnî, *es-Sünen*, II, 52; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, II, 113.

⁷³³ “أَنَّ الْجَهْرَ بِبِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَعْرَابِيَّةٌ” Besmeleyi açıktan okumak bedevîliktir” (Bkz. Ebû Yûsuf, *al-Âsâr*, s. 22).

sünnetin bir konuda sunduğu farklı uygulamalar arasında tercih yaparken son ameli esas almamayı bilgisizlik saydığı anlaşılmaktadır.⁷³⁴

(2) Râşid Halifelerin Tespitlerini Esas Alması

Râşid halifeler döneminin, belli bir sünnetin farklı tatbik şekillerini istikrara kavuşturmak gibi etkileri olmuştur. Nitekim râşid halifeler farklı şekillerde tatbik edilen bazı sünnetlerin nihaî biçimlerini istişareler yoluyla tespit etmişlerdir. Zira râşid halifelerin bu dönemde üstlendikleri temel görevlerden birisi de sahabenin eksik veya yanlış bildiği ya da nesh edilmiş ahkâmın Hz. Peygamber'e izafe edilip İslam toplumunda birer "sünnet" olarak telakki edilmesinin önüne geçmektir.⁷³⁵ Böylece sünnet korunmuş, yer yer standart bir yapıya kavuşması sağlanmıştır.

Râşid halifelerin “son amel” yaklaşımıyla tespit ettikleri, daha sonra icmaa da dönüşen bu tür uygulamaları İbn Mes'ûd da dikkate almış ve bu doğrultuda bazı icihadlarından vazgeçmiştir. Bunlardan biri cenaze namazlarında alınan tekbir sayısı ile ilgilidir. Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir döneminde cenaze namazları dört, beş ve altı gibi değişik sayılarda alınan tekbirlerle kılınmaktaydı. İbn Mes'ûd da, Hz. Peygamber'den gelen farklı uygulamalar arasından birini diğerlerine tercih edecek bir karine bulamamış olmalı ki, bu konuda herhangi bir sayı zikretmemiş, bunu namazı kıldırın kişinin tercihinine bırakmıştır. Nitekim ilgili bir rivayette İbn Mes'ûd, Alkame'nin kendisine “*Muâz'ın ashâbı Şam'dan geldi ve cenaze için beş defa tekbir aldı*” demesi üzerine “*Cenaze için alınan tekbirin (namaza başlanıp bitirileceği) herhangi bir süresi yoktur. İmam tekbir aldıkça sen de al, imam namaza son verdiğinde sen de bitir*” sözleriyle karşılık vermiştir.⁷³⁶

⁷³⁴ İbn Mes'ûd'un bu sözüyle, sadece bu olaya özgü bir tutum sergilediğini düşünmek doğru olmayacaktır. Zira farklı uygulamalar arasından nihaî olanı belirlemenin, Hz. Peygamber'i yakından gözlemleyen sahabilerin görüşleri ve Râşid halifelerin uygulama ve tespitlerinin bilinmesiyle mümkün olabileceği açıktır. Nitekim İbn Mes'ûd'un bu bağlamda yaptığı konuşmalar da hep bu iki madde üzerinde şekillenmektedir. Netice olarak “أَعْرَابِيَّةٌ” ifadesinden hareketle İbn Mes'ûd'un, sağlam bir şekilde tevarüs edilmiş uygulamaları terk etmede değerlendirmeye tabi tutulmamış aykırı rivayetleri kullanmayı doğru bir istidlâl biçimi olarak kabul etmediği sonucu çıkarılabilir.

⁷³⁵ Bkz. Sifil, *Hz. Ömer*, s. 132.

⁷³⁶ el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, IV, 37; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 206.

Hız. Ömer halife olduğunda bu konudaki farklı uygulamaların sonraki nesiller üzerinde meydana getirebileceği muhtemel olumsuzlukları hesaba katmış ve görüşlerini almak üzere ashâbı toplamıştır. Bu görüşmelerde ashâb, konunun çözümünde prensip olarak Hz. Peygamber'in son uygulamasının esas alınması fikrinde birleşmiştir. Yapılan istişare sonucunda Hz. Peygamber'in, son kıldırđı cenaze namazında dört kez tekbir aldığı tespit edilmiştir.⁷³⁷ İbn Mes'üd da bu konuda verilen kararı dikkate alarak eski düşüncesinden vaz geçmiş ve "son amele" dayalı bu icmaı kabul etmiştir.⁷³⁸

Ashâb arasında farklı görüşlerin ileri sürüldüğü diğer bir konu ise guslü gerektiren hallerle ilgilidir. İbn Mes'üd önceleri Hz. Peygamber'in "*suyu ancak su gerektirir*"⁷³⁹ sözünden hareketle inzal gerçekteşmeden son bulan cinsel birleşmenin "الملاسة - ten teması" sınırlarında kaldığı için cünüplük haline yol açmadığına, dolayısıyla guslü de gerektirmediğine hükmetmiştir.⁷⁴⁰ Daha sonra bu farklı uygulamalar Hz. Ömer döneminde tartışılmış, o da istişare etmek üzere ashâbın önde gelenlerini bir araya getirmiştir. Yapılan istişarelerde Muâz b. Cebel ve Hz. Ali "*cinsel uzuvlar birleştiğinde gusül gerekir*" görüşünü savunmuş; sahabenin çoğunluğu ise bu durumda guslün gerekmeyeceği düşüncesini uygun bulmuşlardır. İstişareler neticesinde bir karara varamayan Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in konuyla ilgili son uygulamasını en iyi bilecek kişi olan eşi Hz. Aişe'ye müracaat etmiştir. Ondan aldığı cevap üzerine Hz. Ömer, inzal gerçekteşmese bile cinsel birleşmeyle guslün vacip olduğunu ilan etmiş, aksi yönde davranacakları da cezalandıracağını duyurmuştur.⁷⁴¹ Böyle olunca İbn Mes'üd kendi düşüncesinden vazgeçmiş ve kendisine yöneltilen konuyla ilgili sorulara, Hz. Peygamber'in son uygulamasına dayalı bu karar doğrultusunda cevap vermiştir.⁷⁴²

Bazen de râşid halifeler nesih, son amel gibi herhangi bir ölçü gözetmeksizin bir konuda sünnetin çeşitlilik arz eden uygulamaları arasından birini seçip sürekli hale

⁷³⁷ Muhammed eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, II, 82; Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Müsnedu Ebî Hanîfe*, s. 82; Ali el-Müttakî, *Kenz*, XV, 712.

⁷³⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 494.

⁷³⁹ Müslim, *Hayız*, 21; Tirmizî, *Ebvâbu't-Tahâret*, 81.

⁷⁴⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 86.

⁷⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 86; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, X, 122; Bu ihtilafa yer veren benzer rivayetler için bkz. Muvatta, *Tahâret*, 18; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 248; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, V, 42.

⁷⁴² Abdürrezzâk, *el-Musannef*, I, 247; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 253.

getirmişlerdir. Örneğin teravih namazı Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir dönemleri boyunca rekât sayısı farklı, kiminin tek başına kimilerinin cemaatle kıldıkları bir namaz durumundadır. Daha sonra Hz. Ömer, teravih namazının bu şekilde dağınık bir görüntü vermesini istemediğinden bu uygulamaya son vermiştir.⁷⁴³ Bunun için de Ubey b. Ka'b'ı erkeklere, Temim ed-Dârî'yi de bayanlara imam olarak tayin etmiştir. Böylece teravih ile vitir namazları cemaatle toplam yirmi üç rekât olarak kılınmaya başlanmıştır. Bu uygulama Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde de sürdürülmüştür.⁷⁴⁴ İbn Mes'ûd da bu uygulamayı esas alarak Ramazan aylarında imamlık yaptığında, teravih namazını ve ardından da vitir namazını toplam yirmi üç rekât olarak kıldırmıştır.⁷⁴⁵

3. Sünneti Değerlendirme Yöntemleri

Bu başlık altında İbn Mes'ûd bir konu hakkında kanaat oluştururken sünneti nasıl konumlandırıp değerlendirdiğini anlamamızı sağlayacak bazı icthad örnekleri seçilmeye çalışılmıştır. Bu esnada verilen örnekler üzerinden onun bir konuda hüküm verirken esas aldığı gizli veya açık bazı ilkelerin de tespitine gayret edilecektir.

a. Kur'an Merkezli Yorum

İbn Mes'ûd'un abdest alırken uzuvlar arasında belli bir sırayı takip etmeyi vacip görmemesi, onun ilgili ayetlerle sünnetleri nasıl telif ettiğini ve bazen de genel ilkeler çerçevesinde bakarak meselelere çözümler ürettiğini görmek bakımından dikkat çekici bir örnektir.

Mâide sûresinin 6. ayeti⁷⁴⁶ abdest alırken hangi uzuvların yıkanacağını veya meshedileceğini açıklamaktadır. Bu ayetin aynı zamanda, yıkanacak uzuvlar arasında belli bir sıralamanın gözetilmesini isteyip istemediği ise farklı içtihatlarla konu olmuştur.

⁷⁴³ Muvatta, *es-Salâtu fî Ramazân*, 2; Buhârî, *Terâvîh*, 2.

⁷⁴⁴ Konunun toplu bir değerlendirmesi için bkz. Kâmil Miras, *Tecrîd-i Sarih*, IV, 78-97.

⁷⁴⁵ Aynî, *Umde*, XI, 127.

⁷⁴⁶ “يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ” “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalktığınız zaman yüzlerinizi, dirseklerinize kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedip, topuklara kadar ayaklarınızı da (yıkayın)” Mâide, 5/ 6.

Bu konuda sünnete müracaat edildiğinde Hz. Peygamber'in, abdest alırken uzuvlar arasında belli bir sırayı titizlikle takip ettiği ve ashâbına bu şekilde öğrettiği açıkça görülmektedir.⁷⁴⁷ Ancak İbn Mes'ûd Hz. Peygamber'in bu titizliğini, ilgili ayetin gerektirdiği bir zorunluluk olarak görmemiş ve tertibin vacip oluşuna işaret eden bir kanıt olarak değerlendirmemiştir.⁷⁴⁸ Bunun bir yansıması olarak o “*abdestimi tam aldıktan sonra hangi uzvumla başlamışım aldırman*” diyerek⁷⁴⁹ konunun sünnet statüsünde sahip olduğu esnekliğe dikkat çekmiştir.⁷⁵⁰

Yine başka bir rivayette İbn Mes'ûd abdest alırken yıkamaya sol uzuvlarıyla başlayan birinin durumu sorulduğunda “*sakıncası yok*” cevabını vermiştir.⁷⁵¹ Tertibin vacib olmadığı düşüncesini destekleyen bu rivayetten aynı zamanda İbn Mes'ûd'un sağ taraftan başlamayı da zorunlu görmediği anlaşılmaktadır.⁷⁵²

Ne var ki, bu konuda gelen rivayetlerin mevkuflarının yanı sıra⁷⁵³ Hz. Peygamber'in abdest alırken farklı bir başlangıç yaptığına dair herhangi bir rivayetin bulunmaması,⁷⁵⁴ tertibin vacip olduğu düşüncesini savunanların ileri sürdüğü kanıtlar arasında yer almaktadır.⁷⁵⁵

⁷⁴⁷ Örnekler için bkz. Buhârî, *Vudû*, 25; Müslim, *Tahâret*, 3.

⁷⁴⁸ Nitekim Şevkânî, Hz. Peygamber'in bir konuda süreklilik gösteren uygulamasının tek başına vücuba delâlet etmeyeceği anlayışının, usulcülerin kahir ekseriyeti tarafından benimsenen bir görüş olduğunu zikretmektedir (Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, III, 245).

⁷⁴⁹ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 144; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 451.

⁷⁵⁰ İbn Mes'ûd başka bir yerde ise “*abdest almaya ellerinden önce ayaklarını yıkayarak başlamada bir sakınca yoktur*” diyerek aynı görüşü dile getirmektedir (Bkz. İbn Münzir, Ebû Bekir Muhammed b. İbrahim, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf*, I-XI, Dâru Taybe, Riyâd, 1985, I, 422; İbnü'l-Mülakkîn, Sirâcuddîn Ebû Hafis, *el-Bedru'l-Munîr*, I-IX, 1. Baskı, thk. Mustafa Ebû Ğayt, Dâru'l-Hicret, Riyâd, 2004).

⁷⁵¹ Dârekutnî, *es-Sünen*, I, 154; el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I, 140.

⁷⁵² İbn Mes'ûd her iki düşüncesinde de yalnız değildir. Bu konuda Hz. Ali “*abdestimi tamamladıktan sonra hangi uzvumla başlamışım aldırman*” demektedir (Bkz. Dârekutnî, *es-Sünen*, I, 153). Ayrıca Hz. Ali'nin sağ taraftan başlamayı sünnet saymadığına dair rivayetlerle bunların değerlendirmesi için bkz. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, I, 216.

⁷⁵³ San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, I, 72.

⁷⁵⁴ Bu konuda yaptığımız araştırmalarda herhangi bir rivayete rastlayamadık. Benzer tespit için bkz. Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-Sünne*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1977, I, 45; Abdurrahman el-Cuma, *Fıkhu Abdillâh b. Mes'ûd fi'l-İbâdât*, 1. Baskı, Dâru't-Tedmuriyye, Riyâd, 2012, s. 107.

⁷⁵⁵ Nitekim İmam Şâfi'î, bu konuda mezhebini açıklarken “Hz. Peygamber'in Allah Teâla'nın ayette belirttiği sıralamaya göre abdest aldığını, dolayısıyla bu sıralamaya uyulmadan alınan abdestin, varsa bu abdestle kılınan namazın iade edilmesi gerektiğini söylemektedir (Bkz. İmam Şâfi'î, *el-Ümm*, I, 45).

İbn Mes'ûd'un ayeti anlamaya çalışırken Hz. Peygamber'in söz konusu titizliğini göz ardı ettiğini düşünmek ise mümkün değildir. Bu durumda onun hüküm verirken Kur'an'dan sünnete doğru hareket ederek meseleye çözüm ürettiği söylenebilir. Şöyle ki; Arap dilinde ehil kimselerden olan İbn Mes'ûd öncelikle abdestle ilgili ayetin tertibi değil mutlak cemi ifade ettiğine hükmetmiştir.⁷⁵⁶ Daha sonra Hz. Peygamber'de gördüğü tertip hususundaki titizliği ise sünnet saymıştır.⁷⁵⁷ Böylece sünnetin terkinin kesinlikle hoş karşılamamakla birlikte herhangi bir sebeple ihlâl edilen tertibin, abdestin iadesini gerektiren bir durum olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca İbn Mes'ûd'un bu tutumundan sünnetin sunduğu her uygulamayı, ilgili ayetin beyanı saymadığı da anlaşılmaktadır.

İbn Mes'ûd'un ayetin bu yorumunu tercih etmesinde daha önce değindiğimiz "kolaylık" ilkesine göre hareket etmiş olmasının da payı olduğu düşünülebilir. Şöyle ki bu yorumla İbn Mes'ûd Hz. Peygamber'in abdest alırken sergilediği titizliği, ayetin bu anlamıyla getirdiği uygulama kolaylığını ortadan kaldıran bir karine saymamış olmaktadır. Böylece mükellefler, tertibe aykırılık sebebiyle değişik vesilelerle birçok kez tekrarladıkları bu amelin ifasında abdestin iadesi gibi bir zorluğu sürekli yaşamak durumunda kalmayacaklardır.

Diğer taraftan İbn Mes'ûd'un görüşünü ifade ederken kullandığı üslubun, onun sünnete verdiği değerle bağdaşmadığı akla gelebilir. Ancak tartışmanın, tertibe uymamanın abdestin geçerliliğine etkisi bağlamında cereyan ettiği dikkate alınırsa böyle bir üslubu tercih etmesi son derece makuldür. Zira sünnet olduğuna inandığı bir uygulama hakkında "vacip" demenin doğuracağı sonuçları öngören İbn Mes'ûd'un, konuyu muhatabın zihninde daha kalıcı kılmak adına bu üsluba başvurduğu düşünülebilir. Nitekim gusülde tertip konusunda bu düzeyde bir tartışma olmadığından İbn Mes'ûd, abdesti gusül sonrasına bırakan bir kadının durumu sorulduğunda "eşim olsaydı böyle yapamazdı" diyerek onun bu davranışıyla sünneti ihmal ettiğine dikkat çekmiş kendisinin de sünnetler konusundaki titizliğini göstermiştir.⁷⁵⁸ Aynı şekilde

⁷⁵⁶ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 144.

⁷⁵⁷ el-Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi 'l-Hidâye*, I-XIII; 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000, I, 244.

⁷⁵⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 69.

Enes b. Mâlik'in, "*İbn Mes'ûd bize kulakların meshedilmesini emrederdi*" demesi⁷⁵⁹, onun sünnetlere verdiği önemi gösteren başka bir örnektir. Bu örnekler İbn Mes'ûd'un sünnet bağlamında gündeme getirilen bazı konularda görüş ve bilgisini duruma göre farklı üsluplar kullanarak paylaştığını göstermektedir.

b. Amaç-İllet Eksenli Yaklaşım

Hz. Peygamber'in, bazı amaçlar doğrultusunda dönemsel emir ve yasaklar getirmesi sahabenin de şahit olduğu bir durumdur. İlk islam toplumuna bazı alışkanlıkları hızlı ve etkili bir biçimde kazandırma gayesi güden bu uygulamalar, arzulanan hedefin gerçekleşmesine paralel farklı hükümler almışlardır. Hz. Peygamber'in bu tür uygulamalarına şahit olanlardan biri de İbn Mes'ûd'dur. Nitekim o, Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu söylemiştir:

*"Ben sizlere kabir ziyaretini, kurban etlerini evlerde üç günden fazla tutmayı ve küpteki nebizi içmeyi yasaklamıştım. Artık kabirleri ziyaret edebilirsiniz. Çünkü kabir ziyareti dünyadan uzaklaştırıp ahireti hatırlatır. Kurban etlerini de yiyebilir ve dilediğiniz kadar tutabilirsiniz. Ben bu yasağı iyiliğin az olduğu bir dönemde insanlara bir genişlik sağlamak gayesiyle getirmiştım. Dikkat edin hiçbir kap (içindekini) haram kılmaz. Ancak şarhoşluk veren her şey de haramdır."*⁷⁶⁰

Hz. Peygamber'in dönemsel koşullar sebebiyle zorunlu tuttuğu uygulamalardan birisi de Cuma günü yıkanmaktır. Çünkü asr-ı saadette Cuma günü bazı sahabiler yünlü kıyafetler giymeleri, bazıları uzak mesafelerden gelmeleri, diğer bazıları da tarlada, bahçede çalışıyor olmaları sebebiyle terlemiş, toza toprağa bulaşmış bir halde mescide gelebiliyorlardı.⁷⁶¹ Bu da doğal olarak kokuya sebep oluyor, insanların rahat bir ortamda ibadet etmelerinin önünde ciddi bir engel oluşturuyordu. İmkânsızlıkların had safhada olduğu hatta namazların bile ancak tek kat elbiseyle kılınabildiği bu dönemde "Cuma günleri yıkanmanın zorunlu kılınması" söz konusu problemin çözümünde en pratik yol olarak gözükmektedir. Hz. Peygamber de bu yönde bir kararla Cuma namazına

⁷⁵⁹ Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I, 34; Dârekutnî, *es-Sünen*, IV, 146.

⁷⁶⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 531.

⁷⁶¹ Buhârî, *Cuma*, 13; Müslim, *Cuma*, 7; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 132.

geleceklerin yıkanmalarını emretmiş⁷⁶² bazı rivayetlere göre buluğa ermiş herkes için bunun vacip olduğunu duyurmuştur.⁷⁶³ Daha sonra Hz. Peygamber'den uygulama hakkında başkaca bir açıklama da yapılmamıştır. Bu durum, Cuma günü yıkanmanın hükmü hakkında vacip, sünnet veya müstehab gibi farklı görüşlerin ortaya atılmasına ve uzun dönemler tartışılmasına yol açmıştır.⁷⁶⁴

Abdullah b. Mes'ûd ise Cuma günü yıkanmanın “sünnet” olduğunu söylemektedir.⁷⁶⁵ Hz. Peygamber'in vacip olarak tayin ettiği bir uygulama hakkında onun kendiliğinden bir yorumda bulunmayacağı şüphesizdir. Dolayısıyla, diğer sahabîler gibi bu süreçten ve uygulamanın gayesinden haberdar olan İbn Mes'ûd'un bu hükme gözlemleri sonucu ulaşmış olması kuvvetle muhtemeldir. Buna göre söz konusu emrin gerçekleştirmek istediği davranış iyice öğrenilmiş, aynı zamanda iyileşen sosyal yaşam koşullarına paralel olarak bu emri zorunlu kılan sebepler de ortadan kalkmıştır. Nitekim İbn Abbas Irak bölgesinden gelip kendisine tam da bu konuyla ilgili yönelttikleri “*Cuma günü yıkanmak vacip mi?*” şeklindeki soruyu, “*hayır sünnettir*” diye cevapladıktan sonra şahit olduğu bu süreci anlatarak niçin bu hükmü verdiğini izah etmiştir.⁷⁶⁶ Bu rivayet aynı zamanda konu çerçevesinde yapılan tartışmaların, özellikle de İbn Mes'ûd'un bulunduğu Irak bölgesinde uzun süre devam ettiğini göstermesi bakımından önemlidir.

⁷⁶² Müslim, *Cuma*, 7; Buhârî, *Cuma*, 2.

⁷⁶³ Müslim, *Cuma*, 1; Buhârî, *Mevâkîtu's-Salât*, 160.

⁷⁶⁴ Konuyla ilgili öne sürülen bazı görüş ve yorumlar için bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, VI, 133; İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî*, VIII, 84; el-Aynî, *Umde*, VI, 168.

⁷⁶⁵ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, III, 200; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, X, 212.

⁷⁶⁶ Bu süreci anlatan rivayet şu şekildedir: İkrime dedi ki “Bir grup Iraklı İbn Abbas'a gelip “Ne dersin Cuma günü yıkanmak vacip midir?” diye sordu. O da onlara şunları söyledi: “Hayır ama bu, temizliği daha iyi sağlar ve yıkanan için de daha yararlıdır. Ama yıkanmayanın da hiçbir yükümlülüğü yoktur. Bakın ben size bu yıkanma işi nasıl başladı anlatayım. Önceleri insanlar yün giyer ve sırtlarıyla gördükleri işlerde çalışırlardı. Mescidleri ise dar ve alçaktı. Çardak gibi bir şeydi. Hz. Peygamber, havanın sıcak olduğu, insanların yün kıyafetler içerisinde terler döktüğü, bundan dolayı da yayılan kokunun herkesi rahatsız ettiği bir günde hutbe okumak üzere kalktı. Ter kokusunu alınca da “*Ey insanlar! Bu gün (Cuma) olduğunda yıkanın ve bulabildiğiniz en güzel kokuları sürünün*” diye buyurdu. İbn Abbas sözünü, “Daha sonra Allah iyi günler gösterdi ve insanlar yünden başka kıyafetler giymeye başladı. Sırtlarıyla gördükleri işlerden de çekildiler. Mescidlerini genişlettiler. Böylece birbirlerine rahatsızlık veren ter kokusu da kalmadı” diyerek bitirdi.” (Ebû Dâvud, *Tahâret*, 132; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 241).

Ancak her ne kadar sebep ortadan kalkmış olsa bile bu uygulama önce Hz. Peygamber ve sonra da halifeler tarafından titizlikle sürdürülmüştür.⁷⁶⁷ Bu durumun, özellikle râşid halifelerin uygulamalarını takip eden İbn Mes'ûd tarafından farkedilmemiş olması konumu itibariyle pek mümkün değildir. Nitekim İbn Mes'ûd'un, Cuma günü yıkanmamayı, hoş karşılamadığı çirkin bir fiille kıyaslayıp bundan “*daha ahmakça*” bulduğunu söylemesi⁷⁶⁸ onun bu ameli güçlü bir sünnet saydığının işareti görülebilir.

Abdullah b. Mes'ûd'un, Müseyleme'yi tastik ettiği için mürted olan İbn Nevvaha'yı öldürtmesi, yine bu bağlamda değerlendirilebilecek örneklerdendir. Esasen İbn Mes'ûd mürtedin öldürüleceğiyle ilgili genel hükmü bizzat Hz. Peygamber'den işitmiş bir sahâbîdir. Nitekim o, Hz. Peygamber'in bu konuda, “*Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim O'nun elçisi olduğuma şahitlik yapan hiçbir Müslümanın kanı helâl görülemez. Ancak evli olup zina eden, cana karşılık kisası gerektiren bir suç işleyen ve dinini bırakıp cemaatten ayrılan kişi bundan müstesnâdır*” buyurduğunu haber vermiştir.⁷⁶⁹

Diğer taraftan İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'in Müseyleme'nin peygamberliğini onayladıkları için dinden çıkmış iki kişiye yukarıdaki konuşmasında belirttiği ölüm cezasını uygulamadığına da şahit olmuştur. İbn Mes'ûd bu hadiseyi şu şekilde aktarmaktadır: “Bir seferinde Hz. Peygamber, Müseyleme tarafından kendisine gönderilen elçilere “*benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik ediyor musunuz?*” diye sordu. Elçiler de cevaben “*Bizler Müseyleme'nin Allah'ın elçisi olduğuna şahitlik etmekteyiz*” dediler. Hz. Peygamber de “*şayet bir elçiyi öldürecek olsaydım Allah'a ve elçilerine iman eden biri olarak sizi öldürürdüm*” buyurdu. Bunun üzerine İbn Mes'ûd “*elçilerin öldürülmeyeceği prensibi bir sünnet olarak devam ettirildi*” dedi.⁷⁷⁰

Bu olaya yakînen şahit olan İbn Mes'ûd, başka bir zaman, Benî Hanife mescidlerinin birinde Müseyleme'nin peygamberliğini tasdik eden bir topluluğun

⁷⁶⁷ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, II, 15.

⁷⁶⁸ İbn Hazm, *el-Muhalla*, I, 256.

⁷⁶⁹ Müslim, *Kasâme ve'l-Muharibîn*, 6; Tirmizî, *Diyât*, 10; Ebû Dâvud, *Hudûd*, 1; İbn Mâce, *Hudûd*, 1.

⁷⁷⁰ Tayâlisî, *el-Müsned*, I, 202; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 133; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, VI, 306; Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 54 (Zehebî rivayetin sahih olduğuna muvafakat etmiştir bkz. Zehebî, *Telhîsu'l-Müstedrek*, III, 54).

bulduğunu haber alır. Bunun üzerine onları yakalatıp huzuruna getirtir ve tövbe etmelerini ister. Hepsinin tövbe edip söylediklerinden vaz geçtiklerini beyan etmeleri üzerine İbn Mes'ûd onları salıverir. Ancak grup içinde yer alan ve daha önce Hz. Peygamber'in huzuruna elçi sıfatıyla çıkan İbn Nevvaha'nın hemen boynunun vurulmasını emreder. Etraftakilerin "hepsini aynı suçtan aldı ama sadece bunun boynunu vurdu" demeleri üzerine İbn Mes'ûd şahit olduğu önceki olayı anlatır. Ayrıca onların toplandıkları mescidin de yıkılmasını emreder.⁷⁷¹

İbn Mes'ûd daha önce Hz. Peygamber'in ifadesinde mürted olmasına rağmen elçilik sıfatı taşıyor olmasını dikkate alarak öldürmediği İbn Nevvaha'yı bu sefer söz konusu sıfatı taşımasıyla gerekçesiyle öldürmüştür. Hatta İbn Mes'ûd ondan tevbe etmesi için talepte dahî bulunmamıştır.⁷⁷² Çünkü daha önce Hz. Peygamber zaten bu kişilerin ölüm cezasını hak ettiklerine hükmetmiş ve "benim Allah'ın elçisi olduğuma şahitlik eder misiniz" diyerek bir anlamda onlara tevbe etme imkanı sunmuştur. Ne var ki, onlar Müseyleme'nin elçiliğini tasdik ettiklerini söyleyerek verilen bu imkânı kullanmamışlardır. Onların küfrü tercih etmelerine rağmen öldürülmemeleri ise Hz. Peygamber'in "لولا أنك رسول" ifadesiyle açıkladığı üzere "elçilik" illetinin varlığıdır. Nitekim ikinci olayda İbn Mes'ûd bu duruma işaret etmiş ancak "فأنت اليوم لست برسول" "Bugün elçi değilsin" diyerek söz konusu illetin artık bulunmadığını beyan etmiştir. Sonra da vaktiyle Hz. Peygamber'in başlattığı süreci tamamlayarak onu öldürtmüştür.⁷⁷³

Konuyla ilgili bir diğer örnek ise Hz. Peygamber'in faize konu maddelerin sıralandığı "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلا" "Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla, tuz tuzla başbaşa misliyle, peşin olarak satılır. Kim artırır veya artırılmasını talep ederse ribaya girmiştir. Bu işte alan da veren de birdir" (Müslim, *Müsâkât*, 15).

⁷⁷¹ Dârimî, *Siyer*, 60; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, VII, 299; İbn Hibban, *es-Sahih*, XI, 236; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 194.

⁷⁷² Ebû Dâvud, *Cihad*, 167.

⁷⁷³ Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, II, 318.

⁷⁷⁴ "Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla, tuz tuzla başbaşa misliyle, peşin olarak satılır. Kim artırır veya artırılmasını talep ederse ribaya girmiştir. Bu işte alan da veren de birdir" (Müslim, *Müsâkât*, 15).

denilebilir ki, İbn Mes'ûd'a göre, fazlalık faizinde illet, ağırlık ölçüsü ile alınıp satılan şeylerde cins ve tartı birliğidir.

c. Râşid Halifelerin Uygulama ve Kararları Üzerinden Yorum

İbn Mes'ûd, sünnetin anlaşılmasında râşid halifelere ayrıcalıklı bir konum vermektedir. Bu sebepten o bazen, Hz. Peygamber dönemindeki bir uygulama hakkında düşüncesini paylaşırken râşid halifeler dönemine atıfta bulunur.

Bu bağlamda onun Hz. Osman'la Mina'da namazların kısaltılması konusunda yaşadığı ihtilaf iyi bir örnektir. Rivayete göre Hz. Osman'ın hacda namazları kısaltmadan kıldıracağı haberini alan İbn Mes'ûd tepkisini önce “إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ” diyerek göstermiştir. Daha sonra da Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerinde bu namazların ikişer rekât kılındığını dile getirerek mezkur kararın yerleşik uygulamaya (sünnete) aykırı olduğunu beyan etmiştir. Ne var ki, bu tepkiyi veren İbn Mes'ûd daha sonra Hz. Osman'ın ardında namazını dört rekât olarak kılmıştır.⁷⁷⁵ Ashâbının bu durumu garipseyip “önce *istircâ* getiriyor sonra da namazını dört rekât mı kılıyorsun” demelerine İbn Mes'ûd “الخلاف شر” sözüyle karşılık vermiştir.⁷⁷⁶

İbn Mes'ûd'un bu durum karşısında tepkisini “إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ” ayetini okuyarak göstermesinden, Hz. Osman'ın söz konusu kararını ruhsat-azimet çerçevesinde yapılmış basit bir tercih addetmediği anlaşılmaktadır. Zira İbn Mes'ûd, “Allah azimetlerinin yerine getirilmesi gibi ruhsatlarının uygulanmasından da hoşnut kalır”⁷⁷⁷ diyen biri olarak bu tür konularda mükellefin tercihindan dolayı kınanamayacağını gayet iyi bilmektedir. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un konuyu, sahip olduğu “seferde namazların kısaltılması vaciptir” görüşü üzerinden ele aldığı düşünülebilir.

⁷⁷⁵ Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn*, 2; Buhârî, *Taksîru's-Salât*, 2.

⁷⁷⁶ Ebû Dâvud, *Menâsik*, 7; Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 30; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, II, 516; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, III, 205.

⁷⁷⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, V, 317; Rivayetin merfû versiyonu için bkz. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, X, 84.

Burada dikkat çeken husus ise İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in bu uygulamasının vacip oluşunu ispat için başvurduğu yöntemidir. Zira İbn Mes'ûd, Hz. Osman'ın kararına itirazını, sadece Hz. Peygamber'in Mina'da namazları sürekli iki rekât kıldırması üzerinden yapmamış, O'nun (s.a.v) iki halifesi Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in uygulamalarıyla da desteklemiştir. Böylece Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bu sünneti sürdürmelerini, kasrın vücubuna delâlet eden güçlü bir karine saymış ve bu konuda başka bir tercihe yer olmadığına işaret etmiştir.⁷⁷⁸

Geçmiş dönemlerdeki uygulamanın altını özellikle çizen İbn Mes'ûd'un daha sonra “الخلاف شر” deyip Hz. Osman'a uymuş olmasına gelince bu durumun, her şeye rağmen devlet başkanına itaat kabilinden sırf siyasî bir gerekçeyle açıklanması mümkün değildir.⁷⁷⁹ Çünkü Hz. Osman burada halife olarak siyasî bir karar değil bir ibadetin uygulanma biçimiyle ilgili icthadî yorumda bulunmuştur.⁷⁸⁰ İbn Mes'ûd isabetli görmese de bu icthada uygun davranmıştır.⁷⁸¹ Etrafindakilerin çelişkili buldukları bu

⁷⁷⁸ el-Aynî, *Umde*, VII, 122. İbn Mes'ûd'un fıkıh anlayışıyla yoğrulmuş Kûfe bölgesinde bu uygulamanın kabul görmüş olması da bu kanaati desteklemektedir. Örneğin İbn Mes'ûd fıkıhının bölgedeki önemli temsilcilerinden biri olan İbrâhim en-Nehâî, seferde namazların ikişer rekât kılınmasının vacip olduğu düşüncesindedir. Ayrıca o, İbn Mes'ûd'un “*Kim seferiyken dört rekât kılsa namazını iade eder*” sözünü (Abdürrezzâk, *el-Musannef*, II, 516; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 289) aktararak bu düşüncesinin kaynağına işaret etmiş olmaktadır. İbrâhim en-Nehâî'nin bu konudaki görüşü için bkz. Kal'acı, *Mevsuatu fıkhi İbrâhim en-Nehâî*, 2. Baskı, Daru'n-Nefâis, Beyrût, 1986, II, 650. Aynı şekilde Hanefîler de bu görüşü savunmaktadırlar (Bkz. Serahsî, *el-Mebsût*, I, 240; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâî*, 1, 91). Bu bilgiler ışığında İbn Mes'ûd'un seferi olanlar için namazları ikişer rekât kılmayı ruhsat değil vacip gördüğü söylenebilir.

⁷⁷⁹ Burada altı çizilmesi gereken husus, İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in kendisine daha önce Müslümanların işlerini yürütürken sünnete uymayıp bid'atlere sapacak bir takım yöneticilerin çıkacağını haber verdiği birisi olmasıdır. Hatta o, bu tür idarecilere karşı nasıl bir tutum takınması gerektiğini sormuş Hz. Peygamber de ona “*Ya Ümmü Abd'ın oğlu! Nasıl yapıp edeceğine bana mı soruyorsun? Aziz ve Yüce olan Allah'a isyanda herhangi bir yaratılmışa itaat söz konusu olmaz*” diyerek karşılık vermiştir (Bkz. İbn Mâce, *Cihâd*, 40; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* VI, 432). Dolayısıyla buradaki tutumundan İbn Mes'ûd'un öncelikle, Hz. Osman'ı kesinlikle Hz. Peygamber'in sünnetini keyfî bir gerekçeyle çiğneyen yöneticiler sınıfına sokmadığı açıktır. Zira Râşid halifelerden hiçbiri daha önce böyle bir ithama konu edilmemiştir. Öyleyse İbn Mes'ûd'un Râşid halifelerden biri olan Hz. Osman için isabetsiz bir icthada dayalı da olsa böyle bir karar yetkisine sahip olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

⁷⁸⁰ Nitekim Abdurrahman b. Avf, Hz. Osman'ın bu icthadına dayanak yapabileceği argümanları çürütmek üzere onunla tartışmıştır. Konuşmasına Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerini hatırlatarak başlayan Abdurrahman b. Avf, Hz. Osman'a ne eşi ne Tâif'teki mülkü sebebiyle kendisini mukim sayamayacağını söylemiştir. Yine onun, Yemen'e veya diğer bölgelere dönen hacıların “İmamınız Osman mukim olduğu halde namazlarını iki rekât kılıyor” türü dedikoduların önünü alma gibi bir mazerete de sığınamayacağını belirtir. Hz. Osman da bu itirazlar üzerine “هذا رأي رأيته” diyerek bu kararın kendi icthadı olduğunu söyleyerek tartışmayı sonlandırır. Taberî, *Tarihu't-Taberî*, IV, 268.

⁷⁸¹ Muhammed Enver Şah, *el-Arfu's-Şezî*, thk. Mahmut Şâkir, Dâru't-Türâsî'l-Arabî, Beyrût, 2004, II, 44.

tutum, İbn Mes'ûd'un gerekçe olarak ileri sürdüğü “الخلاف شر” ifadesiyle daha anlaşılır olmaktadır. Zira İbn Mes'ûd burada özetle ifade ettiği cemaat ve itaat bilincini, “*Ey insanlar! İtaat etmek ve cemaatle hareket etmek, üzerinize düşen bir sorumluluktur. Bu ikisi Allah Teâlâ'nın tutulmasını emrettiği ipidir. Cemaatte ve itaatte kötü gördüğünüz şeyler, ayrılık halinde hoşunuza gideceklerden daha hayırlıdır*”⁷⁸² sözleriyle daha geniş çerçevede ortaya koymuş birisidir. Buradan hareketle İbn Mes'ûd'un sahip olduğu bu anlayışın gereği olarak, İslam coğrafyasının farklı bölgelerinden hac ibadetinin ifası için gelen Müslümanlar'a, sahabenin en temel ibadetlerden olan namazda dahî ihtilafa düştükleri görüntüsü vermek istemediği anlaşılmaktadır. Netice olarak İbn Mes'ûd'un, hem konunun sosyal mahiyetini hem de ictihad yapanın yöneticilik vasfını hesaba kattığı, böylece kendi ictihadında ısrar etmeyi İslam'ın temel prensipleri bakımından doğru bulmadığı söylenebilir.

Bu ve daha önce zikrettiğimiz raful yedeyn gibi bazı konulara bakıldığında İbn Mes'ûd'un özellikle Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer dönemlerini zikrettiği görülmektedir. Bu da onun bu iki halifenin bir konuda ittifak eden uygulamalarını, sünnetin tespitinde ve bağlayıcılık değerini anlamada ölçü kabul ettiğini göstermektedir. İbn Mes'ûd'un, Hz. Peygamber'den “*benden sonra şu iki kişiye uyun: Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer*” hadisini naklettiği de hatırlanırsa⁷⁸³ onun bir konuda bu iki halifenin uygulamasının birleşiyor olmasını güçlü bir delil sayması son derece makul görülebilir.

İbn Mes'ûd'un raşid halifelerin sünneti çerçevesinde değerlendirerek hüküm verdiği bir başka konu ise tek seferde yapılan üç talâkdır. Bu konuda Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir dönemleri ile Hz. Ömer'in hilafetinin ilk iki yılındaki uygulama, bir temizlik dönemi içerisinde tek seferde verilen üç talakın bir boşama sayılması şeklindedir. Daha sonra Hz. Ömer “İnsanlar kendilerine mühlet tanınan bir işi aceleyle getiriyorlar. Onlara bu yaptıklarını geçerli mi kılacak?” deyip bu isteğini yürürlüğe koymuştur.⁷⁸⁴ İbn Mes'ûd da bir seferde verilen üç ve daha fazla talakı Hz. Ömer'in bu uygulamasını esas alarak geçerli saymış ve bu lafızlarla boşanan kadının bir başkasıyla

⁷⁸² Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 83 (Zehebî rivayetinin Buhârî ve Müslim'in şartlarını taşıdığını belirtmektedir bkz. Zehebî, *Telhîsu'l-Müstedrek*, III, 83).

⁷⁸³ Tirmizî, *Menâkıb*, 107.

⁷⁸⁴ Müslim, *Talâk*, 2.

evlenmeden eski kocasına dönemeyeceğine hükmetmiştir.⁷⁸⁵ Örneğin İbn Mes'ûd kendisine “ben eşimi sekiz talak vererek boşadım” diyen birine “*Kim hanımını Allah'ın emrettiği şekilde boşarsa, zaten Allah nasıl boşayacağını ona apaçık beyan etmiştir. Kim de bu işi eline yüzüne bulaştırırsa biz de onu ohale mahkûm ederiz. O halde bu işi içinden çıkılmaz bir hale sokup da bizden sizin namınıza sorumluluk almamızı beklemeyin*” demiş ve eşinden boşanmış olduğunu söylemiştir.⁷⁸⁶

d. Aklî Yaklaşım

Bazı örnekler İbn Mes'ûd'un, sünneti değerlendirirken aklî yorumlara müracaat ettiğini göstermektedir. Aslında bu, bizzat Hz. Peygamber'den görüp öğrendiği bir yöntemdir. Örneğin Hz. Peygamber, cinsel organa dokunmanın abdesti gerektirip gerektirmediğini öğrenmek isteyen birine, konu hakkında mantığa dayalı bir açıklama getirmiş ve “*o senin bedeninin bir parçasıdır*” diyerek cevabın geri kalanını muhatabın aklına havale etmiştir. Böylece Hz. Peygamber, nasların bir istisna getirmediği durumlarda, bütüne verilen hükmün, onu oluşturan parçalar için de geçerli olacağı gibi genel bir ilkeyi de öğretmiş olmaktadır. Zira mükellefin, Şâri'in bir bütün için verdiği hükmü tek tek parçaları için de yinelemesini beklemesi makul bir yaklaşım olmasa gerektir.

Bu yaklaşımı İbn Mes'ûd'un da benimsediği ve kullandığı hatta biraz daha açtığı görülmektedir. O, kendisine namazda vücudunu kaşırken elinin cinsel uzvuna temas ettiğini söyleyen birine gülmüş ve “*kopar gitsin*” demiştir. Daha sonra konuşmasını “*Hem nasıl bedeninden uzak tutarsın ki, o senin bir parçan*”⁷⁸⁷ diyerek Hz. Peygamber'in cevabını da içeren mantikî bir açıklamayla sürdürmüştür.

İbn Mes'ûd'un bu cevabında öncelikle, hiçbir karine olmadan, “el” ile vücûdun sâir organları arasında herhangi bir fark görülemeyeceği düşüncesini öne çıkardığı görülmektedir. Bu yüzden de necis sayılması halinde, cinsel uzva dokunan beden bütünü parçalarının söz konusu hükme yol açmada aynı konumda olacağını

⁷⁸⁵ Kal'acî, *İbn Mes'ûd*, s. 378.

⁷⁸⁶ Muvatta, *Talâk*, 1.

⁷⁸⁷ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 118; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 247.

vurgulamıştır.⁷⁸⁸ Dolayısıyla İbn Mes'ûd, vücuda her an değmekte olan bu organın sürekli abdestsizliğe yol açacağından, hüküm koyucunun abdest alma emrinin, mükellefin gücü üzerinde bir teklife yol açacağına gönderme yapmış ve “*kopar gitsin*” gibi ironi içeren bir cevap vermiştir. Zira böyle bir talebin dinin teklifle ilgili temel yaklaşımına aykırı olduğu son derece açıktır.

Bazen İbn Mes'ûd'un, temelinde bir önyargı barındıran bazı sorulara, illet ile hüküm arasında akledilebilir bir alaka olup olmadığına dikkat çekerek cevap verdiği görülmektedir. Mesela içeriğinde “cünüplük oruca zarar verir” düşüncesi yatan bir soruya karşı İbn Mes'ûd'un verdiği, “*Orucun cünüp olmakla ne alakası var?*”⁷⁸⁹ cevabı tam da bahsi geçen bu yaklaşımı yansıtmaktadır. Böylece o, muhatabına “oruç” ve “cünüplük hali” arasında, vehmedilen hükümü gerektiren herhangi bir ilişki bulunmadığını izah etmiştir.⁷⁹⁰ İbn Mes'ûd, benzer bir yaklaşımı ateşle pişen yemek sonrası abdest alma konusunda da göstermiş ve “*tertemiz yemek sonrası abdest almaktansa kötü söz sonrası abdest almayı yeğlerim*”⁷⁹¹ diyerek yine hüküm-hikmet ilişkisine dikkat çekmiştir.

Netice olarak İbn Mes'ûd'un, bu yönteme, dinî bir hükmü yalın bir akılla ispat için değil de ele aldığı konuyu daha anlaşılır kılmak gayesiyle ikincil bir izah yolu olarak başvurduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Ayrıca İbn Mes'ûd'un sergilediği yaklaşımdan, meseleleri hüküm-hikmet ilişkisi üzerinden ele aldığı ve dinî hükümlerin akılla tespit edilebilir bir vaz edilmiş anlamı ve gerçekleştirilmeyi hedeflediği gayeler olduğu bilinciyle hareket ettiği sonucu çıkarılabilir.

⁷⁸⁸ İbn Mes'ûd'un bu düşüncesini açıkça belirttiği bir rivayet şu şekildedir: “Ben zekerime mi dokunmuşum burnuma mı yahut kulağıma mı hiç de aldırmam” (Bkz. Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I, 78; Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 6). Muhammed b. Eş-Şeybânî'nin Muvatta rivayetinde ise İbn Mes'ûd “*Zekerin de ancak sâir beden gibidir*” açıklamasını yapmıştır (Bkz. Muvatta, *Salât*, 5). Benzer diğer rivayetler için bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 119; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 247.

⁷⁸⁹ Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 181.

⁷⁹⁰ Başka bir yerde İbn Mes'ûd “*Hanımımınla birlikte olduktan sonra cünüp olarak sabahlamışım ve sonra da orucuma devam etmişim hiç de aldırmam. Sonuçta helal bir şey yapmışım*” diyerek bu durumun oruca zarar vermediğini söylemiştir (Bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, IV, 181).

⁷⁹¹ Abdurrezzâk, *el-Musannef*, I, 127; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 248; Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I, 68.

e. Genel Hükümleri Fer'î Meselelere Uygulaması

Hız. Peygamber'in bazı konularda verdiği genel nitelikli hükümler, sonraki dönemlerde karşılaşılan güncel sorunların çözümünde kolaylık sağlamıştır. Bu bağlamda diğer müçtehidler gibi İbn Mes'ûd da, çözümü istenen bazı fer'î meseleleri, nasların tayin ettiği bu genel ilkelerden hangisinin kapsamında yer aldığını tespit ederek bir hükme bağlamıştır.

Hız. Peygamber'in birtakım ilkeler koyarak düzenlemeler yaptığı alanlardan birisi, ekonomik hayatın temel faaliyeti olan alışveriştir. Örneğin alışverişin haksız kazanca götüreceği birtakım belirsizlikler içermemesi, Hız. Peygamber'in bu konuda yaptığı nehye dayanan bir prensiptir.⁷⁹² İbn Mes'ûd da bu prensip doğrultusunda hareket etmiş ve “*Sudaki balığı satın almayın*” dedikten sonra konuşmasını, “*Zira bu bir aldanmadır*” sözleriyle sürdürerek⁷⁹³ bu tür bir alışverişi “garar”⁷⁹⁴ sebebiyle caiz görmediğini belirtmiştir.

Ancak bu yöntem, aynı mesele hakkında her müçtehidin standart sonuçlara ulaşmaları anlamına da gelmemektedir. Nitekim aynı örnek üzerinden bakılacak olursa bahsi geçen konuda diğer bazı müçtehidler balığın suda bulunup bulunmamasını değil, alıcıya teslim imkânı olup olmasını dikkate almışlardır. Buna göre teslimi mümkün olması halinde balık su içerisinde de satılabilir.⁷⁹⁵ İbn Mes'ûd ise söz konusu meseleyi herhangi bir kayıt getirmeden mutlak şekilde “balığın suda bulunması” üzerinden değerlendirmiş; verdiği hükmü, alıcıya teslim imkânı gibi bir kayda bağlamamıştır. Çünkü teslim edilebilmesi halinde bile sudaki balığın gerçek boyutlarıyla tespit edilebilmesi mümkün değildir.⁷⁹⁶ Bu durumda ortaya çıkan belirsizliğin, daha sonra alım-satım yapan taraflar arasında anlaşmazlığa yol açması kuvvetle muhtemeldir. Bundan dolayı İbn Mes'ûd, meseleyi Hız. Peygamber'in zikri geçen ilkesi kapsamında ele alıp hükme bağlamıştır.

⁷⁹² “نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الحصة، وعن بيع الغرر” Müslim, *Buyû*, 2; Tirmizî, *Buyû*, 17; Ebû Dâvud, *Buyû*, 25.

⁷⁹³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 452; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 321; Beyhakî, *Marifetu's-Sünen ve'l-Âsâr*, I-XV, 1. Baskı, thk. Abdulmutî Kal'acî, Dâru'l-Vefâ, Mansûra, 1991, VIII, 149.

⁷⁹⁴ Bir fıkıh terimi olan garar; akdın, haksız kazanca yol açacak bir kapalılık içermesini ifade etmektedir (Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “Garar”, *DİA*, 1996, c. 13, s. 366-371).

⁷⁹⁵ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-Kadîr*, VI, 409-410; San'ânî, *Sübulü's-Selâm*, II, 43.

⁷⁹⁶ Bkz. San'ânî, *Sübulü's-Selâm*, II, 43.

İbn Mes'ûd'un bazen de bu tür konularda meseleyi farklı açılardan ele alıp ilk bakışta hemen ilgisi kurulabilecek genel hükmün kapsamına sokmadığı görülmektedir. Onun “mushafın satışı” meselesi hakkındaki ichtihadı bu yaklaşımın bir örneği olarak verilebilir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, “*Kur'an'ı okuyun. Onda aşırılığa gitmeyin. Ondan uzaklaşmayın ve onu dünyalıklarınızı artırma vesilesi kılmayın*” buyurarak⁷⁹⁷ Allah'ın Kitabı'nın dünyevî hiçbir getiriye araç kılınmamasını istemiştir.⁷⁹⁸ İbn Hacer, bu hadisin senedinin kuvvetli olduğunu belirttikten sonra İbn Mes'ûd'un konu hakkında sahip olduğu bilinci gösteren “*Bir zaman gelecek ki insanlar isteklerine Kur'an'ı alet edecekler. Böyle yaptıklarında onlara hiçbir şey vermeyin*” biçimindeki sözünü aktarmaktadır.⁷⁹⁹ Nitekim İbn Mes'ûd Kur'an'ı ücret karşılığı okuma konusunda Hz. Peygamber'in “*onu dünyalıklarınızı artırma aracı kılmayın*” emri kapsamında değerlendirmiş ve Kur'an'ın ücret karşılığı okunmasını kesinlikle caiz görmemiştir.⁸⁰⁰

Ne var ki, İbn Mes'ûd, Kur'an'la ilgili diğer bir mesele olan “mushafın satılması” hakkında ise daha temkinli bir tutum sergileyip bunun mekruh olduğunu söylemiştir.⁸⁰¹ Beyhakî'nin kaydettiğine göre İbn Mes'ûd'un dile getirdiği “mekruh”, tahrîmen değil tenzihen kerahat anlamındadır.⁸⁰² Kur'an'la doğrudan ilgili iki mesele hakkında verilen birbirine uzak bu iki hükümden İbn Mes'ûd'un mushafın satılmasını,

⁷⁹⁷ اقرءوا القرآن، ولا تغلوا فيه، ولا تجفوا عنه، ولا تأكلوا به، ولا تستكثروا به” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXIV, 288; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 168; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, XI, 109; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, II, 27.

⁷⁹⁸ Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, III, 18. Bu ve benzeri rivayetlerin aksine, yine Kur'an hakkında umum ifade eden “إن أحق ما أخذتم عليه أجرًا كتاب الله” (Buhârî, *Tib*, 33) rivayeti bazı müçtehidler tarafından, ücret karşılığı Kur'an okuma, öğretme ve mushafın satılması gibi Kur'an'la ilgili bütün meselelerde, cevazın dayanağı sayılmıştır (Bkz. İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, VI, 406; Hattâbî, *Âlâmu'l-Hadîs*, I-IV, 1. Baskı, thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdirrahmân, *Câmiatu Ümmi'l-Kurâ*, Mekke, 1988, III, 2134). Ancak maksadımız bu mesele üzerinden İbn Mes'ûd'un yaklaşımını tespit etmek olduğundan, onun düşüncesinin kaynağı olabilecek rivayetler dikkate alınmış ve diğer rivayetlerle bunlar üzerinden süren tartışmalara değinilmemiştir.

⁷⁹⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 101. İbn Battal da İbn Mes'ûd'un Hz. Peygamber'in “اقرءوا القرآن ولا تأكلوا به” sözünü aktardığını belirttikten sonra bunun zayıf bir rivayet olduğunu zikretmektedir (Bkz. İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, VI, 405).

⁸⁰⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XIV, 282; el-Mübarekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî*, I, 528; Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, II, 6.

⁸⁰¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 287; İbnu'l-Esîr, *eş-Şâfi fi müsnedi şerhi's-Şâfi'i*, I-V, 1. Baskı, thk. Ahmed b. Süleymân, *Mektebetü'r-Rüşd*, Riyâd, 2005, IV, 53; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, VI, 28. İmam Nevevî Beyhakî'nin bu rivayetinin sahih olduğunu belirtmektedir (Bkz. Nevevî, *el-Mecmu*, IX, 250).

⁸⁰² Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, VI, 16.

Hız. Peygamber'in yukarıdaki sözü ve benzerleri kapsamında değerlendirmedığı ve Allah'ın Kitabı'nı ücret karşılığı okumak gibi her bakımdan dünyevî ve Kur'an'ın kutsiyetine yakışmayan bir fiil olarak görmediği anlaşılmaktadır.

Bu meselede İbn Mes'ûd'un kat'î bir delil bulamadığı ama konunun Kur'an'la ilgili oluşunu da göz ardı etmeyip ihtiyatlı bir yaklaşımı tercih ettiği görülmektedir. Ayrıca onun bu alışveriş için verdiği "mekruh" hükmü, konuyla ilgili nasların çizdiği genel çerçeveye dönemin değişmeye başlayan algısını bir arada değerlendirerek ulaştığı bir sonuç gibi durmaktadır.⁸⁰³ Nitekim zamanla Müslümanların sayısındaki hızlı yükseliş, beraberinde mushafa duyulan ihtiyacı da artırmış, buna paralel birçok mezhep bu satışın caiz olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁸⁰⁴

Diğer taraftan eldeki verilerin daha güçlü olduğu hallerde İbn Mes'ûd, nispeten net ve kesin bir üslup kullanmaktadır. Örneğin o, "Amcam beni bir cariyesiyle evlendirdi. Şimdi de bu evlilikten doğan çocuğumu satmak istiyor" diye şikâyetle bulunan birine cevaben "Onun böyle bir şey yapmaya asla hakkı yoktur" demiş ve bunu kesinlikle caiz görmediğini belirtmiştir.⁸⁰⁵ Onun verdiği bu hükmün, Hız. Peygamber'in, "الولد للفراش" hadisiyle⁸⁰⁶ alakalı olduğu söylenebilir. Zira bu söz çocuğun, doğduğu yatağın sahibi olan babaya aidiyetini açıkça beyan etmektedir.⁸⁰⁷ Bu

⁸⁰³ İlk defa gündeme gelen bu probleme dönük sahabe icihadlarının yasaklayıcı veya temkinli davranmaya çağırıcı içeriği, henüz meselenin ihtiyaç bağlamında değil korumacı bir bakış açısıyla ele alındığını göstermektedir. Sahabe arasında nisbeten daha geç dönemleri görebilmiş müctehidlerden olan İbn Abbas da bu meseleye ihtiyatlı yaklaşanlardandır. Konuyla ilgili kendisine yöneltilen bir soruya herhangi bir delil getiremeyen İbn Abbas, Hız. Peygamber döneminde insanların mushafalarını ancak yazma bilenlerin gönüllü çabaları sayesinde temin edebildiklerinden bahsetmiştir. Ne var ki, bunun, meseleye nihaî çözüm getirmediğini bilen İbn Abbas, ticaret maksadıyla mushaf yazılması hakkındaki bir başka soruya "Kur'an'ı bir ticaret metaı yapmayı düşünmeyiz. Ancak elinin emeğine karşılık almanda da bir sorun olmaz" şeklinde cevaplamıştır.⁸⁰³ İbn Ömer de aynı düşünceyle mushafın ticaret malzemesi yapılmasına "بئس التجارة هذه" diyerek tepki göstermiştir (Bkz. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, VIII, 113; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, VI, 27). Öte taraftan Hız. Ömer'in de, mushafı olanları dolaştığı ve "Sakin mushaf alıp satmayasınız" diyerek uyardığından bahsedilmektedir (Bkz. Ali el-Müttakî, *Kenz*, II, 330; İbn Kesîr, *el-Müsnedu'l-Fârûk*, I-II, 1.Baskı, thk. Abdulmutî Kal'acî, *Dâru'l-Vefâ*, Mansûra, 1991, I, 59).

⁸⁰⁴ Konu hakkında toplu bir değerlendirme için bkz. Abdunnâsır b. Hıdır Milâd, *Buyûu'l-muharrame ve'l-menhiyyu anhâ*, Dâru'l-Hüdâ en-Nebevî, Mansûra, 2005, s. 455-60.

⁸⁰⁵ Ebû Yûsuf, *al-Âsâr*, s. 164; Bazı rivayetlerde ise "Çocuğumu veya çocuklarımı köleleştirmek istiyor" denmektedir (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 277; et-Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, III, 110; Beyhakî, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, X, 491).

⁸⁰⁶ Müslim, *Radâ*, 10; Buhârî, *Büyu*, 100.

⁸⁰⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 166.

konuda çocuğu dünyaya getiren kadının hür veya cariye olması arasında da bir fark yoktur.⁸⁰⁸ Dolayısıyla İbn Mes'ûd'a göre cariyenin sahibi olan amca, bu çocuk üzerinde dilediği tasarrufa imkân veren bir mülkiyet iddiasında bulunamaz.

Netice olarak denilebilir ki İbn Mes'ûd, genel itibariyle sünnetin sunduğu verileri etkin bir şekilde kullanmakla birlikte, nassın delâletinin zannî olduğu yerde meseleyi derhal böyle bir hüküm altına sokup değerlendirmemiştir. Bunun yerine bağlam ve dönemsal algı gibi karineleri dikkate alıp ihtiyatlı bir yol tutmuştur. Diğer taraftan bu tutumun, aslî delillerin yeterince açıklık getirmediği konularda başvurulmuş ikincil yolların, bir meselenin hükmünü tayin etmede tek başına yeterli olmadığı düşüncesinden kaynaklandığı söylenebilir.

f. Teâmül Şeklinde Gelişen Sünneti Yorumlaması

Sünnet her konuya aynı açıklıkta veriler sunmayabilir. Hatta bazen süreç içerisinde teâmül biçiminde gelişen algı da sünneti ifade edebilmektedir. İslam'da “köle ve câriyeleri hürriyetine kavuşturma” eğilimi de bu çerçevede ele alınabilecek örneklerdendir. Zira Hz. Peygamber'in doğrudan olmasa da birçok söz ve uygulaması böyle bir algının oluşmasını sağlayacak yeterliliktedir. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un yaklaşımını yansıtan örneklere geçmeden önce konuya dair kısa bir özetin verilmesi faydalı olacaktır.

Kölelik; İslam dininin tümüyle kaldırmadığı, ancak Hz. Peygamber'in sünnetiyle anlam ve değeri baştan aşağı değişen⁸⁰⁹ çok eski bir olgudur. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in birçok söz ve uygulaması “köle ve câriyeleri hürriyetine kavuşturma” eğilimini yansıtır. Örneğin azad etmenin başlı başına salih amel sayılıp köle sahiplerinin buna teşvik edilmesi,⁸¹⁰ dahası kölesini döven ya da yalan yere haddi gerektiren bir

⁸⁰⁸ İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, VII, 48.

⁸⁰⁹ Hz. Peygamber'in bu anlamda zikredilebilecek birçok sözü ve uygulaması bulunmakla beraber şu rivayet konuyu özetler niteliktedir: “Onlar sizin kardeşleriniz ve yakın adamlarınızdır. Allah onları ellerinizin altına (emaneten) koymuştur. Kimin kardeşi eli altında ise, yediğinden yedirsin, giydiğinden giydirdin, yapamayacağı iş buyurmasın, eğer buyurursanız da onlara yardım edin” Bkz. Buhârî, *İmân*, 22, *İtk*, 15, *Edeb*, 44; Müslim, *Eymân*, 40.

⁸¹⁰ “Hangi mü'min, bir köleyi azat ederse, Allah da o azat ettiği kölenin her bir organına karşılık bir organını cehennem ateşinden azat eder” (Bkz. Buhârî, *İtk*, 1; Müslim, *İtk*, 21; Tirmizî, *Nüzûr*, 20).

suçla itham edenin, keffaret olarak bu köleyi azad etmekle emrolunması⁸¹¹ hep söz konusu eğilimin tezahürleridir. Ne var ki, Hz. Peygamber'in, kölenin özgürlüğünü bu tür eylemlerin akabinde gerçekleşen veya hâkim tarafından tespit edilerek yürürlüğe giren bir durum saymayıp efendisinin ikrarına bağlaması, köle üzerindeki mülkiyet hakkını pekiştiren bir durumdur.⁸¹² Dolayısıyla bu tür teâmüllerin ötesinde kölenin hukuken özgürlüğe kavuşmasının yolu, efendisinin onu azad ettiğine dair açık beyanıdır. Bu hükmü doğurma bakımından söz konusu beyanın ciddi veya şaka yollu yapılmış olması arasında da herhangi bir fark yoktur.⁸¹³ Bir diğer yol ise efendisinin kölesiyle yapacağı sözleşmedir. Hatta İslam hukuku yaptıkları antlaşmaya göre kölelere mükâteb, müdebber gibi farklı isimler vermektedir.

Efendisinin sözü veya herhangi bir sözleşme söz konusu olmayan ümmüveledin durumu ise farklı değerlendirilmiş; satılıp satılamayacağı konusunda ashâb arasında farklı düşünce ve uygulamalar ortaya çıkmıştır. Zira efendisinden çocuk dünyaya getiren cariye (ümmüveled), bir yönden mülkiyete konu bir mal konumundayken, diğer yönden efendisinden çocuk dünyaya getiren bir annedir. Bu yüzden ümmüveled konusu, üzerinde mülkiyet, karabet ve nesep gibi muhtelif hakların cereyan ettiği bir zemin olmaktadır.⁸¹⁴

Rivayetlere bakıldığında ümmüveled bağlamında zikredilen Hz. Peygamber'e ait sözlerin içeriğiyle, fiili uygulamanın uzun süre birbirine denk düşmediği görülmektedir. Zira meselenin geçmişine bakıldığında Hz. Peygamber'in ümmüveledin hür olduğuna delil sayılabilecek bazı sözleri bulunmakla birlikte⁸¹⁵ hem nebevî asırda

⁸¹¹ Müslim, *Eymân*, 8; Ebû Dâvud, *Edeb*, 33.

⁸¹² Nevevî'de sonraki dönemlerde hiçbir ilim adamı, sünnetin bahsi geçen özgürleştirme eğiliminin güçlü birer dayanağı niteliğindeki bu verileri, mülkiyeti ortadan kaldıracak biçimde yorumlamadığını belirtmektedir (Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, XI, 127).

⁸¹³ Muvatta, *Nikâh*, 22; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VII, 558; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, V, 541.

⁸¹⁴ Hamza Aktan, "İstilâd", *DİA*; 2001, c. 23, s. 361-362.

⁸¹⁵ Bu tartışma bağlamında bazı rivayetler de zikredilmektedir. İbn Abbas kanalıyla yapılan rivayetlerden birinde Hz. Peygamber, kendisine cariye olarak hediye edilen Hz. Mariye'nin doğum yapmasının ardından "çocuğu onu özgürlüğüne kavuşturdu" demiştir (Bkz. İbn Mâce, *İtk*, 2; Dârekutnî, *Sünen*, V, 231). Yine İbn Abbas Hz. Peygamber'in "Efendisinden çocuk dünyaya getiren her kadın efendisinin ölümünden sonra hürdür" dediğini aktarmıştır (Bkz. Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 23. İbn Abdilberr (463/1071) her iki rivayetin de zayıf olduğunu söylemektedir (Bkz. İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, VII, 331). Ancak Ali el-Kârî'nin belirttiğine göre sahanın uzmanlarınca birçok yoldan gelen bu tür rivayetler, ümmet tarafından kabul görmüş meşhur hadisler olarak değerlendirilmiştir (Bkz. Ali el-

hem de Hz. Ebû Bekir dönemi ve Hz. Ömer'in halifeliğinin ilk yıllarında böyle kadınların satılabildiği görülmektedir. Kesin olan ise bu uygulamaya fiilen Hz. Ömer tarafından son verildiğidir.⁸¹⁶ Ümmüveledin satışına halifeliği döneminin başlarında onay veren Hz. Ömer bir rivayete göre çocuğunu dünyaya getirdiğinde,⁸¹⁷ başka bir rivayete göre ise efendisinin ölümüyle bu durumdaki câriyelerin özgür kalacağını söyleyerek mevcut uygulamayı yasaklamıştır.⁸¹⁸ Ancak bu yasak da Hz. Peygamber'in ilgili sözlerinin öğrenilip hayata geçirilmesinden ziyade, Hz. Ömer'in bu tür verilerden ilham alarak yaptığı bir ictihad gibi gözükmektedir.⁸¹⁹ Her halükarda bu bilgiler dahî sünnetin konuyla ilgili eğiliminin özelde ümmüveled genelde köle ve cariye hürriyetine kavuşturmak yönünde olduğunu anlamaya yeterlidir.

Kârî, *Mirkâtu'l-Mefâtih*, VI, 2229). İkinci rivayetin aslında Hz. Ömer'e ait olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır (Bkz. Leknevî, *et-Ta'liku'l-Mümecced*, III, 262).

⁸¹⁶ Câbir b. Abdillâh Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir dönemlerinde süre gelen bu uygulamayı Hz. Ömer'in yasaklaması sebebiyle terk ettiklerini söylemektedir (Bkz. Ebû Dâvud, *İtk*, 8).

⁸¹⁷ Ebû Yûsuf da Hz. Peygamber'in minberine çıkan Hz. Ömer'in, ümmüveledin satışının yasak olduğunu, onun çocuğunu dünyaya getirmesiyle üzerinde hiçbir şekilde kölelik vasfı kalmadığını insanlara duyurduğunu belirtmektedir (Bkz. Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 192).

⁸¹⁸ Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 410; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, X, 575.

⁸¹⁹ Bu kanaati destekleyen birçok veri bulunmaktadır. Bunlardan birinde Hz. Ömer sokakta haykırarak ağlayan bir kız çocuğunun sesini duydu ve hizmetçisini durumu araştırmak üzere görevlendirdi. Hizmetçi döndüğünde, duydukları feryadın, annesi köle olarak satılan Kureyşli bir kız çocuğu olduğunu haber verdi. Bunun üzerine ashâbı evinde toplayan Hz. Ömer Allah'a hamd ve senadan sonra onlara, "Hz. Muhammed'in (s.a.v) size getirdikleri arasında aile bağlarının koparılmasına izin veren bir şey var mı?" diye sordu. Topluluk, olumsuz cevap verince, "Bugün aranızda bir olay meydana geldi" dedi ve "Demek siz iş başına gelecek olursanız, yeryüzünde bozgunculuk çıkaracak ve akrabalık bağlarını koparacaksınız öyle mi?" (Muhammed 47/ 22) ayetini okudu. Sonra da oradakilere, "Allah size genişlik verdiği halde içinizden birinin çıkıp hür bir kimsenin annesini satarak akrabalık bağına koparmasından daha fena bir yol mu olur?" diye sordu. Ashâbın, "Neyi uygun buluyorsan öyle yap" demeleri üzerine Hz. Ömer, eyaletlere mektuplar yazarak ümmüveledin satılmamasını, zira bunun sıla-i rahmi kesmek olacağını ve bunun da helal görülemeyeceğini bildirdi (Bkz. el-Hâkim, *el-Müstedrek*, II, 458). Zehebî de bu rivayetin sahih olduğunu teyid etmiştir (Bkz. Zehebî, *Telhîsu'l-Müstedrek*, II, 458). İbn Mes'ûd'un konuyla ilgili tavrı yanısıra halifeliğe geçen Hz. Ali'nin bir ara bu yasağı kaldırmaya niyetlenmesi söz konusu uygulamanın Hz. Ömer'in ictihadı olduğu kanaatini desteklemektedir. Rivayete göre Hz. Ali, halifeliği döneminde yaptığı bir konuşmada, Hz. Ömer'in kendisiyle ümmüveled hakkında istişare ettiğini, görüşlerinin onun satılmaması üzerinde birleştiğini, bu kararın Hz. Ömer ve Hz. Osman dönemleri boyunca da uygulandığını söylemiştir. Hz. Ali konuşmasının devamında ümmüveledin tekrar köle statüsüne döndürme düşüncesinde olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine dönemin kadılarından Ubeyde es-Selmani onun bu düşüncesini, "Hz. Ömer'le birleşen görüşünün tek başına aldığı karardan daha sevimli olduğunu" söyleyerek eleştirmiştir (Bkz. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 88; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, VI, 407). Hz. Ali de bu karardan vazgeçip Şureyh'e ve Ubeyde'ye bu meselede önceden olduğu gibi hüküm vermeyi sürdürmelerini istemiştir (Bkz. Şevkânî, *Neylü'l-Evtâr*, IX, 428). Bu diyalog da göstermektedir ki, söz konusu yasak Hz. Ömer'in ictihadına dayalı bir karar olup Hulefâ-i Râşidîn döneminde bu konuda doğrudan alınıp amel edilebilecek Hz. Peygamber'e ait bir söz veya uygulama bilinmemektedir.

İbn Mes'ûd ise, ister nesep yoluyla ister emzirme yoluyla olsun ümmüveledin satışının mekruh olduğu görüşündedir. Dolayısıyla konu hakkında sünnetin genel eğilimi bu kadar açıkken İbn Mes'ûd'u ümmüveledi doğrudan hürriyetine kavuşturan bir hüküm vermekten alıkoyan hususun tespit edilmesi önem kazanmaktadır.

İbn Mes'ûd'un bu meseleyle ilgili sorulara verdiği cevaplar onun düşüncesine dair önemli işaretler içermektedir. Örneğin bir grup İbn Mes'ûd'a gelip Kûfe valisi Velid b. Ukbe'nin, ölen birinin borcuna mahsuben geride bıraktığı ümmüveledi satmak istediğini haber vermiş ve konu hakkındaki düşüncesini öğrenmek istemiştir. İbn Mes'ûd da onlara “*illa bir şey yapmak durumdaysanız onu, çocuğunun payından sayın*” diyerek⁸²⁰ bir çözüm sunmuş ve ümmüveledin, çocuğun alacağı mirasdan sayılması önerisini getirmiştir. Görüldüğü gibi İbn Mes'ûd bu alış veriş hakkında kesin ve yasaklayıcı bir dil kullanmamış, soru soranlara bu konuda başvurabilecekleri çıkar bir yol göstermiştir. Bu da İbn Mes'ûd'un böyle bir satışa kerâheten cevaz verdiğinin açık bir göstergesidir.⁸²¹

İbn Mes'ûd'un, süt yoluyla ümmüveled olan cariyenin satışı hakkındaki ictihadı da yukarıdaki yaklaşımıyla paralellik arz etmektedir. Bazı kaynaklar sütannelik yapan cariyenin satılabileceği konusunda ihtilaf olmadığını ancak İbn Mes'ûd'un, cumhurun görüşünden farklı olarak, bu satışı mekruh saydığını zikretmektedir.⁸²² Nitekim o, çocuğunu kendi sütüyle beslemiş olan cariyesini satmak istediğini söyleyen birisine “*isterim ki, bu kadını çarşıya çıkar da 'kim çocuğumun anasını benden satın almak ister' diye bağırsın*” diyerek çıkmış ve bu işin ne kadar çirkin olduğunu anlatmıştır.⁸²³

Görüldüğü gibi İbn Mes'ûd bu konuda ne büsbütün yasaklama ne de önünü tamamen açma eğilimindedir. Bu ihtiyatlı tutum onun, bahsi geçen kişinin cariyeye üzerindeki “mülkiyet hakkıyla” cariyenin çocuğa verdiği süt sebebiyle doğan “karâbet” arasında tercihi mümkün kılan bir delil veya karine bulamamış olmasıyla açıklanabilir. Bu yüzden de İbn Mes'ûd'un muhatabına, niyetlendiği bu işin ahlâkî olmadığını anlatarak onu çocuğunun sütannesini satma düşüncesinden vazgeçirmek istediği

⁸²⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VII, 289; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, IV, 410; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, IX, 338.

⁸²¹ Benzer bir yorum için bkz. Kal'acî, *İbn Mes'ûd*, s. 249.

⁸²² Bkz. İbn Kudâme, *Muğnî*, VI, 415.

⁸²³ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IX, 184; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, II, 276.

düşünülebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in, “*nesepe yoluyla söz konusu olan haramlık emzirmeyle de gerçekleşir*” sözü⁸²⁴ düşünüldüğünde İbn Mes'ûd'un bu konuda cariye statüsünde dahî olsa süt vermenin doğurduğu sonuçları dikkate aldığı ve ihtiyatlı davranmayı tercih ettiği sonucu çıkarılabilir.

İbn Mes'ûd'un ihtiyatlı yaklaşımının yansıması olan “mekruh” hükmü birkaç açıdan değerlendirilebilir. Öncelikle İbn Mes'ûd'un, konu hakkındaki hükmünü tek bir nassa dayalı olarak şekillendirmediği bilakis meseleyi muhtelif açılardan ele alarak karara bağladığı söylenebilir. Diğer taraftan yakından şahit olduğu bu süreçte, bu tür meselelerde “köle ve câriyeleri hürriyetine kavuşturma” prensibine uygun gelişen nebevî asır ve râşid halifeler dönemi sünnetini de gözardı ettiğini düşünmek doğru olmaz. Dolayısıyla İbn Mes'ûd'un kararının böyle şekillenmesinde, şer'î deliller arasında konunun hükmüne doğrudan delâlet eden katî bir delil bulamaması kadar, sünnetin söz konusu eğilimi karşısında yeralan ve bazı özel durumlar hariç dokunulmaz sayılan “mülkiyet hakkının” etkili olduğu söylenebilir. Netice olarak İbn Mes'ûd'un, ümmüveledin satışını ahlâkî bulmamakla birlikte ilgili verileri de mülkiyet gibi güçlü bir hakkı ortadan kaldıracak nitelikte görmediği anlaşılmaktadır.

⁸²⁴ Buhârî, *Şehâdât*, 7; Müslim, *Radâ*, 2.

SONUÇ

Hz. Peygamber'in ashabına kazandırdığı sünnet tasavvuru, ictihad ve ictihad metodunu içerir. Yani Hz. Peygamber ashabına sadece taklit edecekleri birtakım davranışlar değil, hayatın herhangi bir alanında düşünce üretirken veya problemlerin hükmünü ararken Kur'an ve sünnete hangi usuller çerçevesinde bakılacağına dair temel ilke ve yöntemler de öğretmiştir. Böylece sadece davranışta değil düşünce boyutunda da Hz. Peygamber'e benzemenin ölçüleri ortaya çıkmıştır. Nitekim raşit halifeler dönemi, bu benzerliği her iki yönüyle de tam olarak sağladığından nebevî asrın devamı niteliğindedir.

Araştırmamız en başta davranış merkezli sünnet tanımlarının gözden geçirilmesinin ve düşünceyi içine alacak şekilde yeniden yapılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Söz konusu tanım, Hz. Peygamber'in düşünme biçimi temelinde yeniden oluşturulmalıdır. Bu tanım, Raşid halifeler döneminin tarihi işlevini dikkate alacak, özellikle fakih sahabîlerin bu zaman dilimindeki rollerini konu edecek araştırmalarla daha da belirginleşecektir. Böylece sünnete uygunluk, şerî nasların yorum ve anlaşılmasında izlenecek yöntemler için de aranması gereken bir nitelik olduğu anlaşılacaktır.

İbn Mes'ûd, Hz. Peygamber'e yakınlığı sayesinde bu yöntemleri öğrenmiş, bunları hayatın çeşitli alanlarıyla ilgili meselelerde çözümler üretirken ileri düzey bir beceriyle kullanmış ve her bakımdan usul alt yapısı sağlam, zengin bir fıkıh mirası bırakmış bir sahabîdir. Bu bakımdan Abdullah b. Mes'ûd'un söz ve ictihadları Hz. Peygamber'den alınan veya nebevî asırda gelişen meseleler üzerinden öğrenilen sünnetin bu yönetsel boyutunu yansıtan önemli verilerdir.

Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un ictihad algısında görülen ilkelerin başında Hz. Peygamber'in üzerinde titizlikle durduğu Kur'an ve sünnet bütünlüğünün korunması gelmektedir. İbn Mes'ûd'un ictihadlarında kendini gösteren bu temel yaklaşımın sonucu olarak o, Kur'an ve sünnet arasında herhangi bir otorite farkı görmediği gibi sünnetle sabit hükümleri rahatlıkla Kur'an'a izafe edebilmiştir. Hatta çevresinde bu iki kaynağı farklılaştıran veya sadece Kur'an'ı dikkate alan söylemlere rastladığında konu ne olursa olsun muhatabının dikkatini bu noktaya çekmiş ve ona doğru olan bakış açısını kazandırmaya çalışmıştır.

Yine Hz. Peygamber'in, ashâbına kazandırdığı “bütün davranış ve düşüncelerin dinî bir esasa dayandırılması” bilinci de İbn Mes'ûd'un icihad algısına yansımıştır. Onun uygulamasında icihad, kişinin çevresinde gelişen her durum ve olayı anlama ve anlamlandırmada şer'î nasları ve prensipleri, sünnetin bu yöntemsel formu üzerinden devreye sokması biçiminde tezahür etmektedir. Bunun bir yansıması olarak İbn Mes'ûd, en kompleksinden en basitine, kendisine getirilen birçok meselede konunun oturacağı şer'î bir zemin arayışıyla icihad etmiştir.

Hz. Peygamber'in Kur'an ve sünnette hükmü bulunmayan konularda icihad edileceğine dair onayı bilinmektedir. İbn Mes'ûd da bu düşüncüyü geliştirmiş ve müçtehidin önüne getirilen problemi önce Kur'an-sünnete bakarak, bu olmazsa Müslümanların ortak uygulamalarını dikkate alarak, burada da bir cevap bulamazsa kendi deneyimini devreye sokarak çözmesinin gereğini vurgulamıştır. Bu noktada İbn Mes'ûd müçtehidin, temel bir ilke olarak helâl ve haramların açık olduğu bilinciyle hareket etmesi gerektiğini, ancak bu çabanın sonuç vermediği hallerde daha ileri gitmemesi gerektiğini söylemiştir.

İbn Mes'ûd'un icihadlarına bakıldığında bunların temelde ya doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenilmiş usullere ya da Rasûlullah'ın (s.a.v) verdiği lokal örneklerden çıkarılıp geliştirilmiş yöntemlere dayandığı görülmektedir. Bu çerçeveden olmak üzere İbn Mes'ûd'un delâleti esas alan icihadları dikkat çekicidir. O, bir konuda bazen lafzın, bazen cümlenin bazen birçok nassın bir arada işaret ettiği anlamı esas olarak icihadlar yapmıştır.

İbn Mes'ûd sünneti Kur'an merkezli, üslup merkezli, amaç ve illet eksenli yorumlar üzerinden anlamaya çalışmış; bazen de aklî ilkelerden yardım alarak netice elde etmiştir. Ancak Hz. Peygamber'den gelen tüm verileri de sünnet olarak görmeyip bunları “ittiba” esasına göre değerlendirmiş, Hz. Peygamber'den sadır olsa bile insanın doğası gereği yapılan bazı davranışlarını taklit etmeyi doğru bulmamıştır.

İbn Mes'ud aynı konuda muhtelif uygulamalar içeren sünnetleri, bazen oluşum süreci, nasih-mensuh ve son amel gibi yaklaşımlarla değerlendirip hangisinin sünnet olduğuna yönelik nihaî tespitlerde bulunmuştur. Bazen de bütünsel bir yaklaşımla bu tür durumların standart uygulama getirmeyip mükellefe farklı hallerde uygulayabileceği alternatifler sunduğunu görebilmiştir.

İbn Mes'ûd Kur'an ve sünnetin genelinden çıkan ve İslam'ın gerçekleştirmek istediği hedefleri gözeterek icthadlarda da bulunmuştur. Bu bağlamda makâsîd ve maslahat bilinciyle hareket etmiş; örf, sedd-i zerâî ve istihsana dayalı hükümler vermiştir.

İbn Mes'ûd ashâbın, özellikle de râşid halifelerin uygulama ve kararlarını sünnetin bir parçası olarak nitelemektedir. Bu kanaatin temelinde İbn Mes'ûd'un ashâbı özellikle bu maksatla seçilmiş bir sınıf olarak görmesi yatmaktadır. İbn Mes'ûd'un ifadesiyle ashâb, Hz. Peygamber'e eşlik etmek, dini savunmak vb. amaçlarla seçilmiş kalpleri ve zihinleri berrak kimselerdir. Dolayısıyla nebevî asırda yaşadıkları, gördükleri ve öğrendikleriyle onlar, sünneti bütün boyutlarıyla temsil eden, sünnetin doğru bir biçimde anlaşılıp uygulanmasında örnekliliği zorunlu kimselerdir.

İbn Mes'ûd'un söylem ve tutumları, Hz. Peygamber'in "râşid halifelerin sünneti" ifadesine de ışık tutar niteliktedir. Onun sözlerinde bu ifade, nebevî sünnete dayalı düşünme geleneği olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden de İbn Mes'ûd, ashâbın ideal örneklerini ortaya koydukları bu düşünme biçimini dikkate almayan bütün yaklaşımları doğrudan dalâlet sayıp sünnetin dışına çıkış olarak görmektedir. Bu paralelde kendisi de ashâbın üzerinde birleştikleri kararlara uymaya özen göstermiş, birçok icthadını bu gerekçeyle terk etmiştir.

Bu anlamda İbn Mes'ûd'un gelenek vurgusu ayrı bir anlam kazanmaktadır. Zira bu bütünlük içerisinde bakıldığında onun söyleminde ortaya çıkan sünnet, cemaat içerisinde yaşanan, içtihatlarla yeni durumlara uyarlanan ve hayatı bütün yönleriyle kuşatan bir yaşam ve düşünce biçimidir. En ideal biçimiyle bu gelenek râşid halifelerin liderlik yaptığı dönemde ashâb tarafından hayata aktarılmıştır. İbn Mes'ûd, bu geleneğin hem ilkesel hem de pratik düzeyde ortaya çıkmasına katkısı olmuş öncü şahsiyetlerden biridir.

Sünnetin İbn Mes'ûd'un icthadlarına ilkesel ve ahlâkî etkileri de söz konusudur. Bu anlamda kendi metodunu temel almakla birlikte sürekli istişare halinde olması, katılmadığı birçok icthadı gönül rahatlığıyla ve itidalli bir tavırla karşılaması, yanılabilirliği ihtimalini göz önünde bulundurarak yaptığı icthadları yakın çevresiyle paylaşması, hatta birçok icthadından dönmesi bu hususta zikredilmesi gereken ana başlıklardır.

KAYNAKLAR

- ABDURREZZÂK, Ebû Bekr b Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XI, 2. Baskı, thk. Habîburrahman el-A'zamî, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1983.
- ABDULLAH b. MÜBÂREK, Ebû Abdirrahmân b. Vâzih el-Hanzalî, *ez-Zühhd ve'r-Rekâik*, 1. Baskı, thk. Habîburrahmân el-Â'zamî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.
- ABDULAZİZ el-BUHÂRÎ, Ahmed b. Muhammed Alâuddîn, *Keşfu'l-Esrâr*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, y.y., ty.
- AHMED b. HANBEL, *el-İlel, ve Marifetu'r-Ricâl*, I- III, 2. Baskı, thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbâs, Dâru'l-Hanî, Riyâd, 2001.
- _____, *Fadâilu's-Sahabe*, I-II, 1. Baskı, thk. Vasıyyullah Muhammed Abbâs, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1983.
- _____, *el-Müsned*, I-XX, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnavût, Adil Mürşid, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2001.
- el-ÂCURRÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh, *eş-Şeria*, I-V, 2. Baskı, Dâru'l-Vatan, Riyâd, 1999.
- AKBAŞ, Mehmet, "Fetihlerden Sonra Suriye Bölgesinde Yerleşen Sahabîlerin İlmi Faaliyetleri", *Dicle Ünv. İlahiyat F. Dergisi*, c. 10. S. 1, 2008.
- AKTEPE, İshak Emin, *Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, 1. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2008.
- ALİ el-KARÎ, Nuruddin Ali b. Sultan Muhammed el-Karî, *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, I-IX, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 2002.
- _____, *Cemu'l-Vesail fi Şerhi's-Şemail*, Dâru'l-Aksâ, y.y., ty.
- ALİ b. el-MEDİNÎ, Ebü'l-Hasen Alî b. Abdillâh, *el-İlel*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1980.

- el-ÂLÛSÎ, Şihâbuddîn Mahmûd, *Ruhu'l-Meânî*, I-XVI, 1. Baskı, thk. Ali Abdulbârî Atıyye, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 1995.
- el-ÂMÎDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Ali Seyfuddin, *el-İhkâm fî üsûli'l-ahkâm*, I-IV, thk. Abdürrezzâk Affî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, ty.
- el-ÂMİRÎ, Lebîd b. Rabia, İbn Mâlik Ebû Ukayl, *ed-Divan*, 1. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 2004.
- APAYDIN, Yunus, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 1, 2003.
- ARI, Abdusselam, "Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'arî'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 2, 2003.
- ARSLAN, Mustafa, "İlk Müslüman Toplumun Oluşumu ve Hz. Muhammed (sav): Kardeşleştirme Örnek Olayı Üzerine Bir Din Sosyolojisi İncelmesi", *Sünnet Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin, 1. Baskı, Eski Yeni Yayınları, Ankara, 2013.
- AŞIK, Nevzat, *Sahâbe ve Hadîs Rivâyeti*, Akyol Neşriyat, İzmir, 1981.
- AYBAKAN, Bilal, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcma*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- AYDINLI, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 1. Baskı, Hadisevi, İstanbul, 2006.
- el-AYNÎ, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, y.y., 2002.
- _____, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, I-XIII; 1. Baskı, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.
- el-ÂZAMÎ, Muhammed Mustafa, *İslam Fıkıhı ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.
- _____, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş, Usûl Yayınları, Kayseri, 1998.

_____, *İlk Devir Hadis Edebiyatı ve Peygamberimizin Hadislerinin Tedvin Tarihi*, çev. Hulusi Yavuz, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

el-AZÎMÂBÂDÎ, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebî Dâvud*, I-XIV, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994.

BÂBITTÎN, Halid b.Ahmed b. Hasan, “el-Mesâilu'l-Fıkhiyye elletî hukiye fhâ rucûu's-Sahabe”, Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, Kısmu'd-dirâsâti'l-ulyâ eş-şer'ıyye, (Basılmamış Doktora Tezi) Mekke, 2008.

el-BÂCÎ, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta*, Matbaatu's-Saâde, I-VII, 1. Baskı, Mısır, 1914.

BARDAKOĞLU, Ali “İstishâb”, *DİA*, 2001, c. 23, s. 376- 381.

BEDİR, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 1. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2004.

BEDRAN, Ebü'l-Ayneyn, *Tarihu'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût, ty.

el-BEĞAVÎ, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ, *Şerhu's-Sünne*, I-IV, 2. Baskı, thk. Şuayb Arnaût- Muhammed Züheyr eş-Şâvîş, el-Mektebetu'l-İslâmî, Dimaşk, 1983.

el-BEĞAVÎ, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Muhammed el-Merzubânî, *Mu'cemu's-Sahabe*, I-V, 1. Baskı, thk. Muhammed el-Emîn, Dâru'l-Beyân, Kuveyt, 2000.

el-BELAZÛRÎ, Ahmed b. Yahyâ b Câbir, *Futûhu'l-Buldân*, Mektebetu'l-Hilâl, Beyrût, 1988.

el-BEYHAKÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, I-X, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Mektebetu Dâri'l-Bâz, Mekke, 1994.

_____, *Şuabu'l-İmân*, I-XIV, 1. Baskı, thk. Abdulâlî Abdulhamîd, Mektebetu'r-Rüşd, Bombay, 2003.

- BEZZÂR, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, *Müsned, el-Bahru'z-Zehhâr*, I-XVIII, 1. Baskı, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine, 2009.
- BOYNUKALIN, Ertuğrul, "Makasıd", *DİA*, 2003, c. 27, s. 423-427.
- BOZKURT, Nebi, "Medine", *DİA*, 2003, c. 28, s. 305-311.
- BOZKURT, Veysel, , *Sosyoloji*, Alfa Basım Yayım, İstanbul, 2004.
- BROWN, Daniel, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, 1. Baskı, çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- el-BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, I-IX, 1. baskı, thk. Muhammed Züheyr b. Nasır, Dâru Tavkîn-Necât,y.y., 2001.
- _____, *el-Edebü'l-Müfred*, 1. Baskı, thk. Semir b. Emîn ez-Züheyrî, Mektebetü'l-Meârif, Riyâd, 1998.
- el-BÛTÎ, Muhammed Saîd Ramazan, *Fıkhu's-Sîreti'n-Nebeviyye mea Mûcez li Târîhi'l-Hilâfeti'r-Râşide*, 10. Baskı, Dâru'l-Fikr, 1991.
- CÂBİR, Emin – DUSÛKÎ, Muhammed, *Mukaddime fi Dirasâti'l-Fıkhi'l-İslâmî*, Dâru's-Sekâfe, Devha, 1999.
- el-CESSÂS, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusul fi'l-Usûl*, I-IV, 2. Baskı, thk. Câsim en-Neşemî, Dâirerü'l-Evkâf el-Kuveytiyye, y.y., 1994.
- el-CEVHERÎ, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğâ*, I-VI, 4. Baskı, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-melâyîn, Beyrût, 1987.
- el-CUMA, Abdurrahmân, *Fıkhu Abdillah b. Mes'ûd fi'l-İbâdât*, 1. Baskı, Dâru't-Tedmuriyye, Riyâd, 2012.
- ÇALIŞ, Halit, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 1. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2013.
- ed-DÂREKUTNÎ, Ali b. Ömer, *Sünenu'd-Dârekutnî*, I-V, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnavût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 2004.

ed-DÎHLEVÎ, Şah Veliyyullâh, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997.

_____, *İctihad Risâlesi*, 1. Baskı, çev. Rahmi Yaran, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002.

_____, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, 3. Baskı, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1983.

DÖNDÜREN, Hamdi, *Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali*, Erkam Yayınları, İstanbul, 2008.

DÖNMEZ. İbrahim Kafi, "Maslahat", *DİA*, 2003, c. 28, s. 79- 94.

_____, "Sedd-i Zerâî", *DİA*, 2009, c. 36, s. 277- 282.

DÖNMEZER, Sulhi, *Sosyoloji*, 9. Baskı, Savaş Yayınları, Ankara, 1984.

EBÛ DAVÛD, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-IV, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût, ts.

_____, *ez-Zühed*, 1. Baskı, Dâru'l-Mişkât, Hulvân, 1993.

EBÛ NUAYM, Ahmled b. Abdillâh el-Isbahânî, *Hilyetu'l-Evliya*, I-X, 4. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrût, 1985.

_____, *Müsnedu Ebî Hanîfe*, 1. Baskı, thk. Nazar Muhammed Fâriyâbî, Mektebetü'l-Kevser, Riyad, 1994.

EBÛ YA'LÂ, Ahmed b. Ali, *Müsned*, I-XIII, 1. Baskı, thk. Huseyn Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn, Dimaşk, 1984.

EBÛ YA'LÂ el-FERRÂ, Muhammed b. el-Huseyn, *el-Udde*, I-V, 2. Baskı, thk. Ahmed b. Ali, Riyâd, 1990.

EBÛ YÛSUF, Ya'kûb b. İbrâhim, *Kitabu'l-Harâc*, thk. Tâha Abdurraûf Sa'd, el-Mektbetü'l-Ezheriyye, Kâhire, ty.

- _____, *al-Âsâr*, thk. Ebû'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.
- _____, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Matbaatu'l-Vefâ, Haydarâbad, 1938.
- EBÛ ZEHRE, Muhammed, *Târîhu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, I-II, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, ty.
- _____, *Ebû Hanîfe*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1991.
- _____, *Ebû Hanîfe hayâtuhu ve asruhu ve ârâuhu'l-fikhiyye*, 2. Baskı, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 1947.
- EMİN, Ammed, *Fecru'l-İslâm*, 10. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrût, 1969.
- ERGİL, Doğu, , *Toplum ve İnsan*, Hayat Akademi, İstanbul, 2012.
- ERTÜRK, Mustafa, “Kur'an İslam'ı Söyleminin İlmi Değeri”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*, 2. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2008.
- ERUL, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 3. Baskı, TDV Yayınları, Ankara, 2005.
- el-ESYÛBÎ, Muhammed b. Ali, *Zehîratu'l-Ukbâ fi Şerhi'l-Müctebâ*, 1. Baskı, Dâru'l-Mirâc ve Dâru Âli Burûm, y.y., 2003.
- FAHREDDÎN er-RÂZÎ, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Ğayb*, I-XXXII, 3. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût, 1999.
- _____, *el-Mahsûl*, I-VI, 3. Baskı, thk. Tâha Feyyâd Ulvânî, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 1997.
- FÂRÛKÎ, Muhammed Y., Hulefa-i Raşidin ve İlk Fukahanın Kararlarında Örfün Etkisi, *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, c. 2, S. 1, 1994,
- FAYDA, Mustafa “Hulefâ-yi Râşidîn”, *DİA*, 1998, c. 18, sayfa: 324-338.
- FAZLURRAHMÂN, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, 2. Baskı, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1997.

- el-GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abduşşâfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993.
- GÖRGÜN, Tahsin, *İlahi Sözün Gücü*, 1. Baskı, Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2013.
- GÜŞEN, Seyit Ali, *Hz. Peygamber'in ve Hulefâ-i Râşidîn'in Sünnetine Sarılmayı Emreden Hadisin Değerlendirmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007.
- el-ĞUMERÎ, Ebû Asım, *Fethu'l-menân şerhu ve tahkîku Kitâbi'd-Dârimî*, I-X, 1. Baskı, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, y.y., 1999.
- el-ĞURSÎ, Muhammed Salih, *Selâsu Rasâil İlmiyye*, y.y., Ravza, ty.
- _____, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye hucciyyeten ve tedvînen*, 1. Baskı, Müessesetu'r-Reyyân, Beyrût, 2002.
- _____, *Faslu'l-hitâb fi mevâkıfi'l-Ashâb*, 1. Baskı, Daru'l-Kalem, Dimaşk, 2006.
- GÖRMEZ, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 1. Baskı, Ankara, 1997.
- GÜZEL, Ahmet, *Hulefâ-i Râşidîn Döneminde İdarî Yapı (Dört Halifenin Devlet Yönetimi)*, NKM, Konya, 2011.
- HABENNEKE, Abdurrahmân Hasan el-Meydânî, *Davabitu'l-Ma'rife ve Usûlü'l-İstidlâl ve'l-Munâzara*, 9. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 2008.
- _____, *el-Belağatu'l Arabiyye*, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1996.
- el-HAFNAVÎ, Muhammed İbrahim, *Dirâsâtun Usûliyye fi's-Sünneti'n-Nebeviyye*, 1. Baskı, Dâru'l-Vefâ, y.y., 1991.
- el-HÂKİM, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (ez-Zehebî'nin "Telhîsu'l-Müstedrek"i ile birlikte), I-IV, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990.
- _____, *Ma'rifetu Ulumi'l-Hadîs*, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1977.
- el-HALLÂF, Abdulvahhâb, *İlmu Usûlü'l-Fıkh*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, ty.

- HAMÎDULLAH, Muhammed, *el-Vesaïku's-Siyasiyye*, 6. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1987.
- HASSAN, Ahmed, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen, İz Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- el-HATÎB, Muhammed Acâc, *es-Sünnetu kable't-tedvîn*, 2. Baskı, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 1988.
- HATÎB el-BAĞDÂDÎ, Ebû Bekr Ahmed b. Alî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, I-II, 2. Baskı, Dâru'l İbni'l-Cevzî, Riyâd, 1996.
- _____, *el-Kifâye fî ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Hüdâ, Mîtğamr, 2003.
- _____, *Takyîdu'l-İlm*, İhyâu's-Sünneti'n-Nebeviyye, Beyrût, ty.
- _____, *Tarihu Bağdad*, I-XVI, 1. Baskı, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Ğarbi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- el-HATTÂBÎ, Ebû Süleyman Hamed b. Muhammed, *Mealimu's-Sünen*, I-IV, 1. Baskı, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Halep, 1932.
- el-HİNDÎ, Alâuddin Ali b. Hüsâmüddîn el- Müttakî, *Kenzu'l- Ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l- ef'âl*, I-XVI, 5. Baskı, Müessesetu'r-Risale, y.y., 1981.
- HUCVÎ, Muhammed b. Hasen, *el-Fikru's-Sâmi*, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1995.
- HUMEYDÂN b. Abdillâh b. Muhammed, "Fukahâu's-Sahabe el-Muksirun", *Mecelletu Ümmi'l- Kurâ*, s. 5, 1990.
- el-HUMEYDÎ, Ebû Bekr Abdullah b. ez-Züheyr, *el-Müsned*, I-II, 1. Baskı, thk. Hasan Selim Esed ed-Dârânî, Dâru's-Sekâ, Dimaşk, 1996.
- el-İRÂKÎ, Ebû'l-Fadl Zeynuddîn Abdurrâhîm, *Tarhu't-Tesrîb fî şerhi't-Takrîb*, thk. Abdulkâdir Muhammed Ali, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.

İBN ABDİLBERR, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî, *Camiu beyani'l-İlm ve Fadlih*, I-II, 1. Baskı, thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru'bnu'l-Cevzî; y.y., 1994.

_____, *el-İstizkâru'l-Câmi' li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr ve Ulemâi'l-Aktâr fîmâ Tedammenehu'l-Muvatta' min Ma'âni'r-Re'y ve'l-Âsâr ve Şerhi Zâlike Küllihî bi'l-Îcâz ve'l-İhtisâr*, I-IX, 1. Baskı, thk, Sâlim Muhammed Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2000.

_____, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-ma'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî ve Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Vizâretu'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, Fas, 1982.

İBN ASÂKİR, Ebû'l-Kâsım Ali b. Huseyn, *Tarîhu Dimaşk*, I-LXXX, thk. Amr b. Ğarame el-Amravî, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1995.

İBN ÂŞÛR, Muhammed el-Fâzıl b. Muhammed et-Tâhir, *Tahrîru'l-Ma'na's-sedîd ve tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*, I-XXX, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1984.

İBN BATTA, Ebû Abdillâh Ubeydullah b. Muhammed, *el-İbânetü'l-Kübrâ*, I- IX, 1. Baskı, thk. Rıdâ b. Nahsân Mu'tî, Dâru'r-Râye, Riyâd, 1994.

İBN BATTÂL, Ebû'l-Huseyn Ali b. Halef el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, 2. Baskı, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad, 2003.

İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b. Ali, *Keşfu'l-müşkil min hadisi's-Sahihayn*, I-IV, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-Vatan, Riyâd, ty.

İBN DAKÎK el-IYD, Takiyyuddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali el-Mısrî, *Şerhu'l-Erbâin en-Neveviyye*, 1. Baskı, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrût, 2002.

_____, *İhkamu'l -ahkâm şerhu Umdeti'l-Ahkâm*, 1. Baskı, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü's-Sünne, Kâhire, 1994.

- İBN EMÎR el-HÂC, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, I-III, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y., 1983.
- İBNU'L ESÎR, Ebu's-Saâdât el-Cezerî, *en-Nihaye fî ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, 3. Baskı, el-Âmâlu'l-Kâmile, Ammân, 2003.
- İBNU'L-ESÎR, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fî't-Tarih*, I-X, 1. Baskı, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî, Dâru'l-Kütübi'l Arabî, Beyrût, 1997.
- _____, *Câmiu'l-usûl fî Ehâdîsi'r-Rasûl*, 1. Baskı, thk. Abdulkâdir Arnavût, Mektebetü'l-Hulvânî, y.y., 1969.
- _____, *Üsdü'l-Ğabe fî Marifeti's-Sahâbe*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed el-Muavvad, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1994.
- İBNU'L-FERRÂ, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn, *el-Udde*, I-V, 2. Baskı, thk. Ahmed b. Ali, Riyâd, 1990.
- İBN HACER, Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Dâru'l-Marife, Beyrût, 1960.
- _____, *Bulûğu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*, 1. Baskı, Dâru'l-Kabs, Riyâd, 2014.
- _____, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, I-VIII, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1994.
- _____, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I-XII, 1. Baskı, Dâiratu'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, Hind, 1908.
- _____, *Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ahâdîsi'r-Râfi'î el-Kebîr*, I-IV, 1. Baskı, Dâru'l-Kütüb,'l-İlmiyye, Beyrût, 1989.
- _____, *Takribu't-Tehzîb*, 1. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Dimaşk, 1986.
- İBN HACER el-HEYTEMÎ, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed, *es-Savâiku'l-muhrika, alâ ehli'r-rafdi ve'd-dalâil ve'z-zendeka*, 1. Baskı, Dâru'l-Vatan, Riyad, 1997.

_____, *el-Fethu'l-Mübîn*, 1. Baskı, thk. Ahmed Câsim Muhammed, Dâru'l-Minhâc, Cidde, 2008.

İBN HALDÛN, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed, *Dîvânu'l-Mübteda ve'l-Haber fî Târîhi'l-Arab ve'l-Berber ve men Âsarahum min Zevi'l-Ekber*, 2. Baskı, thk. Halil Şehhâde, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1988.

İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, *el-İhkâm Fî Usûlu'l-Ahkâm*, I-VIII, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, Beyrût, ty.

_____, *el-Muhalla bi'l-Âsâr*, I-XII, Dâru'l-Fikr, Beyrût, ty.

İBN HİBBÂN, Ebu Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahih ibn Hibbân*, I-XVIII, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnavût, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1988.

İBN HUZEYME, Muhammed b. İshak, *es-Sahîh*, I-IV, thk. Muhammed Mustafa el-Â'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, ty.

İBNÜ'L-HÛMÂM, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid, *Fethu'l-Kadîr*, I-X, Dâru'l-Fikr, y.y., ty.

İBNU'L-KAYYİM, Semsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, I-IV, thk. Muhammed Abdüsselâm İbrahim, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1991.

İBN KESÎR, Ebûl-Fidâ İsmâil b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1986.

_____, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, I-VIII, 2. Baskı, Sâmi b. Muhammed Selâme, Dârut-Tîbe, y.y., 1999.

İBN KUDÂME el-MAKDÎSÎ, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *Ravdatu'n-nazır ve cennetü'l-münâzır*, I-II, 2. Baskı, Müessesetu'r-Rayyân, 2002.

_____, *el-Muğni*, I-X, Mektebetü'l-Kâhire, Kâhire, 1968.

İBN KUTEYBE, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim, *el-İmame ve's-Siyase*, thk. Halil el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.

- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire, ty.
- İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, 1. Baskı, Dar'u Sâdır, Beyrût, 1990.
- İBN MÛNZİR, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ ve'l-ihtilâf*, I-XI, Dâru Taybe, Riyâd, 1985.
- İBN RECEB el-HANBELÎ, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ahmed, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, 7. Baskı, I-II, thk. Şuayb Arnaût-İbrâhim Bâcis, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 2001.
- _____, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1. Baskı, Mektebetü'l-Ğarbâ el-Eseriyye, Medine, 1996.
- İBN RÛŞD, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Bidâyetü'l-müçtehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, 2004.
- İBN SA'D, Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, I-VIII; 1. Baskı, Dâru Sâdır, Beyrût, 1968.
- İBN TEYMİYYE, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî, *el-Fetâva el-Kübrâ*, I-VI, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1987.
- İBN VADDÂH, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Bideu ve'n-Nehyu anhâ*, 1. Baskı, thk. Amr Abdulmün'im Selîm, Mektebetu İbn Teymiyye, Kahire, 1995.
- İBNU'L-MÛLAKKÎN, Sirâcuddîn Ebû Hafs, *el-Bedru'l-Munîr*, I-IX, 1. Baskı, thk. Mustafa Ebû Ğayt, Dâru'l-Hicret, Riyâd, 2004.
- İSKENDER, Abdurrezzâk, *Abdullah b. Mes'ûd İmamu'l-Fıkhi'l-İrâkî*, Basılmamış Doktora Tezi, Kâhire, 1976.
- KADI İYÂZ, Ebu'l-Fadl İyaz b. Musa el-Yahsubî es-Sebtî, *İkmâlu'l-Mu'lim*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Yahyâ İsmâîl, Dâru'l-Vefâ, y.y., 1998.

- KAHRAMAN, Hüseyin, *Kûfe'de Hadis*, Emin Yayınları, Bursa, 2006.
- KAL'ACÎ, Muhammed Ravvâs, *Mevsûatu fıkhi Abdillâh b. Mes'ûd*, 2. Baskı, Dâru'n-Nefâis, Beyrût, 1992.
- KARADÂVÎ, Yûsuf, *Fıkhu'z-Zekât*, I-II, 2. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1973.
- _____, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet*, çev. Özcan Hıdır, Ravza Yayınları, y.y., ty.
- KARAMAN, Hayrettin, *İslam Hukukunda İctihad*, 2. Baskı, İFAV, İstanbul, 1996.
- _____, *Hadis Usûlü*, Ahmet Sâid Matbaası, İstanbul, 1965
- el-KÂSÂNÎ, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedaiu's-Sanâî*, I-VII, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1986.
- el-KASIM b. SELLÂM, Ebû Ubeyd el-Herevî, *Ğarîbu'l-Hadîs*, I-IV, 1. Baskı, thk. Muhammed Abdulmuhît Hân, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1976.
- el-KÂSİMÎ, Cemaluddin, *Mehâsinu't-Te'vîl*, I-IX, 1. Baskı, thk. Muhammed Bâsil, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.
- el-KASTALÂNÎ, Şihabuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ebi Bekr, *İrşâdu's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-X, 7. Baskı, Matbaatu'l-Kübrâ el-Emîriyye, Mısır, 2002.
- el- KEŞMİRÎ, Muhammed Enver Şah, *el-Arfu'ş-Şezî şerhu süneni't-Tirmizî*, I-V, 1. Baskı, thk. Mahmûd Şakir, Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 2004.
- KAZICI, Ziya, *İslam Medeniyet ve Müesseseleri Tarihi*, 5. Baskı, İFAV, İstanbul, 2003.
- el-KEVSERÎ, Muhammed Zâhid, *Makâlâtu'l-Kevserî*, 1. Baskı, Dâru's-Selâm, Kâhire, 1998.
- _____, *Fıkhu Ehli'l-İrâk ve Hadîsuhum*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kâhire, 2002.
- KILIÇER, Esad, *İslam Fıkında Rey Taraftarları*, 2. Baskı, DİB Yayınları, Ankara, 1994.

- KÖKSAL A. Cüneyd – DÖNMEZ İbrahim Kâfi, “Usûl-i Fıkıh”, *DİA*, 2012, 42/ 201-210.
- el-KURTUBÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi li Ahkâmi'l-Kur'an*, I-XX, 2. Baskı, thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Atfîş, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kâhire, 1964.
- el-KURTUBÎ, Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer, *el-Müfhim limâ eşkele li telhisi Müslim*, I-VII, 1. Baskı, Dâr İbn Kesîr, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Dimaşk, 1996.
- KÜÇÜKKALAY, Hüseyin, *Abdullah b. Mes'ûd ve Tefsir İlmindeki Yeri*, 2. Baskı, Yeni Zamanlar, İstanbul, 2013.
- LEKNEVÎ, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed, *İkâmetu'l-Hucce alâ enne'l-İksâr fi't-Teabbud leyse bi bid'a*, 3. Baskı, thk. Abdul Fettâh Ebû Ğudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1998.
- _____, *et-Ta'liku'l-Mümecced alâ Muvatta Muhammed* (Muvatta ile birlikte), I-III, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1991.
- _____, *el-Ecvibetu'l-fâdile li'l-es'ileti'l-aşereti'l-kâmile*, 3. Baskı, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 1994.
- MÂLİK b. Enes, Ebû Abdillâh, *el-Muvatta*, I-VIII, 1. Baskı, thk. Muhammed Mustafa el-Â'zamî, Müessesetu Zâyid b. Sultân, Abû Dabi, 2004.
- _____, *el-Muvattâ bi rivâyeti Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî*, 2. Baskı, thk. Abdulvahhâb Abdullatîf, el-Mektebetu'l-İlmiyye, y.y., ty.
- MA'MER b. RÂŞİD, Ebû Urve el-Basrî, *el-Cami*, (Abdurrezzâk'ın el-Musannef'i içinde 11. ve 12. Ciltler) 2. Baskı, thk. Habiburrahmân el-Â'zamî, el-Meclisu'l-İlmî, Pakistan, 1983.
- el-MÂVERDÎ, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvî fi fikhî's-Şâfiî*, I-XVIII, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Dimaşk, 1994.

- MEMDUHOĞLU, Adnan, *Sahabenin İctihad Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Doktora Tezi) Konya, 2008.
- MERGİNÂNÎ, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhun fi Bidâyeti'l-mübtedî*, I-II, thk. Muhammed Adnân Dervîş, Dâru'l-Erkâm, Beyrût, ty.
- MENNÂU'L-KATTÂN, *Tarihu't-Teşrii'l-İslamî*, 5. Baskı, Mektebetü Vehbe, Kâhire, 2001.
- MERVEZÎ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Nasr, *es-Sünne*, 1. Baskı, thk. Abdullah b. Muhammed el-Busîrî, Dâru'l-Âsime, Riyâd, 2001.
- eI-MEVSİLÎ, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd, *el-İhtiyar li-ta'lili'l-Muhtâr*, I-IV, thk. Züheyr Osmân el-Cuayd, Dâru'l-Erkâm, Beyrût, ty.
- MÎLAD, Abdunnâsır b. Hıdır, *Buyûu'l-muharrame ve'l-menhiyyu anhâ*, Dâru'l-Hüdâ en-Nebevî, Mansûra, 2005.
- MUHAMMED, Mahmûd Abdulaziz, *Menhecu's-Sahabe fi't-Tercih*, 1. Baskı, Daru'l-Ma'rife, Beyrût, 2004.
- eI-MUHÂSİBÎ, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *el-Mekâsib ve'l-Verau ve's-Şübhe*, thk. Nur Saîd, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1992.
- MÛSA, M. Yûsuf, *Fıkh-i İslam Tarihi*, 2. Baskı, çev. Ahmet Meylani, Arslan Yayınları, İstanbul, 1983.
- eI-MÛBÂREKFÛRÎ, Ebû'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm, *Tuhfetu'l-Ahvezi bi şerhi câmiu't-Tirmizî*, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, ty.
- eI-MÛBÂREKFÛRÎ, Emânullâh Husâmuddîn er-Rahmân, *Mir'âtu'l-Mefâtiḥ Şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, İdâratu'l-Buhûsi'l-İlmiyye, Banârisu'l-Hind, 1984.
- eI-MÛNÂVÎ, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Alî, *Feydu'l-Kadîr Şerhu'l-Câmiî's-Sağîr*, I-VI, 2. Baskı, Dâru'l-Marife, Beyrût, ty.

- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, I-V, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût. ty.
- NAİM, Ahmed, MİRAS, Kamil, *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi*, I-XII, 4. Baskı, Başbakanlık Basım Evi Ankara, 1976.
- en-NESÂÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Su'ayb, *es-Sünenu'l-Kübrâ*, I-XII, thk. Hasan Abdulmunim Şelebî, Müessasetu'r-Risâle, Beyrut, 2001.
- en-NEŞŞÂR, Ali Sami, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslam*, I-III, 9. Baskı, Dâru'l-Maârif, Kâhire, ty.
- en-NEVEVÎ, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc* (Şerhu Sahîhi Müslim), I-IVIII, 4. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997.
- _____, *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lügât*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1994.
- _____, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, I-XIII, Dâru'l-Fikr, y.y., ty.
- ÖZKAN, Halit, *Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi) İstanbul, 2006.
- ÖZAFŞAR, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 2. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.
- el-PEZDEVÎ, Ebü'l-Usr Alî b. Muhammed, *Keşfu'l-Esrâr*, I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, y.y., ty.
- POLAT, Selahattin, *Metin Tenkidi*, 1. Baskı, İFAV, İstanbul, 2010.
- er-RAMEHURMUZÎ, Hasen b. Abdirrahmân, *el-Muhadisu'l-fasıl beyne'r-râvî ve's-vâ'î*, 1. Baskı, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Dâru'l-Fikr, Beyrût, 1971.
- SÂBIK, Seyyid, *Fıkhu's-Sünne*, I-III, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1977.
- SA'DÎ, Ebû Habîb, *el-Kamusu'l-fikhî lügâten ve ıstılâhan*, 2. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1988.
- SAÎD b. MANSÛR, Ebû Osman el-Horasânî, *et-Tefsîr min Süneni Saîd b.Mansûr*, I-V, 1. Baskı, thk. Abdülazîz Âli Humeyd, Dâru's-Sumey'î, y.y., 1997.

- SALİH, Subhî, *Ulumu'l-Hadis ve Mustalahuhu*, 26. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 2006.
- es-SAN'ÂNÎ, Muhammed b. İsmâil b. Salâh, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûği'l-merâm min cem'i edilleti'l-ahkâm*, I-II, Dâru'l-Hadîs, Kâhire, ty.
- es-SAYMERÎ, Ebû Abdillâh el-Huseyn b. Ali, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashâbihi*, 1. Baskı, Âlemu'l-Kütüb, Beyrût, 1985.
- es-SEÂLİBÎ, Ebû Mansûr Abdulmelik b. Muhammed b. İsmâil, *Fıkhu'l-Lüğa ve Sirru'l-Arabiyye*, 1. Baskı, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, y.y., 2002.
- es-SERAHSÎ, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Usulü's-Serahsî*, I-II, 1. Baskı, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993.
- SİFİL, Ebû Bekir, *Hz. Ömer ve Nebevi Sünnet*, Kayıhan Yayınları, İstanbul, 2007.
- es-SİNDÎ, Muhammed b. Abdulhâdî, *Hâşiyetu's-Sindî alâ İbn Mâce*, I-II, Dâru'l-Cîl, Beyrût, ty.
- SÖYLEMEZ, M. Mahmut “İslamın Erken döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri”, *Dini Araştırmalar*, c. 5, S. 13, 2002.
- es-SUBKÎ, Takiyyüddîn Ali b. Abdilkâfî el-Mısrî, *Fetava es-Subkî*, I-II, Dâru'l-Meârif, y.y., ty.
- es-SÜYÛTÎ, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr, *Hâşiyetu's-Sindî alâ Sünenü Nesâî*, I-VIII, 2. Baskı, Mektebetu'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep, 1986.
- _____, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, I-VIII; Dâru'l-Fikr, Beyrût, ty.
- _____, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1990.
- _____, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an*, I-IV, el-Heyetü'l-Mısriyyetu'l-Âmme, y.y., 1974.
- _____, *Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, I-II, 8. Baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût, 1996.
- eş-ŞÂFÎÎ, Muhammed b. İdrîs, *el-Ümm*, I-VIII, Dâru'l-Marife, Beyrût, 1990.

- eş-ŞATIBÎ, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât fî Usûlü's-Şerîa*, I-IV, 3. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, 1997.
- _____, *el-İ'tisam*, I-II, el-Mektebetu't-Ticâriyye el-Kübrâ, y.y., ty.
- ŞELEBÎ, Muhammed Mustafa, *Ta'lîlu'l-ahkâm*, Daru'n-Nahda el-Arabiyye, Beyrût, ty.
- _____, *el-Medhal fî'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 10. Baskı, el-Hâru'l-Câmiyye, Beyrût, 1985.
- eş-ŞEVKÂNÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî, *Neylü'l-evtâr Şerhu Münteka'l-ahbâr min ehâdîsi Seyyidi'l-ahyâr*, I-VIII, 1. Baskı, thk. İsamuddîn es-Sabâbî, Dâru'l-Hadîs, Mısır, 1993.
- _____, *el-Kavlu'l-Müfid fî edilleti'l-ictihâd ve't-taklîd*, thk. Abdurrahmân Abdulhâlık, Dâru'l-Kalem, Kuveyt, 1976.
- eş-ŞEYBÂNÎ, Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbu'l-Âsâr*, I-II, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1993.
- eş-ŞEYH Abdussettar, *Abdullah b. Mes'ûd*, 3. Baskı, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 1999.
- et-TABERÂNÎ, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, I-XXV, 2. Baskı, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî, Mektebetu İbn Teymiyye, Kâhire 1994.
- _____, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, I-II, 1. Baskı, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâcc, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, 1985.
- et-TABERÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk*, I-XI, 2. Baskı, Dâru't-Türâs, Beyrût, 1967.
- _____, *Camîu'l-beyân be'vîli Âyi'l-Kur'an*, I-XXIV, 1. Baskı, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-Risâle, y.y., 2000.
- et-TAHÂVÎ, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, I-XVI, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnavût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût, 1994.
- _____, *Şerhu Ma'âni'l-âsâr*, I-V, 1. Baskı, thk. Muhammed Seyyid Câdulhak, Âlemu'l-Kütüb, y.y., 1994.

- et-TAYÂLİSÎ, Ebû Dâvud Süleyman b. Dâvud, *el-Müsned*, I-IV, 1. Baskı, thk. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır, 1999.
- et- TEHÂNEVÎ, Zafer Ahmed el-Osmânî, *el-Kavâ'id fî ulûmi'l-hadîs*, 10. Baskı, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrût, 2007.
- et-TEMÎMÎ, Takıyyuddîn b. Abdilkâdir, *et-Tabakatu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, I-IV, thk. Abdul Fetâh Muhammed el-Hulv, İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, Kâhire, 1970.
- et-TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmi'*, I-V, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1975.
- ÜNAL, İ. Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v) Anlamak", *İslami Araştırmalar* (Hadis-Sünnet Özel Sayısı), c. 10, S. 1,2,3,4, 1997.
- ÜNAL, Yavuz, Gelenek-Sünnet İlişkisi, *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 11, 1999.
- el-VÂHİDÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbu'n-Nüzûl*, el-Mektebetü'l-Asriyye, y.y., 2004.
- el-VÂKİDÎ, Muhammed b. Ömer, *er-Riddetu mea nebzetin min futûhi'l-Irâk*, thk. Yahyâ el-Cebûrî, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrût, 1990.
- YA'KÛBÎ, Ebû'l-Abbâs İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh *et-Tarih*, I-II, 2. Baskı, thk. Halîl el-Mansûr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 2002.
- YAMAN, Ahmet, "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü", *Marife*, S. 2, 2004.
- _____, "Sahâbenin Fikhî Mezheplere Kaynaklığı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 38, 2014.
- YAVUZ, Yunus Vehbi, "Maksadî Yorum" *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S. 5, 2005, s. 433-444.


- YILDIRIM, Enbiya, “Sünnet ve Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi, İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri”, *Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, Ankara, 2003, s. 155-188.
- ZAĞLÛL, eş-Şehhât es-Seyyid, *Abdullah b. Mes’ûd el-Murabbi ve ’l-Edîb*, Dâru’l-Meârif, y.y., 1986.
- ez-ZEBÎDÎ, Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ, *Tacu’l-Arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, I-XXXX, Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, Kuveyt, 1965-2001.
- ez-ZEHEBÎ, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Siyeru a’lâmi’n-anübelâ*, I-XXV, 3. Baskı, Müessesetu’r-Risâle, Beyrût, 1985.
- _____, *Tezkiratu ’l-Huffâz*, I-IV, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1998.
- _____, *Ma’rifetu ’l-Kurrâ*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1997.
- _____, *Telhisu’l-Müstedrek*, I-IV, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1990. (Hâkim en-Nîsâbüri’nin, *el-Müstedrek*’i ile birlikte.)
- ez-ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve ’l-Müfessirûn*, I-III, 7. Baskı, thk. Şuayb Arnavût, Mektebetu Vehbe, Kâhire, 2000.
- ez-ZEMAHŞERÎ, Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Amr, *el-Fâik fî ğaribi’l-hadîs ve ’l-eser*, I-IV, 2. Baskı, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru’l-Marife, Beyrût, ty.
- ez-ZERKÂ, Mustafa Ahmed, *el-Medhalu ’l-fikhîyyu ’l-âmm*, I-II, Dâru’l-Kalem, Dimaşk, 2004.
- ez-ZERKEŞÎ, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Bahru ’l-Muhît*, I-VIII, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrût, 1994.
- ZEYD BÛ ŞA’RÂ, *Sünnetu Hulefâi’r-Râşidîn Bahsun fi’l-Mefhûm ve ’l-Hucciyye*, 1. Baskı, Dâru’s-Selâm, Kâhire, 2011.
- ez-ZEYLA’Î, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdillâh b. Yûsuf, *Nasbu’r-Raye li ehâdîsi’l-Hidâye*, I-IV, 1. Baskı, Muhammed Avvâme, Müessesetu’r-Reyyân, Beyrût, 1997.

ez-ZEYLA'Î, Osman b. Ali el-Bâri'î, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-Dakâik*, (Şihâbuddîn eş-Şilbî haşiyesiyle birlikte) I-VI, 1. Baskı, el-Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, Kâhire, 1896.

ez-ZÜHAYLÎ, Vehbe, *Usûlü'l-Fıkhı'l-İslami*, I-II, Darûl-Fıkr, Dimaşk, 1996.

ez-ZÛRKÂNÎ, Muhammed b. Abdulbâkî, *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta İmâm Mâlik*, I-IV, 1. Baskı, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Mektebetü's-Sekâfetu'd-Diniyye, Kahire, 2003.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Serkan Başaran		
Doğum Yeri ve Yılı	12/06/1974		
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce-Arapça		
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı	Kurum Adı	
Lise	1992		Yalova İmam Hatip
Lisans	2000		Sakarya Ün. İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	2003		Sakarya Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Doktora	2017		Uludağ Ün. Sosyal Bilimler Enstitüsü
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı	Çalışılan Kurumun Adı	
1.	2007	2010	Diyanet İşleri Başkanlığı
2.	2010	-	Uludağ Üniversitesi
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar	Yükseköğretimde Arapça Öğretimi Çalıştayı (6/04/2017)		
Yayınlar:			
Diğer:			
İletişim (e-posta):	serhaan@hotmail.com		
	Tarih İmza Adı Soyadı	12/04/2017 Serkan BAŞARAN 	

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

TEZ ÇOĞALTMA VE ELEKTRONİK YAYIMLAMA İZİN FORMU

Yazar Adı Soyadı	Serkan BAŞARAN
Tez Adı	<i>Abdullah b. Mes'ûd'un İctihadlarında Sünnetin Rolü</i>
Enstitü	Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	Temel İslâm Bilimleri
Tez Türü	Doktora Tezi
Tez Danışman(lar)ı	Prof. Dr. Hüseyin KAHRAMAN
Çoğaltma (Fotokopi Çekim) izni	<input type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input type="checkbox"/> Tezimin sadece içindekiler, özet, kaynakça ve içeriğinin % 10 bölümünün fotokopi çekilmesine izin veriyorum <input checked="" type="checkbox"/> Tezimden fotokopi çekilmesine izin vermiyorum
Yayımlama izni	<input type="checkbox"/> Tezimin elektronik ortamda yayımlanmasına izin Veriyorum

Hazırlamış olduğum tezimin belirttiğim hususlar dikkate alınarak, fikri mülkiyet haklarım saklı kalmak üzere Uludağ Üniversitesi Kütüphane ve Dokümantasyon Daire Başkanlığı tarafından hizmete sunulmasına izin verdiğimi beyan ederim.

Tarih : 04 /04/ 2017

İmza :

