

T.C
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

ANLAM VE YORUM AÇISINDAN HADİSLERDEKİ
NEHİLER

Sezai ENGİN

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Adil YAVUZ

Konya – 2014



Tez Savunma Sınavı Tutanak Formu

I. Öğrenci Bilgileri					
Adı	Sezai	Anabilim Dalı	Temel İslam Bilimleri		
Soyadı	ENGİN	Bilim Dalı	Hadis		
Numarası	088106033002	Sınav Durumu	I. Savunma Sınavı <input checked="" type="checkbox"/>	II. Savunma Sınavı <input type="checkbox"/>	
Danışmanı	Prof. Dr. Adil Yavuz	Programı	Yüksek Lisans <input type="checkbox"/>	Doktora <input checked="" type="checkbox"/>	
II. Sınav Bilgileri					
Tarih	28.03.2014	Saat	10.00	Süre	120 dakika
III. Değerlendirme ve Sonuç					
<input checked="" type="checkbox"/>	Savunulan Tezin Kabul Edilmesine				
<input type="checkbox"/>	Savunulan Tezin Düzeltilmesine				
<input type="checkbox"/>	Savunulan Tezin Reddedilmesine (*)				
Salt Çoğunluk <input type="checkbox"/>	Oy Çokluğu <input type="checkbox"/>	Oy Birliği <input checked="" type="checkbox"/>	İle karar verilmiştir.		
NEÜ Lisansüstü Eğitim Yönetmeliği hükümleri uyarınca yapılan Yüksek Lisans / Doktora Tez Savunma Sınavı gerçekleştirilmiş ve adayın durumu tutanakla tespit edilmiştir.					
IV. Tez İzleme Komitesi Üyeleri					
Sıra No	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza		
1	Prof. Dr.	Adil YAVUZ			
2	Prof. Dr.	Zekeriya GÜLER			
3	Prof. Dr.	Saffet KÖSE			
4	Prof. Dr.	İsmail Hakkı ATÇEKEN			
5	Doç. Dr.	Fikret KARAPINAR			
Not: Bu belge, Tez Savunma Sınavı'ndan sonra üç gün içerisinde, Tez inceleme ve Değerlendirme Formu (Rapor) ile birlikte Sosyal Bilimler Enstitü Müdürlüğüne gönderilmelidir. (*)Tezi Reddedilen öğrenci, Reddedilen tezin bir nüshasını gerekçeli kararla birlikte Enstitüye teslim etmesi gerekmektedir.					



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sezai ENGİN		
	Numarası	088106033002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Hadis		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Sezai ENGİN



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Sezai ENGİN		
	Numarası	088106033002		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Hadis		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Adil Yavuz		
Tezin Adı	Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nahiye			

Şer'î deliller hiyerarşisindeki konumu ve bağlayıcılığı özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra tartışılmaya başlanılan sünnetin bir bölümünü Hz. Peygamber'in nehiyleri oluşturmaktadır. Bu çalışmada anlatım özellikleri ve bağlayıcılık açısından hadislerdeki nehiylerin anlam ve yorumu üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde Hz. Peygamber'in dindeki otoritesi bağlamında sünnetin bağlayıcılığı konusu işlenmiştir. Bu doğrultuda ilk dönemlerden itibaren yapılan sünnet tasnifleri ve bağlayıcılık yorumları üzerinde durulmuştur. Bölüm sonunda ise Kur'an-ı Kerim ve hadislerde Hz. Peygamber'in nehiy yetkisi ile ilgili nasslar değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde nehiy kavramı ve mahiyetine değinildikten sonra Allah Rasûlü'nün kullanmış olduğu dilin özellikleri doğrultusunda nehiy eyleminde kullanmış olduğu ifade kalıpları örnek hadislerle anlatılmıştır.

Üçüncü bölümde sahabeden itibaren günümüze kadar hadislerde yer alan nehiylere yaklaşımlar incelenmiştir. Bu incelemede kronolojik olarak ilk olarak nehiylerle ilgili sahabenin yaklaşımına, tasnif dönemi bab başlıklarına, şârihlerin nehiy yorumlarında kullanmış oldukları ifade şekillerine dair örnekler verilmiştir. Ardından hadis tasnifinde "evâmir ve nevâhi" şeklinde tanımladığımız literatürde nehiylerin nasıl anlaşılıp yorumlandığı üzerinde durulmuştur. Bu bölümde Hz. Peygamber'in nehiyelerinin bağlayıcılığı ile ilgili görüş belirten ulemanın tespitleri dile getirildikten sonra, Allah Rasûlü'nün terkleri ile nehiyeler arasındaki ilişki belirlenmeye çalışılmıştır.

Dördüncü bölümde nehiyelerin anlam ve yorumunda izlenmesi teklif edilen metot tartışılmış, beşinci ve son bölümde ise teklif edilen metotun pratikleri sunulmuştur.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	Sezai ENGİN		
	Student Number	088106033002		
	Department	Basic Islamic Sciences/ Hadith		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Prof. Dr. Adil YAVUZ		
Title of the Thesis/Dissertation	Prohibitions in Hadiths in Terms of Understanding and Interpretation			

The Prohibitions of Prophet constitutes a part of sunnah which started to be discussed its position and obligation in evidence hierarchy of sharia especially after the death of Prophet. In this study focused on the understanding and interpretation of prohibitions in hadiths in terms of narrative features and obligation.

In first part dealt with the obligation of sunnah in the context of authority of Prophet in Religion. Also, focused on classification of sunnah and obligation comments which maked from earliest times. In the end of the part evaluated texts in the Quran and hadiths about prohibition authority of Prophet.

In second part told forms of expression used by Prophet in his prohibition action according to language used by Prophet after the touching on concept of prohibition and its content.

In third part examined approaches to prohibits in hadiths from Companions to the present day. In this examing exemplified firstly for approach of Companions, subject headind in classification period and forms of expressions used by hadith expositories chronologically. After, focused on how to be understanding the prohibitions in literatur we defined by “evamir” and “nevahi” in hadith classification. In this part tried to determining the relationship between abandonments of Prophet and his prohibits also the telling about determations of scholars in obligation of Prophet’s prohibits.

In fourth part be discussed the method which proposed in understanding and interpretation of prohibits and in fifty part be peresented examples about this proposed method.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
KISALTMALAR.....	iii

GİRİŞ

1. Konunun Amacı ve Önemi.....	1
2. Araştırmanın Plân ve Metodu.....	2
3. Araştırmanın Kaynakları.....	3

I. BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A) OTORİTESİ VE NEHİY YETKİSİ

1. Hz. Peygamber'in (s.a) Dindeki Otoritesi ve Sünnet'in Bağlayıcılığı.....	7
2. Bir Otorite Yorumu Olarak Sünnet Taksim ve Tasnifleri.....	11
3. Hz. Peygamber'in Otoritesi ve Bağlayıcılık Bakımından Yapılan Sünnet Yorumları.....	25
4. Dindeki Otoritesi Bağlamında Hz. Peygamber'in Nehiy Yetkisi.....	42
4.1. Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber'in Nehiy Yetkisi.....	42
4.2. Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Nehiy Yetkisi.....	51

II. BÖLÜM

NEHİY KAVRAMI VE HZ. PEYGAMBER'İN NEHİY YETKİSİNİ KULLANMADA TERCİH ETTİĞİ İFADELER

1. Nehiy Kavramı ve Mahiyeti.....	58
2. Nehiy Sîgaları.....	59
2.1. Hakikî (sarîh) Nehiy Sîgaları.....	60
2.2. Hakikî (sarîh) Nehiy Sîgaları Dışındaki Bazı Kelime ve Cümleler.....	60
3. Nehiy Sîgasının Anlamları.....	61
4. Nehiy İle ilgili Tartışılan Konular.....	62
4.1. Nehiy Mutlak Olarak Tahrîm mi, Kerâhet mi İfade Eder?.....	63
4.2. Nehiy, Nehyedilenin Fesâdını Gerektirir mi?.....	65
4.3. Nehyde Fevrîlik ve Devamlılık.....	68
4.4. Nehyedilen Fiilin Mahiyeti ve Fiili İşleyen Durumu.....	69
4.6. Nehyin Zıddının Mücebi.....	70
5. Hz. Peygamber'in Nehiy Eyleminde Kullandığı İfade Kalıpları.....	72
5.1. Hz. Peygamber'in Kullandığı Dil.....	72
5.2. Kavli Sünnet Kapsamındaki Nehiy İfade Kalıpları.....	79
5.2.1 "lâmu'n- nâhiye" (Yapma-yın!).....	80
5.2.2. Leyse minnâ, leyse minnî (Bizden, benden değildir).....	82
5.2.3. "İyyâkum" ve "Lâ aleykum" (Sakinin!).....	84
5.2.4. "Lâ yehillü, lâ tehillü" (Helâl değildir).....	85
5.2.5. Haramdır (haramun) ifadesi.....	87
5.2.6. Allah'ın Lanetini Haber Verme.....	88
5.2.7. Kötü Âkıbeti veya Cezayı Haber Verme (Vaîd Lafızları).....	89
5.2.8. Herhangi Bir Şeyin Bâtıllığını, Geçersizliğini İfade Etme.....	92
5.2.9. Nehye Delâlet Eden Emir Sîgası.....	93
5.2.10. Bir Fiilin Büyük Günah Olduğunu Haber Verme.....	93
5.2.11. Kötü Teşbih Yoluyla Nehyetme.....	94

5.2.12. Bir Fiilin ya da Davranışın Şirk veya Küfür Olduğunu Haber Verme.....	96
5.2.13. Veylün (Vay haline)	97
5.2.14. Lâmu'n-nâfiye (Cinsi nefyeden lâm)	98
5.2.15. Bir Fiilin Câhiliye'ye Ait Olduğunu Haber Verme	99
5.2.16. Önceki Kavimlerin Helâk Oluş Nedenlerini Haber Verme.....	99
5.2.17. Bir İşin, Fiilin Şeytan İş Olduğunu İfade Etme.....	100
5.2.18. Bi'se (Yergi ifadesi)	102
5.3. Fiilî Sünnet Kapsamındaki Nehiy İfadeleri.....	103
5.3.1. Nehâ Fiili ve Bu Fiille Oluşturulan Kalıplar	103
5.3.1.1. نهی عن kalıbı.....	103
5.3.1.2. نهی رسول الله kalıbı	104
5.3.1.3. نهانا kalıbı.....	106
5.3.1.4. نهی أن kalıbı	106
5.3.1.5. نهينا عن... kalıbı	107
5.3.2. نهی زجر عن kalıbı.....	109
5.3.3. Bir Fiil ya da Davranıştan Vazgeçme.....	109
5.3.4. Kerihe ve Türevleri.....	110
5.3.5. “Kane yemnau” (men etmişti) fiili	112
5.3.6. Leane (Lanet etmiştir)	112

III. BÖLÜM SAHABEDEN GÜNÜMÜZE HADİSLERDEKİ NEHİYLERE YAKLAŞIMLAR

1. Sahabe'nin Nehiyler Karşısındaki Tavrı.....	115
2. Tasnif Döneminde Nehiyelere Dair Yorumlar	118
2.1. Bab Başlıklarındaki Yorumlar.....	118
3. Şerh Dönemindeki Nehiy Yorumları ve Tanımlamaları.....	125
3. 1. Nehyu Tahrîm.....	127
3. 2. Nehyu Tenzîh	128
3. 3. Nehyu Kerâhet.....	129
3. 4. Nehyu İrşâd.....	129
3. 5. Nehyu Edep	130
4. Evâmîr ve Nevâhî Literatüründe Nehiyler	131
4.1. Hakîm et-Tirmizî ve <i>el-Menhiyyât</i>	132
4.2. İbn Hibbân ve <i>el-Müsnedü's-sahîh</i> 'in Nevâhî Bölümü.....	138
4.3. İbnü's-sika es-Sayrafî ve <i>el-Evâmîr ve'n-nevâhî</i>	152
4.4. Muhammed Bâkır el-Meclisî ve <i>Bihâru'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr</i> 'ın <i>Bâbu cevâmiu menâhi'n-nebiyyi ve müteferrikâtihâ</i> Adlı Bölümü	157
4.5. Ebû Ubeyd el-Hilâlî ve <i>Mevsûatü'l-menâhi's-şer'iyye fi sahîhi's-sünneti'n-nebeviyye</i>	159
4.6. Es'ad Muhammed Tayyib ve <i>en-Nevâhî fi's-sahihayn</i>	160
4.7. Tergîb ve Terhîb Edebiyatında Nehiyler.....	161
5. Hadislerdeki Nehiyelere Diğer Yaklaşımlar	164
5.1. İmam Şâfiî ve <i>Sıfatu Nehyi'n-Nebi</i>	164
5.2. İbn Hazm ve Nehiyelere Zâhirî Yaklaşım.....	167
5.3. Şihâbuddin el-Karâfi'nin Hz. Peygamber'in Nehiylerine Dair Yorumu.....	169

5.4. Şâtıbî ve el-Muvafakat'ta Nehiy Yorumu	169
5.5. Zâhid el-Kevserî'nin Hadislerdeki Nehiyelere Yaklaşımı	172
5.7. Tâhir b. Âşûr ve Hadislerdeki Nehiyelerin Bağlayıcılığı	172
5.6. Yusuf el-Karadâvî'nin Hadislerdeki Nehiyelere Yaklaşımı	173
6. Hz. Peygamber'in Terk Ettiği Fiillerin Değeri ve Nehiyle Olan İlişkisi	174
6.1. Şâtıbî'nin Değerlendirmeleri	175
6.2. Muhammed Arûsî'nin Değerlendirmeleri	176
6.3 Süleyman Aşkar'ın Değerlendirmeleri	179

IV. BÖLÜM HADİSLERDEKİ NEHİYLERİN ANLAM VE YORUMUNDA METOT

1. Rivâyet Bütünlüğünün Sağlanması	186
2. Rivâyetler Arasındaki İhtilâfların Giderilmesi	198
3. Gerekçenin Tespit Edilmesi	206
4. Nehyin Bağlayıcılık Durumunun Belirlenmesi	222

V. BÖLÜM HADİSLERDEKİ NEHİYLERİN TAHLİLİ

1. Müşriklere ve Câhiliye Adetlerine Muhâlefet ve Tevhîd İncancını Koruma Amacı Taşıyan Nehiyler	229
1.1. Kabir Ziyareti	229
1.2. Tasvîr	236
1.3. Şiir	243
2. İbadetlere Yönelik Nehiyler	250
2.1. Kerâhet Vakitleri	250
2.2. Visâl Orucu	261
3. Tıbbî Nitelikli Nehiyler	264
3.1. Ayakta Su İçmek	264
3.2. Ayakta Bevletmek	271
4. Kadınlara Yönelik Nehiyler	278
4.1. Kadınların Mahremsiz Yolculuğu	279
4. Giyim, Kuşam, Yeme, İçme ve Âdâbla ile İlgili Nehiyler	286
5.1. İpek-Altın	286
5.2. Sol El İle Yeme ve İçme	295
5.3. Bevederken Kibleye Yönelmek	298
6. Alış-veriş Türlerine Yönelik Nehiyler	301
7. Şartlara Göre Hz. Peygamber'in Değişik Sıfatlarına Binâen Nehyettikleri	303
7.1. Üç Günden Sonra Kurban Etlerini Evde Tutma	304
7.2. Ehlî Eşek Etinin Yenilmesi	307
SONUÇ	312
BİBLİYOGRAFYA	315
ÖZGEÇMİŞ	331

ÖNSÖZ

Sünnet ve hadisin anlam ve yorumu, henüz Hz. Peygamber hayattayken başlamış ve varlığını hâl-i hazırda devam ettiren bir faaliyettir. Bu faaliyetin ilk uygulayıcıları sahabe'dir. Sahabeden sonraki dönemlerde, hadis ve sünnetin anlam ve yorumu canlılığını, farklı şekillerde sürdürmüş, günümüze kadar ulaşmıştır.

Söz konusu sünnet ve hadisin anlaşılması ve yorumlanması olunca, günümüzde, bir hadisin tahlil edilmesi, bir konudaki hadislerin kritiği vb. farklı şekil ve pratikleri görmek mümkündür. Biz ise çalışmamızda, bu pratiklerden daha genel ve daha geniş bir alanı kapsayan Hz. Peygamber'in yasaklarını inceleyeceğiz.

Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde bazı yasaklar gündeme gelmiştir. Bunlardan Kur'an'da bulunanlar, Kur'an'ın doğasına uygun biçimde nettir ve daha çok önceki toplumlar için de geçerli olan temel bazı konuları içermektedir. Dolayısıyla bu yasakların anlaşılması, bunlara uyulması ve bağlayıcılıkları noktasında fazlaca tartışma yaşanmamıştır. Ancak Hz. Peygamber'in uzak durulmasını istediği ve nehyettiği durumların bu kadar net olduğunu söylemek mümkün değildir. Tabii ki bu net olmama durumunun en önemli sebebini, sünnetin teşrî ve bağlayıcılık durumu ile ilgili farklı kabul ve eğilimler oluşturmaktadır.

Allah Rasûlü (s.a), İslâm'ın hedefi olan ideal toplumu oluşturma doğrultusunda Câhiliye toplumuna ait olan birçok davranış, insan ve toplumun menfaatini zedeleyici birçok unsur ve kullukla bağdaşmayacak birçok tavırdan uzak durulmasını istemiştir. Hz. Peygamber söz konusu konulardan kaçınılması noktasında, emirlerindeki gibi güç yetirebilmeyi (istitâa) gerekli görmemiştir. Yani Hz. Peygamber, yasakları konusunda net ve kat'î bir tavır sergilemiştir. Bu tavır, Allah Rasûlü'nün kaçınılmasını istediği her türlü söz, eylem ve tutumun anlaşılmasını daha önemli hale getirmektedir.

Bu önem doğrultusunda, nehiylerde Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu ifade şekilleri, nehiylerin geçmişte nasıl anlaşıldığı, günümüzde nasıl anlaşılması gerektiği, günümüz için ifade ettiği değer, bu değerlerin tespitindeki anlam ve yorum yöntemi tezimizin temel araştırma ve tartışma alanlarını oluşturmaktadır. Tezde bu alanlar perspektifinde, Hz. Peygamber'in yasakları analiz edilecektir.

Tezin proje ve hazırlanma aşamalarında danışmanlığımı üstlenen ve değerli tavsiye ve katkıları ile çalışmamıza önemli katkı sağlayan hocam Prof. Dr. Adil

YAVUZ'a, tez izleme komitesinde yer alan daima katkı ve destekleri ile çalışmanın olgunlaşmasını sağlayan Prof. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN ve Prof. Dr. Saffet KÖSE'ye, tez hazırlama aşamasında gerekli olan bazı kaynakların İSAM'dan temininde ve tarafıma ulaştırılmasında desteğini gördüğüm değerli arkadaşım Ar. Gör. M. Fatih YALÇIN'a, ayrıca şimdiye kadar lisans, yüksek lisans ve doktora ders dönemlerinde ders okuduğumuz bütün hocalarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

Sezai ENGİN

Eskişehir 2014

KISALTMALAR

AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
bk.	Bakınız
c.c	Celle celâlühû
çev.	Çeviren
DBAAD	Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi
DEÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
DİD	Diyanet İlmî Dergi
Ed.	Editör
EÜSBE	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İSAM	İslâmî Araştırmalar Merkezi
İSTEM	İslâm Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi
KSÜİFD	Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFY	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	Neşreden
s.	sayfa
s.a	Sallâllâhu aleyhi ve sellem
SDÜİFD	Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜİFD	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜSBE	Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDK	Türk Dil Kurumu
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	Tarih yok
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
UÜSBE	Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
v.	Vefat yılı
yay.	Yayımları- Yayınevi

GİRİŞ

1. Konunun Amacı ve Önemi

Hadislerin çoğunun tevatür derecesine ulaşmayarak haber-i vâhid kabul edilmesine binâen sünnetle sabit olmuş birçok konuda delâlet ve hüküm problemi ortaya çıkmış ve genel olarak sünnetin teşrideki yeri tartışılmıştır. Bu tartışma doğrultusunda sünnetle sabit olmuş nehiylerin delâleti ve hükmü konusunda da aynı durumdan bahsetmek mümkündür. Hz. Peygamber'in dolaysız anlatıma dayalı olup, emir veya nehiy kastetmediği birçok sözünün ve fiilinin sonraki dönemlerde özellikle fakihlerin formülasyonu ile emir ve nehye dönüştüğü şeklinde iddialar söz konusudur.¹

Çalışmamızdaki öncelikli amacımız yukarıda değinilen tartışma alanı zemininde, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde işaret edilen Hz. Peygamber'e itâat ve O'nun (s.a) nehiy yetkisi çerçevesinde, Hz. Peygamber'in nehyettiği herhangi bir fiilin, davranışın, tutumun anlam ve yorumundaki ilkeleri ortaya koyabilmek, Hz. Peygamber'in çeşitli alanlarla ilgili koymuş olduğu yasakların nasıl değerlendirilmesi gerektiğini belirlemeye çalışmaktır. Bu ilkeleri ortaya koyarken, Sahabe'den itibaren, hadis edebiyatının oluşum dönemlerinde (tasnif ve şerh dönemlerinde) Hz. Peygamber'in nehiyelerine ve dolayısıyla nehiy yetkisine bakış açılarını incelemek; bu noktada sebep, rivâyet bütünlüğü ve ihtilâfu'l-hadis nehiyelerin değerlendirilmesindeki etkileri tespit etmeye çalışmaktır.

Bu tespiti yapmaktaki amacımız Hz. Peygamber'in sünnetinde bir hayli yekün teşkil eden nehiyelerin müminler nezdindeki algısına katkıda bulunmaktır. Bu noktada bizim hedeflediğimiz, teşrî alanındaki hüküm ve delâlet probleminden bağımsız olarak nehiyelerin tarihsel arka planını, sosyal bağlamını tespit ederek zihinlerde daha sağlam bir zemine oturtulmasını sağlamaya çalışmak ve ayrıca, bizim için bugün bu nehiyelerin ne anlam ifade etmesi gerektiği konusuna ışık tutmaktır.

¹ Bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşıp Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (Ankara: TDV yayınları, 2000), s. 257-258.

2. Araştırmanın Plân ve Metodu

Çalışmamız giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun amacı, önemi, araştırmanın metodu ve araştırmanın kaynaklarından bahsedilecektir. Birinci bölümde sünnetin anlaşılması ve yorumlanması bağlamında, tarihî süreçte yapılan sünnetin bağlayıcılığına dair taksimler ve yorumlar değerlendirilip, bu süreçte ortaya çıkan fikirler hakkında bilgi verilecek, yapılan bu taksimlerin yeterliliği ve gerekliliği tartışılacaktır. Ardından, Hz. Peygamber'in nehiy yetkisi ve dolayısıyla tahrîm yetkisi, Kur'ân ve Sünnet bağlamında incelenecektir.

İkinci bölümde, nehiy kavramı ve mahiyeti hakkında bilgi verilecek, ardından Hz. Peygamber'in hadislerinde kullanmış olduğu nehiy ifade kalıpları tespit edilerek bu kalıplar örnek hadislerle anlatılacaktır.

Üçüncü bölümde Hz. Peygamber'in yasaklarına yaklaşımlar incelenecektir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in ashâbının bu nehiyeler karşısındaki tutumları örneklerle anlatılacaktır. Sahabe'nin tavrının ardından tasnif dönemi edebiyatında bab başlıklarında ve İbn Hibbân (v. 354/965)'ın *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsîm ve'l-enva'* gibi sınıflayıcı eserlerde nehiylere nasıl yaklaşıldığına değinilecektir. Ardından tasnif edebiyatını takiben şerhlerde yer alan nehiy tanımlamaları tespit edilecektir. Daha sonra nehiyelerin derlendiği müstakil eserlerde (evâmîr ve nevâhî literatüründe) Hz. Peygamber'in nehiyelerinin nasıl tasnif edildiği ve nasıl yorumlandığı tahlil edilerek, eserlerin muhteva ve metotları hakkında bilgiler verilecektir. Bölüm sonunda ise, Hz. Peygamber'in nehiyelerinin özellikle bağlayıcıları ile ilgili tespitleri olan alimlerin konuya dair eserleri ve görüşlerine yer verilecek ve Allah Rasûlü'nün (s.a) terk etmiş olduğu fiil veya davranışların nehiyeler ile olan ilişkisine değinilecektir.

Dördüncü bölümde hadislerdeki nehiyelerin anlam ve yorumunda takip edilmesi gerektiği düşünülen metot ele alınıp, bu metot çerçevesinde sebebin rivâyet bütünlüğü, rivâyetler arası ihtilâfların giderilmesi ve sebebin tespiti gibi konular örneklerle tartışılacaktır.

Beşinci ve son bölümde ise hadislerdeki bazı nehiyelerin tahlili yapılmaya çalışılacaktır. Nehiyeler yedi ana başlık altında gruplandırılarak, her grup içinde bu

gruba dahil olduğu düşünölen bazı konular tetkik edilecektir. Seçilen konularda dikkat edilen husus daha çok güncellik ve ferdî-ictimâî hayattaki yer olacaktır. Tahlil edilen konuların nehiyeler hakkında genel bir perspektif kazandırması ve Hz. Peygamber'in bir fiili veya davranışı yasaklamasındaki temel felsefeye örnek teşkil etmesi ve nehiyelerin genel karakteristiğini yansıtmısına dikkat edilecektir.

Tezimizde çalışmanın bölümlerine göre farklı yoğunlukta olabilecek şekilde daha çok kaynak taraması, veri toplama ve tartışma yöntemleri kullanılacaktır. Ancak uygulanacak metot genel itibariyle herhangi bir bölüm veya başlıkla ilgili ortaya atılan fikirleri kaynak tarama ve veri toplama yöntemi ile bir araya getirmek sonrasında bu fikirler üzerinde tartışma yöntemi kullanmak şeklinde olacaktır.

Kaynak tarama ve veri toplama aşamasında klasik eserlerden çokça istifade edilecek, bunun yanında yakın dönem ve günümüze ait çalışmalara da sıklıkla başvurulacaktır. Konu itibariyle hadislerdeki nehiyelerin derlendiği ve Hz. Peygamber'in nehiy yetkisini inceleyen eserler çalışmanın büyük bölümünde başvuru kaynağımız olacaktır.

3. Araştırmanın Kaynakları

Hz. Peygamber'in nehiyeleri bağlamında özellikle hadis alanında telif edilmiş eserler bizim birinci derece kaynaklarımızı oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in nehiyeleri konusuna ait hadis alanında yapılan çalışmalar şunlardır:

İmam Şâfiî'nin (v. 204/819) *Cimâu'l-ilm* ve *Risâle* adlı eserlerinin içinde yer alan *Sıfatu nehyi'n-Nebî* bölümü;

Hakîm et-Tirmizî'nin (v. 320/932) *el-Menhiyyât*'ı;

İbn Hibbân'ın (v. 354/965) *el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsım ve'l-enva* adlı eserinin *Nevâhî* bölümü;

İbnü's-Sika es-Sayrafi'nin (v. 742/1341) *el-Evâmir ve'n-nevâhî* isimli çalışması;

Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin (v. 1111/1700) *Bihâru'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr* isimli eserinin yetmiş altıncı cildinin *Bâbu cevâmiu menâhi'n-nebiyyi ve müteferrikâtihâ* adlı bölümüdür.

Bu eserler yanında hadis edebiyatının önemli bir tasnif türü olan terğîb ve terhîb literatürü kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Özellikle konumuz gereği literatürün terhîb bölümü çalışmada tahlil edilecektir. Biz, literatürün en önemli eseri kabul edilmesi nedeniyle Münzirî'nin (v. 656/1258) *et-Tergîb ve 't-terhîb* adlı eserini inceleyecek ve terhîb-nehîy ilişkisini ortaya koymaya çalışacağız.

Araştırmanın kaynakları içerisinde yer alabilecek olan Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî'nin (v. 283/896) *Risâletü'l-Menhiyyât*'ı henüz tahkîk edilmiş değildir. Eserin tek yazma nüshası İran'da bulunmaktadır.² Haberimiz olduğundan bu yana, verdiğimiz uğraşlara rağmen yazma nüshaya ulaşamamış bulunmaktayız. Bu nedenle muhtevası ve metodu hakkında bilgiye sahip değiliz. *Risâletü'l-menhiyyât* bu türde telif edilen ilk eser olması itibarıyla önemli bir yere sahiptir.

Şafî, eserinde daha çok Hz. Peygamber'in nehiy yetkisi ve nehiyelerinin bağlayıcılığı üzerinde durmaktadır. Hakîm et-Tirmizî, nehiyelerdeki hikmetleri incelemiş, bunlardaki murâd-ı Nebî'yi ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Hibban, bu çalışmalar içerisindeki en sistematik ve kapsamlı olanıdır. O, kullanmış olduğu başlıklarla hem nehiyelerdeki amaçları ve hem de nehiyelerin bağlayıcılık durumunu ortaya koymaya çalışmıştır. Sayrafi ise, kendisinin de belirttiği gibi Kütüb-i sitte'de yer alan emir ve nehiy niteliği taşıyan hadislerin bir derlemesidir. O, Hz. Peygamber'in nehiyelerinin bağlayıcılığı üzerinde çok durmamakta, sadece sonuç bölümünde kısaca bu konuya değinmektedir.

Yakın dönemde ise Ebû Üsâme Selim b. Ubeyd el-Hilâlî *Mevsûatü'l-menâhî's-şer'iyye fi sahihi's-sünneti'n-nebeviyye*, Es'ad Muhammed Tayyib ise *en-Nevâhî fi's-Sahihayn* adlı eserleri telif etmişlerdir. Bu iki eser de bir derleme niteliği taşımaktadır. Genel olarak Hz. Peygamber'in nehiy niteliği taşıyan hadisleri bir araya getirilmiş ve kısa açıklamalar yapılmıştır. Bu eserler üçüncü bölümde muhteva ve metot açısından ayrıntılı bir şekilde tanıtılacaktır.

² Bk. Fikret Karapınar, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemi* (H. IV-V. / M. X.-XI. Asır), (Konya: SÜSBE basılmamış doktora tezi, 2006), s. 193, Karapınar'ın verdiği bilgiye göre eser Tahran Hukuk Fakültesi kütüphanesinde nr. 251c'de bulunmaktadır. Karapınar, bu bilgiyi Gerhard Böwering'in " *The Mystical Mision of Existence in Classical İslam- The Qur'anic Hermeneutics of Sûfi Sahl at-Tustari*" (Berlin, Newyork, 1980) adlı makalesine dayanarak vermektedir.

Nehiy konusu ile ilgili fıkıh alanında birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan nehiy kavramının mahiyeti ve nehiy ile ilgili bazı usûl konuları anlatılırken yararlanılacaktır. Dil ve tefsir alanlarında da bazı çalışmalar mevcuttur. Tezimizde bu çalışmaların birçoğundan yararlanılacaktır. Özellikle hadis alanında yapılmış çalışmalar bizim için yol gösterici bir nitelik arz edecektir. Ancak bu çalışmaların birçoğunda nehiy hadisleri belirli bir metot dahilinde tahlil edilmemiştir. İbn Hibban'da bir metottan bahsetmek mümkündür. Ancak onun her konuyu detaylı ve tartışarak işlediğini söylemek güçtür. O, daha çok, başlıklarla kendi hükmünü ortaya koymaya çalışmış ve ilgili rivâyetlere yer vermiştir. Yakın dönemde telif edilen iki eserde de konular tartışılmadan genel olarak işlenmiş ve bir derleme üslûbu tercih edilmiştir. Bizim bu çalışmalardan farklı olarak ortaya koymaya çalışacağımız şey, nehiylerin anlam ve yorumunda kullanılacak bir metottur. Bu metottan dördüncü bölümde bahsedilecektir. Hz. Peygamber'in nehiy eyleminde kullanmış olduğu ifade kalıplarının tespit edilmesi ve bu kalıpların anlamları ve delâletleri üzerinde durulacak olması çalışmamızın diğer çalışmalardan farklı olan diğer bir yönüdür. Ayrıca tasnif ve şerh dönemindeki nehiy yorumları ve tanımlamalarını; Hz. Peygamber'in terkleri ile nehiy arasındaki ilişkiyi; Hz. Peygamber'in nehiy eylemi perspektifinde O'nun (s.a) tahrîm yetkisi ile ilgili tartışmaları içerecek olması da çalışmamızın ayırt edici diğer bir özelliği olacaktır.

I. BÖLÜM

HZ. PEYGAMBER'İN (S.A) OTORİTESİ VE NEHİY YETKİSİ

1. Hz. Peygamber'in (s.a) Dindeki Otoritesi ve Sünnet'in Bağlayıcılığı

Sünnet, ıstılâhî olarak Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerine verilen isimdir. Şer'î deliller hiyerarşisinde ikinci sıraya yerleştirilen sünnetin teşriî değeri bağlamında Hz. Peygamber'in otoritesi veya otoritesinin sınırları ilk dönemlerden itibaren tartışıla gelmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in Kur'an dışındaki söz, fiil ve davranışlarının değeri konusunda gelişen bu tartışmaların tarihini hicrî II. asra kadar geri götürmek mümkündür.³

Hz. Peygamber'in otoritesi ve sünnetin teşriî değeri ile ilgili tartışmaların temel sebebi olarak Sünnet'in kaynağı problemi gündeme getirilmiştir. Bu problem, sünnetin vahiy kaynaklı olup olmadığı sorusu merkezinde ortaya çıkmıştır.⁴ Ayrıca Sünneti oluşturan hadislerin rivâyet şekli ve hadislerin büyük kısmının tevâtürün nakledilmemiş olması da diğer bir sebep olarak kabul edilmektedir. Bunun yanında sünnetin (hadislerin) Hz. Peygamber'in vefatından sonra tedvîn edilmiş olması ve bu faaliyetin hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyet problemini ortaya çıkarması da özellikle dînî hükümlerin kaynağı olan fikhî hadislerin bağlayıcılığını tartışılır hale getirmiştir.⁵

Hz. Peygamber'in otoritesi, söz ve eylemlerinin bağlayıcılığı hakkındaki bu tartışmalar ve fikirler, tarih sahnesinde farklı düşünce ekollerini ortaya çıkaran dinamikler arasında sayılmıştır.⁶ Geçmişte bu farklı ekollerin oluşmasına zemin hazırlayan sünnetin teşrideki yeri ve Hz. Peygamber'in otoritesi konusu XIX. asrın son çeyreğinden itibaren günümüze kadar tartışılan konular içerisinde yer almış⁷ ve

³ H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2009), s.189.

⁴ Zerka, Mustafa Ahmet, Kahraman, Abdullah, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, (Sivas: Asitan yay., 2010), s. 6. Eser iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm Abdullah Kahraman'a aittir. Bu bölümde fikhî hadislerin doğru anlaşılmasındaki bazı esaslar incelenmiştir. İkinci bölüm Mustafa Ahmet Zerka'nın *el-Aklu ve'l-fikhu fi fehmi'l-hadîsi'n-Nebevî* adlı eserinin Abdullah Kahraman tarafından yapılmış Türkçe çevirisidir.; Ayrıca bk. Mustafa Baktır, *Bir Dini Otorite Olarak Hz. Peygamber*, (Ankara: İlâhiyat yay., 2005), s. 58-66. Baktır, hadislerin vahiy kaynaklı olması konusyla ilgili görüşleri üç başlık altında incelemiştir. Hadislerin vahiy kaynaklı olduğunu kabul edenler, hadislerin vahiy kaynaklı olduğunu kabul etmeyenler ve hadislerin bir kısmının vahiy kaynaklı olduğunu kabul edenler.

⁵ Zerka- Kahraman, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, s. 14-15.

⁶ Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, (İstanbul: Ensar yay., 2004), s. 63.

⁷ Bk. Charles Adams, "Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi- Mevdûdî'nin Hadis Anlayışı", çev. Nedim Alpdemir, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, VII, 3-4 (1994): 291. Adams'a göre, geçmişte hadisler Müslümanlar için kat'î bir biçimde başvuru mercii iken modern zamanların değişen şartlarında önemleri ve kullanım yerleri gittikçe artan oranda sorgulana gelmiştir.

daha çok Hz. Peygamber'in örneğinin niteliği zemininde gerçekleşmiştir. Bu örneğin, O'nun (s.a) beşerî bütün davranışlarını kapsayıp kapsamadığı, sünnetin O'nun (s.a) bütün yaptıklarını yapmak olup olmadığı bu tartışmanın temelinde yatan sorulardır. Bu sorular perspektifinde, O'nun (s.a), beşerî eylemleri de dahil, bütün eylemlerinin teşriî bir değer taşıdığı ve bağlayıcı olduğu ileri sürülürken, bu görüş birçok alim tarafından itibar görmemiştir. Hz. Peygamber'in hurma tozlaştırmaya yönelik yaptığı tavsiye üzerine gelen tepkilere yönelik söylediği “siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz”⁸ sözü bu itibar etmemenin temelini oluşturmaktadır. Bu ve benzeri tutumlar sünnet içinde dînî olan ve dînî olmayan şeklinde ayrımlar yapılmasına neden olmuş, bu ayrımlarda Hz. Peygamber'in peygamberlik görevi yanında devlet başkanlığı, kadılık sıfatı, ordu komutanlığı gibi nitelikleri etkili olmuştur. Hz. Peygamber'in sünnetinin hangisinin bağlayıcı olduğu yanında bağlayıcı olduğu kabul edilen sünnetlerin bağlayıcılık derecesi de bu tartışmaların bir parçasını oluşturmuştur. Ayrıca, söz ve eylemlerin bağlayıcılık durumu mukayese edilmiş ve farklı kanaatler ortaya çıkmıştır.⁹

Ancak, yapılan bu tartışmalara rağmen, Hz. Peygamber, yaşadığı dönemde bir otorite kurmuş ve yetkileri kendinde toplamıştır. Bu otorite ve yetkilerden rahatsızlık duyan olmamıştır.¹⁰ Var olan bu otorite, Kur'ân-ı Kerim'de birçok ayette ortaya konulmuştur. Bu ayetlerde Allah'a (c.c) itaat'in yanında, Allah Rasûlü'ne itaat sıklıkla zikredilmiş, hatta Rasûl'e itaatın Allah'a (c.c) itaatın gereği olduğu vurgulanmıştır.¹¹

İslâm dininin iki ana kaynağından biri olarak kabul edilen “sünnet”in bağlayıcılık durumu bizzat “sünnet” in sahibi Hz. Peygamber tarafından bazı hadislerde açıklanmıştır. İmam Nevevî (v. 676/1277) eseri *Riyâzü's-salihîn* de “باب في الامر بالمحافظة على السنة و ادائها” başlıklı babında sünnetin bağlayıcılığına yönelik on

⁸ Müslim, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye,t.y.), Fezâil, 141.

⁹ Murtaza Bedir, *Sünnet- Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, (İstanbul: İSAM yay., 2004), s. 48-54.

¹⁰ Bakır, *Dini Otorite Olarak Hz. Peygamber*, s. 55.

¹¹ Nisa, 4/80. Konuyla ilgili diğer ayetler için ayrıca bk. Âl-i İmrân, 3/31,32,132; Enfâl, 8/24; Ahzâb, 33/21, 34, 36; Nur, 24/48-54, 62-64; Necm, 53/ 3-4; Nisâ, 4/65; Konu ile ilgili ayetleri Cemâluddîn Kâsımî ve Nevevî bir araya toplamıştır, bk. Cemaluddin Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs*, (Beyrut: Mûsesetü'r-risâle, 1425/2004), s. 465; Nevevî, *Riyâzü's-sâlihîn*, (Beyrut: Dâru'l-me'mûn li't-türâs, 1414/1993), s. 82.

iki tane hadis zikretmiştir.¹² Bu hadislerden birinde Ebû Hureyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

*“Sizi serbest bıraktığım konularda bana bir şey sormayın. Sizden öncekiler peygamberlerine sordukları (lüzumsuz) sorular ve onlara ihtilâf etmeleri sebebiyle helak olmuşlardır. Size yasakladıklarımın ise uzak durun.”*¹³

Diğer bir hadis ise *“Büyüklemler dışında bütün ümmetimin cennete girecektir, Biz “kim Allah Rasûlü'ne karşı büyüklenirki” dedik. O da “bana itaat eden cennete girer, bana isyan eden ise büyüklemiştir”*¹⁴ şeklinde rivâyet edilen Ebû Hureyre hadisidir.

Nevevî'nin bu babta kullanmış olduğu diğer bir hadis ise Ebû Necîh el-İrbâd b. Sâriye'den nakledilen şu hadistir:

*“Gerçek şu ki, sizden, benden sonra yaşayacak olanlar, pek çok ihtilâf görecektir. Binâenaleyh siz benim sünnetime ve doğru yola iletilmiş râşid halifelerin sünnetine, azı dişlerinize ısırırçasına sımsıkı sarılın. Uydurulmuş işlerden sakının. Çünkü her uyduruk iş, bid'at; her bid'at da sapıklık sebebidir.”*¹⁵

Hz. Peygamber, Enes b. Mâlik'in rivâyet ettiği bir hadiste dehr orucu tutacağını, asla evlenmeyeceğini söyleyene *“kim benim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir”*¹⁶ diyerek sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili bakış açısını ortaya koymuştur.

Hz. Peygamber, bazı hadislerinde ise Kur'ân'la paralellik göstererek kendisine itaatin Allah'a itaat olduğunu dile getirmiştir:

*“Kim bana itaat ederse Allah'a itaat etmiştir; kim de bana isyan ederse Allah'a isyan etmiştir.”*¹⁷

¹² Nevevî, *Riyâzü's-salihîn*, s. 82-86.

¹³ Mâlik b. Enes, *Muvatta'* (Muhammed Şeybânî Rivâyeti), (Medine: el-Mektebetü'l-ilimiyye, t.y.), Kesbu'l-haccâm, 996.

¹⁴ Buhârî, (İstanbul: Dâru Sahnûn, Çağrı yay., 1412/1992), İ'tisâm, 2.

¹⁵ Ebû Dâvûd, (İstanbul: Dâru Sahnûn, Çağrı yay., 1412/1992), Sünnet, 5; İbn Mâce, (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, t.y.), Mukaddime, 6; Tirmizî, (Kahire: Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, t.y.), İlim, 16; Dârimî, (Riyâd: Dâru'l-mugnî, 1421/2000), Mukaddime, 16.

¹⁶ Buhârî, Nikâh, 1.

¹⁷ Buhârî, Cihâd, 109, Ahkam, 1; Müslim, İmâret, 32; İbn Mâce, Cihâd, 39.

Hız. Peygamber'in sünnetinin İslâm'daki yerini ve otoritesini ifade eden hadislerden biri de meşhur Muâz hadisidir. Hız. Peygamber, Muâz'ı Yemen'e gönderirken ona, orada ne ile hüküm vereceğini sorduğunda Muâz, Allah'ın kitabındakilerle hükmedeceğini söylemiş, Hız. Peygamber, Kur'ân'da konuyla ilgili açık bir hüküm bulamadığında ne yapacağını sorduğunda Allah Rasûlü'nün sünnetiyle hüküm vereceğini ifade etmiştir. Allah Rasûlü, kendi sünnetinde de ilgili bir hüküm bulamazsa nasıl hüküm vereceğini sorduğunda ise kendi ichtihadıyla hüküm vereceğini dile getirmiştir.¹⁸

Sünnet'in evrensel bir mahiyette inananları bağladığına ve ona uymanın gerekliliğinin bizzat Hız. Peygamber tarafından dile getirildiği bir hadiste O (s.a), Veda haccında şöyle buyurmuştur:

*“Size bazı şeyler bıraktım ki, onlara sarıldıkça asla doğru yoldan ayrılmayacaksınız. Onlar; Allah'ın kitabı ve elçisinin sünnetidir.”*¹⁹

Zikredilen hadisler dikkat edilirse, Hız. Peygamber kendi otoritesini ve sünnetinin bağlayıcılığını çok net bir şekilde ifade etmektedir. Bu ifade şeklinde bulunan Kur'ân ile ifade benzerliği, Hız. Peygamber'in kendi otoritesini ve tasarruflarının bağlayıcılığını tespitinde Kur'ân'dan ilham aldığını göstermektedir.

Kur'ân ve hadislerde yer alan nasslar Hız. Peygamber'in bir peygamber olarak sorumluluk alanının çerçevesini çizmiş ve inananların O'na (s.a) karşı takınmaları gereken tavrı belirlemiştir. Ancak özellikle Hız. Peygamber'in peygamberlik alanı dışında olduğu düşünülen söz ve eylemlerin bu tavrın bir parçası olup olmadığı sorusu sünnetin kategorize edilmesine sebep olmuştur. Hız. Peygamber ve sahabe sonrasında yapılan bu sünnet taksimlerinin ilham kaynağı aslında Ashâb-ı kirâmdır. Çünkü onlar bazı durumlarda bu taksimlere örneklik teşkil eden bir tavır sergilemişler, hız. Peygamber'e bazı tasarruflarının rey'e mi yoksa vahye mi dayandığını sormuşlar ve buna göre tavır takınmışlardır.²⁰ Sahabe'nin bu tavrından

¹⁸ Ebû Dâvûd, Akdiyye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3.

¹⁹ Hâkim en-Neysâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1990), I, 172.

²⁰ Mehmet Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, (İstanbul: MÜİFY, 1990), s. 58; Bu tavrın örnekleri için bk. Hayreddin Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları*, (İstanbul: İlmî Neşriyât, t.y.), s. 134. Karaman, verdiği örnekler arasında Hız. Peygamber'in saldırılarından emin olmak için Gatafan kabilesine Medine hurmasının üçte birini vermek istemesi;

kaynaklandığını düşündüğümüz sünnet taksimleri daha çok söz veya fiillerin Hz. Peygamber'den O'nun (s.a) hangi sıfatıyla sadır olduğunu ve bunlardan hangisinin bütün müslümanlar için bağlayıcı olduğunu veya olmadığını tespit amaçlıdır.²¹

2. Bir Otorite Yorumu Olarak Sünnet Taksim ve Tasnifleri

Sahabenin sünnet karşısındaki tavır ve anlayışındaki farklı yaklaşımlar sonraki dönemlerde de devam etmiş Hz. Peygamber'in sünneti bağlayıcılık açısından tartışılmış ve çeşitli tasnifler ortaya çıkmıştır. Kaynaklara göre sahabeden sonra sünneti ilk defa taksim eden Mekhûl (v. 112/730)'dür. Mekhûl sünneti iki kısma ayırmıştır:

1. Yapmanın hidâyet olduğu, terk etmede beis olmayan sünnetler
2. Yapılması hidâyet olan, terki dalâlet olan sünnetler.²²

Mekhûl'un yapmış olduğu bu taksim daha sonraları Hanefî fakîhler tarafından Sünnet-i Hedy ve Sünnet-i Zevâid olarak sistematize edilmiştir.²³ Mekhûl'ün erken dönemde yaptığı bu taksimin yanında mezheplerin teşekkül döneminde sistematik taksimlerden bahsetmek mümkün değildir. Ancak imamların fetva ve uygulamalarında taksim düşüncesinin ilk örnekleri görülebilir. Ebû Hanife (v. 150/767) ve İmam Mâlik (v. 179/795), bazı fetva ve hükümlerinde Hz. Peygamber'in uygulamalarını O'nun (s.a) farklı sıfatları muvâcehesinde değerlendirmişler ve sistematik sünnet taksimlerine bir nevi kaynaklık etmişlerdir.²⁴

Mezheplerin teşekkül dönemini takiben sünneti bağlayıcılık açısından taksime tabi tutan İbn Kuteybe'dir (v. 276/889). O, kadının teyzesi ve halası üzerine nikâhlanamayacağı konusunda sünnet'in Kur'ân'la olan ilişkisi bağlamında, "Bana

Bedirde mevzilenme; Abdullah b. Übeyy'in cenaze namazını kıldırmak istemesi; kafirlere benzemek için ağaran saç ve sakalların boyanmasını istemesine yer vermiştir.

²¹ Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları*, s. 136.

²² Bk. Buhârî, Abdülaziz, *Keşfu'l-esrâr*, (Kâhire: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, t.y.), II, 310; Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1414/1993), I, 133; Bedruddîn Aynî de Mekhûl'ün yapmış olduğu bu tasnife atıfta bulunmaktadır, bk. Aynî, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000), II, 78.

²³ İbn Abidin, *Reddu'l-muhtâr alâ dürrî'l-muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1413/1992), I, 653. İbn Abidin sünnet-i hedy'e, sünnet-i müekkedde de denilebileceğini belirtmiştir.

²⁴ Örnekler için bk. Murat Şimşek, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, (Konya: SÜSBE, basılmamış doktora tezi, 2008), s. 48-51.

Kur’ân ve yanında bir benzeri de verildi”²⁵ hadisinden yola çıkarak Kitab’ın yanında verilenin sünnet olduğunu kabul etmektedir. Bundan dolayı Allah Teâlâ’nın “وما أتاكم ورسولنا معه فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا”²⁶ buyurduğunu belirtmiştir. Ayrıca Sünnet’in vahiy ile Kur’ân’ı neshettiğini de savunmaktadır. İbn Kuteybe, “Rasûlün size verdiklerini alın” ayetini “Kur’ân’da olmayan veya Kur’ân’ı neshettiği” şeyleri alın, kabul edin” şeklinde yorumlayanların olduğunu söyledikten sonra sünnet taksimine geçmiş ve sünneti üçlü bir taksime tabi tutmuştur.

1. Cibrîl (a.s)’in Hz. Peygamber’e getirdiği sünnet. Kadının halası ve teyzesi üzerine nikâhlanmasının yasaklanması²⁷ ve neseb yoluyla haram olanın emzirme yoluyla da haram olacağını bildirilmesi vb.

2. Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e “sünnet” olarak belirlemesi için mübâh kıldığı ve bu konuda re’yini kullanmasını emrettiği sünnettir. Bu tür sünnetlerde Hz. Peygamber illet ve özre göre dilediği kimseye ruhsat tanıyabilmektedir. Örneğin ipeği erkeklere haram kılmış, ancak bir illetten (hastalıktan) dolayı Abdurrahman b. Avf’a izin vermiştir.²⁸

Kurban etlerinin üç günden fazla biriktirilmesinin, kabir ziyaretinin ve içki saklamak için kullanılan kapların içindeki nebizin (şıranın) nehyedilmesi²⁹ de bu tür sünnet kapsamındadır. İbn Kuteybe, bu örneklerin ardından;

“Bu tür durumlar Allah’ın Peygambere bazı şeyleri yasaklayıp, yasakladıktan sonra dilediği kimselere serbest bırakma yetkisi tanıdığını göstermektedir” demiştir.

3. Te’dîbî sünnet. Yaptığımızda fazilet elde edeceğimiz, yapmadığımızda ise herhangi bir günahı olmayan sünnetlerdir. Sarığın çene altına kadar uzatılmasının emredilmesi, cellânenin³⁰ yenmesinin³¹ ve hacamat ücretinin yasaklanması³² te’dîbî sünnetlerdendir.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 1415/1995), XXVIII, 410.

²⁶ Haşr, 59/7.

²⁷ Müslim, Nikâh, 37.

²⁸ Buhârî, Cihad, 91, Libâs, 29; Müslim, Libâs ve Zînet, 25; Nesâî, (Riyâd: Mektebetü’l-meârif, t.y.), Zînet, 92.

²⁹ Müslim, Eşribe, 63.

³⁰ Cellâle (جلالة) pislik (dışkı) yiyen hayvanlara denilmektedir, bilgi için bk. İbnü’l-Cevzî, *Garîbu’l-hadîs*, (Riyâd: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1405/1985), I, 167.

³¹ Ebû Dâvûd, Et’ime, 24.

İbn Kuteybe, bu tür sünnet kapsamında ehlî eşek, azı dişi olan yırtıcı hayvanların ve pençeli kuşların etlerinin yenmesinin nehyedilmesini de örnek olarak vermiştir. Sadece seferde korku halinde namazların kısaltılmasına cevaz verilmişken³³ Hz. Peygamber'in sefer sırasında güvenli olduğunda da kasr-ı salat'a müsaade etmesi, mestler üzerine meshetmeye izin vermesi³⁴ de İbn Kuteybe'ye göre te'dîbî sünnet kapsamına girmektedir.

Bu üçlü taksiminden ardından İbn Kuteybe kendisine İsa b. Yunus, Evzâî târîkiyle gelen Yahya b. Ebî Kesîr'in şu sözünü nakletmektedir:

السنة قاضية علي الكتاب و ليس الكتاب بقاض علي السنة

“Sünnet, Kur'ân üzerinde hüküm koyma yetkisine sahiptir ama Kur'ân sünnet üzerinde hüküm koyma yetkisine sahip değildir”

Yahya b. Ebî Kesîr'in sözünü İbn Kuteybe, şöyle açıklamıştır:

“Yani, Sünnet; Kur'ân'ı açıklayıcıdır ve Allah'ın Kur'ân'daki kasdını, murâdını bildirmektedir.”³⁵

İbn Kuteybe'nin bu açıklaması ile yapmış olduğu sünnet taksiminden paralellik arz ettiği söylenebilir. Özellikle قضي fiilini açıklamak şeklinde şerh etmesi onun sünnetin bir bölümünün bağlayıcı, bazı bölümlerinin ise bağlayıcı olmayabileceğini görüşünü desteklemektedir.

Sünneti bağlayıcılık bakımından taksim eden usûlcülerden İzz b. Abdisselâm (v. 660/1262) ise sünneti yani Hz. Peygamber'in tasarruflarını fetvâ, hüküm ve emânetü'l-uzmâ olmak üzere üçlü bir kategorizasyona tabi tutmuştur.³⁶

Hz. Peygamber'in sıfatlarını göz önünde bulundurarak sünnet tasnifini yapanlardan biri de hicrî VII. asır usûlcülerinden Şihâbuddin Ahmed b. İdris el-Karâfî'dir (v. 684/1285). Karâfî, Hz. Peygamber'in davranışlarını bağlayıcılık açısından değerlendirmiş ve O'nun (s.a) beşer vasfına müteallik davranışları

³² Ebû Dâvûd, Buyû' ve İcâre, 38.

³³ Nisâ, 4/101.

³⁴ Buhârî, Salât, 25.

³⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*, (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, t.y.), s. 281-287.

³⁶ İzz b. Abdisselâm, *Kavâidu'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*, (Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, 1411/1991), II, 142.

dışındaki davranışlarını dört ana başlığa dahil etmiştir: Tebliğ, fetvâ, kazâ ve imâmet. Karâfi'ye göre bunlardan en önemlisi tebliğdir. Çünkü risâletin tebliğ yönü ağır basmaktadır.³⁷

“Hüccetullâhi'l-bâliga” adlı eserini hadislerdeki hikmetleri açıklamak için telif eden Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762) ise sünneti ikiye ayırmıştır.

1. Risâletle ilgili olanlar. Dihlevî burada Haşr sûresi yedinci ayeti delil göstermiştir.

2. Risâlet kabîlinden olmayanlar. Dihlevî bu tür sünnetler için “Ben de ancak sizin gibi bir insanım. Size dini konularda bir şey emredersem onu yapın, ancak kendi kanaatimle bir şey emredersem ben de sizin gibi bir insanım”³⁸ hadisini kullanmıştır.³⁹

Dihlevî'nin taksiminde din ve dünya ayrımı ön plana çıkmaktadır. İleri de göreceğimiz gibi Hint-alt kıtasındaki birçok alim tarafından dile getirilen bu ayrım şekli Dihlevî'de kendini iyice hissettirmektedir.

Bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini taksime tabi tutanlardan biri de İbn Âşûr'dur (v. 1394/1973). Tâhir b. Âşûr, Hz. Peygamber'in tasarruflarının on iki ayrı durumdan sadır olduğunu belirtmiştir.⁴⁰

Teşrî: Hz. Peygamber'in “rasûl” olarak gönderilmesinden dolayı O'nun (s.a) çoğu fiili veya sözü teşrî kapsamındadır. Örneğin veda haccında “خذوا عني مناسككم” “Hacc menâsikinizi benden alınız”⁴¹ demiştir.

İftâ: Bu durumun alametleri vardır. Sahihayn ve Muvatta' da vârid olan bir hadiste Hz. Peygamber'e veda haccında bir adam gelir ve “şeytan taşlamadan önce

³⁷ Karâfi, *el-Furûk*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2003), I, 426-432.

³⁸ Müslim, *Fedâil*, 140.

³⁹ Dihlevî, Ebû Abdülaziz Şah Veliyyullah, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, (Beyrut: Dâru'l-cîl, 1426/2005), I, 223-224; Ayrıca bk. Kâsımî, *Kâvâidu't-tahdîs*, 460.

⁴⁰ Tâhir b. Âşûr, *Mekasidu's-şerîati'l-İslâmiyye*, (Amman: Dâru'n-nefâis, 1422/2001), s. 212-230; Hayreddin Karaman da Tâhir b. Âşûr'ın yaptığı bu on ikili taksimi esas almıştır, bk. Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasulullah'ın Davranışları*, s. 36-150.

⁴¹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), V, 204.

kurban kestim” der. Bunun üzerine Hz. Peygamber “şeytan taşla, bir sakıncası yoktur” der.⁴²

Kazâ: Tartışma ve anlaşmazlık içinde bulunan iki kişi olduğunda kazâ gündeme gelir. Hz. Peygamber’in Zübeyr’e “su duvara ulaşıncaya kadar suyu tut sonra bırak”⁴³ demesi kazâ türünden bir sözüdür.

Yöneticilik (İmâre): Hayber gazvesinde ehlî eşek etinin yenmesinin yasaklanması gibi. Sahabe bu konuda ihtilâf etmiş, etin nehyedilmesi ve sadece pişirilenin yenmesi emrinin bütün durumlarda ehlî eşek eti yemeyi haram kılacak teşriî bir durum olup olmadığı noktasında ve maslahat gereği bir nehiy mi olduğu konusunda tereddüt yaşamışlardır.

Hedy ve irşâd: Teşri’den daha geneldir. Çünkü Hz. Peygamber emreder ve nehyederdi. Ama, bu emir ve nehiylerdeki amaç kesin ve nihâî değil, hayrı göstermekti. Teşvik edilen fiiller, cennet ehlinin nimetlerinin vasıfları, mendûbâtın çoğu irşâd türündendir.

İnsanların arasını düzeltme (Maslahat): Maslahat kazâ ile çelişen bir durumdur. Zübeyr ve Hümejd el-Ensârî’nin tartışmalarındaki Hz. Peygamber’in tasarrufu bu türdendir. Sulama konusunda anlaşmazlığa düşen bu iki kişiden Zübeyr’e Hz. Peygamber “sula, sonra komşun için suyu bırak” demiş, Hümejd sinirlenince ise “sula, sonra su duvar seviyesine doluncaya kadar suyu tut” demiştir. Urve b. Zübeyr “ Rasûlullah hem Zübeyr hem Hümejd için maslahata uygun bir karar vermişti. Sonra açıkça Zübeyr’in hakkını korumayı istemiştir.” demiştir.

Yol gösterme (İşaret): Hz. Ömer’in sadaka olarak verdiği bir atı satın almak istemesi üzerine Hz. Peygamber “Bir dirheme bile verse onu sakın alma. Sadakasından dönen, kusmuğunu yiyen köpek gibidir”⁴⁴ demiştir. Bunu hiçbir kimse bir nehiy olarak algılamasa da bu, Hz. Peygamber’in Hz. Ömer’e bir işareti ve uyarısıdır.

Nasihat: Beşîr b. Sa’d, oğlu Numan’a diğer çocuklarına vermediği halde bir köle hediye etmiştir. Bu durumdan rahatsız olan eşi bu durumu Hz. Peygamber’e

⁴² Buhârî, İlim, 23, Hacc, 131.

⁴³ Buhârî, Şurb ve Müsâkât, 8; Müslim, Fedâil, 129; Ebû Dâvûd, Akdiye, 31.

⁴⁴ Buhârî, Zekat, 59; Müslim, Hibât, 2.

anlatmasını, aksi takdirde bundan razı olmayacağını söylemiştir. Beşîr, Hz. Peygambere durumu anlatmış, O (s.a) “bütün çocuklarına verip vermediğini” sormuş, vermediğini söyleyince “beni adaletsizliğe şahit kılma”⁴⁵ diyerek kızmıştır.

Ahlaken daha iyi duruma dönüştürme: Rasûlullah’ın emir ve nehiyelerinin çoğu bu türdendir. İbn Âşûr bunların çoğunun ashâb-ı kirâm’a yönelik olup, tüm ümmetin bu emir ve yasaklarla sorumlu tutulmasının onlar için sıkıntı oluşturacağını savunmuştur. Örneğin gümüş ve altın kaplarda yemek-içmek, altın yüzük, ipek giymek gibi nehiyelerin ashâbı garip renklerle süslenmiş giysilerden, lüks ve gösterişten uzak durmak için olduğunu belirtmiştir. Fakat hadis şerhi ile meşgul olanların nehyin vechine işaret etmeyerek insanı hayrete düşürdüklerine değinmiştir. En Ali bin Abî Talib en-nabiyyi salî Allahü alayhi ve selâm, بهذا قال عن القراءة في الركوع والسجود ولا أقول نهاكم demiyorum”⁴⁶ rivâyetinin son kısmından mülhem İbn Âşûr, bazı nehiyelerin tüm ümmet için olmadığını, bunun Hz. Ali’ye hâs olabileceğini ifade etmiştir.

Ulvî gerçekleri öğretme: Ebû Zerr’in, Hz. Peygamber’in “Uhûd kadar altınım olsa da üç dirhem dışında gerisini infak etsem”⁴⁷ sözünü duyunca, bunu ümmetin tamamı için bir emir telakkî edip, mal biriktirmeyi yasaklaması.

Te’ dîb: İbn Âşûr, te’ dîb konusunda mübalağanın olabileceğini, fakîhin teşriî olanla, olmayanı ayırması gerektiğini söylemiştir. Örneğin “komşusunun emin olmadığı kimsenin iman etmiş olmayacağı” ndan⁴⁸ kasıt “kâmil imanın yokluğudur”.

İrşad ile ilgili olmayan durumlar: Bu tür durumlar, teşrî, tedeyyün, ahlakın güzelleştirilmesi, ümmetin düzeni gibi konuların dışındadır. Örneğin Rasûlullah’ın hacc yolculuğu sırasında Ebtah denilen yerde konaklaması bu türdendir. Abdullah b. Ömer hacc sırasında bu konaklamayı gerekli görmüş, onu sünnet adetmiş ve Rasûlullah’ın yaptığının aynısını yapmıştır.⁴⁹

⁴⁵ Buhârî, Şehâdât, 9.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, Libâs, 8. Hadisin Ebû Dâvûd’da iki tarîk’i vardır. حدثنا أحمد بن محمد يعني المروزي ثنا عبد الرزاق أخيرنا tarîkinde معمر عن الزهري عن إبراهيم بن عبد الله بن حنين عن أبيه عن علي بن أبي طالب ولا أقول نهاكم kısmı yoktur. Bu bölüm, حدثنا موسى بن إسماعيل ثنا حماد عن محمد بن عمرو عن إبراهيم بن عبد الله

⁴⁷ Buhârî, Zekât, 4.

⁴⁸ Buhârî, Edeb, 29; Müslim, İman, 73.

⁴⁹ Müslim, Hacc, 338.

Usûlcü özellikleri ön plana çıkan İzz b. Abdisselâm, Karâfî ve İbn Âşûr'un yapmış oldukları sünnet taksimlerinde üç madde benzerlik göstermektedir. Özellikle İzz b. Abdisselâm ve Karafî'nin taksimleri bir madde dışında aynıdır. Dörtlü taksimde tebliğ, fetvâ ve kazâ her iki taksimde de bulunmaktadır. İbn Âşûr'un yapmış olduğu taksimin de ilk üç maddesinin Karafî ve İzz b. Abdisselâm'ın taksimlerinden mülhem olduğu söylenebilir. İlk iki taksimin vurgulamış olduğu en temel özellikler Hz. Peygamber'in rasûl, müftî ve hâkim sıfatlarıdır. İbn Âşûr bu üç sıfat üzerine dokuz tane daha ekleyerek sünneti çok daha kapsamlı bir şekilde tasnif ederek bize göre onu çok daha anlaşılır bir hâle getirmiştir. Özellikle sünnetin bağlayıcılığı söz konusu olduğunda İbn Âşûr'un taksimi müracaat edilmesi gereken bir kaynaktır. Hz. Peygamber'in davranışlarını bağlayıcılık açısından ele alan İbn Âşûr'un taksimi ve diğer taksimler, Allah Rasûlü'nün, dînî bir nitelik taşımayan davranışların tespitinde yol gösterici bir nitelik taşımaktadır. Bu tür tasniflerin Hz. Peygamber'in davranışlarının daha iyi anlaşılmasını sağlamaya katkısı yadsınamaz.⁵⁰

Genel olarak Hz. Peygamber'in sünnetinin taksim edilmesinin yanında O'nun (s.a) fiilleri de bağlayıcılık açısından tasnif edilmiştir. Bu tasnifler arasında da genel sünnet taksimlerinde olduğu gibi erken ve yakın dönemlere ait olanları görmek mümkündür. Bu tasniflere konu olan Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı üzerinde, özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra anlama ve yorumlama faaliyetleri başlamıştır.⁵¹ Hz. Peygamber'in fiilleri hakkındaki bu faaliyetler, İslâm mezheplerinin oluşumunda ve farklı İslâm algılarının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Bu değerlendirmeler içerisinde O'nun (s.a) bütün fiillerinin bağlayıcı olduğunu kabul edenler olduğu gibi, bazı fiillerini bağlayıcı kabul edenler vardır.⁵²

Ebü'l-Huseyn el-Basrî (v. 463/1071), Hz. Peygamber'in fiillerini, imtisâlî fiiller, cibillî fiiller, hasâis, Kur'ândaki mücmel bir hükmü beyan eden fiiller ve mübtede' olan fiiller şeklinde değerlendirmiştir.⁵³

⁵⁰ Adil Yavuz, *Hadis ve Sünnet'in Anlaşılmasında Küllî Kâideler*, (Konya: Aybil yay., 2013), s. 75.

⁵¹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 277-278.

⁵² Abdullah Kahraman, "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmûası*, II, 1 (2005): 11.

⁵³ Bk. Talat Sakallı, "Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *SDÜİFD*, 2 (1995): s. 40-41.

Ebû Şâme el-Makdisî (v. 665/1268), imtisâlî fiiller, cibillî fiiller, hasâis, beyânî fiiller, sıfatı bilinmeyen mutlak fiiller, sıfatı bilinmeyen mübtede' fiiller ayrımını benimsemiştir.⁵⁴ Yakın dönemde, Süleyman Aşkar Hz. Peygamber'in fiillerini bağlayıcılık açısından değerlendirmiş, O'nun (s.a) sarîh fiillerini şu şekilde sınıflandırmıştır:

1. Cibilli Fiiller
2. Âdî Fiiller
3. Dünyevî Fiiller
4. Mucizevî Fiiller
5. Hasâise Dair Fiiller
6. Beyânî Fiiller
7. İmtisâlî Fiiller
8. Mu'tedâ Fiiller

Vahyi Bekleme İçin Yapılan Fiiller⁵⁵

Hz. Peygamber'in fiillerini bu şekilde taksim eden Aşkar'a göre fiillerin delâletlerinde şu durumlar söz konusudur.

a. Fiilin hükmü Hz. Peygamber'e mahsûs olabilir. Aynı şekilde fiilin yapıldığı mekan, zaman ve durum açısından bir husûsîlik olup olmadığı da araştırılmalıdır.

b. Fiilin hükmü vücûb, nedb ve ibâha olabilir.

c. Fiil taabbudî veya teşriî bir amaç taşıyabilir.

d. Fiil ile teşriî bir amaç taşısa bile, mücmel muayyen bir durumun açıklaması olabilir veya olmayabilir.

e. Fiili muayyen bir sebebe bağlı olabilir veya olmayabilir.⁵⁶

⁵⁴ Sakallı, "Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi", s. 43-44.

⁵⁵ Süleyman Aşkar, *Efâlu'r-rasûl ve delâletühâ ale'l-ahkâmi'ş-şer'iyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2003), I, 219-314.

⁵⁶ Aşkar, *Efâlu'r-rasûl*, I, 86.

Aşkar, yapmış olduğu fiiller tasnifiyle İbn Âşûr'un genel sünnet taksimindeki misyonu yüklenmiştir. Daha önce yapılmış olan tasnifleri, daha ileri bir düzeye taşımış ve daha mufassal bir ayırım ortaya koymuştur. Fiil taksiminin yanında fiillerin niteliği ile ilgili muhtemel durumları da gündeme getirmesi bu ayırımın önemini artırmaktadır. Bu muhtemel durumlara göre ilk olarak fiilin niteliği veya vârid oluş sebebi veya şekli belirlenmelidir.

Bu taksimlerin yanı sıra usûlcüler tarafından genel bir fiiller taksiminden söz edilmiştir. Muhammed Arûsî'nin verdiği bilgiye göre usûlcülerin yapmış oldukları bu taksime göre Hz. Peygamber'in fiilleri şu şekilde kategorize edilebilir:

1. Cibillî fiiller. Uyuma, kalkma, yemek vb.
2. Maksadı olmayan alışkanlık ve adet türünden fiiller
3. Tâat ve ibadetle ilgili fiiller
4. Hz. Peygamber'e hâs fiiller
5. Âdet ve ibadet olup olmadığı belli olmayan fiiller
6. Maksadı açıklanmamış mücerred fiiller⁵⁷

Ancak usûlcülerin yapmış oldukları bu tasnifte cibillî fiiller dışındaki maddelerde ihtilâflar yaşanmış ve bu ihtilâflara Hz. Pegamber'in fiilinin hükmü konusunda iki itiraz neden olmuştur. Birinci itiraz, bu tasniflerin bir delile dayanılmadan yapılmasıdır; ikincisi ise, fiilin bir delâletin olmadığıdır.⁵⁸ Arusî'ye göre ise Hz. Peygamber'in fiilleri mutlak olarak izne delâlet etmektedir. Mutlak izin vâcibi, mendûbu, mübâhı kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in fiili ister vâcip olsun, ister mendûb olsun veya mübâh olsun bu şekilde değerlendirilir.⁵⁹

Caferî usûlcü Ebû Cafer et-Tûsî (v. 460/1067) de Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı ile ilgili yorumlar yapmıştır. Ancak Tûsî'nin yaptığı bu yorumlar Hz. Peygamber'in değişik sıfatlarından kaynaklanan klasik anlamdaki tasnifler şeklinde olmamıştır. Tûsî'ye göre her ne kadar akıl Hz. Peygamber'in bütün fiillerini örnek

⁵⁷ Muhammed Arûsî, *Efâlu'r-rasûl ve delâletühâ ale'l-ahkâm*, (Cidde: Dâru'l-müctema' li'n-neşr ve't-tevzi', 1411/1991), s. 193.

⁵⁸ Arûsî, *Efâlu'r-rasûl*, s. 193-194.

⁵⁹ Arusî, *Efâlu'r-rasûl*, s. 213.

almanın gerekliliğine işaret etse de bunun için bir delil gereklidir, ancak böyle bir delil yoktur.⁶⁰ Tûsi, Mâlikî ve Şâfîilerin aksine bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in bütün fiillerinin aynı seviyede bağlayıcı olmadığını düşünmektedir.⁶¹ O, bağlayıcılığın tespitinde Peygamber'in niyetinin, fiilin taşıdığı maksadın ve fiilin kurbet manası taşıyıp taşımadığının belirlenmesine vurgu yapmıştır.⁶² Tûsî'ye göre fiilî sünnetin bağlayıcılığı tespitte muhtaçtır. Tespit edilecek unsur ise Hz. Peygamber'in fiilinin niteliğidir.

Hz. Peygamber'in fiillerinin bir kısmının dünyevî bir nitelik taşıdığını düşünen Kâdî İyâz'a (v. 544/1149) göre, Hz. Peygamber'in dünyevî fiillerinde sehv ve galat söz konusu olabilir. Ama bunlar nübüvete zarar verir nitelikte değildir. Bu tür durumlar, Hz. Peygamber'in fiillerinde nâdiren görülür. O'nun (s.a) fiillerinin geneli yerli yerindedir ve doğrudur. Ayrıca, ibadet ve kurbet amaçlıdır.⁶³

İbn Arabî (v. 638/1240) *خذوا عني مناسككم* "Hacc menâsikinizi benden alınız" hadisinin açıklamasında Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığına değinmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in fiilleri vücûb ifade etmez. Çünkü O'nun (s.a) fiillerine uymak bir güçlüktür. Ancak Hz. Peygamber'in emretmiş olduğu fiiller böyle değildir. Emredilen fiiller vücûb ifade eder. Hacc ve namaz ibadetlerinin yapılışı böyledir.⁶⁴

İbn Arabî, bu yorumuyla Hz. Peygamber'in mücerred fiillerinin bağlayıcılığını kabul etmemektedir. Muhtemelen İbn Arabî delil değeri açısından fiilî sünneti kavli sünnet gibi değerlendirmemektedir.

Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığını değerlendiren Musa Cârullah Bigiyef'e (v. 1369/1949) göre, şayet fiil veya davranış Kur'an'ın bir hükmünü açıklayan veya ümmetin uyması gereken bir nitelik arz ediyorsa bu fiil veya davranış şer'î anlamda bir bağlayıcılık ifade etmektedir. Ancak fiil, hasâis türünden yani Hz. Peygamber'e özel bir fiil ise; Arap kavmine ait bir davranışsa; Hz. Peygamber'in

⁶⁰ Kahraman, "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", s.18.

⁶¹ Kahraman, "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", s. 21.

⁶² Kahraman, "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", s. 28.

⁶³ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafa*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.), II, 199.

⁶⁴ İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, (Mısır: 1329/1911), II, 165.

yaşadığı dönemin örf ve adetlerine müteallik ise fiilin tüm ümmeti bağlayıcı niteliğinden bahsetmek mümkün değildir.⁶⁵

Hız. Peygamber'in fiillerinin taksimini ve tasnifini çeşitli açılardan ve Hız. Peygamber'in üstlendiği değişik görevler bakımından inceleyen Mehmet Görmez, fiillerin şu şekillerde değerlendirilebileceğini veya tasnif edilebileceğini düşünmektedir:

1. Kur'ân'a göre fiillerin tasnifi
2. Beşer ve peygamber sıfatlarına göre fiillerin taksimi
3. Âdet ve ibadet kategorilerine göre fiillerin taksimi
4. Din ve dünya ayrımı bakımından Hız. Peygamber'in fiillerinin taksimi
5. Hız. Peygamber'in vazifeleri açısından fiillerin taksimi⁶⁶

Söz konusu Hız. Peygamber'in fiilleri olduğunda yapılmış olan taksimlerin birçoğunda üzerinde durulan herhangi bir fiili Hız. Peygamber'in neden yaptıdır. Bu taksimlerde mücerred fiillerin delâletine vurgu yapılmaktadır. Kısacası Hız. Peygamber'in bir fiili işlemesi, bu fiile müminler tarafından kat'î olarak uyulması gerektiği anlamına gelmemektedir. Fiillerin sebebi ve niteliği tespit edilmeli ve bu tespitlerden sonra delâletleri üzerinde konuşulmalıdır.

Hız. Peygamber'in sünnetinin bağlayıcılığının tespit edilmesinde O'nun (s.a) sahip olduğu yönlerin veya sıfatların göz önünde bulundurulması, bu şekilde sünnetin taksimlere tabi tutularak bağlayıcı olan ve olmayan kısımlarının belirlenmesi gerekliliğini savunanların argümanları tenkîttten vâreste kalamamıştır. Hız. Peygamber'in fiilleri ile ilgili yapılan tasniflere bir eleştiri niteliğinde Hız. Peygamber'in değişik sıfatlarından hareketle tasnif işinin güçlüğünden bahsedilmiş ve Hız. Peygamber'in fiillerinin tasnifinin kolay bir iş olmadığı dile getirilmiştir.⁶⁷ Özellikle taksim ve tasnifin pratik boyutu, yapılan tenkitlerin esasını oluşturmuştur. Sünnetin taksim edilmesini tenkîd edenlerden biri Zâhid el-Kevserî'dir (v.

⁶⁵ Musa Cârullah Bigiyef, *Kur'ân Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Kitâbü's-sünne*, çev. Mehmet Görmez, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2009), s. 119.

⁶⁶ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 286-294.

⁶⁷ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 281.

1371/1952). Kevserî, asrın istek ve ihtiyaçlarına uymayan sünnetlerin terk edilmesini kolaylaştırmak niyetiyle sünnetin çeşitlere ayrılmasını –kendi ifadesiyle “tenvîu’s-sünne”- “*Rasûl size neyi verirse alın, neyi yasaklarsa ondan uzak durun*”⁶⁸ ve “*O’nun emrine muhalefe edenleri başlarına gelecek bir fitne veya elîm bir azap konusunda uyar*”⁶⁹ ayetleri çerçevesinde kabul etmemektedir. Ona göre, ayetteki “ما” lafzı umûm ifade etmektedir. Bu nedenle ümmet, Hz. Peygamber’in emirlerinin tamamına uymalıdır. Bu emirlerin birçoğunu atmak (uygulanmaz hale getirmek) için, sünnetin çeşitlendirilmesine mecâl yoktur.⁷⁰

Tenkîd sahiplerinden biri Mevdûdî’dir (v. 1399/1979). Sünnetin bağlayıcılık açısından değerlendirilmesinin yeni problemleri ortaya çıkaracağını savunan Mevdudî, Hz. Muhammed’in şahsî konumu ve peygamberlik konumu arasında ayrım yaparak sözleri ve fiillerinden hangisinin vacibu’l-ittibâ sünnet olduğuna ve hangisinin şahsi ve özel olduğuna kimin, nasıl karar vereceği sorusu ortaya çıkacağı kaygısını taşımış ve kendisinin bu ayrımı yapacak yeterliliğe sahip olmadığını ifade etmiştir.⁷¹

Bağlayıcılık konusunda ayrım yapılmasının bizler için mümkün olmadığını “Peygamberin Beşerî ve Nebevî Kapasitesi” adlı makalesinde dile getiren Mevdûdî, sünnetin beşerî ve bağlayıcı olan ve olmayan şeklinde ayırmamıza izin verilmediğini ve bunun pratikte de mümkün olmadığını düşünmektedir. Ona göre biz böyle bir ayrımı yapacak donanıma sahip değiliz. Sahabe bile Hz. Peygamber’e bu tür ayrımları sormak zorunda kalmıştır. Mevdûdî’ye göre bir sünnetin bağlayıcı olup olmadığı ancak iki yolla bilinir: Kur’ân veya hadisten bunu açıklayan herhangi bir bilgi aracılığıyla veya oluşturulmuş yorumlama ilkelerinin uygulanmasıyla. Örneğin;

⁶⁸ Haşr, 59/7.

⁶⁹ Nûr, 24/63.

⁷⁰ Zâhid el-Kevserî, *Makâlâtü’l-Kevserî*, (Kahire: el-Mektebetü’l-ezheriyyetü li’t-türâs, 2009), s.156-157.

⁷¹ Ebû’l-Alâ Mevdûdî, *İslam Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu*, çev. Durmuş Bulgur, Zaferullah Dâvudî, (İstanbul: Cantaş yay., 2007), s. 28. Mevdûdî yeni bir soruya kapı aralayacağını ve kendisinin gücünün yetmeyeceğini belirttiği bağlayıcılık açısından sünneti değerlendirmede yöntem olarak şöyle bir tavsiyede bulunmaktadır: “ Bu ayrım iki yolla olabilir: Ya Hz. Peygamber herhangi bir söz veya fiilinin şahsi ve özel konumuyla söylenmiş veya yapılmış olduğunu açıklamış olmalı ya da ihtiyatlı ilim ehli Hz. Peygamber’in verdiği talimatlardan çıkarılan şeriat esasları ışığında onun fiilleri ve sözlerinden hangisinin peygamberlik vasfıyla ilişkili olduğunu, hangi söz ve işlerinin şahsî ve özel sayılabileceğini araştırmalıdır.”

yiyecek veya içecek gibi konularda nebevî amelin detayları bağlayıcı değildir, ancak bu tatbikat tarafından işaret edilen genel sınırlar bağlayıcıdır.⁷²

Özellikle verdiği son örnekte Mevdûdî'nin murâd-ı Nebî'yi kastettiği anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in herhangi bir sözüyle veya fiiliyle vermek istediği mesajın kendisi veya hedeflediği amaç önemlidir, hedefe götüren araç değişkenlik gösterebilir.

Daniel Brown, sünnetin bağlayıcı olan ve olmayan şeklinde bir ayrıma tabii tutulmasında karşıt görüşlere değinmiştir. Ehl-i Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in fiillerini bağlayıcı olan ve olmayan şeklinde kategorilere ayırma çabalarına karşı sünnet müdafileri, peygamberî şahsiyetin birliği (unity) üzerinde ısrarla durmuşlar ve peygamberin yanılabilirliğini zayıflatmışlardır. Bu tavrın yansımaları es-Selefi, Muhammed Eyyub ed-Dihlevî ve Muhammed Kerem Şah'da görülmektedir. es-Selefi, Peygamberin dünya ile ilgili sözlerine güvenilmeyecekse, dini meselelerde de güvenilmeyeceğini, çünkü güvenilirliğin şahsi bir durum olduğunu ve ayrı alanlara bölünemeyeceğini ileri sürmüştür. Muhammed ed-Dihlevî'ye göre, Peygamber'in fiillerinin bağlayıcı olanı ile bağlayıcı olmayanı arasında bir ayırım yapma imkanı yok diye tamamını güvenilemez kabul etmek saçmadır. Ayrıca böyle bir ayırmada Kur'ân referans olarak kullanılamaz, çünkü Kur'ân peygamberî sözün güvenilirliğini kabul etmektedir. Şayet bağlayıcı olan ile olmayan arasında ayırım imkanı yoksa, peygamberliğin bir kısmına şüphe ile bakmak, Kur'ân da dahil her şeye şüphe ile bakmaktır. Muhammed Kerem Şah, dînî ve dünyevî ayırımının İslâm'ın özüne tersliğinden bahsetmektedir. Bu tür ayırımın menşeinin İngilizler olduğunu iddia etmektedir. Onlar dînî işlerini idarede müslümanları serbest bırakmışlar, seküler (dünyevî) işleri kontrol etmek için ise böylesi bir ayırımı teşvik etmişlerdir. Ona göre Allah'ın emirlerine içerdiği alan ne olursa olsun uymak gerekmektedir.⁷³

Brown'un şahsî fikrine göre ise problem bir yorum sorunudur. Ona göre, Hz. Peygamber'in beşerî yönü ile nebevî yönünü ayırmanın; itaati gerektiren fiilleri ile

⁷² Mevdûdî, *Sünnetin Yasal Konumu*, s. 28; Ayrıca bk. Daniel Brown, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2002), s. 115.

⁷³ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 108-109.

genel didaktik amaçlı fiillerini belirlemenin yöntemi, problem gibi görünmektedir. Teklif ettiği çözüm ise; Mevdudî gibi “peygamber ruhuyla nefes alan” kişilerdir...”⁷⁴

Bu tür ayrımların eksiklik ya da imkansızlıklarından bahsedenlerden biri de Mehmet Erdoğan’dır. Erdoğan’a göre, yapılan taksimler ve bağlayıcılık yorumları gereklidir. Ancak, hangi hadisin veya sünnetin hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiği, bir problemi ortaya çıkarmaktadır. Bu konuda yapılacak her türlü tespit işindeki objektiflik ve isabet oranının zorluğu ortadadır.⁷⁵ Aynı şekilde, her ne kadar farklı alimlere ait taksimler de olsalar temel yaklaşım olarak bu taksimlerin benzeştiği, ancak teoride ortaya koyulmuş bu taksimlerin, pratikte uygulanmasının hayli zor olduğu, var olan taksimlerde problem olmasa dahi, hadislerin hangisinin hangi kategori veya başlık altına konulacağına şahsî icthadlarla olacağı ve farklı değerlendirmeler ortaya çıkacağı, taksim ve tasniflere yöneltilen eleştirilerdendir.⁷⁶

Bağlayıcılık yorumlarını “Hz. Peygamber’in Kur’an dışı hüküm koyma yetkisi” ve “maksadı” açısından değerlendiren Selahattin Polat’ın yorumları da bir nevi sünnet taksimleri ve sünnetle ilgili bağlayıcılık yorumlarına bir eleştiri niteliğindedir. Ona göre Kur’an dışında Hz. Peygamber’in koyduğu hükümleri hangi sıfatla ve hangi ihtiyaç doğrultusunda koyduğu üzerinde durulmalıdır.⁷⁷ Ancak Polat’a göre “hiç kimse, nassları Allah ve Rasûlü’nün maksadına uygun şekilde anladığını iddia kat’î bir şekilde iddia edemez. Zaten böyle bir sorumluluğumuz da yoktur, çünkü anlama icthâdîdir”⁷⁸

Polat’ın kullanmış olduğu “icthâdî” kavramı bu noktada gözden kaçırılmamalıdır. Hz. Peygamber’in hangi davranışı veya eyleminin O’na (s.a) ait hangi rolden kaynaklandığı konusu çerçevesindeki yorumlar icthâdî bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla hangi sünnetin tüm müminler için bağlayıcı olup olmadığının tespiti de icthâdî bir özelliği bünyesinde barındırmaktadır.

⁷⁴ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 116.

⁷⁵ Bk. Mehmet Erdoğan, “Makasıd-ı Şeria Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması”, *İslâm’ın Anlaşılmasında Sünnet’in Yeri ve Değeri Sempozyumu*, (Ankara: TDV yay., 2003), s. 265.

⁷⁶ Selçuk Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, (İstanbul: MÜİFY, 2011), s. 332. Coşkun’un bağlayıcılık konusundaki nihai değerlendirmesi şu şekildedir: “Hadisin bağlayıcılığı araştırılırken, verilen veya verilecek hükmün matematiksel bir kesinlik arz etmediği, hem hükmü veren, hem de bu hükmü anlayan tarafından bilinmesi gereken bir husustur.”

⁷⁷ Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, (İstanbul: İnsan yay., 2003), s. 274.

⁷⁸ Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 276.

Yapılan bu tenkitlerin veya uygulama aşamasındaki imkansızlığa veya zorluğa yapılan bu vurgulara rağmen, sünnetin bağlayıcı olanı ile olmayanının tefrîk edilmesi bir gerekliliktir. Kendisinin de bir beşer olduğu vurgusu yapan bir peygambere ait “sünnet” in elbette buna ihtiyaç duyması kaçınılmazdır. Ancak bu ayırım, Brown’un da üzerinde önemle durduğu gibi Hz. Peygamber’in hayatına ve O’nun (s.a) sünnetine vâkîf, bu konularda yeterlilik sahibi, alanın uzmanları tarafından yapılmalıdır.

Yukarıda değinilen sünnet taksimleri ve tasnifleri yanında, Hz. Peygamber’in sünnetinin teşrî değeri ve dolayısıyla O’nun (s.a) otoritesi ile ilgili genel yorumlar yapılmıştır.

3. Hz. Peygamber’in Otoritesi ve Bağlayıcılık Bakımından Yapılan Sünnet Yorumları

Erken dönem itibari ile sünnetin bağlayıcılığı hakkında görüş beyan edenlerden biri İmam Mâlik’tir. İmam Mâlik, Hz. Peygamber’e nispet edilen bazı hadislerin bağlayıcılığını kaybedebileceği görüşündedir. Bu, sadece kendi ictihâdı veya sahabeye nispet edilen haberler ile çatışma durumunda değil aynı zamanda Medine ameli ile teâruz halinde de mümkündür. Birinin başkasının yerine haccetmesi ile ilgili rivâyetleri değerlendiren Mâlik bunun mümkün olmadığını, başkasının yerine haccedilemeyeceğini ileri sürmüş ve şu değerlendirmeyi yapmıştır:

“Buralarda yer alan bilgi uygulanma imkanı bulmamıştır. Bugüne kadar süregelen tatbikat da onlarla paralel değildir.”⁷⁹ Bu açıklaması ile Mâlik, sünnetteki uygulamaların uygulanma imkanı ve zamanla değişen şartlara göre bağlayıcılığının değişebileceğini ifade etmektedir.

İmam Şâfiî ise ileride de değinileceği üzere, Hz. Peygamber’in nehiyelerini incelediği *Cimâu’l-ilm*’de Hz. Peygamber’in sünnetini farklı bir duruma delâlet eden bir karîne olmadıkça kat’î şekilde bağlayıcı kabul etmektedir.⁸⁰ Öyle ki, Şâfiî, bu düşüncesi doğrultusunda, Hz. Peygamber’in beşerî yönünü vurgulayan rivâyetleri

⁷⁹ Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım- Mâlik’in Muvatta’ı Özelinde*, çev. M. Emin Özafşar, (Ankara: Ankara Okulu yay., 1999), s. 61.

⁸⁰ Şâfiî, *Cimâu’l-ilm*, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.y.), s. 125-126.

gündeme getirmemeye, O'nun (s.a) beşerî yönünü ön plana çıkarmama gayreti içinde olmuştur.⁸¹

Ahmed b. Hanbel ise (v. 241/855), sünnetin teşriî hükümler koyabileceğini düşünmektedir. Denizden çıkan ölü balığın helâl kılınması, köpek dişi olan bütün yırtıcıların ve pençesi olan kuşların etinin haram kılınması sünnetin teşriî alanında koyduğu hükümlerdir.⁸² Ahmed b. Hanbel, sünnetsiz bir İslâm'ın tasavvur edilemeyeceğini, anlaşılamayacağını ve kabul edilemeyeceğini düşünmektedir.⁸³ Ona göre, sünneti bilinçli olarak terk eden helâk olur.⁸⁴

Diğer bir bağlayıcılık yorumu ise Zâhirî alim İbn Hazm'a (v. 456/1064) aittir. İbn Hazm'a göre Allah (c.c), vahy-i gayr-i metluvv olan Hz. Peygamber'den nakledilmiş haberlere yani sünnete uymayı vâcip kılmıştır. Kur'ân ve sünnet arasında uyulma noktasında bir fark yoktur.⁸⁵ Hadis, iki açıdan Kur'ân ile eş değerdir. Birincisi, ikisi de Allah katındandır, yani vahiy ürünüdür. İkincisi, ikisine de uyma zorunluluğu vardır.⁸⁶ Ona göre Hz. Peygamber'e ulaşan haber-i vâhidlerin kabulü dinin bir gereğidir. Haber-i vâhidlerde vehim, yalan gibi haberin sıhhatini zedeleyecek kusurlar meydana gelebilir ancak dînî konularda Allah bunu engellemiş ve sünneti korumuştur.⁸⁷

Sistematik bir kategorizasyon yapmamasına rağmen sünnetin bağlayıcılığı üzerinde tartışanlardan biri de Kâdî İyâz'dır. Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'in söz⁸⁸ ve fiillerinin⁸⁹ bazılarının dünyevî olduğunu düşünmüş ve sünneti bu bakış açısıyla değerlendirmiştir. Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini ismet sıfatı çerçevesinde değerlendiren Kâdî İyâz, bu sıfatın Hz. Peygamber'in bütün hallerinde cârî olduğunu dile getirmiştir.⁹⁰ Bu değerlendirmesi ile Kâdî İyâz, sünnetin bağlayıcı olmayan bir

⁸¹ Şimşek, *Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, s. 57.

⁸² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis ve beyânuhû*, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1405/1985), s. 10.

⁸³ Ahmed b. Hanbel, I, 12.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, I, 14.

⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, t.y.), I, 97.

⁸⁶ İbn Hazm, *İhkâm*, IV, 108; Ayrıca bk. Zekeriya Güler, "Endülüste Bir Hadis ve Fıkıh Alimi: İbn Hazm", *İSTEM*, VII, 14 (2009): 160.

⁸⁷ İsmail Hakkı Ünal, "İbn Hazm", *DİA*, XX, 58.

⁸⁸ Kâdî İyâz, *Şifâ*, II, 187.

⁸⁹ Kâdî İyâz, *Şifâ*, II, 199.

⁹⁰ Kâdî İyâz, *Şifâ*, II, 191.

yönünün olduğunu kabul ederken, ismet sıfatına vurgu yaparak dünyevî olduğunu düşündüğü sünnetlere de bir değer atfetmektedir.

Erken döneme ait bu yorumların yanında, yakın dönemde sünnetin dindeki konumu ve bağlayıcılığı ile ilgili birçok fikir ortaya çıkmıştır. Sünnetin bağlayıcılığı hakkındaki yakın dönem fikirleri bölgesel olarak incelemek mümkündür. Pakistan ve Hindistan'ı içine alan Hint-alt kıtası ve Mısır sünnetin bağlayıcılığı ve Hz. Peygamber'in otoritesinin yoğun olarak tartışıldığı yerlerdir.

Pakistanlı mütefekkir Muhammed İkbâl (v. 1357/1938) sünnetin tarihsel yönüne vurgu yapmakta, sünnet merkezli uygulamaların bugünün insanı için bağlayıcı olmadığını düşünmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in metodu, belirli bir dönemdeki insanları eğitmek ve onları, evrensel şerîatın özü haline getirmektir. O (s.a) bütün insanlığın sosyal hayatının temelindeki prensiplere vurgu yapmış ve onlara somut durumları açıklamıştır. Bu şekilde ortaya çıkan şerîat ahkâmı bu nedenle bu dönem insanına özgüdür. Dolayısıyla günümüz insanına kat'î bir şekilde uygulanması mümkün değildir.⁹¹

Bölge ulemâsından Fazlurrahman (v. 1409/1988) ve Mevdûdî sünnetin bağlayıcılığına değinen alimlerdendir. Sünnetin bağlayıcılığı hakkında Fazlurrahman hadislerin tamamının bağlayıcı olmadığını, onlar içinde hüküm ifade etmeyen sözlerin ve yorumların bulunduğunu savunmaktadır. Ona göre, sünnet, doğal olarak, hem konu dışı ara sözler, kıyaslar hem de birçok yeni düşünce gibi büyük oranda ilave malzemeyi de içermektedir.⁹² Fazlurrahman, Medine ve Irak gibi ekollerin varlığından yola çıkarak tarihsel süreç içerisinde sünnetin tamamının bağlayıcı görülmediğini, görülseydi bu farklı ekollerin ortaya çıkmayacağını savunmuştur.⁹³

Fazlurrahman, sünnetin sonraki nesillerin bir yorumu olduğu iddiasını namaz örneğinden yola çıkarak gülünç olarak nitelendirmiş, namazdaki farklı uygulamaların Hz. Peygamber'in farklı kılış şekillerinden kaynaklandığını söylemiştir.⁹⁴ Bu yorumuyla sünnetin sonraki nesillerin yorumları olduğu ve dolayısıyla hiçbir

⁹¹ Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, s. 43-44.

⁹² G.H.A., Juynbool, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2000), s. 10.

⁹³ Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, (İstanbul: Selçuk yay., 1981), s. 64.

⁹⁴ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 65-66.

bağlayıcı niteliği olmadığı yönündeki görüşün karşısında olduğu izlenimi vermiştir. Fazlurrahman'a göre bizzat Hz. Peygamber kendi söz ve fiilleri ile Kur'ân'ın ifadelerini ayrı tutmaktadır. Buna karşın O, Margoliouth'un Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında bir hadis veya sünnetinin olmadığı iddiasını ise tenkit etmektedir. Ona göre bu iddia bizzat Kur'ân ile çelişmektedir.⁹⁵

Fazlurrahman, bu yorum ve değerlendirmeleriyle, her ne kadar sünnetin tamamının bağlayıcı olmadığını düşündüğünü gösterse de, sünnete teşriî bir değer atfetmektedir.

Mevdûdî ise sünnetin kapsamını belirlerken bağlayıcılık hakkındaki görüşünü ortaya koymaktadır. Ona göre, Sünnet; müminler için model bir davranıştır. Ancak bir beşer olarak Peygamber'in kişisel davranışları bunun dışındadır.⁹⁶ Hz. Peygamber'in şahsî davranışlarını, söz ve eylemlerini bağlayıcı kabul etmeyen Mevdudî, dînî konularda ise tam tersini düşünmekte ve kat'î bir bağlayıcılıktan söz etmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in peygamberlik dönemi Kur'ân'ın açıklaması niteliğindedir ve Allah'ın kanununu oluşturmaktadır. Bu dönem boyunca Hz. Peygamber yaptıklarını nebî sıfatıyla yaptığı için Kur'ân gibi Allah'ın iradesini temsil etmiştir.⁹⁷

Mevdudî, yukarıdaki değerlendirmesinin hemen ardından sünneti “vacibu'l-ittibâ” olan ve olmayan şeklinde değerlendirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in vacibu'l-ittibâ türünden yaptıkları şerâtin kabul ettiği ilkelerdendir. Ancak Hz. Muhammed'in kişisel konumuyla buyurduğu ve yaptığı her şey mutlaka saygıya değerdir. Ancak vacibu'l-ittibâ değildir.⁹⁸ Bu ayrıma karşın, Mevdudî her alanda Hz. Peygambere itaat edilmesi gerekliliği üzerinde ısrar etmiş, peygamberlik misyonun evrenselliği ve bölünmezliğini vurgulamıştır.⁹⁹ Hz. Peygamber'in sünnetini evrensellik ve yerellik bağlamında değerlendiren Mevdûdî'ye göre, Kur'ân gibi Peygamber'in sünneti de evrenseldir. Ona göre, söz ve fiilleri birçok insan tarafından takip edilen, yazılıp kaydedilen, izlenen ve dinlenen birinin öğretilerini bir tarafa

⁹⁵ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 61. Fazlurrahman bu iddianın Kur'ân ile çeliştiğini Haşr suresi 7. ve Nisa suresi 64. ayetle açıklamaktadır.

⁹⁶ Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, s. 44.

⁹⁷ Mevdûdî, *İslâm Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu*, s. 27.

⁹⁸ Mevdûdî, *İslâm Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu*, s. 27

⁹⁹ Bk. Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 111.

birakarak sadece Kur’ân ile yetinme fikrinin mantîkî bir zemini yoktur.¹⁰⁰ Mevdûdî, muasırlarının aksine vahy-i gayri metluv’u kabul etmiştir. Ona göre bu tür vahiy Peygamber’in uygulamalarına esas teşkil etmektedir. İnsanların vahy-i gayri metluvun lafızlarıyla uğraşmaları gerekli değildir. Onlardan istenen Hz. Peygamber’in sünnetine (örnekliğine) uymalarıdır. Uyma konusunda vahy-i metluv ile vahy-i gayr-i metluv’un birbirine öncelenmesi söz konusu değildir. Kur’ân ve hadis birbirinden bağımsız şeyler değildir.¹⁰¹

Görüşlerinden ortaya çıkan sonuç, Mevdûdî’nin, sünnet ve onun bağlayıcılığı konusunda net bir fikre sahip olmadığıdır. Brown, Mevdûdî’nin bu durumunu Mevdûdî’ye ait üç makaleden yola çıkarak açıklamaktadır. Bu makaleler; “İslâm’da Özgürlük Kavramı”, “Peygambere İtaat” ve “Peygamber’in Beşeri ve Nebevî Kapasiteleri” adlı makalelerdir. Birinci makalede kendisine sorulan bir soruya verdiği cevapta Hz. Peygamber’e peygamberlik mevkiindeki konularda itaat zorunludur, şahsına ait konularda ise ona itaat zorunlu değildir demiştir. Hatta, giyim ve kişisel alışkanlıklarda peygambere uymayı bid’atin en aşırı şekli olarak tanımlamıştır. İkinci makalede ise peygamberin evrenselliği ve bölünemezliği düşüncesini vurgulamıştır. Hz. Peygamber, yaptığı her şeyi, hangi durumda ve zamanda olursa olsun, peygamber olarak yapmıştır. Hz. Muhammed’in örnekliği alan olarak daha geniştir. İkinci makalesindeki bu görüşlerini şöyle dile getirmektedir: “O (s.a), tüm dünya için değerli bir modeldir ve biz O’nun (s.a) örnekliğinden neyin helâl ve neyin helâl olmadığını, neyin haram olduğunu ve neye müsaade olduğunu, neyin Allah’ı hoşnut ettiğini, neyin hoşnut etmediğini, ictihâdî ve re’yi kullanmada hangi konularda serbest olup olmadığını, Allah’ın emirlerine nasıl itaat etmemiz gerektiğini, istişâre ile sivil hukuku nasıl tesis etmemiz gerektiğini ve dinimizde demokrasinin anlamının ne olduğunu öğrenebiliriz.” Brown’un ifadesiyle Mevdûdî, üçüncü makalede tutarsızlığını görür ve bir uzlaştırmayı başarmaya çalışır. Bu makalede o, Hz. Peygamber’in yeme, içme, giyinme, evlenme gibi konulardaki davranışlarıyla müslümanların örnek almaları gereken temel sınırları gösterdiğini,

¹⁰⁰ İbrahim Hatiboğlu, “Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî’nin Dinamik Sünnet Yorumu”, *UÜİFD*, XII, 1 (2003): 37.

¹⁰¹ Hatiboğlu, “Mevdûdî’nin Dinamik Sünnet Yorumu” s. 36.

bunların göz ardı edilemeyeceğini vurgulamaktadır. Aslında bağlayıcı olan ile bağlayıcı olmayanın ayırımının bu dönem için imkansızlığından bahsetmektedir.¹⁰²

Charles Adams'a göre ise Mevdudî, “hem rasyonel mantık ilkeleri hem de Kur'ânî kanıtların sunduğu görüş açılarıyla Muhammed'in peygamberliğinin ondan sonraki bütün zamanlar için geçerliliğinin açık olduğu yolunda güvence verir. O'nun (peygamberin) (s.a) irtibatı sadece bir nesille sınırlandırılmamış aksine bütün zaman ve mekanlardaki insanlara kadar uzanmıştır.”¹⁰³ Adams'ın bu yorumundan, onun Mevdûdî'nin sünnet anlayışı konusunda, “Peygamber'e İtâat” makalesini baz aldığı sonucuna varılabilir.

Gayracpûrî ve Gulam Ahmed'e (v. 1405/1985) göre ise Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemdeki otoritesi, bir peygamberin otoritesi değil, bir yöneticinin otoritesiydi ve O'nun (s.a) yöneticilik otoritesinin, O'nun (s.a) risâletiyle ilgisi yoktur. Bu otoritenin niteliğini Hz. Peygamber de kabul etmektedir. O'na (s.a) göre yöneticilik otoritesi peygamberî çağrıdan farklı bir nitelik arz etmektedir. Bu farklı nitelik sebebiyle Hz. Muhammed, Allah'ın emirlerinin yürürlükte olduğu bir yönetim sistemini tesis etmekle sorumludur. Bu yönetimdeki rolü kanun yapmak değil; sadece Allah'ın kanunu uygulamaktır. Kur'ân üstündür, itaatin tek kaynağıdır ve Kur'ân tek güçtür.¹⁰⁴ Hz. Muhammed bir örnekten ziyade bir örnekleme yani paradigmadır. Peygamber detaylı örnekler sunmaz, ancak Kur'ân rehberliğinde akli da kullanarak İslâm'ın detaylarının nasıl bir modelle belirleneceğini ortaya koyabilir.¹⁰⁵ Muhammed Ca'fer Şah Fulvârî'ye göre, Hz. Muhammed'in söylediklerinin ve yaptıklarının çoğu O'nun (s.a) icthadlarıydı ve doğrudan vahiy değildi. Bu türden

¹⁰² Bk. Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, 111-115; Mevdudî'nin üçüncü ve son makaledeki tavrı İbrahim Hatiboğlu tarafından şu şekilde yorumlanmıştır: “Telifçi bir yaklaşım sergilediği son makalesinde esasen Mevdûdî'nin bizzat kendisi de, Peygamber'in işaret edilen iki fonksiyonun teoride olduğu gibi kolaylıkla ayırt edilmesinin mümkün olmadığını farkında idi. Çünkü Allah Rasûlü'nün nebevî fiilleri ile beşerî fiilleri birbirinden ayrılmaz biçimde iç içe geçmişti. Bir başka ifadeyle, bu iki rol tek bir şahsiyette ayrılmaz biçimde birleşmişti. Onun (s.a) en yakın dostları olan Sahabîler bile bu ayırımı doğru yapabilecek konumda değildi...”, bk. Hatiboğlu, “Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu”, s. 35.

¹⁰³ Adams, “Mevdûdî'nin Hadis Anlayışı”, s. 294.

¹⁰⁴ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 103.

¹⁰⁵ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s.106.

hadislere itibar edilmeli, ancak onlar değiştirilemez nihâî kurallar olarak kabul edilmemelidir.¹⁰⁶

Yusuf Guraya ise, realitede olanı açıklayarak Müslümanlar için normatif olsun olmasın Hz. Peygamber'in bütün davranışlarının sünnet olarak değerlendirildiğini ancak yorumlardan oluşan uygulamaların nihâî olmadığını dile getirmiştir. Guraya'ya göre, Hz. Peygamber'in davranışlarının normatif standardı ve ortak davranış (örneklik) standardı vardır. Bu iki standarda ait davranışlar Hz. Peygamber'in dönemindekiler veya sonrakiler tarafından sünnet olarak formüle edilmiştir. Bu formülasyon moral ve ahlakî birçok öğeyi içermektedir. Ancak bu formülasyon bizâtihi Hz. Peygamber'in davranışları veya sözleri gibi ebedî bir nitelik taşımamaktadır.¹⁰⁷

Pakistan ulemâsının sünnetin bağlayıcılığı hakkındaki görüşlerinde ön plana çıkan sonuç, onların sünnetin tamamını bağlayıcı olarak kabul etmemeleridir. Ancak özellikle Fazlurrahman ve Mevdûdî'ye göre Hz. Peygamber'in sünnetine uymak, O'nun (s.a) otoritesini kabul etmek gerekmektedir. Fakat bu otorite O'nun (s.a) peygamberlik alanı ile sınırlı olmalıdır. Bu genel tavrın dışında Muhammed İkbâl'in bağlayıcılık fikri diğerlerinden farklıdır. İkbâl, sünnetin tarihselliğini kabul etmektedir. Ancak bu tarihsellik algısı sünnetin varlığını kökten sorgulayan bir nitelik taşımaktadır. Fazlurrahman ve Mevdûdî'de görülen orta yolu bulma çabalarının yanında İkbâl'in görüşlerinin kabul edilmesi hayli zordur. İkbâl'in fikirlerine benzer fikirler, sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili görüşler ve sünnetin sadece Peygamber devri için mutlak bağlayıcı olduğu inancı ve sünnetin teolojik temellerine yönelik en önemli ve ısrarlı itirazlar Hint-alt kıtası'nın diğer bazı yazar ve düşünürleri tarafından da dile getirilmiştir.

Ubeydullah Sindî (v. 1363/1944) ve Çakır Ali gibi isimler, sünnetin değişken ve geçici kanunları içerdiğini, Peygamber'in elçiden başka bir şey olmadığını ve Peygamber'e itaatin sadece getirdiği ilâhî mesajdan (Kur'ân'dan) ibaret olduğunu

¹⁰⁶ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s.111.

¹⁰⁷ Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım*, s. 45.

iddia etmişlerdir. Bu bakış açısıyla onlar ehl-i Kur'ân gibi, Hz. Muhammed'in görevini sadece ilâhî mesajı teslim etmek yani postacılık olarak görmekteydiler.¹⁰⁸

Sünnetin bağlayıcılığa değinen bir diğer Hint- alt kıtalı ise Seyyid Ahmed Han'dır (v. 1315/1898). Brown'a göre Hz. Peygamber'in "ismet"i veya yanılmazlığı problemi Ahmed Han ve Muhammed Abduh (v. 1323/1905) gibi ilk dönem İslâm modernistleri ile tekrar tartışmaya açılmıştır. Bu modernistler, bağlayıcı olan ile bağlayıcı olmayan sünneti ayırmışlar ve bu ikisi arasındaki fikhî ayrımı benimsemişlerdir. Ayrıca, sadece Hz. Muhammed'in şahsi alışkanlıkları ve tercihlerini değil, O'nun (s.a) siyasi ve fikhî faaliyetlerinin de büyük bir kısmını bağlayıcı sünnetin alanından çıkarmışlardır. Örneğin; Seyyid Ahmed Han, sünneti dört kategoriye ayırmış ve erken dönem sünnet taksimlerini hatırlatmıştır.

1. Din ile alakalı olanlar

2. Hz. Muhammed'in özel durumunun ve kendi devrinin adetlerinin bir mahsulü olanlar

3. Kişisel alışkanlıkları ve tercihleri

4. Siyasi ve sivil faaliyetleriyle ilgili olan örnekler. Bunlardan sadece dinle ilgili olanları yani; birinci kategoriye dahil olan sahih hadisler, vahiy olarak sınıflandırılabilir ve itibar edilebilir. Diğer tümü, en iyi ihtimalle ihtiyârîdir ve şartlar değiştiğinde herhangi bir ceza korkusu olmaksızın rahatlıkla terk edilebilir. Ahmed Han'a göre, bağlayıcı hadisler, ahirete dikkat çeken hadislerdir.¹⁰⁹

Ahmed Han'ın bağlayıcılık konusunda Kur'ân'a verdiği değer ölçüsünde Hz. Peygamber'in sünnetine değer vermemesinin altındaki temel gerekçe sünnetin vahiy yoluyla gelmemiş olmasıdır.¹¹⁰ Hint-alt kıtasında yaşamış olan bir diğer modernist Çerağ Ali'de (v. 1315/1898) tıpkı hocası Ahmed Han gibi Kur'ân'a ağırlık vermiş, hadislerin bağlayıcılığını kabul etmemiş ve Kur'ân'ın iyi bir tefsiri ile her türlü

¹⁰⁸ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 101.

¹⁰⁹ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 96-97; Ayrıca bk. Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, (İstanbul: İz yay., 2012), s. 125.

¹¹⁰ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s.124. Hatiboğlu'na göre Ahmed Han ve diğerlerinin sünnete bu yaklaşımlarının altında yatan sebep, onların "batıdan öğrendikleri ve İslâm ülkelerine yaymaya çalıştıkları insan merkezli ve ilerlemeci bir düşünceyi esas alan anlayış"tır." Ayrıca özellikle Ahmed Han'ın Mu'tezilî esasları benimsemesi de bu tutumunda etkili olmuştur, bk. Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 134.

sorunun çözüleceğini savunmuştur.¹¹¹ Bir hukukçu olan Emir Ali'ye göre sünnetin önemli bir kısmı Hz. Peygamber'in peygamber değil, devlet adamı sıfatı ile ortaya koyduklarıdır ve bağlayıcı değildir.¹¹²

Yorumlara bakıldığında, Hint-alt kıtası araştırmacılarına göre, İslam'da asıl kaynak Kur'ân'dır. Hz. Peygamber, Kur'ân'ı tebliğ etmek ve onun hükümlerini uygulamakla yükümlü biridir. Kendi ictihadları ve uygulamaları bu uygulamanın dışındadır. Sünnet'in cüz'î bir bölümü bağlayıcı veya dînî bir nitelik taşımaktadır. Bu bölüm de ahiretle ilgili konuları içermektedir. Ancak bu bölge alimlerinin Hz. Peygamber'i Kur'ân'ın uygulayıcısı olarak kabul etmelerine rağmen O'nu (s.a) dînî alanda etkisiz bir konuma yerleştirmeleri bir paradoks gibi durmaktadır. Bu paradoksun diğer bir yönü ise, Kur'ân vurgusu yapan bölge ulemâsının Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in otoritesine yaptığı vurguyu önemsememeleridir.

Hintli alimlerden Mustafa el-A'zamî'nin Schacht'a (v. 1389/1969) cevaben Kur'ân'dan Hz. Peygamber'e itaati, ona uymayı emreden ayetlerin iktibasının ardından yaptığı şu yorum sünnetin bağlayıcılığı noktasında bölgenin diğer ulemâsından farklılık arz etmektedir. A'zamî'nin ayetlerin delâleti ile yorumları şöyledir:

“Zikredilen ayetlerden şu neticeler çıkarılır:

1. Hukuk, İslâmın ayrılmaz bir parçasıydı. Vahyedilen hukuk, bütün davranış biçimlerini kapsamayı hedeflemiş ve bütün Müslümanları da bağlamaktaydı. Hiç kimse de bunu değiştirmeye yetkili ve salâhiyetli değildi.

2. Bu ayetlerle, Hz. Peygamber'in tüm hayatı, kararları, hükümleri ve emirlerinin kanun gücüne sahip olması gerektiği Allah tarafından hedeflendi.

¹¹¹ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 126.

¹¹² Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 129. Hatiboğlu'na göre Hint alt kıtası modernistlerinin sünnetin bağlayıcılığını kabul etmemelerinin ve hadislerin çoğunu reddetmelerinin sebebi, onların hadis kaynaklarını öğrenmekten çok İslâm'a yapılan eleştirilere cevap vererek onun modern dönemlere uygunluğunu ispata çalışmalarıdır. Bu tavır onların Ortaçağ İslâm düşüncesini, kurumlarını, dolayısıyla hadisleri tenkite sevk etmiştir, bk. Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 131.

Peygamber'in otoritesi toplumun veya hukukçuların ve alimlerin kabul edip etmemesine bağlı değil, bizzat Allah'ın iradesine bağlıydı.”¹¹³

A'zamî, Schacht'ın, Hurgronje'nin ve Fazlurrahman'ın Hz. Peygamber'in şer'î anlamda hiçbir yetkisinin olmadığı, O'nun sadece gönderildiği bölgedeki töreleri, uygulamaları ıslah faaliyeti içinde olduğu şeklindeki görüşlerine yer vermiş ve bu görüşleri tenkit etmiştir.¹¹⁴ A'zamî, mendûb bağlamında Hz. Peygamber'in emirlerini Abdülvehhâb Hallaf'ı¹¹⁵ (v. 1375/1956) referans göstererek kategorize etmiştir. Hallaf, bu kategorizasyonda mendubu üç kısma ayırmıştır:

1. Yapılmaması neticesinde cezadan çok, azarlamayı gerektiren bir harekete bağlı olduğunda buna Sünnet-i Müekkede denir. Ezan buna bir örnektir.

2. Bir davranış tavsiye edilmiş, ancak Hz. Peygamber'in bazen yaptığı diğer vakitlerde de terk ettiği ise –mesela, Ramazan ayı dışında Pazartesi ve Perşembe günleri oruç tutması ve abdestin bazı sünnetlerini terk etmesi gibi- buna nafil veya nafil sünnet denir.

3. Uygulayanı daha mükemmel bir duruma getirecek tavsiye niteliğinde olursa- Hz. Peygamber'in giyinmesi, yemesi, yürümesi...vb. (zatına ait olan) davranışlarını takip etmek gibi- buna müstehab ya da fazilet denir.¹¹⁶

Hallaf'ın tasnifinde sünnetin her türüsüne bir değer atfedilmesi önemlidir. O, bağlayıcı olan ve olmayan ayrımından çok, sünnetin hangisinin ne derece bağlayıcı olduğu üzerinde durmuştur.

Sünnetin bağlayıcılığı'nın tartışıldığı bir diğer bölge Mısır'dır. Muhammed Tefvik Sıdkî (v. 1338/1920), sünneti “geçici ve değişken bir hukuk” olarak tanımlamaktadır. Ona göre Peygamber'in sözü (hadisi) sadece kendi nesli için geçerlidir, dolayısıyla peygamberin sünneti günümüz insanları için bağlayıcı değildir. Tefvik Sıdkî'ye göre namaz ve zekât gibi ibadetlerin sorgulanmaması gerekir ama mütevâtir dahi olsa peygamberle olan basit bir bağlantı bir şeyin her çağ ve her mekan için bağlayıcı bir uygulama olduğu anlamına gelmez. Sıdkî, sünnetin

¹¹³ Mustafa A'zamî, *İslâm Fıkhi ve Sünnet*, çev. Mustafa Ertürk, (İstanbul: İz yay., 2010), s. 30-32.

¹¹⁴ A'zamî, , *İslâm Fıkhi ve Sünnet*, s. 32-34.

¹¹⁵ Abdülvehhâb Hallâf, *İlmü Usûli'l-fikh*, (Mektabû'd-da'veti'l-İslâmiyye, t.y.), s. 112.

¹¹⁶ A'zamî, , *İslâm Fıkhi ve Sünnet*, s. 51.

sadece peygamber devrinde yaşayanlar için bağlayıcı nitelikte olduğunu savunmaktadır. Hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılmaması, sahabîlerin sünneti korumak için bir çaba göstermemesi, hadislerin mana ile rivâyeti, Kur'ân gibi ezberlenmemesi ve bundan dolayı rivâyet farklılıklarının ortaya çıkması gibi delillerle görüşünü temellendirmektedir. Ona göre sünnet evrensel nitelikte olsaydı, dikkatlice muhafaza edilir ve geniş kitleler arasında uygulanırdı. Dolayısıyla sünnetin çoğu, sadece Hz. Muhammed'in zamanındaki Araplara uygulanabilmekte ve bölgesel adetlere ve şartlara dayanmaktadır.¹¹⁷

Mısırlı Muhammed Abduh, hadislerin peygamberlik alanına giren ve girmeyen şeklinde ayrılması gerektiğini savunmuştur. Ona göre Hz. Peygamber peygamberlik alanı dışındaki konularda hata edebilir,¹¹⁸ dolayısıyla bu alan dışındaki konuların bağlayıcılığı yoktur. Abduh, sadece cennet, cehennem ve hesapla ilgili bazı hadisleri şartsız kabul etmiş,¹¹⁹ bu konulara dair Kur'ân'ın açıkça belirttiği konular dışındakilerin kabul edilmemesinin gerekliliğine vurgu yapmıştır. Bu vurgusuyla o, akâid konularında haber-i vâhid'in delil oluşunu ve âhâd haberlerin bağlayıcılığını kabul etmediğini göstermiştir. Abduh, Peygamber'e itaati Kur'ân ve fiilî mütevatir sünnete uymakla sınırlandırmıştır.¹²⁰

Ebû Reyze'ye (v. 1390/1970) göre ise, Rasûlullah'ın din ve dünyaya dair hükümlerinin aynı şekilde değerlendirilmesi mümkün değildir. Ebû Reyze, Kâdî İyâz'dan nakille, Rasûlullah'ın dünyevî işlerde durumu olduğundan farklı görebileceğini, hatta dînî olmayan konularda zann ile hareket edebileceğini veya şüphe içerisinde olabileceğini dile getirmiştir.¹²¹ Bu yorumu ile Ebû Reyze, Hz. Peygamber'in nebî ve beşer yönlerine müteallik uygulamalarının tefrîk edilmesinin gerekliliğini savunmuştur.

Yapmış oldukları bu değerlendirmelere göre Tefvik Sıdkî'nin sünnetin evrenselliğini kabul etmeyen Hint-alt kıtası düşünürlerine, Muhammed Abduh ve Ebû Reyze'nin ise Hint-alt kıtasının bir bölümü olan Pakistanlı alimlerle paralellik

¹¹⁷ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 100-101.

¹¹⁸ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 163.

¹¹⁹ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 97.

¹²⁰ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 165.

¹²¹ Muhammed Ebû Reyze, *Edvâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, (Kahire: Dâru'l-meârif, t.y.), s. 15-16.

gösterdiği söylenebilir. Özellikle Sıdkî ile İkbâl arasında sıkı bir benzerlik söz konusudur. İkisi de sünnetin evrenselliğini kabul etmemekte, sünnetin Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem ile sınırlı bir olgu olduğunu düşünmektedirler. Abdur ve Ebû Reyye ise, Hz. Peygamber'in uygulamalarının nebî ve beşer yönleriyle anlamlandırılması gerektiğini savunarak Pakistan ulemâsıyla paralellik göstermiştir.

Hadislerin bağlayıcılığının tespiti ile ilgili yaptığı değerlendirmelerde, Mısır ulemâsından Karadâvî'ye göre sünnet, bölgesel, cüz'î ve anlık problemlere çözüm getirmektedir. Ayrıca sünnet'te Kur'ân'da bulunmayan konularla ilgili detaylar vardır. Sünneti oluşturan öğelerde neyin özel, neyin genel, neyin geçici ve neyin kalıcı ve neyin tikel (cüz'î) ve neyin tümel (küllî) olduğunu ayırt etmek gerekir. Çünkü bunlardan her birinin ayrı ayrı bir hükmü vardır.¹²² Bu görüşü ile Karadâvî, küllî olarak sünnetin tüm öğelerinin herkes için bağlayıcı olmadığını düşünmektedir. Ona göre, bağlayıcı olan ile olmayanın belirlenmesi için sünnet olduğu düşünülen söz veya davranışın birtakım unsurlara göre analize ihtiyacı vardır.

Pakistan, Hint-alt kıtası ve Mısır dışında da sünnetin bağlayıcılığı ve Hz. Peygamber'in otoritesi tartışılmıştır. Değişik bölgelerde görülen sünnetin bağlayıcılığı ilgili yorumlara değerlendirmeleriyle katılanlardan biri de Rusya doğumlu alim Musa Cârullah Bigiyef'tir. Ömrünü değişik ülkelerde geçiren Bigiyef, *Kitabu's-sünne* adlı eserinde sünnetin kat'î sûrette Hz. Muhammed'in risâletine inananlar için bağlayıcı olduğunu kabul etmektedir. Hz. Muhammed'in risâletine iman gerektirdikleri hakkındaki görüşleri onun bağlayıcılığa dair tavrını net bir şekilde göstermektedir. Bigiyef'e göre, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve hükümleri (kurduğu) devletinin genel kanunlarıdır; Hz. Peygamber, fetva veren hikmetli bir muallimdir ve sözleri inananlar için bir fetva ve delil niteliği taşımaktadır; O'nun (s.a) yargıları her olay için geçerlidir ve hiç kimse O'ndan (s.a) gelen bir yargıyı çürütemez.¹²³ Bigiyef, Mu'tezilî esasları benimsemiş biri olarak tanınmasına rağmen âhâd- mütevâtir sahih senedle rivâyet edilmiş hadislerin tamamının hukukî açıdan bağlayıcı olduğunu kabul etmiştir.¹²⁴

¹²² Yusuf Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, (İstanbul: Nidâ yay., 2011), s. 245-246.

¹²³ Bigiyef, *Kur'ân Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım*, s. 11.

¹²⁴ Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 206.

Vefatından sonra Hz. Peygamber'e uymanın gerekliliği ve sünnetin bağlayıcılığı hakkında Suriyeli Mustafa Sıbâî (v. 1384/1964), sünnetin evrenselliğini savunmaktadır. O, Allah Rasûlü'ne uymanın zorunluluğunu ifade eden naslardan yola çıkarak günümüz insanının sünnet karşısındaki tavır ve tutumunun tıpkı Sahabe gibi olması gerektiğini düşünmektedir. Hz. Peygamber'e uymak sahabe ile sınırlandırılmış değildir. Bu uyma O'nun (s.a) hayatta olduğu dönemi de ölümünden sonrasını da kapsamaktadır. Rasûlullah'ın söz ve davranışları Allah'ın emrettiklerine uymayı gerektiren bir nitelik arz ediyorsa, O'nun (s.a) hayatta olmasıyla, olmaması arasında bir fark gözetilmemesi gerekir.¹²⁵ Muhammed es-Selefi de tıpkı Sıbâî gibi Rasûlullah'a ve O'nun (s.a) sünnetine ittibânın vefatından sonrayı kapsadığını düşünmektedir. Selefi'ye göre "Allah ve Rasûlü'ne itâat edin"¹²⁶ ayetindeki itâatin Rasûlullah'la ilgili olan kısmı, O'nun (s.a) hayattayken emrettikleri ve nehyettiklerine, vefatından sonra da sünnetine uymayı gerekli kılmaktadır.¹²⁷

Sünnetin tam otoritesini kabul etmekte tereddüt gösteren bazı kimseler tarafından ileri sürülen, Kur'ânı- Kerim'in Hz. Peygamber'e verdiği hüküm koyma yetkisi ve Kur'ân'ı açıklama görevinin sadece O'nun (s.a) dönemindeki insanlar için bağlayıcı olduğu, bu sebeple nebevî otorite onlarla sınırlıydı dolayısıyla bu otorite gelecek bütün nesillere ve zamanlara teşmîl edilemez iddiasına ve dolaylı olarak Muhammed İkbâl ve Tefvîk Sıdkî'ye cevaben Muhammed Tâkî Osmânî, Hz. Peygamber'in otoritesine teslim olmayı, O'nun (s.a) peygamberliğine inanmanın temel bir unsuru olarak kabul etmektedir. Tâkî'ye göre, İslâm'ın ilk döneminde bu otoriteyi kabul edip sonraki dönemlerde onu reddetmek, İslâmî hiçbir kaynaktan destek bulamayacak ve hiçbir akıl ve mantık ölçüsüne göre kabul edilemeyecek fâsid bir yaklaşımdır.¹²⁸

Sünnet ve hadisin daha çok kaynağı, sübûtu ve tarihi ile ilgilenen oryantalistler ise, sünnet ve hadisin bağlayıcılığı ile fazlaca meşgul olmamışlardır.

¹²⁵ Mustafa Sıbâî, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi't-teşrii'l-İslâmî*, (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 2000), s. 72.

¹²⁶ Nisâ, 4/59.

¹²⁷ Muhammed Lokmân es-Selefi, *es-Sünnetü hücciyetühâ ve mekânetühâ fi'l-İslâm*, (Medine: Mektebetü'l-eymân, 1409/1989), s. 45.

¹²⁸ Muhammed Tâkî Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, (İzmir: Akademi yay., 2007), s. 65-70.

Sünnetin taksimi ve bağlayıcılığı konusunda açıklamalar yapan oryantalistlerden biri Daniel Brown'dur. Brown "ismet" sıfatı çerçevesinde "Peygamberî Otoritenin Mahiyeti" başlığı altında sünnetin bağlayıcılığını ele almıştır Brown şöyle değerlendirme yapmaktadır:

"İslâm geleneğinde fıkıhçılar ve kelimciler, Nebevî örneklerle ilgili yanılabilirlik ile yanılmazlık problemine oldukça farklı iki çözüm sunmaktadır. Fıkıhçılar ismet'i fikhın teknik bir problemi olarak ele almaktadırlar. Bağlayıcı olan ile bağlayıcı olmayan örnekleri ayırmak için, çoğunlukla Peygamberlik misyonuyla ilgili fiillerinden, Peygamber'in tercihlerini ve kişisel davranışlarını birbirinden ayırmaktadırlar. es-Sünnetü'l-âdiye diye tanımlanan birincisi, hiçbir hukukî sonuca sahip değildi; es-Sünnetü'l-hedy olarak kategorize edilen ikincisi ise, hukukî olarak tatbik edilebilmekteydi. Hemen hemen tüm kelimciler, Hz. Muhammed'in vahiyle ilgili meselelerde hatadan beri olduğu konusunda hem fikirdiler. Ancak vahiy alanı dışındaki meselelerde, ismet sıfatının mahiyeti ve kapsamı üzerinde anlaşmazlıklar mevcuttu. Sadece küçük bir azınlık hatadan tamamen masum olduğunu kabul etmekteydi; çoğunluk O'nun (s.a) peygamberlik geldikten sonraki dönemini ismet sıfatıyla sınırlıyor ve sadece peygamberlik misyonuyla ilgili konularda tam anlamıyla garanti altına alındığını düşünüyordu. Peygamberlik misyonunu etkilemeyen konularda muhtemelen peygamberler de büyük günahlara karşı korunmalarına karşın, hata, hatta küçük günahlar işleyebilirlerdi. Böylece peygamberin şahsiyeti "beşer" ve "peygamber" alanları şeklinde ikiye ayrılmaktaydı. Gündelik hayatında, kişisel işlerinde ve özel kararlarında O (s.a), potansiyel olarak yanılabilir ve bu noktada söyledikleri ve yaptıkları hukukî olarak bağlayıcı değildi. Bununla birlikte peygamber olarak O'nun (s.a) gücü, sözlerinin ve amellerinin ilâhî olarak yönlendirilmesi ve Allah'ın iradesini temsil etmesinde yatmaktadır. Klasik fıkıhçılar için böylesi bir nebevî sünnet sınıflandırması, (istinbata) elverişsiz hadislerin hukukî tatbikatından kaçınmak için faydalı bir yoldu ve bu şekilde ehl-i sünnet fikh ekolleri, muarız hadislerle karşılaştıklarında, (onları dikkate almayarak) kendi fikhî doktrinlerinin tutarlılığını muhafaza ediyorlardı. Hukukî olarak bağlayıcı kabul edilen ile edilmeyen hadisler arasında ayırım yapmak yaygınlaştı ve bunu yapmanın en basit yolu da, bir hadisi herhangi bir hukukî kurala tatbik edilebilir olmadığı

şeklinde yorumlamaktı. Bu amaca, Hz. Muhammed'in peygamberî rolü ile beşerî rolü arasında bir ayrım özellikle yardımcı olmaktaydı. Beşer dairesi içine giren fiiller, olsa olsa mendup olarak tanımlanıyordu. Sonuç olarak; Hz. Muhammed'in beşer ve peygamber özellikleri arasında bazı farklar, Ehl-i Sünnet fıkıh ekolleri tarafından ittifakla kabul gördü ve birkaç hadisle bu fikir sağlamlaştırıldı. Bunlardan en meşhuru Hz. Muhammed'in bazı hurma ağacı üreticilerine verdiği hatalı tavsiyenin yer aldığı, hurma ağacı hadisidir. Sonuçta hiçbir hurma elde edememe gibi bir durumla karşılaşılnca; O (s.a), sahabîlerine, vahye ait meseleler dışında kendisinin sadece bir beşer olduğunu ve hata edebileceğini söylemiştir. Bir diğer hadis de peygamber'in keler etini yemeyi reddetmesi, ancak temkinli olarak, "ben onu yemem, ancak onu sizin için de yasaklamam" demesidir."¹²⁹

Brown'un, ehl-i Kur'an'ın sünnetin bağlayıcılığı konusundaki görüşleri hakkındaki tespitleri hayli dikkat çekicidir. Brown'a göre, ehl-i Kur'an da Hz. Muhammed'in beşerî faaliyetleri ile peygamberî faaliyetlerinin arasını ayırmıştır. Ancak bu ayrım ruhânî (dînî) ve seküler (dünyevî) şeklinde değildir. Onların ayrımı geçici ve ebedî şeklinde olmuştur. Ehl-i Kur'an'a göre peygamberin sünneti ilk nesil Müslümanları için geçerlidir. Ancak Kur'an Allah'ın ebedî hukukudur. Dolayısıyla Kuran dışında peygamberin kararları ve fiilleri daha sonraki Müslüman nesiller için bağlayıcı değildir. Bu şekilde ehl-i Kuran hadisin otoritesini kabul etmeksizin peygambere itaatle ilgili Kur'an'î vurguları açıklıyordu. Onlara göre sünnet, belirli şartlar için ilahî hukukun otoriter tatbikatıydı; ancak şartlar değiştiğinde hukukun detayları da değişmeliydi. Kuran değiştirilemez temel ilkelere sahip iken, sünnet bu ilkelerin elverişli tatbikatını sunmaktaydı.¹³⁰

Brown, hadisin dolayısıyla Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin bağlayıcılığı konusunda karşıt fikirlerin ardından ehl-i Sünnet (Ortodokxy)'nin kanaatlerini de nakletmiştir. Ona göre, ehl-i Sünnet Hz. Peygamber'in her söz ve fiilini güvenilir kabul eder ve taklit eder. Peygamberî otorite evrensel, bölünmezdir ve kesinlik ifade eder. Peygamber'e itaat etmek, her şeyden önce her alanda onu taklit etmektir.¹³¹

¹²⁹ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 93-94.

¹³⁰ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s.100.

¹³¹ Brown, *Sünneti Yeniden Düşünmek*, s. 107.

Görüldüğü gibi, Brown, sünnetin bağlayıcılığı hakkında bir yorum yapmaktan öte, bir durum tespitinde bulunmuştur. Ancak, daha önce bahsettiğimiz gibi, onun sünnetin taksimi konusundaki fikri, aslında Brown'un sünnetin bağlayıcı olan ve olmayan şeklinde ayrılmasının zorluğunu kabul ettiğini göstermektedir.

Sünnetin bağlayıcılığı konusunun ülkemizde de tartışıldığına daha önce değinmiştik. Örneğin Hayreddin Karaman, sünnetin ebedî olarak geçerliliğini savunmakla birlikte, onun tamamının herkes için bağlayıcı olmadığı argümanını ileri sürmektedir. Karaman, Hz. Peygamber'in sahîh olarak ümmete nakledilmiş ve yanlışlığı Allah (c.c) tarafından ifade edilmemiş her sünnetinin ümmet için örnek anlamı taşıdığını düşünmektedir. Ancak ona göre, "sünnet bütününe tüm parçaları bağlayıcılık bakımından birbirine eşit" değildir. Bu parçalardan bazıları Hz. Peygamber'in zâtına mahsustur. İslâm ilimlerinin metodolojisi üzerinde çalışan ilk müctehidler tarafından bu farklılığa dikkat çekilmiş, sünnet müfredatı bu bakımdan tasnife tabi tutulmuştur.¹³²

Ülkemizde sünnetin bağlayıcılığı konusunda görüşler ileri sürenlerden biri de Murtaza Bedir'dir. Sünnetin yapısal özelliği hakkındaki açıklamalarının ardından Bedir, daha önce yapılmış sünnet taksimlerine benzer şekilde Hz. Peygamber'in farklı rollerine atıfta bulunmuştur: Devlet başkanı, kumandan, yargıç, aile reisi, kanaat önderi vb. Bedir'e göre, "bu sıfatlar Rasûlullah'ın insanî özelliklerinden öğeler taşırken aynı zamanda peygamberlik özelliğinden doğan öğeler de barındırmaktadır." Bu nedenle O'nun (s.a) bir söz veya tasarrufunun dînî-evrensel bir nitelik mi taşıdığı yoksa salt insânî bir kanaat veya yargı mı içerdiğinin tespit edilmesi olan sünnetin kapsamının (bağlayıcılığının) tanımlanması açısından önemlidir. Bu belirlemede Bedir'in ölçüsü Kur'ân'dır.¹³³

Bedir, konuyu bir başka çalışmasında hadislerin lafızlarının Hz. Peygamber'e aidiyeti ve haber kavramı çerçevesinde değerlendirmiş ve Hz. Peygamber'den nakledilenlerin dînî-dînî olmayanlar olarak ayrılması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, hadisler Kur'ân gibi sonraki nesillere yazılı olarak gelmemiştir. Hadisler daha

¹³² Hayreddin Karaman, "Zaman ve Mekanın Değişmesi Halinde Sünnet", *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi- Sünnetin Dindeki Yeri*, (İstanbul: Ensar yay., 1998), s. 41.

¹³³ Murtaza Bedir, "Sünnet", *DİA*, XXXVIII, 151.

çok haberler şeklinde rivâyet olunmuştur. Bu haberler sadece Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinden ibaret değildir. Aynı zamanda ilk dönem insanının dînî yaşama ilişkin yorumlarını da içermektedir. Dolayısıyla sorun haberlerin sıhhati yanında dînî olan ile olmayanı ayırıp çıkarmadır.¹³⁴

Bedir, sünnetin bağlayıcılığını, kendi deyimiyle “temel dini değerler” kategorisine göre değerlendirmiş ve sünnetin zorunlu olmayan dînî kurallar alanını teşkil ettiğini ve bu nedenle sünnet yerine İslâmî literatürde nafîle, tatavvu, müstehap ve mendûb gibi kavramlar kullanıldığı ifade etmiştir. Ona göre bu kelimeler “gönüllülük, fazladan yapma ve teşvik” anlamlarını içermektedir. Dolayısıyla bu tür sünnetler, kesin bağlayıcı dînî emirler olarak algılanmamalıdır; bunlar o emirlerin etrafına yerleştirilmiş, onları tamamlayan dînî tavsiyelerdir. Bedir'e göre mendûbun tanımından yola çıkarak, bu tanım içindeki sünnetler farz ve haram gibi değerlendirilmemiş daha çok sevap artırıcı özellikleriyle ön plana çıkmışlardır. Sünnetler Müslümanı olgunlaştırmayı, imanını pekiştirmeyi ve hayatını ideal İslâmî hayat olan nebevî hayata yaklaştırmayı amaçlayan önerilerdir. Buna rağmen Bedir'e göre bu durumun tüm sünnetler için aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bazı sünnetlerin terk edilmesinin her ne kadar dünyada bir yaptırımından söz edilmese de uhrevî bazı yaptırımlardan bahsedilmektedir.¹³⁵

Yapılan bağlayıcılık yorumları yanında bağlayıcılığının belirlenmesinde ve hüküm derecesini tespit konusunda takip edilmesi gereken metot konusunda öneriler yapılmıştır. Bu önerilerden birine göre, bağlayıcılık belirlenirken şu durumlar göz önünde bulundurulmalıdır:

1. Öncelikli olarak sözün (hadisin) kaynağı tespit edilmeli, vahiy olup olmadığı araştırılmalı
2. Hz. Peygamber'in sözü hangi sıfatla söylediği tespit edilmeli
3. Sözün tebliğ sahasına girip girmediği, Hz. Peygamber'in bu sözü beşer sıfatıyla söyleyip söylemediği belirlenmeli

¹³⁴ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 257-258.

¹³⁵ Bedir, *Sünnet- Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, s. 86-87.

4. Hadisin konusu, teşriî konumu dikkate alınmalı. (Yani hadis ibadetleri ilgilendiren bir konu mu, yoksa terğîb- terhîb niteliğinde bir konu mu?)

5. Hadise muhâtap olan mükellefin durumu, niteliği dikkate alınmalı.¹³⁶

Sünnetin bağlayıcılığına ve bağlayıcılığın tespitine dair yapılan bu yorumların geneline göre çıkarılabilecek sonuç, birçok alime göre, sünnetin tamamının bağlayıcı kabul edilmediğidir. Sünnetin tamamının bağlayıcı kabul edilmemesinin temel dayanağı ise, Hz. peygamber'in iki yönüne, yani nebî ve beşer özelliklerine sahip olması kabul edilmektedir. O'nun (s.a) kâdî, müftî, imam vb. sıfatları barındırması da sünnetin tamamının herkes için bağlayıcı kabul edilmemesinde önemli bir etken olarak göze çarpmaktadır.

Tarihî süreçte, sünnetin bağlayıcılığına yönelik yapılan yorumların, günümüzde etkilerini sürdürdüğü söylenebilir. Bu etkiyi, Hz. Peygamber'in nehiy ve dolayısıyla tahrîm yetkisi hakkındaki tartışmalarda görmek mümkündür.

4. Dindeki Otoritesi Bağlamında Hz. Peygamber'in Nehiy Yetkisi

Yapılan tüm yorumlara rağmen, Hz. Peygamber'in otoritesinin mahiyeti, sınırları ve O'nun (s.a) sünnetinin bağlayıcılığının durumu ile ilgili referansların ilk aranması gereken yer ve kaynak Kur'ân-ı Kerim'dir. Hz. Peygamber'in sünnetin bağlayıcılığı kapsamında tartışılan, O'nun (s.a) nehiy ve tahrîm yetkisi konusunda da ilk ve öncelikli referans kaynağı Kur'ân'dır.

4.1. Kur'ân-ı Kerim'e Göre Hz. Peygamber'in Nehiy Yetkisi

Kur'ân-ı Kerim, eski toplumlardaki yasakları sonraki dönemlerde yeniden ve vurgulu bir biçimde tekrar ortaya koymuş ve bazı yasakları ise ilgâ etmiştir. Örneğin, İnsan öldürmek, zina, hırsızlık vb. yasaklar daha önceki toplumlara da yasaktı ve bu yasaklar Kur'ân'da tekrar gündeme getirilmiş ve daha ideal bir toplumun oluşturulması hedeflenmiştir.¹³⁷ Kur'ân'daki yasaklar beşerî ve sosyal erdemi

¹³⁶Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 204. Görmez, ikinci madde için Karafî, İbn Âşûr ve İbn Hibbân'ın tasniflerine, üçüncü madde için Dihlevî'nin ikili tasnifine, dördüncü madde için Şâtıbî'nin zarûriyât, hâciyât ve tahsiniyyât tasnifine, beşinci madde için ise İbn Hibbân'ın taksimlerine baskınını önermektedir.

¹³⁷Hüseyin Atay, "İslâm Hukuk Felsefesi-Usul-ı Fıkıh İlmi", *KSÜİFD*, V, 9, (2007): s. 5.

sağlamaya, adaleti, doğruluğu, dürüstlüğü tesis etmeye yöneliktir.¹³⁸ Bu amaç doğrultusunda, Allah (c.c.) Kur’ân- Kerim’de kendi yasakları dışında, Rasûlü’ne de bu yetkiyi vermiş ve buna dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber’in bu yetkisine ayette şöyle değinilmektedir:

وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب

“*Rasûl size neyi verirse onu alın, neyi yasaklarsa onu terk edin. Allah’a karşı sorumluluk duygusuyla hareket edin. Şüphesiz Allah’ın azabı çetindir.*”¹³⁹

Haşr sûresindeki ayetin bağlamı savaş ganimetleriyle ilgili olmasına rağmen ayet, sünnet’in bağlayıcılığı konusunda referans olarak kullanılmıştır. Bu durum, Kur’ân-ı Kerim’de özel bir olay için indirilmiş bir ayette eğer genel ifadeler varsa bu ifadeler sadece o olaya hasredilemez prensibinden hareketle açıklanmıştır.¹⁴⁰

Bu ayetle ilgili tefsirlerde yapılan yorumlarda, genellikle Hz. Peygamber’in emirlerinin ve özellikle nehiyelerinin bağlayıcılığı konusuna değinilmektedir. Mukâtil b. Süleyman (v. 150/767) bu ayetin birkaç defa nazil olmasının ardından Hz. Peygamber’in mut’a nikâhını nehyettiğini nakletmektedir.¹⁴¹ İbn Cureyc (v. 283/896), ayetteki emir ve nehiyelerin umûma hamledildiğini, Hz. Peygamber’in iyi olanı emredip, zararlı olanı nehyettiğini belirtmiştir.¹⁴² Taberî (v. 310/923) ise “anhu” deki “hâ” zamirini “el-guluvv” aşırı gitme, haddi aşma olarak tefsir etmiş ve yasağın bu tür konularını kapsadığını söylemiştir.¹⁴³ Ebû’l-Leys es-Semerkindî (v. 373/983), *امتنعوا* ifadesini *فانتهوا* olarak açıklamış, Allah Rasûlün’e isyan eden için şiddetli bir azabın varlığından bahsetmiştir.¹⁴⁴

Zemahşerî (v. 538/1144), ayetin tefsirinde Hz. Peygamber’in emir ve nehiyelerine uymamanın ve Rasûlullah’a muhâlif hareket etmenin azaba neden

¹³⁸ Emre Dorman, *Kur’ân-ı Kerim’deki Temel Emirler ve Yasaklar*, (İstanbul: İstanbul yay., 2012), s. 12. Dorman, Kur’ân’da yer alan emir ve yasakların öğrenilerek Yaraticının kullarından neler istediğinin öğrenilmeye çalışılmasını ve bunların uygulanılmasının gerekliliğini dile getirmektedir. Ayrıca Dorman, emir ve yasaklardaki ilahi hikmetin öğrenilmesi için Kur’ân’ın bir bütün olarak okunması tavsiyesinde bulunmaktadır.

¹³⁹ Haşr, 59/7.

¹⁴⁰ Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, s. 54.

¹⁴¹ Mukatıl b. Süleyman, *Tefsiru Mukatıl b. Süleyman*, (Beirut: Dâru İhyâi’-t-türâsi’l-arabî, 1423/2002), I, 367.

¹⁴² Maverdî, *Tefsiru’l-Maverdî*, (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, t.y.), V, 504.

¹⁴³ Taberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 1421/2000), XXIII, 280.

¹⁴⁴ Semerkandî, *Bahru’l-ulûm*, (Beirut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1413/1993), III, 344.

olacağını dile getirmiş, uygun olanın Rasûlullah'ın verdiği (emrettiğini) almak, nehyettiğini terk etmektir demiş ve İbn Mesûd'dan şöyle bir nakilde bulunmuştur: İbn Mesûd ihramlı olduğu halde üzerinde dikişli elbise bulunan bir adama onu çıkarmasını söylemiş, adam ise ona Allah'ın kitabından bununla ilgili bir ayet okumasını istemiştir. İbn Mesûd da bu ayeti okumuştur.¹⁴⁵

Kurtubî (v. 671//1273), ayetle ilgili kadının teyze ve halası ile aynı nikâh altında bulundurulması konusuna değinmiş, bunun haram kılınmasının bu ayetten kaynaklandığını söylemiştir. Kur'ân'ın iki kız kardeşi aynı nikâh altında bulundurmayı yasakladığını, kadın ile teyzesini aynı nikâh altında bulundurmanın da bir tür kız kardeş durumu olduğunu, çünkü teyze ve halanın anne ve baba gibi olduklarını nakletmiştir. Bu tespitlerden sonra Kurtubî, *لان الكتاب و السنة كالشئ الواحد*, “Kur'ân ve sünnet aynı şey gibidir” diyerek, Kur'ân ve sünnet ilişkisi hakkındaki kanaatini dile getirmiş ve sünnetteki nehiyelerin de Kur'ân'dakiler gibi değerlendirilmesi gerektiğine atıfta bulunmuştur.¹⁴⁶

Beydavî (v. 685/1286), ayet doğrultusunda, Allah Rasûlü'ne muhâlefetten kaçınılması gerektiğini, O'na (s.a) muhâlif olan için Allah'ın azabının çetin olacağını söylemiştir.¹⁴⁷ İbn Kesîr (v. 774/1373), Hz. Peygamber'in “dubâ”¹⁴⁸, “hantem”¹⁴⁹, “nakîr”¹⁵⁰, “muzeffet”¹⁵¹ yasakladığını ardından bu ayeti okuduğunu nakletmiştir.¹⁵² Ebû's-suûd Efendi (v. 982/1574), ayetin tefsirinde, Allah'ın Rasûlü'ne muhâlif davrananı, O'nun (s.a) emrine ve nehyine aykırı hareket edeni cezalandıracağı yorumunu yapmıştır.¹⁵³

¹⁴⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vüçûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabî, 1402/1982), IV, 503.

¹⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), V, 124.

¹⁴⁷ Beydavî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, t.y.), V, 200.

¹⁴⁸ Dubâ, su kabağıdır, bk. Zemahşerî, *el-Fâik fî garîbi'l-hadîs*, (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1399/1979), I, 407.

¹⁴⁹ Hantem, içki taşınan yeşil çömlek veya küptür, bk. İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs*, (Beyrut: el-Mektebü'l-ilmîyye, 1399/1979), I, 448.

¹⁵⁰ Nakîr, oyulmuş ağaç (kereste) tır, bk. Zemahşerî, *el-Fâik*, I, 1059.

¹⁵¹ Müzeffet, ziftle kaplanmış kaptır, bk. Zemahşerî, *el-Fâik*, I, 1059.

¹⁵² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azim*, (Dâru't-tîbe, 1420/1999), VIII, 68. İbn Kesîr bu şekilde ayetteki konu ganimetlerle ilgili de olsa, nassın genel olarak Hz. Peygamber'in bütün nehiyelerini kapsadığını göstermek istemiş olabilir.

¹⁵³ Ebûs's-suud, *İrşadu'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, t.y.), VIII, 228.

Muhammed Tâhir b. Âşûr, ayetin, Allah'ın, Rasûl'ü vasıtasıyla emrettiklerine tutunmayı ve yasakladıklarını terk etmenin gerekliliğine işaret ettiğini söylemiş, takva'nın emirlere tutunmak ve nehiylerden uzak durmak anlamına geldiğini ileri sürmüştür.¹⁵⁴ Sıddık Hasan Han Kannûcî (v. 1307/1890), ayetin Kur'ân'da sünnete ittibayı anlatan en genel ve en açık ayet olduğu görüşündedir. Ayrıca, bu ayetin, Hz. Peygamber'in ümmeti için sünnet olarak belirlediği bütün sünnetlere uymayı emrettiğini kabul etmektedir.¹⁵⁵ Seyyid Kutub (v. 1386/1966), ayetin İslâmî bir prensibin bir temsili olduğunu ifade etmiş, teşriin kaynağının Hz. Peygamber'in Kur'ân veya sünnet olarak getirdikleri olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁶

Ayet-i kerime'nin tefsiri sadedinde Muhammed Esed'in (v.1413/1992) yorumu ise şöyledir:

“Birimizin kalkıp da Rasûl-i Ekrem (s.a) Efendimizin sırf rûhî ve ibadetle ilgili işlere dair emirleriyle günlük hayatımıza ve sosyal meselelere ait emirlerini birbiriyle uzlaştırmak istemesi, İslâm'ı bilmemesinden ileri gelir. (Çünkü onlar zaten içli-dışlı, birbiriyle uzlaşmış bir bütündür.) Bunun gibi birinci neviden olan emirlere uymaya mecbur olduğumuz, ikinci kısım emirlere ise uymaya mecbur bulunmadığımız şeklindeki görüş de sathî ve yanlıştır. Hatta “Kur'ân-ı Kerim ayetlerinden bazılarının, yirminci asırda yaşayan biz –ileri zekâlılar(!)- için değil, vahyin indiği asırda yaşayan Araplar için gelmiş olduğu” şeklindeki bu görüş, İslâm'ın ruhuna aykırıdır. Bu, Hz. Muhammed Mustafa (s.a)'in taşıdığı ve temsil ettiği nurun kadir ve kıymetini inkar manası taşır. Nasıl bir Müslüman hayatı, onun rûhî ve bedenî varlığı arasında tam ve mutlak bir dayanışma üzerinde durması gerekli ise Peygamberimizin yolunun da, hayatı bir bütün olarak (en derin ahlâkî, amelî, şahsî ve ictimâî davranışların tümünü) kucaklaması gereklidir; işte sünnetin en derin manası budur!”¹⁵⁷

¹⁵⁴Tahir b. Aşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984), XXVIII, 87., Tahir b. Âşûr'un bu yorumu onun Hz. Peygamber'in nehiyelerinin vahiy kaynaklı olduğunu düşündüğünü çağrıştırmaktadır.

¹⁵⁵Sıddık Hasan Han Kannuci, *Fethu'l-beyân fî mekâsıdı'l-Kur'ân*, (Beyrut: el-Mektebû'l-asriyye, 1413/1992), III, 341.

¹⁵⁶Seyyid Kutub, *Fi zilâli'l-Kuran*, (Kahire: Dâru's-ş-şurûk, t.y.), VI, 3525.

¹⁵⁷Muhammed Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, çev. Hayreddin Karaman, (İstanbul: İz yay., 2011), s. 80-81. Daha önce de değindiğimiz gibi emir konusu ile ilgili olmasına rağmen nehiy konusunda da anlam ifade eden bir yorumunda Esed, Rasûlullah'ın emirlerinin önem derecesinin

İlgili ayeti “sünnetin kat’î hüküm bildiren delil oluşu” başlığı altında yorumlayan Musa Cârullah Bigiyef’e göre ayette verilenlerden anlaşılan emirler, yasaklanılardan anlaşılan ise haramlık bildiren nehiylerdir. Bu ayetle Allah (c.c) Hz. Peygamber’e “mutlak teşrî” yetkisi vermiştir.¹⁵⁸ Kitap (Kur’ân) ve sünnetlerin nasslarını “*talep ve irşâd veya emir ve nehiy bildiren nasslar*” ve “*talep ve teklif bildirmeyen ayet ve sünnetler*” şeklinde ikiye ayıran Bigiyef, emir ve nehiy bildiren nassların ibadet, muamelâta ait olduğunu, bu nasslara ilim ehlinin “tekâlîf” (yükümlülükler) adını verdiğini söylemiştir. Ona göre bu tür nassların tamamı naklî delillere dayanır ve hepsi kat’îdir.¹⁵⁹ Bigiyef’in bu yorumundan onun hadislerdeki nehiylerin kat’î olarak bağlayıcı olduğu görüşünde olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Muhammed Takî Osmânî, ayete istinaden Hz. Peygamber’in emir ve yasaklarının inananlar için bağlayıcı olduğu ve haramlık ifade ettiğini söylemiştir. Bu nedenle Kur’ân, Hz. Peygamber’e hüküm koyma ve yasaklar getirme konusunda “meşrû bir otorite” vermiştir.¹⁶⁰

Ayrıca ayetin, Hz. Peygamber’in dindeki otoritesini açıkça ifade ettiği, O’nun (s.a) tüm karar ve hükümlerinin bağlayıcı bir niteliğe sahip olduğunu gösterdiği öne sürülmüştür. Bu niteliğe istinaden İslam toplumu Hz. Peygamber’in otoritesini tasdîk etmiş, O’nun (s.a) sünnetini izlenmesi gereken bir model olarak kabul etmiştir.¹⁶¹

Hz. Peygamber’in Kur’ân’daki nehiy yetkisi ile birlikte gündeme gelen bir diğer konu Bigiyef’in de temas ettiği gibi O’nun (s.a) “tahrîm” yetkisidir. Kur’ân bu yetkiye şu şekilde değinmektedir:

*“Kendilerine kitap verilenlerden, Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve Rasûlü’nün haram kıldığını haram tanımayan ve hak dini din edinmeyenlerle, boyun eğip cizyeyi kendi elleriyle verinceye kadar savaşın.”*¹⁶²

farklılık gösterebileceğini, daha önemli olanı yerine getirmemizin elbette daha evla olduğunu, ancak hiçbir emri terk etmeye hakkımızın olmadığını dile getirmektedir. Bk. Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 93.

¹⁵⁸ Bigiyef, *Kur’ân- Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım*, s. 12.

¹⁵⁹ Bigiyef, *Kur’ân- Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım*, s. 28.

¹⁶⁰ Osmanî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, s. 55.

¹⁶¹ Bk. Muhammed Mustafa el-A’zamî, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş, (İstanbul: İz yayıncılık, 2010), s.27.

¹⁶² Tevbe, 9/29.

Hız. Peygamber'in nehiy yetkisi yanında tahrîm yetkisine de değinilen diğler bir ayette ise şöyle buyurulmaktadır:

الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون

*“Onlar ki ellerindeki Tevrat ve İncil’de yazılı bulacakları ümmî Rasûl’e tâbî olacaklardır. O elçi, onlara iyiliği emredecek, kötülüğü yasaklayacak, temiz olanları helâl, kötü olanları haram kılacak, onların yüklerini ve zincirlerini indirecektir. O’na inanan, destekleyen, yardım eden, onunla beraber indirilen nura uyanlar kurtuluşa ereceklerdir.”*¹⁶³

Bu ayetlerden yola çıkarak Sünnet’in bağlayıcılığı konusu temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu temellendirmeye esas teşkil eden görüşe göre, Tevbe suresinde Allah (c.c) ve Peygamber’in “haram kılma” yetkisinden birlikte bahsedilirken, ikinci ayette sadece Peygamber’in tahrîm yetkisinden bahsedilmiştir. Dolayısıyla Hız. Peygamber Kur’ân’da değinilmeyen bir şeyi helâl veya haram kılabilir. Bu da O’nun (s.a) sünnetinin ve otoritesinin bağlayıcılığını gösterir.¹⁶⁴

Ancak bu çıkarımın karşısında, Hız. Peygamber’in yasak koyma (nehyetme) eylemi ile tahrîm yetkisini ilişkilendirerek Allah’ın (c.c) yasakları (haram kıldıkları) ile Hız. Peygamber’in yasakları arasında bir fark olması gerektiği (veya olduğu) görüşü vardır.¹⁶⁵ Konuyu değerlendiren Hayri Kırbasoğlu söz konusu görüşü tenkit etmiştir. Ona göre Hız. Peygamber’in Kur’ân’ın helâl kıldığını haram kılması gibi bir durum söz konusu değildir. Bu söylemin altında Tahrîm suresinin ilk ayetleri vardır.¹⁶⁶ Ancak ayetin sebab-i nüzûlü dikkate alındığında bu durumun özel bir durum olduğu görülmektedir. Ayetin nüzûl sebebi olarak Hız. Peygamber’in

¹⁶³ A’râf, 7/157.

¹⁶⁴ Kırbasoğlu, *Hayri, İslâm Düşüncesinde Sünnet*, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2013), s. 171.

¹⁶⁵ Bk. Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 172. Bu görüş paralelinde ileri sürülen diğler bazı iddialara göre, ayetlerde sözü edilen Hız. Peygamber’in haram kılma yetkisi sadece Kur’an’daki haramları tebliğdir; Kur’an’daki nehiylere haram, Hız. Peygamber’in nehiyelerine yasak denilmelidir; haramlar değışmez ancak yasaklar değışebilir; Hız. Peygamber’e yasaklama yetkisi verilmiş ancak O (s.a) Kur’an’a uymak zorundadır.

¹⁶⁶ “Ey Peygamber, eşlerinin gönlünü almak, onları memnun etmek için, Allah’ın sana helâl kıldığını niçin kendine haram kılıyorsun? Allah çok bağışlayıcı, çok merhametlidir. Şüphesiz Allah, yeminlerinizi bozmanızı sizin için meşrû kılmıştır.”

eşlerinden birinin ikram ettiği bal şerbetini diğer eşlerinin kıskançlık duygusuna kapılarak, Allah Rasûlü'ne kendisinden kötü bir koku geldiğini söylemeleri üzerine Hz. Peygamber'in bir daha bal şerbeti içmemeye yemin etmesi rivâyet edilmektedir. Kırbasoğlu bu bilgiye dayanarak Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın helâl kıldığını haram kılma iddiasını kabul etmemekte ve bunu şöyle ifade etmektedir:

“...Burada “helâl” olan bal şerbetinin hükmünün değiştirenerek “haram” kılması elbette söz konusu değildir. Çünkü Hz. Peygamber bütün Müslümanları bağlayıcı bir hüküm olarak “bal şerbeti herkese haramdır” dememiş, sahabeden hiçbirisi de Hz. Peygamber'in bu davranışına bakarak helâl olan bal şerbetinin artık haram olduğunu aklına getirmemiştir. Bir anlamda Hz. Peygamber, hükmü helâl olan bal şerbetini, sadece kendi şahsına yasaklamış, onu içmemeye and içmiştir. Binâenaleyh, olayın genel bir teşriî nitelik taşıdığı söylenemez. Böyle olunca da bu ayete dayanılarak Hz. Peygamber'in Kur'ân'da zikri geçmeyen konularda kullandığı helâl- haram kılma yetkisinin şâibe altına sokulmasının doğru olamayacağı da anlaşılması olmaktadır.”¹⁶⁷

Kırbasoğlu, Hz. Peygamber'in nehiyelerine “yasak”, Allah'ın (c.c) nehiyelerine “haram” denilmesi gerektiği görüşünü “haram” kelimesinin lügat anlamından yola çıkarak yanlış bulunduğunu ifade etmektedir. Çünkü haram kelimesinin lügat anlamı “yapılması yasak olan şey” dir. Dolayısıyla haram ve yasak ifadelerini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu iki kelime arasını anlam açısından ayırmak suretiyle Hz. Peygamber'in haram kılma yetkisinin olmadığı ispat edilemez.¹⁶⁸ Kırbasoğlu'na göre Hz. Peygamber'in “haram-helâl” kılması, Kur'ân'daki helâl-haramların illetlerinin göz önünde bulundurulması ve genişletilmesinden ibarettir. Daha anlaşılır bir ifade ile, Hz. Peygamber'in haram kıldıkları (yasakladıkları) Kur'ân'a dayanılarak haram kılınanlardır (yasaklananlardır).¹⁶⁹ Kırbasoğlu, bu yasaklar hakkındaki hükmün ancak Kur'ân'a aykırılık gerekçesi veya illetin geçerliliğini yitirdiğinin ortaya konulması ile değişebileceğini kabul etmektedir. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in haram kıldığı şeylerin hükmünün değişebilirliğini iddia etmek

¹⁶⁷ Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 176-177.

¹⁶⁸ Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 178.

¹⁶⁹ Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 179, 181.

mümkün değildir.¹⁷⁰ Bu değerlendirmelerin ardından Kırbaçoğlu'nun ulaştığı nihâî sonuçlar şunlardır:

1. Hz. Peygamber'in Allah'ın kendisine verdiği yetkiye dayanarak, Kur'ân'da temas edilmeyen konularda "haram kılma" yetkisi vardır.

2. Hz. Peygamber'in bu yetkisi sınırsız ve kayıtsız bir yetki olmayıp, Kur'ân'a dayalı ve onunla uyum halinde olma şartı ile bağımlıdır.

3. Bu bakımdan Hz. Peygamber'in "haram" hükmü vermesini, O'nun (s.a) hiçbir kurala dayanmayan mücerred şahsî kanaatinin bir ürünü olarak görmek yanlıştır.

4. Hz. Peygamber'in "haram kılma" yetkisini kullanırken hata ettiğini ve mesela Kur'ân'ın lafzına ve ruhuna aykırı "haram" hükümleri verdiğini gösteren rivâyetlere –şayet varsa- bakılarak Hz. Peygamber'in bu yetkisini kullanmada başarılı olmadığını, dolayısıyla bu hükümlerin tamamının değişebileceğini gündeme getirmeden önce, bu rivâyetlerin doğru olup olmayacağı hususu üzerinde düşünmek ve bu rivâyetleri gerektiğinde reddetmek daha sağlıklı bir yaklaşım olur."¹⁷¹

Hz. Peygamber'in haram kılma (tahrîm) yetkisinin gündeme getirildiği ayetleri, Hz. Peygamber'i bir tarafa bırakarak sadece Allah'ın haram kıldıkları şeklinde anlama, buna karşın, bu ayetleri "Allah'a rağmen" tahrîm kılabilme şeklinde anlamak doğru bir yaklaşım değildir. Bu durumda tartışılması gereken Hz. Peygamber'in tahrîm yetkisinden önce, hadisin değer ve konumunu da direkt olarak ilgilendiren, O'nun (s.a) hüküm yetkisinin olup olmadığının belirlenmesidir.¹⁷² İlgili ayetler bağlamında yapılan Hz. Peygamber'in "tahrîm" veya "yasak koyma" yetkisi diğer deyişle Kur'ân dışı hüküm koyması etrafında gelişen tartışmaların kaynağı, hadislerin mütevâtir olmayışı ve kat'îlik- zannîliktir. Aslında bu konu, Hz. Peygamber'in dindeki otoritesi ile ilgili bir problem özelliği taşımaktadır.¹⁷³

¹⁷⁰ Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 181.

¹⁷¹ Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s.182.

¹⁷² Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, (İstanbul: Ensar yay., 2010), s. 26-27.

¹⁷³ Polat, *Hadis Araştırmaları*, s. 273-275.

Zikredilen iki ayette Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın helâl ve haram kıldıkları hakkındaki yetkisinden bahsedilmemektedir. Ayetlerde Hz. Peygamber'in eşyanın mübâhlığı veya haramlığı konusunda yeni hukukları ortaya koyabilme, meşrû ve gayr-i meşrû kılabilme, dînî kurallar getirebilme fonksiyonlarından bahsedilmektedir. Tevbe suresinin yirmi dokuzuncu ayetinden hareketle haram koyma yetkisi Allah Rasûlü'ne de verilmiş ve Hz. Peygamber bu yetkiyi Allah'ın izniyle kullanmıştır. Hz. Peygamber bu yetki ve otoriteye sahiptir, dolayısıyla inananlar bu otoriteye Allah'ın otoritesine boyun eğdikleri gibi boyun eğmelidirler.¹⁷⁴ Hz. Peygamber'in bu yetkisinin sağlaması yapılabilir. Hz. Peygamber, peygamber sıfatıyla bir şey söyler veya yapar, aksine bir vahiy gelmezse, bu durum O'nun (s.a) söz veya fiilinin zımnen onaylanmış olduğunu göstermektedir.¹⁷⁵

Hz. Peygamber'in nehiy yetkisini farklı ayetler¹⁷⁶ paralelinde değerlendiren Muhammed Ali Sâbûnî'ye göre Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrirler uymamız ve gereğiyle amel etmemiz gereken nasslardır. Çünkü Hz. Peygamber'in tebliğ ettikleri Allah tarafından kulları için konulmuş hükümlerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in emrettiğini yapmayan, nehyettiğinden kaçınmayan Allah'ın emrine karşı gelmiş olur.¹⁷⁷

Hz. Peygamber'in nehiy ve tahrîm yetkisi ile ilgili tartışmalara rağmen, özellikle Haşr sûresi yedinci ayet çerçevesinde yapılan yorumlara göre, müfessirlerin neredeyse tamamı, Hz. Peygamber'in nehiy yetkisinin varlığını kabul etmişler ve ayete istinâden sünnette yer alan nebevî emir veya nehiylerin bağlayıcılığına ve bu bağlayıcılığın devamlılığına vurgu yapmışlardır. Ancak özellikle son dönemlerde sünnetin bağlayıcılığı hakkında yapılan tartışmalar, Hz. Peygamber'in nehiy ve

¹⁷⁴ Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, s. 52-53. Osmânî, aynı konuyu farklı bir ayet perspektifinde de değerlendirmektedir. "Kim Rasul'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur" (Nisâ, 4/80) ayetinin yorumunda şöyle söylemektedir: "Şu halde Allah emirlerini sadece peygamberleri vasıtasıyla iletmekte ve O'na itaat, peygamberlere itaat olmaksızın gerçekleşmemektedir. Öyleyse bir peygamber bir şey emrettiğinde veya bir şey yasakladığında bunu kendi şahsi yetkisi ile yapmaz, bilakis o bunu Allah'ın bir elçisi sıfatıyla yapar." bk. Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, s. 23.

¹⁷⁵ Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, s. 46.

¹⁷⁶ Ahzab, 33/36 ve Nisa, 4/80. "Allah ve Rasûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkekle ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah'a ve Rasûlü'ne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur", "Kim Rasûl'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur. Yüz çevirenlere gelince, seni onların başına bekçi göndermedik."

¹⁷⁷ Muhammed Ali Sâbûnî, *Nebevî Sünnet*, çev. Muammer Bayraktutar, (İstanbul: Yasin yay., 2012), s. 59.

tahrîm yetkisi konusuna da yansımış ve O'nun (s.a) Kur'ân'a rağmen böyle bir yetkiye sahip olmadığı dile getirilmiştir. Fakat kâhir ekseriyetin ilgili ayetler çerçevesinde, bu yetkiyi kabul ettiği görülmektedir. Söz konusu yetki, bazı hadislerde bizzât Hz. Peygamber tarafından dile getirilmiş ve vurgulanmıştır.

4.2. Hadislere Göre Hz. Peygamber'in Nehiy Yetkisi

Hz. Peygamber'in nehiy yetkisine işaret eden ayetlerin yanında Hz. Peygamber'in bu yetkisine bizzat kendisinin de vurgu yaptığını gösteren hadisler mevcuttur.

ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فما نهيتكم عنه فاجتنبوه

Ebû Hureyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

*“Sizi serbest bıraktığım konularda bana bir şey sormayın. Sizden öncekiler peygamberlerine sordukları sorular ve onlara ihtilâfları sebebiyle helâk olmuşlardır. Size yasakladıklarımın ise uzak durun.”*¹⁷⁸

Hadisin sebab-i vürûdunun anlatıldığı Ebû Hureyre rivâyeti ise şöyledir:

أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام؟ يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه

Ebû Hureyre'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber bir hutbesinde şöyle buyurmuştur: *“Ey İnsanlar! Allah size hacı farz kılmıştır. Bu nedenle haccediniz. Bunun üzerine bir adam “her yıl mı?” diye sordu. Hz. Peygamber sustu, ancak adam üç defa aynı soruyu tekrarlayınca Hz. Peygamber, “Evet deseydim bu size vâcip olurdu ve sizin buna gücünüz yetmezdi” dedi ve devam etti: “Sizi serbest bıraktığım konularda bana bir şey sormayın, sizden öncekiler peygamberlere çok soru*

¹⁷⁸ Mâlik b. Enes, Muvatta' (Muhammed Şeybânî Rivâyeti), Kesbu'l-haccâm, hadis no: 996; Buhârî, İ'tisâm, 2. Buhârî'deki rivâyette ذروني yerine دعوني kelimesi kullanılmıştır.

*sormaları ve onlara muhâlefet etmeleri nedeniyle helak oldular. Emrettiklerimi gücünüz yettiği kadarıyla yapın, nehyettiklerimi ise terk edin.”*¹⁷⁹

Hadis ile ilgili bazı lügavî açıklamalar yapılmıştır. Buna göre, Hz. Peygamber, “ما نهيتكم عنه” ifadesi ile terk edilmesini ve yapılmamasını istediği şeyleri anlatmak istemiştir. “فاجتنبوه” ifadesi ile ise, söz konusu şeylerden uzak durulmasını, onlara yaklaşılmaması gerektiğini dile getirmiştir ve O’nun (s.a) kullanmış olduğu “ictinâb” emri, bir şeyi nehyetmekten çok daha belîğ bir ifade şeklindedir.¹⁸⁰

İbn Hibbân, Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği bu hadisin, Hz. Peygamber’in bütün nehiyelerinin, mendûb olduğunu gösteren deliller olmadığı sürece hatm (zorunluluk-nihâîlik) ve îcâb (yerine getirme); emirlerin de mendûb olduğunu gösteren deliller olmadığı müddetçe güç ve kudret ölçüsünde îcâb (yerine getirme) ifade ettiğini gösterdiğini düşünmektedir.¹⁸¹ İbn Hibbân, hadis ile ilgili bu yorumlarında Haşr sûresi yedinci ayetten ilhâm almaktadır. İbn Hibbân gibi, zikredilen bu hadisin, Haşr sûresi yedinci ayetin tefsiri mahiyetinde olduğu ileri süren, hadisin Kur’ân’dan referansına vurgu yapan başkaları da olmuştur.¹⁸²

Tahâvî (v. 321/933), Ebû Hureyre hadisinin farklı sekiz tarîkini zikretmiş ve hadis ile ilgili bazı yorumlar yapmıştır. Ona göre, Hz. Peygamber bu hadisiyle mutlak olarak uzak durulmasını emredip yasakladıkları ile emrettiklerinin arasını ayırmıştır. Emrettiklerinde istitâa’yı gerekli görürken, mutlak olarak nehyettiklerinde bunu gerekli görmemiştir. Nehiyelerinden uzak durulabileceğini düşündüğü için, Hz. Peygamber, insanların bazı yaptıklarını yasaklamıştır. Emirlerinde güç ve kudreti göz önünde bulundurmuş ve yapılabilecek olanları emretmiştir. Bakara sûresi iki yüz seksen altıncı¹⁸³ ve Talâk sûresi yedinci ayetle¹⁸⁴, Hz. Peygamber’in bu tutumu,

¹⁷⁹ Müslim, Hacc, 412; İbn Receb el-Hanbelî, *Camîu’l-ulûm ve’l-hikem*, (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1422/2001), I, 240; Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde metindeki bazı takdim ve tehirlerle birlikte hadis yer almaktadır, bk. Ahmed b. Hanbel, XII, 325, XIV, 300, XV, 547, XVI, 179.

¹⁸⁰ Abdurrahman Hasan el-Meydânî, *Ravâiu min akvâli’r-rasûl*, (Dimeşk: Dâru’l-kalem, 1416/1995), s. 527.

¹⁸¹ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh ale’t-tekâsım ve’l-enva’*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), II, 7.

¹⁸² Sindî, *Haşiyetü’s-Sindî alâ İbn Mâce*, (Beyrut: Dâru’l-cîl, t.y.), I, 4.

¹⁸³ “Allah herkesi, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar”.

¹⁸⁴ “İmkânı geniş olan, nafakayı imkanlarına göre versin; rızkı daralmış bulunan da Allah’ın kendisine verdiği kadarından nafaka ödesin. Allah hiç kimseyi verdiği imkandan fazlasıyla mükellef kılmaz. Allah, bir güçlükten sonra bir kolaylık yaratacaktır.”

paralellik arz etmektedir. Tahâvî bu hadisi destekler mahiyette olan İbn Ömer hadisiyle konuyu daha netleştirmeye çalışmıştır. İbn Ömer şöyle rivâyet etmiştir: “Biz Rasûlullah’a dinleme ve itaat etme konusunda biat ettiğimizde Hz. Peygamber şöyle dedi: “Gücünüzün yettiği kadar (veya konularda).” Tahavî’ye göre Hz. Peygamber emir ve nehyini bu hadislerde ayırmıştır ve O’nun (s.a) bunu yapmaktaki amacını en iyi Allah (c.c) bilebilir.¹⁸⁵

İbn Abdilberr de (v. 463/1071), bu hadise göre nehyin herhangi bir sıfatla kayıtlanmadığını, emrin ise “istitâa” (güç yetirme) ile kayıtlandığına dikkat çekmiştir.¹⁸⁶ Buna dayanarak bazıları her türlü nehye muhâlif hareket edenin nehyiden haberdar ise âsî olacağını ileri sürerken, bazı nehiyleri “gâî” (amaç doğrultusunda) olarak yorumlayıp ve her nehye muhâlif davranmanın âsîlik sonucu doğurmayacağını kabul edenler de olmuştur.¹⁸⁷

Hz. Peygamber’in nehiyelerini istitâa ile kayıtlamaması önemli bir konudur. Emir ve nehyin arasının bizzât Hz. Peygamber tarafından tefrîk edilmesi, genel olarak yukarıdaki yorumlar doğrultusunda değerlendirilmiştir. Yani Hz. Peygamber, insanların âdeten uzak kalabileceklerine emin olduğu şeyleri yasaklamıştır. Hayat için, insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri için gerekli olan yemek, içmek, nikâh vb. fiilleri yasaklamamıştır.¹⁸⁸ Ayrıca menhiyyât konusundaki Hz. Peygamber’in bu katı tavrının diğer bir sebebi, muharremât yani nehyedilmiş şeylerden uzak kalmanın vâcibâtı yapmaya kuvvet kazandıracak olmasıdır. Yasaklananlardan uzak kalmayan kişi Allah’ın farz kıldıklarını hızlıca ve üşenerek yapacaktır.¹⁸⁹ Bu duruma binâen nehyede aslanan, nefse zor da gelse, çok arzulansa da, hevâya hitap etse de, terki istenen amelden uzak kalmaktır.¹⁹⁰

İki hadisten yola çıkarak Hz. Peygamber’in emir ve nehiyelerini ayrı tuttuğunu söylemek mümkündür. Özellikle nehiyelerden uzak durulması konusundaki net ifadesi

¹⁸⁵ Tahâvî, *Şerhu Müşkili’l-âsâr*, (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 1415/1994), II, 23-26.

¹⁸⁶ Hz. Peygamber’in emirde istitâayı gündeme getirmesi, fukahâ tarafından fikhî bir kâidenin de kaynağı olmuştur. Bu kâideye göre, “Kolay olan, zor olan sebebiyle sâkit olmaz” yani, zor olan yapılamıyor diye kolay olan da terk edilmez, bk. Meydânî, *Ravâiu min akvâli’r-rasûl*, s. 539.

¹⁸⁷ İbn Abdilberr, *et-Temhîd lima fi’l-Muvatta’ mine’l-meânî ve’l-esânîd*, (Mağrib: Vüzâretü Umûmi’l-evkâf ve’ş-şuûni’l-İslâmiyye, 1387/1967), I, 141; İmam Mâlik ve Şâfiî şigâr nikâhını bu hadisten mülhem batıl kabul etmişlerdir, bk. İbn Abdilberr, *Temhîd*, XIV, 73.

¹⁸⁸ Meydânî, *Ravâiu min akvâli’r-rasûl*, s. 528.

¹⁸⁹ Meydânî, *Ravâiu min akvâli’r-rasûl*, s. 529.

¹⁹⁰ Meydânî, *Ravâiu min akvâli’r-rasûl*, s. 539.

ve emirdeki istitâa'yı nehiyde dile getirmemesi O'nun (s.a) nehiyleri karşısındaki tavrın ne olması gerektiği konusunda ipuçları vermektedir.

Hız. Peygamber'in nehiyelerinin önemine ve bağlayıcılık durumuna işaret eden diğer bir hadis ise İbn Mesûd tarafından rivâyet edilmiştir.

أيها الناس ليس من شيء يقربكم إلى الجنة، ويباعدكم من النار، إلا قد أمرتكم به، وليس شيء يقربكم من النار، ويباعدكم من الجنة إلا قد نهيتكم عنه

İbn Mesûd'un naklettiğine göre Hız. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Ey insanlar! Sizi cennete yaklaştırıp, cehennemden uzaklaştıracak şey benim emrettiklerim; sizi cehenneme yaklaştırıp, cennetten uzaklaştıracak şey ise benim nehyettiklerimdir.”¹⁹¹

İbn Mesûd rivâyetine dayanarak, emir ve nehyin işlevsellik veya etkinlik noktasında eşit olduğu, nehiyelerin en az emirler kadar önem arz ettiği söylenebilir.

“Erîke” hadisi olarak şöhret bulmuş ve farklı varyantları olan diğer bir hadiste ise Mikdâm b. Ma'dikerîb, Allah Rasûlü'nün şöyle dediğini rivâyet etmiştir:

“Bilin ki, bir adam koltuğuna yaslanıp, bir hadisim hakkında konuşurken şöyle der: “Sizinle aramızda Allah'ın kitabı vardır. Onda helâl olduğunu gördüğümüzü helâl, haram olduğunu gördüğümüzü haram kabul ederiz.” Ama şunu bilin ki, Allah'ın Rasûlü'nün haram kıldığı, Allah'ın haram kıldığı gibidir.”¹⁹²

Mikdâm b. Ma'd Yekrib, Hız. Peygamber'in Hayber günü ehlî eşek etini ve birtakım şeyleri haram kıldıktan sonra hadisi ifade ettiğini rivâyet etmiştir.¹⁹³ Hadisin bu şekildeki varyantı Ebû Dâvûd'ta bulunmaktadır.

“Haberiniz olsun, bana Kitap ve onun bir misli daha verilmiştir. Biliniz ki, tok bir adamın koltuğuna yaslanarak şöyle diyeceği zaman çok yakındır: “İşte bu Kur'ân'a uyun, Onda helâl bulduğunuzu helâl, haram bulduğunuzu haram kabul edin.” Biliniz ki, ehlî merkep, yırtıcı kuşların eti size helâl değildir...”¹⁹⁴

Hadisin Tirmizî'deki, Ebû Râfi' rivâyetinde metin biraz daha farklıdır:

¹⁹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannefî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1409/1989), VII, 79. Beyhakî, *Şerhu's-sünne*, (Dimeşk: el-Mektebû'l-İslâmî, 1403/1983), XIV, 303.

¹⁹² İbn Mâce, *Mukaddime*, 2.

¹⁹³ Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, I, 191; Ayrıca bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadis*, 10-11.

¹⁹⁴ Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 5.

"Benim emrettiğim veya nehyettiğim bir konu kendisine ileildiğinde sakın sizden birinizi, koltuğuna yaslanmış olarak, "biz onu bunu bilmeyiz. Allah'ın kitabında ne görürsek ona uyarız, o kadar" derken bulmayayım."¹⁹⁵

Erîke hadisi, Şâfiî, İbn Hibbân, Dârimî (v. 255/868), Beyhakî (v. 458/1066), Suyutî (v. 911/1505) gibi alimler tarafından, Sünnet'in hüccet oluşunu ortaya koymak için kullanılmıştır.¹⁹⁶ Hadiste Allah'ın emir ve yasakları ile Hz. Peygamber'in emir ve yasaklarını bir mukayese söz konusudur ve bu mukayese bizzât Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.¹⁹⁷

Hadisin değişik versiyonları ve vurûdu hakkındaki farklı görüşler bir tarafa, "Erîke" hadisinde, Hz. Peygamber, nehiyelerinin bağlayıcılığı çok net bir şekilde ifade etmektedir. İleride karşılaşılmaması bir duruma atıfta bulunarak hem emrettiği hem de nehyettiği şeylere karşı takınılması gereken tavrın nasıl olması gerektiğini bildirmektedir.

Görüldüğü gibi ilk dönemlerden günümüze kadar sünnetin bağlayıcılığı veya sünnetin teşri' değeri hakkında değişik yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlar içinde Hz. Peygamber'in nehiy ve tahrîm yetkisi de yerini almıştır. Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayetler ve hadisler göz önünde bulundurulduğunda Allah Rasûlü'nün (s.a) bu yetkilere sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak yapılmış olan sünnet taksim ve tasnifleri dikkate alındığında Hz. Peygamber'in bu yetkiler dahilindeki tüm uygulamalarının veya direktiflerinin bağlayıcı olduğunu beya teşriî bir değer taşıdığını söylemek hayli güçtür. Ancak söz konusu yetkilerden mütevellid tasarrufların bağlayıcı olan ile olmayanını tespit faaliyetinin nitelikli bir çalışma yanında çalışma yapan açısından bir yetkinliği de gerektirdiğine taksim ve tasnif ile ilgili değerlendirmelerimizde değinmiştik. Hz. Peygamber'in bu yetkileri kullanırken kullanmış olduğu üslûbun özellikleri belirlemek de tespit faaliyetinin önemli bir

¹⁹⁵ Tirmizî, İlim, 10.

¹⁹⁶ Mehmet Emin Özafşar, "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti", *İslâmiyât*, I, 3 (1998): s. 21.

¹⁹⁷ Özafşar, "Polemik Türü Rivâyetler", s. 25. Özafşar, hadisile ilgili araştırmasında, Ebû Yusuf, Şeybânî, Vâkîdî, Buhârî, İbn Abdilberr ve İbn Kayyim gibi Hayber gazvesini detaylı bir şekilde anlatanların "Erîke" kısmına yer vermediklerini söylemektedir. Erîke bölümü ile ehlî merkep etinin beraber zikredildiği tek hadis ise Ebû Dâvud hadisidir. Bu bilgilerden yola çıkarak Özafşar, "Erîke" hadisinin Hz. Âişe ve İbn Abbas'ın ehlî merkep etinin haram olmadığını düşünmelerine karşı bir itiraz ve bir tepki olarak ortaya çıkan bir rivâyet formu olabileceğini düşünmektedir, bk. Özafşar, "Polemik Türü Rivâyetler", s. 26-33.

parçasını oluşturmaktadır. İkinci bölümde bu üslûbun özellikleri ve Hz. Peygamber tarafından kullanım şekilleri üzerinde durulacaktır.

II. BÖLÜM

NEHİY KAVRAMI VE HZ. PEYGAMBER'İN NEHİY YETKİSİNİ KULLANMADA TERCİH ETTİĞİ İFADELER

1. Nehiy Kavramı ve Mahiyeti

Nehiy, “nehâ” (نهيا-ينهي-نهي) fiilinden türemiştir.¹⁹⁸ Terk etmeyi ve bir şeyden vazgeçilmesini istemek anlamlarında kullanılmaktadır.¹⁹⁹ Fiil kökünden türemiş bazı kelimeler nehyin bu anlamına katkıda bulunmaktadır. Örneğin النهية (en-nühyetü) kelimesi yasaklanan herhangi bir fiil ya da işi anlatmaktadır.²⁰⁰ “Akıl” anlamına da gelen, “nühye”,²⁰¹ fitrata uygun olmayan şeylerden vazgeçmeye çağırmak için kullanılmaktadır.²⁰²

Terim olarak ise, nehyin farklı tarifleri yapılmıştır. Bu tariflerden bazılarına göre nehiy, üstünlük (hiyerarşik olarak üst makam) cihetiyle²⁰³ herhangi bir fiilin terkini istemektir;²⁰⁴ otorite sahibinin, bir fiilin yapılmasını kesin olarak istemesidir. Öldürme, zina yapma, zulüm yapma, haram yeme gibi.²⁰⁵ Âmidî'nin (v. 631/1233) tanımında ise yasaklananın yasağa uyma zorunluluğu dile getirilmiştir. Buna göre nehiy, hakîkî olarak, terk eylemini istemek ve (yasaklanan tarafından) bu isteğe uyulmasıdır.²⁰⁶ Şâtîbî'ye (v. 790/1388) göre nehiy, yasaklananın terkini ve onun gerçekleştirilmemesi iradesini içermektedir.²⁰⁷ Seyyid Şerif Cürçânî (v. 816/1413) nehyi, birinin kendinden daha aşağıda olan birine herhangi bir şeyi “yapma!” demesidir şeklinde açıklamaktadır.²⁰⁸ Vehbe Zuhaylî ise, “üstünlük yönüyle, bir fiilin terkini istemeye işaret eden inşâî bir söz” olartak tanımlamaktadır.²⁰⁹

Tariflerden de anlaşılacağı üzere üstünlük ya da otorite sahibi olmak (uluvv, isti'lâ) bazıları tarafından nehyde şart koşulmuştur. İbnu'l-Hâcib (v. 646/1249),

¹⁹⁸ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (Beyrut: Dâru'l-hidâye, t.y.), XL, 148.

¹⁹⁹ Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâğa*, (Kahire: Müessesetü'l-muhtar, t.y.), s.139; Ahmed Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, t.y.), s.76; Ali el-Cârim, Mustafa Emin, *el-Belâğatü'l-vâdiha*, (İstanbul: Eda yay., 1993), s. 187.

²⁰⁰ İbnü's-Sîd el-Batalyevsî, *el-Müselles*, (Bağdat: Dâru'r-reşîd, 1401/1981), II, 208.

²⁰¹ Batalyevsî, *el-Müselles*, II, 208.

²⁰² Yunus Apaydın, “Nehiy”, *DİA*, XXXII, 544.

²⁰³ Nehiyde uluvv veya isti'lâ bazı usulcüler tarafından itibar görülürken bazıları tarafından görmemiştir, bk. Muhammed Vefa, *Delâletü'l-evâmir ve'n-nevâhî fî'l-kitab ve's-sünne*, (Kahire: Dâru't-tibâati'l-Muhammediyye, 1404/1984), s. 48.

²⁰⁴ Adûduddîn el-Îcî, *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ'l-usûli*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1404/2004), II, 561; Vehbe Zuhaylî, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1406/1986), s. 232.

²⁰⁵ Fahrettin Atar, *Fıkıh Usulü*, (İstanbul: MÜİFY, 1998), s. 182.

²⁰⁶ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, t.y.), II, 187.

²⁰⁷ Şâtîbî, *el-Muvafakât fî usûli's-şerîa*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz yay., 2003), III, 115.

²⁰⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitabu't-Ta'rîfât*, (Heyet, y.y, t.y.), s.248.

²⁰⁹ Zuhaylî, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 232.

uluvvu nehyin şartı olarak kabul edenlerdendir. Karâfi de nehyde uluvv'un gerekliliğini savunmuş ve üstünlük şartı hakkında emir ve nehyde herhangi bir ihtilâf olmadığını belirtmiştir.²¹⁰

İfade ettiği anlam bakımından nehyin emrin zıddı olup olmadığı tartışılmıştır.²¹¹ Örneğin Halil b. Ahmed (v. 175/791), nehyi emrin zıddı (muhâlif) olarak kabul etmektedir.²¹² Seyyid Şerif Cürcânî, nehyi, emrin zıddı olarak tanımlamaktadır.²¹³ Diğer bir bakış açısıyla ise, nehyi negatif emir şeklinde değerlendirilmiştir. Yani emir herhangi bir fiilin ya da işin yapılmasını istemekse nehyi de yapılmamasını istemektir şeklinde anlaşılmıştır.²¹⁴

Nehiy talebi için bazı edatlar kullanılmaktadır. Arap dilinde nehy için kullanılan edata, "lâmu't-talebiyye" denilmektedir. Üstün olanın altta olana talebi söz konusu ise "lâmu'n-nâhiye" olarak isimlendirilen bu edat, altta olanın üstte olana talebi söz konusu ise "lâmu'd-duâiyye" şeklinde adlandırılmaktadır.²¹⁵ Bu edat dışında, nehy talebinin gerçekleştirildiği sarîh ve sarîh olmayan sîgalalar vardır. Şimdi bu sîgalarda değinilecektir.

2. Nehiy Sîgaları

Nehiy sîgaları, iki kısma ayrılır: Hakikî nehy sîgaları ve hakikî nehy sîgaları dışındaki bazı lafızlar ve ifadeler.

²¹⁰ Bedruddin ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi's-suûni'd-dîniyye, 1413/1992), II, 426..

²¹¹ Ezherî, *Tehzîbu'l-lüga*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 1422/2001), VI, 229.

²¹² Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, (Beyrut: Dâru Mektebi'l-hilâl, t.y.), IV,93. Halil b. Ahmed'e göre emir de nehyin zıddıdır, bk. Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, VIII, 292. Ayrıca bk. Ezherî, *Tehzîb*, II, 375.

²¹³ Cürcânî, *Ta'rîfât*, s.248.

²¹⁴ Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, (Ankara: Fecr yay., 2009), s. 47. Hasan Hanefî emir ve nehyi konusunu l'impératif positif et négatif (Pozitif ve negatif emir) adı altında işlenmiş ve nehyi negatif emir olarak tanımlamıştır, bk. Hasan Hanefî, *Les Méthodes d'exégèse: Essai sur des fondements de la compréhension "Ilm Usul al-Fiqh"*, République Arabe Unie Le Conseil Supérieur des Art, des Lettres et des Sciences Sociales, Le Caire, 1965, s. 231), naklen, Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, s. 47.

²¹⁵ Abbâs Hasan, *en-Nahvu'l-vâfi*, (Mısır: Dâru'l-meârif, t.y.) IV, 367.

2.1. Hakikî (sarîh) Nehiy Sîğaları

Nehy-i hâzır ve nehy-i gâib sîğaları (لا يفعل ve لا تفعل), hakiki nehy sîğalarıdır. Bu sîğalarla bir işin yapılmaması istenirse ona hakiki nehy denir. و لا تقربوا مال اليتيم الا و لا تقتلوا النفس التي ,²¹⁶ “Yetimin malına sadece en iyi tutumla yaklaşın”²¹⁶ ,²¹⁷ “Haklı bir sebep olmadıkça Allah’ın haram kıldığı canı öldürmeyin”²¹⁷ ayetlerinde olduğu gibi.²¹⁸ مه (yapma!) ve سه (konuşma!) gibi lafızlar da hakikî nehy sîğalarına dahil edilirler.²¹⁹

2.2. Hakikî (sarîh) Nehiy Sîğaları Dışındaki Bazı Kelime ve Cümleler

Hakiki nehy sîğalarının dışındaki bazı sîga kelime, cümle ve üslûblar ile de bir işin yapılmaması istenir. Bu şekilde bir işin yapılamamasını istemeye mecâzî nehy denilmektedir.²²⁰ Sarîh olmayan nehy ifade şekilleri şunlardır:

Tahrîm lafzı: حرمت عليكم الميتة و الدم و لحم الخنزير “Size ölü, kan, domuz eti haram kılınmıştır.”²²¹

Helâllîği nefyeden lafız: لا يحل ان ترثوا النساء كرها... “Kadınlara zorla varis olmanız helâl değildir...”²²²

Terke delâlet eden emir lafzı: وذروا ظاهر الاثم و باطنه “Günahın açığını da bırakın, gizlisini de...”²²³ “فاجتنبوه”²²³ “İçki, kumar, fal okları şeytan işi birer pisliktir. Bunlardan uzak durun ki kurtulaşa eresiniz”²²⁴ ayetlerindeki “فاجتنبوه” (uzak durun!) ve “ذروا” (bırakın, terk edin) ifadeleri gibi. Bu ifadeler, emir niteliğinde olmasına rağmen ayette bahsedilen şeyleri yasaklamak için kullanılmıştır.

²¹⁶ En’âm, 6/152.

²¹⁷ İsrâ, 17/33.

²¹⁸ Atar, *Fıkıh Usûlü*, 182-183.

²¹⁹ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, I, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1420/1999), s. 278; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, “مه” lafızının anlamının, ... زجر عن (men etme) aynı olduğunu söylemektedir, bk. Müslim, *Sahîh-i Müslim*, IV, 1707.

²²⁰ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 183.

²²¹ Maide, 5/3.

²²² Nisâ, 4/19.

²²³ En’âm, 6/120; Bk. Zuhaylî, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 233.

²²⁴ Maide, 5/90.

Nehiy kastedilen isim cümleleri: *Hacc'da* “فلا رفث و لا فسوق و لا جدال في الحج” *cinsel ilişki, fiske ve kavga etmek yoktur*”²²⁵

Nehâ fiili ve türevleri: ... *O (c.c) size fuşiyâtı, kötülüğü ve taşkınlığı yasaklar...*”²²⁶

Örnek ayetlerle verilen bu sîgalar gayr-i sarîh nehiy sîgalarıdır.²²⁷ Bunlar dışında fiilin olumlu karşılanmadığını, kötü sayıldığını veya cezaya müstehak olduğunu belirten anlatımlar da nehye delâlet edebilmektedir: *ومن عاد فالنك أصحاب النار* “Kim dönerse (yeniden faiz alırsa) onlar cehennem ehlidir ve orada ebedî kalacaklardır”²²⁸ ayetinde fiili işleyen nihâî durumu zikredilerek fiil yasaklanmaktadır.²²⁹

3. Nehiy Sîgasının Anlamları

Nehiy eyleminin asıl edatının “lâmu'n-nâhiye” olduğuna daha önce değinmiştik. Cumhûru ulemâya göre nehiy sîgası “lâmu'n-nâhiye”nin gerçek mânâsı tahrîmdir.²³⁰ Diğer bir ifadeyle nehiy sîgası, tersini ifade eden bir hüccet bulunmayınca tahrîm ifade eder.²³¹ Ancak karînelerden yola çıkılarak tahrîm'in yanı sıra nehiy sîgasının farklı anlamlar da ifade edebileceği ileri sürülmüştür. Bu anlamlar şu şekilde belirlenmiştir²³²:

Tahrîm: *Birini öldürmeyin!*”²³³ *و لا تقتلوا النفس*

Kerâhet: *Deve ağıllarında (develerin yatıp kalktığı yerlerde) namaz kılmayınız.*”²³⁴ *لا تصلوا في مبارك الابل*

Dua: *Rabbimiz! Kalplerimizi kaydırma!*”²³⁵ *ربنا لا تزغ قلوبنا*

²²⁵ Bakara, 2/197.

²²⁶ Nahl, 16/90.

²²⁷ Bk. Zekiyuddin Şa'ban, *İslâm Hukukunun Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez, (Ankara: TDV yay., 2006), s. 338-339.

²²⁸ Bakara, 2/275.

²²⁹ Apaydın, “Nehiy”, s. 544.

²³⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 496.

²³¹ Serahsî, *Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, t.y.), I, 98; Ayrıca bk. Vefa, *Delâletü'l-evâmir ve'n-nevâhî*, s. 49.

²³² Alâî, *Tahkîku'l-murâd fî enne'n-nehye yektazî'l-fesâd*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 1402/1982), s. 156-157.

²³³ En'am, 6/151; İsrâ, 17/33.

²³⁴ Ahmed b. Hanbel, XXVIII, 584.

²³⁵ Âl-i İmran, 3/8.

İrşâd: لا تسألوا عن أشياء: “Birtakım şeyleri sormayınız!”²³⁶

Tahkîr: لا تمدن عينيك²³⁷ “Gözlerini çevirip durma!”

Beyânu'l-akıbe: لا تحسبن الله غافلا: “Allah’ı (sakin ha!) gafil zannetme!”²³⁸

Tey’îs: لا تعذروا اليوم: “Bugün, artık özür dilemeyin”²³⁹

Tehdîd: لا تمتثل أمري (Babanın çocuğuna) “İşime karışma!” demesi gibi.

İltimas: لا تفعل كذا (Aynı seviyede olan iki kişiden birinin diğerine) “Böyle yapma!” demesi gibi.²⁴⁰

Tasabbur: لا تحزن ان الله معنا: “Üzülme! Allah bizimledir!”²⁴¹

Tahzîr: لا تموتن الا و أنتم مسلمون: “Müslüman olarak ölünüz!”²⁴²

Şefkat: لا تتخذوا الدواب كراسي: “Hayvanları oturacak yer edinmeyin! (sandalye gibi kullanmayın)”²⁴³

Tesviye: فاصبروا أو لا تصبروا: “Sabredin ya da sabretmeyin!”²⁴⁴

Usûlcüler, nehiy sîgasının haramlık ve kerâhet anlamı dışındaki diğer kullanımlarının mecâzî olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁴⁵ Ancak usûlcüler tarafından yapılan bu değerlendirme daha çok sarîh nehiy sîgası merkezlidir. Yukarıdaki örneklerde bunu görmek mümkündür. Buna karşın, hadislerdeki birçok nehyin, asıl nehiy sîgası dışındaki ifade kalıpları ile bize ulaştığı düşünüldüğünde sarîh olmayan nehiy sîgalarının delâleti hakkında da yorumlara ihtiyaç olduğu söylenebilir.

4. Nehiy İle İlgili Tartışılan Konular

Nehyin mahiyeti, sîgaları ve anlamları dışında nehiy konusu ile ilgili tartışılan birçok konu vardır. Bunlar daha çok nehyin mücebi ve muktezâsı hakkında ortaya

²³⁶ Mâide, 5/101.

²³⁷ Tâhâ, 20/131.

²³⁸ İbrahim, 14/42.

²³⁹ Tahrîm, 66/7.

²⁴⁰ Ali Cuma, *el-Evâmir ve'n-nevâhî inde'l-usûliyyîn*, (Kahire: en-Nehhâr, 1418/1997), s. 206.

²⁴¹ Tevbe, 9/40.

²⁴² Âl-i İmran, 3/102.

²⁴³ Ahmed b. Hanbel, XXIV, 407.

²⁴⁴ Tûr, 52/16.

²⁴⁵ Apaydın, “Nehiy”, s. 544; Nehiy sîgasının anlamları içi bk. Vefa, *Delâletü'l-evâmir ve'n-nevâhî*, s. 49.

çıkıştır. Nehyedilenin (menhiyyun anı) durumu ve hakkındaki hüküm de bu tartışmaların içinde yer almıştır. Bunlardan ilki ve en önemlisi nehyin tahrîm mi kerâhet mi ifade ettiğidir.

4.1. Nehiy Mutlak Olarak Tahrîm mi, Kerâhet mi İfade Eder?

Usûlcülerin birçoğuna göre nehy tahrîm ifade eder.²⁴⁶ Şâfiî'ye göre tahrîm dışında bir hükme işaret eden bir karîne olmadıkça asıl olarak nehy tahrîmi gerektirir.²⁴⁷ Cumhûr da “(Allah Rasûlü'nün) size yasakladığı şeyi terk edin (onlardan uzak durun)”²⁴⁸ ayetiyle terkin ya da fiilden uzaklaşmanın vâcip olduğunu söylemiştir.²⁴⁹ Selef ulemâsı da, mücerred nehy sîgasının tahrîme delâlet ettiğii şeklinde istidlâl etmiştir. Şevkânî (v. 1250/1834), nehyin tahrîmi gerektirmediğine itiraz etmiş, mücerred olarak tahrîme işaret ettiğini dile getirmiştir.²⁵⁰ Özel karîne bulunmadıkça nehyin, tahrîm dışında başka bir anlama çekilemeyeceğii; karîne varsa, “Cuma günü namaza çağrıldığınızda alış- verişi bırakın...”²⁵¹ ayetinde olduğu gibi, nehyin kerâhet ifade edebileceğii, ayetteki nehyin alış- veriş hakkında değil, farz olan Cuma namazını kaçırma endişesinden kaynaklandığı öne sürülmüştür.²⁵²

Zekiyuddin Şaban, karîne bulunmadığı sürece nehyden anlaşılması gerekenin tahrîm olduğunu şu şekilde dile getirmiştir: “Kur’ân ve Sünnette yer alan nehiylerin anlaşılmasında, bu nehiylerden maksadın ne olduğunu gösteren karînelerin bulunmaması halinde, haramlık manasının esas alınması gerekir. Çünkü dil kuralları açısından nehy, nehyedilen fiilin terk edilmesinin kesin ve bağlayıcı tarzda talep edildiğini göstermek üzere konmuş sîga demektir.”²⁵³

Abdülkerim Zeydan’ın şu ifadesinden de nehyin direkt olarak tahrîme işaret ettiğii anlaşılmaktadır: “Cumhûrun görüşü, tercihe değer olan görüştür. Nehiy sîgası, muhakkak sûrette fiilin yapılmamasını talebe delâlet etmesi için vaz’ olunmuştur.”²⁵⁴

²⁴⁶ Alâî, *Tahkîku'l-murâd*, s. 174-175.

²⁴⁷ Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 125-126.; *Risâle*, 343, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.), s. 176. Şâfiî, nehyin delâleti hakkındaki bu görüşünü Hz. Peygamber'den vârid olan nehiyeler için dile getirmiştir.

²⁴⁸ Haşr, 59/7.

²⁴⁹ Zuhaylî, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 235.

²⁵⁰ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 497.

²⁵¹ Cuma, 62/9.

²⁵² Şa'ban, *İslâm Hukukununun Esasları*, s.339.

²⁵³ Şa'ban, *İslâm Hukukununun Esasları*, s. 339.

²⁵⁴ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2003), s. 302.

Karadâvî, Reşid Rıza'dan (v. 1354/1935) nakille nehyin vaîd (tehdit) gibi birtakım karînelerle haramlığa delâlet edebileceğini ifade etmiş, sol el ile yeme- içme, ipek giyme, altın- gümüş kaplarda yeme- içme gibi örnekler vermiştir.²⁵⁵

İbn Hibbân'ın *Sahih*'in “nevâhî” bölümünün ilk nev'i için kullanmış olduğu zikir başlıklarından biri “nehiyelerin delâleti nedb olmadığı sürece gerektirdiği şeyin hatm ve îcâb olması”dır. Bu zikir başlığı İbn Hibbân'ın delil olmadığı sürece nehyin kesin bir şekilde nehyedilen fiilden uzak durmayı gerektiğini düşündüğünü göstermektedir. Dolayısıyla nehiy İbn Hibbân'a göre kerâhetten çok tahrîm ifade eder gibi görünmektedir.²⁵⁶ İbn Hibbân'ın “Sahih”de bazen, “nevâhî” bölümündeki zikir başlıklarında “tahrîm” ifadesini kullanması da bu görüşü desteklemektedir.²⁵⁷

Diğer bazı usûlcülere göre, nehyin delâleti tahrîm ve kerâhet arasında müsterektir. Karîne olmadıkça, bunlardan hiçbirine delâlet etmez.²⁵⁸ Örneğin Ebû Hanife'ye göre nehiy, delil kat'î olursa tahrîme, zannî olursa kerâhete delâlet eder.²⁵⁹ Gazzâlî de (v. 505/1111), *افعل* emir sîgasının vücûb ile nedb arasında bir hükme delâlet edebileceği gibi, *لا تفعل* sîgasının da tahrîm, tenzîh ve tahkîr vb. anlamlara delâlet edebileceğini ileri sürmüştür.²⁶⁰

İbnü'l-Cevzî de (v. 597/1201) deliller üzerinden bir değerlendirme yapmış ve nehyin delâletinin delillerin niteliğine bağlı olduğunu söylemiştir. Ona göre, nehiy mutlak olarak tahrîme delâlet eder. Kerâhete delâlet eden bir delil bulunur veya kerâhet ve tahrîm arasında bir eşitliğe işaret eden bir delil varsa durum farklıdır.²⁶¹

Nehyin tahrîm veya kerâhet ifade etmesi ile ilgili yapılan değerlendirmelerin birçoğunda üzerinde durulan “karîne” ve “delil” vurgusudur. Nehiy bir karîne veya delil ile farklı anlamlara delâlet edebilir. Aksi takdirde genel kabule göre, mahiyeti ve aslı itibarıyla nehiy tahrîm ifade etmektedir.

²⁵⁵ Bk. Karadâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Olarak Sünnet*, çev. Özcan Hıdır, (İstanbul: Yörünge yay., 2001), s. 59.

²⁵⁶ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 8.

²⁵⁷ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 14.

²⁵⁸ Şa'ban, *İslâm Hukukunun Esasları*, s. 339.

²⁵⁹ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 497.

²⁶⁰ Gazzâlî, *el-Mustasfa fî ilmi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1414/1993), I, 204.

²⁶¹ İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil min hadisi's-sahîhayn*, (Riyâd: Dâru'l-vatan, t.y.), II, 516.

4.2. Nehiy, Nehyedilenin Fesâdını Gerektirir mi?

Fesâd, bir ibadetin veya hukûkî işlemin vasıf ve şartlarındaki eksiklik ve bozukluk sebebiyle hükümsüz olması,²⁶² diğer bir deyişle sıhhatin zıddıdır. Fesâdın anlamı, ibadet ve muâmelâtta farklılık gösterir. Muâmelâtta sıhhat intifânın helâllığı ve değerini terettüb etmesi, fesâd ise bunun zıddı olarak intifâ hakkının olmaması ve değerini terettüb etmemesidir. İbadette sıhhat kazânın düşmesi yani ibadetin yerine getirilmiş olması, vakit içinde veya sonra ikinci kez yerine getirme gereğinin olmaması, fesâd ise, ibadetinin yerine getirilmemiş olması ve kazânın kişinin üzerinden düşmemesidir.²⁶³

Usûlcüler nehyin fesâdı gerektirip gerektirmeyeceği konusunda ihtilâf etmişlerdir. Fesâd ifade ediyorsa bunun dil yönünden mi, şer'î yönden mi, mana yönünden mi olduğu konusu tartışılmış ve altı görüş ortaya çıkmıştır.

1. Nehiy, dil açısından ibadet ve muâmelâtta fesâda işaret eder.
2. Nehiy, şer'an ibadet ve muâmelâtta fesâdı gerektirir. Bu görüş Ahmed b. Hanbel'e nispet edilmiştir.
3. Nehiy, mana yönünden yani aklen ibadet ve muâmelâtta fesâda delâlet eder.
4. Nehiy, fesâda delâlet etmez, ancak sıhhate delâlet eder. Bu görüş Ebû Hanife ve öğrencisi Muhammed b. el-Hasan'a nispet edilmiştir.
5. Nehiy, ibadetlerde fesâda delâlet eder, muâmelâtta mutlak olarak fesâda delâlet etmez. Bu görüş Ebû'l-Huseyn el-Basrî ve Râzî'nindir (v.606/1209).
6. Nehiy, ibadetlerde mutlak olarak menhiyyun anı'nın fesâdına delâlet eder.²⁶⁴

Fukahânın çoğu, Zâhirîler ve bazı kelamcılar nehyin fesâdı gerektirdiğini benimsemişlerdir.²⁶⁵ Cumhûru ulemâyâ göre nehy namaz, oruç gibi ibadetlerde de,

²⁶² Yunus Apaydın, "Fesâd", *DİA*, XII, 417.

²⁶³ Vefa, *Delâletü'l-evâmir ve'n-nevâhî*, s. 51.

²⁶⁴ Vefa, *Delâletü'l-evâmir ve'n-nevâhî*, s. 51-56.

²⁶⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, s. 188.

riba, nikâh, alış-veriş, zina, içki içmek gibi ibâdetler dışındaki konularda da²⁶⁶ fiilin zatından kaynaklanıyorsa (liaynihî ise) butlân ile eş anlamlı olarak fesâdı gerektirir. Şâfiîlerin çoğunluğunu oluşturduğu cumhûr, fesâd fikrinin iki temeli olduğundan bahsetmiştir. Buna göre ya bizzat nehiy sîgası fesada sebep olmaktadır ya da fesâdın şer'î bir hüviyeti vardır.²⁶⁷

Neyhin fesâdı gerektirdiğini savunanların kendilerine dayanak olarak gördükleri bir hadis vardır. Bu hadiste, Hz. Peygamber'in "kim bize ait olmayan bir iş yaparsa, onun yaptığı bu iş merdûd'tur"²⁶⁸ buyurmuştur. Bu hadise dayanarak nehyin fesâdını savunanlar, hadisin bazı varyantlarında geçen "merdûd" kelimesini fasid olarak tefsir etmişlerdir. Ayrıca ümmetin Kur'ân-ı Kerim ve sünnetteki nehiylerden anladığının da böyle olduğunu belirtmişlerdir.²⁶⁹ İbn Hacer, (v. 852/1449) hadisin açıklamasında, nehyin fesâdı gerektirdiğini, çünkü bütün nehiylerin (menhiyyâtın), din dışı olduğunu ve uzak durulması gerektiğini dile getirmektedir.²⁷⁰ Şevkânî de İbn Hacer gibi düşünmekte, hadise göre bütün nehyedilenlerin gayr-i dînî olduğunu ifade etmektedir.²⁷¹

Şâtıbî'nin konu ile ilgili değerlendirmesi ise şu şekildedir:

"Yasak (nehiy) da bu konuda aynen emir gibidir. Çünkü yasak, yasaklanılan şeyin sahîh olmamasını gerektirir. Bu ya "yasak, yasaklanılan şeyin mutlak sûrette fesâdını gerektirir" kâidesine binâen böyledir. Ya da yasağın, yasaklanılan fiilin Şâri'nin kaskına muhâlif düşmesini gerektirmesinden dolayıdır. Bu muhâlefet ya fiilin aslında olur: Altıncı bir namaz eklenmesi veya namazlardan birinin terk edilmesi gibi. Ya da fiilin niteliğinde olur. Kur'ân okumanın (kırâatin) rûkûda ve secdede gerçekleştirilmesi, mekrûh vakitlerde namaz kılınması gibi. Zira bunlar eğer Şâri'nin maksadına uygun düşseydi, o takdirde onları yasaklamaz, ya emreder ya da tercihe bırakır, hakkında izin verirdi. Çünkü Şâri'nin kaskı sebebiyle ilk anlaşılan şey izin olmaktadır, dolayısıyla onu öte aşmaz." Şâtıbî yasaklanan fiilin sahîhliğine inanan kişinin şu durumlar içerisinde bulunabileceğini ileri sürmüştür:

²⁶⁶ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 498-499.

²⁶⁷ Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, s. 289-290.

²⁶⁸ Buhârî, Sulh, 5; Müslim, Akdiye, 17; Ebû Dâvûd, Sünnet, 5.

²⁶⁹ Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, s. 290.

²⁷⁰ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379/1960), V, 303.

²⁷¹ Şevkânî, *Neylu'l-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr*, (Mısır: Dâru'l-hadîs, 1414/1993), II, 93.

1. Yasağın sıhhatine inanmama
2. Yasağın bağlayıcı türden olduğuna inanmama
3. Fiilin özünden ayrılması mümkün olan bir özellik bulundurması
4. Yasağı, hikmeti kavranabilen ve maslahata ta'lîl edilebilen türden sayma.²⁷²

Şâtıbî'nin bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere o, nehyin fesâdı gerektirdiğini aksi takdirde zaten yasağa gerek olmadığını kabul etmektedir.

İmâmu'l-Haremeyn Cüveynî (v. 478/1085), Gazzâlî, birçok Hanefî alim ise nehyin fesâdı gerektirmediğini iddia etmiştir.²⁷³ Şevkânî'nin bildirdiğine göre ise, Ebû Huseyn el-Basrî, Gazzâlî, Râzî, İbnü'l-Melâhimî (v. 536/1141) gibi alimlere göre nehiy sadece ibadetlerde fesâdı gerektirir, muâmelâtta gerektirmez.²⁷⁴ Bazı Şâfiî, Hanefî ve Mu'tezilî alimler ise ne lügaten ne de şer'an nehyin hem ibadetlerde hem de muâmelâtta fesâdı gerektirmeyeceğini söylemişlerdir.²⁷⁵

Hanefîlere göre nehiyeler, liaynihî ve ligayrihî olarak değerlendirilmektedir. Eğer nehiy liaynihî ise fesâda delâlet eder, ligayrihî ise fesâda delâlet etmez.²⁷⁶ Mu'tezile'den Ebû'l-Hasan el-Kerhî (v. 340/951), Ebû Abdillah el-Basrî (v. 369/979), Kâdî Abdülcebbâr (v. 415/1025), Ebü'l-Huseyn el-Basrî gibi alimler de aynı şekilde "menhiyyun anh ligayrihî" nin (cuma vakti alış- veriş gibi) fesâdı gerektirmeyeceğini kabul etmişlerdir.²⁷⁷

Muhammed Vefa bu görüşleri zikrettikten sonra kendi görüşünü şu şekilde dile getirmiştir: "Nehiy, menhiyyun anh'ın zatına yönelik fesâdı gerektirir. Ancak hâricî bir duruma yönelik nehiy, fesâdı gerektirmez."²⁷⁸

Nehyin tahrîm veya kerâhet mi ifade ettiği konusunda delâletlere yapılan vurgu, fesâd konusunda menhiyyun anh'ın niteliğine yapılmıştır. Ayrıca ibadet ve

²⁷² Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 318- 319.

²⁷³ Âmidî, *el-İhkâm*, s. 188.

²⁷⁴ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 498.

²⁷⁵ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 501.

²⁷⁶ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, s. 501.

²⁷⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, s. 188.

²⁷⁸ Vefa, *Delâletü'l-evâmir ve'n-nevâhî*, s. 60.

muâmelât ayrımı ve menhiyyun anh'ın taabbudî bir yönünün bulunup bulunmaması fesâd fikrini etkilemiş ve yorumlar bu boğrutuda yapılmıştır.

4.3. Nehiyde Fevrîlik ve Devamlılık

Usûlcülerin çoğunluğu, nehyin amacının yasaklanan fiilden ortaya çıkacak zararı önlemek olduğu, bu yasaklamayı belirli bir dönemle sınırlandırmanın olmaması gerekeceği düşüncesiyle nehyin tekrar (devamlılık) ve fevr (hemen uyma gereği) ifade ettiğini kabul etmişlerdir.²⁷⁹ Bu yönüyle nehyin emirden ayrıldığı, emrin kendi başına fevr ve tekrarı gerektirmediği, nehyin ise, hem fevri hem de tekrarı gerektirip, devamlılık arz ettiği ve tüm zamanları kapsadığı ileri sürülmüştür.²⁸⁰

Buna karşın, Âmidî karîneyi öne çıkararak, bir karîne bulunmadıkça nehiy ile devamlılığın kastedilmediğini dile getirmiştir. Âmidî'ye göre bir fiilden nehyetme, o fiilden devamlı sûrette uzak durmayı gerektirir. Eğer bir efendi kölesine “şunu yapma” derse ve köle herhangi bir vakitte yasaklanan fiili yaparsa, ulemâ ve dilcilere göre kınanmayı hak eder. Şüphe yok ki nehiy ile devamlılık kastediliyor olabilir, faiz, içki içmek, vb. durumlarda. Diğer taraftan devamlılık kastedilmeyor da olabilir. Hayz halinde oruç, namaz, vb. Her iki şekilde de bir fiilin terkinin isteme söz konusudur. Şayet nehiy devamı ifade etseydi, devamı gerektirmeyen durumlardaki nehiy delile muhâlefet etmiş olurdu. Bu ise uzak bir ihtimaldir. Dolayısıyla bir karîne bulunmadıkça nehiy ile devamlılık kastedilmemiştir.²⁸¹ Aynı şekilde Bakıllânî (v. 403/1013) ve Fahreddin er-Râzî gibi alimler de nehyin tekrar ifade etmeyeceğini benimsemişlerdir.²⁸² Ayrıca nehyin karîne olmaksızın bizzat sîgasıyla tekrara, bir kere uyulmaya, devama delâlet etmeyeceği belirtilmiştir. Örneğin doktor hastasına “et yeme” dese, bu nehiy hastanın hayatının sonuna kadar et yemekten uzak

²⁷⁹ Apaydın, “Nehiy”, s. 545. Ayrıca bk. Vefa, *Delâletü'l-evâmir ve'n-nevâhî*, s. 50, Vefa konuyla ilgili Âmidî'den nakilde bulunarak nehyin emrin zıddına fevrîlik gerektirdiğini, herhangi bir vakit tahsîsi olmaksızın tüm vakitleri kuşattığını ve devamlılık arz ettiğini belirtmiştir. Örneğin efendi kölesine “la tef'al” yani “yapma” dese, köle de yapma dediği şeyi yapsa köle efendisinin nehyine muhâlif hareket etmiş olur ve âkillerin örfü ve dilin aslına göre zemme müstehak olur. Şayet nehiy tekrar ve devamı gerektirmeseydi durum böyle olmazdı.

²⁸⁰ Şa'ban, *İslâm Hukukunun Esasları*, s. 340.

²⁸¹ Âmidî, *İhkâm*, s. 194.

²⁸² Apaydın, “Nehiy”, s. 545.

durmasını gerektirmez.²⁸³ “*Sarhoş iken namaza yaklaşmayın*”²⁸⁴ ayetinde olduğu gibi muvakkat oluşa işaret eden bir karîne olduğunda da nehyin devamlılık arz etmeyeceği ileri sürülmüştür.²⁸⁵

Yukarıda verilen örneklerden hareketle, nehyin devamlılığında etkili olan unsurun nehyedenin amacı olduğu söylenebilir. Özellikle Hz. Peygamber’in nehiyelerinde devamlılığın söz konusu olup olmaması O’nun (s.a) murâdının tespitiyle mümkün görünmektedir. Ancak Allah Rasûlü’nün yasakladığı şeylerden kesin bir şekilde uzak durulması talebi gözden kaçırılmamalıdır. Bu talep, Hz. Peygamber’in amaç ve murâdının etkisini azaltan, O’nun (s.a) bütün nehyettiklerinden devamlı ve kat’î bir şekilde kaçınılmasını ifaden bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla hadislerdeki nehiyelerin devamlılık özelliğinin belirlenmesinde Hz. Peygamber’in niyeti kesin bir şekilde ortaya konulamamışsa, söz konusu nehyin devamlılık özelliği taşıması kuvvetle muhtemeldir.

4.4. Nehyedilen Fiilin Mahiyeti ve Fiili İşleyen Durumu

Alâî’ye (v. 761/1359) göre “O (Allah) kötü işleri ve münkeri nehyeder”²⁸⁶ ayetinden yola çıkarak menhiyyun anh’ın kabîh olarak nitelendirilmesi gerekmektedir. Çünkü nâhî (Allah) hakîmdir ve bir şeyi ancak kabîh olduğu için nehyeder. Menhiyyun anh, kabîh li-aynihî ve kabîh li-gayrihî olarak iki kısma ayrılır. Kabîh li-aynihî iki çeşittir:

1. Kabîh li-aynihî vaz’an: Şarî’nin kabîh nitelemesi olmaksızın zâtı nedeniyle kabîh olandır. Küfür gibi. Akıl şer’î bir nass olmaksızın da küfrün çirkin bir fiil olduğunu görebilir. Zina, içki içmek, öldürmek vb. fiiller de böyledir.
2. Kabîh li-aynihî şer’an: Hür bir kişinin satılması gibi şer’an kabîh addedilendir. Örneğin akıl, Yusuf (a.s) kıssasından öğrendiği şekliyle hür kişinin satılmasını tecvîz edebilir. Ama bu fiil şer’an kabîh sayılmıştır. Çünkü Şariî bey’i mal değişimi olarak açıklamıştır. Hür kişi ise onun katında mal değildir.

²⁸³ Ebû Zehrâ, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener, (Ankara: Fecr yay., 1994), s. 157.

²⁸⁴ Nisâ, 4/43.

²⁸⁵ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 184.

²⁸⁶ Nahl, 16/90.

Kabîh li-gayrihî de iki çeşittir:

1. Kabîh li-gayrihî vasfen lâzimen:

Bayram gününde oruç gibi. Bu fiil zâtı itibariyle nehyedilmiştir ama zatından dolayı değil. Çünkü zâtı itibariyle oruç bir ibadettir.

2. Kabîh li-gayrihî mücâviran:

Hayızlı günlerinde eşiyle ilişkiye girmek gibi. Kişinin eşi olması itibariyle ilişki meşrû bir fiildir. Fakat bu fiil ona eşlik eden bir durumdan dolayı haram addedilmiştir. Fiile eşlik eden durum böyle bir ilişki sebebiyle kadına verilmesi muhtemel olan ezâdır. Ezan vaktinde alış- veriş, gasp edilmiş yerde namaz, ipek elbise vb. bu tür fiilerdendir.²⁸⁷

Kabîh olarak nitelenen menhiyyun anh'ı işleyenin veya bundan uzak duranın durumuna da nehiy konusu içerisinde değinilmiştir. Buna göre, nehyedilen fiilden uzak duranın din tarafından övüleceği, bu fiili işleyenin ise kınanacağı ileri sürülmüştür.²⁸⁸ Alâî, benzer bir görüşü şu şekilde dile getirmektedir: “Menhiyyun anh'ın faili dünyada kınanmayı, ahirette cezalandırılmayı hak eder. Çünkü o âsîlik etmiş, kendinden istenene muhâlefet etmiştir.”²⁸⁹ Alâî'nin şahsî fikrine göre de, nehyedilen fiili işleyen ahirette bu fiilinden dolayı cezalandırılır.²⁹⁰

4.6. Nehyin Zıddının Mücebi

Zıddının mücebi nehyin ihtilâflı konularından biridir. Konuyla ilgili farklı kanaatler ortaya çıkmıştır. Şâfiî, Hanefî alimlerin ve muhaddislerin geneli eğer zıddı tek ise bir şeyi emretmenin, onun zıddını nehyetmek olduğunu kabul etmişlerdir. Örneğin imanı emretmek, küfrün yasaklanmasıdır. Zıt tek değil ise nehiy tüm zıtları kapsar. Ayakta durmayı emretmek oturmayı, uzanmayı vb. tüm fiilleri nehyetmektir. Nehiy söz konusu olduğunda ise, ittifak halinde olunan görüşe göre, bir şeyi nehyetmek eğer zıt tek ise, zıddı emretmektir. Küfrü nehyetmek imanı emretmek, hareketi nehyetmek durmayı emretmektir. Zıt birden fazla ise bazılarına göre bütün zıtları emir, bazılarına göre belli olmayan birini emretmektir. Maturidî'ye (v.

²⁸⁷ Alâî, *Tahkîku'l-murâd*, s. 165-166; Ayrıca bk. Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 184- 185.

²⁸⁸ Ebû Zehrâ, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, s. 156; Şa'bân, *İslâm Hukukunun Esasları*, s. 340.

²⁸⁹ Alâî, *Tahkîku'l-murâd*, s. 165.

²⁹⁰ Alâî, *Tahkîku'l-murâd*, s. 184.

333/944) göre ise emir ve nehiy arasında fark yoktur. Bir şeyi emretmek zıddını nehyetmek, bir şeyi nehyetmek zıddını emretmektir. Mutezile'ye göre ikisi farklıdır.²⁹¹ Yani, Mutezile'ye göre nehyedilenin zıddının emredilmesi gibi bir durum söz konusu değildir. Cessâs (v. 370/981) gibi Hanefî usûlcülere göre nehyedilenin birden çok zıddı varsa, nehiy ile bu zıtların tamamının veya birkaçının emredilmiş olması mümkün değildir. Diğer bazı Hanefî usûlcülere göre ise birden çok zıt varsa bu zıtlardan herhangi birini yaparak asgarî şekilde nehye uyulmuş olur. Bu görüşler yanında, birçok zıddı da olsa nehyin mücebinin emretmek olduğunu savunarak, zıddını yerine getirmenin gerekli olduğunu savunanlar olmuştur.²⁹²

Kadı Ebû Zeyd ed-Debûsî (v. 430/1039), Serahsî (v. 483/1090), Pezdevî (v. 482/1089) vb. alimlere göre herhangi bir şeyi nehyetmek, zıddının yerine getirilmesine vacibe yakın bir sünnet niteliği kazandırır.²⁹³

Hadisler için değerlendirecek olursak bir şeyi emretmenin onun zıddını emretmek olduğunu her türlü nehiy için söylemek zordur. Hadislerdeki bazı nehiyeler sadece “talebü'l-terk” ifade etmekte, bir fiil ya da davranış nehyedilirken diğeri emredilmemektedir. Örneğin “Allah dövme yapana da yaptırana da lanet etmiştir” hadisinde nehyedilen davranış “dövme” dir. Böyle bir nehyin pozitif biz zıddı mevcut değildir. Ancak negatif bir zıt olarak “dövme yaptırmama” emrediliyor denilebilir. Halbuki nehiy sadece dövme yatırmayı engellemeye yönelik olup ekstra bir durum içermemektedir. Aynı şekilde evde resim bulundurmaya yasaklayan hadiste de nehiy sadece evde resim bulundurmaya yöneliktir. Evde resim bulundurmaya denilip evde şunları bulundurun gibi bir emir söz konusu değildir. Örneğin güneş doğarken ve batarken namaz kılmayı yasaklayan hadis bu vakitlerdeki nehye yönelik bir anlam içermekte olup, bu vakitler dışında namaz kılın emrini içermemektedir. Yine Hz. Peygamber altın yüzük takmayı yasaklarken altın olmayan yüzüğü takmayı emretmemiştir. Kabir ziyaretinin yasaklanması da mücerred bir nehiydir. Pozitif biz zıttan bahsetmek mümkün değildir. Elbette durum tüm nehiyeler için aynı değildir. Mesela kadının mahremsiz yolculuğu ile ilgili hadis “mahremsiz yolculuğu” nehyederken aslında “mahremlî yolculuğu” emretmektedir. Kadınlarla

²⁹¹ Vefa, *Delâletü'l-evâmir ve'n-nevâhî*, s. 61-62.

²⁹² Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, s. 189-193.

²⁹³ Vefa, *Delâletü'l-evâmir ve'n-nevâhî*, s. 63-64.

ters ilişkiyi ölüm olarak niteleyen hadis, normal ilişkiyi emretmektedir. Kısacası hadisler için, emir ve nehiy arasında, genel bir zıtlık ilişkisinden söz etmek mümkün değildir.

Nehiy, yukarıda değindiğimiz alt konularıyla özellikle fıkıh usûlünün önemli konuları içerisinde yer almıştır. Bu konular üzerinde daha ayrıntılı tartışmanın daha çok fıkıh usûlünü ilgilendirdiğini düşünüyoruz. Biz pratik olarak, Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerinde var olan nehiy eyleminin niteliği ve yorumu üzerinde durmak istiyoruz. Bu doğrultuda bize göre ilk yapılması gereken Hz. Peygamber'in nehiy eylemlerinde kullandığı sözlü veya fiilî ifade biçimlerini tespit etmek ve bunların anlamları üzerinde durmaktır.

5. Hz. Peygamber'in Nehiy Eyleminde Kullandığı İfade Kalıpları

Hz. Peygamber'in nehiy eyleminde tercih ettiği ifade kalıplarına geçmeden önce, O'nun (s.a) hadislerde kullanmış olduğu dilin genel özelliklerine değinmek istiyoruz.

5. 1. Hz. Peygamber'in Kullandığı Dil

Hz. Peygamber'in hadislerde kullandığı dil ile kastedilen hadislerdeki cümlelerin yapısal özellikleri ve kâidelerinden çok Hz. Peygamber'in konuşma tarzı ve üslûbudur. Hz. Pegamber'in bu tarz ve tavrının nakledilme şekli daha çok konuşma dili ile gerçekleşmiştir ve bu nedenle hadislerde serbest bir dil kendini göstermektedir.²⁹⁴

Allah Teâlâ, tebliğ görevlerini îfâ edebilmeleri için peygamberlerin içinde buldukları toplumun dilini açıkça ve kolay bir şekilde konuşabilme ve anlayabilmelerinin önemine ayet-i kerimede şöyle işaret etmektedir: “*Biz, her peygamberi onlara açık seçik anlatsınlar diye, kendi milletinin diliyle gönderdik...*”²⁹⁵ Ayete uygun olarak, Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu dil de fasîh bir Arapça idi. Hatta Sahabe'den bazıları O'nun (s.a) nasıl bu kadar güzel ve değişik lehçelerde konuşabildiğine hayret ederek, bunun nedenini sorduklarında Hz.

²⁹⁴ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 242-243.

²⁹⁵ İbrahim, 14/4.

Peygamber: “*Beni Rabbim eğitti, en güzel şekilde eğitti ve çocukluğum da (Arapçayı en fasih konuşan) Benî Sa’d’da geçti*” diyerek cevap vermiştir.²⁹⁶

Hız. Peygamber konuşmasında, dilin bütün anlatım tekniklerine fazlasıyla başvurmuş, teşbih, istiâre, mecaz, kinâye gibi edebî sanatları konuşma ve diyaloglarında sıklıkla kullanmıştır.²⁹⁷ Bu sanatları kullanırken, muhatabın seviyesini dikkate almış ayrıca konu, ortam gibi durumları da göz önünde bulundurmuştur.²⁹⁸ O (s.a) diyaloglarında açık, net ve özlü bir dili tercih etmiş, bazen günlük dile de başvurmuştur.²⁹⁹ Bu bağlamda O’nun (s.a) konuşma dilindeki “cevâmiu’l-kelim” özelliği³⁰⁰ hadislerdeki dil konusunda üzerinde durulması gereken bir konudur. Hız. Peygamber’in dikkat ettiği özlü anlatım, muhâtabın anlatılanı daha kolay ve net bir şekilde anlamasını sağlamıştır. Modern dil biliminde “cevâmiu’l-kelim”in önemine şöyle değinilmektedir:

“Uzunca bir söz, ele aldığı alanı bir dizi kolayca fark edilir konuya ve duruma bölmelidir. Böylece dinleyenin çok sayıda tek tek parçayı hafızasında tutmasına gerek kalmaz, sadece kendi içinde kapalı birimlerin muhafazası yeterli olur...Anlama, cümlenin ritim ve içerik bakımından açıkça belli şekilde bölünmesi ile desteklenebilir. İnsanın gözü bunu kesmiyorsa, bu durumda daha kısa cümleler kurtmalı, ancak bunların zaman bakımından doğru dizide sıralanmasına dikkat etmelidir.”³⁰¹

Hız. Peygamber, cevâmiu’l-kelim çerçevesinde en doğru kelime veya ifadeyi seçerek muhâtabın işini kolaylaştırmıştır. O (s.a), konuşmanın veya söz sarf etmenin tesâdüfî bir iş olmadığını, kullanılacak kelime veya cümle yapısının önemli olduğunu bu tavrıyla göstermektedir. Modern dilbilimciler Hız. Peygamber’in bu tavrının anlama faaliyetindeki önemine işaret etmektedirler:

²⁹⁶ Münâvî, *Feyzu’l-kadîr şerhu’l-Câmiî’s-sağîr min ehâdisi’l-beşîri’n-nezîr*, (Beirut: Dâru’l-fikr, 1427/2006), I, 287.

²⁹⁷ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 256. Ayrıca bk. Fikret Karapınar, *Anlatım Özellikleri Açısından Sahih- Hasen Rivâyetler ve Mevzû Haberler*, (Konya: Adal Ofset, 2009), s. 51.

²⁹⁸ Karapınar, *Anlatım Özellikleri Açısından Sahih- Hasen Rivâyetler ve Mevzû Haberler*, s. 50-51.

²⁹⁹ Heyet, *Hadislerle İslâm*, (Ankara: TDV yay., 2013), I, 104.

³⁰⁰ Müslim, *Mesâcid*, 5.

³⁰¹ Walter Porzig, *Dil Denen Mucize I*, (Ankara: TDK yay., 1995), s. 124-125.

“Dil tasvirinin bu –kaçınılmaz olduğu muhakkak- yanlış ve dolambaçlı yolu, dikkatimizi gene de önemli bir olguya çekmektedir. İnsanın konuşma eylemi, görünüşteki bütün serbestliğe tesâdüflüğe rağmen, çok sıkı kurallarla belirlenmiş yollarda gerçekleşmektedir. Belirli durumlarda sözün sadece belirli biçimleri kullanılabilir; başka biçimler kullanıldığı takdirde insanı ya anlamazlar, ya yanlış anlarlar, ya da en azından ona gülerler.”³⁰²

Ancak cevâmiu’l-kelim’in sadece az kelime ile çok anlam şeklinde anlamak bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Cevâmiu’l-kelim aynı zamanda Hz. Peygamber’in kullandığı dil, kelimeler veya ifade tarzlarındaki anlam derinliğini de ifade etmektedir.³⁰³

Câhız (v. 255/869) Hz. Peygamber’in kullanmış olduğu dilin karakteristiğini şöyle tasvîr etmektedir:

“O’nun (s.a) sözlerinde harfler az ve manalar çoktu ve ayrıca yapmacıklıktan uzak, zorlamalardan beri idi...O (s.a), uzatılması gereken yerde (konuşmayı) uzatır, kısa tutulması gereken yerde kısa konuşurdu...Ancak hikmet içeren ve ismet sıfatına sahip sözlerle konuşurdu. O’nun (s.a) sözleri (Allah’ın) te’yîdi ile inşa edilmiş ve bu sözlerdeki başarısı kolaylaştırılmış, bu sözler Allah tarafından muhabbetle donatılmış ve kabul edilmeye layık kılmıştır. Onun (s.a) sözlerinde Allah, heybet ve tatlılığı, anlatı güzelliğini, söz azlığını toplamıştır. Bunun yanında O’nun (s.a) söylediklerinin tekrar edilmeye ihtiyacı olmamış, dinleyicinin tekrar sormasına gerek kalmamıştır... İnsanlar, Hz. Peygamber’in kelâmından daha faydalı, lafız olarak daha doğru, daha ölçülü, tavır olarak daha güzel, isteği anlatmada daha doyurucu, daha fasîh ve daha net bir söz işitmemişlerdir.”³⁰⁴

Câhız’ın hadislerdeki dil ve üslûba yönelik bir eleştiri getirmemesi, hadislerin üslûp ve dil açısından sorunlu olmadığına bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Çünkü Câhız’ın vefatından önce hadislerin büyük çoğunluğu yazılmış ve tasnif

³⁰² Porzig, *Dil Denen Mucize I*, s. 102.

³⁰³ Karapınar, *Anlatım Özellikleri Açısından Sahih- Hasen Rivâyetler ve Mevzû Haberler*, s. 56.

³⁰⁴ Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, (Kâhire, Mektebetü’l-hâncî, 1418/1998), II, 17-18.

edilmişti. Eğer hadislerde râvî tasarruflarından kaynaklanan bir bozulma söz konusu olsaydı Câhız bu durumu mutlaka dile getiriri ve eleştirirdi.³⁰⁵

İbnü'l-Esîr (v. 606/1210) de tıpkı Câhız gibi Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu dilin üstünlüğünü ifade etmektedir. Ona göre Allah Rasûlü (s.a) Arab'ın en fasih, anlaşılır ve tatlı konuşanıdır. O (s.a) en doğru lafzı seçer, lehçeleri en anlaşılır şekilde konuşurdu.³⁰⁶

Hadislerin de Kur'ân gibi dil açısından belirli bir kimliği olduğunu kabul eden Ahmed Hamidî'ye göre Kur'ân gibi hadislerin dili de aynı şekilde yüksek bir Arap edebiyatı içinde ortaya çıkmıştır. Hiç şüphesiz hadislerin çoğu orjinal lafızlarla rivâyet edilmemiştir ama Kur'ân diğer materyalle karışmasın diye Hz. Peygamber'in ve ashâb'ının sözlerinin çoğu korunmuştur. Kur'ân gibi hadislerin dili de onu standartların altına düşürecek materyali kabul etmeyen belirli bir standarda sahiptir. Bu nedenle hadisin dili üzerinde sürekli bir çalışma gereklidir, böylece hadis araştırmacıları kullanılan dilin temelindeki dil yeteneğini elde etmiş olurlar. Ayrıca hadislerde sık kullanılan zor stilleri anlamada da bir problem yaşamazlar. Bu yetenek Arap dilinin sentaks ve morfolojisinden kaynaklanan zorlukların çözümü için de gereklidir. Kişi bu yazılı malzemelerin sahiplerinin ne dediğini anlamak için derin bir şekilde çalışmalıdır. Hiçbir kimse Arap dilinin lezzetlerini, onun değişik stillerini ve yapılarını tanımadan, bunlardan haberdar olmadan hadis ilminin zorluklarını çözemez.³⁰⁷

Emin Islâhî de mana ile rivâyetin dezavantajını kabul etmekle birlikte, Hâmidî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ona göre, hadis literatürünün dili klasik Arapça standardında olsa bile, Kur'ân'ın aksine hadislerin çoğu kelimesi kelimesine rivâyet edilmemiştir. Kelimelerden (lafızlardan) ziyade düşünceler (yorumlar) rivâyet edilmiştir. Buna rağmen hadislerin dili yüksek bir standardı barındırmaktadır. Hadis dilinin kalitesi birçok ilk dönem kaynağından daha üstündür. Nebevî söz (hadis) üzerinde çalışırken onun bu yönünün üzerinde durulması son derece önemlidir. Allah'ın lütfuyla sözlü geleneğin ilk döneminde kaydedilmiş birçok hadis

³⁰⁵ Karapınar, *Anlatım Özellikleri Açısından Sahih- Hasen Rivâyetler ve Mevzû Haberler*, s. 59.

³⁰⁶ İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, I, 4.

³⁰⁷ <http://www.renaissance.com.pk/JulHadi2y6.htm>. Erişim tarihi: 23.12.2013.

koleksiyonu vardır ve hadislerin dili Peygamber dönemine çok yakındır. Dilin sürekli değiştiğini ve geliştiğini kabul edersek biz Peygamber ve Sahabe dönemine daha yakın dili tercih etmeye muhtacız. Hadislerin söz dizimsel ve morfolojik analizlerinde genellikle uzman gramercilerin, sözlük bilimcilerin ve alanın meşhur yazarlarının kararları hüküm sürmektedir. Bu nedenle, zor kelimelerin ve karışık cümle yapılarının açıklamaları üzerinde karar verirken onların yorumları ve görüşleri birinin kişisel anlayışına tercih edilmelidir. Hadis dili ile meşgul olan bir öğrenci için Hz. Peygamber ve sahabe döneminde konuşulan dilin uzmanlığı ve yeterliliği önemli olduğu gibi bu dilin tadı ve kokusu da çok önemlidir. Bu, ona Peygamber dönemindeki dil ile daha sonrakileri ayırmada yardımcı olacaktır.³⁰⁸

Hz. Peygamber'in dilinin ve hadislerdeki üslûbun fesâhatini tarihî verilerin doğruladığı söylenebilir. Özellikle Mekkeli müşriklerin Allah Rasûlü'nün (s.a) kullanmış olduğu dil ve üslûba bir eleştiri getirmemeleri aksine övmeleri bu verilerden en önemlisidir. Bu veriyi hadislerdeki dilin üstünlüğü için bir delil olarak kabul eden Karapınar'a göre "hadislerde hikemî bir dil göze çarpmaktadır. Hadislerin cümle yapılarında, hiçbir insanın sözünde bulunmayan mükemmellikte bir harmoni/insicâm ve ruh hissedilir. Hz. Peygamber'in hadislerinde dikkati çeken bu vasıflar, O'nun (s.a) üslûbunun bir parçasını oluşturmaktadır."³⁰⁹

Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu dilin bahsedilen bu özelliklerine karşın mana ile rivâyetin cevazından kaynaklanan, lafızların veya ifadelerin Hz. Peygamber'e aidiyeti problemi gündeme gelmiştir. Lafzî mütevatirin yok denecek kadar az olması, hadislerin bizatihi Hz. Peygamber'in ağzından çıktığı şekliyle rivâyet edilmemesi gibi sebeplerden dolayı hadislerdeki lafızların veya ifadelerin Hz. Peygamber'e ait olma ihtimalinin düşüklüğü dile getirilmiş³¹⁰ ve hadisler için dil

³⁰⁸ <http://islamicstudies.islammessage.com/ResearchPaper.aspx?aid=608>. Erişim Tarihi: 23.12.2012 (internet adresi, bing arama motoruna yapıştirılarak arandığında ulaşım sağlanmaktadır. Diğer arama motorlarında ulaşım yoktur)

³⁰⁹ Karapınar, *Anlatım Özellikleri Açısından Sahih- Hasen Rivâyetler ve Mevzû Haberler*, s. 60-61.

³¹⁰ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 183. Bedir, fıkıh usullerindeki dil konularıyla ilgili bölümlerin genel olarak Kur'an odaklı olduğunu, Pezdevî'ye kadar kitab başlığı altında işlenen işlenen dil konularının Hz. Peygamber'in sözlerine de uygulanacağına dair net bir ifadeye rastlanmadığını belirtmiştir. Pezdevî şöyle demiştir: "Bil ki, Peygamber'in sünneti emir, nehiy, hâss, âmm ve diğer geride geçen (dil) bölümlerini kapsar; sünnet de bu bölümleri hükümleriyle açıklarken Kitab'ın bir yardımcıdır, o halde onları tekrar etmeyeceğiz. Bu bölüm ise ittisal yolları ve benzeri Kitab için geçerli olmayan ve sünnete özgü olan konulara hasredilmiştir." Pezdevî'nin bu tespitlerine Bedir itiraz

açısından karakteristik özelliklerden bahsedilemeyeceği ileri sürülmüştür. Bu nedenle dilcilerin hadislerle ilgili çalışmalarından uzak durdukları iddia edilmiştir. Ebû Reyeye, Mustafa Sâdık er-Râfiî'yi referans göstererek bu iddiayı savunanlardan biridir. Râfiî'ye göre, hadisler de vahiy ile aynı kaynaktan gelmektedir. Ancak, mana ile rivâyet nedeniyle, Sîvebeyh (v.180/796) gibi Kûfe ve Basra ekolünden gelen dilciler, gramer ve edebiyatta hadisle değil, Kur'ân ile istişhâd etmişlerdir.³¹¹

Dilciler arasında görülen hadisle istişhâd (ihticâc) ile ilgili tartışmalar hicrî yedinci asırda ortaya çıkmıştır. Bildiğimiz kadarıyla bu konuyu gündeme getiren ilk kişi, İbnü'd-Dâi' ismiyle meşhûr, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed'tir (v. 680/1281). İbnü'd-Dâi', nahiv kâidelerine uymayan hadislerle istidlâl etmemiştir. Çünkü ona göre hadisler Allah Rasûlü'ne ait lafızlarla değil mana ile rivâyet edilmiştir. Ebû'l-Hayyân el-Endelûsî (v. 745/1344) ve Suyutî de İbnü'd-Dâi'ye bu görüşünde iştirak etmişlerdir.³¹²

Ebû Reyeye'nin ve dolayısıyla er-Râfiî'nin ve İbnü'd-Dâi'nin bu görüşlerine itiraz eden Ebû Şehbe'ye göre, rivâyette aslolan hadisin Hz. Peygamber'den işitildiği şekliyle nakledilmesidir. Mana ile rivâyet, lafızların unutulması veya tam emin olunmadığında yani ihtiyaç anında kullanılabilir bir ruhsattır.³¹³ Ebû Şehbe, rivâyette aslolanın lafızları olduğu gibi nakletme olduğuna delil olarak “Her kim bizden bir şey duyar ve onu duyduğu gibi naklederse, Allah onun yüzünü ağartsın”³¹⁴ hadisini kullanmıştır. Bu hadis ona göre, işitilene olduğu gibi aktarmaya teşvîk için

sadedinde şu yorumu yapmıştır: “Aslında bu, hadis taraftarlarının sünneti hadisle bir kabul eden ve ardından onu “nass” kavramı içine dahil eden yaklaşımlarının 5. / 11. Yüzyılda klasik Hanefî fıkıh teorisinde, en azından ilksel düzeyde, tamamen kabul edildiğini gösteren çok açık bir ifadedir. Gerçi onların mana ile rivâyete dair görüşleri Pezdevî'den sonra da paylaşılmaya devam edilmiştir. Ancak, şu sorunun onların gündemini pek meşgul etmediği görülüyor: Eğer rivâyetler mana rivâyet edilmiş ise, yani Allah Rasûlü'nün sözleri genellikle aynı sözcüklerle aktarılmamışsa, bu onlarda lafzın râvîye ait olabileceği olasılığını akla getirmez mi? Bu durumda Kitab gibi hem lafız hem de mana ile vahiy olan bir ifadeyi lafzen vahiy olmayan ifadelerle aynı kefeye koymak ve ikincileri de birincilerin içinde olduğu dilsel kurallara tabi olduğunu söylemek ne kadar sağlıklı olur? Bu sorular teorik olarak geçerlidir; ancak Pezdevî bu alternatif yaklaşımın imalarını kendisinden önce, geliştirilen haber teorisinin genel hatlarını değiştirecek şekilde okumadığı için, bu sorular pratikte geçerliliğini kaybetmektedirler.” bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 183-184.

³¹¹ Ebû Reyeye, *Edvâ ale's-sünne*, s. 80-81.

³¹² Üde Halîl, *Binâu'l-cümle fi'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf fi's-sahîhayn*, (Amman: Dâru'l-beşîr, 1411/1991), s. 677-678.

³¹³ Ebû Şehbe, *Difâu ani's-sünneti ve raddü şübehi'l-müsteşrikîn ve'l-küttâbi'l-muâsirîn ve beyânü's-şübehi'l-vâride ale's-sünneti kadîmen ve hadîsen ve raddühâ radden ilmiyen sahîhan*, (Kahire: Mektebetü's-sünne, 1409/1989), s. 55.

³¹⁴ Tirmizî, *İlim*, 7.

söylenmiştir. Bu hadis mûcibince, mana ile rivâyeti câiz görenler dahi efdal olanın, hadisi orijinal lafızlarla rivâyet etmek olduğunu kabul etmektedirler.³¹⁵ Subhi Salih de manen rivâyete cevâz verilmesine rağmen hadis rivâyetinde lafızların korunmasına önem verildiğini düşünmektedir. Salih'in verdiği bilgiye göre, ilk hadis râvîleri rivâyetlerin lafzen ve nassa uygun olması hususunda titiz davranmışlardır. Hatta و ve ف harflerine dahi dikkat etmişler, bunların birbiri yerine kullanımında tesâhül göstermemişlerdir. Ayrıca mana ile rivâyeti sadece doğuştan arap olan ve arapça konuşan sahabe, tabiîn, fakih imamlar ve râvîler yapmışlardır.³¹⁶

Bize göre manen rivâyet hadislerde kullanılan dilin genel karakteristiği ve yapısını etkileyecek bir durum değildir. Özellikle birçok hadisin birden fazla tarikle rivâyet edilmesi ve bu tariklerdeki metinlerin çoğu zaman benzerlik sergilemesi bir hadisin yüzde yüz olmasa da en azından önemli bölümünün lafız olarak Hz. Peygamber'e ait olma ihtimalini yükseltmektedir. Bu durum ise, Kur'ân-ı Kerim eşdeğerinde olmasa dahi hadisler için de dil açısından genel bir karakterden bahsetmeyi mümkün kılmaktadır. Ebû Şehbe'nin de vurguladığı gibi mana ile rivâyetin bir ruhsatı ifade etmesi, bunun da hadislerin lafızlarının Hz. Peygamber'e aidiyetini güçlendirmesi bu karakterin varlığını daha da sağlamlaştırmaktadır. Ayrıca mana ile rivâyetin hadislerin çoğunun henüz tedvîn edilmediği yani henüz fasîh arapçanın bozulmadığı dönemde gerçekleşmiş olması da mana ile hadis rivâyetinin hadislerdeki üslûbu bozmadığına delil olabilir.³¹⁷

Mana ile rivâyetten kaynaklanan eleştirilere rağmen, hadisle istişhâd eden birçok dil bilimci vardır. İbn Mâlik (v. 672/1274)), İbn Hişâm (v. 761/1360)), İbnü't-Tayyib (v. 1170/1757), ed-Demâminî (v. 828/1425) gibi ulemâ hadisi delil olarak kullanmışlar³¹⁸ ve hadislerdeki dil özelliklerini görüp, nebevî belâgat ile ilgili eserler telif etmişlerdir.³¹⁹ Yakın dönemde ve günümüzde de hadisleri dil açısından inceleyen çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bazıları;

³¹⁵ Ebû Şehbe, *Difâu ani's-sünne*, s. 57.

³¹⁶ Subhî Salih, *Ulûmu'l-hadis ve mustalahuh*, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2009), s. 329.

³¹⁷ Karapınar, *Anlatım Özellikleri Açısından Sahih-Hasen Rivâyetler ve Mevzû Haberler*, s. 69.

³¹⁸ Ebû Şehbe, *Difâu ani's-sünne*, s. 222. Ayrıca bk. Üde Halîl, *Binâu'l-cümle*, s. 687.

³¹⁹ Ebû Şehbe, *Difâu ani's-sünne*, s. 46. Hadisle istişhâd eden dilciler için ayrıca bk. Üde Halîl, *Binâu'l-cümle*, s. 691. Üde Halîl, hadisle istişhâd eden yirmi dilcinin ismini vermiştir.

1. Muhammed Sabbağ'ın, *et-Tasvîru 'l-fennî fi 'l-ehâdisi 'n-nebeviyye*
2. Kemâl İzzeddin'in, *el-Hadîsu 'n-nebeviyyi 'ş-şerîf mine 'l-vicheti 'l-belâgiyye*
3. Muhammed Edip Sâlih'in, *Lemehât fi usûli 'l-hadis ve 'l-belâgatü 'n-nebeviyye*
4. İzzeddin es-Seyyid'in, *el-Hadîsu 'n-nebevî mine 'l-vicheti 'l-belâgiyye*
5. Muhammed Kutub'un, *Kabasât mine 'r-rasûl*
6. Abdurrahman el-Meydânî'nin, *Ravâiu min akvâli 'r-rasûl*
7. Adnan Zarzûr'un, *el-Beyânu 'n-nebevî* adlı eserleridir.³²⁰

Ayrıca, İbrahim Avdî, *Teeemmülâtün fi 'l-beyâni 'n-nebevî*, Muhammed Hasan Zîr, *el-Kasas fi 'l-hadisi 'n-nebevî* adlı eserlerinde hadisleri Arap dili açısından tahlil etmişlerdir.³²¹

İstişhâd veya ihticâc konusundaki tartışmalar bir yana, Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu dilin yüksek bir seviyede olduğu bir gerçektir. Özellikle hadis edebiyatı içerisinde -birçok ilimde olmamasına rağmen- “garîbu'l-hadîs” gibi bir literatürün varlığı bunu te'yîd etmektedir. Bu literatürdeki çalışmalar, hadislerde kullanılan dilin karakteristik bir niteliğe sahip olduğunun en önemli göstergesidir. Söz konusu niteliği, Hz. Peygamber'in, nehiy eyleminde kullanmış olduğu ifadelerde de görmek mümkündür.

5.2. Kavî Sünnet Kapsamındaki Nehiy İfade Kalıpları

Allah Rasûlü (s.a) muhâtapları ile diyalog noktasında din dilinin imkanlarını kullanmıştır. Müminlere bir şeyi emretmede veya herhangi bir şeyi yasaklamada sarîh ifadeleri kullandığı hadislerin yanında, değişik sebep ve maksatlara binâen değişik muhâtaplara yönelik serbest ifade ve üslûbu da tercih etmiştir.³²²

Bunlardan bazıları şunlardır: Sîbeveyh (v. 180/796), Müberred (v. 286/889), Herevî (v. 415/1024), Enbârî (v. 577/1181), İbn Usfûr (v. 669/1271), İbn Akîl (769/1367).

³²⁰ Üde Halîl, *Binâu 'l-cümle*, s. 81.

³²¹ Bk. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 241-242.

³²² Heyet, *Hadislerle İslâm*, I, 104.

Hız. Peygamber'in kavli sünnet kapsamındaki nehiy ifadeleri modern dil biliminde cümle türlerinden, emir ve durum cümlelerine karşılık gelmektedir. Bu tür cümleler emir vermede ya da konuşmacının dileklerini, umutlarını, isteklerini, korkularını veya buna benzer durumları ifade etmede kullanılan cümlelerdir. Bu cümleler konuşmacının duygularını veya arzularını dile getiren ve bir tavrı yansıtan cümlelerdir.³²³

O (s.a) nehiy eyleminde açık nehiy sîgası lâmu'n-nâhiye dışında birçok farklı kalıbı kullanmıştır. Bir eylemi yapan kimsenin kınanması, kendine yazık ettiğinin belirtilmesi, zalim ve fasık olarak nitelendirilmesi ya da ona lanet edilmesi; yapılan eylemin günah, fîsk, nifak, fesatlık ve zulüm olduğunun belirtilmesi; herhangi bir fiil veya davranışın şeytan işi olduğunun söylenmesi; yapılan işe Allah'ın razı olmadığı ya da o işi sevmediğinin ifade edilmesi; herhangi bir eylemi yapan kimsenin cezalandırılacağı söylenmesi vb. ifade biçimleri hadislerde Allah Rasûlü tarafından kullanılmış nehiy ifade şekilleridir.³²⁴

Çalışmanın bu bölümünde Hız. Peygamber'in hadislerde kullandığı kavli sünnet kapsamındaki nehiy sîgaları ve ifade kalıpları örnek hadislerle anlatılacaktır.

5.2.1 “lâmu'n- nâhiye” (Yapma-yın!)

“Lâmu'n-nâhiye” bir men etme, engelleme (zacr) ifadesidir³²⁵ ve sîgası “لَا تَفْعَلْ” dir. “Lâmu'n-nâhiye”, fiili meczûm kılar³²⁶ ve söz konusu fiilin yapılmaması talebini içerir. Hadislerde, sarîh nehiy sîgası olan “lâmu'n-nâhiye” ile Hız. Peygamber bazı davranışları müminlere yasaklamıştır.

Lâmu'n-nâhiye, Allah Rasûlü tarafından farklı formlarda kullanılmıştır. Bu formlar, lâmu'n-nâhiye'nin; müfred müzâri fiilin, başına getirilmesi; müfred müennes müzâri fiilin başına getirilmesi; müsenna müzâri fiilin başına getirilmesi;

³²³ John Wilson, *Dil ve Anlam*, çev. Recep Songün, (Ankara: Berkan yayınevi, 2006), s. 58-59.

³²⁴ Bk. Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, s. 97. Ali İhsan Pala, bu kalıp ifadelerle ilgili olarak, nehiy muayyen bir sîgasının olduğunu savunanların diltçilerin genel geçer kabullerine dayandıklarını, olmadığını savunanların ise sîganın nehye ait olduğunun veya nehye delâlet ettiğinin ancak başka delâletlerle anlaşılabilirliğini aktarmaktadır, bk. Pala, *Emir ve Yasakların Yorumu*, s. 94-95.

³²⁵ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 398.

³²⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1408/1998), III, 93.

cemi' müzâri fiilin başına getirilmesi; te'kidli müzâri fiilin başına getirilmesi şeklindedir.³²⁷

Örnek hadisler:

لا يمشي أحدكم في نعل واحدة ليحفهما جميعا أو لينعلهما جميعا

“Herhangi biriniz tek terlikle yürümesin. Ya ikisini birden çıkarsın, ya da ikisini birden giysin.”³²⁸

لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم

“Kadın yanında mahremi bulunmadan üç günlük yolculuğa çıkmasın”³²⁹

يسرا ولا تعسرا، وبشرا ولا تنفرا

“Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin, nefret ettirmeyin!”³³⁰

لا تباغضوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا

“Birbirinize buğzetmeyin, birbirinizi kıskanmayın ve birbirinize sırt çevirmeyin.”³³¹

لا تدفنوا موتاكم بالليل إلا أن تضطروا

“Mecbur kalmadıkça ölülerinizi geceleyin defnetmeyiniz.”³³²

لا يقيمن أحدكم الرجل من مجلسه ثم يجلس فيه

“Biriniz herhangi birini yerinden kaldırıp, onun yerine oturmasın.”³³³

³²⁷ Üde Halîl, *Binâu 'l-cümle*, s. 476-478.

³²⁸ Buhârî, *Libâs*, 40.

³²⁹ Buhârî, *Taksîru's-salât*, 4; Müslim, *Hacc*, 417; Ebû Dâvûd, *Menâsik*, 2.

³³⁰ Buhârî, *Ahkâm*, 22; Müslim, *Cihâd ve Seyr*, 7.

³³¹ Buhârî, *Edeb*, 57; Müslim, *Birr, Sıla ve Edeb*, 23; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 47.

³³² İbn Mâce, *Cenâiz*, 30.

5.2.2. Leyse minnâ, leyse minnî (Bizden, benden değildir)

Hız. Peygamber, “bizden değildir”, “benden değildir” gibi ifadelerle bazı davranışları yasaklamıştır. Ancak bu ifadenin delâleti tartışma konusu olmuştur. Süfyân es-Sevrî’ye (v. 161/778) göre bu tür ifadeler zahiren değerlendirilmelidir. Sevrî bu düşüncesini şöyle ifade etmektedir:

من الأدب إجراء الأحاديث التي خرجت مخرج الزجر، والتنفير على ظاهرها من غير تأويل فإنها إذا
أولت خرجت عن مراد الشارع

“Bir şeyden sakındırmak ve nefret ettirmek için dile getirilmiş hadislerin te’vil edilmeden zâhirine göre anlaşılması edeptendir. Çünkü te’vil edildiğinde Şârî’in muradından uzaklaşılabilir.” Sevrî’ye göre bu tür ifadelerin geçtiği hadisleri te’vil etmeden anlamak selefın de benimsediği bir tavidir.³³⁴ Ancak Sevrî’nin bu düşüncesine rağmen, böyle ifadelerin zâhiren değerlendirilmesinin ortaya çıkarabileceği güçlükler sebebiyle teviller yapılmıştır. Aksi takdirde yasaklanan davranışı veya fiili işleyenlerin durumu hakkında zor durumlar ortaya çıkabilecektir.³³⁵ İbn Hibbân’ın bu ifade için kullandığı bab başlığı onun Süfyân es-Sevrî gibi, ifadenin yorumunda zâhirî bir tutum sergilediğini göstermektedir. İbn Hibbân’ın kullandığı başlık, “İşlendiği takdirde kişiyi müslümanlıktan çıkaran şeylerin men edilmesi. Amaç, konuşmada zikredilenin zıddını yaptırmaktır”tır.³³⁶ Ancak İbn Hibbân’ın bu başlık altında zikrettiği hadislerin sonunda, “leyse minnâ” ibaresinin yorumu ile ilgili yaptığı açıklama, onun, ifadenin zâhirî anlamı dışında bir anlam ifade ettiğini düşündüğünü göstermektedir. Ona göre, Hız. Peygamber bu sözüyle, söz konusu fiili kendileri gibi yapmayı kastetmektedir. Kim böyle bir fiili yaparsa Hız. Peygamber’e göre, o kişi, kendilerinden değildir.³³⁷

Örnek hadisler:

³³³ Müslim, Selam, 27.

³³⁴ Bk. Kâsımî, *Kavâid*, s. 511-512.

³³⁵ Bk. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 273.

³³⁶ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 321.

³³⁷ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 328.

ليس منا من لطم الخدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية

“Ağlama sırasında yanaklarına vuran, yakalarını yırtan ve câhiliye duasıyla dua eden bizden değildir.”³³⁸

Hadisle ilgili açıklamasında İbn Battâl (v. 449/1057) “leyse minnâ” ibaresini “bizden değildir, yani, sünnetimize ve bize uymamış, üzerinde olduğumuz yola girmemiştir” şeklinde açıklamaktadır.³³⁹ Münâvî (v. 1031/1622), aynı ibareyi “sünnetimizin ehlinden değildir” (ليس من أهل سنتنا) olarak açıklamakta ve bu ifade tarzının, nehiydeki sert tutumu göstermek için kullanıldığını ifade etmektedir.³⁴⁰

ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية

“Kim ırkçılığa çağırırsa bizden değildir. Kim ırkçılık uğruna öldürürse bizden değildir. Ve kim ırkçılık fikri ile ölürse bizden değildir.”³⁴¹

ليس منا من تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى فإن تسليم اليهود الإشارة بالأصابع وتسليم النصارى الإشارة بالأكف

“Bizden başkasına benzeyen bizden değildir. Yahudi ve Hristiyanlara benzemeyin. Yahudilerin selamı parmak işareti ile Hristiyanların selamı ise avuç içi iledir.”³⁴²

من حمل علينا السلاح فليس منا

“Bize karşı silah kuşanan bizden değildir.”³⁴³

اقتلوا الحيات كلهن فمن خاف ثأرهن فليس منا

“Bütün yılanları öldürün. Onlardan bir kötülük gelecek korkusuyla öldürmekten korkan bizden değildir.”³⁴⁴

³³⁸ Buhârî, Cenâiz, 36, 39, 40; Müslim, İman, 165; Nesâî, Cenâiz, 19; Tirmizî, Cenâiz, 22.

³³⁹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1424/2003), III, 277.

³⁴⁰ Münâvî, *Feydu'l-kadîr*, V, 469.

³⁴¹ Ebû Dâvûd, Edeb, 112.

³⁴² Tirmizî, İsti'zân, 7.

³⁴³ Buhârî, Fiten, 7; Müslim, İman, 163; Tirmizî, Hudud, 26.

³⁴⁴ Ebû Dâvûd, Edeb, 162.

Hadisin şerhinde, Münâvî, Hz. Peygamber'in kullandığı “bizden değildir” türü ifadeleri, “bizim dinimizden değildir ve bizim emrimizle amel edenlerden değildir” şeklinde yorumlamıştır.³⁴⁵

5.2.3. “İyyâkum” ve “Lâ aleykum” (Sakinin!)

Bu ifadeler birini herhangi bir fiilden ya da davranıştan uzaklaştırmak için kullanılmaktadır. Arapçada bu tür kullanıma tahzîr denilmektedir. Tahzîr, muhâtabı bir tehlikeye karşı uyarıp sakındırmaktır.³⁴⁶ Tahzîr birkaç farklı şekilde gerçekleştirilebilir:

1. Sakındırılan şey (el-muhazzaru minhu) zamire atfedilir, **إِيَّاكَ وَالْحَسَدَ** (Kıskançlıktan uzak durun);
2. Nasb edatı ve zamir tekrar edilir (Tembellikten sakının); **إِيَّاكَ إِيَّاكَ وَالْكَسَلَ**
3. Sakındırılan şey, nasb edatı ve zamirden sonra mecrur olarak gelir; **إِيَّاكُمْ مِنْ** (Ümitsizlikten uzak durun).³⁴⁷

Hz. Peygamber “cevâmiu'l-kelim” özelliğine paralel olarak hadislerinde nehiy eylemi gerçekleştirirken bu tahzîr şekillerinden ilkinin sıklıkla kullanmış ve çoğu zaman tahzîr yoluyla, fiilin âkibetini de zikrederek nehyedilen şeyden uzak durulmasını sağlamaya çalışmıştır.³⁴⁸

Örnek hadisler:

إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ

“Zandan uzak durun. Çünkü zann sözlerin en yalanıdır.”³⁴⁹

إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ بِالطَّرِيقَاتِ

“Yollara oturmaktan sakının!”³⁵⁰

³⁴⁵ Münâvî, *Feydu'l-kadîr*, II, 74.

³⁴⁶ M.Sadi Çöğenli, *Kur'ân ve Hadis Örnekli Arapça Dilbilgisi Nahiv*, (Erzurum, y.y., 2009), s. 396.

³⁴⁷ Abdüllatif Saîd, *Kavaidu'l-lügati'l-arabiyyeti'l-mübesseti*, (Bağdat: Vizâretü'l-i'lâm, 1427/2006), s. 67.

³⁴⁸ Meydânî, *Râvâiu min akvâli'r-rasûl*, s. 470.

³⁴⁹ Ebû Dâvûd, *Edeb*, 48.

Bedruddin Aynî (v. 855/1451) hadisteki “iyyâkum” ifadesinin tahzîr için kullanıldığını belirtmiş ve bu ifadeyi, “اتقوا الجلوس واطركوه على الطرقات”, yani “oturmaktan uzak durun”, ve “yollara oturmayı terk edin olarak ifade etmiştir.³⁵¹

إياكم و الحلف في البيع فإنه ينفق ثم يحق

“Alış-verişte çokça yemin etmeyin. Yemin satışı artırır ama sonra onu yok eder.”³⁵²

إياكم والنعي فإن النعي من عمل الجاهلية

“Biri öldüğünde onun ölüm haberini bağırarak duyurmayın. Çünkü (na’y) câhiliye adetidir.”³⁵³

Mübârekpûrî (v. 1353/1935), hadisteki “iyyâkum” lafzını “اتقوا”, “sakının, uzak durun!” olarak açıklamıştır.³⁵⁴

إياكم واللحم فإن له ضراوة كضراوة الخمر

“Etden uzak durun. Çünkü o içki gibi zararlıdır.”³⁵⁵

سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن العزل؟ فقال لا عليكم أن تفعلوا إذا كم فإنما هو القدر

“Rasûlullah’a azlin³⁵⁶ hükmü soruldu. O (s.a) şöyle dedi: Azl yapmayın. Çünkü o kaderdir.”³⁵⁷

5.2.4. “Lâ yehüllü, lâ tehüllü” (Helâl değildir)

Herhangi bir davranışın ya da fiilin “helâl olmadığını”, mefhûmu muhâliften yola çıkararak haram olduğunu anlatan ifadedir. Hz. Peygamber’in en çok kullandığı nehiy ifadelerinden biridir. Aliyyu’l-Kârî (v. 1014/1605), bu ifadenin “yakışık

³⁵⁰ Ebû Dâvûd, Edeb, 12.

³⁵¹ Aynî, *Umdetu’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî, t.y.), XIII, 13.

³⁵² İbn Mâce, Ticaret, 30.

³⁵³ Tirmizî, Cenâiz, 12.

³⁵⁴ Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî bi-şerhi câmi’i-t-Tirmizî*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, t.y.), IV, 52.

³⁵⁵ Mâlik b. Enes, Sıfatu’n-Nebî, 11.

³⁵⁶ Azl, erkeğin cinsel ilişki sırasında eşinin hamile kalmaması için menisini dışarıya bırakmasıdır, bk. Ezherî, *Tehzîb*, II, 80.

³⁵⁷ Müslim, Nikâh, 130. Sahih-i Müslim’i tahkik eden Muhammed Fuad Abdülbaki “lâ aleykum” ifadesi için; لا عليكم أقرب إلى النهي “lâ aleykum nehye daha yakındır” (daha fazla nehiy anlamı ifade eder) demiştir.

almaz, uygun olmaz” anlamlarına gelebileceğini dile getirmiş³⁵⁸ ve bazı Hanefilerin bu lafzı tahzîr anlamı doğrultusunda tevil ettiklerini belirtmiştir.³⁵⁹ Azîmâbâdî de (v. 1329/1911) bu lafzı لا ينبغي yani bir fiilin ya da davranışın yapılmasının uygunsuzluğu olarak açıklamaktadır.³⁶⁰ Mübârekpûrî aynı ifadeyi “câiz değildir” şeklinde açıklamıştır.³⁶¹

Örnek hadisler:

لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا

“Allah’a ve ahiret gününe iman eden kadının, dört ay on gün eşi için ağlaması dışında, ölü için tutması helâl değildir.”³⁶²

لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذن

“Kadının eşi yanındayken eşinin izni olmadan oruç tutması helâl değildir.”³⁶³

Irâkî (v. 806/1404), hadisin farklı bir tarîki ile ilgili açıklamasında, bu ifadenin herhangi bir şeyin helâl olmadığını değil haramlığını ifade için kullanılan bir lafız olduğunu ve nehyin tekîdi için kullanıldığını söylemiştir.³⁶⁴

لا يحل لرجل أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال يلتقيان فيعرض هذا ويعرض هذا وخيرهما الذي يبدأ بالسلام

“Birinin kardeşine üç günden fazla küs durması helâl değildir. Karşılaştıklarında biri yüzünü bir tarafa diğeri bir tarafa çevirir. Halbuki ilk selam veren daha hayırlıdır.”³⁶⁵

لا يحل ثمن الكلب ولا حلوان الكاهن ولا مهر البغي

“Köpeğin geliri, kahinin bahşişi, fuhşun mihri helâl değildir.”³⁶⁶

³⁵⁸ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu Mişkâtu'l-mesâbih*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1423/2002), IV, 1407.

³⁵⁹ Aliyyu'l-Kârî, *Mirkât*, V, 2010.

³⁶⁰ Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu sünen-i Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415/1994), V, 59.

³⁶¹ Mübârekpûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî*, II, 285.

³⁶² Buhârî, Cenâiz, 30; İbn Mâce, Talak, 35.

³⁶³ Buhârî, Nikâh, 86.

³⁶⁴ Irâkî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-takrîb*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, t.y.), IV, 140.

³⁶⁵ Buhârî, Edeb, 62.; Ebû Dâvûd, Edeb, 47.

³⁶⁶ Nesâî, Sayd, 15.

لا يحل أكل لحوم الخيل والبغال والحمير

“At, katır ve eşek eti yemek helâl değildir.”³⁶⁷

لا يحل لرجل أن يفرق بين اثنين إلا بإذنهما

“Birinin iki kişinin arasını izinleri olmadan (oturarak) ayırması helâl değildir.”³⁶⁸

5.2.5. Haramdır (haramun) ifadesi

Hz. Peygamber’in nehiyelerinde kullanmış olduğu en sarîh ifade biçimlerindedir. Bedruddin el-Aynî, bu ifadeyi, çok net bir şekilde “helâlin zıddı” olarak açıklamakta ve hadislerde Hz. Peygamber’in kullandığı “harâmun” lafzının delâleti hakkında bize net bir bakış açısı sunmaktadır.³⁶⁹

Örnek hadisler:

وكل مسكر حرام

“Sarhoşluğa sebep olan her şey haramdır.”³⁷⁰

أكل كل ذي ناب من السباع حرام

“Azı dişi olan yırtıcı bütün hayvanların etinin yenmesi haramdır.”³⁷¹

Hz. Peygamber’in hadislerde kullanmış olduğu “harâmun” ifadesi şârihler tarafından genel olarak zâhîrî olarak anlaşılmış ve bu ifade tarzı onları, hadiste zikredilen konunun kat’î bir şekilde haram olduğunu düşünmeye sevketmiştir. Örneğin yırtıcı hayvanların etinin yenmesi İbn Abdilberr’e göre ne irşâd ne de edeben nehyedilmiştir. Ona göre bu yasak kesin bir şekilde haramlık ifade etmektedir.³⁷²

كل شراب أسكر فهو حرام

³⁶⁷ Nesâî, Sayd ve Zebâih, 30.

³⁶⁸ Ebû Dâvûd, Edeb, 21.

³⁶⁹ Aynî, Umde, XIV, 46.

³⁷⁰ Müslim, Eşribe, 70; Ebû Dâvûd, Eşribe, 5; Nesâî, Eşribe, 22.

³⁷¹ Mâlik b. Enes, Sayd, 4; Müslim, Sayd ve Zebâih, 15; Nesâî, Sayd, 28.

³⁷² İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1421/2000), V, 288.

“*Sarhoşluk veren bütün içecekler haramdır.*”³⁷³

إن نبي الله صلى الله عليه وسلم أخذ حريرا فجعله في يمينه وأخذ ذهباً فجعله في شماله ثم قال هذان حرام علي
ذكور أمتي

“*Hız. Peygamber sağ eline ipek, sol eline altın yüzük aldı ve şöyle dedi: Bu ikisi ümmetimin erkeklerine haramdır.*”³⁷⁴

5.2.6. Allah’ın Lanetini Haber Verme

Hız. Peygamber’in bir diğer nehyi ifade tarzı ise Allah (c.c)’ın lanet ettiğini haber vermesidir. Bazı hadislerde Allah’ın lanetinin yanına, melekler ve insanların laneti de eklenerek, anlam tekîd edilmiştir.

Örnek hadisler:

لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد

“*Allah (c.c), peygamberlerinin kabirlerine mescid edinen Yahudi ve Hristiyanlara lanet etmiştir.*”³⁷⁵

Aynî, hadisteki “Allah’ın laneti”ni, O’nun (c.c) rahmetinden mahrum kalma ve uzaklaştırılma olarak açıklamıştır. Ona göre, peygamberlerinin kabirlerini mescid edinenler bu fiilleri sebebiyle, Allah’ın rahmetinden uzaklaştırılmışlardır.³⁷⁶

المدينة حرم من كذا إلى كذا لا يقطع شجرها ولا يحدث فيها حدث من أحدث حدثاً فعليه لعنة الله والملائكة
والناس أجمعين

“*Medine şurdan şuraya kadar haram bir bölgedir. Ağacı kesilmez, orada kötü bir şey ihdâs edilmez, kim kötü bir şey ihdâs ederse Allah’ın ve tüm insan ve meleklerin laneti onun üzerindedir.*”³⁷⁷

رأى النبي صلى الله عليه وسلم حماراً قد وسم في وجهه فقال لعن الله من فعل هذا

³⁷³ Buhârî, Vudu’, 71.

³⁷⁴ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 155.

³⁷⁵ Buhârî, Cenâiz, 62, 95; Müslim, Mesâcid, 21; Nesâî, Cenâiz, 106.

³⁷⁶ Aynî, *Umde*, VIII, 135.

³⁷⁷ Buhârî, Fedailü’l-Medine, 1.

“Nebi (s.a) yüzü dağlanmış bir eşek gördü ve bunu yapana Allah lanet etmiştir, dedi.”³⁷⁸

5.2.7. Kötü Âkıbeti veya Cezayı Haber Verme (Vaîd Lafızları)

Hiz. Peygamber’in sakındırmada pekiştirmeyi sağlamak için bazen mücib sebebin gerektirdiğinden daha sert ifadeler kullandığı görülmektedir. Mesela meşhur niyet hadisinde *ومن كانت هجرته الي دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها* ifadesinin, tahzîr ve tenfirde şiddet göstermek amacıyla ziyade edildiği söylenmiştir.³⁷⁹ Tahzîr ve tenfirde aşırı ifadelerin kullanımına en güzel örneklerden biri ise Hiz. Peygamber’in herhangi bir fiili işleyenin düşeceği kötü durumu veya maruz kalacağı cezayı haber vermesidir. Bu tür nehiyelerde Hiz. Peygamber, bazı kalıp ifadeler kullanmıştır. Mesela, “Allah kıyamet gününde ona bakmaz”, “cennetin kokusunu alamaz” vb.

İbn Hibbân bu tür ifadelerin yer aldığı hadisleri eserinin yüz dokuzuncu nev’inde bir araya getirmiş ve bu bölüm için “bazı şeyler hakkındaki vaîd lafızları; amaç bizzat bu şeylerin yapılmasını men etmektir” başlığını kullanmıştır.³⁸⁰ Bölümün sonunda bu tür lafızlarla ilgili bir açıklama yapan İbn Hibbân’a göre, Kur’an ve hadislerdeki bütün vaîd lafızları (yani söz konusu vaîdin tahakkuku) bir şart ile bağlantılıdır. Bu şart, Allah’un vaîd içeren davranışları işleyeni af ve bağışlama lütfunda bulunup bulunmamasıdır.³⁸¹ Yani, Allah dilerse, ceza görüleceği ifade edilen bir davranışı işyeni affedebilir ve vaîd gerçekleşmeyebilir.

Örnek hadisler:

الذي يجر ثوبه خيلاء لا ينظر الله إليه يوم القيامة

³⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, XXII, 72.

³⁷⁹ İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar ve Çözüm Yolları*, (İstanbul: MÜİFY, 2010), s. 124.

³⁸⁰ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 490-566. Bu nev’ hacim itibariyle eserdeki en uzun bölümlerden biridir.

³⁸¹ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 566.

“Kibir amacıyla elbisesini sürüyenin (uzatanın) Allah kıyamet gününde yüzüne bakmaz.”³⁸²

ثلاثة لا ينظر الله عز و جل إليهم يوم القيامة العاق لوالديه والمرأة المترجلة والديوث

“Üç grup insanın Allah kıyamet gününde yüzüne bakmaz: Anne-babasına karşı gelene, erkeğe benzemeye çalışan kadına, ailesini kıskanmadan onu başkalarına sunan erkeğe.”³⁸³

İbn Fûrek (v. 406/1015), hadislerde sıkça kullanılan “Allah kıyamet günü yüzlerine bakmaz” ifadesi üzerinde açıklamalar yapmıştır. O, Allah’a “bakma” fiilinin izâfe edilmesinin mümkün olmamasına rağmen, bu tür bir ifadenin niçin kullanıldığı sorusuna verdiği cevapta konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Arap dilinde bakmak birkaç anlamda kullanılmaktadır: Gözün bakması, bekleyenin bakması, önemseme amaçlı bakma ve rahmet (nazarıyla) bakma. İbn Fûrek’e göre Hz. Peygamber’in kullandığı bu ifadedeki “Allah’ın bakmaması”nın anlamı “Allah onlara rahmet etmez” dir. Allah’ın kullarına nazar etmesi, onlara olan rahmetinin ve şefkatinin ifadesidir.³⁸⁴ Birçok hadis şârihi de, Allah’ın bakmamasını, rahmetinden yoksun bırakmak veya rahmet nazarıyla bakmamak olarak açıklamıştır.³⁸⁵

يكون قوم يخضبون في آخر الزمان بالسواد كحواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة

“Âhir zamanda saç ve sakalını güvercin göğsü gibi siyaha boyayanlar olacak. Bunlar cennetin kokusunu alamayacaklardır.”³⁸⁶

من لبس ثوب شهرة في الدنيا ألبسه الله ثوب مذلة يوم القيامة ثم ألهب فيه نارا

“Kim şöhret elbisesini dünyada giyerse, Allah kıyamet gününde zillet elbisesini giydirir ve onu ateşe atar.”³⁸⁷

قال الله تعالى ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فأكل ثمنه ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره

³⁸² Buhârî, Libâs, 5.

³⁸³ Nesâî, Zekat, 69.

³⁸⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-hadîs*, I, 268-269.

³⁸⁵ İfadenin şerhleri için bk. İbn Battâl, IX, 78; Aynî, *Umde*, XXI, 295; Aliyyu'l-kârî, *Mirkât*, V, 2094, VI, 2351, VII, 2766; Münâvî, *Feydu'l-kadîr*, III, 404.

³⁸⁶ Ebû Dâvûd, Teraccul, 20.

³⁸⁷ İbn Mâce, Libâs, 24.

“Hz. Peygamber şöyle demiştir: Allah Teâlâ kıyamet gününde ben üç grup insanın düşmanı olacağım demiştir: Benim adıma yemin edip yemini bozan kimsenin, hür birini satıp, parasını yiyenin ve işçi tutup çalıştırıp ücretini ödemeyenin.”³⁸⁸

İbnü't-Tîn, Allah (c.c)'ın bütün zalimlerin düşmanı olduğunu, ancak O'nun (c.c) bu ifadeyi hadiste geçen davranışların önemini vurgulamak için kullandığını söylemiştir.³⁸⁹

من تشبه بقوم فهو منهم

“Kim bir topluluğa benzerse, onlardan olur.”³⁹⁰

من أخذ من الأرض شيئاً بغير حقه خسف به يوم القيامة إلى سبع أرضين

“Kim hakkı olmayan bir toprak parçasını elde ederse, kıyamet gününde bu toprağın yedi katı onun sırtına yüklenir.”³⁹¹

لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه لكان أن يقف أربعين خيراً له من أن يمر بين يديه

“Namaz kılanın önünden geçen kimse, bundan dolayı başına geleceği bilse, kırk şu kadar vakit orada durması namaz kılanın önünden geçmesinden onun için daha hayırlı olurdu.”³⁹²

Bu tarz ifadelerin bir diğeri de Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'nın namazını kabul etmeyeceği kişileri haber verdiği hadislerdir:

ثلاثة لا ترفع صلاتهم فوق رؤسهم شبراً رجل أم قوما وهم له كارهون . وامرأة باتت وزوجها عليها ساخط وأخوان متصارمان

“Üç grup vardır ki bunların namazları başlarının bir karış üstüne yükseltilmez: bir topluluk kendisinden hoşlanmadığı halde onlara imamlık eden kişinin, eşi kendisine kızgın bir şekilde geceleyen kadının ve biribiri ile kavga eden kardeşlerin.”³⁹³

³⁸⁸ Buhârî, Buyu', 106; Ahmed b. Hanbel, XIV, 318.

³⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 418.

³⁹⁰ Ebû Dâvûd, Libâs, 4.

³⁹¹ Buhârî, Mezalim ve Gasb, 13.

³⁹² Müslim, Salât,261; Ebû Dâvûd, Salât, 108; Tirmizî, Salât,251; Ahmed b. Hanbel, XXIX, 83.

³⁹³ İbn Mâce, İkâmetü's-salât, 43; Ayrıca bk. İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 303.

5.2.8. Herhangi Bir Şeyin Bâtıllığını, Geçersizliğini İfade Etme

Bâtıl, sözlük anlamı olarak “hakkın zıddı” anlamında kullanılmaktadır.³⁹⁴ Kur’ân- Kerim’de otuz altı yerde geçmektedir. Yalan, boşa çıkan amel, çirkin-gayesiz iş, hakkın zıddı, gerçek bilgiye dayanmayan delil gibi anlamlarda kullanılmıştır.³⁹⁵ Dînî literatürde ise “şerîatın yasakladığı, gerçekliği bulunmayan her şey, yalan ve yanlış olmasa bile planlanan hedefe ulaştırmayan her türlü faydasız iş, söz ve davranış, genellikle kabul edilmiş inançlara uygun olmayan hükümler” şeklinde tanımlanmıştır.³⁹⁶ Bu tanımdan yola çıkarak Hz. Peygamber’in bu ifade ile nehyedilen fiilin geçersizliğini, İslâm’a uygunsuzluğunu ifade ettiği söylenebilir.

Örnek hadisler:

أَيُّ امْرَأَةٍ نَكَحْتَ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلِيهَا فَتَكَاحَهَا بَاطِلٌ

“*Velisinin izni olmadan herhangi bir kadının nikâhı batıldır (geçersizdir)*”³⁹⁷

Hiz. Peygamber’in nehiy için kullandığı muhtemelen en genel ifade kalıbı ise “bir fiilin veya davranışın kabul edilemezliğinin” ifade edildiği ifade kalıbıdır. Bunlardan biri “râddun” veya “merdûdun” ifadesidir. Hiz. Peygamber dinin asıllarından olmayanın dine sokulmasını veya dînî gibi değerlendirilmesini nehyetmek için bu ifade şeklini tercih etmiştir:

مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ فِيهِ، فَهُوَ رَدٌّ

“*Kim dinimizde olmayan bir şeyi ihdas ederse, bu şey dinin aslından değildir ve terk edilmiştir.*”³⁹⁸

³⁹⁴ Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru’s-sihâh*, (Beyrut: el-Mektebetü’l-asriyye, 1420/1999), I, 36; İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, 1414/1993), XI, 56.

³⁹⁵ İlgili ayetler için bk. Mü’min, 40/78; Bakara, 2/264; Âl-i İmrân, 3/191; Şuarâ, 42/24; Mü’min, 40/5.

³⁹⁶ Fahrettin Olguner, “Bâtıl”, *DİA*, V, 148.

³⁹⁷ Ebû Dâvûd, Nikâh, 19; İbn Mâce, Nikâh, 15.

³⁹⁸ Buhârî, Sulh, 5; Ebû Dâvûd, Sünnet, 5.

5.2.9. Nehye Delâlet Eden Emir Sîgası

Nehyin açık sîgalarından bahsederken de değinildiği gibi bazen emir sîgası da nehiy ifade edebilmektedir. Hz. Peygamber de, emir sîgası ile bazı davranışları yasaklamıştır.

Örnek hadisler:

اجتنبوا السبع الموبقات قالوا يا رسول الله وما هن؟ قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات

“Hz. Peygamber sonuçta cezaya sebep olacak yedi şeyden uzak durun dedi. (Sahabe) bunlar nelerdir Yâ Rasûlallah deyince, O (sa), Allah’a şirk koşmak, sihir, haksız yere Allah’ın haram kıldığı cana kıyma, faiz yeme, yetim malı yeme, savaş günü kaçma, hiçbir şeyden haberi olmayan suçsuz mümin kadınlara iftiradır buyurdu.”³⁹⁹

Hadisteki اجتنبوا emir niteliğinde bir fiil olmasına rağmen Hz. Peygamber bu fiil ile zikrettiği yedi şeyi yasaklamaktadır. Nehiy konusu anlatılırken, Hz. Peygamber’in bu kullanımıyla paralellik arzedemeyen, emir fiille nehiy eyleminin gerçekleştirilmesine dair Kur’ân-ı Kerim’den de örnekler verilmişti.

5.2.10. Bir Fiilin Büyük Günah Olduğunu Haber Verme

Büyük günah olduğunu haber vererek Hz. Peygamber’in nehyettiği davranışları içeren örneğimiz bir Buhârî hadisidir. Bu hadisinde O (s.a), “kebâir” (büyük günah) kelimesini kullanmış ve ardından bu kapsama giren bazı davranışları zikretmiştir.

Örnek hadisler:

الكبائر الإشرار بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس

³⁹⁹ Buhârî, Vasâyâ, 23; Ebû Dâvûd, Vasâyâ, 10.

“*Büyük günahlar, Allah’ı şirk koşma, anne-babaya karşı gelme, cana kıyma ve yalan yemindir.*”⁴⁰⁰

Önceki hadisin bazı varyantlarında ve diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber, daha ağır bir ifade kullanmış ve “büyük günahların en büyüklerinden” diyerek, bir davranışı nehyetmiştir.

إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه

“*Kişinin anne-babasına lanet etmesi, büyük günahların en büyüklerinden biridir.*”⁴⁰¹

Hız. Peygamber’in muhâtaplarını, mutlak bir şekilde uzak tutmak istediği davranışları büyük günah olarak nitelendirdiği söylenebilir. O’nun (s.a) bu amacının tahakkuk ettiğini, İslâmî literatürde, yukarıdaki hadislerdeki davranışların büyük günah olarak nitelendirilmesi göstermektedir.

5.2.11. Kötü Teşbih Yoluyla Nehyetme

Benzetme, bir varlıktaki ya da eylemdeki herhangi bir özelliğin daha etkin belirtilebilmesi için, onunla andırma ilişkisi içinde bulunduğu varsayılan başka bir varlığın ya da eylemin örnek gösterilmesidir.⁴⁰² Hız. Peygamber, teşbihin bu özelliği nedeniyle diyaloglarında sık sık teşbihlere başvurmuştur. Çünkü teşbihli ifadeler daha belif ve dolayısıyla da daha etkilidir.⁴⁰³

Örneğin Hız. Peygamber bir hadiste hasedi, şu benzetmeyle nehyetmektedir. “*Ateşin odunu yiyip tükettiği gibi, hased (çekememezlik) de, iyilikleri yer, bitirir...*”⁴⁰⁴ İyi arkadaş edinmenin önemine ise “*İyi arkadaşın durumu, attar/koku satıcısına benzer. Her ne kadar sana kokusundan vermese de yine sen onun kokusundan istifade edersin.*”⁴⁰⁵ buyurarak işaret etmektedir.

⁴⁰⁰ Buhârî, Eymân ve’n-nuzûr, 16.

⁴⁰¹ Buhârî, Âdâb, 4.

⁴⁰² Nizamettin Uğur, *Anlambilim*, (İstanbul: Doruk yay., 2007), s. 49.

⁴⁰³ Adem Dölek, *Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, (İzmir: Akademi yay., 2006), s.312-313.

⁴⁰⁴ İbn Mâce, Zühd, 22.

⁴⁰⁵ Hâkim en-Neysâbü’rî, *el-Müstedrek*, IV, 312.

Hız. Peygamber “hased” örneğinde olduğu gibi birçok davranışı “kötü teşbih” yoluyla nehyetmiştir. Kötü teşbih yoluyla yapılan bazı nehiyelerin bazılarının mecaza hamledildiği olmuştur.

Örnek hadisler:

ألا يخشى أحدكم إذا رفع رأسه قبل الإمام أن يجعل الله رأسه رأس حمار أو يجعل صورته صورة حمار

“İmamdan önce başını kaldıran Allah’ın başını eşek başı gibi yapmasından veya onu eşeğe benzetmesinden korkmaz mı?”⁴⁰⁶

يا علي لا تقع إلقاء الكلب

“Ey Ali! Köpeğin oturduğu ik’â⁴⁰⁷ oturuşuyla oturma.”⁴⁰⁸

من لعب بالنردشير فكأنما غمس يده في لحم خنزير ودمه

“Kim tavla oynarsa elini domuz eti ve kanına daldırılmış gibi olur.”⁴⁰⁹

Bedruddin el-Aynî, hadisin açıklamasında bu tür ifadelerin fiilin kabîhliğini mübâлага ile anlatım için kullanıldığını söylemiştir.⁴¹⁰

الحمو الموت

“Hamv (kadının kocasının en yakın akrabalarıyla başbaşa kalması) ölümdür.”⁴¹¹

Aynî’nin de dikkat çektiği gibi, teşbih yoluyla gelen nehiyelerde mübâлага kendini hissettirmektedir. Bu mübâлага ile Hız. Peygamber’in amaçladığı, muhtemelen, mevzû bahis olan davranışın mahiyetini daha net ifade etmek ve böylece bundan uzak durulmasını temin etmektir.

⁴⁰⁶ Ebû Dâvûd, Salât, 75.

⁴⁰⁷ İk’â, ayakları dikerek makat üzerine oturaktır, bk. el-Ezdî, *Cemheretü’l-lüga*, (Beyrut: Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, 1407/1987), II, 1080.

⁴⁰⁸ İbn Mâce, Salât, 22.

⁴⁰⁹ Ebû Dâvûd, Edeb, 56.

⁴¹⁰ Aynî, *Umde*, XIII, 175.

⁴¹¹ Buhârî, Nikâh, 111; Tirmizî, Rada’, 16.

5.2.12. Bir Fiilin ya da Davranışın Şirk veya Küfür Olduğunu Haber

Verme

Bu ifade şeklinde dikkat edilmesi gereken husus davranışın imânî bir boyuta taşınmasıdır. Yani nehyedilen fiilin işlenmesinin şirk veya küfür gibi ağır bir suçta benzetilmesi ifadenin önemini göstermektedir.

Örnek hadisler:

من حلف بغير الله فقد أشرك

“Kim Allah’tan başkası adına yemin ederse şirk düşmüş olur.”⁴¹²

من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك

“Kim Allah’tan başkası adına yemin ederse küfretmiş veya şirk düşmüş olur.”⁴¹³

الطيرة شرك

“Uğursuzluğa inanmak şirkdir.”⁴¹⁴

Aynî, hadiste kullanılan “şirk” ifadesinin mübâlaga ve taklîz amacı için kullanıldığı düşünülmektedir.⁴¹⁵

من عقد عقدة ثم نفث فيها فقد سحر ومن سحر فقد أشرك ومن تعلق شيئاً وكل إليه

“Kim bir düğüm atar ve bu düğüme üflerse sihir yapmış olur. Kim de sihir yaparsa şirk düşmüş olur. Kim (iyilik getireceği veya kötülüğü önleyeceği inancıyla) bir şey asarsa, onun durumu astığı şeye havale edilir.”⁴¹⁶

Hız. Peygamber’in nehiy eyleminde kullanmış olduğu bu ifade tarzında da, kötü teşbih yoluyla nehyetmedeki gibi tenfîrde şiddet kendini hissettirmektedir. Hız. Peygamber bir eylemin şirk veya küfre neden olacağını söylerken örnek hadislerden

⁴¹² Ebû Dâvûd, Eymân ve’n-nuzûr, 4.

⁴¹³ Tirmizî, Nuzûr ve’l-eymân, 8.

⁴¹⁴ Ebû Dâvûd, Tıbb, 24; İbn Mâce, Tıbb, 43.

⁴¹⁵ Aynî, Umde, XIV, 151.

⁴¹⁶ Nesâî, Tahrîmu’d-dem, 19.

de görüleceği gibi, fiili işleyenin “müşrik” veya “kafir” olmasından daha çok şirkin ve küfrün yoğun olduğu Câhiliye dönemi adetlerine dönüşü kasetmektedir.

5.2.13. Veylün (Vay haline)

Bu nehiy ifade şekli Hz. Peygamber’in sık kullanmış olduğu bir şekil değildir. “Veylün”, hüzün, helâk, azaptan dolayı duyulan meşakkat gibi durumlarda ve bir tehlikenin içinde bulunan kimse için kullanılır.⁴¹⁷ Şevkânî’ye göre ise, bu ifade Araplar’ın bazen medih anlamında da kullandıkları bir zemm ifadesidir.⁴¹⁸

Örnek hadisler:

ويل للنساء من الأحمرين الذهب و المعصفر

“İki kırmızı; altın ve safran ile boyanmış elbiseye düşkün olan kadınların vay haline!”⁴¹⁹

Veylün ifadesinin kullanıldığı farklı rivâyetler de vardır. Ancak bu ifade kullanıldığı her yerde nehiy anlamı ifade etmemektedir.

ويل للأعقاب من النار

“(Abdest sırasında kuru kalan) Topukların vay haline”⁴²⁰

Abdest alırken topukların kuru bırakılmayıp, iyice yıkanmasına yönelik bu ifade nehiy ifadesi olmayıp, aslında “topukların iyice yıkanması” emrini ihtivâ etmektedir.

لا إله إلا الله ويل للعرب من شر قد اقترب فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه

“Allah’tan başka ilâh yoktur. Yaklaşmakta olan şer sebebiyle vay Arabın başına geleceklere. Ye’cüc ve Me’cüc’ün surunda şöyle bir gedik daha açıldı.”⁴²¹

Zeynep b. Cahş’dan gelen yukarıdaki rivâyette ise “veylün” lafzı acıma, yaklaşan tehlikeye karşı uyarma anlamı taşımaktadır. Hz. Peygamber Ye’cüc ve

⁴¹⁷ Bk. Aynî, *Umde*, XV, 238.

⁴¹⁸ Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, VIII, 55.

⁴¹⁹ İbn Hibbân, III, 312; Münâvî, VI, 453.

⁴²⁰ Buhârî, *Vudu’*, 29.

⁴²¹ Buhârî, *Fiten*, 28; Müslim, *Fiten*, 1.

Me'cûc'ün duvarında bir delik daha açıldığını dolayısıyla sıkıntılı günlerin yaklaştığını haber vermektedir.

5.2.14. Lâmu'n-nâfiye (Cinsi nefyeden lâm)

Hız. Peygamber'in cevâmiu'l-kelim özelliğini gösteren ifade tarzlarından biri olarak kabul edilebilecek bir nehiy ifade türüdür. "Lâmu'n-nafiye" ya da "cinsini nefyeden lâm" olarak bilinen bu lafız, bazı hadislerde nehiy amacıyla Hız. Peygamber tarafından kullanılmıştır. İbn Hibbân, *Sahih*'in seksen birinci nev'inde bu ifadeyle oluşturulmuş birçok nehye yer vermiştir.⁴²²

Hadislerde bu ifade farklı şekillerde kullanılmıştır. Bunlar, lâmu'n-nâfiye'nin "illâ" edatı ile hasr anlamında kullanılması; lâmu'n-nâfiye'nin isminin ve haberinin zikredilmesi; ismi zikredilirken, haberin mahzûf olması; isminin müsennâ olmasıdır.⁴²³ Bu dört kullanım şekli içerisinde, nehiy anlamını veren, lâmu'n-nâfiye'nin isim ve haberinin birlikte zikredildiği cümlelerdir.

Örnek hadisler:

لا صوم بعد النصف من شعبان حتى يجيء شهر رمضان

"Şa'ban'ın yarısından sonra Ramazan ayı gelinceye kadar oruç yoktur (oruç tutulmaz)"⁴²⁴

لا صوم في يوم عيد

"Bayram gününde oruç yoktur (tutulmaz)"⁴²⁵

لا حلف في الإسلام

"İslâm'da hılf⁴²⁶ yoktur."⁴²⁷

⁴²² İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 408-417. Kullanmış olduğu nev' başlığı "fiillerin nefyini haber veren lafızlar. Amaç bu özelliklerin aynı ile men edildiğini haber vermektir."

⁴²³ Üde Halîl, *Binâu'l-cümle*, s. 268-269.

⁴²⁴ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 417.

⁴²⁵ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 408.

⁴²⁶ Hılf, asıl olarak karşılıklı yardımlaşma, birbirine destek olma ve anlaşma durumlarında olmasına rağmen Câhiliye'de hılf daha çok savaş ve kargaşa amaçlı durumlarda kabileler arasında olurdu. Bu nedenle Hız. Peygamber bu tür hılf'ı yasaklamıştır, bk. İbnü'l-Esîr, *Nihâye* I, 424.

⁴²⁷ Ebû Dâvûd, *Feraiz*, 17; İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 411.

لا شغار في الإسلام

“İslâm’da şigar (karşılıklı, yakınlarını birbirine nikâhlayarak mehirsiz bir şekilde evlenme) yoktur.”⁴²⁸

لا نكاح إلا بولي

“Velinin izni olmadan nikâh yoktur (geçersizdir)”⁴²⁹

لا طاعة لبشر في معصية الله جل و علا

“Allah’a isyan söz konusu olduğunda bir insana itaat yoktur (bu durumda kimseye itaat edilmez)”⁴³⁰

5.2.15. Bir Fiilin Câhiliye’ye Ait Olduğunu Haber Verme

Hz. Peygamber bazı fiilleri nehyederken, bu fiilin ya da fiillerin Câhiliye dönemine ait olduğu bilgisini kullanmıştır. Bu şekilde, bahsedilen fiillerin terkinin dolaylı yoldan istemiştir.

Örnek hadisler:

أربع في أمتي من أمر الجاهلية لا يتركونهن الفخر في الأحساب والطعن في الأنساب والاستسقاء بالنجوم والنياحة

“Câhiliyeye ait olup ümmetimin terk etmediği dört şey vardır: Babaların menkıbeleriyle övünmek, kişinin babası dışında birine nispet edilmesi, yıldızlardan yağmur istemek, ölünün arkasından feryad ü figan etmek”⁴³¹

5.2.16. Önceki Kavimlerin Helâk Oluş Nedenlerini Haber Verme

Hz. Peygamber, bazı hadislerinde önceki toplulukların helak oluş nedenlerini dile getirerek uzak durulmasını istediği davranışları belirtmiş, insanları nehyettiği fiilin sonucundan korkutmaya çalışmıştır. Bu sonuç, başlıkta da belirtildiği gibi “helak oluş” tur.

⁴²⁸ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 410.

⁴²⁹ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 19; İbn Mâce, *Nikâh*, 15; İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 415.

⁴³⁰ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 416.

⁴³¹ Müslim, *Cenâiz*, 29.

Örnek hadisler:

ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فما نهيتكم عنه فاجتنبوه

“*Hüküm vermeyip sizi serbest bıraktığım konularda bana bir şey sormayın. Sizden öncekiler peygamberlerine (lüzumsuz) sorular sormaları ve onlara ihtilâflar etmeleri nedeniyle helak oldular. Size yasakladıklarımın ise uzak durun.*”⁴³²

إياكم والشح فإنه أهلك من قبلكم

“*Cimrilikten sakının! Çünkü o, sizden öncekileri helak etmiştir.*”⁴³³

وإياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من قبلكم الغلو في الدين

“*Aşırıktan sakınınız. Çünkü dînî meselelerdeki aşırılık, sizden öncekilerin helakına sebep olmuştur.*”⁴³⁴

5.2.17. Bir İşin, Fiilin Şeytan İşini Olduğunu İfade Etme

Şeytan bilindiği gibi İslâm’da bütün kötü işlerin kaynağı hatta kötülüğün başlangıcı ve müsebbibi olarak görülmekte ve bu şekilde nitelendirilmektedir. Bu nedenle hadislerde bazı fiillerin şeytanla irtibatlandırıldığı görülmektedir.⁴³⁵ Bu doğrultuda, gündelik işlerle ilgili bazı emir ve yasakları, iyilik ve kötülükleri bildiren hadislerde şeytan ve melek birer sembol olarak kullanılmıştır.⁴³⁶

İbn Teymiyye (v. 728/1328), bir eserinde kötü bazı fiilleri şeytanla ilişkilendirilmesine uygun olarak eserindeki bir bölüm için “فصل في الامر بحالفة الشياطين”

⁴³² Mâlik b. Enes, Muvatta’ (Muhammed Şeybânî Rivâyeti), Kesbu’l-haccâm, 996.

⁴³³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 331; Beyhaki, *Şuabu’l-iman*, (Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 1424/2003), IX, 97.

⁴³⁴ İbn Mâce, *Menâsik*, 63; Nesâî, *Menâsik*, 217.

⁴³⁵ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 248. Görmez, Anadolu’daki şeytana dair birçok inancın şeytanla ilişkilendirilen bu tür fiillerden kaynaklandığını kerâhet vakitleri ile ilgili açıklamasında şöyle dile getirmektedir: “Bazıları ciddi ciddi iki boynuzlu şeytan tasavvur etmiş ve güneşin doğuş ve batışının bu iki boynuz arasından gerçekleştiğini düşünecek kadar hataya sapmıştır. Onlara göre üç vakitte (güneş doğarken, zevâlde iken ve batarken) namaz kılmanın mekrûh olması da bundandır. Zira bu vakitlerde şeytan güneşle beraber oluyormuş! Oysa bu hadisi sahihliğinden şüphe edilmese dahi, bu şekilde anlamak mümkün değildir.” Bu açıklamanın dipnotunda açıklamalarına devam eden Görmez şöyle demektedir: “Anadolu’daki bazı batıl itikadlar bu tür hadislerin yanlış anlaşılmasından kaynaklanmış olabilir; mesela, sofrayı açık bırakırsan şeytan yemek yer; seccadeyi açık bırakırsan şeytan namaz kılar; çeyiz sandığını açık bırakırsan ve besmelesiz açarsan şeytan pisler; besmelesiz sofraya oturursan şeytan yediklerini alttan çeker, gibi sözler bu yanlışlığın eseri gibi görünüyorlar”, bk. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 249.

⁴³⁶ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 251.

“şeytanlara muhâlefetin emri faslı” başlığı kullanmıştır. Bu bölümde şeytanın fiillerine benzetilerek yasaklanan davranışlara örnekler vermiştir.⁴³⁷

Örnek hadisler:

المستبان شيطانان يتهاثران وينكاذبان

“Birbirlerine karşı söven iki kişi, iki şeytandır. (Bunlar) birbirlerine iftira atar ve karşılıklı yalan söyleyip dururlar.”⁴³⁸

Birbirlerine küfreden, karşılıklı yalanlar söyleyen iki kişinin şeytan oluşları ile ilgili İbn Hibbân’ın yaptığı açıklama, şeytanın fiillerine atıfta bulunan ifadelerin mecâzî olduğunu göstermektedir. Ona göre, Şeytan ismi, küfredene mücâvere yoluyla verilmiştir. Çünkü bu fiile şeytan sebep olmuştur ve o ikisi de karşılıklı mücadele etmişlerdir. Yoksa ikisinin gerçek anlamda şeytan olması gibi bir durum söz konusu değildir.⁴³⁹

سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن النشرة فقال هو من عمل الشيطان

“Allah Rasûlüne neşra’nın⁴⁴⁰ hükmü soruldu. O (s.a) “O (neşra) Şeytan işidir buyurmuştur.”⁴⁴¹

Azimâbâdî, Allah Rasûlü’nün “neşra” yı şeytan işine benzetmesinin sebebini, bu fiilin Câhiliye’ye ait olan bir adet olduğunu anlatmak olarak kabul etmektedir. Çünkü Câhiliye’de insanlar bu şekilde tedavi oluyorlardı.⁴⁴²

Diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber, esnemeyi bir şeytan işi olarak betimlemiş ve esnerken yutkunmayı ve eli ağza koymayı tavsiye etmiştir.⁴⁴³

Namaz kılanın önünden geçmeyi kötü akibet veya ceza ile anlatan rivâyetin yanında bu fiili işleyeni şeytana benzeten rivâyet de mevcuttur:

إذا مر بين يدي أحدكم شيء وهو يصلي فليمنعه فإن أبي فليمنعه فإن أبي فليقاتله فإنما هو شيطان

⁴³⁷ İbn Teymiyye, *İktidâus-sırâti’l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi’l-cahîm*, (Beyrut: Dâru âlemi’l-kütüb, 1420/1999), I, 407.

⁴³⁸ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 420.

⁴³⁹ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 420.

⁴⁴⁰ Neşra, kendisine cinlerin zarar verdiği düşünülen kişiye uygulanan bir çeşit tedavi ve rukyedir, bk. İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, V, 54.

⁴⁴¹ Ebû Dâvûd, *Tıbb*, 9.

⁴⁴² Azîmâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, X, 249.

⁴⁴³ Müslim, *Zühd*, 56.

“*Namaz kılariken birinizin önünden bir şey geçerse, onu engellesin, geçmeye ısrar ederse tekrar ona mani olsun, yine de geçme konusunda ısrarcı olursa ona vursun. Çünkü o şey şeytandır.*”⁴⁴⁴

Hattâbî’ye (v. 388/998) göre, hadisin sonundaki “o şeytandır” ibaresiyle Hz. Peygamber’in anlatmak istediği, kişiyi bu fiili işlemeye şeytanın sevk ettiği ve bu fiilin şeytanın bir fiili olduğudur.⁴⁴⁵ İbn Battâl bu fiilin şeytanın fiili olduğunu, onun namaz kılanın kalbini rabbine münâcâttan uzak tutmak istediği şeklindeki yorumları aktarmıştır.⁴⁴⁶ İbn Hacer de hadisteki ibareyi şeytanın bir fiili olarak nitelendirmiştir.⁴⁴⁷

5.2.18. Bi’s’e (Yergi ifadesi)

“Bi’s’e” ifadesi zem (yerme) için kullanılır. Kötü, fena, çirkin, ne kötü, ne fena, ne çirkin vb. anlamlara gelmektedir.⁴⁴⁸ Aynî, “bi’s’e” nin zemm için kullanılan fiillerden olduğunu söylemektedir.⁴⁴⁹ Hz. Peygamber, bazı hadislerinde bu yergi ifadesini kullanarak nehiy eyleminde bulunmuştur.

بئس مطية الرجل زعموا

“*Sandılar” sözü kişinin ne kötü bineğidir.*”⁴⁵⁰

بئس الطعام طعام الوليمة، يدعى إليه الأغنياء ويترك المساكين، فمن لم يأت الدعوة، فقد عصى الله ورسوله

“*Velîme ne kötü bir yemektir. Ona zenginler davet edilip, fakirler davet edilmez. Kim bu davete uyarsa Allah’a ve Rasûlü’ne isyan etmiş olur.*”⁴⁵¹

Kavlî sünnet kapsamında tespit ettiğimiz nehiy ifade şekilleri dışında, sahabenin Hz. Peygamber’in nehiy eylemini haber verdikleri ve fiilî sünnet dahilinde değerlendirilebilecek bazı rivâyet formları vardır. Bu formlar fiilî sünnet çerçevesinde tespit edilecek ve değerlendirilecektir.

⁴⁴⁴ Buhârî, Bed’u’l-halk, 11.

⁴⁴⁵ Hattâbî, *Meâlimu’s-sünen*, (Haleb: y.y., 1351/1932), I, 188.

⁴⁴⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, II, 137.

⁴⁴⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, I, 584.

⁴⁴⁸ Mustafa Meral Çörtü, *Sarf-Nahiv- Edatlar*, (İstanbul: MÜİFY, 2004), s. 261-262.

⁴⁴⁹ Aynî, *Şerhu Sünen, Ebî Dâvûd*, (Riyâd: Mektebetü’r-rüşd, 1420/1999), III, 279.

⁴⁵⁰ Ebû Dâvûd, Edeb, 72.

⁴⁵¹ Müslim, Nikâh, 107.

5.3. Fiilî Sünnet Kapsamındaki Nehiy İfadeleri

Kavlî sünnet ile karşılaştırıldığında fiili sünnetteki nehiy ifade kalıp çeşitliliği daha azdır. Sahabe tarafından Hz. Peygamber'in herhangi bir fiili ya da davranışı yasakladığının haber verildiği “nehâ” fiili ve türevleriyle ile başlayan rivâyet formları fiilî sünnetteki nehiy ifade şekilleridir.

5.3.1. Nehâ Fiili ve Bu Fiille Oluşturulan Kalıplar

نهى fiili ve bu fiille oluşturulan ifadelerle Peygamber'in herhangi bir davranışı ya da fiili nehyettiğine dair rivâyetler hadis metinlerinde en çok bulunan nehiy ifade şeklidir. Bu fiil veya türevlerinin yer aldığı rivâyetler daha çok Allah Rasûlü'nün yasaklama fiilini haber veren rivâyetlerdir. Bu rivâyetlerdeki “yasakladı” (nehyetti) şeklinde nakledilen ifadelerin Hz. Peygamber'in bir ifadesinin naklinden çok, O'nun (s.a) “verdiği hükmün muhtevasının fıkıh diliyle aktarılması”dır şeklinde değerlendirilmektedir.⁴⁵² Bu fiille hadis metinlerinde bulunan nehiy ifade şekilleri şu kalıplarda gelmiştir:

...نهى عنى kalıbı

...نهى رسول الله... şeklinde başlayan nehiyeler

...نهانا kalıbı

...نهى أن... kalıbı

...نهينا عن... kalıbı

5.3.1.1. نهى عنى kalıbı

⁴⁵² Yavuz Ünal, “Hadisin Tarihsel Serüveni ve Epistemik Değeri Üzerine”, *İslâmî İlimler Dergisi*, III, 2 (2008): 222. Ünal'a göre “emretti”, “yasakladı” gibi ifadeler normatif bir hüviyet kazanmış ve tercih nedeni olmuşlardır. Ünal'a göre bu tür ifadelerin Hz. Peygamber'e atfedilememesine rağmen, Peygamber'den kaynaklanma ihtimalinin yüksekliğine binâen hadis kavramı kapsamında kabul edilmeleri hadis sayısında ciddi bir artışa neden olmuştur.

Örnek hadisler:

نهى عن بيع الغرر

“Allah Rasûlü garar⁴⁵³ satışını yasaklamıştır.”⁴⁵⁴

نهى عن قتل جنان البيوت فأمسك عنها

“Allah Rasûlü beyaz ev yılanlarını öldürmeyi yasaklamış ve buna engel olmuştur.”⁴⁵⁵

نهى عن الشغار

“Hz. Peygamber şigar nikâhını⁴⁵⁶ yasaklamıştır.”⁴⁵⁷

نهى عن أكل كل ذي ناب من السباع

“Hz. Peygamber köpek dişi olan bütün yırtıcı hayvanların etini yemeyi yasaklamıştır.”⁴⁵⁸

نهى عن ثمن الدم و ثمن الكلب وأكل الربا وموكله والواشمة والمستوشمة

“Hz. Peygamber kan ve köpekten ücret elde etmeyi, faiz yemeyi ve yedirmeyi, dövme yapmayı ve yaptırmayı yasaklamıştır.”⁴⁵⁹

نهى عن بيع الماء

“Hz. Peygamber su satışını yasaklamıştır.”⁴⁶⁰

5.3.1.2. نهى رسول الله kalıbı

Örnek hadisler:

⁴⁵³ Garar (الغرر), müşterinin açıkça aldatıldığı, batıl ve meçhûl bir satış türüdür, bk. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, III, 355.

⁴⁵⁴ Mâlik b. Enes, *Buyu'*, 34.

⁴⁵⁵ Buhârî, *Megâzi*, 12.

⁴⁵⁶ Şigâr, Câhiliye dönemine ait bir nikâh çeşididir. Bu nikâhta iki kişi karşılıklı birbirlerinin kızkardeşleri ile nikâhlanırlar ve aralarında mehir konuşulmaz ve verilmezdi. Kız kardeşler mehir kabul edilirdi, bk. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, II, 482; Zemahşerî, *Fâik*, I, 17.

⁴⁵⁷ Buhârî, *Nikâh*, 28.

⁴⁵⁸ Buhârî, *Zebâih ve Sayd*, 29.

⁴⁵⁹ Buhârî, *Libâs*, 86.

⁴⁶⁰ Nesâî, *Buyu'*, 88; Ahmed b. Hanbel, XXIII, 137.

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو

“Allah Rasûlü, düşman yurduna Kur’ân ile yolculuk yapmayı nehyetmiştir.”⁴⁶¹

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها

“Allah Rasûlü, kadının halası ya da teyzesi ile aynı kişinin nikâhı altında bulunmasını yasaklamıştır.”⁴⁶²

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اختناث الأسقية

“Allah Rasûlü, su kaplarının ağızlarının kırılarak onlardan su içilmesini yasaklamıştır.”⁴⁶³

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل البصل والكرات فغلبتنا الحاجة فأكلنا منها فقال من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فإن الملائكة تأذى مما يتأذى منه الإنسان

“Allah Rasûlü soğan ve sarımsak yemeyi yasaklamıştı. Biz ise bunları yemek zorunda kaldık. Soğan ve sarımsak yememiz üzerine Hz. Peygamber şöyle dedi: Bu kötü kokan bitkiden yiyecek mescidimize yaklaşmasın. Çünkü insanların rahatsızlık duyduğu şeyden melekler de rahatsızlık duyar.”⁴⁶⁴

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صومين يوم الفطر ويوم الأضحى

“Allah Rasûlü iki gün yani Kurban ve Ramazan bayramı günleri oruç tutmayı yasaklamıştır.”⁴⁶⁵

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تحلق المرأة رأسها

“Allah Rasûlü kadının başını traş etmesini (kazımasını) yasaklamıştır.”⁴⁶⁶

⁴⁶¹ Mâlik b. Enes, Cihad, 2.

⁴⁶² Buhârî, Nikâh, 28.

⁴⁶³ Buhârî, Eşribe, 23.

⁴⁶⁴ Müslim, Mesâcid, 72.

⁴⁶⁵ Müslim, Sıyâm, 143.

⁴⁶⁶ Tirmizî, Hacc, 75.

5.3.1.3. نهانا kalıbı

Örnek hadisler:

نهانا عن الحرير والديباج والشرب في أنية الذهب والفضة

“Hz. Peygamber ipek, kabartma kumaş giymeyi, altın ve gümüş kaplardan içmeyi bize yasaklamıştır.”⁴⁶⁷

نهانا النبي صلى الله عليه و سلم عن سبيع نهى عن خاتم الذهب أو قال حلقة الذهب وعن الحرير والإستبرق والديباج والميثرة الحمراء والقسي وأنية الفضة

“Hz. Peygamber bize yedi şeyi yasakladı. Altın yüzüğü veya altın halkayı, ipeği, kalın ipekli kumaşı, çözgü ve atkısı ipek olan kumaşı, eşek eğerlerinin üzerine konulan ipek örtüyü, ipekle nakışlanmış kumaşı ve gümüş kap kullanmayı.”⁴⁶⁸

نهانا رسول الله صلى الله عليه و سلم أن نسمة رقيقنا بأربعة أسماء أفلح ورباح ويسار ونافع

“Allah Rasûlü kölelerimizi dört isimle isimlendirmemizi bize yasakladı: Eflah, Rabâh, Yesâr ve Nâfi’.”⁴⁶⁹

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا عن النياحة

“Allah Rasûlü ölü için feryad u figan etmeyi bize yasakladı.”⁴⁷⁰

5.3.1.4. نهى أن kalıbı

Örnek hadisler:

نهى أن تستقبل القبلة لغائط أو بول

“Hz. Peygamber büyük abdest bozarken ve bevlederken kibleye dönmeyi yasakladı.”⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Buhârî, Eşribe, 27.

⁴⁶⁸ Buhârî, Libâs, 45.

⁴⁶⁹ Müslim, Âdâb, 10; Ebû Dâvûd, Edeb, 62; İbn Mâce, Edeb, 31.

⁴⁷⁰ Ebû Dâvûd, Cenâiz, 24.

⁴⁷¹ İbn Mâce, Tahâret, 17;

نهى أن يصلي الرجل مختصرا

“Hz. Peygamber, kişinin çabucak (hızlıca) namaz kılmasını yasakladı.”⁴⁷²

نهى أن يتنفس في الإناء وأن يمس ذكره بيمينه وأن يستطيب بيمينه

“Hz. Peygamber kabın içine üflemeyi, sağ eliyle cinsel organına dokunmayı ve sağ eli ile zevklenmeyi yasakladı.”⁴⁷³

نهى أن يبالي في الجحر

“Hz. Peygamber in, ovuk gibi yerlere bevletmeyi yasakladı.”⁴⁷⁴

نهى أن يقد السير بين أصبعين

“Hz. Peygamber derinin iki parmak arasında dilinmesini yasakladı.”⁴⁷⁵

نهى أن يمشي يعني الرجل بين المرأتين

“Hz. Peygamber bir adamın iki kadın arasında yürümesini yasaklamıştır.”⁴⁷⁶

5.3.1.5. ...نهينا عن... kalıbı⁴⁷⁷

Örnek hadisler:

نهينا عن اتباع الجنائز، ولم يعزم علينا

“Cenaze ittibâsı bize yasaklandı, ancak bu konuda bizimle ilgili kesin bir karar verilmedi.”⁴⁷⁸

نهينا عن لحوم الحمر الأهلية

“Ehlî eşek eti yemekten nehyolunduk.”⁴⁷⁹

⁴⁷² Müslim, Mesâcid, 46.

⁴⁷³ Müslim, Tahâret, 6; Nesâî, Tahâret, 42; Ahmed b. Hanbel, XXXVII, 201.

⁴⁷⁴ Ebû Dâvûd, Tahâret, 16.

⁴⁷⁵ Ebû Dâvûd, Cihad, 67.

⁴⁷⁶ Ebû Dâvûd, Edeb, 168.

⁴⁷⁷ Bu tür ifadelerin, mevkûf mu merfû mu olduğu konusunda ihtilâf vardır. Çoğunluğun kabulüne göre merfûdur, bk. Aliyyu'l-Kârî, Şerhu şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser, (Beirut: Dâru'l-erkâm, t.y.), s.569.

⁴⁷⁸ Buhârî, İ'tisâm, 27; Müslim, Cenâiz, 35.

⁴⁷⁹ Müslim, Sayd ve Zebâih, 30.

Bazı usûlcüler tarafından Sahabenin Hz. Peygamber'den “nehâ” fiili ve türevleri ile naklettiği nehiylerin hüccet olamayacağı şeklinde bir değerlendirme yapılmıştır. Buna göre, Sahabenin, “Hz. Peygamber'in bir şeyi emrettiğini ve nehyettiğini duyduk” sözü, emir ve nehiy sîgalarındaki ihtilâftan dolayı söz konusu emrin veya nehyin Hz. Peygamber'den geldiğini kanıtlamaz. Sahabe Hz. Peygamber'in bir sözünü işittiğinde onu emir ya da nehiy zannedebilir, ancak o böyle yapmakla belki de kendi dışında kimsenin emir ve nehiy olarak algılamadığı bir durumu emir ya da nehiy gibi aktarabilir.⁴⁸⁰

Usûlcüler arasındaki bu görüşleri nakleden Âmidî, çoğunluğa göre ise, bu tür rivâyetlerin delil olduğunu söylemektedir. O, sahabenin adaletine ve dile olan vukûfiyetine değinmiş, onların kesin bir şekilde emir ve nehiy olduğunu düşündüklerini rivâyet ettiklerini belirtmiştir.⁴⁸¹

Pezdevî, bizim yukarıda verdiğimiz nehâ fiilinden türeyen kalıplarla sahabenin Hz. Peygamber'in bir şeyi nehyettiği veya bir konuda hükmettiği hakkındaki sözlerinin umûm ifade etmeyeceğini düşünmektedir. Pezdevî'ye göre sahabe tarafından söz konusu kalıplarla hikaye edilen şey özel bir durum olabilir ve Hz. Peygamber'in hükmü ise çeşitli anlamlar içerebilir.⁴⁸² İbn Hazm da, sahabe'nin “şöyle yapmak bize emredildi”, “şunu yapmak bize yasaklandı” gibi Hz. Peygamber'e sözlü olarak aidiyeti bulunmayan ifadelerine bakılarak o emir veya yasağın Hz. Peygambere aidiyetinin tespit edilemeyeceğini düşünmektedir.⁴⁸³

Bize göre, usûlcülerin dediği gibi Hz. Peygamber'den sahabe tarafından belli kalıplarla nakledilen rivâyetlerin hüccet olmayacağını söylemek, rivâyet ilimleri açısından mümkün değildir. Rivâyetin sıhhati için senedin sıhhati yeterlidir. Ancak Pezdevî'nin üzerinde durduğu ve metin merkezli öğelerin gözden kaçırılmaması gereklidir. Hz. Peygamber'in nehyettiği fiil veya davranışın özel bir niteliğe sahip olup olmadığı, kapsamı gibi unsurlar rivâyet kalıplarının anlam ve yorumunda dikkate alınması gereken kriterlerdir. Nehâ fiili ve türevleriyle rivâyet edilen nehiyeler için râvînin nehiy kastedilmeyen bir durumu nehiymiş gibi algılamaya ihtimali metin

⁴⁸⁰ Âmidî, *İhkâm*, II, 96.

⁴⁸¹ Âmidî, *İhkâm*, II, 96.

⁴⁸² Zeylaî, *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, (Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1418/1997), IV, 98.

⁴⁸³ İbn Hazm, *İhkâm*, II, 72.

içi etken bir unsur olarak söz konusu kalıplarla rivâyet edilen hadislerin anlam ve yorumunda göz önünde bulundurulması gereken konulardandır. Âmidî'nin sahabenin dil konusundaki vukûfiyeti hakkındaki fikirlerine katılmakla birlikte, insânî bazı unsurların sözün veya eylemin anlam ve yorumunda etkili olmasının muhtemel olduğunu düşünmekteyiz. Kısacası sahabe tarafından, Hz. Peygamber'in nehiy kastetmediği bazı durumlar nehiy olarak algılanmış ve nehiy formunda rivâyet edilmiş olabilir. Burada rivâyet ilimleri açısından yapılması gereken, rivâyetin farklı tarîklerine ulaşmaya çalışmak ve ilgili nehyin farklı râvîler tarafından nasıl algılandığını ortaya koymaktır.

5.3.2. زجر عن kalıbı

“Nehâ an” kalıbı ile aynı anlamda kullanılan bu ifadeyle, Sahabe Hz. Peygamber'in bir şeyi men ettiğini, dolayısıyla yasakladığını haber vermektedir. Bu ifade kalıbını, İbn Hibbân, eserindeki nev' başlıklarında kullanmaktadır. Nevâhî bölümünün neredeyse bütün nev' başlıkları ...عن الزجر şeklinde başlamaktadır.

Örnek hadisler:

أن النبي صلى الله عليه وسلم زجر عن الشرب قائما

“Hz. Peygamber, ayakta su içmeyi men etmiştir.”⁴⁸⁴

أن النبي صلى الله عليه وسلم زجر عن ذاك وزجر أن نستقبل القبلة لبول

“Hz. Peygamber, bunu, yani kibleye dönerek bevletmeyi men etmiştir.”⁴⁸⁵

5.3.3. Bir Fiil ya da Davranıştan Vazgeçme

Hz. Peygamber bazı davranışlarından vazgeçtiği vâkidir. Bu vazgeçme bazen sahabe ile yapılan istişarenin ardından, bazen vahiy kaynaklı olmuştur. Altın yüzük kullanma gibi bazı durumlarda ise Hz. Peygamber kendiliğinden vazgeçme eylemini gerçekleştirmiş ve bu tür durumlar genel olarak yapılmaması istenen davranışlar şeklinde yorumlanmıştır.

⁴⁸⁴ Müslim, Eşribe, 112.

⁴⁸⁵ Ahmed b. Hanbel, XVII, 153.

Örnek hadisler:

اتخذ النبي صلى الله عليه و سلم خاتما من ذهب فاتخذ الناس خواتيم من ذهب فقال النبي صلى الله عليه و سلم
إني اتخذت خاتما من ذهب فنبدته وقال إني لن ألبسه أبدا فنبدت الناس خواتيمهم

“Hz. Peygamber altın bir yüzük takmıştı, insanlar da altın yüzük taktılar. Hz. Peygamber bunun üzerine, Ben altın bir yüzük takmıştım, dedi ve yüzüğü yere attı, bir daha asla bu yüzüğü takmayacağım dedi. Ardından insanlarda yüzüklerini attılar.”⁴⁸⁶

5.3.4. Kerihe ve Türevleri

Ebû Saîd el-Hudrî’den gelen bir rivâyette Hz. Peygamber’in herhangi bir şeyden hoşlanmadığı yani bir şeyi kerih gördüğünde bu hoşnutsuzluğunun yüzüne yansıdığı anlatılmaktadır.⁴⁸⁷ Sahabe, Hz. Peygamber’in bu hoşnutsuzluğunu direkt olarak “kerihe” fiili ve türevleriyle nakletmiştir. Hz. Peygamber’den bu kalıpla nakledilen rivâyetlerin bir davranış veya fiilin haramlığına işaret ettiği ifade edilmiştir.⁴⁸⁸

İbn Hibbân, Hz. Peygamber’in hoşnutsuzluğun haber verildiği nehiyleri nevâhî bölümünün son nev’inde bir araya getirmiş ve bu nev’ için “hitâbın zâhirinde olmasa da hakkında mutlak bir nehiy olan ve Allah Rasûlü’nün hoşlanmadığı, uzak durmayı hoş gördüğü şeyler” başlığını kullanmıştır.⁴⁸⁹

Örnek hadisler:

أنه كره الصلاة نصف النهار إلا يوم الجمعة وقال إن جهنم تسجر إلا يوم الجمعة

“Allah Rasûlü, Cuma günü dışında gün ortasında namaz kılmayı kerih görmüş ve şöyle demiştir: Cehennem (o vakitte) Cuma günü dışında tutuşturulur.”⁴⁹⁰

أنه كره أن يجمع بين العمة والخالة وبين الخالتين والعمتين

⁴⁸⁶ Buhârî, İ’tisâm, 4.

⁴⁸⁷ bk. , عن أبي سعيد الخدري قال كان رسول الله صلى الله عليه و سلم أشد حياء من عذراء في خدرها . وكان إذا كره شيئا رئي ذلك في وجهه

İbn Mâce, Zühd, 17.

⁴⁸⁸ Bk. Hasan Güleç, “Delil Olarak Hz. Peygamber’in Fiilleri”, *DEÜİFD*, 9 (1995): 76.

⁴⁸⁹ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 567.

⁴⁹⁰ Ebû Dâvûd, Salât, 225.

“Hz. Peygamber, hala ile teyzenin ve iki hala ile iki teyzenin aynı nikâh altında olmasını kerih görmüştür.”⁴⁹¹

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره الشكال من الخيل

“Hz. Peygamber, atların ayağına takılan bukağıyı (halka) kerih görmüştür.”⁴⁹²

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكره النوم قبل العشاء والحديث بعدها

“Allah Rasûlü, yatsıdan önce uyumayı ve yatsıdan sonra konuşmayı kerih görürdü.”⁴⁹³

أن نبي الله صلى الله عليه وسلم كان يكره عشر خصال الصفرة يعني الخلق وتغيير الشيب وجر الإزار والتختم بالذهب والضرب بالكعاب والتبرج بالزينة لغير محلها والرقى إلا بالمعوذات وتعليق التمام وعزل الماء بغير محله وإفساد الصبي غير محرمة

“Hz. Peygamber on özelliği (davranışı) hoş karşılamamıştır: Sufra veya haluk⁴⁹⁴ isimli kokuları sürünmek, beyaz saçı boyamak, elbiseyi yerde sürünecek kadar uzatmak, altın yüzük takmak, tavla oynamak, kadının evinin dışına süslenerek çıkması, muavvizeteyn dışında rukye yapmak, nazar boncuğu takmak, erkeğin azl yapması, haram olmamasına rağmen emziren kadınla cinsel ilişkiye girilmesi.”⁴⁹⁵

Ayrıca Hz. Peygamber’in kendi hoşnutsuzluğunun yanında Allah’ın hoşnutsuzluğunu ifade ettiği nehiyleri de mevcuttur.

إن الله كره لكم ثلاثا قيل وقال وإضاعة المال وكثرة السؤال

“Allah sizin için üç şeyi hoş karşılamadı. Dedikodu, malın çarçur edilmesi, çok soru sormak.”⁴⁹⁶

⁴⁹¹ Ebû Dâvûd, Nikâh, 13.

⁴⁹² Müslim, İmâret, 101; Ebû Dâvûd, Cihad, 43.

⁴⁹³ Buhârî, Mevakitu’s-salât, 23.

⁴⁹⁴ Halûk, za’feran’dan elde edilen bir tür kokudur. Sufra ve hufra da denilir, bk. İbnü’l-Esîr, Nihâye, II, 71.

⁴⁹⁵ Nesâî, Zînet, 17; Hadisin benzer bir metni için bk. Ebû Dâvûd, Hâtem, 3; Emziren kadınla meydana gelen ilişkiye الغيل veya الغيلة denilir, bk. Ebû Ubeyd Kasım b. Selam, Garibu’l-hadis, (Haydarâbâd: Dâiretü’l-meârifî’l-Osmâniyye, 1384/1964), III, 169; İbnü’l-Esîr, Nihâye, III, 445.

⁴⁹⁶ Buhârî, Zekat, 53.

5.3.5. “Kane yemnau” (men etmişti) fiili

Hadislerde nehiy konusunda çok sık kullanılmayan bir nehiy ifade türüdür. İfade ile ilgili tespit edebildiğimiz bir rivâyet mevcuttur.

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمنع أهله الحلية والحريير ويقول إن كنتم تحبون حلية الجنة وحريرها فلا تلبسوها في الدنيا

“Hz. Peygamber ailesine zinet eşyalarını ve ipeği men etmiş ve şöyle demişti: Cennetin zinetini ve ipeğini istiyorsanız bunları (dünyada) giymeyin.”⁴⁹⁷

5.3.6. Leane (Lanet etmiştir)

Hz. Peygamber’in nehyettiği fiilleri anlatmada kullanılan bir ifade tarzı da Hz. Peygamber’in bazı durumlarda “lanet ettiği” haberidir. Bu tür rivâyetler için İbn Hibbân “Sahih” inde şu başlığı kullanmıştır:

ذكر لعن المصطفى

“Mustafa (s.a)’nın laneti...”⁴⁹⁸

Bu ifade kalıbı rivâyetlerde genellikle لعن رسول الله (Allah Rasûlü lanet etti) veya لعن النبي (Nebî lanet etti) şeklinde kullanılmaktadır.

Örnek hadisler:

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المختفي والمختفية يعني نباش القبور

“Allah Rasûlü (s.a) mezar soyan erkek ve kadına lanet etmiştir.”⁴⁹⁹

لعن النبي صلى الله عليه وسلم الواشمة والمستوشمة وأكل الربا وموكله

“Nebi (s.a) dövme yapana, yaptırana, faiz yiyene ve yedirene lanet etmiştir.”⁵⁰⁰

لعن النبي صلى الله عليه وسلم المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء

“Nebi (s.a) kadınsılaştan erkeğe, erkeksileştan kadına lanet etmiştir.”⁵⁰¹

⁴⁹⁷ Nesâî, Zinet, 39.

⁴⁹⁸ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 526.

⁴⁹⁹ Mâlik b. Enes, Cenâiz, 15.

⁵⁰⁰ Buhârî, Talak, 51.

لعن رسول الله صلى الله عليه و سلم من اتخذ شيئا فيه الروح غرضاً

“Allah Rasûlü (s.a) ruh verme amacıyla bir şey ortaya koyana lanet etmiştir.”⁵⁰²

İfade kalıplarının birçoğu için örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak biz her ifade ile ilgili örnekleri sınırlı tutmaya çalıştık. Verilen örneklerin Hz. Peygamber’in nehiy eylemindeki üslûbunu yansıttığını düşünüyoruz. İfade kalıplarına bakıldığında Hz. Peygamber’in nehiy eyleminde katı ve net bir tavır benimsediği söylenebilir. Özellikle kavî ifadelerde seçilen ifadeler bu tavrı gözler önüne sermektedir. Özellikle, “bizden değildir”, “benden değildir” ifadeleri, Allah’ın lanet ettiğini haber verme, kıyamet günü karşılaşılabilecek durumun bildirilmesi, fiilin şirk veya küfre sebep olduğuna dikkat çekilmesi gibi şiddetli vaîd içeren rivâyetler anlam ve yorum açısından önem taşımaktadır. Bu noktada, şârihlerin bu tür ifadelerin açıklanmasındaki yorumlarına katılmaktayız. Hadis şârihlerinin Hz. Peygamber’in kullanmış olduğu ifade kalıpları ile ilgili yorumları, ifadelerin bazılarının zahirî değerlendirilmemesi gerektiğini göstermektedir. Bu yorumlar, Hz. Peygamber’in nehyettiği fiil veya davranışın zararını ve sonuçlarını daha net ifade edebilmek, müminleri bunlardan daha fazla uzak tutabilmek için bu ağır ve sert ifadeleri tercih ettiğine işaret etmektedir.

⁵⁰¹ Buhârî, Libâs, 62.

⁵⁰² Müslim, Sayd ve Zebâih, 59.; Nesâî, Dahaya, 41.

III. BÖLÜM
SAHABEDEN GÜNÜMÜZE HADİSLERDEKİ NEHİYLERE
YAKLAŞIMLAR

Hız. Peygamber'in sünnetinin herhangi bir bölümünün veya bir hadisin anlam ve yorumu söz konusu olduğunda ilgili sünnet ya da hadisle ilgili anlam ve yorum faaliyetinin ilk uygulayıcıları sahabe olmuştur. Bu nedenle, bu bölümde nehiylerin anlam ve yorumunda öncelikli olarak sahabenin tavrı incelenecek, Hız. Peygamber'in nehiyelerinin ilk muhâtaplarının nehiyelere tepkileri değerlendirilecektir.

1. Sahabe'nin Nehiyler Karşısındaki Tavrı

Ashâb-ı kirâm, Hız. Peygamber hayattayken hadislerin delâletleri konusunda O'na (s.a) müracaat ediyorlardı. Bilmediklerini, nasslardaki net olmayan yerleri soruyorlar, anlamadıklarını O'na (s.a) arz ediyorlardı. Hız. Peygamber bazen onların anladıklarını onaylıyor, bazen benimsedikleri görüşteki hatalarını açıklıyordu.⁵⁰³ Hadislerin yoruma tâbi tutulması Hız. Peygamber döneminde sahabe tarafından bu şekilde başlatılmıştı.⁵⁰⁴ Sahabe döneminde hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasındaki bahsedilen tarzın sebep olduğu bir ekolleşmeden bahsetmek mümkün olmasa da hadislerin anlaşılmasında zahiri/lafzî ve fikhî/ictihâdî tarzların varlığından bahsedilebilir.⁵⁰⁵

Sahabe genel olarak Hız. Peygamber'in söz ve eylemlerini anlamlandırma ve uygulama konusunda zâhirî bir tutum sergilemiştir. Onlar, Hız. Peygamber'den sâdır olan söz veya eylemin sebep, illet ve hikmetini çoğu zaman sorgulamamışlar ve söz ve eylemin mücebini yerine getirmeye çalışmışlardır. Kısacası onlar Hız. Peygamber'in söz ve eylemdeki maksadını araştırmaktan çok O'ndan (s.a) gördükleri veya duyduklarını uygulamayı tercih etmişlerdir.⁵⁰⁶ Bu zâhirî yaklaşımın yanında Hız. Peygamber'in söz ve eylemlerini anlamaya ve yorumlamaya çalışan diğer bir tavır da mevcuttur. Bu tavrın başını Hız. Âişe, Hız. Ömer, Abdullah b. Mesûd, İbn Abbâs gibi sahabîler çekmiştir.

⁵⁰³ Seyyid Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, (Kahire: Dâru Mısır, t.y.), I, 6. Seyyid Sâbık sahabe arasında birkaç sınırlı ihtilâfin vuku bulduğundan bahsetmektedir. Onların bazen nassların anlamını kavrayamadığı, ancak nassın anlamını kavrayan birinin mutlaka bulunduğunu dile getirmiştir, bk. Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, I, 8.

⁵⁰⁴ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 72.

⁵⁰⁵ Osman Güner, *Sünnetten Topluma*, (Ankara: Fecr yay., 2006), s. 53.

⁵⁰⁶ Bk. Aynur Uraler, *Sahâbe Uygulaması Olarak Sünnet'e Bağlılık*, (İstanbul: MÜSBE, basılmamış doktora tezi, 1998), s. 157; Ayrıca bk. Enbiya Yıldırım, "Hız. Muhammed'in Söz ve Davranışlarında Nedensellik", *Araştırmalar- İnsan Bilimleri Araştırmaları*, VIII, 15 (2006): 204.

Sahabe döneminde var olan bu iki yaklaşımın varlığından nehiyler konusunda da bahsetmek mümkündür. İbn Abbâs ve Tâvûs arasında geçtiği rivâyet olunan şu olay Hz. Peygamber'in yasakları karşısındaki zâhirî tavrı yansıması açısından önemlidir:

“Tâvûs ikinci namazından sonra iki rekat nafile namaz kıldı. İbn Abbâs ona: “Onu bırak!” dedi. Ancak o: “Rasûlullah onu sadece sünnet edinilmesin diye yasaklamıştır” diye karşılık verdi. İbn Abbâs: “Şüphesiz ki Rasûlullah ikinci namazından sonra namaz kılınmasını yasaklamıştır. Bu durumda sen kılmakta olduğun bu namazdan dolayı azaba mı maruz kalacaksın, yoksa sevab mı alacaksın, bilemem. Çünkü Yüce Allah: *“Allah ve Peygamberi bir şeye hükmettiği zaman, inanan erkek ve kadına artık işlerinde başka yolu seçmek yaraşmaz”*⁵⁰⁷ buyurmaktadır” dedi.⁵⁰⁸

İbn Abbas ve Tâvûs arasında geçen bu diyalogu yorumlayan Şâfiî, İbn Abbâs'ın, Rasûlullah'tan duyduğu bir haberi, Allah ve Rasûlü bir şeye hükmettikleri zaman bunun en hayırlısı olduğunu ayet okuyarak Tâvûs'a gösterdiğini, Tâvûs'un bunun sadece İbn Abbas'ın rivâyeti olduğunu bildiği halde İbn Abbas'a “bu sadece senin rivâyetin, ben bunun Allah Rasûl'ünden olduğunu düşünmüyorum” demediğini ve rivâyeti reddetmediğini söylemiştir.⁵⁰⁹

Diğer bir rivâyette Abdullah b. Mesûd'un nehiylere zâhirî yaklaşımı şöyle nakledilmektedir: “Esed kabilesinden bir kadın Abdullah b. Mesûd'a geldi ve dedi ki: “Senin şu şu hususları yasak olarak kabul edip etmediğini öğrenmeye geldim. Allah'ın Kitab'ını baştan aşağıya inceledim, fakat hakkında böyle bir yasak bulamadım.”

Bunun üzerine Abdullah b. Mesûd şöyle cevap verdi:

“Kitab'ı okusaydın onu bulurdun. Allah Teâlâ buyuruyor ki; *“Rasul size neyi emrederse onu alın, neyi de nehyederse onu terk edin.”*⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Ahzâb, 33/36.

⁵⁰⁸ Şatibi, *Muvâfakât*, IV, 23.

⁵⁰⁹ Şâfiî, *Risâle*, s. 443-444.

⁵¹⁰ Haşr, 59/7. Rivâyet için bk. İbn Mâce, Nikâh, 52.

Rivâyetle ilgili değerlendirmesinde Muhammed Tâkî Osmânî şöyle demektedir:

“Bu cevapla Abdullah b. Mesud, bu ayetin Hz. Peygamber’in bütün emir ve yasaklarını içine alacak kadar kapsamlı olduğuna ve sorulan yasaklar Hz. Peygamber tarafından getirilmiş olduğundan, dolaylı da olsa bunların bu ayetin bir parçasını oluşturduğuna işaret etmiştir.”⁵¹¹

Sahabe içinde fikhî yönlerinin ağırlığı ve hadisleri değerlendirmedeki ictihâdî tutumlarıyla temâyüz etmiş İbn Abbâs ve İbn Mes’ûd gibi iki sahabînin Hz. Peygamber’in yasakları karşısındaki tavırları sahabenin bu konudaki genel tavrını yansıtması açısından önemlidir. Fikhî nosyonları bir hayli gelişmiş olan bu iki sahabînin bile yasaklar karşısında zâhirî bir tavır sergilemeleri bir hayli dikkat çekicidir.

Sahabe içinde Hz. Peygamber’in bütün nehiyelerini yorumlayarak bağlayıcı olarak değerlendirmeyen sahabîler de vardı. Örneğin Zeyd, Hz. Peygamber tarafından meyvelerin olgunlaşmıncaya kadar satılmasının yasaklanmasını⁵¹², olgunlaşmadan satılan ürünler sebebiyle insanlar arasında artan düşmanlıklar sebebiyle Hz. Peygamber’in istişâreye dayanan bir uygulaması olduğunu düşünmektedir.⁵¹³ Zeyd’in nehyin istişâreye dayandığını vurgulaması, onun bu nehyin bağlayıcı olmadığını düşündüğü şeklinde yorumlanmıştır.⁵¹⁴ Ancak bu yorumuna rağmen, Zeyd’in kendi bahçesindeki meyvelerin satımıyla ilgili uygulaması Hz. Peygamber’in nehyine uygun olmuştur.⁵¹⁵ Tarlaların kiraya verilmesi yasağı⁵¹⁶ hakkında da çeşitli yorumlar yapılmışsa bile, hadisin râvileri olan Ebû Hureyre, Câbir b. Abdillâh, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Ömer gibi sahabîler tarafından nehiy bağlayıcı bir nehiy olarak değerlendirilmiştir.⁵¹⁷

⁵¹¹ Osmânî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, s. 55.

⁵¹² Buhârî, *Buyu’*, 85; Müslim, *Buyu’*, 49.

⁵¹³ Buhârî, *Buyu’*, 85.

⁵¹⁴ Kamil Miras, *Tecrid-i Sarîh Terceme ve Şerhi*, (Ankara: DİB yay., 1987), VI, 499.

⁵¹⁵ Buhârî, *Buyu’*, 85.

⁵¹⁶ Ebû Dâvûd, *Buyu’*, 31.

⁵¹⁷ Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, (Ankara: TDV yay., 1999), s.293.

Sonuç olarak farklı yorumlar yapsalar dahi, Sahabe'nin Hz. Peygamber'in nehiyleri karşısındaki tavırlarının genel olarak zâhirî olduğu ve onların nehyeye uygun hareket ederek, nehyedilenlerden uzak durdukları söylenebilir.

2. Tasnif Döneminde Nehiyelere Dair Yorumlar

Hadislerin tedvînini takip eden döneme hadis tarihinde tasnif dönemi denilmektedir. Tasnif, hadisleri belli bir düzene göre sınıflandırmak demektir. Muhaddisler bu dönemde hadisleri ale'l-ahruf, ale'r-ricâl ve ale'l-ebvâb olmak üzere tasnife tabi tutmuşlardır.⁵¹⁸ Bu dönem musannefâtında en çok öne çıkan unsurlardan biri “bab başlığı” kullanımınıdır. Hadis musannifleri bu başlıklarda bazen nötr ifadeler kullanmışlar, bazen kendi kanaatlerini ortaya koymuşlardır. Musanniflerin bu iki farklı yaklaşımı, kendini nehiyeler konusunda da göstermektedir. Bu bölümde nehiye hadislerine yönelik kullanılan bazı bab başlıklarında bu yaklaşımların tezâhürlerini göstermeye çalışacağız.

2.1. Bab Başlıklarındaki Yorumlar

Fıkhî görüşlerinin bab başlıklarında, yani “terâcim”inde bulunduğu söylenen Buhârî'nin (v. 256/869) *Sahih*'inde zikrettiği ve Hz. Peygamber'in herhangi bir yasağına işaret eden hadislerin yer aldığı bablarda kullandığı başlıklar nehiyelerin anlam ve yorumu açısından önem arz etmektedir. Çünkü Buhârî, hadislerle ilgili görüşlerini bab başlıklarına yansıtmak istemiş, başlıklarındaki değerlendirmelerinde hadislerle ilgili bir anlama ve yorumlama faaliyetinin içerisinde olmuştur.⁵¹⁹ Bu nedenle onun kullanmış olduğu bab başlıkları özel olarak incelenmiştir. Kullanılan bu başlıklar *Sahih*'in diğer eserlerden üstün görülmesinin sebeplerinden biri kabul edilmiş ve bab başlıklarına dair eserler telif edilmiştir.⁵²⁰

⁵¹⁸ Abdullah Aydın, *Hadis Istılâhları Sözlüğü*, (İstanbul: MÜİFY, 2011), s. 310.

⁵¹⁹ Güner, *Sünnetten Topluma*, s. 64.

⁵²⁰ Bk. Ali Toksarı, “Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi'l-Buhârî)”, *Uluslararası Büyük Türk Bilgini Buhârî Sempozyumu*, (Kayseri: Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü yay., 1987): 110. Buhârî'nin bab başlıklarına dair eserlerden Toksarı'nın zikrettiği bazı eserler şunlardır: Nasıruddin Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Vecîhuddin Muhammed b. Mansur b. Münir el-İskenderî'nin el-Mütevârî alâ terâcimi'l-Buhârî'; Ebû'l-Ahmed b. Reşik el-Endelûsî'nin Kitâbun alâ terâcimi kitabi Sahîhi'l-Buhârî ve Meânî ma eşkele minhu; İbn Rüşeyd el-Fıhrî es-Sebtî'nin Tercümanü't-terâcimi alâ ebvâbi'l-Buhârî; Ahmed b. Abdirrahim'in Risâletü şerhi Sahîhi'l-Buhârî; Abdullah b. Üde b. Abdillâh b. İsa b. Selâme el-Kaddûmî en-Nablûsî'nin Hediyetü'z-zaman fî tertîbi ebvâbi'l-Buhârî.

Değişik yasak konularıyla ilgili kullanmış olduğu bab başlıklarına geçmeden önce Buhârî'nin, Hz. Peygamber'in yasakları hakkındaki genel kanaatini yansıtmayı açısından kullanmış olduğu şu bab başlığı dikkat çekicidir.

باب نهى النبي صلى الله عليه وسلم علي التحريم الا ما يعرف اباحته

“Hz. Peygamber'in nehyinin mübâh oluşuna işaret eden bir delil bulunmadıkça tahrîm ifade etmesi babı”⁵²¹

Kullanmış olduğu bu bab başlığı ile Buhârî, Hz. Peygamber'den gelen nehiylerin ibâha ifade eden bir karîne veya delil olmadıkça tahrîme delâlet ettiğini kabul etmektedir. Böylece Buhârî, nehiylerin tamamının bağlayıcı olmadığını, karîne vurgusu yaparak ortaya koymaktadır. O, bu bab başlığı altındaki nehiy ve emirlerin asıl kiplerinde gelmelerine rağmen mübâhlik ifade ettiklerini dolayısıyla bağlayıcı olmadıklarını savunmaktadır.⁵²² Buna karşın Buhârî, bazen ısrarlı tavsiye, teşvik ve emir kiplerinin vucûbiyet; aşırı sakındırma, uyarı ve nehiy ifadelerinin kesin bir yasaklama ve haram içerdiğini, kullandığı bab başlıklarında göstermiştir.⁵²³ Hadislerdeki nehiyler hakkında bu bakış açısına sahip olan Buhârî'nin kullanmış olduğu bazı bab başlıklarıyla onun nevâhî konusundaki görüşleri daha net anlaşılabilir.

Örneğin Buhârî, kadının eşinin izni ile nâfile oruç tutması ile ilgili olarak kanaat belirtmemiş, diğer bir ifadeyle nötr kalmıştır.

باب صوم المرأة باذن زوجها تطوعا

“Eşinin izni olmadan kadının nâfile oruç tutması bâbı”⁵²⁴

Kadının erkeğe ve erkeğin kadına benzemesi konusunda da hüküm ifade edici bir kanaat belirtmemiş hüküm ifade etmeyen bir bab başlığı kullanmıştır.

باب المتشبهين بالنساء و المتشبهات بالرجال

“Kadına benzeyen erkekler, erkeğe benzeye kadınlar babı”⁵²⁵

⁵²¹ Buhârî, İ'tisâm, 27.

⁵²² Güner, *Sünnetten Topluma*, s. 65-66.

⁵²³ Güner, *Sünnetten Topluma*, s. 74.

⁵²⁴ Buhârî, Nikâh, 84.

⁵²⁵ Buhârî, Libâs, 61.

Elbisenin topuklardan aşağı uzatılması hakkında hadisten mülhem bir bab başlığı kullanmış ve net bir şekilde, bu fiili işleyenin durumunu nehiy ifade eden bir üslûpla açıklamıştır.

باب ما اسفل من الكعبين فهو في النار

“Elbisesi topuklardan aşağı uzanan kişinin cehenneme gitmesi bâbı”⁵²⁶

Mahrem olmayan bir kadın ile erkeğin yalnız kalmasıyla ilgili hadislerde hadisi bab başlığı olarak kullanmış ve kanaatini bu şekilde ortaya koymuştur.

باب لا يخلون رجل با امرأة الا ذو محرم و الدخول علي المغيبة

“Mahremi olmadıkça erkeğin kadınla yalnız kalmaması ve yalnız kadının yanına girmemesi bâbı”⁵²⁷

Resim (tasvîr) ile ilgili kullanmış olduğu bab başlığı da nötrdür. Buhârî, bu konuda kanaatini belirtmemiştir.

باب التصاوير

“Tasvîrler bâbı”⁵²⁸

Ancak bir sonraki bab başlığı, onun resim hakkındaki olumsuz kanaatini yansıtır niteliktedir.

باب عذاب المصورين يوم القيامة

“Musavvirlerin kıyâmet günündeki azabı bâbı”⁵²⁹

Buhârî, dövme ve saç ekletme konularında ise nötr kalarak sadece konu başlığına işaret eden bab başlıkları kullanmıştır.

باب الموصولة

“Saç ekletenin (durumu) bâbı”⁵³⁰

باب الواشمة

⁵²⁶ Buhârî, Libâs, 4.

⁵²⁷ Buhârî, Nikâh, 111.

⁵²⁸ Buhârî, Libâs, 88.

⁵²⁹ Buhârî, Libâs, 89.

⁵³⁰ Buhârî, Libâs, 85.

“Dövme yapanın (durumu) bâbı”⁵³¹

باب المستوشمة

“Dövme yaptırmanın (durumu) bâbı”⁵³²

Kabirlerde namaz kılınması ile ilgili olarak Buhârî, kendi kanaatini bab başlığında belirtmiş ve kabirlerde namaz kılmanın kerâhet ifade ettiğini kabul etmiştir.

باب كراهية الصلاة في المقابر

“Kabirlerde namaz kılınmasının kerâheti bâbı”⁵³³

Bir kadının halası ile aynı nikâh altında bulunması ile ilgili bab başlığında eserine almadığı diğer bir hadisi kullanmış ve bu yasak hakkındaki görüşünü ortaya koymaya çalışmıştır.

باب لا تتكح المرأة علي عمتها

“Kadının halası ile aynı nikâh altında bulundurulamayacağı babı”⁵³⁴

Ayakta su içmek ile Buhârî hüküm ifade etmeyen bir bab başlığı kullanmış gibi görünmektedir ama tahrîc ettiği iki hadis de Hz. Peygamber’in ayakta su içtiğinin nakledildiği hadislerdir. Dolayısıyla bu başlık nötr bir bab başlığı gibi görünse de aslında babta kullanılan hadislerle birlikte düşünüldüğünde Buhârî’nin bu konudaki fikrini yansıtan bir bab başlığıdır.

باب الشرب قائما

“Ayakta su içme bâbı”⁵³⁵

Altın yüzük ile ilgili Buhârî’nin arka arkaya kullanmış olduğu iki bab başlığı dikkat çekicidir. İlk bab başlığı Abdullah b. Ömer’in rivâyet ettiği hadisin tahrîc edildiği başlıktır ve şu şekildedir:

⁵³¹ Buhârî, Libâs, 86.

⁵³² Buhârî, Libâs, 87.

⁵³³ Buhârî, Salât, 52.

⁵³⁴ Buhârî, Nikâh, 27.

⁵³⁵ Buhârî, Eşribe, 16.

“Hz. Peygamber’in fiillerine uyma bâbı”⁵³⁶

Kullanmış olduğu bu bab başlığı ile Buhârî hüküm anlamında bir kanaat ortaya koymamaktadır, ancak Hz. Peygamber’in fiillerine uymanın gerekliliği prensibinden yola çıkarak altın yüzük takmamanın gerekliliğine işaret etmektedir. Hemen bu baktan sonra kullanmış olduğu bab başlığında ise sanki Hz. Peygamber’e ait bu tür davranış veya fiiller üzerinde çokça düşünmeden veya niçinini, nedenini sorgulamadan onlara tabi olmanın gerekli olduğu dile getirmektedir:

ما يكره من التعمق و التنازع في العلم و الغلو في الدين و البدع

“İlimde aşırı düşünme ve tartışmanın, dinde aşırılığın ve bid’atin mekrûh oluşu”⁵³⁷

Buhârî, şiir konusunda da hüküm ifade eden bab başlıkları kullanmıştır. Örneğin “Edeb” kitabının doksan ikinci bab başlığı onun şiirin bazı durumlarda mekrûh olabileceği görüşünü taşıdığını bize göstermektedir. Kullanmış olduğu bab başlığı şöyledir:

“Allah’ı zikirten, ilimden ve Kur’ân’dan uzaklaştıracak şekilde şiirle uğraşmanın mekrûhluğu babı.”⁵³⁸

Buhârî, bazı yasaklarla ilgili hükmünü bab başlığına yansıtarken hadiste olmayan bir ibareyi veya durumu başlığa dahil ederek hadisi yorumlamış ve hükmünü ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin Abdullah b. Ömer’in rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber birinin din kardeşini kaldırarak onun yerine oturmasını yasaklamıştır.⁵³⁹ Buhârî bu hadis için “باب لا يقيم الرجل أخاه يوم الجمعة يقعد مكانه” “Birinin cuma günü kardeşini oturduğu yerden kaldırarak onun yerine oturmaması bâbı” başlığını kullanmıştır. Halbuki hadiste, bab başlığında geçen “cuma günü” ibaresi

⁵³⁶ Buhârî, İ’tisâm, 4.

⁵³⁷ Buhârî, İ’tisâm, 5.

⁵³⁸ Buhârî, Edeb, 92.

⁵³⁹ Buhârî, Cuma, 20.

bulunmamaktadır. Buhârî genel bir yasağı cuma günü ile sınırlandırmış ve hadisten tahsîs ifade eden bir hüküm çıkarmıştır.⁵⁴⁰

Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (v. 275/888) kullanmış olduğu bab başlıklarında da nehiylere dair yorumlar bulunmaktadır. Örneğin Ebû Dâvûd “ayakta bevletmek babı” şeklinde bir bab başlığı kullanmıştır. İlk bakışta yorum içermeyen bir bab başlığı gibi görünse de babta kullanmış olduğu Huzeyfe hadisiyle birlikte değerlendirildiğinde Ebû Dâvûd'un ayakta bevlîn câiz olduğu görüşünü taşıdığı hissedilmektedir.⁵⁴¹ Bazı nehiylerle ilgili kerâhet düşüncesini Ebû Dâvûd bab başlıklarında dile getirmiştir. Mesela, kayıp için mescidde duyuru yapılması ile ilgili hadisler için “mescide kayıp için duyuru yapılmasının kerâheti” başlığını kullanmıştır.⁵⁴² Hemen bu başlığın ardından kullanmış olduğu “mescide tükürmenin kerâheti” başlığı da onun kanaatini yansıtan bir diğer bab başlığıdır.⁵⁴³ Aynı şekilde insanlarla alay etmeyi alışkanlık haline getirme için de kerâhet ifade eden bir bab başlığı kullanmıştır.⁵⁴⁴

Ebû Dâvûd, namaz kılmanın yasaklandığı mekanlar için ise “namaz kılmanın câiz olmadığı yerler babı” başlığını kullanarak çok net bir tavır sergilemiştir. Ona göre buralarda namaz kılmak kesinlikle câiz değildir.

Dârimî de bazı bab başlıklarında nehiylere dair yorumlar yapmıştır. Örneğin çocuklara Hz. Peygamber tarafından verilmemesi istenen isimlerle ilgili kullandığı “mekrûh olan isimler babı” başlığına göre Dârimî, bu isimlerin kullanılmasını mekrûh addetmektedir.⁵⁴⁵ Dârimî, bazen nehiy ifade eden bir bab başlığı, ardından da ruhsat ifade eden bir bab başlığı kullanarak okuyucuya iki durumun da vâkî olduğunu haber vermektedir. Örneğin hacamattan ücret alınması ile ilgili önce “hacamat ücretinin nehyi babı”, ardından “hacamattan ücret almanın ruhsatı babı” başlıklarını kullanmıştır.⁵⁴⁶

⁵⁴⁰ Toksarı, “Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri”, s. 123. Toksarı, bu örneği Buhârî'nin “bazı bab başlıklarını koyarken bir müctehid gibi davranması” na örnek olarak vermiştir.

⁵⁴¹ Ebû Dâvûd, Tahâret, 12.

⁵⁴² Ebû Dâvûd, Salât, 21.

⁵⁴³ Ebû Dâvûd, Salât, 22.

⁵⁴⁴ Bk. Ebû Dâvûd, Edeb, 9.

⁵⁴⁵ Dârimî, İsti'zân, 21.

⁵⁴⁶ Dârimî, Buyu', 78, 79.

Dârimî birçok nehyde sadece nehye işaret eden bir bab başlığını tercih etmekte ve kanaat belirtmemektedir. Ancak kullanmış olduğu rivâyetler onun konu hakkındaki kanaatini net bir şekilde yansıtmaktadır. Örneğin “içki satmanın ve satın almanın nehyi babı” nda kullanmış olduğu hadisler yasağın net bir şekilde Dârimî tarafından kabul edildiğini göstermektedir.⁵⁴⁷

Tirmizî (v. 279/892), bab başlıklarında kullanmış olduğu “باب ما جاء...”, “herhangi bir konudaki nakledilenler” kalıbıyla çoğu zaman yorum yapmaktan uzak durmuştur. Ancak bazen kullanmış olduğu başlıklarda onun nehy hakkındaki hükmünün ne olduğu anlaşılabilir. Örneğin, “yıkılan yerde bevletmenin kerâheti babı hakkında nakledilenler” başlığında⁵⁴⁸ Tirmizî’nin bu fiilin mekrûh olduğunu düşündüğü söylenebilir. “Yatsıdan önce uyuma ve sonrasında konuşmanın kerâheti hakkında nakledilenler” başlığı⁵⁴⁹ ve “sadece cuma günü oruç tutmanın kerâheti hakkında nakledilenler” başlığı⁵⁵⁰ da onun hükmünü göstermektedir. Tirmizî, “mut’a nikâhının haramlığı hakkında nakledilenler” bab başlığını⁵⁵¹ kullanarak mut’a nikâhının haram olduğunu kabul etmektedir. Hüküm ifade eden bu başlıkların yanında Tirmizî’nin sadece okuyucuyu nehyden haberdar ettiği bab başlıkları da vardır. Bu tür başlıklarda ...باب النهي عن... kalıbını kullanmıştır. Mescidde alım-satım⁵⁵², şigâr nikâhı⁵⁵³, sol el ile yemek-içmek⁵⁵⁴ gibi konularda bu tür başlıkları Sünen’de görmek mümkündür.

Nesâî’nin (v. 303/915) ayakta bevletmek ile ilgili kullandığı başlıklar da musanniflerin bab başlıklarında nehiyeler ile ilgili yorumlar yaptıklarına iyi bir örnektir. Nesâî, Hz. Âişe’nin, Hz. Peygamber’in asla ayakta bevletmediğini bildirdiği rivâyeti kullandığı babta “evde oturarak bevletme” başlığını kullanmış ve ayakta bevletme konusunu bir nevi tahsîs etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber ayakta bevletmemiştir ama bu O’nun (s.a) evdeki uygulamasıdır. Nesâî, böylelikle ihtilâf halinde olan Hz. Âişe ve Huzeyfe hadislerini kullandığı başlıklarla telif etmeye

⁵⁴⁷ Dârimî, Eşribe, 9.

⁵⁴⁸ Tirmizî, Tahâret, 17.

⁵⁴⁹ Tirmizî, Salât, 125.

⁵⁵⁰ Tirmizî, Savm, 42.

⁵⁵¹ Tirmizî, Nikâh, 28.

⁵⁵² Tirmizî, Büyü, 76.

⁵⁵³ Tirmizî, Nikâh, 29.

⁵⁵⁴ Tirmizî, Et’ime, 9.

çalışmıştır.⁵⁵⁵ Nesâî, bazı başlıklarında nehyin neye delâlet ettiği noktasında yorumlar da yapmıştır. Kullanımı yasaklanmış bazı kaplarla ilgili bâb başlığının sonundaki “كان حتما لازما لا علي التأديب”, “(nehiy) kesin bir şekilde uyulması gereken türdendir, te’dîb için değildir”, ifadesi buna bir örnektir.⁵⁵⁶

Yukarıdaki örnekler tasnif döneminin veya tasnif faaliyetinin sadece hadislerin değişik sistemlere göre bir araya getirilmesi olmadığını göstermektedir. Hadis musannifleri, hadisleri eserlerine almakla yetinmemişler, onları yorumlamaya da çalışmışlardır. Bunu, nehiy hadisleriyle ilgili kullanmış oldukları başlıklarda net bir şekilde görmek mümkündür. Benzer bir faaliyet hemen bir asır sonra kendini göstermiştir. Hicrî IV. asırda görülen tasnif şekli hadislerin kitaplara göre olan tasnifinden daha farklı gelişmiş ve hadisler ifade ettikleri hükümlere göre sınıflandırılmıştır.

Tasnif dönemindeki klasik tasnif çeşidi dışında görülen şekillerden biri hadislerin ifade ettikleri hükümlere göre yapılan sınıflamadır. Bu tür tasnifi, İbn Hibbân “evâmir”, “nevâhî”, “ibâhât”, “ahbâr”, “ef’âl” olarak yapmıştır. Ancak İbn Hibbân sadece bu genel tasnifle yetinmemiş kullanmış olduğu nev’ başlıkları ile de tasnifini daha ayrıntılı hale getirmiştir. Bu uygulamasını nevâhî bölümü için de yerine getirmiş ve 110 çeşit nehiy’den bahsetmiştir. Nevâhî bölümünde 110 nev’ ve bu nev’lerin altında “zıkr” başlıkları vardır. Kullanmış olduğu “zıkr” başlıkları diğer tasnif dönemi edebiyatı eserlerindeki bab başlıklarına karşılık gelmektedir. Ama bizim burada sınıflama faaliyeti olarak kabul ettiğimiz bu “zıkr” başlıklardan ziyade nev’ başlıklarıdır. Yüz on nev’ İbn Hibbân’a göre hüküm açısından yüz on nehyi ifade etmektedir. Bu nev’lerden ve eserin içeriğinden İbn Hibbân’ın *Sahih*’inin “nevâhî” bölümü tanıtılırken ayrıntılı bir şekilde bahsedilecektir.

3. Şerh Dönemindeki Nehiy Yorumları ve Tanımlamaları

Hadisin kitâbet, tedvîn ve tasnif dönemlerini hadislerin anlaşılması ve yorumlanması faaliyetini ifade eden şerh dönemi izlemiştir. Elbette anlama ve

⁵⁵⁵ Nesâî, Tahâret, 24-25.

⁵⁵⁶ Nesâî, Eşribe, 36.

yorumlama faaliyetinin ilk başladığı dönem şerh dönemi değildir. Daha önce de zikredildiği gibi anlama ve yorumlama Hz. Peygamber hayattayken başlamış, sahabe ve tabiîn döneminde de devam etmiştir. Ancak bu dönemlerde hadisin uzunca açıklamasını gerektirecek şartlar oluşmamıştır. Tabii en önemlisi bu dönemlerde henüz hadisler tedvîn ve tasnif edilmemişti ve sistematik bir şerh çalışması imkan dahilinde değildi. Ancak tedvîn ve tasnifin tamamlanmasının ardından ilk hadis şârihi olarak kabul edilen Hattâbî ile yeni bir dönem başlamış ve tasnif dönemi eserleri bir bütün halinde başından sonuna kadar şerh edilmeye başlanmıştır. Bu dönemin tedvîn ve tasniften en önemli farkı önceki iki dönem gibi belirli bir zaman aralığını ifade etmemesidir. Bu dönem halen devam etmekte ve canlılığını korumaktadır. Klasik hadis şerhleri yanında yakın dönemde ve günümüzde de hadisleri anlama ve yorumlama faaliyeti varlığını sürdürmektedir.

Şerhlerde anlama ve yoruma çabası genel olarak, babın konusu ile ilgili ayetleri aktarma; farklı hadislerle ve rivâyet bütünlüğünü sağlayarak konuyu daha anlaşılır hale getirme; rivâyetler arasındaki ihtilâfları giderme; lügavî açıklamalar yapma; hadislerle ilgili siyer ve tarih bilgisi verme; varsa sebab-i vürûdu zikretme; hadisin ne amaçla, nerede söylendiğini zikretme; hadisten çıkarılabilecek hüküm ve sonuçlara yer verme şeklinde ortaya çıkmıştır.⁵⁵⁷

Hadis şârihleri nehiy hadislerini açıklarken de bu yöntemleri kullanmışlar ve nehiy konusunu anlaşılır hale getirmeye çalışmışlardır. Ancak bizim üzerinde duracağımız bu yöntemlerden ziyade şârihlerin nehiyler için kullandıkları ifadelerdir. Bu noktada şârihlerin nehiyler hakkındaki hükümlerini ifade ederken kullandıkları tespit edebildiğimiz beş ifade şekli bulunmaktadır: “Nehyu tahrîm”, “nehyu tenzîh”, “nehyu kerâhet”, “nehyu irşâd”, “nehyu edep.” Bu ifade şekilleri el-Mühelleb (v.583/1187) tarafından da dile getirilmektedir. O, kadınların cenazeye katılmalarının yasak olduğunu anlatan Ümmü Atıyye rivâyeti ile ilgili değerlendirmesinde, Hz. Peygamber’den vârid olan nehiylerin dereceleri olduğunu, bunların da nehyu

⁵⁵⁷ Erdinç Ahatlı, “Klasik ve Cumhûriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Şekil ve Muhteva Açısından Bir Mukâyese”, *İslam ve Klasik*, (İstanbul: Klasik yay., 2008), s. 40-41; Hadis şerhlerinin anlama faaliyetindeki yöntemi ve önemi için ayrıca bk. Enbiya Yıldırım, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, (İstanbul: Rağbet yay., 2001), s. 18.

tenzihin, nehyu kerâhetin, nehyu tahrîmin olduğunu belirtmiştir.⁵⁵⁸ Aynı şekilde Aynî de bir hadisle ilgili değerlendirmesinde hadisin üç türlü nehyi ihtiva ettiğini ifade etmektedir: Nehyu tenzîhin, nehyu tahrîmin, nehyu şefkatin.⁵⁵⁹ Şârihler tarafından çeşitli nehiyleri tanımlamada kullanılan bu ifadelerin örneklerine şerhlerde sıklıkla rastlanabilir. Ancak biz burada şârihlerin bu ifadelerden nasıl yararlandıklarını göstermeye yetecek bazı örnekleri vereceğiz.

3. 1. Nehyu Tahrîm

Hadis şerhlerinde nehy söz konusu olduğunda şârihlerin en çok kullanmış oldukları tanımlama şekillerinden biri “nehyu tahrîm” ifadesidir. Bu ifadeyle şârih söz konusu nehyin kat’î olarak haramlığa delâlet ettiğini ifade etmeye çalışmaktadır.

Örneğin İbn Abdilberr, kanatlı yırtıcı hayvanların etlerinin yenilmesi ile ilgili değerlendirmesinde, kanatlı yırtıcı hayvanların etlerinin yenilmesini nedb ve irşâd değil tahrîm ifade eden bir nehy olarak değerlendirmiştir.⁵⁶⁰ Zürkânî (v. 1122/1710) “bayram günlerinde oruç tahrîm ifade eden bir nehydir” cümlesinde “nehyu tahrîm” ifadesini kullanmıştır.⁵⁶¹ O, altın yüzüğün erkeklere haramlığını anlatırken de bu ifadeyi tercih etmiştir.⁵⁶²

Aliyyu’l-Kârî, bayram günlerinde oruç tutmanın yasaklanması ile ilgili hadisin şerhinde أي نهي تحريم ifadesini kullanarak nehyyle ilgili kanaatini ortaya koymuştur.⁵⁶³ Kastallânî, ehil eşeklerin yenme yasağını “nehyu tahrîmin” olarak tanımlamıştır.⁵⁶⁴ Münâvî, köpek alım-satımını haram olduğunu bu ifadeyle tanımlamayı tercih etmiştir.⁵⁶⁵ Nevevî, üç kişinin olduğu yerde iki kişinin fısıldaşmasını tahrîmî bir nehy olarak nitelendirmiş ve kişinin izni olmadan diğerlerinin fısıldaşmasının haramlığından bahsetmiştir.⁵⁶⁶

⁵⁵⁸ Bk. İbn Battal, *Şerhu’l-Buhârî*, III, 267-268.

⁵⁵⁹ Bk. Aynî, *Şerhu Ebi Dâvud*, I, 249.

⁵⁶⁰ İbn Abdilberr, *İstizkâr*, V, 288.

⁵⁶¹ Zürkânî, *Şerhu’z-Zürkânî alâ Muvatta’i’l-İmam Mâlik*, (Kahire: Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye, 1424/2003), II, 265.

⁵⁶² Zürkânî, *Şerhu’l-Muvatta’*, I, 309.

⁵⁶³ Aliyyu’l-kârî, *Mirkât*, IV, 1417.

⁵⁶⁴ Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî li-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1410/1990), IX, 255.

⁵⁶⁵ Münâvî, *Feydu’l-kadîr*, VI, 380.

⁵⁶⁶ Azimâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, XIII, 137.

3. 2. Nehyu Tenzîh

Tenzîh, sözlükte “bir şeyden uzaklaştırma” anlamındadır.⁵⁶⁷ Mekrûh’un iki çeşidinden birini ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Bilindiği gibi usûlcüler mekrûhu “tahrîmen” ve “tenzîhen” olarak iki kısma ayırmaktadırlar. Tenzîhen mekrûh’u, “yapılmasına ceza verilmese de terk edilmesinin işlenmesinden daha iyi olan” şeklinde tanımlamaktadırlar.⁵⁶⁸ Bu nev’e giren fiili işlemenin ceza ve kötülenmeyi gerektirmeyeceği ama faziletli olan şekle aykırı olduğu ifade edilmiştir.⁵⁶⁹ Fıkıh usûlünde kullanılan bu anlamıyla tenzîhen ifadesinin hadis şerhlerindeki kullanım şeklinin ve amacının paralellik gösterdiği şu örneklerle görülmektedir:

Ebû Bekr el-Ebherî (v. 375/986), kanatlı yırtıcıların yenmesinin yasaklığını tenzîhî bir nehiy olarak değerlendirmiştir.⁵⁷⁰ İbnü’l-Cevzî, karîne olduğunda köpeğin satışının tenzîhî bir nehiy olarak değerlendirilebileceğini dile getirmiştir.⁵⁷¹ Bedruddin el-Aynî de uykudan uyanan kişinin elini kaba daldırması ile ilgili nehyin tenzîhî olduğunu, elin kaba daldırılması ile suyun ifsâd olmayacağını cumhûrdan nakletmiştir.⁵⁷² Yine Aynî, her ne kadar akid gerçekleşse de mescidde yapılan alışverişin tenzîhî bir nehiy olduğunu belirtmiştir.⁵⁷³ Kurtubî, Ümmü Atıyye’yi referans göstererek kadınların cenaze ittibâsını “nehyu tenzîh” olarak tanımlamıştır.⁵⁷⁴ Mübarekpûrî, ayakta su içmeyi tenzîhî bir nehiy olarak nitelendirmiştir.⁵⁷⁵ Hattâbî, ayakta bevletmeyi aynı şekilde tenzîhî olarak tanımlamıştır.⁵⁷⁶ Aliyyu’l-kârî ise arefe günü orucunu aynı şekilde tanımlamayı tercih etmiştir.⁵⁷⁷

⁵⁶⁷ Heyet, *el-Mu’cemu’l-vasît*, (İstanbul: Çağrı yay., 1996), s. 915.

⁵⁶⁸ Ferhat Koca, “Mekrûh”, *DİA*, XXVIII, 582.

⁵⁶⁹ Şa’ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 252.

⁵⁷⁰ İbn Abdilberr, *İstizkâr*, V, 289.

⁵⁷¹ İbnü’l-Cevzî, *Keşfu’l-müşkil*, II, 438.

⁵⁷² Aynî, *Şerhu Ebû Dâvûd*, I, 277.

⁵⁷³ Aynî, *Şerhu Ebû Dâvûd*, IV, 411.

⁵⁷⁴ Azimâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, VIII, 312.

⁵⁷⁵ Mübarekpûrî, *Tuhfe*, V, 511.

⁵⁷⁶ Aliyyu’l-kârî, *Mirkât*, I, 389.

⁵⁷⁷ Aliyyu’l-kârî, *Mirkât*, VI, 1424.

3. 3. Nehyu Kerâhet

Kerâhet, sözlükte sevmenin, hoşlanmanın zıddı olarak kullanılmıştır.⁵⁷⁸ Kerh, kerahiyyet, kürh kavramları kerâhet ile eş anlamlı olarak kullanılan kelimelerdir ve çirkin bulmak, kötü görmek, istememek, sıkıntı gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁷⁹ Fıkıh usûlü terimlerinden olan mekrûh bu kelimedenden türemiştir ve Şâri'in yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiil olarak tanımlanmaktadır.⁵⁸⁰ Bu nedenle hadis şarihlerinin bu kategoride değerlendirdikleri nehiyler hakkında ıstılâhî olarak mekrûhu kasdettikleri anlaşılmaktadır.

Örneğin İbnü'l-Cevzî, hacamattan alınan ücret yasağını kerâhet olarak nakletmiştir.⁵⁸¹ Aynı şekilde ayakta su içme yasağını da “nehyu kerâhet” olarak tanımlamıştır.⁵⁸² Ayrıca İbnü'l-Cevzî, sarımsak yemenin de kerâhet ifade eden bir nehiy olduğunu kabul etmektedir.⁵⁸³ Zürkânî ise, yevm-i şekk'te tutulan oruç ile ilgili yasağı aynı ifade ile tanımlamayı tercih etmiştir.⁵⁸⁴

3. 4. Nehyu İrşâd

İrşâd, sözlükte doğruyu göstermek işaret etmek anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁸⁵ Dînî literatürde “hidâyet” ile eş anlamlı kabul edilmektedir.⁵⁸⁶ Sözlük anlamından yola çıkarak şârihlerin bu tür nehiylerle Hz. Peygamber'in “daha doğru olanı ümmetine gösterme amacı” taşıdığını kabul ettikleri söylenebilir.

Mesela Kastallânî, kapların ağzından su içilmesini irşâdî bir nehiy olarak tanımlamıştır.⁵⁸⁷ İbn Melek (v. 801/1398) altın yüzükle ilgili هذا نهى ارشاد الى الورع (bu daha dikkatli olmaya götüren bir nehiydir) şeklinde tanımlamıştır.⁵⁸⁸ İbn Hacer, visâl orucunu Hz. Peygamber'in ümmetine olan şefkati nedeniyle irşâdî bir nehiy

⁵⁷⁸ Heyet, *el-Mucemu 'l-vasît*, 785.

⁵⁷⁹ Koca, “Mekrûh”, s. 581.

⁵⁸⁰ Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 250.

⁵⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil*, I, 438.

⁵⁸² İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil*, II, 373.

⁵⁸³ İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil*, II, 516.

⁵⁸⁴ Zürkânî, *Şerhu'l-Muvatta'*, II, 288.

⁵⁸⁵ Ezherî, *Tehzîb*, IV, 91; Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-ayn*, VI, 242; Heyet, *el-Mucemu 'l-vasit*, 346.

⁵⁸⁶ Bekir Topaloğlu, “İrşâd”, *DİA*, XXII, 454.

⁵⁸⁷ Kastallânî, *İrşâd*, XII, 419.

⁵⁸⁸ Aliyyu'l-kârî, *Mirkât*, XIII, 134.

olarak kabul etmiştir.⁵⁸⁹ Kastallânî de, visâl orucu nehyini Hz. Peygamber'in bu oruçta ortaya çıkacağını düşündüğü meşakkat sebebiyle, irşâdî bir nehiy olarak değerlendirmektedir.⁵⁹⁰ Ayrıca İbn Hacer, nehiyleri dünyevî ve dînî olma durumuna göre değerlendirmiş, dünyevî nehiylerin "irşâdî" olabileceğini ileri sürmüştür.⁵⁹¹ Mübarekpûrî kırmızı renkli eğer kullanmanın dünyevî bir nehiy olduğu için irşâd anlamı içerdiğini kabul etmiştir.⁵⁹²

3. 5. Nehyu Edep

Edep, bir toplumda örf, adet ve kural halini almış iyi tutum ve davranışlar veya bunları kazandıran bilgidir.⁵⁹³ Diğer bir tarife göre edep, bütün hatalardan sakınmayı sağlayacak şeylerin bilgisine sahip olmaktır.⁵⁹⁴ Edep ayrıca nezaket, terbiye, doğru davranış, kültür ve edebiyat anlamlarına gelmektedir.⁵⁹⁵ Bu tariflerden yola çıkarak hadis şarihlerinin bu kullanımla, ilgili nehyin sosyal ve toplumsal yönünün olduğu, daha uygun olanın nehyedileni terk etmek olduğunu ifade etmeye çalıştıkları veya bunu amaçladıkları söylenebilir.

Örneğin İbn Abdilberr, sol el ile yemek, ayakkabıyı giymeye sağdan başlamak, tek ayakkabı ile yürümek gibi nehiyleri bu kategoriye dahil etmiştir. Bu tür nehyedilen fiilleri işlemenin insan için bir sorumluluk arz etmeyeceğini belirtmiştir.⁵⁹⁶ O, kapların içine üfleme de edeben nehyedilmiş fiil olarak kabul etmiştir.⁵⁹⁷ Aynî, de kaplara üfleme bu tür bir nehiy olarak değerlendirmiştir.⁵⁹⁸ İbn Battal, Taberî'nin yalnız veya iki kişi ile yolculuk yapılmasındaki nehyin "nehyu edep" olduğu kanaatini nakletmiştir.⁵⁹⁹ Ayrıca kapların ağızından su içme yasağını da bu tür nehiy kapsamında tahlil etmiştir.⁶⁰⁰ Hattabî, sağ el ile istincâ yapılmasının

⁵⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bari*, IV, 139.

⁵⁹⁰ Kastallânî, *İrşâd*, IV, 537.

⁵⁹¹ İbn Hacer, *Fethu'l-bari*, X, 307.

⁵⁹² Mübarekpûrî, *Tuhfe*, VIII, 60.

⁵⁹³ Mustafa Çağırıcı, "Edep", *DİA*, X, 412.

⁵⁹⁴ Cürcânî, *Ta'rifât*, 15.

⁵⁹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, "Sünnet ve Hadis", çev. İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, IV, 1 (2006): 117-118. Nasr'a göre edeben birçok form ve çeşidi sünnetten mülhemdir ve sünnet kaynaklıdır.

⁵⁹⁶ İbn Abdilberr, *İstizkâr*, V, 288.

⁵⁹⁷ İbn Abdilberr, *Temhîd*, I, 397.

⁵⁹⁸ Aynî, *Umde*, II, 295.

⁵⁹⁹ İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, V, 55.

⁶⁰⁰ İbn Battal, *Şerhu'l-Buhârî*, VI, 78.

nehyedilmesini “nehyu edep” şeklinde tanımlamıştır.⁶⁰¹ Begavî (v. 516/1122) sağ el ile istincâ nehyinin bu tür bir nehiy olduğunu nakletmiştir.⁶⁰² Ayrıca tek elbise ile namaz kılınmamasını da bu çerçevede bir yasak olarak değerlendirmiştir.⁶⁰³ Ayakta yemek yemenin de “nehyu edeb” olduğu Begavî tarafından nakledilmiştir.⁶⁰⁴

Şârihlerin nehiy tanımlamalarında genel olarak bir yaklaşım benzerliğinden bahsetmek mümkün değildir. Herhangi bir nehiy hakkında aynı tanımlamalar kullanıldığı gibi, farklı tanımlamaların tercih edildiği örnekler de vardır. Yukarıda verilen örneklerde, visâl orucu ve bayram günlerinde oruç İbn Hacer ve Kastallânî tarafından irşâdî bir nehiy olarak algılanmıştır. Ancak, Aliyyu'l-Kârî, aynı nehyin tahrîm ifade ettiğini düşünmektedir. Hattâbî ve Begavî, sağ el ile istincânın edep niteliğinde bir nehiy olduğunda hem fikirdirler. İbn Abdilberr kanatlı yırtıcıların etinin yenmesini tahrîmi bir nehiy olarak kabul ederken, Ebû Bekir el-Ebherî, aynı nehyi tenzîhî olarak tanımlamıştır. Kısacası nehiy tanımlamalarında, hadis şârihleri arasında görüş farklılıkları olmuştur ve bu farklılıklar onların nehiyleri tanımlama ve yorumlamalarına yansımıştır.

4. Evâmir ve Nevâhî Literatüründe Nehiyler

Hadis edebiyatının içinde “evâmir” ve “nevâhî” edebiyatının varlığından ve bu edebiyatın tasnifinin oldukça eski olduğundan bahsedilmektedir.⁶⁰⁵ Tüsterî'nin ilk örneğini verdiği bu türe ait, Hz. Peygamber'in emir ve nehiylerini içeren bazı eserler telif edilmiştir. Daha önce değindiğimiz gibi Tüsterî'nin yanında, Hakîm et-Tirmizî, İbn Hibbân, İbnü's-Sika es-Sayrafî ve Muhammed Bâkır el-Meclisî bu alanda eser telif edenler arasındadır.

⁶⁰¹ Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, I, 12.

⁶⁰² Begavî, *Şerhu's-sünne*, I, 367.

⁶⁰³ Begavî, *Şerhu's-sünne*, II, 422.

⁶⁰⁴ Begavî, *Şerhu's-sünne*, XI, 381.

⁶⁰⁵ Karapınar, *Muhaddis Sûfîlerin Hadis Usulü ve Hadis Anlama Yöntemi*, s. 193. Karapınar, hadis ilimleri literatüründe bu tür tasnife değinilmediğini ifade etmekte, ancak böyle bir literatürün varlığından ve örneklerinden söz etmektedir. Karapınar'ın literatüre değinme nedeni, evâmir ve nevâhî literatüründe telif edilmiş eserlerde, yönetsel olarak, muhaddis ve sûfîler arasında benzerlik olduğunu düşünmesidir.

4.1. Hakîm et-Tirmizî ve *el-Menhiyyât*

İlelü's-şerîa adlı eserinde Allah'ın nuru ile bakan bir kimsenin şer'î hükümlerin illet ve hikmetlerini kavrayabileceğini belirten ve bunu örneklerle isbat etmeye çalışan Hakîm et-Tirmizî,⁶⁰⁶ bu anlayış ve bakış açısı çerçevesinde hadislerin arkasındaki illet ve hikmetin de bilinebileceği düşüncesiyle *el-Menhiyyât*'ı telif etmiştir.⁶⁰⁷

Hakîm et-Tirmizî, eserini her yasağın arkasında bir gerekçe olduğu, yasaklamanın bir hikmeti olduğu ve her yasağın bir zarar içerdiği ancak gerekçelerin farklı olmasından dolayı yasakların da farklı olması gerektiği düşüncesi üzerine bina etmiştir. Hakîm' göre bazı hususlar haram olduğu için, bazıları ise edebe aykırılık sebebiyle yasaklanmıştır.⁶⁰⁸ Bu düşünce doğrultusunda Hakîm, eserinde nehiyleri iki kısma ayırdığını şu cümlelerle dile getirmiştir:

فوجدنا النهى على ضربين: منه نهى تأديب، ومنه نهى تحريم. فمن ترك الأدب انحط عن درجته، ومن وثب على التحريم سقط في الهلكة

“Hz. Peygamber'den vârid olan nehiyleri iki kısım olduğunu düşünmekteyiz: Nehyu edeb ve nehyu tahrîm. Edeben nehyedileni yapanın derecesi düşer (değeri azalır), haram olan nehyi yapan ise tehlike içine girer.”⁶⁰⁹ Hakîm'in bu değerlendirmesi onun nebevî nehiylerin bağlayıcılığı hakkındaki bakış açısını

⁶⁰⁶Hakîm et-Tirmizî'nin künyesi Muhammed b. Ali b. el-Hasan b. Beşir Ebû Abdillâh'tır. Muhaddis , hafız ve sûfidir. bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, t.y.), X, 315; Aynı zamanda bir araştırmacı, hadis ve usûli'd-din alimidir, bk. Ziriklî, *A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâin, 1423/2002), VI, 272; Tirmiz'de doğmuştur. Tirmiz'den telif etmiş olduğu “*Hatmu'l-velâye ve ilelü's-şerîa*” isimli eseri nedeniyle Belh'e göç etmek zorunda kaldığı nakledilmektedir, bk. Ziriklî, *A'lâm*, VI, 272; Ayrıca bk. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998), II, 161; Hakîm et-Tirmizî'nin başlıca eserleri şunlardır: *Hatmü'l-vilâye, Büdüvvü' şe'n, İlelü's-şerîa, Hakikatü'l-âdemîyyîn, el-Menhiyyât, Nevâdiru'l-usûl fi ma'rifeti ahbâri'r-resul, el-Furuk ve Men'u't-terâdüf*, bk. Abdüfettah Abdullah Bereke, “Hakîm et-Tirmizî”, *DİA*, XV, 198.

⁶⁰⁷Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât, Kitabu'l-Menhiyyât Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*, çev. Yavuz Köktaş, (İstanbul: İnsan yay., 2008), s. 22.

⁶⁰⁸Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1406/1986), s. 5; Ayrıca bk. Bereke, “Hakîm et-Tirmizî”, s. 198, Bereke'ye göre Hakîm, *el-Menhiyyât*'ta fikhî hükümleri ruhî gayelerle açıklamaya çalışmıştır. Ancak bize göre, Hakîm'in eserin genelinde üzerinde durduğu nokta, fikhî hükümlerin açıklanmasından çok, yasaklardaki gerekçeleri ortaya koyarak, muhatabın konuyu daha iyi anlamasını sağlamaya çalışmaktır. Hakîm'in tartıştığı konuları fikhî konular olarak sınırlandırmak kanaatimizce eserin muhtevası bağlamında doğru bir yaklaşım değildir.

⁶⁰⁹Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, 6.

yansıtmaktadır. Mukaddime’de kullanmış olduğu ayetlerle⁶¹⁰ Rasûlullah’ın teşrîdeki yerini ortaya koymaya çalışmış ve nehiyer hakkındaki bu bakış açısını desteklemiştir. Hakîm’e göre edeben olsun, tahrîmen olsun her nehyin bir etkisi vardır. Kısacası ona göre nebevî her nehye kulak verilmeli ve onlardan uzak durulmalıdır.

Hakîm, eserinde nehiyer ile ilgili rivâyetleri belirli bablar ya da bölümler halinde değerlendirmemiştir. İlk rivâyetler daha çok tahâret ve nikâhla ilgiliyken, ardından gıybet, nemîme, yalan gibi konularla ilgili rivâyetlere yer verilmiştir. Kadınlarla ilgili bazı yasaklara değinildikten sonra, alış-veriş ile ilgili rivâyetler esere alınmıştır. Ardından muhtelif konularla ilgili nehiyer ortaya konulmuştur. Ancak az önce de belirttiğimiz gibi, nehiyer gruplandırılmamış, eser belirli bir sistematik içinde oluşturulmamıştır.

el-Menhiyyât’ta yüz yetmiş nehy hadisi mevcuttur. Hadislerin senedleri verilmemiştir. Yüz yetmiş hadisin dışında hadisi veya ilgili nehyi açıklarken farklı hadisler de kullanmıştır. Genel olarak hadisleri ... نهى عن ... kalıbıyla nakletmiştir. Bunun yanında ... نهى أن ... kalıbıyla naklettiği hadisler de mevcuttur. Bu kalıpların dışında nehy ile ilgili farklı rivâyetlere yer verdiğinde farklı kalıplardaki hadisleri de eserine almıştır. Örneğin “lamu’n-nâhiye” ile Hz. Peygamber’in nehy eyleminde bulunduğu bir rivâyeti nakletmiştir.⁶¹¹

Hakîm, eserinde önce bir başlık kullanmakta, ardından ilgili rivâyete yer vermekte, rivâyetin ardından rivâyetteki nehyin gerekçesini, illetini açıklamaya çalışmaktadır. Hakîm’in metodunu yansıtmaya açısından şu nehy örneğini ve Hakîm’in yorumunu verebiliriz:

البول والفرج باد للشمس أو القمر

وأما قوله نهى أن يبول الرجل وفرجه باد إلى الشمس أو القمر

فإن الشمس والقمر خلقان من خلقه، وآيتان من آياته، وكسوتهما من نور العرش فيما روى لنا.

فلا تستقبل بعورتك إياهما إعظاماً لهما، وإجلالاً لذلك النور.

⁶¹⁰Yusuf, 12/108; Haşr, 59/7.

⁶¹¹Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 115.

وقد قال الله تعالى: (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ، فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ، وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً). حدثنا عمر بن يحيى بن نافع الأيلي، عن أنس بن مالك في قوله تعالى: (فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ) قال: سواد في القمر.

Hakîm öncelikle konu başlığını “bevlederken ve çıplakken güneş ve aya dönmek” şeklinde belirleyip dikkatleri konuya çekmekte, ardından konuya dair rivâyeti vermektedir. Sonra direkt olarak sebebin veya gerekçenin açıklanmasına geçmektedir: “Çünkü güneş ve ayı Allah yaratmıştır ve O’nun (c.c) ayetlerindedir. Bize rivâyet edilene göre onların görüntüleri arş’ın nurundan bizim görebildiklerimizdir.” Gerekçenin ardından sıra tavsiyeye gelmektedir. “Öyleyse o ikisini ta’zîm etmek ve bu nuru yüceltmek için avret mahallini onlara dönme.” Daha sonra Hakîm, nehyi daha sağlam bir zemine oturtmak ve okuyucuya veya muhâtaba kavratmak amacıyla ayetten destek almaktadır: “Biz gece ve gündüzü iki ayet kıldık. Geceyi yok edip, onun yerine ışık saçan gündüzü getiriyoruz.”⁶¹² Ardından kendisine Ömer b. Yahya Nafi’ el-Eylî tarîkiyle ulaşan, Enes b. Mâlik’in “آية الليل” ifadesini “ayın karanlığı” olarak tefsir ettiği bilgisini de nakletmektedir.⁶¹³

Hakîm et-Tirmizî’nin yukarıdaki örnekte olduğu gibi tespit etmiş olduğu illetler usûl-i fıkıhtaki kıyas illeti değildir, zaten onun böyle bir amacı da yoktur. Onun kastettiği genel anlamda “sebepe veya amaç” tır.⁶¹⁴ Hakîm bu sebepleri ve illetleri açıklamak için فان ذلك, فهذا, ...فا, من أجل, فان gibi ifade kalıpları kullanmıştır.⁶¹⁵

Hakîm, nehiylerin açıklanmasında sık sık ayetlere başvurmakta ve bu ayetleri hadislerdeki nehiylere referans olarak kullanmaktadır.⁶¹⁶ Örneğin müziğin yasak

⁶¹² İsra, 17/12.

⁶¹³ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 11.

⁶¹⁴ Bk. *Kitabu’l-Menhiyyât Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*, Mütercim Yavuz Köktaş’ın bu konu hakkındaki tespitleri şu şekildedir: “Zira Hakîm et-Tirmizî, illet kelimesini kullanmadan da “bu...den dolayıdır”, “bunun sebebi şudur” şeklinde kalıplar kullanarak illet tespit etmiştir. Buna dayanarak Hakîm et-Tirmizî’nin kullandığı illet kelimesinin usul-i fıkıhta bahis konusu edilen “hikmet” in anlamını ima ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte Hakîm et-Tirmizî’nin nerede illeti kastettiği, nerede hikmeti kastettiğini tespit etmek oldukça zordur. Ancak bazı karînelere bu tespit mümkündür. Bununla birlikte ne olursa olsun Hakîm et-Tirmizî’nin yaptığı faaliyet kelimesinin tam anlamıyla bir “yorum” dur ve bu haliyle kayda değerdir. Belki –bazı hadisler hariç- kesin bir fikhî netice ortaya koymuyorsa da bu tespitler hadislerin anlaşılması ve yorumlanmasına dair oldukça önemli hususlar içermektedir.”

⁶¹⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 23, 74, 126 (من أجل), s. 11, 18, 30, 46, 82 (فان), s. 51, 54, 60, 126 (...فا), s. 17, 43, 82, 91, 95 (فهذا), s. 19 (فان ذلك). Ayrıca bk. Hakîm Tirmizî, *Kitabu’l-Menhiyyât Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*, s. 43.

⁶¹⁶ Örnekler için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 6, 7, 11.

oluşunu yorumlarken Ra'd sûresi yirmi altıncı ayet⁶¹⁷, Kasas sûresi yetmiş altıncı ayet⁶¹⁸ ve Yunus sûresi elli sekizinci ayetleriyle⁶¹⁹ istişhâd etmektedir. Kahinlere gitmenin yasak oluşunun yorumunda ise Hûd sûresi yüz yirmi üçüncü ayetten⁶²⁰ istifade etmiş ve gaybı sadece Allah'ın bilebileceğini vurgulamıştır.⁶²¹ İlim karşılığında para almaktan ve ilmin parasından nehyi açıklarken de Âl-i İmrân sûresi yüz seksen yedinci ayeti⁶²² referans göstermiştir. Ancak Hakîm et-Tirmizî'nin ayet kullanımında her zaman isabetli davrandığını söylemek mümkün değildir. Örneğin kılıcın mescidde kınından çıkarılmasını nehyinin açıklamasında kullanmış olduğu Âl-i İmrân sûresi yüz kırk üçüncü ayet'in⁶²³ hadisle bağlamını kurmak hayli güçtür.⁶²⁴

Hakîm, bazı nehiyleri açıklarken dönemsel bazı durumlara işaret ederek nehyin tarihsel arka planı hakkında bilgi vermiştir.⁶²⁵ Mesela, Hz. Peygamber'in biri öldüğünde onun mensûbu bulunduğu kabilenin ilan edilmesini yasakladığı rivâyetin gerekçesi Hakîm tarafından, Câhiliye'de insanların çokluklarıyla övünmeleri olarak açıklanmıştır.⁶²⁶

Menhiyyât'ta Hakîm'in sıkça başvurduğu yöntemlerden biri de işâfî yorumlardır. Örneğin ayakta bevletmenin yasaklandığı hadisle ilgili yorumu dikkat çekicidir: “Hz. Adem yasak ağaçtan yiyince düşman (şeytan) onun midesine yerleşmiştir. Bu nedenle midenin altında kalan kısımdan çıkanlar hades, üstünden

⁶¹⁷ “Hal böyleyken (bol rızık verilenler) dünya hayatıyla sevinirler; oysa ahiret hayatı yanında dünya hayatı yalnızca geçici bir doyumdan, bir avuntudan ibarettir.”

⁶¹⁸ “Kavmi ona: (Servetinden ötürü) böyle böbürlenme, çünkü Allah böbürleneni sevmez, demiştir.”

⁶¹⁹ Söyle onlara, Allah'ın bu cömertliği ve rahmetiyle işte böylece sevininler: (sevininler ki) bu onların toplayıp biriktirdiği her şeyden daha üstün, daha iyidir.”

⁶²⁰ “Göklerin ve yerin bilinmeyen, görülüp gözlenemeyen yüzü Allah'ın elindedir.”

⁶²¹ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 52.

⁶²² “Allah kendilerine geçmişte vahiy verilenlerden sağlam bir taahhüt almıştı: “Onu insanlara açıklayın ve hiçbir şeyi gizlemeyin. Ama onlar bu taahhütlerini kulak arkasına attılar ve küçük bir kazançla değiştirdiler: Ne kötü bir alış-verişti bu.” Ayetle istişhâdın diğer örnekleri için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 64.

⁶²³ “Nitekim siz, ölümle yüzyüze gelmeden önce, (Allah yolunda) ölmeyi arzuladınız: işte şimdi kendi gözlerinizle onu görmektesiniz.”

⁶²⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 78.

⁶²⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 8-9. Banyoya bevletme yasağı ile ilgili Hakîm, Medine döneminde banyo yapılan yerlerin gübreli toprak zeminler olduğunu ve buralara su döküldüğünde (yani banyo yapıldığında) buraların çamurlaştığını, bu çamurun üstüne bevedildiğinde buradan insana bulaşan çamurdan da vesvesenin ortaya çıktığını belirtmiştir., Diğer örnekler için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 10,

⁶²⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 94-95.

çıkan gözyaşı, sümük, balgam gibi şeyler ise temiz kabul edilmiştir.”⁶²⁷ Diğer bir örnekte ise Hakîm, sağ el ile istincânın yasaklanmasındaki sebebi bu el ile kıyamet gününde Allah (c.c) ile musâfaha edilecek olmasına bağlamıştır.⁶²⁸ İşârî yorum örneği olabilecek diğer bir yorumu, bağırıp üzerindeki elbiseyi yırtmayı (renîn) yasaklayan hadis ile ilgili yapılan yorumda da görmek mümkündür. Hakîm, bu şekilde davranan ilk varlığın Şeytan olduğunu ifade etmiştir.⁶²⁹ İkinci bakışın yasaklanışını yorumlarken Hakîm’in işârî yorumculuğu kendini iyice hissettirmektedir.⁶³⁰

Hakîm, işârî yorumların yanında ilgili nehiylerle ilgili tıbbî nitelikli açıklamalara başvurmakta ve nehyin gerekçeleri üzerine fikir yürütmektedir. Ayakta bevletmenin zararları diğer deyişle oturarak bevletmenin faydaları üzerine yaptığı açıklamalar ağırlıklı olarak tıbbî açıklamalardır.⁶³¹

Nehiy hadisini desteklemek için Hakîm, bazen farklı hadisler de kullanmaktadır. Örneğin tezek ve kemikle istincânın nehyinde, kemik ve tezekle istincâ etmenin yasaklığının sebebini açıklayan ve bunların cinlerin azığı olduğunu haber veren diğer bir hadisi kullanmıştır.⁶³² Çarşamba ve cumartesi günü kan aldirmayı nehyeden hadise destek olarak, Ebû Dâvûd’un tahrîc ettiği “O günde (salı gününde) kanın akmadığı bir saat vardır”⁶³³ hadisini kullanmış, çarşamba ve cumartesi nehyinin hikmetini açıklamaya çalışmıştır.⁶³⁴

Hakîm et-Tirmizî, nehiylerdeki tahsîsler hakkında da fikrini beyan etmiş ve nehyin bağlayıcılığı hakkındaki kanaatini açıklamıştır. Örneğin îzârın yerde sürünmesi ile ilgili olarak, bu fiilin kibir sebebiyle mekrûh olduğunu söylemiş ve İbn

⁶²⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 13. Hakîm’in bu yorumu bevlın insan üstüne sıçrama tehlikesi veya ihtimali üzerine yapılmış bir yorumdur. İdrar insanın midesinin altındaki bir yerden çıktığı için necistir.

⁶²⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 18. Diğer bir örnek için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 24.

⁶²⁹ Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s.30.

⁶³⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 48. Hakîm, açıklamalarında göz ve kalp ilişkisine değinmiş ve ikinci bakışı bu bağlamda değerlendirmiştir. Ona göre ikinci bakış bilinçli bir eylemdir ve bu nedenle insan günahkâr olabilir. İlk bakış ise iradesiz bir eylemdir ve affedilebilir. Diğer bir işârî yorum örneği için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 63-64.

⁶³¹ Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 14.

⁶³² Bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 14-15. Diğer örnekler için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 20, 21, 77, 90-91.

⁶³³ Ebû Dâvûd, *Tıbb*, 5.

⁶³⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 99.

Abbâs'tan şu nakilde bulunmuştur: “İsraf ve kibire düşmediğin sürece istediğini ye, istediğini giy.”⁶³⁵ Yasaklanan rukyenin cinler ve yılanlar ile yapılan rukye olduğunu ileri sürmüş, Kur’ân’la yapılan rukyede bir sakınca olmadığını hatta şifa olduğunu belirtmiştir.⁶³⁶ Dövme yasağını işlerken bunun, Câhiliye adetlerinden olduğunu dile getirmiş sünnet olmak ve kan aldırma gibi fiillerin nehiy kapsamına girmediğini, çünkü bunların dînî ve dünyevî faydaları olduğunu belirtmiştir.⁶³⁷ Hakîm’in diğer bir bağlayıcılık yorumu ise bazı nehiylerin sadece te’dîb için olduğunu belirtmektedir. Örneğin, Allah Rasûlü’nün tuvalete, hamama ve kabre doğru namaz kılmayı yasaklamasındaki niyetin te’dîb olduğunu beyan etmiştir.⁶³⁸ Yine, beşikteki bebek bile olsa birilerinin olduğu yerde cimâ etme nehyinin de te’dîb için olduğunu kabul etmiştir.⁶³⁹ Nehyin sebebinin tayininde de onun bağlayıcılığa dair kanaati hissedilmektedir. Hz. Peygamber’in cünübün mescidde oturmasını yasaklamasını mescidin “ta’zîm” ine bağlayan Hakîm, bu nehiy için “*Seferde olanların dışında gusledinceye kadar cünüb olduğunuz zaman namaza yaklaşmayın*”⁶⁴⁰ ayetini kullanmış ve sanki nehyin bağlayıcı bir nehiy olduğunu kabul etmiştir.⁶⁴¹ Ayrıca bir erkeğin diğer bir erkek ile sarılmalarını âvâma yönelik bir nehiy olarak değerlendirmiş ve herkesin bu konuda aynı olmadığını dile getirmiştir.⁶⁴²

Hadis yorumculuğunun yapıldığı birçok eserde olduğu gibi eserde lafızların açıklamaları da yapılmıştır. Lafız açıklamalarına yorum da katılmıştır. Örneğin “kizb” kelimesi “yalan söz” olarak açıklanmış, ardından bu yalanın, “Allah’a iftira” olduğu belirtilmiştir.⁶⁴³ *Menhiyyât*’ta görülen Hakîm’in sık sık yaptığı lafız açıklamaları nehiylerin daha iyi anlaşılmasını sağlamaya yönelik bir çalışmadır. Örneğin Hakîm, “niyâha” yı “günahlarına pişman olanların fiili” olarak açıklamış ve

⁶³⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 21. Hakîm, hemen iki sayfa sonra nehyin sebebin kibir olduğunu ve kalpte kibir olduğunda bu fiilden (yani izarı sürümekten) kaçınılması gerektiğini açıklamıştır. Diğer taraftan O, bu nehye uymak için giysilerin sıvanması fiilinin zamanla gösteriş vesilesi haline geldiğini söyleyerek asıl prensibin niyet olduğunu belirtmiştir.

⁶³⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 26.

⁶³⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 63.

⁶³⁸ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 84.

⁶³⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 93.

⁶⁴⁰ Nisâ, 4/43.

⁶⁴¹ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 94.

⁶⁴² Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 114.

⁶⁴³ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 46.

“Acemlerin bir davranışı” olduğunu belirtmiştir.⁶⁴⁴ “Tiyara” kelimesini “Allah’tan veya O’nun (c.c) hükmünden kaçma” olarak açıklamaktadır.⁶⁴⁵ Fasık kelimesini ise, “bilerek ve bilinçli olarak Allah’ın ismini terk eden kişi” şerh etmiştir.⁶⁴⁶

Nehiyleri açıklama ve yorumlama konusunda belirli bir yöntemi ve tutarlığı olduğu söylenebilecek Hakîm’in özellikle kadının mahremsiz yolculuğu ile ilgili yapmış olduğu açıklamanın nehiy ile bir bağlamından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Kısaca yolculuk süresinden bahsettikten sonra, gariplik, şehidlik, vatandan uzak kalma gibi konulardan bahsetmiş ve nehiy ile ilgili konudan bir hayli uzaklaşmıştır.⁶⁴⁷

4.2. İbn Hibbân ve *el-Müsnedü’s-sahîh*’in Nevâhî Bölümü

İbn Hibbân⁶⁴⁸ meşhur eseri *el-Müsnedü’s-sahîh ale’t-tekâsım ve’l-envâ*⁶⁴⁹, müsned ve mu’cemden farklı şekilde kısımlara, kısımları da nev’lere ayırmıştır.⁶⁵⁰

⁶⁴⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 30.

⁶⁴⁵ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 50.

⁶⁴⁶ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 53; Diğer garîb lafız açıklamaları için bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 61, 62, 120, 123, 127.

⁶⁴⁷ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 113-115. Eserin mütercimi Köktaş da Hakîm’in konuyla ilgili yapmış olduğu açıklamaları ilgisiz bulmuş ve dipnotta Yusuf el-Karadâvî’nin değerlendirmelerine yer vermiştir. bk. Hakîm Tirmizî, *Kitabu’l-Menhiyyât Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*, s. 178.

⁶⁴⁸ İbn Hibbân, hicrî 277’de bugünkü Afganistan’ın Sicistan bölgesinde harabeleri bulunan Büst şehrinde doğmuş ve hicrî 354 yılında Büst’te vefat etmiştir. Arap kabilelerinden Temim’e mensup olduğu için Temimî olarak da anılır. Aralarında en yaşlı hocası, muhaddis, tarihçi ve edip Ebû Halîf Fazl b. Hubâb el-Cumâhî’nin de bulunduğu birçok alimden hadis rivâyet etmiştir, bk. Mehmet Ali Sönmez, “İbn Hibbân”, *DİA*, XX, 63; İbn Hibbân, Nesâî’nin öğrencisidir. Ebû Ya’lâ Mevsîlî, Hasan b. Süfyân, İbn Huzeyme gibi alimlerden ders okumuştur. Horasan’dan Mısır’a kadar birçok yere seyahatler yapmıştır. Hadis dışında, fıkıh, dil ve edebiyat, tıp, kozmografya gibi ilimleri de bilmekteydi, bk. Dihlevî, Abdülaziz Şah Veliyyullah, *Bustanu’l-muhaddisin*, çev. Ali Osman Koçkuzu, (Ankara: TDV yay, Ankara, 1997), s. 85; İbn Hibbân, “Hadis hafızı”, “Horasan’ın hadis şeyhi” gibi lakaplarla da anılmaktadır, bk. Sönmez, “İbn Hibbân”, s. 63; Hakîm en-Neysâbü’ri onun için “İbn Hibbân, fıkıh, dil, hadis ve va’z alanında en önemli kişilerdendi” demiştir, bk. Zehebî, *Tezkira*, III, 90; İbn Hibbân, Semerkand, Sistan ve Nişabur gibi yerlerde dersler okutmuştur. Nişaburda Hakîm en-Neysâbü’ri onun öğrencisi olmuştur, bk. Sönmez, “İbn Hibbân”, s. 63; Hadis ilminde hocası İbn Huzeyme’den etkilenmiş olduğu belirtilmektedir, bk. Özçeltikçi, Ümmühan, *İbn Hibbân’ın Karşıt Anlamlı Hadisleri Hadisin Bütünlüğü İlkesiyle Sahih’inde Değerlendirilmesi*, (Bursa: UÜSBE, basılmamış doktora tezi, 2006), s. 9; İbn Hibbân’ın hocaları ve ondan hadis rivâyet edenler için bk. Zehebî, *Tezkira*, III, 90; İbn Hibbân’ın bilinen eserleri şunlardır; *el-Müsnedü’s-sahîh ale’t-tekâsım ve’l-envâ*, *Kitabu’s-sikât*, *Tarîhu’s-sikât*, *es-Sikât mine’s-sahâbe ve’t-Tabiîn ve etbei’t-tabiîn*, *Kitâbu’l-mecrûhîn mine’l-muhaddisîn ve’d-duafâ ve’l-metrûkin*, *Meşâhiru ulemâi’l-emsâr ve a’lâmu ulemâi’l-aktâr*, *Tarîhu’s-sahâbe ellezîne ruviye anhum el-ahbâr*, *Ravzatu’l-ukalâ ve nüzhetu’l-fudalâ*, *es-Sîretu’n-nebeviyye ve ahbâru’l-hulefâ*, *Muhtasar fi’l-hudûd*, *Hadîsu’l-akrân*, bk. Sönmez, “İbn Hibbân”, s. 63-64; Ayrıca bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, (İstanbul: İz yay., 1994), s.12, 46, 245, 255, 262, 316, 319, 320.

Eser, emirler (evâmir), nehiyeler (nevâhî), haberler (ahbâr), mübâhlar (ibâhât) ve Peygamber'in fiilleri (ef'âl) şeklinde beş bölümden oluşmaktadır.⁶⁵¹ Evâmir bölümü, yüz on nev, nevâhî yüz on nev, ahbâr seksen nev, ibâhât elli nev, ef'âl elli nev' içermektedir.

Eserin mukaddimesinde İbn Hibbân, telif amacını şu şekilde açıklamaktadır: “Baktım ki hadislerin aktarım yolları çoğaldı, mevzû hadisleri yazmakla, hata ve değişiklikleri yazmakla meşgul olmaları nedeniyle insanların hadisin sahîhini anlama imkanı azaldı. Öyle ki sahîh haber terk edildi ve yazılmaz oldu, ters yüz edilmiş hadisler kıymetli hale geldi. Önceki imamlarımızdan sünneti toplayan ve bunlar üzerinde yorum yapan fıkıh ehli (Allah onlardan razı olsun) hadis lafızlarını ezberlemek isteyenler için haberlerin tarîklerini anlatmaya dalmışlar, bunu devamlı tekrarlamışlardır. Ancak bu, öğrenmek isteyen kişinin kitaba itimat etmesine, hüküm istinbât etmeyi isteyenin ise kitaba dayanarak hüküm çıkarmayı terk etmesine sebep oldu. Ben bu sebeple öğrenmek isteyenler daha kolay ezberlesin diye sahîh hadisleri topladım ve hüküm çıkarmak isteyenler zorluk çekmesin diye kitabın içindekileri iyice tetkik ettim. Böylece, sahîh hadislerin birbiriyle uyum içinde olan, ihtilâf halinde olmayan, beş eşit bölüme ayrıldığını gördüm.

Birincisi: Allah'ın kullarına emrettikleri

İkincisi: Allah'ın kullarına yasakladıkları

Üçüncüsü: Bilinmesi gerekenlerin haber verilmesi

Dördüncüsü: Yapılmasında bir sakınca olmayanlar

Beşincisi: Hz. Peygamber'in fiilleri

Daha sonra her bölümün kendi içinde birçok çeşide ayrıldığını, her çeşitten de önemli ilimler ortaya çıktığını gördüm. Bu ilimlere gerçeği ters yüz eden kıyas

⁶⁴⁹ Emir Alâuddin Ebû'l-Hasan Ali b. Balabân b. Abdillâh el-Fârisî el-Hanefî el-Fakîh en-Nahvî (v. 739/1339) eseri orijinal tertibin dışına çıkarak “el-İhsân fî takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân” adıyla fıkıh bablarına göre tertib etmiştir, bk. Kettânî, *Risâle*, s. 13; İbn Balabân tertibinin iki neşri gerçekleştirilmiştir: M. Mahmud Şakir tahkîki ile 1952'de Kahire'de Dâru'l-meârif ve 1390'da Medine'de Mektebetü's-selefiyye tarafından neşredilmiştir. Sahîh, Mehmet Ali Sönmez ve Halis Aydemir tarafından orijinal tertibine uygun olarak tahkîk edilmiştir, bk. Dâru İbn Hazm, Beyrut, 2012, VIII cilt halinde. Çalışmamızda kullandığımız baskı, bu son baskıdır.

⁶⁵⁰ Dihlevî, *Bustânu'l-muhaddisîn*, s. 83.

⁶⁵¹ Sönmez, “İbn Hibbân”, s. 63.

yöntemiyle, usûl konularında çalışan ve konuların derinliklerine talihsiz yorumlarla dalanlar akıl erdiremez. Buna ancak ilimde derinleşenler akıl erdirebilir.”⁶⁵² İbn Hibbân amacını açıklayıcı cümlelerine şöyle devam etmektedir:

“Önceden değindiğimiz üzere, Sünnet 400 çeşittir. Bu çeşitleri çoğaltmak isteseydik çoğaltırdık. Ancak biz bu kadar çeşitle yetindik, isteseydik diğerlerini de ortaya koyardık. Bizim sünneti nev'lere ayırmaktaki amacımız iki şeyi ortaya çıkarmaktır: İmamların hakkında ve tevilinde görüş ayrılığına düştükleri haberleri ve birçok insanın manasını anlamakta ve neyin kastedildiğini anlamakta güçlük çektikleri genel ifadeleri. İşte bizim sünneti kısımlara ve türlere ayırmaktaki amacımız açıkladığımız bu haberleri Allah'ın kolaylaştırdığı kadarıyla ortaya çıkarmaktır. Allah bundan sonraki sözlerimizde bize başarıyı nasip etsin.”⁶⁵³

İbn Hibbân, Hz. Peygamber'in emir ve nehiy kipiyle vârid olan hadislerini, yahut emir ve nehiy sîgalarıyla ifade edilmediği halde emir ve yasak ihtivâ eden hadislerinin her birini yüz on başlık altında incelemiş ve her birisini örneklendirmiştir. Ayrıca, emir ve nehiy sîgalarıyla ifade edilmediği halde, vücûb veya tahrîm ifade ettiğini düşündüğü hadisleri de evâmir ve nevâhî başlıkları altında değerlendirmiştir.⁶⁵⁴ Kullanmış olduğu bu başlıkların yanında genel olarak İbn Hibbân'a göre Hz. Peygamber'in nehiy ve emirlerine, mendûb olduklarını gösteren deliller olmadığı sürece zorunlu olarak uyulması gerekmektedir.⁶⁵⁵ Emir ve nehiylerin bağlayıcılığı noktasında bu görüşe sahip olan İbn Hibbân nevâhî bölümünde 110 nev' başlığı kullanmıştır. Nev' başlıkları nehiylerin çeşidi, anlamı, bağlayıcılığı gibi konularda son derece önemlidir. Sahih'de “Nevâhî” bölümünde kullanılan nev' başlıklarını diğer deyişle nehiy çeşitlerini burada belirtmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

1. Hz. Peygamber'den gelen emir ve nehiyleri terk ederek (sadece) Kur'ân'a dayanmanın men edilmesi

⁶⁵² İbn Hibbân, *el-Müsnedü- 's-sahih*, I, 63-64.

⁶⁵³ İbn Hibbân, *el-Müsnedü- 's-sahih*, I, 106.; İbn Hibbân'ın eseri telif amacı için ayrıca bk. Özçeltikçi, *İbn Hibbân'ın Karşıt Anlamlı Hadisleri Hadisin Bütünlüğü İlkesiyle Sahih'inde Değerlendirmesi*, s. 12.

⁶⁵⁴ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 70. İbn Hibbân'ın emir ve nehiyleri tasnifinde temel teşkil eden ilke ve esaslar için bk. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 70-72.;

⁶⁵⁵ İbn Hibbân, *el-Müsnedü 's-sahih*, II, 7.

2. İşlenilmesi yasaklanan şeyleri ve onların keyfiyetini açıklayan lafızlar
3. Muhâtapların yapmasınlar diye, her durumda ve her zaman men edildikleri şeyler
4. Bazı muhâtapların her zaman değil de bazı durumlarda bazı şeylerden men edilmeleri
5. Kadınlar dışında sadece erkeklerin men edildikleri
6. Erkekler dışında sadece kadınların men edildikleri
7. Kadınların her zaman değil de bazı durumlarda men edildikleri
8. Hitâba göre muhâtapların belirli vakitlerde men edilmeleri, ancak bununla murâdın hitâbın zâhirine göre zikredilen vakitlerdeki bazı durumların kastedilmiş olması
9. Kısa lafızlarla men edilip, ayrıntısı diğer haberlerde zikredilenler
10. Mücmel lafızlarla men edilip, bu mücmelin durumunun tefsiri diğer haberlerde olanlar
11. Umûmî lafızla men edilen, ancak fiille tahsîs edilenler
12. Konuşmada zikredilmeyen, ancak ikinci bir haberde zikredilen bir illetten dolayı umûm ifade eden bir lafızla bir şeyin men edilmesi. Bu illet ne zaman var olursa bu fiilin yapılması men edilir. Ne zaman illet yok olursa yapılması câiz olur. Men edilen bu şey diğer iki durumda mübâh olur. İlet varlığını devam ettirirse men etme de kâim olur
13. Umûmî lafızla men edilen, ancak umûmun istisnâ edilmesi ve diğer bir haberdeki malûm şartla mübâh olanlar
14. Malûm iki vakitte yapılmasını mübâh kılan umûmî bir lafızla men edilen. Birincisi: İkinci bir haberin nassına dayanan, İkincisi: Diğer bir sünnetten istinbât edilen
15. Sözdeki bir karînedan dolayı üç şeyin men edilmesi. Birinci ve ikinci: Kadınlar dışında erkeklerin kastedilmesi, Üçüncü: Konuşmada gizli bir illetten

dolayı kadınların tamamının kastedilmesi. Ki bu illetin keyfiyeti ikinci bir haberde açıklanmıştır

16. Te'kîd amacıyla benzer durumların konuşmaya hâs bir durum olarak men edilmesi

17. Sözdeki bir karîne ile üç şeyin men edilmesi. Birinci: Nedb ve irşad kasdı, İkinci: Malûm bir illetten dolayı men. Men edilmeye sebep olan illet var olursa men etme vâcib olur. İlet olmazsa yapılması men edilen mübâh olur, Üçüncü: Belirli bir vakit içerisinde men edilenler. Murâd, bu vakitte, öncesinde ve sonrasında fiilin terkidir

18. Tahrîm lafzıyla sadece erkeklere men edilenler. Malûm iki illet sebebiyle iki durumda bu men edilen fiilin yapılması erkeklere helâl olur

19. Belirli topluluklara hitaben men edilmesine rağmen hüküm konusunda onların ve diğer müslümanların eşit olduğu durumlar

20. Sözdeki bir karîneye göre üç şeyin men edilmesi. Birinci ve İkinci: Erkeklerin men edilmesi, Üçüncü: Bazı durumlarda erkek ve kadın herkesin men edilmesi

21. Bir sebepten dolayı kadınlara ruhsat verilen, ancak malûm bir illetten dolayı men edildikleri şeyler. Burada illetten kasıt müşriklere muhâlefettir

22. Bir insanın bizzat kendisinin men edilmesi. Burada kasıt insanların tamamı ve tüm durumlar değil, bazı insanlar ve bazı durumlardır

23. İhtiyat amaçlı men edilenler. Yapılması halinde yasaklanmış bir duruma düşülmemesi için

24. Umûmî bir lafızla men edilenler. Bunların keyfiyeti hitapta saklıdır

25. Bazı topluluklara hâs men edilip, hitabın onları, diğerlerini ve onlardan sonrakileri kuşattığı ve nehyin sebebinin varlığında mevcut olan yasaklar

26. Umûmî bir lafızla erkek-kadın herkese men edilip, sonra bazı erkeklere mübâh kılınan, hükmün kadınlar ve bazı erkekler hakkında devam ettiği şeyler

27. Kişiyeye ölümünden önce ve sonra yapılması haramlığa sebep malûm bir illetten dolayı yapılması men edilenler

28. Konuşmada zikredilmeyen malûm bir şarttan dolayı, fiili işleyenin seslenme şeklinin men edilmesi

29. Muhâtapların bazı durumlarda men edilmesi. Ümmete değil de Hz. Peygamber'e yapmasının bir illetle mübâh olan şeyler

30. Umûmî bir lafızla sözdeki iki karîneyle men etme. Birinci karîne; umûm için kullanılır, ikinci karîne; fiil ile tahsîs edilir

31. Hitapta mezkûr iki şeyden biri kastedilir, ancak ağır ifade ikisini de işleyen için geçerlidir

32. Malûm bir şart ile bir şeyin cevazının ortadan kalktığıının haber verilmesi. Kastedilen malûm üç özelliğın varlığında bu fiili işleyen men edilmesi

33. Hz. Peygamber'in bir şeyi haber verirken aslında kendine sorulan ikinci bir şeyin men edildiğini haber vermesi ve bu şekilde ihbârî bir lafızla O'na sorulan bir şey men edilmiş olur

34. Sözdeki karîneyle yedi şeyin men edilmesi Birinci: Kadınlar dışında erkeklere yönelik olan, İkinci ve Üçüncü: İhtiyat ve korunmaya yönelik olan Dördüncü, Beşinci ve Altıncı: Kadınlar dışında bazı erkeklerin kastedilmesi, Yedinci: Kesin bir şekilde müşriklere muhâlefetin kastedilmesi

35. Sözdeki gizli bir illet sebebiyle bir fiilin men edilmesi. Ancak sözdeki bu gizli illetin yokluğında benzer diğer bir sıfat ile bu fiilin yapılması mübâh olabilir

36. Hz. Peygamber'in fiili ile neshedilmiş bir şeyin men edilmesi ve bu men edilen fiili işleyen görüldüğünde onu ayıplamamak

37. Bir sebebin ortaya çıkmasıyla men etme. Buradaki amaç sebebin göz önünde bulundurulmasıdır

38. İkinci bir şeyin mübâhlığı kendine bağılı olanı men etme. Buradaki amaç ik şeyin bir kişide toplanmasını men etmedir, bu iki şeyin ayrı ayrı bulunması değil

39. Sözdaki bir karîneyle üç şeyi men etme. Birinci ve İkinci: Umûmî bir lafızla muhâtapları bazı durumlarda men etme, Üçüncü: Mezkûr malûm bir illet sebebiyle ikinci bir haber ile tahsîs edilen bir fiili umûmî bir lafızla men etme

40. Kur'ân'da ve Sünnet'in umumunda hitâbın mücmelini açıklamak için men etme

41. Malûm bir sebebin yokluğunda men etme. Bu sebep ne zaman var olursa men edilen şey mübâh olur, ne zaman bu sebep olmazsa men etme vâcib olur

42. Malûm bir şarta bağlı olanı men etme. Bu şart olduğunda men etme kesinleşir, olmadığında ise bu şeyin yapılması mübâh olur

43. Söзде var olan sebeplere, mezkûr malûm illetlere binâen men etme.

44. Zıddının terki ile bağlatılı olarak bir şeyin emredilmesi. Buradaki amaç bu şeyin yapılmasına sebep olan üçüncü bir fiili men etmedir

45. Bir sıfata binâen yapılması yasaklananı men etme. Daha sonra bu şeyin yapılması diğer bir sıfatla mübâh olabilir. Ancak bu sıfatın nehye sebep olan sığata tekaddüm etmesi gereklidir

46. Açık ve net olmayan kinâye içeren lafızlarla malûm şeyleri men etme.

47. Keyfiyetleri söзде gizli, malûm iki şeyin varlığında bir şeyi men etme. Buradaki amaç bu iki şeyin ayrı ayrı ve birlikte varlığıdır

48. Neshedilmiş bir şeyi men etme. Nesheden ise Hz. Peygamber'in hem fiili hem de mübâh addetmesidir

49. Kesin ve mecbûrî bir şekilde değil de nedb ve irşâd amaçlı men etme

50. Hz. Peygamber'in kendisine sorulan bir şey için kullandığı ibâha lafzı. Ancak buradaki amaç, kendine sorulan bu şeyin yapılmasını ibâha lafzı ile men etmedir

51. Her ne kadar sözün zâhirinde nehyedilmiş olsa da bir şeyin bizzat kendisinin değil, ondan kaynaklanan bir şeyden dolayı men edilmesi

52. Lafızların zâhirinin hilâfına bâtınlarına göre men etme

53. Var olan bir şey sebebiyle men etme. Bu şey varlığını devam ettirdiği sürece bu fiilin yapılması men etme devam edecektir. Bu şey yok olduğunda ise bu fiilin yapılması câiz olur

54. Hüküm olmadan tehdit lafızlarıyla men etme. Burada ihbâr lafızlarıyla men etme kastedilmiştir

55. Korunma amacıyla men etmenin murâd edildiği eşyâyı tanıtıcı lafızlar

56. Var olan bir sebep nedeniyle yapılmasını men amacı taşıyan şeyleri haber verme

57. Umûmî bir lafızla tâatin tam olması için men etme. Münferid olduğunda bir diğer benzerine bağlı olarak, nehyedildiği şekil dışında münferiden fiilin yapılması mübâh olabilir.

58. Malûm bir illet sebebiyle nehyedilen bir şeyi men etme. Bu illet var olduğunda men etme vâcip olur. Ancak bir şart zikrettiğimiz illet malûm olduğunda bu men etmeyi mübâh kılabilir

59. Bir şeyi haber vererek ikinci bir şeyi men etme

60. Malûm bir müddete yakınlığıyla ilişkisi dolayısıyla bir şeyin emredilmesi. Buradaki amaç, men edilen ve mübâh addedilen zamanda bir fiilin yapılmasının men edilmesidir

61. Yapanın müslüman olmadığını dile getirerek men etme. Amaç ise hitaptaki zâhirin aksinedir

62. Tasrîh olmadan ta'rîzî lafızlarla men etme

63. Temsil edildiği şeye benzetilerek bir şeyin temsil yoluyla men edilmesi

64. Ortaya çıktığı anda uzak durmanın nehyi ile varlığında bir şeye yaklaşmanın men edilmesi

65. Tehdit içeren bir sözle bir fiilin yapılmasının men edilmesinin kastedildiği fiili haber veren lafız. Buradaki amaç bir şeyin kemalden noksan oluşunu anlatmaktır

66. Hz. Peygamber'in kendine bir vasfı sorulana emretmesi. Amacı ise zıddının yapılmasını men etmedir

67. Sınırlı bir sayının zikri ile men etme. Ancak burada bu sayının dışındakilerin yokluğu kastedilmemektedir ve bu men ihbârî bir lafza atfedilmektedir

68. Zıddının men edildiğinin bildirilmesi amacıyla bir fiil için ihbarî lafız kullanılması

69. Bir fiili haber vererek aslında haber verilen bu fiilin yapılmasını men etme

70. Bir şeyi haber vererek aslında ikinci bir şeyin yapılmasını men etme

71. Belirli bir sayıyı zikrederek ancak bu sayının altındakinin mübâh olduğunu kasetmeden men etme

72. Sözde gizli bir illetten dolayı bir şeyin yapılmasının men edilmesi. Bu illet zikredilmese dahi genellikle men etme vâkî olur

73. Hz. Peygamberin ümmeti için yaptığı bir fiil. Amacı ise bu fiilin aynı ile yapılmasını men etmedir

74. İşleyenin karşılığını göreceği şeyi men etme. Bu men edilen şeyi işleyenin hükmü, bu fiilin kendisi için nedb ve teşvik anlamı taşıyan kimsenin hükmü gibidir

75. Yapılması câiz olmayan şeylerin yasak oluşunu haber verme

76. Edindikleri malûm vasıflar sebebiyle bizzat zemmedilen kavimleri haber verme. Amaç bu vasıfları bizzat men etmedir

77. Kendilerinde bulunan malûm bir özellik nedeniyle toplulukları bizzat men etmeyi amaçladığı ihbârî lafız. Bu özelliğin keyfiyeti hitâbın zâhirinde gizlidir

78. Bir şeyin tamamı değil de bir kısmının yapılmasının men edildiğini haber veren lafız

79. Bir fiilin yasaklığını haber veren lafız. Amaç malûm bir illet sebebiyle yapılmasını men etmektir

80. Bir şeyin varlığı durumundaki yasaklığını haber verme. Amaç bu şeyin tamamı değil bir kısmının men edilmesidir

81. Bazı fiillerinin yasaklığını haber veren lafızlar. Amaç bizzat bu özellikleri men etmektir

82. Bazı şeylerin yasaklığını haber veren lafızlar. Amaç bunlara dayanmayı veya gerekli olmayan bir şekilde bunlarla ilişki kurmayı men etmedir

83. Yakın anlamlı lafızla bir şeyi haber verme. Amaç yapanın kullanılan bu lafız sebebiyle ilişkili olduğu özellikleri men etmektir

84. Bazı şeyleri haber veren lafızlar. Amaç bu şeylerin cezayı hak ettirdiğini haber vererek men etmedir. Ancak kastedilen bu şeylerin kendisi değil bunları işleyendir

85. Bir şeyin yapılmasını haber verme. Amaç bu haber verilen şeyin yapıldığını haber verilmesi nedeniyle ikinci bir şeyin men edilmesidir

86. Lafızların farklılığı ile bazı şeyleri haber veren lafızlar. Amaç bizzat bu şeylerin yapılmasını men etmektir

87. Tahsîs edildiği diğer bir haberde bulunan bazı şeyleri umûmî lafızla temsil eden lafızlar. Amaç bu umûm ifade eden durumun bazısının men edildiğini haber vermektir

88. Bazı şeyleri haber veren lafız. Amaç bunların bazı insanlar tarafından yapılmasını men etmektir

89. Bazı şeyleri haber veren lafızlar. Amaç haber verilen bu şeyleri yapmayı men etmektir ve burada azarlama yoluyla bir eğitim amaçlanmıştır

90. Sözdeki umûmî bir lafıza mebnî bir karînedan dolayı üç şeyi haber veren lafız. Birincisi sözde zikredilmemiş gizli bir illetten dolayı men edilen, ikinci ve üçüncü ise, hitabın umûmuna göre bütün durumlarda yapılması men edilenler

91. Tahzîr lafızlarıyla bazı şeyleri haber verme. Amaç hitapta uyarılan bu şeylerden men etmektir

92. Malûm şeylerin cevazının sona erdiğini haber verme. Amaç bu şeylerin belli vasıflarla yapılmasını men etmektir

93. Bazı muhâtapların bazı durumlarda bir şeyden men edilmesi. Bu durum Hz. Peygamber'in bazı fiilleri ile çelişebilir bazılarıyla uyumlu olabilir

94. Anlamları farklı ancak isim olarak aynı olan iki şeyi birbirine ıtlâk ederek men etme. Bunlardan biri emredilmiş, biri men edilmiştir

95. Malûm bir vakitte bir şeyin yapılmasının yasaklığını haber verme. Amaç bütün zamanlarda bunun yapılmasını men etmektir, yoksa bu şeyin nefyi değildir

96. Hz. Peygamber benzerini yaptı diyerek bir şeyi men etme. O'ndan (s.a) aynı lafızla iki haber nakledilmiştir ancak onların manaları farklıdır

97. Mutlak bir sığata binâen bir şeyin yapılmasını men etme. Ancak bu sıfat olmadığında bu şeyin yapılması câiz olur

98. Malûm bir sığata binâen bir şeyin men edilmesi. Ancak bu sığata mebnî men edilen bu şey sonradan ortaya çıkan bir illet nedeniyle mübâh olabilir

99. Kur'ânda mücmel olarak geçen bir durumu açıklamak üzere bir şeyin men edilmesi

100. Sözde beraber bulunan iki şeyi haber verme. Amaç bunlardan birinin zıddını men etmek, diğeri bir amaç ise nedb ve irşâd içeren bir emirdir

101. Bütün durumlarda mübâh olan bir şeyi men etme. Sonra bazı durumlarda nesh yoluyla bu şey men edilmiştir. Diğeri durumlarda ise mübâhlik devam etmiştir

102. Bütün durumlarda men edilmiş bir şeyin nesh yoluyla bütün zamanlarda az ve çoğunun men edilmesi

103. Umûm yoluyla bir şeyin men edildiğinin haber verilmesi. Ancak ikinci bir haberle bu nehiy tahsîs edilmiştir

104. Yapılması herkese mübâh kılınmış bir şeyin men edilmesi. Ancak daha sonra bu şey belirli bir müddete kadar tekrar mübâh kılınmış, sonra tahrîm içeren bir şekilde yasaklanmıştır. Ve artık bu şey kıyamete kadar haramdır

105. Malûm bir sebep nedeniyle bir şeyin men edilmesi. Ancak daha sonra nesh yoluyla bu şeye izin verilmiştir. Fakat sebep haram olarak kalmıştır.

106. Aralarında hakikatte bir zıtlık ve çelişki olmamasına karşın mübâh kılınmasıyla teâruz halinde olan bir şeyin men edilmesi

107. Sözde gizli bir illet nedeniyle emredilmiş bir şeyin zıddını men etmek amacıyla bir şeyin emredilmesi

108. Müşrikler ve ehl-i kitab’a muhâlefet amacıyla bazı şeylerin men edilmesi

109. Bazı şeyler hakkındaki tehdît lafızları. Amaç bizzat bu şeylerin yapılmasını men etmektir

110. Hitâbın zâhirinde olmasa da hakkında mutlak bir nehiy olan ve Allah Rasûlü’nün hoşlanmadığı, uzak durmayı hoş gördüğü şeyler.

Nevâhî bölümündeki bu nev’ başlıklarının altında “zikir” başlıkları vardır. Kullanılan zikir başlıkları değişik formatlardadır:

ذكر الزجر...

ذكر البيان...

ذكر العلة...

ذكر الخبر...

ذكر خبر...

Zikir başlıklarından da görüleceği gibi İbn Hibbân bazı nehiylerin ardından bu nehiylere yönelik illeti açıklayıcı rivâyetlere yer vermiştir. ذكر العلة التي من أجلها زجر عن başlığını bu tür rivâyetlerde kullanmıştır. Örneğin kadının hala ve teyze ile aynı nikah altında bulundurulmasının yasaklanmasındaki illeti Hz. Peygamber’in açıkladığı hadise yer vermiştir. Hz. Peygamber bu tür nikahı yasaklamış ve şöyle buyurmuştur:

انكن اذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن

“Şayet siz böyle bir şey yaparsanız, akrabalık bağına zarar vermiş (bu bağı kesmiş) olursunuz”⁶⁵⁶

⁶⁵⁶ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 77.

İbn Hibbân bazen nehyin illetini kendisi açıklamıştır.⁶⁵⁷ Ayrıca İbn Hibbân, yeri geldiğinde eserinde garîb lafızları da açıklamayı ihmal etmemiştir. Örneğin hadisin senedinde geçen “en-Nîl” nisbeliyi râvîyi tanıtmak için, “Nîl” kelimesini “Vâsıt’ta bir köy” olarak açıklamıştır.⁶⁵⁸ Garîb lafızları açıklamak için farklı rivâyetleri kullandığı da görülmektedir. Örneğin أعجاز lafzını açıklamak için أدبار lafzının yer aldığı bir diğer rivâyeti kullanmıştır.⁶⁵⁹

Konuyla ilgili illeti açıklayan, tenâkuza işaret eden veya birbirini destekleyen rivâyetleri toplaması, böylece konu bütünlüğünü sağlaması eserin önemli özelliklerindedir. İbn Hibbân bu doğrultuda, eserinde, birçok konuyu teferruatlı bir şekilde incelemiş, konuyla ilgili bütün rivâyetleri toplamaya çalışmıştır. Örneğin sekizinci nev’ de sadece kerâhet vakitlerini konu edinmiş, bu konu ile ilgili tüm rivâyetleri bir araya getirmeye çalışmıştır. Bu nev’ dahilinde, yirmi altı zikir başlığı ve yirmi yedi rivâyet bulunmaktadır.⁶⁶⁰

İbn Hibbân’ın kullandığı bu yöntem yani nev’ başlıklarında hüküm ortaya koyma tenkitten vâreste kalmamıştır. Konuyla ilgili tespitlerde bulunan Halis Aydemir’in değerlendirmeleri şu şekildedir:

“Tebvîb ve tasnif bir hadis kitabı açısından kaçınılmaz bir gereklilik olduğuna göre bir müellifin yapacağı en güzel şey, ilgili başlıkları düzenlerken hadis metinleri ile okuyucu arasına girmemeye özen göstermek olmalıdır. Hz. Peygamber’in رب مبلغ أوعى من سامع hadisine uygun olarak, hangi meslekten ve hangi meşrebtен olursa olsun okuyucuya saygı duymalı onun değerlendirmelerinin önemine ciddiyetle inanmalıdır. Aksi takdirde fikrin önüne bir set çekilmiş, ilerlemenin önü kapatılmış ve akıl donuk hale dönüştürülmüş demektir. Toplumdaki milyonlarca aklın birkaç akla râm olduğu böyle bir anlayış, temel tercihlerini ve dine dahil olma keyfiyetini dahi akletmek üzerine kuran İslâm gibi bir dinin mensuplarına yakışmamaktadır. Tebvîb ve tasnif bir gruplama bir bölümlenme olarak masum şekliyle nötr kalmalı, okurun zihnini belli bir istikamette saat kurar gibi kurmanın bir vesilesi olarak değerlendirmemelidir. Herkesten önce müellifler, isabet ettikleri kadar

⁶⁵⁷ İbn Hibbân kendi görüşünü açıklarken قال ابو حاتم ifadesini kullanmıştır.

⁶⁵⁸ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 76.

⁶⁵⁹ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 97.

⁶⁶⁰ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 116-127.

hata da da etmelerinin mümkün olduğu gerçeğinden hareketle, manipülasyondan kaçınmalı, kat'î ve keskin ifadelerden uzak durmalı, son sözü söyleme yetkisini kendilerinde görmemeli, okuyucuya metni değerlendirme şansını tanımalıdır. Bu durum hadis metinlerinden yola çıkılarak amelî planda fıkha doğru giden süreçte oluşturulmuş belli şablonları kırarak, topluma bu yönde serinkanlı bir tartışma ortamı ve iyi bir esneklik kazandıracaktır.”⁶⁶¹

Ancak bu tenkîde rağmen, bize göre İbn Hibbân, tasnif döneminde genellikle başvurulan bir yönteme başvurmuş, bâb başlığı niteliğinde nev' ismini verdiği başlıklar kullanmış ve bunu gayet başarılı bir şekilde uygulamıştır. O, nev' başlıkları ile, nehiylerin anlam ve yorumunu yaparken bağlayıcılık durumlarını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda, başlıklarında kullanmış olduğu, zecr, taglîz, hatm, ihtiyât, irşâd, tehdît, teverru', ta'rîz, ihbâr, tahzîr, tahrîm ve vaîd gibi terimlerle nehiylerin bağlayıcılık durumunu ortaya koymaya çalışmış, ayrıca nehyin tahsîsi, illet veya şartın varlığı-yokluğu, devamlılığı gibi etkenleri dikkate almış ve başlıklarında sistemli bir yöntem ortaya koymuştur. İlk bakışta, İbn Hibbân'ın kullandığı başlıklar arasında benzerlikler olduğu söylenebilir. Ancak bu benzerlikler nedeniyle İbn Hibbân'ın tekrara düştüğünü söylemek mümkün değildir. Başlıkların içeriğinde kullanmış olduğu rivâyetler incelendiğinde, her başlığın ilgili rivâyetleri (dolayısıyla ilgili nehyi) tanımlayıcı nitelikte olduğu görülebilir. Bize göre İbn Hibbân, bu tanımlamaları, nev' başlıkları ile gayet başarılı bir şekilde gerçekleştirmiştir.

İbn Hibbân'ın kendine hâs tasnif sistemindeki ilke ve esasları belirleyen Görmez'in tespitleri de bizim kanaatlerimizi destekler niteliktedir. Görmez'e göre, İbn Hibbân tasnif sisteminde, muhâtabın niteliğini, içinde bulunduğu şartları, Hz. Peygamber'in gaye ve maksatlarını, rivâyetlerin değerlendirilmesinde bütünlük esasını ve dînî asıl ve teferruatını dikkate almıştır.⁶⁶²

⁶⁶¹ Bk. Halis Aydemir, “Metnin Anlaşılmasında Tevîb ve Tasnifin Rolü İbn Hibbân'ın et-Tekâsim ve'l-Enva' Örneği”, (İstanbul: X. Gerede Hadis Meclisi, basılmamış bildiri metni, 2011), s. 35-36.

⁶⁶² Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 71-73.

4.3. İbnü's-sika es-Sayrafî ve *el-Evâmir ve'n-nevâhî*

İbnü's-Sika Sayrafî⁶⁶³, eserin mukaddimesinde kütüb-i sitte'deki emir ve nehiy hadislerini bir araya getirdiğini söylemektedir. Bu kitaplar; *Sahih-i Buhârî*, *Sahih-i Müslim*, *Muvatta'*, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, *Sünen-i Tirmizî*, *Sünen-i Nesâî'dir*.⁶⁶⁴ Sayrafî, sika ravileriyle sahih kabul edilenler dışında hadis almadığını ve bazı ravilerin zayıflıkları ile ilgili de yorum yapmadığını belirtmektedir. Kütüb-i sitte imamlarının tamamının ittifâk halinde rivâyet ettikleri hadisler için رواه الجماعة ifadesini kullandığını belirtmiştir. Buhârî ve Müslim'in (v. 261/875) ittifak ettiklerini, ayrıca diğer imamlardan ittifak halinde rivâyet edilen hadislere de işaret ettiğini söylemiştir. Sayrafî, sadece "zühd" babında İbn Mâce'den bir nakilde bulunduğu, bunun dışında kütüb-i sitte dışında hiçbir kaynaktan hadis rivâyet etmediğine özellikle dikkat çekmiştir. Eser iki bölümden oluşmaktadır.

1. Bölüm: el-Evâmir

2. Bölüm: en-Nevâhî

Bu iki bölümdeki konuları veya babları alfabetik olarak düzenlenmiştir. Genel olarak her hadis, ilgili babta zikredilmiş ancak hadisin konusu geniş ise ve farklı konuları da ilgilendiriyorsa farklı bablarda da rivâyet edilmiştir. Sayrafî, konuları alfabetik olarak düzenlenmekteki amacını "teshîl" yani okuyucuya kolaylık olarak açıklamaktadır. Ayrıca eserinde garîb lafızları da açıkladığını, kolaylık olması sebebiyle bu açıklamaları hâmişde değil hadis metinlerinin olduğu yerde yaptığını

⁶⁶³ Sayrafî, hicrî 670 yılından sonra doğmuştur. Zehebî'nin verdiği bilgiye göre sûfidir. İlim ve sünnet alanında birçok eser telif etmiştir. Fukarâya yardım eden biridir. Reşîduddin İbn Ebi'l-Kasım (v. 707/1307) ve İmâduddin İbnü't-Tabbâl (v. 708/1308) gibi alimlerden ders okumuştur, bk. Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûhi'l-kebîr*, (Tâif: Mektebetü's-sıddîk, 1408/1998), I, 216; Sayrafî'nin, eğitimini Bağdat'taki Mustansırıyye medresesinde aldığı tahmin edilmektedir. Dimeşk'teki Sümeysâtiyye Hankâhı kütüphanesinde müdürlük yapmıştır. Hadis, fıkıh, İslâm ahlakı ve tasavvuf alanlarında eser telif etmiştir. Hicrî 742 yılında Dimeşk'te vefat etmiştir. İbnü's-Sika es-Sayrafî'nin başlıca eserleri şunlardır; *Hulâsatu'l-menkûl min ehâdisi'r-Rasûl*, *Matlabu'l-vusûl ilâ ittibâi sünneti'r-Rasûl*, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, *el-Fetâva'n-nebeviyye fi'l-mesâili'd-dîniyye ve'd-dünyeviyye*, bk. Akpınar, "İbnü's-Sika es-Sayrafî", *DİA*, XXI, 209-210.

⁶⁶⁴ Dikkat edilirse Sayrafî, *Sünen-i İbn Mâce*'nin yerine İmam Mâlik'in *Muvatta'*ını kütüb-i sitte'ye dahil etmiştir.

söylemiştir. Son olarak kitapta sözü fazla uzatmadığını, tekrardan kaçındığını ifade ederken, eserin fazla ve az arasında muhtasar bir nitelik arz ettiğini dile getirmiştir.⁶⁶⁵

Eserin birinci bölümü olan “evâmir” de 424 bab ve 927 hadis bulunmaktadır. İkinci kısım “nevâhî” de ise 863 bab ve 1680 hadis vardır. Görüldüğü gibi nevâhî kısmı hem bab sayısı hem de hadis sayısı itibariyle evâmir kısmının neredeyse iki katıdır.

Nevâhî bölümü, elli bâbtan oluşan hemze ile başlamaktadır. İlk bab “sağ el ile istincâ babı ve bunun yasak oluşu” dur.⁶⁶⁶ Bölümün son bâbı ise, “yalan yemin bâbı ve bunun yasak oluşu”dur.⁶⁶⁷ Sayrafî, genelde her babta bir ya da iki hadis zikretmektedir. Bablarda nâdiren ikiden fazla hadis kullanılmıştır. Örneğin, resmin yasak oluşu babında üç ayrı hadise yer vermiştir.⁶⁶⁸ Yine Allah’tan başkası adına ve yalan yemin konusunda üç hadis rivâyet etmiştir.⁶⁶⁹ Hased ile ilgili altı hadisi tahric etmiştir.⁶⁷⁰ Ribâ ile ilgili de sekiz hadise ilgili babta yer vermiştir.⁶⁷¹

Mukaddimede belirttiği gibi sık sık garîb lafızları açıklamaktadır. Örneğin *الكيس* ifadesini “cimrilikten kinâye” olarak açıklamıştır.⁶⁷² “el-Keyyisu” (الكيس) kelimesini “akıllı”, “dâne” (دان) fiilini ise “hesaba çekmek” olarak şerh etmiştir.⁶⁷³ “ed-Deyyûs” (الديوث) kelimesini ise “kıskanmayan” olarak ifade etmiştir.⁶⁷⁴ “el-Halk” (الحلق) ibaresini “halka” kelimesinin çoğulu ve insanlardan oluşan grup ve topluluk” olarak değerlendirmiştir.⁶⁷⁵ “el-Bağy”i (البغي) ise “zulüm ve taattan çıkmak” olarak ifade etmiştir.⁶⁷⁶ “et-Tenâcî” (التناجي) kelimesi Sayrafî tarafından “birçok kimsenin bulunduğu yerde gizlice konuşmak şeklinde” izah edilmiştir. “Cebt” (جبت) kelimesini ise Allah’tan başka kulluk edilen her şey olarak açıklamıştır.⁶⁷⁷ Bazen garîb lafız

⁶⁶⁵ İbnü’s-sika es-Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1419/1998), s.12-13.

⁶⁶⁶ Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 287.

⁶⁶⁷ Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 489.

⁶⁶⁸ Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 343.

⁶⁶⁹ Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 352-353.

⁶⁷⁰ Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 355-357.

⁶⁷¹ Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 373-375.

⁶⁷² Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 292.

⁶⁷³ Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 295.

⁶⁷⁴ Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 297.

⁶⁷⁵ Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 310.

⁶⁷⁶ Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 314.

⁶⁷⁷ Sayrafî, *el-Evâmir ve’n-nevâhî*, s. 416.

açıklamaları hadis metninde geçen lafızlara göre uzunca yapılmıştır. Örneğin zekatın terki babı ve bunun yasak oluşunda birçok lafzın açıklamasına yer verilmiştir.⁶⁷⁸ Sayrafi'nin yapmış olduğu bu garîb lafız açıklamalarının ilgili hadisin ve nehyin daha net bir şekilde ve doğru anlaşılmasına önemli katkı sağladığını düşünmekteyiz.

Sayrafi, rivâyet farklılıklarına da işaret etmiştir. Örneğin “*kişinin, şirk ve küfri arasında namazın terki vardır*” hadisini Müslim'den naklettikten sonra “*fi rivâyetin uhrâ*” ifadesini kullanarak “*küfür ve iman arasında namazın terki vardır*” şeklindeki Tirmizî hadisini de rivâyet etmiştir.⁶⁷⁹

Sayrafi, bazen bab başlığında hadisin hükmünün çerçevesini genişletmiştir. Mesela, “içinde köpek ve suret bulunan eve melek girmez” hadisi için kullandığı bab başlığı “içinde resim bulunan eve girme ve bunun yasak oluşu” dur.⁶⁸⁰ Halbuki görüldüğü üzere hadiste böyle bir eve girilmeyeceğine değinilmemektedir. Sadece içinde resim ve köpek bulunan eve melek girmeyeceği bildirilmektedir.

Eserde dikkat çeken bir diğer nokta ise bazen bab başlığı ile babta zikredilen hadislerin konu birliğinin olmamasıdır. Örneğin “ribânın nehyi” babı altında zikredilen ilk dört hadis ribâ ile ilgiliyken, diğer dört hadis riyâ ve gösteriş ile ilgilidir.⁶⁸¹ Bunun Sayrafi'nin bir tercihi mi olduğu, yoksa bir istinsâh veya tahkîk hatası mı olduğu konusunda net bir bilgi elimizde bulunmamaktadır. Bunun için eserin yazma nüshalarının gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Sayrafi, çok nadir de olsa konularla ilgili yorumlar yapmaktadır. Örneğin rüşvetin nehyi konusunda rüşvetin kesinlikle haram olduğunu, ancak zulmü engellemek ve zulümden kurtulmak için verilecek rüşvetin böyle olmadığını, bu niyetle rüşvet verenin, hadiste zikredilen lânetin kapsamına girmeyeceğini söylemiştir.⁶⁸² Zinânın nehyi konusunda Muhammed Bâkır'ın “zinâ eden imandan çıkar” sözünü nakletmiş ve “*zinâ eden mümin olduğu halde zinâ etmez*” hadisini açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, bu sözün anlamı şudur: Zinâ eden kâmil iman ile

⁶⁷⁸ Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 323. Diğer uzun garib lafız açıklamaları için bk. Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 428, 436, 448, 451.

⁶⁷⁹ Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 319.

⁶⁸⁰ Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 370.

⁶⁸¹ Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 373-375.

⁶⁸² Sayrafi, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 375.

zinâ etmez. Heva sahibi hevası için zinâ eder. Zinâyı ve fuhşu nehyeden onun imanına bakmaz. Böyle bir durumda iman zaten ortadan kaldırılır.⁶⁸³ Yapmış olduğu yorumlardan biri de kahinliğe yöneliktir. Ona göre, İslâm kahinliği bâtil addetmiş ve kahinlerin sözünün dinlenilmesini ve onların haber verdiklerinin tasdik edilmesini yasaklamıştır.⁶⁸⁴

Sayrafî, çok az da olsa bazen nehyin sebebine yönelik açıklama yapmıştır. Ancak dediğimiz gibi bu tür açıklamalar yok denecek kadar azdır. Bu açıklamalardan biri Câhiliye selamlaşmasına aittir. Sayrafî'ye göre bu tür selam, İslâm selamının yayılması ve bu selamı teşvik etmek için nehyedilmiştir.⁶⁸⁵

Sayrafî, bir babta konuyla ilgili her hadisi zikretmemiş, bazen konuyla ilgili hadislerin bulunduğu diğer yerlere atıfta bulunmuştur.⁶⁸⁶ Bazen de sadece konuyla ilgili hadislerin çokluğunu ifade ederek her hadisi zikretmediğini ifade etmiştir.⁶⁸⁷ Yine çok az da olsa bazı hadislerin açıklanmasında nakillere başvurmuştur. Örneğin 862. babta Hattâbî'den, 861. babta Humeydî'den (v. 488/1095) nakillerde bulunmuştur.⁶⁸⁸

Sayrafî'nin bab başlıkları İbn Hibbân'ın bab başlıkları gibi hüküm içermemektedir. O, nötr (hüküm içermeyen) başlıklar kullanmayı tercih etmiştir. Hakîm et-Tirmizî gibi hadis veya nehiy ile ilgili ayrıntılı açıklamalar da yapmamıştır. Girişte nehiy konusu veya Hz. Peygamber'in nehiyleri hakkında bir bilgi vermemesine rağmen eserin sonunda "خاتمة المؤلف" bölümünde konuya dair bazı açıklamalar yapmıştır:

"Ashâb-ı hadîs, Hz. Peygamber'in emirlerinin farz, nehiyelerinin ise haram olduğunu, O'nun (s.a) sözünün Kur'ân gibi olduğunu söylemiştir. Diğer bazıları ise Hz. Peygamber'in nehiyelerinin emirlerinden daha kuvvetli olduğunu, emirlerin içinde farz olan farz olmayan bulunduğunu kabul etmişlerdir. Diğer bazıları ise emirlerinin ulemânın telâkkîsine göre farz, sünnet veya mendûb kabul edildiğini,

⁶⁸³ Sayrafî, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 381.

⁶⁸⁴ Sayrafî, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 388.

⁶⁸⁵ Sayrafî, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 86.

⁶⁸⁶ Sayrafî, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 427.

⁶⁸⁷ Sayrafî, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 435.

⁶⁸⁸ Sayrafî, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 444.

nehiylerin ise haram olduğunu ifade etmişlerdir. Bu aynı zaman da bazı fıkıhçıların da görüşüdür. Hz. Peygamber'in "bir şeyi emrettiğimde gücünüz yettiğince yapın, nehyettiğimde ise ondak uzak durun" sözü bunu te'yîd etmektedir. Buradaki فانتھوا ile nehyedilen şeyin tamamı kastedilmektedir. Emirler söz konusu olduğunda ise; örneğin müezzinin söylediklerini söyleyin; ayakkabıyı sağdan giymeye başlayın gibi emirler âdâba, tergîbe itlâk olunabilir. Nehiylerde de durum aynıdır. Birçok nehiy âdâba yöneliktir. Ancak ulemâ Hz. Peygamber'in herhangi bir şeyi söyleyeni veya yapanı azab, cehennem, Allah'tan uzaklaşma gibi durumlarla korkutması nedeniyle bazı nehiylerin tahrîm ifade ettiğini kabul etmişlerdir."⁶⁸⁹

Sayrafî, bu açıklamaların ardından Hz. Peygamber'in bu türden şiddetli vaîd içeren hadislerini *Kitâbu'l-va'd ve'l-va'îd* adlı eserinde topladığını ifade etmiş ve eserini bitirmiştir.⁶⁹⁰

Erken döneme ait ve Hz. Peygamber'in nehiyelerini ihtivâ eden ve muhtevâ ve metotları hakkında bilgi verdiğimiz bu üç eser mukayese edilecek olursa; İbn Hibbân, her yasağın aynı derecede bağlayıcı olmadığını, muhâtaba, karîneye, şartlara vb. durumlara göre bağlayıcılık durumunun değişebileceğini söylemiş, bu fikrini de kullanmış olduğu nev' başlıklarında ortaya koymuştur.

Hakîm et-Tirmizî ise daha çok yasakların ardındaki sebep veya hikmet üzerinde durmuş, yasakları sebep ve hikmet boyutlarıyla değerlendirmiştir. Her yasağın bir gerekçeye dayandığını isbata çalışmıştır. Bu çaba onu bazen uzmanlık alanı olmamasına rağmen tıbbî açıklamalar yapmaya dahi sevk etmiştir. Ancak bu çabaya rağmen o da tıpkı İbn Hibbân gibi her yasağın aynı derecede bağlayıcı olmadığını daha eserinin başında kabul etmekte ve bazı nehiyelerin te'dîbî veya irşâdî olabileceğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in emir ve nehiyelerini derleyen İbnü's-Sika es-Sayrafî ise İbn Hibbân ve Hakîm et-Tirmizî gibi hadisler ve ilgili nehiyeler hakkında genel olarak yorum yapmamıştır. O, sadece yasak ifade ettiğini düşündüğü hadisleri rivâyet etmekle yetinmiştir.

⁶⁸⁹ Sayrafî, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 491-492.

⁶⁹⁰ Sayrafî, *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, s. 492.

4.4. Muhammed Bâkır el-Meclisî ve *Bihâru'l-envâri'l-câmia li-düreri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr*'ın *Bâbu cevâmiu menâhi'n-nebiyyi ve müteferrikâtihâ* Adlı Bölümü

Erken döneme ait yukarıdaki eserlerin yanında Şîî- İmâmî bir alim olan Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin, *Bihâru'l-envâr* adlı eserinde, hadislerdeki nehiyleri derleme çalışması vardır. Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin⁶⁹¹ Şîî- İmâmî rivâyetleri topladığı *Bihâru'l-envâr*, Meclisî'nin en önemli eseri olarak kabul edilmektedir. Bu eserinde yaklaşık dört yüz Şîî kaynaktan yararlanmış, birçok Sünnî alimin eserlerine de atıfta bulunmuştur.⁶⁹² Meclisî'nin *Bihâru'l-envâr*'ı telif amacı, onun Kur'ân'ın anlaşılabilmesi için kaynak olarak hadisleri ve imamlara ait haberleri kabul etmesidir denilebilir.⁶⁹³

Bihâru'l-envâr'ın çalışmamızı ilgilendiren bölümü elimizdeki baskıya göre yetmiş altıncı cildin son bölümü olan ve yaklaşık elli sayfadan oluşan *Bâbu cevâmiu menâhi'n-nebiyyi ve müteferrikâtihâ* adlı kısımdır. Meclisî, bu bölümden hemen önce çok özet bir şekilde ahkâma dair Kur'ânı Kerim'deki nehiylere değinmiş, hemen ardından Hz. Peygamber'in nehiyelerine geçmiştir.

Meclisî, Hz. Peygamber'in nehiyelerine yer verdiği bu bölümdeki rivâyetleri bazı kaynaklardan nakletmiştir. Bu kaynaklar daha çok eş-Şeyh Sadûk (v. 381/991)'a aittir. Bölümde, Şeyh Sadûk'un, *Emâlî*, *Meâni'l-ahbâr*, *Sevâbu'l-a'mâl*, *el-Hisâl*, *İlelü's-şerâi* adlı eserleri yanında, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Ali el-Hüseyin Harrânî'nin (v. 381/991) *Tuhafü'l-ukûl an âli'r-Rasûl*, Ca'fer b. Mansûr'un (v.380/990) *es-Serâir*, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî'nin (v. 274/887) *el-Mehâsin*, İmam el-Askerî'nin (v. 260/875) *Tefsîru'l-İmâm el-Askerî*, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan b. Ali Tûsî'nin (v. 460/1067) *Kitâbu'l-emâlî*, Ebû Turâb Abdimenâf Ali'nin (v. 40/661) *Nehcu'l-belâga*, Suyutî'nin *ed-Durru'l-mensûr* adlı eserleri kaynak olarak kullanılmıştır.

⁶⁹¹ Ziriklî'nin verdiği bilgilere göre, Meclisî İmâmîyye'dendir. Farsçaya birçok hadisin tercemesini yapmıştır. Başlıca eserleri; *Bihâru'l-envâr*, *Kitâbu'l-akl ve'l-ilm ve'l-cehl*, *Mir'âtu'l-ukûl*, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, *el-İmâme*, *es-Semâ ve'l-âlim*, *er-Risâletü'l-vecîze*, *Târîhu Fâtıma ve'l-Hüseyin*'dir, bk. Ziriklî, *A'lâm*, VI, 48-49; Babası yine bir alim olan, Muhammed Takî el-Meclisî'dir, bk. Ziriklî, *A'lâm*, VI, 62.

⁶⁹² Mustafa Öz, "Meclisî, Muhammed Bâkır", *DİA*, XXVIII, 253.

⁶⁹³ Bk. Öz, "Meclisî, Muhammed Bâkır", s. 253.

Meclisî, eserin başında, Hamza b. Muhammed el-Alevî, Abdülaziz b. Muhammed b. İsâ el-Ensârî, Muhammed b. Zekeriyya el-Cevherî el-Kılâbî, Şuayb b. Vâkîd, Hüseyin b. Zeyd, Sâdık b. Cafer b. Muhammed, an ebîhi, an âbâihî, an emîri'l-mü'minîn tarîkiyle ...نهى رسول الله عن... ve ...نهى أن... kalıbıyla gelen hadisler aktarılmıştır.⁶⁹⁴

Aynı senedle, bizim “kötü âkibeti haber verme” şeklinde adlandırdığımız nehiy ifade şekliyle gelen hadislerle yer vermiştir. Burada daha çok من (men) ve ألا و (elâ vemen) ile başlayan şart cümlesi şeklindeki kalıplarla gelen hadisler yer almaktadır.⁶⁹⁵ Aynı kalıplarla gelen hadisleri, bölümün sonunda da görmek mümkündür.⁶⁹⁶

Meclisî'nin, naklettiği nehiy hadislerinde bulunan diğer bir nehiy ifade şekli, Allah'ın bazı şeyleri kerîh gördüğünün haber verildiği “ان الله كره لكم...” kalıbıdır.⁶⁹⁷ Meclisî, tasnifinde kullanmış olduğu bu ifade kalıplarının bulunduğu hadisleri, eş-Şeyh Sadûk'un *Kitâbu'l-emâlî* ve *Sevâbu'l-a'mâl* isimli eserlerinden almıştır. Bu ifade kalıpları ile gelen hadisleri bir bütün halinde vermeyi tercih eden Meclisî, diğer nehiy hadislerini yukarıda değindiğimiz kaynaklara göre tasnif etmiştir.

Meclisî'nin, nehiy hadislerinin tasnifinde, özellikle nehiy ifade kalıpları açısından bir sistematikten bahsetmek mümkündür. Ayrıca, hadisleri kaynaklara göre, tasnif etmesi de onun sistematığı içine dahil edilebilir.

Tanıtımını yaptığımız ve hicrî IV. ve XII. asırlar arasında telif edilen bu dört çalışma yanında, yakın dönemde evâmir ve nevâhî literatürü içerisinde değerlendirilebilecek bazı eserler telif edilmiştir. Bu eserlerde daha çok bizim de konumuz olan Hz. Peygamber'in nehiyleri işlemiştir. Söz konusu eserler *Mevsûatü'l-menâhî* ve *en-Nevâhî fi's-sahîhayn*'dir.

⁶⁹⁴ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1403/1983), LXXVI, 328-332.

⁶⁹⁵ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, LXXVI, 332-336.

⁶⁹⁶ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, LXXVI, 359-374.

⁶⁹⁷ Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, LXXVI, 337-338.

4.5. Ebû Ubeyd el-Hilâlî ve *Mevsûatü'l-menâhi's-şer'iyye fî sahîhi's-sünneti'n-nebeviyye*

Birinci ciltte mukaddimenin ardından nehiy ile ilgili usûl konularına yer vermiştir⁶⁹⁸ Ebû Usâme Selim b. Ubeyd el-Hilâlî, eserde, bölüm ayırımında “câmi” lerdeki tasnifi esas almıştır. Kitapları bablara ayırmış, bab başlıklarında değişik formatlar kullanmıştır.

باب النهي عن...

باب الزجر عن...

باب تحريم...

باب ما يحرم علي...

باب تغليظ الزجر...

باب ما يكره من...

باب الامور التي نهى عنها...

باب تغليظ تحريم...

باب اثم...

Bab başlıkların ardından babın konusu ile ilgili ayetlere yer verilmiştir.⁶⁹⁹ İlgili hadisler verildikten sonra, “min fîhi'l-bab” başlığı altında sonuçlara yer verilmiştir. Eserin dördüncü cildi ayet, kitap, babları ve alfabetik olarak konuların bulunduğu bir fihristten oluşmaktadır. Bu fihrist sayesinde araştırılmak istenen nehye kolaylıkla ulaşılabilir.

Müellif, hadislerde geçen garîb lafızlarla ilgili bazen metin içinde⁷⁰⁰ bazen dipnotlarda⁷⁰¹ açıklamalar yapmıştır. Eserine aldığı hadislerin isnadları ile hükümleri genelde dipnotta vermiş, isnadlar hakkında kendi kanaatini çoğu zaman beyan etmiştir.

⁶⁹⁸ Hilâlî, *Mevsûatü'l-menâhi's-şer'iyye fî'l-ehâdisi's-şerife*, (Kahire: Dâru İbn Affan, t.y.), I, 15-20.

⁶⁹⁹ Bk. Hilâlî, *Mevsûatü'l-menâhi*, II, 308, III, 269.

⁷⁰⁰ Hilâlî, *Mevsûatü'l-menâhi*, III, 263.

⁷⁰¹ Hilâlî, *Mevsûatü'l-menâhi*, III, 282.

Konuyla ilgili hadisin farklı tarîklerine ve konuya dair farklı hadislerle yer vermiştir.⁷⁰² Hilâlî'nin özellikle “min fikhi'l-bâb” bölümünde en fazla İbn Hacer'in *Fethu'l-bârî*'sinden istifade ettiği görülmektedir. İbn Hacer'in yanında, Şevkânî'nin *Neylu'l-evtâr*, Begavî'nin *Şerhu's-sünne*, İbn Teymiyye'nin *Mecmûu'l-fetavâ*'sı sıklıkla referans olarak kullandığı kaynaklardır. Ayrıca Tirmizî'nin konuyla ilgili görüşlerini “bu konudaki amel” kalıbıyla aktarmaktadır.

4.6. Es'ad Muhammed Tayyib ve *en-Nevâhî fi's-sahihayn*

Müellif, eserin mukaddimesinde Müslümanların Hz. Peygamber'den vârid olan nehiylerden habersiz olduklarını gördüğünden dolayı, *Sahihayn*'daki nehiy hadislerini toplamaya ve bunları açıklamaya karar verdiğini dile getirmektedir. Ayrıca, nehiylerin belirli yiyecekler, giyecekler, bazı alış-veriş türleri vb. konularda hayatımızın her alanını kuşattığından (ilgilendirdiğinden) bahsetmekte, bunlardan en önemlisinin ibadetlere ait nehiyler olduğuna değinmektedir.

Es'ad Muhammed Tayyib, *Sahihayn*'deki rivâyetleri İbn Hacer tertibine göre düzenlediğini belirtmiştir. Buhârî ve Müslim teferrüd de etseler ittifak da etseler ilgili hadisi eserine aldığına işaret etmektedir. Ayrıca senedleri ihtisâr ettiğini, farklı tarîkler olması halinde kapsamı daha geniş olan, fiili işleyenin göreceği karşılığı içeren rivâyeti tercih ettiğine dikkat çekmiştir.⁷⁰³

Es'ad Muhammed Tayyib, “câmi” lerin tertibini esas almış, kitaplar halinde konuları işlemiştir. Eser, on dokuz kitaptan oluşmakta, كتاب الايمان ile başlamakta, كتاب التوحيد و الاعتصام و الاحكام ile sonlanmaktadır. Kitap başlıklarının ardından bab kelimesini kullanmadan ana başlıkların altında konu ile rivâyetlere yer vermiştir. Örneğin كتاب الجنائز bölümünün alt başlıkları şu şekildedir;

النياحة علي الميت...

تجسيص القبور...

Örnek olması açısından, كتاب الادب bölümünün bazı alt başlıkları ise şunlardır:

⁷⁰² Bk. Hilâlî, *Mevsûatü'l-menâhî*, III, 250. Farklı rivâyetleri في رواية diyerek vermektedir.

⁷⁰³ Es'ad Muhammed Tayyib, *en-Nevâhî fi's-Sahihayn*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1996), s. 5-6.

سب المسلم...

تعذيب الناس...

احتقار المسلم...

المجاهرة بالمعاصي...

تسمية ملك الملوك و شاه شاه...

قول الزور...

قطع الرحم...

Eserde, “el-ma’ne’l-icmâlî” başlığı altında rivâyetlerin ardından sonuçlara yer verilmiştir. Mukaddimede de belirtildiği üzere, eserde hadislerin açıklanmasında, İbn Hacer’in *Fethu’l-bârî*’si, Nevevî’nin Müslim şerhinden ve Münâvî’nin *Feyzu’l-kadîr*’inden istifade edilmiştir.⁷⁰⁴

Ebû Ubeyd Hilâlî ve Es’ad Muhammed Tayyib’in eserleri, hadislerdeki nehiylere ulaşmak isteyenler için iyi bir fihrist özelliği taşımaktadır. Özellikle Hilâlî’nin eseri kaynak ve konu genişliği itibariyle ve dördüncü cildin müstakil bir fihrist olarak hazırlanması nedeniyle bu özelliği çok daha iyi temsil etmektedir. Ancak her ikisinde de nehiy konularının ve nehiy hadislerinin ayrıntılı bir şekilde analiz edildiğini söylemek güçtür. Dediğimiz gibi bu iki çalışma, müelliflerinin de belirttikleri gibi, hadislerdeki nehiylerden müminlerin haberdar olması anlamında bir boşluğu dolduran, iyi birer fihrist niteliğinde telif edilmişlerdir.

4.7. Tergîb ve Terhîb Edebiyatında Nehiyler

Tergîb ve terhîb edebiyatında ilk telif Ebû Hafs İbn Şâhin’e (v. 385/9995) aittir. Eserinin ismi *Kitâbu’t-tergîb ve’t-terhîb*’tir. Diğer bir eser Ebû’l-Kâsım İsbekânî’nindir (v. 535/1141). Eserin adı, *Kitabu’t-tergîb ve’t-terhîb*’tir. Bu iki eserden sonra, bu literatürün en meşhur müellifi olan Münzirî, *et-Tergîb ve’t-terhîb mine’l-hadîsi’ş-şerîf* adındaki eserini kaleme almıştır.⁷⁰⁵ Arifuddin Abdullah b. Es’ad b. Ali

⁷⁰⁴ Müellifin, her ne kadar mukaddimede belirtmemiş olsa da, İbnü’s-sika es-Sayrafi’nin “el-Evâmir ve’n-nevâhî” sinden istifade ettiğini eserin sonundaki kaynaklar bölümünden öğrenmekteyiz.

⁷⁰⁵ Bk. Kettânî, *Hadis Literatürü*, s. 81-82. Dipnot bilgisinde sadece Münzirî’nin matbu olduğu bilgisi vardır. Diğer eserlerin yazma nüshalarının bulunduğu kütüphanelerin bilgisi verilmiştir. Ancak literatüre ait birçok eser bugün matbû haldedir.

el-Yemânî Yafî (v. 768/1366) de *et-Tergîb ve 't-terhîb* isimli bir eser telif etmiştir. Yakın dönemde ise Nâsiruddin Elbânî (v. 1420/1999) *Sahîhu 't-tergîb ve 't-terhîb* isimli eserini telif etmiştir. Elbanî, ayrıca, tergîb ve terhîb konusundaki zayıf hadisleri topladığı *Zaîfu 't-tergîb ve 't-terhîb* adında bir eser daha kaleme almıştır.

Hadis edebiyatında ilk örneği hicrî IV.asırda görülen tergîb ve terhîb literatürü terhîb bölümü sebebiyle bize gore nehiy konusu ile sıkı bir ilişki içindedir. Biz çalışmamızda tergîb ve terhîb edebiyatının en meşhur eseri olan Münzirî'nin *et-Tergîb ve 't-terhîb mine 'l-hadisi 'ş-şerîf* adlı eserini muhtevâ olarak tanıtp, eserde nehiy-terhîb ilişkisini göstermeye çalışacağız.⁷⁰⁶

Münzirî, eserin mukaddimesinde kendisine yöneltilen yoğun talep neticesinde, çok uzatmadan, isnadları zikretmeden tergîb ve terhîb konusunda câmî bir kitap telif etme amacıyla eserini kaleme aldığını ifade etmektedir. Eserin hacminin küçük olduğunu ama bilgi açısından zenginlik arz ettiğini, diğer kitaplardan bazı farklı yönleri içerdiğini ve bu alandaki bilgilerin açık ve kısa bir şekilde kitapta verildiğini ifade etmektedir. Münzirî'nin üzerine önemle vurgu yaptığı bir nokta, onun Hz. Peygamber'in fiillerine yer vermediğidir.⁷⁰⁷ Ayrıca Münzirî,tergîb ve terhîb literatüründe daha önce telif edilen eserlerde tesâhülün olduğunu, birçok müellifin mevzû hadisleri bile rivâyet etmelerine rağmen, bu tür hadislerin durumunu açıklamadıklarını dile getirmektedir.⁷⁰⁸

Münzirî'nin verdiği bilgiye göre eserdeki kaynakları; İmam Mâlik'in *Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i ve *Kitâbu 'l-merâsîl*'i, Tirmizî'nin *Câmi*'si, Nesâî'nin *es-Sünenü 'l-kübrâ*'sı ve *Kitâbu 'l-yevm ve 'l-leyle*'si, İbn Mâce'nin (v. 273/882) *Sünen*'i, Taberânî'nin (v. 360/971) *el-Mu'cemu 'l-kebîr*, *el-Mu'cemu 'l-evsat* ve *el-Mu'cemu 's-sagîr*'i, Ebû Ya'lâ'nın (v. 307/919) *Müsned*'i, Bezzâr'ın (v. 292/905) *Müsned*'i, İbn Hibban'ın *Sahîh*'i, Hâkim en-Neysâbü'rî'nin (v. 406/1016) *el-Müstedrek* isimli eserleridir.⁷⁰⁹

⁷⁰⁶ Eser Ahmet Muhtar Büyükçınar tarafından "Hadislerle İslâm" ismiyle yedi cilt halinde Türkçeye çevrilmiştir. (İstanbul: Hikmet yay., 1984-86).

⁷⁰⁷ Münzirî, *et-Tergîb ve 't-terhîb mine 'l-hadisi 'ş-şerîf*, (Kahire: el-Mektebetü'l-kayyime, t.y.), I, 3.

⁷⁰⁸ Münzirî, *et-Tergîb ve 't-terhîb*, I, 3.

⁷⁰⁹ Münzirî, *et-Tergîb ve 't-terhîb*, I, 5-6.

Münzirî, zikrettiği kaynaklarda yer almayıp İsbahânî'nin eserinde bulunan bütün hadisleri kontrol ettiğini ve bu hadislerin çok az olduğu bilgisini vermektedir. Ayrıca, o, hakkında uydurma olduğu kararı verilen hadislerden kaçındığını, yani bu tür hadisleri eserine almadığına dikkat çekmektedir.⁷¹⁰ Bu bilgilerin ardından Münzirî eseri için, herhangi bir bilgiye ulaşılmasında kolaylık sağlaması için bab ve kitaplardan oluşan bir fihrist hazırladığı bilgisini vermiş ve eseri telife geçmiştir.⁷¹¹

Münzirî eserini yirmi beş kitaba ayırmıştır. Her kitapta tergîb ve terhîb içeren bölümler vardır. Eserin başında “محتويات الكتاب” başlığı altında kitaplar içinde yer alan konular verilmiştir.⁷¹² Eserde kullanılan başlıklarda ...الترهيب من... veya ...الترغيب في... terhib kalıpları kullanılmıştır. Konumuz gereği bu kalıplardan bizi ilgilendiren ...الترهيب من... yani “bir şeyden korkutmak (sakındırmak)” kalıbıdır.

Münzirî'nin eserinde bu kalıbı kullandığı bazı başlıklar şöyledir:

الترهيب من الخروج من المسجد بعد الأذان لغير عذر

“Ezandan sonra özürsüz olarak mescidden çıkmadan korkutma”⁷¹³

الترهيب من الكلام والإمام يخطب والترغيب في الإنصات

“İmam hutbedeyken konuşmadan korkutma ve susmaya teşvik”⁷¹⁴

ترهيب المرأة أن تصوم تطوعاً وزوجها حاضر إلا أن تستأذنه

“Kocası yanındayken ve kendisine izin vermediği durumlarda, kadının nafile oruç tutmaktan korkutulması”⁷¹⁵

الترهيب من تشبه الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل في لباس أو كلام أو حركة أو نحو ذلك

“Giyinme, konuşma, hareket vb. durumlarda erkeğin kadına, kadının erkeğe benzemesinden korkutma”⁷¹⁶

الترهيب من تصوير الحيوانات والطيور في البيوت وغيرها

“Evde hayvan, kuş vb. varlıkların resimlerini bulundurmaktan korkutma”⁷¹⁷

⁷¹⁰ Münzirî, *et-Tergîb ve 't-terhîb*, I, 8.

⁷¹¹ Münzirî, *et-Tergîb ve 't-terhîb*, I, 8.

⁷¹² Münzirî, *et-Tergîb ve 't-terhîb*, I, 9-21.

⁷¹³ Münzirî, *et-Tergîb ve 't-terhîb*, I, 15.

⁷¹⁴ Münzirî, *et-Tergîb ve 't-terhîb*, I, 256.

⁷¹⁵ Münzirî, *et-Tergîb ve 't-terhîb*, II, 89.

⁷¹⁶ Münzirî, *et-Tergîb ve 't-terhîb*, III, 105.

Başlıklar her ne kadar bir hüküm içermiyor gibi görünse de başlıklar altında kullandığı hadisler onun konu hakkındaki düşüncesini yansıtmaktadır. Münzirî, eserinde başlıklar altında İbn Hibbân gibi ihtilâflı rivâyetlere yer vermemiş, başlıkla uyumlu hadisleri tercih etmiş ve konu ile ilgili hükmünü ortaya koymaya çalışmıştır.

Örneğin özürsüz bir şekilde ezandan sonra camiden çıkma ile ilgili rivâyet ettiği hadislerin tamamı nehye delâlet etmektedir. Aksi yönde bir söz veya uygulama rivâyet edilmemiştir. Münzirî'nin bu nehiy ile ilgili rivâyet ettiği hadisler şunlardır: “*Biriniz mescideyken ezan okunursa namaz kılmadan çıkmasın*”⁷¹⁸, “*Ezanı duyup, benim mescidimden bir ihtiyaç için çıkıp geri dönmeyen münâfıktır*”⁷¹⁹, “*Mesciddeyken ezan okunduktan sonra, bir ihtiyaç için dışarı çıkıp geri dönmeyen kişi münâfıktır*”⁷²⁰, “*Ezandan sonra mescidden çıkan münâfıktır, ancak bir özür için çıkıp, sonra dönme niyetiyle çıkan böyle değildir*”⁷²¹

Sonuç olarak, Münzirî'nin terhîb niteliğinde işlediği konular, kullanmış olduğu başlıklar ve hadislerden yola çıkarak “terhîb” başlığının bu literatürde nehiylere karşılık geldiği, Münzirî'nin terhîb başlığını kullanarak eserinde işlediği konularda genel olarak Hz. Peygamber'in yasaklarını rivâyet ettiği rahatlıkla söylenebilir.

5. Hadislerdeki Nehiylere Diğer Yaklaşımlar

Evâmir ve nevâhî literatürünü oluşturduğunu düşündüğümüz yukarıdaki eserlerin dışında, Hz. Peygamber'in nehiyelerinin değeri ve yorumu hakkında görüş beyan edenler olmuştur. Bunlar içerisinde Şâfiî'nin ayrı bir yeri vardır. Çünkü o, kronolojik olarak Hz. Peygamber'in nehiyelerine ve bunların bağlayıcılıklarına değinen ilk kişidir.

5.1. İmam Şâfiî ve *Sıfatu Nehyi'n-Nebi*

Şâfiî, *Cimâu'l-ilm* adlı eserinin son bölümünde ve *er-Risâle*'de *Sıfatü Nehyi'n-nebî* başlığı altında, Hz. Peygamber'den sâdır olan nehiyelerin bağlayıcılığı

⁷¹⁷ Münzirî, *et-Tergîb ve't-terhîb*, IV, 54.

⁷¹⁸ Ahmed b. Hanbel, XVI, 546.

⁷¹⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, (Kahire: Dâru'l-harameyn, t.y.), IV, 149.

⁷²⁰ İbn Mâce, Ezan, 7.

⁷²¹ Ebû Dâvûd, *el-Merâsîl*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1408/1988), I, 84.

ile ilgili yorumlar yapmıştır. Fıkıh usûlünü ilk tedvîn eden kişi olduğu düşünülen Şâfiî'nin, emir konusuna özel bir bölüm ayırmazken nehiy konusunu müstakil olarak değerlendirmesi bu konudaki önemini artırmaktadır.⁷²²

Şâfiî'ye göre, Allah Rasûlü'nün nehiyleri, tahrîm olmadığını ifade eden deliller olmadığı müddetçe ister bazı fiillerin yasaklanması kastedilmiş olsun, ister tenzîhen, edeben ve ihtiyârî olsun aslen tahrîm ifade etmektedir. Rasûlullah'ın delâleti ve Müslümanların ittifâkı olmaksızın biz ona ait nehiyler arasında ayırım yapamayız. Ehl-i ilim Hz. Peygamber'in nehiyelerinin genel olarak tahrîme delâlet ettiğini kabul etmektedir.⁷²³ Şâfiî, giriş mahiyetindeki bu açıklamaların ardından bazı nehiy örnekleri ile konuyu açıklamaya çalışmıştır. Alış-verişe dair iki nehiy örneğinden sonra yaptığı değerlendirme onun nebevî nehiyeler hakkındaki düşüncesini çok net bir şekilde yansıtmaktadır:

“Bizim delilimiz; Nebî (s.a) bir şeyi nehyettiğinde onun haram olduğudur.”⁷²⁴

Şâfiî, yasak olan bir alış-veriş türü olan “garar” ve Câhiliye dönemine ait nikâhlar olan “mut’a ve şigâr nikâhları” nı örnek nehiyeler olarak değerlendirmiştir. Bu örneklerin ardından, delâlet olmadığı sürece nehye konu olmuş durumu geçersiz addedeceklerini, mut’a, şigâr ve nehyedilen alış-veriş türlerini bu nedenle geçersiz kabul ettiklerini⁷²⁵ ve Hz. Peygamber'in bazı şeyleri bazı durumlar özelinde nehyettiğini ve kendilerinin de bu ilkeye göre istidlâl ettiklerini ifade etmiştir. Örnek olarak da dünürcünün üstüne dünürcü olmayı yasaklayan Ebû Hureyre hadisini vermiştir. Fâtıma b. Kays’a, Muâviye ve Ebû Cehm’in dünürcü olmaları, Hz.

⁷²² Ali İhsan Pala, “İmam Şâfiî'nin Yasak Yorumu”, *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, (İstanbul: Kent yay., 2012), s. 888. Pala, nehiy konusunun Şâfiî'de kendisinden sonraki usûl eserlerindeki gibi yer almadığını söylemektedir. Örneğin Şâfiî, nehyin tekrara, fevre ve fesâda delâletini tartışmaz ve Şâfiî hukukçular da bu nedenle Şâfiî'nin bu konulardaki fikri hakkında ittifak edememişlerdir.

⁷²³ Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 125-126; *Risâle*, s. 343. Bilindiği üzere *Cimâu'l-ilm* Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinin içinde bir bölümdür. Biz çalışmamızda, *Cimâu'l-ilm*'in müstakil bir baskısını kullanmayı tercih ettik. “el-Ümm” içerisinde *Sıfatu nehyi'n-Nebî* bölümü için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, (Mansure: Dâru'l-vefâ, 1422/2001), IX, 51-55. Şâfiî *Cimâu'l-ilm*'den farklı olarak, *Risâle*'deki değerlendirmelerine “bana Allah'ın (c.c) nehiyelerini, sonra da Hz. Peygamber'in nehiyelerini kapsam açısından anlat ve hiçbir şeyi eksik bırakma” diyen kişiye cevap niteliğinde başlamaktadır, bk. Şâfiî, *Risâle*, s. 343. Ahmed Muhammed Şakir, *Risale*'deki “*Sıfatu nehyi'n-Nebî*” başlığını aynı başlığı Şâfiî “*el-Ümm*” de “*Kitabu sıfati nehyi'n-Nebî*” şeklinde kullandığı için Şâfiî'ye uymak amacıyla kendisinin ziyade ettiğini ifade etmektedir.

⁷²⁴ Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, 126., Pala, Şâfiî'nin bu yaklaşımını Rasûlullah'ın herhangi bir şeyi yasaklamış olmasına bağlamaktadır. Diğer deyişle Şâfiî'ye göre nehyin delâletinde önemli olan Hz. Peygamber'in yasaklama eylemidir, bk. Pala, “İmam Şâfiî'nin Yasak Yorumu”, s. 895.

⁷²⁵ Şâfiî, *Cimâu'l-ilm*, s. 127-128; *Risâle*, s. 347.

Peygamber'in ise ona Üsâme ile evlenmesini tavsiye etmesi örneğinden hareketle Şâfiî, nehyin evlenmeye razı olmuş kadına dünürçü olmayı ifade ettiğine değinmiştir. Şâfiî'ye göre Fâtıma ikisinden birine razı olsaydı, Hz. Peygamber Üsâme için dünürçü olmazdı. Fakat Fâtıma'nın onlara evet demediğine dair deliller mevcuttur. Şâfiî, bu konuyla ilgili delâletlere vurgu yaparak “Şayet delâletler olmasaydı, ilk olarak dünürçü olan vazgeçene kadar dünürçü olmak haram olurdu” demiştir.⁷²⁶ Bu açıklamaların ardından Şâfiî Hz. Peygamber'in nehiyelerini ikiye ayırmıştır:

1. Gerçekleşebilecek bir değişiklik veya olay ile helâl hale dönüşebilecek nehiyeler. Evlenilmeyen ve nikâh akdi gerçekleştirilmeyen kadının, nikâhla helâl olması gibi.

2. Helâl hale dönüşebilecek durumu olmayan, aslen haram olan şeyler. Yasak olan bir nikâh türü ile evlenmek gibi.⁷²⁷

Şâfiî, kişiye yönelik olan nehiyeler veya mübâh olan bir durumun birine yasaklanması durumundaki nehye “nehy-i ihtiyârî” demiştir. Ona göre bu nehye kesinlikle uyulması gereklidir. Biri nehye uymasa âsî olur. İhtiyârî terk etmiş olur. Nehy-i ihtiyârî ile ilgili Şâfiî, konuyu zihinlerde daha net hale getirmek amacıyla bazı örnekler vermiştir. Rasûlullah'ın önünden yemeyi emretmesi (başkasının önünden yemeyi nehyetmesi), yemeğin ortasından yenmesini ve geceleyin yatılı misafir olmayı yasaklaması. Bu tür nehiyelerle ilgili Şâfiî'nin değerlendirmesi şöyledir:

“Hz. Peygamber'in nehyinden haberi olan ve bu fiili yapan kişi günahkâr olur. Ama yemek haram olmaz. Yemek (isim olarak), fiilin dışındadır. Yemek zâtı itibariyle helâldir.” Şâfiî, diğer iki nehy ile ilgili de aynı yorumu yapmış ve ilave etmiştir:

“Eğer kişinin Hz. Peygamber'in herhangi bir fiili yasakladığı hakkında bilgisi olduğuna dair delil varsa bana göre fiili işleyen kişi âsî olur.”⁷²⁸ Benzer bir yorumu

⁷²⁶ Şâfiî, *Cimâu 'ilm*, s. 130-131.

⁷²⁷ Şâfiî, *Cimâu 'l-ilm*, s. 132.

⁷²⁸ Şâfiî, *Cimâu 'l-ilm*, s. 132-134.

Risâle'de de yapan Şâfiî'ye göre nehyedilen fiili işleyenin istiğfâr etmesi ve bir daha o fiili işlememesi gerekir.⁷²⁹

Şâfiî, bütün nehyedilen fiillerin işlenmesinin âsîlik sonucu (ma'siyeti) doğuracağını, ancak ma'siyetin bazısının daha büyük olduğunu ifade etmiş ve nehiyler arasında işlenmesi halinde ortaya çıkacak sonuç açısından bir ayırım yapmıştır.⁷³⁰

Şâfiî'nin nehiy konusundaki tavrını Pala, şu şekilde maddeleyerek özetlemeye çalışmıştır:

1. Şâfiî'ye göre nehiyler konusunda zâhirle nass arasında bir ayırım yoktur.
2. Şâfiî'ye göre nehiy sîgaları delâlet ettikleri anlamda birer nasstır ve kesindir.
3. Şâfiî, nehyin delâletini kesin bir şekilde tahrîm olarak kabul etmektedir.
4. O, nehiy içeren nasslar arasında bütüncül bir bağ kurabilmiştir.
5. Nehiyleri yorumlamada, metin içi ve dışı unsurları gözetmiştir.
6. Ona göre, edeb içeren nehiyleri işleyen de günahkârdır.⁷³¹

Yapmış olduğu değerlendirme ve yorumlara bakıldığında Şâfiî, daha genel olarak Hz. Peygamber'in yasaklarının Kur'ân yanındaki konumunu sorgulamış ve bu konumu Kur'ân-ı Kerim ile eş değer tutmuş, başka bir delil ya da karîne bulunmadıkça Hz. Peygamber'in yasaklarının haramlık ifade edeceğini savunmuştur.

5.2. İbn Hazm ve Nehiylere Zâhirî Yaklaşım

Zâhirî muhaddis ve fakîh İbn Hazm, evâmir ve nevâhînin dînî nasslardaki şekliyle zâhirine göre değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre, emrin zâhiri emredilen fiile tutunmayı, uymayı gerektirir, nehyin zâhiri ise nehyedilen fiili terk etmeyi gerekli kılar ve emir ve nehiy devamlılık ve fevri gerektirir.⁷³² Emir ve

⁷²⁹ Şâfiî, *Risâle*, s. 353.

⁷³⁰ Şâfiî, *Risâle*, s. 354.

⁷³¹ Pala, *İmam Şâfiî'nin Yasak Yorumu*, s. 911-912.

⁷³² Nu'mân Bukra, *en-Nazariyyetü'l-lisaniyye inde İbn Hazm en-Endelûsî*, (Dimeşk: İttihâdî'l-kitâbî'l-arabî, 1425/2004), s. 82.

nehyin mûcebi ve muktezâsı ile ilgili bu görüşleri belirten İbn Hazm, nehiy konusunu, Hz. Peygamber'in muhâtap olduğu bir nehiy üzerinden değerlendirmiştir.

Hz. Peygamber, Abdullah b. Übey b. Selûl öldüğünde oğlu Abdullah b. Abdillâh Rasûlullah'a geldi ve babasının gömleğini O'na (s.a) verdi. Hz. Peygamber İbn Übeyy'in bu gömlekle kefenlenmesini istedi ve sonra namazını kıldırmak için kalktı. Hz. Ömer Allah Rasûlü'nün elbisesinden tuttu ve O'na (s.a) "O, münâfık biriyken ve Allah (c.c) onlara istiğfâr etmeni yasaklamışken, onun namazını mı kıldıracaksın" dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü, Allah bana "*Sen onlar için ister istiğfar et ister etme. Sen onlar için yetmiş defa da istiğfar etsen de Allah onları Allah'ı ve Rasûlü'nü inkar etmelerinden dolayı asla bağışlamayacaktır. Allah fasık bir topluluğu hidayete erdirmez*" buyurdu,⁷³³ ben ise yetmiş defadan fazla istiğfâr edeceğim" demiş ve İbn Übeyy'in namazını kıldırması, Hz. Ömer de O'nunla (s.a) birlikte cenaze namazını kılmıştır. Bunun üzerine "*Onlardan ölen hiçbirine dua etme ve kabirlerine uğrama, onlar Allah'ı ve Rasûlünü inkar ettiler ve fâsık olarak öldüler*"⁷³⁴ ayeti inmiştir.⁷³⁵ İbn Hazm, bu olayla ilgili Hz. Ali'nin şöyle dediğini nakletmiştir: Hadiste her şeyin zâhirine hamledilmesi gerektiği ile ilgili yeterli açıklama mevcuttur. Hz. Peygamber istiğfâr ile ilgili lafzı tahyîre (muhayyerliğe) hamletmiştir. Gelen mücerred nehyi ise vücûba hamletmiştir. Buradan anlaşılıyor ki emir ve nehiy lafzı tahyîr ve nedb ifade etmez. Allah Rasûlü rabbiyle konuştuğu Arap dilini en iyi bilen insandır.⁷³⁶ İbn Hazm bu nakillerden sonra Allah Teâlâ'nın murâdı ile Hz. Ömer'in murâdının aynı olduğu, yani Hz. Ömer'in isabet ettiğini iddia edenlere cevap vermiştir. O, Allah Teâlâ'dan gelen vahyi Hz. Peygamber'in anlamayıp Hz. Ömer'in onu anladığını iddia etmenin kendilerine göre bir küfür olduğunu belirtmiştir. Hz. Ömer'in bir hayır umarak bir ictihâdda bulunduğunu ve hata ettiği, bir ecri olduğunu dile getirmiştir. Rasûlullah için onlara istiğfar etmenin nehyedilmediği müddetçe mübâh olduğuna işaret ederek lafza bağlı kaldığını, mücerred nehye kadar yetmişin üstünde istiğfâra niyetlendiğine işaret etmiştir.⁷³⁷

⁷³³ Tevbe, 9/80.

⁷³⁴ Tevbe, 9/84.

⁷³⁵ Buhârî, Tefsîru'l-Kur'ân (Tevbe sûresi), 13.

⁷³⁶ İbn Hazm, *İhkâm*, III, 19-20

⁷³⁷ İbn Hazm, *İhkâm*, III, 20.

Görüldüğü gibi İbn Hazm'a göre nehiylerde lafza bağlı kalmak ve lafza göre hareket etmek esastır. Ona göre Hz. Peygamber de lafza göre hareket etmiş ve yetmişden fazla istiğfar etmeye niyetlenmiş ama ardından gelen net ifadeler içeren nehiy ile bundan vazgeçmiştir.

Zâhirîlerin nehiylere yaklaşımı hakkında şu örnek onların yaklaşımları hakkında önemli ipuçları vermektedir. Zâhirî ulemâsına göre (şer'î mazaret olmadıkça) insanın cemaatle namaza devam etmesi farzdır, buna engel olacak her şey haramdır dolayısıyla soğan ve sarımsak yemek cemaatle namaza mani olduğu için haramdır.⁷³⁸ Bu örnekten yola çıkarak zahirî ulemânın nehiyleri sebep-sonuç ilişkisi içinde değerlendirdikleri ve hükümlerini de bu doğrultuda verdikleri söylenebilir.

5.3. Şihâbüddin el-Karâfi'nin Hz. Peygamber'in Nehiyelerine Dair Yorumu

Karâfi yapmış olduğu sünnet taksimi ile Hz. Peygamber'in nehiyleri hakkında ne düşünebileceğinin ip uçlarını vermektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin tebliğ ile ilgili olanları kıyamete kadar geçerlidir. Eğer bu söz ve fiil bir emir içeriyorsa veya mübahlık ifade ediyorsa herkes bunu bizatihî yerine getirir. Eğer söz konusu olan Hz. Peygamber'in bir yasağı ise herkes bu yasaktan uzak durur.⁷³⁹

5.4. Şâtübî ve el-Muvafakat'ta Nehiy Yorumu

Şâtübî, "el-Muvâfakât" ta emir ve nehyi birlikte değerlendirmiştir. Bu nedenle onun nehiy ile ilgili yorumlarında genelde emir de zikredilmektedir. Şâtübî emir ve nehiyleri değerlendirirken özellikle taabbudî konular üzerinde durmuştur. Ona göre her emir ve nehyin "taabbudî" bir yönü vardır ve bu yön ihmâl edilmemelidir. Dolayısıyla emir ve nehyde maslahatların dikkate alınmasına imkan yoktur.⁷⁴⁰ Şâtübî'ye göre emir ve nehiylerde maslahat bilinemez bu nedenle mücerred emir ve

⁷³⁸ İbn Abdilberr, *İstizkâr*, I, 118. İbn Hazm'a göre sarımsak yemek helaldir. Ancak kim sarımsak yerse kokusu gidinceye kadar mescide kişinin mescide gitmesi haramdır, bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.), VI, 119-120.

⁷³⁹ Karâfi, *Furûk*, I, 427.

⁷⁴⁰ Şâtübî, *Muvâfakât*, III, 142.

yasakları dikkate almaktan başka çare yoktur.⁷⁴¹ O, sîga ve mana (hikmet) ilişkisini asıl ve fer' ilişkisine benzetmiş ve asılın terk edilerek fer'inin esas alınmasının uygun olmayacağını belirtmiştir.⁷⁴²

Bu değerlendirmelerin ardından Şâtıbî, visâl orucu, dehr orucu, bayram günlerinde oruç gibi yasak oruçlardan yola çıkarak şer'an maslahatların muteber olduğunu, emir ve nehiy sîgalarının da maslahattan hâlî olmadığının delil ile sabit olduğunu dile getirmiş, maslahatların dikkate alınmadığı durumlarda Şâri'nin kasdına muhâlefet edilebileceğini belirtmiştir.⁷⁴³

Birbirine zıt gibi görünen bu açıklamalarıyla Şâtıbî, sîganın terk edilerek maslahatın dikkate alınmasını uygun görmemekte, sîga ve maslahatın birlikte değerlendirilmesine hükmün de bu doğrultuda verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Şâtıbî'ye göre Hz. Peygamber yasaklarında sîgaların gereğini mutlak sûrette istememiş, kötü huylar ve kötü işleri mutlak bir ifade ile yasaklamıştır. Bu yasaklar konusunda mükellef kendi içerisinde bulunduğu hal ve durum doğrultusunda ictihâd etmek durumunda kalmıştır. Şayet sadece lafızlar dikkate alınıp mana ve hikmetlere bakılmasaydı böyle bir durum mümkün olmaz, bütün yasaklar aynı şekilde ve seviyede bağlayıcılık ifade ederdi.⁷⁴⁴

Şâtıbî, nehiylerin lafız bakımından ele alınması durumunda delâletlerinin eşit olduğunu söylemiş, hangisinin tahrîm hangisinin kerâhet ifade ettiğinin mana ve hikmetlere tabi olma ile ayırt edildiğini ileri sürmüştür.⁷⁴⁵ Şâtıbî, nehiylerde illetin tespitinin ve bu illete uygun hareket etmenin önemine ise şöyle işaret etmiştir:

“Amelde bulunan kimse emir ve nehyin illetinden anlaşılan muktezâyâ uygun olarak amel ettiği zaman o kimse güçlü bir yol üzere yürümüş, girdisinde çıktısında her hususta Şâri'nin kasdına uygun hareket etmiş olur...”⁷⁴⁶

Şâtıbî, nehiylerin bazılarında var olan “birliktelik halinde” yasak olma durumuna da değinmiştir. “Kadının hala ve teyzesi ile aynı nikâh altında

⁷⁴¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 141.

⁷⁴² Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 142-143.

⁷⁴³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 143-144.

⁷⁴⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 146.

⁷⁴⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 147.

⁷⁴⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 148.

bulundurulması, “cuma gününde oruç”, “bayram günlerinde oruç”, vb.⁷⁴⁷ Şâtıbî ayrıca nehiylerin niteliklere yönelik olmasına da değinmiştir. Bu duruma, “yemek hazır iken namazı, mekrûh vakitlerde namazı, bayram günlerinde orucu, garar ve bilinmezlik içeren alış- veriş” gibi örnekler vermiştir.⁷⁴⁸ Örneklerden de görüleceği üzere Şâtıbî’nin nehiylerde, birliktelik ve niteliklere yönelik olma ile kastettiği aynı şeydir. Yani, nehyin direkt olarak fiil veya davranışa yönelik olmaması, fiil veya davranışa eşlik eden bir durumdan dolayı nehyin vâkî olmasıdır.

Şâtıbî’nin üzerinde durduğu diğer bir konu ise bağlayıcılık açısından emir ve nehiylerin eşit olmadığıdır. O bunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Daha önce de geçtiği üzere emir ve nehiyeler te’kîd açısından hep aynı düzeyde değildir. Amellerin gerek işlenmesine ve gerekse terkine yönelik talebin dozu farklıdır. Bu farklılık emirlerin yerine getirilmesi, nehiyelerden de uzak durulması sonucunda ortaya çıkan maslahatın, aksi durumda da beliren mefsetetin farklılığı yüzündendir.”⁷⁴⁹

Eşitlik açısından emir ve nehiyleri bu şekilde değerlendiren Şâtıbî emir ve nehyi bir de Allah’a ve kullara yönelik olma durumları açısından tasnif etmiştir.

1. İçermiş oldukları kula yönelik maslahat ve benzeri şeylerden sarf-ı nazarla sadece Allah hakkı içerenler

2. Kulların haklarını içerenler⁷⁵⁰

Şâtıbî, ihtilâf bağlamında emir ve nehyin aynı konu hakkında vâkî olduğu zaman takip edilmesi gereken metodu veya yollara da değinmiştir. Ona göre, emir ve nehiy arasında tercihte bulunulacağı zaman;

1. Aslı dikkate almak

2. Sonuç ve yardımlaşma yönünü dikkate almak

⁷⁴⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 184. Şer’an helâl olan nikâh ve oruç, bahsedilen durumlarda yasaklanmıştır. Yasaklama gerekçesi helâl olan nikâh ve orucun şer’an uygun bulunmayan bir durumla olan birliktelikleridir. Nikâh’a eşlik eden durum hala ve teyze ile nikâh, oruca eşlik eden durum ise bayram ve cuma günüdür.

⁷⁴⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 196.

⁷⁴⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 224.

⁷⁵⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 230-231.

3. Tafsîlata tabi tutmak.⁷⁵¹ gibi ilkelerle hareket edilebilir.

Şâtıbî'nin değerlendirmeleri, onun nehyi emirden ayırmadığını, nehiylerde maslahat, mefsedet, illet ve hikmetlerin göz önünde bulundurulması gerektiğini göstermektedir. Ancak, onun lafız ve sîgalardan uzaklaşılacağı Şâri'nin murâdından da uzaklaşılma ihtimalini göz önünde bulundurduğuna düşünürsek,⁷⁵² maslahat, mefsedet, illet ve hikmet gibi unsurların tayinininde dikkatli ve titiz davranılması, lafız ve sîgaların da dikkate alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde nehiy ile amaçlanan hedeften sapmalar olması kaçınılmazdır.

5.5. Zâhid el-Kevserî'nin Hadislerdeki Nehiyelere Yaklaşımı

Zâhid el-Kevserî, daha önce de değindiğimiz gibi sünnetin taksimini eleştirdiği ve bu eleştirisinde dayanak olarak kullandığı ayetin⁷⁵³ umûm ifade ettiğini ve Hz. Peygamber'in bütün emirlerine uymayı gerektirdiğini söylemiş, ancak emirlerde söz konusu olan umûmun nehiylerde vâkî olmadığını dile getirmiştir. Ona göre Allah Rasûlü'nün nehiyelerinde, umûmun nefyinde tevehhüm (zann) ihtimâli sebebiyle emirler gibi âmm niteliği yoktur.⁷⁵⁴ Yani, hadislerdeki nehiyelerde Kevserî'ye göre özel durumlar söz konusu olabilir. Muhtemelen bizim de ileride değineceğimiz gibi, Kevserî, nehiyelerde vukû bulan tahsîs, illetin varlığı-yokluğu, nehyin şahsîliği ihtimâli gibi unsurları göz önünde bulundurmuş ve bu yorumu yapmış ve nehiyelerin farklı kriterlere göre değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

5.7. Tâhir b. Âşûr ve Hadislerdeki Nehiyelerin Bağlayıcılığı

Daha önce sünnetin bağlayıcılığı konusunda yapmış olduğu taksimine değindiğimiz Tâhir b. Âşûr'a göre, Hz. Peygamber, bazı şeyleri emreder ve nehyeder, ancak bu emir ve nehiyelerin tamamı nihâî değildir. Bu emir ve nehiyelerin bazıları hayrı göstermek içindir yani irşâdî bir niteliği vardır.⁷⁵⁵ Allah Rasûlü'nün

⁷⁵¹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 240.

⁷⁵² Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 141.

⁷⁵³ Haşr, 59/7.

⁷⁵⁴ Kevserî, *Makâlât*, s. 157.

⁷⁵⁵ Tâhir b. Âşûr, 216.

H.z. Ömer'in sadaka olarak verdiği bir atı tekrar satın almasını yasaklaması⁷⁵⁶ türünden nehiyeler ise "irşâdî" yani yol gösterici nehiyelerdir.⁷⁵⁷

Tâhir b. Âşûr ehlî eşek etinin yenilmesi konusunda Sahabe'nin bu nehyin teşriî bir nehiy mi yoksa bir maslahata mebnî bir nehiy mi olduğu konusundaki tereddüdünden bahsetmiştir. Kendisi bu konuyu "imâret" yani "yöneticilik" başlığı altında incelemiş ve bu nehyin Hz. Peygamber'in devlet adamı sıfatı ile ortaya koyduğu bir nehiy olduğunu kabul etmiştir.⁷⁵⁸

Tâhir b. Âşûr'a göre Hz. Peygamber'in gümüş ve altın kaplarda yemek, altın yüzük, ipek giymek gibi nehiyelerinin çoğu insanı ve toplumu ahlaken daha iyi bir duruma getirmek içindir ve bu emir ve nehiyelerin çoğunun muhâtabı, ashâb-ı kirâm'dır. Dolayısıyla sahabe sonrasındaki insanların bu emir ve nehiyelerle sorumlu tutulması uygun değildir.⁷⁵⁹

Yaptığı bu yorumlardan yola çıkarak İbn Âşûr'un nehiyelerin bağlayıcılığı hakkındaki fikrinin onun yapmış olduğu sünnet taksiminden bağımsız olmadığı söylenebilir. İbn Âşûr, nehyin Hz. Peygamber'den hangi sıfat ve şartlar içinde vukû bulunduğunu ve ayrıca nehyin amacını önemsemektedir.

5.6. Yusuf el-Karadâvî'nin Hadislerdeki Nehiyelere Yaklaşımı

Yusuf el-Karadâvî'ye göre "Hz. Peygamber'den vârid olan bütün nehiyeler, uzak durulması istenen dînî konulardan değildir. Sarîh nehiy sîgasıyla gelen bazı nehiyelerde de durum aynıdır. Usûl alimleri bu tür nehiyeleri "nehy-i irşâd" olarak isimlendirmişler ve bu tür nehye "*Ey iman edenler! Açıklandığında hoşunuza gitmeyecek şeyleri sormayın*"⁷⁶⁰ ayetini örnek göstermişlerdir. Bu çeşit nehyin hadislerdeki örnekleri daha fazla ve daha nettir. Örneğin "Oğlunu Rabâh, Yesâr, Eflah ve Nafi' diye isimlendirme"⁷⁶¹ hadisine rağmen sahabe döneminde ve

⁷⁵⁶ Buhârî, Zekat, 59.

⁷⁵⁷ İbn Âşûr, *Makâsıd*, s.217-218. İbn Âşûr bu nehiy konusunda ulemânın ihtilâfından bahsetmektedir. İhtilâf kişinin sadaka olarak verdiği bir şeyi tekrar satın almak istemesi tenzihî mi yoksa Tahrîmî bir nehiy mi ifade eder konusunda yaşanmıştır.

⁷⁵⁸ Bk. İbn Âşûr, *Makâsıd*, s. 215.

⁷⁵⁹ Bk. İbn Âşûr, *Makâsıd*, s. 221.

⁷⁶⁰ Bakara, 2/282.

⁷⁶¹ Müslim, Âdâb, 11.

sonrasında Müslümanlar çocuklarına bu isimleri vermişlerdir.⁷⁶² Karadâvî, sünnette vârid olan nehiyleri kategorizasyona tabi tutmuş, Allah Teâlâ'nın veya insanların hakları ile ilgili olmayan, maslahatı celbetmeyen ve mefsedeti defetmeyen hususların, yapılması gerekli olan emir ve nehiyeler türünden olmadığını iddia etmiştir.⁷⁶³ Karadâvî, İbn Kuteybe'nin Hz. Peygamber'in öğüt ve tavsiye kabilinden belirlediği ve eğer yaparsak faziletli bir iş yapmış olacağımız, ancak yapmazsak herhangi bir günah işlemiş sayılmayacağımız sünnetler şeklinde tespit ettiği sünnetlerle ilgili yorumu da bazı nehiyelerin irşâdî nitelikli olduğunu desteklemektedir:

“İbn Kuteybe'nin bu çeşit sünnetleri (cellânenin etinin yenmesinin ve hacamat yapanların ücret almasının yasaklanması) usulcülerin “irşâdî (öğüt verici)” olarak değerlendirdikleri sünnetler bağlamında ele almak istediği anlaşılmaktadır.”⁷⁶⁴

Karadâvî'ye göre öğüt, tavsiye veya irşâd kabîlinden olmayıp Hz. Peygamber'in tebliğ sahası içindeki yasaklar ise bütün insanlar için umûmî ve sürekli bir hüküm ifade etmektedir. Bu tür yasaklardan herkesin kaçınması gerekmektedir.⁷⁶⁵

6. Hz. Peygamber'in Terk Ettiği Fiillerin Değeri ve Nehiyle Olan İlişkisi

Hz. Peygamber'in terk etmiş olduğu bazı fiillerin nehiy ifade edip etmeyeceği ve bizim bu fiillerden uzak durmamız gerekip gerekmediği hakkında çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmelerden önce terkin bir fiil sayılıp sayılmayacağı konusuna bakılmalıdır. Şâtıbî, Rasûlullah'ın terklerini fiilî sünnet içerisinde değerlendirmiştir. Ancak onun da belirttiği gibi usûlcülerin çoğuna göre terk bir fiil ifade etmemektedir.⁷⁶⁶ Terkin fiil olup olmadığı ile ilgili terkin ademî ve vucûdîliği söz konusu edilmiştir. Ademîlik bir şeyin olmamasını, vucudîlik ise var olmayı ifade etmektedir. Özellikle usûlcüler arasında tartışılan bu konuda, Mu'tezile terkin ademî olduğunu yani yokluk ifade ettiğini kabul etmiş, cumhûra ise terkin

⁷⁶² Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 363-365.

⁷⁶³ Karadâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Olarak Sünnet*, 50.

⁷⁶⁴ Karadâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Olarak Sünnet*, 35-36.

⁷⁶⁵ Yusuf el-Karadâvî, *İslâm Hukuku- Evrensellik ve Süreklilik*, çev, Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman, (İstanbul: Marifet yay., 1999), s. 187.

⁷⁶⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 55.

vucûdî olduğunu savunmuştur.⁷⁶⁷ Kısacası, Mu'tezile ve usûlcülerin çoğunluğu, terki bir fiil olarak kabul etmemektedir. Cumhûra göre ise terk de bir eylem içerir ve bir fiildir.

Biz burada, terk-fiil ilişkisinden daha çok Allah Rasûlü'nün terklerinin ifade ettiği anlam üzerinde duracağımız için terk-fiil ilişkisi konusunu uzatmak istemiyoruz. Ancak, terkin de bir eylem, iş, oluş ve tepki ihtivâ etmesinden dolayı lügavî olarak bir fiil anlamı taşımasa da vucûdîlik ifade ettiğini düşünüyoruz.

Terk-fiil ilişkisi ile ilgili bu değerlendirmelerden sonra, Hz. Peygamber'in terkleri ile ilgili yorumları aktaracağız.

6.1. Şâtıbî'nin Değerlendirmeleri

Şâtıbî'ye göre, Rasûlullah'ın bir şeyi terk etmesi o şeyin tercihe şayan olmadığını göstermektedir. Allah Rasûlü'nün terkleri ya mutlak olur ya da bir hale özel olur. Ancak zikredilen sebeplere binâen terkler değişiklik gösterebilir diyen Şâtıbî, Allah Rasûlü'nün terklerini şöyle değerlendirmiştir:

1. Câiz olandan yaratılış gereği hoşlanılmaması ve bu yüzden terk edilmesi. Diğer bir deyişle cibillî sebeple terk. Örneğin Hz.Peygamber'in keler etini yememesi.⁷⁶⁸

2. Farz kılınır endişesiyle terk. Allah Rasûlü'nün cemaatle terâvîh namazını kılmayı terk etmesi.⁷⁶⁹

3. Hakkında bir sakınca bulunmayan şeylerin küllî olarak ele alınması halinde yasak olacağı endişesiyle terki. Hz.Peygamber'in evinde şarkı söyleyen iki câriyeyi dinlememesi.⁷⁷⁰

4. Başkasının hakkı sebebiyle terki. Meleklerin hakkını gözeterek soğan ve sarımsak yememesi.⁷⁷¹

5. Mübâh olan bir şeyi, daha üstün olan bir şey için terki. Kendini zehirlemeye çalışan kadını öldürmekten vazgeçmesi.⁷⁷²

⁷⁶⁷ Arusî, *Ef'âlu'r-rasûl*, s. 207.

⁷⁶⁸ Bk. Buhârî, Et'ime, 10, 14.

⁷⁶⁹ Bk. Buhârî, Terâvîh, 1; Müslim, Salâtu'l-müsafirin ve kasruhâ, 177.

⁷⁷⁰ Bk. Buhârî, İdeyn, 2; Müslim, Salâtu'l-ideyn, 18.

⁷⁷¹ Bk. Buhârî, İ'tisâm, 24.

6. Daha büyük bir zarar doğurabileceği endişesiyle yapmak istediği bir şeyi terki. Muhammed adamlarını öldürüyor denilmesin diye münafıkları öldürmemesi.⁷⁷³

Mehmet Erdoğan, Şâtıbî'nin belirlediği bu altı çeşit terke beş tane daha terk türü eklemiştir.

7. Yanlış anlaşılmaya meydan vermeme gayreti sebebiyle terk. Bayram gününde ve yevm-i şekte oruç tutmaması.⁷⁷⁴

8. Ümmeti kollama gayreti nedeniyle terki. Misvak kullanmayı her namaz için emretmemesi.⁷⁷⁵

9. Üstün ahlak anlayışına ters düşmesi sebebiyle terki. Çocuklarına eşit mal vermeyen kimseye şahit olmaması.⁷⁷⁶

10. Münâsebeti kalmayan şeyi terki. Kunut duasını bırakması.

11. Düşünce aşamasında kalan, fiile dökmekten vazgeçtiği tasarrufları. Hz. Peygamber'in "Eğer köpekler ayrı bir ümmet olmasalardı onların öldürülmesini emrederdim" deyip bunu yapmaması.⁷⁷⁷

6.2. Muhammed Arûsî'nin Değerlendirmeleri

Arûsî, terk konusunda ilk olarak terkin naklini gündeme getirmiştir. Muhammed Arûsî'ye göre, terke işaret eden belirli bir sîga yoktur. Örneğin Hz. Peygamber'in hayatında sahabenin yanında ayaklarını uzattığının görülmemesi, O'nun (s.a) topluluk içinde ve sahabenin yanında ayaklarını uzatmadığını göstermektedir. Aynı zamanda bu durumu haber veren sahabe sözü de bunu desteklemektedir. Aynı şekilde izin almadan kalkmamak, su içtiği kaba üflemek de böyledir. Bütün bu fiiller sîga olmaksızın haber verilen fiillerdir.⁷⁷⁸

⁷⁷² Bk. Buhârî, Megâzî, 41; Ebû Dâvûd, Diyât, 6; Hz. Peygamber'in bu terki Bakara sûresi doksan birinci ayetle (Fitne katl'den daha etkilidir) ilişkilendirilmiş ve O'nun (s.a) bu davranışı bu ayetin açılımı olarak kabul edilmiştir, bk. Nasî Aslan, "Sünnetin Günümüze Taşınması", *DİD*, Peygamberimiz Hz. Muhammed, özel sayı (2003): 346.

⁷⁷³ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 56-59.

⁷⁷⁴ Müslim, Sıyâm, 21.

⁷⁷⁵ Buhârî, Cuma, 8.

⁷⁷⁶ Buhârî, Hîbe, 12; Müslim, Hibât, 9.

⁷⁷⁷ Mehmet Erdoğan, *Akıl-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, (İstanbul: MÜİFY, 2011), s. 99-109.

⁷⁷⁸ Arûsî, *Ef'âlu'r-rasûl*, s. 210.

Hz. Peygamber'in terklerinin nakli iki türlü olmuştur. Bu nakiller ya ترك النبي و لم كذا veya لم يفعله şeklinde olmuştur. Örneğin Cabir b. Abdillâh Uhud şehitleri için “ Hz. Peygamber (Uhûd şehitlerini) yıkatmadı ve namazlarını kaldırmadı” demiştir.⁷⁷⁹ Sahabe tarafından hiçbir şey nakledilmemesi de Hz. Peygamber'in terkine delâlet etmektedir.⁷⁸⁰

Muhammed Arusî, nakli ile ilgili bu analizlerin ardından terkleri ikiye ayırmıştır.

1. Mutlak terk

2. Önceden yapıldığı halde şimdi terkedilen

Mutlak terk kerâhet veya tahrîm ifade edebilen ve kesin bir şekilde men edilmiş terktir. Bir defa dahi yapılması gibi bir cevâz söz konusu değildir. Örneğin Hz. Peygamber bayram namazları için ezan okutturmamıştır.⁷⁸¹ O (s.a), bayram namazlarında müezzine sadece “es-salâtü câmiatün” demesini emrederdi ve ezan okunmazdı. Hz. Peygamber'in bir defa yapıp sonra terk ettiği fiile örnek ise Cuma için birden fazla hutbe îrâd etmesidir. Hz. Peygamber bunu birçok defa yapmıştır ama sonra terk etmiştir.⁷⁸²

Arusî'ye göre Hz. Peygamber'in terki o konuda izin olmadığına delâlet etmektedir. Terkedilen fiil mekrûhtur ve yasaklanmıştır. Bu nedenle terkin asıl anlamı nefret ettirme ve yasaklamadır.⁷⁸³ Terk, vucûbiyetin iskâtına da delildir. Farz kılınır endişesiyle Hz. Peygamber'in terâvîh namazını terk etmesi⁷⁸⁴ buna örnektir.⁷⁸⁵ Ulemâ bu tür terkleri sedd-i zerâî' olarak değerlendirmiştir. Ramazandan bir veya iki gün önce oruç tutma nehyi⁷⁸⁶ de bu tür bir terk ifade etmektedir.⁷⁸⁷

Arusî'ye göre terkin delâletinin bilinmesi için karînelere ihtiyaç vardır. Çünkü mücerred terkin delâleti yoktur. Ancak Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî (v.

⁷⁷⁹ Buhârî, Cenâiz, 73.

⁷⁸⁰ Arusî, *Ef'âlu'r-rasûl*, s. 211.

⁷⁸¹ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, II, 132.

⁷⁸² Arusî, *Ef'âlu'r-rasûl*, s. 210-211.

⁷⁸³ Arusî, *Ef'âlu'r-rasûl*, s. 213.

⁷⁸⁴ Buhârî, Terâvîh, 1; Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn ve kasruhâ, 177.

⁷⁸⁵ Arusî, *Ef'âlu'r-rasûl*, s. 214. Arusî, farz kılınmanın iki türlü olabileceğini söylemiştir: 1. Vahiy yoluyla 2. Hz. Peygamber devam ettiği için birinin bunu vâcip zannetmesi ile.

⁷⁸⁶ Tirmizî, Savm, 2.

⁷⁸⁷ Arusî, *Ef'âlu'r-rasûl*, s. 214.

489/1096) Hz. Peygamber'in keler etini yememesi örneğinden hareketle O'nun (s.a) terklerine uymanın vâcip olduğunu iddia etmiştir. Arûsî, bu görüşü tenkit etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber'in keler etini terkinde kat'î bir açıklama yoktur. Hz. Peygamber eti kirli olduğu için, tok olduğu için, bir şüphe nedeniyle veya haram olduğu için yememiş olabilir. Dolayısıyla bir karîne yoksa Hz. Peygamber bir şeyi terk ettiyse bu mübâh kabilindedir. Mübâh ise fiil ile terk arasında muhayyer olunan şeydir. Arusî, bu açıklamalarını İbn Hazm ile desteklemektedir. İbn Hazm'a göre, bu tür durumlarda kim terke uyarsa ecir alır, kim de uymazsa günah işlemiş olmaz ve ecir de almaz. Yaslanarak yemek⁷⁸⁸ gibi.⁷⁸⁹ Arûsî'ye göre, Hz. Peygamber'in abdestten sonra kurulanmaması⁷⁹⁰ da delâlet çerçevesinde karîneye ihtiyaç duyulan bir terktir. Hz. Peygamber serinleme, ibadet veya başka bir ihtimalden dolayı kurulanmayı terk etmiş olabilir. İhtimaller içinde kurulanması için verilen havlunun ipekten yapılmış olması, kirli olması gibi durumlardan bahsedilebilir ve Hz. Peygamber bunu görünce kurulanmayı terk etmiş olabilir. Bu durumda hüküm ipekten olan veya kirli olan havlu ile tahsîs edilmiş olur. Böyle bir durum yoksa hüküm mücmeldir.⁷⁹¹

Arusî bu açıklamalardan sonra Hz. Peygamber'in terklerinin ihtimallerini şöyle değerlendirmiştir:

1. Hz. Peygamber'e hâss terkler
2. Ümmete yönelik terkler
3. Âdeten terkler
4. Cibillî terkler
5. Teessî ifade eden terkler
6. Tâat, kurbet anlamı taşıyan terkler⁷⁹²

⁷⁸⁸ Ebû Dâvûd, Et'ime, 16.

⁷⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, IV, 57.

⁷⁹⁰ Ebû Dâvûd, Tahâret, 97.

⁷⁹¹ Arusî, *Ef'âlu'r-rasûl*, s. 215-220.

⁷⁹² Arusî, *Ef'âlu'r-rasûl*, s. 218.

6.3 Süleyman Aşkar'ın Değerlendirmeleri

Hiz. Peygamber'in terk ettiği veya yapmadığı fiiller ile ilgili değerlendirmeler yapan Aşkar, fiilî olarak “terk” in bir fiilin cevâzına, kerâhetine veya tahrîmine delâlet etmeyeceğini söylemiş ve İbn Teymiyye'nin, hamamlara girme ile ilgili şu değerlendirmesini referans olarak kullanmıştır:

“Kimse Hiz. Peygamber'in, Hiz. Ebû Bekir'in ve Hiz. Ömer'in hamama girmemesini delil göstererek hamamlara girmenin kerâhetini veya müstehab olmadığını iddia edemez. Şayet onlar hamamlara girmekten imtinâ etseler veya bundan uzak dursalar veya imkanları olduğu halde girmeseler bu bir delil olabilirdi. Ancak onların döneminde beldelerinde hamam olmadığı bilinmektedir.”⁷⁹³

Aşkar'a göre, Hiz. Peygamber'in Hicâz bölgesindeki bazı yiyecekleri yemediği ve bazı giysileri giymediği bilinmektedir. Ama Müslümanların yaşadıkları Şam, Mısır, Yemen, Horasan vb. bölgelerde kendi ürettikleri veya dışarıdan gelen, Hiz. Peygamber'in tercih etmediği, yiyecek ve giyecekler mevcuttur. Bu nedenle, Müslümanların Hiz. Peygamber'in terk ettiği yiyecek ve giyecekleri terkin sünnet olduğunu düşünmemeleri gerekir.⁷⁹⁴

Aşkar, Hiz. Peygamber'in terklerini (turûk) “ademî” ve “vucûdî” olarak ikiye ayırmıştır. Ademî terk, Hiz. Peygamber'in hükmünü açıklamadığı, hakkında konuşmadığı, söz ve fiili gerektirmeyen terkleridir. Vucûdî terk ise, keff yani vazgeçme, bırakma anlamındadır, fiil veya kavli gerektirir; terki istenen fiil ve kavli terk edilir, ya da ikisinden de imtinâ edilir. Vucudî terk iki çeşittir.

1. Fiili terk edip, ondan uzak durmak

2. Sözü terk etmektir. Yani, herhangi bir soruya cevap vermeyerek susmaktır.⁷⁹⁵

Aşkar'a göre Hiz. Peygamber'in terk ettikleri ile haram, mekrûh ve mübâhlar belirlenir.⁷⁹⁶ Şayet Kur'ân'da ve kavli sünnette bir şey emredildi veya Hiz. Peygamber'in fiilinden vucûb anlaşıldı ise ancak Hiz. Peygamber sonra mutlak olarak

⁷⁹³ Aşkar, *Ef'âlu'r-rasûl*, II, 45-46.

⁷⁹⁴ Aşkar, *Ef'âlu'r-rasûl*, II, 46.

⁷⁹⁵ Aşkar, *Ef'âlu'r-rasûl*, II, 47-48.

⁷⁹⁶ Aşkar, *Ef'âlu'r-rasûl*, II, 49.

bu fiili herhangi bir şekilde ve sebeple terk etti ise ya emir nesh edilmiştir veya tahsîs edilmiştir veya bu durum, vucûbiyet olmaksızın müstehaplığa hamledilebilir. Örneğin Hz. Peygamber akşam ve yatsı namazlarında cehrî okumayı terk etmiştir. Yine ilk iki rekatte cehrî okumuş son iki rekatte okumamıştır. Gece namazlarında cehrî okumuş, gündüz namazlarında okumamıştır. Bu durum cehrin tahsîsine delildir. Ayrıca O'nun (s.a) cehrî okumadığı namazlarda cehrin terkine delildir.⁷⁹⁷

Aşkar Hz. Peygamber'in terk ettiği fiilleri bir de şu şekilde sınıflandırmaktadır:

1. Beşerî (Cibillî) Terkleri: Aşkar'a göre Hz. Peygamber'in bu tür terkleri bizim için tahrîm veya kerâhet ifade etmemektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in keler etini yememesi gibi.⁷⁹⁸ Bu fiil Hz. Peygamber'in nefsânî arzularıyla ve tercihleriyle gerçekleştirdiği bir fiil veya tercih olduğu için Aşkar'a göre ümmet için bağlayıcı bir nitelik taşımamaktadır. Hz. Peygamber istediği, arzu ettiği yemeklerden de olsa bazen bazı yemekleri yemiyordu. Şu rivâyet bunu desteklemektedir: "Hz. Peygamber hiçbir yemekte kusur bulmamıştır ancak canı çekerse yer, istemezse (hoşlanmazsa) yemezdi."⁷⁹⁹

Meymûne'nin getirdiği havluyu almadığı ve kurulanmadığı⁸⁰⁰ için Hz. Peygamber'in kurulanmayı kerîh gördüğünü Abdurrahman b. Mehdî ve bazı alimlerin ileri sürdüğünü İbn Kudâme (v. 620/1223) nakletmiştir. Ardından İbn Kudâme itiraz sadedinde şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Hz. Peygamber'in terki kerâhet ifade etmez. Hz. Peygamber mübâh olanı yaptığı gibi bazen terk de edebilir."

⁷⁹⁷ Aşkar, *Ef'âlu'r-rasûl*, II, 50-51.

⁷⁹⁸ Buhârî, Et'ime, 10. Hz. Peygamber kendisine sunulan keler etini yememiş, keler etinin haram olup olmadığını soran Halid b. Velid'e " hayır, haram değildir, ancak bu kavminin yaşadığı yerde yenmez, ben de ondan hoşlanmıyorum" demiştir., Hz. Peygamber'in bu tür, fitrat gereği olan fiillerini haram, mekrûh gibi bir hüküm ifade etmeyeceği söylenmiştir, bk. Güleç, "Hz. Peygamber'in Fiilleri", s. 73.; Ancak sahabe, Hz. Peygamber'in keler etini yememesinin teşriî bir değeri olmadığını anlayana kadar bu terke teşriî bir anlam yüklemiştir, bk. Zekeriyâ b. Gulâm, *Min usûli'l-fikh alâ menheci ehli'l-hadis*, (Cidde: Dâru'l-harrâz, 1423/2002), s. 75.

⁷⁹⁹ Buhârî, Menâkıb, 23; Müslim, Eşribe, 187; Ebû Dâvûd, Et'ime, 13.

⁸⁰⁰ Ebû Dâvûd, Tahâret, 97.

2. Hz. Peygamber'in O'na (s.a) hâs olarak haram kılınan şeyleri terk etmesidir. Sadaka almaması gibi.⁸⁰¹

3. İmtisâlî veya beyânî terk. Hz. Peygamber'in ayetin gereğine uygun olarak münafiğin cenaze namazını kılmaması gibi.⁸⁰²

4. Mücerred terk. İki çeşittir:

1. Allah Rasûlü'nün sözüyle hükmü bilinen terk

2. Hükmü bilinmeyen terk

Aşkar'a göre, hükmünü bildiklerimizde delil ile Hz. Peygamber'in hükmettiği şekilde hükmeder, hükmünü bilmediklerimizi ise taabbüden veya takarruben kerâhete hamlederiz. Rasûlullah'ın temiz değilken selamı terk etmesi⁸⁰³ gibi.⁸⁰⁴

Aşkar, terk konusunu teessî eksenli de değerlendirmiş konuyla ilgili görüşlere yer vermiştir. Şevkânî'ye göre, teessî konusunda Hz. Peygamber'in bir şeyi terk etmesi ile yapması aynıdır. Cessâs da bu konuda "fiil konusunda ne diyorsak terk konusunda da aynı söyleyiz" demektedir ve Şevkânî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Ebû Saîd Sem'ânî (v. 562/1167), "Hz. Peygamber bir şeyi terk ettiğinde ona uymak bize vâcib olur" demiştir. Aşkar, bu görüşlerin fiil ve terkin teessî konusunda müsâvî olduğunu gösterdiğini kabul etmektedir. Kâdî Abdülcebbar'a göre ise, fiil ve terk ayrı şeylerdir. Ona göre teessî konusunda fiile uymak gereklidir. Terklerde ise hüküm biliniyorsa uyulur, hüküm meçhul ise uymak mümkün değildir. Fiilde teessî, terkten evlâdır. Terk, teessînin gerekmediği bir şekilde meydana gelir...Ancak terk bilinen bir vecihle vâki olursa o zaman şer'î bir anlam ifade eder. Kâdî Abdülcebbar'a göre, terkin tahsîs veya neshe delâlet etmesi mümkündür. Eğer tahsîs veya nesh yoksa hâricî bir delille hükmü bilinirse teessî yani terke uyma sahîh olur. Hüküm bilinmezse o zaman bu terk, cibillî bir terktir ve cibillî fiillerde teessî gerekmez.⁸⁰⁵

⁸⁰¹ Ahmed b. Hanbel, III, 252.; Bu türden terkler için bk. Kahraman, Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri" s. 25. Kahraman'ın verdiği bilgiye göre, Tûsî göre de Hz. Peygamber'in bir şeyi terk etmesi bazen kendine mahsus bir durum nedeniyledir.

⁸⁰² Müslim, Fedâilu's-sahabe, 25. İlgili ayet Tevbe sûresinin 84. ayetidir.

⁸⁰³ Ebû Dâvud, Tahâret, 8.

⁸⁰⁴ Aşkar, *Ef'âlu'r-rasûl*, II, 53-55.

⁸⁰⁵ Aşkar, *Ef'âlu'r-rasûl*, II, 55-56.

Aşkar, daha sonra Hz. Peygamber'in terklerini mutlak ve sebebe dayalı terk olarak ikiye ayırmaktadır. Mutlak terk bir sebeple takyîd edilmemiş terktir. Yaslanarak yemek gibi. Burada Hz. Peygamber yemek esnasında yaslanmayı terk ederek (yaslanmayarak)⁸⁰⁶ mekrûh bir fiili terk etmiştir. Biât esnasında kadınlarla musâfaha etmemesi⁸⁰⁷ de bu tür bir terktir. Sebebe dayalı terk ise, bir sebebin varlığı ile var olan terktir. Bu tür terkte sebep olmadığı zaman hüküm de varlığını sürdürmez. Sebebe dayalı terkler şunlardır:

1. Hz. Peygamber'in ümmete farz olur endişesiyle müstehabı terk etmesi. (Terâvîh namazını cemaatle kılmayı terk etmesi)⁸⁰⁸

2. Bazılarının vâcip zannetmesi ihtimaline binâen müstehabı terk etmesi. (Mekke fethi sırasında her namaz için abdest almayı terk etmesi)⁸⁰⁹

3. Ümmetin yapması halinde meşakkat ortaya çıkar korkusuyla terk ettikleri. (Tavaftaki son dört şavtta remeli terk etmesi)⁸¹⁰

4. Varlığında daha büyük bir mefsedetın ortaya çıkma korkusuyla terk ettikleri (Münâfikları öldürmekten vazgeçmesi)⁸¹¹

5. Ceza için terk etmesi. (Dinden dönenin namazını kılmaması)⁸¹²

6. Şer'î bir engel dolayısıyla terk ettikleri (Kazaya kalan namazı hatırlandığı zaman kılın dediği halde güneş doğduğu sırada kazayı kılmaması)⁸¹³

Aşkar, Hz. Peygamber'in terkleri ile ilgili bu açıklamaların ve nakillerin ardından terklerin nakli ile ilgili bilgiler vermektedir. Nakillerde ortaya çıkan bazı problemlere değinmiştir. Rasûlullah'ın terkleri bize çoğunlukla Sahabe'den ترك صلي kalıplarıyla gelmektedir. Aşkar'a göre fiil ile terkin nakli aynı değildir. Fiili nakleden gördüğünü naklederken terki nakledende durum böyle değildir. Terki nakledenin Allah Rasûlü'nün her durumuna

⁸⁰⁶ Ebû Dâvûd, Et'ime, 16.

⁸⁰⁷ Ahmed b. Hanbel, XI, 576.

⁸⁰⁸ Buhârî, Terâvîh, 1; Müslim, Salâtu'l-müsâfirîn ve kasruhâ, 177.

⁸⁰⁹ Tirmizî, Tahâret, 45.

⁸¹⁰ Müslim, Hacc, 240.

⁸¹¹ Buhârî, Menâkıb, 8.

⁸¹² Ebû Dâvûd, Cenâiz, 47.

⁸¹³ Mâlik b. Enes, Salât, 48; Aşkar, *Ef'âlu'r-rasûl*, II, 58-61.

muttalî olması gerekir. Çünkü terk fiilin nefyini ifade etmektedir. Nefiy ise çoğu zaman zanna dayanır. Terkin naklinde de çoğu zaman zanna dayanılmaktadır. Örneğin Hz. Âişe “Hz. Peygamber asla Recep ayında umre yapmamıştır”⁸¹⁴ demiştir. Bu gizli olmayan bir durumdur. Çünkü O’nun (s.a) hayatı ömrü sınırlıdır. (genel olarak böyle bir bilgiye sahip olunabilir) Ancak Hz. Âişe’nin Hz. Peygamber’in Kur’ân indikten sonra ayakta bevletmediği ile ilgili rivâyeti böyle değildir. Çünkü Hz. Âişe O’nun (s.a) hayatının her anında yanında bulunmamış ve her halini müşahede edememiştir.⁸¹⁵

Terk ve fiil arasındaki teâruz konusunda da açıklamalarda bulunan Aşkar’a göre böyle bir teâruz durumunda takdîm veya tercîh yapılır. Recep ayı umresi konusunda Hz. Âişe’nin terk nakli İbn Ömer’in fiil nakline⁸¹⁶ takdim edilir. Bevl konusunda ise fiili nakleden Huzeyfe’nin nakli⁸¹⁷ cezm, terki nakleden Hz. Âişe’nin nakli⁸¹⁸ ise zann içermektedir. Bu durumda Huzeyfe, hadisi Hz. Âişe hadisine takdîm edilir.⁸¹⁹

Hz. Peygamber’in terkleri konusunda uzunca değerlendirmeleri bulunan değindiğimiz bu üç âlimin dışında da konu hakkında düşüncelerini açıklayanlar olmuştur. Örneğin Karadâvî, sahabenin Hz. Peygamber’in fillerinin naklinde olduğu gibi O’nun (s.a) maksadını anladıklarında terk etmiş olduğu fiilleri aktardıkları tespitini yaparken Sahabe’nin terklerde de amaç, gaye ve maksadı gözettileri bilgisini vermektedir.⁸²⁰ Hz. Peygamber’in terklerini bağlayıcılık açısından değerlendiren Mehmet Erdoğan, bu terklerin bazılarının “Eğer şimdiki bildiğimi bilseydim”, “şöyle şöyle olmasaydı şunu yapardım veya yapmazdım” gibi ifadelerinden dolayı bizzat Hz. Peygamber’in de idealine uygun düşmediğini

⁸¹⁴ Buhârî, Umre, 3.

⁸¹⁵ Aşkar, *Ef’âlu’r-rasûl*, II, 62-63.

⁸¹⁶ Buhârî, Umre, 3. Hz. Aişe Hz. Peygamber’in recep ayında umre yapmadığını söylerken, İbn Ömer O’nun (s.a) hayatında dört defa umre yaptığını, bu dört umreden birinin recep ayında odlunu rivâyet etmiştir.

⁸¹⁷ Buhârî, Mezâlim, 28.

⁸¹⁸ Nesâî, Tahâret,25; Tirmizî, Tahâret, 8.

⁸¹⁹ Aşkar, *Ef’âlu’r-rasûl*, II, 62-63. Huzeyfe Hz. Peygamber’i ayakta bevlederken gördüğünü rivâyet ederken, Hz. Aişe O’nun (s.a), hep ayakta bevlettiğini nakletmektedir.

⁸²⁰ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 46, Karadâvî’nin örnek olarak verdiği ve terk içeren konular şunlardır: Hz. Peygamber’in bayram namazları için ezan okutmaması, Cuma günü vaazı uzatmaması, gusülden sonra yeniden abdest almaması ve yaslanarak yememesi.

belirtmektedir.⁸²¹ Dolayısıyla Erdoğan'a göre Hz. Peygamber geçmişte bazı terk ettiği davranış veya fiillerin işlenmesinde bir beis olmadığını ifade etmektedir.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in terk ve nehiy eylemi arasında mantalite olarak benzerlikler bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in terklerinin birçoğu da tıpkı nehiylerde olduğu gibi yapılması halinde ortaya bir zarar çıkarabilecek niteliktedir. O (s.a) bu düşünceyle birçok şeyin yapılmasını yasaklamış, kendisi de birtakım endişelerinden dolayı gerçekleştirmek istediği birçok fiil veya davranışı terk etmiştir.⁸²² Ancak O'nun (s.a) bütün terklerinin ümmet için bağlayıcı olduğunu ve yasak ifade ettiğini kabul etmek, yapılan değerlendirmeler muvâcehesinde mümkün görünmemektedir. Terk eyleminin Hz. Peygamber'den sadır oluş şekli ve terkin türü bağlayıcılığının ve nehiy ifade edip etmediğinin tespitinde temel teşkil etmektedir.

⁸²¹ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 57. Erdoğan, Allah Rasûlü'nün bu türden ifadeleri için 323.nolu dipnotta uzunca bilgi vermektedir.

⁸²² Bk. Aslan, "Sünnetin Günümüze Taşınması", s. 344, 357.

IV. BÖLÜM
HADİSLERDEKİ NEHİLERİN ANLAM VE
YORUMUNDA METOT

Bu bölümde hadislerdeki nehiylerin anlam ve yorumunda izlenilmesi gereken yolun tespitine çalışılacaktır. Bu minvalde nehiy konusu ile ilgili rivâyet bütünlüğünün sağlanması, ardından eğer bu rivâyetler arasında bir ihtilâf varsa bu ihtilâfin giderilmeye çalışılması; rivâyet bütünlüğünün sağlanması ve ihtilâfların giderilmesinin ardından, nehyin gerekçesinin belirlenmesinin bu metottaki etkileri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Son olarak, önceki bütün aşamaların bir ürünü mahiyetine sahip olduğunu düşündüğümüz, bağlayıcılık durumunun ortaya konulmasının anlama ve yorumlama çabasındaki etkisinin tespiti yapılacaktır. Şimdi bu aşamaları, örneklerle birlikte açıklamaya çalışacağız.

1. Rivâyet Bütünlüğünün Sağlanması

Hadis metinlerini anlama ve yorumlamada en önemli öge şüphesiz hadis metnidir. Hadisin sıhhat durumunun tespit edilmesinin ardından, metnin anlam ve yorumu üzerinde yoğunlaşılmalıdır. Ancak bu noktada başlı başına bir problem niteliği taşımasa da, hadis metinleri arasındaki değişiklikler, farklı hükümlerin ortaya çıkmasına zemin oluşturmuştur.

Metinler arasındaki bu farklılıkların sebepleri üzerinde durulmuş ve bu sebepler genel olarak, anlatılandan (rivâyet) ve anlatan (râvî)'dan kaynaklanan sebepler olarak incelenmiştir. Anlatılan ile Hz. Peygamber'e ait aynı gibi görünen bir olay veya durumdan bahsedilmesi kastedilirken, anlatan ile râvîlere ait özel durumlar kastedilmiştir. Bu özel durumlar, her râvînin olayı kendi kelimeleriyle ve sadece kendisine sorulan ilgili kısmı anlatması, geçen zamana bağlı olarak meydana gelen unutmalar, kendisinden kaynaklanan bazı özel haller ve hadislerin kitabedinin gecikmesi olarak kabul edilmektedir.⁸²³

Yukarıdaki sebeplere binâen ortaya çıkan metin farklılıkları, hadisçiler tarafından tespit edilmeye çalışılmıştır. Hadis metinleri arasındaki eksiklik, fazlalık ve farklar bu tespitler sayesinde bizlere ulaşmıştır.⁸²⁴ Bu yöntem hadisçilerin

⁸²³ Yıldırım, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, s. 16-17. Yıldırım'a göre ravinin kendisinden kaynaklanan özel durumlar şunlardır: 1. Olay anında uzakta bulunabilir. 2. Olayı başından beri izlememiş olabilir. 3. Havanın yağışlı ve sıcak olması dikkatini olay üzerinde yoğunlaştırmasını engellemiş olabilir. 4. Kalabalık nedeniyle bütün ayrıntıları görememiş olabilir. 5. Görmesinde veya işitmesindeki problem nedeniyle olayı tam kavrayamamış olabilir. 6. Ravinin kültür seviyesi olayı doğru ve tam algılamasını etkilemiş olabilir.

⁸²⁴ Bk. Polat, *Hadis Araştırmaları*, s.189.

rivâyetin doğruluğunu tahkîk etmek için uyguladıkları sistemli bir tenkîd müessesesi halini almıştır.⁸²⁵

Bu tenkîd sistemi doğrultusunda ilk hadis derlemeleri, râvî merkezli müsned usûlüne göre yapılırken, sonraki dönemlerde aynı konu ile ilgili rivâyetleri bir araya toplayan, hadislerin konulara göre tasnif edildiği ale'l-ebvâb türü eserler yaygınlık kazanmıştır. Câmi' türü eserlerde hadisler sekiz ana başlık altında tasnif edilirken, sünenlerde fikhî konu başlıkları esas alınmıştır.⁸²⁶ Câmi' ve sünen tertibinde tasnif edilen kütüb-i sitte içerisinde yer alan eserlerin birçoğunda rivâyet bütünlüğüne dikkat edilmeye çalışıldığı söylenebilir. Örneğin Müslim'in *Sahîh*'i konuya ait hadisleri ve farklı varyantlarını bir arada zikretmesi yönüyle önemli bir eserdir ve bu yönü Buhârî'den üstün tutulmasının sebeplerinden biri kabul edilmektedir.⁸²⁷ Bir konuya ait hadisleri ve bunların tarîklerini bir araya toplamak ve konuyu bu şekilde tartışmak sûretiyle eser telif edenler arasında Tahâvî, Darekutnî (v. 385/995), ve Beyhakî önemli bir yere sahiptirler ve eserleri bu yöntemin uygulamalarını içermektedir.⁸²⁸ Ayrıca özel olarak bazı hadislerin tarîklerini toplayan eserler de telif edilmiştir. Kettânî (v. 1345/1927), "bazı hadislerin tarîklerinin bir araya getirildiği kitaplar" başlığı altında bu tür 14 eseri zikretmiştir.⁸²⁹

Metot itibariyle tahrîc kitapları da hadis tarîklerini bir araya toplayan eser türleri arasındadır. Özellikle Irâkî'nin *Nasbu'r-râye* isimli eseri buna güzel bir

⁸²⁵ Bk. Ali Budak, "Bir Rivâyetin Tarîklerini Karşılaştırmanın Hadisleri Anlamaya Etkisi", DBAAD, XII, 1 (2012): 168.

⁸²⁶ Yavuz, *Hadis ve Sünetin Anlaşılmasında Küllî Kâideler*, s. 77-78.

⁸²⁷ Yavuz Köktaş, "Hadis Tarîklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine", *Marife*, 1 (2002): 153.

⁸²⁸ Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, (Ankara: Ankara Okulu yay., 1998), s. 209. Diğer bazı örnek eserler için bk. Budak, "Bir Rivâyetin Tarîklerini Karşılaştırmanın Hadisleri Anlamaya Etkisi", s. 175.

⁸²⁹ Kettânî, *Risâle*, s. 230-231, Bu eserler şunlardır:

1. Muhammed b. Eslem et-Tûsi, Turuku hadisi kabzi'l-ilm 2. İbn Ukde, Turuku hadisi men küntü mevlahu 3. Taberani, Turuku men kezebe aleyye 4. Ebû Nuaym el-İsfehani, Turuku hadisi inne lillahi tis'a ve tis'ine ismen 5. Hatib el-Bağdadi, Turuku hadisi kabzi'l-ilm 6. Ebû'l-feth el-Makdisi, Turuku hadisi kabzi'l-ilm 7. İbnu's-Salah, Turuku hadisi'r-rahme 8. Ziyauddin el-Makdisi, Turuku hadisi'l-havz 9. Yusuf b. Halil ed-Dımaşkî, Turuku hadisi men kezebe aleyye 10. Zehebî, Turuku hadisi men küntü mevlahu 11. Zehebî, Turuku hadisi't-tayr 12. Zehebî, Turuku hadisi'r-rahme 13. Takıyyuddin es-Sübkî, Turuku hadisi'r-rahm 14. Muhyiddin Eslem et-Tusi, Turuku hadisi kabzi'l-ilm. Mütercim tarafından 10.dipnotta bu şekilde telif edilmiş bir hadisin farklı tarîklerini bir araya getirmiş otuz yakın eser ismi zikredilmektedir.

örnektir. İbn Abdilberr'in *Câmiu Beyâni'l-ilm* adlı eseri, Heysemî'nin (v. 807/1405) *Mecmau'z-zevâid*'i bu tür eserler arasında sayılabilir.⁸³⁰

Çalışmamızda bizim başucu kaynaklarımızdan olan ve bir hadisin farklı varyantlarını ve bir konuya ait hadisleri bir arada değerlendirip, bu şekilde konuyu tartışması ve sonuca varması açısından İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i, bu tür eserlerin en önemlileri arasında sayılabilir. Fıkhî hadisler arasındaki ihtilâfları ve teâruzları gidermek için Tahâvî'nin telif ettiği *Şerhu Meâni'l-âsâr* adlı eseri de hadisleri bir bütün olarak değerlendirme amacına yönelik telif edilmiş eserlerdendir.

Ayrıca, Buhârî şerhleri, *Fethu'l-bârî* ve *Umdetu'l-kârî* şârihleri tarafından da rivâyet bütünlüğüne önem verilmiş ve bu bütünlük yöntemi hadis şerhlerinde onlar tarafından tatbik edilmiştir.⁸³¹ Ayrıca yukarıda da değinildiği gibi, Beyhakî'nin *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'ı da rivâyet bütünlüğü esasına göre telif edilmiş eserler arasındadır.

Bu uygulama doğrultusunda, hadisin rivâyetlerini bir araya getirmek ve araştırmak için bazı kavramlar kullanılmıştır. Tettebbu', istiksâ, cem, sebr, i'tibâr, muâraza bu kavramlardan bazılarıdır.⁸³² İ'tibar hadisin aynısının veya benzerinin başka yollardan rivâyet edilip edilmediğini ortaya çıkarmak için araştırma yapmak, hadisin başka senedini araştırmaktır. Bu araştırma işi, daha ziyade, zayıf bir hadisi, benzerini bularak kuvvetlendirmek maksadıyla yapılır. Muâraza ise sahlilik ve zayıflık yönünden durumlarını tespit etmek vb. gayeler için aynı veya yakın konulardaki hadislerin karşılaştırılmasıdır.⁸³³ Hadis metinlerinin bu şekillerde mukayesesinin hadis usûlünde bazı kavramların ortaya çıkışına zemin hazırlaması ile ilgili İmam Şâfiî'nin şazz hadisi tarifi de bir örnektir: "Şazz hadis, güvenilir râvînin tek başına rivâyet ettiği hadis değil, diğer güvenilir râvîlere aykırı olarak rivâyet ettiği hadistir."⁸³⁴

⁸³⁰ Yavuz Köktaş, "Hadis Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine", s. 153.

⁸³¹ Köktaş, "Hadis Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine", s. 154.

⁸³² Budak, "Bir Rivâyetin Tariklerini Karşılaştırmanın Hadisleri Anlamaya Etkisi", s. 170-171.

⁸³³ Aydın, *Hadis Istilâhları Sözlüğü*, 142, 190.

⁸³⁴ İbnu's-Salah, *Mukaddimetü İbn Salâh*, (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1420/1999), s. 55.

Bahsedilen yöntemlerle hadisleri değerlendirmenin yani rivâyet bütünlüğünü sağlamanın, hadis usûlü açısından faydaları üzerinde de durulmuş, bu faydalar şöyle tespit edilmiştir:

1. Hadisin sahih li-gayrihî olmasını temin eder
2. Hadisin hasen li-gayrihî olmasını temin eder
3. Azîz, meşhûr ve mütevâtir hadisin bilinmesini temin eder
4. Hadisin münker olduğu açığa çıkar
5. Hadisin şazz olduğu ortaya çıkar
6. Senedin illetli olduğu ortaya çıkar
7. Senedde kalb'in olduğu ortaya çıkar
8. Seneddeki idrâcı ortaya çıkarır
9. Senedde ızdırâb olduğunu ortaya koyar
10. Senede ziyâde yapıldığını ortaya çıkarır.
11. Tarîklerin çokluğu tercih sebebidir.⁸³⁵

Hadis usûlü açısından önemli bir işlevi olan hadis tarîklerinin bir bütün olarak ve beraber değerlendirilmesi hadisin doğru bir şekilde veya doğruya en yakın şekilde anlaşılması ve yorumlanmasında büyük öneme sahiptir. Bu öneme dikkat çeken Ebû Said el-Hudrî “Hadisleri karşılıklı olarak müzâkere ediniz. Çünkü bir hadis diğer hadisin anlaşılmasını sağlar ve yayılmasına vesile olur” demiştir.⁸³⁶ Hadis tarîklerini bir araya toplamak aynı zamanda hadislerdeki illetlerin bilinmesinin yoludur.⁸³⁷ İbn Hacer, “Hadisler hakkında değerlendirmelerde bulunup da açık bir meseleyi muhtemel bir durumdan dolayı reddeden kişinin hali şaşılacak bir haldir. Onun böyle yapmasının sebebi, hadisin rivâyet tarîklerini araştırmayı terk etmek sûretiyle rahat yolu tercih etmesinden başka bir şey değildir. Hadisin rivâyet tarîklerinin

⁸³⁵ Köktaş, “Hadis Tarîklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine”, s. 157-164.

⁸³⁶ Hakîm e-Neysâbü'rî, *Ma'rifetü ulumi'l-hadis*, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1397/1977), s. 140.

⁸³⁷ Hatib el-Bağdadi, *el-Cami li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, (Riyâd: Mektebetü'l-meârif, t.y.), II, 295.

araştırılması, çoğu kere hadisten murâdın ne olduğunu anlamayı netice veren bir önemli bir yoldur.”⁸³⁸ diyerek konunun önemine dikkat çekmişlerdir.

Yahya b. Maîn’in (v. 233/848) ;

“Şayet biz, bir hadisi otuz vecihten yazmazsak, onun ne ifade ettiğini anlayamazdık.”

Ahmed b. Hanbel’in;

“Bir hadisin bütün tarîklerini bir araya getirmedığınız sürece, onu anlayamazsınız. Hadisin farklı tarîkleri, birbirini tefsir eder, açıklar”

“Ali b. el-Medîni’nin (v. 234/848);

“Bir konudaki bütün tarîkler bir araya getirilmeden rivâyetin hatası anlaşılabilir”

İbn Receb’in (v. 795-1393);

“...Ebû Dâvûd’a gelince,o, rivâyetlerin metinlerine çok fazla önem verirdi. Bu nedenle de, farklı tarîkleri zikreder, bir kısmında bulunup da, diğerlerinde mevcut olmayan lafız farklılıklarını ve ziyadeleri kaydederdi. Hadisin fihhına olan ilgisi, isnadına olan alakasından daha fazla idi...” sözleri hadis metinlerini rivâyet bütünlüğünü sağlayarak daha iyi ve doğru anlamaya yönelik bir çabanın ürünüdür.⁸³⁹

Hadisin bütün varyantlarının bir araya toplanmasının gerekliliğine işaret eden Özafşar ise, bunun önemine şöyle değinmiştir:

“Bir hadisin metin tenkîdinde, ilk önce atılması gereken adım, onun bütün rivâyetlerinin bir araya toplanması olmalıdır. Hadisleri nakleden râvîlerin sonuçta beşerî bir aktiviteyi (söz, fiil veya taktır) aktardıkları bir gerçek olduğuna göre, her râvînin haberi, kendi algılama, anlama, yorumlama ve ifade etme kapasitesine göre aktaracağı ya da her bir râvînin, olayın sadece görebildiği, ya da hafızasında tutabildiği kadarını nakledebileceği ihtimal dahilindedir.”⁸⁴⁰ Özafşar’a göre, hadis tarîklerinin toplanması ve bu şekilde değerlendirilmesi aynı zamanda hadisin orijinal

⁸³⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, XII, 222.

⁸³⁹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 198-199.

⁸⁴⁰ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 194.

metninin elde edilmesine veya orjinal metne yaklaşılmamasını da temin edebilecek bir faaliyettir.⁸⁴¹

Üzerinde durduğumuz bütünlük kavramının farklı yorumları yapılmıştır. Bütünlük kavramını klasik anlamda sadece farklı metinlerin bir araya getirilmesi olarak algılamayan Selçuk Coşkun, hadis alanında “bütünlük” kavramının sadece herhangi bir konuya dair rivâyetlerin bir arada değerlendirilmesi olarak anlaşılmasını yanlış bulmaktadır. O, bütünlük konusunu üç başlık altında değerlendirmektedir:

1. Tespitte bütünlük
2. Anlamada bütünlük
3. Anlatımda bütünlük⁸⁴²

Bizim çalışmamızda kullanacağımız bütünlük kavramı Coşkun’un belirlemiş olduğu bu başlıklardan “Anlamada Bütünlük” e karşılık gelmektedir. Coşkun, anlamada bütünlüğü şu şekilde ifade etmektedir:

“ Araştırılan hadisin bütün varyantlarının bir araya toplanması, gerek lafız ve gerekse kapsam olarak farklılık gösteren rivâyetlerin bütünleştirilmesi gerekmektedir. Buna parça rivâyetlerin bütünleştirilmesi denilebilir.”⁸⁴³

Coşkun, bütünlüğü sened ve metin tenkîdinde bütünlük olarak ikiye ayırmıştır. Sened tenkîdinde bütünlüğün hadise ait farklı senedlerin bir araya getirilerek sıhhat durumunun ve sened yapılarının incelenmesi olduğunu belirtmiştir. Bizim çalışmamızdaki bütünlük kavramının alanına giren metin tenkîdinde bütünlüğü ise, “hadisin farklı metinlerini bir araya getirmek” olarak tanımlamıştır.⁸⁴⁴

Yapılan tanımlama ve yorumlardan Coşkun’un tespit olduğu gibi hadis alanında “bütünlük” kavramının farklı şekillerde anlaşılmasının mümkün olduğu görülmektedir. Bütünlük bir hadisin orijinal metnini bulmaya yönelik olarak ilgili

⁸⁴¹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 195-196.

⁸⁴² Coşkun, *Hadise Bütüncül Yaklaşım*, s. 40-42.

⁸⁴³ Coşkun, *Hadise Bütüncül Yaklaşım*, s. 42. Coşkun’un “Anlamada Bütünlük” başlığı altında değindiği b. maddesi ise şudur: “Her sözün ve eylemin, içinde söylendiği ve yapıldığı bir mekan, zaman, toplum vs. olduğu düşünülürse, bütünleştirme faaliyetinde bu hususların da dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü bunlar, o sözün ve eylemin arka planını/ bağlamını oluşturur ve en doğru anlama, ancak bunların bütünlüğünde ortaya çıkar. Buna göre, özellikle, hadisin dil özellikleri, bağlam ve bağlayıcılık bütünlüğünde anlaşılması gerekir.”

⁸⁴⁴ Coşkun, *Hadise Bütüncül Yaklaşım*, s. 187.

hadisin farklı metinlerini bir araya getirme çalışması olarak tanımlanabileceği gibi, bir konuyla ilgili bütün hadislerin bir arada değerlendirilmesi şeklinde de açıklanabilir. Biz çalışmamızda daha çok ikinci anlamı esas almaktayız.

Bir konuya ait hadislerin bir araya toplanması, hadis hakkında anlam ve yorum yani hadisin tenkîdi açısından son derece önemlidir. Bu yöntem hadis metinlerini anlama ve yorumlama işinin ilk aşamasını temsil etmektedir.⁸⁴⁵ Örneğin Hz. Peygamber'in Sa'd b. Muâz merkeb üzerindeyken "*Seyyidiniz için ayağa kalkınız*" buyurmuştur.⁸⁴⁶ Diğer bir rivâyette ise "*Kim kendisine hürmet gösterilmesine sevinirse, cehennemdeki yerini hazırlasın*" buyurmuştur.⁸⁴⁷ Bu iki rivâyet ayrı ayrı değerlendirildiğinde ortaya iki farklı hüküm ortaya çıkacaktır. Halbuki Aynî'nin de belirttiği gibi Sa'd için olan durum ona özel bir durumdur. Çünkü bazılarına göre Sa'd o vakitte hastadır ve Hz. Peygamber ona yardım için ayağa kalkılmasını istemiştir.⁸⁴⁸

Hadisleri rivâyet bütünlüğü içerisinde değerlendirmenin anlama ve yorumlama faaliyetindeki önemini gösteren bir diğer örnek ise kadının yaratılmasıdır. Buhârî'deki bir rivâyette Allah Rasûlü (s.a) şöyle buyurmaktadır: "*Size kadınlar hakkında hayırlı olmanızı tavsiye ederim. Çünkü kadın eğe kemiğinden yaratılmıştır. Eğe kemiğinin en eğri yeri üst tarafıdır. Eğri kemiği doğrultmaya çalışırsan, onu kırarsın. Kendi halinde bırakırsan ise eğri kalır.*"⁸⁴⁹

Bu rivâyet çerçevesinde kadının yaratıldığı madde ve öz tartışılmış, konuyla ilgili farklı kanaatler ortaya çıkmıştır. Bu noktada kadının Hz. Adem'den mi yoksa müstakil olarak mı yaratıldığı tartışılan konular arasında olmuştur. Hadisin zâhiriyle amel edip kadının Hz. Adem'in eğe kemiğinden yaratıldığını iddia edenler olduğu gibi, ifadeyi mecâza hamledip bu ifadenin kadının yapısına işaret ettiğini iddia edenler de olmuştur. Bütün bu tartışmaların yanında hadis eğer konuyla ilgili bir diğer hadis olan Müslim hadisiyle birlikte değerlendirilirse ortada bir problem kalmayacaktır. Bu hadiste Hz. Peygamber, "*Kadın eğe kemiği gibidir, onu*

⁸⁴⁵ Bk. Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, s. 195.

⁸⁴⁶ Buhârî, Cihad, 168.

⁸⁴⁷ Tirmizî, Edep, 13.

⁸⁴⁸ Aynî, *Umde*, XIV, 289; Ayrıca bk. Yavuz Köktaş, "Hadisleri Anlamada Dikkat Edilmesi Gereken Bazı İlkeler", *DİD*, XXXVIII, 4 (2002): s. 83.

⁸⁴⁹ Buhârî, Enbiyâ, 1.

doğrultmaya çalışırsan, kırarsın”⁸⁵⁰ buyurmuş ve açıkça kadının fitrî ve rûhî yapısına işaret etmiştir. Yoksa hadiste anlatılmak istenen kadının biyolojik olarak yaratıldığı ilk madde değildir.

Selahattin Polat, “Her hadisi müstakilen ele alıp lügat ve şerhler yardımıyla manasını anlamaya çalışmak ve tek tek uygulamaya kalkmak şeklindeki bir yaklaşım, gerek lafızcılığa yol açacağı gerekse sünnetin bütünlüğünü ihlâl edeceği için, bizim sünnetin özünü ve ruhunu kavramamızı engeller.”⁸⁵¹ diyerek bu tür yanlış ve eksik anlamaların olmaması için hadisleri anlama ve yorumlamada üzerinde durduğumuz bütüncül yaklaşımın kullanılmasının gerekliliğine dikkat çekmiş, sünnetin bütünlüğüne riâyet için, birbirlerini tefsir edebilme imkanına ve ihtimaline dayanarak, incelenen konuyla alakalı bütün hadisleri bir araya getirmenin önemine vurgu yapmıştır.⁸⁵²

Bir konu ile ilgili rivâyetlerin tamamının birlikte değerlendirilmesinin gerekliliği ve önemi açıktır. Bir konuda gelen bütün hadisleri bir arada değerlendirmeksizin sünneti tek bir hadisle anlamaya çalışıp, bu şekilde amel etmeye çalışmak yönetsel olarak uygun değildir. Herhangi bir konudaki hadisler bir arada değerlendirildiğinde birbirini destekleyen, açıklayan, birbiriyle çelişen, genel anlamını özelleştiren, mutlak ifadeleri sınırlandıranlar olacaktır. Bu nedenle, hadislerin değerlendirilmesinde üzerinde durulan “bütüncül” yaklaşım esas alınırsa

⁸⁵⁰ Müslim, Radâa, 65.

⁸⁵¹ Polat, “Hz. Peygamber’in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyuma”, *İslâm’da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği Sempozyumu*, (Ankara: TDV yay., 1995): 36.

⁸⁵² Polat, “Sünneti Anlama ve Sünnete Uyuma”, s. 39; Aynı konuyla ilgili rivâyetlerin bir bütün olarak değerlendirilmesinin önemi için ayrıca bk. Yıldırım, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, s. 18-19. Yıldırım, şöyle düşünmektedir: “Rivâyetler arası farklılıklar olayların farklılığından veya ravilerin kendilerinden kaynaklanabilir ancak, bir hadiste geçen hususu sağlıklı anlayıp değerlendirebilmek için konuyla ilgili diğer rivâyetlere bakma zarûreti vardır. Çünkü Hz. Peygamberin bir sözü söylemesine veya bir işi yapmasına neden olan husus baştan aşağı tam olarak bilinmemesi, sözünün veya fiilinin ardından olayın hangi mecraya vardığını tespit edilmemesi halinde, hadisten sağlıklı bir netice çıkarmak zor olabilir. Ahlâkî boyutta yapılan tavsiyelerde belki bu, o kadar önemli olmayabilir. Çünkü bunlarda neyin kastedildiği anlaşılabilir ancak, özellikle ahkâm ve inançla ilgili konularda zikrettiğimiz husus son derece önem arz etmektedir.” Yıldırım bu yöntemin uygulanmasının gerekçelerinden biri olarak hadislerin tasnif döneminde birtakım sebeplerle hadis metinlerinin tamamını aynı babta zikretmemeleri ve hadisin bazı tarîklerini eserlerine alamamaları olarak göstermiştir. Yıldırım ayrıca hadislerin farklı varyantlarını bir araya toplamada şerhlerin önemine değinmiştir. Hadis şerhlerinin varyantlar arasındaki farklılıkları üzerinde durduklarını, zıtlıklar varsa bunları telife çalıştıklarını belirtmiştir. Yıldırım’a göre “şerhler bir konu çerçevesindeki rivâyetlerin ve bunlar arasındaki irtibat ve zıtlıkların en kısa yoldan öğrenilebileceği kaynaklardır.”

parçacı bakıştan kurtulup, sünnet ve hadislerin daha kapsamlı ve kuşatıcı bir bakışla değerlendirilmesi mümkün olacaktır.⁸⁵³

Üzerinde durduğumuz “bütünlük” kavramı zemininde ortaya çıkan, bütüncül yaklaşımın karşısında ise, parçacı yaklaşım tarzı yer almaktadır. Hadis ıstılâhları arasına “taktî”, ihtisâr”, rivâyet bi’l-ma’nâ”, “ziyade ve noksan” gibi lafızların eklenmesinde bu parçacı yaklaşım etkili olmuştur.⁸⁵⁴ Bu kavramlarla ifade edilen parçacı yaklaşımın doğurabileceği yanlış veya eksik anlamaların yanlış dînî kanaatlere sebep olması kaçınılmazdır.⁸⁵⁵ Bu durumun önüne geçilmesi için yapılacak olan hadisi ilgilendiren veya hadis kaynaklı herhangi bir konuda konu bütünlüğünü sağlamak ve doğru veya doğruya en yakın sonuca ulaşmak için aceleci tavırdan uzak durarak konuya dair bütün rivâyetleri toplayarak değerlendirme yapmak ve karar vermektir. Bahsettiğimiz bu tutum hadislerdeki nehiylerin anlam ve yorumunda da takınılması gereken bir tutumdur. Özellikle bir sonraki başlıkta değineceğimiz ihtilâfın söz konusu olduğu nehiylerdeki ihtilâfın giderilmesinin ilk aşamasını rivâyet bütünlüğünün sağlanması oluşturmaktadır.

Hadislerdeki nehiylerin anlam ve yorumunda bütüncül yaklaşımın kullanımının örneklerini kütüb-i sitte müelliflerinde görmek mümkündür. Örneğin Müslim, şiirle ilgili dokuz hadisi eserine almıştır. Bu hadisler içerisinde, şiirin yasaklandığı ve (Lebîb b. Rebîa’ya ait beyitlerin) övüldüğü hadisler vardır.⁸⁵⁶

Müslim’in aynı yöntemi birçok konuda olduğu gibi, ayakta su içmek konusunda da, benimsediği görülmektedir. O, öncelikle, “ayakta su içmenin kerâheti” başlığının içerisinde, ayakta su içmenin nehyedildiği beş hadise yer vermiş, ardından, bunun tahsîsine işaret eden “ayakta zezem içmek” başlığını kullanarak, Hz. Peygamber’in ayakta zezem içtiğinin haber verildiği dört hadisi bâb içerisinde değerlendirmiştir.⁸⁵⁷

⁸⁵³ Bk. Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 232.

⁸⁵⁴ Bk. Coşkun, *Hadise Bütüncül Yaklaşım*, s. 36.

⁸⁵⁵ Bk. Zerka, Mustafa Ahmet, Kahraman, Abdullah, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkın Rolü*, s. 17-18.

⁸⁵⁶ Müslim, *Şi’r*, 1-9.

⁸⁵⁷ Müslim, *Eşribe*, 112/120.

Nesâî de, hadislerin tasnifinde, rivâyet bütünlüğünü sağlamaya çalışmıştır. O, Hz. Peygamber'den gelen yasakların, istisnâlarına, tahsîsine, kullandığı hadisler yardımıyla dikkat çekmiştir. Yasak ile ilgili hadisin ardından, tahsîs veya ruhsat ifade eden hadisi gündeme getiren Nesâî, böylece, okuyucun, konuyu daha geniş bir çereçevde değerlendirmesine imkan sağlamıştır. Örneğin, saç- sakal boyama ile ilgili hadisler için beş bâb başlığı kullanmış ve bizâtihi nehye, nehiy kapsamına girmeyen (izin verilen) yönlere değinmiştir. Önce, siyah boya kullanmanın yasaklandığı hadise yer vermiş, sonrasında kına ve ketem⁸⁵⁸ ile boyama yapılabileceğini, Hz. Peygamber'in sakalını za'feran ile boyadığını haber veren hadisleri zikretmiştir.⁸⁵⁹

Ayakta bevletme ile ilgili hadisleri tasnifinde de Nesâî, aynı yöntemi esas almıştır. Konuyu dört bâb başlığı içerisinde incelemiş ve bütün rivâyetleri bir arada sunmaya çalışmıştır. İlk hadis hâcet sırasında kibleye dönmenin, ikinci hadis kibleyi arkaya almanın nehyine delâlet ederken; üçüncü hadis doğuya veya batıya yönelmenin emrini, dördüncü hadis ise, evlerde hâcet sırasında kibleye yönelmeye ruhsat verildiği ifade etmektedir.⁸⁶⁰

Tirmizî'nin de bazı yasakları işlerken, tasnifte rivâyet bütünlüğü ilkesini gözettiği söylenebilir. Sarımsak ve soğan yemek ile ilgili Tirmizî, bu yiyeceklerin Hz. Peygamber tarafından hoş karşılanmadığı (nehyedildiği) iki hadisin ardından, bunların pişirilmiş haline ruhsat verildiğinin anlatıldığı iki; Hz. Peygamber'in Sahabe'nin soğan ve sarımsak yemelerine izin verdiğinin nakledildiği bir hadise yer vermiştir.⁸⁶¹ Böylece, nehiy ile ilgili, okuyucunun her durumdan haberdar olmasını temine gayret etmiştir.

Rivâyet bütünlüğünü sağlama çabalarını kütüb-i sitte sonrasında da görmek mümkündür. İbn Hibbân, Tahâvî ve Beyhakî, sonraki dönemde, bu çabalara verilebilecek en önemli örneklerdir. İbn Hibbân *Sahih*'in tanıtımında da bahsedildiği gibi, nehiy konusu ile ilgili bütün hadisleri bir araya toplamaya ve konuyu bu şekilde

⁸⁵⁸ Ketem (الكتم), meyveleri bibere benzeyen, orta sıcaklıktaki (ılıman iklime sahip) bölgelerde yetişen bir tür bitkidir, bk. Heyet, *el-Mu'cemu'l-vasît*, s. 776.

⁸⁵⁹ Nesâî, *Zînet*, 15-18.

⁸⁶⁰ Nesâî, *Tahâret*, 19-22.

⁸⁶¹ Tirmizî, *Et'ime*, 13-14.

tartışmaya çalışmıştır. Bu yöntem yüz on nev'in (nehiy çeşidinin) birçoğunda kullanılmıştır.

Örneğin İbn Hibbân, otuz altıncı nev'de Hz. Peygamber'in kadından artan su ile erkeğin abdest almasını nehyetmesini incelemiştir. Hakem b. Amr el-Gıfârî'ye ait nehiy rivâyetinin hemen ardından, İbn Abbas'tan gelen, Hz. Peygamber'in suyun kirlenmeyeceğini bildirdiği hadise yer vermiştir. Aynı konuyla ilgili, Hz. Aişe'nin, Hz. Peygamber'le aynı kaptaki sudan gusül abdesti aldığına değinilen rivâyeti ve İbn Ömer'in Rasulullah ve ashâbının, erkek-kadın aynı kaptan temizlendiğinin bildirildiği rivâyeti, tahrîc etmiş ve okuyucuya konuyla ilgili rivâyetleri bir arada sunmayı hedeflemiştir.⁸⁶²

Cuma günü orucu nehyini konu alan rivâyetlerde de İbn Hibban bütünlüğü sağlamaya çalışmıştır. Yasağın işlendiği, cuma günü oruç tutulacaksa öncesi veya sonrasıyla birlikte tutulmasının gerekliliğine değinilen beş hadise elli yedinci nev'de yer vermiştir. Nehyi konu alan rivâyetlerin yanında Hz. Peygamber'in müşriklere muhâlefet niyetiyle cumartesi ve pazar günlerini sıklıkla oruçlu geçirdiğinin anlatıldığı rivâyete de bu bölümde değinmiştir.⁸⁶³ İbn Hibban'ın son rivâyeti vermekteki amacı, sadece cuma günü yasak olan orucu, cumartesi ve pazarla birleştirip, bir sünneti yerine getirebilme imkanından müminleri haberdar etmektir.

Tahâvî, aynı yöntemi İbn Hibbân'dan daha önce kullanmıştır. O, fıkhu'l-hadis literatüründe değerlendirilen “*Şerhu Meâni'l-âsâr*” ve “*Şerhu Müşkili'l-âsâr*” adlı eserlerinde rivâyet bütünlüğü ilkesini gözetmiştir. Örneğin köpeklerin satılması ile ilgili nehiy konusunda Tahâvî, bütün rivâyetleri bir arada değerlendirmeye çalışmıştır. Önce nehye kaynaklık eden hadislere yer vermiştir. Hz. Ali'nin ve Ebû Süfyan'ın köpek alım-satımının nehyini, İbn Abbas'ın haramlığını, Ebû Mes'ûd'un “سحت” (yasak) kelimesini kullandığı ve nehye işaret ettiği, Râfi' b. Hadîc'in köpek alıp-satmanın habîs oluşunu, Ebû Hureyre'nin bu işin helâl olmadığını, nehyini ve yasaklığını haber verdiği hadisler nehiy ifade eden hadislerdir. Tahâvî bu hadislerin ardından Câbir'den gelen ve av köpeklerini nehyin dışında tutan hadise yer vermiştir.

⁸⁶² İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 207-208.

⁸⁶³ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 315-317. Rivâyette Hz. Peygamber tarafından cumartesi ve pazarın müşriklerin bayramı olduğu ifade edilmiştir.

Tahâvî, bununla da yetinmemiş, köpeklerle ilgili diğer bazı rivâyetleri de aynı bâb içinde zikretmiş ve konuyu çok geniş bir çerçevede ele almayı ve okuyucuya daha ayrıntılı bir bilgi vermeyi amaçlamıştır. Bu rivâyetler, Hz. Peygamber tarafından köpeklerin öldürülmesinin emredilmesi, Cibrîl'in içinde köpek bulunduğu için Hz. Peygamber'in evine girmemesi ve av vb. işlerde kullanılan köpekler dışında köpek yetiştirenlerin amellerinin azalması ile ilgili rivâyetlerdir.⁸⁶⁴

Tahâvî'nin bu metodu, iki eserinde de işlediği bütün konularda ön plana çıkmakta, bir konuya dair bütün rivâyetleri bir arada görmek isteyenlere büyük kolaylık sağlamaktadır. Diğer bir nehiy konusu olan “develerin konakladıkları yerde namaz kılma” ile ilgili de Tahâvî, ulaşabildiği bütün rivâyetleri eserine almıştır. O, develerin konakladıkları yerde namaz kılmanın nehyinin işlendiği rivâyetlere öncelik vermiştir. İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in bu fiili yasakladığını haber verdiği, Üseyd b. Hudayr'ın ve Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamber'in لا تصلوا ifadesini kullanarak, bu yerlerde namaz kılmayı yasakladığı rivâyetler bunlar arasındadır. Yine, Berâ b. Âzib'ten gelen ve bir adamın kendisine sorduğu soruya cevaben, Hz. Peygamber'in bu yerlerde namaz kılma dediği rivâyet de nehiy ifade etmektedir. Tahâvî, bu rivâyetlerin ardından, İbn Ömer ve Ubâde'den gelen ve Hz. Peygamber'in deveye doğru namaz kıldığı ve kıldırıldığını haber veren rivâyete yer vermiş ve bahsedildiği gibi konu bütünlüğünü sağlamaya çalışmıştır.⁸⁶⁵

Beyhakî de telif ve tasnif faaliyeti sırasında rivâyet bütünlüğüne önem vermiştir. Köpek alım-satımı ile ilgili Tahâvî'nin eserine aldığı rivâyetlere yer vermiştir. O, Abdullah b. Amr'dan gelen نهى عن “nühiye an” kalıbıyla nehyin anlatıldığı ve Câbir'den gelen زجر عن “zecera an” kalıbıyla köpek alım-satımının men edildiği rivâyetler dışında Tahâvî ile rivâyet seçiminde ve bütünlüğü sağlama çabasında paralellik göstermektedir.⁸⁶⁶

Mümin kardeşinin dünürü olduğu birine dünürçülüğün nehyi konusunda da Beyhakî, rivâyet bütünlüğünü sağlamaya özen göstermiştir. İlgili babta, Abdullah b. Ömer'den gelen iki nehiy hadisi ve Ebû Hureyre'den rivâyet edilen bir hadisin

⁸⁶⁴ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, XII, 70-97.

⁸⁶⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, (Medine: Âlemu'l-kütüb, 1414/1994), I, 384- 385.

⁸⁶⁶ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, (Beyrut, Dimeşk: Dâru Kuteybe, 1412/1991), VIII, 172-177.

ardından, nehye muhâlif olduğu ileri sürülen Hz. Peygamber'in bir uygulamasını içeren rivâyete yer vermiştir. Bu uygulamada, Hz. Peygamber kızı Hz. Fâtıma'ya, ona dünürcü olan Muâviye ve Ebû Cehm yerine Üsâme ile evlenmesini tavsiye etmiştir. Beyhakî Hz. Peygamber'in bu tasarrufuna yer vererek okuyucunun tahlil yapabilmesine olanak sağlamaya çalışmıştır.⁸⁶⁷

Daha önce de vurguladığımız gibi, rivâyet bütünlüğü nebevî nehiylerin anlaşılması sürecinde ilk adımdır. Bu adım gerçekleştirilirken, aslında az sonra değineceğimiz, ihtilâflar konusuna da girilmiş olmaktadır. Yani, rivâyet bütünlüğü ile ihtilâfların çözümü iç içedir.

2. Rivâyetler Arasındaki İhtilâfların Giderilmesi

Hadisler arasında görülen ihtilâflar hadis literatüründe ihtilâf, tenâkuz veya teâruz kelimeleriyle açıklanmıştır. Bu ihtilâflar hadis ilminin alt dallarından biri olan “ihtilâfu'l-hadîs” ilminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hakîm en-Neysâbûrî, eserinin yirmi dokuzuncu nev'inin başlığını “es-Sünenü'l-müteârıza” olarak koymuş ve ihtilâfu'l-hadisın tarifini şu şekilde yapmıştır:

“Bu nev’, sıhhat açısından eşit, birbirine muâriz ve mezhep ehlinin ikisinden birini tercih ettikleri Rasûlullah'ın hadislerinin bilinmesi ile ilgilidir.”⁸⁶⁸

İbn Hacer ise, ihtilâfu'l-hadis ile ilgili “Nüzhetü'n-nazar” da مختلف الحديث و طرق دفع التعارض بين الحديثين المتعارضين في الظاهر başlığını kullanmış ve hadislerdeki ihtilâfları ve bunların çözüm yollarını gündeme getirmiştir.⁸⁶⁹

Hadislerdeki ihtilâfların kabulü noktasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşlerin sahipleri, hadisler arasında ihtilâfın cevâzını ve vukûunu kabul etmeyenler; ihtilâfın cevâzını ve vukûunu kabul edenler; ihtilâfı kısmen kabul edenler, kısmen kabul etmeyenler şeklinde sınıflandırılabilir.

⁸⁶⁷ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, X, 131-133.

⁸⁶⁸ Hakîm en-Neysâbûrî, *Ma'rife*, 122. Hakîm, bu tarifıyla Şâfî, Tahâvî, İbn Hacer gibi ihtilâfu'l-hadisın sınırlarını ve kâidelerini belirleyen ulemâdan ayrılmıştır. Bu alimler ihtilâfın sahih rivâyetler arasında olması halinde muteber olacağını, hadisın sıhhati sabit olmadan teâruzun vuku bulmayacağını kabul etmektedirler. Oysa Hakîm, genel bir ifade olan, “sıhhat” kavramını kullanmış, teâruz için sahihlik ve zayıflık arasında fark gözetmemiştir, bk. Çakan, İsmail Lütfî, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, 32; Ayrıca ihtilâfu'l-hadisın diğer tanımları için de bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 33-34.

⁸⁶⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fî tadvîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, (Riyâd: Matbaatü Sefîr, 1422/2001), s. 91.

İhtilâfu'l-hadis alanında ilk eseri telif ettiği kabul edilen Şâfiî, hadislerde görülen ihtilâfın vukûunu kısmen kabul eder gibi görünmektedir. Çünkü Şâfiî'ye göre, bir açıdan dahi olsa eğer iki hadisle de amel etmek mümkün ise ihtilâftan bahsedilemez. Asıl ihtilâf (çelişki), aynı konuyu biri helâl diğeri haram kıldığı takdirde amel etme imkanı bulunulmayan hadisler arasındadır.⁸⁷⁰

Muhaddislerin ve fukahânın çoğuna, Zâhirîlerden İbn Hazm'a, Mutezile ve Şia'dan bazılarına göre hadisler arasında teâruz yoktur. Hatib el-Bağdâdî (v. 463/1071) bu konuda İbn Huzeyme'yi (v. 311/924) referans göstererek ihtilâfın vâkî olmadığını düşündüğünü göstermiştir. İbn Huzeyme şöyle demektedir:

“Sahih senedle Rasûlullah'tan gelmiş müteâruz iki hadis bilmiyorum; kimin elinde böyle hadisler varsa getirsin te'lîf edeyim.”⁸⁷¹

Teâruzun vukûunu kabul etmeyenlere göre, sünnet vahiy eseridir. Hz. Peygamber vahyin kontrolündedir ve Hz. Peygamber hatadan korunmuştur. Teâruzu kabul edenler ise katî ve zannî delil ayrımını yapmayarak, teâruzun; hadisler arasında câiz ve vâkî olduğunu dile getirmişlerdir. Kısmen kabul edenler ise kat'î ve zannî ayrımı yaparak zannî olanlarda teâruzun olabileceğini, kat'î olanlarda ise teâruzun vukû bulamayacağını kabul etmektedirler. Beydâvî, kat'î deliller arasında tercih yoktur, çünkü bunlar arasında teâruz yoktur, diyerek son görüşü desteklemektedir.⁸⁷²

İhtilâfın kabulü ve reddi ile ilgili görüşlerin yanında ihtilâfın veya ihtilâf gibi görünen durumun sebepleri üzerinde de durulmuştur. Buna göre, hadisler arasında eğer gerçek anlamda bir ihtilâfın varlığından söz edilemiyorsa, söz konusu tenâkuz ve tedârubun nakilde meydana gelen bir hatadan kaynaklanma ihtimali yüksektir. Böyle bir durumda, Hz. Peygamber'in fiilinin tam olarak rivâyet olunmaması veya hadisin mana olarak rivâyet edilmesi ve râvîlerden kaynaklanan değişime uğrama,

⁸⁷⁰ Şâfiî, *Risâle*, s. 342. İhtilâfu'l-hadis edebiyatının en önemli eserleri olarak Şâfiî'nin er-Risâle ve İhtilâfu'l-hadis'i, İbn Kuteybe'nin Te'vilu Muhtelifu'l-hadis'i, İbn Fûrek'in Müşkilu'l-hadis'i, Tahâvî'nin Şerhu Meâni'l-âsâr ve Şerhu Müşkilu'l-âsâr'ı kabul edilmektedir, bk. İbn Hacer el-Askalanî, *Nüzhe*, s. 94-95.

⁸⁷¹ Hatib, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, (Medine: el-Mektebetü'l-ilmîyye, t.y), s. 432.

⁸⁷² Bu farklı görüş sahipleri ve kanaatleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 96-108.

yahut da râvînin, sahabenin sözünü, Hz. Peygamber'e nispet etmesi veya benzeri sebepler hadiste ihtilâfın meydana gelmesine neden olabilir.⁸⁷³

Arapça'nın dil yapısı da ihtilâflara sebep olan unsurlar arasında gösterilmektedir. Dil kâidelerine göre, Hz. Peygamber'in konuşmalarında kullandığı, mecâz, teşbîh, temsîl gibi sanatların yaşadığı dönemde iyi bilinmesi ve anlaşılmasına rağmen, sonraki dönemlerde doğru ve iyi anlaşamadığı olmuştur. Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının, yorumlanmasında O'nun (s.a), peygamber, ordu komutanı, yönetici vb. özelliklerinin dikkate alınmaması; sahabe'nin Hz. Peygamber'den duyduğu veya gördüğü bir söz ya da fiili bazen kendi algıladığı şekliyle rivâyet etmeleri; mana ile hadis rivâyetinden kaynaklanan, takdîm, te'hîr, ihtisâr gibi durumların ortaya çıkması diğer sebepler arasında sayılmıştır.⁸⁷⁴

Varlığı ve sebepleri hakkında bu tür tartışmaların olduğu hadisler arasında görülen ihtilâflar hadis ilminin bir alt dalı olan "İhtilâfu'l-hadis" ilminin doğmasına zemin teşkil ettiğine daha önce değinmiştik. İhtilafu'l-hadis ilmi bünyesinde nesh, tercîh, cem, telîf, tevakkuf gibi ıstılâhlar doğmuştur. Bu ıstılâhlar kullanılarak hadisler arasında olduğu varsayılan ihtilâflar giderilmeye çalışılmıştır.⁸⁷⁵

Yukarıda değinilen çözüm yolları bağlamında hadislerde görülen ihtilâflar söz konusu olduğunda tartışılan bir diğer konu, teâruz halinde, söz ve fiilden hangisinin tercih edilmesi gerektiğidir. Bu tür ihtilâfların sebeplerine değinilmiş, bunlardan birinin Hz. Peygamber'in ümmet için uygulama genişliği irâde buyurması olarak kabul edilmiştir. Örneğin O (s.a) abdest azalarının üçer defa yıkanılmasının faziletli olduğunu söylediği halde, bazen faziletli olanı elde etmek düşüncesiyle birer defa yıkamış ve bu nedenle söz ve fiil arasında ihtilâf vukû bulmuştur.⁸⁷⁶ Böyle durumlarda, nasıl bir yol takip edileceği hususunda değişik ictihâdlar ortaya çıkmış ve bu değerlendirmeler neticesinde ihtilâfların giderilmesinde kullanılan, nesh, istisnâ, tahsîs, tercîh gibi yöntemler kullanılmış, bazen ise söz veya fiilden birisi terk

⁸⁷³ Mısfır Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkîdi Metotları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, (İstanbul: Kitabevi yay., 1997), s. 146-147.

⁸⁷⁴ Ayhan Tekineş, "Muhtelifu'l-hadis", *DİA*, XXXI, 75.

⁸⁷⁵ Tekineş, "Muhtelifu'l-hadis", s. 75.

⁸⁷⁶ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, 30.

edilmiştir.⁸⁷⁷ Ancak söz ve fiil arasındaki ihtilâfta tercih yönteminin kullanılmasında, farklı kabuller ve uygulamalar olmuştur. Örneğin, Hatib el-Bağdâdî, söz ve fiil arasındaki teâruzda sözün esas kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸⁷⁸ İbn Hazm'a göre sünnet Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrîrlerinden meydana gelmektedir. Ancak tebliğ görevi ona göre söz ile yapılmaktadır. Dolayısıyla sünnetin bağlayıcı olan kısmı sözlü olanıdır. Fiil ve takrîrler delil ile bağlayıcı hale gelebilirler. Bu nedenle Hz. Peygamber'in bir emri ve hükmü açıklamak için yapmadığı fiillerine uymak mübâhtır, ancak terki günah değildir.⁸⁷⁹ Açıklamalarından da anlaşılacağı gibi, hem Hatîb el-Bağdâdî hem de İbn Hazm herhangi bir teâruz durumunda Hz. Peygamber'in kavlini (sözünü), öncelikle görmektedirler.

Kavlî sünneti terk edip, sadece fiili sünnetle amel edilebileceğini iddia edenler karşısında Karadâvî'nin değerlendirmesinde onun da kavli (söz), fiile takdîm ettiğini görmekteyiz:

“Oysa asrımızda hadini aşan bazıları, sadece fiilî sünnetleri kabul edebileceklerini iddia ederek, kavli hadisleri reddetmektedirler. Gerçekte bu iddia sahipleri böyle yapmakla sünnetin hepsini reddetmiş olurlar. Çünkü fiilî sünnet, sünnetleri derleyen kitapların içerdiği hadislerin ancak cüz'î bir kısmını oluşturmaktadır. Kaldı ki, tek başına zikredildiğinde Nebî (s.a)'in fiilleri en fazla o fiilin câiz olduğunu gösterir. Oysa bir fiilin müstehap (sünnet) veya vâcip (farz) olabilmesi için bu konuda Nebî'den gelen sözlü bir delil olması gerekir.”⁸⁸⁰

Bu değerlendirmeler yanında kavli ve fiilî sünnet arasında bir ayrım yapmayan ve ikisini de önemli kabul edip tercih yapmayan, hatta bu iki tür sünnetin birbirini desteklediğini savunan anlayışlar da mevcuttur. Örneğin Hz. Peygamber'in kavli sünneti yani hadislerinin metin tenkîdinde fiilî sünnet ile karşılaştırılması bir yöntem olarak benimsenmiştir. Bu metoda göre fiilî sünnet Hz. Peygamber'in yapageldiği, sözlü olarak dikte etmese de sahabe ve sonraki nesiller tarafından uygulanmış davranışlardır, dolayısıyla bu uygulamalar doğruluğundan şüphe

⁸⁷⁷ Bk. Selman Başaran, “Fiilî Sünnetin Değeri”, *UÜİFD*, III, 3 (1991): 18.

⁸⁷⁸ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, (Suûd: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421/2000), I, 351.

⁸⁷⁹ İbn Hazm, *İhkâm*, II, 6-7.

⁸⁸⁰ Karadâvî, *Sünneti Anlamda Yöntem*, 39.

edilmeyecek mütevâtir haberlerdir. Bu nedenle bazı sözlerin Hz. Peygambere aidiyetinin tespiti noktasında fiilî sünnet büyük önem arz etmektedir.⁸⁸¹

Hz. Peygamber'in sözünü fiiline önceleyenlerin karşısında O'nun (s.a) fiillerinin sözlerine göre delâlet açısından daha kesin olduğunu iddia edenler de olmuştur. Bu iddia sahiplerine göre Hz. Peygamber'in sözleri farklı yorumlara açıktır. Ancak bu iddia Hz. Peygamber'in fiillerinin O'na (s.a) hâss olma veya özel bir duruma ait olma ihtimali sebebiyle zayıf kalmıştır. Çünkü fiillerin delâletlerinde farklı ihtimaller söz konusu olabilmektedir.⁸⁸² Tahâvî bu konuya değinmiş, Hz. Peygamber'in fiillerinin yanlış anlaşılma ihtimaline dikkat çekmiştir. Sahabe, Hz. Peygamber'in sefer sırasında veya mukîm iken namazları cem ettiğini nakletmiştir. Halbuki bu uygulama Hz. Peygamber'in diğer uygulamaları ile çelişmektedir. Bu noktada Tahâvî, Hz. Peygamber'in bu uygulamasının sahabe tarafından yanlış anlaşıldığını, aslında Hz. Peygamber'in ilk namazı te'hîr ettiğini, ikinci namazı ise vaktin hemen başında kıldığını ve bu uygulamanın cem zannedildiğini belirtmiştir.⁸⁸³

Yapılan bu değerlendirmelerin yanında vâkî olduğu kabul edildiğinde ihtilâflar karşısında uygulanması gereken metod hakkında da yorumlar yapılmıştır. Örneğin Dümeynî böyle bir durumda izlenilmesi gereken yolu şöyle tespit etmiştir:

“İhtilâflı iki hadisin bulunması halinde, muhaddisin yapacağı ilk iş, bu iki rivâyetten birini genel, diğerini özel veya birini mutlak diğerini mukayyed vb. şekilde kabul etmek sûretiyle aralarını telife çalışmaktır. Bu tür ihtilâfa bir açıdan çelişki denir. Eğer bu noktada bir telif imkanı varsa bu yapılır; her yönüyle çelişki olduğu için telif imkanı yoksa, iki hadisin de senedine bakılır ve sened bakımından daha sağlam olan tercih edilir; diğeri, sıhhat bakımından buna müsâvî olmadığı sürece terk edilir. Seneddeki sağlamlık yönünden de eşit olurlarsa bu durumda muhaddisin hâricî bir delil arayarak tercihinin Kur'ân'a ve diğer ölçülere aykırı olan aleyhinde yapması gerekir... Eğer muhaddis tercihi sağlayan hâricî delil bulamazsa, başka bir merhaleye geçer ki o da; her iki sözün de Hz. Peygamber'den sâdir olduğu

⁸⁸¹ Salih Karacabey, “Hadislerin Metin Tenkitinde Fiilî Sünnete Müracaatın Önemi Bağlamında Kadınların ve Çocukların Camiye Gitmeleri İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *UÜİFD*, IX, 9 (2000): 256. Karacabey aynı makalede Hz. Peygamber'in uygulamalarının daima ön planda tutulması gerektiğini ifade etmiştir, bk. agm., 259.

⁸⁸² Ayhan Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, (İstanbul: Işık yay., 2002), s. 202-203

⁸⁸³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, 160-166.

zamanı araştırmaktır. Hadislerin söyleniş tarihini tespit ettiği zaman, bunlardan daha önce sâdir olanın nesholunmuş, sonradan olanın ise neshedici olduğuna hükmedilir. Ancak birinin söylendiği zamanı bilmesine rağmen diğerinin zamanını bilemezse, sadece birinin söylendiği zamandan hareketle bunlardan birinin neshedildiğine hükmetmesi uygun olmaz. Çünkü tarihini bilmediği rivâyet, diğerinden önce söylenmiş olabileceği gibi, sonra da söylenmiş olabilir. Nesih ise zan ve tahminle değil, delilin ortaya koyduğu hakikatlerle sabit olan şer'î bir hükümdür.”⁸⁸⁴

Dümeynî'nin teklif ettiği metodu şöyle özetlemek mümkündür;

1. İhtilâflı hadislerin arasını telife çalışmak
2. Hadislerin sıhhat durumlarını araştırıp, daha sahih olanı tercih etmek
3. Sıhhat eşitliğinde, Kur'ân'a ve İslâmî ölçülere arz ile tercihte bulunmak
4. İhtilâflı hadislerin vurûd tarihinin tespit edilmesi ile nesih görüşünü benimseme

Nesih, cem, telîf, tercih, istisnâ gibi kavramlarla ve yukarıda bahsedilen ilkeler kullanılarak giderilmeye çalışılan ihtilâfların çözümü birçok konuda olduğu gibi Hz. Peygamber'den vârid olan nehiylerin anlaşılmasında da önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Çünkü birçok konuda vârid olan nehiylere muhâlif fiillerin Hz. Peygamber tarafından yapıldığının nakledildiği rivâyetler mevcuttur. Şiir ve müziği yasaklamasına rağmen yanında def çalanları engellememesi, yatsı namazından sonra konuşmayı nehyettiği halde Ebû Bekir'in evinde yatsıdan sonra sohbet etmesi bu tür rivâyetlerdendir. Ayrıca, kadından artan su ile abdest alma ile ilgili bir rivâyette Hz. Peygamber kadından artan su ile abdest almayı nehyederken, diğer rivâyette Hz. Peygamber'in eşlerinin yıkandığı su ile abdest alması; Hz. Âişe ile Hz. Peygamber'in ikisinin aynı kaptan abdest almaları; kadınların ve erkeklerin aynı kaptan yıkanmaları nehiylerde görülen ihtilâflara bir örnektir.⁸⁸⁵ Yine Şaban ayında oruç tutmanın Hz. Peygamber tarafından yasaklanması, ancak O'nun (s.a) bu ayda oruç tuttuğuna dair birçok rivâyetin bulunması da örnekler arasında sayılabilir.⁸⁸⁶

⁸⁸⁴ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkîdi Metotları*, s. 148.

⁸⁸⁵ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 208.

⁸⁸⁶ Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, s. 202-203; Tahâvî bu konudaki nehyin Hz. Peygamber'in ramazanda oruç tutan ümmetine olan şefkati nedeniyle vârid olduğunu bildirmiştir, bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, II, 84.

Bu tür durumlarda daha önce de değindiğimiz gibi en çok başvurulan çözüm nesih olmuştur.⁸⁸⁷ Hamamlara gitme, kadınların mescide çıkmaları, altın yüzük takma, ipek elbise giyme, hacamattan gelir elde etme, yılanları öldürme ve ayakta su içme, hadislerin yazımı⁸⁸⁸ gibi konular nesih düşüncesi çerçevesinde değerlendirilmiş bazı nehiylerdir.⁸⁸⁹

Nesih yöntemi dışında, nehiy hadislerinde söz konusu ihtilâfların değerlendirilmesinde ve çözümünde, rivâyet bütünlüğü konusunda değindiğimiz, Tahâvî, İbn Hibbân, Beyhâkî eserlerinde rivâyet bütünlüğünü sağlamaya çalışırken, aynı zamanda rivâyetler arası ihtilâfları da çözme çabası sergilemişlerdir. Zaten sayılan bu kaynaklar daha önce de değinildiği gibi ihtilâfu'l-hadis literatürünün en önemli kaynakları sayılmaktadır. Literatürün bir diğer önemli başvuru kaynağı *Te'vîlu Muhtelifi'l-Hadis*'te İbn Kuteybe, ihtilâfın söz konusu olduğu bazı nehiyler değinmiş ve bu nehiylerde gerçek anlamda bir ihtilâfın vâkî olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Kuteybe'nin, ihtilâflar bağlamında, üzerinde durduğu nehiy

⁸⁸⁷ Nesih, sözlükte nakil, ibtâl, izâle, tebdîl ve tağyîr anlamlarında kullanılmaktadır, bk. Ali Osman Koçkuzu, *Hadisde Nasih Mensuh*, (İstanbul: MÜİFY, 1985), s. 78-79; Istilâhta ise şer'î bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille kaldırılmasıdır, bk. Çetin, Abdurrahman, "Nesih", *DİA*, XXXIII, 579. Sünnet'te meydana gelen nesh'in Hz. Peygamber'in insanların ihtiyaçlarını gözetmesi ve ashabı eğitmede, toplumu ıslah etmede terdiriciliğe önem verdiğinin bir göstergesi olarak kabul edilmekte ve sünnette vârid olan neshin dört yolla bilinebileceği söylenmiştir:

1. Hz. Peygamber'in bildirmesi
2. Sahabe'nin açıklaması
3. Vürud tarihlerinin bilinmesi
4. Bir konuda icmâin oluşması

Ayrıca sünnette meydana gelen nesih dört şekilde meydana gelmiştir:

1. Sünnetin sünnetle neshi
2. Sünnetin Kur'ânla neshi
3. Sünnetin Kur'ânı neshi

4. Sünnetin akıl ile neshi için bk. Mehmet Efendioğlu, "Nesih", *DİA*, XXXII, 581-582.; Sünnetin sünnetle neshi konusunda ise farklı kanaatler ortaya çıkmıştır. Mütevatir ve meşhur sünnetin kendisi gibi bir sünnetle neshinin câiz olduğunda ittifak olduğu, ancak bunların ahad haberlerle neshinde ihtilâf olduğu nakledilmektedir, bk. Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkîdi Metotları*, s. 300.

⁸⁸⁸ Yasak ve iznin bulunduğu bu konu ile ilgili sünnetin sünneti neshinden bahsedilmektedir. Rasûlullah sözlerinin yazılmasını yasaklamış, ancak sünnetin artması sebebiyle, ezberlenmesi ve korunmasındaki güçlük sebebiyle yazılıp kaydedilmesine izin vermiştir. Önce var olan yasak da sonra verilen izin de bütün şahıs ve zamanları şâmil, bir tahsîs söz konusu değildir. İlk dönemlerde karıştırılma endişesi olsun veya olmasın yasaklama mevcuttu, daha sonra ise mutlak olarak yazıya izin verilmiştir. Abdülgani Abdülhalık, bu görüşlere katılmadığını ve nesih fikrinin çoğunluğun görüşü olduğunu, kabul etmediğini ifade etmektedir. İbn Kuteybe, Hattâbî, Suyutî, İmam Nevevî ve İbn Hacer'in konuya dair görüşlerini aktaran müellif sadece İbn Hacer'in nesih bahsettiğini söylemiştir, bk. Abdülgani Abdülhalık, *Hücciyetü's-sünne*, (Riyâd: ed-Dâru'l-âlemiyye li'l-kitâbi'l-İslâmî, 1415/1995), s. 444-445.

⁸⁸⁹ Bk. Koçkuzu, *Hadiste Nâsîh Mensûh* s. 183, 206, 273, 274, 315, 336. Eserde nesih meydana geldiği iddia edilen konular işlenirken nehiy içeren birçok konu da gündeme gelmiştir.

konuları, bevlederken kıbleye yönelmek⁸⁹⁰, tek ayakkabı ile yürümek⁸⁹¹, ayakta bevletmek⁸⁹² ve ayakta su içmektir.⁸⁹³

Örneğin İbn Kuteybe, tek ayakkabı üzerinde yürüme nehyinde söz konusu edilen ihtilâfı gidermeye çalışmıştır. Ancak eserinde incelediği bütün konularda olduğu gibi İbn Kuteybe'ye göre bu konuda bir ihtilâftan bahsedilemez. Nehiydeki ihtilâf, Hz. Peygamber'in ayakkabını (na'l) bağı koptuğu zaman tek ayakkabı üzerinde yürümeyi yasaklamasına rağmen, kendisinin yasağına muhâlif hareket ederek ayakkabısının bağı koltuğunda tek ayakkabı üzerinde yürümesidir. İbn Kuteybe'ye göre, ayakkabının bağı koptuğunda bağ bulana kadar tek ayakkabı üzerinde yürünebilir. Çift olan giysi türlerinde çiftin teki kullanılabilir. Mesela, ridânın bir ucu omuza atılıp, diğer ucu boşta bırakılabilir. Ayakkabı konusunda da bu uygulanabilir. Tek ayakkabı ile yürümenin mümkün olduğunu bu şekilde savunan İbn Kuteybe, Hz. Peygamber'in yasağını ise, bazen hükümler arasında ihtilâfın olabileceğini söyleyerek açıklamaya çalışmıştır. Ona göre, birçok konuda az verilen hüküm, çok verilen hükme muhâlif olabilir. Örneğin, namazda yürümek yasak iken, namaz kılanın önündeki safa birkaç adım atıp geçmesine cevâz verilmiştir.⁸⁹⁴

Tahâvî, İbn Hibbân ve İbn Kuteybe'nin söz konusu ihtilâfları gidermeye çalıştığı diğer konulara, son bölümde, ilgili konular tahlil edilirken değinilecek ve metotları hakkında daha ayrıntılı örnekler sunulacaktır.

Nehiy rivâyetlerinde görülen ihtilâflar bağlamında tartışılan bir diğer konu ise Hz. Peygambere ait herhangi bir nehiy ile emrinin teâruzudur. Bu tür bir teâruzun bizâtihi Hz. Peygamber'den kaynaklanmayacağı bu nedenle bu tür çelişkilerin de muhtelifu'l-hadis'e konu olduğu belirtilmiştir.⁸⁹⁵ Ancak hadis ihtilâfları söz konusu olduğunda tercih yönteminde metinle ilgili tercihlerde geliştirilen kıstaslara göre nehiy emre tercih edilmiştir. Çünkü bu kıstaslara göre tahsîs bildiren umûm bildirene, nehiy emre, nehiy- emir mübâhlık bildirene, hükmü hafif olan ağır olana

⁸⁹⁰ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 148.

⁸⁹¹ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 152.

⁸⁹² İbn Kuteybe, *Te'vil*, s.242.

⁸⁹³ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 468.

⁸⁹⁴ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 150-151. İbn Kuteybe'nin diğer nehiylerle ilgili ihtilâflar hakkındaki tespitlerine son bölümde ilgili başlıklar altında değinilecektir.

⁸⁹⁵ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilâflar*, s. 37.

tercih edilmiştir.⁸⁹⁶ Tahâvî de emir ve nehiy teâruzunda nehyin evlâ olduğunu, nehye uyulması gerektiğini düşünmekte⁸⁹⁷ ve olası ihtilâfların çözüm yöntemine işaret etmektedir. Kâdî İyâz ise böyle bir durumun vâkî olamayacağını düşünmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in aksini gizleyerek, birine bir şeyi emrederken, diğerine nehyetmesi câiz değildir.⁸⁹⁸

3. Gerekçenin Tespit Edilmesi

Hadislerin anlam ve yorumunda en önemli öğelerden biri murâd- Nebî'dir. Fıkhu'l-hadis bağlamında, en çok üzerinde durulan konulardan biri Hz. Peygamber'in bir söz veya bir fiildeki amacı olmuştur. Bu doğrultuda bir hadisin doğru anlaşılabilmesi için sorulması önerilen sorulardan biri niçin ya da nedendir.⁸⁹⁹ Bu soru bize göre Hz. Peygamber'in murâdına denk gelmekte ve O'nun (s.a) amacını bulmaya yönelik bir nitelik taşımaktadır.

Fıkhu'l-hadis için önemine binâen üzerinde durulan amaç, gerekçe veya sebep tespiti noktasında, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin ilk muhâtapları sahabîlerin bazıları O'nun (s.a) söz ve fiilerinde bir gerekçe⁹⁰⁰, sebep ve hikmet aramamışlar söz ve fiilin zâhiri ile amel etmişlerdir. Onlar Hz. Peygamber'in “ne demek istediğini” ve “neyi amaçladığını” (murâdını, maksadını) göz önünde bulundurma ihtiyacı hissetmemişlerdir.⁹⁰¹ Bu tutumu benimseyen sahabîler Hz. Peygamber'in her davranışını sünnet olarak harfiyen yerine getirmeye çalışmışlar, söz konusu sünnetin ne derece bağlayıcı olduğunu ve ne derece örneklik teşkil ettiğini araştırmamışlardır.⁹⁰² İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in entârisinin ön düğmeleri çözükle namaz kılarken görmesi sebebiyle aynı şekilde namaz kılması, bir yolculukta O (s.a) konakladı diye aynı yerde konaklaması, Rasûlullah'ın

⁸⁹⁶ Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, s. 76.

⁸⁹⁷ Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, XIV, 116.

⁸⁹⁸ Kâdî İyâz, *Şifâ*, II, 188.

⁸⁹⁹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 205-206. Görmez'e göre bu sorular, kim, ne sıfatla, kime, niçin, neyi, nasıl, nerede ve ne zamandır.

⁹⁰⁰ Şunu öncelikli olarak belirtmeliyiz ki burada kullanacağımız gerekçe kavramı sonraki dönemlerde fıkıh alanında istilâhlaşmış sebep ya da illet değil, basit anlamda fiilin sebebi, hikmeti, gaye ve gerekçesidir. Bu nedenle bu başlık altında kullanacağımız, gerekçe, sebep, illet veya hikmet kavramları eş anlamlı olarak kullanılacaktır, bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 265.

⁹⁰¹ Enbiya Yıldırım, “Hz. Muhammed'in Söz ve Davranışlarında Nedensellik”, s. 204.

⁹⁰² Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 46.

ihtiyacını giderdiği yerde ihtiyacını gidermesi, Câbir b. Abdillâh'ın tek elbisesini boynuna dolayarak namaz kılması bu yaklaşımın örneklerindedir.⁹⁰³ Ebû Hureyre, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Zerr, Ebû'd-Derdâ gibi sahabîler de bu tavrı benimseyip, Hz. Peygamber hayattayken ve vefatından sonra O'nun (s.a) söz ve davranışlarını harfî ve şeklî bir şekilde anlamışlardır.⁹⁰⁴ Sahabe dönemi için, bütün sahabîler hakkında iddia etmek mümkün değilse de çoğunluk için yukarıda bahsedilen tutuma paralel olarak, önemli olanın Rasûlullah'ın bir sözü neden değil nasıl söylediği ve bir fiili niçin yaptığı değil nasıl yaptığıdır denilebilir. Bu yaklaşımın sebebi olarak "Size emrettiklerimi alın (yapın), size yasakladığım şeylerden uzak durun (yapmayın)" hadisi ve benzeri rivâyetler gösterilmektedir.⁹⁰⁵

Hz. Peygamber'in söz ve fiillerine zâhirî bir biçimde yaklaşan sahabî sayısı çoğunlukta olmasına karşın Hz. Peygamber'in söz, fiil ve hükümlerinde, davranışlarında illetleri ve maksadları tespit etmeye çalışan fakîh sahabîler de mevcuttur.⁹⁰⁶ Hz. Âişe, Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbâs bu sahabîler arasında sayılabilir. Bu yaklaşımı benimseyen sahabîler Hz. Peygamber'in ne dediğini değil, ne demek istediğini araştırmışlar ve önemsemişlerdir.⁹⁰⁷

Sahabe, aralarındaki bu iki farklı yaklaşım tarzına rağmen, hadislerdeki gerekçeyi veya sebebi anlama ve idrâk etmede söze ya da hadise direkt muhâtab oldukları için çok daha önceliklidir. Çünkü onlar bizzat Hz. Peygamber'in muhâtapları idiler ve sözün sahibini direkt olarak dinliyorlardı. Ashâb-ı kirâm, söz sahibinin ses tonu, yüzünün aldığı şekil, sözün söylendiği anda psikolojisine etki eden diğer âmiller sebebiyle Hz. Peygamber'in sözleri karşısında bu etkenleri

⁹⁰³ Yıldırım, "Hz. Muhammed'in Söz ve Davranışlarında Nedensellik", s. 205-206.

⁹⁰⁴ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 264.

⁹⁰⁵ Yıldırım, "Hz. Muhammed'in Söz ve Davranışlarında Nedensellik", s. 205, 7.dipnot.

⁹⁰⁶ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 264-265.

⁹⁰⁷ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 47. Görmez'e göre bu iki yaklaşıma, kapsamlı bir metodoloji olarak bakmak doğru değildir. Ancak (bizim de kabul ettiğimiz gibi) daha sonra ortaya çıkacak ekollere (ehl-i rey, ehl-i hadis vb.) yöntem konusunda kaynaklık etmişlerdir.; Hz. Peygamber'in sünnetine gaî yaklaşım ikinci yaklaşımı fıkıhçılar açısından değerlendiren Abdullah Kahraman bu yaklaşımın önemine şöyle değinmiştir: "Konuya fıkıhçılar cephesinden bakarsak, ikinci eğilimi temsil eden sahabîlerin faaliyetlerini hadisin fikhîni kavrama çabası olarak görebiliriz. Zira fikhî bir hadisin doğru olarak anlaşılmasının en temel şartlarından birisi de onun fikhînin anlaşılmasıdır. Yani amelî bakımdan Müslümanlara özel veya genel anlamda ne gibi bir prensip ifade ettiğinin, ne dediğinden çok ne demek istediğinin tespit edilmesidir. Bu, söz konusu rivâyetin olduğu gibi veya sadece lafzî olarak değil de aynı zamanda gaî açıdan da ele alınmasını gerektirir. Bu nokta son derece önemlidir." Bk. Kahraman, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fikhînin Rolü*, s. 21.

müşahede imkanına ve sözün anlamını veya söz sahibinin maksadını daha iyi anlama ve kavrama şansına sahiptiler.⁹⁰⁸ Sahabenin bu önemine ve avantajına modern dil bilim verileri ışık tutmaktadır. Aynı dili konuşan insanların belirli işler için belirli sözcükleri kullanmada görüş birliği içinde oldukları, bunun onların aralarındaki iletişimi sağladığı vb. tespitler sahabenin Hz. Peygamber'in murâdını anlamadaki önceliğini ve önemini göstermektedir.⁹⁰⁹

Sahabenin yapısal anlamda cümlelerin öğeleri veya anlamın temelleri olarak kabul edilen cümle yapı araçlarını, sözün söylendiği anda görme ve bu şekilde cümleye anlam yükleme fırsatları vardı.⁹¹⁰ Bu yapı araçlarından en önemlisi olarak cümle tonu kabul edilmektedir. Cümle tonunun yazılı olarak kaydı tamamen imkansızdır. Ancak noktalama işaretleri ile bir nebze olsun bu imkansızlık giderilmeye çalışılmıştır.⁹¹¹ Sahabe önemine değinilen cümle tonu konusunda, sonraki nesillere göre oldukça şanslıydı. Çünkü onlar, karşılıklı konuşma eyleminin sağladığı avantajla Hz. Peygamber'in hadislerini söylendiği anda ve vurgu, tonlama gibi unsurlarla birlikte dinleme imkanına sahiptiler. Böylece, murâd-ı Nebî'yi doğruya daha yakın şekilde anlayabilmeye daha avantajlıydılar. Karşılıklı konuşmanın sahabeye kazandırdığı bu avantaj, şöyle ifade edilmektedir:

“...O halde anlamak, kastedilene bilmek; davranış ise, daha sonra bu bilginin serbestçe değerlendirilmesi demektir. Öyleyse konuşma eyleminin başlangıcında ve sonunda bir bilgi, bir bilinç yer alıyor. Konuşan ne istediğini, muhâtap ise ne kastedildiğini bilmektedir.”⁹¹²

Bu açıklamalar göstermektedir ki, söze muhâtap olan ile olmayanın, söz sahibinin murâdını anlamaları arasında fark olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla

⁹⁰⁸ “Konuşucu cümlesini teşkilde belirli sınırlarda serbesttir, fakat konuşması sırasında nadiren bilinçli bir niyetin yönetimindedir. Kendisine hitap edilen de, söz konusu dile Hakîmse cümleyi sadece genel olarak anlamakla kalmaz, yapısının ayrıntılarıyla da anlar, ama bunların bilincine açıkça varmaz” bk. Porzığ, *Dil Denen Muize*, s. 159-160.

⁹⁰⁹ Wilson, *Dil ve Anlam*, s. 15.

⁹¹⁰ Porzığ, *Dil Denen Mucize*, s. 160. Cümlelerin yapı araçları olarak kabul edilen öğeler şunlardır:

1. Cümlelerin tonu, yani melodi ve ritim, cümlede vurgunun ve araların dağılımı
2. Kelime dizimi, yani kelimelerin ve kelime gruplarının yerleştirilme düzeni
3. Edatlar, yani parçaları tebarüz ettirmeye veya bağlamaya ya da bütün cümleyi nitelemeye hizmet eden küçük kelimeler

⁹¹¹ Porzığ, *Dil Denen Mucize*, s. 160-163.

⁹¹² Porzığ, *Dil Denen Mucize*, s. 185-186.

hadislerin arkasındaki sebepleri veya gerekçeleri anlama ve anlamlandırmada sahabe'nin tavrı bizim için son derece önemlidir. Sahabe'nin Hz. Peygamber'le aynı dönemde yaşama ve O'na (s.a) direkt muhâtap olması Hz. Peygamber'in söz ve fiillerindeki sebebin tespit edilmesini kolaylaştırmaktaydı.

Sahabenin, sözün amacını ve Hz. Peygamber'in gayesini anlamadaki bu özel konumundan dolayı ilk dönemlerde hadislerdeki maksat üzerinde çokça tartışma yaşanmadığı söylenebilir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatını takip eden yıllar ve sonrasında Hz. Peygamber'in sözlerindeki veya fiillerindeki maksat veya amacı araştırmak daha da önem kazanmış, hadislerin anlaşılması ve yorumlanması konusunda bunun önemi vurgulanmıştır.⁹¹³

İbn Teymiyye hadislerdeki sebeplerin, illetlerin bilinmesinin önemi noktasında şu açıklamalarda bulunmuştur:

“Yapılması gereken (doğru olan), ahkâmın dayandığı Hz. Peygamber'e ait sözlerdeki, hükümlerdeki ve illetlerdeki murâdı bilmektir. Hatalar bu murâdın bilinmemesi üzerinde gelişir.” İbn Teymiyye'nin bu açıklamasının şerhi sadedinde el-Bedevî şu değerlendirmede bulunmuştur:

“Rasûlullah'ın sözlerindeki ve hükümlerindeki murâdın bilinmesi sünnetin makâsının bilinmesi için zarûrîdir. Sözler ve hükümlerdeki murâdın bilinmemesi demek sünnetin maksadının bilinmemesi demektir.”⁹¹⁴

Yusuf el-Karadâvî'ye göre, nebevî sünnetin en güzel bir şekilde anlaşılması için gerekli hususlardan birisi de; hadislerin söylenirken özel bir sebebe dayanıp dayanmadığına veya belli bir gerekçeye (illete) bağlı olup olmadığına bakılmasıdır. Bu ise hadiste ya açıkça ifade edilir, ya hadisten çıkartılır ya da hadiste anlatılan olayın bağlamından anlaşılır... Hadisin taşıdığı hüküm, genel ve devamlı bir hüküm gibi gözükebilir. Fakat iyice düşünüldüğünde onun, varlığıyla hükmün var olacağı ve

⁹¹³ Karacabey, “Fiilî Sünnete Müracaatın Önemi”, s. 254.

⁹¹⁴ Yusuf Ahmed Muhammed Bedevî, *Mekâsîdu's-şerîati'l-İslâmiyye inde İbni Teymiyye*, (Amman: Dâru'n-nefâis, t.y.), s. 325.

yokluğuyla da hükmün kalkacağı bir gerekçe (illet) üzerine kurulduğu görülecektir.⁹¹⁵

Karadâvî'ye göre, yukarıdaki durumu dikkate alarak, hadislerin illetlerini göz önünde bulundurarak bazı hadislerin Hz. Peygamber dönemindeki belli bir durumla ilgili olduğunu kabul edip, durumun değiştiğini gördüklerinde bu tür hadislerin zâhiriyle ameli ilk terk edenler sahabe ve tabiündür.⁹¹⁶

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (v.751/1350), *Kitabu'r-rûh* adlı eserinde hadis metinlerinde ziyade ve eksiltme yapma konusuna değinirken Hz. Peygamber'in amacının saptanmasının önemine işaret etmiştir:

“Noksanlaştırma ve aşırılaştırmaksızın Rasûlullah'ın murâdını anlamak gerekir. O'nun (s.a) kelâmı, ihtimali olmayan bir konuya hamledilmemelidir. Onun (s.a) murâdı, kastettiği hidayet ve beyandan uzaklaştırılmamalıdır. Bu prensiplerin ihmali veya bunlardan dönmek, insanı doğrudan yanlışa götürür...”⁹¹⁷

Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinde nedenin var olduğunu ve aranmasının gerekliliği günümüzde de önemle üzerinde durulan, hadislerin anlam ve yorumunda göz önünde bulundurulması gereken bir ilke olarak kabul edilmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber'in birçok davranışının arkasında kendisini veya toplumu ilgilendiren gerekçeler vardır. Bu gerekçeler bazen hadisin metninde zikredilirken, bazen hadisin yorumlanması ile elde edilebilir⁹¹⁸ ve bu gerekçe veya nedenlere göre hükmün değişebilir.⁹¹⁹ Örneğin bir yolculuğu Hz. Peygamber'in hangi niyetle yaptığı önemlidir. Hac, umre veya savaş vb. Bu nedenlerden hangisi olursa olsun

⁹¹⁵Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 245; Ayrıca bk. Karadâvî, “Nassların İletlerini ve İlgili Buldukları Ortam ve Şartları Göz Önünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tabiininin Metodları”, çev. Yusuf Işıcık, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, I, 1 (1986): 48; Ayrıca bk. Aslan, “Sünnetin Günümüze Taşınması”, s. 357, Aslan'a göre de, sünnetle sabit olan hükümler belli bir gerekçeye binâen vârid olmuşsa ve günümüzde gerekçenin varlığından bahsedilemiyorsa hüküm de geçerliliğini kaybetmiş demektir.

⁹¹⁶Bk. Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 251.

⁹¹⁷İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûh fi'l-keâm alâ ervâhi'l-embât ve'l-ehyâi bi'd-delâili mine'l-Kitâb ve's-sünne*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, t.y.), s. 62-63.

⁹¹⁸ Yıldırım, “Hz. Muhammed'in Söz ve Davranışlarında Nedensellik”, s. 207-208. Yıldırım'ın nedensellikte verdiği örnekler için bk. s. 208-209.; Yıldırım, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde özellikle hukukçuların gerekçe üzerinde durmadıklarından, hadis eserlerine bakıldığında bunun daha bâriz bir şekilde görülmesinin mümkün olduğundan bahsetmektedir, bk. s. 209-211.

⁹¹⁹ Yıldırım, “Hz. Muhammed'in Söz ve Davranışlarında Nedensellik”, s. 213. Yıldırım'a göre hadis metinlerinin değişmez sâbite olarak görülmesi İslâmî yenilenmeyi engellemekte ve İslâm'ın gelişmelere ayak uydurmasının önüne geçmektedir.

Müslümanların buna uymaları gerekir. Ama yolculuk sırasında Hz. Peygamber'in konaklaması, konakladığı yer veya yürüme şekli gibi belli bir nedeni olmayan durumlarda Hz. Peygamber'e uymak gerekmediğini, dört halife ve sahabenin çoğunluğu kabul etmektedirler.⁹²⁰

Hadislerdeki gerekçelerin önemi, lafız-mana ilişkisi bağlamında da değerlendirilmiş, sünnetin yorumlanması faaliyetinde şeklin ruha feda edilmemesinin gerekliliğine dikkat çekilmiştir. Bu tür bir yorumlamanın yani gerekçeleri dikkate almanın, sünneti değiştirmek için değil künhünü kavramak ve sünnetin maksadı bugün en iyi nasıl gerçekleşir sorusuna cevap aramak için yapılmasının gerekliliğine vurgu yapılmıştır.⁹²¹

Lafız- mana ilişkisi bağlamında yapılan tartışma ve değerlendirmelerin düşünce ekolleri zemininde de yansımaları olmuştur. Hz. Peygamber'in söz ve fiillerindeki maksad veya murâdın tespit edilerek bu doğrultuda değerlendirme yapılmasının gerekliliğini savunan görüşün karşısında lafızlara bağlı kalınmasını savunan zâhirî yaklaşım bulunmaktadır. Sünnet'in vahiy ürünü olduğunu kabul eden İbn Hazm'a göre dinin doğru anlaşılması için nassların zâhirine bağlı kalınmalı ve lafzın vazolunduğu lügat manası bilinmelidir. Bu ilkedен uzak kalarak mana ve murâda göre hareket etmek ise re'y ile amel etmektir.⁹²² Bu zâhirî tavrın karşısında re'y ehli, hadisleri Hz. Peygamber'in ne dediğine bakarak değil, onun murâdını tespit etmeye yani ne demek istediğini araştırarak anlamaya çalışmışlardır. Re'y ehli, Hz. Âişe, İbn Abbâs gibi sahabîlerin yaklaşımlarına paralel olarak Hz. Peygamber'in söz ve fiilleriyle gerçekleştirmek istediği amacı, ulaşmak istediği hedefi dikkate almışlardır.⁹²³ Ehl-i re'y olarak bilinen Kûfe ekolünün nassların yorumunda ve fikhî

⁹²⁰ Bk. Başaran, "Fiili Sünnetin Delil Değeri", s. 18.

⁹²¹ Polat, "Hz. Peygamber'in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyma", s. 37-38. Polat'a göre, bütün gelişmiş hukuk sistemlerinde kanunun lafzı, kanun koyucunun maksadı göz önüne alınarak yorumlanır. Aslolan maksattır. Şekil ve lafız maksat için vardır ve asıl değildir.

⁹²² İbn Hazm, *İhkâm*, III, 39-44. Ayrıca bk. Mehmet Özşenel, "İbn Hazm Gözüyle Sünnet- İhkâm Özelinde", *SÜİFD*, 6 (2002): 115, İbn Hazm'a göre sünnet vahiy kapsamında olduğunda Kur'ân için olan hususlar sünnet için de söz konusu olur.

⁹²³ Ahmet Uyar, "Hadisleri/ Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Ekolleri)", *Bilimname*, II, 5 (2004): 40-41. Mesela Rasûlullah hac dönüşünde Ebtah ve Muhassab denilen yerlerde konaklamış Ebû Hureyre ve İbn Ömer gibi sahabîler bunu ibadet addetmişler ve uygulamışlardır. Hz. Âişe ve İbn Abbâs ise bu konaklamanın ibadet olmadığını, tesadufi bir durum olduğunu savunmuşlar ve uygulamamışlardır. Bk. Müslim, Hacc, 337, 339, 341; Ebû Dâvûd, Menâsik, 86.

yöntemlerindeki bu tutum, Hz. Ömer, Hz. Ali ve İbn Mesûd'un benimsedikleri ve uyguladıkları gibi, nasların illetlerini araştırmak, yorumlamak ve re'y ile hüküm vermektir.⁹²⁴

Hattâbî, ehl-i hadîsin sadece hadisleri toplayıp üzerinde şeklî incelemeler yaptığını, onların mânalarına nüfuz edemediğini, ehl-i re'yin ise (eh-lü'l-fıkh ve'n-nazar) en sağlam hadisi tespit edip onunla amelden çok mezhep görüşüne uygun hadisleri delil alma temâyülünde olduğunu ifade ettikten sonra iki ekolün de birbirinden faydalanmasının gerekliliğine dikkat çekmektedir.⁹²⁵

Bu yaklaşımların yanında hadislerdeki veya daha genel anlamıyla naslardaki sebebin tespitini diğer ifadeyle ta'lîli tahsîs edenler olmuştur. Özellikle ibadet ve itikada dair konularda hükümlerin talil edilemeyeceği, bu tür konuların bütün yönleriyle maksadları ortaya konulamayan konular olduğu iddia edilmiştir. Diğer bir ifade ile itikâdî ve ibadet ile ilgili hükümlerde “murâd-ı ilâhî” nin tespitinin kolay olmadığı vurgulanmıştır.⁹²⁶ İslâm hukukçularının birçoğuna göre ise, taabbudî konular dışındaki konularda gerekçeler akıl yoluyla bulunabilir ve kavranabilir.⁹²⁷

Yukarıda değinilen farklı yaklaşım ve ekollerin yöntem ve kabulleri bir yana, bize göre Hz. Peygamber'in sözlerinin ve davranışlarının birçoğunda üzerinde önemle durulan, anlam dairesi içinde önem arz eden “sözdeki veya fiildeki sebep (illet, gerekçe)” nehiy konusunda da üzerinde önemle durulması gereken bir konudur. Hz. Peygamber'in herhangi bir konudaki nehiy eylemindeki amacının ne olduğunun tespiti, nehyin bugün ifade edeceği anlamı, değeri ve bağlayıcılık durumunu daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır.⁹²⁸ Özellikle illetleri net ve sarfih bir şekilde tespit edilebilen Hz. Peygamber'e ait nehiyler hakkında Kur'an'daki yasaklar gibi “haram” hükmü verilebileceği görüşü⁹²⁹ bu tespiti daha da önemli bir hale getirmektedir. Ayrıca “haram kılma” veya “yasaklama” da aslolanın amaç ve

⁹²⁴ M.Esad Kılıçer, “Ehl-i Re'y”, *DİA*, X, 522.

⁹²⁵ Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, I, 3.

⁹²⁶ Ekinci, *İslâm Hukukunda Değişmenin Sınırı*, s. 23.

⁹²⁷ Aslan, “Sünnet'in Günümüze Taşınması”, s. 340.

⁹²⁸ Bk. Aslan, “Sünnetin Günümüze Taşınması”, s. 343; Ayrıca bk. Yıldırım, “Hz. Muhammed'in Söz ve Davranışlarında Nedensellik”, s. 209.

⁹²⁹ Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 177. Kırbasoğlu'na göre Hz. Peygamber'in bazı yasakları bağlayıcılık bakımından Kur'an'daki yasaklardan geri kalmayabilir. Onun bu noktada üzerinde önemle durduğu konu nehiydeki illetin açık olmasıdır.

illet olduğu ve nehyin bağlayıcılığının bu amaç ve illetin tespit ve muhtevasına bağlı olduğu şeklindeki değerlendirmeler⁹³⁰ de nehiylerdeki sebep ve illetin tespitini zorunlu hale getirmektedir.

Hız. Peygamber'in nehyettiği davranışlar veya fiillerin sebep boyutunu anlamak için, özellikle, Câhiliye dönemi adet ve alışkanlıklarını iyi tahlil etmek gerekmektedir. Hız. Peygamber'in ileride de göreceğimiz üzere yasakladığı birçok davranış Câhiliye dönemine aittir veya o dönemden izler taşımaktadır.⁹³¹ Bu doğrultuda Hız. Peygamber'in nehiyelerinin daha doğru anlaşılıp yorumlanması için dikkat edilmesi gereken unsurlardan biri Hız. Peygamber'in yaşamış olduğu Câhiliye döneminin iyi analiz edilmesidir.⁹³²

İster Câhiliye'ye adet ve alışkanlıklarına yönelik olsun, ister farklı bağlamlarda ortaya çıkmış olsun, hadislerdeki nehiylere bakıldığında, genel olarak bir gerekçe üzerine bina edildikleri söylenebilir. Örneğin, kurban etlerinin üç günden sonra yenilmesinin, kadının mahremsiz yolculuğa çıkmasının, namazlarda kadınların başlarını erkeklerden önce kaldırmalarının yasaklanması bir gerekçeye dayandırılmıştır. Kurban etlerinin üç günden sonra yenilmesi, Mekke'ye o yıl dışarıdan gelenlerin aç kalmaması için;⁹³³ kadının mahremsiz yolculuğu güvenlik problemi gerekçesiyle;⁹³⁴ kadınların namazlarda başlarını erkeklerden önce kaldırmaları da mescidde kadınlara özel, perde ile ayrılmış bir bölümün olmaması

⁹³⁰ Bk. Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, s. 178. Kırbasoğlu, amaç-illet konusunda farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Ona göre amaç- illet Kur'an'la uyumlu olmalıdır. Eğer amaç- illet Kur'an'a dayanıyor ve onunla uyumlu ise yasak bugün de geçerli ve bağlayıcıdır. Diğer taraftan o, nehyin Kur'an'da veya hadislerde bulunmasının değil, aslolanın nehiydeki amaç ve illet olduğunu vurgulamaktadır.

⁹³¹ Bu dönem isimlendirmeden de anlaşılacağı gibi, insanî, ahlakî, toplumsal açıdan İslâm'ın kabul etmediği davranışların çokça olduğu bir dönemdir. Bu dönemin bu şekilde isimlendirilmesi, dönem insanın hayat tarzına bedeviliğin Hakîm olması, medeniyet bakımından geri kalmaları, bilgisizlik içinde göçebe bir hayat yaşamaları, kayda değer önemli bir geçmişleri olmaması, puta tapmaları gibi sebeplere bağlanmaktadır, bk. Mustafa Fayda, "Câhiliye", *DİA*, VI, 17-18; Ayrıca bk. Selahattin Polat, "Hız. Peygamber'in Sünneti ve Değişim", *Sünnet Sosyolojisi*, ed. Mustafa Tekin, (Ankara, Eski Yeni yay., 2013), s. 236-237.

⁹³² Hız. Peygamber içinde yaşamış olduğu topluma göre hayat tarzını şekillendirmiş, onlara göre yemiş, içmiş ve giyinmiştir. Konuşurken örneklerini yaşadığı topluma göre seçmiştir, bk. Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 301-302.

⁹³³ Bk. Erul, "Sahabenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları", s. 63.

⁹³⁴ Bk. Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 249-250.

nedeniyle erkeklerin avret yerlerinin açılma ihtimalinden dolayı yasaklanmıştır.⁹³⁵ Olgunlaşmadan meyve alım-satımının yasaklanmasındaki sebebi, Zeyd b. Sâbit insanlar arasında ortaya çıkan husûmet olarak nakletmiştir. Husumetlerin çoğalması üzerine Hz. Peygamber'in bu yasağı getirdiğine işaret ederek nehiydeki sebebi açıklamıştır.⁹³⁶

Bazen Hz. Peygamber nehyettiği fiilin gerekçesini kendisi açıklamış ve zihinlerdeki oluşabilecek soru işaretlerini gidermeye çalışmıştır. Örneğin in, oyuk gibi yerlere bevledilmesini yasaklamış ve ardından *انها مساكن الجن* “*Buralar cinlerin buldukları yerlerdir*”⁹³⁷ diyerek yasağın sebebini ortaya koymuştur.⁹³⁸ Ölümü temenni etmeyi, Hz. Peygamber, amcası Abbâs nezdinde nehyetmiştir. Gerekçe olarak ise, iyi olan birinin iyiliğini artırması, kötü olan birinin ise tevbe edip bağışlanması ihtimali olarak açıklamıştır. Fakat Tirmizî’de geçen, Hz. Peygamber’in “*Toplumu imtihan etmek istediğinde beni imtihana tabi tutulmadan öldür*”⁹³⁹ duasına istinâden diniyle imtihan edilme korkusu olursa ölümü temenni etmenin o kişi için câiz olacağı iddia edilmiştir.⁹⁴⁰ Aynı şekilde kurban etleri ile yasağın gerekçesi de Hz. Peygamber tarafından açıklanmış ve nehyin sebebe mebnî olduğu, belli bir dönem kapsadığı ifade edilmiştir.⁹⁴¹

Hz. Peygamber nehiylerindeki sebep veya hikmetleri bizzat açıkladığı gibi, bu sebep veya hikmetler hakkındaki bilgi ve tecrübesine göre yasaklama düşüncesinden veya yasakladığı bir durumdan döndüğü de olmuştur. Örneğin emzikli kadınların cinsel ilişkisi hakkında düşündüğü yasaklama eyleminden, Rûm ve Farslılar ile ilgili ulaştığı bilgi sebebiyle vazgeçmiş ve bunu kendisi ifade etmiştir: “*Gîle’yi (emzikli kadınla ilişkiyi) yasaklamayı düşünmüştüm. Ancak Rûm ve*

⁹³⁵ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1991), III, 118.

⁹³⁶ Buhârî, *Buyu'*, 85. Zeyd'in bu yorumu hadisteki nehyin kesin bir yasaklama olmadığını, o şartlarda ortaya çıkan bir anlaşmazlığın çözümü konusunda yol gösterici nitelikte olduğunu göstermektedir, bk. Güner, *Sünnetten Topluma*, s. 69.

⁹³⁷ Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 16.

⁹³⁸ Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, I, 23.

⁹³⁹ Tirmizî, *Tefsir*, 39, (وإذا أردت فتنه قوم فتوفني غير مفتون).

⁹⁴⁰ Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, I, 346.

⁹⁴¹ Mâlik b. Enes, *Dahâyâ*, 4; Müslim, *Edâhî*, 28; Ebû Dâvûd, *Edâhî*, 9.

Farisîlerin bunu yaptıkları halde çocuklarının zarar görmediğini öğrendim.”⁹⁴²
 Hurma aşılama (telkîhu'n-nahl)⁹⁴³ hakkındaki uygulaması da bir tür yasak (men etme) kabul edilen Hz. Peygamber bir süre sonra kendi uygulamasının hurmalara zarar verdiğini görüp tecrübe edince bu yasağından vazgeçmiştir.⁹⁴⁴

Hadis şârihleri de hadislerdeki nehiylerin sebepleri üzerinde değerlendirmeler yapmışlar ve nehiylerin arka planını yakalamaya çalışmışlardır. Örneğin Câbir'in “Allah Rasûlü sırt üstü yatarak ayağı ayak üstüne atmayı yasakladı” rivâyetini değerlendiren Hattâbî şöyle demiştir: “Peygamberin zamanında elbise kıtlığı vardı. Çoğu kimse, sadece beline saracağı bir peştamal bulabiliyordu. Peştamalin altına henüz şalvar gibi şeyler giymek toplumda yerleşmemişti. Bu haliyle sırt üstü yatan kimse, ayağını ayak üstüne atınca görülmesi haram olan bölgeleri görünüyordu. Bunun için Hz. Peygamber yasakladı.”⁹⁴⁵

İbn Hacer, kırmızı eğere oturma yasağı ile ilgili yaptığı değerlendirmede yasağın gerekçeleri üzerinde tartışmış ve farklı ihtimaller üzerinde durmuş ve hükmün gerekçeye göre değişebileceğini ifade etmiştir:

“...Yasağın kırmızı ile tahsîs edilmeyip, bu tip bir eğere oturmaya alışkanlık haline getirip rahatından dolayı ondan vazgeçemeyen kişi için olduğunu söylersek, bu dünyevî bir maslahat için konulmuş irşadî bir nehiydir; Acemlere teşebbüh olduğunu söylersek, bu, dînî bir maslahat için konulmuştur. Ama onların bu şiarları

⁹⁴² Müslim, Nikâh, 140; Musa Carullah Bigiyef, her ne kadar Hz. Peygamber bu yasak fikrinden vazgeçmiş de olsa, yasak fikrinin bir fayda içerdiğini kabul etmektedir: “Hadiste de görüldüğü gibi Hz. Peygamber insanların tecrübesine bakarak yasaklamak istediği bir şeyden vazgeçmiştir. Aslında onun bu isteği büyük faydalar ihtivâ eden nebevî bir öğretimdir. Zira emzikli bir anne aynı anda hamile kaldığı zaman, bir taraftan hamilelikle süt bozulacak ve emen yavru zarar görecektir, diğer taraftan anne zayıf düşecek ve sağlıklı nesiller yetişmemiş olacaktır. Hz. Peygamber'in bu isteği aydınlatıcı bir görüştür.” bk. Bigiyef, *Kur'ân Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım*, s. 104.

⁹⁴³ Müslim, Fedâil, 139-141.

⁹⁴⁴ Bk. Bigiyef, *Kur'ân Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım*, s. 105. Bigiyef, Hz. Peygamber'in bu davranışının hikmetler ve öğreticilik içerdiği görüşündedir. Bu düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir: Aslında Hz. Peygamber'in işin başında hurma aşılama yasaklaması imanin maslahatı için konulmuş bir yasaktır. Hz. Peygamber bununla kainatta her şeyin, her türlü sebebin ilahî sünnetler doğrultusunda gerçekleştiğini, görünen sebeplerin gayet basit olduğunu, aslî sebebin Allah'ın hükmüne bağlı olduğunu göstermek istemiştir. Hadiste “Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz” derken de bunu kastetmiştir. Nitekim müminleri iman ve doğru inanca yönettikten sonra, yani, kainatta meydana gelen her olayın Allah'tan olduğunu, her şeyin onun nimeti sayesinde meydana geldiğini, sebeplerin sünnetullahâ göre oluştuğunu öğrettikten sonra, onlara bu sebeplere sarılmalarına, yani hurmalarını aşılamalarına müsaade etmiştir.”

⁹⁴⁵ Hattâbî, *Meâlimü's-sünen*, IV, 120.

(kırmızıyı kullanmaları) o zamandı ve onlar kafirdi, bu şîârları halen devam etmemektedir, şu an yoktur. Dolayısıyla kerâhet de ortadan kalkar” demiştir.⁹⁴⁶

Kastallânî de bazı nehiyer ile ilgili sebep tespitinde bulunmuştur. Mesela dövme ile ilgili tespitinde “Allah’ın yarattığını değiştirmek” niyetini gerekçe olarak kullanmıştır.⁹⁴⁷ Sarımsak yemenin yasaklığını, kokusunun kötülüğüne bağlamıştır.⁹⁴⁸

Şah Veliyyullah Dihlevî, nehiyer ile ilgili sebep bağlamında orijinal ve müfîd değerlendirmeler yapmıştır. Örneğin öfke halinde hüküm vermenin yasaklanmasının sebebini, öfke halinde hakimin deliller ve karîneler üzerinde ve hakkın görülmesi hususunda sağlıklı bir şekilde düşünme ve değerlendirme yapamayacak olması olarak açıklamıştır.⁹⁴⁹ Bazı hadislerde namaz kılınması yasaklanan yerlerden bahsedilmektedir. Bunlar; Çöplük, mezarlık, mezbehane, yol ortası, hamam, deve ağılı, kabenin damı gibi yerlerdir.⁹⁵⁰ Babil arazisi de lanetli olduğu için yasaklanmıştır. Dihlevî, bu yasakların sebebini, temizlik, kabirleri mescid edinmeme, kalp huzurunu ve namazda huşuyu sağlama, gazaba uğramış mekanlardan uzak durma olarak açıklamıştır.⁹⁵¹ Dihlevî’ye göre namaz kılarken hamîsa, ferrûc gibi bazı kıyafetler, nefsi etki altına alıp namazdaki huşuyu etkilemesinden dolayı nehyedilmiştir. Bu meyanda Hz. Peygamber’in Hz. Âişe’ye nakışlı perdeden dolayı namazda duyduğu rahatsızlığı dile getirmesi örnek gösterilebilir.⁹⁵² Dihlevî’ye göre vârise vasiyetin yasaklanmasının gerekçesi, Câhiliye dönemindeki uygulamaya dayanmaktadır. Bu dönemde insanlar vasiyet yoluyla birbirlerine zarar veriyorlar, varlığı zorunlu hikmeti önemsemiyorlar,⁹⁵³ yani yakınlık sebebiyle ortaya çıkan miras hukukunun, sağlayacağı düzen ve faydaları görmezden geliyorlardı.

Gerekçe bağlamında, mut’a nikâhını değerlendiren Dihlevî, Rasûlullah’ın mut’a nikâhına birkaç gün ruhsat verdiğini, İbn Abbâs’ın da belirttiği üzere bu ruhsatın, ailesinin bulunmadığı beldeye gelen kimseler hakkında duyulan ihtiyaca

⁹⁴⁶ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, X, 307.

⁹⁴⁷ Kastallânî, *İrşâd*, V, 55.

⁹⁴⁸ Kastallânî, *İrşâd*, XII, 240.

⁹⁴⁹ Dihlevî, *Hüccetulahî’l-bâliga*, II, 257.

⁹⁵⁰ Tirmizî, *Salât*, 258; İbn Mâce, *Tahâret*, 21, Mesâcid, 4; Ayrıca bk. Sâbık, *Fıkhu’s-sünne*, I, 182.

⁹⁵¹ Dihlevî, *Hüccetulahî’l-bâliga*, I, 327.

⁹⁵² Dihlevî, *Hüccetulahî’l-bâliga*, I, 328-329.

⁹⁵³ Dihlevî, *Hüccetulahî’l-bâliga*, II, 179.

müstenid olduğunu belirtmiştir. Yasak ise, bu ihtiyacın zaman itibariyle bulunmaması esasına dayanmaktadır.⁹⁵⁴

Bayram günlerinde orucun yasak oluşu konusuna değinen Dihlevî'ye göre bayram günlerinde oruç tutma yasağı, bayramın gerçek anlamda yaşanmasını temin etmek, aşrılığın önüne geçmek içindir.⁹⁵⁵

Hakîm et-Tirmizî de, *el-Menhiyyat*'ında sebep açısından önemli tespitler yapmıştır. Örneğin tek elbise ile örtünmenin yasaklığı konusunda farklı bir gerekçeden bahsetmektedir. Bu gerekçe, cin ve şeytanların insanların avret yerlerine bakıp, gülmeleri ve alay etmeleridir.⁹⁵⁶ Diğer bir örnekte Hakîm et-Tirmizî, ayakta ayakkabı giymenin yasaklığının gerekçesini uzun ve ayrıntılı bir şekilde açıklamaktadır. Hakîm, rivâyetle ilgili tıbben önemli tespitlerde bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in, yasakla ilgili, *أني أخاف أن يحدث داء لا دواء له* “Çaresi olmayan bir hastalığın ortaya çıkmasından korkuyorum” sözünü naklettikten sonra şöyle devam etmektedir:

“Bu sözle Hz. Peygamber, illeti açıklamıştır. Cesedin (bedenin) senin üzerinde hakkı vardır. Onu (bedeni) gücü yetmeyecek bir duruma ittiğinde bir hastalık ortaya çıkabilir ve ona zulmetmiş olursun. Bedenin dik durması iki ayak üzerindeyken mümkündür. Eğer sen ayaktayken ayakkabı giymeye çalışırsan ayakkabı giymek için tek ayağını kaldırmaktan kaçamazsın ve bedenin yükü tek ayak üzerine biner. Bu ise damarları zorlar. Bu zorlama olduğunda bir hastalık ortaya çıkacağından emin olunmaz. Çünkü damarlar kanın ve havanın dolaştığı yerlerdir. Bu zorlama halinde daralma olduğu için, kan ve havada (oksijende) bir dalgalanma

⁹⁵⁴ Dihlevî, , *Hüccetulahi'l-bâliga*, II, 198; İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 472-473. İslâm öncesi Araplar'da bir erkek istediği kadar kadınla evlenebilirdi. Kızlar genellikle on iki yaşına basmadan evlendirilir, ancak çocuk doğurduktan sonra aileye dahil edilirdi. Nikâh dini bir özellik taşımaz ve evlilik yoluyla kurulan akrabalıklar gibi nikâhın da bir önemi yoktu, bk. Şemsedin Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, (Ankara: Ankara Okulu yay., 1997), s. 122-124; Ayrıca bk. Abdülkerim Özaydın, “Arap” *DİA*, III, 321. Özaydın, Câhiliye döneminde nikâh konusunda utarılacak uygulamaların varlığından bahsetmiştir. Câhiliye döneminde servet ve gücü olanın istedikleri kadar kadın ve cariye alabildiklerini, on eşi bulunanların sayısının hayli fazla olduğunu belirtmiştir.

⁹⁵⁵ Dihlevî, , *Hüccetulahi'l-bâliga*, II, 82. Eşinin izni olmadan oruç tutmanın yasaklığı konusunda da açıklamalarda bulunan Dihlevî bu yasaktaki amacı; kocanın bazı haklarının kaybının engellenmesi olarak tespit etmiştir. Çünkü oruç tutan kadın cazibesini kaybeder ve kocasının sıkıntı duymasına neden olabilir. Bk. Dihlevî, *Hüccetulahi'l-bâliga*, II, 82.

⁹⁵⁶ Hakîm Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 8. “İştimalu's-samâ”nın illetini ise bu tür giyinmelerde avret yerlerinin görülmesi olarak açıklamaktadır. Bk. Hakim Tirmizî, *Menhiyyat*, s. 6-7.

meydana gelir ve belki de bedenden asla çıkmayacak bir hastalık ortaya çıkabilir. Belki de sıkışma halinde damar daraldığında damarlardaki kan azalacak ve kan pıhtı haline gelecek, pıhtı haline gelince akmayacak ve bozuk bir kan haline dönüşecek. Belki hava dolaşımı büzülecek ve sakinlik bozulacak. Bu çok önemli bir durumdur. Allah Teâlâ kullarına şöyle tavsiyede bulunuyor: “*Elinizle kendinizi tehlikeye atmayın*”⁹⁵⁷, “*Kendinizi öldürmeyin, Allah size karşı merhametlidir. Bunu kim düşmanca ve zalimane bir şekilde yaparsa onu cehenneme atarız, bu Allah için çok kolaydır.*”⁹⁵⁸ Bu tehdîde dikkat et!”⁹⁵⁹

Hz. Peygamber’in nehiyelerini inceleyen İbn Hibbân da nehiydeki sebebi anlamaya ve bu sebebe göre hüküm vermeye yönelik olarak *Sahih*’inin “nevâhî” bölümünün 43. nev’i için “var olan sebeplere ve bilinen, zikredilen illetlere binâen yasaklanan şeyler” başlığını kullanmış ve bu nev’ başlığı altında birçok konuyu işlemiştir. Burada işlediği hadislerde nev’ başlığından da anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber tarafından nehyin illeti genelde açıklanmıştır.⁹⁶⁰

Hadislerde vârid olan nehiyelerin illetin tespiti ile ilgili, İbn Hibbân’ın yüze vurmaya yasaklayan Buhârî rivâyetini kullanıp, ardından illet olarak Hz. Adem’in Rahmanın sûretinde yaratıldığını anlatan Müslim rivâyetini kullanması örnek verilebilir.⁹⁶¹ İbn Hibbân’ın sebep üzerinde durduğu bir diğer hadis ise sağ ile istincâ’nın yasaklandığı hadistir. İbn Hibbân’ın tahrîc ettiği hadisler incelendiğinde sebep genel anlamda sağ ile istincâ’nın, kir ve pisliğin direkt olarak ele bulaşması üzerine bina edilmiştir.⁹⁶² Hz. Peygamber’in sağ el ile yeme emri ile birleştiğinde bu gerekçenin yemek yenilecek eldeki hijyeni sağlamaya yönelik olduğu görülmektedir.

⁹⁵⁷ Bakara, 2/195.

⁹⁵⁸ Nisâ, 4/29-30.

⁹⁵⁹ Hakîm Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 7.

⁹⁶⁰ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 246-247. Örneğin üç kişinin fısıldaşmasını nehyeden Müslim rivâyetinin ardından, illeti içeren ve illeti üçüncü kişinin üzülmesi olarak tespit eden Buhârî rivâyetine yer vermektedir. Diğer bir örnekte ise, ölümü temenni etmenin yasaklanmasının illeti iyiliğin artması veya tövbenin gerçekleşmesi ihtimali olarak belirlenmiştir.

⁹⁶¹ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 80. Ancak İbn Hibbân tarafından yapılan bu illet tespiti kanaatimizce isabetli bir değerlendirme gibi gözükmemektedir. Çünkü yüze vurmaya yasaklayan rivâyette الوجه Hz. Adem’in rahmanın suretinde yaratıldığının anlatıldığı rivâyette ise الصورة kelimesi kullanılmaktadır. Arap dili açısından bu iki kelimenin müradif olarak değerlendirilmesi pek mümkün görünmemektedir.

⁹⁶² İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 69-70.; Ayrıca bk. Sâbık, *Fıkhu’s-sünne*, I, 24.

Hiz. Peygamber'in bazı nehiyelerinin sebepleri esbâbı- vurûd eserlerinde zikredilmiştir. Örneğin Hakîm'in Müstedrek'inde yer alan bir hadiste Hiz. Peygamber İshak b. Abdillâh b. Ebî Tâlha'dan rivâyet edilen bir hadiste “Boş ve gereksiz sözlerin konuşulduğu meclislerde oturmaktan sakınınız”⁹⁶³ buyurmuştur. Hadisin vurud sebebi olarak Ebû Tâlha'dan şu olay nakledilmektedir:

*“Evin önündeki avluda oturduk, konuşuyorduk. O sırada Rasûlullah geldi, karşımıza durdu ve yol üzerinde oturmaktan kaçınınız, buyurdu. Biz de, bazı şeyler müzâkere etmek ve konuşmak için oturuyoruz, dedik. Rasûlullah, öyleyse yolun hakkınız veriniz, gözü harama bakmaktan koruyunuz, selama karşılık veriniz ve güzel söyleyiniz, buyurdu.”*⁹⁶⁴

Hiz. Peygamber'in nehiyelerde göz önünde bulundurduğu bazı gerekçeler ise bugün karantina denilen uygulamanın asırlar önce uygulandığını göstermektedir. O hastalığı mahdût bir bölgede tutmak ve yayılmasını engellemek amacıyla “Tâûn olan yerden çıkmayı ve oraya girmeyi yasaklamıştır.”⁹⁶⁵ Hiz. Ömer'in Şam'da meydana gelen vebâ gerekçesiyle bunu tatbik etmek istemesi üzerine Ebû Ubeyde “Keşke bunu senden başkası söyleseydi, siz Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsunuz” demiştir. Hiz.Ömer bunun üzerine “Evet. Allah'ın kaderinden Allah'ın kaderine kaçırıyoruz” demiştir.⁹⁶⁶ Bu örnek sahabenin genelde hadise, özelde hadisler içerisinde vârid olan bir nehye bakış açılarının farklılığını göstermesi açısından önemlidir.

Nehiylerdeki sebeplerin bilinmesinin veya araştırılmasının önemine işaret eden açıklamalara karşın Şâtıbî, bazı konularda vârid olan nehiyelerin illetlerinin anlaşılamayacağını belirtmiş, ibadetlerde cins açısından anlaşıldığı halde husûsîlik açısından anlaşılamayacak illetlerin varlığını kabul etmiştir. Örnek olarak Hiz. Peygamber'in günün iki ucunda yani güneş doğarken ve batarken namaz kılmayı yasaklayarak, illet olarak güneşin şeytanın iki boynuzu arasından doğmasını

⁹⁶³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 326.

⁹⁶⁴ İbn Hamza, *el-Beyân ve't-ta'rîf fi esbâbi'l-vürûdi'l-hadîs*, (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, t.y.), I, 316.

⁹⁶⁵ Müslim, *Selâm*, 92.

⁹⁶⁶ Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, I, 345.

gösterdiğini vermiştir.⁹⁶⁷ Kastallânî de sabah namazından sonra güneş doğuncaya kadar namaz kılınmasının yasaklanmasının sebepsiz olduğunu, bir gerekçesi olmadığını öne sürmüştür.⁹⁶⁸

Buna karşın Şâtıbî, namazı uzun kıldırma, visâl orucu gibi nehiylerin Şâri tarafından göz önünde bulundurulmuş ve akılla kavranabilen bir sebebe (illete) dayandığını kabul etmiştir.⁹⁶⁹ Ayrıca Şâtıbî yasaklardaki şer'î maksatların çeşitli açılardan bilinebileceğini belirtmiştir. Ona göre, ilk önce gelen yasak kiplerine, bu şekilde anlaşılamazsa yasakların illetlerine bakılır.⁹⁷⁰

Hz. Peygamber'in nehiyelerinin sebeplerinin veya hikmetlerinin anlaşılmasının zamanla karşılaşılan durumlarla idrâk edilebileceğine dair Mu'tezilî âlim Câhız'ın, hocası Ebû İshâk en-Nazzâm (v. 160/777)'dan naklettiği bir anekdot şöyledir: "Henüz küçük yaşta iken, Hz. Peygamber'in 'kırbanın ağzını dışa doğru kıvrarak (ve kaba dökmeden ağız dayayarak) su içmeyi nehyettiğini'⁹⁷¹ duymuştum. 'Bu hadiste bir gariplik var; kırbanın ağzından içmekte ne ola ki böyle bir nehiy gelmiş?' diyordum. Nihayet günün birinde, kırbanın ağzından su içen bir adamı bir yılanın soktuğu; yılanların kırba ağızlarına girdikleri haberi duyuldu. Anladım ki, te'vîlini bilmediğim her hadisin, ben bilmesem de bir izah tarzı vardır".⁹⁷²

Muhammed Esed de, Câhız gibi, bazı nehiyelerin sebeplerinin ilk bakışta anlaşılamayacağını, ancak bunların bir faydayı ihtivâ ettiğini düşünmekte ve bunu şöyle ifade etmektedir:

"Biz Müslümanlar inanıyoruz ki Peygamberimiz, insanlık aleminin tanıdığı en büyük rehber ve kumandandır. Tabiatıyla inanmış oluyoruz ki, O (s.a) dinin rûhî ve ictimâî cephelerini bizim bilebileceğimizden çok daha iyi biliyordu. Bize bir şeyi emretti veya yasak etti ise bu, takdir edilmiş, ölçülüp biçilmiş bir iş olduğu, insanların rûhî ve sosyal menfaatlerinin bunu gerektirdiğini gördüğü için böyle

⁹⁶⁷ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 303.; Benzer bir yorum için bk. Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 141, Erdoğan'a göre haramlarda asıl illetin taabbudiliği neticesi söz konusu ise, bu gibi konularda çeşitli tevillerle hükmü değiştirmek makbul değildir.

⁹⁶⁸ Kastallânî, II, 257.

⁹⁶⁹ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 137.

⁹⁷⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 396-397.

⁹⁷¹ Buhârî, Eşribe, 23.

⁹⁷² Cahiz, *Kitabu'l-hayevân*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), IV, 390.

olmuştur. Bu, bazen açıkça ortada olur, çok defa veya bazen de, tecrübesi az, sıradan bir kişi nazarında kapalı (anlaşılmaz) olabilir.”⁹⁷³

Esed’in açıklamalarından nehiydeki sebebin bazen net bir şekilde görülebileceği bazen ise bu alanda uzman olmayan kişiler tarafından görülemeyeceği sonucu çıkmaktadır. Ancak her hâlü kârda bir sebebin varlığından söz edilmektedir.

Hadislerdeki sebeplerin tespitindeki diğer bir konu ise dînî sebeplerin yanında dünyevî bazı sebeplerle Şâri’nin ibadet ve muâmelâta dair bazı konularda mükelleflere bazı davranışları yasaklamış olmasıdır. Namaz kılınması mekrûh olan vakitler, namazın mekrûhları, orucun mekrûhları, yeme-içme, giyim-kuşam, temizlik, kadın-erkek ve karı-koca ilişkileri, alım-satım gibi konulardaki bazı durumlar dünyevî bir maslahat gereği nehyedilmiştir.⁹⁷⁴ Hz. Peygamber’in nehiyelerindeki amaçlar, bazen dünyevî bazen dîni bir mahiyette olabilir. Ancak değişmeyen sonuç, Hz. Peygamber’in yasaklarında dünya ve ahiret maslahatını gözetten bir mahiyet olmasıdır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in nehiyeleri yorumlanırken bu maslahatlar (amaçlar) tespit edilmeli ve dikkate alınmalıdır.⁹⁷⁵ Bize göre, yukarıda verilen örnekler, dînî olsun dünyevî olsun, Hz. Peygamber’in nehiyelerinde bir amacın hedeflendiğini, çoğu yasağın bir sebebe ve gerekçeye dayandığını göstermektedir. Ancak bu noktada ortaya bir zorluk çıkmaktadır. Bu zorluk, söz konusu yasaklardaki, sebep veya gerekçelerin tespitinde dînî ve dünyevî olarak bir ayrım yapmaktır. Hangi sebebin dînî hangisinin dünyevî olduğunun tespiti de sebebin tespiti kadar önemlidir. Şâtıbî’nin de üstünde durduğu gibi taabbudî konularda sebebin, tespit edilme imkanı tartışmalıdır. Bu nedenle sebebin tayininde dikkatli davranılması ve çok boyutlu bir araştırma yapılması gerekmektedir. Zâhiren görülen bir sebebin veya illetin asıl sebep olup olmadığı iyice tahkik edilmelidir. Zira sebebin tespiti hadisin bağlayıcılık durumunu belirlemede önemli bir rol üstlenmektedir.

⁹⁷³ Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 92-93. Esed nehiy konusuna da şamil kılınabilecek bir değerlendirme daha yapmıştır. Ona göre, biz Rasûlullah’ın emirlerinin en uzak hedef ve gayelerini anlayabilirken, bazan ancak sathî maksadlarına erebiliriz. Durum hangi şekilde olursa olsun Esed’e göre Rasûlullah’a aidiyeti sabit olan emirlere uygun hareket etmek gerekir.

⁹⁷⁴ Koca, “Mekrûh”, s. 583. Koca, dünyevi bir maslahat gereği yasaklanan bu davranışların fıkıh ve ilmihal kitaplarının “kerâhiyye ve istinsâh” bölümleriyle ahlak ve âdâb kitaplarında müstakil olarak ele alındığını söylemektedir.

⁹⁷⁵ Faruk Çaykara, *Kur’an’ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, (Ankara: AÜSBE, basılmamış doktora tezi, 2007), s. 121.

4. Nehyin Bağlayıcılık Durumunun Belirlenmesi

Hiz. Peygamber'in nehyettiği davranış ve fiillerin anlam ve yorumunda, rivâyet bütünlüğünün sağlanması, var ise ihtilâfın giderilmesi ve gerekçenin tespitinin ardından, nehyin ne derece bağlayıcı olduğunun tespiti, nehiyeler karşısındaki tavrın nasıl olması gerektiğini önemli ölçüde belirleyecektir. Dolayısıyla nebevî nehiyelerin bağlayıcılık durumunun tespiti büyük önem arz etmektedir. Aslında, bağlayıcılık durumunun tespiti, önceki üç aşamanın uygulanmasıyla kendiliğinden ortaya çıkacak bir durumdur. Özellikle gerekçe ile bağlayıcılık durumu arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü Hiz. Peygamber'in nehiyelerinin hikmetleri, ancak bu nehiyelerdeki nitelik farklarının veya kayıtların (takyîdlerin) yani nehyin bağlayıcılık durumunun bilinmesi ile mümkündür.⁹⁷⁶

Hadis şarihlerinden İbn Abdilberr "Hiz. Peygamber'den gelen ve nehiy içeren bütün haberleri tahrîm olarak değerlendirmek vâciptir. Ancak haberin içinde veya ondan bağımsız olan ve murâdın nedb veya edeb olduğuna işaret eden bir delil bulunursa delile göre hüküm verilir." diyerek hadisteki murâdın yani sebebin nehyin bağlayıcılığına olan etkisine dikkat çekmek istemiştir.⁹⁷⁷

Hadislerdeki gerekçelerin bağlayıcılığa etkisi hakkında tartışılan bir konu ise gerekçenin veya sebebin yokluğu, ortadan kalkması halinde hükmün ne olacağıdır. Hadislerin yazılma yasağını değerlendiren Abdülganî Abdülhâlık'ın şu değerlendirmesinden nehyin sebebinin ortada kalkması ile nehyin de hükümsüz olmayacağı, sebebin tekrar varlığının söz konusu olabileceği ve sebebin tekrar vukûu ile nehyin bağlayıcılığının, yeniden gündeme gelebileceği anlaşılmaktadır:

"Suyutî ve İmam Nevevî'nin sözlerine gelince, bunlardan nesholunduğunu anlamak mümkün değildir. Çünkü ilk zamanlarda getirilen yasaklama, sünnetle Kur'ân'ın karışma endişesi bulunduğu taktirdedir. İzin ise bu endişenin bulunmadığı durumlara hastır. Bu nedenle iznin, nehyi ortadan kaldırması söz konusu olamaz. Zira her ikisi, aynı noktada ve aynı durumda vârid olmamıştır. Bilakis, her biri, ayrı

⁹⁷⁶ Ayhan Tekineş, "Şerhu Meâni'l-âsâr'da Hadisler Arasındaki İhtilâfları Çözümleme Yöntemi", *SÜİFD*, 3 (2001): s. 205.

⁹⁷⁷ İbn Abdilberr, *Temhid*, I, 140.

bir durum ve ayrı bir illetten doğmuştur. Dolayısıyla her birinin kıyamete kadar hükümleri müstakil olarak devam edecektir. Karıştırma endişesinin bulunduğu durumlarda yasak devreye girecek, bulunmadığı zamanlarda ise izin tahakkuk edecektir. Bu durumda nesih nerededir.”⁹⁷⁸

Yapılan bu yorumlardan daha önemlisi, nehiylerin sebepleri ve bu nehiyelerdeki amacı doğrultusunda, ilk defa yorum yapan ve hüküm vererek bazı nehiylerin değişik durumlarda, herkes için bağlayıcı olmayacağını ifade eden bizâtihi Hz. Peygamber olmasıdır. Hastalığından dolayı Abdurrahman b. Avf’a ipek giymesi için izin verilmesi⁹⁷⁹ şahsî anlamda bir bağlayıcı olmama durumunu ifade etmektedir. İslâm’ın ilk dönemlerinde kibir nedeniyle elbisenin ayağa doğru yayılmasının, daha sonra îzâr’ın yayılmasının yasaklanması üzerine, Ebû Bekir zayıflığını öne sürerek elbisesinin ayağının üzerine doğru düştüğünü dile getirerek durumunu Hz. Peygamber’e iletmesini bir istisna olarak göstermesi, Hz. Peygamber’in ona *لست منهم أبا بكر* “*Ebû Bekir sen onlardan değilsin*” demesi de⁹⁸⁰ nehyin şahsî planda herkes için bağlayıcı olamayacağını göstermektedir. Hz. Peygamber, her iki durumda da söz konusu nehiylerin sebebi, çerçevesinde bir yorum yapmış ve bu sebebin ismi geçen sahabîler veya içinde buldukları durumda önem arz etmediğini düşünerek izin vermeyi tercih etmiştir.

İbn Kuteybe bu bağlamda kabir ziyareti, kurban etlerinin üç günden fazla süreyle biriktirilmesi ve kaplar içindeki nebîzin yasaklanması ile ilgili olarak Hz. Peygamber’in bu yasaklarından vazgeçtiğini ama yasaktan vazgeçerken bir şerh koymuş olduğunu belirtmiş ve nehiylerin duruma göre bağlayıcılıklarını kaybedebileceğini şöyle belirtmiştir:

⁹⁷⁸ Abdülhâlık, *Hücciyetü’s-sünne*, s. 446.

⁹⁷⁹ Buhârî, Cihâd, 91, Libâs, 29; Müslim, Libâs ve Zînet, 25; Nesâî, (Riyâd: Mektebetü’l-meârif, t.y.), Zînet, 92.

⁹⁸⁰ Buhârî, Edep, 55; Ayrıca bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 21.

“Bütün bu hadisler, Allah Teâlâ’nın bazı şeyleri yasaklaması konusunda Hz. Peygambere ruhsat verdiğini, bir şeyi haram kıldıktan sonra da dilediği kimseler için istisnâ etme iznine sahip olduğunu göstermektedir.”⁹⁸¹

İbn Hibbân’ın Kur’ân ile düşman yurduna gidilmesinin yasaklanması ile ilgili açıklamaları bazı nehiylerin devamlılık arz etmeyeceğini ve değişen şartlara göre bağlayıcı olmayacağını göstermektedir. İbn Hibbân’a göre “hadiste kastedilen düşmanın Kur’ân’a ulaşmasıdır. Düşman zayıfken, müslümanlar kuvvetli iken, Müslümanlardan biri Kur’ân ile yolculuğa çıksa veya ordunun ortasında Kur’ân’ın başına bir şey gelmeyeceğinden emin olursa, yolculuk mübâh olur. Ama emin olmazsa dâru’l-harbe Kur’ân ile yolculuk câiz olmaz.”⁹⁸²

Bağlayıcılık noktasında, nehyin değişkenlik gösterebileceği veya nehyi ortadan kaldıracak ârizî durumlar söz konusudur. Örneğin yatsı namazından sonra konuşma yasağı ile ilgili kişiyi sabah namazına uyandıracak biri varsa veya hayırlı sohbet edeceği biri varsa kerâhetin ortadan kalkacağı ileri sürülmüştür.⁹⁸³

Hulle ile ilgili yapmış olduğu yorumda İmam Şâtıbî, nehiylerin bağlayıcılık durumuna iyi bir örnek vermiştir. Hadiste “Rasûlullah hulleciye ve kendisi için hulle yapılanı lanet etmiştir”⁹⁸⁴ buyrulmaktadır. Hadisten yola çıkarak, hulleye cevaz verilen dönem için Şâtıbî şu yorumu yapmaktadır:

“Hz. Peygamber döneminde eşlerin birbirlerine tekrar dönmelerini sağlamak için hulle nikâhına cevaz vermek suretiyle hafifletme ve ruhsat tanımayı gerektiren gerekçe mevcuttu.”⁹⁸⁵

Şâtıbî’nin bu yorumunda dikkat çeken nokta, izin verilen bir konunun, izne gerekçe olan durumun ortadan kalkması ile yasaklanmasıdır. Yani gerekçelerin

⁹⁸¹ Bk. İbn Kuteybe, *Te’vil*, s. 286; Ayrıca bk. Karadâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Olarak Sünnet*, s. 34-35. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in ipeği erkeklere haram kıldığı halde özel bir sebepten dolayı Abdurrahman b. Avf’ın giymesine izin vermesi örnek gösterilebilir. İbn Kuteybe bu tür uygulamalar için şu tanımlamayı yapmıştır: “Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e kendi ictihadını açıklamasını emrettiği ve kendinden bir sünnet ortaya koymasını mübâh kıldığı, Rasûlullah’ın da özür ve illet sahiplerinden dilediği kimselere ruhsat verdiği sünnetler.” bk. Karadâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Olarak Sünnet*, s. 33.

⁹⁸² İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 298.

⁹⁸³ Sâbık, *Fıkhu’s-sünne*, I, 72.

⁹⁸⁴ Ebû Dâvûd, *Nikâh*, 15; İbn Mâce, *Nikâh*, 33.

⁹⁸⁵ Şâtıbî, *Muvâfakât*, II, 415.

ortadan kalkması bazen nehyin hükmünü tartışmalı hale getirirken, bazen bizâtihi nehyin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Yukarıda verilen örneklerden hareketle nehiylerin bağlayıcılık durumunun ortaya konulmasında yapılan yorumların sebep merkezli olduğu görülmektedir. Örnek yorumlara göre, sebebin ortadan kalkması veya değişkenlik göstermesi gibi etkenlerle nehiylerin bağlayıcılık durumunun değişebileceği söylenebilir.

Bu bölümde Hz. Peygamber'in nehiyelerinin anlam ve yorumunda takip edilmesi gereken metot konusundaki ilkeleri değerlendirmeye çalıştık. Bu ilkelerin her birinin birbiri ile bağlantılı olduğu, aslında birbirlerini tamamladıkları görülmektedir. Diğer bir deyişle her biri bir aşamayı oluşturmakta ve bir yöntemin parçalarını ifade etmektedirler.

Şöyle ki, rivâyet bütünlüğü yöntemin ilk aşamasıdır. Bu aşama olmadan konunun sıhhatli bir değerlendirmesini yapmak mümkün değildir ve bu aşama olmadan diğer aşamalara geçişin de imkanı yoktur. Bu aşamanın ardından aynı konuya ait hadisler arasındaki ihtilâfın giderilmesi gerekmektedir.

Ardından, üzerinde çalışılacak, anlam ve yorum eylemleri gerçekleştirilecek nehyin sebebinin veya varsa sebep-i vurûdunu araştırma gelmektedir. Bu aşamada bir sonraki aşamanın tamamlayıcısı veya ön koşuludur. Sebebin tayini ile hadiste var olan hükmün muhâtaplarını bağlayıcılık durumu çok daha rahat ortaya koyulabilecektir. Ayrıca Hz. Peygamber'in davranışlarının sebeplerinin bilinmesi, aralarında ihtilâf vukû bulunduğu iddia edilen birçok hadisin gerçekte çelişki halinde olup olmadığını da ortaya koyacaktır.⁹⁸⁶

Bize göre aşamalı olan bu yöntem hadislerdeki nehiyelerin anlaşılmasında ve bugünkü bağlayıcılık durumunun tespitinde uygulanabilecek bir yöntemdir. Elbette bu yöntem tamamıyla orijinal bir yöntem değildir. Tahâvî, Şevkânî, İbn Hibbân vb. bu yöntemi uygulamış ve bu yöntem uygulamasının örneklerini sunmuşlardır. Bizim onların yaptığının üzerine koyduğumuz bu yöntemi daha somut hale getirmek ve

⁹⁸⁶ Tekineş, “Şerhu Meani'l-asar'da Hadisler Arasındaki İhtilâfları Çözümleme Yöntemi”, s. 215. Tekineş Tahâvî'nin eserini bu nedenle “Şerhu Meâni'l-âsâr” “haberlerin anlamlarını açıklama” olarak isimlendirdiğini ileri sürmektedir.

aşamalarını belirleyerek daha uygulanabilir bir metot olarak sunmaktır. Beşinci bölümde bunun örnekleri üzerinde durulacaktır.

Nehiylerin anlam ve yorumunda yukarıda incelediğimiz ana başlıklar dışında göz önünde bulundurulması gereken başka önemli etkenler de vardır. Nehyin Hz. Peygamber'den hangi sıfatla ve hangi şartlarda sâdır olduğunun tespiti bunlardan biridir. Örneğin ileride ayrıntılı bir şekilde işleyeceğimiz kurban etleri ile ilgili nehyin Hz. Peygamber'den imam (devlet başkanı) sıfatı ile sadır olduğu belirtilmekte⁹⁸⁷ ve nehy bu duruma göre kritik edilmektedir. Yine, av, bahçe, sürü ve tarla köpekleri dışında evde köpek beslemeyi Hz. Peygamber hoş karşılamamış⁹⁸⁸ ancak bu duruma rağmen Ebû Muhammed b. Zeyd el-Kayravânî korku zamanlarında evinde köpek beslemiştir. İmam Mâlik'in bunu mekrûh kabul ettiği kendisine söylenince cevabı şöyle olmuştur: "Eğer İmam Mâlik bu zamanda yaşasaydı, kapısında köpek değil de aslan beslerdi."⁹⁸⁹

Nehiylerin anlam ve yorumunda bizim belirlediklerimiz dışında farklı kriterler ve değerlendirme ölçütleri gündeme getirilebilir. Ancak, değinmiş olduğumuz ilkelerin uygulanması halinde birçok nebevî nehyin anlam ve yorumunda daha doğru sonuçlara ulaşılabileceğini düşünmekteyiz.

⁹⁸⁷ Karadâvî, "Nassların İletlerini ve İlgili Buldukları Ortam ve Şartları Göz Önünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tabiinin Metodları", s. 47-48. Ancak Karadâvî bu noktada bir çekincesini ve uyarısını şu şekilde dile getirmektedir: "Burada şu hususa da işaret etmem gerekiyor: Sabit olan nasslarda asıl olan devamlılıktır. Yani bu nasslar, geçici bir meseleyi halletmek, muvakkat ve mahallî durumları nazarı itibara almak üzere gelmemiş, bilakis bunlar kıyamete kadar bütün ümmet için değişmez hükümler ve dâimî yasalar koymak üzere gelmişlerdir. Bunun içindir ki "nasslar, geçici meseleleri halletmek, mevziî ve mahallî durumları ele almak üzere gelmiştir; şartlar ve durumlar değişince, buna bağlı olarak hükümler de değişir." gibi bir iddia ile, sabit nassları bir kenara itme tehlikesine karşı uyanık olmanın gerekliliğini vurgulamak istiyorum. Esasen bu konu, birçoklarının ayaklarının kaydığı, anlayışlarının saptığı bir konudur. Sahabe devrinden beri bu kabil anlayışlara şahit olunmuştur."

⁹⁸⁸ Buhârî, Zebâih, 6. Hadiste Hz. Peygamber ikamet halinde köpek bakanın veya köpek sahibi olanın her gün amelinin azalacağını haber vermiştir. Dolayısıyla bu şekilde köpek edinmek nehy ifade kalıpları içerisinde "kötü akibet" kalıbıyla gelmiş bir nehydir.

⁹⁸⁹ Erdoğan, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, 189. Erdoğan bu örneği "mekrûhun mübâha, mübâhın mekrûha dönüşmesinde" kullanmıştır. Ona göre, bu ve benzeri örneklerde genel ahlâkın bozulması, asayişin kaybolması, zamanın fesâda uğraması gibi nedenlerle mekrûh olan bir hüküm mübâhlığa hatta müstehablığa dönüşebilir.

V.BÖLÜM
HADİSLERDEKİ NEHİLERİN TAHLİLİ

Hz. Peygamber'e ait nehiyeler, aynı statüde değerlendirilmemiş ve anlam ve yorumları hakkında değişik hükümler verilmiştir. Bazı nehiyelerin tahrîm, bazılarının kerâhet ifade ettiği, bazılarının ise sadece irşâd gayesiyle söylendiği belirtilmiştir. Ancak bu değerlendirme ve yorumlar bugün dahi bazı yasakların anlam ve yorumunda ve bağlayıcıkların tespitinde nihâî hükümlere ulaşılmasını sağlayamamıştır. Biz bu noktada Hz. Peygamber'den vârid olan her nehyin özel olarak değerlendirilmesi veya anlaşılmaya çalışılması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu doğrultuda, bu bölümde, Hz. Peygamber'e ait bazı nehiyeleri anlam ve yorum açısından tahlil etmeye çalışacağız. Nehiyelerin anlam ve yorumunda izleyeceğimiz yöntemi bir önceki bölümde ifade etmiştik. Konu seçiminde daha güncel olan, ferdî ve toplumsal hayatta ve ibadetlerde ön plana çıktığını düşündüğümüz bazı konuları işlemeyi uygun gördük ve seçtiğimiz konuların nehiyelerin anlaşılması ve yorumlanmasındaki metot konusunda temel teşkîl edecek nitelikte konular olmasına dikkat ettik.

Hz. Peygamber'den vârid olan nehiyelerin bazı ana başlıklar altında toplanabilmesi mümkündür. Bu ana başlıklar şunlardır:

1. Müşriklere ve Câhiliye adetlerine muhâlafet ve tevhîd inancını koruma amacı taşıyan nehiyeler
2. İbadetlere yönelik nehiyeler
3. Tıbbî nitelikli nehiyeler
4. Kadınlara yönelik nehiyeler
5. Giyim, kuşam, yeme, içme ve âdâbla ilgili nehiyeler
6. Alış- veriş şekillerine yönelik nehiyeler
7. Şartlara göre Hz. Peygamber'in değişik sıfatlarına binâen nehyettikleri

Bu başlıklar altında yer alan bir nehy, konusu itibariyle diğer bir başlık altında da değerlendirilebilir. Ancak her nehyin sebebi veya gerekçesi bağlamında bir ana başlık altında değerlendirilmesinin daha uygun olacağı söylenebilir.

1. Müşriklere ve Câhiliye Adetlerine Muhâlefet ve Tevhîd İnancını Koruma Amacı Taşıyan Nehiyler

Hız. Peygamber tevhîd inancını sağlamlaştırmak ve Câhiliye alışkanlıklarına dönülmesini engellemek maksadıyla bazı davranışları yasaklamıştır. İbn Hibbân nevâhî bölümünün yüz sekizinci nev’inde “Müşriklere ve ehl-i kitaba muhâlefet amacıyla bazı şeylerin men edilmesi” başlığı altında atalarla övünmek, atalar üzerine yemin etmek, çocuğun saçının bir bölümünün tıraş edilip, diğer bölümünde saçın bırakılması gibi konuları işlemiştir.⁹⁹⁰ Ancak İbn Hibbân’ın bu nev’ için konu seçiminde kapsamı dar tuttuğunu düşünmekteyiz. Yorumlara bakıldığında, Hız. Peygamber’in tevhid akidesini koruma ve muhâlefet amacıyla gündeme gelen nehiyleri daha çok kabir ziyareti, şiir ve tasvîdir.

1.1. Kabir Ziyareti

Hız. Peygamber’in önce yasaklayıp daha sonra izin vermiş olduğu kabir ziyareti konusu, nebevî nehiylerin anlam ve yorumundaki metot açısından önemli noktalar içermektedir. Hız. Peygamber’in risâlet görevinde devamlı göz önünde bulundurduğu ve risâletteki yönteminde esas olarak belirlediği ilkelerden biri olan tedricîliğin yansımalarını bu yasakta görebilmekteyiz. Belirli bir dönem için yasaklanan bir fiilin şartların uygunluğu göz önünde bulundurulmuş serbest bırakılması nehiylerin dönemsel olabileceği veya sebebin varlığı veya yokluğuna binâen nehyin hükmünün devam edip etmeyeceğinin belirlenmesinde kabir ziyareti konusu önem arz etmektedir.

Kabir ziyaretini Hız. Peygamber’in İslâm’ın ilk dönemlerinde yasakladığı bilinmektedir. Bu yasağa göre, İbn Abbâs’tan nakledilen bir hadiste Allah’ın kabir ziyareti yapan kadınlara laneti söz konusudur.

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم زائرات القبور والمتخذين عليها المساجد والسرج

“Allah kabirleri ziyaret eden kadınlara, kabirleri mescid edinen ve buralarda kandiller yakanlara lanet etmiştir.”⁹⁹¹

⁹⁹⁰ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 485-489.

⁹⁹¹ Ebû Dâvûd, Cenâiz, 78; Tirmizî, Salât, 338; Nesâî, Cenâiz, 104; İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 533.

Hadiste lafız olarak sadece kadınlara kabir ziyareti yasaklanmaktadır. “زار” filinin ism-i fâili müennes ve cemî olarak kullanılmış ve ziyaretin yasaklığı kadınlara hasredilmiştir. Kabirleri mescid edinip, buralarda kandiller yakma eylemi ise cemi müzekker bir ism-i fâil kullanılarak bütün müminlere yasaklanmıştır. Ebû Hureyre rivâyetinde de kabir ziyareti sadece kadınlara yasaklanmıştır.

لعن الله زائرات القبور

“Allah kabirleri ziyaret eden kadınlara lanet etmiştir.”⁹⁹²

Yasakların ardından Hz. Peygamber’in kabir ziyaretine izninin nakledildiği ilgili rivâyetler Ebû Hureyre ve İbn Büreyde’den nakledilmektedir.

نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها

İbn Büreyde babasından Rasûlullah’ın şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Kabir ziyaretini size yasaklamıştım, (artık) kabirleri ziyaret edebilirsiniz....”⁹⁹³

Suyutî, İbn Büreyde’den gelen bu rivâyeti mütevâtir bir hadis olarak kabul etmektedir. “Kitâbu’l-cenâiz”de mütevâtir olduğunu düşündüğü beş hadisten biri olan bu hadis, Suyutî’nin belirttiğine göre İbn Büreyde’nin yanında, Ebû Saîd el-Hudrî, Ali b. Ebî Tâlip, Ümmü Seleme, Zeyd b. el-Hattâb, İbn Abbâs, Sevbân ve Hz. Âişe tarafından da rivâyet edilmiştir.⁹⁹⁴

Hadisin vürûd sebebini yine İbn Büreyde rivâyet etmektedir. “Biz Rasûlullahla beraber bir seferdeydik Rasûlullah yanımıza geldi, biz o vakit bin kişi kadardık. Bize iki rekat namaz kıldırdı, namazın ardından bize döndüğünde ağlıyordu. Bunun üzerine Hz. Ömer kalktı ve anam babam sana feda olsun Yâ Rasûlallah, size ne oldu, dedi. Rasûlallah, annem için Rabbimden bağışlanma diledim bana izin vermedi. Cehennemden dolayı anneme olan merhamet sebebiyle ağladım, dedi ve hadisi zikretti.”⁹⁹⁵

⁹⁹² İbn Hibbân, Sahih, *el-Müsnedü’s-sahih*, III, 533.

⁹⁹³ Müslim, Cenâiz, 106 ; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 77; Tirmizî, Cenâiz, 60; İbn Mâce, Cenâiz, 47; Nesâî, Cenâiz, 100.

⁹⁹⁴ Suyutî, *el-Ezhâru’l-mütenâsira fi’l-ehbâri’l-mütevâtira*, (Matbaatü daru’t-te’lif, y.y., t.y.), s. 21. Suyutî, hadisi bu ravilerden rivâyet edenlerin ayrıntılı bilgisini ve hadisin geçtiği diğer kaynakları eserin şerhinde vermektedir, bk. Suyutî, *Gatfu’l-ehbâri’l-mütenâsira fi’l-ehbâri’l-mütevâtira*, (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1405/1985), s.125-126.

⁹⁹⁵ İbn Hamza, *el-Beyân ve’t-ta’rif*, I, 283-284.

Kabir ziyaretinin iznine dair Ebû Hureyre'den rivâyet edilen hadis sebebi-vürûdun zikredildiği İbn Büreyde hadisi ile benzerlik göstermektedir.

زار النبي صلى الله عليه و سلم قبر أمه فبكى وأبكى من حوله فقال استأذنت ربي في أن أستغفر لها فلم يؤذن لي واستأذنته في أن أزور قبرها فأذن لي فزوروا القبور فإنها تذكركم الموت

“Hz. Peygamber, vâlidesinin kabrini ziyaret etti, ağladı, etrafındakileri de ağlattı ve dedi ki: Rabbimden, anneme istiğfar için izin istedim bana izin vermedi. Kabrini ziyaret için istedim, buna izin verdi. Sizler de kabirleri ziyaret edin, çünkü kabir ziyareti ölümü hatırlatır.”⁹⁹⁶

Diğer bir varyantta ise Allah Rasûlü şöyle buyurmaktadır:

ونهيكم عن زيارة القبور فمن أراد أن يزور فليزر ولا تقولوا هجرا

“Kabir ziyaretini yasaklamıştım. Ama kim kabirleri ziyaret etmek isterse artık ziyaret etsin (edebilir). Fakat orada kötü sözler söylemesin.”⁹⁹⁷

İbn Mâce'deki İbn Abbâs rivâyetinde şu ziyade bulunmaktadır: فإنها تزهد في الدنيا وتذكر الآخرة “Çünkü kabir ziyareti, dünyadan el etek çektirir ve ahireti hatırlatır.”⁹⁹⁸

Yasak ve iznin zikredildiği bu hadisler öncelikli olarak neshi gündeme getirmiş, kabir ziyaretine izin veren hadislerin öncekileri neshettiği iddia edilmiş, ayrıca yasağın ve iznin kimleri kapsadığı tartışılmıştır. Konuya eserinde yer veren İbn Şâhîn kabir ziyareti nehyinin sabit olduğunu, ibâha konusundaki hadislerin sahih olduğunu ve ibâha ile ilgili hadislerin öncekileri (ziyareti nehyeden hadisleri) nâsîh olduğunu belirtmiştir.⁹⁹⁹ İbn Hibbân'a göre ise bu sonraki izin sadece erkekler için

⁹⁹⁶ Müslim, Cenâiz, 106; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 77; Nesâî, Cenâiz, 101; İbn Mâce, Cenâiz, 48; Ahmed b. Hanbel, XV, 430. Bu hadis doğrultusunda Hz. Peygamber'in anne ve babasının imanî durumları tartışılmıştır. İmam Nevevî bu hadisten yola çıkarak müşriklerin kabirlerinin ziyaret edilebileceğini, ancak kafirler için istiğfar istemenin yasak oluşu sonucunu çıkarmıştır. Bu konuda ulemâ farklı kanaatlere ulaşmıştır. Fetret dönemi olarak nitelenen bir dönemde yaşayan Allah Rasûlü'nün anne ve babasının akibeti hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Şirk üzere öldüklerini söyleyenler olduğu gibi, fitrat ve iman üzere öldüklerini söyleyenler de olmuştur. Bu konuda görüş belirtmekten uzak duran ve tevakkufu tercih edenler de olmuştur, bk. Zekeriya Güler, *Kırk Hadiste Kadın ve Aile*, (Konya, y.y., 2005), s. 254., Güler de son tavrın esas alınması gerektiğini, bu tartışmanın pratik bir faydasının olmadığını kabul etmektedir.

⁹⁹⁷ Nesâî, Cenâiz, 100.

⁹⁹⁸ İbn Mâce, Cenâiz, 47.

⁹⁹⁹ İbn Şâhîn, *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh*, (Kuveyt: Mektebetü'l-menâr, 1408/1988), s.275.

bir mübâhlığı ifade etmektedir. İbn Hibbân, bu görüşünü şu başlıkla ortaya koymaktadır.

ذكر الإباحة للرجل زيارة القبور الأموات

“Erkeklerin ölümlerinin kabirlerini ziyaretlerinin mübâh oluşunun zikri”¹⁰⁰⁰

Hadis şârihlerinden Aynî de kabir ziyareti ile ilgili ibâhanın sadece erkekler için olduğunu, kadınların kabir ziyaretlerinin mekrûh, hatta kendi yaşadığı dönemdeki kadınlar için haram olduğunu düşünmektedir.¹⁰⁰¹

Ancak bu yorumlara rağmen kadınların kabir ziyaretinin mübahlığına ve bu konudaki izne delil olarak kullanılan hadisler vardır. Allah Rasûlü'nün Hz. Âişe'ye Bâki' kabristanını ziyaret etmesini tavsiye ettiği hadis, kadınların kabirleri ziyaret edebileceğini göstermektedir.¹⁰⁰² Ayrıca Hz. Âişe'nin kardeşi Abdurrahman b. Ebî Bekir'in kabir ziyaretinden döndüğünde, kendisine sorulan “Hz. Peygamber kabir ziyaretini yasaklamamış mıydı?” sorusu üzerine, önce yasakladığını, sonra izin verdiğini söylemesi Hz. Âişe'ye göre izin kadınları da kapsadığını göstermektedir.¹⁰⁰³ Hz. Fâtıma'nın her cuma günü amcası Hz. Hamza'nın kabirini ziyaret ettiği bilgisi de kadınların kabirleri ziyaret ettiğine delil olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁰⁴

Kadınların kabir ziyareti yapabileceğine delil olarak kullanılan rivâyetlerden biri Enes b. Mâlik'ten rivâyet edilen, Hz. Peygamber'in bir kabrin başında ağlayan bir kadınla arasında geçen diyalogun anlatıldığı hadistir. Hz. Peygamber'in kadının kabir ziyaretini ve ağladığını görüp, onu bu ziyaretten men etmemesi ziyaretin cevâzına delil olarak kullanılmıştır.¹⁰⁰⁵

Kadınların kabir ziyaretini kerîh görenler, onların sabırsız ve dayanıksız olmalarını öne sürmüşlerdir. لعن الله زوارات القبور hadisi ile ilgili Kurtubî, bu ifadenin kabirleri sıkça ziyaret edenler için kullanıldığını, ziyaret esnasında bağırma gibi durumların bu yasağa sebep olduğunu belirtmiştir. Fakat bu gibi uygunsuz

¹⁰⁰⁰ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, VII, 439.

¹⁰⁰¹ Aynî, *Umde*, VIII, 70.

¹⁰⁰² Bk. Müslim, *Cenâiz*, 103.

¹⁰⁰³ Bk. Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, I, 532.

¹⁰⁰⁴ Bk. Hâkim en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek*, I, 376.

¹⁰⁰⁵ Buharî, *Cenâiz*, 7.

durumlardan emin olduğunda kadınlar için de izin olduğunu savunmuş, ahireti hatırlama konusunda kadın erkek arasında ayırım yapılamaması gerektiğini ahireti hatırlamaya kadın erkek herkesin ihtiyacı olduğunu kabul etmiştir.¹⁰⁰⁶ Şevkânî, Kurtubî'nin yorumları ile ilgili olarak “bu yorum bu konudaki müteâriz hadislerin cem’i noktasında itimâd edilmesi gereken bir yorumdur” demiştir.¹⁰⁰⁷ Hz. Peygamber’in lânet ifadesi ile lanetlenen kadınlar ile âdâba uygun ve samimi bir şekilde, şer’î ölçülere dikkat ederek kabirleri ziyaret eden kadınların aynı değerlendirilmemesi gerektiği vurgulanmış, lanetlenen kadınların muhtemelen, kabir ziyaretinde sabretmeyip, üstüne başına dikkat etmeyen, böylece fitne ve fesâda sebep olan, feryad ü figan ederek ağlayan kadınlar olduğu dile getirilmiştir.¹⁰⁰⁸

Mehmed Zihni’nin (v. 1332/1913) lânet ile ilgili tespiti de bu doğrultudadır:

“Fitne korkusu olmamak şartıyla mendûbiyyet, nisânın ziyâretine dahî şâmildir. Kabirleri ziyaret eden kadınlara Allah lânet eylesin hadisi ise, hüznü ve ağlamayı yenilemek için kabirleri ziyaret eden kadınlara ait bulunmuş ki, bu, Câhiliye devri adetlerindedir.”¹⁰⁰⁹

Hanefîler, kadınların da erkekler gibi kabirleri ziyaret etmelerini müstehab olarak kabul etmişlerdir. Bu konuda Hz. Fatıma’nın her cuma günü Hz. Hamza’nın kabrini ziyaret etmesini, Hz. Âişe’nin de kardeşi Abdurrahman’ın kabrini ziyaret etmesini delil göstermişlerdir. Ancak kadınların bu ziyaret sırasında Câhiliye adetlerine göre bağırmaları, ağlamaları, feryat etmeleri câiz değildir.¹⁰¹⁰

Yasağın kapsamı hakkındaki bu tartışmaların yanında yasak ve iznin gayesi üzerinde de yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan birine göre yasağın gerekçesi, ilk dönemlerde insanların sevdiklerinin bir hatırası olarak ve onlara faydalı olabilmek adına kabir ziyaretleri yapmaları, zamanla bu ziyaretlere birçok bâtil unsurun karışmasıdır. Bu unsurların etkisiyle insanlar Allah’ı unutup mezarlara tapmaya başlamışlar, özellikle atalarının mezarlarından medet ummuşlar, böylece şirke ve puta tapmaya yönelmişlerdir. İslam’ın geldiği asırda Arabistan’daki müşrikler

¹⁰⁰⁶ Kurtubî, *el-Câmiu li-ahkâmi’l-Kur’ân*, XX, 170-171.

¹⁰⁰⁷ Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, IV, 135.

¹⁰⁰⁸ Bk. Güler, *Kırk Hadiste Kadın ve Aile*, s. 255.

¹⁰⁰⁹ Mehmed Zihni, *Ni’meti İslâm*, (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi yay., t.y.), s. 279.

¹⁰¹⁰ Mehmet Şener, “Kabir”, *DİA*, XXIV, 36.

arasında da kabirlere ve kabir ziyaretine bakış açısı benzer olduğu için Hz. Peygamber şirk ve bătıla giden bütün yolları kapatma amacıyla İslâm'ın ilk dönemlerinde kabir ziyaretini yasaklamıştır.¹⁰¹¹

Yasağın ardından gelen iznin gerekçesi olarak bizâtihî Hz. Peygamber, kabir bu ziyaretin insan davranışları üzerindeki etkisine vurgu yapmış, bu etkileri de kabir ziyaretinin ahireti hatırlatması, dünyaya düşkünlükten uzaklaştırması olarak açıklamıştır.

Yasak ve izni birlikte değerlendiren Dihlevî'ye göre, kabir ziyareti insanlara kabirlerdekilere tapınma kapısını açıyordu. Ancak İslâmî esaslar yerleşip, Allah'tan başkasına tapınmanın haramlığı insanların kalplerine iyice yerleşince kabir ziyaretinin faydasının büyüklüğü düşünülerek ziyarete izin verildi. Çünkü kabir ziyareti ölümü hatırlatır ve dünyanın gelip geçiciliğini çok iyi anlatan bir yoldur.¹⁰¹²

Kabir ziyareti bağlamında Hakîm et-Tirmizî'nin tespitleri önemlidir. Ona göre yasaklanan ağlama seslice ve çığlık atıp, üstü başı yırtarak yapılan ağlamadır. Sadece gözyaşı dökmek ise merhamet, acıdan dolayı ağlamadır.¹⁰¹³ Buna göre Hakîm, yasağın gerekçesi olarak ölçüsüz bir şekilde ağlamayı ön plana çıkarmaktadır. Hakîm, *ولا تقولوا هجرا* sözüyle kabir ziyaretinin nehyindeki illeti Hz. Peygamber'in açıkladığını belirtmiştir. Onlar (Câhiliye dönemindeki insanlar) kabir ziyareti yaptıklarında “hecran” diyorlar ve çığlık (niyâha) atıyorlardı. İslâma tutunup, onu anladıklarında ziyaret serbest bırakıldı. Çığlık atıp, bağırarak sona erdirildi. Böylece onlar herhangi sakıncalı bir tutum olmadığı sürece kabir ziyaretinin serbest olduğunu gördüler.¹⁰¹⁴

Kabir ziyareti ile direkt ilgili olmamasına rağmen ziyaret uygulamasının neticeleri veya ziyaret niyetinin ve uygulamasının yol açabileceği bazı konular da tartışılmıştır. Bunlardan biri kabirler üzerine türbe gibi yapıların bina edilmesidir. İbn Kayyim el-Cevziyye *İğâsetü'l-lehfân fi mekâyidi 'ş-şeytan'* da kabirler üzerine yapılan kubbe, türbelerin yıkılması gerektiğini ve bunların Rasûlullah'a isyan anlamı taşıdığını çünkü O'nun (s.a) kabirlerin üzerine herhangi bir şey bina edilmesini

¹⁰¹¹ Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat Kabir Hayatı*, (Konya: Nur basımevi, 1986), s. 425.

¹⁰¹² Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliga*, II, 59.

¹⁰¹³ Hakîm Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 42.

¹⁰¹⁴ Hakîm Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 40.

yasakladığını söylemiştir. O'na (s.a) isyan ve muhâlefet için yapılmış bir binanın saygı duyulacak bir tarafı olmadığını ve bu tür yapıların derhal yıkılması gerektiğini, Hz. Peygamber'in de yüksek kabirlerin yıkılmasını emrettiğini nakletmiştir. İbn Kayyim'a göre bu nedenle kabirler üzerine yapılan türbe (kubbe), bina, mescidlerin yıkılması öncelikli ve en doğru olanıdır. Hz. Peygamber kabirleri mescid edinenlere lanet etmiş, onlar üzerine bina yapılmasını yasaklamıştır. O'nun (s.a) lânet ettiği ve yasakladığı şeyin yok edilmesi için acele etmek gereklidir. Allah dinini ve elçisinin sünnetini ona yardım eden ve onu savunan kimselerle ayakta tutar. Dolayısıyla tüm kabirler üzerindeki tüm kandillerin yok edilmesi ve çıkarılması gereklidir.¹⁰¹⁵

Konuyu eserinde tartışan Zâhid el-Kevserî, 1946 yılında Ezher dergisinde ve farklı yerlerde yayınlanan ve İbn Kayyim'ın yukarıdaki görüşleriyle desteklenen kabirler üzerine bina yapılmasının mutlak olarak haram olduğunu iddia eden görüşe itiraz etmiştir. Bu iddiaya göre sahabe, imamlar, salih kimselerin, İslâm hükümdar ve emirlerinin kabirlerinin yıkılması gerektiğini, halbuki ümmetin bunları sefefe muhâlif olarak elde etmediğini dile getirmiş ve bu tür problemlerin çözümü için alimin bütün tabakalardaki ilim ehlinin sözlerini elde etmesi ve iyice araştırması gerektiğini savunmuştur.¹⁰¹⁶

Kevserî, haramlık fikrine karşı çıkmasına rağmen, Şâfiî'in de kabirler üzerine bina yapılmasını ve onların kireçle boyanmasını hoş karşılamadığını, bu iki işin süs ve kibir anlamı taşıdığı, ölümün süs ve kibir yeri olmadığını söylediğini belirtmiştir.¹⁰¹⁷ Kabirlerin kireçle boyanması, üzerlerine bina yapılması ve üzerlerine isim yazılması konularındaki kerâhet fikrinin Şâfiî ve İbn Kayyim el-Cevziyye değil de cumhûra ve Ebû Hanife'ye dayandırılmasını ise eleştirmiştir.¹⁰¹⁸

İbn Kayyim'ın görüşleri ve Kevserî'nin bu görüşlere itiraz ettiği noktalar göz önünde bulundurulduğunda, İbn Kayyim'ın kabir ziyaretinin doğuracağı tevhide aykırı sonuçlar noktasındaki hassasiyeti görülmektedir. Ancak Kevserî, İbn Kayyim'ı

¹⁰¹⁵ İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *İğâsetü'l-lehfân min mekâyidi's-şeytan*, (Riyâd: Mektebetü'l-meârif, t.y.), I, 210; Ayrıca bk. Kevserî, *Makâlât*, s. 213.

¹⁰¹⁶ Kevserî, *Makâlât*, s. 213.

¹⁰¹⁷ Kevserî, *Makâlât*, s. 214-215. Kevserî, İbn Hazm'ın ölünün bir yapı içine defnedilmesi ve definin ardından üzerine bina veya kubbe yapılması arasında fark gördüğünü belirtmiş ve onun vârid olan hadislerle ilgili geniş bir bakış açısına sahip olduğunu dile getirmiştir.

¹⁰¹⁸ Kevserî, *Makâlât*, s. 215-216.

konuyla ilgili bütün görüşlere ulaşmamakla itham etmiş ve nehyi tahsîs etme yolunu seçerek Yahudi ve Hristiyanlar ve hatta İmâmiyye gibi davranmadıkça kabir yapımında bir beis olmadığı fikrini savunmuştur.¹⁰¹⁹

Yapılan yorumlar dikkate alındığında kabir ziyareti nehyi inananların Câhiliye adetlerine dönme tehlikesinden dolayı vukû bulmuş, İslâm'a girip, gönülden ona inanıp, ahkâmını öğrendikten sonra müminlere ziyaret için izin verilmiştir. Amaç tezekkür ve ders alma olduğunda zalim olan kişilerin bile kabirleri ziyaret edileceği söylenmiştir.¹⁰²⁰ Kısacası, kabir ziyareti yasağı İslâm'ın ilk dönemlerinde sedd-i zerâî' düşüncesiyle Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu bir tasarruftur.¹⁰²¹ Ancak kabir ziyareti bağlamında bugün tartışılması gereken, vefat etmiş yakınların kabirlerini ziyaret değil, İbn Kayyim ve Kevserî'nin üzerinde tartıştıkları, evliyâ, sülehâ ve önemli kişilerin kabir veya türbelerini ziyaretidir. Yoksa salt yakın akraba vb. kişilerin kabirlerini ziyaretin bugün için bir problem teşkil ettiği söylenemez. Türbe veya önemli kişilerin kabirlerini ziyarette ise, bir problemin varlığından söz edilebilir. Biz bu tür ziyaretlerde niyetin önemli olduğunu düşünüyoruz. Eğer bu ziyaret, Hz. Peygamber'in vurguladığı gibi, dünyadan uzaklaştıran ve ahireti hatırlatan nitelikte ise, ziyareti yapılan türbe veya kabrin niteliği önemli değildir. Ancak bu ziyaretle, ziyaretten öte, farklı şeyler hedefleniyorsa, bu tür ziyaretlerin yasak kapsamına girmesi söz konusudur.

1.2. Tasvîr

İslâm'ın güzel sanatlara bakışı ilk dönemlerden tartışma konusu olmuştur. Güzel sanatların bir kolu olan resim de bu tartışma içerisinde yer almıştır. Resim veya tasvîr ile ilgili nehyde Hz. Peygamber'in tavrı nettir. Ancak konunun tarihî arka planı ve günümüzde nasıl anlaşılması gerektiği, nehyin bağlayıcılığı açısından önem taşımaktadır.

Resmin yasak oluşuna dair delil getirilen hadislerden biri, Hz. Âişe'den rivâyet edilmektedir.

¹⁰¹⁹ Bk. Kevserî, *Makâlât*, s. 215-216.

¹⁰²⁰ Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, I, 393; Ayrıca bk. Şener, "Kabir", s. 36.

¹⁰²¹ Güler, *Kırk Hadiste Kadın ve Aile*, s. 527.

واعد رسول الله صلى الله عليه و سلم جبريل عليه السلام في ساعة يأتيه فيها فجاءت تلك الساعة ولم يأتيه وفي يده عصا فألقاها من يده وقال ما يخلف الله وعده ولا رسله ثم التفت فإذا جرو كلب تحت سريره فقال يا عائشة متى دخل هذا الكلب ههنا؟ فقالت والله ما دريت فأمر به فأخرج فجاء جبريل فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم واعدتني فجلست لك فلم تأت فقال منعني الكلب الذي كان في بيتك إنا لا ندخل بيتا فيه كلب ولا صورة

Hz. Âişe'nin naklettiğine göre; Hz. Peygamber ve Cebrâîl belirli bir saatte buluşmak üzere sözleştiler. Cebrâîl zamanında gelmedi. Hz. Peygamber elindeki âsâyı attı ve "Allah ve rasûlleri sözlerine muhâlefet etmezler" dedi. Sonra döndü ve yatağın altındaki köpek yavrusunu gördü ve "Bu köpek buraya ne zaman girdi ey Âişe!" dedi. Hz. Âişe "Farketmemişim" dedi. Hz. Peygamber yavrunun çıkarılmasını emretti ve yavru çıkarıldı ve ardından Cebrâîl geldi. Rasûlullah "Bana söz vermiştin, bekledim ancak sen gelmedin" dedi. Cebrâîl "Evindeki köpek gelmeme engel oldu, çünkü biz köpek ve tasvîr bulunan hiçbir eve girmeyiz" dedi.¹⁰²²

Köpek ve sûretin bulunduğu eve melek girmeyeceği yönündeki diğer bir hadis ise Ebû Tâlha'dan farklı tarîklerle gelen ve içinde köpek ve sûret bulunan eve meleklerin girmeyeceğini haber veren hadislerdir. Bu hadisin tarîklerinin bazılarında köpek ve sûret birlikte¹⁰²³, bazılarında sadece sûret¹⁰²⁴, birinde ise köpek ve temâsîl¹⁰²⁵ kelimeleri zikredilmektedir. Ancak Ebû Tâlha'dan gelen bu hadisi Hz. Âişe, Hz. Peygamber'den işitmediğini söylemektedir. Zeyd b. Halid el-Cühenî, Ebû Tâlha'dan duydukları bu hadisi Hz. Âişe'ye sorduklarını, Hz. Âişe'nin böyle bir hadisi Hz. Peygamber'den işitmediğini nakletmiştir.¹⁰²⁶

Tasvîr yasağının işlendiği bir diğer hadis yine Hz. Âişe'den rivâyet edilmiştir.

أن أم حبيبة وأم سلمة ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة فيها تصاوير فذكرتا للنبي صلى الله عليه و سلم فقال إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات بنوا على قبره مسجدا وصوروا فيه تلك الصور فأولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة

¹⁰²² Müslim, Libâs ve Zînet, 81.

¹⁰²³ Müslim, Libâs, 83-84.

¹⁰²⁴ Müslim, Libâs, 85-86.

¹⁰²⁵ Müslim, Libâs, 87.

¹⁰²⁶ Ebû Dâvûd, Libâs, 45. Hadisin devamında Hz. Âişe böyle bir hadisi işitmediği ancak farklı bir hadis rivâyet edebileceğini söyleyerek Hz. Peygamber bir gazvedeyken aldığı bir örtüyü duvara astığını, Hz. Peygamber dönüp bunu gördüğünde hoşlanmayarak onu yırttığını ve Allah Teâlâ'nın bize rızık olarak verdikleri ile duvarları, taşları örtmemizi emretmediğini söylediğini rivâyet etmiştir. Hz. Âişe daha sonra bu örtüden iki yastık yaptığını ve Hz. Peygamber'in buna itiraz etmediğini nakletmiştir; Ayrıca bk. Zerkeşi, Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler, çev. Bünyamin Erul, (Ankara: Otto yay., 2010.), s.62.

Hız. ÂiŖe'nin rivâyetine göre; “Ümmü Habîbe ve Ümmü Seleme HabeŖistanda bir kilisede gördüklerini Hz. Peygambere anlatmıŖtır. Hz. Peygamber bunun üzerine “Onlardan salih biri öldüğünde onun kabrinin üzerine bir mescid yaparlar ve üstüne böyle tasvîrler yaparlar. İşte bunlar Allah katında yaratılanların en Ŗerlileridir” demiŖtir.”¹⁰²⁷

Hız. Peygamber'in kötü akibeti ve verilecek cezayı bildirerek sarf ettiği diğer bir hadiste sûret yapanın kıyametteki durumu anlatılmaktadır.

من صور صورة في الدنيا كلف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ

“Dünyada resim yapan kıyamette bu resme ruh vermekle (canlandırmakla) sorumlu tutulur, ancak buna gücü yetmez.”¹⁰²⁸

Ebû Cuhayfe'nin rivâyet ettiği hadiste ise lanet ifadesi kullanılmıŖ ve Hz. Peygamber'in musavvirlere yani ressamalara lanet ettiği haber verilmiŖtir.¹⁰²⁹

Kötü akibetin haber verildiği Hz. ÂiŖe rivâyetinde ise resim yasağı, Allah'ın yaratma fiiline benzeme gerekçesine dayandırılmaktadır.

إن من أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله

“Kıyamet gününde en çetin azaba uğrayacaklardan biri Allah'ın yarattıklarına benzer Ŗeyler yapanlardır.”¹⁰³⁰

Yine Hz. ÂiŖe'den nakledilen bir hadiste Hz. ÂiŖe satın aldığı ve üzerinde resim bulunan bir yastığı gördüğünde Hz. Peygamber musavvirin kıyametteki durumunu bildirmiŖtir.

إن أصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم أحيوا ما خلقتم وإن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه الصور

“Bu resimleri yapanlara kıyamet gününde azap edilecek ve onlara yarattıklarınıza hayat verin denilecektir. İçinde resim bulunan eve melekler girmez.”¹⁰³¹

¹⁰²⁷ Buhârî, Salât, 48.

¹⁰²⁸ Buhârî, Libâs, 97; Müslim, Libâs, 100; Ahmed b. Hanbel, III, 359, IV, 58, V, 314.

¹⁰²⁹ Ahmed b. Hanbel, XXXI, 59.

¹⁰³⁰ Müslim, Libâs, 91; Ahmed b. Hanbel, XLI, 105-106.

¹⁰³¹ Buhârî, Libâs, 95; Müslim, Libâs, 96.

Resim ve tasvîrin yasaklandığı bu hadislerin resim haramdır hükmünü savunanlara delil olamayacağı, aynı zamanda bu hadislerin hiçbirinde hükmün illetinin belirtilmediği iddia edilmiştir.¹⁰³² Ancak bu iddianın karşısında resim hakkındaki yasağı ta'lîl edenler yok değildir. Örneğin Hz. Peygamber tarafından resimle uğraşanların karşılaşacağı zor durumlar veya sonuçların ifade edildiği hadislerde yasak gerekçesi tasvîrin Acem ülkelerinde yaygın olmasına ve resimlerin onlara ahireti unutturmuş olmasına bağlanmıştır. Ayrıca resmin sebep olacağı aşırı süsün dünyaya bağlanma vesilesi olabileceği de gerekçeler içinde değerlendirilmiştir.¹⁰³³ Hadis şerhlerinde ise “*Yeryüzünü sizin için bir dinlenme yurdu ve göğü de bir kubbe yapan, size şekil veren –çok da güzel bir şekil veren- ve sizi hayatın tertemiz nimetleri ile rızıklandıran Allah’tır.*”¹⁰³⁴ ayetine dayanarak Allah’ın en güzel şekil veren (musavvir) ve hakiki yaratıcı olduğunu ve O’nun (c.c) dışındakilerin gerçek yaratma ve şekil vermeden uzak olduğu dile getirilerek tasvîr konusuna bir bakış açısı sergilenmiştir.¹⁰³⁵

İbn Hibbân, meleklerin içinde köpek ve sûret bulunan eve girmemeleri ile ilgili durumu, şu yorumuyla tahsîs etmiştir. Ona göre, bu durum sadece Hz. Peygamber ve vahiy meleği ile ilgilidir:

“ Bu ev (Cebrâîl’in gelmediği ev) Hz. Peygamber’in vahiy aldığı ev olsa gerek. Çünkü birinin hafaza melekleri olmaksızın resim bulunan bir evde bulunması mümkün değildir. Aynı şekilde köpek ve zil bulunan topluluğa melekler eşlik etmez hadisinde de durum aynıdır. Şehirlerin yakın yerlerinden ve bölgelerinden Kabe’yi ziyarete gelen ve yanlarında koyun, deve, zil, çan ve köpek bulunan Allah’ın heyeti olan böyle bir gruba meleklerin eşlik etmemesi imkansızdır.”¹⁰³⁶

¹⁰³² Osman Keskiöglü, “İslâmda Tasvîr ve Minyatürler”, *AÜİFD*, IX, (1961): 11. Keskiöglü, resim ve tasvîr hakkında fukaha arasında haram, mekrûh ve helâl şeklinde kanaat belirtenler olduğundan ve bu konudaki ihtilâftan bahsetmektedir. Ona göre bu ihtilâfın sebebi, yasağa dair delil olarak gösterilen hadisleri anlayıştan kaynaklanmaktadır. Keskiöglü’na göre, zıt gibi görünen bu hadislerin arasını telif etmek mümkündür.

¹⁰³³ Bk. Dihlevî, *Hüccetüllâhi’l-bâliga*, II, 201.

¹⁰³⁴ Tegâbün, 40/64.

¹⁰³⁵ Bk. Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IX, 266.

¹⁰³⁶ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 75-76. Benzer bir yoruma Aynî’de de rastlamak mümkündür. Ona göre de hadiste bahsedilen melekler tüm melekler değil, Cebrail, İsrail ve emsali meleklerdir. Bu durum Hz. Peygamber ile ilgilidir. Hafaza melekleri, meleku’l-mevt, kirâmen katibin gibi melekleri kapsamaktadır, bk. Keskiöglü, “İslâmda Tasvir ve Minyatürler”, s. 17.

Ancak İbn Hibbân, yaptığı bu yorumla resmin mübâhlığını ifade etmemektedir. O sadece, resim bulunan eve melek girmez yönündeki kanaatini açıklamış ve bunun mümkün olmadığını belirtmiştir. Bu tahsîs fikrinin dışında tasvîr konusu ile ilgili rivâyetleri eserinde tahrîc eden İbn Hibbân'ın kullanmış olduğu başlıklardan anlaşıldığı kadarıyla tasvîrin yasaklığı konusunda bir tereddüdünün olmadığı ve zihninin çok net olduğu görülmektedir. İbn Hibbân'ın kullandığı başlıklar şunlardır:

1. Resim yapanlara Allah'ın azabı
2. Resim yapanlar kıyamet gününde en şiddetli azaba uğrayacaklardır
3. Resim yapanların azabının vasfı
4. Resim bulunan eve meleklerin girmemesi
5. Resme benzeyen şeylerin bulunduğu eve meleklerin girebileceği
6. Eşyayı resmedene Hz. Peygamber'in laneti¹⁰³⁷

Nevevî de, resim yasağı ile ilgili müteşeddid bir tavır sergilemiştir. Ona göre tasvîr haramdır ve illet ise hilkati taklittir. Ancak Nevevî, ağaç, dağ vb. cansız varlıkların resminin yapılabileceğini ifade etmiştir.¹⁰³⁸ Nevevî, bu yorumuyla, ruhu olmayan eşyanın, tasvîrini onaylamıştır. Ancak, sûretin ruhu olup olmaması hakkında Tahâvî, bir ihtilâftan söz etmektedir. Bazılarına göre “menhiyyun anh” ruhu olanlarla ilgilidir. Ruhu olmayan nesnelere bu nehye dahil değildir. Diğerlerine göre ise bu nehy ruhu olsun veya olmasın her şeyi kapsamaktadır.¹⁰³⁹

Aynî ise, Hz. Peygamber'in ilk dönemlerde her türlü sûreti nehyettiğini çünkü bu dönemde putperestlik döneminin hala etkisini devam ettirdiğini, ancak putperestlikten uzaklaşıldığında kumaş üzerinde olanları mübâh kıldığını belirterek hadislerin arasını telife çalışmıştır.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁷ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 504-507.

¹⁰³⁸ Keskiöglü, “İslâm'da Tasvîr ve Minyatürler”, s. 15-16. Muhtemelen Nevevî'nin bu görüşünde Hz. Peygamber'in kıyamet gününde dünyada yapılan resme ruh üflemeyle ilgili uyarısı etkili olmuştur, bk. Buhârî, Libâs, 95, Müslim, Libâs, 100; Ahmed b. Hanbel, III, 359, IV, 58, V, 314.

¹⁰³⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, IV, 286. Ruhu olup olmamaya göre ayırma muhtemelen kıymate gününde tasvîr edilen şeylere ruh üflemeyle mükellef bırakılma ile ilgili rivâyetlerden mülhemdir.

¹⁰⁴⁰ Keskiöglü, “İslâm'da Tasvir ve Minyatürler”, s. 16.

Daha yakın dönemde ise Muhammed Hamîdullah (v. 1423/2002), Tevrat'a da atıfta bulunarak tasvîr konusunda Hz. Peygamber'in tavrını ve bu tavrın gerekçelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Zîra tasvîr yasağı Tevrat'ta da bulunmaktadır:

“Kendin için yontulmuş put ya da yukarıda göklerde olan şeylerin ve aşağıda yerde olanların herhangi bir sûretini yapmayacaksın”¹⁰⁴¹

Hamîdullah, Kur'ân-ı Kerim'in Tevrat'ın aksine tasvîr yasağından bahsetmediğini, İslâm'da bu konudaki nassların Hz. Peygamber'e ait olduğunu belirtmiştir. Ona göre genel anlamda Hz. Peygamber bu tür yasaklamalarla, tıpkı bir bahçıvanın daha iyi ürün vermesi için bir bitkinin dallarını budaması gibi, sadece güzel sanatların açılımı konusunda bazı engeller koymak istemiştir.¹⁰⁴²

Hamidullah tasvîrin tarihçesini ise şöyle özetlemekte ve konunun tarihî arka planını açıklamaktadır:

“Çevremizdeki somut gerçeklere baktığımızda, Antik dönemden beri insanın görülemeyen, aşkın (gayb) alem hakkında bir fikir sahibi olmaya çalışmış ve bu yolda, büyük bir ahmaklık ve akılsızlık içinde, kendi eliyle yapmış olduğu şeylere Tanrı diyecek kadar ileri gitmiştir. Putperestlik, İslâm Peygamberi tarafından insanın içine düşebileceği en korkunç bir çılgınlık olarak görüldüğü için, ister bir sanatkârın elinden çıkmış bir tanrı sûreti, ister bir velinimetin, bir atanın, manevî bir kılavuzun vs. tanrılaştırılmasına adanmış bir heykel, hangi türden olursa olsun, yaratılmış bir şeye tapınma konusunda Rasûlullah tavrını açık ve kesin bir biçimde ortaya koymuştur.”¹⁰⁴³

Tarihî arka plan ile ilgili bu değerlendirmeleri yapan Hamîdullah, sanatta, sanatçının niyetinin önemine değinmiş ve konunun ahlâkî ve manevî yönünü ortaya koymuştur. Toplum içerisinde ahlâkî ve maneviyatı yozlaştıracak şeylerin sanat adına heykel veya resim olarak ortaya konulmasını tenkit etmiştir. Ardından resim yasağının “serbest yönleri” diyerek, Hz. Peygamber'in şahid olduğu halde

¹⁰⁴¹ Tevrat, Çıkış, XX, 4 ve Tesniye, V, 8.

¹⁰⁴² Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, (İstanbul: Beyan yay., 2004), s. 315-616.

¹⁰⁴³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 617.

nehyetmediği resimle ilgili rivâyetlere yer vermiştir.¹⁰⁴⁴ Rasûlullah'ın izin verdiği şeylerden yola çıkarak, Rasûlullah'ın bunların üretimine de izin verdiğini belirtmiş, anatomi, tıp, antropoloji gibi bilim dallarında canlı varlıkların resimlerine ihtiyaç duyulduğunu ve bunlara karşı İslâm'ın hoşgörü ile yaklaştığını söylemiştir. Ancak son cümlesiyle, konu hakkındaki görüşlerinde ısrarcı olmadığını belirterek, kendi düşüncelerini yetkili birilerinin değerlendirmesine sunduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁴⁵

Resim yasağının ortaya çıkışı ve sebebi hakkında değerlendirmelerde bulunan Karadâvî'ye göre, Allah Rasûlü ilk zamanlarda, şirkin yaygın olduğu, putlara ibadet edilen ve resimlerin, heykellerin takdîs edildiği döneme yakınlıktan dolayı tasvîr ve musavvirler konusunda katı bir tutum sergilemiştir. Ancak, tevhid akîdesi gönüllerde istikrâr bulup, kalplere ve gönüllere kök salınca resim yapılmasına izin vermiştir. Eğer izin vermeseydi, evinde, üzerinde sûret ve timsâl bulunan yastık ve örtünün bulunmasına ve elbise üzerine nakşedilen resimlerden râzı olmazdı.¹⁰⁴⁶

Tasvîr konusunun güncel yorumunun yapılması gerektiğini ve bu konunun bağlamından kopararak anlaşıldığı savunulmuştur. Buna göre, Hz. Peygamber bazı uygulamaları dönemin batıl inanışlarını ortadan kaldırmaya yönelik olarak değerlendirilmelidir. Sûreti yasaklayan hadisler de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Eğer yasaklanan “sûret”in ne olduğu ve niçin yasaklandığının yanında, yasağın tarihsel arka planı iyi tespit edilmezse bugün fotoğrafın câiz olmadığı şeklinde bir sonuca ulaşılabilir.¹⁰⁴⁷

Diğer bir yoruma göre ise, resim yasağı konusunda Yahudiliğin etkisi olmuştur. Lazkiyeli bir Yahudi, Emevî halifelerinden II. Yezid'i, resimleri yok etmeye davet etmiştir. Ayrıca fukahânın resim hakkında haramlık hükmü vermesinde de Yahudilik'in etkisi vardır. Yahudilikle ilgili bu iddia, Yahudilikte sanatın geri

¹⁰⁴⁴ Halı ve minderlerde canlı varlık resimlerine, çocukların oynadığı ve çeşitli canlıları temsil eden oyuncaklara Hz. Peygamber'in izin vermesi vb., bk. Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 617.

¹⁰⁴⁵ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 618.

¹⁰⁴⁶ Yusuf Karadâvî, *el-Halâlu ve'l-harâmu fi'l-İslâm*, (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1400/1980), s. 111.

¹⁰⁴⁷ Polat, “Hz. Peygamber'in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyuma”, s. 38.

kalmışlığına ve güzel sanatların Yahudilik bünyesinde var olmamasına bağlanmaktadır.¹⁰⁴⁸

Tasvir nehyi konusunda ortaya atılan fikirlere bakıldığında, gerek erken dönem hadis şârihlerinde ve gerek yakın dönem ilim adamlarında var olan ortak kanaat, Hz. Peygamber'in tasvîri tevhid inancının sağlamlaşması ve putperestliğin hakim olduğu dönemi anımsatan fiil ve davranışların önüne geçmek için yasaklamış olduğudur. Ancak Nevevî örneğinde olduğu gibi tasvirin Allah'ın yarattıklarına benzetme niyeti taşıyan bir eylem oluşundan dolayı nehyedilmiş olduğu şeklinde yorumlar da yok değildir. Hadisler lafzen okunduğunda Nevevî'nin yanlış düşündüğünü söylemek güçtür. Ancak Hz. Peygamber'in nehiy eyleminde kullanmış olduğu üslûbun sertliğinden daha önce bahsetmiştik. Dolayısıyla hadis metinlerindeki musavvirlere yönelik ağır ifadeler nehiy ile hedeflenen amacın bir yansıması gibi görünmektedir. Sonuç olarak bugün için resim veya heykeltraşlık gibi sanatların dinen yasak olduğunu söylemek nehyin vârid olduğu dönemin niteliğinden bağımsız yapılan bir değerlendirme olur. Ancak Hamidullah'ın dediği gibi sanatta sanatçının niyeti, ortaya konulan sanatın değerini belirlemektedir. Tasvîr nehyi bağlamında önemli olan, sanat sonucunda ortaya konulan ürünün niteliği, toplum ve ahlak değerleriyle olan ilişkisidir.

1.3. Şiir

Şiir, masdar olarak bir şeyi inceliklerini kavrayarak bilmek, sezerek vakıf olmak; uyumlu, ölçülü ve ahenkli söz söylemek; isim olarak sezîş, hissedîş, sezgiye dayanan bilgi, duygu ve heyecandan kaynaklanan uyumlu, ölçülü ve ahenkli söz anlamlarına gelmektedir. Tarifi bu şekilde yapılan şiir, dînî ritüeller ve müzikle ilgisi dolayısıyla en kadîm edebî tür olarak kabul edilmektedir.¹⁰⁴⁹

Kadîm bir geçmişe sahip olduğu ifade edilen şiir, İslâm öncesi Araplar'da büyük öneme sahipti ve Araplar'ın en sevdiği sanat dalıydı. Panayırlarda şairlere yeni şiirlerini okumaları için fırsat verilir, kabile üyeleri de bu şaire destek olup,

¹⁰⁴⁸ Keskiöğlü, "İslamda Tasvir ve Minyatürler", s. 20. Keskiöğlü Yahudilik'le ilgili bu iddiaları Mısır Üniversitesi Müdürü Ahmed Muhammed İsa'nın Mecelletü'l-Ezher'in XXII. cildinin 7-8. sayısında yayınladığı bir yazıya dayandırmaktadır.

¹⁰⁴⁹ İsmail Durmuş, "Şiir", *DİA*, XXXIX, 144-145.

tezahürat yaparlardı.¹⁰⁵⁰ Sosyal hayatlarında böyle bir yere sahip olan şiir, Araplar'ın dışarıdan almayı kendi geliştirdikleri edebî bir türdür ve onların şairane düşünüş tarzları kabiliyet olarak onlarda bulunmaktadır, nazımlı şiir ise sonradan gelişmiştir. Şiirdeki ilerlemenin sonucu olarak Arap edebiyatında kaside, gazel, mersiye gibi türler ortaya çıkmıştır. Ancak, bu ileri seviyeye rağmen, Arap şiirinin ilk defa ne zaman ve nasıl ortaya çıktığı kesin olarak bilinmemektedir. Ama milâdî VI. yy'da kuzey Arabistan'da bütün kabilelerin bildiği ortak bir şiir dilinin varlığından bahsedilmekte¹⁰⁵¹ ve yukarıda da değinildiği gibi, Arap şiirinin birçok çeşidi olduğu, kollara bölündüğü, dînî, ticarî panayırlarda şiir yarışmalarının düzenlendiği ve bu yarışmalar sonucunda muallâka sahipleri olarak bilinen ünlü şairler ortaya çıktığı ifade edilmektedir.¹⁰⁵²

Araplar'ın toplumsal ve edebî hayatında önemli bir konumu olan şiirle ilgili Hz. Peygamber'den nakledilen yasak ve ibâha ifade eden bazı rivâyetler vardır. Şiirle ilgili hadislere geçmeden önce Kur'ân-ı Kerim'in şiir ve şairlerle ilgili açılımına bakmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Şuarâ sûresinde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

*“Şairlere gelince, onların peşinden ancak sapık ve başıboş kimseler giderler. Onların her vadide başıboş dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söyleyip durduklarını görmedin mi? Ancak iman edip iyi işler yapanlar, Allah'ı çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında (yazacakları karşı şiirlerle) kendilerini savunanlar başkadır. Haksızlık edenler, sonlarının nereye varacağını yakında bileceklerdir.”*¹⁰⁵³

Ayette şiir, gerçeklikle ilgisi olmadığı halde uydurulan sözler ve savunma amaçlı inşâ edilen şiir olarak iki kısma ayrılmıştır. Ayrıca ayetin, Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'in şiir alanındaki maharetinin bir ürünü olduğu yolundaki iddiaya ilişkin bir îmâ içerdiği Muhammed Esed tarafından dile getirilmiştir. Ayette değinilen şiir çeşidi ile ilgili Esed'in yorumu kayda değerdir:

¹⁰⁵⁰ Özeydın, “Arap” s. 322.

¹⁰⁵¹ Neşet Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, (Ankara: AÜİFY, 1971), s. 148-149.

¹⁰⁵² Çağatay, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, s. 150. Câhiliye- Arap kültüründe şiirin yeri ve önemi için ayrıca bk. Nebi Bozkurt, *Hadiste Folklor Eğlence*, (İstanbul: MÜİFY, 1997), s. 102-103.

¹⁰⁵³ Şuarâ, 26/ 224-227.

“Hâme fî vidyân” deyimini pek çok müfessirin belirttiği gibi, sözcüklerle ve hayallerle (ya da düşüncelerle) belli bir gerçeklik fikrine bağlı olmadan amaçsız ve çoğu zaman tutarsız bir biçimde oynamak anlamında kullanılmaktadır; yukarıdaki anlam örgüsü içinde bu deyim, bütün iç tutarsızlıklarından uzak olan Kur’ân’ın mükemmeliyeti yanında şairlerin ortaya koydukları şeylerin tutarsızlığına güvenilmezliğine dikkat çekmek üzere kullanılmaktadır.”¹⁰⁵⁴

Elmalılı Hamdi Yazır (v. 1361/1942), ayette zikredilen iki farklı şair tipolojisini şu cümlelerle betimlemektedir:

“Şiirde asıl olan, gerçekler değil, sadece nefsin hislerini, zevkini veya nefretlerini gıcıklayacak duygulardır. Onun için şairler eğri, doğru, iyi, kötü her konuya dalar, (adeta) her vadide otlar ve ifadede ne kadar hayret ve şiddetli arzulara dalarsa o kadar etkili olacağı için, her telden çalmak için iyi ve kötü her sahada sarhoşçasına dolaşırlar, sözleri işlerini tutmaz ve işte bu iki özelliklerinden dolayı da, onların arkalarına çapkınlar ve sapkınlar düşerler. Dolayısıyla bunlar da Hz. Muhammed’e ve Hz. Muhammed’e uyanlara benzemezler, şeytana bağlanmışlardır. Sözleri işlerine uygun olarak iyiliği isteyenlerin şiirlerinin çoğu, Allah’ın birliği, övgüsü ve yüceltişlerle Allah’ı anıp yarattıklarındaki kudretini ibretle düşünme, bunu ilan ederek itaat etme hakkında olanlar bir eleştiri yapar ve hicivde, kınamada bulunurlarsa, bunu kendilerine, yani müminlere yapılan haksızlığın öcünü almak, söylenen hicvi, eleştiri ve kınamayı reddetmek için söylerler. İşte böyle iyilikten yana, hep yaratıcı kudreti anan ve müminlere yapılan zulüm ve haksızlığın öcünü alan Hakk’ın savunucusu Abdullah İbn Revâha, Hassan b. Sâbit, Ka’b b. Mâlik ve Ka’b b. Zübeyr gibi müslüman şairler o kınanan durumlardan müstesnadır. Çünkü bunlar doğruluktan yanadırlar, bunlara uyanlar azgınlar, sapkınlar değildirler.”¹⁰⁵⁵

Kur’ân’da ve tefsirlerde bu şekilde değerlendirilen şiiri, Hz. Peygamber şiddetli bir teşbîh ile yasaklamıştır.

لأن يمتليء جوف رجل قيحا يريه خير من أن يمتليء شعرا

¹⁰⁵⁴ Muhammed Esed, *Kur’ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak, (İstanbul: İşaret yay., 1999), s. 760.

¹⁰⁵⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (Ankara: Akçağ yay., 2006), VI, 309-310.

“Bir adamın karnının kustumukla dolması şiirler dolmasından daha iyidir.”¹⁰⁵⁶

Buhârî, hadisi Ebû Hureyre ve İbn Ömer’den nakletmiştir. Müslim, aynı hadisi Ebû Hureyre’den ve Sa’d b. Ebî Vakkâs’dan nakletmiştir. Müslim’de yer alan Ebû Said el-Hudrî rivâyetinde ise hadisin vürûd sebebi de zikredilmektedir.

بيننا نحن نسير مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعرج إذ عرض شاعر ينشد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا الشيطان أو أمسكوا الشيطان لأن يمتلئ جوف رجل قيقا خبير له من أن يمتلئ شعرا

“Allah Rasûlü ile Arc adlı köyde yürüyorduk. Bu sırada şiir okuyan bir şair ortaya çıktı. Hz. Peygamber “şeytanı yakalayın veya şeytanı tutun, çünkü bir adamın karnının kustumukla dolması şiirler dolmasından daha iyidir” dedi.”¹⁰⁵⁷

Ancak Hz. Âişe, Ebû Hureyre ve Sa’d b. Ebî Vakkâs rivâyetlerini tenkîd etmiştir. Hz. Âişe’ye göre hadisin metni;

لأن يمتلئ جوف أحد كم قيقا أو د ما خبير له من أن يمتلئ شعرا هجيت به

“Birinizin karnının kustumukla veya kanla dolması benim hicvedildiğim bir şiirle dolmasından daha iyidir.” şeklindedir.

Hadis, bu şekliyle Ebû Ya’lâ’nın Müsned’inde Câbir b. Abdillâh rivâyeti olarak bulunmaktadır.¹⁰⁵⁸ Zerkeşî Hz. Âişe’nin itirazında Ebû Ya’lâ’nın Müsned’indeki Câbir rivâyetini kullandığı kanaatindedir¹⁰⁵⁹ ve şöyle düşünmektedir:

“Doğru olan, az olsun çok olsun Hz. Peygamber’in hicvedildiği şeylerin rivâyetinin haram kılınmasıdır. Belki de hadis, (hafızasını) böylesi şiirlerle dolduranlara karşı çıkmaktadır. Bu durumda (hicveden) az şiirin zemmedilmediği anlamı da çıkartılamaz. Nitekim şiirin çoğundaki mahzur, azında da aynen

¹⁰⁵⁶ Buhârî, Edeb, 92; Müslim, Şi’r, 7-8; Ebû Dâvûd, Edeb, 87; İbn Mâce,, Edeb, 42; Tirmizî, Edeb, 71.

¹⁰⁵⁷ Müslim, Şi’r, 9.

¹⁰⁵⁸ Ebû Ya’lâ Mevsîlî, *Müsneü Ebî Ya’lâ*, (Dimeşk: Dâru’l-me’mûn, 1404/1984), IV, 47.

¹⁰⁵⁹ Zerkeşî, *Hz. Aişenin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, s. 96. Zerkeşî konuyla ilgili Süheylî ve Ebû Ubeyd’in kanaatlerini nakletmiştir. Süheylî yasağın sadece Hz. Peygamber’in hicvedildiği şiirlerle sınırlı olduğunu düşünürken, Ebû Ubeyd tüm şiirleri kapsadığını savunmakta, te’vile karşı çıkmaktadır.

mevcuttur. Dolayısıyla Hz. Âişe'nin te'vili inşallah doğrudur ve Ebû Ubeyd ile Süheylî'nin anladıkları uygun değildir.”¹⁰⁶⁰

Misfir ed-Dümeynî'nin açıklamaları Hz. Âişe'nin tespitlerini doğrular niteliktedir. Dümeynî'ye göre, Ebû Hureyre'nin rivâyeti, Rasûlullah'ın açıkça bilinen sünnetine uygun düşmemektedir. Hz. Âişe'nin dediği gibi râvî, Rasûlullah'ın sözünü aynen muhafaza edememiştir. Hz. Peygamber'in sözü İslâm'ı, onun Peygamberini ve ashâbı hicveden şiirlerle ilgilidir. Râvî, Rasûlullah'ın sözünün (nehyinin), söz konusu sebebini muhafaza edemeyince, sadece duyduklarını rivâyet etmiştir. Hz. Âişe ise, Hz. Peygamber'in maksadına uygun olarak, yerilmiş olan şiirin Hz. Peygamber'in hicvedildiği şiirler olduğunu beyan etmiştir.¹⁰⁶¹

Buhârî, Hz. Âişe'nin itirazında kullandığı Câbir rivâyetini *Sahih*'e almamıştır. Buhârî'nin “hicvedildiğim şiir” kısmını içeren bu rivâyeti *Sahih*'e neden almadığı üzerinde durulmuş, Buhârî'nin “sizden biriniz” ibaresinden yola çıkarak Müslümanların Hz. Peygamber'i hicveden bir şiiri söyleme veya ezberlemesinin mümkün olamayacağından yola çıktığı, bu nedenle Câbir rivâyetini eserine almadığını söylenmiştir.¹⁰⁶²

Buhârî'nin şiire dair tahrîc etmiş olduğu hadisler için kullandığı bab başlığına daha önce değinmiştik. Buhârî bu bab başlığında şiirin mekrûh olduğunu düşünerek şu başlığı kullanmıştır:

“Allah'ı zikirten, ilimden ve Kur'ân'dan uzaklaştıracak şekilde şiirle uğraşmanın mekrûhluğu babı.”

Bab başlığı Buhârî'nin başlığı Kur'ân-ı Kerim'den mülhem koyduğunu göstermektedir. O, şiirin bizatihî mekrûhluğunu değil, başlıkta belirtmiş olduğu durumlarda mekrûhluğunu kabul etmektedir.

Şiirin Hz. Peygamber tarafından yerildiğini anlatan rivâyetlerin yanında, O'nun (s.a), şiiri övdüğü ve onayladığı rivâyetler de vardır.

¹⁰⁶⁰ Zerkeşî, *Hz. Aişenin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, s. 97. Süheylî, şiiri azlıkve çokluk açısından değerlendirmiş ve Hz. Peygamber'in zemmedildiği bazı şiirlerin nakledilmesi gibi durumların nehiy kapsamına girmediğini ifade etmiştir. Ebû Ubeyd ise, şiirin sadece Hz. Peygamber'in hicvedildiği şiir olarak tahsîsini kabul etmemektedir.

¹⁰⁶¹ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkiti Metodları*, s. 93.

¹⁰⁶² Ünal, “Hadisin Tarihsel Serüveni ve Epistemik Değeri Üzerine”, s. 224.

“*Hikmet içeren nice şiirler vardır.*”¹⁰⁶³

Hadisin İbn Abbâs rivâyetinde “hikmet” kelimesi çoğul olarak “hikemen” şeklinde kullanılmıştır. Câbir b. Semura’nın rivâyetine göre ise, ashâb-ı kirâm şiir okuyup, Câhiliye’ye birçok konuyu müzakere ederlerdi, ancak Hz. Peygamber bu duruma ses çıkarmaz ve tebessüm ederdi.¹⁰⁶⁴ Ayrıca Hz. Âişe rivâyetine göre Hz. Peygamber şiir ile benzetme yapmıştır.¹⁰⁶⁵

Diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber’in Lebîd b. Rebîa’ya ait bir beyiti övmüştür. Ebû Hureyre’nin rivâyet ettiği bu hadiste Allah Rasûlü, şairlerin söylediği en doğru beytin Lebîd’e ait şu beyit olduğunu dile getirmiştir.

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

“*Şunu çok iyi bilin ki, Allah dışındaki her şey, fânîdir!*”¹⁰⁶⁶

Bu hadislerin yanında şiir konusunda sahabe’nin tavrı ve uygulamasına bakmakta fayda vardır. Sahabe, şiir konusunda genel olarak müspet bir tavır takınmıştır. Hz. Ömer, Araplar’ın en önemli bilgi kaynağının şiir olduğunu söylemiş, Zühayr b. Ebû Sülmâ’yı en büyük Arap şairi olarak kabul etmiştir. İbn Abbâs, “Kur’ân-ı Kerim’den bilmediklerinizi Araplar’ın şiirlerinde araştırın, çünkü şiir Araplar’ın ilim hazinesidir” demiştir. Hulefâ-i râşidîn döneminde şiir geleneği sürmüş fakat temalarda değişiklik olmuştur. Kabile asabiyeti, kabileleri övme, kabileler arası savaşlar, övünme gibi konuların yerini İslâm kardeşliği, cihad, fetih, din ve ahlak gibi konular almıştır. Ancak Hutay’e gibi şairler Câhiliye çizgisini devam ettirmişlerdir.¹⁰⁶⁷ Şiir konusundaki bu müspet tavrın karşısında, Hz. Peygamber’e şiir inşâd eden Esved b. Serî’i işiten Hz. Ömer’in “Sus! Ömer bâtılı sevmez” demesi de diğer bir tavrı sergilemektedir. İbnü’l-Esîr, bu rivâyetteki bâtil

¹⁰⁶³ Buhârî, Edeb, 92, Ebû Dâvûd, Edeb, 87; Tirmizî, Edeb, 69.; İbn Mâce, Edeb, 41, Ahmed b. Hanbel, XXXV, 88. Elbânî Tirmizî’de yer alan Abdullah b. Mes’ûd ve İbn Abbâs rivâyetleri için hasen- sahih tabirini kullanmıştır. Tirmizî Abdullah b. Mes’ûd rivâyetinin garib olduğunu söylemiş ve hadisin Ubeyy b. Ka’b, İbn Abbs, Hz. Âişe ve Büreyde gibi sahabiler tarafından rivâyet edildiği bilgisini vermiştir, bk, Tirmizî, Sünen, V, 137-138.

¹⁰⁶⁴ Tirmizî, Edep, 70.

¹⁰⁶⁵ Tirmizî, Edep, 70.

¹⁰⁶⁶ Müslim, Şi’r, 2-6.

¹⁰⁶⁷ Durmuş, “Şiir”, s. 148.

kelimesini “sınâatü’ş-şi’r” olarak açıklamış ve Hz. Ömer’in şiiri meslek haline getirmeyi hoş karşılamadığı yorumunu yapmıştır.¹⁰⁶⁸ Ayrıca İbnü’l-Esir, el-Esved b. Serî’den gelen bir rivâyete dayanarak Hz. Ömer’in şiir için ister medh ister zem amacı ile söylenmiş olsun “bâtıl” ifadesini kullandığını nakletmiştir.¹⁰⁶⁹ Hz. Ömer’in tavrına göre Câhiliye şiirinin itikâdî ve ahlakî açıdan uygun olmaması, medh ve zemm yoluyla kazanç temin etme vesilesi olması şiirin bâtil sayılarak yasaklanmasına neden olmuştur.¹⁰⁷⁰

İlgili hadisler ve sahabenin şiir karşısındaki tutumu ardından, şiir ile ilgili diğer yorumlara bakıldığında, Hakîm et-Tirmizî şiiri, الشعر المحمود ve الشعر المهجور olarak iki çeşide ayırmış ve nehyde tahsîs olduğu fikrini savunmuştur. “eş-Şi’ru’l-mahmûd” övücü bir niteliğe sahip olduğundan onun satın alınması da geliri de bu nehye dahil değildir. Bu tür şiir bağlamında, Hz. Peygamber Abdullah b. Ravâha, Ka’b b. Mâlik ve Hassân b. Sâbit’e şiiri yasaklamamıştır. Bu şairler Hz. Peygamber’i savunmuşlar, kafirleri ayıplamışlar ve onları kızdırmışlar, sözleriyle yaralamışlardır. Hakîm, bu noktada Şuarâ sûresinin iki yüz yirmi dördüncü ayetiyle istidlâl ederek şairlerin tamamının aynı olmadığını savunmuştur.¹⁰⁷¹

Şiir konusundaki tartışmalar, sadece şiirle sınırlı kalmamış seci’ (kafiye) konusuna da uzanmıştır. Ünlü Arap edebiyatçısı Câhız, konuyu illet odaklı değerlendirmiş, Akra’ b. Hâbis, Nufeyl b. Abdiluzzâ’nın kendilerini Câhiliye’ye yaklaştırır gerekçesiyle secî (kafiyeli söz) yapmaktan uzak durduklarını, ancak illetin yok oluşuyla nehyin de yok olduğunu belirtmiştir. Hatta hulefâ-i râşidînin huzurunda hatiplerin konuşmalarında çokça seci’ yaptıkları halde halifelerin bunu nehyetmediklerini dile nakletmiştir.¹⁰⁷²

Şiir hakkında Kur’ân, Hz. Peygamber ve Ashâb’ın tavrı ve yapılan yorumlar dikkate alındığında Hz. Peygamber’in şiire yaklaşımında biçim ve içeriği esas aldığı, böylece inananları topluma zarar verebilecekleri konulardan ve boş yere enerjilerini

¹⁰⁶⁸ İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, I, 136.

¹⁰⁶⁹ İbnü’l-Esir, *Nihâye*, I, 136.

¹⁰⁷⁰ Bozkurt, *Hadiste Folklor ve Eğlence*, s. 104; Ayrıca bk. İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, I, 136.

¹⁰⁷¹ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 59-60.

¹⁰⁷² Câhız, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, I, 155.

harcamaktan korumaya çalıştığı söylenebilir.¹⁰⁷³ Hz. Peygamber'in Lebîd'e ait beyit ile ilgili sözleri, bunu te'yid etmektedir. Bu nedenle, şiirin varlık anlamında İslam'daki konumunu ve yerini genel olarak tartışmanın mümkün olmadığı görülebilir. Çünkü gerek Kur'an ve gerekse Hz. Peygamber, şiirde muhtevâ ve şairin amacına göre şiir hakkında yargıya varmışlardır. Bu noktada, yani şiirle ilgili hüküm verirken, Hâkim et-Tirmizî'nin muhtevâ merkezli yapmış olduğu şiir tasnifi bizim için bir ölçüt olabilir.

2. İbadetlere Yönelik Nehiyler

İbadetlere yönelik nehiyer, konu çeşitliliği itibariyle nehiy ana başlıkları içindeki en geniş alanı oluşturmaktadır. Örneğin namaza ibadetine yönelik birçok nehiy bulunmaktadır. Namazdayken yukarı (göğe) bakma,¹⁰⁷⁴ imama uyan kişinin kırâatte bulunması,¹⁰⁷⁵ imamdan önce başın kaldırılması,¹⁰⁷⁶ imam hutbeydeyken konuşmak.¹⁰⁷⁷ Namaz gibi Hz. Peygamber oruç ibadetini ilgilendiren bazı konuları da nehyetmiştir. Sadece cuma günü¹⁰⁷⁸ ve bayram günlerinde oruç tutmak¹⁰⁷⁹ bunlardandır. Yine Hz. Peygamber zekât ve sadaka türü ibadetlerde de bazı fiilleri men etmiştir. Verilen zekât ya da sadakadan vazgeçilmesi¹⁰⁸⁰ bu tür yasaklardandır.

Biz ibadetler konusunda namaz ve oruç ile ilgili birer örnek üzerinde duracağız. Bunlar; namaz kılmanın yasaklandığı vakitler ve visâl orucudur.

2.1. Kerâhet Vakitleri

Dînî literatürde kerâhet vakitleri şeklinde tabir olunan ve namaz kılmanın yasaklanıp, mekrûh olarak kabul edildiği vakitlerin tespit edildiği veya dayandırıldığı birçok hadis vardır. Yasağın dayandırıldığı bu hadisleri belli başlıklar altında şöyle toplanabilir:

Güneşin şeytanın boynuzları arasından doğduğunu anlatan rivâyetler:

¹⁰⁷³ Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, s. 618.

¹⁰⁷⁴ Müslim, *Salât*, 117.

¹⁰⁷⁵ Müslim, *Salât*, 47.

¹⁰⁷⁶ Müslim, *Salât*, 114.

¹⁰⁷⁷ Buhârî, *Cuma*, 36; Müslim, *Cuma*, 11; Ebû Dâvûd, 228.

¹⁰⁷⁸ Müslim, *Sıyâm*, 148.

¹⁰⁷⁹ Müslim, *Sıyâm*, 138.

¹⁰⁸⁰ Buhârî, *Hibe*, 14; Müslim, *Hibât*, 7; Ebû Dâvûd, 81.

لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بقرني شيطان

İbn Ömer, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: “*Namaz kılmak için güneşin doğuş ve batış anlarını seçmeyin (ya da namazınızı bu anlara denk getirmeyin). Çünkü güneş, şeytanın boynuzları arasından doğar.*”¹⁰⁸¹

لا يتحرى أحدكم الصلاة طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرني الشيطان

İbn Ömer, Hz. Peygamber'den şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “*Herhangi biriniz namazını güneşin doğuş ve batış anına denk getirmesin. Çünkü güneş, şeytanın boynuzları arasından doğar.*”¹⁰⁸²

لا تصلوا حتى ترتفع الشمس فإنها تطلع بين قرني الشيطان

Saïd b. Nâfi', Ebû Beşîr el-Ensârî'den Allah Rasûlü'nün (s.a) şöyle dediğini nakletmiştir: “*Güneş yükselineceye dek namaz kılmayın. Çünkü o, şeytanın boynuzları arasından doğar.*”¹⁰⁸³

إذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تبرز وإذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلاة حتى تغيب ولا تحينوا
بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإنها تطلع بين قرني شيطان أو الشيطان

İbn Ömer'in naklettiğine göre Allah Rasûlü (s.a) şöyle demiştir: *Güneş doğarken etrafında oluşan halka görüldüğünde, güneş iyice doğana kadar namazı bırakın. Güneş batarken etrafında oluşan halka batmaya başladığında iyice batana kadar namazı bırakın. Güneş doğarken ve batarken namaz kılmayın. Çünkü güneş şeytanın boynuzları arasından doğar.*”¹⁰⁸⁴

أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده نحو اليمن فقال الإيمان يمان ها هنا ألا إن القسوة وغلظ القلوب في
الفدادين عند أصول أذناب الإبل حيث يطلع قرنا الشيطان في ربيعة ومضر

Ukbe b. Amr Ebî Mes'ûd Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “*Allah Rasûlü (s.a) eliyle Yemen tarafına işaret etti ve şöyle dedi: İman Yemenlidir. İşte şurada. İyi biliniz ki katı ve kara yürekli de develerin kuyrukları dibinde*

¹⁰⁸¹ Müslim, Salâtu'l-musafirin ve kasruhâ, 290; Ahmed b. Hanbel, VIII, 321. (Müsned'deki rivâyette “bâ” harf-i ceri yerine beyne kullanılmıştır; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, 135. (Musannefteki rivâyette “karn” kelimesi müfred olarak kullanılmıştır).

¹⁰⁸² Ahmed b. Hanbel, X, 90-91.

¹⁰⁸³ Ahmed b. Hanbel, XXXVI, 213.

¹⁰⁸⁴ Buhârî, Bed'u'l-halk, 11.

onlara haykıran bedeviler içinde bulunur ki, bunlar şeytan'ın iki boynuzunun doğduğu (şark tarafındaki) Rebîa ve Mudar halkıdır.”¹⁰⁸⁵

Güneşin şeytanın boynuzları arasından doğduğunu ve battığını anlatan rivâyetler:

لا تصلوا حين تطلع الشمس ولا حين تسقط فإنها تطلع بين قرني الشيطان وتغرب بين قرني الشيطان

Semure b. Cündeb'in naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Güneşin doğduğu ve battığı anlarda namaz kılmayın. Çünkü o, şeytanın boynuzları arasından doğar ve batar.”¹⁰⁸⁶

Muvatta' da Hz. Ömer'e isnad edilen şu rivâyet mevcuttur:

لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها فإن الشيطان يطلع قرناه مع طلوع الشمس ويغربان مع غروبها

“Namazınızı güneşin doğduğu ve battığı anlara denk getirmeyin. Çünkü şeytanın boynuzları güneşle birlikte doğar ve güneşin batışıyla birlikte batar.”¹⁰⁸⁷

Güneşin şeytanın boynuzları arasından battığını ve o vakitte kafirlerin ona secde ettiğini haber veren rivâyetler:

صل صلاة الصبح ثم أقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع فإنها تطلع حين تطلع بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار ثم صل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتى يستقل الظل بالمرح ثم أقصر عن الصلاة فإن حينئذ تسجر جهنم فإذا أقبل الفيء فصل فإن الصلاة مشهودة محضورة حتى تصلي العصر ثم أقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس فإنها تغرب بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار

Amr b. Abese'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “Sabah namazını kıl ve güneş doğup iyice yükselinceye dek namaz kılma, çünkü o şeytanın boynuzları arasından doğar ve o an kafirler ona secde ederler. Sonrasında gölge uzunluğu bir mızrak boyu olana dek namaz kılabilirsin. Bu vakitte (gölge uzunluğu bir mızrak olduğunda) namaz kılma, çünkü tam bu sırada cehennem tutuşturulur. Ardından gölge uzadığında ikinci namazını kılincaya kadar namaz kılabilirsin.

¹⁰⁸⁵ Buhârî, Bed'u'l-halk, 15; Müslim, İman, 81; Ahmed b. Hanbel, XXXVII, 32.

¹⁰⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 341.

¹⁰⁸⁷ Mâlik b. Enes, Kur'ân, 10.

*Sonra güneş batıncaya kadar namaz kılma, çünkü o şeytanın boynuzları arasından batar ve o an kafirler güneşe secde ederler.*¹⁰⁸⁸

Üç vakitte şeytanın güneşe yaklaştığını haber veren rivâyetler:

إن الشمس تطلع بين قرني الشيطان (أو قال يطلع معها قرنا الشيطان) فإذا ارتفعت فارقتها . فإذا كانت في وسط السماء قارنها . فإذا دلكت (أو قال زالت) فارقتها فإذا دنت للغروب قارنها . فإذا غربت فارقتها . فلا تصلوا هذه الساعات الثلاث

Ebû Abdillah es-Sunâbihî'nin naklettiğine göre Rasûlullah (s.a) şöyle demiştir: “*Güneş şeytanın boynuzları arasından doğar (veya şeytanın boynuzlarıyla doğar). Güneş yükseldiğinde ondan uzaklaşır. Güneş tam tepedeyken ona yaklaşır. Batmaya meylettiğinde ondan uzaklaşır. Tam batma anında yine güneşe yaklaşır. Battığında güneşten uzaklaşır. Bu üç vakitte namaz kılmayın.*”¹⁰⁸⁹

Münafığın namazını betimleyen rivâyetler:

سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول تلك صلاة المنافق يجلس يرقب الشمس حتى إذا كانت بين قرني الشيطان قام فنقرها أربعا لا يذكر الله فيها إلا قليلا

Enes b. Mâlik'ten şöyle nakledilmiştir: Rasûlullahın şöyle dediğini işittim: “*Münafığın namazı şöyledir: Güneşin şeytanın boynuzları arasında olmasını bekler, Allah'ı çok az zikrettiği ve gagalamaya benzeyen dört rekat namaz kılar.*”¹⁰⁹⁰

Bu hadisler doğrultusunda kerâhet vakitleri ile ilgili hükümler verilmiş ve genel olarak mezhepler tarafından bu vakitlerde namaz kılınması mekrûh bir fiil olarak kabul edilmiştir. Hadislerde Hz. Peygamber tarafından bu vakitlerde namaz kılınması, genel olarak, güneşin şeytanın boynuzları arasından doğması, batması ve kafirlerin söz konusu zamanlarda güneşe secde etmeleri olarak açıklanmıştır. Bu nedenle hadislerin çoğunda geçen güneşin şeytanın boynuzları arasından doğması ibaresinin anlaşılması önemli hale gelmiştir. Bunun için ise güneş ve ibadet ilişkisini yani güneşe ibadetin geçmişi incelemekle işe başlanmalıdır. Dinler

¹⁰⁸⁸ Müslim, Salâtu'l-musafirin ve kasruhâ, 294.

¹⁰⁸⁹ Mâlik b. Enes, Kur'ân, 10; İbn Mâce, İkametü's-salât, 148.

¹⁰⁹⁰ Müslim, Mesâcid, 195; Ahmed b. Hanbel, XIX, 58-59.

tarihinde güneş kültüyle ilgili birçok bilgi mevcuttur. Ahmet Güç konuyla ilgili şu açıklamalarda bulunmaktadır:

“Sümerlerde güneş tanrısı, kült merkezi Larsa olan Utu idi ve ay tanrısı Nanna’nın oğlu kabul ediliyordu. Her gün doğuşundan batışına kadar gökyüzünde dört fırtına ilahı tarafından çekilen bir araba ile yol aldığına inanılırdı... Eski Mısır’da güneşin sabah, öğle ve akşam görünümelerini temsil eden Amon, Ra ve Ptah üçlüsü idi. ..Mısırda güneşin değişik isim ve sıfatlarla da olsa daima en önemli tanrı durumunda bulunması, hayat vericiliğinin ve kozmogonideki yerinin yanı sıra firavunların babası sayılmasının da etkisiyledir... Yine eski İran’da rahipler dışındaki insanların da güneş doğarken, öğle vakti ve öğleden sonra olmak üzere günde üç defa dua etmeleri istenirdi...”Tanrıların yolu” anlamına gelen Japonların yerli ve milli dini Şintoizm’de Amaterasu güneş tanrıçası olarak düşünülmüş ve kendisine ibadet edilmiştir... Grek dininde Apollo ve Helios güneş tanrısı olarak kabul edilmişlerdi... Yahudilerde bu kült kesinlikle yasaklanmış ve güneşe kulluk edenin taşlanarak öldürüleceği bildirilmiştir...Ortaçağ ikonografisinde güneşin Hz. İsa’nın sembolü olarak kullanıldığı görülür.”¹⁰⁹¹

İslâmiyet öncesi diğer inanç sistemlerinde kendine bu şekilde yer bulan güneşe ibadetten Câhiliye Arapları arasında da bahsedilmektedir. Güç, bu duruma şöyle dikkat çekmektedir:

“Kur’ân-ı Kerim’de “Gece ve gündüz, güneş ve ay O’nun alametlerindedir. Eğer Allah’a ibadet etmek istiyorsanız güneşe de aya da secde etmeyin; onları yaratan Allah’a secde edin”¹⁰⁹² denilmek sûretiyle Câhiliye Arapları arasında güneş kültürünün mevcudiyeti belirtilmektedir... Arabistan’da güneş kültürünün ne zaman başladığı bilinmemekte, ancak Câhiliye dönemi onomastiğinde (dilbilimi) sıkça rastlanan Abdüş’şems¹⁰⁹³ adından İslâmiyet’in çıkışına kadar yaygın biçimde devam ettiği anlaşılmaktadır.”¹⁰⁹⁴

¹⁰⁹¹ Ahmet Güç, “Güneş”, *DİA*, XIV, 288-291.

¹⁰⁹² Fussilet, 41/ 37.

¹⁰⁹³ Abdüş’ş-şems ismini ilk kullanan ve Arabistan’da güneşe ibadet uygulamasını başlatan kişi olarak Sebe el-Kebîr adlı bir Yemenli kabul edilmektedir. Bk. Çağrıçı, Mustafa, “Arap”, *DİA*, III, 316-321.

¹⁰⁹⁴ Güç, “Güneş” s. 290.

Câhiliye’de, “âbedetü’ş-şems” şeklinde tabir olunan insanların, elinde ateş renginde değerli taş bulunan bir putu ilâh edinip, bu put için özel bir ev yaptıkları, bu eve gelerek günde üç kez bu put için namaz kıldıkları, aynı şekilde onun için oruç tutup ve ondan şefâat bekledikleri nakledilmektedir. Güneş doğarken, zevâl vaktinde ve batarken puta secde ettikleri de belirtilmektedir.¹⁰⁹⁵ Ayrıca, bedevîlerin aya tapmaları, daha sonraki dönemlerde, gelişen ziraat ile birlikte güneşe tapmanın yaygınlaştığına dair bilgiler de mevcuttur.¹⁰⁹⁶

Yine Câhiliye döneminde Hristiyanlıktaki teslîs inancına benzeyen, ay, güneş ve zühre yıldızı figürlerinden oluşan bir inançtan da bahsedilmektedir. Bunun yanında Câhiliye Arapları’nın put inancında da güneşin etkisi görülmektedir. Uzzâ, Menât ve Sakîf kabilesinin putu olarak bilinen Lât güneşi temsil eden tanrıçalar olarak kabul edilmekteydi.¹⁰⁹⁷

Nehye temel teşkil eden güneşe ibadet ile bu açıklamaların ardından hadis metinleri üzerinde durulduğunda rivâyetlerin ortak özelliğinin, Şeytana “karn” kelimesinin izafe edilmesi olduğu görülmektedir. Garîbu’l-hadis’lerde, “karneyi’ş-şeytan” ifadesindeki “karn” boynuzların bulunduğu başın iki yanı olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁹⁸ Yani şeytanın boynuzlarından anlaşılması gerekenin, inek ya da koyunun boynuzu şeklinde değil, boynuzun çıktığı yer, yani başın iki yanı olması gerektiği ileri sürülmüştür.¹⁰⁹⁹ Ayrıca, “karn”, yaklaşma olarak da açıklanmıştır. Yani şeytan güneşle birlikte görünmek için doğarken ve batarken güneşe yaklaşmaktadır¹¹⁰⁰ ve güneşe ibadet edenlerin kendine ibadet ettiklerini hayal

¹⁰⁹⁵ Cevad Ali, *el-Mufasssal fi tarihi’l-arab kable’l-İslâm*, (Beyrut: Dâru’s-sâkî, 1422/2001), XI, 337.

¹⁰⁹⁶ Philip Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: MÜİFY, 1995), I, 147. Hitti, güneşe ibadet ile ilgili şu bilgileri vermektedir: “Bedevilerin yıldızlarla ilgili inanışları aydınlığı altında sürü hayvanları otlattıkları “ay” (yani kamer) üzerinde toplanır. Aya tapma, çobanlıkla geçinen bir cemiyeti, buna mukabil güneşe tapma, daha sonra gelişen zirai bir safhayı bize düşündürür. Günümüzdeki Ruvala bedevileri su buharlarını bir araya toplayan, mer’alara faydalı çiğ düşürmek suretiyle nebâtları büyütüp geliştiren ay tarafından insan hayatının tanzim edildiğini tahayyül etmektedirler. Diğer yandan güneş, onlara göre, bütün hayvan ve bitkileri olduğu kadar Bedevileri de mahvetmeyi arzu eder.”

¹⁰⁹⁷ Bk. Çağırıcı, Mustafa, “Arap”, s. 317-318.

¹⁰⁹⁸ Zemahşeri, *el-Fâik*, III, 179; İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, IV, 52; Zebidî, *Tâcu’l-arûs*, XXXV, 535.

¹⁰⁹⁹ İbn Kuteybe, *Te’vilu Muhtelifi’l-Hadis*, s. 196.

¹¹⁰⁰ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, VI, 340. Şeytanın doğuş anında güneşe yaklaşması ile ilgili olarak İbn Hacer, güneşin dördüncü kat semada bulunduğu, bu bilgiyi ise astronomların doğruladıkları ve Şeytanların ise gökyüzüne nüfuz etmelerinin yasaklandığından yola çıkarak reddedenlere cevap vermiş, astronomların aksine dini ilimlerle uğraşanlara göre güneşin yedi kat sema dışında dördüncü yörüngede (felekte) yer aldığını belirtmiştir.

etmektedir.¹¹⁰¹ Örneğin Kadı İyâz bu son anlamı esas almış ve “karneyi’ş-şeytan” ifadesini, Şeytan’ın güneş batarken güneşe yaklaştığı, güneşin de onun boynuzları arasından battığı ve tam bu sırada Allah’ın onu, yani Şeytanı, yakarak yok ettiği şeklinde açıklamıştır.¹¹⁰²

Yine “karn” kelimesinin güç, kuvvet anlamında olduğu da belirtilmiştir.¹¹⁰³ Gece gündüz ona ibadet eden topluluklar şeklinde bir açıklama da mevcuttur.¹¹⁰⁴ Mesela, Aliyyu’l-kârî tarafından “karn” güneşe ibadet eden, Allah’ı inkar konusunda Şeytana karşı itaatkar olan ümmet olarak açıklanmıştır.¹¹⁰⁵ Fakat bu son görüş, “karneyn” kelimesinin tesniye oluşundan yola çıkılarak ve güneşe secde edenlerin sadece iki ümmete hasredilemeyeceği öne sürülerek eleştirilmiştir.¹¹⁰⁶

“Karn” herhangi bir şeyin ilk görünen, ilk ortaya çıkan kısmı anlamında da kullanılmaktadır. Güneşle birlikte kullanıldığında güneşin doğarken görünen ilk kısmı şeklinde yorumlanmıştır.¹¹⁰⁷ Bu anlam, Karn” ın güneşe izafe edildiği bir beyitte şöyle dile getirilmektedir:

تمنح المرأة وجهها واضحا مثل قرن الشمس في الصحو ارتفع

“Kadın tıpkı güneşin doğarkenki parlaklığı gibi gülen bir yüz bahşeder.”¹¹⁰⁸

Zeyd b. Sâbit’ten gelen bir rivâyette de “karn” güneşe izafe edilmiştir ve ifadeye, güneşin doğarken ilk görünen kısmı anlamı verilmiştir.

¹¹⁰¹ Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî, 1392/1972), V, 124.

¹¹⁰² Irakî, *Tarhu’t-tesrîb*, II, 196; Ayrıca bk. İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, I, 104, İbn Abdilberr, ifadenin hakikate ve mecaza hamledilerek iki şekilde anlaşıldığını nakletmiştir. Hadisi hakikate hamledenlerin güneşin gerçekten Şeytan’ın boynuzları arasından doğduğunu ve battığını, mecaza hamledenlerin ise “karn” kelimesini güneşe ibadet eden ümmet olarak anladıklarını belirtmiştir

¹¹⁰³ İbnü’l-Esîr, *Nihâye*, IV, 52.

¹¹⁰⁴ Aliyyu’l-kârî, *Mirkât*, II, 518.

¹¹⁰⁵ Aliyyu’l-kârî, *Mirkât*, II, 518.

¹¹⁰⁶ İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu’l-bârî*, (Medine: Mektebetü’l-gurabâi’l-eseriyye, 1417/1996), V, 36-38.

¹¹⁰⁷ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, XI, 368.

¹¹⁰⁸ Halil b. Ahmed, *Kitabu’l-ayn*, III, 253.

أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يصلى إذا طلع قرن الشمس أو غاب قرنهما وقال إنها تطلع بين قرني شيطان أو من بين قرني شيطان

“Nebî (s.a) güneş görünmeye başladığında ve batmaya başladığında namaz kılmayı yasakladı. Ayrıca güneşin Şeytan’ın boynuzları arasından doğduğunu söyledi.”¹¹⁰⁹

Zülkarneyn’in isminden yola çıkılarak, “karn” ın Orta-Doğu ve Arap kültüründe gücü, kudreti, otoriteyi simgelediğinden ve aynı kültürlerde boynuz imajının varlığından söz edilmektedir.¹¹¹⁰ Boynuz imajının diğer bir yansımasını, şeytan inancında görmek mümkündür. Bazı inanışlara göre şeytanın boynuzları vardır. İslâm öncesi dönemde ise, böyle bir inanış mevcuttur. Ahd-i Cedîd’de ve Ortaçağ kültüründe Şeytan boynuzlu, kuyruklu, toynaklı, kanatlı, kırmızı renkli ejderha şeklinde tasvîr edilmiştir.¹¹¹¹

Rivâyetlerdeki garîb lafızlar ile ilgili değerlendirmelerin ardından konunun nasıl yorumladığına bakalım. Rivâyetlerde güneş doğarken, zevâl vakti ve güneş batarken namaz kılmak Hz. Peygamber tarafından nehyedilmiştir.¹¹¹² Rivâyetler içerisinde, Hz. Peygamber sadece Amr b. Abese rivâyetinde güneş batarken namaz kılınmamasının gerekçesi olarak kafirlerin o vakitte güneşe secde etmelerini (namaz kılmalarını) göstermektedir. Diğer rivâyetlerde, zikredilen vakitlerde güneşin şeytanın boynuzları arasından doğması veya batması ya da Şeytan’ın güneşe yaklaşması gerekçe olarak gösterilmektedir.

¹¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel, XXXV, 516.

¹¹¹⁰ Esed, *Kur’ân Mesajı*, s. 602.

¹¹¹¹ Bk. Salime Leyla Gürkan, “Şeytan”, *DİA*, XXXIX, 102-103.

¹¹¹² Belirtilen vakitlere yönelik nehyi ya da kerâheti tahsîs edenler de olmuştur. Ebû Yusuf ve İmam Şâfiî zevâl vaktine yönelik nehyi Cuma günü, üç vakte yönelik nehyi de Mekke ile tahsîs etmişlerdir. Yani Ebû Yusuf’a göre Cuma günü zevâl vaktinde, İmam Şâfiî’ye göre üç kerâhet vaktinde Mekke’de namaz kılmakta herhangi bir sakınca yoktur. Hanefî fakihî Kâsânî, nehyin sığası ve manasıyla herhangi bir tahsîse delâlet etmediğini, anlamın yani nehyin Umûmî olduğunu savunmuştur, bk. Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, 1406/1986), II, 296; Ayrıca Şâfiî, üç vakte yönelik nehyin nafîlelerle ilgili olduğunu, farzlara yönelik olmadığını “Kim uyuyarak bir namazı geçirir ya da unutursa aklına geldiğinde kulsun, vakit hatırladığı andır” hadisiyle destekleyerek savunmuştur. Serahsi ise, bu üç vakitte farz namazların da kılınamayacağını belirtmiştir, bk. Serahsi, *Mebisût*, I, 151; Ayrıca bk. Kemaladdin İbnü’l-Hümâm, *Şerhu Fethü’l-kadir*, (Beyrut: Dâru’l-fikr, t.y.), I, 233; Bazıları ise “Kim güneş batmadan önce ikindiden bir rekat kılsa ikindiye kılmıştır” hadisiyle güneşin batış anına yönelik yasağın neshedildiğini iddia etmişlerdir, bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, I, 152.

Konuya dair İbn Kuteybe'nin açıklamaları önem arz etmektedir. İbn Kuteybe, "Nazar ve haberin yalanladığı hadis" başlığı altında, Şeytan'a gökyüzüne uzanan iki boynuz izafe edilmesine ve şeytan'ın Ademoğlunun damarlarında dolaşmasına yapılan itiraza cevap vermeye çalışmıştır. Bu itirazda bulunanların, şeytan ve cinlere inanmadıklarını, rivâyeti kabul etmemelerinin temelinde de bunun yattığını belirtmiştir. Şeytanın köpek, ateş, genç kişi gibi şekillere girebilmesinin yanında, göğe, damara, kalbe de ulaşabileceğini savunmuştur. Güneş doğarken namazı terkin nedeninin, güneşin şeytanın boynuzları arasından doğması değil, o vakitte güneşe ibadet ve secde edenler olduğunu söylemiştir. İbn Kuteybe, şeytanın güneşin doğuşu esnasında, güneşin doğduğu yöne yerleşerek, insanların kendine ibadet ve secde etmelerini sağlamaya çalıştığını iddia etmiştir.¹¹¹³

Nehyin, İbn Kuteybe'nin de belirttiği gibi güneşe ibadet eden kafir bir topluluğa benzemenin önüne geçme ve onlara muhâlefet etme amacı taşıdığı Dihlevî tarafından da öne sürülmektedir. Şah Veliyyullah Dihlevî, bu vakitlerin Mecûsîlerin namaz kılma vakitleri olduğunu, onların dinlerini tahrîf edip güneşe ibadet ettiklerini söylemektedir. Bu nedenle İslâm ümmeti ile kafirlerin benzerliklerinin ortadan kaldırılması gerekmiş ve bu vakitlerde namaz kılınması Müslümanlara yasaklanmıştır.¹¹¹⁴ Aliyyu'l-Kâri de, yasağın hikmetini, güneş doğarken ve batarken güneşe ibadet edenlere benzemekten uzak durulmasını sağlamak olarak açıklamaktadır.¹¹¹⁵

Kerâhet vakitleri ile ilgili üzerinde durulması gereken önemli bir diğer konu nehyin gerekçesine dair, Sahabe tarafından herhangi bir sorunun ya da açıklama talebinin Hz. Peygamber'e yöneltilmemesidir. Halbuki O'nun (s.a) kullanmış olduğu kelime, deyim veya mesellerin ashâb-ı kirâm tarafından anlaşılmadığında Hz. Peygamber'e sorular yöneltildiği ve anlaşılamayan noktalarda Hz. Peygamber'in de açıklamalarda bulunduğu bilinmektedir.¹¹¹⁶ Kerâhet vaktiyle ilgili rivâyetler hakkında böyle bir açıklama talebinin ve talep olmaksızın Hz. Peygamber'in bir açıklamasının bulunmaması bu ifadeye veya benzetmeye Sahabenin yabancı

¹¹¹³ İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 193-195.

¹¹¹⁴ Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-bâliga*, I, 316.

¹¹¹⁵ Aliyyu'l-kârî, *Mirkât*, II, 115.

¹¹¹⁶Bk.Bünyamin Erul, "Hadislerin Anlaşılması Meselesi", *Güncel Dîni Meseleler Toplatısı I*, (Ankara: DİB yay., Ankara, 2004), s. 99.

olmadığını göstermektedir. Güneşin Şeytan'ın boynuzları arasında olması ilgili olarak Hattâbî'ye izafe edilen şu değerlendirme Sahabe'nin tavrına paralellik arz etmesi açısından dikkate değerdir.

“Bu ve benzeri lafızlar, ta'lîl yoluyla herhangi bir şeyi haram kılma ya da nehyetme için kullanılan, duyular yoluyla anlaşılacak ama inanmamız gereken lafızlardır.”¹¹¹⁷

Hattâbî'nin değerlendirmesi ve Sahabe'den nakledilen herhangi bir açıklama talebinin olmaması doğrultusunda, şu tespit yapılabilir. Sahabe ya bu lafızların anlamını biliyorlardı ya da tam olarak anlamadıkları halde, Hz. Peygamber'den sadır olduğu şekliyle inanıp, mûcibince amel ediyorlardı.

Nehyin sebebine yönelik bu yorumların yanında, söz konusu vakitlerde namaz kılmanın mekrûhluğu da tartışılmıştır. Bu vakitlere yönelik kerâhatten namazın tehiri söz konusu olduğunda bahsedilebileceği öne sürülmüştür.¹¹¹⁸ Yani Hz. Peygamber namazı belirtilen vakitlere bilerek tehîr etmenin önüne geçmek için bu yasağı koymuştur. Fakat rivâyetlerin birçoğunda kullanılan تحري fiili “daha uygun ve öncelikli olana yönelmek, araştırmak, aramak, gözlemek” anlamlarında kullanılmaktadır.¹¹¹⁹ Dolayısıyla muhtemelen nehiy, doğrudan tehîrin önüne geçmek için değil, özellikle o anlarda namaz kılınmamasına yöneliktir. Cenaze defnine yönelik nehiy de bu kanaatimizi desteklemekte, nehyin sadece namazın tehiri ile ilgili olmadığına işaret etmektedir:

ثلاث ساعات كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا أن نصلي فيهن أو أن نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب

Ukbe b. Âmir el-Cühenî şöyle nakletmiştir: “*Rasûlullah (s.a) üç vakitte namaz kılmayı ve ölülerimizi defnetmeyi bize yasakladı: Güneş doğup yükselinceye kadar, tam tepedeyken batmaya meyledinceye kadar, batmaya meyledip batıncaya kadar.*”¹¹²⁰

¹¹¹⁷ Hattâbî, *Meâlimu's-sünen*, I, 276-277; Ayrıca bk. Azimâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, IV, 111.

¹¹¹⁸ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, I, 380.

¹¹¹⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, XXXVII, 420.

¹¹²⁰ Müslim, *Salâtu'l-Müsâfirîn ve kasruhâ*, 293.

Hiz. Peygamber'in nehyi sadece tehîre yönelik bir nehiy olsaydı, zevâl vaktiyle ilgili bir yasaklama olmaz, bazı rivâyetlerdeki "teharrâ" fiili kullanılmaz, kafirlere benzemekten bahsedilmez ve aynı vakitte cenaze defin işlemleri de yasaklanmazdı. Namazını tehîr edenle ilişkilendirilebilecek tek rivâyet münafığın namazını anlatan rivâyettir. Elbette özürsüz tehirin önüne geçilmek istenmiş olabilir ama bunun mücerred bir yasaklama değil de, nehye konu olan vakitlerin mahiyeti ile anlam kazanan bir nehiy olma ihtimali daha yüksek gibi görünmektedir.

İbn Hibbân kerâhet vakitlerine yönelik bütün rivâyetleri bir araya toplamış ve zikir başlıklarında konuyu işlemiştir. Kullandığı zikir başlıklarından yola çıkarak vakitlerle ilgili nehyin farz namazlar için ve ikinci namazından sonra bütün nafileler için olmadığını, illet olarak güneşin şeytanın boynuzları arasından doğması ve batmasını kabul ettiğini, ikindiden sonra Hiz. Peygamber'in kıldığı iki rekatin öğlenin iki rekati olduğunu kabul ettiğini ve bunun da Hiz. Peygamber'e özel bir durum olduğunu ileri sürdüğünü görebiliriz.¹¹²¹ İbn Hibbân gibi nehyde tahsîs olduğunu düşünen Dihlevî'ye göre cuma günü ve Mekke için kerâhet vakti söz konusu değildir. Çünkü Cuma günü ve Mekke dinin şiarlarının ortaya çıktığı zaman ve yerdir. Dolayısıyla, diğer inanç gruplarına benzeme, bahsedilen gün ve mekanda mümkün değildir.¹¹²²

Rivâyetler ile ilgili açıklamalar dikkate alındığında, Hiz. Peygamber'in gayr-i Müslim topluluklara benzeme konusundaki hassasiyeti, bahsedilen vakitlerde namaz yaşağının sebebi olarak gösterilmiştir. Rivâyetlerin tamamına bakıldığında nehye gerekçe olarak gösterilen "kafirlerin güneşe ibadeti"nin bir rivâyette bulunması, konunun sadece kafirlere benzememe hassasiyeti veya onlara muhâlefet esası üzerine bina edilmesini zorlaştırmaktadır. Çünkü rivâyetlerin çoğunda Hiz. Peygamber "âbedetü'ş-şems" e muhâlefetten bahsetmemektedir. Hiz. Peygamber'in üzerinde daha çok durduğu gerekçe güneşin o saatlerde şeytanın boynuzu arasından doğması ve batmasıdır.

İbn Hacer'in kırmızı kullanma konusunda, Acemler'e teşebbühten dolayı yaşağın vârid olduğu, ancak -kendi yaşadığı dönem için- halen Acemler'in böyle bir

¹¹²¹ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 116-127.

¹¹²² Dihlevî, *Hücutüllâhi'l-bâliga*, II, 33.

şiarları olmadığı ve kâfir de olmadıkları için kerâhetin ortadan kalktığı şeklindeki görüşüyle¹¹²³ birlikte değerlendirildiğinde, kerâhet vaktinde “teşebbüh” odaklı bir değerlendirmeden ziyâde, yasağın taabbudî bir durum olarak nitelendirilmesi daha isabetli gibi görünmektedir. Aksi takdirde, özellikle İslâm hukukçuları açısından, söz konusu vakitlere yönelik yasağın yeniden gözden geçirilmesi gerektiği şeklinde bir sonuç ortaya çıkabilir.

2.2. Visâl Orucu

Visâl, iki veya daha fazla gün iftar etmeden oruç tutmaya devam etmektir.¹¹²⁴ Hz. Peygamber (s.a) ashâb-ı kirâm’a oruçlarını vasletmelerini yasaklamıştır.

لا تواصلوا قالوا إنك تواصل قال لست كأحد منكم إني أطمع وأسقى

Enes b. Mâlik’ten Hz. Peygamber’in şöyle dediği rivâyet edilmiştir:

“Kesintisiz (birbirine bağlantılı olarak) oruç tutmayın. Onlar da “ama siz kesintisiz oruç tutuyorsunuz” deyince Hz. Peygamber “ben sizin gibi değilim. Ben yediriliyorum ve içiriliyorum” buyurmuştur.”¹¹²⁵

Buhârî’de yer alan diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber, sahabe visâl orucunu terk etmeyince nehyinde bir tahsîse gerek duymuş ve onlara sehre kadar visâl etmelerini söylemiştir.¹¹²⁶ Ancak ashâb yine vazgeçmeyince onlarla birlikte oruçlarını vasletmiştir.¹¹²⁷

Ahmed Davudoğlu (v. 1403/1983), Hz. Peygamber’in sahabeye visâl orucunu yasaklamasının sebebini, açlık ve susuzluk meşakkati olarak belirlemiştir.¹¹²⁸ Visâl orucu yasağının gerekçesi üzerinde duran Dihlevî’ye göre visâl orucu, bedenın selameti için ve dinin tahrîfine ve dini konularda herhangi bir değişikliğe fırsat vermemek için yasaklanmıştır.¹¹²⁹

¹¹²³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 307.

¹¹²⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XI, 728.

¹¹²⁵ Buhârî, *Savm*, 47.

¹¹²⁶ Buhârî, *Savm*, 47; Ayrıca bk. İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 375-376.

¹¹²⁷ Şatıbi, *Muvâfakât*, III, 145.

¹¹²⁸ Ahmed Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, (İstanbul: Sönmez Neşriyat ve Ahmet Sait Matbaası, 1973-1980), VI, 73-74.

¹¹²⁹ Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-bâliga*, II, 80.

Karadâvî, sahabe'nin visâl orucu yasağına uymamasını sahabe adına bir bağlayıcılık yorumu olarak kabul etmektedir:

“Biz, Rasûlullah’a itaat ve sünnetine ittibâ etmelerine rağmen sahabenin, zaman zaman, O’nun (s.a) emir ve yasaklarının kesinlik ve bağlayıcılık ifade etmediğini veya bunun dünya işlerinden olan, O’nunla (s.a) tartışılabilir, O’na (s.a) muhâlefet edilebilecek bir re’y ve ictihâd olduğunu anladıklarında, ya da O’ndan ümmet ve devlet için yöneticilik ve reislik vasfıyla sâdır olup da bunun kıyamete kadar her ümmet içi genel ve devamlı bir teşrî vasfına hamledilmemesi halinde O’nun bazı emirlerine muhâlefet ettiklerini, yasakladıklarını ise yaptıklarını görmekteyiz. Hz. Peygamber’in onlara visâl orucunu yasaklaması buna bir misaldir. Bununla birlikte onlar, Hz. Peygamber’in bu nehyinin –allâme Reşid Rıza’nın (v. 1354/1935) sözünde zikredildiği gibi- onlara acıma babından olduğunu zannettiklerinden dolayı hem oruç tuttular, hem de namaz kıldılar.”¹¹³⁰

Davudoğlu da tıpkı Karadâvî gibi, sahabenin visâl orucuna devam etmesini onların yasağın bağlayıcılığı hakkındaki yorumları olarak düşünmektedir. Onun tespitine göre, ashâb’ın visâl orucundan vazgeçmeme nedeni, Rasûlullah’a muhâfete için değil, onların bu konudaki nehyden tenzîh anlamı çıkarmalarıdır.¹¹³¹

İbn Hibbân’ın visâl orucu için kullandığı nev’ başlığı onun visâl orucu yasağının kat’î olarak bağlayıcı olduğunu düşündüğünü göstermektedir:

الزجر عن الشيء الذي قصد به المخاطبون في بعض الاحوال و ابيح للمصطفى استعماله لعله معلومة ليست في امته¹¹³²

İbn Hibbân bu nev’ başlığı ile visâl orucuna yönelik yasağın, bazı durumlarda muhâtaplara nehyedilen, Hz. Peygamber’e malûm bir illetten dolayı mübâh olan, ancak ümmet için mübâh olmayan bir yasak olduğunu düşünmektedir.

¹¹³⁰ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 351. Karadâvî, Reşid Rıza’nın konuya dair fikrini hangi kaynaktan aldığını belirtmemiştir.

¹¹³¹ Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, VI, 76.

¹¹³² İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 190. İbn Hibbân visâl orucu ile ilgili yasaktan yola çıkarak farklı bir konuya değinmiştir: “Bu haber (visâl orucu ile ilgili nehy haberi) Hz. Peygamber’in karnına taş koyduğu ile ilgili tüm haberlerin batıllığına delildir. Haberdeki “hacer” değil “hucz” dur. “Hucz” izarın uç tarafıdır. (Bu nehy haberinden de anlaşılacağı üzere) Allah (c.c) Rasûlullah’ı visâl orucu tuttuğunda doyuruyor ve onun susuzluğunu gideriyordu. Taş açlığa çare olamayacağı halde karnına taş koyacak halde de visâl orucu tutmazken Allah O’nu (s.a) nasıl aç bırakır.”, bk. İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 66.

Hakîm et-Tirmizî, yasağa uymayı ilâhî bir hediye kabul olarak algılamış ve bu yasağa uymanın gerekliliğini ifade etmiştir:

“Seher terk edildiğinde Allah’ın bu ümmete hediyesi terk edilmiş olur. Hz. Peygamber “Sahûr mübarek bir yemektir. Öyleyse bir yudum su ile bile olsa sahûr yapınız” buyurmuştur.”¹¹³³ Hakîm, önceki ümmetlerin yemeden, içmeden yani sahûr yapmadan oruç tuttuklarını, Allah’ın ise fecirden önce yemeyi bu ümmete bahşettiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Bakara suresi 187. ayeti kullanmıştır: “*Öyleyse artık (ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın ve Allah’ın sizin içi takdir ettiklerini isteyin. Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın.*” Hakîm, devamla, şayet oruç vasledilirse bu bahşetme ve lütfun ortadan kalkacağını dile getirmiştir. Diğer bir illet olarak ise, her günün kendine hâs farz bir ibadeti olduğunu, eğer oruç vasledilirse farzların arasının ayrılmayacağını ortaya koymuştur.¹¹³⁴

Şevkânî, visâl orucu ile ilgili hadislerin, çoğunluğun görüşü olan tahrîm fikrini desteklediğini söylemiştir. Hadislerde geçen “rahmeten lehum” ibaresi çoğunluğa göre, tahrîm oluşa engel değildir ve Hz. Peygamber’in ashâb-ı kirâm’a rahmeti visâl orucunu onlara haram kılmasıdır.¹¹³⁵

Şâtıbî ise, visâl orucuna yönelik nehyin irşâdî olabileceğini düşünmektedir. Şâtıbî’ye göre eğer yasağa rağmen ashâb oruca devam etmişse Hz. Peygamber’e muhâlefet etmişlerdir. Eğer Hz. Peygamber bu oruca kendisi devam etmişse bir tezat söz konusudur. Halbuki Hz. Peygamber’in yasaktaki amacı, sadece ashâbına karşı olan merhametidir. Onlar bu yasağa uymayınca ise kendisi de bu oruca devam ederek böylesine bir oruç şeklinin zorluğunu onlara göstermek istemiştir.¹¹³⁶

Davudoğlu’na göre ulemâ arasındaki ihtilâfa rağmen, visâl orucu zâhiren değerlendirildiğinde tahrîm içindir. Ancak bazı alimlere göre gücü olanların bu orucu tutmalarında bir beis yoktur.¹¹³⁷

¹¹³³ Ebû Ya’lâ Mevsilî, *Müsned*, VI, 87.

¹¹³⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, 122-123.

¹¹³⁵ Şevkânî, *Neylu’l-evtâr*, IV, 258.

¹¹³⁶ Şâtıbî, *Muvâfakât*, III, 145.

¹¹³⁷ Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, VI, 73-74.

Sahabenin Hz. Peygamber'in nehiyleri karşısındaki tutumlarını yansıtması açısından visâl orucu nehyi büyük önem arz etmektedir. Bazı sahabîlerin bu nehyiden haberdar olmalarına rağmen oruçlarını vasletmeleri, onların bazı nehiylerin bağlayıcı olmadığını kabul ettiklerini göstermektedir. Ancak Sahabenin Hz. Peygamber'in nehiyleri karşısında genel olarak zâhirî bir tutum sergilemelerine rağmen, oruçlarını vasletmeleri dikkat çekicidir. Bu durum kanaatimizce, onların Hz. Peygamber'e benzeme, O'nun (s.a) yaptıklarını yapma gayreti ile açıklanabilir. Sahabeden visâl orucu tutanların tavrı, yasağa göre hareket etme ve Hz. Peygamber'in yaptığını yapma arasında yapılmış bir tercihtir.

3. Tıbbî Nitelikli Nehiyler

Hz. Peygamber'in sağlık konusunu ilgilendiren birçok hadisi vardır. Hatta bu konuda müstakil eserler telif edilmiştir. Bunlardan en meşhuru İbn Kayyım'ın *et-Tıbbu'n-Nebevî* isimli eseridir. Hz. Peygamber'in sağlık konusuna yönelik bazı nehiyleri de vârid olmuştur. Bu nehiylerden en çok gündeme gelen ayakta su içmek ve yapılan yorumlar çerçevesinde ayakta bevletmektir.

3.1. Ayakta Su İçmek

İslâm toplumunda önemli yer etmiş ve uyulmaya özen gösterilen yasaklardan biri ayakta su içmektir. Müslüman toplumlarda küçük yaşlardan itibaren insanlara oturarak su içmeleri ve bunun yanında ayaktayken bir şey yememeleri tavsiye edilmiştir. Hatta ayakta su içen veya bir şey yiyenler kınanmışlardır. Hz. Peygamber'in ayakta su içmeyi yasakladığı rivâyetler farklı ifade kalıpları ve farklı tarîklerle bize ulaşmıştır. Enes b. Mâlik rivâyeti yasağın işlendiği rivâyetlerden biridir.

أن النبي صلى الله عليه وسلم زجر عن الشرب قائما

“Hz. Peygamber ayakta su içmeyi men etmiştir.”¹¹³⁸

Yasağın sebebine ve ayakta su içmenin zararına dolaylı olarak, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber tarafından değinilmiştir.

لو يعلم الذي يشرب وهو قائم ما في بطنه لاستقاءه

¹¹³⁸ Müslim, Eşribe, 112. Müslim'de hadis için kullanılan bab başlığı كراهية الشرب قائما'dır.

“*Ayakta su içen karnında olanı (zararı) bilse kesinlikle içtiği suyu kusardı.*”¹¹³⁹

Müslim’in rivâyet ettiği diğer bir hadiste, Hz. Peygamber, لا يشربن أحد منكم قائما “*Ayakta su içmeyin, kim unuttur da ayakta su içerse, suyu kusun*” buyurmaktadır.¹¹⁴⁰ Müslim’in konu ile ilgili açtığı babta nehye dair diğer hadislerde kullanılan nehiy ifade kalıpları عن نهى , نهى أن يشرب , نهى şeklinde dir.¹¹⁴¹ Diğer bir Ebû Hureyre hadisinde ise Hz. Peygamber ayakta su içen birine, ayakta su içtiğinde kendisiyle birlikte şeytanın da içtiğini söylemiştir.¹¹⁴²

Görüldüğü gibi farklı nehiy ifadeleriyle ayakta su içme, dolaylı olarak değinilen bir zarara binâen yasaklanmıştır. Ama dolaylı olarak bahsedilen bu zararın niteliği net bir şekilde açıklanmamıştır. Kısacası nehyin sebebi açık bir şekilde zikredilmemiştir. Örneğin, Müslim hadisindeki “batın” kelimesi ile işaret edilen zararın batında yer alan hangi organda meydana geldiğine işaret edilmemiştir. Bilindiği gibi batın birçok organın yer aldığı bir bölgedir.¹¹⁴³ Ancak içilen suyun izleyeceği yol hakkındaki bilgilerden yola çıkarak bu organın mide veya bağırsak olması muhtemeldir.

Ayakta su içmenin yasaklandığı yukarıdaki hadisler yanında sahabe ve Hz. Peygamber tarafından ayakta su içildiğini gösteren rivâyetler mevcuttur.¹¹⁴⁴ Bunlardan biri Buhârî rivâyetidir.

أنه صلى الظهر ثم قعد في حوائج الناس في رجة الكوفة حتى حضرت صلاة العصر ثم أتى بماء فشرب
و غسل وجهه و يديه و ذكر رأسه و رجليه ثم قام فشرب فضله و هو قائم ثم قال إن ناسا يكرهون الشرب قياما وإن
النبي صلى الله عليه و سلم صنع مثل ما صنعت

¹¹³⁹ Ahmed b. Hanbel, XIII, 216; İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 209.

¹¹⁴⁰ Müslim, Eşribe, 116. Müslim'deki bu hadisi, Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, Nesâî vd. zayıf kabul etmişlerdir. Hadisin zayıflığına hükmedilmesinin sebebini Elbânî, “kim unuttur da içerse suyu kusun” kısmına bağlamıştır. Elbânî'ye göre hadis bu ziyâde nedeniyle zayıftır, bk. Elbânî, Nâsiruddîn, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'un min fihihâ ve fevâidihâ*, (Riyâd: Mektebetü'l-meârif, 1416-1423/ 195-2002), I, 337.

¹¹⁴¹ Müslim, Eşribe, 113, 115. Yüz on üç numaralı hadiste, Katâde'nin ayakta yemek yemenin durumunu sorması üzerine, hadisin râvîsi Enes b. Mâlik, ayakta yemek yemenin su içmeye göre daha zararlı olduğunu söylemiştir.

¹¹⁴² Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, VIII, 119.

¹¹⁴³ Arapçada “batın” kelimesi bir şeyin iç kısmı, ortası olarak açıklanmaktadır, bk. Heyet, *el-Mu'cemu'l-vasît*, s. 62.

¹¹⁴⁴ Bk. İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 210.

en-Nazzâl b. Sebra, Hz. Ali'den şöyle nakletmektedir:

“Hz. Ali, öğle namazını kıldı ve insanların ihtiyaçlarını dinlemek için Kûfe mescidinin avlusuna oturdu. İkinci namazı vakti geldi, su getirildi, Hz. Ali getirilen sudan içti, yüzünü, ellerini yıkadı, sonra da başını ve ayaklarını yıkadı, sonra kalktı ve artan suyu ayakta içti. Sonra şöyle dedi: İnsanlar ayakta su içmeyi kerîh görüyorlar, halbuki Hz. Peygamber, benim yaptığının aynısını yapmıştır.”¹¹⁴⁵

Buhârî, hemen bu rivâyetin ardından İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'in ayakta zemzem içtiğini haber verdiği rivâyete yer vermiştir.¹¹⁴⁶ Müslim de ayakta su içmenin yasaklığının yer aldığı hadislerin ardından *باب في الشرب من زمزم قائما* başlıklı babta İbn Abbâs'tan farklı beş tarikle gelen ve Hz. Peygamber'in ayakta zemzem içtiğinin nakledildiği hadisi tahrîc etmiştir.¹¹⁴⁷

Hz. Peygamber'in ayakta su içmeyi yasakladığı ve ayakta su içtiğinin haber verildiği rivâyetleri birlikte değerlendiren İbn Hibbân, Hz. Peygamber'in fiilinin yasağı neshettiğini düşünmektedir. Onun bu düşüncesini, rivâyetlere yer verdiği nevâhî bölümünün otuz altıncı nev'i bize göstermektedir. Bu nev' için İbn Hibbân, “Hz. Peygamber'in fiili ile mensûh olan şeyin men edilmesi ve bu fiili işleyenin görüldüğünde ayıplanmaması” başlığını kullanmıştır.¹¹⁴⁸

Ayakta su içme konusunu ve ilgili hadisleri etraflıca değerlendiren Tahâvî, *باب الشرب قائما* başlığı altında ayakta su içmeyi kerîh görenlerin ve ayakta su içmeye cevâz verenlerin kullandıkları rivâyetlere yer vermiştir. *ان النبي زجر عن الشرب قائما* rivâyetini yaklaşık dokuz farklı tarikten nakletmiş, ayakta su içmeyi kerîh görenlerin bu rivâyeti kullandıklarını belirtmiştir. Cevaz verenlerin kullandıkları rivâyetlere de yer vermiştir. Bunlardan biri Hz. Ali'nin ayakta su içtiğinin nakledildiği rivâyettir. Ayrıca Hz. Ali'nin “Ayakta su içerim, çünkü Allah Rasûlün'ü ayakta su içerken gördüm; oturarak su içerim çünkü Allah Rasûlünü böyle yaparken gördüm” sözü de bu rivâyetler arasındadır. İbn Abbâs, İbn Ömer ve Ümmü Seleme'den Hz. Peygamber'in ayakta su içtiğine ve O'nun (s.a) döneminde ayakta su içtiklerine dair rivâyetlere de babta yer vermiştir. Bu rivâyetlerden birinde Enes b. Mâlik'in

¹¹⁴⁵ Buhârî, Eşribe, 16. Buhârî'nin rivâyeti tahrîc ettiği babta kullandığı başlık *باب الشرب قائما* dir.

¹¹⁴⁶ Buhârî, Eşribe, 16.

¹¹⁴⁷ Müslim, Eşribe, 117, 118, 119, 120.

¹¹⁴⁸ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 207.

annesinin rivâyet ettiğine göre, Rasûlullah ayakta su içti. Bu rivâyetlerin ardından Tahâvî şu değerlendirmeleri yapmıştır:

“Bu rivâyetler ayakta su içmenin mübâh oluşunu göstermektedir. Bize göre öncelikli olan, Rasûlullah’tan rivâyet edilen iki hadis arasında ittifâk ve tenâkuz olduğunda hadisleri tenâkuza değil ittifâka hamletmektir. Görüldüğü gibi önce naklettiğimiz rivâyetler ayakta su içmenin nehyine, sonrakiler ise mübâhlığına işaret etmektedir. Muhtemelen bu nehiyle mübâhlık değil de başka bir durum kastedilmiştir.”

Tahâvî’nin naklettiğine göre Şa’bî, ayakta su içmeyi kerîh görmüş, ayakta su içmenin hastalığa sebep olduğunu söylemiştir. Şa’bî’nin bu görüşünü, Tahâvî, onun ayakta su içmeyi vücuda verdiği zarar nedeniyle kerih görmesi olarak açıklamıştır. Ve ardından nehiy ile ilgili genel değerlendirmesini yapmıştır:

“Rasûlullah ümmetine olan düşkünlüğü nedeniyle ayakta su içmeyi nehyetmiş, onlar için dünya ve ahirette daha uygun ve iyi olanı emretmiştir.” Tahâvî, ardından uzanarak yemek konusunu gündeme getirmiştir. Ona göre, ayakta yemek, Acemlerin bir adeti olduğundan nehyedilmiştir. Ayakta su içmenin nehyinde ise, başka bir kavme, millete benzeme gibi bir durum yoktur. Rasûlullah, müminlerin göğüslerinde ortaya çıkabilecek bir zarar (hastalık) korkusuyla ayakta su içmeyi nehyetmiştir.¹¹⁴⁹

Bağlayıcılık açısından ayakta su içmeyi değerlendiren Tahâvî, bu nehyin Hz. Peygamber’in ümmeti adına yaşadığı bir korku nedeniyle olduğunu, korku durumu ortadan kalktığı anda nehyin de ortadan kalkacağını dile getirmiştir.¹¹⁵⁰ Muhtemelen Tahâvî, korku durumunun ortadan kalkması olarak ayakta su içmenin vücuda herhangi bir zararının olmadığını belirlenmesini ve bunun net bir şekilde ifade edilmesini kastetmiştir. Ahmed b. Hanbel de ayakta su içmenin sağlık açısından önemine vurgu yapmış, ayakta su içme nehyinin, oturarak içmenin tıbbın da işaret

¹¹⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, IV, 272-275.

¹¹⁵⁰ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, IV, 276.

ettiği gibi daha güzel ve edebe daha uygun olduğunu ifade etmek için vârid olduğunu, tahrîm ifade etmediğini söylemiştir.¹¹⁵¹

Rivâyetleri yorumlayan İbn Kuteybe ayakta su içmenin niteliği ile ilgili farklı bir açılım yapmıştır. Buna göre, Hz. Peygamber'in ayakta su içmeyi ve yemek yemeyi yasaklaması yürüme esnasını ifade etmektedir. İnsan yolculuk anında, bir şeyle uğraşırken veya yürürken su içerse su soluk borusuna kaçabilir veya göğsüne oturabilir yani göğse sıkıntı verir. Hz. Peygamber'in ayakta su içtiğinin haber verildiği rivâyette kastedilen O'nun (s.a) yürümediği ve koşmadığı andır. Yürüme ve koşma eylemi olmaksızın, sadece ayakta dururken rahat olunabilir, hatta bu durum oturmak gibidir.¹¹⁵²

İbn Teymiyye, Hz. Peygamber'in ayakta su içtiğine dair rivâyetlerin ruhsata hamledilebileceğini düşünmektedir. Hz. Ali ve İbn Abbas ve diğer bazı sahabîlerden gelen, Hz. Peygamber'in ayakta su içtiğinin anlatıldığı rivâyetler, hacc sırasında gerçekleşmiş, Hz. Peygamber, oturacak yer olmadığı için önce ayakta zezem içmiştir. İbn Teymiyye bu uygulamanın nehyin bir istisnâsı olduğunu düşünmektedir. Bu tür durumlar şer'î bazı durumlarda da (zarûret halinde leş ve kan yenilebilmesi vb.) cârîdir. İbn Teymiyye bu bilgilere istinaden, nehyde bir vaîd (tehdit) olsa dahi, ihtiyaç halinde ayakta su içilebileceği kanısındadır.¹¹⁵³ Şah Veliyyullah Dihlevî ise, ayakta su içmenin yasaklanmasını irşâdî ve te'dîbî olduğunu, oturarak su içmenin ise daha faziletli bir durum olduğunu belirtmiştir.¹¹⁵⁴

Nehye dâir bu yorumlara rağmen, İbn Kayyim el-Cevziyye, ayakta su içmenin birçok zararı olduğunu düşünmektedir. Ona göre, ayakta su içildiğinde susuzluk tam anlamıyla giderilmez. Ayrıca, ciğer, suyu organlara dağıtana kadar su midede istikrâr bulmaz. Ayakta içilen su mideye hızlıca iner. Bu ise, midenin ırsısının düşmesine ve düzeninin bozulmasına neden olabilir. Ayakta içildiğinde ise su, bedeninin alt bölgelerine tadrîcen değil de hızlıca iner. Bütün bu durumlar su içen

¹¹⁵¹ Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, VIII, 119.

¹¹⁵² İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 468-469.

¹¹⁵³ İbn Teymiyye, *Mecmûu'l-fetavâ*, (Suûd: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416/1995), XXXII, 209-210; Hz. Peygamber'in hacc sırasında zezemi ayakta içmesinin bir hâcet durumu olduğu ile ilgili ayrıca bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n-nebevî*, (Beirut: Dâru'l-fikr, t.y.), s. 178.

¹¹⁵⁴ Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-bâliga*, II, 293.

kişiyeye zarar verir. Ancak, nâdiren veya bir hâcet için ayakta su içilirse, bunun vücuda bir zararı olmaz.¹¹⁵⁵

Ayakta su içmenin nehyi ile ilgili hadisleri değerlendiren Elbânî'ye göre, ayakta su içildiğinde suyun kusulması gerektiğine değinilen hadiste, ayakta su içmenin nehyine ince bir gönderme vardır.¹¹⁵⁶ Elbânî, hadislerdeki nehyin zâhiren özürsüz olarak ayakta su içmenin haramlığını ifade ettiğini söylemektedir. Hz. Peygamber'in ayakta su içtiğini anlatan rivâyetlerden dolayı yaşanan ihtilâfa değinen Elbânî, bu ihtilâfta İbn Hazm'ın benimsediği haramlık görüşünün doğru olduğunu düşünmektedir. Ona göre, hadislerdeki "zecz" lafzı ve "kusma" emri tenzîh fikrini desteklememektedir. Elbânî, ayakta su içmenin yasaklığında kullanılan "kusma" ve "şeytanın ayakta su içene eşlik etmesi" ifadelerinin başka bir örneğini şer'î naslarda görmediğini ve bu ifadelerde bahsedilen fiile yönelik şiddetli bir tenfir olduğunu belirtmektedir. Ona göre, Hz. Peygamber'in yasağına muhâlif olarak ayakta su içtiğine dair rivâyetlerdeki fiil, mekan darlığı, su kırbasının yüksek bir yerde asılı olması gibi özörlere hamledilebilir.¹¹⁵⁷

Konuyla ilgili açıklama yapanlardan biri de Hayreddin Karaman'dır. Ayakta su içme hakkında Karaman şöyle düşünmektedir:

"Buhârî gibi sahih hadis kitaplarında Peygamberimizin ve başta Hz. Ali olmak üzere birçok ashâbın ayakta yiyip içtikleri nakledilmiştir. Soruda geçen hadis de sahihtir. Hadis ve fıkıh alimleri ilk bakışta çelişik gibi görünen bu rivâyetleri şöyle uzlaştırmışlardır: Normal, tabîî, daha faydalı olanı oturarak yemek ve içmektir. Ama insanın çeşitli halleri ve ihtiyaçları vardır, gerektiğinde ayakta da yenilir ve içilir. Peygamberimiz (s.a.) de genel olarak oturma halinde yiyip içmiş, ama ihtiyaç duyduğunda, durum oturmaya müsait olmadığında ayakta da yemiş ve içmiştir. Bu sebeple bir mazeret yok iken ayakta yemek ve içmek tenzîhen mekrûh (yeme içme âdâbına ters) kabul edilmiştir. Helâl haram konusunda veya başka bir dînî konuda ayet ve hadis yazanların, nakledenlerin, delil olarak kullananların o konudaki ilgili bütün hadis ve ayetleri yazmaları ve söylemeleri gerekir. Aksi halde dinin hükmü

¹¹⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n-Nebevî*, s. 178-179.

¹¹⁵⁶ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*, I, 338.

¹¹⁵⁷ Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*, I, 340. Elbânî bu özörlere bazı hadislerde işaret edildiğini söylemiş ancak bu hadislerle değinmemiştir.

sıhhatli bir şekilde ortaya konmuş olmaz. Meselâ bu konuda Buhârî'nin kitabına aldığı şu hadisi de nakletmek gerekir: Hz. Ali ayakta iken su içti ve şöyle dedi: 'Bazı kimseler, ayakta su içmeyi hoş görmüyorlar, halbuki ben, şu yaptığımı, Peygamberin de (s.a.) yaptığını gördüm. Ayakta içilen suyun doğrudan bağırsağa geçtiği ve vücuda faydasının olmadığı bilgisine İbn Kayyım'da da rastladım; bu bilginin eskilerden alınmış olması ihtimali var. Ayakta içilen suyun doğrudan on iki parmak bağırsağına geçtiği ve vücuda hiçbir faydasının olmadığı bilgisini bir tıp profesörüne sordum. Şu cevabı verdi: İçilen suyun emilimi zaten midede değil, bağırsaklarda olur. Suyun vücuda faydası bu emilime bağlıdır. Ayakta su içildiğinde su midede daha az kalır ve bağırsaklara daha hızlı geçer, ama vücuda faydası olmaz sözü bilime ve bilinene uygun değildir.'¹¹⁵⁸

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in ayakta su içmeyi yasakladığı, bazen de Hz. Peygamber'in ayakta su içtiğine dair rivâyetlerin varlığı söz konusudur. Bir ihtilâfın varlığına işaret eden bu durum bazıları tarafından yasağın te'dîbî veya irşâdî olmasıyla açıklanmıştır. Ancak Hz. Peygamber'in karında meydana gelen zararı ve bu zarardan dolayı kusma gerektiğini anlattığı hadislerin bu noktada gözden kaçırılmaması gerekmektedir. İtikâdî ve taabbudî bir yönü olmayan böyle bir konuyla ilgili Hz. Peygamber'in bu denli tahzîr ve tenfîr içeren bir ifade tarzı kullanması câlib-i dikkattir. Bir doktorun veya sağlık uzmanının ayakta su içmenin zararı olmadığı yönündeki açıklamasını nihâî karar veya sonuç olarak değerlendirmek çok da isabetli bir tavır gibi görünmemektedir. Çünkü bütün alanlarda olduğu gibi tıp alanında da her geçen gün yeni şeyler keşfedilmekte ve yeni yorumlar geliştirilmektedir. Bugünün verilerinin yanlış veya eksik olabilme ihtimali üzerinde de durulmalıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in ayakta su içme fiilinin mekan darlığı sebebiyle işlenen bir fiil olduğu ve bunun ayakta su içmenin, kat'î sûrette cevâzını göstermediği unutulmamalıdır.

¹¹⁵⁸<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/ayakta-su-icmek/36651>, Erişim tarihi: 20.11.2013.

3.2. Ayakta Bevletmek

Günümüzde en çok tartışılan nebevî yasaklardan biri de ayakta bevletmektir. Bu konu etrafında, verilen fetvalarla tuvaletlerle ilgili uygulama tartışılmış, görüşler dile getirilmiştir.¹¹⁵⁹

Bevl; Arapça'da idrarın karşılığı olup, dinen necîs sayılan maddelerdendir. Küçük bir çocuğa dahi ait olsa, alimler, idrar (bevl)'in necis olduğu konusunda fikir birliği içerisindeyler.¹¹⁶⁰ Dinen necis addedilen idrar'ın yapılış şekli ve nereye bevledilmeyeceği konusunda birçok rivâyet mevcuttur. Bunlar arasında idrar sıçramasının kabir azabının sebeplerinden birisi olduğunun zikredildiği¹¹⁶¹, durgun suya bevledilmemesi gerektiğini ifade eden,¹¹⁶² su kaynağına, yola ve gölgeliklere¹¹⁶³ bevletmenin yasaklandığı rivâyetler vardır. Bunlar yanında bevlemeden kibleye karşı durulmaması gerektiğini anlatan rivâyet de mevcuttur.¹¹⁶⁴

Ayakta bevletme nehyini direkt olarak içeren hadis, Hz. Ömer'e yönelik bir terk talebini içermektedir.

رآني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائماً . فقال يا عمر لا تبول قائماً فما بليت قائماً بعد

“Ayakta bevlemeden Allah Rasûlü beni gördü ve “Ayakta bevletme ey Ömer!” dedi, ben de bir daha ayakta bevletmedim.”¹¹⁶⁵

Ancak, bu yasak çerçevesinde daha çok tartışma konusu yapılan ve delil olarak kullanılan rivâyetler Hz. Âişe ve Huzeyfe'den nakledilmektedir. Ayakta bevletme ile ilgili ise Hz. Âişe'den ve Huzeyfe'den gelen ve iki farklı uygulamaya işaret eden rivâyetler vardır. Hz. Âişe rivâyeti Hz. Peygamber'in asla ayakta bevletmediğini göstermektedir.

من حدثكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بال قائماً فلا تصدقوه ما كان يببول إلا جالسا

¹¹⁵⁹ <http://www.aktifhaber.com/ayakta-isemek-gunahtir-43558h.htm>, Erişim tarihi: 20.11.2013.

¹¹⁶⁰ Rahmi Yaran, “Bevl”, *DİA*, VI, 11.

¹¹⁶¹ Bk. Buhârî, Vudû', 55, 56.

¹¹⁶² Bk. Buhârî, Vudu, 68.

¹¹⁶³ Bk. İbn Mâce, Tahâret, 21.

¹¹⁶⁴ Bk. Buhârî, Vudû, 11.

¹¹⁶⁵ Tirmizî, Tahâret, 8; İbn Mâce, Tahâret, 14.

Hiz. ÂiŖe Ŗöyle demiŖtir: “Kim size Hiz. Peygamber ayakta bevlelderdi derse ona inanmayın, Hiz. Peygamber hep oturarak bevlelderdi.”¹¹⁶⁶

Hiz. ÂiŖe, bir diğer rivâyetle yine Hiz. Peygamber’in ayakta bevletmediği vurgulamakta ve O’nun (s.a) bu uygulamasını Kur’ân’ın nuzûlünün baŖlangıcı ile iliŖkilendirmiŖtir.

ما بال رسول الله صلى الله عليه وسلم قائما منذ أنزل عليه القرآن

“Hiz. Peygamber kendisine Kur’ân indirildikten sonra ayakta bevletmemiŖtir.”¹¹⁶⁷

Hakîm en-Neysâbûrî, bu hadis için Buhârî ve Müslim’in Ŗartlarına uyduğu halde, onların A’meŖ- Ebû Vâil târikiyle gelen Huzeyfe hadisi üzerinde ittifak ettiklerini ve bu hadisi tahrîc etmediklerini söylemektedir.

Hiz. Peygamber’in ayakta bevletmediğinin bilgisini içeren Hiz. ÂiŖe hadisi ile zâhiren teâruz halinde olan hadiste ise, Huzeyfe Hiz. Peygamber’i bir çöplükte ayakta bevlelderken gördüğünü nakletmiŖtir.

لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال لقد أتى النبي صلى الله عليه وسلم سباطة قوم فبال قائما

“Allah Rasûlünü gördüm veya Allah Rasûlü bir kavmin çöplüğüne geldi ve ayakta bevletti.”¹¹⁶⁸

Görüldüğü gibi Hiz. ÂiŖe ve Huzeyfe rivâyetleri zâhiren bir ihtilâfi içermektedir. Ancak, İbn Kuteybe’ye göre rivâyetler arasında herhangi bir ihtilâf söz konusu değildir. Hiz. Peygamber Hiz. AiŖe’nin bulunduğu evde ayakta bevletmemiŖtir. Ancak nemli, rutûbetli ve kirli yerlerde ayakta bevletmiŖtir. Huzeyfe’nin, Hiz. Peygamber’i ayakta bevlelderken gördüğü çöplük de oturmanın uygun ve rahat olmadığı bir yerdir.¹¹⁶⁹

¹¹⁶⁶ Nesâî, Tahâret, 25; Tirmizî, Tahâret, 8. Rivâyetlerde bazı lafiz ve zamir kullanımlarında farklılıklar vardır ama bu farklılıklar anlamı etkileyecek ölçüde değildir. Örneğin bazı rivâyetlerde فلا تصدقوه ifadesi yerine فكذبه kullanılmıŖtır.

¹¹⁶⁷ Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek*, I, 290.

¹¹⁶⁸ Buhârî, Mezâlim, 27. Huzeyfe hadisinin farklı versiyonları için bk. Ebû Dâvûd, Tahâret, 12; Tirmizî, Tahâret, 9.

¹¹⁶⁹ İbn Kuteybe, *Te’vîl*, s.152.

Zerkeşî'ye (v. 794/1392) göre, gördüğünü nakleden Huzeyfe'nin naklettiği hadis, görmediğini nakleden Hz. Âişe hadisine "ispâtın nefye takdîmi" kâidesince takdîm edilir.¹¹⁷⁰ Hz. Âişe ve Huzeyfe hadislerini değerlendiren Aşkar'a göre Hz. Âişe O'nun (s.a) hayatının her anında yanında bulunmamış ve O'nun (s.a) her halini müşahede edememiştir.¹¹⁷¹ Dolayısıyla ayakta bevl konusunda fiili nakleden Huzeyfe'nin nakli cezm, terki nakleden Hz. Âişe'nin nakli ise zann içermektedir. Bu durumda Huzeyfe hadisi Hz. Âişe hadisine takdîm edilir.¹¹⁷² Bu iki teâruz halinde görülen rivâyetle ilgili Nevevî şu değerlendirmeyi yapmıştır:

"Oturarak bevletmek bana göre daha iyi olandır, ayakta bevletmek ise mübâhtır. Bunların ikisi de sabittir."¹¹⁷³

Hz. Âişe ve Huzeyfe hadislerini değerlendiren Tahâvî, Hz. Peygamber'in ayakta bevlettiğini haber veren Huzeyfe hadisinin ayakta bevletmenin mübâhlığına delâlet ettiğini, bunun Hz. Âişe hadisine göre daha evlâ olduğunu söylemiştir. Hz. Âişe'nin, Kur'ân indikten sonra Hz. Peygamber'in ayakta bevletmediği sözüne değinen Tahâvî, bunun Kur'ân'ın temizliğe yaptığı vurgu nedeniyle Hz. Âişe'nin bir çıkarımı olduğunu iddia etmiştir. Çünkü Hz. Âişe ayakta bevletmede sıçrama ihtimalini göz önünde bulunduruyordu. Huzeyfe hadisinin Kur'ân'ın nuzûlünden sonra Medine'de vuku bulduğunu ve necâsetten emin olduğunda Huzeyfe hadisinin ayakta bevletmenin bir sakıncası olmadığına delil olduğunu ileri sürmüştür. Hz. Âişe hadisi için de bir değerlendirme yapan Tahâvî, bu hadisin kendileri nezdinde delil olmadığını, bir seferinde oturarak, diğer bir seferde ayakta bevletmenin câiz olabileceğini savunmuş ve Hz. Âişe hadisi dışında Hz. Peygamber'den ayakta bevletmenin kerâhetine dair bir bilginin gelmediğini söylemiştir.¹¹⁷⁴

¹¹⁷⁰ Zerkeşî, *Hz. Aişenin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, s. 54.

¹¹⁷¹ Aşkar, *Ef'âlu'r-rasûl*, II, 62-63.

¹¹⁷² Aşkar, *Ef'âlu'r-rasûl*, II, 62-63.

¹¹⁷³ Sâbık, *Fıkhü's-sünne*, I, 23.

¹¹⁷⁴ Tahâvî, *Şerhu Meani'l-âsâr*, IV, 267-269.

Süfyan es-Sevrî de Hz. Âişe'nin “Ben Hz. Peygamberi oturarak bevlederken gördüm” sözü için “er kişi, bunu Hz. Âişe'den daha iyi bilir” demiş ve Huzeyfe hadisinin takdîm fikrini desteklemiştir.¹¹⁷⁵

Bu değerlendirme ve yorumların yanında Ebû Hureyre'den rivâyet edilen bir hadiste ise bir nevi ayakta bevletmenin bir gerekçesi olarak Hz. Peygamber'in dizinin içi tarafındaki bir yara sebebiyle ayakta bevlettiği nakledilerek Huzeyfe hadisi açıklanmaktadır:

أن النبي صلى الله عليه و سلم بال قائما من جرح كان بمأبضه

“Hz. Peygamber dizinin içi tarafındaki bir yara nedeniyle ayakta bevletmiştir.”¹¹⁷⁶

Şâfiî'nin şu yorumu da Huzeyfe hadisindeki tahsîse ve sebebe açıklık getirmektedir:

“Arap, bel ağrısından kurtulmak için ayakta bevletmekten şifa umardı.” Şâfiî'nin bu yorumu üzerine Zerkeşî şu talikte bulunmuştur:

“Dolayısıyla Şâfiî, Hz. Peygamber'in muhtemelen o zaman bel ağrısının olduğu kanaatindedir. Öyleyse, iki rivâyet arasını cem etmek için, söz konusu rahatsızlığa hamletmek daha uygundur.”¹¹⁷⁷

Benzer bir yoruma İbn Hacer de yer vermiştir. Şâfiî, Ahmed b. Hanbel'den Araplar'ın bel ağrısı için ayakta bevletmekten şifâ umdukları ve bu nedenle Hz. Peygamber'in çöplükte böyle bir ağrı nedeniyle ayakta bevletmiş olabileceğini nakletmiştir. Veya Hakîm ve Beyhakî'nin naklettikleri Ebû Hureyre hadisine göre Hz. Peygamber dizindeki bir yara sebebiyle oturamadığı için ayakta bevletmiştir.¹¹⁷⁸

İbn Hacer, Hâkim ve Beyhakî'nin rivâyet ettikleri bu hadisin sahih olması halinde önce tartışılan bütün konuların hallolacağını ancak Beyhakî ve Darekutnî'nin bu hadisi zayıf kabul ettiğini söylemiştir. İbn Hacer, Hz. Peygamber'in ayakta bevlettiğini, bunu, bu fiilin cevâzını göstermek için yaptığını, ancak çoğu zaman

¹¹⁷⁵ Zerkeşî, *Hz. Aişenin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, s. 55.

¹¹⁷⁶ Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek*, I, 290. Hakîm bu hadisin Hammâd b. Gassân'ın teferrüd ettiği hadislerden olduğunu ve senedindeki ravilerin tamamının sika olduklarını nakletmiştir.

¹¹⁷⁷ Zerkeşî, *Hz. Aişenin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, s. 54.

¹¹⁷⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 330.

oturarak bevlettiğini söyleyerek kendi kanaatini serdetmiştir. Ebû Avâne ve İbn Şahin'in Hz. Âişe hadislerini delil göstererek ayakta bevlın mensuh olduğunu iddia ettiklerini söylemiş, ancak kendisi bu görüşe katılmadığını ifade etmiştir. Ayakta bevletmenin mensûh olmadığını, Hz. Âişe'nin evde gördüklerini naklettiğini, Huzeyfe'nin ise ev dışı bir olayı haber verdiğini ve buna Hz. Âişe'nin şahit olmadığını belirtmiştir. Hz. Ömer, Hz. Ali ve Zeyd b. Sabit gibi sahabîlerin üzerine sıçramadan emin olunduğu takdirde kerâhet olmaksızın ayakta bevlettiklerini de delil göstermiş ve Hz. Peygamber'den böyle bir nehyin vârid olmadığını iddia etmiştir.¹¹⁷⁹

Hz. Âişe ve Huzeyfe hadisi dışında, konuyla ilgili, ayakta bevlın nefyini ifade eden, Hz. Ömer'in Müslüman olduktan sonra ayakta bevletmediğini dile getirdiği rivâyet de delil olarak kullanılmıştır.

ما بليت قائما منذ أسلمت

Hz. Ömer şöyle demiştir: “*Müslüman olduktan sonra ayakta bevletmedim.*”¹¹⁸⁰

Hz. Ömer'in Müslüman olduktan sonra ayakta bevletmedim sözünü değerlendiren Tahâvî, onun ayakta bevletmediğini ve bunu söylediğini ama daha sonra Zeyd b. Vehb'in de söylediği gibi bunu yapmış olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Hz. Ömer'in ayakta bevlettiğini görenlerden yola çıkarak, onun ayakta bevlın kerâheti fikrinden rücu' etmiş olabileceğini söylemiştir. Daha evlâ olduğunu düşünmeseydi ayakta bevlettiği görülen Abdullah b. Ömer, Hz. Ömer'den duyduğunu terk etmeyeceğini de eklemiştir.¹¹⁸¹

Bu rivâyet bağlamında Tirmizî, konuyu şöyle değerlendirmiştir:

“Ayakta bevletmenin nehyi te'dîb içindir, tahrîm değil. Abdullah b. Mes'ud'dan ayakta bevletmenin eziyet verici (zararlı) olduğu nakledilmiştir.”¹¹⁸² Görüldüğü gib Tirmizî, her ne kadar ayakta bevletmenin tahrîm ifade etmediğini

¹¹⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, I, 330.

¹¹⁸⁰ Tirmizî, *Tahâret*, 8.

¹¹⁸¹ Tahâvî, *Şerhu Meani'l-âsâr*, IV, 267-269.

¹¹⁸² Tirmizî, *Tahâret*, 8.

kabul etse de bu fiilin bir zararı olduğu konusunda bir bilgiyi okuyucuya sunmaktadır.

İbn Ebî Şeybe (v. 235/849), “Musannef” inde konuyla ilgili iki başlık açmıştır. *من رخص في البول قائما* ve *من كره البول قائما*. “Ayakta bevletmeye ruhsat verenler” başlığı altında Hz. Ömer, Hz. Ali, Zeyd b. Sabit, İbn Ömer, Ebû Hureyre, Said b. Müseyyeb, eş-Şa’bî, Yezîd b. El-Esam, Sa’d b. Ubâde gibi kişilerin ayakta bevlettikleri nakledilmiştir. Bu başlık altında ilk kullanılan ise Huzeyfe rivâyetidir. Diğer başlık altında Hz. Âişe rivâyeti, Hz. Ömer’in Müslüman olduktan sonra ayakta bevletmediğini bildirdiği rivâyet, İbn Bureyde, eş-Şa’bî gibi kişilerin ayakta bevletmenin vücuda zararı olduğunu naklettikleri rivâyetlere yer verilmiştir.¹¹⁸³

Hakîm et- Tirmizî, ayakta bevletmenin insanın kıyafetine, üzerine serpmeye tehlikesi taşıdığını ifade ettikten sonra bu durumu tıbben değerlendirmiş ve şu açıklamalarda bulunmuştur.

“Ayakta durmak sağlam bir duruş şekli değildir. Ayakta durulduğu sürece yani beden kıyam halinde olduğu müddetçe damarlar da kıyam halinde olur. Kalp dik durur (dikeydir) ve damarlar kalpte toplanır. Kalp dik olduğu sürece damarlar da böyle olur. Kalp gevşek (rahatlamış) olduğu zaman damarlar da gevşek olur. Bevl esnasında kalp gevşer, bevledilmediği sürece kalp de gevşemez, rahatlamaz. Kişi idrarı tutmak isterse onu kalbiyle tutar. Çünkü damarların toplandığı yer yani kalp onu (idrarı) tutmak için sıkıntı çeker. İki ayağın üzerine oturduğunda ise kalbin gevşemesi ve sıkıntının tahliyesi için bevl yolu genişler ve akması daha kolay olur. Bu bir tarafa bırakılacak, kabul edilemeyecek, kulak ardı edilecek bir durum değildir.”¹¹⁸⁴

Hakîm et-Tirmizî, tıbbî olarak ayakta bevlın insan sağlığına zararlarını nehyin sebebi olarak kabul etmiş ve tıpkı bir tabib gibi açıklamalarda bulunmuştur. Bu bilgilere nasıl ulaştığı ya da kaynağının ne olduğu konusunda bir referans belirtmemesi ilginçtir. Hakîm et-Tirmizî’nin bu yorumuna paralel yorumlar günümüzde de ayakta bevletmenin zararlarından bahsedilmektedir. Oturarak

¹¹⁸³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 115-116.

¹¹⁸⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 14.

bevletmenin insan sağlığına faydalı olduğu ve bu Şekilde bevletmenin daha uygun olduğu dile getirilmiştir:

“Çömelince karın kasları kasılır, dizler karına tazyik yaparlar; dolayısıyla mesane baskı altında kalır. Bevletme sonucunda mesane tam boşaldığından mesanede artık idrar kalmaz. Mesane tam boşalır. Bu ise idrar yolları ve mesane taşlarının oluşmasını önlediği gibi, prostat hastalığı olanlarda Őikayetlerin azalmasında da etkili olur. Çömelerek idrar yaparken hafif sol tarafa meyil edilmelidir. İdrar yollarının anotomisine (yapısına) en uygun olan bu pozisyonda idrar yolarının ve mesane tam boşalması mümkün olmaktadır.”¹¹⁸⁵

Bu tür sağlık açısından yapılan değerlendirmelerin yanında ayakta bevletmenin tenzihî bir nehiy olduğu ve nehyin sebebinin avret mahallinin görülebilmesi ve idrarın sıçraması olduğu da ileri sürülmüştür.¹¹⁸⁶ Bu sebebe binâen İmam Mâlik idrarın sıçramasından emin olunduğu takdirde ayakta bevletmekte mahzur görmemiştir.¹¹⁸⁷ Tahâvî de ayakta bevlederken görülen sahabîlerle ilgili rivâyetlere yer vermiş ve bu sahabîlerin üzerlerine bevl sıçramasından emin olarak ayakta bevlettiklerini söylemiştir.¹¹⁸⁸

ayakta bevletmek ile ilgili İbn Hibbân’ın yorumu hayli dikkat çekicidir. O, bu yasağı nevâhî bölümünün yüz sekizinci nev’inde “Müşriklere ve ehl-i kitaba muhâlefet amacıyla nehyedilenler” başlığı altında değerlendirmiştir.¹¹⁸⁹ Yani İbn Hibbân’a göre, Hz. Peygamber’in bu yasaktaki amacı muhtemelen müşriklere muhâlefettir. Ancak, İbn Hibbân’ın bu kanaate nasıl ulaştığı hakkında bir bilgi ya da kanaate sahip değiliz.

Görüldüğu gibi ayakta bevletmeye yönelik Hz. Ömer’e yönelik nehiy dışında Hz. Peygamber’in bizâtihi bir nehyi bulunmamaktadır. Nehyin konu edildiği rivâyet Hz. Âişe rivâyetidir. Nehyin olmadığına ve ayakta bevledilebileceğine delil gösterilen rivâyet ise Huzeyfe hadisi ile bazı sahabîlerin ayakta bevlettikleri

¹¹⁸⁵ <http://www.habername.com/haber-ayakta-idrarin-tibben-ve-dinen-sakincasi-78010.htm>, Erişim tarihi: 01.11.2013.

¹¹⁸⁶ Aliyyu’l-kari, *Mirkat*, II, 287; Ayrıca bk. Yaran, “Bevl”, s. 11.

¹¹⁸⁷ Bk. Yaran, “Bevl”, s. 11.

¹¹⁸⁸ Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*, IV, 268.

¹¹⁸⁹ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahih*, III, 488.

bilgisidir. Bu nedenle özellikle Hz. Âişe rivâyetinin iyi tahlil edilmesi gerekmektedir. Hz. Peygamber'in en yakınında yer alan ve O'ndan (s.a) nakledilen birçok söz ve fiil hakkında tenkîd ve tashîhleri bulunan eşinin tespiti veya şahitliği elbette önem sırasında diğer tespit ve şahitliklerden önde gelmektedir. Ancak Hz. Âişe rivâyetinin karşısında birçok farklı kaynaktan ayakta bevlederken görülen sahabîlerin isimleri nakledilmektedir. Abdullah b. Ömer, Hz. Ömer, Zeyd b. Sabit, Sehl b. Sa'd bunlardandır. Konunun farklı bir boyutu ise, Hz. Âişe rivâyetinin daha genel bir ifade ile Hz. Peygamber'in hayatının büyük bölümündeki bir fiile veya uygulamaya işaret etmesi, Huzeyfe rivâyetinin ise daha dar bir zaman ve uygulamayı kapsamasıdır.

Bu rivâyetler ve yorumların yanında bugün tıbbî bazı açıklamalar yapılmaktadır. Örneğin ayakta bevlederken idrarın mesaneden tamamen boşalmadığı, bu durumun da iltihaba bağlı bazı rahatsızlıklara sebep olabileceği söylenmektedir.¹¹⁹⁰ Tıp profesörü M. İhsan Karaman da ayakta bevletmenin mesanenin tam boşalmamasına neden olduğunu ancak bilindiğinin aksine prostat büyümesi gibi rahatsızlıklarla bir ilgisi olmadığını ifade etmektedir.¹¹⁹¹ Özellikle Hakîm et-Tirmizî'nin açıklamaları bu bilgileri desteklemektedir. Güncel tıbbî bilgiler ve kadim yorumlar göz önüne alındığında idrar sıçramasından emin olduğunda dahi oturarak bevletmenin daha ihtiyatlı davranmaya ve belki de bir faydayı celbetmeye daha yakın olduğu söylenebilir.

4. Kadınlara Yönelik Nehiyler

İslâm'da kadınlara yönelik birçok nehiy bulunmaktadır ve bunların neredeyse tamamına yakını hadislerde yer almaktadır. Saç ekletmek, eşin izni olmaksızın nafile oruç tutmak, yabancı erkekle yalnız kalmak, erkeklere benzemeye çalışmak,¹¹⁹² cenâze ittibâsı, eşi dışındaki biri için üç günden fazla yas tutma¹¹⁹³ vb. Biz bu nehiyler içerisinde, kadınların mahremsiz yolculuk yapmalarına yönelik yasağı inceleyeceğiz.

¹¹⁹⁰ http://www.haberkita.com/ayakta-idrarin-zararlari_40895.html, Erişim tarihi: 20.11.2013.

¹¹⁹¹ <http://www.uzmantv.com/prostat-neden-buyur>, Erişim tarihi: 21.11.2013.

¹¹⁹² Bu yasaklar için bk. Amr Abdulmun'im Selim, *Mü'min Hanımlar için Otuz Şerî Yasak*, çev. Ahmet İhsan Dündar, (İstanbul: Guraba yay., 2013). Eserin orijinal adı “*Selâsûne Nehyen Şer'iyyen ii'n-nisâ*”dır; Kadınlara yönelik nehiyler için ayrıca bk. İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 102-111.

¹¹⁹³ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahîh*, III, 102-111.

4.1. Kadınların Mahremsiz Yolculuğu

Hız. Peygamber'den birçok farklı tarikle bize ulaşan nehiyelerinden biri, kadınların mahremsiz yolculuğudur. Nehiy ile ilgili rivâyetlerde kadının mahremsiz yapabileceği veya yapamayacağı yolculuğun süresi farklılık arz ertmektedir. Bu süreler ilgili hadislerde şu şekillerde geçmektedir.

Kadının bir gün bir gece mahremsiz yolculuğunu yasaklayan rivâyetler:

لا يحل لأمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة ليس معها حرمة

“Kadının yanında mahremi olmadan bir gece ve gündüz süresince yolculuk yapması helâl değildir.”¹¹⁹⁴

Bazı versiyonlarda sadece bir gece ifadesi geçmektedir:

لا يحل لامرأة مسلمة تسافر مسيرة ليلة إلا ومعها رجل ذو حرمة منها

Ebû Hureyre Hız. Peygamber'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “Müslüman bir kadının yanında mahremi olmadan bir gecelik mesafeye yolculuk etmesi helâl değildir.”¹¹⁹⁵

Kadının iki gün mahremsiz yolculuğunu yasaklayan rivâyetler:

لا تسافر المرأة يومين من الدهر إلا ومعها ذو محرم منها أو زوجها

“Hiçbir kadın, yanında bir mahremi veya eşi bulunmadan iki günlük mesafeye yolculuk yapmasın.”¹¹⁹⁶

لا تسافر المرأة مسيرة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم

“Hiçbir kadın yanında eşi veya mahremi bulunmadan iki günlük mesafede yolculuğa çıkmasın.”¹¹⁹⁷

نهى أن تسافر المرأة مسيرة يومين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم

“(Hız. Peygamber) Kadının yanında eşi veya mahremi olmaksızın iki günlük mesafeye yolculuk yapmasını yasakladı.”¹¹⁹⁸

¹¹⁹⁴ Buhârî, Taksîru 's-Salât, 4.

¹¹⁹⁵ Müslim, Hacc, 419.

¹¹⁹⁶ Müslim, Hacc, 415.

¹¹⁹⁷ Buhârî, Savm, 67.

Kadınların üç gün mahremsiz yolculuklarını yasaklayan rivâyetler:

لا تسافر المرأة ثلاثة أيام إلا مع ذي محرم

İbn Ömer Hz. Peygamber'in şöyle dediğini nakletmiştir: “*Kadınlar mahremsiz olarak üç günlük mesafede yolculuk yapmasın.*”¹¹⁹⁹

Müslim ve İbn Mâce Ebû Saîd el-Hudrî'den naklettiği hadiste üç gün ve daha fazlası ifadesi vardır:

لا تسافر المرأة سفر ثلاثة أيام فصاعدا إلا مع أبيها أو أخيها أو ابنها أو زوجها أو ذي محرم

Ebû Saîd el-Hudrî Allah Rasûlü'nün şöyle dediğini nakletmiştir: “*Kadınlar yanlarında babaları, kardeşleri, oğulları, eşleri veya bir mahremi olmadan üç gün ve daha fazla süre için yolculuğa çıkmasınlar.*”¹²⁰⁰

Müslim'nin diğer bir rivâyetinde ise “üç geceden fazla” ibaresi geçmektedir.¹²⁰¹

Gün sayısı veya miktarı belirtilmeden kadının yalnız yolculuğunu yasaklayan rivâyetler:

ولا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم فقام رجل فقال يا رسول الله إن امرأتي خرجت حاجة وأنا اكتتبت في غزوة كذا وكذا قال انطلق فحج مع امرأتك

İbn Abbâs Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “*Kadın yanında mahremi olmadan yolculuğa çıkmasın.*” Bu söz üzerine bir adam “*Eşim hacca gitmek istiyor, ben ise gazveye katılmak istiyorum*” dedi. Hz. Peygamber “*Öyleyse eşinle birlikte hacca git*” buyurdular.¹²⁰²

Nehyin olduğu hadislerde açık nehiy sîgası “lamu'n-nâhiye”, “helâl değildir” ifadesi kullanılmış ve bir rivâyette “nehâ” fiili ile Hz. Peygamber'in yasaklama

¹¹⁹⁸ Müslim, Hacc, 416.

¹¹⁹⁹ Buhârî, Taksiru's-salât, 4; Müslim, Hacc, 413; Ebû Dâvûd, Menâsik, 2. Hadisin Buhârî'deki diğer versiyonunda “eyyâm” ifadesi geçmemektedir: لا تسافر المرأة ثلاثا إلا مع ذي محرم

¹²⁰⁰ İbn Mâce, Menâsik, 7.

¹²⁰¹ Müslim, Hacc, 418.

¹²⁰² Müslim, Hacc, 424. San'ânî, bu hadisin kadının yabancılarla yalnız kalmasının haramlığına delâlet ettiğini ve bu konuda icmâ olduğundan bahsetmektedir, bk. San'ânî, *Sübülî's-selâm*, (Kahire: Dâru'l-hadîs, t.y.), I, 608.

eylemi haber verilmiştir. “Helâl değildir” ifadesinin kullanıldığı hadislerde konu imânî bir boyuta taşınarak yasaklanan fiili, yani mahremsiz yolculuğu, Allah’a ve ahiret gününe iman eden kadınların yapmayacağı söylenmiştir. Dolayısıyla buradan, yasaklanan bu fiili yapanın, Allah’a ve ahirete imanında problem ortaya çıkma ihtimali vardır. Ancak nehyde kullanılan bu ifade tarzı yani nehye uymanın iman ile ilişkilendirilmesi İbn Hacer’e göre haramlığın te’kidi içindir, yoksa nehye uymayanın iman dairesinden çıkması kastedilmemiştir.¹²⁰³

Kadının mahremsiz yolculuğunu yasaklayan bu hadislerin tamamının sahih olduğu hatta maneî tevâtürü söz konusudur.¹²⁰⁴ Yasağın zikredildiği hadislerde dikkat edilirse mesafeye değinilmediği süre üzerinde durulduğu görülmektedir.¹²⁰⁵ Söz konusu rivâyetlerdeki süre lafızlarının farklılığı hakkında bazı yorumlar yapılmıştır. Bu yorumlardan birine göre bu lafızların farklılığı Hz. Peygamber’e soranların ve beldelerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Üç günün nehyedilmesi bir ve iki günün mübâhlığını açıklamak için değildir.¹²⁰⁶ Üç günün zikrini, bu sürenin şer’î sefer süresi olmasına bağlayanlar da olmuştur.¹²⁰⁷ Münâvî, “üç gün” ifadesinin geceleri de kapsadığını belirtmiştir. Farklı gün ve gece sayılarının telaffuz edilmesi ona göre tahdîd amaçlı değildir. Telaffuz edilen sayılardan çok önemli olan örfen yolculuk kabul edilen zaman veya süredir.¹²⁰⁸ Aynî de, üç sayısının gece ve gündüzü kapsadığını nakletmektedir.¹²⁰⁹ Tahâvî ise nehyin mutlak bir nehy olduğunu, ancak üç günün altındaki yolculukların nehy kapsamına girmediğini belirtmektedir.¹²¹⁰ Hadislerde nakledilen süre ile ilgili olarak Nevevî, buradaki tahdîdin zâhirî olarak algılanmaması gerektiğini, söz konusu olanın kadının mahremi olmaksızın yaptığı her tür yolculuk olduğunu söylemiştir.¹²¹¹ Bu değerlendirmelerin yanında kadının mahremsiz yapacağı yolculuk mesafesi ve süresinin tespitinde Münâvî’nin de

¹²⁰³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, II, 568; Mübârekpûrî, *Tuhfe*, IV, 278.

¹²⁰⁴ Faruk Beşer, “Seferilik Açısından Kadımlar”, *Seferilik ve Hükümleri*, (İstanbul: Ensar yay., t.y.), s. 338.

¹²⁰⁵ Beşer de bu konu üzerinde özellikle durmaktadır. Ona göre bu konuda verinle hüküm seferilikle ilgili değil, mutlak yolculukla ilgilidir, bk. Beşer, 341.

¹²⁰⁶ Bk. Nevevî, *Minhâc*, IX, 103; Azimâbâdî, *Avnu’l-ma’bûd*, V, 103.

¹²⁰⁷ Bk. İbnü’l-Cevzî, *Keşfu’l-müşkil*, II, 523.

¹²⁰⁸ Münâvî, *Feydu’l-kadîr*, VI, 398.

¹²⁰⁹ Aynî, *Umde*, X, 224.

¹²¹⁰ Tahâvî, *Şerhu Meani’l-asar*, II, 114.

¹²¹¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, IV, 75.

belirttiği gibi örf ve ahlâkî değerlerin göz önünde bulundurulması gerektiği,¹²¹² örf ve ahlâkî durumdan hareketle kadın için söz konusu olan emniyet durumu tespit edilmesi gerektiği ileri sürülmüştür.

Kadının mahremsiz yolculuğu tartışılırken en fazla üzerinde durulan konulardan biri “sefer” in niteliğidir. Aynî, hacc yolculuğunun Hz. Peygamber’in bu nehyi içerisine girmediği, nehyin vâcip olmayan yolculukları kapsadığı şeklindeki görüşü kabul etmemiş, nehyin bütün yolculukları kapsadığını belirtmiştir.¹²¹³ Şa’bî, Tâvûs ve bazı Zahirîler yakın olsun uzak olsun bu nehyin bütün yolculuklara yönelik olduğunu kabul etmişlerdir.¹²¹⁴ Münâvî de, yasaklanan yolcuğun hacc dahil, mübâh olan her yolculuk türünü kapsadığını düşünmektedir.¹²¹⁵

Süre ve seferin niteliği hakkındaki bu tartışma ve değerlendirmelerin yanında nehyin illeti üzerinde durulmuştur. Fukahâ’ya göre illet, kadının ırzının (namusunun) korunması, yani kadının emniyetidir. Dolayısıyla yasaktaki maksat kadının yanında illâ bir mahremin varlığını sağlamak değil, onun ırzını korumak ve güvenliğini sağlamaktır.¹²¹⁶

Kadınların mahremsiz yolculuğunun yasaklığının ifade edildiği hadislerin yanında onların ileride yalnız yolculuğa çıkabileceklerinin anlatıldığı hadis konuyla ilgili bir çelişkinin var olduğu izlenimini uyandırmıştır.

Adiy b. Hâtim (r.a) şöyle demiştir: *Allah’ın Elçisi’nin yanında idim, bir adam gelip fakirlikten şikâyet etti. Sonra başka biri geldi eşkiyânın yol kesmesinden şikâyet etti. Allah’ın Rasûlü (s.a) şöyle dedi:*

- “Adiyy! Sen Hîre’yi gördün mü?”

- Hayır, görmedim, fakat orası hakkında, bilgim var.

- “Eğer ömrün olur da yaşarsan hevdeci içinde bir kadının Hîre’den hareket edip Allah’tan başka hiç kimseden korkmadan tâ Ka’be’yi tavaf edeceğini göreceksin” dedi. Ben buna şaşırarak kendi kendime: *Beldelerde fitne ve fesâd*

¹²¹² Aslan, “Sünnetin Günümüze Taşınması”, s. 343.

¹²¹³ Aynî, *Umde*, X, 221.

¹²¹⁴ Aynî, *Umde*, X, 221.

¹²¹⁵ Münâvî, *Feydu’l-kadîr*, VI, 398.

¹²¹⁶ Beşer, “Seferîlik Açısından Kadınlar”, s. 340.

ateşini tutuşturmuş olan o Tayy kabilesinin eşkiyası nerede olacak ki dedim. Adıyy sözlerine şöyle devam etti: Ben Hîre'den hevdecî¹²¹⁷ içinde yolculuğa çıkıp, Allah'tan başka hiç kimseden korkmayarak Kâbe'yi tavaf eden kadını gördüm.¹²¹⁸

Kadınların mahremsiz yolculuk yapabileceklerine dair delil olarak kullanılan rivâyetlerden biri Hz. Âişe'nin mahremsiz yolculuk yapmasıdır. Bu konuda, Hükâm b. er-Râzî ile Ebû Hanife arasında geçen bir diyalog rivâyet edilmiştir. Hükâm, kadının mahremsiz yolculuk yapıp yapamayacağını Ebû Hanife'ye sormuş, Ebû Hanife yapamayacağını söylemiştir. Hükâm daha sonra Atâ'dan gelen Hz. Âişe rivâyetini Ebû Hanife'ye iletince Ebû Hanife, bütün insanların Hz. Âişe'nin mahremi olduğunu, onun nereye giderse gitsin mahremiyle yolculuk yapmış olacağını ileri sürmüştür.¹²¹⁹

Ebû Hanife'nin Hz. Âişe hakkındaki bu görüşü yanında nehyin tahsîs edildiği diğer bazı konulara da işaret edilmiştir. Örneğin kadının dâru'l-harbten hicret etmek için, can korkusu yaşadığı zaman, dinini (daha iyi) yaşayabilmek gibi nedenlerle mahremsiz yolculuk yapabileceği hakkında icmâ olduğu söylenmiştir.¹²²⁰

Yasaklığa delâlet eden hadisler ve kadının mahremsiz yolculuğuna delil olarak kullanılan Adıyy hadisi bağlamında konu ulemâ tarafından değerlendirilmiştir. Nehyin bağlayıcılığı ile ilgili İbn Hibbân konuyla ilgili neredeyse bütün rivâyetleri bir araya getirmiş ve en son kullanmış olduğu başlıkta bu konu hakkındaki kanaatini belirlemiştir.

ذكر البيان بان هذا الذجر الذي ذكرناه انما هو زجر تحريم لا زجر تاديب

“Anlattığımız bu zecr (men etme) tahrîm ifade eden bir zecrdir, te'dîb için değildir.”¹²²¹

¹²¹⁷ Hevdec, kadınların kullandıkları bir yolculuk aracıdır, bk. Hümejdî, *Tefsîru Garîbu mâ fi's-Sahihayn*, (Kahire: Mektebetü's-sünne, 1415/1995), s. 531; Hevdec, kadınların yolculukta develeri üzerinde oturdukları yerdir, bk. Ezherî, *Tehzîb*, I, 265.

¹²¹⁸ Buhârî, Menâkıb, 25. Adıyy hadisinin kadının mahremsiz yolculuğunu cevazına dair delil olarak kullanıldığı bilgisi için bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 630.

¹²¹⁹ Tahâvî, *Şerhu Meani'l-asar*, II, 116; Ayrıca bk. Aynî, *Umde*, XVI, 144.

¹²²⁰ Bk. San'ânî, *Sübülü's-selâm*, I, 608.

¹²²¹ İbn Hibbân, *el-Müsnedü's-sahih*, III, 366-371.

Münâvî'nin naklettiğine göre İbn Arabî, kadının mahremsiz yolculuk yapmasının kadının fitratına ve yaratılışına uygun olmadığını düşünmekte ve bunu şöyle ifade etmektedir:

“Kadınlar kasap tezgahındaki herkesin istediği et gibidir. Onları savunacak (koruyacak) bir şey yoktur. Serbest kalmaları (el konulmaları) onları tutmaktan (korumaktan) daha olasıdır. Allah onları hicâb (örtünme), konuşmama, selamlaşmama ve net, açık olmayan durumlardan uzaklaştırmak sûretiyle korumuştur. Mübâh olan şeyler bu korumanın dışındadır elbette. Evlilik veya onu (kadını) men etme mübâh olanlardandır. Tabiki eş mahremiyette evlâ olandır. Kadınların uzak kalamayacağı durumlarda ise Allah onlara kendilerini koruyacak birinin onlara eşlik etmesi şartıyla izin vermiştir. Buradaki sebep (kadınlar adına olan) bir korkudur. Bu durumun bir örneği sefer (yolculuk) dir. Yolculuk halvet yeri ve yalnızlığın kaynağıdır.”¹²²²

Yusuf el-Karadâvî, kadının mahremsiz yolculuğu hakkındaki yasağın o dönemde yapılan yolculukların eşek, katır, deve gibi bineklerle, ıssız ve kimsenin yaşamadığı çöllerde yapılmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Böyle bir yolculukta kadının başına bir kötülüğün gelmesinin veya hakkında kötü şeylerin ortaya çıkmasının imkanından bahsetmiştir. Ardından bugün yolculuğun güvenli ve kalabalık araçlarla yapılıyor olmasına binâen kadının mahremsiz yolculuk yapabileceğini, şer'an kadına bir günah olmadığını savunmuştur. Delil olarak ise Buhârî'deki, Adiyy hadisini¹²²³ kullanmıştır.¹²²⁴

Karadâvî'nin görüşüne paralel olarak nehyin bir illete mebnî olmadığı, şayet böyle olsaydı üç günün altındaki sürelerde mahremsiz seferin kadın için câiz olacağı ancak bunun câiz olmadığı ve nehyin direkt olarak zamanla ilgili olduğu görüşü ileri sürülmüştür.¹²²⁵ Hz. Peygamber'in bu yasağının tamamen insanî olduğu, haramlık arz etmediği (yani hukukî bir boyutunun olmadığı) ve kadını korumaya yönelik bir emri olduğu da ifade edilmektedir.¹²²⁶

¹²²² Münâvî, *Feydu'l-kadîr*, VI, 490.

¹²²³ Buhârî, *Menâkıb*, 25.

¹²²⁴ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 249-250.

¹²²⁵ Kastallânî, *İrşâd*, III, 150.

¹²²⁶ Bk. Yıldırım, “Hz. Muhammed'in Söz ve Davranışlarında Nedensellik”, s. 215.

Konuyu bir bildirisinde değerlendiren Faruk Beşer, mahremsiz yolculuğu “kadının insanlığına tasallut” ekseninde tartışmış, hükmün illetini de bu perspektifte değerlendirmiş,¹²²⁷ Hz. Peygamber’in diğer bazı hadislerinden yola çıkarak genel anlamda yalnız yolculuğun mahzurlarına değinmiştir.¹²²⁸ Beşer’e göre bu hadisler dönemin şartları muvâcehesinde erkeğin dahi yalnız yolculuğunun doğru bulunmadığını göstermektedir. Beşer’in konuya dair nihâî değerlendirmesi ise şöyledir:

“İşte konumuz açısından fevkalâde önemli olan bu bilgileri de göz önünde bulundurursak görürüz ki, tek başına yolculuğa çıkan kişi kadın ise; onun hem kadınlığına, hem hayatına tasallut ihtimalinin bulunması, hem de yolda ölmesi halinde kendisini mahreminden başka kimsenin defnedemeyeceği, ayrıca ölümü hakkında bilgi alınamayacağı ihtimallerinin hepsinin, onun tek başına yolculuğa çıkmamasında etkisi vardır. Bu yüzden söz konusu hükmün illetini, yukarıda da söylediğimiz gibi, “kadının insanlığına tasallut ihtimali” olarak görmenin daha isabetli olacağını sanıyoruz. Buna göre de nasıl erkek söz konusu olduğunda bu ibarenin taşıdığı ihtimallerin bir kısmının kalkmasıyla onun tek başına yolculuğa çıkması câiz hale geldiyse, kadın için de aynı şeyin olabileceğini söylüyoruz.”¹²²⁹

Kadının bugün dünyadaki yolculuk şekillerinden dolayı mahremsiz yolculuk yapabileceği görüşüne tümüyle katılmak mümkün değildir. Elbette günümüzde yolculuklar önceki dönemlere göre daha kalabalık ve güvenli bir şekilde yapılmaktadır. Ancak bu kalabalık ve yolculuk şekillerinin güvenliği temin ettiğini söylemek güçtür. Dünyadaki güvenlik durumu bölgeler arasında farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla bugün için güvenlik kavramı izâfîdir. Bu nedenle nehyi, güvenlik odaklı değerlendirmek kat’î bir çözüm değildir. İbn Arabî’nin değerlendirmesinden yola çıkarak, fitrat gereği, güvenlik sorunu olmasa da kadının yalnızlığı veya mahremsiz yolculuğu câizdir demek tam manasıyla mümkün

¹²²⁷ Beşer bu noktada fukahânın ırzı (namusu) koruma anlayışından daha kapsamlı bir bakış açısı sunmaktadır. O kullandığı “kadının insanlığına tasallut” ifadesiyle kadının kadınlığı, hayatı ve memâtının söz konusu edildiğini ifade etmektedir, bk. Beşer, “Seferilik Açısından Kadınlar”, s. 343.

¹²²⁸ Bu hadisler şunlardır: “Bir yolcu şeytandır, iki yolcu iki şeytandır, ama üç tanesi cemaat olur” bk. Ebû Dâvûd, Cihad, 86; “Eğer insanlar yalnız kalmanın ne olduğunu benim gibi bilselerdi, bir yolcu bir gecelik yola tek başına asla gitmezdi” (Darimi, İsti’zân, 47).

¹²²⁹ Beşer, *Seferilik Açısından Kadınlar*, 343-344.

gözükmemektedir. Hz. Peygamber'in kadının Hire'den Kabe'ye yolculuk yapabileceğini söylemesi, zamanla güvenliğin artacağına ve insanların daha rahat yolculuk yapabileceğine bir işarettir. Ancak bu ifade kadının mahremsiz yolculuğunu yasaklayan hadisler yanında bir delil olarak zayıf kalmaktadır. Kadının güvenlik olduğu takdirde mahremsiz yolculuk yapabileceği yorumunun Şâfiî'den mülhem olma ihtimali yüksektir. Şâfiî'ye nispet edilen bir görüşe göre eğer yol güvenliği var ise kadın mahremi olmaksızın hacc edebilir.¹²³⁰ Ancak hem Adıyy hadisi, hem de Şâfiî'nin yorumları hacc yolculuğunu kapsamaktadır. Dolayısıyla, söz konusu hadis ve yorumdan yola çıkarak kadının hacc dışında mahremsiz yolculuk yapabileceğini söylemek güçtür.

4. Giyim, Kuşam, Yeme, İçme ve Âdâbla ile İlgili Nahiye

Hz. Peygamber, fert olarak insanın günlük hayatına müteallik bazı düzenlemeler yapmıştır. Bu düzenlemeler yeme, içme âdâbı, giyim- kuşamdaki tarz, selamlaşma, konuşma, oturma-kalkma vb. birçok konuyu içermektedir. Hz. Peygamber değinilen bu konulardaki tavsiyelerinde bazen nehiy sîgasını kullanmayı tercih etmiştir. Bu bölümde yukarıdaki konulara yönelik bazı nehiyeler tahlil edilecektir.

5.1. İpek-Altın

Giyim-kuşam konusunda İslâm bazı düzenlemeler getirmiştir. İştîmâlu's-samâ,¹²³¹ elbiseyi yerde sürümek, resimli elbise giymek Hz. Peygamber'in bu alandaki bazı yasaklarındandır.¹²³² İpek giymek ve altın kullanmak da giyim- kuşama yönelik bu yasaklar arasındadır.

İpek giymenin ve altın kullanmanın yasak oluşuna dair kullanılan hadislerden biri Hz. Ömer'den rivâyet edilmiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber sadece ipeği yasaklamaktadır.

لا تلبسوا الحرير فإن من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة

¹²³⁰ Bk. San'ânî, *Sübülü's-selâm*, I, 608.

¹²³¹ İştîmâlu's-samâ, elbiseyi bir tarafını omuza atmadan giymektir, bk. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, III, 54.

¹²³² Muhittin Uysal, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*, (Konya: Yediveren kitap, 2004), s. 188-195.

Hız. Ömer Hız. Peygamber'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “İpek giymeyin. Kim onu dünyada giyerse, ahirette giyemez.”¹²³³

Huzeyfe'den gelen bir rivâyette Hız. Peygamber'in bazı yasaklarını sayılırken ipek ve altın da zikredilmektedir.

نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن لبس الحرير والذهب . وقال هو لهم في الدنيا ولنا في الآخرة

“Hız. Peygamber, ipek giymeyi ve altını bize yasakladı ve şöyle dedi: “Bunlar onlar için dünyada, bizim için ahirettedir.”¹²³⁴

Ebû Musa el-Eş'arî tarafından rivâyet edilen hadiste ise Hız. Peygamber, ipek ve altının erkeklere haram, kadınlara helâl olduğundan bahsetmektedir.

حرم لباس الحرير والذهب على ذكور أمتي وأحل لإناثهم

“İpek ve altın ümmetimin erkeklerine haramdır, kadınlarına helâldir.”¹²³⁵

Hız. Ali'nin naklettiği diğerk bir hadiste de Hız. Peygamber benzer bir ifadeyi kullanarak ipek ve altın kullanımını erkeklere yasaklamaktadır.

إن نبي الله صلى الله عليه وسلم أخذ حريرا فجعله في يمينه، وأخذ ذهباً فجعله في شماله ثم قال إن هذين حرام على ذكور أمتي

“Hız. Peygamber sağ eline ipek, sol eline altın aldı ve bu ikisi ümmetimin erkeklerine haramdır” dedi.”¹²³⁶

Hız. Ali'nin rivâyet ettiği hadisin sadece İbn Mâce varyantında, altın ve ipeğin erkeklere haram oluşunun yanında, kadınlara helâlliliğinden bahsedilmektedir.¹²³⁷ Diğerk kaynaklardaki rivâyetlerde sadece erkeklere haramlık söz konusu edilmiştir.

Hız. Ali'den gelen bir diğerk rivâyette Hız. Ali, Allah Rasûlünü'nün kendisine altın yüzük takmayı yasakladığını bildirmiştir. Hız. Ali'nin bu rivâyette kullanmış olduğu الذهب عن تختم نهاكم “Altın yüzüğü size yasakladı demiyorum” ifadesi dikkat çekicidir.¹²³⁸ Hız. Ali'nin yasağı bu şekilde tahsîsi onun ehl-i beytten oluşu ve

¹²³³ Müslim, Libâs, 11; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 152.

¹²³⁴ İbn Mâce, Libâs, 16. Hadisin altın ve gümüş kap ve dibâc'ın zikredildiği farklı metinleri de bulunmaktadır, bk. Ahmed b. Hanbel, XXXVIII, 303, 392, 408, 450.

¹²³⁵ Tirmizî, Libâs, 1.

¹²³⁶ Ebû Dâvûd, Libâs, 12; Nesâî, Zînet, 40.

¹²³⁷ İbn Mâce, Libâs, 19.

¹²³⁸ Nesâî, Libâs, 43.

Hz. Peygamber'in ehl-i beytini takı takınma ve ipek giyme konusunda men etmesi ile açıklanmaktadır.¹²³⁹

İpeğin giyilmesinin Hz. Peygamber tarafından uygun bulunmadığına işaret eden diğer bir hadiste, Hz. Peygamber'in kendisine hediye edilen ipekten bir abayı¹²⁴⁰ önce giyip, hatta onunla namaz kılıp ardından bu durumdan hoşlanmayarak abayı çıkardığı ve sonra da “*Bu müttakilere uygun değildir*” dediği rivâyet edilmiştir.¹²⁴¹

Berâ b. Âzib'ten gelen diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber'in hem altın yüzüğü hem de ipek giymeyi yasaklamıştır.

أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز وعبادة المريض وإجابة الداعي ونصر المظلوم وإبرار القسم ورد السلام وتشميت العاطس . ونهانا عن أنية الفضة وخاتم الذهب والحريير والديباج والقسي والإستبرق

“*Allah Rasûlü bize yedi şeyi emretti ve yedi şeyden de nehyetti. Cenaze arkasından gitmeyi, hasta ziyaretini, davete uymayı, mazluma yardım etmeyi, yeminin gereğini yerine getirmeyi, selama karşılık vermeyi ve aksırana dua etmeyi emretti. Gümüş kap kullanmayı, altın yüzük takmayı, ipeği, dîbâcî¹²⁴², kassiy'i¹²⁴³ ve istebrak'i¹²⁴⁴ ise nehyetti.*”¹²⁴⁵

Ahmed Naim (v. 1353/1934), Berâ hadisini, tarîklerinin çokluğu nedeniyle “mümtâz” olarak nitelendirmiş, Buhârî'nin hadisi farklı yerlerde on kez rivâyet ettiğini nakletmiştir.¹²⁴⁶ Berâ'dan nakledilen bu hadisin farklı varyantları bulunmaktadır. Berâ b. Âzib hadisi incelendiğinde hadiste yedi şeyin nehyedildiği söylenip altısının rivâyet edildiği görülmektedir. Nesâî'deki varyantta, emredilen yedi şey rivâyet edilmemekte, nehyedilen yedi şeyin tamamı zikredilmektedir. Buhârî hadisinde nehyedilenler gümüş kap kullanma, altın yüzük takma, ipek, dîbâc,

¹²³⁹ Bk. Ali Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, (İstanbul: Damla yayınevi, 1998), s. 28.

¹²⁴⁰ Ferrûc kelimesi, arkasında yarık bulunan kaba olarak açıklanmaktadır, bk. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, III, 423; Zemahşerî, *el-Fâik*, III, 99; İbnü'l-Cevzî, *Garibu'l-hadis*, III, 182.

¹²⁴¹ Buhârî, *Libâs*, 12.

¹²⁴² Dîbâc, ibrişimden elde edilmiş bir ipek çeşididir, bk. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, II, 97.

¹²⁴³ Kassiy, içinde ipek bulunan keten giysisidir, bk. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, IV, 59.

¹²⁴⁴ İstebrak, ipek ve ibrişim karışımı bir giysidir, bk. İbnü'l-Esîr, *Nihâye*, I, 47.

¹²⁴⁵ Buhârî, *Cenâiz*, 2; Müslim, *Libâs*, 3; Tirmizî, *Edeb*, 45.

¹²⁴⁶ Miras, *Tecrid*, IV, 276.

kassiy ve istebrak'tır. Nesâî'de ise, altın yüzük, gümüş kaplar, meyâsir, kassiy, istebrak, dibac ve ipek nehyedilmektedir. Nesâî hadisinde farklı olarak meyâsir¹²⁴⁷ nehyedilmiştir. Buhârî Berâ hadisinin farklı bir metninde meyâsiri zikretmiştir.¹²⁴⁸

Diğer bir rivâyette Huzeyfe (r.a) Medâyin valisiyken bir mecliste su içmek istemiş ve kendisine gümüş kapta su ikram edilmesi üzerine kızmış ve bardağı sahibine fırlatmış ve Hz. Peygamber'in “*İpek ve dibâc giymeyin. Altın ve gümüş kaplardan su içmeyiniz. Bunlardan yapılmış çanak ve tabaklardan bir şey yemeyiniz. Bunlar inanmayanların dünyadaki nimetleridir bizim nimetimiz ise ahirettedir.*” sözünü nakletmiştir.¹²⁴⁹

İpeğin yasaklığına veya Hz. Peygamber tarafından ipekten yapılmış elbisenin giyilmesinin hoş karşılanmadığına işaret eden bu hadislerin yanında bu yasağın tahsîsini ifade eden rivâyetler mevcuttur. Örneğin Abdurrahman b. Avf ve Zübeyr'e Hz. Peygamber uyuz olmaları dolayısıyla ipek giyme konusunda ruhsat vermiştir.¹²⁵⁰ İbn Kuteybe, Hz. Peygamber'in Abdurrahman b. Avf'a ipek giymesi için izin vermesini Allah'ın O'na (s.a) sünnet olarak belirlemeyi mübâh kıldığı ve re'yini kullanması için izin verdiği sünnetler kapsamında değerlendirmiş ve bu tür nehiyler ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır:

“Bu tür durumlar, Allah'ın Peygambere bazı şeyleri yasaklayıp, yasakladıktan sonra dilediği kimselere serbest bırakma yetkisi tanıdığını göstermektedir.”¹²⁵¹

Buhârî, Enes b. Mâlik'ten rivâyet edilen hadisi eserinde iki ayrı yerde zikretmiş ve iki ayrı bab başlığı kullanmıştır. Hadisi ilk olarak Cihâd kitabında tahrir etmiş ve *الحريير في الحرب* “Savaş sırasında ipek giyme” başlığını kullanmıştır.¹²⁵² Libâs kitabında hadis için kullandığı bab başlığı ise *“ما يرخص للرجال من الحرير للحكة”* “Kaşıntı (uyuz) sebebiyle ipek giymelerine ruhsat verilen erkekler”dir.¹²⁵³ Buhârî'nin

¹²⁴⁷ Meyâsir (المياتر), ipekten elde edilen bineklerde kullanılan eğerdir, bk. İbnü'l-Cevzî, *Garîbu'l-hadis*, II, 382; Nevevî'nin verdiği bilgiye göre meyâsir, ipek ve yünden yapılabilir. Bazılarına göre eğerler için kullanılan kılıf veya örtüdür, bk. Nevevî, *Minhâc*, XIV, 33.

¹²⁴⁸ Buhârî, Nikâh, 71.

¹²⁴⁹ Buhârî, Et'ime, 29. Ahmed Naim Huzeyfe'nin nehiydeki sebep ve hikmete vakıf olduğunu, sebebin ise bu eşya ile tefahur olduğunu belirtmiştir. Bk. Miras, *Tecrid*, IV, 286.

¹²⁵⁰ Bk. Buhârî, Cihâd, 91, Libâs, 29; Müslim, Libâs, 25; Ahmed b. Hanbel, XIX, 302.

¹²⁵¹ Bk. İbn Kuteybe, *Te'vil*, s. 286.

¹²⁵² Buhârî, Cihâd ve Seyr, 91.

¹²⁵³ Buhârî, Libâs, 29.

kullandığı ilk başlık savaş sırasında meydana gelmiş olağanüstü bir duruma dikkat çekerken, ikinci başlık ruhsat verilmesine sebep olarak rahatsızlığı gündeme getirmektedir. İlk başlıkta Buhârî'nin başlıkta savaş vurgusu yapmasının sebebi, babta zikrettiği hadisin bir varyantında Enes b. Mâlik'in Abdurrahman b. Avf'ı ve Zübeyr b. Avvâm'ı ipek giymiş durumda bir savaş sırasında gördüğünü nakletmesidir.

İbn Kayyim el- Cevziyye'ye göre, bu iki sahabîye ipek giymeleri için izin verilmesinin fikhî ve tıbbî yönü vardır. Fikhî yönü, ipeğin mutlak olarak kadınlara mübâh, bir hâcet, kabul gören bir maslahat dışında erkeklere haram oluşudur. Bu hâcet, şiddetli soğuk sırasında, sütre için başka bir şey bulunamamasının yanında, harp, hastalık, uyuz ve bitlenme gibi durumlar olabilir. Konunun fikhî diğer bir yönü olan ruhsatın umûmîliğine değinen İbn Kayyim, ruhsatın umûm ifade ettiğini kabul etmiştir. Çünkü Hz. Peygamber tahsîsi tasrîh eden veya ruhsat tanıdığı kişiler dışındakilerin ruhsata dahil olmadıkları yönünde bir açıklama yapmamıştır. Eğer Hz. Peygamber ruhsatı sınırlandırarak olsaydı, Ebû Bürde için kullandığı, “senin için câizdir, ancak senden başkasına câiz değildir” benzeri bir ifade kullanırdı. Meselenin, fikhî yönüne bu şekilde değinen İbn Kayyim, tıbbî olarak ipek hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bu bilgilere göre, ipek hayvanlardan elde edilmiş bir ilaçtır. Bu nedenle hayvânî ilaçlardan kabul edilmektedir. İpeğin birçok faydası vardır. Kalbi güçlendirir, rahatlatır ve kalple ilgili birçok hastalığa faydalıdır. Ayrıca görmeyi güçlendirir. İpek, İbn Kayyim'a göre, keten, pamuk gibi, vücudu ısıtan ama onu ısıtırken ateşlendirmeyen giysilerdendir. İpek, aynı zamanda pamuktan daha yumuşak ve daha az sıcaktır. Onun ısısı orta seviyededir. İpeğin yapısı bitlenmeye engeldir. Bu özellikleri sebebiyle ipek uyuz hastalığına iyi gelmektedir. Çünkü uyuz, sıcak, kuruluk ve sertlikten kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber'in Abdurrahman b. Avf ve Zübeyr b. Avvâm'a ipeğin bu niteliğine binâen, uyuzun tedavisi için ruhsat vermiştir.¹²⁵⁴

¹²⁵⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tıbbu'n-nebevî*, s. 60-63.

Dihlevî konuyla ilgili yorumunda bahsi geçen sahabîlere ruhsat verilmesini “burada kastedilen lüks değil, şifa beklentisidir” demiştir.¹²⁵⁵

Rahatsızlık için ipeğe ruhsat verilmesinin yanında Hz. Ömer’den gelen diğer bir rivâyette ise ipeğin miktar açısından tahsîsi söz konusu olmuştur.

وعن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن لبس الحرير إلا موضع اصبعين أو ثلاثة أو أربعة

“Hz. Peygamber iki veya üç ya da dört parmak miktarından fazla ipeği giymeyi yasaklamıştır.”¹²⁵⁶ Nevevî, ipek ile farklı maddeler karıştığında ipek ağır olmadığı sürece haramlığın söz konusu olmayacağını belirtmiştir.¹²⁵⁷

Erkeklerin ipek giymelerinin haramlığını kabul eden Nevevî, istebrak, dîbâc, kassiy gibi giysilerin ipekten yapıldıkları için hepsinin haram olduğunu kabul etmektedir. Ona göre ipeğin erkeklere haram, kadınlara mübah oluşu hakkında icmâ oluşmuştur.¹²⁵⁸ Aliyyu’l-Kârî ise, ipek hakkındaki haramlığı manen tevâtür derecesinde görmektedir. Ona göre, tevâtüren sâbit olmuş haberleri inkar eden kişi kafir olur. Erkeklerin ipek elbise giymesinin haramlığı, vitir namazı ve kurban kesmek bu tür haberlerdendir. Aliyyu’l-Kârî, bu haberlerdeki tevâtürün lafzî olmadığı, manevî tevâtür olduğunu ve dolayısıyla erkeklerin ipek giymelerinin haramlığını kabul etmeyenini küfre düştüğünü ifade etmektedir.¹²⁵⁹

Genel olarak birlikte zikredilen ipek ve altın konusu hadis edebiyatına da etki etmiştir. Özellikle altın yasağı ile ilgili, tasnif dönemi edebiyatında müstakil bölümler ayrılmış ve müstakil eserler telif edilmiştir. Ebû Dâvûd, *Sünen*’de, *Kitâbu’l-hâtem* adıyla bir bölüm açmıştır. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-âsâr*’da, *Bâbu’t-tehattüm bi’z-zeheb* adlı bâbta konuyu incelemiştir. İbn Receb el-Hanbelî ise, *Kitâbu ahkâmi’l-havâtim vemâ yetealleku bihâ* adıyla bir eser telif etmiştir.¹²⁶⁰ Yakın

¹²⁵⁵ Dihlevî, *Hucetullâhi’l-bâliga*, II, 294. Dihlevî’nin açıklamalarında kullandığı orijinal ifadeler şöyledir: لأنه لم يقصد به حينئذ الارفاه وإنما قصد به الاستشفاء

¹²⁵⁶ Müslim, *Libâs*, 15; Tirmizî, *Libâs*, 1.

¹²⁵⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, XIV,38. Nevevî’nin kullanmış olduğu orijinal ifadeler şöyledir: أما المختلط من حرير وغيره فلا يحرم إلا أن يكون الحرير أكثر وزن

¹²⁵⁸ Nevevî, *Minhâc*, XIV, 32-33.

¹²⁵⁹ Aliyyu’l-Kârî, *Menhu’r-ravdi’l-ezher fî şerhi’l-Fıkhı’l-ekber*, (Beirut: Dâru’l-beşâiri’l-İslâmiyye, 1419/1998), s. 453-454.

¹²⁶⁰ Bk. Ali Yardım, *İslâm’da Altın Yüzük Kullanımı*, s. 3-4.

dönemde de merhum Ali Yardım hocanın *İslam'da Altın Yüzük Kullanımı* isminde bir çalışma yapmıştır.

Yardım'ın verdiği bilgiye göre sahabeden bazılarının altın yüzük kullandıkları bilgisi vardır. Talha b. Ubeydullah, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Süheyb-i Rûmî, Ebû Üseyd es-Sa'idî, Berâ b. Âzib, Enes b. Mâlik, Zeyd b. Erkam, Zeyd b. Cârîye, Abdullah b. Yezid el-Hutamî, Saîd İbnü'-Âs, Huzeyfe b. Yemân, İkrime b. Ebî Cehil, Câbir b. Semura altın yüzük kullandıkları bildirilen sahabîlerdir.¹²⁶¹

Gerek rivâyetlerin açıklamalarında, gerekse telif edilen müstakil eserlerde, altın ve ipeğin Hz. Peygamber tarafından yasaklanmasının gerekçeleri üzerinde durulmuştur. Konuya Menhiyyât'ında değinen Hakîm et-Tirmizî, "Altın dünyadaki en değerli şeydir. Tiranlar ve firavunlar bu en değerli şeyi kullanmak (buna sahip olmak) istemişlerdir. Firavun "Ona altın bilezik verilmeli değil miydi"¹²⁶² demiştir. Allah Teâlâ'nın, Beni İsrail'e "Düşmanlarımın giydiğini giymeyin, yoksa onlar gibi benim düşmanın olursunuz" dediği nakledilmektedir"¹²⁶³ Hâkim altın ve ipek yasağını birlikte değerlendirdiği farklı bir yorumunda ise yasağın sebebi hakkında şöyle düşünmektedir:

"Altın ve ipek erkekler için kibir, büyüklenmek ve güç gösterisi anlamı taşır. Bu büyük, önemli zarar sebebiyle bu ikisi onlara haramdır. Kadınlara helâldir. Çünkü bunlar (ipek ve altın) kadınlar için sadece bir süstür ve eşlerine bağlanmaya yardımcıdır. Övünseler, kibirlenseler dahi onlar kadındır. Hiçbir kadın tiran ya da firavun olmamıştır. Onlar ancak oyuncak ve maldırlar. Kadınlar ancak oyuncak ve maldırlar. Öyleyse onları süsleyin."¹²⁶⁴

XVI. yy'da Osmanlı bürokrati Mustafa Ali'nin lüks kumaşlardan üretilen giysilerin yüksek statüde bulunanlar tarafından giyilmesi gerektiği ile ilgili sözleri

¹²⁶¹ Bk. Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, s. 39. Yardım, adı geçen bu sahabîlerin kısa biyografilerini vermiştir. Biyografilerde dikkat çektiği nokta, bizim de üzerinde durulması gerektiğini düşündüğümüz bir konu olan, konu ile ilgili nehiy hadisini rivâyet eden Berâ b. Âzib'in de altın yüzük kullandığının nakledilmesidir.

¹²⁶² Zuhruf, 43/53.

¹²⁶³ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 61.

¹²⁶⁴ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 60-61.

Hakîm et-Tirmîzî'nin değerlendirmelerini doğrular niteliktedir. Mustafa Ali'ye göre ağır ipekli ve süslü giysiler padişah ve şehzadelere ait olmalıdır.¹²⁶⁵

Ahmed Naim, altın nehyindeki sebebi, tefâhur ve israf olarak tespit etmiş ve bu ikisinin olmadığı yerde altın yüzük kullanmanın câiz olduğuna işaret etmiştir. Gerçekten de artık altının çokça kullanılıyor olması tefahur imkanını ortadan kaldırmış görünmektedir. Aslında her dönemin kendine hâs tefâhur vesileleri vardır denilebilir. Burada altın ve ipeğe odaklanmaktan ziyade genel bir yargı ile tefâhur ve israfın vaki olduğu eşyadaki haramlık veya mübâhlıktan bahsetmek kanaatimizce çok daha faydalı olacaktır. Çünkü Hz. Peygamber'in bu nehyindeki gaye çok açık ve nettir. Ayrıca nehydeki illet, Ahmed Nâim'in belirlediği gibi tefâhur olarak kabul edilirse, nehyin sadece erkeklerle tahsîs edilmesinin açıklanması da bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bugün erkeklerin altını tefâhur amaçlı kullandıkları söylenemez.

Daha yakın dönemde ise, altın ve ipek yasağı, nedensellik (gerekçe) perspektifinde değerlendirildiğinde ipeğin kadınlara zinet eşyası olarak kullanmalarına izin verilmesine rağmen erkeklere yasaklanmasındaki gerekçe, erkeklerin cinsel kimliklerini koruma olarak açıklandığı gibi,¹²⁶⁶ altın ve ipek yasağı ile ilgili hadislerin metinlerinde genel olarak sadece altın ve ipeğin zikredilmeyip, bu ikisinin yanında, meyâsir, kassiy, istebrak gibi giysi türlerinin de yer aldığı, Hz. Peygamber'in bunları, lüks, israf ve gösteriş gibi toplum düzenini sarsıcı tutumlara karşı yasakladığı da şeklinde yorumlar yapılmıştır.¹²⁶⁷

Yasağın sebebini tespiti amaçlı yapılan bu değerlendirmelerle birlikte, yasağın bağlayıcılık durumu hakkında da fikirler ortaya çıkmıştır. Huzeife hadisinin Buhârî'deki farklı bir varyantıyla ilgili ile ilgili Aynî, "Bu hadis ipek, dibâc kullanmanın, altın ve gümüş kaptan yemenin ve içmenin tahrîmine delâlet eder. Zikredilen nehiy mütekaddim ulemânın çoğunluğuna göre tahrîm ifade eder. Dört

¹²⁶⁵ Koç, Fatma, Koca, Emine, "Osmanlı Kanunlarında Giyim- Kuşam Yasakları", *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 10 (2010): 34. Mustafa Ali tam olarak şöyle demektedir: "Ağı ipekli ve süslü giysiler göz alıcı nadir ipekli, kadife, seraser, yünlü, kemha gibi kumaşların en kaliteli olanları padişah ve şehzadelere ait olmalıdır. Daha az kaliteli giysiler, saten (atlas), kemha, yanardöner (muhare) vb. kumaşlardan yapılan giysiler ise vezirler, beyler ve beylerbeyi için uygundur....".

¹²⁶⁶ Yıldırım, "Hz. Muhammed'in Söz ve Davranışlarında Nedensellik", s. 209.

¹²⁶⁷ Yardım, *İslâm'da Altın Yüzük Kullanımı*, s. 34.

mezhep imamının görüşü böyledir. Kavı-i kadîminde Şâfîî bunun tenzîhen mekrûh olduğunu söylemiştir¹²⁶⁸ demiş ve yasağın kat'î bir şekilde tahrîm ifade ettiğini kabul ettiğini göstermiştir.

Altın yüzük konusunda, Buhârî'nin kullanmış olduğu bab başlığı ise, bize farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Buhârî, Hz. Peygamber'in altın yüzük takıp, daha sonra onu bir daha takmayacağını naklettiği hadis için şu bab başlığını kullanmıştır:

باب الاقتداء بأفعال النبي صلى الله عليه و سلم

“Hz. Peygamber'in fiillerine uyma babı”¹²⁶⁹

Buhârî bab başlığında, altın yüzük takma ile hüküm beyan etmemekte ancak Hz. Peygamber'in bir fiilinden (yüzüğü çıkarması) ve bir sözünden (bir daha takmayacağım) yola çıkarak bu fiil ve sözün gereğini yapmanın gerekliliğini net bir şekilde ifade etmektedir.

İbnü's-Sika es-Sayrafî de hadisi kullandığı bâbta Buhârî ile aynı başlığı kullanmıştır. Sayrafî'nin kullanmış olduğu, “باب الاقتداء بأفعال النبي صلى الله عليه و سلم” başlığı onun az da olsa hüküm ifade eden başlıklarından biridir.¹²⁷⁰

Ahmed Naim, altın hakkında, hürmet ve hıll (helâllik) ifade eden iki sahih rivâyet olduğunu fakat hürmet ifade eden rivâyetin daha kuvvetli olduğunu belirtmiştir. Ancak İmam Muhammed'i de referans göstererek altın yüzüğün tefâhur ve israf olmaksızın nişan halkası olarak kullanılabileceğini, asrımızda altın madeninin bolluğu sebebiyle tefâhur ve israfı götürecek bir eşya olmadığını nakletmiştir.¹²⁷¹

Karadâvî, ipek elbise giyme ve altın takma konusuna değinmiş, elbiseyi uzatma ve yerde sürüme hakkındaki hadislerle işaretle bunlar hakkında şiddetli vaîd (tehdit) bulunduğunu belirtmiştir. Yasağın sebebini kibir olarak tespit etmiştir. Bazılarında illet olmaksızın mutlak ifadeler kullanıldığını, mutlak olanın mukayyed olana hamledileceğini dile getirmiş, sünnete uyma düşüncesiyle yasağa uyanın ecir

¹²⁶⁸ Bk. Ayni, *Umde*, XXX, 387.

¹²⁶⁹ Buhârî, *İ'tisâm*, 4.

¹²⁷⁰ Sayrafî, *el-Evâmîr ve'n-nevâhî*, s. 34.

¹²⁷¹ Miras, *Tecrid*, IV, 289.

kazanacağını vurgulamıştır.¹²⁷² Konuya farklı bir perspektiften bakan İbn Âşûr ipek ve altını Hz. Peygamber'in sahabeyi lüks ve gösterişten uzak tutmak için nehyettiğini, bu tür nehiylerin tüm dönemlerdeki insanları bağlamayacağını ve tüm insanların bu yasaklardan sorumlu olmayacağını dile getirmiştir.¹²⁷³

Hz. Peygamber'in altın ve ipeği kullanımını yasaklarken kullanmış olduğu ifade kalıplarının şiddetli vaîd içermesi ve nehiy ile ilgili rivâyetlerin çokluğu nehyin doğru anlaşılması ve yorumlanmasının önemini artırmaktadır. Ancak nehyin bağlayıcılığı ile ilgili yorumların farklılık göstermesi bu işi zorlaştırmaktadır. Altın ve ipeğe dair vaîd içeren hadisler, Hz. Peygamber'in nehiy eyleminde kullanmış olduğu sert üslûp ile açıklanabilecek hadislerdir. Altın ve ipeğin müttâkilere yaraşmayacağı şeklindeki ifadesi ise daha faziletli olana yönelik irşâdî veya edeben konulmuş bir nehiy ifade edebilir.

5.2. Sol El İle Yeme ve İçme

Hz. Peygamber'in âdâba dair üzerinde önemle durduğu ve yasakladığı konulardan biri sol el ile yemektir. Sol el ile yemek Hz. Peygamber tarafından çeşitli ifadelerle nehyedilmiştir.

لا تأكلوا بالشمال فإن الشيطان يأكل بالشمال

Câbir b. Abdillâh Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: “*Sol eliniz ile yemeyin. Çünkü Şeytan sol eli ile yer.*”¹²⁷⁴

Diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber sol el ile yemekte ısrar eden bir kişiye beddua içeren bir ifade ile bu fiilin yasak olduğunu bildirmiştir:

أن رجلاً أكل عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بشماله فقال كل بيمينك قال لا أستطيع قال لا استطعت ما منعه إلا الكبير قال فما رفعها إلى فيه

Iyâs b. Seleme b. el-Ekva' babasından rivâyet etmiştir: “*Rasûlullah'ın yanında bir adam sol eli ile yemek yedi. Rasûlullah, ona sağ elinle ye! dedi. Adam*

¹²⁷² Karadâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Olarak Sünnet*, s. 60.

¹²⁷³ İbn Âşûr, *Makâsıd*, s. 222-223.

¹²⁷⁴ Müslim, Eşribe, 104; İbn Mâce, Et'ime, 8.

sağ elim ile yiyemiyorum dedi. Halbuki kibri onu engellemişti. Bunun üzerine Allah Rasûlü, "Yiyemeyesin" dedi. Adam bir daha elini ağzına götürmedi."¹²⁷⁵

Sağ el ile yiyemiyorum diye ısrar eden adama "yiyemeyesin" şeklinde kızgınlığını belli eden Hz. Peygamber'in tavrı sol el ile yemek yemenin yasaklığında iyi tahlil edilmesi gereken bir tavidir. Önemli bir konu olmasa Hz. Peygamber'in birine bu şekilde beddua sayılabilecek bir ifade tarzı ile kızması mümkün değildir.

Sol el ile yemenin yasaklığını anlatan bu rivâyetlerin yanında bu yasağı destekleyecek nitelikte bir emir mevcuttur.

كنت غلاما في حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت يدي تطيش في الصحفة فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا غلام سم الله وكل بيمينك وكل مما يليك

Ömer b. Ebî Seleme şöyle nakletmektedir: "*Rasûlullah (s.a)'ın terbiyesinde bir çocuktum. Yemekte elim, tabağın her tarafında dolaşıyordu. Rasûlullah (s.a) bana ikazda bulundu: "Evlat! Allah'ın ismini an, sağ elinle ye, önünden ye!" Bundan sonra hep böyle yedim.*"¹²⁷⁶

Sol el ile yeme ve içmenin yasaklığının gerekçesi üzerinde durulmuştur. Dihlevî'ye göre yasağın gerekçesi, şeytanın da sol eliyle yemesi ve içmesidir.¹²⁷⁷ İbn Arabî de "Şeytana nispet edilen bütün fiiller haramdır." kâidesinden hareketle sol elle yemenin haram olduğuna hükmetmiştir.¹²⁷⁸ Konuyla ilgili benzer bir yorumda Hakîm et-Tirmizî şu değerlendirmeyi yapmıştır:

"Sol şeytanın, sağ meleğindir. İyilikleri sağdaki yazıcı, kötülükleri soldaki yazıcı kaydeder. Cennet ehli sağda, cehennem ehli soldadır. Cennet sağda, Cehennem soldadır. Allah eşyanın sağını seçmiştir. Bu nedenle yeme, içme, giyinme gibi işler sağ el ile; istincâ, sümkürmek gibi işler ise sol el ile yapılır."¹²⁷⁹

Hakîm et-Tirmizî'nin, bu açıklamasına paralel bir diğer açıklaması ise şu şekildedir:

¹²⁷⁵ Müslim, Eşribe, 107; İbn Ebî Şeybe, *Musanef*, V, 132; Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 277.

¹²⁷⁶ Buhârî, Et'ime, 2; Müslim, Eşribe, 108.

¹²⁷⁷ Dihlevî, *Hüccetulahi'l-bâliga*, II, 287.

¹²⁷⁸ İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, (Ankara: Akçağ yay., 1995), XI, 104.

¹²⁷⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Mehiyyât*, s. 82.

“Sağ Allah’ın tercihidir. Kişinin sahifesini sağdan vermeyi, onunla yenmesini, içilmesini, alınıp verilmesini, Müslümanların onunla müsafaha etmelerini ister.”¹²⁸⁰

Gerekçe ile ilgili bu tespit ve yorumların yanında nehyin bağlayıcılığına da değinilmiştir. Sol el ile yemenin ve içmenin, yemeği ve içeceği haram kılmayacağı, çünkü bu nehyin edebe yönelik bir nehiy olup tahrîm ifade etmediği, nehiydeki amacın teeddüp ve nedb olup, daha faziletli olana sevkedip, dünya ve din için daha iyi olana yönlendirmek olduğu öne sürülmüştür.¹²⁸¹ Kurtubî, sağ ile yemenin mendûb olduğuna hükmetmiş, hadisteki emri "sağı, sola teşrif etme" kabilinden görmüştür. "Çünkü ona göre, sağ el umûmîyetle soldan daha kuvvetli, işe daha yatkın, her çeşit işi yapmada daha erken davranandır. Sağ (yemin) kelimesi, yümn (uğur) kelimesinden türemiştir. Cenâb-ı Hakk da ehl-i cenneti sağa nispet edip ashâbu'l-yemîn (defteri sağından verilenler) diyerek sağı şerefli kılmıştır.¹²⁸² İbn Battâl, sol el ile yemek yiyen kişinin âsî olacağını, ancak yediği yemeğin haram olmayacağını, bu tür nehiylerin edebe yönelik nehiyeler olduğunu düşünmektedir.¹²⁸³ İbn Abdilberr, nehiyden haberi olan, özrü olmadığı halde sol eli yemek yiyen ve su içenin âsî olacağını söylemiştir, bu tür sünnetlerin üzerinde icmâ olan sünnetler olduğunu söylemiştir.¹²⁸⁴ İbn Teymiyye, sol el ile yemek nehyinin, kafirlere muhâlefet gibi olduğunu düşünmektedir.¹²⁸⁵

Daha önce değindiğimiz gibi Muhammed Esed bu tür küçük veya önemi az işlerin asıl itibariyle çok önemli olduklarını dile getirmektedir. Esed’e göre sağ veya sol el ile yemek basit ve önemsiz bir konu gibi görünmesine rağmen davranışların düzeni ve sistemleştirilmesi açısından İslâm toplumu için çok önemlidir.¹²⁸⁶

Muhammed Esed’in, her ikisi de temiz olduktan sonra, sağ elimle yememle sol elimle yemem arasında ne fark vardır? Bu ve benzerleri, sırf şekille ilgili şeyler

¹²⁸⁰ Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 18.

¹²⁸¹ İbn Abdilberr, *Temhid*, XI, 113.

¹²⁸² Canan, *Kütüb-i Sitte*, XI, 104.

¹²⁸³ Bk. İbn Battâl, *Şerhu'l-Buhârî*, I, 244; Benzer bir yorum için ayrıca bk. Şâfî, *Cimâu'l-ilm*, 132-134.

¹²⁸⁴ İbn Abdilberr, *İstizkâr*, VIII, 342. İbn Abdilberr sağ ile istincâ yapma hakkındaki nehyi de aynı şekilde değerlendirmektedir.

¹²⁸⁵ İbn Teymiyye, *İktidâu's-sirâti'l-müstakîm*, I, 407.

¹²⁸⁶ Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 95.

değil midir? Bunların, beşerin ilerlemesi, cemiyetin faydası ile bir ilgisi olabilir mi? Böyle değilse, bize yapılması niçin farz (yapılması mecburi) kılındı? sorularına vermiş olduğu cevabı hadislerdeki nehiylerin bağlayıcılığı ve sol el ile yemek hakkında bize farklı bir bakış açısı sunmaktadır. Esed, “Bildiğime göre, sünneti ayakta tutmayı ve hayatı ona göre düzenlemeyi gerektiren üç açık sebep vardır” diyerek bu üç sebebi sıralamıştır. Birinci sebep; örnek olarak verilen sol el ile değil de sağ el ile yemek gibi küçük görülen işler nefsin kontrol ve murâkabesi konusunda büyük önem arz etmektedir. Sol el ile yemek gibi işler ve adetler, fikrin ruha ve kalbe yönelişini mahvettiği için son haddine kadar azaltılmalıdırlar. İkinci sebep; bütün hayatlarında belirli davranış kalıplarına göre hareket eden, belirli adetlere göre yaşayan insanlar arasında karşılıklı sevgi ve muhabbetin artmasıdır. Bu sebeple, İslâm, bireylerini muntazam bir metotla (sünnetle) adet ve mizaçlarını benzeştirmeyi hedeflemiştir. Üçüncü sebep; Her türlü adet ve davranışında Hz. Peygamber’i taklit eden birey, O’na (s.a) yalnız ebedî bir vahyin sahibi olarak değil, aynı zamanda en mükemmel bir hayatın da rehberi olarak bakmayı öğrenmesidir.¹²⁸⁷

Esed sol el ile yemenin yasaklanması diğer ifadeyle sağ ile yemenin emredilmesi ile ilgili bu tespitinde Hz. Peygamber’in nehyettiği veya emrettiği önemli-önemsiz, küçük-büyük her şeyin İslâm toplumunun yapı taşlarını oluşturduğunu ve o toplumun şîârlarını oluşturduğunu ifade etmektedir. Karadâvî’ye göre de bu bağlayıcı ve uyulması gereken bir nehiydir. Bu nehiy Müslüman birey ve İslâm toplumu için ayırt edici bir tavidir ve İslâm toplumu için bir ayrıcalığı ifade eder.¹²⁸⁸ Bize göre de, yerken ve içerken sağ elin kullanılması İslâm toplumunun ve Müslüman ferden ayırt edici özelliklerindedir. Dolayısıyla bu özelliğin, Esed’in tabiriyle şîârın korunması önem arz etmektedir.

5.3. Bevederken Kibleye Yönelmek

Hz. Peygamber’in nehyettiği ancak bu nehye muhâlif hareket ettiğinin rivâyeti edildiği konulardan biri, tuvalet ihtiyacı sırasında kibleye yönelmek veya kibleyi arkasına almaktır. Konu ile ilgili nehiy içeren rivâyet Ebû Eyyûb el-Ensârî’den Süfyan b. Uyeyne, Zührî, Atâ b. Yezîd el-Leysî tarîkiyle gelen rivâyettir.

¹²⁸⁷ Esed, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, s. 94-99.

¹²⁸⁸ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 319.

إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره شرقاً أو غرباً

Ebû Eyyub el-Ensârî Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: *“Biriniz tuvalet ihtiyacını gidereceği vakit Kible’yi karşısına da arkasına da almasın. Doğuya veya batıya yönelin.”*¹²⁸⁹

Tuvalet ihtiyacını giderirken kibleye yönelmeyi yasaklayan bu rivâyetin yanında, Abdullah b. Ömer’in, Hz. Peygamber’in def-i hâcet sırasında kibleye yöneldiğini naklettiği rivâyet mevcuttur.

إن ناساً يقولون إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس فقال عبد الله بن عمر لقد ارتقيت يوماً على ظهر بيت لنا فرأيت رسول الله صلى الله عليه و سلم على لبنتين مستقبلاً بيت المقدس لحاجته

*“Bazı insanlar kazâ-i hâcet sırasında kibleyi ve Beytü’l-Makdisi karşına alma diyorlar. Halbuki ben bir gün evin damına çıkmıştım. Rasûlullah’ın kazâ-i hâcet için Beytü’l-makdis’e doğru iki kerpiç üzerine oturduğunu gördüm.”*¹²⁹⁰

Ayrıca Hz. Aişe, Hz. Peygamber’in nehyiden sonra hâcet sırasında kibleye doğru döndüğünü haber vermiştir.¹²⁹¹ Ayrıca Hz. Aişe, Hz. Peygamber’e insanların tuvalet ihtiyacı sırasında kibleye dönmeyi kerîh gördükleri haber verilince, Hz. Peygamber’in bu durumun açık arazi için olduğunu söylediğini ve kibleye dönerek ihtiyacını giderdiğini rivâyet etmiştir.¹²⁹²

Rivâyetleri değerlendiren İbn Kuteybe, emir ve nehyin olduğu bu konuda neshin gündeme gelebileceğini, ancak her iki fiilin de uygulanabileceği yerler olduğu için neshin söz konusu olmadığını söylemiştir. Ona göre, Hz. Peygamber kibleyi yüceltmek ve namazın sıhhati için kible yönüne ihtiyaç gidermeyi yasaklamıştır. Ancak insanlar bunu evlerde ve tuvaletlerde de geçerli bir tasarruf olarak algılamışlardır. Bunu gören Hz. Peygamber, bu yasağın açık arazide olduğu söylemiş

¹²⁸⁹ Buhârî, Vudu’, 11, Salât, 29; Müslim, Tahâret, 59; Ebû Dâvûd, Tahâret, 4; Tirmizî, Tahâret, 6; Nesâî, Tahâret, 20; İbn Mâce, Tahâret, 17.

¹²⁹⁰ Buhârî, Vudu’, 12, 14; Müslim, Tahâret, 61; Ebû Dâvûd, Tahâret, 5; Nesâî, Tahâret, 22.; İbn Mâce, Tahâret, 18. İlk rivâyetteki “şerrikû” ve “garribû” ifadelerinin Medine’ye göre ifade edildiği söylenmiştir. Dünyanın değişik bölgelerinde kible yönüne göre dönülecek veya dönülmeyecek yönler farklılık arz edecektir, bk. Ahmed Naim, *Tecrid*, I, 138.

¹²⁹¹ İbn Şâhin, *Nâsihu’l-hadîs*, s. 84.

¹²⁹² Ahmed b. Hanbel, XLII, 319.

ve kendisi kibleye doğru ihtiyaç gidermiştir. Bu davranışla O (s.a), yasağın evlerde ve pisliğin örtüldüğü kuyularda, tuvaletlerde ve namaz kılmanın câiz olmadığı yerlerde geçerli olmadığını insanlara öğretmek istemiştir.¹²⁹³

Hz. Peygamber'in söz ve fiilinin tenâkuzunun gündeme geldiği bu konuda söz ve fiil arasındaki tercih hakkında farklı görüşlerin olduğuna daha önce değinmiştik. Böyle bir durumda sözü tercih edenler olduğu gibi, fiili önceleyenler de vardır. İki hadisten birinin Rasûlullah'ın sözü, diğerinin ise fiili olması durumunda kavî sünnetin hüccet oluşunda ihtilâf olmadığı halde, fiilî sünnete uyma hususunda ihtilâfin vukûuna binâen sözü olanın tercih edilmesi gerektiği savunulmuştur.¹²⁹⁴

Dümeynî, yukarıdaki kanaatten hareketle, Hz. Peygamber'in abdest bozarken insanın ön ve arka tarafını kibleye yöneltmesini yasakladığı ve İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in abdest bozarken Şam'a yöneldiğini, arkasına da Kabe'yi aldığını haber verdiği rivâyetleri değerlendirmiş, nehiy ifade eden rivâyetin (kavlin), fiili haber veren rivâyetten daha güçlü olduğunu, dolayısıyla yasağın devam ettiğini belirtmiştir.¹²⁹⁵

Nehyin devam ettiğini yukarıdaki sözleriyle ortaya koymasına rağmen Dümeynî kibleye yönelmeyi tecvîz edenlerle, şehir ve sahranın farklı değerlendirilmesi gerektiğini iddia edenler arasında tercihte bulunamadığını dile getirmekte ve şehirli ile bedevî arasında hükmün farklılık arz edebileceğini kabul etmektedir.¹²⁹⁶

Hakîm et-Tirmizî, kıblenin Allah'ın (c.c) evi olduğuna ve onun kutsallığına değinmiş, kıblenin Allah'ın (c.c) yeryüzündeki gözü olduğunu, avret mahalli (ferc) ile ona dönmenin onun hürmetini zedeleyeceğini ve basite indirgeyeceğini kabul etmiştir. Ardından Hz. Peygamber'in kibleye yönelerek bevlettiğini haber veren ve bunu yasakladığını haber veren iki rivâyetin arasını telîf etmeye çalışmıştır. O, Şa'bî'den şöyle bir nakilde bulunmuştur: “Ebû Hureyre de, İbn Ömer de doğru

¹²⁹³ İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 148-149.

¹²⁹⁴ Kavî sünnetin hilafına, fiili sünnet tek başına bir şeye delâlet etmemesi sebebiyle ondan daha kuvvetli olamaz, bk. Hazimî, *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*, (Haydarâbâd, Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1359/140), s. 19.

¹²⁹⁵ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkîdi Metotları*, s. 153.

¹²⁹⁶ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkîdi Metotları*, s. 89.

söylemiştir. Ebû Hureyre'nin rivâyeti Sahra ile ilgilidir. İbn Ömer'inki ise çöplük için yapılan kiblesi olmayan bir evin tuvaleti içindir.”¹²⁹⁷ Bu açıklamalarıyla Hakîm Tirmizî de nehyin bağlayıcılığının devam ettiğini ancak tahsîs olabileceği ihtimalini kabul etmiştir. Nehyin tahsîs edilebileceğine dair diğer bir nakilde Mervan b. el-Asfar'ın İbn Ömer'i kibleye doğru bevlederken görüp sorması üzerine üzerine İbn Ömer nehyin boş mekan için olduğunu, kible ile kişi arasına sütne olacak bir şey girdiğinde sakınca olmadığını söylemiştir.¹²⁹⁸

Gerek Hakîm et-Tirmizî'nin gerekse Dümeynî'nin nehyedeki tahsîs fikri bize göre de isabetlidir. Aksi takdirde özellikle hâl-i hazırda binalarda ve bu binaların inşâ aşamasında ciddî sıkıntılar görülebilir. Nitekim bazı mütedeyyin insanların sırf nehye binâen evlerinin tuvaletlerini simetrik olmayan bir şekilde kibleye gelecek korkusuyla farklı yönlere doğru inşa ettirdiklerine rastlanmaktadır. Bu nedenle nehyin açık arazi (sahra) için olduğu, kapalı mekanları ihtivâ etmediği fikri ihtilâflı gibi görünen rivâyetleri telif etmektedir.

6. Alış-veriş Türlerine Yönelik Nehiyler

Toplumsal hayatın en önemli ilişki biçimlerinden biri insanların birbiriyle yaptıkları alış-verişlerdir. Satıcı ve müşteri arasında belirli şartlarla meydana gelen bu fiil karşılıklı memnuniyet ve iyi niyet dairesinde olduğu ve iki taraf da doğru sözlü oldukları sürece insanlar arasındaki ilişkileri daha iyi bir duruma taşıyacak bir niteliğe sahiptir. Ancak bu durumun tersinde, yani satıcı ve müşteri arasındaki güvensizliğe dayalı ve hem satıcı hem de müşterinin haklarını ve menfaatlerini korumayan bir türde olduğunda bu fiil ictimâî anlamda birçok zarara ve istenmeyen duruma davetiye çıkarabilir. Bu bağlamda, Hz. Peygamber toplumsal hayatın ıslâhı için Câhiliye'de uygulanan bazı alış-veriş türlerini yasaklamıştır. Hadislerle sabit yasak olan bazı alış-veriş türleri şunlardır:

1. Müzâbene (Ağaç üstündeki yaş hurmayı, yüz ferak hurma karşılığında satma)
2. Muhâkale (Tarladaki ekini, yüz ferak buğdaya satma)

¹²⁹⁷Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, s. 12. Hakîm kibleye yönelmenin ötesinde bevlederken güneş ve aya doğru dönmenin yasaklığını nakletmiştir. İsrâ sûresinin 12.ayetinden mülhem güneş ve ayın Allah'ın ayetleri olduğunu, onların arşın nurundan kisveleri olduğunu belirterek onlara saygı göstermek gerektiğini dile getirmiştir. bk. Hakîm et-Tirmizî, *Menhiyyât*, 11.

¹²⁹⁸Sâbık, *Fıkhu's-sünne*, I, 22.

3. Miktarı meçhul hurma yığnını, ölçęi belli hurmaya satma
4. Mülânese (Elbiseyi dokunmakla satın alma, gördüğünde muhayyerlik hakkının olmaması)
5. Münâbeze (Saticının bir malı atması ve alıcının malın özelliklerini bilmemesine rağmen alış-verişin gerçekleşmesi şeklinde olur)
6. Atılan taş hangi elbiseye isabet ederse onun alınması
7. Kaparo (urbûn)¹²⁹⁹

Yasaklanan alış-veriş türlerinin mahiyeti incelendiğinde Hz. Peygamber'in bu alış-veriş türlerini yasaklamadaki amacının bu tür alış-verişlerle insanlar arasında ortaya çıkabilecek muhtemel anlaşmazlıkları, müşteri veya satıcının düşeceği zor durumları engelleyerek toplumsal huzuru korumak olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in yasaklamış olduğu alış-veriş türlerinin dönemsel bazı gaye ve hedeflerle ortaya çıktığı, bu gaye ve hedeflerin günümüzde değişebileceği ve bu yasakların devam etmeyebileceği savunulmuştur. Mehmet Erdoğan bu konuda şu açıklamalarda bulunmuştur:

“Rasûlullah kendi döneminde birçok satım türünü yasaklamıştır. Bu yasaklanmış işlemler bir araya getirildiğinde asıl sâikin taraflara zarar verilmemesi amacı olduğu görülür. İşte cüz'ilerin ortaya koyduğu genel geçer teşriî hüküm budur. Zaman içerisinde bu yasak işlemler isimlerini aynen korumakla birlikte mahiyet değiştirebilirler veya bulunan yollarla zararlı olmaktan çıkarılabilirler. Bu durumda artık bizim, sünnet bunu yasaklıyor diyerek hala o işlemin men'i konusunda ısrar etmemiz anlamlı olmaz. Çünkü vaktiyle yasağa riâyet etmek gayeyi

¹²⁹⁹Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-balîga*, II, 167.; Dihlevî'nin sıraladığı bu alış-veriş türlerinin yasaklanma sebeplerini eseri terceme eden Mehmet Erdoğan şu başlıklarla belirlemiştir: Dihlevî bu yasak alış-veriş türlerini sıraladıktan sonra bunların yasaklanmasındaki sebepleri şu şekilde belirlemiştir: Günah ya da günaha sebep olması, pis işler olması, nizaya sebep olması, akdın başka bir amaca ulaşılması için araç kılınması, teslimin akdi yapan eliyle olmaması, akdın tabii afetler dikkate alınmadan yapılması, şehir ve pazar düzeninin bozulmasına sebep olması, müşteriyi aldatmaya yönelik olması, aslen mübâh olan bir şeyin (kaynak suyu) satımına kalkışılması, bk. Dihlevî, *Huccetullâhi'l-balîga-İslâm Düşüncesinin İlkeleri*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz yay., 2001), II, 334-343; Ayrıca bk. Davudoğlu, *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, VII, 588- 601.

gerçekleştiriyorken bu kez yasağı sürdürmemiz gaye önünde engel halini almış olur...”¹³⁰⁰

Erdoğan’ın bu tespitinin incelenebileceği yasaklanmış alış-veriş şekillerinden biri urbân yani kaporadır. Urban, satıcıya verilen ve alış- veriş tamamlandığında fiyattan sayılacak meblağdır.¹³⁰¹ Urbanın Hz. Peygamber tarafından yasaklandığını haber veren rivâyetin¹³⁰² yanında urbanın helâl addedildiğini ifade ettiği rivâyetler de mevcuttur. Ancak iki hadisin de zayıf olduğu ifade edilmektedir. Nehiy konusunda bir ihlilâfa işaret eden bu rivâyetler yanında konunun aklî gerçeklere göre değerlendirilerek günümüzde var olan şartlara göre değerlendirilmesi gerektiği önerilmiştir. Bu öneriye dayanak olarak Ahmed b. Hanbel’in Hz. Ömer’den gelen ve urbanın batıl alış- veriş türlerine girmediği görüşü alınmıştır. Önerinin sahibi Karadâvî Hz. Ömer’in görüşünü, günümüze daha uygun ve kolaylaştırma ve insanlardan güçlükleri kaldırma prensibiyle paralel olarak nitelendirmektedir.¹³⁰³

Kanaatimizce, Hz. Peygamber’in yasaklamış olduğu alış-veriş türlerinin güncel versiyonlarının, yasakla uzaklaştırılmak istenen mefsedetleri, içerip içermediği iyi tahkik edilmelidir. Urban (kaparo) örneğinde, bize göre de, satıcının karşılaşması muhtemel olan bir mağduriyetin önüne geçme imkanı vardır. Dolayısıyla bugün için kaparo uygulamasının tatbiki daha isabetli gibi görünmektedir. Ancak urban örneğinden yola çıkarak, yasaklanmış bütün alış-veriş türlerinin uygulanabileceğini söylemek doğru değildir. Zira urban hakkında iznin söz konusu olduğu rivâyetlerin varlığından söz edilmektedir.

7. Şartlara Göre Hz. Peygamber’in Değişik Sıfatlarına Binâen Nehyettikleri

Çalışmanın başında değinilen sünnet taksim ve tasniflerinde Hz. Peygamber’in tasarruflarının O’nun (s.a) farklı yönleri veya görevlerine göre değerlendirildiği dile getirilmişti. Allah Rasûlü’nün söz konusu farklı görev ve

¹³⁰⁰ Erdoğan, “Makâsîd-ı Şerîa Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması”, 402.

¹³⁰¹ İbnü’l-Esîr, *Câmiu’l-usûl fî ehâdîsi’r-rasûl*, (Dimeşk: Dâru’l-beyân, 1389-1392/1969-1972), I, 507.

¹³⁰² İbn Hacer, *Bulûgu’l-merâm min edilleti’l-ahkâm*, (Dimeşk, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1413/1993), s. 265.

¹³⁰³ Karadâvî, *İslâm Hukuku*, s. 146-147.

yönlerine binâen bazı nehiyeler de gündeme gelmiştir. Bu bağlamda en çok tartışılan konular kurban etlerinin biriktirilmesinin yasaklanması ve ehlî eşek etinin haram kılınmasıdır.

7.1. Üç Günden Sonra Kurban Etlerini Evde Tutma

Hiz. Peygamber'in değişen şartları göz önünde bulundurarak yasakladığı ardından bu yasağı hakkında iznin rivâyet edildiğı durumlardan biri kurban etlerinin üç günden sonra biriktirilmesidir. Rivâyetlere göre Allah Rasûlü önce kurban etlerinin üç günden sonra evde tutulmasını yasaklamış, ertesini yıl buna izin vermiştir. Hem yasağı, hem de izni gerekçesiyle birlikte içeren rivâyeti, Abdullah b. Vâkid rivâyet etmiştir.

“Rasûlullah (s.a) üç günden sonra Kurban etlerini yemeğı yasakladı. Abdullah b. Ebi Bekr bunu Amra binti Abdirrahman'a anlattığını ve onun da şöyle dediğini söyledi: Doğrudur, Ben Hiz. Peygamber'in eşi Âişe'nin şöyle dediğini işittim: Allah Rasûlü hayattayken çöl halkından bir grup Kurban bayramı yaklaştığı sırada geldi, Allah Rasûlü şöyle dedi: Kurban etinden üç günlük (kendinize yetecek kadar) ayırınız, geri kalanı tasadduk ediniz (dağıtınız). Daha sonra (sonraki bayramda) Allah Rasûlü'ne insanların önceden (önceki bayramda) kurban etlerinden faydalandıkları, onların yağını erittikleri, (derilerinden) su ve süt tulumları yaptıkları söylendiğinde şöyle demişti: Bunda ne var (bunun ne sakıncası var) veya benzer bir şey söyledi. Bunun üzerine: Siz üç günden sonra kurban etlerini yemeğı yasaklamıştınız (şimdi nasıl olacak?) dediler. Allah Rasûlü: Ben geçen sene (çöl ehlinden gelen) topluluk nedeniyle yasaklamıştım. Şimdi (kurban etlerini) yiyin, tasadduk edin, biriktirin buyurdu.”¹³⁰⁴

Hiz. Peygamber, önce çölden gelen insanlar sebebiyle bir yasak koymuş, ertesini yıl ise böyle bir durum söz konusu olmadığı için bu yasağı kaldırmıştır. Kendisine önceki yılki yasağı hatırlatanlara ise bu durumu gerekçesiyle birlikte açıklamıştır.

Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında konuya ait iki başlık açmış hem nehye hem de izne işaret etmiştir.

باب النهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث

¹³⁰⁴ Mâlik b. Enes, Dahâyâ, 4; Müslim, Edâhî, 28.; Ebû Dâvûd, Edâhî, 9.

“Kurban etlerini üç günden sonra yasaklanması babı”

Beyhakî, bu başlık altında Hz. Peygamber tarafından kurban etlerine dair bu yasağın nakledildiği farklı rivâyetleri verdikten sonra şu başlıkla devam etmektedir.

باب الرخصة في الأكل من لحوم الضحايا والإطعام والادخار

“Kurban etlerini yemeye, yedirmeye (dağıtmaya), biriktirmeye ruhsat verilmesi babı”

Kurban etleri ile ilgili rivâyetlerin ardından Beyhakî, Câbir’den şu sözleri nakletmektedir: “Bu iki durumla karşılaşan (yasaktan ve ruhsattan aynı anda haberdar olan kişi) rivâyetteki gibi bir durum söz konusu olduğunda nehiy yine vâki olur ya da Hz. Peygamber bir seferinde nehyetmiş diğer bir seferde de ruhsat vermiş ve son fiili ilkinin neshetmiştir demesi gerekir.”¹³⁰⁵ Câbir’in bu yorumu nehyin devamlılığına işaret etmektedir. Yani ihtiyaç halinde söz konusu yasak tekrar tatbîk edilebilir. Ahmed Muhammed Şakir (v. 1377/1957) de yöneticilik sıfatı zemininde, Câbir gibi nehyin tekrar vâki olabileceğini düşünmektedir. Ona göre bu nehiy, Hz. Peygamber’in devlet başkanı ve yönetici sıfatıyla insanların maslahatını gözeterek ortaya koyduğu bir tasarrufudur, genel teşrî ifade etmemektedir. Buradan hareketle yöneticinin bunun gibi emredip- yasaklama yetkisi olup, kendisine itaat vâcip olur ve kimse ona muhâlefet edemez.¹³⁰⁶

Yusuf el-Karadâvî de Hz. Peygamber’in bu nehyini O’ndan (s.a) imam (devlet başkanı) sıfatıyla sâdır olan konular dairesinde değerlendirmiş ve nihâî tahlilini şu şekilde yapmıştır:

“Bu görüşleri ileri süren alimler, şayet Peygamber (s.a)’in bu nehiy ve yasaklamasına, halkından mesul bir imamın tasarrufu ve günün şartlarına bağlı bir siyaset-i şer’iye gereği gözüyle baksalardı, bu kadar yorulmazlardı. Gerçekte bu,

¹³⁰⁵ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IX, 493.

¹³⁰⁶ Şâfiî, *Risâle*, s. 242. Ahmed Muhammed Şakir’e ait değerlendirmeler “Risâle”nin ilgili sayfasının dipnotunda yer almaktadır.; Karadâvî de Ahmed Muhammed Şakir’in yaptığı değerlendirmeye yer vermiştir. Karadâvî’ye göre Şakir, bu nehyin Hz. Peygamber’in yöneticilik sıfatı ile ortaya koyduğu bir nehiy olduğunu, teşrî niteliğinde olsaydı Ashab’a böyle bir hükmün varlığından daha sonra ise neshedildiğinden bahsedirdi demiştir. Ancak Hz. Peygamber bu nehyin sadece illetini açıklamış böyle durumlarda yöneticinin maslahatı gözeterek karar verebileceğini öğretmek istemiştir. Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 44. Karadâvî de muhtemelen Ahmed Muhammed Şakir’in bu görüşüne katılmaktadır. Çünkü bu konuyu işlediği başlık “sık sık nesih görüşüne başvurmamak” tır.

nihayet ortam îcâbı bir mübâha sınırlama getirmenin, dolayısıyla yardımlaşmayı vâcip kılmanın ötesinde bir şey değildir. Allah'a hamdolsun, -bizce- bu meselede herhangi bir işkâl (problem) yoktur.¹³⁰⁷

Kurban etleri bağlamında tartışılan nesih hakkında, Kurtubî, neshin vâkî olduğu görüşünü kabul etmemektedir. Kurban etleri ile ilgili hüküm, mensûh olduğu için değil, illetinin kalkması sebebiyle kalkan bir hükümdür. Bir hükümün neshedilerek kalkması ile illetinin yok olmasından dolayı kalkan hüküm arasında fark vardır. Çünkü nesh ile kalkan bir hüküm ile ebediyen hükmedilemez. Oysa illetin kalkmasıyla kalkan hüküm, illetinin dönmesiyle yine döner. Şayet bir belde halkına kurban zamanında muhtaç insanlar gelse, bu belde halkının da, onların ihtiyaçlarını kurbanların dışında gidermeye imkanları olmasa, onların da tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi üç günden fazla biriktirmemeleri gerekir.¹³⁰⁸

Karadâvî'ye göre Hz. Ali'nin bir bayram hutbesinde insanlara Hz. Peygamber'in nehyini hatırlatarak, kurban etlerinin evde bekletilmesini yasaklaması, nesih görüşünü kabul edenler için anlaşılması güç bir durumdur. Ahmed b. Hanbel'e göre nesih (ruhsat) haberinin Hz. Ali'ye ulaşmış olması, bu durumu daha da güçleştirmiştir.¹³⁰⁹

Hz. Peygamber'in bu yasak ve izindeki tavrını O'nun (s.a) bir devlet başkanı olma özelliği perspektifinden çok "tarihsellik" odaklı değerlendirenler de olmuştur. Hz. Peygamber'in "bir tarihsel durumun gereği olarak davrandığı, dînî bir görev olan kurban konusunda değişen şartları dikkate aldığı" vurgulanmıştır.¹³¹⁰ Ancak bu tür nehiylerde ve izinlerde hem nesih hem de tarihsellik odaklı değerlendirmelerden ziyade nehyin ve iznin Hz. Peygamber'den hangi sıfatla sadır olduğunun anlaşılmaya çalışılması Karadâvî'nin de üzerinde durduğu gibi çok daha önemli ve isabetlidir.

¹³⁰⁷ Karadâvî, "Nassların İletlerini ve İlgili Buldukları Ortam ve Şartları Göz Önünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tabiinin Metodları", s. 47. Karadâvî'ye göre Şer'î nasslar ve hükümler içerisinde, Peygamber (s.a)'in Allah'tan bir tebliğ edici olarak değil de, İslâm cemaatinin imamı ve devlet başkanı olarak söyledikleri vardır, bk. Karadâvî, "Nassların İletlerini ve İlgili Buldukları Ortam ve Şartları Göz Önünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tabiinin Metodları", s. 44.

¹³⁰⁸ Kurtubi, *Cami'*, XII, 47-48; Ayrıca bk. Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 359-360.

¹³⁰⁹ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 359-360; Ayrıca bk. Karadâvî, "Nassların İletlerini ve İlgili Buldukları Ortam ve Şartları Göz Önünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tabiinin Metodları", s. 47.

¹³¹⁰ Nevzat Tartı, "Hadiste Tarihsellik Tartışmasının Oluşturduğu Peygamber İmajı", *DBAAD*, II, 1 (2002): 25.

Böylece sünnette var olan bir uygulama ihtiyaç halinde tekrar gündeme gelebilecek ve devamlılık arz edecektir. Kurban etleri ile ilgili kendisine sorulan soruya Hz. Âişe'nin verdiği cevap aslında Hz. Peygamber'in bu yasakla neyi amaçladığını ve hedeflediği şeyin evrenselliğini ve devamlılığını göstermektedir. Hz. Âişe kendisine bu durum sorulduğunda:

“Allah Rasûlü'nün bu sözü (yasağı) kesin bir hüküm değil, insanları sadakaya teşvik amaçlı bir sözdür.” demiştir.¹³¹¹

7.2. Ehlî Eşek Etinin Yenilmesi

Kur'ân-ı Kerim'de bazı hayvanların etlerinin yenilmesi yasaklanmıştır. Bunlardan biri domuz etidir. Hz. Peygamber ise kertenkele ve keler gibi bazı hayvanların etini yememiş, bazı hayvanların etinin yenmesini ise yasaklamıştır. Etinin yenilmesini yasakladığı hayvanlardan biri de ehlî eşeklerdir.¹³¹²

Rivâyetlere göre Hz. Peygamber ehlî eşeklerin yenmesini Hayber günü yasaklamıştır.

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى يوم خيبر عن أكل الثوم وعن لحوم الحمر الأهلية

İbn Ömer'in naklettiğine göre, “Allah Rasûlü (s.a) Hayber günü sarımsak yemeği ve ehlî eşek etini yasaklamıştır.”¹³¹³ Ebû Dâvûd hadisinde de, ehlî eşek etinin Hayber günü yasaklandığı nakledilmiştir.¹³¹⁴ Yine İbn Ömer'den gelen bir hadiste sarımsak zikredilmemiş sadece ehlî eşek etinin nehyedildiği haber verilmiştir.¹³¹⁵ Ebû Sa'lebe'nin naklettiğini bir hadiste ise Hz. Peygamber'in ehlî eşek etini “haram kıldığı” bildirilmektedir.¹³¹⁶ Enes b. Mâlik rivâyetinde ise yasağın illeti açıklanmakta ve ehlî eşek etinin “rics” yani pis olduğu için nehyedildiği belirtilmektedir.¹³¹⁷

¹³¹¹ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, IV, 188.

¹³¹² Kur'ân'da zikredilmeyen ve helâl veya haram olduğu belli olmayan bazı şeyler olduğu, bunların helâl ve haramlık durumunun sünnet tarafından belirlendiği belirtilmiştir. Ehlî eşek eti, keler, tavşan gibi hayvanların yenmesinin hükmü sünnet tarafından ortaya konmuştur görüşü mevcuttur. Bu görüşe göre ehlî eşek eti haram, keler ve tavşan gibi hayvanların etleri sünnet tarafından helâl olarak belirlenmiştir, bk. Zerka, Mustafa Ahmet, Kahraman, Abdullah, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fıkhın Rolü*, s. 10.

¹³¹³ Buhârî, *Megâzî*, 38.

¹³¹⁴ Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 5.

¹³¹⁵ Buhârî, *Zebâih ve Sayd*, 28; Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 24; Nesâî, *Sayd*, 31.

¹³¹⁶ Buhârî, *Zebâih ve Sayd*, 28; Müslim, *Sayd ve Zebâih*, 23.

¹³¹⁷ Buhârî, *Zebâih ve Sayd*, 28; İbn Mâce, *Zebâih*, 13.

Tahâvî, eşek etinin haramlığına delâlet eden hadisler tevatür derecesinde olsa bile akıl (nazar) bu etin helâllüğünü kabul ederdi demiş, domuz etinin haramlığı, yaban eşeklerinin helâllüğü konusunda ulemânın icmâ ettiğini, bu nedenle aklın ehli eşek etinin de helâl olduğunu gösterdiğini dile getirmiştir. İbn Hacer, Tahâvî'nin icmâ iddiasını “merdûd” olarak nitelendirmiş ve kedi etini örnek göstererek, ehli hayvanların benzerlerine göre farklılık arz edebileceğini söyleyerek Tahâvî'ye itiraz etmiştir.¹³¹⁸ Karadâvî, İbn Abbâs'ın ehli eşek etinin yasak olduğunu iddia edenlere En'am sûresi'nin yüz kırk beşinci ayetini¹³¹⁹ okuyarak itiraz ettiğini nakletmiş ve İbn Abbâs'ın bu tespitinin ardından yasakla ilgili şu değerlendirmeleri yapmıştır:

“İbn Abbâs'ın bu itirazı, nehyin vukû bulduğuna delildir. Çünkü o, bunun Hz. Peygamber'den sâdır olduğunu itiraf etmektedir. Fakat o, bunun O'ndan (s.a) umûmîliği ve devamlılığı gerektiren teblîğ cihetiyle sâdır olduğunu söylememektedir. O, bunu, insanların maslahatını gerçekleştirmek, belirli bir vakitte onlardan belli bir mefseti defetmek ile alakalı yöneticilik emirlerinden, riyaset kararlarından bir karar olarak görmektedir. Onun bakış açısına göre buradaki maslahat, Müslümanların bineklerinin çokça kesilerek tüketilmesinden korunmasında yatmaktadır.¹³²⁰ Karadâvî, İbn Abbâs'ın, Hz. Peygamber'in bazı yasaklarının umûmî ve ebedi olmadığını, bazı yasakların o anki bir maslahatı gerçekleştirmek üzere ortaya koyulan yönetici kararı niteliğinde olduğunu kabul ettiğini belirtmiştir.¹³²¹

İbn Abbâs'ın “maslahat gerekçesiyle mi yoksa direkt olarak etlerini Hayber günü haram kıldı bilemiyorum” sözü Karadâvî'nin de değindiği gibi onun nehyin mahiyeti hakkında ikileme olduğunu göstermektedir.¹³²² İbn Hacer de yasağın ehli eşek etinin ebedî olarak mı haram kılındığı yoksa insanların onları binek olarak

¹³¹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 656; Ayrıca bk. Talat Sakallı, “İbn Hacer- Aynî Çatışmasının Buhârî Şerhlerindeki Tezâhürü”, *EÛSBE Dergisi*, 3 (1989): 352.

¹³¹⁹ “De ki (ey Peygamber): Bana vahyedilenlerde leş veya akan kan veya iğrenç bir şey olan domuz eti, veya üzerine Allah'tan başka bir ismin anıldığı dışında yenmesi yasak olan hiçbir şey görmüyorum. Ama kişi zaruret içindeyse –aç gözlüce saldırmadan ve zaruri ihtiyacını da aşmadan (yemiş) ise- (bilin ki) Rabbiniz çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır.”

¹³²⁰ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 353-354.

¹³²¹ Buhârî, *Megâzî*, 38. İbn Abbâs'ın ifadeleri: لا أدري أنهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم من أجل أنه كان حمولة الناس فكره أن تذهب حمولتهم أو حرمة في خير لحم الحمير الأهلية

¹³²² Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 353. İbn Abbâs hadisi için ayrıca bk. Buhârî, *Megâzî*, 38. İbn Abbas'ın ve onunla birlikte Hz. Âişe'nin ehli eşek eti hakkındaki bu tereddütleri, hatta etin haramlığını kabul etmemeleri, Özafşar'a göre, meşhur “Erîke” hadisinin, ehli eşek eti konusu ile birlikte aynı hadis metni içinde yer almasına neden olmuş olabilir, bk. Özafşar, “Polemik Türü Rivâyetler”, s. 32-33.

kullanmalarından dolayı mı haram kılındığı konusunda bir netlik olmadığından örnek yorumlarla dile getirmiştir.¹³²³ Ayrıca İbn Hacer, İbn Abbâs'tan nakledilen Hz. Peygamber'in binek olarak kullanılacak hayvan azlığı korkusuyla eşek eti yemeyi yasakladığına dair rivâyetin senedinin zayıf olduğunu belirtmiştir.¹³²⁴ İbn Aşûr'a göre Hayber gazvesinde ehli eşek etinin yenmesinin yasaklanması konusunda sahabe ihtilâf etmiş, etin nehyedilmesi ve sadece pişirilenin yenmesi emrinin bütün durumlarda ehli eşek eti yemeyi haram kılacak teşriî bir durum olup olmadığı noktasında ve maslahat gereği bir nehiy mi olduğu konusunda tereddüt yaşamışlardır.¹³²⁵

Bedruddin Aynî'ye göre nehyde kullanılan “yere dökme” ifadesi tahrîm için kullanılan en net ifade biçimidir. O, nehydeki illet hakkında farklı görüşlerin olduğundan bahsetmektedir. Önceleri helâl olan bu etin sonradan haram kılınması üzerine ulemâ ihtilâf etmiştir. Nafi', Abdulmelik b. Cüreyc ve Abdurrahman b. Ebî Leylâ ve bazı Mâlikîler nehyin binek olarak kullanılacak hayvanın temini için olduğunu, tahrîm ifade eden bir nehiy olmadığını kabul etmektedirler. Bu görüşlerinde delil olarak ise İbn Abbâs'ın rivâyet ettiği ve Tahâvî'nin naklettiği “Hz. Peygamber Hayber günü ehil eşek etini yasaklamıştı. Çünkü bunlar binek olarak kullanılıyorlardı” rivâyetini kullanmışlardır. Bazı Mâlikîler ise ehli eşeklerin çöplükleri gezip pislik yedikleri için nehyedildiği ve yenilmesinin haram olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bazıları ise onlara olan ihtiyaca binâen bu nehyin vârid olduğunu söylemişlerdir. Diğer bir görüş ise Hz. Peygamber'in ganimetleri taksimatından önce onların etinin yenilmesini nehyettiğidir.¹³²⁶

İbn Kuteybe ehli eşek etinin yenilmesi ile ilgili yasağı te'dibî sünnet kapsamında değerlendirmiştir. Ona göre, bu tür sünnetler yaptığımızda fazilet elde edeceğimiz, yapmadığımızda ise bir günahı olmayan sünnetlerdir.¹³²⁷ İbn Hibbân ise yasağın illetinin açıklandığı Buhârî rivâyeti, sonra yasağın bir diğer illetinin açıklandığı Buhârî rivâyetini tahrîc etmiştir. İlk illet etin “rics” olması, ikinci illet ise

¹³²³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 650.

¹³²⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IX, 655.

¹³²⁵ İbn Aşûr, s. 212-230.

¹³²⁶ Aynî, *Umde*, XIII, 30-31.

¹³²⁷ İbn Kuteybe, *Te'vil*, 286.

Hayber günü eşeklere olan ihtiyaçtır.¹³²⁸ Kastallânî, ehlî eşeklerin yenmesinin nehyedilmesinin sebebini onların “rics” oluşlarını anlatan hadisten mülhem necasete hamletmiştir. Kastallânî’ye göre, ehlî eşek etinin haramlığı “bi-aynihâ”, yani etin niteliğinden dolayıdır. Haramlığın sebebi, etin ganimet olarak dağıtılamayacak olması, ehlî eşeklerin pislik yemeleri veya binek olarak kullanılmaları değildir.¹³²⁹

Diğer taraftan ehlî eşek etinin helâl olduğuna delil olarak kullanılan, yanında ehlî eşekten başka yiyecek bir şeyi olmayan kişiye Hz. Peygamber’in bu eti ailesine yedirmesini söylediği rivâyetin¹³³⁰ senedinin muhlefeyn fih olduğu Aynî tarafından dile getirilmiştir. Hatta İbn Hazm bu hadisin bâtil olduğunu kabul etmektedir.¹³³¹

Ehlî eşeklerin Hz. Peygamber tarafından yasaklanmasının sebebi, İbn Âşûr’un da dikkat çektiği gibi sahabe tarafından bile net bir şekilde anlaşılamamıştır. Sonraki dönemlerdeki yorum ve tespitlere bakıldığında aynı durumdan bahsetmek mümkündür. Etin rics oluşunun nakledildiği Enes b. Mâlik rivâyetinde, bu etin pis olduğunu ilan eden “münâdî” nin, etin pis olduğu bilgisini Hz. Peygamber’den mi aldığı yoksa Hz. Peygamber’in yasaklaması üzerine, bunun rics oluşunu ilan etmesinin kendi çıkarımı mı olduğu belli değildir. Dolayısıyla rivâyetlere bakarak ehlî eşek etine “rics” demek mümkün gözükmemektedir. Tahâvî’nin bakış açısı da muhtemelen buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü etin haramlığına sebep olacak ve etin mahiyetinden kaynaklanan bir durum Hz. Peygamber’den nakledilmemektedir.

Hz. Peygamber’in ana başlıklar altında bazı nehiylerini incelediğimiz bu bölümde, nehiy örnekleri çoğaltılabilir. Ancak, bu örneklerin fazlalığı nedeniyle daha önce de değindiğimiz gibi nebevî nehiylerin anlam ve yorumunda daha tavsîf edici olduğu düşünülen konular üzerinde durulmuştur.

Beşinci bölümde tahlil edilen konular, dördüncü bölümde nehiylerin anlam ve yorumunda metot olarak göz önünde bulundurulması gereken ilkelerin önemini ortaya koymaktadır. Bize göre, bu durum Hz. Peygamber’in birçok nehyinde gözlemlenebilir. Bir diğer husus, birçok nehiy konusunun veya hadisinin detaylı bir

¹³²⁸ İbn Hibbân, *el-Müsnedü’s-sahîh*, III, 52-53.

¹³²⁹ Kastallânî, *İrşâd*, VI, 518.

¹³³⁰ Ebû Dâvûd, *Et’ime*, 34.

¹³³¹ Aynî, *Umde*, XIII, 31.

araştırmaya ihtiyaç duymasıdır. Son bölümde incelenen konu ve hadisler bunu teyid etmektedir.

SONUÇ

Sünnet kavramının İslâmî literatürde yerini almasından sonra tartışılan konuların başında sünnetin teşriî değeri yani bağlayıcılığı olmuştur. Henüz Allah Rasûlü (s.a) hayattayken sahabe arasında bazı özel konular dahilinde tartışılan, sünnetin bağlayıcılığı olan ve olmayanı problemi Hz. Peygamber'in vefatının üzerinden bir asır sonra, daha genel bir şekilde gündeme gelmiştir. Sonraları yapılan sünnet taksim ve tasnifleri bu probleme bir çözüm üretme çabası olarak nitelendirilebilir. Ancak bu taksim ve tasnifler, nebî, kâdî, ordu komutanı, müftî ve özellikle beşer yönleri olduğu vurgulanan Hz. Peygamber'in hangi söz ve eylemin inananlar için bağlayıcı olduğu sorusuna net bir cevap bulamamışlardır. Bu söz ve eylemler içerisinde yer alan Allah Rasûlü'nün nehiyelerinin bağlayıcılığı, O'nun (s.a) nehiy ve tahrîm yetkisi bağlamında tartışılmıştır.

Bize göre, bu yetki, Kur'ân-ı Kerim'de ve hadislerde net bir şekilde ifade edilmiştir. Hz. Peygamber Allah'ın (c.c) kendisine verdiği otorite çerçevesinde bu yetkiye sahiptir ve onu gerekli gördüğünde kullanmıştır. Elbette, Allah Rasûlü'nün yetkiyi kullanma aşamasında Allah'tan (c.c) direktif alması mümkündür, ancak bu, O'nun (s.a) yetki alanını daraltan veya sınırlayan bir durum olarak değerlendirilmemelidir.

Hz. Peygamber'e ait bu yetkinin ilk dönemlerde ümmet tarafından kabul edildiği görülmektedir. Özellikle Şâfiî Allah Rasûlü'nün tahrîm yetkisini kat'î bir sûrette kabul etmiş ve bunu dile getirmiştir. Ayrıca hadis tasnifinde “evâmir” ve nevâhî” şeklinde bir literatürün varlığı söz konusu yetkinin ümmet ve ulemâ tarafından tanındığının bir göstergesidir. Bize göre, Hz. Peygamber'in emirlerinde istitâayı gerekli görürken, nehiyelerinden kat'î bir şekilde uzak durulmasını istemesi evâmir venevâhî literatüründe nehiylere ayrı bir konum kazandırmış ve onların daha net bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasını gerekli hale getirmiştir.

Nehiyelerin yorumunda göz önünde bulundurulması gereken diğer bir husus, Hz. Peygamber'in kullanmış olduğu dilin özellikleridir. Daha önce de değindiğimiz gibi manen rivâyet vb. sebepler hadislerle ilgili dil merkezli çalışmalara mesafeli durulmasına neden olmuştur. Fakat Allah Rasûlü'nün (s.a) konuşma üslûbu ve tercih

ettiği ifade kalıpları hadislerin delâletleri açısından tahlil edilmelidir. Bu ifadelerin ilk muhatapları olan ashâb-ı kirâm Hz. Peygamber’le direkt diyalog kurabilme imkanı sebebiyle murâd-ı Nebî’yi daha net anlama şansına sahip olmuşlardır. Ancak günümüz Müslümanları bizâtihî Hz. Peygamber ile değil O’nun (s.a) sözleriyle muhataptırlar. Bu sebeple hadislerle ilgili dil çalışmalarının kaçınılmaz olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla nehiy eyleminde bir üslup benimsemiştir. Bu üslup doğrultusunda birtakım ifade kalıpları kullanmış ve muradını muhataplarına aktarmaya çalışmıştır. Hz. Peygamber, nehiy eylemindeki nehiy ifade üslûplarından özellikle aşırı tehdit, tenfir içeren ve ağır ceza ifadeleri ihtivâ edenlerde nehyetmeyi düşündüğü davranışlardan insanların uzak kalmasını temine yönelik bir amaç taşımıştır. O’nun (s.a) bu üslûbu, tercih edip kullandığı ifade kalıplarının bazılarının zâhiren değil de yukarıda değindiğimiz amaç doğrultusunda değerlendirilmesi gerekmektedir.

Kanaatimizce, İbn Hibbân’ın da uyguladığı gibi her nehiy konusu ile ilgili müstakil değerlendirmenin yapılması gerektiği âşikârdır. Toptancı bir şekilde Hz. Peygamber’in bütün nehiyleri bağlayıcıdır ve haramlık ifade eder ya da Hz. Peygamber’in nehiyleri bağlayıcı değildir gibi yargılar bize göre doğru ve ilmî bir tavır değildir. Bu doğrultuda öncelikli olarak nehiy konusu ile ilgili bütün rivâyetler bir araya getirilmeli, böylece rivâyet bütünlüğü sağlanmalıdır. İhtilâf söz konusu ise bu bütünlük sayesinde ihtilâf giderilmeye çalışılmalıdır. Ayrıca nehyin gerekçesi tespit edilmeli, böylece nehyin bağlayıcılık durumu ile ilgili bir yargıya varma hedeflenmelidir. Özellikle ihtilâflı konularda dikkati olunmalı ve ihtilâfu’l-hadis ilminin esaslarından istifâde edilmelidir.

Nehyin sebebinin tespitinde bütün ihtimaller göz önünde bulundurulmalı ve sebep net bir şekilde ortaya koyulmaya çalışılmalıdır. Nehyde bir tahsîs söz konusu ise bu durum mutlaka belirtilmelidir. Ancak nehyin sebebinin net olarak tespit edilemediği durumlarda nehyin hükmü veya muktezâsı hakkında aceleci davranılmamalı ve tespit edildiği durumlarda ise sebep konusunda isabet edememe veya sebebin doğru olmayan bir şekilde nakli gibi ihtimaller devamlı göz önünde bulundurulmalıdır.

Şâtıbî'nin üzerinde önemle durduğu gibi taabbudî yönü olan ile olmayan konular arasında ayırım gözetilmelidir. Taabbudî ve itikâdî yönü olan nehiylerde sebebin anlaşılabilmesi veya net bir şekilde ortaya konulamaması halinde tevakkuf tercih edilmeli ve anlama çabası devam ettirilmelidir.

Esed'in vurguladığı gibi önemsiz gibi görünen, onun tabiriyle "küçük şeyler" in büyük anlamlar ifade edebileceği gerçeği üzerinde durulmalı ve nebevî yasaklara bu tavırla yaklaşılmalıdır. Bu yasakların bağlayıcılık durumu söz konusu olduğunda haklarında verilen hükümlerden önce (haram, mekrûh, irşâdî veya te'dîbî) özellikle murâd-ı Nebî boyutu ve yasakların nebevî bir hikmetin parçası olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülhâlik, Abdülganî (1403/1983), *Hücciyetü's-sünne*, ed-Dâru'l-âlemiyye li'l-kitâbi'l-İslâmî, Riyâd, 1415/1995.

Adams, Charles J., “Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi-Mevdûdînin Hadis Anlayışı”, çev. Nedim Alpdemir, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, VII, 3-4, Ankara, 1994, s. 291-303.

Ahatlı, Erdinç, “Klasik ve Cumhûriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği: Şekil ve Muhteva Açısından Bir Mukâyese”, *İslâm ve Klasik*, İstanbul, 2008.

Akpınar, Cemil, “İbnü's-Sika es-Sayrafi”, *DİA*, XXI, İstanbul, 2000.

Alâî, Ebû Saîd Salâhuddin Halil b. Keykeldi b. Abdullah (761/1359), *Tahkîku'l-murâd fi enne'n-nehye yektadî'l-fesâd*, Dâru'l-fikr, Dîmeşk, 1402/1982.

Ali, Cevad, *el-Mufasssal fi târihi'l-arab kable'l-İslâm*, I-XX, Dâru's-sâkî, Beyrut, 1421/2001.

Aliyyu'l-kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed (1014/1605), *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, I-IX, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1422/2002.

....., *Şerhu şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm, Heysen Nizâr Temîm, Dâru'l-erkam, Beyrut, t.y.

....., *Menhu'r-ravdi'l-ezher fi şerhi'l-Fıkhı'l-ekber*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1418/1998.

Âmidî, Ebû'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim (631/1233), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I-IV, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, t.y.

Apaydın, Yunus, “Nehiy”, *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006.

....., “Fesâd”, *DİA*, XII, İstanbul, 1995.

Arûsî, Muhammed Abdülkâdir, *Ef'âlu'r-rasûl ve delâletühâ ale'l-ahkâm*, Daru'l-müctema' li'n-neşr ve't-tevzi', Cidde, 1411/1991.

Aslan, Nasi, “Sünnetin Günümüze Taşınması”, *DİD*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (özel sayı), Ankara, 2003, s.339-360.

Aşkar, Süleyman, *Ef'âlu'r-rasûl ve delâletühâ ale'l-ahkâmi's-şer'iyye*, I-II, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1423/2003.

Atar, Fahrettin, *Fıkh Usûlü*, MÜİFY, İstanbul, 1998.

Atay, Hüseyin, “İslâm Hukuk Felsefesi-Usul-ı Fıkh İlmi”, *KSÜİFD*, V, 9, Kahramanmaraş, 2007, s.13-51.

Aydemir, Halis, “Metnin Anlaşılmasında Tebvîb ve Tasnifin Rolü İbn Hibbân'ın et-Tekâsim ve'l-Enva' Örneği”, (basılmamış bildiri metni), *X. Gerede Hadis Meclisi.*, İstanbul, 2011.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılâhları Sözlüğü*, MÜİFY, İstanbul, 2011.

Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmuh b. Ahmed b. Musa (855/1451), *Umdetu'l-kârî şerhu Sahihi'l-Buhârî*, I-XXV, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, t.y.

-, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, I-VII, Mektebetü'r-rüşd, Riyâd, 1420/1999.
-, *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*, I-XIII, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1421/2000.
- A'zamî**, Mustafa, *İslâm Fıkhı ve Sünneti*, çev. Mustafa Ertürk, İz yay., İstanbul, 2010.
-, *Hadis Metodolojisi ve Edebiyatı*, çev. Recep Çetintaş, İz yay., İstanbul, 2010.
- Azimâbâdî**, Ebû't-Tayyib Şemsu'l-hak Muhammed b. Emir Ali (1329/1911), *Avnu'l-ma'bûd şerhu süneni Ebî Dâvûd*, I-XIV, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1415/1995.
- Bağcı**, H. Musa, *Hadis Tarihi*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2009.
- Bağdâdî**, Hatîb Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî (463/1071), *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*, I-II, nşr. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf, Dâru İbnü'l-Cevzî, Suûd, 1421/2000.
-, *el-Cami li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî'*, I-II, Mektebetü'l-meârif, Riyâd, t.y.
-, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Medine, t.y.
- Baktır**, Mustafa, *Bir Dini Otorite Olarak Hz. Peygamber*, İlâhiyat yay., Ankara, 2005.
- Başaran**, Selman, "Fiilî Sünnetin Delil Değeri", *UÜİFD*, III, 3, Bursa, 1991, s.13-20.
- Batalyevsî**, İbnü's-Sîd (521/1127), *el-Müselles*, I-II, Dâru'r-reşîd, Bağdat, 1401/1981.
- Bedevî**, Yusuf Muhammed Muhammed, *Mekâsidu's-şerîati'l-İslâmiyye inde İbn Teymiyye*, Dâru'n-nefâis, Amman, t.y.
- Bedir**, Murtaza, *Fıkh, Mezhep ve Sünneti*, Ensar yay., İstanbul 2004.
-, "Sünneti", *DİA*, XXXVIII, İstanbul, 2010.
-, *Sünneti- Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, İSAM yay., İstanbul, 2004.
- Bereke**, Abdüfettah Abdullah, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA*, XV, İstanbul, 1997.
- Beşer**, Faruk, "Seferilik Açısından Kadınlar", *Seferilik ve Hükümleri*, Ensar yay., İstanbul, t.y.
- Beydâvî**, Nâsiruddin Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed (685/1286), *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, I-V, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1418//1998.
- Beyhakî**, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ (458/1066), *Şerhu's-sünne*, nşr. Şuayb el-Arnâvut, I-XV, el-Mektebû'l-İslâmî, Dimeşk, 1403/1983.
-, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1423/2003.

....., *Şuabu'l-imân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, I-XIV, Mektebetü'r-rüşd, Riyâd, 1423/2003.

....., *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I-XV, Dâru Kuteybe, Beyrut, Dimeşk, 1412/1991

Bigiyef, Musa Cârullah (1369/1949), *Kur'ân- Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Kitâbu's-sünne*, çev. Mehmet Görmez, Ankara Okulu yay., Ankara, 2009.

Bozkurt, Nebi, *Hadiste Folklor ve Eğlence*, MÜİFY, İstanbul, 1997.

Brown, Daniel, *İslâm Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek*, çev. Sabri Kızılkaya, Salih Özer, Ankara Okulu yay., Ankara, 2002.

Budak, Ali, "Bir Rivâyetin Tarîklerini Karşılaştırmanın Hadisleri Anlamaya Etkisi", *DBAAD*, XII, 1, 2012, s.167-191.

Buhârî, Muhammed b. İsmail (256/870), *Sahîh*, nşr. Bedrettin Çetiner, Çağrı yay. ve Dâru Sahnûn, I-VI (Üç mücellid), İstanbul, 1412/1992.

Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed (730/1330), *Keşfu'l-esrâr an usûli fahri'l-İslam el-Pezdevî*, I-IV, Dâru'l-kitâbî'l-İslâmî, Kâhire, t.y.

Bukra, Nu'mân, *en-Nazariyyetü'l-lisaniyye inde İbn Hazm en-Endelûsî, İttihâdi'l-kitâbî'l-arabî*, Dimeşk, 1425/2004.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî el-Leysî (255/869), *el-Beyân ve't-tebyîn*, I-IV, Mektebetü'l-hâncî, Kahire, 1418/1998.

....., *Kitabu'l-hayevân*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1424/2003.

Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*, I-XVIII, Akçağ yay., Ankara, 1995.

Cârim, Ali; Emin, Mustafa, *el-Belâğatü'l-vâdîha*, Eda yay., İstanbul, 1414/1993.

Cuma, Ali, *el-Evâmir ve'n-nevâhî inde'l-usûliyyîn*, en-Nehâr, Kahire, 1418/1997.

Coşkun, Selçuk, *Hadise Bütüncül Bakış*, MÜİFY, İstanbul, 2011.

Cürcânî, Seyyid Şerif (816/1413), *Kitâbu't-ta'rîfât*, nşr. Heyet, t.y.

Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, AÜİFY, Ankara, 1971.

Çağırıcı, Mustafa, "Arap" *DİA*, III, İstanbul, 1991.

....., "Edep", *DİA*, X, İstanbul, 1994.

Çakan, İsmail Lütfi Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, MÜİFY, İstanbul, 2010.

Çaykara, Faruk, *Kur'an'ın Yorumlanmasında Amaçsal Yaklaşımlar*, AÜSBE, basılmamış doktora tezi, Ankara, 2007.

Çetin, Abdurrahman, "Nesih", *DİA*, XXXII, İstanbul, 2006.

Çögenli, M.Sadi, *Kur'ân ve Hadis Örnekli Arapça Dilbilgisi- Nahiv*, İstanbul, 2009.

Çörtü, Mustafa Meral, *Sarf-Nahiv- Edatlar*, MÜİFY, İstanbul, 2004.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fadl b. Behrâm (255/868), *Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Esed, I-IV, Dâru'l-mugnî, Riyâd, 1421/2000.

Davudoğlu, Ahmed (1403/1983), *Sahih-i Müslim Terceme ve Şerhi*, I-XI, Sönmez Neşriyat ve Ahmet Sait Matbaası, İstanbul, 1973-1980.

Dihlevî, Ebû Abdülaziz Kutbuddin Ahmed b. Abdirrahim b. Vecihiddin (1176/1762), *Huccetullahi'l-bâliğa*, I-II, Dâru'l-cîl, Beyrut, 1426/2005.

....., *Huccetullahi'l-bâliğa- İslâm Düşüncesinin İlkeleri*, I-II, çev. Mehmet Erdoğan, İz yay., İstanbul, 2001.

Dihlevî, Abdülaziz b. Ahmed b. Abdürrahim Ömerî Abdülaziz (1239/1824), *Bustânu'l-muhaddisîn*, çev. Ali Osman Koçkuzu, TDV. yay., Ankara, 1997.

Dorman, Emre, *Kur'ân-ı Kerim'deki Temel Emirler ve Yasaklar*, İstanbul yay., İstanbul, 2012.

Dölek, Adem, *Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, Akademi yay., İzmir, 2006.

Durmuş, İsmail, “Şiir”, *DİA*, XXXIX, Ankara, 2010.

Dümeynî, Mısfır, *Hadiste Metin Tenkiti Metotları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, Kitabevi yay., İstanbul, 1997.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak l-Ezdî (275/889), *Sünen*, nşr. Bedrettin Çetiner, Çağrı yay., Dâru Sahnûn, I-V, İstanbul, 1412/1992.

....., *el-Merâsîl*, nşr. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1408/1988.

Ebû Reyve, Muhammed (1390/1970), *Edvâ ale's-sünneti'l-Muhammediyye*, Dâru'l-meârif, Kahire, t.y.

Ebû Şehbe, *Difâu ani's-sünneti ve raddü şübehi'l-müsteşrikîn ve'l-küttâbi'l-muâsirîn ve beyânü'ş-şübehi'l-vâride ale's-sünneti kadîmen ve hadîsen ve raddühâ radden ilmiyen sahîhan*, Mektebetü's-sünne, Kahire, 1409/1989.

Ebû Ubeyd, Kasım b. Selam (224/838), *Garîbu'l-hadis*, I-IV, Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, 1384/1964.

Ebû Zehrâ, Muhammed (1394/1974), *İslâm Hukuk Metodolojisi*, çev. Abdülkadir Şener, Fecr yay., Ankara, 1994.

Ebûs's-Suûd, Şeyhülislâm (982/1574), *İrşadu'l-akli's-selim ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-IV, Dâru İhyâi't-türâsî'l-arabî, Beyrut, t.y.

Efendioğlu, Mehmet, “Nesih”, *DİA*, XXXII, İstanbul, 2000.

Elbânî, Nâsiruddin (1420/1979), *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'un min fikhihâ ve fevâidihâ*, I-VII, Mektebetü'l-meârif, Riyâd, 1415/1995-1422/2002.

Erdoğan, Mehmet, *İslâm Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, MÜİFY, İstanbul, 1990.

....., “Makâsıd-ı Şerîa Bağlamında Sünnet ve Hadisin Anlaşılması”, *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnet'in Yeri ve Değeri (Kutlu Doğum Sempozyumu)*, TDV yay., Ankara, 2003, s.391-406.

-, *Vahiy- Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, MÜİFY, İstanbul, 2001.
- Erul**, Bünyamin, “Sahabenin Sünnete Bağlayıcılık Açısından Bakışları”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, X, 1-2-3-4, Ankara, 1997, s. 59-68.
-, “Hadislerin Anlaşılması Meselesi”, *Güncel Dini Meseleler I. İhtisas Toplantısı*, DİB yay., Ankara, 2004, s. 95-114.
-, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV yay., Ankara, 1999.
- Esed**, Muhammed (1413/1992), *Kur’ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret yay., İstanbul, 1999.
-, *Yolların Ayrılış Noktasında İslâm*, çev. Hayreddin Karaman, İz yay., İstanbul 2001.
- Ezdî**, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan b. Düreyd (321/933), *Cemheretü’l-lüga*, I-III, Dâru’l-ilm li’l-melâyîn, Beyrut, 1407/1987.
- Ezherî**, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (370/980), *Tehzîbu’l-lüga*, I-XV, Dâru İhyâi’t-türâsi’l-arabî, Beyrut, 1421/2001.
- Fayda**, Mustafa, “Câhiliye”, *DİA*, VI, İstanbul, 1992.
- Fazlurrahman** (1409/1988), *İslam*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, Selçuk yay., İstanbul, 1981.
- Gazzâlî**, Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Mustasfâ fi ilmi’l-usûl*, nşr. Muhammed Abdüsselâm Abdü’s-Şafî, Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, Beyrut, 1414/1993.
- Görmez**, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, TDV. yay., Ankara, 2000.
- Guraya**, Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım-Mâlik’in Muvatta’ı Özelinde*, çev. M. Emin Özafşar, Ankara Okulu yay., Ankara, 1999.
- Güç**, Ahmet, “Güneş”, *DİA*, XIV, İstanbul, 1996.
- Güleç**, Hasan, “Delil Olarak Hz. Peygamber’in Fiilleri”, *DEÜİFD*, 9, İzmir, 1995, s.67-78.
- Güler**, Zekeriya, *Kırk Hadiste Kadın ve Aile*, Konya, 2005.
-, “Endülüste Bir Hadis ve Fıkıh Alimi: İbn Hazm”, *İSTEM*, VII, 14, Konya, 2009, s. 155-171.
- Günaltay**, Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, Ankara Okulu yay., Ankara, 1997.
- Güner**, Osman, *Sünnet’ten Topluma*, Fecr yay., Ankara, 2006.
- Gürkan**, Salime Leyla, “Şeytan”, *DİA*, XXXIX, İstanbul, 2010.
- Halil**, İbn Ahmed el-Ferâhidî (175/791), *Kitabu’l-Ayn*, nşr. Mehdî el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî, I-VIII, Dâru Mektebeti’l-hilâl, Beyrut, t.y.
- Halil**, Êde, *Binâu’l-cümle fi’l-hadîsi’n-nebeviyyi’s-şerîf fi’s-sahîhayn*, Dâru’l-beşîr, Ammân, 1411/1991.

Hallâf, Abdülvehhâb, *İlmu Usûli'l-fikh*, Mektebetü'd-da'veti'l-İslâmiyye, Kâhire, t.y.

Hamidullah, Muhammed (1423/2002), *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan, Beyan yay, İstanbul, 2004.

Hasan, Abbâs, *en-Nahvu'l-vâfi*, Dâru'l-meârif, I-IV, Riyâd, t.y.

Hâsimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedi'*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, t.y.

Hatiboğlu, İbrahim, “Çağdaş Hadis Tartışmaları Bağlamında Mevdûdî'nin Dinamik Sünnet Yorumu”, *UÜİFD*, XII, 1, Bursa, 2003, s. 29-49.

....., *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İz yay., İstanbul, 2012.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim (388/998), *Meâlimu's-sünen*, I-IV, Halep, 1351/1932.

Hazimî, Ebû Bekir Muhammed b. Musa b. Osman (584/1188), *el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-âsâr*, Dâiretü'l-meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd, 1359/1940.

Heyet, *Hadislerle İslam*, TDV yay., Ankara, 2013.

Heyet, *el-Mu'cemu'l-vasît*, Çağrı yay., İstanbul, 1996.

Hilâlî, Ebû Usâme Selim b. Ubeyd, *Mevsuatü'l-menahi's-şer'iyye fi sahihi's-sünneti'n-nebeviyye*, I-IV, Dâru İbn Affân, Kâhire, t.y.

Hitti, Philip (1399/1978), *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, çev. Salih Tuğ, MÜİFY, İstanbul, 1995.

Hümejdî, Muhammed b. Fettûh el-Ezdî (488/1095), *Tefsîru Garîbu mâ fi's-Sahihayn*, Mektebetü's-sünne, Kahire, 1415/1995.

Irakî, Zeynuddin (806/1404), *Tarhu't-tesrîb fi şerhi't-takrîb*, I-VIII, Dâru ihyâi't-türasi'l-arabî, Beyrut, t.y.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf en-Nemerî (463/1071), *el-İstizkâr*, nşr. Sâlim Muhammed Atâ, Muhammed Ali Muavviz, I-IX, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1421/2000.

....., *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-esânîd*, I-XXIV, nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî, Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî, Vüzâretü Umûmi'l-evkâf ve's-suûni'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387/1967.

İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer Abdilaziz (1252/1836), *Reddu'l-muhtâr alâ dürrî'l-muhtâr*, I-VI, Dâru'l-fikr, , Beyrut, 1412/1992.

İbn Arabî, Muhyiddin (638/1240), *el-Futuhâtü'l-mekkiyye*, nşr. O. Yahya, I-IV, Mısır, 1329/1913.

İbn Aşur, Muhammed Tahir (1394/1973), *Mekâsidu's-şer'iati'l-İslâmiyye*, Dâru'n-nefâis, Amman, 1421/2001.

....., *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tûnus, 1404/1984.

İbn Battâl, Ebû'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdilmelik (449/1057), *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, I-X, Mektebetü'r-rüşd, Riyâd, 1423/2003.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim (235/849), *Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût, I-VII, Mektebetü'r-rüşd, Riyâd, 1409/1989.

İbn Fûrek, Ebûbekr (406/1015), *Müşkilü'l-hadîs ve beyânuhû*, nşr. Musa Muhammed Ali, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, 1405/1985.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (852/1449), *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1379/1960.

....., *Bulûgu'l-merâm min edilleti'l-ahkâm*, Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, Beyrut, 1413/1993.

....., *Nüzhetu'n-nazar fi tavidhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, Matbaatu Sefîr, Riyâd, 1422/2001.

İbn Hamza, Burhânuddîn (1120/1708), *el-Beyân ve't-ta'rîf fi esbâbi'l-vürûdi'l-hadîs*, nşr. Seyfuddîn el-Kâtib, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, t.y.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed (241/855), *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnavut, Adil Mürşid, I-L, Müessesetu'r-risâle, Beyrut, 1415/1995.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd (456/1064), *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, I-VIII, Daru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, t.y.

....., *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, I-XII, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed (354/965), *Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahîh ale't-tekâsım ve'l-envâ'*, nşr. Mehmet Ali Sönmez, Halis Aydemir, I-VIII, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1433/2012.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebûbekir (751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-alemîn*, nşr. M. Abdüsselam İbrahim, I-IV, Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut, 1411/1991.

....., *er-Rûh fi'l-keâm alâ ervâhi'l-embât ve'l-ehyâi bi'd-delâili mine'l-Kitâb ve's-sünne*, Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, Beyrut, t.y.

....., *İgâsetü'l-lehfân min mekâyidi's-şeytan*, I-II, Mektebetü'l-meârif, Riyâd, t.y.

....., *et-Tıbbu'n-Nebevî*, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y.

İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî (774/1373), nşr. Sâmî b. Muhammed Selâme, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azim*, I-VIII, Dâru't-tîbe, Riyâd, 1419/1999.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim (276/883), *Te'vîlu Muhtelifi'l-hadis*, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, t.y.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (273/887), *Sünen*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-II, Dâru İhyâi'l-kütübi'l-arabiyye, Kâhire, t.y.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (711/1311), *Lisânu'l-arab*, I-XV, Dâru Sadır, Beyrut, 1414/1994.

İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddin Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Şihabuddin (795/1393), *Fethu'l-bârî bi-şerhi sahihi'l-Buhârî*, I-VIII, Mektebetü'l-gurabâi'l-eseriyye, Medine, 1416/1996.

....., *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, nşr. Şuayb Arnavut, I-II, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1422/2001.

İbn Şâhîn, Ebû Hafıs Ömer b. Ahmed b. Osman (385/995), *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuh*, nşr. Semîn b. Emîn ez-Züheyri, Mektebetü'l-menâr, Mekke, 1408/1988.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ebû'l-Abbâs (728/1328), *Mecmûu'l-fetavâ*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, I-XXXVII, Mecmau'l-Melik Fahd, Suûd, 1415/1995.

....., *İktidâus-sırâti'l-müstakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*, nşr. Nâsır Abdülkerîm, I-II, Dâru âlemi'l-kütüb, Beyrut, 1419/1999.

İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman (597/1201), *Keşfu'l-müşkil min hadisi's-sahîhayn*, nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb, Dâru'l-vatan, Riyâd, t.y.

....., *Garîbu'l-hadîs*, nşr. Abdu'l-Mu'tî Emîn Kal'acî, I-II, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1405/1985.

İbnü'l-Esîr, Mecduddin Ebû's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed (606/1210), *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis*, I-V, el-Mektebetü'l-ilmîyye, Beyrut, 1399/1979.

....., *Câmiu'l-usûl fi ehâdîsi'r-rasûl*, nşr. Abdülkâdir el-Arnâvût, Mektebetü dâru'l-beyân, I-XII, Beyrut, 1389/1969-1392/1972.

İbnü'l-Hümâm, Kemâluddin (861/1457), *Fethu'l-kadîr*, I-X, Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman (643/1245), *Mukaddimetü İbn Salâh*, Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, Beyrut, 1420/1999.

İcî, Adûdiddin (756/1355), *Şerhu Muhtasari'l-Muntehâ'l-usûlî*, I-III, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1424/2004.

İzz, Ebû Muhammed Abdulazîz b. Abdisselâm (660/1262), *Kâvâidu'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, Mektebetü'l-külliyâtî'l-ezheriyye, I-II, Kahire, 1411/1991.

Juynboll, Gauiter Herald A., *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, çev. Salih Özer, Ankara Okulu yay., Ankara, 2000.

Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafa* (544/1149), I-II, Beyrut, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, t.y.

Kahraman, Abdullah, "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmûası*, II, 1, 2005, s.11-28.

Kannûcî, Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddık Hân b. Hasan b. Ali b. Lütfullah, *Fethu'l-beyân fi mekâsıdı'l-Kur'ân* (1307/1890), I-XV, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 1412/1992.

Karacabey, Salih, “Hadislerin Metin Tenkitinde Fiilî Sünnete Müracaatın Önemi Bağlamında Kadınların ve Çocukların Camiye Gitmeleri İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *UÜİFD*, IX, 9, Bursa, 2000, s. 253-276.

Karadâvî, Yusuf, *el-Halâlu ve'l-harâmu fi'l-İslâm*, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1400/1980.

....., *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, Nida yay., İstanbul, 2011.

....., *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Olarak Sünnet*, çev. Özcan Hıdır, Yöründe yay., İstanbul, 2001.

....., “Nasların İletlerini ve İlgili Buldukları Ortam ve Şartları Göz Önünde Tutma Hususunda Sahabe ve Tabînin Metodları”, çev. Yusuf Işıcık, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, I, 1, Ankara, 1986, s. 41-49.

....., *İslâm Hukuku- Evrensellik ve Süreklilik*, çev. Yusuf Işıcık, Ahmet Yaman, Marifet yay., İstanbul, 1999.

Karâfî, Şihâbuddin Ebi'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs (684/1285), *el-Furûk*, I-IV, nşr. Ömer Hasan el-Kıyyâm, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1424/2003.

Karaman, Hayreddin, “Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları”, *H. Peygamber ve Aile Hayatı*, İlmî Neşriyat, İstanbul, t.y.

....., “Zaman ve Mekanın Değişmesi Halinde Sünnet”, *Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi- Sünnetin Dindeki Yeri*, Ensar Neş., İstanbul, 1998, s.37-42.

Karapınar, Fikret, *Muhaddis Sufilerin Hadis Usûlü ve Hadisleri Anlama Yöntemi* (H. IV-V. / M. X.-XI. Asır), basılmamış doktora tezi, SÜSBE, Konya, 2006.

....., *Anlatım Özellikleri Açısından Sahih- Hasen Rivâyetler ve Mevzû Haberler*, Adal Ofset, Konya, 2009.

Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed (587/1191), *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, I-VII, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1406/1986.

Kâsımî, Cemâluddin (1332/1914), *Kavâidu't-tahdîs*, nşr. Mustafa Şeyh Mustafa, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1425/2004.

Kastallânî (923/1517), *İrşâdü's-sârî li-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, I-XV, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1410/1990.

Kazvîni, Hatîb (750/1350), *el-Îzâh fi ulûmi'l-belâğa*, Müessesetü'l-muhtâr, Kâhire, t.y.

Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu'l-müellifin*, I-XIII, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, t.y.

Keskioğlu, Osman, “İslâmda Tasvir ve Minyatürler”, *AÜİFD*, IX, Ankara, 1961.

Kettânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris (1345/1927), *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İz yay., İstanbul, 1994.

Kevserî, Zahid (1371/1952), *Makâlâtu'l-Kevserî*, el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-türâs, Kahire, 1430/2009.

- Kılıçer**, M.Esad, “Ehl-i Re’y”, *DİA*, X, İstanbul, 1994.
- Kırbaçoğlu**, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2013.
- Koca**, Ferhat, “Mekrûh”, *DİA*, XXVIII, Ankara, 2003.
- Koç, Fatma, Koca, Emine**, “Osmanlı Kanunlarında Giyim- Kuşam Yasakları”, *Türk- İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 10, Konya 2010, s. 31-50.
- Koçkuzu**, Ali Osman, *Hadisde Nasih Mensuh*, MÜİFY, İstanbul, 1985.
- Köktaş**, Yavuz, “Hadis Tarîklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine”, *Marife*, 1, Konya, 2002, s. 149-170.
-, “Hadisleri Anlamada Dikkat Edilmesi Gereken Bazı İlkeler”, *DİD*, XXXVIII, 4, Ankara, 2002, s. 77-100.
- Kurtubî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferah el-Ensârî (671/1273), *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, nşr. Ahmed el-Berdûnî, I-XX, Dâru’l-kütübî’l-Mısriyye, Kahire, 1383/1964.
- Kutub**, Seyyid (1386/1966), *Fî zilâli’l-Kur’ân*, I-VI, Dâru’ş-şurûk, Kahire, t.y.
- Mâlik b. Enes** (179/795), *el- Muvatta*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru’l-hadîs, Kahire, 1426/2005.
-, *Muvattau Mâlik bi-Rivâyeti Muhammed Hasan eş-Şeybânî*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, el-Mektebetü’l-ilmîyye, Medine, t.y.
- Maverdî**, Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb (450/1058), *Tefsiru’l-Maverdî (en-Nüket ve’l-uyûn)*, nşr. es-Seyyid b. Abdu’l-Maksûd b. Abdirrahîm, I-VI, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut, t.y.
- Meclisî**, Muhammed Bâkır (1110/1698), *Bihâru’l-envâri’l-câmia li-düreri ahbâri’l-eimmeti’l-ethâr*, I-CVIII, Dâru’l-ihyâi’t-türâsi’l-arabî, Beyrut, 1403/1983.
- Mevdûdî**, Seyyid Ebû’l-Alâ (1399/1979), *İslâm Hukukunda Sünnetin Yasal Konumu*, çev. Durmuş Bulgur, Halid Zaferullah Davudî, Cantaş yay., İstanbul, 2007.
- Mevsilî**, Ebû Ya’lâ (307/919), *Müsnedü Ebî Ya’lâ*, nşr. Hüseyin Selîm Esed, I-XIII, Dâru’l-me’mûn, Dimeşk, 1404/1984.
- Meydânî**, Abdurrahman Hasan, *Râvaiu min akvâli’r-rasûl*, Dâru’l-kalem, Dimeşk, 1416/1995.
- Miras**, Kâmil (1376/1957), *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I-XV, DİB yay., Ankara, 1987, (I-III. cilt Ahmed Nâim’e aittir).
- Mukâtil**, Ebû’l-Hasan b. Süleyman b. Beşîr (150/767), *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*, nşr. Abdullah Muhammed Şahhâte, Dâru İhyâit’t-türâsi’l-arabî, I-VI, Beyrut, 1423/2002.
- Mübârekpûrî**, Ebû’l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahîm (1353/1935), *Tuhfetu’l-ahvezî bi-şerhi Câmi’i’t-Tirmizî*, I-X, Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, Beyrut, t.y.
- Münâvî**, Muhammed Abdurraûf (1031/1622), *Feydu’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i’s-sagîr min ehâdîsi’l-beşîri’n-nezîr*, I-VI, Dâru’l-fikr, Beyrut, 1427/2006.

Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyuddîn Abdülazim (656/1258), *et-Tergîb ve't-terhîb*, I-IV, el-Mektebetü'l-kayyime, Kahire, t.y.

Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc (261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, I-V, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, t.y.

Nasr, Seyyid Hüseyin, “Sünnet ve Hadis”, çev. İbrahim Hatiboğlu, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, IV, 2006, s.113-125.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref (676/1277), *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İhyâit'-türâsi'l-arabî, I-XVIII, Beyrut, 1392/1972.

....., *Riyâzü's-sâlihîn*, Dâru'l-me'mûn li't-türâs, Beyrut, 1413/1993.

Nesâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni (303/915), *Sünen*, Mektebetü'l-meârif, Riyâd, t.y.

Neysâbü'rî, Ebû Abdillâh el-Hâkim (405/1014), *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, I-IV, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1411/1990.

....., *Ma'rifetü ulumi'l-hadis*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1397/1977.

Olguner, Fahrettin, “Bâtıl”, *DİA*, V, İstanbul, 1992.

Osmânî, Muhammed Tâkî, *Sünnetin Değeri ve Bağlayıcılığı*, çev. Mehmet Özşenel, Akademi yay., İzmir, 2007.

Öz, Mustafa, “Meclisî, Muhammed Bâkır”, *DİA*, XXVIII, İstanbul, 2010.

Özafşar, M.Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara Okulu yay., Ankara 1998.

....., “Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti”, *İslâmiyât*, I, 3, Ankara, 1998, s. 33-53.

Özaydın, Abdülkerim, “Arap” *DİA*, III, İstanbul, 1991.

Özçeltikçi, Ümmühan, *İbn Hibbân'ın Karşıt Anlamalı Hadisleri Hadisin Bütünlüğü İlkesiyle Sahih'inde Değerlendirilişi*, 9, basılmamış yüksek lisans tezi, UÜSBE, Bursa, 2006.

Özşenel, Mehmet, “İbn Hazm Gözüyle Sünnet-el-İhkam Özelinde”, *SÜİFD*, 6, Sakarya, 2002, s. 113-140.

Pala, Ali İhsan, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Fecr yay., Ankara, 2009.

....., “İmam Şâfiî'nin Yasak Yorumu”, *Uluslar arası İmam Şâfiî Sempozyumu*, Kent ışıkları yay., İstanbul, 2012, s. 880-916.

Polat, Selahattin, *Hadis Araştırmaları*, İnsan yay., İstanbul, 2003.

....., “Hz. Peygamber'in Sünnetini Anlama ve Sünnete Uyuma”, *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği Sempozyumu*, TDV yay., Ankara, 1995.

....., “Hz. Peygamber'in Sünneti ve Değişim”, “*Sünnet Sosyoloji*” içinde, ed. Mustafa Tekin, Eski Yeni yay., Ankara, 2013.

Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü, TDK, Ankara, 1995.

- Râzî**, Ebû Bekir (666/1268), *Muhtâru's-sihâh*, el-Mektebetü'l-asriyye, Beyrut, 1420/1999.
- Sâbık**, Seyyid, *Fıkhu's-sünne*, Dâru Mısır, I-III, Kahire, t.y.
- Sabûnî**, Muhammed Ali, *Nebevî Sünnet*, çev. Muammer Bayraktutar, Yasin yay., İstanbul, 2012.
- Sâid**, Abdülatif, *Kavaidu'l-lügati'l-arabiyyeti'l-mübesseti*, Vüzâretü'l-i'lâm, Bağdat, 1427/2006.
- Sakallı**, Talat, "Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *SDÜİFD*, 2, 1995.
-, "İbn Hacer- Aynî Çatışmasının Buhârî Şerhlerindeki Tezâhürü", *EÛSBE Dergisi*, 3, Kayseri, 1989.
- Salih**, Subhî (1407/1986), *Ulûmu'l-hadis ve mustalahuh*, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 2009.
- San'ânî**, Muhammed b. İsmail b. Salah b. Muhammed (1182/1768), *Sübülü's-selâm*, I-II, Dâru'l-hadîs Kâhire, t.y.
- Sayrafî**, İbnü's-Sika (742/1341), *el-Evâmir ve'n-nevâhî*, nşr. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî, Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1418/1998.
- Selefi**, Muhammed Lokmân, *es-Sünne hücciyetühâ ve mekânetühâ fi'l-İslâm*, Mektebetü'l-eymân, Medine, 1409/1989.
- Selim**, Amr Abdulmun'im, *Mü'min Hanımlar için Otuz Şerî Yasak*, çev. Ahmet İhsan Dündar, Guraba yay., İstanbul, 2013.
- Semerkandî**, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim (860/1456), *Bahru'l-ulûm*, I-III, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1413/1993.
- Serahsî**, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsu'l-eimme (483/1090), *el-Mebsût*, I-XXX, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1413/1993.
-, *Usûl*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, t.y.
- Sibâî**, Mustafa (1384/1964), *es-Sünnetü ve mekâmetühâ fi't-teşrî'l-İslâmî*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1421/2000.
- Sîbeveyh**, Ebû Beşr (180/796), *el-Kitâb*, I-IV, Mektebetü'l-hâncî, Kahire, 1408/1998.
- Sindî**, Ebû'l-Hasan Nureddin Muhammed b. Abdülhâdî (1138/1726), *Hâşiyetü's-Sindî alâ İbn Mâce*, Dâru'l-cîl, Beyrut, t.y.
- Sönmez**, Mehmet Ali, "İbn Hibbân", *DİA*, XX, İstanbul, 1999.
- Suyutî**, Ebû'l-Fazl Celâdeddin Abdurrahman b. Bekr (911/1505), *el-Ezhâru'l-mütenâsira fi'l-ehbâri'l-mütevâtira*, Matbaatü daru't-te'lîf, Mısır, t.y.
-, *Gatfu'l-ezhâri'l-mütenâsira fi'l-ehbâri'l-mütevâtira*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1405/1985.
- Şa'ban**, Zekiyuddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV yay., Ankara, 2006.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (204/820), *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, t.y.

....., *Cimâu'l-ilm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, t.y.

....., *el-Ümm*, Dâru'l-vefâ, Mansure, 1422/2001.

Şâtübî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed (790/1388), *el-Muvafakât fî usûli's-şerîa*, I-IV, çev. Mehmet Erdoğan, İz yay., İstanbul, 2003.

Şener, Mehmet, "Kabir", *DİA*, XXIV, İstanbul, 2001.

Şevkânî, Muhammed b. Ali (1250/1834), *Neylu'l-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr*, I-VIII, Daru'l-hadis, Kâhire, 1413/1993.

....., *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, I-II, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1419/1999.

Şimşek, Murat, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Tasarrufları*, SÜSBE, basılmamış doktora tezi, Konya, 2008.

Taberânî, Ebû'l-Kâsım (360/971), *el-Mu'cemu'l-evsat*, nşr. Tarîk b. İvadullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, I-X, Dâru'l-harameyn, Kahire, t.y.

Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib Ebû Cafer (310/923), *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, I-XXIV, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1421/2000.

Tahâvî, Ebû Ca'fer (321/933), *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I-V, Âlemu'l-kütüb, Medine, 1414/1994.

....., *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, nşr. Şuayb Arnavut, I-XVI, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1415/1995.

Tartı, Nevzat, "Hadiste Tarihsellik Tartışmasının Oluşturduğu Peygamber İmajı", *DBAAD*, II, 1, 2002.

Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârût el-Fârisî (204/819), *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, I-IV, Dâru Hicr, Mısır, 1419/1999.

Tayyib, Es'ad Muhammed, *en-Nevâhî fi's-Sahihayn*, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1416/1996.

Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, Işık yay., İstanbul, 2002.

....., "Şerhu Meâni'l-âsâr'da Hadisler Arasındaki İhtilafları Çözümleme Yöntemi", *SÜİFD*, 3, Sakarya, 2001, s.197-216.

....., "Muhtelifu'l-hadis", *DİA*, XXXI, İstanbul, 2006.

Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. el-Hasan el-Hakîm (320/932), *el-Menhiyyât*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed es-Sâid b. Besyûnî, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut, 1406/1986.

....., *Kitabu'l-Menhiyyât-Hadislerdeki Yasakların Sebep ve Hikmetlerine Dair*, çev. Yavuz Köktaş, İnsan yay., İstanbul, 2008.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa (279/892), *Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, M. Fuad Abdülbâkî, İbrahim İvaz, I-V, Şirketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kâhire, t.y.

Toksarı, Ali, “Sahihu’l-Buharî’nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri”, *Uluslar arası Büyük Türk Bilgini Buhari Sempozyumu*, Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü yay., Kayseri, 1987, s.109-132.

Toplaoğlu, Bekir, “İrşâd”, *DİA*, XXII, İstanbul, 2000.

Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat Kabir Hayatı*, Nur basımevi, Konya, 1986

Uğur, Nizamettin, *Anlambilim*, Doruk yay., İstanbul, 2007.

Uraler, Aynur, *Sahabe Uygulaması Olarak Sünnete Bağlılık*, doktora tezi, MÜSBE, İstanbul, 1998.

Uyar, Ahmet, “Hadisleri/ Sünneti Anlamada Farklı Yaklaşımlar (Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re’y Ekolleri)”, *Bilimname*, II, 5, 2004, s. 29-44.

Uysal, Muhittin, *Peygamber Günlerinde Giyim Kuşam ve Süslenme*, Yediveren kitap, Konya, 2004.

Ünal, İsmail Hakkı, “İbn Hazm”, *DİA*, XX, İstanbul, 1999.

Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Ensar yay., İstanbul, 2010.

....., “Hadisin Tarihsel Serüveni ve Epistemik Değeri Üzerine”, *İslâmi İlimler Dergisi*, İslâm Tarihçiliği özel sayısı, III, 2, 2008, 219-227.

Vefa, Muhammed, *Delâletü’l-evâmir ve’n-nevâhî fi’l-kitab ve’s-sünne*, Dâru’t-tubâati’l-Muhammediyye, Kahire, 1404/1984.

Wilson, John, *Dil ve Anlam*, çev. Recep Songün, Berikan yay., Ankara, 2006.

Yaran, Rahmi, “Bevl”, *DİA*, VI, İstanbul, 1992.

Yardım, Ali, *İslâm’da Altın Yüzük Kullanımı*, Damla yayınevi, İstanbul, 1998.

Yavuz, Adil, *Hadis ve Sünnetin Anlaşılmasında Küllî Kâideler*, Aybil yay., Konya, 2013.

Yazır, Elmalılı Hamdi (1361/1942), *Hak Dini Kur’ân Dili*, I-X, Akçağ yay., Ankara, 2006.

Yıldırım, Enbiya, *Geleneksel Hadis Yorumculuğu*, Rağbet yay., İstanbul, 2001.

....., “Hz. Muhammed’in Söz ve Davranışlarında Nedensellik”, *Araştırmalar- İnsan Bilimleri Araştırmaları*, VIII, 15, 2006, s. 203-230.

Zebîdî, Ebû’l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (1205/1790), *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, nşr. Heyet, I-XL, Matbaatü Hükümeti’l-Kuveyt, Kuveyt, 1385/1965-1422/2001.

Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Osman (748/1348), *Tezkiratü’l-huffâz*, I-IV, Dâru’l-kütübi’l-ilmîyye, Beyrut, 1419/1998.

....., *Mu'cemu's-şuyûhi'l-kebîr*, nşr. Muhammed el-Habîb, I-II, Mektebetü's-sıddîk, Tâif, 1408/1988.

Zekeriya, İbn Gulam Pâkistânî, *Min usûli'l-fikh alâ menheci ehli'l-hadîs*, Dâru'l-harrâz, Cidde, 1423/2002.

Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Mahmûd b. Ömer (538/1144), *el-Fâik fî ğaribi'l-hadis*, I-IV, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1399/1979.

....., *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, I-IV, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrut, 1407/1987.

Zerkâ, Mustafa Ahmet, Kahraman, Abdullah, *Hadislerin Anlaşılmasında Aklın ve Fikhın Rolü*, Asitan yay., Sivas, 2010.

Zerkeşî, Bedruddin Muhammed B. Bahadır b. Abdillâh (794/1392), *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul, Otto yay., Ankara, 2010.

....., *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, I-VI, Vizâretü'l-evkâfi's-şuûni'd-dîniyye, Kuveyt, 1413/1992.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1424/2003.

Zeylaî, Cemâluddîn Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf b. Muhammed (762/1360), *Nasbu'r-râye li-ehâdîsi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Avvâme, I-II, Müessesetü'r-reyyân, Beyrut, 1417/1997.

Zihni, Mehmed (1332/1913), *Ni'meti İslâm*, Salâh Bilici Kitabevi yay., İstanbul, t.y.

Ziriklî, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris (1396/1976), *A'lâm*, I-VIII, Daru'l-ilm li'l-melâyîn, Beyrut, 1423/2002.

Zuhaylî, Vehbe, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*, Daru'l-fikr, Dımeşk, 1406/1986.

Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yusuf (1122/1710), *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvatta'i'l-İmam Mâlik*, I-IV, Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire, 1424/2003.

Elektronik Kaynaklar:

<http://yenisafak.com.tr/yazarlar/HayrettinKaraman/ayakta-su-icmek/36651>, Erişim tarihi: 20.11.2013.

<http://www.aktifhaber.com/ayakta-isemek-gunahtir-43558h.htm>, Erişim tarihi: 20.11.2013.

<http://www.habername.com/haber-ayakta-idrarin-tibben-ve-dinen-sakincasi-78010.htm>, Erişim tarihi: 01.11.2013.

http://www.haberkita.com/ayakta-idrarin-zararlari_40895.html, Erişim tarihi: 20.11.2013.

<http://www.uzmantv.com/prostat-neden-buyur>, Erişim tarihi: 21.11.2013.

<http://www.renaissance.com.pk/JulHadi2y6.htm>, Erişim tarihi: 23.12.2013.

<http://islamicstudies.islammmessage.com/ResearchPaper.aspx?aid=608>.,Erişim Tarihi: 23.12.2012 (internet adresi, bing arama motoruna yapıştırılarak arandığında ulaşım sağlanmaktadır. Diğer arama motorlarında ulaşım yoktur)



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Öz Geçmiş

28.06.1982 Ordu doğumludur. İlk, orta ve lise eğitimini bu şehirde tamamladıktan sonra Konya Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne başlamış ve buradan 2003 yılında mezun olmuştur. Yüksek lisansını aynı üniversitede Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim dalında yapmıştır. 2005-2010 yılları arasında MEB'e bağlı okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği görevinde bulunmuştur. 2010 yılında Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim dalına araştırma görevlisi olarak atanmıştır. Halen bu görevini sürdürmektedir. Yazar İngilizce ve Arapça bilmektedir.