

**T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM HUKUKU BİLİM DALI**

**İSLAM HUKUKUNDA
BAĞLAYICILIK BAKIMINDAN
HZ. PEYGAMBER'İN TASARRUFLARI**

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
PROF. DR. SAFFET KÖSE**

**HAZIRLAYAN
MURAT ŞİMŞEK**

KONYA 2008

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
ÖNSÖZ	5
KISALTMALAR	8

GİRİŞ

HZ. PEYGAMBER'İN TASARRUFLARI KONUSUNUN AMAÇ VE KAPSAMI KAVRAM ANALİZİ VE TARİHİ SÜREÇTEKİ GELİŞİMİ

I. KONUNUN AMAÇ VE KAPSAMI İLE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

A- AMAÇ VE KAPSAM	9
B- KONUYLA İLGİLİ KAVRAMLARIN TAHLİLİ	
1- İslam Hukuku	13
2- Bağlayıcılık (Teşrî')	17
3- Tasarruf	23
4- Maslahat	27
5- Sünnet	33
6- Kategorileştirme ve Sınıflandırma	37

II. HZ. PEYGAMBER'İN TASARRUFLARININ SINIFLANDIRILMASININ TARİHİ SEYRİ

A- HİCRÎ İLK İKİ ASIRDA KONUYLA İLGİLİ BAZI YAKLAŞIMLAR	40
B- MEZHEPLERİN TEŞEKKÜLÜNDEN SONRAKİ ÂLİMLERİN KONUYA YAKLAŞIMI.....	60
1- İbn Kuteybe (v. 276/889)	60
2- Kâdî İyâz (v. 544/1149)	63
3- İzzüddîn b. Abdisselâm (v. 660/1262)	67
4- Şihâbüddîn el-Karâfî (v. 684/1285)	69
5- İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350)	78
6- Cemâlüddîn el-İsnevî (v. 772/1370)	83
7- Ebû İshâk eş-Şâtıbî (v. 790/1388)	84
8- Diğer Bazı İslam Bilginleri	88
C- SON DEVİR İSLAM DÜŞÜNCESİNDE KONUYA YAKLAŞIMLAR	90

1- Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762)	90
2- Hint-Pakistan Bölgesinde Konuyla İlgili Tartışmalar	95
3- Mısır Bölgesinde Konuyla İlgili Tartışmalar	108
4- Türk Dünyası ve Anadolu'da Konuyla İlgili Yaklaşımlar	123
5- Kuzey Afrika'dan Bazı Araştırmacıların Fikirleri	130
6- Bazı Batı'lı Araştırmalarda Konuya Yaklaşımlar	139

BİRİNCİ BÖLÜM

HUKÛKÎ TASARRUFLARININ KAYNAĞI OLARAK

HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADI

I. GENEL MANADA İCTİHAD VE BU ÇERÇEVEDE HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADI	148
II. TEORİK AÇIDAN HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADI	
A- İSLAM HUKUKUNUN TARİHİ GELİŞİM SÜRECİ İÇERİSİNDE USÛLCÜLERİN HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADININ TEORİK BOYUTU İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	156
1- Mu'tezile'nin Konu Hakkındaki Görüşleri	157
2- Zâhirî Âlimler Dâvûd b. Ali (v. 270/833) ve İbn Hazm (v. 456/1064)	162
3- Şâfî-Mütekellim Usûlcüler	164
4- Şîh Usûlcülerin Konuyla İlgili Bazı Görüşleri ...	166
5- Değerlendirme	171
B- HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADININ TEORİK TARTIŞMALARINDA USÛLCÜLER TARAFINDAN KULLANILAN ARGÜMANLAR	173
III. DÎNÎ-HUKÛKÎ MEŞRUIYETİ AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADI	
A- HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADI KONUSUNDA KULLANILAN NAKLÎ DELİLLER	184
1- Kur'ân-ı Kerîm'den Deliller	184
2- Sünnetten Bazı Deliller	197
B- İSLAM HUKUKU AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADININ DÎNÎ/HUKÛKÎ MEŞRUIYETİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR	207
1- Hanefî Usûlcüler	208

2- Şâfiî Usûlcüler	221
3- Malikî Usûlcüler	233
4- Hanbelî Usûlcüler	235
5- Mutezilî Usûlcüler	240
6- Şîî Usûlcüler	241
IV. HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADININ KONUSU/ALANI	242
V. DEĞERLENDİRME	253

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA BAĞLAYICILIK

BAKIMINDAN HZ. PEYGAMBER'İN TASARRUFLARI

I. HZ. PEYGAMBER'İN TEBLİĞE	
DAYALI (TEŞRÎ' NİTELİKLİ) TASARRUFLARI	258
A. NÜBÜVVET VE İSMET (İLÂHÎ KORUMA)	258
B. DİNİN ANA KONULARI VE DEĞİŞİM	262
C. HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE HUKUKUN	
KAYNAKLARI VE TEBLİĞ/TEŞRÎ' TASARRUFUYLA	
MÜNASEBETİ	268
1- Kur'ân-ı Kerîm	268
2- Hz. Peygamber'in Tebliğ Vasfı ve Teşrî'î Konumu	
(Sünnet)	272
3- İctihad	293
D. MODERN HUKUKTAKİ KAYNAK MEFHUMU VE KANUN	
YORUMU ÇERÇEVESİNDE HZ. PEYGAMBER'İN TEŞRÎ'	
TASARRUFU	295
E. DEĞERLENDİRME	302
II. HZ. PEYGAMBER'İN FETVÂ TASARRUFU	307
A- HZ. PEYGAMBER'İN FETVÂ TASARRUFUNUN	
MAHİYETİ, KAYNAKLARI VE BAĞLAYICILIĞI	310
B- TEMEL ÖZELLİKLERİ AÇISINDAN FETVÂNIN KAZÂYLA	
İLİŞKİ VE HZ. PEYGAMBER'İN FETVÂ TASARRUFU	319
C- HZ. PEYGAMBER'İN FETVÂ İLE İLGİLİ	
GÖREVLENDİRMELERİ	322

III. HZ. PEYGAMBER'İN KAZÂÎ TASARRUFLARI	326
A- İSLAM ÖNCESİ ARAP YARIMADASINA KONUYLA İLGİLİ GENEL BİR BAKIŞ VE HZ. PEYGAMBER'İN KAZÂÎ YETKİSİNE DAYALI MEDİNE DÖNEMİ UYGULAMALARI.	326
B- HZ. PEYGAMBER'İN KAZÂ TASARRUFUYLA İLGİLİ ÖRNEKLER	333
C- HZ. PEYGAMBER'İN YARGI İLE İLGİLİ GÖREVLENDİRMELERİ	349
D- KAZÂ-İFTÂ İLİŞKİSİ VE HZ. PEYGAMBER'İN KAZÂ TASARRUFU	351
E- DEVLETİN FONKSİYONLARI AÇISINDAN YARGI ERKİ VE BU ÇERÇEVDE HZ. PEYGAMBER'İN KAZÂÎ TASARRUFLARI	353
F- HZ. PEYGAMBER'İN KAZÂÎ TASARRUFLARININ HUKÛKÎ DEĞERİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR	358
G- DEĞERLENDİRME	369
IV. HZ. PEYGAMBER'İN DEVLET BAŞKANI OLARAK TASARRUFLARI	372
A- KONUYA GENEL BİR GİRİŞ	372
B- HZ. PEYGAMBER'İN DEVLET BAŞKANLIĞI TASARRUFUNA DAYALI OLARAK GERÇEKLEŞTİRDİĞİ UYGULAMA ÖRNEKLERİ	385
1- İbâdetler Alanına Dair Bazı İdârî Tasarrufları	385
2- Hz. Peygamber'in Devlet Başkanı Olarak Gerçekleştirdiği Hukûkî Alana Dâir Bazı Tasarrufları	396
C- ÇAĞDAŞ DÖNEMDE KONUYLA İLGİLİ YAKLAŞIMLAR VE DEĞERLENDİRİLMESİ	460
D- DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER'İN DEVLET BAŞKANLIĞI TASARRUFU	478
E- HZ. PEYGAMBER'İN DEVLET BAŞKANLIĞI KONUMUNUN SONRAKİ DÖNEMLERDE ALGILANIŞI	484
F- DEĞERLENDİRME	493
SONUÇ	497
EKLER	506
BİBLİYOGRAFYA	529

ÖNSÖZ

İslam hukukunun vahiy kaynaklı bir hukuk sistemi olduğu, dolayısıyla birinci temel kaynağını Kur'ân-ı Kerîm'in, ikincisini ise onun uygulaması mahiyetindeki Hz. Peygamber'in (a.s.) sünnetinin oluşturduğu; hukukun temel ilkelerini vazetmenin doğrudan Allah Teâlâ tarafından üstlenilmekle birlikte, bu ilkelerin tatbikat ve eğitiminin, Allah Rasûlü'ne tevdi edildiği bilinen bir gerçektir. Kâinatı ve de insanı yaratan Allah'ın, her şeyiyle bunları en iyi tanıyan olduğu ve de Hz. Peygamber'in âlemlere rahmet olarak gönderildiği düşüldüğünde, insanlığın bu ilâhî rahmetten ve kutlu mesajdan kendisini müstağni sayamayacağı daha rahat görülecektir.

İnsanların hayatlarını kendilerine yaraşır şekilde devam ettirebilmeleri için birbirilerine muhtaç oldukları; dolayısıyla toplum halinde yaşama zarûretinin bundan doğduğu, toplumbilimcilerin ısrarla üzerinde durdukları bir husustur. Bununla birlikte toplum halinde yaşama sonucunda bir takım ihtiyaç ve menfaat çatışmalarının meydana gelmesi de kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu ihtilafları ve menfaat çatışmalarını düzenlemek ve çözümlmek üzere hukuk kuralları vazedilmiştir. Genel itibariyle hukuk, uzun bir toplumsal tecrübe ürünü olmakla birlikte, bir takım uzun ve acı tecrübelerin yaşanmasına gerek kalmaksızın sağlam ve gerçek bilgiye dayalı hukûkî ilkelerin vazedilmesi, insanlara olan rahmeti sebebiyle Allah Teâlâ tarafından üstlenilmiştir. Ancak sürekliliği ve evrenselliği temin amacıyla olsa gerek, bu ilkelerin, genel ve kapsayıcı nitelikte oldukları, bu genel prensiplerin nasıl uygulanacağı ile ilgili örnek tatbikatın ise Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, ferdin Yaratıcı ile ilişkilerini düzenlemeye yönelik hükümler yanında, kişinin diğer insanlarla ilişkilerini düzenlemeye yönelik hukûkî hükümlerin de bulunduğu; bu hükümlerin kimisi, ilkesel nitelik taşıırken, kimisinin de ayrıntı hükümler içerdiği görülmektedir. Hukûkî hükümlerin arkasındaki ilke ve amaçların evrensel olduğu kabul edilmekle birlikte, detay hükümler konusunda bazı tartışmalar mevcuttur.

Hız. Peygamber'in, asıl vazifesi olan Allah'tan aldığı ilâhî vahyi insanlara olduğu gibi aktarma görevinin (*risâlet/teblîğ*) yanı sıra, duruma göre onları tefsir etmek, ayetlerin delalet ve işaretlerinden anlaşılan hükümleri bildirmek, insanların sorularına cevap vermek (*fetvâ*), halk arasında vuku bulan ihtilafları halletmek (*kazâ*) ve kamu işlerini tanzim etmekle de (*imâmet*) görevli bulunduğu kabul görmektedir. Bu arada bir insan olmanın doğal sonucu olarak gerçekleştirdiği beşerî tasarruflarıyla, Allah'ın seçtiği bir elçi olması münasebetiyle O'nun tarafından kendisine münhasır ihsan edilen veya husûsî yükümlülükler getiren bir takım özel statü ve şartlar gereği gerçekleştirdiği (*hasâis*) tasarruflarının da varlığı bilinmektedir. Şüphesiz bu tasarruflar arasında mahiyet ve sonuçları itibariyle bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Teorik açıdan bakıldığında, şer'î nasları anlama ve yorumlama yetkisinin, yani Rasûlullah'ın vefatından sonra onun siyâsî ve teşrî'î otoritesinin sonrakiler için anlamı ve bu iki fonksiyonun kimler tarafından ne şekilde devam ettirileceği problemi ilk dönem sahâbîler için olduğu kadar günümüzde de halâ önemini korumaktadır. Nitekim Hız. Peygamber'in siyâsî otoritesi, bir şekilde yerine geçen halifeler tarafından devam ettirilirken, yasamanın ve yasayı yorumlamanın kimler tarafından ve ne şekilde yapılacağı sorununun, daha köklü ve sürekli tartışmaları beraberinde getirdiği malumdur. Kur'ân ve sünnetin potansiyel yeterlik açısından güçlü olsa bile genel ve sınırlı açıklamalardan ibaret oldukları; dolayısıyla bu iki kaynağı işlevsel hale getirmek için bir anlama ve yorumlama çabasına (*ictihad*) ihtiyaç duyulduğu inkâr edilemez bir gerçektir. İşte böyle bir ihtiyaçtan yola çıkarak çalışma alanımızda bu konuya geniş yer vermiş bulunmaktayız.

Çalışma bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte kısaca konunun amacı üzerinde durulduktan sonra konuyla doğrudan ilişkili birkaç temel kavram, sadece konuyla bağlantısı açısından izah edilmiştir. Ayrıca girişte konunun tarihî açıdan meşruiyetini, gerçekliğini ve gerekliliğini ortaya koymak amacıyla Hız. Peygamber'in tasarruflarının ayrıma tâbî

tutulmasının tarihî süreçteki gelişimi etraflıca açıklanmıştır. Birinci bölümde konunun teorik çerçevesini oluşturan Hz. Peygamber'in ictihadının mahiyet ve meşruiyeti ele alınmıştır. Bu bölümde usûlcülerin konuyla ilgili tartışmalarına detaylı şekilde yer verilmiş, konuyla alâkalı deliller etraflıca incelenerek, Hz. Peygamber'in ictihadının meşruiyeti, sınırları ve onun tasarruflarının tasnifindeki temel rolü ortaya konulmuştur. İkinci bölümde ise önceki bölümlerde zikredilen temele dayalı olarak, İslam hukukunda bağlayıcılık bakımından Hz. Peygamber'in tasarrufları konusu üzerinde detaylı bir şekilde durulmuştur. Bu bölümde İslam hukukçularının konuyla ilgili görüşleri tespit edilmeye çalışılmış, özellikle bu ayırmadan doğan hukukî sonuçlara işaret edilmeye gayret gösterilmiştir. Bu bölümde Hz. Peygamber'in tasarrufları genel itibariyle hukuk kaynağı olma ve hukûkî değer taşıma (teşrî') açısından değerlendirilmiş, özellikle bu tasarruflardan çıkan hükümlerin süreklilik taşıyıp taşımadığı dikkate alınmıştır. Ulaşılan sonuçların zikredilmesiyle çalışma tamamlanmıştır.

Güven verici telkin ve teşvikleriyle böyle hassas ve güncel bir konunun başta seçimi olmak üzere, hazırlanma sürecindeki çalışmalarım esnasında muhteva analizi, döküman temini ve araştırma tekniği konularında bana her türlü kolaylığı ve desteği veren, hem haliyle, hem sözleriyle çalışma azim ve heyecanı aşılayan tez danışmanı hocam sayın Prof. Dr. Saffet KÖSE'ye en derin ve samimi şükranlarımı arz ederim. Tezin hazırlanması sürecinde çeşitli toplantılarımızda konu hakkındaki muhakeme ve değerlendirmelerinden istifade ettiğim sayın Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI'ya ve çalışmanın hazırlanması boyunca yakın ilgi göstererek konunun felsefî ve sosyolojik açıdan analiziyle ilgili fikirler veren ve de araştırma tekniğiyle ilgili yardımlarını esirgemeyen sayın Doç. Dr. Bünyamin SOLMAZ'a en derin teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca gerek müzakere yoluyla, gerekse tezi okuma zahmetine katlanarak konuyla ilgili fikirlerini beyan eden değerli meslektaş hocalarım sayın Rifat ORAL, sayın Dr. Ali PEKCAN ve sayın Süleyman SARI'ya teşekkür ederim.

Konya 2008

KISALTMALAR

a.mf.	:aynı müellif
a.s.	:aleyhi's-selâm
b.	:ibn, bin
bt.	:bint
bk.	:bakınız
c.	:cilt
CÜİFD	:Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ç.	:çoğulu
der.	:derleyen
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	:Diyanet İşleri Başkanlığı
DİD	:Diyanet İlmi Dergi
ed.	:editör
EÜSBE	:Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
haz.	:hazırlayan, hazırlayanlar
HTD	:Hadis Tetkikleri Dergisi
H.z.	:Hazreti
İHAD	:İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
IJMES	:International Journal of Middle East Studies
İLAM	:İlmi Araştırmalar Merkezi
İSAM	:İslam Araştırmaları Merkezi
İSAV	:İslami İlimler Araştırma Vakfı
Ktp.	:Kütüphane, Kütüphanesi
md.	:madde
nr.	:numara
nşr.	:neşreden, neşredenler
MÜİFD	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜSBE	:Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	:ölümü, ölüm tarihi
s.	:sayfa
sad.	:sadeleştiren
SÜSBE	:Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
sy.	:sayı
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
trc.	:tercüme eden
ts.	:tarihsiz
UÜSBE	:Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
v.	:vefatı, vefat tarihi
vb.	:ve benzeri
vd.	:ve devamı
v.dğr.	:ve diğerleri
vr.	:varak
vs.	:ve sair
YTD	:Yeni Türkiye Dergisi
YYÜİFD	:Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
y.	:yıl

GİRİŞ

HZ. PEYGAMBER'İN TASARRUFLARI KONUSUNUN AMAÇ VE KAPSAMI, KAVRAM ANALİZİ VE TARİHİ SÜREÇTEKİ GELİŞİMİ

I. KONUNUN AMAÇ VE KAPSAMI İLE KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

İslam hukukunda bağlayıcılık bakımından Hz. Peygamber'in tasarrufları konusu araştırılırken, hangi amaçların dikkate alınacağı ve araştırmanın sınırları hakkında kısa bir giriş yapmak uygun olacaktır.

A- AMAÇ VE KAPSAM

Tarihte olduğu gibi günümüzdeki bazı problemlerin ve tartışmaların temelinde, dinin özüne ilişkin sabit ve temel ilkelerle, zaman ve zemine göre şekil alabilen ve değişmeye müsait bir takım hüküm ve uygulamaları birbirinden net bir şekilde ayırabilecek kriterlerin olmayışının tesirinin bulunduğu inkâr edilemez.¹ Aynı şekilde Hz. Peygamber (a.s.) bir söz söylediğinde yahut herhangi bir davranışta bulunduğu, bu söz ve davranışın, daha sonraki Müslümanlar açısından dini bir kural veya örneklik niteliği ifade edip etmediği; eğer ediyorsa bunun ne şekilde olacağı; onun salt bir insan olarak yaptığı şeylerle, dinî bir saikle yahut ibâdet amacıyla yapıp söylediklerinin birbirinden ayrılması ile ilgili ölçütlerin tespit edilmesi zarureti ortadadır. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in tasarruflarının bağlayıcı nitelik taşıyanlarının ya da sünnetin İslâmî normları belirleme yetkisinin mahiyeti ve sonuçları ele alınacaktır. Hz. Peygamber'in insanlarla iletişim kuran bir beşer olarak deneyim ve tecrübeleri örneklik niteliğine sahip bir sünnet midir? Yani Rasûl-i Ekrem'in yaşamının tüm yönlerinin taklit edilmesi dinde bir ilke midir? Bu

¹ Köse, Saffet, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, s. 243.

taklit dini bir görev midir, yoksa kişisel bir tercih midir? Tüm bu sorular sünnetin bağlayıcı niteliğini tanımlamayı gerekli kılmaktadır.²

Bu çalışmada, geçmişte ilk dönem selefin yaptığı gibi İslamın mesajını yerel dilden evrensel bir dile aktarmanın, İslamı evrensel bir söylemle sunmanın; Medine perspektifinin ya da nebevî perspektifin evrensel bir dile dönüştürülmesinin yolları aranmakta; metot olarak da ilk dönemden itibaren temel İslam kaynaklarının sistematik şekilde yorumlanmasını sağlayan, bir anlamda Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin, Müslüman birey tarafından yaşadığı zaman ve çevredeki kendi deneyim ve birikimine dayalı düşüncesiyle değerlendirmesini ifade eden *fıkıh* faaliyeti esas alınmaktadır. Dolayısıyla genel manada nasların, özelde ise Hz. Peygamber'in tasarruflarının, teşrî'î ve gayr-ı teşrî'î şeklinde ayrıma tâbî tutulması İslamın evrenselliğinin gereğidir. Bu minvalde söylemek gerekirse Hz. Peygamber'in, içinde yaşamış olduğu Arap toplumunun örf ve âdetlerine dayanan tasarrufları³ ile peygamberlik (risâlet/tebliğ) görevi gereğince söylemiş veya yapmış olduğu tasarruflarını ayrıma tâbî tutmak, İslamın evrensel olan ilke ve amaçları ile yerel-tarihî olan bazı geçici uygulamaların daha isabetli tespitine imkân verecektir. Böylece İslamın ve özelde İslam hukukunun evrensel/dâimî ilkeleri belirlenmiş ve daha sonraki çağlara -özellikle de günümüz dünyasına- İslamın sağlıklı bir şekilde taşınmasında önemli rol oynamış olacaktır.

Bu çalışmada üzerinde durulan konu, Hz. Peygamber'in Kur'ân vahyinde olduğu gibi, İlâhî İrade ile Kur'ân dışı iletişiminin var olup olmadığı değil, bir şekilde var olan bu iletişimin neticesinde veya vahyin yüklediği misyon ve çizdiği çerçevede Hz. Peygamber'den sâdır olan tasarrufların, kendi dönemi ve özellikle de sonraki dönemler için taşıdığı

² Bedir, Murteza, *Sünnet: Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, s. 47-48.

³ Yeni dinde, önceki var olan toplumsal yapı ile sonraki yenilikler arasında bir sürekliliğin varlığından söz etmek mümkün olmakla birlikte, örfte var olan bu toplumsal uygulamalardan Hz. Peygamber'in muhalefet ettiği hususların varlığı da açıktır (mesela bk. İbn Abdilvehhâb, *el-Mesâil ellefî hâlefe fihâ Rasûlullah ehle'l-câhiliyye*). Sünnetin bir kısmının bazı arap geleneklerinin İslamlaşması anlamı taşıdığı iddiası için bk. Nasr, S. Hüseyin, "Sünnet ve Hadis", s. 114, *HTD*, s. 113-125. Ayrıca dinin toplum üzerinde meydana getirdiği etkiler konusunda bilgi için bk. Solmaz, Bünyamin, "Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri", s. 125-145.

teşrî'î değerini tespitidir. Nitekim İslam hukukunun Kur'ân'dan sonra ikinci kaynağı olan sünnetin daha isabetli ve tutarlı anlaşılabilmesi için Hz. Peygamber'in tasarruflarının sâdır oldukları makâmların ve onların türlerinin bilinmesinin büyük önemi olduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Özellikle hukukun temel gayelerini araştırıp ortaya koyma konusunda bunun önemi daha belirgin ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Rasûlullah'ın tasarruflarının bu şekilde bir ayrıma tâbî tutulması, sünneti ihmal etmek şöyle dursun, onun tutarlı olarak anlaşılıp yorumlanmasını ve de isabetli bir şekilde uygulanmasını sağlayacaktır.

Bütün bunlarla birlikte bu çalışma, Hz. Peygamber'den sâdır olan tasarruflardan oluşan sünnet verilerinin hukûkî açıdan değerlendirilmesine yönelik külli esaslara ulaşmayı; sünnetin teşrî'î sahaya giren kısmını belirleyerek çağımıza uygun yorumunu yapmayı sağlayacak kriterleri tespit etmeyi; gerek genel manada dinde, gerekse Hz. Peygamber'in tasarruflarında, asıl olan unsurlarla, böyle olmayanların varlığına ve farkına işaret etmeyi; tarihî süreç içerisinde konu hakkında mevcut bulunan yaklaşımlar üzerinden, genelleme ve indirgeme hatasına düşmemeye dikkat ederek bazı ilke ve esaslara ulaşmayı hedeflemektedir.

Burada çağdaş dönemde İslam hukuku araştırmalarında sünnetin tasnifinin gündeme gelmesinde, İslam hukukunu yeniden yapılandırmaya ve ıslaha yönelik tartışmaların, insanlar için normatif bir model olan Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgilenmeyi sürekli gündemde tutması; ayrıca İslam hukukunun temel bir kaynağı olarak sünnetin konumuna ve bir beşer olarak Hz. Peygamber'in hayatının detaylarına özel bir önem vermeyi gerekli kılması gibi nedenlerin etkili olduğu söylenebilir.⁴

Tezin ilgili bulunduğu en temel konuyu, Rasûlullah'ın siyâsî ve teşrî'î fonksiyonlarının sonrakiler açısından kimler tarafından ne şekilde devam ettirebileceği tartışması oluşturmaktadır. Dolayısıyla araştırma esas itibarıyla dini nasları anlama ve yorumlama yetkisinin kime ait olduğu

⁴ Brown, Daniel, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek* s. 97-98.

sorunu ile alâkalı olmakla birlikte, bu yetkinin kullanımı esnasında takip edilmesi gereken bazı metot ve ilkelerle de ilgisi bulunması; ayrıca - doğrudan delâlet konusuna girmese de- *beyan* meselesiyle yakından ilişkili olması sebebiyle anlama *yöntemi* sorunuyla da bağlantılı olduğu söylenebilir.

Kendi dönemi başta olmak üzere, tarihî süreç içerisinde Rasûl-i Ekrem'in, taşıdığı makâmlar ve yürüttüğü görevlerden sâdır olan tasarruflarının, muhatapları ve tâbîleri tarafından nasıl algılanıp yorumlandığı meselesi çalışmanın ana inceleme alanını ifade etmektedir. Bu algılama ve yorumlamayı temellendirmek üzere çalışmanın teorik alt yapısını ictihad ve özelde Hz. Peygamber'in ictihadı konusu oluşturmaktadır.

Araştırmada, ilk dönem kaynaklardan başlanmak sûretiyle, özellikle konuya müstakil olarak yer veren eserler dikkate alınarak günümüze kadar konuyla ilgili söylenenlerin tespit ve değerlendirilmesi; konunun önem ve hassasiyetine vurgu yapılarak İslamın ilke ve amaçları çerçevesinde isabetli bir sonuca ulaşılması amaçlanmaktadır.

Bu arada şunu da ifade etmek gerekir ki, bu tezin esas amaçlarından biri, Hz. Peygamber'in tasarruflarını değerlendirmeye yönelik yeni tasnif önerileri geliştirmekten ziyade, yukarıda zikredilen hedeflerle birlikte, tarihî süreçte var olan tasnif çalışmalarının tespitini yaparak, bu sınıflamaları hukûkî sonuçları itibariyle değerlendirmeyi içermektedir. Yeni bir yöntem ve yaklaşımın inşâsını ve sistemleştirilmesini gerçekleştirmenin, bu tezin sınırlarını aştığı söylenebilir.

Çalışmanın kapsamını, Hz. Peygamber'in tasarruflarının, sadece bağlayıcılık/teşrî' bakımından incelenmesi ve bunun özellikle İslam hukuk usûlü ve fîrû'u çerçevesinde değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Araştırmanın esasını Rasûlullah dönemi uygulamaları oluşturmakla birlikte, sahabe dönemi başta olmak üzere, konuyla ilgili olarak sonraki dönemlerdeki yaklaşım tarzı ve yansımaları da konunun kapsamına

girmektedir. Asıl önemli kısmını ise günümüz açısından ifade ettiği değer oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın ana referanslarını Kur'ân ve sünnet verileri başta olmak üzere, öncelikle ilk devir temel eserler, fıkıh usûlü ve fîrû'u, sünnet-sîret kaynakları oluşturmaktadır. Yine bu konuyla ilgili yapılmış çalışmalar ve incelemeler de ele alınarak, İslam hukuku bakış açısıyla konu, gerekli tahlil ve tenkitler yapılmak sûretiyle araştırılacaktır.

B- KONUYLA İLGİLİ KAVRAMLARIN TAHLİLİ

Burada özellikle konuyla doğrudan ilişkili bulunan bazı kavramlar, sadece konuyla bağlantısı bakımından ele alınarak izah edilecektir. Hukuk ilmi açısından kavramların sınırlarının belirlenmesinin, dolayısıyla tanımlanabilmesinin zorluğu da dikkate alınarak, çalışmada yeni tanım geliştirme yoluna gitmekten ziyade, tasvir yöntemiyle bu kavramlarla tezde daha çok hangi anlamın kastedildiği üzerinde durulacaktır.

1- İslam Hukuku

Esas itibariyle hukukun *efrâdını câmi ağyârını mâni* bir tanımının yapılmasının zorluğu, bunun da temelde değişken ve farklı olan toplumların anlayışına dayanan hukuk kavramındaki değişken olma özelliğinden kaynaklandığı hemen bütün hukuk kitaplarında dile getirilmektedir.⁵ Bununla birlikte çoğunlukla hukukun amacını, konusunu veya biçimsel yönünü dikkate alarak anlama ve açıklamayı kolaylaştırmak maksadıyla bazı tarifler yapılmıştır. Daha çok konusunu dikkate alarak hukuku “toplumsal yaşamı düzenleyen, devletçe uygulanan yaptırımlarla etkinliği sağlanan toplumsal düzen kurallarıdır”⁶ biçiminde tarifi yanında, “insanların birbiriyle veya meydana getirdikleri topluluklarla, yine insanların meydana getirdikleri toplulukların birbiriyle olan ilişkilerini

⁵ Bilge, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, s. 12; Edis, Seyfullah, *Medenî Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, s. 4; Can, Halil-Güner, Semih, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 15.

⁶ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, s. 12; Can-Güner, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 15.

düzenleyen ve belirli özellikteki zorlayıcı kurallardan oluşan bir bütündür”⁷ şeklinde tanımlayanlar da vardır. Bundan başka menşe ve amacı dikkate alarak hukuku, “birinci amacı toplum halinde yaşayan insanların birbiriyle olan münasebetlerini düzenlemek ve toplumda emniyeti temin etmek; nihaî amacı ise aklî ve ahlâkî bir düzeni gerçekleştirmek olan, küllî bir irade veya hukûkî bir çevre tarafından vazedilen, gerek vazedener, gerek tâbî olanlar hakkında geçerliliği bulunan, bağlayıcı emir ve yasakları, hak ve sorumlulukları içeren kurallar bütünü”⁸ olarak tanımlayanlar da olmuştur.

Sözlükte “bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak” anlamlarına gelen *fıkıh* kelimesine gelince, gerek Kur’ân, gerek sünnette sözlük anlamı itibariyle birçok kullanımı bulunmakla birlikte, sonraki dönemde kazandığı ıstılâhî manaya işaret eden kullanımlarında kısmen mevcut olduğu söylenebilir.⁹

Fıkıh ilminin bir disiplin haline gelme sürecine bakıldığında kabaca ifade etmek gerekirse, genel itibariyle ana kaynaklardan zihnî bir çaba ile elde edilen dinî bilgi olarak tarif edildiği geniş anlamından –ki fıkıhın, kişinin hak ve yükümlülüklerini bilmesi olarak tarifi Ebû Hanîfe’ye kadar götürülmektedir- önce *el-fıkhu’l-ekber* diye nitelenen usûlû’-d-dîn’in ayrılması, daha sonra ise ahlak ve tasavvuf konularının ayrılmasıyla dinin fûrû’una (günümüz tasnifi ile ilmihal ve İslam hukuku) tahsis edilmeye, daha dar ve özel anlama doğru bir değişim geçirdiği;¹⁰ ardından kendi içinde usûl-fûrû şeklinde iki disipline ayrılarak tarihî gelişimini

⁷ Edis, *Medenî Hukuka Giriş*, s. 4.

⁸ Koca, Ferhat, “İslam Hukukunda Ahkâmın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler”, *İHAD*, s. 52 (Çağıl, Orhan Münir, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, s. 106’dan naklen).

⁹ Fıkıh kelimesinin türevleriyle birlikte Kur’ân’da yirmi yerde kullanıldığı görülmektedir: Nisâ (4), 78; En’âm (6), 25, 65, 98; A’râf (7), 179; Enfâl (8), 65; Tevbe (9), 81, 87, 122, 127; Hûd (11), 91; İsrâ (17), 44, 46; Kehf (18), 57, 93; Tâhâ (20), 28; Fetih (48), 15; Haşr (59), 13; Münâfikûn (63), 3, 7. Bu ayetlerde genel itibariyle “bir şeyi iyi ve tam anlamak, kavramak, bir şeyin hakikatini bilmek ve akletmek” gibi anlamlara gelmekle birlikte, bir yerde (Tevbe (9), 122) “fi’-d-dîn” kaydı ile daha özel anlamıyla geçmekte ve sonraki dönem kullanımına işaret etmektedir. Hadislerde ise sözlük anlamındaki yaygın kullanımıyla birlikte, “fi’-d-dîn” kaydıyla kullanımının da aynı şekilde yorumlanması mümkündür. Mesela bk. Ahmed, *Müsned*, I, 328; II, 234; IV, 93; İbn Mâce, “İmân”, 17; Tirmizî, “İlim”, 19.

¹⁰ Bu anlam daralmasını olumsuz gören bir yaklaşım için bk. Erdoğan, Mehmet, “Fıkıh ya da Müslümanların Hukuku”, *İHAD*, s. 95-97.

tamamladığı söylenebilir.¹¹ Bütün bunlarla birlikte, usûl-i fıkıhın (hukuk metodolojisi) gelişimi ayrı bir süreç olarak yerini almakla beraber,¹² amelî hayata ait bilgi ve hükümleri (fürû) ifade eden ilim dalının adı olduktan sonra da fıkıhın kapsamının oldukça geniş kaldığı; çağımıza kadar ilmihal, hukuk, ekonomi, siyaset, idare bilimleri ve bu ilimlerle ilgili kurumları içeren bir inceleme alanına sahip olduğu görülmektedir. Ayrıca tarihî gelişim içerisinde ya eğitim öğretim ya da pratik ihtiyaç gereği (devletler hukukunu ele alan *siyer*¹³ ve vergi-arazi hukukuyla ilgili olan *harâc* ve *emvâl* de olduğu gibi) fıkıh literatürü içerisinde yer alan konuların, fıkıhın alt dalları olarak birer özel literatür oluşturdukları da görülmektedir.¹⁴

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren özellikle Batı hukuk anlayışı ve tasnif şeklinin tesiriyle kanunlaştırma hareketlerine paralel olarak fıkıh ilminin alt dalları ve konularının yeni adlarla anılmaya başlaması yanında, bizzat fıkıh teriminin de, fıkıha mutlak manada hukuk bilgisi anlamı yüklenerek Türkçe’de “İslam Hukuku”, İngilizce’de “Islamic Law”, Fransızca’da “Droit Musulman”, Arapça’da ise “nizâm”, “kânûn” ve “eş-şerî’atü’l-İslâmiyye” terimleri yanında yukarıdaki anlama yakın olarak daha çok “el-Fıkhu’l-İslâmî” terkipleriyle karşılandığı gözlemlenmektedir.¹⁵ Bu yaklaşım fıkıh meselelerini Batı hukukuyla karşılaştırmalı olarak incelemeyi amaçlayan çağdaş teliflerde kendini daha net göstermektedir.¹⁶

¹¹ Usûlü’l-fıkıh tabirinin en erken kullanımının, Ebû Yûsuf’un *er-Redd ‘alâ Siyeri’l-Evzâ’î* (s. 21) adlı eserinde geçtiği görülmektedir. Nitekim fıkıh usûlü konusunda gerek Ebû Yûsuf’un, gerekse Muhammed Şeybânî’nin eserleri bulunduğu bazı biyografi müellifleri tarafından kaydedilmiştir (İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 286-287).

¹² Bu konu hakkında bilgi için bk. Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 15-60; Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*, s. 1-25; Makdisi, George, *İslamın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, s. 93-129.

¹³ Konu hakkında bk. Hamidullah, Muhammed, *İslâm’da Devlet İdâresi*, s. 9-20.

¹⁴ Konu hakkında bk. Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu’l-ebvat (İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri içinde)*, s. 44-45; İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 563-571; Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, s. 246; Zeydân, Abdülkerim, *el-Medhal li-dirâseti’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye*, s. 24-59; Karaman, Hayreddin, *İslam Hukuk Tarihi*, s. 23-24; a.mlf., “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 1-2; Akgündüz, Ahmet, “Fürû”, *DİA*, XIII, 249-250.

¹⁵ Karaman, “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 1-2; Uzunpostalcı, Mustafa, “Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, s. 19; Akgündüz, “Fürû”, *DİA*, XIII, 249-250.

¹⁶ Meselâ bu tarz telif edilmiş bulunan eserler arasında Mustafa Ahmed ez-Zerkâ’nın *el-Fıkhu’l-İslâmî fî sebîhi’l-cedîd* adlı eseri ile Hayreddin Karaman’ın *Mukayeseli İslam Hukuku* adlı çalışmasını zikretmek mümkündür.

Tarihî süreçte fıkıh (ve usûl-i fıkıh) ilmi olarak temayüz eden disiplinin adı olarak son zamanlarda kullanımı yaygın hale gelen “İslam Hukuku” terimi üzerinde kısaca durmak gerekirse yukarıdaki tariflerde görüldüğü üzere hukukun, yalnızca insanlar (ayrıca devletler veya müesseseler) arasındaki münasebetleri düzenlemeye yönelik kurallar koyan ve bu münasebetleri inceleyen bir bilim olması hasebiyle, ihtiva ettikleri konular açısından bakıldığında “İslam Hukuku” terimiyle salt hukuk terimi arasında, biri diğerinden daha geniş olmak üzere farklılık bulunduğu söylenebilir. Bir diğer ifadeyle “İslam Hukuku” tabiri, “Fıkıh”la eş anlamda kullanıldığında hem insanlar arasındaki münasebetleri hem de kul ile Allah arasındaki münasebetleri (ibâdetler) düzenleyen ve bu konuda gerekli kuralları koyan bir ilmin adı olarak kabul edilmiş bulunmaktadır. Günümüz Türkiyesinde “İslam Hukuku” tabirinin daha çok “Fıkıh” karşılığında kullanıldığı görülmektedir. Bu bakımdan hangi anlam kastedilirse kastedilsin kullanımın hatalı olduğu düşünölemeyeceği söylenebilir.¹⁷

Tezin adında geçen “İslam Hukuku” tabiriyle neyin kastedildiği konusuna gelince, bu terim, hukuk metodolojisini (usûlü’l-fıkh) de içine alacak şekilde amelî hayata ait bilgi ve hükümleri ihtiva eden disiplin anlamında kullanılmıştır. Hukuk teriminin başına getirilen “İslam” nitelmesine dayalı olarak söylemek gerekirse, kanaatimizce gerek menşe, gerek içerik açısından Batı hukukundan farklı bir kavramın kastedildiği rahatlıkla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ister Müslümanların hukuku densin, isterse İslam hukuku densin, bu kavramla, netice itibariyle asıl kaynağı Kur’ân ve sünnet olan, Müslüman müctehidler tarafından bu iki kaynağa dayalı olarak ve onlara aykırı bir sonuca ulaşmaktan kaçınarak, hayatın şartlarına göre üretilen (re’y ve ictihad) birikimin kastedildiği açıktır. Bununla birlikte tezin isminde bulunan “İslam Hukuku” terimi ile özellikle metodolojinin (usûlü’l-fıkh) kastedildiği söylenebilir.

¹⁷ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi”, *İslâmî Araştırmalar*, s. 19.

2- Bağlayıcılık (Teşrî‘)

Karşılıklı borç ilişkilerinde (akit), hukûkî işlemin tek taraflı iradeyle feshedilemeyeceği (lüzûm) anlamında¹⁸ spesifik bir konuyla ilgili olan bağlayıcılıktan farklı olarak burada asıl kastedilen, yasama kuvvetine dayalı, emredici hukuk kuralları koyma (teşrî‘) yetkisi ve bunların taşıdığı bağlayıcı değerlerdir.

Kur’ân’da çeşitli türevleriyle beş yerde geçen¹⁹ teşrî‘ teriminin, genel itibariyle din vazetme, hayat metodu (sünnet) koyma, beyanda bulunma ve seçme gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.²⁰

Kamu düzenini temin, genel ahlak ve âdap kurallarını yerine getirme ve zayıfların korunması vb. amaçların zorunlu kıldığı hukukun âmir hükümleri (*ahkâm-i âmire*) çerçevesinde bakıldığında,²¹ tezin ilgili bulunduğu konunun, Hz. Peygamber’in tasarruflarının emredici (dünyevî-uhrevî müeyyide niteliği taşıyan) olup olmaması bakımından değerlendirilmesi alanına dâhil olduğu belirtilebilir.

Teşrî‘ terimiyle doğrudan bağlantılı olan *şerî‘a* terimine gelince, her ne kadar bazı muasır araştırmacılar tarafından *akîdenin* karşıtı olarak kullanılmışsa da²² genel itibariyle geçirdiği tarihî süreç açısından bakıldığında bu terimin yukarıda zikredilen *el-fıkhu’l-İslâmî* terimine nazaran daha geniş çerçevede kaldığı; amelî hükümlerle birlikte, akide ve ahlâka ait hükümleri de içerecek şekilde dinin umumî yönünü yansıtan bir manayı ifade ettiği söylenebilir. Bununla birlikte *şerî‘a* teriminin dinî alanla sınırlı bulunup, sırf aklî ve tecrübî olan hükümleri içermediği de açıktır.²³ Ancak *şerî‘a* kavramı ile Kur’ân ve sünnette açıkça bildirilen hükümler, fıkıh tabiriyle de bu öz etrafında oluşan, fert ve toplumun amelî hayatını bütün yönleriyle ele alan kural ve öneriler bütünü kastedildiği takdirde,

¹⁸ Akitlerin bağlayıcılığı konusunda bk. Apaydın, H. Yunus, “Lüzum”, *DİA*, XXVII, 260-262.

¹⁹ Mâide (5), 48; A’râf (7), 163; Şûrâ (42), 13, 21; Câsiye (45), 18.

²⁰ Karadâğî, Ali Muhyiddîn, “et-Teşrî‘ mine’s-sünne ve keyfiyetü’l-istinbâti minhâ”, s. 325-326.

²¹ Edis, *Medenî Hukuka Giriş*, s. 155-161.

²² Bu minvalde muasır dönemde kaleme alınan *el-İslâm: Akîde ve şerî‘a* adlı eserler hatırlanabilir.

²³ Yûsuf Hâmid Âlim, *el-Makâsıdu’l-âmmeh li’ş-şerî‘ati’l-İslâmiyye*, s. 19-21; Akkâm, M. Fârûk, *Târîhu’t-teşrî‘i’l-İslâmî*, s. 9-33.

fikhın *şerî'aya* nazaran daha geniş bir kapsama sahip olduğu; “İslam hukuku” tabirinin ise *şerî'aya* göre daha geniş, fıkha göre ise daha dar bir alanı ifade ettiği görülecektir.²⁴

Bütün bunlarla birlikte özellikle fukahâ terminolojisinde *şerî'a* tabirinin amelî hükümleri ifade için kullanımın yaygın olduğu da bilinmektedir. Ayrıca teşrî' teriminin biri *ibtidâen*²⁵ şer' vazetme; diğeri naslara, harici bir delile ya da genel ilke ve maksatlara bağlı olarak var olan şer'e dayalı hükümler çıkarma şeklinde iki anlamının da varlığı bilinmektedir. Her iki durumda da hukukun kaynağını ifade etse de ilk anlamıyla teşrî' koymanın gerçekte Allah Teâlâ'ya ait olduğu İslam bilginlerince ittifakla kabul görmektedir. İkinci manasıyla teşrî' teriminin Allah'ın vazettiği hükümlerdeki muradını araştırıp ona göre şer'î hükme ulaşma anlamında kullanımının ise özellikle İslam hukukunun tarihî gelişim sürecini ifade ettiği söylenebilir.²⁶

Teşrî' terimi günümüz hukuk anlayışında *yasama kuvveti*²⁷ olarak adlandırılan ve de meclis, parlamento veya senatolar tarafından toplumun ihtiyaç ve maslahatına göre kanunlar vazetme görev ve yetkisini ifade eden yasama erkinin mukabili olarak düşünüldüğünde İslam hukukunda bu görev ve yetkinin asıl itibariyle Allah Teâlâ'ya (ve mecâzî şâri' olarak da Rasûlü'ne) ait olduğu kabul edilmekle birlikte, Hz. Peygamber dönemi sonrası için söylemek gerekirse, keşif ve beyan anlamında sivil bir alan olarak müctehidler tarafından üstlenildiği; ancak bununla birlikte siyâsî otoritenin bir ictihadı benimseyerek yasa haline getirmesiyle de gerçekleşebileceği görülmektedir.²⁸ Sonraki bölümlerde detayı ile ilgili

²⁴ Bardakoğlu, Ali, “Hak”, *DİA*, XV, 139.

²⁵ Usûcüler tarafından konuyla alakalı olarak sıklıkla kullanılan *ibtidâen* teriminin, tezde orijinal şekliyle kullanımı tercih edilmiştir. Genel itibariyle bu terim, “ilk baştan, re'sen, kendi başına, müstakillen, bağımsız olarak” gibi anlamlara gelmekle birlikte, bazı durumlarda ise “naslardan bağımsız olarak” manasında kullanılmaktadır. Hz. Peygamber için kullanıldığında ise “vahye dayalı olmaksızın, kendi re'yine ve kıyasa göre hüküm vermesi” kastedilmektedir.

²⁶ Yûsuf Hâmid, *el-Makâsıdu'l-âmmeh*, s. 20-21.

²⁷ *Sultanın tarifi ve kısımları için bk. Cürcânî, et-Ta'rîfât*, s. 193-194 (muhakkik Mar'aşî'nin ilavesi).

²⁸ Hallâf, Abdülvehhâb, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, s. 44-45; Allâl Fâsî, *Makâsıdu's-şer'ati'l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, s. 56-58. Teşrî' terimini, değişmez sabiteleri ifade eden sırf ilâhî teşrî'

bilgiler gelecek olmakla birlikte burada, konunun temelinde, Hz. Peygamber’de toplanan teşrî’î ve siyâsî otoritenin kim tarafından ve ne şekilde devam ettirileceği ile ilgili olduğuna; ayrıca bu teşrî’î otoritenin özellikle ilk halifeler döneminde (Muâviye’ye kadar), kararları Hz. Peygamber gibi bağımsız ve karşı konulmaz olmamakla birlikte, nihâî kararı verme bakımından halîfeler tarafından üstlenildiğine; bunun yanı sıra Muâviye ile birlikte siyâsî otorite ile teşrî’î otoritenin birbirinden resmen ayrılmasıyla,²⁹ bu teşrî’î görevini sivil fakihlerin devlet otoritesine değil, ictihad sonucu ulaşılan şer’î hükmün, Allah’ın hükmüne ulaşma çabası olduğuna ve kısmen icmâ otoritesine dayandırarak üstlendiklerine işaret etmek yerinde olacaktır. Ayrıca burada teşrî’î sultanın kullanımında Allah’ın hükmünü keşif ve tespit metoduna ilişkin ilk ayrışmanın tâbiîn döneminde ortaya çıkan ve önceleri Hicaz ve Irak ehli diye anılırken sonraları *ehl-i hadis* ve *ehl-i re’y* şeklinde ifade edilen ayrışmaya da telmihte bulunmak uygun olacaktır.³⁰

Daha sonraki bölümlerde etraflıca izah edileceği üzere, konuya Hz. Peygamber’in konumu açısından bakıldığında, onun tasarruflarının sonraki dönemde değerlendirilmesi ile ilgili yaklaşımlar arasında -Mahmûd Şeltût (v. 1963) tarafından yapılan tasnife göre³¹ söylemek gerekirse- Hz. Peygamber’in sünnetlerini, öncelikle teşrî’î değeri taşıyanlar ve taşımayanlar şeklindeki ayrımının yanında, teşrî’î değer taşıdığı söylenenlerin de genel ve özel teşrî’î değeri taşıyanlar şeklindeki ayrımının önemine; ayrıca teşrî’î kabul edilen hükümlerin hepsinin aynı derecede değişmez olarak algılanmasını modern çağda İslam düşüncesinin krizleri arasında sayan Abdülhamid Mütevellî’nin teşrî’î hükümlerin (sünnetlerin) umumî

ve müctehidler tarafından ortaya konulan vaz’î İslâmî teşrî’î olarak iki kısma ayıranların (Nebhân, M. Fârûk, *el-Medhal li’t-teşrî’i’l-İslâmî*, s. 11) yanında; ümmetin üstlendiği teşrî’î in, kat’iyatta söz konusu olamayacağını, ancak delâleti zannî olması sebebiyle ictihada konu olan alanlar ile hakkında kat’î ve zannî bir hüküm bulunmayan durumlarda maslahata ve İslamın genel maksatlarına uygun olmak ve onlarla çelişmemek şartıyla geçerli olduğunu vurgulayanlar (Fethî Abdülkerim, *ed-Devle ve’s-siyâde*, s. 198-200) mevcuttur.

²⁹ Muaviye’nin, ilk hutbesinde “ben sizi kendi işlerinizde tercihinizle baş başa bırakıyorum” sözü bunun bir ifadesidir.

³⁰ Apaydın, “Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, *Marife*, s. 10-12.

³¹ Şeltût, *el-İslâm ‘akîde ve şer’î’a*, s. 520-522.

olanlarıyla, zamanla sınırlılarının (*et-teşrî‘u’l-vaktî*) mutlaka birbirinden ayrılması gerektiğine ısrarla vurgusuna³² işaret etmek yerinde olacaktır. Buradan hareketle ifade etmek gerekirse, tezde teşrî‘ teriminin kullanımında, *kiillî-cüz’î* ayrımının, Hz. Peygamber’in tasarruflarının değerlendirilmesinde ulaşılan en esaslı kriterlerden biri olduğu bilinci hâkimdir.

Bu sorunun kısmen Hz. Peygamber dönemi sonrasında tarihî süreçte oluşan ictehadlar için de söz konusu olduğu söylenebilir. Tarih boyunca bu teşrî‘ görevini yerine getirirken müctehidlerin kendi zamanlarındaki şartlar ve ihtiyaçlar gereğince ürettikleri ictehadî hükümlerin sonraki dönemlerde değişmez ve sabit sonuçlar olarak algılanması, günümüzde dahî İslam hukukunun temel problemleri arasındaki önemli yerini korumaktadır.

Burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus ise *bağlayıcılık* ile *değişmezlik* terimlerinin birbirine karıştırılmaması gereğidir. Bağlayıcılığın hukûkî anlamda istikrarın teminini sağlamada ön şart olması makul karşılanmakla birlikte, bağlayıcılık unsuru taşıdığı kabul edilen hukûkî düzenlemelerin değişmezliğini ve sabitliğini savunmanın, istikrar sağlamaktan ziyade dondurucu ve kalıplaştırıcı nitelik arz edeceği unutulmamalıdır.³³

Tezin isminde yer alan bağlayıcılık terimi ile genel itibariyle hukûkî bağlayıcılık kastedilmekte olup, bunun hukûkî ifadeyle karşılığı olarak *teşrî‘* terimi öngörülmektedir. Dolayısıyla *teşrî‘* teriminin taşıdığı kanun yapma ve yasamada bulunma manası yanında, bağlayıcı vasıf ve müeyyide içeriği taşıyan, uyulmadığı takdirde gerek dünyevî, gerek uhrevî cezâî müeyyideler içeren hüküm ve esaslar kastedilmektedir. Dolayısıyla içerisinde iyi niyet unsuru bulunduğu için dinen sevap elde etme amacı taşıyan ya da kötü niyet gereği günaha sokan her söz ve fiilin hukûkî anlamda teşrî‘ ile bağlantısı bulunmadığını söylemek mümkündür.

³² Mütevellî, Abdülhamid, *Ezmetü’l-fikri’s-siyâsiyyi’l-İslâmî fi’l-‘asri’l-hadîs*, s. 52-72; a.mlf., *el-İslâm ve mebâdiu nizâmi’l-hukm*, s. 29-48; a.mlf., *Mebâdiu nizâmi’l-hukm fi’l-İslâm*, s. 36-46.

³³ Apaydın, “İslam ve Demokrasi Sempozyumu Müzakere Metni”, s. 418.

Ayrıca Hz. Peygamber'e ait bir söz veya uygulamanın bağlayıcı olduğunu ifade etmenin, onun bütün zamanlar için değişmez hüküm taşıdığı anlamına gelmeyebileceği gibi; böyle bir söz veya uygulamanın bağlayıcı olmadığını söylemenin de özellikle bireysel anlamda (ahlâkî değer açısından) bu niteliği taşımadığı anlamına gelmeyeceği unutulmamalıdır. Yine doğrudan hukûkî bir düzenleme amacı gütmeyeceği halde, mesela toplumsal bir görev olarak ümmete yüklenmiş sorumlulukları ifade eden sünnetlerin tamamen ihmali halinde, toplumun zarar görme ihtimali bulunan durumlarda veya kazâî dava haline gelmesi konularında olduğu gibi, dolaylı olarak hukukun müeyyide sınırlarına dahil olabileceği de söylenebilir. Bir örnek vermek gerekirse, komşuluk haklarına, yetim haklarına vs. riâyeti ısrarla vurgulayan rivayetlerin temelde ahlâkî ve insanî görevlere vurgu yaptığı anlaşılacakla birlikte, ihmali durumunda toplumsal anlamda bir zararın doğabileceği veya huzursuzluğun mahkemeye intikali gibi durumlarda hukukun devreye girme ihtimalinin daima bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Tez boyunca yapılan tespitlerde Hz. Peygamber'in herhangi bir söz veya fiilinin teşrî' alanına girmediği söylendiğinde, asla o tasarrufun değersiz veya gereksiz olduğu kastedilmemektedir. Hz. Peygamber'in, genel ahlâkî prensipler, faziletler, medenîlik, hoşgörü, karşılıklı haklara saygı gibi erdemli davranışları teşvik eden söz ve davranışlarının da, Müslümanlar için dünya görüşü ve vizyon veren ilkeler barındırdığı malumdur. Genel manada İslamın da hedefinin medenî toplum oluşturmak olduğu; insanlar arası ilişkilerde erdem ve faziletleri öğütlediği; fitrata ve genel ahlak esaslarına aykırı tutum ve davranışlardan sakınmayı tavsiye ettiği vb. unsurlar dikkate alındığında Rasûl-i Ekrem'in hayatının bu konularla ilgili birçok örneği ve hayat ölçülerini ihtiva ettiğini; bunların hassaten dini tebliğ ve irşat görevini icra eden zümre için muhataplarına sunulabilecek canlı örneklik değeri taşıdığını söylemek mümkündür.

Bu bağlamda, Hz. Peygamber'in âdeta, sünnetin ileriki zamanlarda gelenekleşerek süreklilik kazanacağını ve bunun değişim ve gelişimin

önünü tı kayabileceğini sezerek, açıklama yapılmayan hususlarda soru sorulmamasını istemesinin; tasarruflarının bağlayıcı olanları ile olmayanların birbirinden ayrımını sağlayacak bazı işaretlerde bulunmak sûretiyle ictihada bırakılan alanın geniş kalmasını sağlamasının; ayrıca bizâtihâ ictihadlarda bulunmasının ve sahabeye de bu konuda izin vermesinin, değişimin yolunun tıkanmasına karşı almış olduğu tedbirler olduğu söylenebilir.³⁴

Pratik sonuç itibariyle icmân bir icihad türü değil, icihadın sağlıklı bir biçimde işlemesine yardımcı ilke olduğunun; çözüm üretme müessesinin icmâ değil, icihad olduğunun;³⁵ ayrıca icmâ ile icihad arasında gerek bağlayıcılık, gerek hüküm elde etme açısından ters orantı bulunduğu göz ardı edilmesi sebebiyle İslam dünyasının düşünce krizinden kurtulması için gerek ferdî, gerek toplu icmâyı önerenlerin düştükleri hatada olduğu gibi; sünneti bütünüyle bağlayıcılık içeren teşrî'î hükümlerden oluşan bir delil olarak görmek, Hz. Peygamber'in tüm söz ve davranışlarının vahye dayandığını iddia etmek ve de O'nun farklı vasıflarını görmezden gelip sadece teblîğ vasfını öne çıkarmak sûretiyle teşrî'î sahayı büsbütün genişletmeye; dolayısıyla da hakkında hadis bulunan meseleleri ictihada kapatarak (icmâdaki gibi) dondurmaya yönelik çaba içerisinde olduğu gözlemlenen yaklaşımın da teşrî'î sahanın genişletilmesiyle icihad arasındaki ters orantıyı fark edemeyerek hataya düştükleri söylenebilir. Nitekim sünnetin, Kur'ân'ı, mevcut şartlara uyarlama ve uygulama ameliyesi olarak değil, onu bütünlüme amacı olarak görülüp, icmân da bu ikisini kat'ileştiren bir mekanizma olarak görülmesinin, olumlu yönleri yanında, bir yönüyle serbest hukûkî düşüncenin (ictihad) alanının gitgide daralmasına yol açan bir durum arz ettiği tespiti³⁶ de bu kanaati güçlendirmektedir.

³⁴ Karaman, "Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme", s. 31.

³⁵ Dönmez, İbrahim Kâfi, "İcmâ", *DİA*, XXI, 430.

³⁶ Apaydın, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", *Marife*, s. 23.

3- Tasarruf

Sözlükte dönmek, ileri-geri hareket etmek,³⁷ harcamak, sarfetmek, “bir şeye sahip olma ve sahip olduğu şeyi istediği gibi kullanma yetkisi”³⁸ gibi anlamlara gelen *tasarruf* kelimesi, bir İslam hukuku terimi olarak ise “bir şahıstan bilinçli olarak sâdır olan ve hukukun (şer‘), üzerine birtakım sonuçlar yüklediği şeyler” olarak tanımlanmaktadır.³⁹ İslam hukuk literatüründe ehliyet bahislerinde “kişinin dinen ve hukuken muteber olacak tarzda davranmaya ve hukûkî işlem yapmaya elverişliliği” olarak tanımlanan edâ (fiil) ehliyetinin de bir diğer ismi olarak kullanılan tasarruf terimi,⁴⁰ modern hukuk literatüründe bu mananın yanında mevcut bir hakkı aktarma, değiştirme veya kaldırma neticesini doğuran hukûkî işlemleri ifade etmek üzere de kullanıldığı görülmektedir.⁴¹

İbn Abdisselâm (v. 660/1262) ve Karâfi’nin (v. 684/1285) eserlerinin genel mahiyeti açısından bakıldığında, *tasarruf* tabiriyle, kişinin mevcut yetki ve konumuna (mesela idareci, mülk sahibi) dayalı olarak hukûkî sonuç doğuran söz ve davranışlarının kastedildiği anlaşılmaktadır.⁴² Tasarruf teriminin ehliyetle olan ilişkisi ve özünde var olan bilinçli tercih (irade) anlamı göz önüne alındığında hukukla doğrudan ilişkisi bulunduğu söylenebilir.

Tezde tasarruf terimiyle, Hz. Peygamber’in sadece sözlü veya fiilî tasarrufları değil, daha geniş ve asıl anlamıyla onun hem kavli, hem fiilî, hem de takrîrî tasarrufları kastedilmektedir. Sünnetin kısımları olan akvâl ve ef‘âl konusunda, Hz. Peygamber’e ait sünnetlerin hangilerinin kavli, hangilerinin fiilî olduğu ile ilgili tartışma⁴³ bir yana Hz. Peygamber’in fiilleri konusunda sadece davranışlarının değil, aynı zamanda kasten terk

³⁷ Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, III, 644.

³⁸ Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, I, 3039-3040.

³⁹ Mahmûd Abdurrahman Abdülmün‘im, *Mu‘cemu’l-mustalahâti’l-elfâzi’l-fikhiyye*, I, 456.

⁴⁰ Bardakoğlu, “Ehliyet”, *DİA*, X, 536.

⁴¹ Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, s. 221; Can-Güner, *Hukukun Temel Kavramları*, s. 246.

⁴² Özellikle şu sayfalara bakılabilir: İbn Abdisselâm, *Kavâ‘idü’l-ahkâm fî mesâlihi’l-enâm*, I, 62; II, 236, 252-255, 292-293, 330; Karâfi, Şihâbüddîn, *el-İhkâm fî temyîzi’l-fetâvâ ‘ani’l-ahkâm ve tasarrufâti’l-kâdi ve’l-imâm*, s. 97-119; a.mlf., *el-Furûk*, I, 211-212, 221-223; IV, 41-47.

⁴³ Konu hakkında bk. Aşkar, Süleyman, *Ef‘âlü’r-Rasûl*, s. 50-59; Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 276.

edip yapmadıklarının, susarak ikrar ettiklerinin, düşmanlarına karşı takındığı tavrının, aile, akraba ve dostlarına karşı izlediği tutumlarının da söz konusu edilmiş olması bunların da bir nevi tasarruf çerçevesinde değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır. Bütün bu tartışmalarla birlikte, asıl problemin, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının ayrımında değil, bunların (tasarruf) anlam ve hükümler açısından ifade ettikleri bağlayıcılık değerinin tespitinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmada *Hz. Peygamber'in tasarrufları* şeklindeki isimlendirme bilinçli bir tercihi göstermekte olup, bununla *sünnet* kavramından farklı bir anlam kastedilmekle birlikte, tasarruf denince de sadece Hz. Peygamber'in fiillerinin değil, bütün tasarruflarının kastedildiği bilinmelidir. Ancak burada sünnet kavramı üzerinde tarihî süreçte meydana gelen anlam kaymalarına dikkat çekmek gerekirse, sahabe döneminde yapılan tartışmalarda, Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilen bir fiilin bağlayıcı olup olmadığı yahut ne derece bağlayıcılık ifade ettiği değil, o fiilin sünnet olup olmadığı üzerinde durulduğu; oysa sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in bütün söz ve davranışlarının peşinen sünnet adını aldıktan sonra hangisinin bağlayıcı, hangisinin bağlayıcı olmadığını tartışılmaya başlandığı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.⁴⁴

Sünnet, “Hz. Peygamber'in dinî-normatif içerikli uygulamaları” veya kabul gören en genel ve teknik tanımıyla “onun din olarak tuttuğu yol” olarak tanımlandığı takdirde, birinci tanıma göre, tasarruf teriminin hukûkî ve uygulama esaslı içeriği dikkate alındığında sünnetin, Hz. Peygamber'in tasarruflarının normatif bölümünü ifade ettiği; genel mahiyet arz eden ikinci tanıma göre de sünnetin, onun tasarruflarının sadece dinî amaçlı beyan ve uygulamalarını ihtiva ettiği söylenebilir. Sünnet kavramının, Kur'ân'dan farklı olarak, bir sözler bütünü değil, aksine bir hayat modelini, yaşanmakta olan bir olguyu işaret ettiği düşünüldüğünde, tasarruf tabirinin de Hz. Peygamber'in, İslamı hayatına ve çevresine uygulaması, öğretmesi,

⁴⁴ Karadâvî, Yûsuf, *es-Sünne masdaran li'l-ma'rifeti ve'l-hadâra*, s. 49-50; Görmez, *Metodoloji*, s. 278.

yaşanması için çaba harcaması vb. yöndeki tüm faaliyetleri olarak alınması durumunda, her iki kelimenin de birbirine çok yakın anlamda kullanılması mümkündür.⁴⁵

Tasarruf teriminin Hz. Peygamber için kullanımının meşruiyetinin en açık delili, klasik literatürde birçok İslam bilgini tarafından kullanılmış bulunmasıdır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla klasik literatürde, kimisi kastedilen terim anlamıyla, kimi de sözlük anlamına yakın şekilde olmak üzere birçok defa kullanıldığı görülmektedir. Bu çalışmadaki anlamıyla en açık şekilde kullananların İbn Abdisselâm (v. 660/1262) ve Karâfî (v. 684/1285) olduğu söylenebilir.⁴⁶ Ayrıca Karâfî sonrası dönemde, Hz. Peygamber'in ictihadı ile tasarrufları arasında bağ kurmak ve de Karâfî'ye atıfta bulunmak sûretiyle onun tasnifini zikreden usulcüler ve eserleri arasında Sübkî'lerin (Takiyyüddîn Sübkî, v. 756/1355-Tâcüddîn İbnü's-Sübkî v. 771/1370), *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*'i;⁴⁷ geç dönem Şâfiî usûlcülerden olan ve kendinden önceki birikimi derleyen Bedruddîn ez-Zerkeşî'nin (v. 794/1392) *el-Bahru'l-muhît*'i;⁴⁸ Alâaddîn el-Merdâvî'nin (v. 885/1480) *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr*'i⁴⁹ sayılabilir. Bunun yanında her ne kadar Karâfî'nin tasnifine atıfta bulunmasa da bu manaya gelecek tarzda kullananlar arasında da Nâsıhuddîn Hanbelî⁵⁰ (v. 634/1236), Ebû Abdillâh el-Makkarî⁵¹ (v. 759/1358) ve İbn Haldûn'u⁵² (v. 808/1406) görmek mümkündür. Karâfî öncesi dönemde, yukarıdaki sistemli şekliyle olmasa da, tasarruf kelimesinin Hz. Peygamber için kullanımının meşruiyetini gösterecek tarzda eserlerinde bu kelimeye yer veren usulcüler arasında İbn Hazm⁵³ (v. 456/164) ile Cüveynî'yi⁵⁴ (v. 478/1085) saymak mümkündür.

⁴⁵ Sünnetin değişik tanımları için bk. Bedir, *Sünnet*, s. 22-25.

⁴⁶ İbn Abdisselâm, *Kavâ'id*, II, 292-293; Karâfî, *el-İhkâm*, s. 97-119; a.mlf., *el-Furûk*, I, 221-223.

⁴⁷ Takiyyüddîn es-Sübkî - Tâcüddîn İbnü's-Sübkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, III, 248-252.

⁴⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 219.

⁴⁹ Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, VIII, 3905-3910.

⁵⁰ İbnü'l-Hanbelî, *Akyisetü'n-Nebî*, s. 107 (وولايته وتصرفه في الموجودات أعم وأكثر من تصرف إبراهيم).

⁵¹ Makkarî, *Amelü men tabbe li-men habbe*, s. 148 (تصرفه يكون بالفتيا فيعم، وبالإمامة والقضاء فيتوقف مثله على الحكم).

⁵² İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 272 (فصاحب الشرع متصرف في الأمرين).

⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, s. 483

(والوجه الثاني: أن أكثر هذه الأشياء التي تصرف عليه السلام بأفعالها فيها فقد ثبت).

Tasarruf teriminin çağdaş dönemde daha yaygın kullanıma kavuştuğu; özellikle sünnet tartışmalarında yerini alan önemli bir tabir haline geldiği söylenebilir. Günümüzde yazılan ilgili birçok çalışmada özellikle Karâfî'ye atfen terimin kullanıldığı görülmektedir. Mesela terimi gündeme taşıyan Muhammed Tâhir b. Âşûr başta olmak üzere,⁵⁵ Allâl el-Fâsî,⁵⁶ Hayreddin Karaman,⁵⁷ Fahrettin Atar,⁵⁸ ve Halîfe Bâ Bekir Hasan⁵⁹ bunlardan bir kaçıdır. İslam dünyasında ve ülkemizde yapılan ilgili çalışmalarda güncelliğini korumaya devam etmektedir.

Ayrıca tasarruf teriminin kullanımında Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının hukûkî değerini araştırma amacı yanında, bu çalışmanın hadis sahasında değil, İslam hukuku alanında yapılmış bir araştırma olduğunu ilk bakışta hissettirmesine yönelik bilinçli tercihin bulunduğu bilinmelidir.

Burada şu hususu da ifade etmekte yarar vardır ki o da, Hz. Peygamber'in tasarruflarının ayırımının temel ölçütünün ne olduğu sorunudur. Bir diğer ifadeyle, Allah Rasûlü'nden sâdır olan bir tasarrufun, onun hangi makâm ve vasfına dayalı olarak gerçekleştiğinin kriterlerinin neler olabileceği meselesidir. Özetle söylemek gerekirse, bu konuda, özellikle bu ayrıma olumlu bakmayanların önerdiği, söz konusu tasarrufun hangi vasıfla gerçekleştirildiği ile ilgili bizzat Hz. Peygamber'den sarâhaten beyanın bulunması şartının, meseleyi dar bir çerçeveye hapsettiği görülmektedir. Çalışma içerisinde ilgili bölümlerde yer yer işaret edildiği üzere, bir tasarrufun, Rasûlullah'ın hangi vafından sâdır olduğunun kriteri olarak önerilenler arasında, sadece onun sarahaten beyanını değil, bunun yanında ilgili tasarrufun meydana geldiği zaman, mekân ve şartları ve de gerçekleştirmek istediği maksat ve maslahatları dikkate alma; içerisinde

⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, II, 887-888

(ولعل الأصح أنه كان لا يجتهد في القواعد والأصول بل كان ينتظر الوحي، فأما في التفاصيل فكان مأذونا له في التصرف والاجتهاد)

⁵⁵ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Makâsidi's-ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, s. 28-39.

⁵⁶ Allâl Fâsî, *Makâsîd*, s. 114-117.

⁵⁷ Karaman'ın konuyla ilgili görüşleri, ileride detaylı şekilde zikredilecektir.

⁵⁸ Atar, Fahrettin, *Fıkh Usûli*, s. 46-47.

⁵⁹ Halîfe Bâ Bekir Hasan, *el-İctihâd bi'r-re'y*, s. 112-117.

barındırdığı dinî/uhrevî/ahlâkî unsur ile dünyevî öğelerden hangisinin ağır bastığının tespiti vb. esasları saymak mümkündür. Bunlarla birlikte, aşağıda detayı geleceği üzere, Karâfi'nin, Hz. Peygamber'in tasarruflarının hangi vasfına dayandığı konusunda, âlimlerin ittifak ve ihtilaf ettikleri hususları dört kısma ayırdığı; imâmet, kazâ ve fetvâ vasfına dayalı olarak gerçekleştirdiğinde ittifak olan birçok hususu saydıktan sonra, dördüncü olarak, zikredilen kısımlardan hangisine dahil olduğunda ihtilaf bulunan örnekleri zikrettiği görülmektedir.⁶⁰

Ayrıca Hz. Peygamber'den sâdir olan bir uygulamanın, fetvâ tasarrufu olduğunu tespitte ölçüt olarak, “birinin tevcih ettiği suâle cevap olması” önerisi; kazâ tasarrufu olup olmadığını tespitte temel kriterler olarak, iki tarafın Hz. Peygamber'e gelerek, “aramızdaki ihtilafta bize hüküm ver”⁶¹ şeklinde açık talebin bulunması;⁶² Hz. Peygamber'in beyyineler, yemin ve nükul gibi ispat vasıtalarından birine dayanarak, iki veya daha fazla kişi arasında, medenî, cezâî vb. davalarda verdiği hüküm olduğunun bilinmesi⁶³ önerileri de burada zikredilebilir.

4- Maslahat

Çalışma boyunca sıkça kullanılan ve teşrî'î değere sahip olduğu kabul edilen tasarrufların süreklilik ve sınırını tespitte kriter olarak ön görülen *maslahat* kavramı üzerinde kısaca durmak faydalı olacaktır. Fıkhın oluşum döneminde ve sonrasında, kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemlerinden biri olarak kullanılan ve de nasların kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla nasla düzenlenmiş bir olaya bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü şer'an itibar edilebilir maslahatlara ve İslam fıkhının genel ilkelerine göre belirleme metodu olarak ifade edilen *istislâh*

⁶⁰ Karâfi, *el-İhkâm*, s. 99-107; a.mlf., *el-Furûk*, I, 221-223.

⁶¹ Mesela bk. Buhârî, “Sulh”, 5; Müslim, “Hudûd”, 25.

⁶² Âşûr, *Makâsıd*, s. 31; Kal'a, *Makâsıd*, s. 118.

⁶³ Ahmed Yûsuf, “Tasarrufât”, s. 300.

delilinin⁶⁴ temelini oluşturan maslahat kavramının fıkıh literatüründe, dünyevî ve uhrevî faydaların sağlanmasını ve zararların giderilmesini (*celb-i menâfi' ve def'-i mefâsid*) ifade eden;⁶⁵ ayrıca nasların nasıl yorumlanıp uygulanacağına yanı sıra, naslarda özel olarak değinilmemiş olayların, ana kaynaklardaki hükümlere hâkim olan ruh ve düşünceye uygun biçimde nasıl çözüme kavuşturulacağı meselesine cevaplar arayan; dolayısıyla da İslam teşrî'inin özü ve amacı çerçevesinde ictihad faaliyetinin bütün türlerinde etkili olan ve fıkıhın hemen her alanına uzanan kapsamlı bir kavram haline geldiği söylenebilir.⁶⁶

Allah'ın fiil ve hükümlerinin mutlaka bir maslahat ve illete dayalı olduğu;⁶⁷ ayrıca İslamın fitrat dini ve insanın da kendi yararına olan şeyleri hedeflemesinin fitrat gereği olduğu; insan aklının da *dünya işlerinde* neyin yararlı ve zararlı olduğunu kavrama gücüne sahip bulunduğu kabul edilmekle birlikte,⁶⁸ mükelleflerin fiilleri dini sorumluluk bağlamında değerlendirilirken aklın maslahat ve illete dayalı işlevinin mahiyeti tartışmalıdır. Bir meselede dini bildirim bulunduğu takdirde esas itibariyle iyinin ve kötünün ölçütünün o olduğu; ancak bu bildirim gerekçelerini kavrama ile dinî bildirim bulunmayan durumları düzenleme hususunda ise kişinin Allah'a karşı vecibeleri ile başka kişiler ve toplumla ilişkileri alanının ayırt edilmesi gerektiği; Allah'a karşı vecibelerle ilgili alandaki hükümlerin gerekçelerini (illet) kavramaya, dolayısıyla bu kapsamdaki yükümlülükleri arttırıp eksiltmeye aklın yeterli ve yetkili olmadığı; kişinin diğer bireyler ve toplumla ilişkisini düzenlemeyi amaçlayan naslardaki hükümlerin gerekçelerinin ise akılla kavranabileceği ve yeni olaylara geçişinin sağlanabileceği bazı istisnalar dışında, İslam âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüştür. Bu bağlamda maslahat kavramının,

⁶⁴ Pekcan, Ali, *İslam Hukukunda Gaye Problemi*, s. 70-85; Özen, Şükrü, "İstislâh", *DİA*, XXIII, 383.

⁶⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, I, 636; İbn Abdisselâm, *Kavâ'id*, I, 5-6; Allâl Fâsî, *Makâsîd*, s. 142.

⁶⁶ Dönmez, "Maslahat", *DİA*, XXVIII, 79-80.

⁶⁷ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, I, 157-163; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm*, s. 14-34; Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtûbî*, s. 167-207.

⁶⁸ İbn Abdisselâm, *Kavâ'id*, I, 5-11.

gerekçeleri akılla kavranabilen hükümlerle yakın ilgisinin bulunduğu; ayrıca olayla naslar arasındaki illet bağının açıktan kurulmadığı durumlarda çözüm üretirken, bütün şer‘î hükümlerin ortak amacının kulların dünyevî ve uhrevî maslahatlarının karşılanması olduğu ortak tespitini ve de naslara aykırı olmama ve naslardaki düzenlemelere uygunluk kriterini esas alarak hükme dayanak olarak kullanılabilmesi söylenebilir.⁶⁹ Burada muteber ya da geçersiz olduğuna dair bir dini bildirim bulunmadığı mürsel maslahatların, nasların genel gayeleri ile zarûrât-ı dîniyye denen beş temel değer (din, can, akıl, nesil, mal) korunması amacını sağlamaya yönelik⁷⁰ olduğundan emin olmayı sağlamak amacıyla, vazgeçilmez (*zarurî*), kesin (*kat‘î*) ve bütün ümmeti ilgilendirir tarzda kapsamlı (*küllî*) olma şartlarını taşıması gerektiğinin hatırlatılması yerinde olacaktır.⁷¹

Mutlak manada teşrî‘in gayesi açısından teşrî‘-maslahat ilişkisine bakıldığında, Şâtıbî’nin de işaret ettiği gibi, Şâri‘in temel gayesinin, şer‘î sistemin ihlaline yol açmayacak şekilde dünyevî ve uhrevî maslahatların temini; bu maslahatların mutlak ve de bütün mükellefler, yükümlülükler ve ortam için ebedî, küllî ve genel vasıfta olmasını gerekli kıldığı söylenebilir.⁷² Dolayısıyla buradan hareketle Şâri‘ açısından bakıldığında maslahatların göreceli, sübjektif veya kaygan zemin olduğu iddiaları söz konusu olmayacaktır. Çünkü bunlar, dinin tamamlanmasından sonra müctehidlerin hükme ulaşma metodu olarak maslahatı kullanmalarında söz konusu olabilir. Hz. Peygamber açısından bakıldığında ise onun şeriatın maksatlarını en iyi bilen kişi olarak ortaya koyduğu maslahatların kahir ekseriyetinin mutlak ve küllî olduğu söylenebilir. Ayrıca burada mutlak manada maslahatın reddinin en büyük sebebi olan keyfiliğe düşme çekincesine karşı Şâtıbî’nin onu beşerî ihtiyaçların beş spesifik alanıyla sınırlandırdığı; bir de maslahata dayalı hükmün, ta‘lîl kıyasına dayalı olarak

⁶⁹ Pekcan, *Gaye Problemi*, s. 41-49; Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, 81, 89.

⁷⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 7-9.

⁷¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 642; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 36; Konu hakkında bilgi için bk. Pekcan, *Gaye Problemi*, s. 71-81.

⁷² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 36-39; M. Hâlid Mes‘ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 208.

ulaşılan hükme göre bilgi ifade etme açısından daha iyi derecede olduğunu ileri sürdüğü görülmektedir. Daha açık ifadeyle Şâtübî, kıyas metoduyla illete istinaden verilen bir hükmün, daha geçerli diğer bir illetin bulunma şüphesi ortadan kalkmadığı sürece zann-ı gâlib ifade edeceğini; dolayısıyla maslahat yoluyla yapılan istidlâlin kıyas (tümdengelim) yoluyla yapılan çıkarıma nispetle daha kat'î olacağını ileri sürmektedir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in kıyas yoluyla icthadı kabul edildiği gibi, maslahat yoluyla ortaya koyduğu icthadlarının da mevcut ve meşru olacağı söylenebilir.

Maslahatın, dinî hükümlerin açıklanmasında üstlendiği işlev bağlamında Hz. Peygamber'in tasarruflarına bakıldığında, O'nun maslahatı, gerek Kur'ân'ı beyanında, gerek Kur'ân'ın kapsamına girmeyen ya da kıyas yoluyla Kur'ân'da düzenlenmiş bir hükme bağlanamayan fikhî bir meselenin hükmünü, şer'an itibar edilebilir maslahatlara ve İslamın genel ilkelerine göre belirleme metodu olarak kullandığı söylenebilir. Kur'ân'da hükmü açıkça belirtilmemiş konularda Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu hükümler, maslahatı dar anlamıyla nassın illetini belirlemek sûretiyle, hakkında dinî bildirim bulunan meselenin hükmünü, aralarındaki illet birliği sebebiyle hakkında hüküm bulunmayan meseleye vermek sûretiyle yapılan icthad -ki bu kıyastır- çerçevesinde değerlendirenler açısından bakıldığında, illeti tespit ve uygulamada en yetkin ve yetkili kişi olarak onun bu tür icthadları kesin hüküm ifade edecektir. Ayrıca küllî maksatlara ve maslahata dayanarak, fer'î meseleleri genel esaslar altına veya cüz'î meseleleri genel kurallara dâhil etme tarzındaki icthad açısından bakıldığında da Kur'ân'ın maksat ve manalarının kendisine tamamen açık olması ve de İslamın küllî maksatlarını ve dünyevî-uhrevî maslahatları en iyi bilen kişi olarak Rasûl-i Ekrem'in bu konuda doğruya isabeti en yakın kişi olduğu söylenebilir.⁷³

⁷³ Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât şerhu Müsellemi's-sübût*, II, 603; Ömerî, Nâdiye Şerîf, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 192, 199; Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akıl Dengesi Açısından Sünnet*, s. 158. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, s. 21; Hüseyin Ahmed Mer'â, "el-İctihâd fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye", s. 56-59.

Maslahatın türleri ve şartları açısından bakıldığında ise Hz. Peygamber'in dinen muteber veya mülgâ olan maslahatları kesin bilmesi yanında bu konuda tespit yetkisine de sahip olduğu söylenebilmekle birlikte, doğrudan vahiyle irtibatlı olmayan hususlarda (mürsel) maslahata dayalı hükümler verirken mütereddit davrandığının ipuçlarını veren bazı rivayetler de mevcuttur. Mesela emzikli kadınla münasebeti yasaklama yönündeki isteğini, maslahata binaen veya zararı söz konusu olmaması vb. sebeplerle terk etmesi;⁷⁴ Kâbe'yi Hz. İbrahim'in temelleri üzerine yeniden inşâ etmeyi istediği halde, kavminin yeni Müslüman olması sebebiyle bu değişikliğe hazır olmadıkları gerekçesiyle bundan vazgeçmesi⁷⁵ örnekleri burada zikredilebilir. Ancak maslahatın zarurî, kat'î ve küllî olma şartlarını bilme ve gerçekleştirme hususunda en çok isabet edecek kişinin Hz. Peygamber olduğu da açıktır.

Birçok açıdan maslahatı tasniflere ayıran İbn Âşûr'un (v. 1973), toplum ve bireye yönelik hedefleri açısından da maslahatı Kur'ânî teşrî'in büyük çoğunluğunda ve farz-ı kifâyelerin ekserisinde gözetilen "maslaha âmme" ve de sünnetteki teşrî'in büyük bir kısmını teşkil eden "maslaha hâssa" olarak iki kısma ayırdığı görülmektedir. Bu tasnifin Hz. Peygamber'in tasarruflarını değerlendirmede önemi açıktır.

İbn Abdisselâm'ın ısrarla vurguladığı uhrevî-dünyevî maslahat ayrımı açısından Hz. Peygamber'in tasarruflarına bakıldığında, söylenebilecek en önemli hususun, onun hem uhrevî hem de dünyevî maslahatları en iyi bilen olduğudur.

Hız. Peygamber'in maslahata dayalı olarak gerçekleştirdiği tasarruflarıyla ilgili olarak tezin genel üslûbuna hâkim olan husus, bunların kendi dönemi içerisinde en muteber ve ideal olanı gerçekleştirdikleri, ancak maslahat ve gerekçelere (*illet*) dayalı oldukları için değişkenliği de içinde barındırdıklarıdır. Nitekim İbn Abdisselâm'ın ifadesiyle "maksadını

⁷⁴ Müslim, "Nikâh", 140-142.

⁷⁵ Müslim, "Hacc", 398.

gerçekleştirmekten uzaklaşmış olan tasarruflar geçersizdir”⁷⁶ genel kuralının burada da carî olduğu söylenebilir. Ancak bunlar içerisinden uhrevî, küllî ve kat’î maslahatlara dayalı olanların değişime açık olmadığı da aşikârdır.

Maslahat kavramının günümüzdeki yaygın kullanımıyla *kamu hukuku* ve *kamu yararı* ile ilişkisine gelince, bu tür benzetmelerin özellikle maslahat kavramının mahiyeti açısından yanıltıcı olabileceği saklı tutulmakla birlikte, kanun koyucu tarafından bilinçli olarak bırakılmış kanun boşluklarının doldurulması faaliyeti yürütülürken kamu menfaatine uygunluğun hesaba katılmasında olduğu gibi, maslahat-ı mürseleye dayalı ictihadda da bu hususun dikkate alınacağı zaviyesinden bakıldığında benzerliklerinin bulunduğu görülmektedir. Buradan hareketle, Kur’ân’ın devlet yönetimi konusunda çok sayıda özel düzenleme içermediği, bu alana giren veya bir şekilde bu alana dahil edilen meselelerin ağırlıklı olarak genel ilkelere bağlı olması sebebiyle maslahatın burada merkezî bir görev ifa ettiği söylenebilir. Nitekim *Mecelle*’de “Raiyye yani tebaa üzerinde tasarruf maslahata menûttur” (md. 58) şeklinde geçen küllî kaide maslahatın bu işlevini açıkça ifade etmektedir.⁷⁷ Meseleye Hz. Peygamber’in tasarrufları açısından bakıldığında ise onun kendi dönemindeki özellikle devlet başkanlığıyla ilgili tasarruflarının bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür. İleride ilgili bölümde detaylı bir şekilde geleceği üzere, Hz. Peygamber’in imâmet tasarrufuna dayalı uygulamalarının kahir ekseriyetinin, bütün ümmeti bağlayan teşrî’ler olarak değil; çoğunlukla Hz. Peygamber’in kendi zamanına mahsus cüz’î maslahatlara yönelik uygulamalar olarak görülebileceği söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber’in devlet başkanlığının bir uzantısı olan kazâ fonksiyonu ile ilgili tasarruflarının da, özellikle icraya yönelik bölümünde maslahatın işlevinin önemi ortaya çıkmaktadır.

⁷⁶ İbn Abdisselâm, *Kavâ'id*, II, 293.

⁷⁷ Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, 91.

Maslahat-değişim ilişkisi açısından meseleye bakıldığında ise maslahatın özellikle illet ve kıyasla olan yakın ilgisi dikkate alındığında değişimle sıkı bir bağı bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu bağ, Hz. Peygamber'in maslahata ve günün şartlarına binaen gerçekleştirdiği tasarruflarının da bu minvalde ele alınmasını mümkün kılmaktadır. Tez boyunca Hz. Peygamber'in tasarruflarının bağlayıcılık ve değişim açısından değerlendirilmesinde, maslahata dayalı olup olmadığının tespitinin önemli rolü vurgulanmıştır.

Maslahat-taabbüd ilişkisi açısından bakıldığında ise ibâdetlerde Şâri'in teşrî'deki genel amacının, sonuç itibariyle kulların maslahatına yönelik olduğu söylenebilir. *Uhrevî maslahat* denen bu yaklaşıma göre, maslahatın taabbüd ile zıt terimler olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak her ne kadar sonuç itibariyle kulların maslahatına (*uhrevî*) olsa da değişmez ve akılla mahiyeti tam kavranamaz nitelikte olmaları sebebiyle ta'lîl ve değişim alanlarında carî olmadıkları malumdur. Bunların haricindeki hükümler ise genel itibariyle dünyevî maslahatlara dayalı bulunmaları ve de akılla kavranabilir (*ma'kûlü'l-ma'nâ*) nitelik taşımaları sebebiyle maslahatla daha yakından ilişkili oldukları söylenebilir. Nitekim maksatları akılla kavranabilen muamelât hükümlerinin temelde *celb-i menâfi'* ve *def-'i mefâsid* ilkesine dayandığı kabul edilmiştir.⁷⁸

5- Sünnet

Hız. Peygamber'in tasarrufları konusu incelenirken değinilmesi gereken en önemli esaslardan biri *sünnet* kavramıdır. Burada sünnetin teknik tanım ve tasniflerinin analizinden ziyade, tezde gözetilen yaklaşım açısından sünnetin konumuna değinilecektir. Bir başka ifadeyle, burada sünnetin genel mahiyeti, hukûkî bağlayıcılık açısından değeri, Hz. Peygamber dönemi ve sonrasında algılanış ve yorumlanışı ile ilgili bazı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

⁷⁸ Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî' fî'l-İslâm*, s. 199.

Genel manada “sünnet”in, Hz. Peygamber’in, hayatında Kur’ân’ı uygulayıp öğretmesi sûretiyle tecessüm eden, arkadaşları ile birlikte yaşadığı vahiy merkezli ideal İslamî hayat modelinin adı olduğu söylenebilir. İbrahim Peygamber’le başlayan sünnet olma (*hitân*) geleneğinde olduğu gibi, sünnetin, İslam öncesi Araplarda da, geçmişte bir kişi veya grup tarafından başlatılmış ve daha sonra topluma mal olmuş, bir şekilde bağlayıcılık niteliği olan övgüye layık kurallar anlamında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Özetle sünnetin Kur’ân rehberliğinde Rasûl-i Ekrem tarafından yaşanmış İslam yolu ve uygulaması olarak kabul edildiği görülmektedir. Ayrıca nebevî sünnetlerin, Hz. Peygamber’in İslamın temel kurallarının özümsemesi ve daha iyi yaşanması için ortaya koyduğu, dinin tamamlayıcı ve olgunlaştırıcı boyutlarını ihtiva ettiği gibi, her zaman ve her mekâna anlam katan çağlar üstü, evrensel bir boyutunun da mevcut olduğu söylenebilir.⁷⁹ Hz. Peygamber’in hem vahyin direktifleri, hem de kişisel tercih ve ictihadları doğrultusunda hareket ederek yaşadığı⁸⁰ hayat tarzı olarak da ifade edilebilecek olan sünneti, bir anlamda Kur’ân’ın hem evrensel hem de tarihsel planda ortaya konmuş yorumu olarak değerlendirmek mümkündür.⁸¹

Fıkıhî anlamda sünnet, Hz. Peygamber’in her söylediği yahut her yaptığı değil, bir peygamber sıfatıyla söyleyip yaptıkları; bir başka ifadeyle Allah’a yaklaşma (*takarrub*) amacı taşıyan ve “dînî” niteliğine konu olan söz ve eylemlerdir. Nitekim fukahânın Hz. Peygamber’in söz ve fiillerini beşerî ve nebevî şeklinde ikiye ayırarak inceleme eğilimine burada atıfta bulunmak yerinde olur.⁸²

Sünnetin fıkıh literatüründe, teklîfî hükümler açısından beş temel dinî değer kategorisi içerisinde, zorunlu olmayan dinî kurallar anlamını taşıyan diğer bir kullanımı daha vardır. Bu kullanımda sünnet, gönüllülük, fazladan yapma ve teşvik manasına gelen tatavvu‘, müstahap, mendup gibi

⁷⁹ Bedir, *Sünnet*, s. 9-10, 15.

⁸⁰ Tespit için bk. Cessâs, *el-Fusûl fi’l-usûl*, III, 239; Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî*, II, 90-91.

⁸¹ Yerinde, Adem, “Hz. Peygamber’in İctihadı Meselesi”, *DİD*, s. 361.

⁸² Bedir, *Sünnet*, s. 51.

kavramlarla aynı anlamda kullanılmaktadır. Sünnetin bu anlamı tez konusuyla doğrudan bağlantılı olmamakla birlikte, en azından sünnetlerin her zaman kesin bağlayıcı dinî emirler olarak algılanmaması gerektiğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Kur'an'daki dinî yargı içeren emirlerin hepsinin aynı kategoride olmadığı gibi, hadislerde geçen dinî yükümlülük anlamı taşıyan her emrin de aynı derecede lâzımî teşrî' anlamı taşımadığını söylemek mümkündür. Bu meyanda fukahânın sünneti, müekked-gayr-i müekked; hedy-zevâid vb. ayrımlarını zikretmek yerinde olur. Dinin tamamlayıcı unsuru olması ve de ifade ettiği anlam ve dinî değer açısından sünnetlerin 1) dinî-simgesel ve toplumsal değeri olan sünnetler; 2) dini tamamlayıcı özelliği olan müekked sünnetler; 3) gayr-i müekked sünnetler; 4) gündelik yaşamda ve beşerî münasebetlerde gözetilmesi gereken bazı davranış kurallarıyla fitrat sünnetlerini içine alan zavâid sünnetler şeklinde tasnifi mümkündür.⁸³

Sünnet-bid'at ilişkisi açısından bakıldığında, sünnetin bid'at karşısı anlamının, onun ümmet için emredici ve belirleyici şekilde bir hayat tarzı çizdiği dinî ve ahlâkî saha ve durumlar için yerinde bir adlandırma olarak kolayca görülebileceği; ancak hukûkî, iktisâdî ve sosyal alanda böyle bir nitelendirme yapmanın metot ve amaca göre farklılık arz eden tartışmalı bir konu olduğu göz ardı edilmemelidir.⁸⁴ Bir diğer ifadeyle, dinî alanla ilgili konularda yeniliğin gerçek anlamda bid'ata karşılık geldiği söylenebilmekle birlikte, haricî alanların genel itibariyle gelişim ve değişime açık olmaları nedeniyle buralarda meydana gelen yeniliklerin bid'at olarak nitelendirilmesi dini terminoloji anlayışı kastediliyorsa isabetli olmayacaktır.

Sünnet-teşrî' ilişkisi açısından meseleye bakıldığında, az önce yukarıda kısaca değinildiği üzere, tarihî süreçte sünnet kavramında meydana gelen anlam kaymaları hatırdta tutulmakla birlikte, tezin üslûbuna

⁸³ Şa'bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İliminin Esasları*, s. 245-246; Bedir, *Sünnet*, s. 96-101. Şer'î hükmün kısımlarının ilk dönem oluşunu ve sünnet teriminin kullanımı için ayrıca bk. Ahmed Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 59-67.

⁸⁴ Bardakoğlu, "Hayreddin Karama'ın, "Fıkıhta Gelenek" Adlı Tebliğinin Müzakeresi", s. 41-42.

hâkim düşünce, sünnetin teşrî'î değer taşıyanlarının çok cüz'î bir kısmının değişmezlerle ilgili olup, kahir ekseriyetinin değişimi kabul eden, günün şartları muvacehesince uygulamaya konulmuş tasarruflardan ibaret olduğudur. Ayrıca teşrî'î değer ifade etmeyen diğer kısmının da mevcudiyeti hatırda tutulmalıdır.

Bununla birlikte sünnetin günümüzde yaygınlaşan bir kullanımına da değinmek yerinde olacaktır. Şöyle ki, sünnet kavramının kapsamı aşırı derecede genişletilerek, Kur'ân'ı da içine alan veya İslamın tümünü temsil edebilecek bir anlamda kullanılmak istenmesini de kanaatimizce bir anlam kayması, hatta sünnete aşırı değer atfetme çabasının bir ürünü olarak görmek mümkündür. Usulcü ve fukahânın tasnifindeki hiyerarşik sıralamayı aşan bu tarz yaklaşımlar tez konumuzun ilgili bulunduğu hukûkî değerlendirmenin dışındadır.

İslâmî yasamanın temel kaynağının Kur'an olduğu; sünnetin ise onun izah ve açıklanması (*beyân*) görevini ifa ettiği; her ne kadar Kur'an'ın yanında bağımsız ikinci bir kaynak olarak telakki edilse de, onun asıl itibariyle Kur'an'a dayanmakta ve ona göre ikinci derecede olduğu; neticede İslam hukukunun temel kaynağını Kur'an teşkil etmekle birlikte, sünnetin de onu açıklayıcı ve yorumlayıcısı olma fonksiyonuyla buna iştirak ettiği rahatlıkla söylenebilir.⁸⁵

İleriki bölümlerde de üzerinde durulacağı üzere, Kur'ân ve sünnet ilişkisi çerçevesindeki tartışmalarda, bu konuyu nasların güç karşılaştırılması olarak görme;⁸⁶ sünnetin tamamını veya büyük bir kısmını vahiy kaynaklı olarak değerlendirme; bağlayıcılık açısından en azından Kur'ân'la eşit değerde olduğunu iddia ederek kesinlikle sünnetin ikinci mertebede olmasına rıza göstermeye yanaşmama; özellikle de sünnetin Kur'ân'a kâdî olduğu anlayışını Hanefî mezhebinin ilk devir imâmları

⁸⁵ Ahmed Hasan, *İslam Hukuku*, s. 70.

⁸⁶ Koçkuzu, *Haber-i Vâhitler*, s. 241.

üzerinden ispata çalışma⁸⁷ vb. hadisçi yaklaşımlar⁸⁸ kanaatimizce isabetli olmamakla birlikte; tamamen Kur'ân merkezli bir usul önererek bunun çerçevesinde ictihad üretmeye yönelik iddialar⁸⁹ metodolojik anlamda geliştirilmeye muhtaç düşüncelerdir.

Günümüzde dahî sünnet üzerine söz söylemenin ne kadar hassas bir konu olduğunu göstermesi bakımından Subhî Sâlih üzerinden yapılan tartışmaya atıfta bulunmak yerinde olacaktır. Nitekim bu müellif, tefsir usulü hususunda yazdığı bir eserinde⁹⁰ vahyin tanımını yaparken, hadislerin bir kısmının tevkîfî ve vahye dayalı olduğunu kabul etmesine rağmen, Kur'ân vahyinin gerek söz, gerek mana olarak Rasûlullah'ın çaba ve gayretinden bağımsız, tamamen ilâhî bir mesaj olarak gerçekleşmiş olduğunu vurgulaması; bunun yanında İmâm Şâfiî'nin (v. 204/820), sünnetin tamamının Kur'ân'ın şerhi olduğu şeklindeki ifadesinin aşırı bir tarzda yorumlanarak sünnetin de Kur'ân gibi Cebrâîl tarafından indirildiğini söylemenin haddi aşmak olduğunu söylemesi sebebiyle, amacı Kur'ân vahyinin üstünlüğünü ve farklılığını anlatmak olmasına rağmen, tepkilere uğraması⁹¹ konuyla ilgili zihni yapının kapalılık ve karışıklığını göstermesi bakımından ibret vericidir.⁹²

6- Kategorileştirme ve Sınıflandırma

Genel itibariyle felsefenin, özelde ise mantık disiplininin konusu olan kategori ve sınıflama konuları, *tanımlama* ve *algılama* meselesinin alt

⁸⁷ Mesela bk. Yargı, Mehmet Ali, "Hanefilerin Kuran ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine", *HTD*, s. 91-112 (makalenin genel üslubu bu şekildedir).

⁸⁸ Bu yaklaşımlar ve sahipleri hakkında bk. Yerinde, *Ahkâm Ayetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri*, s. 52-73. Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, sünnet-vahiy ilişkisini ele alan bazı araştırmalarda (Koçkuzu, *Haber-i Vâhitler*, s. 40; Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, s. 100) "sünnet de Kur'ân gibi vahiy mahsulüdür diyenler" şeklinde bir başlık açılarak burada Şâfiî ve ona tâbî olarak İbn Hazm'la birlikte Gazzâlî'nin de (sadece bir ifadesine (*el-Mustasfâ*, I, 384) bakılarak) zikredilmesi eksik tetkik sonucu aceleyle varılmış bir karar olarak görülebilir (benzer tespit için bk. Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 62).

⁸⁹ Meselâ bk. Aktan, Hamza, "Tahsin Görgün'ün, "Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları" Adlı Tebliğinin Müzakeresi", s. 327-336.

⁹⁰ Sâlih, Subhî, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 22-48.

⁹¹ Koçkuzu, *Haber-i Vâhitler*, s. 41; Toksarı, *Sünnet*, s. 105-106.

⁹² Konuyla ilgili tahlil için bk. Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 65-68.

kısımlarını oluştururlar. Dolayısıyla bunlar, olayların incelenmesini kolaylaştırıcı ve düşünceye yardımcı unsurlar olarak görülür. Grekçe’de (Latince) ifade, deyim ve yüklem gibi anlamlara gelen Kategori terimi Aristo’ya göre varlığın ya da bir konuya yüklenen yüklem sınıflarını ifade eder. Kategoriler, bir konuya isnat olunan sıfatlar yahut o konuya yüklem biçiminde söylenebilecek şeyler demektir. Bir diğer ifadeyle kategoriler, isimlendirilmesi mümkün olan çeşitli varlıklar hakkında özsel olarak tasdik edilebilecek olan en genel yüklem listesi demek olup, onlar bu varlıkların esasta ne çeşit bir varlık olduğunu ifade ederler. Sınıflandırma (*tasnif*) ise, terimleri kapsam derecelerine göre ayırmak yani varlıkları cins ve türlerine bölerek onları bir sıra, bir düzen içinde göstermektir. Dolayısıyla tanımlanan terimin daha iyi anlaşılması için sınıflandırmaya gidilir.⁹³

Burada kategorileştirme ya da tasnif etmenin, bazı felsefî ve sosyolojik sakıncaları konusuna da değinmekte yarar vardır. Mutlak değerlerin anlamayı ve anlamlandırmayı sağlamak amacıyla indirgenmesi ya da bölünmesi zarureti malumdur. Nitekim Hz. Peygamber’in tasarruflarını taksim ve tasnif etmenin onun şahsiyetini parçalama ve bütünü ihmal etme riski taşıdığı, böyle bir kategorik ayrıma karşı çıkanlar tarafından da dile getirilmiş bulunmaktadır. Ancak burada en önemli unsurlardan biri onu anlama ve değerlendirebilmeyi sağlama yanında, tarihî süreçteki gelişimin de gösterdiği üzere, Hz. Peygamber’in şahsında birleşmiş olan birçok vasfın onun ahirete irtihalinden sonra kim tarafından ve ne şekilde devam ettirileceği probleminin kendiliğinden doğurduğu bir gereklilik olarak da görmek mümkündür.

Sosyal bilimler ve felsefe alanındaki tümevarım ve tümdengelim metotları ya da disiplinler ve interdisipliner⁹⁴ yaklaşımlarla ilgili tartışmalar

⁹³ Kategorileştirme ve sınıflandırma hakkında bk. Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, s. 83-110; Küçük, Hasan, *İslamda ve Batıda Mantık*, s. 79-85; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 47-54.

⁹⁴ Bu tarz kavramlar hakkında bilgi için bk. http://www.park.boun.edu.tr/int_nedir.asp (30.04.2008): *İnterdisiplinerlik* kavramı, bir problemde veya araştırma sürecinde iki ya da daha fazla disiplinin birbiriyle uyum içerisinde yer alması ve ortak paydalar barındırması anlamına gelir. Her konu hakkında bilgi sahibi olunması pek mümkün değildir, ama disiplinlerin alan

bir açıdan tez konusuyla bağlantılı sayılabilir. Her ne kadar bu tez, Hz. Peygamber'in bazı alanlarla ilgili yetkileri ve bunlara dayalı uygulamalarını tasnife tâbî tutarak disiplinler bir çalışma mahiyeti arz ediyorsa da, genel hedefi ve idealinin Hz. Peygamber'in, dini beyan etme ve uygulamaya yönelik bütün tasarruflarına interdisipliner bir bakış açısı getirmek olduğu söylenebilir. Bir diğer ifadeyle, Hz. Peygamber sonrası tarihî tecrübeyi değerlendirme amacı yanında, İslam inancı içerisinde ikinci kaynak vazifesi gören ve genel mahiyetiyle sünnet olarak ifadesini bulan (ki sünnet kavramı da bir tek disiplin yoluyla açıklanamayacak kadar geniş veya karmaşık sorunları bünyesinde taşımaktadır) Hz. Peygamber'in fonksiyonuna bütüncül (multidisipliner) bakış açısı veren bir yaklaşıma ulaşmanın zeminini aramaktadır. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in tek bir vasfa indirgenmesinin, onun tasarruflarının tasnif edilmesinden daha çok ve derin riskler taşıdığı söylenebilir. Tezin çabası, parçaların konum ve değerlerinin yerinde ve esaslı bir şekilde tespit edilmesini sağlayarak, bütünü daha isabetli anlama ve yorumlama imkânı sunmaktır.

Bütün bunlarla birlikte, ilmî disiplin alanı olarak fıkıh sahasında gerçekleştirilen bu çalışmada, genel itibariyle bu sahada yetkin kişilerin görüş ve değerlendirmelerine öncelik verildiği söylenebilir.

bilgilerini birbirleriyle harmanlaması sayesinde karşılaşılan problemlere daha etkin çözümler bulunabilir. Farklı disiplinleri içerisinde barındırması sebebiyle interdisiplinerlik, multidisiplinerlik ve transdisiplinerlik ile sık sık karıştırılır; fakat aralarındaki ince ayırım önemlidir. *Multidisiplinerlik*, araştırma sürecinde birbirinden bağımsız hedefleri olsa da, disiplinlerin paralel bir şekilde ve asgari ilişki içerisinde yürütülmesidir. *Transdisiplinerlik* ise, herhangi bir konu içinde aynı kavramın iki disiplin ile de açıklanabildiği durumdur. Bir diğer deyişle, disiplinlerin kesişmesi durumudur. *İnterdisiplinerlikte*, disiplinlerin çalışma alanı diğeri tarafından daraltılmaz; aksine disiplinler birbiri içerisinde gelişme imkânı bulurlar. Bu sebeple de araştırma sürecinde disiplinlerin birbiriyle iletişim içinde olması çok önemlidir. Klein ve Newel bu kavramı şöyle tanımlamıştır: "İnterdisipliner çalışmalar, bir tek disiplin yoluyla açıklanamayacak kadar geniş veya karmaşık olan soruları cevaplama, problemleri çözme veya konuları açıklama sürecidir."

II. HZ. PEYGAMBER'İN TASARRUFLARININ SINIFLANDIRILMASININ TARİHİ SEYRİ

Burada Hz. Peygamber'in tasarruflarının ayrıma tabi tutulmasının tarihî süreçteki gelişimi; hicrî ilk asırlardan itibaren çağdaş döneme kadar konuyla doğrudan ilgili olarak görüşlerini beyan eden kişiler ve de son dönemlerde oluşan bazı ekoller hakkında orta ölçekte bazı izahlar yapılacak ve kısmen bu görüşler değerlendirilecektir.

A- HİCRÎ İLK İKİ ASIRDA KONUYLA İLGİLİ BAZI YAKLAŞIMLAR

Hadis kaynaklarında, rivayet tekniği açısından tenkide uğramış olmakla birlikte sünnetin bağlayıcılığı hususunda bizzat Hz. Peygamber'e (a.s.) isnad edilen bir söz nakledilmektedir: Ebû Hüreyre'den Rasûlullah'ın şöyle buyurduğu rivayet olunur:

*“İki türlü sünnet vardır: Bunlardan bir kısmı farîza, diğer kısmı ise farîza olmayan sünnetlerdir. Farîza olan sünnetlerin aslı Allah'ın Kitâbı'nda olup, onlar ile amel etmek hidayet, onları terk etmek ise dalâlettir. Aslı Allah'ın Kitâbı'nda olmayan sünnetlere gelince, onlar ile amel etmek bir fazîlet olmakla beraber onların terkinde bir günah yoktur.”*⁹⁵

Kendi döneminde Hz. Peygamber'in, söylediği veya yaptığı bir hususun dinî hükmünün hatalı anlaşılması için bazen bizzat kendisinin re'sen, bazen de bazı sahabîlerin sorması sebebiyle açıklamalar yaptığı görülmektedir. Mesela namazdayken aniden terliklerini çıkarma sebebinin, onlara pislik bulaşması olduğunu;⁹⁶ keler veya sarımsak yememesinin, dini bir hüküm (yasak) olarak algılanmaması için kendinin hoşlanmamasını

⁹⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, IV, 214-215, nr. 4011; Heysemî, rivayeti, hadis kriterleri açısından zayıf olarak değerlendirmektedir (*Mecma'*, I, 418):

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: السنة سنتان، سنة في فريضة وسنة في غير فريضة. السنة التي في الفريضة أصلها في كتاب الله أخذها هدى وتركها ضلالة، والسنة التي ليس في كتاب الله الأخذ بها فضيلة وتركها ليس بخطيئة.

Rivayetin metninin üslup itibarıyla muahhar dönemi çağrıştırdığı eleştirileri için bk. Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 202.

⁹⁶ Ahmed, *Müsned*, III, 92; Ebû Dâvûd, “Salât”, 89.

gerekçe olarak göstermesi⁹⁷ bunlardan sadece ikisidir. Ayrıca Hz. Peygamber'in bir arabulucu olarak teşebbüste bulunduğu bir takım olaylarda, kendilerinden fedakârlık istenen tarafların, bir kısmının, kendi haklarından vazgeçmemeyi tercih ederken, bir kısmının ise Rasûlullah'ın bir el işaretiyle bile haklarından feragat etme erdemini gösterdikleri görülmektedir. Nitekim âzâd olduktan sonra kocası Muğîs'e dönmeyi istemeyen Berîre'nin, bu konuda aracı olan Hz. Peygamber'e bunun (ilâhî veya idârî) bir emir olup olmadığını sorduktan sonra "ondan ayrılmaya hakkım yok mu?" deyince, Rasûl-i Ekrem'in "*tabîi ki hakkın var, ben yalnızca aracılık yapıyorum*" cevabı;⁹⁸ bir yetimle aralarında hurma bahçesi yüzünden muhakeme cereyan eden Ebû Lübâbe'nin, Hz. Peygamber tarafından lehine hüküm verilmesi üzerine yetim çocuğun ağlamaya başlaması, Rasûlullah'ın da ondan, cennette misli karşılığında bu bahçeyi yetime bağışlamasını talep etmesine rağmen bunu kabul etmemesi; nihayet cennet müjdesine ulaşabilmek için İbnü'd-Dahdâh'ın iki bahçe karşılığında onu satın alıp yetime bağışlaması;⁹⁹ Hz. Peygamber'in, Mu'âz b. Cebel'in alacaklılarından, onun borçlarını düşmelerini talep etmesine rağmen, onların bunu kabul etmemesi;¹⁰⁰ Hevazin'den elde edilen ganimetler paylaşıldıktan sonra bu kabileden bir heyetin gelerek Hz. Peygamber'den çocuklarını ve hanımlarını geri vermesini istemeleri üzerine, kendisi ve Abdülmuttalib oğullarının payına düşenleri iade edeceğini, diğer Müslümanlarla da bir aracı olarak görüşeceğini söylemesi; görüşme sonunda çoğunluk kabul ederken, bir grubun paylarına düşenleri vermemeleri üzerine Hz. Peygamber'in, kendi develerini onlara bedel olarak verdikten sonra esirleri iade etmeleri;¹⁰¹ İbn Ebî Hadred'de bulunan alacağının tahsilinde tartışma çıkan Ka'b b. Mâlik'in, Hz. Peygamber'in

⁹⁷ Buhârî, "Et'ime", 10; "Zebâih", 33; Müslim, "Eşribe", 170; "Sayd", 42-44; Tirmizî, "Et'ime", 13.

⁹⁸ Dârimî, "Talâk", 15; Buhârî, "Talâk", 16; Ebû Dâvûd, "Talâk", 19.

⁹⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V, 406, nr. 9746.

¹⁰⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VIII, 268, nr. 15177.

¹⁰¹ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 32-33.

kendisine seslenerek eliyle alacağıının yarısından vazgeçmesini işaret etmesi üzerine bunu derhal kabul etmesi¹⁰² bunlardan bazılarıdır.¹⁰³

Bedir savaşı esnasında ilk konaklama yeri hakkında Hubâb b. Münzir'in, Hz. Peygamber'e bu mevzilenmenin ilâhî bir emirle mi, yoksa ictihadla mı tercih edildiğini sorması, ikinci neviden olduğu cevabını alınca başka bir yerde konuşlanmanın savaş taktiği açısından daha uygun olacağını söylemesi¹⁰⁴ sahabenin, Hz. Peygamber'in tasarruflarının hangi neviden olduğuna dikkat ettiklerini, re'y ve ictihada dayandığını anladıklarında mukabil re'y beyan etmekten çekinmediklerini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.¹⁰⁵

İslam fıkında sahabenin konumuyla ilgili Hamidullah'ın şu değerlendirmesini nakletmek yerinde olacaktır:

“İslam hukuk ilminde, Hz. Peygamber'in ashâbı, onun gibi masum sayılmasalar da içten ve samimi saygıya herkesten çok layıktırlar. Gerçek takvaları ve liderlerine karşı besledikleri sevgileri onları, liderleri Hz. Peygamber'in emirlerine gelişigüzel itaatsizlikten korumuştur. Şayet biri, bilgisizlik nedeniyle bir hükme aykırı davranacak olsa, diğerleri tarafından hemen düzeltilirdi. Bununla birlikte bu durum onları, Hz. Peygamber'in sünnetinde karşılığını bulamadıkları hususlarda farklı görüş beyan etmekten alıkoymamıştır.”¹⁰⁶

Hz. Peygamber döneminde genel eğilim olarak sahabenin, kaynağına veya hükmüne bakmaksızın onun bütün talimatlarına uymaya özen gösterdikleri; kendilerinden istenilenleri titizlikle yapma, hoş görülme- yen tüm hususlardan şiddetle kaçınma temayülünde oldukları; ibâdetlerle ilgili hususlarda ise derhal ittibayı kendilerine ölçü edindikleri bilinmektedir. Bununla birlikte, hepsi olmasa bile, en azından bir kısmının zaman zaman

¹⁰² Buhârî, “Salât”, 83; Müslim, “Müsâkât”, 20-21.

¹⁰³ Konuyla ilgili örnek ve tahlilleri için bk. Erul, *Sahabe*, s. 287-308.

¹⁰⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 548-549.

¹⁰⁵ Karaman, *İctihad*, s. 37.

¹⁰⁶ Hamidullah, *İslam'da Devlet İdâresi*, s. 32.

Hız. Peygamber'in söz ve davranışlarının kaynağını öğrenme çabası içinde olmaları, hatta bunu açıkça sormaları, dolaylı olarak onun bütün söz ve davranışlarının vahiy kaynaklı olmadığını farkında olduklarını ve de onun emir ve yasaklarının bağlayıcı olup olmadığını araştırarak, kesin talimatlarıyla tavsiye nitelikli sözlerini farklı değerlendirdiklerini göstermektedir. Bir kısım sahabenin bu tavrının, Hız. Peygamber dönemi sonrası da devam ettiği söylenebilir.¹⁰⁷

Sahabenin konuyla ilgili yaklaşımını özetlemek gerekirse, gerek Hız. Peygamber döneminde, gerek sonrasında, Rasûl-i Ekrem'in talimatlarına karşı lafzî; tatbikatına karşı şeklî yaklaşma eğilimi taşıyan sahabîler bulunmakla birlikte; önde gelen sahabîler başta olmak üzere büyük bir kısmının, onun söz ve davranışlarını kavrama hususunda fikhî ve icthâdî yaklaşım içerisinde buldukları; mesela kimisinin, nebevî tasarrufların menşeyini araştırdıkları; icthâdî bir tasarruf karşısında yeni öneriler getirdikleri; nebevî tasarrufların illet ve maksatlarını gözettileri; bunların bağlayıcılık, süreklilik ve kapsayıcılık açısından değeri üzerinde durdukları; tasarrufları, cereyan ettikleri ortam, bağlam ve şartlar muvacehesinde değerlendirdikleri; Hız. Peygamber'in nebevî, idârî, askerî ve beşerî yönlerini dikkate aldıkları; bütün bunlara ilaveten Hız. Peygamber dönemi sonrasında karşılaşılan yeni ihtiyaç ve problemlere kendi icthadlarıyla çözümler üretirken, onun tasarruflarını şartlar ve maslahat gereğince Kur'ân ve sünnetin ruhuna uygun şekilde yorumladıkları görülmektedir.¹⁰⁸ İleriki bölümlerde geleceği üzere, Hız. Peygamber'in özellikle devlet başkanı ve hâkim olarak gerçekleştirdiği uygulamalara yönelik icthâdî yaklaşımlar, sahabe döneminden itibaren başlamış bulunmaktaydı.

Bu konu, genel itibariyle birçok vasfın birden Hız. Peygamber'in şahsında toplanmış olmasıyla alâkalıdır. O, Allah'tan mesajlar ileten bir peygamber olmanın yanında, bir devlet başkanı, toplum önderi, fert ve

¹⁰⁷ Konu hakkında geniş bilgi ve örnekler için bk. Erul, *Sahabe*, s. 231, 287-308.

¹⁰⁸ Erul, *Sahabe*, s. 470-472.

toplum eğiticisi ve yönlendiricisi, akraba, arkadaş, arabulucu, yol gösterici vb. vasıfları da taşımaktaydı.

Tâbiîn döneminde meseleye yaklaşımı yansıtmaları bakımından hadis kaynaklarında geçen birkaç rivayeti de burada zikretmek yerinde olacaktır. İlk muhaddislerden Evzâ'î'nin (v. 157/774) hocası ilk dönem muhaddis ve sâfilardan Hassân b. 'Atıyye'nin (v. 130/748) "*Cebrâil, Hz. Peygamber'e Kur'ân'ı indirdiği gibi sünneti de indirirdi*" şeklindeki veya "*Hz. Peygamber'e vahiy gelirdi. Daha sonra Cebrâil bu vahiyi açıklayan sünneti getirirdi*"¹⁰⁹ tarzındaki sözleri ile Yahyâ b. Ebî Kesîr'in (v. 129/747) "*Sünnet, Kur'ân'a kâdîdir (onun üstünde, yargılayıcıdır)*"¹¹⁰ sözü o dönem ehl-i hadisin yaklaşımını yansıtmaları bakımından önemlidir.

Yine bu dönemlerde sünnetin vahiyle ilişkisini ve bağlayıcılık açısından taksime tâbî tutulduğunu gösteren bazı rivayetler göze çarpmaktadır. Meselâ Mekhûl'un (v. 112/730) "*Sünnet iki türlüdür: Alması (amel edilmesi) farz olup, terki küfür olan sünnet (sünnet-i farîza); alması (amel edilmesi) fazilet olup, terki ise sakıncalı olan sünnet (sünnet-i fazîle)*"¹¹¹ sözü sonraki dönem tasniflerin ipuçlarını vermektedir.

Bu konuda yaklaşım farklılığının köklerinin, İslam hukukunun oluşum devrindeki *ehl-i hadis-ehl-i re'y* ayrışmasına dayanmakta olduğu söylenebilir. Bu devirde özellikle Irak bölgesinde yaşayan müctehidler arasında, dinî ahkâmın *ma'kûlü'l-ma'nâ* olduğunu, dinde hükümlerin kendisine bağlı olduğu *asıllarının* ve de illet ve gayelerinin bulunduğunu düşünen; Kitâb ve sünnetten çıkardıkları muhkem esaslara dayanarak, bir

¹⁰⁹ İbn Abdilber, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, II, 1193, nr. 2350; Suyûtî, *Sünnetin İslamdaki Yeri*, s. 32.

¹¹⁰ Dârimî, "Mukaddime", 49. Kanaatimizce bu sözün hukuk mantığı açısından kabulü mümkün görünmemektedir. Çünkü hiçbir sûretle sünnet, Allah'ın kelamına, yasama yönünden veya başka yönlerden denk olamaz. Bizce Hz. Peygamber bu sözü duysaydı, "*içimizde gaybı bilen bir peygamber var*" diyen cariyenin şarkı sözünü reddettiği (Buhârî, "Megâzî", 12; İbn Mâce, "Nikâh", 21) gibi reddederdi. Fazlurrahman'ın bu sözü apaçık bir küfür sayan görüşü de (*Metodoloji Sorunu*, s. 40) kastı aşan bir ifade olarak görülebilir. Ayrıca ehl-i re'yin usûl ve hukuk anlayışına tamamen ters anlamlar içeren bir cümleyi onlara söyletmeye çalışmak veya o manayı onların da ifade etmek istediklerini ileri sürmek (bk. Yargı, Mehmet Ali, "Hanefîlerin Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine", *HTD*, s. 108-112) bizce en azından bu yaklaşım farkını idrak edememekle izah edilebilir.

¹¹¹ Dârimî, "Mukaddime", 49.

konu hakkında nass bulamadıklarında re'ylerine dayalı fetva vermekten geri durmayan; gerçekte Kitâb ve sünnete uyma konusunda haleflerine muarız davrandıkları söylenemeyecek olan ve *ehl-i re'y* olarak isimlendirilen bir yaklaşım ortaya çıkmıştı. Bunlara mukabil ehl-i hadis adıyla, metotları genel olarak bir konuda rivayet bulunca ona göre hüküm verip, bulamayınca tevakkuf etmek olan zümre de teşekkül etmiş bulunuyordu.¹¹²

Re'y ve hadise karşı farklı tutumlarından dolayı *ehl-i re'y* ve *ehl-i hadis* olarak isimlendirildikleri belirtilen bu iki ekolün, en azından tabiîn asrında bu şekilde tasnif edilmeye değer bir farklılaşma içinde olmadıklarına işaret eden bazı araştırmacılar, bu tabirlerin yerine onların *Hicaz* ve *Irak medresesi* tabirleriyle anılmalarının, tarihî açıdan daha isabetli, tabir açısından daha dakik ve ilmî usul bakımından da en uygunu olduğunu söylemektedirler. Bu yaklaşıma göre, aralarındaki ihtilaf, teşrîf kaynakları ve metotlarında değil, anlayışlardaki farklılık, üstatlardaki çeşitlilik, çevre ve örflerdeki değişiklik ölçüsüne dayanmaktadır.¹¹³

Tarihte kaynakları anlama ve yorumlamada önemli bir yaklaşım farklılığı göstermiş bulunan *ehl-i hadis* ve *ehl-i re'y* ayrışmasının, her ne kadar teşrîf kaynak ve metot farklılığından değil, yöresel farklılık veya üstatlardaki çeşitlilikten kaynaklandığı iddia edilse de¹¹⁴ kanaatimizce bu iki yaklaşım arasında, Kur'ân ayetlerini umum-husus, mutlak-mukayyet vb. meselelerdeki anlama ve yorumlama farkı yanında, sünnete bağlayıcılık açısından verilen değer bakımından da köklü farklılıklar mevcuttur. Buradaki fark, sünneti ikinci kaynak olarak kabul edip etmeme açısından değil -ki aşırı bazı fırkalar hariç tutulursa mutlak manada sünnetin Kur'ân'dan sonra ikinci kaynak olduğu konusunda ittifak olduğu görülmektedir- bu şekilde kabul edilen sünnet malzemesinin (hadis-rivayet) kendi içinde taşıdığı teşrîfî değer açısından sınıflandırılmasında

¹¹² Ebû Zehre, *Târîhu'l-cedel*, s. 219-222.

¹¹³ Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 47-48. Konu hakkında bk. Haçkâhı, Abderrahman, "Ehl-i Hadis – Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?", *İHAD*, s. 59-68.

¹¹⁴ Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 47-48.

yatmaktadır. Bunun yanında bu malzemenin sübût yani kaynağına aidiyeti bakımından değerlendirilme kriterleri meselesi, bu yaklaşımın bir diğer ayrışma noktasını teşkil etmektedir. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse haber-i vâhidin kaynak değeri ve Kur'ân'ın delaleti karşısındaki konumu ile ilgili tartışmalar bu yaklaşım farklılığının mihenk taşları arasında zikredilebilir. Bu iki yaklaşım farklılığı, Hz. Peygamber'in tasarruflarının değerlendirilmesi, sünnetten teşrî'î değer ifade eden kısmın alanı vb. konularda da etkisini göstermektedir.

Nitekim İmâm **Ebû Hanîfe'nin** şu sözü mezheplerin teşekkül dönemi hadis ve sünnete yaklaşımı yansıtması bakımından ziyadesiyle önem arz etmektedir:

“Kur'ân-ı Kerîm'in hilafına, Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamber'i reddetmek veya tekzip etmek anlamına gelmez. Bilakis, Hz. Peygamber adına bâtulı rivayet eden kimseyi reddetmek anlamına gelir. İtham Hz. Peygamber'e değil, nakleden kimseye (râvîye) râcidir. Duyduğumuz yahut duymadığımız Rasûlullah'ın söylediği her şey başımız gözümüz üstünerdir. Biz onların hepsine îman eder, onların Allah'ın Rasûlü'nün söylediği gibi olduğuna şahâdet ederiz. Keza Hz. Peygamber'in, Allah'ın nehyettiği bir şeyi emretmediğine, Allah'ın kullarına ulaştırılmasını emrettiği bir şeye de mâni olmadığına şahitlik ederiz. O, hiçbir şeyi Allah'ın tavsif ettiğiinden başka şekilde tavsif etmez. Yine şahâdet ederiz ki O, bütün işlerde Allah'ın emrine muvafakat etmiş, hiçbir bid'at ortaya koymamıştır. Allah'ın söylemediği hiçbir şeyi de, Allah'a isnat etmemiştir. Bunun için Allah Teâlâ “*Kim Rasûle itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur*”¹¹⁵ buyurmaktadır.”¹¹⁶

Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in hadis ve sünnetine kastî muhalefeti söz konusu olmadığı; sünnete ittibada ve onu teşrî'î kaynak olarak kabul etmede diğer mezhep imâmları ve müctehidlerden bir farkının

¹¹⁵ Nisâ (4), 80.

¹¹⁶ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve-müte'allim*, s. 33.

bulunmadığı; farkın, bu malzemeyi fıkıh alanında kullanırken ortaya çıktığı; yani Ebû Hanîfe'nin hadis tercih ve tefsir kriterlerinin doğal olarak diğer imâmlardan farklı olduğu; hadisleri değerlendirmede re'ye diğerlerinden daha fazla yer verdiği; bunun yanı sıra bazı hadis metinlerini Kur'ân'a arz ettiği; bazılarını değişen şartları dikkate alarak yorumladığı tespitleri¹¹⁷ konuya yaklaşımını göstermesi bakımından önemlidir.

Onun ictihad metodunu ve İslamî kaynaklara teşrî' açısından yaklaşımını ifade eden, önce Allah'ın kitabına, sonra Rasûl'ün sünnetine baktığını, daha sonra da sahabe kavillerinden dilediğini tercih ettiğini ifade eden rivayetler mevcuttur. Dolayısıyla metot olarak en son sahabe kavillerini araştırdığı, bunların dışındaki görüşleri bağlayıcı saymadığı anlaşılmaktadır.¹¹⁸

Ebû Hanîfe'nin teşrî'î değer açısından sünnete yaklaşımının doğrudan sistematik olarak tespiti, elimizdeki mevcut kaynaklarla mümkün olmadığı için, ancak onun talebeleri ve müntesipleri tarafından yazılarak nakledilen fıkıh anlayışına bakmakla mümkün olabilmektedir.¹¹⁹ Ebû Hanîfe'nin, hadislerin sübûtu, âhâd haberlerin kabul şartları ve kıyas-hadis ilişkisi konularındaki yaklaşımı ile bildiği hadis sayısı konusunda mevcut polemikler¹²⁰ bir yana, ictihad metodu ve hukuk mantığı açısından meseleye bakıldığında sünnete teşrî'î değer atfetmedeki metot açısından onun diğer mezhep imâmlarından farklı bir usûle sahip olduğu söylenebilir.

Asıl itibariyle bir hukukçu olması münasebetiyle, hukûkî şekle riâyet kaygısından veya metot olarak hukûkî objektifliği esas almasından¹²¹ kaynaklandığı söylenebilecek sayıları fazla olmayan bazı istisnaî kararları dışında¹²² Ebû Hanîfe'nin, ictihadlarında genel itibariyle, pratik çözümü,

¹¹⁷ Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 83-122. Ebû Hanîfe'nin, ehl-i re'y açısından konumu ve sünnete yaklaşımı konusunda ayrıca bk. Apaydın, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisini: Ebû Hanîfe", *İslâmî Araştırmalar*, s. 143-147.

¹¹⁸ Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 66-67. Ebû Hanîfe'nin ictihad metodu için bk. Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 135-138.

¹¹⁹ Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 66-72.

¹²⁰ Ünal, *Ebû Hanîfe*, 49-66; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 135-138.

¹²¹ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, 137.

¹²² Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 83-84, 267.

kolayı, makulü, insan haysiyetine ve maslahata en uygun olanı ve uygulanabilirliği esas almasının yanı sıra sünnetin bağlayıcılığı konusundaki yaklaşımının da ictihad metodunda etkili olduğu söylenebilir.

İlk dönemler açısından, Hz. Peygamber'in tasarrufları ve sünnetin bağlayıcılığı meselesini tetkik edebilmek için, konuyla ilgili beyan ve tasnifler henüz mevcut bulunmadığından, örnek olay ve fetvalardan yola çıkarak sonuçlara ulaşılması zarureti ortaya çıkmaktadır. Bu dönemlerde konuyla ilgili sistematik bir tasnif bulmak zor olmakla birlikte, bazı meselelere yaklaşımlar gerek şahıs, gerek ekollerin konu hakkındaki düşüncelerini tespitiye yardımcı olmaktadır.¹²³

Ebû Hanîfe'den Hz. Peygamber'in tasarruflarının tasnifiyle ilgili doğrudan açıklamalar nakledilmese de, bazı konularda verdiği fetvalarından hareketle böyle bir ayrımın farkında olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra ilgili bölümlerinde detaylı izahı geleceği üzere Ebû Hanîfe'nin, Hind'in, kocası Ebû Süfyân'ın cimri olduğu için kendisi ve çocuklarına yeterince harcama yapmadığından yakınması üzerine Hz. Peygamber'in ona, kocasının malından örfe göre kendilerine yetecek miktar alabileceğini söyleyerek izin vermesi hadisesini¹²⁴ bir fetva tasarrufu olarak değerlendirdiği için, bu rivayetin, kişinin kendine ait olduğunu bildiği bir malı (ayn) veya iflas etmiş borçlusunun malından alacağı miktar kadarını mahkeme kararı olmadan ele geçirmesinin hükmü (*mes'ebetü'z-zafer*) konusunda genel bir izin ifade ettiği görüşünde olmakla birlikte, kişinin, sadece alacağı ile aynı cins olan bir malı ele geçirdiği takdirde el koyabileceğini; ancak farklı cins bir malı alamayacağını; ayrıca bu işleme konu olan maldan kastın alış-veriş akdindeki bayiin mülkiyetinden çıkan mal olmayıp, *vedî'a* ve *ariyet* akitlerindeki ya da çalınmış ve gasp edilmiş mallardaki gibi, asıl sahibinin mülkünden çıkmamış mallar olduğunu

¹²³ Örnekler için bk. Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 69-71.

¹²⁴ Buhârî, "Buyû", 95; "Nafakât", 9-14, "Ahkâm", 28; Müslim, "Akziye", 7; Ebû Dâvûd, "Buyû", 79; Nesâî, "Kazâ", 31.

söyleyerek bu izni sınırlandırdığı görülmektedir.¹²⁵ Yine Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in, savaşta düşmanını öldürenin, onun üzerindeki eşyalara sahip olacağı (*seleb*) sözünden¹²⁶ çıkan hükmün, savaşa katılan her Müslüman'ın bütün zamanlarda hakkı olan bir şey mi, yoksa devlet başkanı (*imâm*) veya komutanın iznine bağlı bir durum mu olduğu konusundaki ihtilafta, bunu Hz. Peygamber'in imâmet tasarrufuna dayalı bir uygulama olarak değerlendirerek, böyle bir izin olmadıkça askerin buna kalkışamayacağı görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır.¹²⁷ Ayrıca Ebû Hanîfe'nin, ölü arazinin ihyası (*ihyâ-i mevât*) meselesinde, Rasûlullah'ın “Ölü (*mevât*) bir araziye ihyâ (*imar*) eden ona sahip olur”¹²⁸ hadisini ve bu konuda Hz. Peygamber'in kendi dönemindeki tatbikatlarını, imâmet tasarrufuna dayalı uygulamalar olarak değerlendirdiği; dolayısıyla da devlet başkanının izni olmaksızın, ölü arazinin ihyâ edilemeyeceği görüşüne vardığı rivayet edilmektedir.¹²⁹ Bu ve benzeri fetvalar göstermektedir ki Ebû Hanîfe sünneti Hz. Peygamber'in tasarrufları açısından da değerlendirmeye tâbî tutmaktadır.

Aynı şekilde **İmâm Mâlik b. Enes**'in (v. 179/795) de Ebû Hanîfe'de olduğu gibi, Hz. Peygamber'in tasarrufları konusunda doğrudan açıklamaları bulunmasa da, bazı fetvalarından hareketle onun da böyle bir ayırımın farkında olduğu söylenebilir. Nitekim Karâfî (v. 684/1285), İmâm Mâlik'in, Hz. Peygamber'in tasarruflarında hâkim karakterin ve baskın unsurun fetvâ (tebliğ) tasarrufu olduğu görüşünü taşıdığını nakletmektedir. İmâm Mâlik'in, yukarıda zikri geçen Hind'in, kocasıyla ilgili talebine Hz. Peygamber'in cevabını kazâî bir hüküm olarak değerlendirdiği için -farklı nakiller bulunmakla birlikte- kişinin kendine ait olduğunu bildiği bir malı

¹²⁵ İlgili tartışmalar için bk. İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, II, 75-79; Karâfî, *el-İhkâm*, s. 112-115; Keversî, M. Zâhid, *en-Nüketü't-tarîfe*, s. 238-240.

¹²⁶ Mâlik, *Muvatta*, “Cihad”, 18; Buhârî, “Humus”, 18, “Mağâzî”, 54; Müslim, “Cihad”, 42; Tirmizî, “Siyer”, 13.

¹²⁷ İlgili tartışmalar için bk. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 45, 47; a.mlf., *el-Harâc*, s. 214; Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 231-233; Mevsilî, *el-Muhtâr*, IV, 132-133..

¹²⁸ Ahmed, *Müsned*, VI, 307, 320; Dârimî, “Buyû”, 15; Buhârî, “Ahkâm”, 20, “Hiyel”, 15; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 37; Tirmizî, “Ahkâm”, 38.

¹²⁹ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 69-70; Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, s. 410; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, III, 66-67; Karâfî, *el-İhkâm*, s. 109-111.

veya alacağını alması meselesinde (*mes'ebetü'z-zafer*), mahkeme kararı olmadan hiç kimsenin böyle bir hakkı olamayacağı görüşüne vardığı rivayet edilmektedir.¹³⁰ Savaşta düşmanını öldürenin, onun üzerindeki eşyalara sahip olması (*seleb*) meselesine gelince, İmâm Mâlik'in esas itibariyle böyle bir uygulamaya karşı olduğu; ancak hadisi terk etmemek için devlet başkanının savaşı kazanmaya teşvik vb. maslahatlar gördüğü durumlarda uygulayabileceği; maslahatın gerektirmediği durumlarda ise uygulamaması gereken bir imâmet tasarrufu olarak yorumladığı ifade edilmektedir.¹³¹ Ölü arazinin ihyası konusunda ise, İmâm Mâlik'in Hz. Peygamber'in baskın vasfının *tebliğ* tasarrufu olduğu gerekçesiyle ilgili hadisi fetvâ tasarrufu sonucu söylenmiş sayarak, devlet başkanının iznine gerek kalmaksızın, isteyenin ölü araziye ihyâ edebileceği görüşüne vardığı; ancak imâmet tasarrufuna dayalı olarak değil de, şehre yakın bölgede bulunan arazilerin, insanlar arasında tartışmaya ve fitneye sebebiyet verebileceği kaygısıyla, sadece yöneticilerin müsaadesiyle ihyâ edilebileceği görüşünde olduğu da nakledilmektedir.¹³²

İlk dönemlerde hadisler konusunda seçici davranıldığı; Müslümanların uygulamasıyla onaylanan veya âlimler arasında meşhur olan hadislerin dikkate alındığı; nitekim Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) âhâd haberlere karşı uyarıları ile meşhûr sünnete teşviklerinin¹³³ veya Evzâî'nin, önceki âlimlerin uygulamalarına yönelik vurgusunun buna işaret ettiği tespitleri¹³⁴ de önem arz etmektedir. Ayrıca tabiîn döneminde hadis rivayetlerinin, mesela bazı hadislerin dört halifenin uygulamasına aykırı sayılması vb. açılardan ihtilaf sebebi olduğu da görülmektedir.¹³⁵

Ayrı araştırmalara ve derinlemesine tahlillere ihtiyaç duyan ilk dönem sünnet-hadis ilişkisi konusunda, meselenin önemi hakkında fikir

¹³⁰ İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, II, 75-79; Karâfî, *el-İhkâm*, s. 112-115; Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe*, s. 238-240.

¹³¹ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 116-119.

¹³² Karâfî, *el-İhkâm*, s. 109-111; a.mlf., *el-Furûk*, I, 222.

¹³³ Ebû Yûsuf'un sünnete yaklaşımı için bk. *er-Redd*, s. 24-37.

¹³⁴ Ahmed Hasan, *İslam Hukuku*, s. 53.

¹³⁵ Ahmed Hasan, *İslam Hukuku*, s. 52.

vermesi amacıyla, dönemin tartışmalarını yansıtan Ebû Yûsuf'un bu konudaki kanaatlerinden bir kısmına işaret edilmesi de yerinde olacaktır. Ebû Yûsuf'un, meşhûr sünneti ve fakihler arasında meşhûr olan hadisleri teşvik ettiği, bunlara aykırı olan âhâd haberlerden sakındırdığı; yine onun, Evzâ'î tarafından savunulan öncekilerin uygulamalarının (*medat es-sünne*) esas alınması hakkında, kaynağı bilinmedikçe bir sünnetin kabul edilemeyeceği, halk arasında değil, fıkıh ve ilim anlayışına sahip kişiler (*ehlü'l-fikh* ve *ehlü'l-ilm*) arasında meşhûr olmasının şart olduğunu savunduğu tespitleri önem arz etmektedir.¹³⁶ Ancak Ebû Yûsuf'un, öncelikle sünnetin kaynağının, kendisiyle amel edilmesinden dolayı Müslümanlar arasında meşhûr ve onlar tarafından uygulanan Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu söyleyerek, sadece uygulanır olmayı yeterli görmeyip, Hz. Peygamber'e dayanmasını şart koştuğu anlaşılmaktadır. Nitekim Evzâ'î'nin, bir kısmı Hz. Peygamber'e, bir kısmı siyâsî liderlerin uygulamalarına dayalı olarak, Müslümanlarla beraber savaşa iştirak etmiş olan kadın ve zimmîlere belirli bir pay verilmesi gerektiği iddiasını Ebû Yûsuf, -Ebû Hanîfe'nin görüşünü destek sadedinde birçok hadis zikrettikten sonra- "bu konuda hadis çoktur, sünnet de meşhurdur"¹³⁷ diyerek, Evzâ'î'nin ileri sürdüğü hadisleri, fukahâ tarafından bilinmediği ve birçok hadîse de ters düşerek şaz kaldığı; ayrıca bu konuda sadece uygulamanın yeterli olmadığı gerekçeleriyle reddetmektedir. Dolayısıyla onun, Kur'ân'a ve meşhur sünnete aykırı hiçbir hadisi kabul etmeyip sadece bunlarla uyum içerisinde olan hadislere bağlanılmasını tercih ettiği anlaşılmaktadır.¹³⁸ Ebû Yûsuf'a göre, haram ve helal konusundaki hükümler, "insanlar bunu yapa gelmektedirler" gibi ifadelere dayanılarak verilemez, -çünkü insanlar helal olmayan ve yapmamaları gereken pek çok şeyi yapmaktadırlar- ancak Hz. Peygamber'e ve ilk dönem fıkıh ehli kimselerin uygulamalarına dayanılarak yapılabilir.¹³⁹ Bununla birlikte, Irak ekolünün Kur'ân'da hükmü geçmeyen

¹³⁶ Ahmed Hasan, *İslam Hukuku*, s. 134.

¹³⁷ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 38.

¹³⁸ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 24-37.

¹³⁹ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 76. Konu hakkında bilgi ve tespitler için bk. Ahmed Hasan, *İslam Hukuku*, s. 134-137.

bir hususta *helâl-haram* terimlerini kullanmama konusundaki titizlikleri de dikkate alındığında,¹⁴⁰ her ne kadar meselenin bir açıdan da delâlet ve sübût konusundaki kat'iyet ve zanniyetle ilgili olduğu varsayılsa bile, ehl-i re'yin sünnet (hadis) ile Kur'ân'ı bağlayıcılık açısından eşit saymadıklarını söylemeyi mümkün kılmaktadır.

İlk dönemin değerlendirilmesinde, hicrî ikinci asrın son çeyreğinde sünnet üzerine tartışmaların odağında bir kişi olan Şâfiî'nin konuyla ilgili görüşlerine temas edilmesi yerinde olacaktır.

İmâm Şâfiî (v. 204/820), Hz. Peygamber'in sünnetinin, Kur'ân karşısındaki konumu açısından üç nevi olduğunu söylemektedir.¹⁴¹

1- Allah'ın Kur'ân'da açık bir şekilde bildirdiği bir hükmü, Hz. Peygamber'in de Allah'ın bildirdiğiyle aynı (veya benzer) şekilde beyan etmesidir.

2- Hz. Peygamber'in, Allah'ın Kur'ân'da mücmel olarak indirdiği bir hükümde maksut olan manayı, Allah adına beyan etmesidir.

Şâfiî'ye göre yukarıda geçen bu iki kısımdaki Allah'ın Kitab'ı ile birlikte Hz. Peygamber'in sünnetinin beyan açısından beraber bulunmaları, a) Hz. Peygamber'in Allah'ın indirdiği şekliyle ona tâbî olması ve b) Kitab'ın mücmel olan hükmünü Allah'ın murad ettiği manaya uygun şekilde O'nun adına Hz. Peygamber'in beyan etmesi anlamına gelir. Her iki durumun da sünnetin Kitâb'a tâbî olduğunu ve bu iki konuda ihtilafın söz konusu olmadığını kaydeder.¹⁴²

3- Hakkında Kur'ân'da hiçbir bildirim bulunmayan konularda Hz. Peygamber'in sünnetler vazetmesidir. Allah'ın açıktan bir hükmünün bulunmadığı durumlar Hz. Peygamber'in bu sünnetleri, "*Hiç şüphe yok ki sen doğru yolu göstermektesin, göklerin ve yerin yegâne sahibi olan Allah'ın yolunu*"¹⁴³ ayetinin delaletiyle Allah'ın hükmü (verdiği yetki) ile

¹⁴⁰ Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 72-73.

¹⁴¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 80-81. Şâfiî'nin, sünnetle ilgili tasnifini tablo halinde görmek için bk. Tablo: I.

¹⁴² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 80.

¹⁴³ Şûrâ (42), 52-53.

vazettiğini söyleyen İmâm Şâfiî, bu tür sünnetler hakkında kendi devrinde dört çeşit yaklaşım olduğunu nakleder:

a) Hakkında Kur’ân hükmü bulunmayan konularda Allah’ın, Hz. Peygamber’e sünnet koyma yetkisi verdiğini savunanlar: Onlara göre bunun delili, Allah’ın Hz. Peygamber’e itaati farz kılması ve ezelf ilmiyle onun, rızasına uygun işlere muvaffak edeceğini bilmesidir.

b) Hz. Peygamber ancak Kitâb’ta aslı olan konularda sünnetler koyduğunu savunanlar: Namazı farz kılan ayetlerdeki asla dayanarak onun nasıl kılınacağını ve sayılarını beyanı, “*Ey iman edenler! Karşılıklı rızâyâ dayanan ticaret dışında mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin*” ve “*Allah alım-satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır*” ayetlerindeki asla dayanarak alım satım işleri ve diğer konularla ilgili koyduğu sünnetleri buna örnektir.¹⁴⁴

c) Allah’tan Hz. Peygamber’e bir elçi (melek) gelerek ona bu sünnetleri öğretmiş dolayısıyla sünnetler Allah’ın emriyle konulmuştur, diyenler.

d) Hz. Peygamber’in koyduğu her sünnet onun kalbine ilham edilmiştir. Onun sünneti Allah tarafından kalbine ilham edilen *hikmet*dir.

İmâm Şâfiî bu yaklaşımlardan herhangi birini tercih ettiğini gösterecek bir ifadede bulunmamaktadır. Onun asıl vurgulamak istediği nokta, Allah, Peygamberine itaati farz kıldığı için ve Peygamber’in sünneti ister Kur’ân’da okunan bir ayetle farz kılınmış bir hükmü açıklasın, isterse Kur’ân’da yer almayan bir hükümle ilgili olsun netice itibariyle Allah’ın hükmü ile Rasûl’ün hükmü farklı şeyler olmadığından, bu sünnetlerin her halükârda bağlayıcı olduğudur.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Daha sonra değinileceği üzere Şâtübî de kendi döneminde bu ve benzeri yaklaşımları zikrederek, sünnetin mutlaka Kur’ân’da bir aslının bulunduğu ve mana itibariyle Kur’ân’da mündemiç olduğu görüşünü tercih etmektedir.

¹⁴⁵ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 82. Sünnet-vahiy ilişkisi açısından Şâfiî’nin konuya yaklaşımı, vahye iki anlam yükleyerek bu iki anlam arasında bağ kurmak sûretiyle, sünnetin Kur’ân vahyi gibi olmasa da ondan farklı bir tür vahiy olan ilham ürünü kabul etmek; Rasûlullah’ın insan oluşunu neredeyse

Şâfiî, *el-Ümm* adlı eserinin bazı bölümlerinde bir kısım örnekleri incelerken sünnetin kısımları konusuna da değinmektedir. Mesela, eşlerin ayrılığına sebep olan konular içerisinde *li'ân* meselesinden bahsederken, Hz. Peygamber'in kendisine başvuru kazâi meselede vahiy beklediğini söyleyerek, gerek bu olayda, gerek diğer tüm olaylarda Hz. Peygamber'in, Allah'ın izniyle (*bi-emri'llâh*) hüküm verdiğini, Allah'ın ona emrinin ise, ya tilâvet edilen vahiy (yani Kur'ân) ya da "şöyle yap" şeklinde Allah tarafından gönderilen bir elçi ile gerçekleştiğini ifade eder. Ayrıca Şâfiî Kur'ân'da zikredilen *hikmetin*¹⁴⁶ sünnet olduğunu vurguladıktan sonra, sünneti, Allah'ın Kitâbı'nda kastettiği mana üzerine sınırlandırma veya umuma hamletme şeklinde Hz. Peygamber'in beyanı ve Allah'ın ona ilham ettiği hikmet -ki peygamberlere yapılan ilham vahiydir- olmak üzere iki kısma ayırır. Kaynağı bakımından sünneti, vahiy, vahye dayalı beyan ve Allah'ın, hikmetinden ilham ettiği bir emir olarak değerlendirenleri nakleden Şâfiî, sünnetin, zikredilen bu dört durumun dışında olmayacağını ve her halükârda Allah katından insanları bağlayıcı bir hüküm taşıdığını savunarak, onların görüşlerini benimsediği intibaini vermektedir.¹⁴⁷

Hz. Peygamber'in belirli süre bekledikten sonra gelen vahiy çerçevesinde *mülâ'ane* olayı ile ilgili olarak, eşlerin ayrılması (*firkat*), çocuğun nesebinin nefyi ve mehrin kocaya geri verilmeyeceği konularında temel sünnetleri koyduğunu söyler. Hz. Peygamber'in "*ikinizden biri yalan söylüyor*" diyerek çocuk doğduktan sonra derhal kendisine getirilmesini istemesi; daha sonra kendisine getirilen çocuğun, iddia edilen kişiye benzediğini görünce kadının yalan söylediğinin ortaya çıkması üzerine "*eğer Allah'ın (lian konusunda indirdiği bu) hükmü olmasaydı olay açıldı*"

görmezlikten gelerek, hatta eserlerinde Medine'de vuku bulan tozlaştıranak hurmaların aşılmasındaki Hz. Peygamber'in "*siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz*" sözünden hiç bahsedilmemesi; Kur'ân vahyini sünnet vahiyyle birleştirilmesi ve hatta ilâhî olanla beşerî olanı birleştirmeye sebep olacak derecede, ikisini bağlayıcılık açısından aynı derecede sayması; ehl-i hadis safında yer alarak hadisleri lafız ve delâlet açısından Kur'ân ayetleri gibi değerlendirmesi; icthadı kıyasa indirgemesi; sünneti, bağlayıcılık gücü Kitab'ın gücünden az olmayan bir nass olarak belirledikten sonra onun hüccet oluşu ve delalet derecelerini icmâ temeline dayandırarak, onu neredeyse icmâ mertebesine çıkarması vs. açılarından tenkit edilmiştir. Bk. Nasr Hâmîd Ebû Zeyd, "İmâm Şâfiî ve Ortayol İdeolojisinin Tesis", s. 89-148.

¹⁴⁶ Nisa (4), 113.

¹⁴⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 329-330.

ifadesinden hareketle, Hz. Peygamber'in, delalet yoluyla kocanın doğru söylediği ortaya çıkmasına rağmen, zahir hükmü uyguladığını ifade eder. Bunun, Hz. Peygamber'in kazâî bir hükmü olduğunu ve bu durumlarda zahire göre hüküm verdiğini “*Ben ancak bir beşerim! Bana davalarla geliyorsunuz. Muhtemeldir ki bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben ondan dinlediğime dayanarak onun lehinde hükmederim. Bu şekilde ben her kime kardeşine ait bulunan bir hakkı alıp verirsem sakın onu almasın; zira ona ateşten bir parça vermiş olurum*”¹⁴⁸ hadisini zikrederek delillendirir. Burada Hz. Peygamber'in aslında vahye dayalı olarak yargısal olayların asıllarını bildiğini îmâ etmek üzere, münafıklara da zahire göre davranmasını delil getirir.¹⁴⁹ İmâm Şâfiî, Hz. Peygamber'in beşer olarak bir davranışta bulunabileceğini kabule gönülsüz görmektedir. Bütün bunlarla birlikte Şâfiî'nin, *el-Ümm*'ün “Akdiye” bölümünde, zâhire göre hüküm verme konusunu işlerken, yukarıdaki hadisi zikrederek, bunun, Hz. Peygamber'den sonra gelen bütün herkesin zahire göre hüküm vermesine delil olduğunu söyledikten sonra, devlet başkanının hükmünün helâli haram, haramı helâl kılamayacağına da işaret ettiği görülür. Allah'ın özel seçerek vahiy gönderdiği ve kendisine verilen bu yetkiye dayalı olarak kazâî işleri en iyi bilen bir kulu olmasına rağmen Hz. Peygamber'in dahî zahire göre hüküm verdiğini söyler.¹⁵⁰

Hz. Peygamber'den sonra gelen hâkimlerin ictihadından maksadın, Kitap, sünnet ve icmâya dayalı ictihadlar olduğunu, değilse ictihadın başlı başına bir delil olmadığını söyleyen Şâfiî, ancak Kur'ân ve sünnetten bir asla dayalı ictihadın geçerli olabileceğini savunarak ictihadi kıyasa indirgemmiştir.¹⁵¹

Şâfiî, *el-Ümm* kitabında sünnetin hücciyetini ispata ayırdığı “cimâ'u'l-ilm” bölümünün sonunda, Hz. Peygamber'in nehiyelerinin teşrî'î değerini (vasfını) belirlemek üzere bazı örnekler üzerinde durmuştur. Hz.

¹⁴⁸ Buhârî, “Mezâlim”, 17; Müslim, “Akzıye”, 5.

¹⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, VI, 332.

¹⁵⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 493.

¹⁵¹ Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 496-498.

Peygamber tarafından yapılan nehiylerin, o nehyi tahrîmin dışına çıkaracak; içine giren tüm durumları değil de bir kısmı kastettiğine ya da tenzihen keraheti, edep ve tercihi kastettiğine dair bir delil bulunmadıkça, tamamının haramlık ifade ettiğini söylemektedir. Hz. Peygamber'in bizzat kendisinden bir delalet veyahut ümmetin üzerinde ihtilaf etmediği bir durum olmadıkça, onun nehiyleri arasında fark görmeyeceğini (hepsini tahrîme hamledeceğini) ifade eden Şâfiî, Hz. Peygamber'in nehiyelerinden haramlık bildiren örnekler verir. Eşit ve peşin olmadıkça ürünlerin takas sistemiyle alınıp satılması; bir akit içerisinde iki akdin yapılması; para cinsinden olan şeylerin karşılıklı satımında iki taraf ayrılmadan teslim edilmemesi; alış-verişte aldatmanın (*garar*) bulunması vb. uygulamalar, Şâfiî'ye göre hakkında Hz. Peygamber'in nehyi bulunması ve bu nehyin haramlık bildirmesi sebebiyle hukuken geçersiz sayılır.

Hz. Peygamber'in nehiyelerinin hepsini tek bir konumda (haramlık) değerlendirmesinin sonucu olarak nehyedilen *mut'a nikâhı* ve *şiğârı* (berdel/kız kardeşini kendine nikâhlamak şartıyla birine kardeşini vermek vb.) da hukuken geçersiz sayan Şâfiî, nikâh konusunda başka bir örnek üzerinden konuyu tartışmaya açar. Hz. Peygamber'in “*Sizden hiç kimse, kardeşinin evlilik teklifi üzerine teklifte bulunmasın*”¹⁵² hadisi ile Fâtıma bt. Kays hadisi arasını uzlaştırma yoluna gitmiştir. Halbuki rivayetin lafzına bağlı kalarak bu tür nikahı da geçersiz saymalıydı. Diğer rivayet şu şekildedir: Hz. Peygamber, Fâtıma bt. Kays'tan, iddeti bittiğini (ve yapılan teklifleri) kendisine haber vermesini istemişti. Fâtıma da Muâviye ve Ebû Cehm'in kendisine talip olduklarını söyleyince Hz. Peygamber “*Muâviye malı olmayan fakir biridir; Ebû Cehm ise sopasını sırtından indirmez*”¹⁵³; *sen Üsâme b. Zeyd ile evlen*” buyurmuşlar; Fâtıma Hz. Peygamber'in ısrarı üzerine Üsâme ile evlenmiş ve mutlu bir hayat sürdürdüğünü söylemiştir.¹⁵⁴ Bu rivayeti değerlendirirken Şâfiî, bu hadiste Müslüman kardeşinin teklifi

¹⁵² Buhârî, “Nikâh”, 46; Müslim, “Nikâh”, 37-39.

¹⁵³ Bu ifadenin iki yorumu vardır: Birinci teville göre Ebû Cehm'in, çok yolculuk yapan biri olduğu ifade edilmek istenmiş; ikinci teville göre ise onun, kadınlara karşı sert ve şiddetli biri olduğu anlatılmak istenmiştir.

¹⁵⁴ Müslim, “Talâk”, 36; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 39.

üzerine bir teklif durumu söz konusu olmadığını, Hz. Peygamber'e istişare etmek üzere gelmesinin gösterdiği üzere, Fâtıma bt. Kays'ın henüz iki teklif konusunda karar vermediğini; eğer karar vermiş olsaydı Hz. Peygamber'in ona üçüncü bir kişiyi -Allah bilir- teklif etmeyeceğini söylemektedir.¹⁵⁵ Ancak burada Hz. Peygamber'in bazı tasarruflarının arabuluculuk ve tavsiye niteliği taşıdığından hiç söz etmemektedir. Nitekim Berîre ile ilgili olayı nakledip, ondan çeşitli hükümler çıkardığı halde, onun Hz. Peygamber'in arabulucu olduğunu ifade ettiği bölümünden de hiç bahsetmediği görülmektedir. Bütün bunlardan hareketle Şâfiî'nin, Hz. Peygamber'in beşerî yönünü ön plana çıkarmama gayreti içinde olduğu sonucuna varılabilir.

Ayrıca Şâfiî, Hz. Peygamber'den yemek yerken kişinin önü haricinde yememesi¹⁵⁶ ve konaklama esnasında yolların ortasına konaklanmaması nehiyelerini değerlendirerek, bunların bizâtihî yemeği ve yolu haram kılmadığını; ancak bilerek muhalefet edenin günahkâr olacağını söyler. Buna, kişinin, kendi mülkünde veya hiç kimsenin mülkü olmayan bir yerde birini mubah olan bir şeyi yapmaktan menettiğinde, bunun ihtiyârî bir durum olup hiç kimsenin bunu yapmasının uygun olmayacağını; şayet kasten yaparsa o emre asi olmuş sayılacağını; ancak hakkı olan veya kendisine mubah olan şeyin haram olmayacağını delil getirir.¹⁵⁷

Şâfiî'nin, sonraki dönem âlimler gibi sünneti bağlayıcılık açısından tasnif etmesini beklemek hatalı olur. Çünkü onun asıl amacı, sünnetin hüccet değerini ispat etmek ve hadisi, sünnetin en açık kaynağı sayarak, ikisini aynı mertebede değerlendirmektir. Onun bu düşüncesinin oluşumunda yaşadığı çevrede sünnet karşıtı faaliyetlerin yaygınlığının etkisi olduğu söylenebilir. Bu sebeple de Hz. Peygamber'in beşerî yönüne vurgu yapan rivayetleri gündeme getirmekten imtina etmiş olabilir. Onun, sünnetin bağlayıcılık değeri hakkındaki düşüncesine ulaşmanın bir yolu,

¹⁵⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 51-53.

¹⁵⁶ “*Tirit, ortasından yenmez*”, “*gece konakladığımızda yolun ortasına konaklamayın*” hadisleri için bk. Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 55.

¹⁵⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 54-55.

yukarıda zikredilen olaylar hakkındaki düşüncesine başvurmadır. Şâfiî, Hz. Peygamber'in ihyâ-i mevâtla ilgili (“*Ölü (mevât) bir araziye ihyâ (imar) eden ona sahip olur*”) sözü; Hz. Peygamber'in, savaşta düşmanını öldürenin, onun üzerindeki eşyalara sahip olacağı (*seleb*) ifadesi ve Ebû Süfyân'ın karısı Hind'in başvurusuna cevabı konularındaki örneklerin hepsini Hz. Peygamber'in tebliğ ya da fetva tasarrufuna dayalı olduğu yönünde yorumlaması, bu tür tasnife razı olmadığı izlenimi vermektedir. Sünnet konusundaki düşünce sistemini, itaat, ittiba ve beyan üzerine kuran Şâfiî, her durumda sünnetin bağlayıcılığına vurgu yapmayı tercih etmiştir.

Şâfiî'nin anlama sisteminde Hz. Peygamber'in konumu, onun yukarıda zikredilen beyan çeşitleriyle ilgili açıklamalarındaki hiyerarşik sıralamada açıkça görülmektedir. Onun beyan teorisinin bir açıdan, Allah'ın doğrudan beyanı; keyfiyetini Peygamberine açıklattığı hususlar; açıklamasını doğrudan Hz. Peygamber'e bıraktığı durumlar -ki Şâfiî bunları nass kavramı içerisinde mütalaa etmektedir- yanında Allah'ın Rasûlü'nden başkası için mümkün olan ictihad (istidlal) olmak üzere dört kısmı içerdiği görülmektedir. Şâfiî'nin Hz. Peygamber için istidlâlî öngörmemesi, Peygamber'in tüm açıklamalarının vahiy kaynaklı olduğu yönünde kanaati bulunduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir.¹⁵⁸

Hicrî ilk iki asırda her ne kadar Hz. Peygamber'in tasarruflarının tasnifi veya sünnetin teşrî'î değer açısından ayrımı ile ilgili doğrudan açıklamalar bulunmasa da gerek ehl-i hadis ve ehl-i re'y farklılaşması, gerekse mezhep imâmlarının metotlarında konuyla alâkalı zihnî bir şuurun bulunduğunu söylemek mümkündür. Doğal olarak bu konuya yaklaşım tarzı da tâbi olunan ekol ve metoda göre farklılık arz edecektir. İlk dönem yaklaşımıyla ilgili bu kısa izahtan sonra, tespit edilebildiği kadarıyla hicrî üçüncü asırdan, son iki yüzyıla kadarki süre içerisinde tez konusuyla alâkalı doğrudan fikir ve kanaat belirten bilginlerin görüşlerine geçilecektir.

¹⁵⁸ Apaydın, “Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, *Marife*, s. 15-17.

Burada Şu da ifade edilmelidir ki, tâbiîn dönemi sonrasında, özellikle hadislerin tasnifi devrinde, ehl-i hadise mensup bazı âlimlerin, konuyla ilgili bir takım kanaatleri olduğu anlaşılmaktadır. İlmî disiplin olarak asıl amacı hadislerin kaynağa aidiyeti ve mevsukiyeti üzerinde çalışmalar yapmak olan hadisçilerin, bir kısım tasnif tercihlerinde, dolaylı açıdan bağlayıcılık unsurunun da göz önünde bulundurdukları görülmektedir. Mesela bu bağlamda Buhârî'nin (v. 256/869) *es-Sahîh*'ini hazırlarken hadislerin bölüm girişlerine koyduğu başlıkların (terâcîm), bilinçli fikhî tercihleri gösterdiği; dolayısıyla hadislerin bağlayıcılığı açısından da bazı kriterleri barındırdığı söylenmektedir.¹⁵⁹ Yine Buhârî'den daha geç dönemde İbn Hibbân (v. 354/965) tarafından yapılan, Hz. Peygamber'in emirleri, nehiyleri, verdiği haberler, mubah kıldıkları ve fiilleri şeklindeki beşli ayırım da bu çerçevede değerlendirilebilir.¹⁶⁰ Ancak ehl-i hadis tarafından yapılan bu ve benzeri çalışmaların, hadisleri doğrudan bağlayıcılık açısından değerlendirmeye yönelik olmayıp, çoğunlukla hadislerin kolay bulunması, ezberlenmesi veya derli toplu şekilde bir konu altında tolanması amacına matuf olduğu söylenebilir. Bir de ehl-i hadisin genel yaklaşımının hadisleri bağlayıcılık açısından tasnife tabî tutmaya elverişli olmadığı unutulmamalıdır.

¹⁵⁹ Değerlendirme için bk. Güner, Osman, "Tarihsel Süreçte Sünnetin Bağlayıcılığı Olgusuna Buhârî'nin Fıkhu'l-Hadîsi Özelinde Bir Bakış", *Marife*, s. 29-48.

¹⁶⁰ İbn Hibbân'ın mevcut baskılarında orijinal tasnifi değil de, İbn Belaban tarafından yapılan *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* isimli fıkıh bablarına göre düzenlenmiş şekli bulunmaktadır. Bununla birlikte matbu eserin girişinde İbn Hibbân'ın orijinal tasnifi detaylı bir şekilde açıklanmaktadır (s. 67-108). Tasnifin değerlendirmesi için bk. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, 87-90; Görmez, *Metodoloji*, s. 69-73.

B- MEZHEPLERİN TEŞEKKÜLÜNDEN SONRAKİ ÂLİMLERİN KONUYA YAKLAŞIMI

Araştırmanın bu kısımda özellikle Hz. Peygamber'in tasarrufları ve sünnetin teşrî' değeriyle ilgili olarak, doğrudan beyanları bulunan âlimlerin konuyla alâkalı görüşlerine değinilecektir. Genel itibariyle bu âlimlerin sadece konuyla alâkalı görüşleri nakledilecek olup, diğer konulardaki kanaatleri konusuna değinilmeyecektir. Dolayısıyla bu kısım, Hz. Peygamber'in tasarrufları ve de sünnetin teşrî' bakımından değeri ile sınırlı bulunmaktadır.

1- İbn Kuteybe (v. 276/889)

Hayatının büyük kısmını Abbâsîler'in en parlak döneminde, dinî ve felsefî tartışmaların merkezi olan Bağdat'ta geçiren, dil, edebiyat, Kur'ân ilimleri, hadis ve tarih sahalarındaki eserleriyle tanınan İbn Kuteybe'nin,¹⁶¹ sünneti, sırf vahye dayalı olup bütün ümmet için bağlayıcı teşrî' ifade edenler; Hz. Peygamber'e *tefvîz* edilip ona sünnet koyma ruhsatı tanınanlar ve bağlayıcı olmayıp terakkiye götürenler olmak üzere üç kısma ayırdığı görülmektedir.

İbn Kuteybe, Mu'tezile âlimlerinin muhaddislerle ilgili ithamlarını cevaplandığı "*Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*" adlı eserinde bu konuyu şöyle izah eder:¹⁶²

"Bize göre sünnet üç çeşittir:

1- *Cibrîl'in getirdiği sünnet. "Bir kadın halası veya teyzesi üzerine nikâhlanamaz";¹⁶³ "nesep bakımından (evlenilmesi) haram olanlarla, süt (emme yoluyla doğan akrabalık) bakımından da (evlenilmesi) haram olur";¹⁶⁴ "bir veya iki defa süt emmeyle (evlilik*

¹⁶¹ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, s. 280-283; Yazıcı, Hüseyin, "İbn Kuteybe", *DİA*, XX, 145-149.

¹⁶² İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s.183-186 (alıntıda tarafımızdan bazı vurgu ve ihtisarlar yapılmıştır). İbn Kuteybe'nin tasnifini tablo halinde görmek için bk. Tablo: II.

¹⁶³ Buhârî, "Nikâh", 28; Müslim, "Nikâh", 37-39.

¹⁶⁴ Buhârî, "Nikâh", 22; Müslim, "Rada", 1-2.

için) haramlık hükmü cereyan etmez”¹⁶⁵ ve “diyet âkileye (kişinin baba tarafından akrabalarına) aittir”¹⁶⁶ gibi küllî esaslar içeren hadisler bu nevidendir.¹⁶⁷

2- *Allâh'ın Hz. Peygamber'e sünnet koyma yetkisi verdiği ve bu hususta re'yini kullanmasını emrettiği sünnet.* Bu tür sünnet açısından Hz. Peygamber, illete bakarak veya mazereti esas olarak dilediği kişiye (genel kuraldan istisna ile) ruhsat verebilir. Mesela ipek (giymeyi) erkeklere haram kılmakla beraber, Abdurrahman b. Avf'a hastalığı sebebiyle müsaade etmesi; Mekke hakkında “otu koparılmaz, ağacı kesilmez” buyurduktan sonra Hz. Abbâs'ın “izhir hariç olsa Ey Allah'ın Rasûlü! Çünkü biz onu kabirlerimizde (veya evlerimizde) kullanmaktayız” demesi üzerine Rasûlullah'ın “*Pekâlâ, izhir hariç (olsun)*” demesi bu nevidendir. Eğer Allâh Mekke'nin bütün ağaçlarının kesilmesini haram kılmış olsaydı, Rasûlullah'ın, Hz. Abbâs'ın izhiri istisna etme iradesine muvafakat etmezdi. İşte bu, Allah'ın Hz. Peygamber'e maslahata uygun gördüğü şeyleri (genelleme veya istisna etme şeklinde) mubah kılma yetkisi vermesinden dolayıdır. Burada Mekkelilere olan faydasından dolayı Hz. Peygamber izhir otunun koparılmasını mubah kılmıştır; “*(Mekke'nin) feth(in)den sonra hicret yoktur*” buyurduktan sonra “*Amcamın aracılığı sebebiyle senin hicretini kabul ediyorum, (aslında) hicret sona ermiştir*” diyerek bir kişinin fetihten sonra hicretini istisnâî olarak kabul etmesi de aynı şekilde bu sünnet nevidendir. Şayet bu hususta nâzil (olan değişmez bir hüküm) olsaydı bu konuda aracılık caiz olmazdı; “*Eski topraklar (mevât) Allâh'a ve Rasûlü'ne aittir. (Bu hükmü istisna ediyorum) Bu topraklar benim tarafımdan size verilmiştir. Kim ölü bir araziye ihyâ ederse o arazi onundur*” buyurması; “*Eğer baştan böyle olacağını bilseydim ihrama, umreye niyet ederek girerdim (ve temettü haccı yapardım)*” sözü; yatsı namazı hakkında “*Eğer ümmetime meşakkat*

¹⁶⁵ Müslim, “Rada”, 17-23.

¹⁶⁶ Tirmizî, “Diyât”, 19.

¹⁶⁷ Kanaatimizce örnek olarak verilen bu hadislerin doğrudan vahiy yoluyla gelmesi zorunlu değildir. Şatubî'nin de ifade ettiği gibi, bu tür hükümleri Rasûlullah'ın, Kur'ân'ın genel esaslarından veya konuyla ilgili ayetlerden çıkarmış olması da ihtimal dâhilindedir.

vermeyeceğini bilseydim, bu namazın vaktini şu an içinde bulunduğum (gecenin son kısmı) olarak belirlerdim” buyurması; ayrıca kurban etlerinin üç günden fazla biriktirilerek saklanmasını, kabir ziyaretini ve içki saklamak için kullanılan kaplardaki nebizi (şıra) içmeyi yasakladıktan sonra... (Gerekçelerini zikrederek) Biriktirebilirsiniz... Ziyaret edebilirsiniz... İçebilirsiniz... buyurması bu nevi sünnetlerdendir.

Bu gibi hususlarda, yukarıdaki şekillerde olduğu gibi istisnâ hükümler koymak sûretiyle hareket etmesi caiz olmasaydı *kelâle* ve *zihâr* hakkında kendisinden bilgi istendiğinde olduğu gibi tevakkuf ederdi...

3- *Te'dîb (eğiterek sakındırma) amaçlı sünnet.* Bunlar işlendiği takdirde fazilet (sevap) elde edilmeyen, terk edildiğinde ise herhangi bir günah olmayan sünnetlerdir. Hz. Peygamber'in, sarığı çene altına kadar uzatmayı emretmesi; cellâle¹⁶⁸ hayvanların yenmesini ve hacamattan elde edilen kazancı nehyetmesi... Yine aynı şekilde (metinde İbn Kuteybe "*kezâlik*" bağlacıyla konuya devam ederek) Hz. Peygamber'in, ehli eşeklerin, azı dişli yırtıcı hayvanların ve pençeli kuşların etlerini yemeyi haram kılması; sefer halindeyken namazların kısaltılması ile ilgili ayette¹⁶⁹ sadece korku durumu zikredilmekte olduğu halde, seferde emniyetli durumda da namazın kısaltılmasına müsaadesi; mestler üzerine meshetmeye cevaz vermesi (bu tür sünnetlerdendir)."

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere, İbn Kuteybe'nin bu tasnifinde birinci kısım, kıyamet gününe kadar tüm Müslümanlar için bağlayıcı nitelik taşıyan sünnetleri; ikinci kısım, illete bağlı olarak illetin varlığı durumunda hükmün varlığı, değişmesi durumunda ise hükmün değişmesi esasına dayalı özel şartlar ve muayyen vasıflar çerçevesinde ancak bağlayıcı olan sünnetleri; üçüncü kısım ise kemâl mertebesine

¹⁶⁸ Cellâle, açık alanda dolaşan ve pislik içindeki yemleri yiyen evcil hayvanlar anlamındadır. Eti yenilmek üzere kesilecek olan ve pislik yeme ihtimali bulunan evcil hayvanların, özellikle de kanatlıların, kesimden birkaç gün önce bünyelerinin arınması amacıyla hapsedilmesi gereğiyle ilgili rivayet ve hükümler bulunmaktadır.

¹⁶⁹ Nisâ (4), 101.

yükselmek için faziletli olanı seçme amacına yönelik bağlayıcı olmayan sünneti ifade etmektedir. Ancak İbn Kuteybe'nin tasnifinde vermiş olduğu bazı örnekler, bu tasnifteki kategorilerin alan ve çerçevesine yönelik bir sınırlama yapma imkânı vermemekle, dikkatle incelenmesi ve üzerinde biraz daha düşünülmesi icap eden bazı konuları içermekle birlikte,¹⁷⁰ bu tasnifinden hareketle onun bağlayıcılık ve teşrî' bakımından sünnetin hepsini aynı derecede görmediği sonucuna ulaşmak mümkündür.¹⁷¹

Meslekten bir fıkıhçı ve hadisçi olmayan ve eserlerinde daha çok kelâmî meselelere ağırlık veren İbn Kuteybe'nin, erken sayılabilecek bir dönemde, eserlerini isnad bilgilerine boğmayıp, doğrudan hadisin manasına ilişkin çalışmalar yapması konumuz açısından onu ayrıcalıklı kılan husustur. Ayrıca “*Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*” adlı eserindeki metodu, hadisin gerçek anlamını belirleme amacına yönelik olan *anlamlandırma metodu* ile hadislerde geçen teşbîh, temsîl ve sembolik/remzî anlamları belirlemeyi hedeflediği *hissî yorumlama metodudur*.¹⁷²

2- Kâdî İyâz (v. 544/1149)

Ünlü Mâlikî kadısı, hadis, fıkıh ve dil âlimi Kâdî İyâz,¹⁷³ Hz. Peygamber'in yüce kişiliği, sahip olduğu özellikler ve ona karşı saygısız davrananlara uygulanacak ceza konularını ele aldığı, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in beşerî tabiatından kaynaklanan, re'y ve ictihadına dayanan, çoğu bağlayıcı olmayan birçok

¹⁷⁰ Birinci kısımda Cibrîl'in getirdiği sünnete Hz. Peygamber'in kıyas vb. yöntemlerle ulaşması mümkün olabilecek hususları örnek olarak getirmesi; ikinci kısma sadece istisnâ hükümleri delil olarak sunması; üçüncü kısımda ise bağlayıcı olmadığını söylediği iki örnek verdikten sonra, “yine aynı şekilde / kezâlik” bağlacıyla örneklerle devam ettiği halde Kur'ân'ı tefsir eden ve muhtemelen Hz. Peygamber'in ayetlerden istidlal ile koyduğu hükümleri örnek olarak verip sonra da bunları bağlayıcı olduğunu ikrar ederek örneklemelerde bir karışıklığa meydan vermesi dikkatle incelenmesi gereken hususlar arasında sayılabilir. Nitekim Karadâvî de onun, bu meseleyi kâfî derecede tahkik edemediğini ifade etmektedir (*Sünneti Anlamada Yöntem*, s. 274).

¹⁷¹ Ahmed Yûsuf, “Tasarrufâtü'r-Rasûl bi'l-imâme ve sîlatuhâ bi't-teşrî'”, s. 297.

¹⁷² Tekineş, *Hadisleri Anlama Problemi*, s. 285-290.

¹⁷³ Hayatı hakkında bilgi için bk. Kandemir, M. Yaşar, “Kâdî İyâz”, *DİA*, XXIV, 116-118.

örneği konu edinerek, bunların hikmetlerini açıklamış, ilk bakışta çelişkili görünen nakilleri uzlaştırma yoluna gitmiştir.¹⁷⁴

Rasûlullah'ın, bağlayıcı olmayan söz ve davranışlarına ait bazı örnekleri Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâ* adlı eserinden derleyerek nakleden Hayrettin Karaman'ın alıntı ve değerlendirmesine burada yer vermek istiyoruz:¹⁷⁵

“Rasûlullah da diğer peygamberler gibi beşer nevindedir. O'nun cismi ve dış varlığı tamamen beşerîdir; diğer insanlar için caiz olan hastalıklar, değişmeler, acılar, sancılar ve ölüm O'nun için de caizdir... Allah Rasûlü hastalanmış, inlemiş, soğuk ve sıcaktan müteessir olmuş, acıkmış, susamış, hiddetlenmiş, canı sıkılmış, usanmış, yorulmuş, zayıflamış, yaşlanmış, bineğinden düşüp yaralanmış, kâfirler kendisini yaralayıp dişini kırmışlar, zehirli et vermişler, sihir yapmışlardır; O da maddî, mânevî vasıtalarla bunlara karşı tedâvi görmüş, tedbirler almış, nihâyet Büyük Dostu'na kavuşmuş ve dünyayı terk etmiştir; diğer peygamberlerin de başından geçen bu hal ve olaylar beşeriyet gereğidir, kaçınılmaz ve tabiidir...”.¹⁷⁶ “O'nun dünya hayatına ait iş ve davranışlarına gelince bunlarda da Allah'ın rızasına aykırı davranmayacağını; bu sahada bazen unutma ve yanılmasının caiz olduğunu da zikretmiştik. Bu unutma ve yanılmalar O'nun peygamberliğine zarar vermez; aslında bu yanılma ve unutma olayları çok nadirdir; O'nun davranışlarının çoğu tam bir doğruluk ve tutarlılık içindedir; hatta bunların tamamı yahut çoğu, ibâdet ve Allah'a yakınlaşma vesilesi olmaktadır. Çünkü Peygamberimiz dünyadan, ancak zarûret miktarı ve kendisini ayakta tutacak kadar nasip alırdı. Bunun da faydası kendine râci olanı ile Rabbine ibâdet eder, şerî'atı ayakta tutar, ümmetini yönetirdi. Dünya işlerinden, kendisi ile ümmeti arasında olanlar ise şu kategoriler içine girer: Ümmetine iyilik ve ihsan etmek, tatlı ve güzel söz söyleyip dinletmek, kaçkınları, uzak duranları ısındırmak, inada sapanları yola getirmek, çekemeyenleri idare etmek... Bunların da hepsi O'nun sâlih

¹⁷⁴ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, II, 111-215. Değerlendirme için bk. Karaman, “Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları”, s. 99-101.

¹⁷⁵ Karaman, “Bağlayıcılık”, s. 99-101.

¹⁷⁶ Aliyyülkârî, *Şehu's-Şifâ*, II, 171-174.

amelleri ve artan ibâdet vazifeleri arasında yer almaktadır. Dünya hayatı ile ilgili davranışlarını duruma göre değiştirir, her iş ve duruma uygun davranış biçimini hazırlardı. Şehre dönerken eşeğe binerdi, sefere çıkarken deveye binerdi, savaş meydanlarında sebat işareti olsun diye katıra binerdi, gerektiğinde ata biner, âcil yardım yetiştirmek için bunları hazır bulundururdu. Giyinişinde ve diğer davranışlarında da böyleydi; kendisi ve ümmeti için faydalı olanı göz önüne alırdı. Bazen uygun gördüğü bir davranış yerine ümmetin daha kolay uyum sağlayacağı, siyâsetin gerektirdiği -fakat aslında tercihi olmayan- bir davranışta bulunurdu. Bazen de aynı sebeplerle yapmak istediği bir fiili terk ederdi ve bunları, iki şık arasında muhayyer bırakıldığı zaman dinî işlerde de yapardı. Nitekim kendi görüşü, Medine içinde mevzilenmek olduğu halde, istek üzerine Uhud bölgesine çıkmıştı; münâfıkları kesin olarak bildiği halde, Müslüman olacakların gözlerini yıldırımamak; mü'minlerin akrabalık bağlarını gözletmek; halkın “Muhammed ashâbını katlediyor” demelerine meydan vermemek gibi sebeplerle bunları öldürmemişti; Kureyş'in gönüllerini ve Kâbe binasına saygılarından onun yıkılıp değiştirilmesini hazmedemeyeceklerini düşündüğü, bu sebeple gönül nefretlerini, dine ve dindarlara karşı geçmişteki düşmanlıklarını canlandırmak ve tahrik etmek istemediği için Kâbe'yi yıkıp, Hz. İbrâhîm'in kurduğu temeller üzerinde yeniden inşâ etme arzusunu gerçekleştirmedi.¹⁷⁷ Bazen bir işe teşebbüs etmiş, sonra başkasını daha uygun bulduğu için ondan vazgeçmiştir; nitekim Hubâb b. Münzir'in ikazı üzerine Bedir'de, düşmana en uzak kuyu bölgesine intikal etmiştir; Vedâ Haccında, “*bu işi yeni baştan yapsaydım kurban sevk etmezdim*”¹⁷⁸ demiştir. Yine (siyaset ve maslahat îcabı) gönlünü kazanmak için kâfire ve düşmana güler yüz göstermiş, câhile sabretmiştir. “*İnsanların kötülüğünden sakındıkları kişi, insanların en şerlisidir*”¹⁷⁹ demesine rağmen böyle kötü kişilere, şerî'atını ve Rabbi'nin dinini sevdirmek için değerli mallar bahşetmiştir. Evinde,

¹⁷⁷ Buhârî, “Hac”, 42.

¹⁷⁸ Buhârî, “Umre”, 6.

¹⁷⁹ Buhârî, “Edep”, 48.

bir hizmetçinin yapacağı işleri üzerine almış ve yapmıştır. Elbisesine, kolu bacağı gözükmeyecek, vakarına yakışacak biçimler vermiş, meclis arkadaşları da O'na daima büyük saygı göstermişlerdir. Onlara geçmişten gelecekte konuşmuş, şaşıklarına şaşmış, güldüklerine gülmüştür. İnsanlara güler yüz ve adalet dağıtmıştır. Hiddeti ve gazabı Allah için olduğu ve hakkı yerine getirmekten geri durması mümkün bulunmadığı halde davranışlarına hiddeti hâkim olmamıştır...”¹⁸⁰

Bu nakilden sonra Karaman bu konuyu, “Kâdî İyâz’ın sıraladığı bu davranış örnekleri vahye değil, beşerî ihtiyaçlara, şahsî takdire, rey ve ictihada, tecrübeye, amme menfâati ve siyaset kaidelerini gözeterek yaptığı tercihe... dayanmakta; ancak hiçbirini kulluk sınırının dışına taşmamakta; yasak sahaya girmemektedir” sözleriyle değerlendirmektedir.¹⁸¹

Hz. Peygamber’in dîni tebliğle ilgili görevlerinde asla hataya düşmeyeceğini ismet sıfatına vurgu yaparak izah eden Kâdî İyâz, doğrudan vahye konu olmayan, ahiretle ilgili haberlere ve dini ahkâma dayanmayan dünyevî işlerde ise Hz. Peygamber’in hata ve yanılma ihtimali olduğunu örnekleriyle deşindikten sonra, onun asla Allah’ın rızasına aykırı davranmadığını da belirtir.¹⁸²

Kâdî İyâz, Hz. Peygamber’in, kendisine başvuru davaları karara bağlarken, ispat vasıtalarına başvurarak zâhire göre hüküm verdiğini, değilse kadılığın sadece ona münhasır bir makâm haline geleceği ve ümmetin onu bu konuda örnek alamayacağı gerekçesiyle Hz. Peygamber’in davalara vahye dayalı bilgilere göre bakmış olamayacağını; dolayısıyla davaları hükme bağlama konusunda peygamber ile peygamber olmayanın

¹⁸⁰ Ayrıntılar için bk. Aliyyülkârî, *Şehu’s-Şifâ*, II, 171-384; Hafâcî, Ahmed Şihâbüddîn, *Nesîmu’r-riyâz fi şerhi’s-Şifâ’i’l-Kâdî İyâz*, III, 238-327.

¹⁸¹ Karaman, “Bağlayıcılık”, s. 101.

¹⁸² Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 192, 211. Kâdî İyâz’ın Hz. Peygamber’in *ismet*i meselesini izahında ince bir ayrıntı dikkati çekmektedir. O, Hz. Peygamber’in hataya ihtimalli olup olmayan uygulamalarını dinî-dünyevî ayrımının ötesinde, Allah’ın mesajını insanlara iletme (tebliğ) hususunda asla hata etmeyeceği, yüce hakikatleri haber verme dışında gerek dünyevî işlerinde gerekse namaz kılarak rekâtları şaşırması örneğinde olduğu gibi dinin aslına zarar vermeyecek şekilde dinî ahkâmı uygulamada yanılabilceği şeklinde değerlendirmektedir. Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 151-153.

beşer olma yönünden eşit olduğunu ifade etmiştir.¹⁸³ Bu ifadelerden Kâdî İyâz'ın Hz. Peygamber'in kazâî uygulamalarını dünyevî işlerden saydığı sonucu çıkmaktadır ki zaten konuyu bu genel başlığın alt bölümünde işlemiştir.

Altıncı asrın ilk yarısında yaşayan Kâdî İyâz'ın, Hz. Peygamber'in hayatını anlatırken onun davranışlarını *dinî işlere* ait olanlar¹⁸⁴ ve *dünyevî işlerle* alâkalı olanlar¹⁸⁵ şeklinde ayırma tabî tutmuş olması; ayrıca sünneti, tamamının bağlayıcı olmadığı ve bir kısmına uymanın gerekmediği şeklinde değerlendirmesi dikkat çekicidir.¹⁸⁶ Kâdî İyâz, sistematik anlamda Hz. Peygamber'in tasarruflarından bahsetmese de en azından Hz. Peygamber'in, biri beşerî, diğeri dînî olmak üzere iki yönünün varlığına ve kendisine vahiy indirilmeyen konularda ictihad edebileceğine işaretle bulunması önem arz etmektedir.

3- İzzüddîn b. Abdisselâm (v. 660/1262)

Tespit edilebildiği kadarıyla, Hz. Peygamber'in tasarruflarını, araştırma konusunun içeriğine uygun ve bağlayıcılığıyla doğrudan alâkalı bir şekilde tarihî süreçte tasnife tabî tutan ilk kişi İbn Abdisselâm olmuştur. Şâfiî fakîhi İbn Abdisselâm,¹⁸⁷ *Kavâidü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm* adlı eserinde, herhangi bir kişinin yaptığı işlerde hangi vasfıyla yaptığı konusunda ihtilaf durumunda, onun gâlip tasarrufuna hamledileceği meselesini izah ederken, Hz. Peygamber'in tasarrufları konusunda da hangi vasfıyla yaptığında ihtilaf edildiği takdirde, hilafına delil olmadıkça, onun baskın tasarrufu olan *fetvâ* tasarrufuna hamledileceğini söylemektedir. Burada İbn Abdisselâm, Hz. Peygamber'in dinî hükmü ortaya koyma (*fetvâ*), yargı (*kazâ*, *el-hükm*) ve devlet başkanlığı (*imâmet*) olmak üzere üç

¹⁸³ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 199; Aliyyülkârî, *Şerhu's-Şifâ*, II, 342-343.

¹⁸⁴ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 113.

¹⁸⁵ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 192.

¹⁸⁶ Bu ayırımın önemi ve değerlendirmesi için bk. Ahmed Cemal Ömer, *es-Sîretü'n-nebeviyye fî mefhûmi'l-Kâdî İyâz*, s. 384-445.

¹⁸⁷ Hakkında bilgi için bk. Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *DİA*, XIX, 284-287.

vasıfla yaptığı tasarruflarının bulunduğundan bahsederek, konuyla ilgili üç örnek vermektedir.

Birincisi, Ebû Süfyan'ın hanımı Hind'in Hz. Peygamber'e, kocasının cimriliği sebebiyle, onun izni olmaksızın harcama yapıp yapamayacağını sorduğunda, Hz. Peygamber'in “*normal ölçülerde (ma'rûf) sana ve çocuğuna yetecek kadarını alabilirsin*”¹⁸⁸ şeklindeki cevabının, yargılama usulleri ile ilgili şartların tam gerçekleşmemesi sebebiyle kazâ tasarrufu değil, baskın tasarrufu olan fetvâ tasarrufunun neticesi söylenmiş olduğunu ifade eder. İkincisi, savaşta düşmanı öldürenin, onun üzerindeki eşyalara sahip olacağını ifade eden hadis, ¹⁸⁹ aynı şekilde gâlip tasarrufu olması sebebiyle fetvâ tasarrufuna hamledileceğini söylemektedir. Üçüncü örnekte ise sahipsiz toprağı, işleyerek kullanılabilir hale getirenin ona malik olacağını ifade eden hadisteki ¹⁹⁰ sözün yine Hz. Peygamber'in gâlip tasarrufu olan fetvâ'ya hamledileceğini söyleyerek Şâfiî'nin görüşünü tercih etmektedir.¹⁹¹

İbn Abdisselâm'ın bu tasnifi, Karâfi'nin tasnifinin öncüsü ve habercisi niteliğindedir. Karâfi'deki kadar sistemli izahlar içermese de hocası olması münasebetiyle Karâfi'nin taksimini etkilediği ve onun taksimine zemin hazırladığı söylenebilir. Tespit edilebildiği kadarıyla Hz. Peygamber'in sözlü ve fiilî uygulamaları hakkında tezde kullanılan anlamıyla *tasarruf* kavramını ilk kullanan kişidir.

¹⁸⁸ Buhârî, “Buyû’”, 95; “Nafakât”, 9-14, “Ahkâm”, 28; Müslim, “Akziye”, 7; Ebû Dâvûd, “Buyû’”, 79; Nesâî, “Kazâ”, 31.

¹⁸⁹ Mâlik, *Muvatta*, “Cihad”, 18; Buhârî, “Humus”, 18, “Mağâzi”, 54; Müslim, “Cihad”, 42; Tirmizî, “Siyer”, 13.

¹⁹⁰ Ahmed, Müsned, VI, 307, 320; Buhârî, “Ahkâm”, 20, “Hiyel”, 15.

¹⁹¹ İbn Abdisselâm, *Kavâ'id*, II, 292.

4- Şihâbüddîn el-Karâfi (v. 684/1285)

Hiz. Peygamber'in tasarruflarının bağlayıcılık değerinin teorik açıdan inşâsında ve sistemleştirilmesinde en önemli katkıya sahip olan Mâlikî fakîhi ve usûlcü Karâfi,¹⁹² birçok eserinde bu konuya değinmiştir. Özellikle İslam hukukunun genel ilke ve maksatlarını araştırmaya koyulduğu *el-Furûk* ve *el-İhkâm* adlı eserlerinde Karâfi, öncelikle zihin karışıklıklarını ortadan kaldırmaya yönelik olarak meselelerin asıllarda (usûl) farklılaştığı noktaları tespit etmek,¹⁹³ ayrıca sahip olunan yetkiler ve yapılan uygulamalar açısından siyâsî otorite (imâmet/devlet başkanlığı) ile yargısal otoritenin (Kadılık) *farkına* (*temyîz*) dikkat çekmek istemiştir.¹⁹⁴ İşte bu eserlerinde Karâfi, Hiz. Peygamber'in tasarruflarının da onun sadece risâleti tebliğ görevinden değil, diğer görev ve yetkileri olan imâmet, kazâ ve fetvâ makâmlarından sâdır olabileceğini, dolayısıyla bu tasarrufların bir takım farklar içerdiğini (*furûk*) ortaya koymuştur.¹⁹⁵

Konuyu ele aldığı kitaplarının genel karakterine bağlı olarak Karâfi, Hiz. Peygamber'in dört tasarrufunun temel niteliklerini ve farklılıklarını şu şekilde izah etmektedir:¹⁹⁶

- 1- Hiz. Peygamber'in risâlet konumuna dayalı olan *fetvâ* tasarrufunun temel özelliğinin, kendinden sonra iftâya ehil müftülerde olduğu gibi, delillere dayalı olarak Allah'ın hükmünü insanlara bildirmek olduğunu söyler.¹⁹⁷
- 2- Hiz. Peygamber'in *tebliğ* tasarrufunun Allah'ın verdiği risâlet görevinin bir gereği olduğunu belirterek, bu görevin temel karakterinin bir mübellîğ ve nakilci

¹⁹² Hayatı, yöntemi ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Apaydın, "Karâfi, Şehâbeddin", *DİA*, XXIV, 394-401.

¹⁹³ Bu tespit için Karâfi'nin *el-Furûk* adlı eserine bakılabilir.

¹⁹⁴ Bunun için Karâfi'nin *el-İhkâm* adlı eserinin ismine bakmak yeterlidir: *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm*. Ayrıca bk. Karâfi, *el-Furûk*, IV, 41-53.

¹⁹⁵ Karâfi, *el-Furûk*, I, 221-223; Karâfi, *el-İhkâm*, s. 99-120.

¹⁹⁶ Karâfi, *el-İhkâm*, s. 99-107; a.mlf., *el-Furûk*, I, 221. Karâfi'nin konuyla ilgili tasniflerini tablo halinde görmek için bk. Tablo: III ve Tablo: IV.

¹⁹⁷ Karâfi, *el-İhkâm*, s. 99.

olarak, kendisine Allah'tan ulaşanları insanlara nakletmek olduğunu söyler. Fetvâ tasarrufuna müftülerin vâris olduğu gibi Hz. Peygamber'in bu makâmına da Kur'ân'ı taşıyıp insanlara öğretenler ile hadisleri nakleden muhaddislerin vâris olduğunu ifade eder.¹⁹⁸

Bu iki tasarruf arasında farkı, müftü ile râvi arasındaki farka benzeten Karâfî, bunların öz itibariyle farklı olup birbirlerini bağlamadığını ileri sürmüştür.¹⁹⁹

- 3- Hz. Peygamber'in kazâ tasarrufunun, sırf teblîğ ve ittiba özelliği taşıyan risâlet makâmından farklı olduğunu söyleyen Karâfî, bu tasarrufun esas niteliğini, delil ve ispat vasıtalarına dayalı olarak Hz. Peygamber tarafından hakkında karar verilen kişileri bağlayan yeni (inşâî) bir hükmün ortaya çıkması olarak belirler. Daha sonra Hz. Peygamber'in “*Siz bana davalarla geliyorsunuz. Belki biriniz delilini diğerinden daha güzel ifade eder ve ben de ondan duyduğuma göre onun lehinde hüküm vermiş olabilirim. Bu şekilde her kime kardeşinin hakkından bir şey vermişsem onu asla almasın! Zira o takdirde ben ona ancak cehennem ateşinden bir parça vermiş olurum*”²⁰⁰ hadisini zikrederek, bu tasarrufun hüccetlere ve ispat yeteneğine bağlı münşi' bir makâm olduğunu, her ne kadar doğrudan Allah'tan nakledilmese de Allah'ın verdiği yetkiye bağlı olarak yapıldığı için netice itibariyle Allah'ın emrine tâbî olduğunu ifade eder.²⁰¹

¹⁹⁸ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99-100.

¹⁹⁹ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 100.

²⁰⁰ Ahmed, *Müsned*, VI, 307, 320; Buhârî, “Şehâdât”, 27, “Hiyel”, 10; Müslim, “Akzıye”, 4-5; Ebû Dâvûd, “Akzıye”, 7; Tirmizî, “Ahkâm”, 11.

²⁰¹ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 100-103.

Yukarıda geçen tasarruflar arasındaki farklara değinen Karâfi, Hz. Peygamber'in kendi döneminde *fetvâ* tasarrufunun neshi kabul ettiğini, yargılamanın ise neshi kabul etmeyip nakzı (kararın bozulmasını) kabul ettiğini, vefatından sonra *fetvânın* da artık neshi kabul etmediğini ifade etmektedir. Risâlet makâmı ile ilgili görevlerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra artık neshi kabul etmediğini, ancak şer'î bir hüküm içerdiği takdirde *tahsîsi* kabul ettiğini ifade eden Karâfi, risâlet ile nübüvvet arasındaki farka da değinmiştir.²⁰²

- 4- Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı (imâmet) tasarrufunun temel niteliğini ise toplumun maslahatını gözetmek üzere genel bir yürütme (*tenfîz*) yetkisine (*sulta*) sahip olmak şeklinde belirleyen Karâfi, Hz. Peygamber'in bu özelliğinin diğer risâlet, fetvâ ve kazâ tasarruflarından farklı olup, onlara ilave bir vasıf (*vasf zâid*) olduğunu ve her peygambere bu görevin verilmediğini vurgular. Devlet başkanlığının, toplumun genel siyasetini tayin, toplum menfaatinin odak noktalarını sağlamlaştırma, mefsedete götüren yolları engelleme, suçluları cezalandırma, insanların ülkede iskânını sağlama gibi görevleri içerdiğini ve bütün bunların *tenfîz* gücüyle yapılabileceğini söylemektedir.²⁰³

Kazâ yetkisine sahip organın görevinin sadece konuyu karara bağlamak (inşâ) olduğunu belirttikten sonra Karâfi, bu kararın yürürlüğe konulması için yürütme (*tenfîz*) gücüne ihtiyaç olduğunu, ancak yargının, genel yapısı itibariyle siyâsî otoriteden bağımsız olabileceğini söylemektedir.²⁰⁴

²⁰² Karâfi, *el-İhkâm*, s. 103-105.

²⁰³ Karâfi, *el-İhkâm*, s. 105.

²⁰⁴ Karâfi, *el-İhkâm*, s. 105. Karâfi'nin bu görüşü ve hâkimin tenfîz yetkisi olup olmadığı hususundaki tartışma için bk. İbn Ferhûn, *Tebîrâtü'l-hukkâm*, I, 15-16.

Hız. Peygamber'in söz ve fiillerinin kaynağı olan makâm ve vasıflarının farkını izah ettikten sonra Karâfî, asıl mesele olan, bu farklı makâmlardan sâdır olan tasarrufların hukûkî açıdan doğurduğu sonuçlara değinmektedir.²⁰⁵

Birinci olarak Hız. Peygamber'in devlet başkanlığı (imâmet) niteliğiyle yaptığı tasarruflarından çıkan sonucu, "bu tür uygulamaları herhangi bir kimsenin ancak kendi zamanındaki idârî merciin izni ile yapabilmesi" ilkesi olarak belirleyen Karâfî, Hız. Peygamber'in, ganimet taksimi, maslahata göre hazine gelirlerinin dağıtımını, hadlerin uygulanması, ordunun hazırlanması, savaş kararının alınması, çeşitli mer'â ve madenlerin iktâyaya verilmesi vb. uygulamalarını imâmet tasarrufuna dayalı uygulamalarına örnek olarak zikreder.

İkinci olarak Karâfî, Hız. Peygamber'in bir hâkim olarak kazâ niteliğiyle yaptığı tasarruflarından, aynı şekilde "herhangi bir kimsenin ancak kendi zamanındaki bir hâkimin hükmüyle uygulayabileceği" sonucunu çıkarmaktadır. Hız. Peygamber'in, *şuf'a*'ya (ön alım) dayalı temlîki meşrû kılma, nikâh ve akitleri feshetme, nafaka temin edememe gibi bazı durumlarla ilgili davalarda boşama kararı verme vb. kararlarını, onun kazâ tasarruflarına örnek verir. Karâfî, Hız. Peygamber'in, bu ve benzeri uygulamaları hâkimlik vasfıyla yapması sebebiyle, sonra gelen ümmetinin de bunları ancak hâkimler eliyle yapabileceğini söyler.

Karâfî üçüncü olarak ise Hız. Peygamber'in risâlet görevi gereği yaptığı teblîğ ve fetvâ tasarruflarının sonucu olan hükümlerin, kıyamete kadar herkes için genel bir teşrî' niteliğinde olup, herhangi bir siyâsî veya kazâ otoritenin iznine gerek olmaksızın bizzat herkesin onu uygulaması gerektiğini söyler. Hız. Peygamber'in Allah'tan teblîğ ettiği tüm hükümlerin herkes için bağlayıcı olduğunu söyleyen Karâfî, ancak bu konuda onun, kul ile Allah arasına girmediğini söyler. Bu tasarrufa örnek olarak, namaz,

²⁰⁵ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 108-109; a.mlf., *el-Furûk*, I, 221.

zekat ve diğer ibâdetleri, alış-veriş hibe vb. akitlerle mülk edinme hakkını²⁰⁶ zikreder.

Bütün bunlarla birlikte Karâfi, Hz. Peygamber'in tasarruflarının çoğunun tebliğ yoluyla gerçekleştiğini; onun en ağırlıklı niteliğinin peygamberlik vasfı olup, diğer vasıflarının bundan sonra geldiğini; ayrıca Hz. Peygamber'in, kadıların, imâmların ve bilginlerin en üstünü olduğu gibi, her dinî makâmın da en üst mertebesinde onun bulunduğunu ifade eder.²⁰⁷

Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği tasarruflarının hangi vasfına dayandığı konusunda, İslam bilginlerinin ittifak ve ihtilaflarına göre meselenin dört kısma ayrıldığını²⁰⁸ söyleyen Karâfi, bunları şöyle sıralamaktadır:

- 1- İmâmet tasarrufu sonucu gerçekleştiğinde bilginlerin ittifak ettiği söz ve uygulamalar. İktâ, hadlerin yerine getirilmesi ve ordunun sevk edilmesi vb. uygulamalar buna örnek verilebilir.
- 2- Kazâ tasarrufu sonucu gerçekleştiği konusunda İslam bilginlerinin ittifak ettikleri söz ve uygulamalar. Buna, karşılıklı borç işleminde borcu edanın bağlayıcılığı, alışverişte parayı verene malın tesliminin gerekliliği, nikâhların feshi vb. Hz. Peygamber'in karara bağladığı davalar örnek verilebilir.

²⁰⁶ Karâfi burada muhtemelen bu ve benzeri muamelat içerikli uygulamaların dinde meşruyetinin bir asıl olarak sabit olmasını veya helal ve haram olanlarının tespitini kastetmiş olmalıdır. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in bizzat yaptığı alım-satım işleminin dinî değeri olduğu söylenemez.

²⁰⁷ Karâfi, *el-Furûk*, I, 221.

²⁰⁸ Karâfi'nin tasnifindeki madde sayıları meselesinde bir hususa işaret etmek yerinde olacaktır. Asıl itibarıyla Karâfi'nin taksimi, İbn Abdisselâm'da olduğu gibi üçlüdür. Ancak Karâfi, risâleti bir vasıf ve makâm, tebliğ ve fetvâyı ise bu vasıftan ortaya çıkan iki ayrı tasarruf olarak gördüğü için tasnif dörtlü olarak görünmektedir. Ancak yukarıda geçtiği üzere Karâfi, tebliğ ile fetvâ tasarrufu arasında fark gördüğü için bu sıralama da kabul edilebilir. Ayrıca Karâfi, İslam bilginlerinin kabulü açısından da tasarrufları dörde ayırmaktadır ki bu, bahsettiğimiz tasniften farklıdır. Daha açık bir ifadeyle Karâfi, fetvâ, kazâ ve imâmet tasarrufu neticesi olduğunda ittifak edilen üç maddeye ilaveten dördüncü olarak hangi vasfın altına girdiği hususunda ihtilaf edilen tasarrufları zikretmektedir.

- 3- Fetvâ tasarrufu sonucu gerçekleştiği konusunda İslam bilginlerinin ittifak ettikleri söz ve uygulamalar. Namazın ve hac menâsikinin teblîği buna örnek verilebilir.
- 4- Hz. Peygamber'den sâdır olan bir tasarrufun, yukarıdaki kısımlardan hangisine dâhil olacağı hususunda İslam bilginlerinin ihtilaf ettikleri söz ve uygulamalar. Karâfî bu kısma, İslam bilginlerinin imâmet mi, fetvâ tasarrufu mu olduğu konusunda ihtilafa düştükleri iki örnek, kazâ mı fetvâ mı olduğunda ihtilafa düştükleri bir örnek zikretmiştir.

Birinci örnek olarak, Rasûlullah'ın “*Ölü (mevât) bir araziyi ihyâ (imar) eden ona sahip olur*”²⁰⁹ hadisini zikreder. Bu hadisle ilgili olarak Karâfî, Ebû Hanîfe'nin, bu hadisi Hz. Peygamber'in imâmet görevi neticesi söylediği bir sözü olarak kabul ettiği için, devlet başkanının izni olmaksızın hiçbir kimsenin ölü bir araziyi ihyâ edemeyeceği hükmüne vardığını, İmâm Mâlik ve Şâfiî'nin ise Hz. Peygamber'in en ağırlıklı vasfının teblîğ tasarrufu olduğu gerekçesiyle ve de bu hadisi, fetvâ tasarrufu sonucu söylenmiş bir söz saydıkları için, devlet başkanının iznine gerek kalmaksızın isteyen ölü araziye ihyâ edebileceği görüşüne vardıklarını nakletmektedir. Ancak İmâm Mâlik'in (v. 179/795), imâmet tasarrufuna dayalı olarak değil de, şehrin çevresine yakın bölgede bulunan arazilerin, insanlar arasında tartışmaya ve fitneye sebebiyet vereceği ve idareciler tarafından inceleme ve tetkike ihtiyaç duyduğu ve her incelemeye konu olan şeyin izne tâbî olduğu kaidesine dayanarak, bunların ancak yöneticilerin müsaadesiyle ihyâ edilebileceği görüşünde olduğunu da nakletmektedir. Hz. Peygamber'in gâlip tasarrufunun, teblîğ ve fetvâ olduğu ve bir meselede nadir ile gâlip çakıştığında onun gâlibe izafesinin evlâ olduğu esaslarına dayalı olarak Karâfî, bu meselede, Mâlik ve Şâfiî'nin

²⁰⁹ Ahmed, *Müsned*, VI, 307, 320; Dârimî, “Buyû”, 15; Buhârî, “Ahkâm”, 20, “Hiyel”, 15; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 37; Tirmizî, “Ahkâm”, 38.

görüştünü tercih etmektedir. İmâm Mâlik'in şehir merkezine yakın arazilerle ilgili görüşünü de tartışmaya sebep olması beklenmediği takdirde idârî makâmın iznine ihtiyaç olmayacağı şeklinde sınırlandırmaktadır.²¹⁰

İkinci örnek olarak ise Karâfî, Hind bt. 'Utbe'nin, kocası Ebû Süfyân'ın cimri biri olması sebebiyle kendisi ve çocuğu için yeterli nafakayı vermediği şeklindeki şikâyeti üzerine Hz. Peygamber'in "*normal ölçülerde (ma'rûf) sana ve çocuğuna yetecek kadarını alabilirsin*"²¹¹ hadisini zikretmektedir.

Karâfî, bir grup İslam bilgininin, Hz. Peygamber'in en ağırlıklı tasarrufu fetvâ olduğu gerekçesiyle bu olayı da fetvâ tasarrufu olarak gördüklerini nakleder. Ancak bu olayın hangi tasarruf sonucu yapıldığının kabulüne göre fikhî sonuçlarının değişeceğini söyleyen Karâfî, fetvâ tasarrufu olduğu kabulüne göre, kendi hakkı olduğunu kesin bildiği bir şeyin bizzat aynısını veya ona bedel olacak değerinde bir şeyi alacaklısında gören kişinin, bu hakkını hâkimin izni olmaksızın alabileceğini ifade eder. İmâm Mâlik ve bir grup İslam bilgininin, hiç kimsenin böyle bir hakkı olamayacağına hükmettiklerini nakleden Karâfî, bu durumda onların bu hadisi kazâ tasarrufu olarak değerlendirmiş olmaları gerektiğini söyler. Bununla birlikte Karâfî, yargılama usûl ve şartlarının gerçekleşmediği gerekçesiyle bu olayın ancak fetvâ tasarrufu olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.²¹²

Üçüncü örnek olarak ise Hz. Peygamber'in "*Savaşta düşmanı öldüren, onun üzerinden çıkan eşyaya sahip olur*"²¹³ hadisini zikreder. Karâfî, İmâm Mâlik'in önceki iki örnekten farklı olarak burada, Hz. Peygamber'in gâlip tasarrufunun fetvâ olduğu *aslına* (genel kuralına) muhalefet ederek, Hz. Peygamber'in bu uygulamasını imâmet tasarrufu olarak değerlendirdiğini söyler. Karâfî'ye göre, İmâm Mâlik'in asıl

²¹⁰ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 109-111; a.mlf., *el-Furûk*, I, 222.

²¹¹ Buhârî, "Buyû", 95; "Nafakât", 9-14, "Ahkâm", 28; Müslim, "Akziye", 7; Ebû Dâvûd, "Buyû", 79; Nesâî, "Kazâ", 31.

²¹² Karâfî, *el-İhkâm*, s. 112-113; a.mlf., *el-Furûk*, I, 222.

²¹³ Mâlik, *Muvatta*, "Cihad", 18; Buhârî, "Humus", 18, "Mağâzî", 54; Müslim, "Cihad", 42; Tirmizî, "Siyer", 13.

kuraldan dönmesinde, ganimetin beşte birinin Allah'a (kamuya) ait olup sadece beşte dördünün ganimet dağıtılacak kişilere ait olduğunu ifade eden Enfâl sûresindeki ganimet ayetine²¹⁴ aykırı olan âhâd bir habere Kur'ân'ın mukaddem olması ve dolayısıyla hadisle amel edilemeyeceği; ayrıca böyle bir uygulamanın savaştan mücahitlerin samimi dinî duygularını bozarak ordunun hezimetine sebebiyet verebileceği; canın ve dinin heder olmasına yol açabileceği; dolayısıyla korunması gereken genel ilkelere aykırı bir âhâd haberle de amel edilemeyeceği gibi gerekçeler olabilir. Ancak İmâm Mâlik'in hadisi terk etmemek için devlet başkanının savaşı kazanmaya teşvik vb. maslahat gördüğü yerlerde uygulayabileceği, maslahatın gerektirmediği durumlarda ise uygulamaması gereken bir imâmet tasarrufu olarak yorumladığını söyleyen Karâfî, İmâm Şâfiî'nin (v. 204/820) bu uygulamayı doğrudan fetvâ tasarrufu gördüğü için, devlet başkanının iznine gerek duymaksızın düşmanı öldüren her ferdin onun üzerindeki eşyaya hak kazanacağı hükmüne vardığını nakleder.

İbnü's-Şât lakabıyla meşhur Ebû'l-Kâsım Sirâcuddîn el-Ensârî (v. 723/1323), *el-Furûk* üzerine yazdığı *İdrâri's-şurûk 'alâ envâ'i'l-Furûk*²¹⁵ adlı şerhinde, Karâfî'nin bu tasnifini bazı kapalılıklar içermesi nedeniyle eleştirmekte ve bu konuda genel geçer en iyi taksimin şu şekilde olması gerektiğini ileri sürmektedir:

1- Hz. Peygamber'in *ta'rîfî tasarrufları*: Bu durumda Hz. Peygamber'in iki tür tasarrufu söz konusudur: a-Risâlet tasarrufu: Rasûl-i Ekrem'in peygamberlik sıfatıyla Allah'tan vahiy yoluyla getirdiği haberlerdir. b-Fetvâ tasarrufu: Hz. Peygamber'in bir müftî olarak verdiği fetvalarla gerçekleştirdiği tasarruflarıdır.

2- Hz. Peygamber'in *tenfîzî tasarrufları*: Yine bu kısımda da iki tür tasarruf söz konusudur. a-Kazâ tasarrufu: Hz. Peygamber'in bir hâkim olarak davaları kesin karara bağlama şeklinde yaptığı yargısal faaliyetleri neticesinde ortaya çıkan

²¹⁴ Enfâl (8), 41.

²¹⁵ İbnü's-Şât, *İdrâri's-şurûk*, I, 221.

hükümlerdir. b- Devlet başkanlığı (*imâmet*) tasarrufu: Hz. Peygamber'in bütün bunlar dışındaki uygulamalarıdır.

İbnü's-Şât bu tasnifinde *ta'rîfî* terimiyle dinî bildirimde bulunmayı, *tenfîzî* terimiyle ise bu bildirim çerçevesinde yapılan uygulamayı kastetmiş olmalıdır. İbnü's-Şât'ın bu tasnifi, iddiasının aksine Karâfî'nin tasnifinden daha genel ve kapalı görünmektedir. Çünkü İbnü's-Şât, yaptığı tasnifte hangi bölümlerin bağlayıcı genel teşrî'î hükümler içerdiğini dahî izah etmemiştir. Yine de Karâfî'den yarım asır sonra vefat eden bir Mâlikî fakîhinin Hz. Peygamber'in tasarruflarının ayırımını kabul edip, bu hususta bir tasnif geliştirmiş olması konumuz açısından önem arz etmektedir.

Bu konunun özellikle *Furûk* türü eserlerde ele alınması, bu farkın bilinmesinin önemini gösterir. Nitekim Karâfî buna *asıl* (İslam hukukunun genel bir prensibi/ilkesi) adını vermesi,²¹⁶ bu yaklaşımın sünnet üzerine araştırma ve değerlendirmelerde sağlam metodik bir esas koymakta ve de hadislerin fikhî yönünün isabetli anlaşılmasında ne kadar zarurî bir önem taşıdığını göstermektedir.

Karâfî'nin fıkıh anlayışının en karakteristik özelliğini, genel itibariyle makâsîd, yüksek maslahat ve genel kural eksenli düşünüşün; özeldense ta'lîl alanını geniş tutma; zamanın değişmesiyle hükümlerin değişeceği; hatta haramı mubah hale getirmemek ve vâcibi terk etmemek şartıyla, yeni örf doğrultusunda hükümler konulabileceği düşüncesinin teşkil ettiği dikkate alındığında, onun Hz. Peygamber'in tasarrufları konusundaki tespitlerini de bu çerçevede değerlendirmek mümkün olacaktır. Nitekim Karâfî'nin, Hz. Peygamber'in tasarruflarını sonuçları, yani bağlayıcılık ve değişebilirlik açısından tebliğ, fetvâ, kazâ ve imâmet şeklinde bir tasnife tâbî tutarak bazı örnekler üzerinde konuyu tartışmaya açmasının, onun, maslahat teorisini ve örflerin değişmesiyle ahkâmın da değişebileceği düşüncesini temellendirmeye matuf olduğu görülmektedir.²¹⁷ Karâfî tarafından atılan bu adımın Rasûl-i Ekrem'in sünnetini anlama ve

²¹⁶ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 119; a.mlf., *el-Furûk*, I, 223.

²¹⁷ Apaydın, "Karâfî, Şehâbeddin", *DİA*, XXIV, 397-399.

değerlendirmede önemli bir bakış açısı getirdiği²¹⁸ son derece isabetli bir görüş olmakla birlikte, kendisinden sonraki dönemlerde birçok âlim tarafından geliştirildiğini söylemek zor görünmektedir. Nitekim kanaatimize göre bu tasnifin inşâsını ve sistemleştirilmesini gerçekleştiren Karâfî olmakla birlikte, sonraki dönemde bu tasnif aşılammış, hatta uzun süre geliştirilemeden sadece kısa nakillerle yetinilmiştir. Bu süreç Dihlevî'ye kadar bu şekilde devam etmiş, Dihlevî'nin bu konuda geliştirdiği başka bir tasnif Karâfî'nin tasnifinin yerini almıştır. Ancak daha sonra da değinileceği üzere, bu yeni tasnif, gerek sistem, gerek içerik bakımından Karâfî'ninkinden büyük farklılıklar arz etmektedir. Karâfî meseleyi hukuk mantığı çerçevesinde, yetki ve bu yetkinin kullanılmasıyla meydana gelen sonuçlar açısından değerlendirirken, Dihlevî tarafından başlatılan tasnifler, dinin alan ve sınırlarını belirlemeye yönelik teşrî'î açılı bir yaklaşım içermektedir.

Karâfî'nin taksimatının, konuyu ele aldığı eserlerin içeriği ve karakteri ile sınırlı kalması, meseleyi sadece fikhî anlamda hüküm çıkarma bağlamında değerlendirmesi sebebiyle kısmen dar bir çerçevede kaldığı da söylenebilir.

5- İbn Kayyim el-Cevziye (v. 751/1350)

İslam ilimlerinin birçok alanında eserler vermiş ünlü Hanbelî âlimi İbnü'l-Kayyim'in,²¹⁹ *Zâdü'l-me'âd* adlı eserinde Hz. Peygamber'in tasarruflarının ayırımından bahsederken Karâfî'ye atıfta bulunmadığı görülmektedir.²²⁰ Daha önce başka gazvelerde olduğu gibi Huneyn gazvesinde de söz konusu olan Hz. Peygamber'in “*her kim savaşta bir düşmanı öldürürse, onun üzerinden çıkan eşyaya sahip olur*” ilanından çıkan hükmün, savaşa katılan her Müslümanın bütün zamanlarda hakkı olan

²¹⁸ Apaydın, “Karâfî, Şehâbeddin”, *DİA*, XXIV, 399.

²¹⁹ Hayatı, yöntemi ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziye”, *DİA*, XX, 109-123.

²²⁰ İbnü'l-Kayyim'in, Karâfî'nin tasnifinden haberdar olma ihtimali büyüktür (bk. Ahmed Yûsuf, “Tasarrufât”, s. 301).

bir şey mi yoksa imâm veya komutan iznine bağlı mı olduğu ihtilafının izahında konuya değinmiştir. Bu ve benzeri meselelerde tartışmanın temel noktasının, Hz. Peygamber'in makâm ve görevlerinin farklılığı olduğuna işaret ettikten sonra İbnü'l-Kayyim, Hz. Peygamber'in imâmet, hâkimlik, müftülük ve aynı zamanda asıl itibariyle peygamberlik görevleri bulunduğunu söyler. Risâlet makâmı ve görevi gereği söylediklerinin, kıyamete kadar devam edecek olan genel teşrî' (*et-teşrî'u'l-âmm*) olduğunu belirterek buna, bid'atin reddolunduğu, izinsiz başkasının arazisini ekenin yalnız harcamalarının karşılığını alabileceği, bir şahit ve bir yeminle hüküm verme ve *şuf'a* hadislerini örnek verir. Fetva makâmına, Hind'in, kocası Ebû Süfyân'dan habersiz kendisi ve çocukları için harcama yapıp yapamayacağı hakkındaki sorusuna Hz. Peygamber'in cevabını; imâmet makâmına ise savaşta düşmanı öldürenin, onun üzerindekiyle sahip olacağı hadisi ile ölü araziye ihyâ hadisini örnek vermektedir. Her ne kadar kazâ makâmından bahsetmese de Hind örneğinde Hz. Peygamber'in, Ebû Süfyân'ı davalı olarak çağırıp dinlememesinden hareketle bu uygulamanın bir fetva olup kazâî yargılama olmadığına işaret etmiş olmaktadır. Ayrıca imâmet makâmı ile ilgili söz ve uygulamaların, Hz. Peygamber dönemi zaman, mekân ve şartlar çerçevesinde ümmet için maslahat içerdiğini, bu tür söz ve uygulamaların sonra gelen idarecileri kendi şartları içerisinde maslahata riâyet prensibi açısından bağladığını söyler. Örnek olarak arazi ihyası ile ilgili hadisin, imâm izin versin vermesin herkes için genel teşrî' (şer'î 'âmm) mi yoksa izni olmaksızın ihyâ edilmemek üzere idârî görevlilere mi bağlı olduğu konusundaki ihtilaftan söz eder. Ancak kendisi bir tercihte bulunmaz.²²¹

Ayrıca İbnü'l-Kayyim, *li'ân* örneğinde olduğu gibi bazı konularda Hz. Peygamber'in kendi görüşü ile değil, vahiy ve Allah'ın gösterdiği ile hüküm verdiğini ifade ettikten sonra, bu gibi konuların yargı, hüküm ve *küllî sünnetler* içeren meseleler olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Kayyim, dinî hükme râci olmayıp, belirli bir mekânda konaklama veya belirli bir

²²¹ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, III, 390-391.

kişiyi görevlendirme konularında olduğu gibi cüz'î (maslahat içeren) işler, hurma tozlaştırma (*telkîhu'n-nahl*) örneğinde²²² olduğu gibi istişareye konu olan ve kendisinde re'yin müdahil olabildiği durumların ise yukarıdaki husustan farklı olduğunu söylemektedir.²²³

Yine İbnü'l-Kayyim, tedavi yöntem ve şekillerinden bahseden rivayetlerin değerlendirmesinde, Hz. Peygamber'in cüz'î-hâs olan sözlerinin küllî ve umumî kabul edilmesi veya küllî-amm olan sözlerinin cüz'î-hâs kabul edilmesinin hataya yol açtığını söylemektedir.²²⁴ Buradan İbnü'l-Kayyim'in sünnetleri, Hz. Peygamber'in re'yinin müdahil olmadığı *küllî sünnetler* ve Hz. Peygamber'in re'y ve ictihadının müdahil olduğu *cüz'î sünnetler* şeklinde ikiye ayırdığı sonucu çıkarılabilir.

İbnü'l-Kayyim, Hz. Peygamber'in imâmet tasarrufu ile ilgili uygulamalarını maslahatın yönlendirmesinde ve zamana göre değişebilen *cüz'î siyaset* veya *siyaset-i şer'îyye* olarak adlandırmaktadır. Mesela İbnü'l-Kayyim, Hz. Ömer'in temettü haccını yasaklayarak insanları ifrat haccına zorlaması ve sahabenin bu konuda ona muhalefeti örneğini zikrettikten sonra, bu ve benzeri uygulamaların maslahata bağlı ve zamana göre değişiklik arz eden *cüz'î siyaset* örnekleri olduğunu; bu tür uygulamaları, lazimî teşrî' sayanların varlığına ve bunun ictihâdî bir konu olduğuna işaret ederek, onların da bu ictihadlarının ecirlerini alacakları ümidiyle birlikte, bu ve benzeri uygulamaların Kur'ân ve sünnetin yorumlanması sonucu ortaya çıkan ümmetin yürüttüğü bir siyaset olduğunu söylemektedir.²²⁵

Kazâî hükümleri konusunda, Hz. Peygamber'in yargılama ile ilgili tasarruflarını ve yargılamadaki metodunu (hedyini) anlatmaya başlarken, burada maksadının *teşrî-i âmm* hükümleri zikretmek olmadığını; Hz. Peygamber'in davalara bakarken ve onları hükme bağlarken cüz'î

²²² Ahmed, *Müsned*, I, 162; Müslim, "Fezâil", 139.

²²³ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, V, 318-319.

²²⁴ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, IV, 87:

فلا يجعل كلام النبوة الجزئي الخاص كلياً عاماً ولا الكلي العام جزئياً خاصاً فيقع من الخطأ وخلاف الصواب ما يقع .

²²⁵ İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye fi's-siyâseti's-şer'îyye*, s. 43 (İbnü'l-Kayyim bu konuyla ilgili birçok örnek zikretmektedir, bk. s. 40-48).

yargılamaların metodunu anlatmayı amaçladığını; bu yargılamalardan umûmî *teşrî'lerin* çıkabileceğini bu durumda yeri geldikçe ahkâmı külliyye değineceğini söylemesi, kazânın cüz'îliğinin farkında olduğunu göstermektedir.²²⁶

Kur'ân-sünnet ilişkisi konusunda ise İbnü'l-Kayyim, Kur'ân karşısında sünnetin: 1) Münzel kitapların getirdiğine muvafakat eden sünnetler, 2) Allah'ın Kitabı'nı tefsir eden, ondaki Allah'ın muradını beyan eden sünnetler, 3) Kur'ân'ın hüküm koymadığı yerlerde doğrudan hüküm koyan sünnetler olmak üzere üçe ayırmaktadır.²²⁷ İbnü'l-Kayyim'e göre Allah Teâlâ'nın, Hz. Peygamber'e neyi kastettiğini açıklama yetkisi verdiği gibi ona kendi adına hüküm koyma (teşrî') yetkisi de verdiğini ifade ederek, Rasûl-i Ekrem'in tüm hüküm ve fetvalarının kitap kaynaklı olduğunu ve hatta onun bütün kelamının Allah adına yapılmış açıklamalar olduğunu iddia etmiştir.²²⁸

İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in* adlı eserinde Hz. Peygamber'in sünnetini, kaynağı ve onun beyanı açısından on kısma ayırmaktadır: 1- Doğrudan vahye dayalı beyanları; 2-Kur'ân'da, tefsirine ihtiyaç duyulan ayetlerin manaları beyanı; 3-Namaz vakitlerinde olduğu gibi fiilî ve amelî beyanları; 4-*Li'ân* ve *zihâr* örneklerinde olduğu gibi kendisine sorulan ahkâmın yine Kur'ân vahyi ile beyanı; 5-Üzerindeki esansa bulanmış cübbesi ile umre yapıp yapamayacağını soran kişiye, vahiyle o cübbenin çıkarılması gerektiği konusunda haber geldikten sonra cevap vermesi olayında²²⁹ olduğu gibi, Kur'ân'da hakkında bilgi bulunmayan konularda vahiy yardımıyla yaptığı beyanları; 6-Ehlî eşek etinin, mut'a nikâhının, bir kadının halası veya teyzesi ile aynı nikâh altında beraber bulundurulmasının yasaklanması örneklerinde olduğu gibi bir kısım ahkâmı ibtidâen sünnetle

²²⁶ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, V, 5.

²²⁷ İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 95; a.mlf., *İ'lâmü'l-muvakki'in*, I-II, 527-529.

²²⁸ İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 93; a.mlf., *İ'lâmü'l-muvakki'in*, I-II, 532.

²²⁹ Müslim, "Hacc", 7. Rivayet şu şekildedir: Hz. Peygamber Ci'râne'de iken yanına, üzerinde kokulu boya ile boyanmış bir cübbe olan bir kişi geldi ve ona: "Ben umreye niyet ettim, üzerimde bu esanslı cübbe var" dedi. Hz. Peygamber ona: "Böyle bir durumda hacc ediyor olsan ne yapardın?" diye sorunca, o zât: "Üzerimden bu elbiseyi çıkarır ve bu esansı bedenimden yıkardım" dedi. Hz. Peygamber: "Hacc ederken ne yapıyorsan umrende de onu yapmalısın" buyurdular.

vazetmek sûretiyle beyanları; 7-Örnek alınmasını nehyetmediği ve fiilî uygulamalarıyla ümmetine caiz olduğunu ifade eden beyanları; 8-İkrârlarıyla caiz olduğunu beyan ettiği durumlar; 9-Hakkında bir hüküm vermeyerek sükut etmek suretiyle mubah olduğunu beyan ettiği durumlar; 10-“*Yukarıda sayılan kadınlar dışındakiler size helaldir*”²³⁰ ayetindeki helalliğin ehliyet ve şartlar bakımından konuya mahal olan kişiler tarafından yapılması gerektiği durumunda olduğu gibi, Kur’ân’ın mücmel olarak vacip, haram veya mubah kıldığı durum ve muamelelerin şartlarını, manilerini beyan etmesi.

Bütün bunlarla birlikte İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakki’in* adlı eserinde nass merkezli bir metodoloji oluşturmaya çalışmış,²³¹ bu sebeple sünnet konusunda muhafazakar bir tutum sergilemiştir. Sünnet inkârcısı saydığı birçok itikadî fırka ve fikhî mezhebi (Hanefîler vb.), hadisleri saf dışı bırakmakla itham ederek tenkit etmiştir.²³²

Netice olarak Hz. Peygamber ile sahabenin bazı uygulamalarını genel geçer sabit bağlayıcı hükümler olarak değil, maslahat düşüncesine dayalı siyaset olarak değerlendiren İbnü’l-Kayyim’in, bu gibi hükümlerin maslahata göre verilmiş cüz’î bir siyaset olmaları dolayısıyla zamanın değişmesiyle değişeceğini ileri sürmesi; bu hükümleri kıyamete kadar ümmeti bağlayıcı hükümler olarak değerlendirmenin –her ne kadar böyle düşünenler mazûr ve me’cûr kabul edilse de- isabetli olmayacağını ifade etmesi, onun örf ve maslahatı dikkate alma anlayışına dayalı olması²³³ yanında Rasûl-i Ekrem’in sünnetini anlama ve yorumlamada önemli bir bakış açısı getirdiği rahatlıkla söylenebilir.

²³⁰ Nisâ (4), 24.

²³¹ İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakki’in*, I-II, 47-49 (İbnü’l-Kayyim, bütün hükümlerin Kur’ân ve sünnette var olduğunu söylemektedir. Ancak zorunlu durumlarda, makbul re’yin ve kıyasın varlığını kabul ederek sınırlarını çizmeye çalışmıştır, I-II, 71-76).

²³² İbnü’l-Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakki’in*, I-II, 515-614.

²³³ Apaydın, “İbn Kayyim el-Cevziye”, *DİA*, XX, 112-113.

6- Cemâlüddîn el-İsnevî (v. 772/1370)

Arap dili ve edebiyatı, fıkıh ve usûlü alanlarında devrinin tanınmış âlimleri arasında yer alan Şâfiî fakihî İsnevî,²³⁴ usûl kaidelerinden fûru hüküm çıkarma yollarını göstermek üzere yazdığı *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû* 'ale'l-usûl adlı eserinde kısaca Hz. Peygamber'in makâm ve vasıfları konusuna değinmektedir. Eserin *et-te'âdül ve't-tercîh* bölümünde dördüncü mesele olarak Hz. Peygamber'in vasıfları arasındaki tercihle ilgili olarak konuya işarette bulunmuştur. İsnevî öncelikle, Hz. Peygamber'in, ilki Allah'tan vahiy yoluyla aldığı ahkâmı naklettiği *nübüvvet makâmı*; ikincisi idârî görevlendirmelerinde, zekât toplama ve dağıtma konularında olduğu gibi gerçekleştirilmesi devlet başkanının iznine bağlı olan yönetim gereği *imâmet makâmı*; üçüncüsü ise *iftâ makâmı* olmak üzere üç vasfı bulunduğunu belirtmektedir. Daha sonra İsnevî, Hz. Peygamber'den, yukarıdaki üç vasfa da ihtimali bulunan sözleri gibi bir tasarruf (*teslît*) vârit olduğunda, Şâfiî mezhebinin görüşünün, bunun, her üç vasfa birden değil, Hz. Peygamber'in baskın (gâlib) vasfı olan genel teşrî'e hamledilmesi şeklinde olduğunu; çünkü nübüvvet makâmının Rasûl-i Ekrem'in en üstün makâmı olduğu ve de bu vasfa hamletmenin daha yararlı olduğunu; dolayısıyla bu gibi durumlarda birinci vasfı olan nübüvvet makâmının öncelenmesi (*tercîh*) gerekeceğini söylemekte; ancak Ebû Hanîfe'ye göre ikinci vasfı olan imâmete hamledildiğini ileri sürmektedir.²³⁵ İsnevî, bu konuya Hz. Peygamber'in “*Ölü bir araziye ihyâ (imar) eden ona sahip olur*”²³⁶ hadisi ile “*Savaşa düşmanı öldüren, onun üzerinden çıkan eşyaya sahip olur*”²³⁷ şeklindeki sözünü örnek olarak vermektedir.²³⁸

²³⁴ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Köse, “İsnevî”, *DİA*, XXIII, 160-161.

²³⁵ İleriki bölümlerde görüleceği üzere İsnevî'nin iddiasının aksine, Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in baskın vasfının imâmet makâmı olduğu ve üç vasfa da ihtimalin söz konusu olduğu bu tür tasarruflarda imâmet vasfının öncelenmesi gerektiği şeklinde bir görüşü bulunmamaktadır.

²³⁶ Ahmed, *Müsned*, VI, 307, 320; Dârimî, “Buyû”, 15; Buhârî, “Ahkâm”, 20, “Hiyel”, 15; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 37; Tirmizî, “Ahkâm”, 38.

²³⁷ Mâlik, *Muvatta*, “Cihad”, 18; Buhârî, “Humus”, 18, “Mağâzî”, 54; Müslim, “Cihad”, 42; Tirmizî, “Siyer”, 13.

²³⁸ İsnevî, *et-Temhîd*, s. 629-630.

7- Ebû İshâk eş-Şâtıbî (v. 790/1388)

İbn Abdisselâm ve Karâfî'de olduğu gibi, İslam hukukunun ana gayelerini tespit edip temellendirmeyi; Şâri'in hükümleri vazediş amaç ve hikmetlerini; hatta İslam'ın sonsuza kadar varlığını sürdürebilme imkânını ortaya koyacak yöntemleri araştırmaya koyulanların, Hz. Peygamber'in tasarruflarının nitelik ve değerini, yani sünnetin konumunu net bir şekilde ortaya koymaları gerekmektedir. Cüveynî ve Gazzâlî ile inşâsı başlanan makâsîd teorisinin sistemleştirilmesinde en büyük paya sahip olan Şâtıbî de İslamın genel amaçlarını tespiti yöneldiği *el-Muvâfakât* adlı eserinde bunu hedeflemiştir. Ancak Şâtıbî'de sünnetin bağlayıcılığı meselesiyle ilgili doğrudan bir tasnif çalışması görülmemekle birlikte, sünnetin Kur'an karşısındaki konumu, vahiy ve Hz. Peygamber'in ictihadı ile ilişkisi, İslam'ın küllî esaslarıyla irtibatı gibi konular üzerinde durulduğu görülmektedir.

Küllî esaslara ulaşmanın yolunun kat'îlik olduğunu belirten Şâtıbî, cüz'î ve zannî naslarla kat'iyete ulaşılamayacağını düşündüğü için âhâd yolla nakledilen haberlerin kat'îlik içermemesi sebebiyle bu konuda esas alınamayacağını söylemektedir.²³⁹ Hadisin, 1) Allah'tan gelen kesin bir vahiy, 2) veya Hz. Peygamber tarafından yapılmış bir ictihad olduğunu ifade eden Şâtıbî, bu ikinci durumda da hadisin Kitap veya sünnetten bir vahye (asla) dayandığını ve dolayısıyla Kur'an'a muarız olamayacağını belirtir.²⁴⁰ Netice itibariyle tüm durumlarda sünnetin Kur'an'a râci ve onun beyanı olduğunu savunan Şâtıbî, Hz. Peygamber'in, Kur'an'da temas edilmediği iddia edilen teşrî'î hüküm getiren hadislerinin, mutlaka bir şekilde Kur'an'a dayandığını ispat etme yoluna gitmiştir.²⁴¹ Şâtıbî'ye göre, Kur'an'da aslı sabit olan sünnet, ya o aslın manasında bir şeyi ya da o asla dâhil olacak veya o asla benzer ve yakın olan bir manayı getirir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Kitâb'a kıyasla ortaya koyduğu sünnetler de sonunda

²³⁹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I, 27-43.

²⁴⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 19.

²⁴¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 48-51.

makîsun aleyh (kıyasta esas alınan delil) Kur'ân olduğuna göre Kitâb'taki asıllar onu da kapsamış olacaktır.²⁴²

Kur'ân-Sünnet ilişkisi açısından sünnetin konumuna yönelik birçok yaklaşım bulunduğunu söyleyen Şâtıbî, bunlardan altı tanesini uzun örnekleriyle zikreder. Bu altı yaklaşım özetle şu şekildedir:

1- “*Peygamber size neyi verirse onu alın, sizi neden menederse ondan sakının*”²⁴³ vb. ayetleri referans alarak, Kur'ân'ın kesin bir şekilde sünnetin delilliğine hükmettiği görüşünü savunarak sünnetteki her şeyi Kur'ân'a eşit değerde sayan yaklaşım. Şâtıbî, bu yaklaşımın çok genel olup, sünnetle amel etmenin gerekliliğinin delillendirilmesine benzediğini söylemektedir.²⁴⁴

2- Sünnetin, Kur'ân'da mücmel olarak yer alan namaz, zekât, hac, oruç, nikâh, kısas vb. hükümlerin beyanı sadedinde geldiğini savunan yaklaşım. Şâtıbî bu yaklaşımın, İslam bilginlerince en meşhur, en yaygın ve sünnetin tafsilatı konusunda maksadı ifade etmeye en yakın yaklaşım olduğunu söylemektedir.²⁴⁵

3- Maslahatların temini ve mefsedetlerin def'i ve de zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât ilkeleri çerçevesinde meseleye bakarak, muhteva açısından sünnetin Kur'ân'la aynı gaye ve esasları gerçekleştirmek için geldiğini savunan yaklaşım. Şâtıbî, din, can, nesil, akıl ve malın korunması ilkelerinin gerek mücmel, gerek mufassal şekilde Kur'ân'da mevcut olduğunu; sünnetin ise bu ilkeleri daha kolay anlaşılır kılmak üzere bunları beyan için geldiğini ifade etmiştir.²⁴⁶

²⁴² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 37.

²⁴³ Haşr (59), 7.

²⁴⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 21-23.

²⁴⁵ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 23-24.

²⁴⁶ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 24-30.

4- Sünneti, Hz. Peygamber'in ictihad ve kıyası işleterek vazettiğini savunan yaklaşım. Şâtübî ilk olarak Hz. Peygamber'in ictihâdî beyanını izah etmekte ve bu kısma Hz. Peygamber'in Kur'ân'da “*tayyibât*” ve “*habâis*” olarak nitelendirilen iki uç arasındaki meçhulü belirlemek üzere, gerek hayvan türlerinden, gerek diğer muhtelif şeylerden nelerin hangi sınıfa dâhil olduğunu izah eden beyanlarını örnek olarak vermektedir. Hz. Peygamber'in kıyas merkezli beyanlarına gelince Şâtübî, Hz. Peygamber'in Kur'ân'da mübeyyen birçok asla kıyasla yeni pek çok hükümler ortaya koyduğunu örnekleriyle ispat eder.²⁴⁷

5- Sünnetin Kur'ân'ı beyan etmek üzere geldiğini göstermek üzere, Kur'ân'da var olan çeşitli delillerin birleştirilmesinden ortaya çıkan toplu mana gereğince geldiğini savunan yaklaşım. Şâtübî bu yaklaşıma “*zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur*”²⁴⁸ hadisinin manasının Kitap'tan istinbâtını örnek verir.²⁴⁹

6- Bütün detaylarıyla hadislerin, Kur'ân'ın tafsilatı içerisinde bulunduğunu söyleyen yaklaşım. Bu yaklaşıma göre hadislerde geçen her mananın Kur'an'da mutlaka lügavî anlamda geçmesi gerektiğini, bunun ise mümkün olmadığını söyleyen Şâtübî, bunu ispat için Müslim'in (v. 261/874) *es-Sahîh*'i üzerine, onda geçen tüm hadislerin manalarını Kur'ân'dan çıkarmaya uğraşan bir çalışmanın, hadis sahasında yapılan en garip çalışmalardan biri olarak kaldığını söyler. Böylece Şâtübî, kendi metodunun, hadislerin tüm detayları ile bizzat lafız ve nass olarak Kur'ân'da yer alması değil, küllî esaslar ve genel prensipler açısından yer alması olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.

²⁴⁷ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 30-44.

²⁴⁸ İbn Mâce, “Ahkâm”, 17.

²⁴⁹ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 44.

Şâtıbî'nin bütün bu yaklaşımları naklederken her birine örnek deliller getirmesinin ve de birinci ile sonuncu yaklaşım hariç hiçbirini eleştirmemesinin sebebinin, onun asıl amacının, sünnetin Kur'ân'a râci ve manasının onda mündemiç olduğunu ispat etmek olması ve bu yaklaşımların her birinin de bunu esas alması olduğu söylenebilir.

Şâtıbî, Kur'ân'ın, sünnetin varlığına işaret edip ana hatlarıyla onu içermesi ve sünnetin sadece Kitâb'ı beyan için geldiği şeklindeki tespitindeki kastının, mükelleflerin fiilleri açısından yükümlülük ifade eden, emir, nehiy, izin vb. teklîfî hüküm taşıyan sünnetler olduğunu söyleyerek, bu şekilde teklîfî hüküm içermeyen sünnet verilerinin ise şu iki kısımda incelenebileceğini ifade eder. Birincisi, Hz. Peygamber'in Kur'ân ayetlerini tefsiri mahiyetindeki hadisleridir ki bunun da aslının Kur'ân'da olduğu söylenebilir; ikinci kısım ise, itikâdî veya amelî bir yükümlülük taşımayan hadislerdir. Kur'ân'ın asıl maksadının yükümlülük getirmek olduğunu söyleyen Şâtıbî, bu kısım hadislerin Kur'ân'da aslının olmasının gerekmediğini; dolayısıyla bu durumda ilave bir bilgi içermelerinde bir sakınca olmadığını söyler. Ayrıca bunların, Kur'ân kıssalarının fonksiyonuna benzer bir şekilde teşrî'î tamamlayıcı unsurlar arasında sayılmaları durumunda, (aslının Kur'ân'da olduğu şeklindeki) küllî esasın dışına çıkmamış olacaklarını ileri sürer.²⁵⁰

Yukarıda da geçtiği üzere, Şâtıbî'nin amacı maslahat ve makâsîd eksenli bir metodoloji oluşturmak, bunu sağlayabilmek için de küllî esasları tespit etmek olunca, bu amaç çerçevesinde sünnete de metodolojik olarak bir izah getirmesi gerekmiş, bunu da sünnetin aslının Kur'ân'da mevcut olduğu ilkesini koyarak yapmayı hedeflemiştir. Bağlayıcılık açısından bakıldığında Şâtıbî'nin konuyla ilgili argümanlarından, hukûkî anlam taşıyarak fikhî yükümlülük bildiren sünnetlerin Kur'ân'da aslı bulunduğu için bağlayıcı nitelik taşıdığı, şer'î yükümlülük bildirmeyen sünnet verilerinin ise tamamlayıcı unsurlar olup bağlayıcı nitelik taşımadığı

²⁵⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 51-54.

kanaatinde olduğu sonucu çıkarılabilir. Konumuzla ilgili en önemli sonuç ise Őatıbı'nin, Hz. Peygamber'in kıyas ve ictihadlarını sünnetin kaynağı olarak görmesidir.

8- Diğer Bazı İslam Bilginleri

Tarihı süreç içerisinde, Hz. Peygamber'in tasarrufları konusunda söz söyleyen, yukarıda zikredilenler gibi ayrıntılı ve sistemli Şekilde olmasa da çoğunluğu Karıfi'ye atıfta bulunmak veya doğrudan onun tasnifini nakletmek Şeklinde olmak üzere, bir kısım âlimlerin bulunduğu görülmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla bunlar arasında Sbkı'ler,²⁵¹ ZerkeŐi²⁵² (v. 794/1392), Merdavi²⁵³ (v. 885/1480), Ebû Abdillâh el-Makkarı²⁵⁴ (v. 759/1358) ve İbn Haldûn'u²⁵⁵ (v. 808/1406) görmek mümkündür. Burada İbn Haldûn'un meseleyle ilgili görüşüne kısaca değinmek yerinde olacaktır. İbn Haldûn, Hilafet konusunu işlerken, bunun özünün, Hz. Peygamber'e vekleten dini koruma ve dnyevı siyaseti yürütmek olduğunu tespit ettikten sonra Rasûlullah'ın temelde iki konuda faaliyette (tasarruf) bulunduğunu söylemektedir: Bunlardan birincisi, insanlara tebliğ etmekle emrolunduğu Şer'ı sorumlulukların gereklerine göre hareket ettiği ve insanları buna yönlendirdiği dinı konularla ilgili tasarrufları; ikincisi ise dnyevı siyasetin yürütülmesi ve bunun gereği olarak toplum (umrn) maslahatının gözetilip korunmasına yönelik tasarruflarıdır.²⁵⁶ Dolayısıyla İbn Haldûn, ncelikle Hz. Peygamber'in, dinı tasarruflar ve devlet idaresine yönelik tasarruflar olmak üzere iki ayrı fonksiyonuna işaret etmiş bulunmaktadır. Ayrıca İbn Haldûn, tıp ilmi konusundan söz ederken, Şer'ı kaynaklarda nakledilen (nebevı) tıpla ilgili rivayetlerin vahiyle bir bağlantısının bulunmadığını; bunların Araplar arasında bilinen Şeyler olup, mutlaka uyulması gereken birer Şer'ı hüküm

²⁵¹ Baba-oğul Sbkiler, *el-İbhâc*, III, 248-252.

²⁵² Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhıt*, VI, 219.

²⁵³ Merdavi, *et-Tahbir*, VIII, 3905-3910.

²⁵⁴ Makkarı, *Amel men tabbe li-men habbe*, s. 148.

²⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 272.

²⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 272.

niteliği taşımadığını; Hz. Peygamber'in insan olmasından kaynaklanan alışkanlık ve özellikleriyle ilgili olduğunu; çünkü Rasûlullah'ın tıp ve diğer sanatları öğretmek için değil, dinî ahkâmı öğretmek için gönderildiğini söylemektedir. Dolayısıyla tıp konularıyla ilgili şeylerin birer şer'î hüküm olarak değil, ancak teberrük (bir fayda ve bereket ummak) amacıyla ve bir sağlam inanç göstergesi olarak kullanıldığında, tedavide sonuç almada (psikolojik yönden) büyük etkisinin görülebileceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte İbn Haldûn, tıp konusundaki rivayetleri, hurma ağaçlarının tozlaştırılarak aşılması olayına kıyaslayarak aynı hükümde olduklarını îmâ etmiştir.²⁵⁷

Ayrıca ansiklopedik siyer eserleri arasında, doğrudan tasnif tarzında olmasa da Hz. Peygamber'in görev ve yetkileri açısından bazı taksimleri içerenler de bulunmaktadır. Bunların en önemlileri arasında Huzâ'î'nin (v. 789/1387) *Tahrîcü'd-dilâleti's-sem'iyye'sini*;²⁵⁸ Ebû Abdillâh Şâmî'nin (v. 942/1536) *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd* adlı eserini (mesela bu eserde uzun bir bölüm, Hz. Peygamber'in fetvâlarına ayrılmış bulunmaktadır);²⁵⁹ Kettânî'nin, *Hz. Peygamber'in Yönetimi (et-Terâfibu'l-İdâriyye)* adlı eserini zikretmek mümkündür.

Bir de Hanefî fukahâsının biyografisine dair eserleriyle tanınan Osmanlı âlimi Mahmûd b. Süleyman Kefevî'nin (v. 990/1582), yazma nüshaları bulunan *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*²⁶⁰ adlı eserinin²⁶¹ dördüncü bölüm olan son bölümünde, Hz. Peygamber zamanında yönetim ve yargı, Rasûlullah'ın tasarruflarının teşrî' bakımından değerlendirilmesi gibi konulara da değinmesi²⁶² bu örnekler arasında sayılabilir.

²⁵⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 651.

²⁵⁸ Bu eser on bölümden oluşmakta, bu bölümler içerisinde 156 meslek, görev ve sanatı içeren 178 bab bulunmaktadır (içeriğin tanıtımı için bk. Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, I, 54-80).

²⁵⁹ Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, IX, 223-345.

²⁶⁰ Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 548.

²⁶¹ İlgili müellif ve eseri hakkında bilgi için bk. Özel, Ahmet, "Kefevî, Mahmûd b. Süleyman", *DİA*, XXV, 185-186.

²⁶² Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr*, vr. 9^a-11^a.

C- SON DEVİR İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE KONUYA YAKLAŞIMLAR

Son üç asır boyunca (18. Yüzyıldan günümüze) İslam dünyasında özellikle Batı'yla yakından karşılaşma ve de birçok sahada onlardan geri kalma gibi sebeplere bağlı olarak dinî yenilenme (ihyâ ve tecdîd) hareketinde bulunan bir takım akımlar ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'in (a.s.) tasarruflarının hukûkî açıdan taksimi ya da sünnetin teşrî' bakımından değeri meseleleri de bunların ilgi alanlarına girmiş; bu konularda kendi metotları çerçevesinde farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Konunun sınırlarını aşmamak kaydıyla, bu yaklaşım sahibi ekol ve kişilerin görüşlerine, bölgesel bazı ayrımlar da dikkate alınarak yer verilecektir. Ancak bu ayrımlara başlamadan, sünnetin teşrî' bakımından değeri konusunun inşâsında ve sistemleştirilmesinde kanaatimizce en büyük pay sahibi olan Şah Veliyyullâh ed-Dihlevî'nin konuyla ilgili görüşlerinden öncelikle bahsedilecektir.

1- Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762)

Sünnetin bağlayıcılık açısından tasnifinin son asırlarda yeniden gündeme gelmesinde Şah Veliyyullah Dihlevî'nin önemli rolü vardır. Klasik dönemde İbn Abdisselâm, Karâfî ve Şâtıbî örneklerinde görüldüğü gibi, İslam'ın temel amaçlarını ortaya koymak üzere yola çıkanların, Hz. Peygamber'in tasarrufları ve konumuyla ilgili köklü değerlendirmeler yapma zorunluluğu Dihlevî tarafından da fark edilmiş, ancak Dihlevî, onlardan farklı olarak özellikle hadis ve sünnet merkezli bir yapılanma ve ihyayı esas almıştır.²⁶³ Dolayısıyla sünnetin konumu ve kategorileri

²⁶³ Dihlevî'nin bu tür bir yapılanmaya ihtiyaç duymasında Hindistan alt kıtasında Müslümanların siyasî gücünün azalmasının ve birçok açıdan çöküşün yaşanmasının etkisi olmuştur (bk. Brown, *Sünnet*, s. 39, 97). Bu tür yeniden yapılanma ve maslahat eksenli hareketlerin ortaya çıkışında, daha çok Müslümanların zaafa düşmelerinin, "öteki" ile karşılaşmalarının ya da beklenmedik sosyal değişimlerin büyük etkisi olduğu söylenebilir. Mesela Şâtıbî'nin, bu merkezli bir çalışmaya girişmesinde Endülüs'te Hıristiyan devletlerle savaş halinde olma ve sosyal yapıdaki bid'at merkezli değişimlerin önemli rolü olduğu tespitleri için bk. M. Hâlid Mes'ûd, *İslâm Hukuk*

hususunda daha net ve ayrıştırıcı tasnifler yapma yoluna gitmiştir. Dihlevî'nin hadise karşı şüpheli bir tavır içerisinde olmadığı, hadislerin, hukukun kaynağı olması ve uygulanabilirliği konusunda klasik fıkıh öğretisiyle hemfikir olduğu söylenebilir.²⁶⁴ Ancak onun, sünnetin anlaşılması ve yorumlanmasına getirdiği en büyük yenilik, onu bağlayıcılık açısından kategorilere ayırmış olmasıdır.²⁶⁵

Dihlevî, dinî hükümlerin hikmet ve gerekçelerini konu edindiği *Hüccetullâhi'l-bâliğa* adlı eserinin *sünnetten dinî hüküm çıkarma* konusuna tahsis ettiği bölümünde, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının kaynağı; bağlayıcılığı; sünnetin sübûtu ve nesilden nesile intikal şekilleri; hadis kitaplarının sıhhat açısından değerlendirilmesi; nassı anlama ve yorumlamanın bazı yöntemleri; farklı hükümler ifade eder gibi görünen hadislerin nasıl uygulanacağı konularında bilgiler vermiştir. Bu bölümün ilk konusunu, sünnetin bağlayıcılık (teşrî') açısından değeri ve tasnifine ayırması önemlidir. Onun bu konu hakkındaki tasnifi özetle şöyledir:²⁶⁶

Hz. Peygamber'in bilgisinin kısımları başlığı altında konuyu ele alan Dihlevî, ondan rivayet edilen ve hadis kitaplarında tedvin edilmiş bulunan sünnetlerin bağlayıcılık açısından temelde iki kısma ayrıldığını söyler:

1- Risâletin teblîğine yönelik sünnetler: Dihlevî bu kısımdaki sünnetlerin bağlayıcı olduğunu delillendirmek üzere "*Peygamber size neyi verdiyse onu alın, sizi neden menettiyse ondan sakının*"²⁶⁷ ayetini zikreder. Bu kısımda sünnetlere dâhil olan konuları sırasıyla sayan Dihlevî, cüz'î bir bölüm hariç burada da vahyin yanında Hz. Peygamber'in icihadının varlığına vurgu yapar.²⁶⁸

Teorisi, s. 43-92. Modern dönemde Batı'yla karşılaşma sonrası sünnetin geçirdiği evreler hakkında aşağıda bilgiler verilecektir.

²⁶⁴ Brown, *Sünnet*, s. 41.

²⁶⁵ Daudî, Zaferullah, *Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, s. 130-131.

²⁶⁶ Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, I, 240-300. Dihlevî'nin, sünneti, bağlayıcılık (teşrî') açısından tasnifini tablo halinde görmek için bk. Tablo: V.

²⁶⁷ Haşr (59), 7.

²⁶⁸ Dihlevî, *Hüccet*, I, 240-241.

- a-** Ahiret hayatı ve melekût âlemine dair sünnetler: Dihlevî, Hz. Peygamber'in bu kısım hakkındaki bilgilerinin bütünüyle vahye dayandığını (dolayısıyla burada icihadın söz konusu olmayacağını) söyler.
- b-** İbâdetlerle ilgili kural ve şekilleri belirleyici hadisler.
- c-** İrtifakların²⁶⁹ gerçekleştirilmesine yönelik hadisler.

Bu son iki maddedeki hadisler hakkında Dihlevî, Hz. Peygamber'in, bunların bir kısmını vahye dayalı bir kısmını ise icihadına dayalı olarak beyan ettiğini söyler. Bu bölümdeki Hz. Peygamber'in icihadı vahiy mesabesindedir. Çünkü bunlar Hz. Peygamber'in (asıl görevlerinden olup) hata üzerine bırakılmaktan korunmuş olduğu meselelerdir.

- d-** Maslahata dayalı genel ahlak ve ihtiyaçlara yönelik bilgiler içeren hadisler: Hz. Peygamber'in güzel huyları ve zıtlarını belirlemek üzere söylediği söz ve davranışlarını bu kısma örnek veren Dihlevî, bu konudaki maslahatların sınırlandırılmaksızın mutlak olarak ortaya konulduğunu ifade eder. Bu tür sünnetlerin dayanağının da çoğu kez Hz. Peygamber'in icihadları olduğunu belirten Dihlevî, Allah'ın, Hz. Peygamber'e irtifâk kıstaslarını öğrettiğini ve onun da bu kıstaslardan hikmetler çıkarıp küllî esaslar ortaya koyduğunu ileri sürmektedir.
- e-** Faziletli ameller ve menkıbelerle ilgili hadisler: Dihlevî, bu tarz hadislerin de bir kısmının vahye, bir kısmının ise Hz. Peygamber'in icihadlarına dayandığı²⁷⁰ görüşündedir.

²⁶⁹ İrtifâk kavramının, Dihlevî'nin terminolojisinde özel bir anlamı vardır. Dihlevî, bu kavramla, bütün insanlığın yaratılış icabı duyduğu sosyal ihtiyaçlar ve bunların giderilme yollarını kastetmiştir. Ayrıca irtifâk, bu ihtiyaçların giderilmesini sağlayacak kamu kurum ve kuruluşlarını da kapsamaktadır. Dihlevî, irtifak kavramı çerçevesinde oluşturduğu teori ile içtimaî bir felsefe ortaya koymaya çalışmıştır. Bu '*irtifâk*' teorisine dayalı olarak bir toplumdaki sosyo-ekonomik ve sosyo-politik gelişme aşamalarını ele almıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Islâhi, Abdul Azim, "Shah Wali Allah's Concept of Al-Irtifaqat (Stages of Socio-Economic Development)", Journal of Objektive Studies, s. 46-63.

2- Risâletin teblîğine yönelik olmayan sünnetler: Bu kısımda bulunan hadislerin bağlayıcı nitelik taşımadığını ispat için Dihlevî, Hz. Peygamber'in "*Ben nihayetinde bir beşerim. Size dininizle ilgili bir şey emrettiğim zaman onu alın; ancak size kendi görüşümden bir şey emrettiğim zaman, ben de nihayet bir insanım (yanılabilirim)*"²⁷¹ sözü ile Medine'deki hurma tozlaştırma hadisesinden sonra söylediği "*Şüphesiz ben bir tahminde bulunmuştum. Beni tahminimden dolayı sorgulamayın. Fakat ben size Allah'tan bir şey bildirirsem onu alın. Çünkü ben asla Allah adına yalan söylemem*"²⁷² sözünü delil getirmiştir.²⁷³

Dihlevî, bu tür hadislerle ilgili kategorileri şöyle sıralar:

a- Tıpla ilgili hadisler.

b- "*Siz, siyah ve alını sakar olan atı tercih edin*"²⁷⁴ türünde tecrübeye dayalı bilgiler içeren hadisler.

c- Hz. Peygamber'in ibâdet niyeti olmaksızın âdet kabilinden olan, özel bir kasıt bulundurmaksızın geliş güzel yaptığı davranışları.

d- Hz. Peygamber'in etrafındaki insanlarla dünya işleri hakkında konuya göre konuşması.

e- Hz. Peygamber'in, kendi zamanının *cüz'î maslahatına* yönelik olan ve ümmetin tamamı için bağlayıcı nitelik taşımayan uygulamaları. Dihlevî bu kısımda, Hz. Peygamber'in devlet başkanı olarak gerçekleştirdiği uygulamaları zikretmektedir. Dihlevî, ordunun sevk ve idaresi, savaşlarda veya normal

²⁷⁰ Dihlevî, bu kısımda Hz. Peygamber'in ictihadının ne şekilde olduğunu izah etmemektedir. Faziletli ameller konusunda sâlih amel işleyenleri öven ayet-i kerimelere kıyasla iyilikleri emretmesini kastetmiş olabilir.

²⁷¹ Müslim, "Fezâil", 140.

²⁷² Ahmed, *Müsned*, I, 162; Müslim, "Fezâil", 139.

²⁷³ Dihlevî, *Hucet*, I, 241.

²⁷⁴ Benzer rivayetler için bk. Ahmed, *Müsned*, V, 300; İbn Mâce, "Cihâd", 14; Tirmizî, "Cihâd", 20.

zamanlarda orduyu başka kuvvetlerden ayırıcı alamet (fors-sancak) seçimi gibi görevleri bu kabilden sayar. Ayrıca Hz. Ömer'in hac ibâdeti esnasında tavafın ilk üç şavtında çalınmış yürüme (remel) uygulamasına yönelik tespitini²⁷⁵ ve “*düşmanını öldüren, onun üzerindeki eşyaya sahip olur*”²⁷⁶ hadisini örnek veren Dihlevî, Hz. Peygamber'in birçok uygulamasının bu kısımdan sayıldığını söylemektedir.

f- Hz. Peygamber'in yargısal kararları: Dihlevî, bu konuda Hz. Peygamber'in, ispat vasıtalarına tâbî olduğunu söyleyerek bunların şahsa özel kararlar olduğunu ifade eder.

Yukarıdaki bilgiler ışığında ifade etmek gerekirse, Karâfi'nin, klasik dönemde Hz. Peygamber'in tasarruflarının sistemleştirilmesindeki rolünde olduğu gibi, son devirde (18. yy ve sonrası) sünnetin teşrî' değeri konusunda yapılan tasniflerin yeniden inşâ edilmesi ve sistemleştirilmesinde Dihlevî'nin büyük payı olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce sünneti anlama ve yorumlama konusunda küllî ayrımlar içermesi bakımından önemli bir aşamayı gösteren Dihlevî'nin bu tasnifi, modern dönemde hala aşılammıştır.

Dihlevî'nin, kendisinden sonra hadis ve sünnet üzerine çalışma yapan ve dini ihya iddiası taşıyan birçok düşünürü etkilediği söylenebilir. Mesela Hint-Pakistan bölgesinde Ahmed Han ve takipçisi tüm modernistler dâhil, Muhammed İkbâl'den, Mevdûdî ve Fazlurrahman'a; Türk dünyasında Musa Cârullah Bigiyef ve Mısır'da yenilikçi akımlara varıncaya kadar birçok muhit ve kişi etkilenmiştir.²⁷⁷

Son devirden (18. yüzyıl) günümüze, bağlayıcılık (teşrî') açısından ilk sünnet tasnifi sayılabilecek olan Dihlevî'nin bu tasnifi, sistemli yapısına rağmen, çok genel olması sebebiyle bazı kapalılıklar ve eksiklikler içermektedir. Mesela, çoğu kısım ile ilgili yeterli izah ve örnekleme

²⁷⁵ Buhârî, “Hac”, 54.

²⁷⁶ Buhârî, “Farzu'l-Humus”, 17.

²⁷⁷ Brown, *Sünnet*, s. 38-59.

yapılmaması; kazâî tasarruflarla ilgili kısımda ne gibi hukûkî sonuçlar çıkarılabileceğinin açık bir şekilde ortaya konulmaması vb. açılardan eleştirilebilir. Bununla birlikte Dihlevî'nin, Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı tasarrufları için, cüz'î maslahat içerdikleri ve lâzımî teşrîf özelliği taşımadıkları tespiti oldukça önemlidir. Bu izahı Hz. Peygamber'in kazâî tasarrufları için de yapsaydı kanaatimizce daha açıklayıcı olurdu.²⁷⁸ Bütün bunlarla birlikte Dihlevî'nin inşâ ettiği bu tasnifin, gelişmiş bir şeklini, ileride geleceği üzere, Mahmûd Şeltût'ta görmek mümkündür.

2- Hint-Pakistan Bölgesinde Konuyla İlgili Tartışmalar

İslam hukuku açısından sünnette hüküm taşıyan ifadelerin sonraki toplumlar için bağlayıcı olup olmadığı ve eğer bağlayıcı ise bunun ölçüsünün ne olduğu meselesi modern dönem sünnet ve hadis problemlerinin de konusu olmuştur.

1850'lerden itibaren İslam dünyasının Batı ile karşılaşması sonrasında İslam âleminde yaşanan ilmî ve fikrî gelişmeler içerisinde, sünnet üzerine yapılan araştırma ve tartışmalar oldukça büyük bir yer tutmaktadır. Bu araştırmalar içerisinde sünnetin bağlayıcılık açısından değeri meselesi, sünnetin anlaşılması ve çağdaş döneme taşınması hususunda önemli yer işgal etmektedir. Bu dönemde yapılan çalışma ve araştırmaların, metot itibariyle Batı'yı büyük ölçüde benimseyen çalışmalar olduğu; özellikle ilk yazılanların savunmacı nitelik taşıdığı görülmektedir.²⁷⁹

Modern dönemde sünnet ve hadis üzerinde cereyan eden özellikle bağlayıcılığı ile ilgili yaklaşımlar aşağıda incelenirken, bölgesel farklılıklar da göz önünde bulundurulacaktır. Batı'lı düşünceyle doğrudan ilk karşılaşan Hint alt kıtası başta olmak üzere, İslam düşüncesinin modern

²⁷⁸ Dihlevî'nin taksiminin geniş bir eleştirisi için bk. Abdülğani Abdülhâlık, *Hucciyetü's-sünne*, s. 77-84.

²⁷⁹ Hatiboğlu, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, s. 21.

ivme kazandığı Mısır ile Türk dünyası-Anadolu ve Kuzey Afrika'da dile getirilen, konuyla alâkalı yaklaşımlara temas edilecektir.

İlk dönem Mu'tezile'nin tenkidinden sonra çağdaş dönemde şarkiyatçıların tenkidiyle birlikte ikinci defa sünnetin ciddi bir şekilde tenkide uğradığı bölge Hint alt kıtası olmuştur. Burada ortaya çıkan ve kendilerine *Kurâniyyûn/Ehl-i Kur'ân* ismini veren ekol, hadislerin bir kısmını redle başlayıp daha sonraları tamamen sünneti terk ederek Kur'an'la yetinme fikrine varan bir düşünce yapısına sahip olmuştur.²⁸⁰ Bu coğrafyada hadise karşı tavırlarıyla tanınan, ekolün teşekkülünü sağlayan üç önemli kişi Seyyid Ahmed Han (v. 1898), Emir Ali (v. 1928) ve Çerağ Ali'nin (v. 1895) konumuzla ilgili görüşleriyle birlikte ekolün sistemleşme dönemi temsilcisi Gulâm Ahmed Pervîz'in (v. 1985) görüşleri de nakledildikten sonra, Fazlurrahman'ın fikirleri, bu ekole yönelik eleştirileriyle birlikte ele alınacaktır.

a- Seyyid Ahmed Han (v. 1898)

Hindistanlı tanınmış fikir adamı olan, çalışmalarında XIX. Yüzyıl Avrupa akılcılığı ve tabiat felsefesine oldukça yer veren ve de Hind alt kıtasında Aligarh okulu kurucusu sayılan Seyyid Ahmed Han²⁸¹ hadisleri, 1) bütünü ile dini konulara ait olanlar; 2) Hz. Peygamber zamanındaki belirli olaylar ve şartlar için geçerli olanlar; 3) her insan ve şart için uygun olanlar; 4) siyâsî ve idârî olanlar şeklinde kesin çizgilerle ayrıma tâbî tutmuş; sadece emir ifade eden birinci maddedeki hadislerin, Müslümanlar için kabulünün ve uygulamasının zorunlu olduğunu; diğer üç konudakilerin ise İslamın değerlerine ters düşmemek kaydıyla, sosyal, kültürel ve ekonomik sahadaki her türlü şeyin alınabileceğini; hukûkî konulardaki Arap örf ve âdetlerine dayalı uygulamaların da bağlayıcı olmadığını

²⁸⁰ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 83-85; Yıldırım, Enbiya, "Sünnet veya Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi", s. 178-182; Ertürk, Mustafa, "Kur'ân İslâm'ı Söyleminin İlmî Değeri", s. 217-218.

²⁸¹ Hayatı hakkında bilgi için bk. Özcan, Azmi, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, II, 73-74; a.mlf., "Hindistan'da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han", *İslâmiyât*, s. 197-204.

savunmuştur.²⁸² Dünyevî konularla alâkalı sünnetlerin bağlayıcılık içermediğini ispat için Medine’de meydana gelen hurma tozlaştırma olayından sonra Hz. Peygamber’in kendi sözleriyle beşer yönünü vurgulamasını delil getiren Ahmed Han, bu olaydan hareketle *din (şerî’u)* ile dünya işleri arasında üçlü bir kategorik ayrıma gitmiş; Allah’ın zâtı, sıfatları ve O’na ibâdet şekilleri ile ilgili konuları birinci kategoride; ahlak ve manevî arınma konularını ikinci kategoride; Hz. Peygamber’in asla ilgilenmediğini iddia ettiği insanoğlunun günlük yaşamı ile alâkalı tali konuları ise üçüncü kategoride değerlendirmiştir. Bunun neticesi olarak dünyevî meseleler için detaylı peygamber rehberliğinin gerekli olduğu ileri sürüldüğü takdirde, her çağda değişen şartları duruma uygun hale getirmek için yeni bir peygamber gelmesinin gerekeceğini iddia eden Ahmed Han, *dinin*, zaman ve mekânın değişmesiyle değişime uğrayabilen dünyevî konularla ilgilenmediğini ileri sürmüştür.²⁸³

Az önce işaret edildiği üzere, siyasetin dinden ayrılmasının gerekliliği üzerinde ısrarla duran Ahmed Han, bizzat Hz. Peygamber’in çeşitli konularda ashabı ile istişarede bulunarak hareket etmesi sebebiyle hiç kimsenin siyâsî meselelerle ilgili hadislerin ilâhî vahyin bir kısmı olduğunu düşünmediğini; dolayısıyla Müslümanların hiçbir devirde vahye dayanarak siyaset yapmadıklarını açıkça ifade etmiştir.²⁸⁴

Düşüncesini bütünüyle, İslam hukukunun tek yanılmaz kaynağı olarak kabul ettiği Kur’ân üzerine bina eden Ahmed Han’ın, Hz. Peygamber’in sünnetinin bağlayıcılığına karşı çıkmasının temel gerekçesi, söz ve fiillerden ibaret olan sünnetin vahiy yoluyla gelmemiş olmasıdır.²⁸⁵ Ahmed Han’a göre akla ve Kur’ân’a aykırı görülen hadisler derhal reddedilmeli, ancak Kur’ân’la uyum içerisinde olan ve onun hükümlerini açıklayıp netleştiren hadisler ile Kur’ân’da temas edilmemiş temel hukûkî

²⁸² Brown, *Sünnet*, s. 96; Dar, Bashir Ahmad, *Religious thought of Sayyid Ahmad Khan*, s. 112, 268 (Buna recm cezasının uygulamasını örnek olarak verdiği yer için bk. Ahmed Han, *Life of Muhammad*, s. 283-284).

²⁸³ Dar, *Ahmad Khan*, s. 241; Brown, *Sünnet*, s. 97; Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 126.

²⁸⁴ Özcan, “Ahmed Han, Seyyid”, *DİA*, II, 74.

²⁸⁵ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 125.

bir prensibi ortaya koyan hadisler kabul edilebilir. Ona göre bu hadisler de bağlayıcılık açısından, Allah'ın peygamberi sıfatıyla yapıp söylenenler ile bir insan olarak söylenen ve yapılanların farkına dikkat edilerek değerlendirilmelidir.²⁸⁶ O, önceki âlimlerin Kur'ân ve sünneti kendi dönemlerinin ihtiyaçlarına göre yorumladıklarını, bunların günümüzde yeniden yorumlanmasının zorunlu olduğunu ifade ederek, Kur'ân'ın yanlış veya tarihî olaylara zıt hiçbir unsur taşımadığını ancak akla ve tarihe ters düşen unsurlar taşıyan hadislerin reddedilmesi gerektiğini söylemektedir.²⁸⁷

Hint alt kıtası modernist hareketin öncüsü sayılan Ahmed Han, Mutezilî anlayışı takip etmek sûretiyle akli merkeze alan bir yaklaşımı uygulayarak, neredeyse bütün hadisleri inkâra götüren bir düşünceye varmış ve de tarihte ilk defa hukûkî-ahlâkî ayırımına giderek, sadece manevî ve ahlâkî konulara dair hadislerin çağdaş Müslümanlarca kullanılabilceğini iddia etmiştir.²⁸⁸ Bir diğer ifadeyle Ahmed Han, kendi tasnifine göre vahiy yoluyla gelen peygamberlik ve onun fonksiyonu yanında dinî, ahlâkî ve ahirete dair bilgiler ihtiva eden hadislerin, sürekli bağlayıcı dinî bir önem kazanmasını reddederek, bu tür hadislerin sadece ahlâkî ve nazarî meseleleri belirleme görevi icra ettiklerini iddia etmektedir.²⁸⁹

b- Çerağ Ali (v. 1895)

Hint alt kıtası modernist düşünce ekolünün bir diğer temsilcisi olan Çerağ Ali ise Kur'ân ve onun iyi bir tefsiri sayesinde her türlü problemin aşılabilceğini söyleyerek, Kur'ân'ın manasını sınırlandırdığı için tefsirde hadislerin kullanımını eleştirmiştir. Yine sünnetin dinî konularda bağlayıcılık taşımadığını, geleneksel usulden farklı ve güzel bir şekilde Kur'ân'ın tefsir edilmesi durumunda bunlara ihtiyaç dahî kalmayacağını

²⁸⁶ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s.128-129 (nakiller için bk. Ahmad Khan, *Khutbât Ahmadiyye*, s. 334-335; a.mlf., *Âhiri Mezâmîn*, s. 132-134).

²⁸⁷ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 131; Dar, *Ahmad Khan*, s. 240.

²⁸⁸ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 135 (gösterilen kaynak için bk. Ahmed Han, *Makâlât*, VII, 32).

²⁸⁹ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 125; Sıddıkî, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce*, s. 89.

söyleyen Çerağ Ali, Kur'ân'ın bir medenî hukuk metni olmadığını; dolayısıyla çağdaş İslam hukukuna temel olamayacağını; Müslümanların medenî ya da dinî hukukun esaslarını zamana bağlı olarak kendilerinin koymasına gerektiğini iddia etmiştir. Hz. Peygamber'in, toplumun sivil ve siyâsî kurumlarına, öğretisinin ruhânî ve ahlâkî reformlarıyla doğrudan çelişmediği sürece müdahalede bulunmadığını; Hz. Peygamber dönemi uygulamalarının, cahiliye Araplarının hukuk kurallarına dayandığını; hadislerin de genelde sahih olmayıp Arapların uygulama ve âdetlerine, Kur'ân'dan kıyas yoluyla çıkarılmış bazı sonuçlara dayandığını iddia etmektedir. Konumuz açısından bakıldığında Çerağ Ali de Hz. Peygamber'in nübüvvet vasfı ile insanlık vasfına dayalı yönünün ayrılması gerektiğini savunarak, Rasûlullah'ın masumiyetine dayanarak onun sözlerinin bağlayıcı olduğunu kabul etmenin hatalı olduğunu iddia eder. Ayrıca o, İslamî hükümleri dinî konular ve din dışı konular şeklinde bir ayrıma tâbî tutmuştur.²⁹⁰

c- Emir Ali (v. 1928)

Hint-Pakistan bölgesinde Aligarh ekolünün bir diğer temsilcisi ve aynı zamanda bir hukukçu olan Emir Ali ise Allah Rasûlü'nün, biri peygamberlik diğeri ise devlet başkanlığı olmak üzere iki ayrı rolünün bulunduğunu; hayatındaki birçok olayın, peygamberlikle değil, devlet adamı sıfatıyla alâkalı olduğunu; dolayısıyla da sünnetin önemli bir kısmının bağlayıcılığının bulunmadığını savunmuştur.²⁹¹ Ayrıca Kur'ân'ın hüküm ifade eden bazı emirlerinin tarihî olup, Arapların problemlerine bağlı olarak gerçekleştiğini ve sadece Hz. Peygamber'in zamanı ve çağı için geçerli olduğunu savunan Emir Ali, genel manada İslamın tarihe katkısının, ahlâken mükemmel insanlar yetiştirmekle gerçekleştiğini söyleyerek, daha

²⁹⁰ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 127-137; Brown, *Sünnet*, s. 99.

²⁹¹ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 130 (Ameer Ali, *The Spirit of Islam (London 1961)*, s. 81-82, 121'den naklen).

sonraki dönemlerde Pakistan modernist düşüncesinde şekillenen İslamın ahlâkî yönüne vurguyu savunmuştur.²⁹²

Hint alt kıtası, idârî ve hukûkî alanda Batı hukukunu benimseyen ilk Müslüman toplum olmaları ve de İngiliz sömürü bölgesi oldukları için İngiliz eğitim sisteminden ve o bölgede araştırmalar yapan birçok Hıristiyan papaz ve misyonerin fikirlerinden etkilenmeleri sebebiyle,²⁹³ onların yaklaşımlarının İslamın kendi dinamiklerinden ve özünden çıkmış olduğu söylenemez.

XX. asır Hint-Pakistan modernizminde de sünnetin bağlayıcılığı konusu esaslı bir şekilde tartışılmıştır. Sistemleşme dönemi denilebilecek yeni dönemde coğrafyanın en ileri gelen temsilcileri sayılabilecek Muhammed İkbâl (v. 1938), Gulâm Ahmed Pervîz (v. 1985) ve Fazlurrahman'ın görüşleri çerçevesinde mesele değerlendirilecektir.

d- Muhammed İkbâl (v. 1938)

Pakistanlı düşünür Muhammed İkbâl, *İslam'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü* adlı eserinde, Abbasîlerin iktidarına kadar Kur'ân dışında yazılı bir İslam kanunu olmadığını ileri sürerek hadislerin en erken hicrî birinci asrın sonundan itibaren yazılı hale getirilmeye başladığını savunmuş; hadislerin güvenilir bir şekilde Hz. Peygamber'e kadar dayandığı sabit olsa bile *tarihsellik prensibi* kabul edildiği takdirde, nispeti sahih olan bu sünnetin dahî bazı konularda bağlayıcılığını kabul etmemek gerektiğini iddia etmiştir. Sünnetin şer'an delilliğini kabul etmekle birlikte, hadislerin eldeki mevzulara göre, bütünüyle hukûkî önem arz edenleriyle, hukûkî nitelik arz etmeyenlerinin birbirinden ayrılması gerektiğini savunan İkbâl, hadislerin hukûkî bağlayıcılığına, takrîf sünneti örnek göstererek, Arap örf ve âdetlerine dayalı takrirlerin her zaman ve herkes için tatbikinin

²⁹² Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 133-135 (Emir Ali, bu konuda yirminci yüzyılın başlarında bir eser kaleme almıştır. İlgili bölümler için bk. Ameer Ali, *The Ethics of Islam (Calcutta 1893)*, s. 4-25; *The Spirit of Islam*, s. 251).

²⁹³ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 135, 138-139.

kastedilip edilmediğini keşfetmenin zorluğuna vurgu yapmak sûretiyle bu tür uygulamaların o kavme mahsus olup, gelecek nesiller için sıkı bir nizam olarak kabul ettirilemeyeceği sonucuna varmıştır.²⁹⁴

e- **Gulâm Ahmed Pervîz (v. 1985)**

Aligarh hareketinin XX. yüzyılda devam ettiricisi ve hareketin *Tulû-i İslâm* adlı yayın organının kurucu önderi Gulâm Ahmed Pervîz, İslam hukukunun tek kaynağının Kur'ân olduğunu ileri sürerek, Hz. Peygamber'i sadece vahyin taşıyıcısı olarak görmek sûretiyle, kendi anlayışına göre vahyin dışında saydığı sünnetin, hiçbir sûrette bağlayıcı olmadığını iddia etmiştir. Pervîz, Kur'ân'ı nazım ve muhteva bakımından tek sahih ve orijinal metin olarak kabul ederek, kesin bilgi ifade etmediği (sübûtü zannî) gerekçesiyle hadisin delil değerinin bulunmadığını savunmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in, biri peygamberlik yönü diğeri ise insanî yön olmak üzere iki yönüne işaret ederek, sadece Allah'ın vahyi olan Kur'ân'ın peygamberlik vasfı ile alâkalı olduğunu; sünnetin ise Hz. Peygamber'in farklı konulardaki kişisel anlayışının ürünü olduğunu iddia etmiştir. Hadislerin Kur'ân tefsirinde kullanılmasına karşı çıkan Pervîz, Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetlerin kendi devrindeki devlet yönetimiyle ilgili görevlerle sınırlı olduğunu ve aynı vasfın daha sonraki idarecilere geçtiğini iddia etmiştir. Hz. Peygamber'i vahyi taşıma memuru olarak gören Pervîz, Hz. Peygamber'in devlet reisi olarak yaptığı tasarruflarını, hatta ibâdetlerle ilgili koyduğu esasları, daha sonra herhangi bir insanın Kur'ân çerçevesinde ortaya koyabileceğini iddia ederek, Kur'ân'ın değişmeyen unsurlara fazla yer vermeyip esnek bir prensipler alanı bırakmasına, yüzlerce defa zekat vermekten bahsetmesine rağmen, bu oranı kıyamete kadar sabit tutma amacının olmadığı gerekçesiyle yüzde iki buçuk gibi bir orandan hiç

²⁹⁴ İqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, s. 171-180; Daudî, Pakistan, s. 281-284; Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 322-324. Muhammed İqbal, Aligarh okulu mensupları gibi hadis ve sünneti tamamen devre dışı bırakma gibi bir görüşü savunmamakta, hadislerin bir hukuk kaynağı olduğunu kabul etmekle birlikte, hadislere mübalağalı yaklaşımları ve tümünün bağlayıcı sayılmasını reddederdi (bk. Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 324).

bahsetmemesini örnek göstermiştir.²⁹⁵ Pervîz, hadis ve sünnete karşı aşırı uç denebilecek bir tavır takınmış, hatta bu yaklaşımı sebebiyle kendine yakın düşüncelere sahip kişiler tarafından dahî eleştirilmiştir.²⁹⁶

Her ne kadar konumuzla ilgili tasnif ve metotlar içerse de, Kur'ân'daki yükümlülük ifade eden emirleri dahî Arap örf ve âdetlerine dayalı, sadece indiği zaman için geçerli uygulamalar olarak gören, sünnetin ve hadislerin tümüyle devre dışı bırakılmasına yol açan bu tür yaklaşımlar, metot ve sonuçları itibariyle araştırmamızdan son derece farklı nitelikler taşımaktadır. Nitekim Fazlurrahman da bu modernistlerin, fikrî gelişmelerinin son safhasında hadisi kökten reddettiklerini söylemektedir.²⁹⁷ Biz çalışmamızda hadis ve sünnet verilerini, Kur'ân'ın temel ilkelerinin nasıl uygulanması gerektiğini tarihin bir kesitinde reel olarak gösteren bir model, Kur'ân'ın pratiğe yansımış bir açılımı olarak görmekte ve onlardan azamî derecede istifadeyi esas almaktayız.

Şunu tekrar ifade etmek gerekir ki bu modernist yaklaşımların çoğu, Hz. Peygamber'in tasarruflarının bağlayıcılığını doğrudan araştırma amacı gütmeyip, bu konuyu düşünce sistemleri içerisinde kendilerini destekleyici bir delil olarak görmüşler, netice itibariyle sünneti tümüyle devre dışı bırakmayı amaçladıkları için konunun geçtiği yerlerde örneklerle uzun izah ve ispata ihtiyaç duymamışlardır.

Hint-alt kıtasında Şah Veliyullâh Dihlevî'nin öğretilerini kendine rehber edindiğini söyleyen Ubeydullâh Sindî gibi daha mutedil yaklaşım sahiplerinin varlığından da söz edilmektedir. Sindî, sünnetin değişken ve geçici kanunlar (*el-kânûn et-temhîdî*) sunduğunu, Kur'ân'ın ise temel kanunu (*el-kanûn el-esâsî*) temsil ettiğini savunarak, Kuran-sünnet ilişkisini

²⁹⁵ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 333-337; Daudî, *Pakistan*, s. 275-280; Brown, *Sünnet*, s. 74-75, 104-107.

²⁹⁶ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 263. Okulun sonraki dönem taraftarlarının, Hz. Peygamber'i peygamberlik misyonunu vahyin nakliyle sınırlayan ve onun Kur'ân yorumunun diğer insanların yorumuyla eşit olduğunu iddiaya varan görüşleri için bk. Brown, *Sünnet*, s. 102-107. Modernistlerin Hz. Peygamber'in sadece şahsî alışkanlık ve tercihleri değil, aynı zamanda onun siyâsî ve fikhî faaliyetinin büyük bir kısmını bağlayıcı sünnetin alanından çıkardıkları tespiti için bk. Brown, *Sünnet*, s. 96.

²⁹⁷ Fazlurrahman, *İslam*, s. 129; Brown, *Sünnet*, s. 100.

anayasa-tüzük ilişkisine benzetmiştir.²⁹⁸ Aynı şekilde Ca'fer Şah Fulvârâvî de, Hz. Peygamber'in fonksiyonunu sadece vahyi nakletmekle sınırlayan görüşü tenkit ederek, *kutsî hadisler* ve Hz. Peygamber'e özel bilgi ifade eden hadislerde olduğu gibi vahyin sadece Kur'ân'la sınırlandırılmayacağını; hadislerin çoğunun da vahiy kategorisine girmediğini; Hz. Peygamber'in söylediklerinin ve yaptıklarının çoğunun kendi ictihadına dayandığını; dolayısıyla nihâî kurallar olarak görülemeyeceğini kabul etmek gerektiğini ileri süren orta yol arayışındaki yaklaşımı da zikre değerdir.²⁹⁹

f- Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî (v. 1979)

Burada Fazlurrahman'a geçmeden, Hint-Pakistan bölgesinde dinî sahada önemli temsil gücüne sahip ve Pakistan modern düşüncesine köklü ve tepkisel eleştiriler getiren Seyyid Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin konuyla ilgili görüşlerine yer vermek uygun olacaktır.³⁰⁰ Mevdûdî, Gulâm Ahmed Pervîz'in yakın arkadaşı ve hatta onun konferanslarını yazıya geçiren *Tulû-i İslâm Derneği*'nin önde gelen kişilerinden olduğunu iddia ettiği Dr. Abdülvedûd ile sünnetin konumu ve değeri üzerine yaptığı mektuplaşmalardan oluşan *Sünnet'in Anayasal Konumu* adlı eserinde, sünnet karşıtı ve inkârcısı saydığı Pakistan modern düşünce ekolünün temel iddialarına cevaplar vermiştir.³⁰¹ Bir kısmı yukarıda geçen, sünnetin ve Hz. Peygamber'in dindeki konumu ve yetkisi hakkındaki tartışmada Mevdûdî, Hz. Peygamber'in biri şahsî makâmı, diğeri peygamberlik makâmı olmak üzere temel iki vasfının varlığını; hatta devlet başkanlığı, kadılık, müdebbirlik, ordu komutanlığı vb. farklı vasıflarının mevcudiyetini kabul

²⁹⁸ Brown, *Sünnet*, s. 101.

²⁹⁹ Brown, *Sünnet*, s. 110-111 (Fulvârâvî, *Makâm-ı Sunnet*, Lahore 1952, s. 113-115 den naklen). Pakistan ve Hindistan'daki ekoller ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Daudî, *Pakistan*, s. 231-312.

³⁰⁰ Mevdûdî'nin ve öncüsü olduğu Cemaati İslâmî'nin Pakistan'daki konum ve faaliyetleri için bk. Daudî, *Pakistan*, s. 257-268.

³⁰¹ Mevdûdî, *Sünnet'in Anayasal Konumu*. Eserin ilk 200 sayfası Dr. Abdülvedûd ile mektuplaşmadan, sonraki 318. sayfaya kadar olan kısmı ise Batı Pakistan Yargıtay Mahkemesi'nin almış olduğu bir kararın eleştirisinden oluşmaktadır.

etmektedir.³⁰² Ancak Mevdûdî, Şah Velîyullah ed-Dihlevî'nin konu hakkındaki taksimatına atıfta bulunduktan ve Hz. Peygamber'in kişisel konumuyla söyleyip yaptıklarının saygıya değer olmakla birlikte, *vâcibu'l-ittiba* olmadığını söyledikten sonra, bu ayrımı yapmaya kimin yetkili olduğu meselesinde kriter olarak, klasik fıkıh usulü ve fûrûndaki metotları önermekten ve ehliyetli-liyakatli kişiler tarafından yapılması gerektiğine vurgu yapmaktan başka açık olarak bir şey getirmemiştir.³⁰³ Ayrım için önerdiği tek açık kriter, bizzat Hz. Peygamber'den bu davranışının beşerî vasfına ait olduğu konusunda sarahaten beyanın gelmiş olmasıdır.³⁰⁴ Sonuçta bu farkı ve ayrımı yalnız Allah ve Rasûlü'nün bilebileceğini söyleyerek konuyu tamamen sınırlandırma yoluna gitmiştir.³⁰⁵ Mevdûdî'nin, Hz. Peygamber'in kişisel konumu ile peygamberlik konumu arasında fark bulunduğu kabulünü, hemen hemen inkâr edecek derecede dar sınırlara hapsetmesi; ayrıca bir takım kaygılarla daha önceki yazılarında ve eserlerinde bu konu hakkındaki fikirlerini dahî sınırlandırmaya başlayarak neredeyse Hz. Peygamber'in her söylediğinin ve yaptığının vahiy olduğu görüşünü savunur duruma gelmesi ilginçtir.³⁰⁶

Ayrıca konumuzla alâkalı bir diğer tartışma noktası, sünnetin Kur'ân'la birlikte hukukun kaynağı olup olmadığıdır. Dr. Abdulvedûd, Kur'ân'ın, hukukun kaynağı olarak eksiksiz olduğunu; sünnetin ikmaline

³⁰² Mevdûdî, *Sünnet*, s. 21, 25, 33-35.

³⁰³ Mevdûdî, *Sünnet*, s. 34, 122-124.

³⁰⁴ Bu konuda ayrıca ikinci yol olarak Mevdûdî'nin, oluşturulmuş yorumlama ilkelerinin uygulanması önerisi bulunduğu; bu yorumlamaya dayalı olarak yiyecek veya içecek gibi konularda nebevî amelin bağlayıcı olmadığına hükmedilebileceği; ancak yine de tatbikat tarafından işaret edilen genel sınırların bağlayıcı olduğu şeklindeki değerlendirmesi için bk. Brown, *Sünnet*, s. 115.

³⁰⁵ Mevdûdî, *Sünnet*, s. 118.

³⁰⁶ Tulû-i İslam Derneği üyesi modernistlerinin, sünneti kabul ettiklerini söylediklerinde (Dr. Abdulvedûd'un, "sünnetin gerçek önemini inkâr etmeye gücüm yetmediği gibi, onun bu önemini yok etmeyi de amaçlamıyorum" sözü) samimi olmadıkları gibi, Mevdûdî'nin de bu ayrımı kabul ettiği, şahsi tasarrufların dini teşri' hüküm getirmediği gibi sözlerinde samimi olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla onların bir noktada buluşmaları imkânsız görünmektedir. Ayrıca Mevdûdî'nin meseleye duygusal, karşı tarafı itham edici ve aşırı tepkisel yaklaştığı da müşahade edilmektedir. İçinde birçok delil barındırmakla birlikte meseleyi çözmeye yetecek akademik ve objektif tavrın olmaması sonuca ulaşmayı engellemektedir. Bu manada aşağıda geleceği üzere Fazlurrahman'ın gözlem ve tahlillerinin daha objektif ve bilimsel olduğu söylenebilir. Ayrıca Mevdûdî'nin bu konuda yazdığı üç makale ve bu makaleler boyunca değişime uğrayan fiillerinin değerlendirmesi için bk. Brown, *Sünnet*, s. 111-116.

muhtaç olmadığını; Hz. Peygamber'in gerek beşerî, gerek siyâsî tüm tasarruf ve uygulamalarının "Allah'ın indirdikleri" çerçevesinde kendi ictihadına göre davranmaktan başka bir şey olmadığını ileri sürerek, daha sonra gelen Müslüman topluma, Hz. Peygamber'in uygulamasında olduğu gibi, Kur'ân'ı şartlara göre yorumlamak görevi kaldığını ve dolayısıyla sünnetin hukuk kaynağı olmadığını iddia etmektedir. Mevdûdî bu iddialara, Hz. Peygamber'e gerek beşerî, gerek dinî tüm yetkilerin Allah tarafından verildiğine; Kur'ân'da kendisine verilen, mü'minlere ayetleri okuma, Kitap ve hikmeti öğretme, önder ve örnek olma ve onları tezkiye etme görevleri yanında teşrîf koyma yetkisinin dahî verildiğine vs. vurgu yaparak, Hz. Peygamber vasıtasıyla Allah Teâlâ'nın, kendi gözetimi ve emirleri altında, hukûkî, fikrî, ahlâkî, siyâsî, iktisâdî, kültürel ve medenî bir nizam kurdurup, dünyanın önüne örnek olarak koyduğunu söyleyerek cevap vermiştir.³⁰⁷

g- Fazlurrahman (v. 1988)

Şah Velîyullah Dihlevî'yi, eserlerinde ıslahatçı kişiliği ve eğitimdeki yenilikleri vb. konularda genellikle olumlu atıflarla zikreden³⁰⁸ Fazlurrahman, Hint alt kıtası modernist hareketleri tenkide tâbî tutarak, özellikle Perviz'in başında bulunduğu *Tulû-i İslâm* dergisini de çıkaran ve kendilerine *Ehl-i Kur'ân* adını veren grubun, hadisi tümünden reddedip, Kur'ân'a dayanmak arzusunda olduklarını tespit ettikten sonra hadisin tamamen reddedilmesi durumunda Kur'ân'ın da anlaşılamayacağını, Kur'ân'ın boşluğa inmediğini ve ilk nesiller tarafından yapılan yorumunun önemli olduğunu ifade eder.³⁰⁹

Fazlurrahman, bazı durumlarda sahabîleriyle istişare etmiş; zaman zaman verdiği kararlar hususunda bazı çevrelerce itiraz edilmiş; bazen bizzat Kur'ân onu bazı konularda eleştiriye tâbî tutmuş olsa da Hz.

³⁰⁷ Mevdûdî, *Sünnet*, s. 50-67, 84.

³⁰⁸ Mesela bk. Fazlurrahman, *İslâm*, s. 65, 218, 266, 280-283; a.mlf., *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, s. 104, 115.

³⁰⁹ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 121-122.

Peygamber'in dinî otoritesinin bağlayıcı olduğunu söyler. Rasûlullah'ın emirlerinin, çoğunlukla belirli durumların sebep olduğu ve sahabîlerin huzurunda gayr-ı resmî olarak söylenmiş ifadeler olduğunu iddia eden Fazlurrahman, en resmî beyanların, o zaman vuku bulan dinî veya siyâsî olay ve durumlardan kaynaklanan hutbeler sırasında gerçekleştiğini savunmaktadır. Kendi döneminde Hz. Peygamber'in söz ve davranışları dinî açıdan Müslümanlar için bir kural olarak görülseydi, o döneme ilişkin bazı belgelerde olduğu gibi mutlaka yazıya geçirilmesi gerektiğini söyleyen Fazlurrahman, hadislerin yazılmamasında, Kur'ân'la karışma endişesinin olabileceğini de kabul etmektedir.³¹⁰

Hz. Peygamber'in, kendi toplumunda klasik anlamda bir hukukçu olmayıp, dinî ve siyâsî bir ıslahatçı olduğunu savunan Fazlurrahman, normal olarak toplumda meydana gelen küçük ihtilafları Müslümanların kendi aralarında çözümlediklerini, kesin yetkiyle karar vermesi ve hüküm beyan etmesi için Hz. Peygamber'e başvuru veya onun müdahaleyi zorunlu gördüğü olay ve durumların özel bir takım durumlar olduğunu iddia etmektedir.³¹¹ Ona göre, sadece muhatapların durumları göz önünde bulundurularak sonuçlandırıldığı bu çözümler, Hz. Peygamber'in vazetmiş olduğu kuralsal örnekler ve bir nevi öncüller olarak kabul edilebilir, ancak aynen ve harfiyen kabul edilemez.³¹²

Fıkî hadislerin doğrudan uygulanmaya hazır bir kanun olarak görülemeyeceğini söyleyen Fazlurrahman, bu verilerin yeniden incelenmesi gereken bir problem olarak algılanması gerektiğini ve bu hadislerin, çıkarılması gereken içeriğin (özün) tam anlamını belirleyen tarihî şartlar bağlamında değerlendirilerek yorumlanmasını zorunlu görmektedir.³¹³

Fazlurrahman, ne nebevî vahyin, ne de nebevî davranışın, karşı karşıya bulunduğu fiilî tarihî durumu ihmal edip tamamen soyut genellemelere gidemeyeceğini, bir peygamberin sırf tarihî bağlam için

³¹⁰ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 101-105.

³¹¹ Fazlurrahman, *İslâm*, s. 103. a.mlf., *Metodoloji*, s. 32.

³¹² Fazlurrahman, *Metodoloji*, s. 32.

³¹³ Fazlurrahman, *Metodoloji*, s. 85.

olmasa bile, mutlaka belli bir tarihî bağlamın içerisinde hareket ettiğini savunur.³¹⁴

Fazlurrahman'ın düşünce sistemini, hatta sadece hadis ve sünnetle ilgili fikirlerinin hepsini burada aktarmak mümkün değildir. Ancak çalışma konumuzla doğrudan irtibatlı olan ve son dönem sünnete yaklaşımda önemli yer tutan, öncelikle Kur'ân'daki ve ikinci olarak da sünnetteki fikhî/hukûkî yaptırım içerikli hükümlerin, aslında tamamen ahlâkî olduğu iddiasıdır. Yukarıda geçtiği üzere, Pakistan yenilenme düşüncesi içerisinde ortaya çıkan ve Emîr Ali tarafından gündeme getirilen³¹⁵ ve İslamın ahlâkî yönüne vurguyu savunan bu fikrin, Fazlurrahman'ın düşünce sisteminde de açık bir şekilde yer aldığı söylenebilir.³¹⁶

Bağlayıcılık açısından meseleye bakıldığında Fazlurrahman, ahlâkî değerlerin, tarih üstü bir geçerliliğe sahip olup, zaman ve şartlara göre değişmeyerek değerinden hiçbir şey yitirmediğini savunmaktadır. Dolayısıyla tüm zamanlar için bağlayıcı hükümler ahlâkî hükümlerdir. Özellikle, sünnette geçen olayların hukûkî zorunluluk olarak değerlendirilmesini doğru bulmayan Fazlurrahman, İslamın temel hedefinin, dinî ve ahlâkî ilkeleri tespit etmek olduğunu savunur.³¹⁷

Bu coğrafyadaki düşünce akımı ve fikrî yaklaşımın bağlayıcılık meselesi açısından en belirgin özelliğinin, Fazlurrahman'da sistemli bir şekilde temayüz eden, hadislerdeki ahlâkî unsurların zaman ve mekan ile sınırlandırılmaksızın geçerli ve bağlayıcı olduğu, hukûkî bağlayıcılığı konusunda ise şüpheli bir tavır izlenmesi olarak değerlendirmek mümkündür.

Modern dönem sünnet ve Hz. Peygamber'in konumu tartışmalarında özellikle Hint-alt kıtasında savunulan, Hz. Peygamber'in beşerî faaliyetleriyle peygamberlik faaliyetleri arasındaki ayrım ile onun

³¹⁴ Fazlurrahman, *Metodoloji*, s. 31.

³¹⁵ Emîr Ali'nin eserinin ismi bunun açık delilidir: *The Spirit of Islam*.

³¹⁶ Bu vurgu ile ilgili değerlendirmeler için bk. Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 133-134, 335-338; Özafşar, M. Emin, "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı, *DİD*, s. 326-330.

³¹⁷ Fazlurrahman, *İslâm*, s.81-83, 86; Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 335-336.

mesajlarının ebedî ve geçici nitelikte olanlar şeklindeki ayrımları kanaatimizce de isabetli olmakla birlikte, Allah'ın tek ebedî hukukunun Kur'ân olduğunu savunurken, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki karar ve fiillerinin hiçbirinin daha sonraki Müslüman nesiller için bağlayıcı olmadığı, sadece ilk nesiller için geçerli olduğu tespitleri, kanaatimizce eksiklik veya aşırılıklar taşımaktadır. İleride ilgili bölümlerde geleceği üzere biz, bazı sünnetlerin ebedî hukuk rolü üstlendiği, sünnete dayalı uygulamaların maksat ve maslahatları devam ettiği sürece, hukûkî bağlayıcılıklarının da devam edeceği kanaatindeyiz.

3- Mısır Bölgesinde Konuyla İlgili Tartışmalar

Modern dönem Mısır bölgesinde yeniden yapılanma (*ihyâ*) hareketleri XIX. yüzyılın sonlarında başlamıştır. Oluşum dönemi Mısır yenilikçileri Batı'yla karşılaşmanın ve pozitivistimin tesiri neticesinde İslâmî kaynakların yeniden yorumlanması yoluna gitmişlerdir. Bu dönemde sünnetin bağlayıcılık değeriyle ilgili tartışmalar fazla bir yer işgal etmemiştir. Mısır modernleşmesinde hadis ve sünnetle ilgili tartışmalar daha çok sistemleşme döneminde yaygınlaşmıştır. Hadis ve sünnet tartışmaları çok geniş bir yelpaze oluşturduğu için burada sadece sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili yaklaşımlara yer verilecek, dolayısıyla bu konuda doğrudan değerlendirmede bulunan araştırmacıların konuyla ilgili görüşleri incelenecektir. Bu meyanda öncelikle Mısır'da yenilikçi düşüncenin kurucuları Cemâlüddin Efgânî, Muhammed Abduh ve Muhammed Reşîd Rıza'nın konuyla ilgili kanaatleri tespiti çalışılacak; daha sonra çağdaş dönemde sünnet üzerine tasniflerde en büyük pay sahibi Mahmûd Şeltût'un fikirleri detaylı şekilde ele alınacak; ayrıca konu hakkında kanaat sahibi araştırmacıların görüşlerine de kısmen yer verilecektir.

a- Cemâlüddin Efgânî (v. 1897) ve Muhammed Abduh (v. 1905)

Mısırda yenileşme hareketinin başlatıcısı Cemâlüddin Efgânî'nin siyâsî yönü ağır basması sebebiyle, hadis ve sünnet konularıyla ilgili teknik açıdan veya bağlayıcılık bakımından değerlendirmesine rastlamak zordur. Ancak ilmî yönüyle temayüz eden Muhammed Abduh ve M. Reşîd Rıza'nın (v. 1935) konu hakkında değerlendirmeleri mevcuttur. M. Abduh'un hadislerin bağlayıcılığı hakkındaki değerlendirmesi, son derece sınırlı izahlardan ibarettir. Temelde hadis ilimleriyle ilgilenmeyip daha çok kelimeler ve fıkıh konularına ağırlık vermiş olması bu sınırlılığın sebebi olmalıdır. Yine de M. Abduh'un hadis ve sünnetle ilgili bazı düşünceleri, kendisinden sonraki Mısır yenilikçilerine ışık tutmuştur.³¹⁸

Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* adlı eserinde peygamberlerin özelliklerini izah ederken, hatadan korunmuş olmaları meselesinde, Medine'deki hurma tozlaştırma örneğini zikrederek, Allah'tan haber getirme ve dinî teşrî' alanına girmeyen konularda Hz. Peygamber'in hata edebileceğini savunur. Bu olayda Hz. Peygamber'in, günlük yaşantılarındaki kazanç vesileleri ve çeşitli meslek dalları ile ilgili konuları insanların bilgi ve tecrübelerine bıraktığını söyleyen M. Abduh, o alanların genel ahlâkî kurallarına uyulduğu ve de dini açıdan meşruiyet alanı korunduğu sürece bu alanlarda çalışmanın bir sakıncası olmadığını ifade etmiştir. Hz. Âdem'in yasak ağaca yaklaşması örneğini ileri sürerek, onda bulunan beşeri yöne vurgu yapan M. Abduh, yukarıda belirtilen esaslar dışındaki konularda peygamberlerin hataya düşebileceklerini söylemiştir.³¹⁹

Muhammed Abduh'un yukarıdaki kısa izahından Hz. Peygamber'in söz ve davranışları hakkında, peygamberlik alanına giren ve girmeyen şeklinde bir ayrımı kabul ettiği sonucu çıkarılabilir.

³¹⁸ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 143-144.

³¹⁹ M. Abduh, *Risâletü't-tevhîd*, s. 46. Ayrıca değerlendirme için bk. Brown, *Sünnet*, s. 98-99.

Genel manada hadisin tenkidine dair sistematik bir yaklaşım sunmayan M. Abduh, temelde kelâmî problemler üzerinde durduğu için, hadislerin sıhhatine yönelik değerlendirmeleri de bu minvalde olmuştur. Akâidle ilgili meselelerde sadece mütevâtir hadisleri bağlayıcı sayma; Kur'ân tefsirinde ise daha çok akıl ve bilim merkezli sistem oluşturmayı amaçladığı için, dayanak olarak hadis kullanma hususunda gönülsüz olma vs. yaklaşımlara sahip olduğu söylenebilir.³²⁰

b- Muhammed Reşîd Rızâ (v. 1935)

Muhammed Abduh'un önde gelen talebesi M. Reşîd Rızâ ise onun düşünce sistemini devam ettirirken sünnet ve hadis üzerine araştırmalara ağırlık vermiş ve çıkardığı *el-Menâr* dergisinde sünnet ve hadisle ilgili, gerek kendi yazılarını, gerek karşıt fikirleri savunanların yazılarını yayımlayarak bu konuyu gündeme taşımıştır. Modern dönem Mısır'da hadisle ilgili tartışmalar daha çok hadisin sıhhat değeri konusunda odaklanmakla birlikte, hadisi bütünüyle devre dışı bırakan yaklaşımlar da zuhur etmiştir.³²¹

İslamın özüne taalluk eden kısım ile bunun dışında kalan kısmı birbirinden ayıran M. Reşîd Rızâ, Kur'ân'da ve sahih sünnette yer alan ve de sürekli uyulması emredilen esasların hiçbir zaman değişmeyeceğini ancak, bunlara dayalı uygulamaların ve geleneklerin dinin ikinci kısmı olan değişkenleri oluşturduğunu söyler.³²²

³²⁰ Brown, *Sünnet*, s. 59-60; Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları*, s. 35-40; Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, 167-171, 346-348.

³²¹ M. Reşîd Rızâ'ya yakınlığıyla bilinen Tefvik Sıdkî'nin (v. 1920) sünneti tamamen devre dışı bırakan "el-İslâm hüve'l-Kur'ân vahdeh" (*el-Menâr*, IX, 514-524, IX, 906-925) adlı makalesinin *el-Menâr* dergisinde yayımlanmasından sonra Mısır'da hadis üzerine tartışmalar alevlenmiş, Sıdkî'nin makalesine birçok reddiye yazılmıştır. Bu makalenin dergisinde yayımlanmasına müsaade eden M. Reşîd Rızâ hadisle ilgili düşüncelerini daha net ortaya koymak zorunda kalmış ve en sonunda hadisle ilgili klasik fikirlere bağlı olanlarla hadisi tamamen reddedenler arasını uzlaştırma yoluna gitmiştir (Sıtkî'nin makalesine yazdığı mülahaza için bk. *el-Menâr*, IX, 925-930). Daha fazla bilgi için bk. Juynboll, *Hadis Tartışmaları*, s. 31-37; Brown, *Sünnet*, s. 65; Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 211-212.

³²² Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 240-241 (M. Reşîd Rızâ, *Yüsrü'l-İslâm*, Kahire 1928, s. 79'dan naklen).

Kur'ân üzerine yazdığı *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm* adlı eserinde Reşîd Rızâ, En'am sûresi 157-158. ayetlerin³²³ tefsirinde Hz. Peygamber'e ittiba konusunu, mana, mevzu ve gerekleri bakımından özel bir fasılda değerlendirirken, bağlayıcılık (teşrî') konusu üzerinde de durmuştur. M. Reşîd Rızâ'nın konuyla ilgili izahı iki ana maddede şöyle özetlenebilir:

1- Hz. Peygamber'e ittibâ etmenin zaruri olduğu, teşrî'î özellik taşıyan hükümler: M. Reşîd Rızâ, yukarıda zikrolunan ayette geçen “*ona uyun ki doğru yolu bulasınız*”³²⁴ ifadesinde Hz. Peygamber'in kastedildiğini, bunun bir önceki ayetteki Kur'ân'a uymayı içeren “*onunla birlikte gönderilen nûra uyanlar*”³²⁵ ifadesinden daha umûmî olduğunu, çünkü Hz. Peygamber'e uymanın, bir görüşe göre kendi iradesiyle diğer bir görüşe göre Allah'ın kendisine verdiği izin ve yetkiye dayanarak vazettiği şer'î ahkâma ittibâyı içerdiği gibi, Hz. Peygamber'in ictihad ve Kur'ân'dan istinbat yoluyla çıkardığı teşrî' değeri taşıyan hükümlere uymayı da içerdiğini söyler. M. Reşîd Rızâ bu tarz sünnete, Kur'ân'da mevcut, iki kız kardeşi aynı nikah altında bulundurmamayı yasaklayan ayete³²⁶ dayanarak Hz. Peygamber'in, bir hanımı, halası ve teyzesi ile de bir arada aynı nikah altına alınmasını yasaklamasını örnek verir.³²⁷

Daha sonra M. Reşîd Rızâ teşrî' (bağlayıcı olan hükümler) içine dahil olan hususları sıralamaktadır. Ona göre, Allah'a yakınlaşmak (*takarrub*) kastıyla yapılan *ibâdetler*;

³²³ Ki onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî Peygamber'e uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O Peygamber'e inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler. De ki: “Ey insanlar! Gerçekten ben göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın hepinize gönderdiği elçisiyim. O'ndan başka tanrı yoktur, O diriltir ve öldürür. Öyle ise Allah'a ve ümmî Peygamber olan Rasûlüne -ki o, Allah'a ve onun sözlerine inanır- iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız. A'râf (7), 157-158.

³²⁴ A'râf (7), 158.

³²⁵ A'râf (7), 157.

³²⁶ Nisâ (4), 23.

³²⁷ M. Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*, IX, 303.

dine, akla, bedene, mala, ırza veya kamu yararına (maslahat) verdiği zarar sebebiyle *nehyedilen mefsedetler* (yani bunlardan sakınmak); miras, nafaka ve eşlerle marufa uygun muaşeret gibi ehline tevdi etmekle veya akitleri yerine getirme gibi bağlı kalmakla emrolduğumuz *maddi-manevi haklar teşrî'* kapsamına girer.³²⁸

2- Hz. Peygamber'e ittibâ etmenin zaruri olmadığı teşrî'î değer taşımayan hükümler: M. Reşîd Rızâ bu kısmın, Allah veya kul hakkı (insan hakları) ile ilgisi bulunmayan, herhangi bir maslahatı celbetmeyen ve herhangi bir mefsedeti defetmeyen hükümleri içerdiğini söylemektedir. Bu kısma örnek olarak, âdetler, sanatlar, zirâî işler, tecrübe ve araştırmaya dayalı bilimler ve teknik dalları zikreder. M. Reşîd Rızâ, Hz. Peygamber'in "*Zeytin yağı yiyin, onunla yağlanın, çünkü o hoş ve mübarektir*"³²⁹ hadisinde olduğu gibi âdet kabilinden olan; Medine'de meydana gelen hurma tozlaştırma olayındaki gibi tecrübeye dayalı dünyevi işlerle alâkalı olan; Bedir harbi esnasında Hubâb b. Münzir'in sorusu üzerine konuşlandığı yeri değiştirmesi hadisesindeki gibi ordunun maslahatı ve harp stratejisi vb. alanlardaki kişisel görüş ve dünyevî ictihadına dayalı bulunan söz ve davranışlarının bu kısma dâhil olduğunu ifade eder.³³⁰

İnsanların, Hz. Peygamber dönemi sonrası âlimlerin ictihadlarını, uyulması gerekli birer dinî emir telakki etmeleri sebebiyle teklîfî hükümlerin çoğaldığını iddia eden M. Reşîd Rızâ, bu sebeple dine uymanın tamamıyla zorlaştığını; özellikle dinî duyguların zayıfladığı dönemlerde, kendisinde hiçbir zorluk ve sıkıntı bulunmayan kat'î hükümlerin dahî terk

³²⁸ M. Reşîd Rızâ, *Tefsîr*, IX, 303.

³²⁹ İbn Mâce "Et'ime", 34; Tirmizî, "Et'ime", 43.

³³⁰ M. Reşîd Rızâ, *Tefsîr*, IX, 303-304.

edildiğini ileri sürmüştür.³³¹ Bu hususa çarpıcı bir örnek olarak saç boyamanın hükmü ile ilgili uzun tartışmaları zikreden M. Reşîd Rızâ, hâlbuki bunun teşrî‘ değeri taşımayan âdet nevinden bir mesele olduğunu söyler.³³²

Ayrıca M. Reşîd Rızâ, sahabîlerin hadisleri yazmama, fazla hadis rivayetine karşı olma gerekçelerinin, sünnetin herkesi bağlayıcı bir hüküm olmasını istememeleri olduğunu iddia etmiştir.³³³

c- Tefkîk Sıdkî (v. 1920)

Tefkîk Sıdkî, *el-Menâr* dergisinde yayımladığı “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdeh”³³⁴ adlı makalesiyle sünnet konusundaki görüşlerini ortaya koymuş ve sünneti geçici ve değişken bir hukuk (*şerî‘a vaktiyye temhîdiyye*) olarak tanımlamak sûretiyle Hz. Peygamber’in söz ve uygulamalarının sadece kendi dönemi için geçerli olduğunu ve günümüz için bağlayıcılığının söz konusu olmadığını ileri sürmüştür. Bu iddiasını on delil ile ispata çalışan Sıdkî, sünnetin Hz. Peygamber zamanında yazılmamasını tüm insanlar ve zamanlar için geçerli olmadığına delil olarak görmekte ve dolayısıyla sünnetin çoğunun Hz. Peygamber zamanındaki Araplara uygulanabilir bölgesel âdet ve şartlara dayanmakta olduğunu iddia etmektedir.³³⁵ Tepkiler sebebiyle Sıdkî iddialarından geri adım atmış, tartışma dostça sona erdirilmiştir.³³⁶

d- Mahmûd Şeltût (v. 1963)

Mısır yenilenme hareketinin ileriki dönem temsilcilerinden, bu düşünce ekolünün temel yaklaşımlarını özellikle Kur’ân tefsiri başta olmak

³³¹ M. Reşîd Rızâ, *Tefsîr*, IX, 304.

³³² M. Reşîd Rızâ, *Tefsîr*, IX, 304-307.

³³³ M. Reşîd Rızâ, “Bâbu’l-ahbâr ve’l-ârâ’: İstidrâk ‘alâ İbn Abdilber”, *el-Menâr*, X, 767-768.

³³⁴ *el-Menâr*, IX, 514-524; IX, 906-925.

³³⁵ Sıdkî, “el-İslâm hüve’l-Kur’ân vahdeh”, *el-Menâr*, IX, 913-925).

³³⁶ Sıdkî, “Usûlü’l-İslâm: Kelimetü insâf ve i’tirâf”, *el-Menâr*, X, 140; Brown, *Sünnet*, s. 73.

üzere, fetvalarında ve fikhî araştırmalarında kullanan ve de meslekten bir İslam hukukçusu olan Mahmûd Şeltût'un, sünnetin teşrî' değeriyle ilgili görüşlerini burada zikretmek yerinde olacaktır.³³⁷

Bid'ate düşmenin sebeplerini anlattığı bir eserinde³³⁸ Şeltût, ilk sebep olarak hükümlerin kaynaklarının ve o kaynaklardan hüküm çıkarma kurallarının bilinmemesini gösterdikten sonra sünnet konusundaki bid'ate düşmenin sebebini ise sahih hadislerden gafil olma yanında *sünnetin teşrî' değeri* konusundaki hatalı yaklaşım olarak belirler.³³⁹ Ayrıca Hz. Peygamber'in fiillerinin -çoğunluğu taabbüdî olmayan ve örnek alınması istenmeyen davranışlar olduğu halde- hepsini örnek alınması gereken (teessî) davranışlara hamletmeyi de bid'ate götüren sebepler arasında saymıştır.³⁴⁰

Şeltût, nübüvvet ile ilgili bilgilerin teşrî'î ve gayr-ı teşrî'î ayırımına tâbî tutulmasının gerekliliğine vurgu yaptıktan sonra, daha önce yapılan tasniflerden farklı olarak teşrî'î yönü olan sünneti de ayrıca genel ve özel teşrî' olmak üzere (*teşrî' amm* ve *teşrî' gayr-ı amm* şeklinde) iki kısma ayırmıştır. Hz. Peygamber'den nakledilen söz veya davranışların hangi vasıfla söylendiğinin açık olmaması nedeniyle, asıl itibariyle teşrî'î fonksiyonu olmayan birçok rivayetin, dinin bağlayıcı hükümlerinden sayılmasını eleştiren Şeltût, Hz. Peygamber'den sâdır olan davranışların çoğunluğunun, onun beşeri vasfının veya örf âdet ve tecrübelere dayalı ictehadlarının sonucu olduğu görüşündedir. Âlimler arasındaki ihtilafın sebeplerinden birinin de bu konudaki yaklaşım farklılığı olduğunu belirtmektedir.³⁴¹

³³⁷ Şeltût, *el-İslâm 'akîde ve şerî'a*, s. 511-524; Karadâvî, *es-Sünne*, s. 39-44. Beyyûmî, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye*, I, 465.

³³⁸ Şeltût, *el-Bid'atü: esbâbuhâ ve madârruhâ*, s. 11, 20.

³³⁹ Şeltût, *el-Bid'a*, s. 11.

³⁴⁰ Şeltût, *el-Bid'a*, s. 20.

³⁴¹ Şeltût, *el-İslâm 'akîde ve şerî'a*, s. 522.

Hz. Peygamber'den sâdır olup hadis kitaplarında tedvin edilen rivayetlerin bağlayıcılık açısından tasnifini sistematik bir şekilde yapmıştır. Bu tasnif özetle şöyledir:³⁴²

1) Hukûkî açıdan bağlayıcı olmayan sünnetler:

a) Beşerî ihtiyaçlar dairesine girenler: Bunlar Hz. Peygamber'in yeme-içme, uyuma yürüme, ziyaretleşme, örfî yollarla iki kişi arasını bulma, aracılık ve alışverişte pazarlık vb. davranışlarıdır.

b) Bireysel veya toplumsal alışkanlıklar ve tecrübeler dairesine girenler: Bunlar ziraat işleri, tıp ve elbisenin kısa ve uzun olması gibi konularda vârit olan rivayetlerdeki davranışlarıdır.

c) Özel şartlardan hareketle alınan insanî tedbirler dairesine girenler: Bunlar savaş alanlarında ordunun konumlandırılması ile ilgili teknik askeri meseleler vb. davranışlarıdır.

Bu üç hususta nakledilen rivayetlerden hiçbiri yapılması veya terk edilmesi istenen şer'î bir durum olmayan ve sadece Hz. Peygamber'in beşeri durumuyla ilgili konulardır.

2) Hukûkî açıdan bağlayıcı olan sünnetler:

Şeltût bu açıdan da sünnetin ayrıma tâbî tutulması gerektiğini, teşrî'in genel ve özel şeklinde iki açıdan ele alınabileceğini belirtmiştir.

a) Genel teşrî' itibariyle Sünnet: Bu çeşit sünnetler kıyamete kadar baki olacak genel şer'î hükümleri oluşturur.

Hz. Peygamber'in tasarrufları açısından bakıldığında bu tür sünnetler ondan tebliğ yönüyle ve peygamber olması sıfatıyla (risâlet) sâdır olan tasarruflardır. Bunlar Kur'ân'ın

³⁴² Mahmûd Şeltût'un, hukûkî bağlayıcılığı açısından sünneti tasnifini tablo halinde görmek için bk. Tablo: VI.

mücmelini beyan, umumunu tahsis, mutlakını takyit eden veya ibâdetler, helaller-haramlar, akaid ve ahlak ile ilgili sünnetlerdir.

b) Genel teşrî‘ hükmünde olmayan özel alanla ilgili sünnetler:

Bu tarz sünnetler genel teşrî‘ hükmünde olmayıp, Müslümanların işlerinin tanzimi, yöneticilik, siyaset, genel kamu yararını temin etme ve de mahkeme kararları gibi delillere dayalı kazâî icthadlarla ilgili olan uygulamalardır. Hz. Peygamber’in tasarruflarının tasnifi açısından bakıldığında iki kısımda ele alınabilir:

ba) Hz. Peygamber’den bir yönetici ve Müslüman cemaatin genel başkanı olarak sâdır olan tasarruflar.

bb) Hz. Peygamber’den hâkimlik vasfıyla sâdır olan tasarruflar.

Şeltût, bu son iki kısmı, genel teşrî‘ olarak değerlendirmenin, bazı hüküm ve meselelerde karışıklığa sebebiyet vererek ihtilafların doğmasına yol açtığını belirtmektedir.³⁴³

Bu konuyu Karâfî, Dihlevî, M. Reşîd Rızâ ve diğerlerinin tasniflerinden istifade ederek günümüzde yaygın olarak kullanılan başlığın (teşrî‘î ve gayr-ı teşrî‘î) yerleşmesinde ve de sünnetin genel ve devamlı olanı ile böyle olmayan (özel ve genel teşrî‘) ayrımını yaparak konunun sistemleştirilmesinde en büyük payın Şeltût’a ait olduğu söylenebilir.³⁴⁴

Şeltût’un bu konudaki anlayışının fetvalarına da yansıdığı görülmektedir. Bir örnek vermek gerekirse sakalın hükmü konusundaki fetvasında, sakal bırakmanın, yemek, içmek, oturmak, giyinmek gibi Hz. Peygamber’in insan olması hasebiyle tabîî olarak yapmış olduğu âdetlerden

³⁴³ Şeltût, *el-İslâm ‘akâide ve şerî‘a*, s. 520–522; Beyyûmî, *en-Nehdatü’l-İslâmiyye*, I, 466; Zebiri, *Mahmūd Shaltût*, s. 14.

³⁴⁴ Karadâvî, *es-Sünne*, s. 44–45.

olduğu gerekçesiyle sakalı tıraş etmenin mubahlığı görüşüne varmıştır. Sakalı teşvikle ilgili delillerin ise Hz. Peygamber'in *irşâd tasarrufu* çerçevesinde değerlendirilebileceğini; dolayısıyla bağlayıcı hükümler doğurmayacağını; bu konuda belirleyici olanın sosyal çevrenin telakkileri olduğunu belirtmiştir.³⁴⁵

Yine bu konudaki anlayışının sonucu olarak Şeltût'un, Hz. Peygamber'in, recm cezasını bir *had* değil, kendi ictihadına ve maslahata dayalı olarak imâmet tasarrufu sonucu (siyaseten uyguladığı) bir "ta'zîr" cezası olarak emrettiği kanaatine vardığı; dolayısıyla bu cezayı, devlet başkanının maslahata binaen uygulayabileceği bir tasarruf olarak değerlendirdiği söylenmektedir.³⁴⁶

e- Ali Hasan Abdülkadir

Bir diğer Ezherli araştırmacı Ali Hasan Abdülkadir³⁴⁷ de Hz. Peygamber'in tasarruflarının taksimatını kabul ederek, *Nazra 'âmmе fi târîhi'l-fikhi'l-İslâmî* adlı eserinde konuya değinmiştir. Karâfi'nin tasnifinin çok kısa bir özetini içeren nakilden sonra, Hz. Peygamber'in ictihadının cevazına dair deliller zikreden Ali Hasan Abdülkâdir, Hz. Peygamber dönemi teşrî'in kaynaklarını 1) Arap örfü, 2) Hz. Peygamber'in ictihadları ve 3) vahiy olarak belirler. Ali Hasan Abdülkâdir, Arap örfünün, İslamın ilkelerine muvafık olanlarının onaylanması, muhalif olanlarının kaldırması şeklindeki uygulamasından yola çıkarak, onayladıklarının tıpkı Hz. Peygamber'in ictihadında olduğu gibi vahyin onayından geçmiş olması bakımından teşrî'in kaynağı olacağını söylemektedir.³⁴⁸

³⁴⁵ Şeltût, *Fetâvâ*, s. 227-229.

³⁴⁶ Zerkâ, *Fetâvâ*, s. 394; Mursafî, *min Şubuhât havle ehâdîsi'r-recm*, s. 75-79; Keskin, Yusuf Ziya, *Recm Cezası*, s. 135.

³⁴⁷ Ali Hasan Abdülkâdir'in, Almanya'da doktora yapıp Ezher'e geldikten sonra Goldziher'in kitaplarını ders kitabı olarak okutmuş ve bir kısmını Arapçaya çevirmiştir. Önceleri tamamen katıldığı Goldziher'in görüşlerinden daha sonra vazgeçerek onu eleştirmek üzere kitap hazırlama projesini gerçekleştirmediği, ancak en son yazdığı kitabı olan *Nazra*'da fazla felsefi tahlil ve izaha girmeden kısaca reddetme yoluna gittiği değerlendirilmesi için bk. Juynbol, *Hadis Tartışmaları*, s. 45-46; Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 233.

³⁴⁸ Ali Hasan Abdülkâdir, *Nazra 'âmmе fi târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 50-54.

f- Ahmed Emîn (v. 1954)

Mısırlı mütefekkir ve tarihçi Ahmed Emîn,³⁴⁹ hadis ve sünnet hakkındaki görüşlerini belirtmiş, çoğunlukla hadislerin güvenilirliği ve âhâd haberlerin ilim ifade etmediği üzerinde durmuştur. Sünnetin İslamın ikinci teşrî‘ kaynağı olduğunu söyleyen Emîn, sünnetin bir kısmının Hz. Peygamber’in re’y ve icthadı olduğunu bazı örneklerle açıklamış, icthadlarında hata edebileceğini ancak hatası üzerine bırakılmayacağını vurgulamıştır.³⁵⁰ Müsteşriklerden etkilenecek Batı düşünce ve tenkit metodunu eserlerinde uygulayan Ahmed Emîn, bu akımın fazlaca etkisinde kaldığı gerekçesiyle İslâmî çevrelerce rağbet görmemiş, hatta hadis ve sünnetle ilgili kanaatleri Mustafa Sibâ‘î³⁵¹ ve Accâc Hatîb³⁵² tarafından tenkit edilmiştir.

g- Muhammed Ebû Zehre (v. 1974)

Bir diğer Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zehre³⁵³ (v. 1974), sünnetin İslamda Kur’ân’dan sonra ikinci asıl olduğunu ifade ettikten sonra, Hz. Peygamber’den vârit olan her şeyin kendisine mutlaka bağlanması gereken hüccet, boyun eğilmesi gereken din ve nurunda yürünmesi gereken hidayet olup olmadığını sorgulayarak, Hz. Peygamber’in, risâlet görevine dayalı olarak yaptıkları ile beşer olarak yaptıklarının arasını ayırmak gerektiğini ifade etmektedir. Dihlevî’ye atıfta bulunarak, birinci kısmın gerek vahye, gerek icthada dayansın dinde hüccet ve ikinci kaynak olduğunu; ikinci kısmın ise risâlet ve teblîğ vasfı ile ilgili olmadığını ve re’ye dayalı bu söz ve davranışların dinde hüccet ve kaynak olmadığını ifade eder. Hz. Peygamber’in bu konudaki re’yelerinin hataya ihtimali

³⁴⁹ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Kılıç, Hulusi, “Ahmed Emîn”, *DİA*, II, 62-64.

³⁵⁰ Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm*, s. 233-234. Ahmed Emîn’in teşrî‘ konusunda asıl iddiası Kur’ân’da teşrî‘ hükümlerin yok denecek kadar az ve genel olduğu iddiasıdır (bk. *Fecru’l-İslâm*, s. 228-233).

³⁵¹ Sibâ‘î, *es-Sünne ve mekânetühâ fi’t-teşrî‘i’l-İslâmî*, s. 236-319.

³⁵² Accâc Hatîb, *es-Sünne kable’t-tedvîn*, s. 255-259.

³⁵³ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Köse, “Muhammed Ebû Zehre”, *DİA*, XXX, 519-522; a.mlf., “Muhammed Ebû Zehre Hayatı-İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri-Eserleri”, *İHAD*, s. 479-496.

olduğunu savunur.³⁵⁴ Ayrıca Ebû Zehre, *Fıkıh Usûlü* eserinde Hz. Peygamber'in fiillerini değerlendirirken, İslamı beyan için yaptıkları ile kendine mahsus *fiilleri* yanında, bu fiillerin üçüncü bir kısmı için şöyle demektedir: “Hz. Peygamber'in fiillerinin üçüncü kısmını, insanlık icabı ve Arabistan'da yaygın olan geleneklere göre yapmış olduğu iş ve hareketler teşkil eder. Hz. Peygamber'in yiyip içmesi, giyinip kuşanması, helal şeyleri yiyip içme tarzı bunlara dâhildir. Hz. Peygamber, bunları beşer fitratının bir icabı ve içinde yaşadığı milletin bir geleneği olarak yapmıştır. Hz. Peygamber'in bir kısım fiillerinin sünnet olup olmaması üzerinde bazı bilginler ihtilaf etmişlerdir. O, bunları âdet olduğu için mi, yoksa şer'atı beyan maksadıyla mı yapmıştır? Meselâ; sakalını bir kabza uzatması, birçok bilgene göre sünnettir. Bunlar, görüşlerini kuvvetlendirmek için “*Bıyığınızı kırpın, sakalınızı da uzatın*”³⁵⁵ hadisini ileri sürerek, sakal bırakmanın âdet işi olmadığını; şer'î bir şey olduğunu söylerler. Bunun bir âdet olduğunu, şer'î bir şey olmadığını söyleyenlere göre, icmâ ile kesinlik ifade etmeyen bu konuyla ilgili nehiy, bıyıklarını uzatan ve sakallarını kesen Yahudi ve diğer gayr-i müslimlere benzemeyi yasaklamak içindir. Buna göre sakal bırakıp bırakmama bir âdet meselesidir. Biz de bu görüşü tercih ediyoruz.”³⁵⁶

h- Muhammed Selîm el-Avva

Bir hukukçu olan ve yazdığı makaleyle Mısır'da sünnet üzerine birçok tartışmanın başlamasına sebep olan M. Selîm Avva'nın da konu hakkındaki mülahazalarına atıfta bulunmak yerinde olacaktır. Avva, “*es-Sünnetü't-teşrî'iyye ve gayru't-teşrî'iyye*” adlı makalesinde Hz. Peygamber'den sâdır olan her şeyi değişmez genel bağlayıcı din ve bütün asırlar ve mekânlar için geçerli *ebedî teşrî'* sayan anlayışı eleştirmiş; Dihlevî, İbn Kuteybe ve Karâfi'nin tasniflerini zikrettikten sonra, sahabe

³⁵⁴ Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-'akd*, s. 14-15.

³⁵⁵ Ahmed, *Müsned*, II, 229.

³⁵⁶ Ebû Zehre, *İslam Hukuk Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, s. 103.

döneminde sünnetin teşrî'î olan ve olmayan şeklinde algılandığına dair örnekler vermiştir. Bütün bunlarla birlikte Avva'nın, makalesinde zikrettiği ve tepkileri üzerine çeken görüşü, Hz. Peygamber'in tasarruflarının çoğunun tebliğ görevine dayandığı düşüncesine getirdiği eleştiridir. Ona göre ibâdet, muharremât ve mukadderât çerçevesine dâhil uygulamalar dışında Hz. Peygamber'den dünya işleriyle ilgili olarak rivayet edilenlerin çoğu bağlayıcı dinî hüküm taşımamaktadır.³⁵⁷

Sünnetin teşrî'î değeri konusundaki tartışmalar, günümüzde de canlılığını muhafaza etmekte, karşılıklı red yazılarıyla her iki taraf birbirlerine delillerini sunmaktadır. Burada fazla detaya girmekle kaydıyla bu tartışmaları yansıttığı söylenebilecek olan iki araştırmacının görüşleriyle, konuya daha insafli ve objektif bakmaya çalışan Karadâvî'nin yaklaşımını özetle zikretmek yerinde olacaktır.

i- Abdülmün'im en-Nemir

Mısır bölgesinde yukarıda zikredilen yaklaşımların bir devamı niteliğinde olan ve sünnetin tamamının teşrî'î amaçlı olduğu iddiasına karşı sert bir tepki görüşüne sahip Abdülmün'im en-Nemir, bu konuda kendisinden önceki Karâfi, Dihlevî ve Şeltût'un görüşlerine dayanarak sünnetin teşrî'î yönünü tespit amacıyla kaleme aldığı *es-Sünne ve't-teşrî'*³⁵⁸ adlı eserinde ve *el-İctihad*³⁵⁹ adlı çalışmasında bu konuyla ilgili kanaatlerini ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in ictihadı, sünnetin genel ve özel teşrî'î değeri konusundaki ayrıma dikkat çeken Nemir, muamelât ve medenî hukukla ilgili hükümleri neredeyse teşrî'î sünnet dairesi dışına çıkarmakla eleştirilmiş; hatta bu görüşünü daha da ileri götürerek helal olduğunda icmâ bulunan *selem* akdinin haramlığı görüşüne kadar vardığı için tenkitler almıştır. Genel manada Nemir'in düşüncesini eleştirirken Karadâvî,

³⁵⁷ Avvâ, Selîm, "es-Sünnetü't-teşrî'îyye ve gayru't-teşrî'îyye", s. 29-49.

³⁵⁸ Nemir'in bu kitabındaki görüşleri ve tenkidi için bk. Karadâvî, *es-Sünne*, s. 17-19; Karadâgî, "et-Teşrî'î mine's-sünne", s. 356-361,378-387.

³⁵⁹ Nemir, *el-İctihâd*, s. 34-55.

muamelatla ilgili hükümlerin temelini vahiy değil Hz. Peygamber'in ictihadı olduğunu ispat etmenin, pratikte bir fayda sağlamayacağını; çünkü Hz. Peygamber hatası üzerine bırakılmayacağına göre, bu ictihadlarının vahiy tarafından onaylanmış sayılacağına işaret etmektedir.³⁶⁰

j- Ali Muhyiddîn el-Karadâğî

Konuyla ilgili tartışmalar çerçevesinde muasır dönemde Nemir'in görüşlerine karşı şiddetli bir tepki olarak kaleme alınan Ali Muhyiddîn Karadâğî'nin "et-Teşrî' mine's-sünne ve keyfiyyetü'l-istinbât minhâ" adlı makalesine değinilebilir. Karadâğî sünnette, teşrî'î olmayan bazı hususların da varlığını inkâr etmekte; sünnetin tamamının vahiy kaynaklı ve Hz. Peygamber'in ictihadının da Allah'tan indirilmiş bir vahiy olduğunu iddia etmekte; yukarıda geçen sünnet tasniflerini; başta indî mülahazalara dayandığını iddia ettiği Dihlevî'nin tasnifi olmak üzere, M. Reşîd Rıza, Muhammed Abduh ve detaylı olarak da Nemir'in görüşlerini kökten reddetmektedir.³⁶¹ Benzerlerinde olduğu gibi Karadâğî'nin de bu konuda hamâset duygularına yenik düştüğü³⁶² tespiti yanında, eleştirdiği tasniflerin kişisel (indî) tercihler olduğunu söylerken, kendi tercihinin de böyle olduğunu dikkate almaması; ayrıca meslekten fıkıhçı olan birinin tamamen ehl-i hadîs yaklaşımına sahip olup, bu argümanlarla konuyu değerlendirmesi hayreti muciptir.

k- Yûsuf el-Karadâvî

Gerek klasik, gerek modern dönemde sünnetin teşrî'î değeri konusundaki tartışmaları nakleden Yûsuf Karadâvî, meselenin hassasiyetine vurgu yaparak, bu konunun ifrat ve tefrite düşmeden değerlendirilmesinin önemine dikkat çekmektedir. Karadâvî, nebevî sünnetler içerisinde teşrî'î

³⁶⁰ Karadâvî, *es-Sünne*, s. 17.

³⁶¹ Karadâğî, "et-Teşrî'î mine's-sünne", s. 315-416.

³⁶² Karadâvî, *es-Sünne*, s. 18.

değeri taşımayanların da bulunduğunu; sünnetin bir kısmının ise her yer ve zamanda bütün insanlara hitap eden daimî ve genel teşrî‘ niteliği taşımayıp, bunlarla imâmet vasfına dayalı tasarruflarda olduğu gibi belirli şartlara ait cüz’î durumların kastedildiğini; Hz. Peygamber’in beşeriyet gereği tasarruflarının da bulunduğu dikkate alınarak sünnete bu hassas bakış açısıyla bakmanın, geniş fıkıh kültüründeki problemlerin çözümünde önemli yer tutacağını ifade etmektedir.³⁶³

Konuyu değerlendirmesinde Karadâvî sonuç olarak şunları söylemektedir: “Sünnetten teşrî‘î olan ile teşrî‘î olmayanı; genel, mutlak ve devamlı olan ile olmayanı; yönetici ve reis sıfatıyla sâdır olanlarla, bu sıfat dışında sâdır olanları birbirinden ayırt edebilmek için konunun iyice tetkik edilmesi, güzelce araştırılması zarureti vardır. Bu çalışmamızda görüşlerini naklettiğimiz eski ve yeni araştırmacıların zikrettikleri söz konusu taksim prensibini ispatladıktan sonra, geriye onun sünnette mevcut olan tasarruflara sağlıklı bir şekilde tatbik edilmesi kalmaktadır. İşte burası, ayakların kayabileceği, ifrat ve tefrite düşülebilecek bir sahadır. Bu iki uç durumdan, Allah’ın kendisine basiret, şeriatın maksatları ile onun küllî ve cüz’î kaideleri arasındaki irtibatı anlayacak derin kavrayış verdiği kimseler kurtulabilir. Bu ise, nefsin ve başkalarının arzularına uymaktan âzâde olmakla, naslara muttali olma ve araştırmada gereken gayreti göstermekle, hakka ulaşma arzusuyla hadislerden sahih ile sakim olanları tanımakla gerçekleşecektir. Hz. Peygamber’in buyurduğu gibi: “*Allah, kimin hakkında hayır murat ederse, onu dinde fakih kılar.*”³⁶⁴

Modern dönem Mısır’da da Hind-Pakistan bölgesine benzer şekilde, tamamen hadis karşıtı ve sünneti kökten reddeden Tevfîk Sıdkî ve Ebû Reyze (v. 1970) gibi kişiler bulunmakla birlikte, bunlar hadis karşıtı görüşlerine asla geniş bir takipçi kitlesi bulamamışlardır. Bu sebeple Mısır bölgesindeki tartışmaların, Hint-alt kıtası kadar sistematik sünnet karşıtlığına varmadığı; karşılıklı reddiyelerle belirli zaman sonra aşırı

³⁶³ Karadâvî, *es-Sünne*, s. 79.

³⁶⁴ Karadâvî, *es-Sünne*, s. 81.

yaklaşımların gücünü kaybettiği; sünnetin otoritesine yönelik bu tür tartışmaların Mısır'da zemin bulamadığı; dolayısıyla Mısır'ın mutedillerin daha baskın olduğu bir bölge olarak görülebileceği söylenebilir.³⁶⁵

Muasır araştırmacı **Abdülhamid Mütevellî**, sünnetin teşrî'î değeri açısından taksiminin dikkate alınmamasını, çağdaş İslam düşüncesinin içinde bulunduğu krizin temel sebepleri arasında sayarken,³⁶⁶ Zâhirî muhaddisler ile Hanefî fakihler arasındaki münakaşa ve ihtilaf sebepleri üzerine doktora çalışması yapan **Zekeriya Güler** de bu münakaşa sebeplerinin ilki olarak, bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in fiil ve davranışlarına atfedilen değer ve bu çerçevede teşekkül eden anlayıştan kaynaklanan ayrılığı zikretmektedir.³⁶⁷

4- Türk Dünyası ve Anadolu'da Konuyla İlgili Yaklaşımlar

Sünnet üzerine tartışmaların kısmen Türk dünyası ve Anadolu'da da yankı bulduğu, bazı araştırmacıların bu konularda fikirler beyan ettiği görülmekle birlikte, Osmanlı dönemindeki tartışmalarda konunun çok cüz'î bir yer tuttuğu, Cumhuriyet döneminde ise son dönemlere kadar konuya dikkat çekici bir önem atfedilmediği söylenebilir. Bununla birlikte, konuyla yakından ilgili tespit ve değerlendirmeleri bulunan Bigiyef, Kevserî, ve Hayreddin Karaman'ın kanaatleri burada kısaca zikredilecektir.

a- Musa Cârullah Bigiyef (v. 1949)

İlk olarak neredeyse dünyanın yarısını dolaşmış bir İslam mütefekkeri olan Kazanlı araştırmacı Musa Cârullah Bigiyef'in konuyla ilgili görüşlerine temas etmek yerinde olur. Hz. Peygamber'in söz ve

³⁶⁵ Brown, *Sünnet*, s. 66, 73-74. Burada, Hz. Peygamber'in icthadı başta olmak üzere, onun hastalanmasını, unutmamasını, hatta dünya işleri ile ilgili hususlarda bile yanılması ve bilmemesini reddeden marjinal bir örnek olarak Mısırlı Şîî gazeteci Salih el-Verdânî'nin *Difâ'un 'ani'r-Rasûl zıdde'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* (Beirut 1418/1997) adlı eseri zikredilebilir.

³⁶⁶ Mütevellî, *Ezmetü'l-fikri's-siyâsiyyi'l-İslâmî*, s. 52-72.

³⁶⁷ Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasında Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, s. 140-141.

davranışlarının, Kur'an'ın herhangi bir hükmünü açıkladığı veya ümmetin uyması gereken bir öğreti ihtiva ettiği durumlarda bunların hem şer'î kanunlar arasında, hem de edille-i şer'iyenin ilk sırasında yer aldığını iddia eden Bigiyef, ancak bir fiilin, Hz. Peygamber'in şahsına özgü bir davranış yahut Arap kavmine ait, kendi çağına özgü bir örf ve âdet olması durumunda bütün ümmeti bağlayan bir kanun olamayacağını ifade etmektedir.³⁶⁸ Toplumların tabiat, örf ve âdetlerinin farklı olması gerekçesiyle Bigiyef, İslam dini gibi bütün insanlığa gelmiş evrensel bir dinin, herhangi bir kavmin âdetlerini sünnet kategorisinde değerlendirmesinin mümkün olmadığını savunur.³⁶⁹

Şer'î hükümleri, *ahkâm-ı ibtidâiyye* (sabit olup hiç değişmeyen hükümler) ve *ahkâm-ı vifâkiyye* (zaman, mekân ve şartlara göre değişenler)³⁷⁰ şeklinde ikiye ayıran³⁷¹ Bigiyef, sünnetin de, nebevî sünnet (Kur'ân'ın da delâletiyle Hz. Peygamber'den sâdır olan söz ve ameller); *sünnet-i vaz'îyye* (ilim ehlinin bilgisi ve hayat tecrübesiyle vazedilen sünnetler)³⁷² olmak üzere iki kısma ayrıldığını; ayrıca birbirine uyum açısından Kur'ân ve sünnet naslarının, talep, irşad yahut emir bildiren naslar ve de talep-teklif bildirmeyen ayet ve sünnetler³⁷³ olmak üzere iki kısım olduklarını söylemiştir.³⁷⁴

Bütün bunlarla birlikte Bigiyef'in, sünneti Kur'ân'a önceleyen bir anlayışla ve onu, Kur'ân'ı da içine alan geniş bir muhtevayla tanıması;³⁷⁵ kimi zaman Hz. Peygamber'in, bütün sünnetleri Kur'ân'dan çıkardığını savunması;³⁷⁶ kimi zaman Hz. Peygamber'den sâdır olan imâmet, fetva,

³⁶⁸ Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 114.

³⁶⁹ Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 30.

³⁷⁰ Bigiyef, *İslam Şeriatının Esasları*, s. 35

³⁷¹ Bigiyef, *İslam Şeriatının Esasları*, s. 9.

³⁷² Bigiyef, *İslam Şeriatının Esasları*, s. 20-21.

³⁷³ Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 27.

³⁷⁴ Bigiyef, *İslam Şeriatının Esasları*, s. 20-21,.

³⁷⁵ Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 8, 28,

³⁷⁶ Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 110.

kazâ vs. tasarrufların bütün fertler ve her olay için geçerli olduğu³⁷⁷ gibi genellemeleri konumuz açısından fikirlerini tespiti zorlaştırmaktadır.

b- Muhammed Zâhid el-Kevserî (v. 1952)

Osmanlı son Şeyhülislam yardımcısı Muhammed Zâhid Kevserî, *Makâlât*'ında³⁷⁸ Peygamber'in şahsiyetini parçaladığı ve nübüvve zarar verdiği gerekçesiyle Hz. Peygamber'in tasarruflarının çeşitli tasniflerle ayırma tabî tutulmasına karşı olduğunu belirtmiştir. Kevserî, ihtiyaçlara veya asrın hevasına uygun olmadığı gerekçesiyle sünnetin terk edilmesine zemin hazırladığını iddia ederek sünnetin çeşitli kısımlara ayrılmaya (tenvî'u's-sünne) çalışılmasına imkân bulunmadığını bazı ayetlerdeki³⁷⁹ umum ifadelerine dayanarak karşı çıkmıştır.

Aynı şekilde, Kevserî kadar açık olmasa da günümüz araştırmacılarından Mehmet Görmez'in, Dihlevî tarafından yapılmış benzer tarzda, peygamberlik alanına giren girmeyen fiiller³⁸⁰ şeklindeki ikili ayrımı uygun bulduğu; ancak "netice itibarıyla, gerek Hz. Peygamber'in şahsiyetini, gerek getirdiği dinin temel ilke ve esaslarını göz önünde bulundurursak, din ve dünya ayrımına gitmek, Peygamberin tavır, tutum ve davranışlarını bu yönde iki kısma ayırmak bizce imkânsızdır" diyerek³⁸¹ din ve dünya ayrımının bazı kesimlerce hatalı yorumlanmasının sakıncalarına dikkat çekmek için olsa gerek, Hz. Peygamber'den sâdır olan din işi - dünya işi ayrımını ifade eden rivayetlerdeki *din* kelimesinin vahiy manasında, bunun karşıtı olan *dünya işlerinin* ise re'y anlamında kullanıldığını ileri sürerek,³⁸² alan tasniflerini tamamen sınırlandırmayı veya reddetmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır.

³⁷⁷ Bigiyef, *Kitâbü's-Sünne*, s. 11.

³⁷⁸ Kevserî, *Makâlât*, s. 171-176.

³⁷⁹ Nur (24), 63; Haşır (59), 7.

³⁸⁰ Ancak dikkatle incelendiğinde Dihlevî'nin ayrımının sadece fiillere yönelik bir ayrım olmayıp tüm sünneti kapsadığı görülecektir (bk. *Huccet*, I, 240-241).

³⁸¹ Görmez, *Metodoloji*, s. 292.

³⁸² Görmez, *Metodoloji*, s. 292.

c- Hayreddin Karaman

Burada Cumhuriyet döneminde İslam hukuku arařtırmalarında³⁸³ öncü kimliğiyle en büyük paya sahip Hayreddin Karaman'ın konu hakkındaki görüş ve değerlendirmelerine de yer vermek uygun olacaktır.

Karaman, Allah Rasûlü'nün bütün davranışlarının vahye dayandığının söylenemeyeceğini; davranışlarının bir kısmının beşerî tabiatından geldiği yahut re'y ve ictihadına dayandığı kabul edildiği takdirde bunları, bağlayıcı davranışlarından ayrı kategorilerde değerlendirmek gerekeceğini söylemektedir. Konuyu değerlendirirken ilgili nasların tek taraflı değerlendirilemeyeceğine dikkat çeken Karaman, Hz. Peygamber'in davranışlarının vahye müstenit olduğunu gösteren naslar³⁸⁴ bulunmakla birlikte; onun beşer özelliğini ortaya koyan ve her davranışının vahye dayanmadığını gösteren nasların da bulunduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in bütün davranışlarının vahye dayanmadığını gösteren naslar arasında, Bedir savaşı esirlerine yapılacak muamele konusunda fide almamayı tercih etmesini;³⁸⁵ namazda yanıldığında,³⁸⁶ davalara baktığında,³⁸⁷ Medine'ye geldiğinde ziraatçıların, erkek hurma dallarını dişiler üzerine asarak tozlaştırma yaptıklarını gördüğünde “*Ben ancak bir beşerim*” cevabını vermesini zikretmektedir.³⁸⁸ Bu ve benzeri rivayetlerin, bir yandan Allah Rasûlü'nün bütün davranışlarının vahye dayanmadığını ortaya koyarken; diğer yandan bağlayıcı olan ve olmayan davranışlarını birbirinden ayırma konusunda bir ölçü de getirdiğini söyleyen Karaman bu konuda şöyle bir tasnif önermektedir:

1- Hz. Peygamber'in dine ait ve bağlayıcı olan söz ve davranışları.

2- Hz. Peygamber'in dünyaya ait olan söz ve davranışları.

³⁸³ Bu dönemdeki çalışmalar ve Hayreddin Karaman'ın rolü için bk. Uzunpostalcı, “Cumhuriyet Döneminde İslam Hukuku”, *İHAD*, s. 15-26.

³⁸⁴ Meselâ bk. Necm (53), 2-5; Buhârî, “Salât”, 31.

³⁸⁵ Enfâl (8), 67-68.

³⁸⁶ Buhârî, “Salât”, 31.

³⁸⁷ Müslim, “Fezâil”, 140-141.

³⁸⁸ Karaman, “Bağlayıcılık”, s. 98-99.

Ayrıca Karaman, Hz. Peygamber'in özellik ve salâhiyetlerini açıklayan âyet ve hadisler ile sahâbe uygulaması birlikte değerlendirildiğinde “dünyaya ait söz ve davranışlarını” da ikiye ayırmanın mümkün olduğunu ileri sürer:

a- Müsbet ilimlerin, teknik ve teknolojinin araştırma, çözüme ve geliştirme sahasına giren konular. Bunlar, hadiste kastedilen “dünya işleriniz”³⁸⁹ sahası olup, bu konularda Allah Rasûlü'nün söyledikleri genellikle şahsî tecrübe ve düşüncesine dayanır, bağlayıcı değildir.

b- İnsanların ferd ve toplum halinde eğitilip yönetilme ve yönlendirilme sahasına giren konular. Bu, siyaset, hukuk, ekonomi, sosyal kurumlar, eğitim... ile ilgili sahadır; Allah Rasûlü'nün bu sahaya giren söz ve davranışları genellikle dine dahildir ve bağlayıcıdır (çünkü ya vahye dayanmakta, yahut da -ictihada dayansa bile- vahyin sözlü veya sükût şeklinde tasdikinden geçmiş bulunmaktadır). Bu konulara ait bulunduğu halde bağlayıcı olmayan davranışları da vardır.³⁹⁰

Daha sonra bu konuda yapılan çalışmalara atıfta bulunan Karaman, bu tasnifin gelişmiş hali olarak kabul ettiği aşağıda zikredilecek olan Muhammed Tahir b. Âşûr'un tasnifini tercih ederek on iki madde halinde açıklamıştır.³⁹¹ Bu tasnifin değerlendirilmesinde ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Buraya kadar Rasûl-i Ekrem Efendimiz'in çeşitli sıfatlarla ortaya koyduğu, bağlayıcılık bakımından farklı hükümler ifade eden davranışlarını gördük. Şüphe yok ki O'nun asıl vazifesi ve Allah tarafından eğitilerek insanlığa gönderilmesinin sebebi peygamberliktir, tebliğdir ve rehberliktir; bu sebeple de davranışlarının çoğu bu sıfatına dayanmaktadır.

³⁸⁹ İlgili rivayet için bk. Müslim, “Fezâil”, 140-141 (*siz, dünyanın işini daha iyi bilirsiniz*).

³⁹⁰ Karaman, “Bağlayıcılık”, s. 99. Karaman'ın bu tasnifini tablo halinde görmek için bk. Tablo: VII.

³⁹¹ Karaman, “Bağlayıcılık”, s. 100-112. Karaman'ın, bağlayıcılık bakımından Hz. Peygamber'in davranışları ile ilgili tasnifini tablo halinde görmek için bk. Tablo: VIII.

Bunun en açık işareti de herkesin duyması için gayret sarf etmesi; herkesin gözü önünde uygulaması; buna uygun üsluplar kullanmasıdır. Ancak verilen ve çoğaltılması mümkün bulunan örnekler O'nun başka sıfatlarla, bağlayıcı olmayan davranışlarda da bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu davranışlarının önemli işaretlerinden biri, herkesin duyması için gayret göstermemesi, uygulamada ısrar etmemesidir. Nitekim ebedî âleme intikalinden önceki hastalığında bazı tavsiyelerini yazmak üzere bir kâğıt istediğinde, yanında bulunan sahâbe konuyu tartışmış, bazıları “Allah'ın Kitabı'nın elde olduğunu, dinin tamamlandığının bildirildiğini, bu halinde Hz. Peygamber'i bunlarla rahatsız etmenin ve yormanın doğru olmayacağını” ileri sürerek kâğıt getirmeyelim demiş; bazıları ise getirmek istemişlerdi. Bunun üzerine Peygamberimiz tartışmayı keserek vazgeçtiğini bildirdi.³⁹² Eğer bu isteği bir tebliğ olsaydı, peygamberlik görevinin gereği bulunsaydı, “güneşi sağ eline, ayı da sol eline verseler yine bu isteğinden vazgeçmezdi”, ısrar eder ve vazifesini yerine getirirdi.”³⁹³

Tebliğ olarak da sunduğu çalışmasıyla ilgili soruları cevaplarken Karaman, yukarıda zikredilen din işleri ve dünya işleri ayrımını daha da açarak izah etmiştir. Konuya dikkat çekici örnek olarak tıp ile ilgili rivayetler ile kölelik müessesini zikretmiştir. Karaman, tıpla ilgili konuda acve hurması³⁹⁴ ve çörek otu (*el-habbetü's-sevdâ*)³⁹⁵ rivayetleri gibi meşhur rivayetlerdeki bilgilerin dahî Hz. Peygamber'in vahye müsteniden söylememiş olabileceğini; bu ve benzeri tıpla ilgili konuların din konusu değil, tamamen dünyevî, tedavi ile ilgili bir mevzu olduğunu ifade etmiştir. Tecrübeye dayalı konularda kanaatine ve tecrübesine dayanarak söylediği hususlarda Hz. Peygamber'in isabetli de isabetsiz de olabileceğini; bundan dolayı O'nun peygamberliğine bir nakîsa gelmeyeceğini; bir olayı değerlendirirken onun vahye müstenit olmadığını gösterecek bazı

³⁹² Buhârî, “İlim”, 39; Müslim, “Vasiyyet”, 22.

³⁹³ Karaman, “Bağlayıcılık”, s. 112.

³⁹⁴ Buhârî, “Tıbb”, 51.

³⁹⁵ Buhârî, “Tıbb”, 7.

karinelerin bulunabileceğini; nitekim sahabenin bunu öğrenmek üzere “Yâ Rasûlallah! Bunu Allah mı buyuruyor, yoksa re’yinize istinaden mi söylüyorsunuz” gibi sorular sorduğunu; bu ve benzeri sorulara Hz. Peygamber’in her defasında “ben kendimden konuşmam” demeyip, konuya açıklık getirmek üzere beyanda bulunduğunu; Allah’ın emri olduğunu öğrendiklerinde derhal itaat ettiklerini; re’yine dayalı olarak söylediğini öğrendiklerinde ise alternatif fikir beyan ettiklerini söylemektedir.³⁹⁶

Kölelik müessesesi konusunda ise Karaman, Hz. Peygamber’in konuyla ilgili uygulamasının, devlet başkanlığı tasarrufuna dayandığına işaretler, devlet başkanlarının elde edilen esirleri, mücâhit askerlere dağıtmak mecburiyetinin bulunmadığını; eğer böyle olsaydı savaş devam ettiği sürece kölelik müessesinin de var olacağını; hâlbuki İslamda kölelik müessesinin devamlılık arz eden bir kurum olmadığını tespit etmektedir.³⁹⁷

Son olarak bağlayıcılık bakımından Hz. Peygamber’in tasarruflarını insanların nasıl ayıracağı sorusu üzerine Karaman, bunun, herkesin yapmakla mükellef olduğu şeylerden olmayıp, müctehidlerin yapması gereken en zor işlerden biri olduğunu; müctehidlerin de bu görevi yerine getirdiğini söyleyerek konunun hassasiyetine dikkat çekmiştir.³⁹⁸

Yukarıda zikredilen araştırmacılar yanında, özellikle günümüz Türkiye’sinde, konuyla ilgili çalışmaların devam ettiği görülmektedir. Bunlar arasında konuyla doğrudan ilgili bulunan Talat Sakallı’nın, “Sünnetin Bağlayıcılık Açısından Taksimi” adlı makalesi³⁹⁹ ile Akif Köten’in, “Hz. Peygamber’in İmâmet Tasarrufu” adlı tebliği⁴⁰⁰ zikredilebilir.

³⁹⁶ Karaman, “Bağlayıcılık”, s. 116-117.

³⁹⁷ Karaman, “Bağlayıcılık”, s. 117-118

³⁹⁸ Karaman, “Bağlayıcılık”, s. 119.

³⁹⁹ Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2 (1995), s. 39-102.

⁴⁰⁰ Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler, s. 99-110.

5- Kuzey Afrika'dan Bazı Araştırmacıların Fikirleri

Diğer bölgelerdeki gibi Kuzey Afrika'da da bazı araştırmacılar tarafından Hz. Peygamber'in tasarruflarını değerlendirmeye yönelik bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bir kaçına burada değinilecektir.

a- Muhammed Tâhir b. Âşûr (v. 1973)

Tunuslu müceddid âlim **Muhammed Tâhir b. Âşûr**⁴⁰¹ tarafından yapılan hukukun gayeleri açısından Hz. Peygamber'in tasarruflarının tasnif ve ayırımını bazı tasarruf ve ihtisarlarla şu şekilde nakletmek mümkündür.⁴⁰²

1- Teşrî' Durumu: Hz. Peygamber'in baskın durumu teşrî'dir. Buna "*hac ibâdetiyle ilgili filleri benden öğreniniz*"⁴⁰³ ve "*burada hazır bulunanlar, bulunmayanlara tebliğ etsinler*"⁴⁰⁴ sözleri örnektir. Hz. Peygamber'in teşrî' için gönderildiğinin karineleri açıktır.

2- İftâ Durumu: Hac esnasında insanların unutarak veya bilmeyerek ilgili bazı menâsiki öne alması ya da sonraya bırakmalarının hükmünü sormaları üzerine Hz. Peygamber'in "*yap, bir güçlük yok*"⁴⁰⁵ şeklinde cevaplandırması buna örnektir.

3- Kazâ Durumu: Hz. Peygamber'in iki hasım arasında hüküm vermesi durumudur. Bir olayın kazâ tasarrufuna dayalı olduğunun en büyük belirtisi, birinin Rasûlullah'a gelerek "*aramızda hüküm ver*" sözü üzerine Hz. Peygamber'in "*mutlaka aranızda hüküm vereceğim*" demesidir.⁴⁰⁶ İhtilafı tarafların hazır bulunmadığı tasarruf, kazâyâ dahil değildir.

⁴⁰¹ Hayatı, eserleri ve görüşleri için bk. Pekcan, Ali, "Muhammed et-Tâhir b. Âşûr", *İHAD*, s. 449-460.

⁴⁰² İbn Âşûr, *Makâsıd*, s. 28-39. İbn Âşûr'un, Hz. Peygamber'in tasarrufları ile ilgili tasnifini tablo halinde görmek için bk. Tablo: IX.

⁴⁰³ Ahmed, *Müsned*, III, 318, 366.

⁴⁰⁴ Buhârî, "İlim", 37.

⁴⁰⁵ Buhârî, "Hacc", 125, 130.

⁴⁰⁶ Müslim, "Hudûd", 25.

4- İmâret Durumu: Genel itibariyle Hz. Peygamber'in tasarruflarının çoğunluğu, onun teşrî' tasarrufuyla karışıklık arz etmez. Ancak bazı harpler esnasında meydana gelen, sadece o savaşa özel olma ihtimali taşıyan birtakım durumlar mevcuttur. Mesela Hz. Peygamber'in Hayber gazvesi esnasında ehlî eşek etinin yenmesini yasaklamasının, bütün durumlarda bunun haram olmasını gerektiren teşrî'î bir nehiy mi, yoksa sadece bu savaştaki ihtiyaca binaen verilmiş bir nehiy mi olduğu konusundaki ihtilaf buna örnektir.⁴⁰⁷ Ayrıca ölü araziye ihyâ etme ve savaşta düşmanını öldürenin, onun üstündeki eşyalara sahip olması ile ilgili hadislerdeki ihtilaf da burada zikredilebilir.

5- Yol Gösterme ve İrşâd Durumu (el-Hedy ve'l-İrşâd): Bununla özellikle ahlâkî yücelikler, âdâb-ı muaşeret ve ayrıca sağlam akideye irşâd kastedilmektedir. Hz. Peygamber'in kölelere iyi muamele edilmesini öğütleyen hadisi⁴⁰⁸ buna örnek verilebilir.

6- İnsanları Barıştırma Durumu (Musâlaha): Kazâ tasarrufundan farklı olarak Hz. Peygamber'in öncelikle insanları uzlaştırma (sulh) yolunu tercih etmesidir. Buna, Humeyd el-Ensârî ile Zübeyr b. Avvâm arasındaki davada Hz. Peygamber'in ilk olarak Zübeyr'e suyu salmasını söyleyerek anlaşma yolunu önermesi⁴⁰⁹ ile Rasûl-i Ekrem'in bazı alacak davalarında aracı olarak bazı kişilerden, alacağının bir kısmını borçlu lehine düşürme talepleri⁴¹⁰ örnek verilebilir.

7- Danışana Yol Gösterme Durumu (İşâre ale'l-Müsteşîr): Hz. Ömer'in, tasadduk ettiği atının satıldığını görünce ucuz gideceğinden korkarak onu geri satın alma isteğini danıştığında Hz. Peygamber'in ona her ne olursa olsun tasadduk ettiği şeyi geri almaması konusundaki tavsiyesi⁴¹¹ bir fikir vermedir. Hz. Âişe, bir cariyeyi satın alıp âzâd etmek istediğinde, sahibinin onun velâyet hakkının kendisinde kalmasını şart koşması üzerine olayı Hz.

⁴⁰⁷ Müslim, "Sayd", 27.

⁴⁰⁸ Buhârî, "Emân", 22; Müslim, "Eymân", 40.

⁴⁰⁹ Buhârî, "Sulh", 12; Müslim, "Fezâil", 129.

⁴¹⁰ Buhârî, "Husûmât", 4; Müslim, "Müsâkât", 20-21.

⁴¹¹ Buhârî, "Hibe", 30; Müslim, "Hibât", 5-6.

Peygamber'le istişare edince, “*sen onların şartını kabul et ve onu al; sonuçta velâyet hakkı ancak âzâd edene aittir*” cevabını alması üzerine öyle yapmıştı. Ancak daha sonra da Hz. Peygamber minbere çıkarak insanlara: “*Nasıl oluyor da bazı kimseler, Allah'ın Kitabı'na uymayan şartlar ileri sürüyorlar!.. Velâyet hakkı yalnızca âzâd edene aittir*” şeklinde seslenmişti. Bu olay Hz. Peygamber'in, eşi Âişe'ye istediğini elde edebilmesi ve hukûkî bir hakkını kullanabilmesi için yol göstererek fikir vermesidir. Olgunlaşmamış meyve satımı konusunda ihtilafların çoğaldığını gören Hz. Peygamber'in “*şayet böyle olacaksa, olgunlaşmadıkça meyveleri satmayın*” sözü, Zeyd b. Sâbit'in de beyanında olduğu üzere, danışılma durumunda fikir verme olarak değerlendirilir.

8- Nasîhat Durumu: Kendisine iki evlilik teklifi bulunduğunu söyleyen Fatıma bt. Kays'a Hz. Peygamber'in “Ebû Cehm, sert mizaçlı (veya çok sefere çıkan) bir adamdır. Muâviye ise çok fakirdir; sen, Üsâme ile evlen!”⁴¹² tavsiyesi ve de hibede çocuklar arasında adaletin gözetilmesini tavsiye eden rivayetle⁴¹³ ilgili farklı yaklaşımlar buna örnektir.

9- Gönülleri En Güzele Yönlendirmeyi İsteme Durumu: Bütün ümmet yönlendirildiği takdirde zorluk çıkması muhtemel bazı durumları Hz. Peygamber, bazen kendilerine mahsus olmak üzere ashabına yüklemiştir. Mesela İslam kardeşliği bağını güçlendirme, dünyanın süsünden yüz çevirme, dine yönelme ve onu anlamada aşırı gitmeme gibi en güzel durumlara yönlendirme isteği bunlar arasında sayılabilir. Nitekim sahâbeden Berâ b. Âzib'in rivâyet ettiği “Rasûlullah bize yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı: Hasta ziyaretini, cenazeyi kabre kadar götürmeyi, aksırana ‘Allah sana rahmet etsin’ demeyi, yemin edenin yeminine riâyet etmesini, haksızlığa uğrayanın elinden tutmayı, herkese selâm vermeyi ve dâvete katılmayı emretti. Altın yüzük takmayı, gümüş kap kullanmayı, kırmızı minder kullanmayı, kabartma çizgili ipek, kalın

⁴¹² Müslim, “Rada”, 103.

⁴¹³ Buhârî, “Hibe”, 12; Müslim, “Hibât”, 9, 10, 17.

ipek, ince ipek ve genellikle ipek kullanmamızı yasakladı”⁴¹⁴ hadiste sayılanların, bazıları farz, bazıları haram olmakla birlikte, aksırana duâ etmek farz olmadığı gibi, kırmızı minder kullanmak da haram değildir. Buna rağmen hepsinin bir arada zikredilmesinin gerekçesi, ashâbı dünya ile fazla içli dışlı olmaktan alıkoymak, lüks ve refâha dalarak asıl maksattan uzaklaşmalarını önlemektir.

10- Yüce Hakikatleri Öğretme Durumu: Hz. Peygamber’in infakın faziletini anlatmak üzere söylediği sözleri⁴¹⁵ Ebû Zerr’in, ümmet için söylenmiş genel bir emir olduğunu zannederek mal biriktirmeyi yasaklamaya başlaması buna örnektir.

11- Te’dîb Durumu: Hz. Peygamber’in bazı durumlarda, meselenin ehemmiyetine vurgu yapmak maksadıyla mübalağalı tehdit ifadeleri kullandığı görülür. Hukukçuya düşen, kendisiyle bizzat teşrî‘ kastedilen ile azarlama ve kınama kastedilmiş olanı birbirinden ayırmaktır. Nitekim Hz. Peygamber’in yatsı namazı için mescide gelmeyenlerin evlerini başlarına yıkmayı içinden geçirdiğini;⁴¹⁶ komşusunun, kötülüklerinden emin olmadığı kimsenin iman etmiş olmayacağı⁴¹⁷ gibi sözlerinin, konunun önemine dikkat çekme kastı taşıdığı ortadadır.

12- İrşaddan Soyutlanma Durumu (Hâlû’t-Tecerrüd ‘ani’l-İrşâd): Bunlar, teşrî‘, dine özendirme, ahlak eğitimi ve sosyal hayatı düzenleme gayesinin bulunmadığı, şahsa özel (cibillî) ve dünya hayatının ihtiyaçları ile ilgili faaliyetlerdir. Nitekim Rasûlullah, ev işlerinde ve günlük hayatında, teşrî‘ ve itaat amacı taşımayan bir takım şeyler yapardı. Bu durum fıkıh usûlünde “Hz. Peygamber’in bir insan sıfatıyla yaptığı fiiller, ümmetin de aynı fiili yapması için konulmuş değildir; bilakis herkes durumuna uygun yolu benimser” ifadesiyle kabul görmüştür. Bu durumlara, Hz. Peygamber’in yeme, içme, yürüme gibi şer‘î işlerden bağımsız davranışları yanında, vedâ haccında Benî Kinâne düzlüğü olan Muhassab’da konaklaması; sabah namazından (sünneti) sonra sağ

⁴¹⁴ Buhârî, “Libâs”, 28, 36; Müslim, “Libâs”, 2, 28-29.

⁴¹⁵ Müslim, “Zekât”, 31, 34.

⁴¹⁶ Buhârî, “Cemâat”, 1; Müslim, “Mesâcid”, 39.

⁴¹⁷ Buhârî, “Edeb”, 29.

yanı üzerine uzanması; Bedir harbi esnasında konaklaması; Medine'ye geldiğinde gördüğü hurmaların tozlaştırılması olayı ile ilgili kanaatini belirtmesi olaylarının da örnek verilmesi mümkündür.

Bütün bu durumların hukukçular tarafından araştırılması gerektiğini belirten İbn Âşûr, Hz. Peygamber'in tasarruflarının hangi duruma girdiğini tespit için, onu çevreleyen karinelerin bilinmesi gerektiğini söylemekte; bir tasarrufun teşrî' durumuna ait olduğunu gösteren karineler arasında bunu herkesin duyması için gayret göstermesi; kendisinin ısrarla uygulaması ve de “*Dikkat edin! Vârise vasiyet yoktur*”;⁴¹⁸ “*Velâ ancak âzâd edene aittir*”⁴¹⁹ hadislerinde olduğu gibi hükmü genel kurallar (*kazâyâ külliyye*) biçiminde ortaya koyarak bildirmesini saymaktadır. Sonuç olarak M. Tâhir b. Âşûr, zikredilen durumlar içerisinde Hz. Peygamber'e en fazla özgü olanının teşrî' durumu olduğunu; ümmetin durumlarıyla alâkalı hususlardaki Rasûlullah'ın söz ve davranışlarının, aykırı bir delil bulunmadıkça teşrî' kaynağına bağlı olarak meydana geldiğinin kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴²⁰

Muasır dönemde Tunuslu bir âlim tarafından geliştirilmiş olan İslam hukukunun temel gayeleri açısından Hz. Peygamber'in tasarruflarının on ikili taksimatı, sünnetin anlaşılması ve yorumlanması konusunda son derece önemli bir aşamayı göstermekle birlikte, Rasûlullah'ın tasarruflarının kaynağının ve hukûkî değerinin tespiti açısından bu kadar detaylı bir ayırımın gerekli olup olmadığı tartışılabilir. Nitekim İbn Âşûr'un tasnifindeki maddelerin çoğunun, birbirinin tamamlayıcısı olup, teşrî'î değer açısından bakıldığında aynı sonucu doğurmaktadır. Onun tasnifinin ilk dört maddesindeki teşrî', iftâ, kazâ ve imâret durumları ile son madde olan cibillî davranışlarla ilgili durumun ayrı maddelerde değerlendirilmesi yerinde olmakla birlikte, beşinciden on ikinci maddeye kadar arada bulunanların, ferdi ve toplumu eğitmeye yönelik durumlar olarak görülmesi mümkündür. Ayrıca çoğunlukla sahabeyle sınırlı olan hükümlerin örnek

⁴¹⁸ İbn Mâce, “Vasâyâ”, 6.

⁴¹⁹ Buhârî, “Buyû”, 67.

⁴²⁰ İbn Âşûr, *Makâsid*, s. 39.

olarak kullanılması; hatta bazı örneklerin sadece Mâlikî mezhebinin görüşü açısından değerlendirilmesi⁴²¹ vb. açılardan da tasnifin tenkide açık olduğu görülmektedir.

b- Sa‘düddîn el-Osmânî

Tunus gibi bir Kuzey Afrika İslam ülkesi olan Mağrib’de (Fas), ilahiyat ve tıp (psikoloji) sahasında çalışmaları bulunan ve de siyâsî bir kimliğe de sahip olan⁴²² Sadüddîn el-Osmânî’nin konumuz hakkındaki çalışmasını da zikretmekte yarar vardır. Hz. Peygamber’in tasarrufları konusunda doğrudan alâkalı ulaşabildiğimiz üç makalesi bulunan⁴²³ Osmânî, özellikle Hz. Peygamber’in imâmet tasarrufu ve bağlayıcılık değeri üzerindeki çalışmasında konuyu etraflıca ele almaktadır.

Osmânî, Hz. Peygamber’in tasarrufları konusunda geçmişte yapılan çalışmalara kısaca atıfta bulunduktan sonra kendisi bu konuda bir tasnif geliştirmeyi denemektedir. Onun bu taksimi özetle şu şekildedir:⁴²⁴

1. Bağlayıcı Tasarruflar (*Tasarrufât et-teşrî’iyye*): Bu bölüm, sünnet teriminin ıstılâhî anlamıyla kullanımında maksut olan ve kendisinde ittiba ve iktida kastı bulunan tasarrufları içerir. Bu bölüm iki ana kısma ayrılır:

a. Genel teşrî‘ nitelikli tasarruflar: Bu kısım iki neviden oluşur:

aa. Tebliğ tasarrufu: Bunlar, Hz. Peygamber’in, Allah’tan alarak insanlara ulaştırdığı vahiyler olup, beş vakit namaz gibi

⁴²¹ Mesela hibeden rucu şartları, çocuklarına hibede bulunacak ebeveynin adaletli davranmasının gerekliliği, akitlerde ilave şartların durumu, namazda secdeye varırken önce dizlerin mi ellerin mi konulacağı ile ilgili örnekler burada zikredilebilir (*Makâsîd*, s. 33-35, 38).

⁴²² Şu anda Mağrib’de *Hizbu’l-‘Adâle ve’l-Tenmiye* adlı bir siyâsî partinin genel sekreteridir (http://www.fassael.net/article.php3?id_article=33, 09.05.2008).

⁴²³ Makaleler ve erişim adresleri (tarih, 09.05.2008) için bk. “Tasarrufâtü’r-Rasûl bi’l-imâme ev tabî‘atü’l-mümâraleti’s-siyâsiyye fi’l-İslâm” (http://www.fassael.net/article.php3?id_article=64); “et-Tasarrufâtü’n-nebeviyye el-İrşâdiyye simât ve nemâzic” (http://www.fassael.net/article.php3?id_article=68);

“Hel’is-Sünnetü küllühâ vahyun” (http://www.fassael.net/article.php3?id_article=44)

⁴²⁴ Tasnif için bk. “Tasarrufâtü’r-Rasûl bi’l-imâme ev tabî‘atü’l-mümâraleti’s-siyâsiyye fi’l-İslâm”, http://www.fassael.net/article.php3?id_article=64 (09.05.2008). Osmânî’nin, Hz. Peygamber’in tasarruflarıyla ilgili önerdiği tasnifi tablo halinde görmek için bk. Tablo: X.

taabbüdî konuları kapsayan, Rasûlullah'ın nakletmekten başka herhangi bir müdahalesinin bulunmadığı ve dolayısıyla da hatadan masum olduğu tasarruflardır.

ab. Fetvâ tasarrufu: Bunlar, Hz. Peygamber'in vahiyle ya da hatası üzerine bırakılmayacağı vahiy esasına dayalı icthadlarıyla dinî ahkâmı beyan ettiği, genel teşrî' nitelikli tasarruflardır.

b. Özel teşrî' nitelikli tasarruflar: Bunlar, zaman, mekân, durumlar ya da belirli fertlerle alâkalı olup, sadece bağlı ve sınırlı buldukları kişiler ve olayları ilgilendiren, ümmetin tamamına hitap etmeyen tasarruflardır. Bunlar da üç altsınıfa ayrılır:

ba. Kazâ tasarrufu: Hz. Peygamber'in, beyyine, hüccet ve karinelere bağlı olarak iki hasım arasında verdiği yargısal hükümler olup, sadece ilgili bulunduğu tarafları ilgilendirir ve dolayısıyla genel teşrî' niteliği taşımaz.

bb. İmâmet tasarrufu: Hz. Peygamber'in bir devlet başkanı olarak, dinin temel maksatlarına ve maslahata göre kararlar alıp uygulamasını içerir.

Osmânî, Hz. Peygamber'in imâmet tasarrufuna dayalı tasarruflarında dört temel karakterin öne çıktığını belirtmekte ve bunları örnekleriyle izah etmektedir.

1- Özel teşrî' değeri taşıyan, kendi zaman, mekan ve şartları içerisinde halihazırdaki toplum yönetimiyle alâkalı cüz'î nitelikli tasarruflardır.

ii- Genel maslahatı gerçekleştirmeyi hedefleyen tasarruflardır.

iii- İctihada dayalı olup, hataya ve isabete ihtimalli tasarruflardır.

iv- Dünya maslahatıyla ilgili olup, uhrevî maslahatlarla bağlantılı olmayan tasarruflardır. Bu taksim, Batı'lı anlamda tefrik olmayıp, dinî-dünyevî işlerin birbirinden temyizini ifade etmekte; ayrıca maslahatların değişmesiyle değişime açık olma manasındadır.

bc. Bazı şahıslara özel tasarruflar: Hz. Peygamber'in, genel hükümden ayrı olarak, bazı muayyen şahıslara özel olarak verdiği hükümlerdir. Fukahâ bu gibi durumlar için "kazâya a'yân" tabirini kullanır.

2. Bağlayıcı Olmayan Tasarruflar (Tasarrufât gayr-u't-teşrî'yye): Bunlar, gerek umumî, gerek hususî olarak ümmet için bağlayıcı nitelikte olmayan ve kendisinde ittiba ve iktida kastı bulunmayan, dolayısıyla sünnet kategorisine girmeyen tasarruflardır.

a. Sırf beşerî tasarruflar (Cibillî).

b. Örf-Âdete bağlı tasarruflar: Bunlar Hz. Peygamber'in yeme, içme, giyinme tarzı vb. yaşadığı toplumun gereği yapmayı tercih ettiği şeylerdir.

c. Dünyevî tasarruflar: Ziraat, sınaat ve tıp gibi teşrî' sahasına girmeyen, insanların anlayış ve tecrübelerine terk edilmiş olan konulardır.

d. İrşâd tasarrufu: Kendisinde taabbüd veya kurbet manası bulunmayan; hüküm açısında vacip veya mendup olmayan; sadece daha iyi ve güzele teşvik amacına matuf tasarruflardır.

e. Rasûlullah'a özgü tasarruflar (Hasâis).

Osmânî'nin bu tasnifinin, her ne kadar Karâfî'ye atıflar taşısâ da, daha çok Dihlevî ile Şeltût'un teşrî'î yönden sünnet tasniflerinin bir takibi niteliğinde olduğu, özellikle Şeltût'un tasnifini geliştirmeye yönelik bir çabayı ifade ettiği görülmektedir.

c- Mahmûd Muhammed Tâhâ (ö. 1985)

Yine bir Afrika ülkesi olan Sudan'da, Müslüman Cumhuriyetçi Kardeşler adlı örgütün liderliğini de yapmış olan Mahmûd Muhammed Tâhâ, önceleri değişim ve gelişimin gerekliliğine vurguyla yola çıkmış, birçok fikrî aşamanın sonunda namaz ve hac gibi ibâdetlerin ritüel değerlerini inkar etmiş, en sonunda da Rasûlullah'ın son peygamber olmadığı iddiasında bulunmuştur. Bu sebeple de dinden çıktığı gerekçesiyle

idama mahkum edilmiştir. Konumuzla irtibatı açısından bir şeyler söylemek gerekirse, geliştirmiş olduğu kendi şahsına münhasır, birinci mesaj-ikinci mesaj düşünce sistemi içerisinde, sünneti ikinci mesaj dediği kategoride değerlendirmeye alarak, sürekli değişim halinde olduğunu savunduğu ikinci mesajın içerisinde, zahirî anlamı dışlanmış, tarihsel bir fenomen olarak görmüştür.⁴²⁵

Fukahâ dışındaki bazı âlimler -özellikle hadisçiler- tarafından sünnetin değeri ve vahiyle ilişkisi gibi konularda yapılan bazı tasnif ve izahlar, sünnetin tamamının vahiy olduğunu ispata yönelik olmaları; teşrî'î sahayı genişletme çabası taşımaları; hukûkî açıdan pratik çözümler sunmamaları vs. sebebiyle konumuza dâhil edilmemişlerdi. Mesela Abdülğani Abdülhâlık'ın, sünneti, Kur'ân'ı da içine alacak şekilde yaptığı tasnifi⁴²⁶ ile Subhî Sâlih ve Mennâ' el-Kattân'ın tevkîfî ve tevfiķî hadis ayrımları⁴²⁷ burada zikredilebilir.

Bu dönemde her muhitte, çağdaş modernist düşünceye tepki niteliğinde bazı yaklaşımlar da söz konusu olmuştur. Bunların, modernistlere temelde iki açıdan karşıt savunmaları olmuştur: Birincisi, Hz. Peygamber'in şahsının beşer ve peygamber şeklinde; fiillerinin de bağlayıcı olan ve olmayan tarzında kategorilere ayrılmasına karşı, "peygamberî şahsiyetin birliği (tevhîd) ve bölünmezliği" üzerinde ısrarla durmak; ikincisi ise nebevî otoritenin alanını Hz. Peygamber devri ile sınırlama çabalarına karşı "peygamberî mesajın evrenselliği"ne vurgu yapmaktır. Ayrıca dinin aslının, Hz. Peygamber'in güvenilirliğine dayandığı öne çıkarılarak, onun davranışlarının her konuda ve detayda örnek olup, her söz ve fiilinin güvenilir ve taklide değer olduğunun savunulması; Kur'ân'da Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetlere vurgu yapılarak itaat kavramının kapsamının genişletilmesi; Şâfi'nin (v. 204/820) vurguladığı sünnetin beyan niteliğinin abartılması, Kur'ân'daki *hikmet* ve *zikir* terimlerinin

⁴²⁵ Kemâlî, M. Hâşim, *İslam'da İfade Hürriyeti*, s. 292-293; Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 247, 251-254.

⁴²⁶ Abdülğani Abdülhâlık, *Hucciyetü's-sünne*, s. 334-341.

⁴²⁷ Sâlih, *Mebâhis*, s. 33-36; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, s. 27-28.

içeriğine sünnetin de dahil edilmesi;⁴²⁸ vahyin, metluv ve gayr-i metluv şeklinde ayrılmasından hareketle sünnetin vahiy olduğunun ve korunmuşluğunun iddia edilmesi;⁴²⁹ fıkıhçılar tarafından yapılan, emir türlerinin eşit değerinde olmadığı ile ilgili ayrımın, tatbik edilebilirliğini gösteren şekilsel bir ayrım olarak görülmesi de Hz. Peygamber'in tasarruflarının ayrımına karşı tavır alanların ileri sürdüğü argümanlar arasında zikredilebilir.⁴³⁰

6- Bazı Batı'lı Araştırmalarda Konuya Yaklaşımlar

Yukarıda nakledilen bölge eksenli ayrım çerçevesinde bir de Batı'da yapılan araştırmalara konumuz açısından işaretle bulunmak yerinde olacaktır. Oryantalistler, araştırmalarını daha çok hadislerin oluşum safhası ve güvenilirliği konusunda yoğunlaştırmaları sebebiyle bağlayıcılık konusunu, Kur'ân'da var olan hukûkî yaptırımlar çerçevesinde ele almışlar ve de bunların yok denecek kadar az olduğunu iddia ettikleri için, bağlayıcılık açısından sünnetin değeri üzerinde fazla durmamışlardır.⁴³¹

Oryantalist çalışmaların bir kısmı Hz. Peygamber'in şahsî hayatı ve ailesi etrafında cereyan etmiş olup,⁴³² bu siyer merkezli araştırmalar esnasında Hz. Peygamber'in uygulamaları ve toplumdaki otoritesi üzerine yapılan tartışmalar esnasında kısmen bağlayıcılık konusuyla alâka kurulmuştur. Ayrıca Hz. Peygamber'in siyâsî ve hukûkî yönü ele alınırken

⁴²⁸ Burada Mustafa Sibâ'î'nin, Kur'ân'da geçen hikmet teriminin, mutlaka Hz. Peygamber'in sünneti ve otoritesi olarak anlaşılması gerektiği iddiasını anmak gerekir (*es-Sünne*, s. 50-51).

⁴²⁹ Sünnetin vahiy kaynaklı olduğunun Kur'ân'da zımnen zikredildiğini ispat üzere Abdülğani Abdülhâlık, sırasıyla beş grup ayet kümesi kullanmaktadır (*Hucciyetü's-sünne*, s. 291-308): 1- Hz. Peygamber'e inanmayı emreden ayetler (4/136; 64/8; 7/158; 24/62); 2- Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ı açıklamakla gönderildiğine dair ayetler (16/44, 64; 2/151; 3/164; 62/2; 2/131; 4/113); 3- Hz. Peygamber'e itaatin Allah'a itaat olduğunu bildiren ayetler (62/132, 32; 8/20-21, 46; 47/33; 64/12; 4/59); 4- Hz. Peygamber'e yaptığı her şeyde itaat etmenin, Allah'ın sevgisini kazanmakla eşit olduğunu gösteren ayetler (3/31; 33/21; 7/156,-157; 33/37); 5- Metluv olsun, gayr-ı metluv olsun Allah'ın, Hz. Peygamber'e itaati; kendisine indirilen her şeyi tebliğ etmesini ve bu konuda herhangi bir değişiklikle bulunmamasını emreden ayetler (33/1-2; 6/106; 45/18; 5/48-49, 67;42/52-53).

⁴³⁰ Brown, *Sünnet*, s. 75-78, 107-109.

⁴³¹ Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 71; Bedir, Murteza, "Oryantalizm ve İslam Hukuku", *İHAD*, s. 40.

⁴³² Özel, Mustafa, "Tefsirde Oryantalizm Eleştirisi: Mevdûdî Örneği", s. 232-233, *Marife* (Oryantalizm), s. 229-236.

de bağlayıcılık meselesine kısaca yer verilmiştir. Ancak, oryantalistlerin temel yaklaşımları ve araştırmaları, İslam hukukunun kaynağı olma bakımından sünnetin yazıya geçirilmesi ve de Arap örfünün hukukun temeli olduğu iddiası etrafında olmuştur. Dolayısıyla varlığında şüphe ettikleri hadislerin yasama değeri üzerinde durmaya gerek duymamışlardır.

Sprenger ve Muir tarafından ortaya atılıp daha sonra Goldziher ve Schacht tarafından geliştirilip sistemleştirilen şarkiyat düşüncesi, Hz. Peygamber döneminde hukûkî hayatın neredeyse yok denecek kadar az düzenlendiği, Kur'ân'da bulunan hükümlerin de kamu ve özel hukuk alanlarını düzenlemeye yetmeyecek kadar az olduğu, İslam hukuku ilminin teşekkül etmediğine dönüşen bu iddialar, sünnetin de risâlet sonrası dönemde zamanla oluşmak sûretiyle bağlayıcı bir nitelik kazandığı gibi iddialarda bulunmuşlardır.⁴³³

İleride Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı tasarrufu bölümünde ayrıntıları zikredileceği üzere, Batı'lı araştırmacıların genellikle Rasûl-i Ekrem'in şahsî kabiliyet ve becerilerini öne çıkarma eğiliminde oldukları, hicretten sonra siyâsî kimlik kazanması neticesi gerçekleştirdiği toplumsal değişim ve dönüşümle yakından ilgilendikleri müşahede edilmektedir. Bu minvalde Batı'da Hz. Peygamber'in hayatı üzerine araştırmalar yapan ve bu konuda en çok referans gösterilen kişi olan **W. Montgomery Watt**'in⁴³⁴ (ö. 2006) konuyla ilgili kanaati ile yakın tarihte sünnet üzerine araştırmada bulunmuş ve sünnetin bağlayıcılığı ile ilgili doğrudan tespit ve değerlendirmeler yapan Daniel Brown'ın görüşlerine yer verilecektir.

W. Montgomery Watt'a göre Hz. Peygamber'in yaşadığı bölgedeki siyasal, sosyal, ekonomik ve dinî şartlar, başarısını kolaylaştırmada etkili olsa da, sahip bulunduğu üstün vasıflar olmasaydı bu sonucu elde edemezdi. Watt, âdeta Hz. Peygamber'in fonksiyonları ve buna dayalı olarak gerçekleştirdiği tasarrufları olarak anladığı ve eserlerinde daima

⁴³³ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Hatiboğlu, *Hadis Tartışmaları*, s. 52-74; Ahmed Hasan, *İslam Hukuku*, s. 71-76; A'zamî, *İslam Fıkhı ve Sünnet*, s. 21-90.

⁴³⁴ Yazar ve eserleri hakkında bilgi için bk.

http://en.wikipedia.org/wiki/William_Montgomery_Watt (09.05.2008).

vurguladığı, Hz. Peygamber'in üç vasfını şu şekilde izah etmektedir:⁴³⁵ 1) Manevî keşif istidadı -Müslümanlara göre vahiy- ile devrin sosyal rahatsızlığının asıl sebeplerini keşfe imkân veren sezgi gücü (ferâset); 2) bir devlet adamı sıfatıyla izlediği siyâsî strateji ve sosyal reformlardaki bilgeliği; 3) bir yönetici olarak sahip bulunduğu dirayet ve maharetle idârî işleri havale ettiği insanları seçmedeki isabeti. İleride detaylı bir şekilde geleceği üzere, sîret üzerine Watt'ın çalışmalarının büyük bölümünü, Rasûlullah'ın Medine dönemindeki siyâsî ve sosyal faaliyetleri oluşturmaktadır.

Son dönem Batı'lı şarkiyat araştırmacılarından **Daniel Brown**, ulaşabildiğimiz kadarıyla sünnetin bağlayıcılığı meselesine felsefî anlamda sistematik olarak doğrudan yer veren ilk araştırmacı olması hasebiyle, yeni dönem şarkiyat anlayışında genel manada İslama özeldir ise Hz. Peygamber'in hayatına ve sünnetine bakışı yansıtması bakımından önem arz etmektedir.

Aynı zamanda çalışmasında Fazlurrahman'dan ilham aldığını ifade eden⁴³⁶ Brown, sünnetin bağlayıcılığı konusunda yaklaşımların ilk dönem ve yakın tarih olmak üzere kısa bir seyrini de incelemekte; vahyin sınırları ve Hz. Peygamber'in otoritesi başlıkları altında konuyu özel iki bölüm halinde sunmaktadır.⁴³⁷ Bu bölümlerde daha çok çağdaş dönem Hint-alt kıtası tartışmalarını referans ve tartışma malzemesi olarak kullanmakla birlikte, konuyla ilgili önemli bazı tespitlerde bulunduğu söylenebilir.

Brown, konuyla ilgili doğrudan bir tasnif ve taksim önermemekle birlikte, gerek klasik dönemde, gerek çağdaş dönemde konuyla ilgili tartışmalara atıflarda bulunarak felsefî temelleri ve yaklaşım farklılıklarını tespiti çalışmıştır. Hz. Peygamber'in otoritesinin mahiyetini kelâmî ve fikhî yaklaşımlar açısından incelemeye çalışan Brown, *ismet* kavramı ve Hz. Peygamber'in masumiyeti (yanılmazlığı) konusundaki yaklaşımlardan yola

⁴³⁵ Watt, *Muhammad: Prophet and Statesman*, s. 236-237.

⁴³⁶ Brown, *Sünnet*, s. 7.

⁴³⁷ Brown, *Sünnet*, s. 91-116.

çıkarak sünnetin bağlayıcılık açısından tasnifine ve teşrî' fonksiyonuna bu anlayışın kaynaklık ettiğini ispata yönelmiştir. Buradan hareketle ilk dönemlerde *sünen-i hedy* ve *sünen-i âdiye* tasnifinin ismet kavramı ile bağlantısını kurmaya çalışmıştır. Konunun temelde ilâhî kelimeler ile insan kelâmı arasındaki sınırı çizmenin zorluğuna dayandığını söyleyen Brown, İslam geleneğinde Fıkıhçılar ile Kelamcıların, nebevî örneklerle ilgili yanılabilirlik ve yanılmazlık problemini iki farklı bakış açısıyla değerlendirdiklerini tespit etmektedir. Fıkıhçıların genel itibariyle *ismet* fiqhın teknik bir problemi olarak ele aldıklarını, bağlayıcı olmayan örnekleri ayırmak için, Hz. Peygamber'in asıl misyonuna dayalı davranış örnekleriyle kişisel tercihlerini ve davranışlarını birbirinden ayırma yoluna gittiklerini ve *sünen-i hedy* olarak kategorize ettikleri birinci kısmı hukûkî tatbik açısından bağlayıcı saydıklarını ifade eden Brown, Kelamcıların asıl itibariyle Hz. Peygamber'in vahiyle ilgili hususlarda hatadan berî olduğu üzerinde durduklarını, onun sadece peygamberlik misyonu ile ilgili konularda tam anlamıyla garanti altına alındığını, buna karşılık peygamberlik misyonunu etkilemeyen konularda hataya düşebileceği görüşünde olduklarını nakletmektedir. Bu yaklaşımlardan çıkan doğal sonucun Hz. Peygamber'in şahsiyetinin "beşer" ve "peygamber" alanları şeklinde ikiye ayrılması olduğunu belirten Brown, Hz. Peygamber'in gündelik hayatında, kişisel işlerinde ve özel kararlarında potansiyel olarak yanılabilirliğini ve bu noktada söyleyip yaptıklarının hukûkî olarak bağlayıcılık taşımadığının kabul edilmiş olduğunu ileri sürmektedir.⁴³⁸

Rasûl-i Ekrem'in, peygamberî rolü ile beşerî rolü arasında ve de bağlayıcı kabul edilen ile edilmeyen hadisler arasında yapılan bu ayrımın, klasik fukahâ tarafından mezheplerinin fikhî doktrininin tutarlılığını muhafaza etmek amacıyla, elverişsiz bir hadisin herhangi bir hukûkî kurala tatbik edilebilir olmadığı şeklinde yorumlanmasında faydalı bir yol olarak kullanıldığını iddia etmektedir.⁴³⁹ Kanaatimizce bunu, fukahâ tarafından,

⁴³⁸ Brown, *Sünnet*, s. 93.

⁴³⁹ Brown, *Sünnet*, s. 94.

sünnete karşı kasıt içeren bir şekilde, bilinçli olarak yapılmış bir uygulama olarak değil de, şartların ve metodun gerekli kıldığı hukûkî bir zorunluluk olarak görmek daha isabetli olacaktır.

Bütün bunlarla birlikte, bu konuda genelde sûfiler tarafından benimsenen üçüncü bir yaklaşımın daha bulunduğunu söyleyen Brown, bu bakış açısına göre sünnetin bağlayıcı olan olmayan şeklinde bir ayrıma tâbî tutulmasının anlamsız olduğunu, dindarlığın nihâî ifadesi olması münasebetiyle her alanda Hz. Peygamber'in davranışlarının taklit edilmesi gerektiğini ve katı fikhî terimlerdeki zorunluluk ve bağlayıcı olmama gibi bir takım tanımlar göz önüne alınmaksızın bu taklidin teşvik edildiğini tespit etmektedir. Klasik dönemde fikhî düşünce içerisinde var olan, peygamberlik misyonu ile bağlantılı olmayan meselelerde Hz. Peygamber'in hata edebileceğini veya en azından onun bütün *fillerinin* hukûkî açıdan bağlayıcı olmadığını kabul eden güçlü temayülün, sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in mistik misyonuna aşırı vurgu yapan sûfî dindarlığın ağırlığı altında ezildiğini iddia etmektedir.⁴⁴⁰ Nitekim Brown, Annemaria Schimmel'in Hz. Peygamber'in bir lider ve kanun yapıcı konumunun, onun kozmik imaj ve rolü ile engellendiği tespitini⁴⁴¹ de bu görüşüne destek olarak kullanmaktadır.

Kanaatimizce eğer böyle bir baskınlığın veya engelleyici bir anlayışın varlığı kabul ediliyorsa, bunun müsebbibinin sadece sufi dindarlar olmadığı; klasik dönemde çok baskın şekilde ağırlığı hissedilen ehl-i hadis yaklaşımının bunda büyük etkisi bulunduğu; hatta bunun en büyük sebebinin, hadisçilerin aşırı itham edici ve dışlayıcı tavırlarının olduğu söylenebilir.

Brown, Hz. Peygamber'in dinî siyâsî vb. otoritesi, ilâhî olarak hatadan münezze olması ve Kuran dışındaki söz ve davranışlarının durumunu ele almak üzere vahyin sınırları meselesini incelemiş, meselenin tarihî temellerine atıfta bulunmakla birlikte genel itibariyle çağdaş dönemde

⁴⁴⁰ Brown, *Sünnet*, s. 94-95.

⁴⁴¹ Schimmel, *Hazreti Muhammed*, s. 55-60.

Hint-alt kıtası ve Mısır bölgelerinde meydana gelen tartışmalar bağlamında meseleye değinmiştir. Meselenin temelde, vahyin nerede sonlanıp, yorumun nerede başladığı veya vahiy sürecinde elçinin beşerî yönünün oynadığı rol hakkındaki tartışmalara dayandığını ifade eden Brown, daha derinde Kur'ân'ı yorumlama konusunda yetki ve otoritenin kime ait olduğu tartışmasının yattığını belirtmektedir. Brown, tarihî süreç içerisinde sünnetin Kur'ân yorumundaki konumu hakkında sünnet âlimleri ile diğer âlimler arasında var olduğunu iddia ettiği yetki tartışmasının, günümüzde de geleneksel dinî liderler ile Batı eğitimi almış aydınlar, teknokratlar ile din âlimleri arasında devam ettiğini; bunun derin sosyolojik ayrılıklara yol açtığını; problemin temelinde bu sorunun yattığını ileri sürmektedir.⁴⁴²

İleriki bölümlerde yeri geldikçe ilgili konularda, son asırlarda yapılan tartışma ve değerlendirmeler konu edinilecek, Batı'da müsteşrikler ve Müslüman araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalarla, İslam dünyasında ve ülkemizde konuyla ilgili yorumlara da yer verilecektir. Bunlar arasında Hodgson, Hitti, Hamid Dabaşı ve Abdülkerim Suruş sayılabilir.

⁴⁴² Brown, *Sünnet*, s. 67, 89.

BİRİNCİ BÖLÜM

HUKÛKÎ TASARRUFLARININ KAYNAĞI OLARAK HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADI

Bilindiği üzere icthad, fıkıh usûlünün en temel konularından biridir ve Hz. Peygamber'in (a.s.) icthadı mevzuu, genel icthad konusu içerisinde önemli bir yere sahiptir. Hz. Peygamber'in icthadı, onun tasarrufları açısından meseleye bakıldığında konunun esasını teşkil etmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in icthadı meselesi açıklığa kavuşturulmadan tasarrufların ayırımının temellendirilmesi muhtemel gözükmemektedir.

Her şeyden evvel ifade etmelidir ki, İslam, yeryüzünde Allah'ın son dini olup ondan sonra başka bir din gelmeyeceğine göre, İslamın evrenselliğinin ve sürekliliğinin sağlanmasında icthadın büyük fonksiyon ve önemi olduğu aşikârdır. Daha özeldir İslam hukuku açısından meseleye bakıldığında ise, karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: İslam hukukunda bazı genel ilkeler yanında sınırlı sayıda, dünya var oldukça insanın uzak kalamayacağı bazı özel konular/hükümler vardır ki, bunlar zaman, mekân ve durumlara göre değişiklik arz etmezler. İslam hukuku bu tür konulara sabit-mufassal hükümler getirmek sûretiyle çözümler sunmuştur. Bunlara, ibâdetler, evlilik-boşanma ve karı koca hakları, evlenilmesi yasak olan kişiler, örtünme, miras taksimi gibi konular örnek olarak verilebilir. Ancak bütün bunlarla birlikte İslam hukukunun büyük kısmını teşkil edip, zaman-mekân ve şartlara göre değişiklik arz eden, yani değişimi kabul eden hükümlerin varlığı inkâr edilemez bir gerçektir. Bunlar, küllî esaslar ve temel ilkelere bağlı olup müctehidlerin istinbâtına bırakılmış hükümlerdir.⁴⁴³

Genel manada İslamın özel anlamda ise İslam hukukunun sürekliliğini sağlamada icthadın büyük rolü vardır. Fıkıh usûlü kitaplarında mümkün olup olmaması yönünden tartışmalar bulunmakla birlikte, nassın (dini

⁴⁴³ Köse, *İslam Hukuku*, s. 29, 76, 86.

bildirim) vârit olmadığı olaylarda çözümleri sunacak olan ictihadın ve onun önemli bir kısmını oluşturan Hz. Peygamber'in ictihadının varlığı ve meşruiyetine Kur'ân, sünnet ve tarihî vakalarda işaretler bulunmaktadır.

Hz. Peygamber'in ictihad esasına dayanan faaliyetleri, onun hayatının önemli bir yönünü oluşturur. Onun sünnet ve sîreti, ümmetinin ve özellikle de bilginlerin, kıyamete kadar kendisinden ilim ve hikmet alacakları açık bir kaynak olarak devam edecektir. Hz. Peygamber'in sünnet ve sîretini anlama ve konumunu tespit etmede, O'nun söz, fiil ve takrirlerinin tespit ve değerlendirilmesi kadar, genel ve özel dünyevi işlerdeki, kazâ hükümlerindeki ve kendisine sorulan müphem meselelerle ilgili fetvalardaki ictihadları da önem arz etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ictihadının, onun sünnet ve sîretinin anlaşılması, yorumlanması ve çağımıza taşınmasında önemli bir fonksiyona sahip olduğu söylenebilir.⁴⁴⁴

İctihadın varlığı ve uygulanabilirliği açısından meseleye bakıldığında Hz. Peygamber'in ictihadının bunun canlı bir örneğini teşkil etmesi, bizâtihi ictihad etmesinin ise İslam hukukunda ictihadın temel esaslarının tespiti ve sahabeye ictihad metodunun öğretilmesi açısından son derece mühim olduğu söylenebilir. Nitekim O'nun beşeri yönü en belirgin olarak ictihadî karar ve uygulamalarında ortaya çıkmaktadır.

Hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in en önemli görevi peygamberliğinin gereği olan ilâhî mesajı insanlara ulaştırmaktır (*tebliğ*). Özü, tevhit inancını ve esaslarını yerleştirmek olan bu görevini en mükemmel şekilde yerine getirdiğinde şüphe yoktur. Bu konu üzerinde hassasiyetle durmuş, huzurunda titreyen kişiye kendisinin kuru et yiyen kadının evladı olduğunu⁴⁴⁵ hatırlatacak kadar mütevazı, Allah Teâlâ ile aynı zamirde birleştirilmeye karşı⁴⁴⁶ olacak kadar titiz davranmış; Yahudi ve Hıristiyanların Peygamberlerini aşırı övdüğü gibi kendisini övmemeleri⁴⁴⁷

⁴⁴⁴ Ali Câdelhak, "İctihâdü'r-Rasûl ve kazâuhû ve fetvâhu", s. 19, 28.

⁴⁴⁵ İbn Mâce, "Et'ime", 30.

⁴⁴⁶ Buhârî, "Eymân ve'n-nuzûr", 7; İbn Mâce, "Keffârât", 13.

⁴⁴⁷ Ahmed, *Müsned*, I, 23-24, 47, 55; Buhârî, "Enbiyâ", 49.

ve onlar gibi kabirleri mescit edinmemeleri⁴⁴⁸ hususunda ümmetini uyarmıştır.⁴⁴⁹ Başka bir anlatımla Allah Teâlâ, risâlet görevini vererek onu, saf İslam akidesi etrafında ümmeti birleştirme; insanlara amel-i sâlihi ve ibâdetleri öğretme; sosyal birlik kurmak ve hak ile Batılı ayırmak sûretiyle adaleti tesis etme vb. sorumluluklarla yükümlü tutmuştur. Bütün bunları gerçekleştirmek için göstermiş olduğu çaba ve gayretleri bir anlamda ictihad olarak nitelendirmek mümkündür.⁴⁵⁰

Kur'ân, İslamın Allah'ın dini,⁴⁵¹ Hz. Muhammed'in (a.s.) onun elçisi olduğunu⁴⁵² açıkça beyan etmekle birlikte, ayrıca onun bir insan olduğunu⁴⁵³ da vurgulamaktadır. O, ailesiyle ve çevresiyle sosyal münasebetleri bulunan bir insandır. Esasen Hz. Peygamber'in, risâlet öncesinde de kendi toplumu içerisinde diğer insanlar gibi yaşayan, birtakım örf ve âdetlere göre davranışlar sergileyen biri olma özelliği risâletinden sonra da devam etmiştir.⁴⁵⁴

İctihad, bir anlamda mücadele ve bu mücadele esnasında yürütülecek metot ve akıl yürütme ameliyesi olarak varsayıldığında, hayatın içinde olanın ictihada mecbur olduğunu; inzivaya çekilmiş veya başıboş (gayesiz, ilkesiz) yaşayan kişinin ictihada ihtiyacı olmayacağını söylemek mümkündür. Diğer bir anlatımla, sosyal hayatın tüm işlevlerinde müdahil olan, hem yaratıcısına, hem kendine, hem de çevresine karşı sorumluluk bilincini taşıyan, aklın, adaletin ve maslahatın gereğince yaşamak, ırzını ve dinini korumak isteyen bir kişinin ictihada mecbur olduğu söylenebilir. Buradan yola çıkarak, bütün peygamberleri, birer beşer olarak sosyal hayatın tüm veçhelerinde bulunan ve bütün bu işlevler sırasında ictihadlarına göre davranan, bazen yanılma ihtimali taşıyan bireyler olarak görmek mümkündür. Ayrıca insanlara dinî alanda yol gösterme ve birey ile

⁴⁴⁸ Buhârî, "Mesâcid", 16; Müslim, "Mesâcid", 19-23.

⁴⁴⁹ Abdülcelil İsa, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 9-22.

⁴⁵⁰ Nâdiye Şerîf el-Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 39.

⁴⁵¹ Âl-i İmrân (3), 19, 85; Mâide (5), 3; Saff (61), 7.

⁴⁵² Meselâ bk. Âl-i İmrân (3), 81, 144; Nisa (4), 64; A'râf (7), 158; Tevbe (9), 128; Ahzâb (33), 21, 40; Fetih (48), 29; Hucurât (49), 7.

⁴⁵³ Kehf (18), 110; Fussilet (41), 6.

⁴⁵⁴ Abdülcelil İsa, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 21.

toplumu ıslah görevini yüklenmiş bulunmaları hasebiyle peygamberlerin ictihada ve akli kullanmaya diğer insanlardan daha çok ihtiyaç duyacaklarının ve de onların kendilerini vahiy meleğine teslim etmiş, o nasıl isterse o yöne hareket eden varlıklar olmadıklarının vurgulanmasında yarar vardır. Peygamberlerin, Allah'ın kendilerini seçtiği sosyal hayatın içinde var olan ve hayatın gereğine göre ictihad eden ve problemlere çözümler sunan son derece zeki, ince anlayış sahibi ve uyanık kalpli kimseler olduğu bilinen bir gerçektir.⁴⁵⁵

İctihada olan ihtiyacı ve ictihadın gerekli olduğunu ortaya koymak için yukarıda yapılan bütün bu izahlarla birlikte, temelde ictihadın Kur'ân'ın anlaşılması ve anlatılması açısından önemli olduğunun hatırdan çıkarılmaması gerekir. Aksi halde ictihad, sırf akla dayalı bir düşünce olarak anlaşılabilir ki, burada anlatılmak istenen bu değildir.

I. GENEL MANADA İCTİHAD VE BU ÇERÇEVEDE HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADI

Genel anlamda peygamberlik müessesesi ile ictihad faaliyeti arasındaki ilişki, konunun esas kilit noktasını teşkil etmektedir. İlk bakışta Hz. Peygamber'in (a.s.) konumu ile ictihad faaliyeti arasında bir çelişki ve karşıtlık olduğu zannedilebilir. Ancak bu iki kavram ve kurumun birbirini tamamlayıcı nitelikte oldukları, hiçbir suretle birbirini nefyeden anlamlar taşımadıkları aşağıda ortaya konulmaya çalışılacaktır.

İctihad kavramı Arap dilinde “cühd/cehd” kelimesinden türemiştir. Sözlükte “cehd”, “çaba göstermek, bütün gücünü kullanmak, zahmet çekmek (meşakkat)” anlamlarına gelmekte; ictihad ise “bir konuda elden gelen çabayı sarf etmek, bir şeyi elde etmek için bütün gücünü harcamak” manalarında kullanılmaktadır.⁴⁵⁶ İctihad kelimesi Kur'ân'da tam formatıyla ve terim anlamıyla bulunmamakla birlikte, bu kelimenin kendisinden

⁴⁵⁵ Abdülcelil İsâ, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 30-36.

⁴⁵⁶ Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, s. 101 (c-h-d md.); Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 243 (c-h-d md.); Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, II, 329 (c-h-d md.).

türediği “cehd” ve “cühd” sözcükleri sözlük anlamlarıyla yer almaktadır.⁴⁵⁷ Hadislerde ise, sözlük anlamının⁴⁵⁸ yanı sıra hâkim ve yöneticinin kazâi ihtihadda bulunması veya sosyal bir problemi çözümlenerek bir hükme bağlamak için olanca gücünü sarf etmesi manasında kullanılmıştır.⁴⁵⁹ Hadislerde geçen anlamıyla ihtihad, sonraki dönemlerde kavramlaşma sürecinde fıkıh literatüründe kazandığı anlama kaynaklık etmiştir.⁴⁶⁰

Bazı klasik sözlüklerde ihtihad kelimesine “bir şeyi elde etmek için olanca gücünü sarf etmek” anlamında *hakîkî*; kıyas, re’y, istidlal ve istinbât gibi yollarla şer’î hükümleri ortaya çıkarmak anlamında ise *mecâzî* olmak üzere iki anlam verilmektedir.⁴⁶¹ Bu bilgilerdeki “*mecâzî*” kelimesiyle, ilimler tarihi alanındaki örfî anlamın yanında genel manada ıstılâhî anlamın kastedilmiş olması muhtemeldir.⁴⁶²

“Bir maksada ulaşmak için o yolda tüm çaba ve gayretini sarf etmek” şeklindeki lügat anlamından hareketle ihtihadın, hayatın tüm alanlarında var olduğu ve hayata bir dinamizm getirdiği; terim anlamından hareketle, İslamın sosyal hayata intibakında önemli bir fonksiyon icra ettiği ve uygulama alanları (realite) ile naslar arasında köprü vazifesi gördüğü söylenebilir.

Bir İslam hukuk terimi olarak ihtihadın tarifine gelince, bu konuda ekol ve fakihlerin bakış açılarına ve ihtihadda hata ve isabet konusundaki tercihlerine göre farklılık arz eden birçok tanım zikredilmektedir. Klasik doktrinde ihtihad tarifleri incelendiğinde temel iki yaklaşım olduğu görülür:

⁴⁵⁷ Mâide (5), 53; En’am (6), 109; Tevbe (9), 79.

⁴⁵⁸ Hz. Peygamber, rükün ve şartlarına riayet ederek namaz kılmayan bir sahâbiye namazının geçerli olmadığını ve yeniden kılması gerektiğini hatırlatmış ve bu hal üç defa tekrar etmiştir. Üçüncüde namaz kılan “*bana doğrusunu öğret, vallahi ben elimden geleni yaptım*” (علمي فقد والله) derken “*ictehedtü*” ifadesini kullanmıştır. İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-Musannef*, I, 257, nr. 2958.

⁴⁵⁹ Buhârî, “İ’tisâm”, 13, 21; Müslim, “Akziye”, 15; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3. Allah Rasûlü’nün, Muaz b. Cebel’i Yemen’e gönderirken sorduğu “*Kitâb ve sünnette hüküm bulamazsan ne ile hükmedersin*” sorusuna Muâz “*Re’yimle ihtihad ederim*” diye cevap vermişti (Ahmed, *Müsned*, V, 230); Ayrıca “*Hâkim hükmedip, ihtihadda bulunur ve isâbet ederse ona iki ecir vardır*” hadisi için bk. Ahmed, *Müsned*, III, 187; Buhârî, “İ’tisâm”, 21; Müslim, “Akziye”, 15.

⁴⁶⁰ Apyadın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432.

⁴⁶¹ Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, II, 329; Ayrıca benzer değerlendirme için bk. Karaman, *İctihad*, s.14.

⁴⁶² Ömerî, *İctihâdü’r-Rasûl*, s. 31.

Birincisi, genelde “olanca gücünü kullanmak ve bütün çabayı sarf etmek (bezl ve istifrağ)”⁴⁶³ olan lügat anlamını merkeze alarak icthadı *müctehidin fiili* gören veya “tafsîlî delillerden şer‘î-amelî hükümler çıkarmaya muktedir olma” anlamında *meleke* kelimesine vurgu yapmak sûretiyle icthadı *müctehidin vasfı* gören müctehid eksensli tariflerdir.⁴⁶⁴

İkincisi ise, bazı kayıtlarla icthadın sınırını belirleme çabası gösteren ve sonuç itibariyle elde edilen hükmün kat‘î veya zannî sayılması konusundaki tercihe göre değişiklik arz eden tariflerdir. Kesin bilgi veya zann ifade etmesi açısından usûlcüler tarafından yapılan icthad tariflerinde bazı farklılıklar görünmektedir. Mesela Gazzâlî (v. 505/1111) tarifinde “şer‘î hükümleri *ilim* (yakînî bilgi) üzere bilme”⁴⁶⁵ ifadesini kullanmaktadır. Bu tarifin zannî bilgiyi dışarıda bırakması sebebiyle eksik kaldığını söylemek mümkündür. Çünkü ahkâmın çoğu zannî delillere dayanır. Eğer Gazzâlî, bu ifadeyle hem zannî, hem ilmi (kesin bilgiyi) kastetmişse, o takdirde tarif makul kabul edilebilir.⁴⁶⁶ Âmidî⁴⁶⁷ (v. 631/1233) ve İbnü’l-Hâcib⁴⁶⁸ (v. 646/1249) gibi bazı usûlcüler “*zan* üzere bilme” tabirini kullanmışlardır. Onların bu ifadelerinden icthadın zannî bir istinbât yolu olduğunu göstermek istedikleri anlaşılmaktadır.⁴⁶⁹ Bütün bu teknik ayrıntılar bir yana genel manada usûlcülerin, icthad çabası sonucu elde edilen hükmün zann ifade ettiğinde birleştikleri söylenebilir.⁴⁷⁰ Bu yaklaşımı benimseyen usûlcülerin tarifindeki *zann* kaydı, dinin kat‘î hükümlerini icthadla bilmeyi dışarıda tutmayı amaçlamaktadır.⁴⁷¹ Bunu usûlcülerin, prensip olarak hüküm koyma hak ve yetkisinin Allah’a ait olup,

⁴⁶³ Genelde usûlcüler icthad tariflerinde “*bezl*” ve “*istifrağ*” kelimelerini kullanmaktadırlar. Mesela Pezdevî, Gazzâlî, İbn Kudâme, İbnü’l-Hümâm ve İbn Abdışşekûr gibi usûlcüler “*bezl*” kelimesini kullanırken; Âmidî, İbnü’l-Hâcib ve Beyzâvî gibi usûlcüler tanımlarında “*istifrağ*” sözcüğünü kullanmayı tercih etmişlerdir. Ebû İshak eş-Şîrâzî ise icthadı bu iki kavramı birleştirerek “*istifrağü’l-vus’i ve bezlu’l-mechûd*” şeklinde tarif etmiştir. Ayrıntı için bk. Ömerî, *İctihâdü’r-Rasûl*, s. 22–25.

⁴⁶⁴ Ömerî, *İctihâdü’r-Rasûl*, s. 20–22.

⁴⁶⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 510.

⁴⁶⁶ Ömerî, *İctihâdü’r-Rasûl*, s. 30.

⁴⁶⁷ Âmidî, Seyfüddîn, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, IV, 141.

⁴⁶⁸ İbnü’s-Sübkî, *Ref’u’l-hâcib an Muhtasarı İbnü’l-Hâcib*, IV, 528.

⁴⁶⁹ Tartışmalar için bk. Şevkânî, Muhammed Ali, *İrşâdü’l-fuhûl*, II, 715–716.

⁴⁷⁰ Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 435.

⁴⁷¹ Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432.

re'yn ibtidâen hüküm koymaya elverişli (müsbit) olmadığı; ancak nassın hükmünü keşfetmeye (muzhir) ve benzer olaylara uygulamaya (kıyas) yaradığı⁴⁷² şeklindeki anlayışlarının bir sonucu olarak görmek mümkündür. Bu yaklaşımdan hareketle genel bir tanım vermek gerekirse “*ictihad, zanna dayalı olarak şer'î bir hükmü elde etmek amacıyla müctehidin/fakihin tüm gücünü sarf etmesidir*”⁴⁷³ şeklinde olur.

Burada önemli hususlardan biri, ictihadın ifade ettiği sonuç itibariyle zannî veya kat'î olup olmadığı yahut aklî ve şer'î hükümlerde var olup olmadığı meselesidir. Bu konuda en kapsamlı tanımı İbnü'l-Hümâm'ın (v. 861/1457) yaptığı söylenebilir. O, ictihadı “*ister naklî isterse aklî olsun veya ister kat'î isterse zannî olsun şer'î hükmü elde etmek amacıyla fakihin bütün gücünü sarf etmesi*”⁴⁷⁴ olarak tarif etmiştir.⁴⁷⁵

İctihadın tanımı üzerinde usûl literatüründe gözlenen farklılıklar, tanım sahiplerinin ictihadda hata ve isabet konusundaki tercihleriyle de alâkalıdır.⁴⁷⁶ Her müctehidin ictihadında isabet ettiği görüşünde olanlar (*musavvibe*) genellikle, ictihad sonucunda elde edilmek istenen şeyin

⁴⁷² Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 435.

⁴⁷³ Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432.

⁴⁷⁴ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, III, 291–292. Bk. Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 186.

⁴⁷⁵ Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 30; Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 186. Kanaatimizce İbn Emîri'l-Hâc'ın da tarifinde *fakih* kelimesini kullanması anlamı daraltmaktadır. Bununla birlikte, gayet açık ve net olması, kat'iyâtı ve de ferdî ve toplu ictihadları içermesi, diğer tariflere nazaran eksiklerinin daha az olması açısından en isabetli tarif sayılabilir. Benzer değerlendirme için bk. Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 28–30.

⁴⁷⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, ictihadın bağlayıcılığını incelediği makalesinde: “İctihâdî meselelerde Allah katında muayyen bir hükmün bulunup bulunmadığı ve ictihadî sonuç ile Allah katındaki doğrunun örtüşüp örtüşmemesinin bu konunun esasını teşkil ettiği”ni belirttikten sonra müctehidlerin verdikleri hükümlerde hata ve isabetleri meselesinde üç temel tezin bulunduğunu kaydeder. Birinci tez: İctihâdî meselede ictihad öncesinde asla muayyen bir hüküm yoktur. Hüküm ancak müctehidin zannından ibarettir. Binaenaleyh ictihadî meselede farklı ictihad sayısınca doğru mevcuttur ve hepsi Allah katında eşit düzeydedir. İkinci tez: İctihâdî meselede muayyen bir hüküm bulunmama ile beraber işin gerçeğinde bir hükmün var olduğu söylenebilir. Bir başka anlatımla “şayet söz konusu ictihâdî meselede Şâri' tarafından bir hüküm belirlenip vaz' edilecek olsaydı mutlaka şu vaz' edilirdi” denebilecek bir şey vardır ki bu Şâri'in maksadına en yakın (eşbeh) olan sonuçtur. Bu bakımdan ictihâdî meselede fakihlerin farklı görüşlerinin hepsi doğru olmakla beraber meziyet açısından eşit düzeyde olmayıp içlerinden hangisi o sonuca tekabül ediyorsa o görüş diğerlerinden daha doğru ve Şâri'in maksadına daha yakındır (eşbehtir). Üçüncü tez: İctihâdî meselede muayyen bir şer'î hüküm vardır ve doğru tektir. Hüküm müctehidin zannından ibaret değildir ve ictihad sayısınca çok olamaz. Anılan hükme hangi müctehid isabet etmişse o doğrudur, diğerleri hatalıdır. Şu var ki Allah katında belirli olan o şer'î hüküm bizce yakinen bilinemediğinden, hangi müctehidin doğru hangisinin hatalı olduğunu da kesin olarak söyleyemeyiz” (Dönmez, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl*, s. 35–48).

Allah'ın hükmü değil, zann olduğunu söylerken, buna mukabil müctehidlerden sadece birinin isabet edip diğerlerinin hatalı olduğunu savunanlar (*muhattie*) ise ulaşmak istenen şeyin Allahın hükmü olduğunu ifade ederler.⁴⁷⁷

Aşağıda geleceği üzere, Hz. Peygamber'in ichtihadına teorik manada karşı çıkanlar onun zann ifade etmesini delil olarak ileri sürmektedirler. Ancak ichtihadla ulaşılan hükmün her zaman zann ifade edeceği tartışmalıdır. Nitekim Kur'ân ve sünnetteki sarîh naslara, icmâa veya kesin maslahata dayanarak yapılan ichtihad ile kesin ve kat'î sonuçlara varmanın mümkün olduğu söylenebilir. Ayrıca Allah'ın onayından geçtikten sonra Hz. Peygamber'in ichtihadının da yakînî bilgi ifade ettiği kabul edilir.⁴⁷⁸

Burada bir diğer önemli husus ise, ichtihadın kapsam ve türleri meselesidir. İctihad faaliyeti, lafzın zahir manasının anlaşılması çabasından başlayıp, lafzın maksadını tespit ve nasların bıraktığı boşlukların aynı sistem içinde tamamlanmasına kadar geniş bir alanda söz konusu olmaktadır. Ayrıca usûlcülerin çoğunluğuna göre ichtihad, sadece kıyas işleminden ibaret olmayıp, içerisinde diğer bir takım unsurları da barındıran daha geniş bir kavramdır.⁴⁷⁹

Usûlcüler ichtihadın şümûlü ve çeşitleri konusunda birçok taksim yapmışlardır.⁴⁸⁰ Burada konuyu daha net yansıması sebebiyle aşağıdaki taksimat verilerek Hz. Peygamber'in ichtihadıyla irtibatı değerlendirilecektir.

İctihad meselesinde müctehidin karşı karşıya bulunduğu durumları, Hz. Peygamber'in ichtihadı ile de kıyaslayarak, bir açıdan şu şekilde özetlemek mümkündür:⁴⁸¹

⁴⁷⁷ Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 435.

⁴⁷⁸ Nitekim usûlcülerin çoğunluğunun, Hz. Peygamber'in ichtihadının sonuç itibariyle kat'î hüküm ifade ettiği görüşünde oldukları için bk. Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 200–202; Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 186.

⁴⁷⁹ Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 436.

⁴⁸⁰ Bazı taksimler için bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 737–739; Karaman, *İctihad*, 19–22; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 191–202.

⁴⁸¹ Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât*, II, 603; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 192, 199; Erdoğan, *Sünnet*, s. 158. Karaman, *İctihad*, s. 21; Mer'â, "el-İctihâd", s. 56-59.

Birincisi, a- zannî olan bir nastaki maksadı, karşılaşılan problemin hükmünü kapsayabilecek açıklıkta belirlemek veya b- teâruz ve muâdelet durumlarında iki delil arasını uzlaştırmak ya da aralarında tercihe gitmek sûretiyle yapılan icthadlardır. Nasların maksat ve manalarının kendisine tamamen açık olması nedeniyle Hz. Peygamber için bu tarzda icthadlar söz konusu değildir.

İkincisi ise, a- nassın illetini belirlemek sûretiyle hakkında dinî bildirim bulunan meselenin hükmünü, aralarındaki illet birliği sebebiyle hakkında hüküm/nass bulunmayan meseleye vermek şeklinde olan icthad ki bu kıyastır. Ayrıca b- küllî maksatlara ve maslahata dayanarak, fer'î meseleleri genel esaslar altına veya cüz'î meseleleri genel kurallara dâhil etme tarzındaki icthadlardır. Daha sonra geleceği üzere, Hz. Peygamber'in icthadı bu tarzdaki icthadlarda söz konusu olabilir. Hz. Peygamber'in icthadlarının çoğunlukla kıyas şeklinde olduğu ifade edilmektedir.⁴⁸²

Genel olarak icthadın kıyastan daha kapsamlı olduğu kabul edilmekle birlikte, ne tür zihnî çabaların icthad kapsamında yer alacağı konusu tartışmalıdır. Özellikle lafızların dil bakımından anlaşılmasının icthad sayılıp sayılmayacağı konusu ile hikmet ve maslahat merkezli yapılan hüküm çıkarma metotlarının icthad kapsamına girip girmeyeceği konusu etrafında tartışmalar ortaya çıkmaktadır. Usûlcülerin ifadelerinden icthad kavramının, şer'î hükümlerin naslardan istinbât yoluyla elde edilmesi demek olan *lafzın zahirinden hüküm çıkarma* (lafzî istidlâl); illetten hareketle hükme ulaşma çabasını ifade eden illet eksenli kıyas (ve tartışmalı olmakla birlikte, hikmet ve maslahat merkeze alınarak hükmün elde edilme çabası olan istihsan ve istislâh) çeşitlerini içine alan *lafzın manasından hüküm çıkarma* (mefhûm istidlâli); ve şer'î hükümlerin olaylara tatbikini

⁴⁸² Bahrululûm el-Leknevî, kendisinden önceki birikimi ve özellikle son devir usûl eserlerini inceden inceye tetkik eden İbn Abdüşşekûr'un *Müsellemü's-subûtu*'na yazdığı şerhinde, onun, Hz. Peygamber hakkında icthadın sadece kıyastan ibaret olduğunu ve maksatların ona açık bulunduğu ifadesinin izahında, Hz. Peygamber'in icthadının, nasların maksadının ve manalarının kendisine açık olması sebebiyle naslardaki muradı anlama konusunda olamayacağını; ayrıca müşterekin manasını bilmek veya tearuzu def' gibi icthadların onun için söz konusu olmayıp, onun icthadının ancak mantûku meskûta uygulamak (kıyas) şeklinde olacağını ifade etmiştir (*Fevâtihu'r-rahâmût*, II, 603).

konu edinen *uygulama ictihadı* (tahkîk-i menât) olmak üzere üç türü de içine alan bir muhteva taşıdığı söylenebilir.⁴⁸³ Hz. Peygamber'in ictihadı açısından bakıldığında, kendisine âyetlerin manaları açık olduğu için, bu tasnifteki lafzî istidlâlin Hz. Peygamber için söz konusu olmadığı açıktır.

İctihadın kapsam ve türleri konusunun uzantısı olarak ortaya çıkan bir diğer mesele ise, nassa ircâ edilmeden veya daha genel bir ifadeyle bir asla dayanmadan zann-ı gâlibe dayalı ictihadın sahih olup olmadığı meselesidir.⁴⁸⁴ Bu konuda iki yaklaşım vardır. Birincisi, Şâfiî'nin (v. 204/820) de savunucusu olduğu,⁴⁸⁵ bir aslın altına girmediği veya ona bitişmediği sürece zann-ı gâlibe dayalı bir ictihadın sahih olmayacağı ve netice itibariyle ictihadın kıyastan ibaret olduğu görüşüdür. İkincisi ise, ictihadın her zaman bir asla raci olmasını veya bir aslın altına girmesini zorunlu görmeyip, belli bir asla tâbî olmayan birçok konuda ictihad edilmiş olması sebebiyle ictihadın kendisinin de dinde bir asıl sayılabileceğini ileri süren yaklaşımdır.⁴⁸⁶

Nasların kapsamına alınmayan bir hukûkî olay hakkında hükme varma faaliyetine *ictihâdü'r-re'y*, *el-ictihâd fi'l-ahkâm* veya sadece *re'y* isimleri

⁴⁸³ Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 436–437.

⁴⁸⁴ Bu konuda Mâverdi'nin taksimatını zikretmek yerinde olur. Mâverdi ictihadı sekiz kısma ayırmış ve bunlardan ilk yedisini nassın mevcut olduğu durumlarda o nassın 1-manasından, 2-şibhinden, 3-umumundan, 4-icmâlinden, 5-ahvâlından, 6-delâletinden 7-emâresinden yola çıkarak (müstahrecen) yapılan ictihadlar olduğunu zikrettikten sonra sekizinci olarak 8-herhangi bir nass veya aslın olmadığı bir durumda zann-ı gâlib ile yapılan ictihaddan bahsetmektedir. Mâverdi bu konuda iki yaklaşımdan söz etmektedir: Birincisi, dinde (fi'ş-şer') aslın haricine râci bir ictihadın caiz olmaması sebebiyle bir asla bitişmediği sürece zann-ı gâlib ile ictihadın sahih olmadığı görüşü ki Şâfiî'nin öne çıkan (zahir) görüşü budur. Nitekim Şâfiî, asla dayanmaksızın galibiyete uymak olduğu iddiasıyla istihsamı reddetmiştir. İkincisi ise asla dayanmaksızın ictihadın sahih olduğunu kabul eden yaklaşımdır. Çünkü onlara göre ictihad da dinde bir *asıl*dır. Nitekim âlimlerin şer' de aslı bulunmayan birçok meselede ictihad ettiklerini ileri sürerler. Mesela aslı darb ve hapis olan hadler dışındaki ta'zîr cezalarında ictihad etmişlerdir. Bazı durumlarda on, bazen yirmi, bazen otuz celde olmak üzere onların bu takdirlerinin dayandığı şer' de bir asıl olmadığını ifade ederler. Bu nakil için bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 737-739; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 194-197.

⁴⁸⁵ Nitekim Şâfiî *er-Risâle*'sinde şöyle demektedir: "Her hâdis hakkında ya ona ait bir hüküm veya hak olan hükmün yolunu gösteren bir delâlet vardır. Hâdisenin açık hükmü varsa ona uymak gereklidir. Eğer muayyen bir hüküm yoksa hâdisenin hak olan hükmüne götüren yolun delili ictihad ile aranır; ictihad ise kıyastan ibarettir" (s. 257).

⁴⁸⁶ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 737-739; Örnek için bk. Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 196-197. Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 436. Mâverdi, *Edebü'l-kâdi*'de Hz. Peygamber'in ictihadlarının Kitab'a râci olup olmadığı konusunda iki yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Birincisi, ümmet içerisinde kitabın manasını en iyi bilen olması sebebiyle Hz. Peygamber'in ictihadlarının Kitab'a râci olduğunu savunan ve onun ictihadını kitabın beyan ve tavzihi sayanlar. İkincisi, Kitab'ta bulunan bir asla râci olmaksızın kendi re'yiyle ictihad etmesinin de caiz olduğunu savunanlar. Çünkü onlara göre sünnet de Kitab gibi dinde asıldır (I, 503).

verilir. İctihadın zann ifade etmesiyle ilgili olarak şu söylenebilir: Hz. Peygamber'in icthad edip isabet edene iki ecir, hata edene bir ecir verileceği hadisinden⁴⁸⁷ hareketle, icthâdî sonucun karakter itibariyle hata ihtimali bulunan bir faaliyet olduğu ve kesinlik taşımayan yorum ve takdir hallerinin icthad olarak nitelenmesinin nasların ruhuna uygun düştüğü söylenebilir.⁴⁸⁸

İctihadda asla ircâ şartı koşanlar, genellikle nasların bütün olayları kapsadığını, hiçbir olayın nasların kapsamı dışında kalmayacağını, nassa kıyasla bütün zamanlarda her olayın çözümünün bulunabileceğini söyleyen ve dolayısıyla kanun boşluğunu kabul etmeyenlerdir. Fakat usûlcülerin çoğunluğu olayların sınırsız, nasların ise sınırlı olduğunu; dolayısıyla bu boşlukların icthad yoluyla doldurulacağını genellikle kabul etmişlerdir.⁴⁸⁹

Kuran ve sünnet İslamda aslî iki kaynak olmakla birlikte, bunların anlaşılması ve yorumlanması akla ihtiyaç göstermektedir. İctihad, nakil ve akıl dengesinde, naklin yanında aklın bu denge işlevini temsil eden kavramlar arasında merkezi yer işgal etmektedir. Kıyas, rey, istidlal, istinbât, fıkıh gibi kavramlarla birlikte icthad, nasların lafız ve manalarında gizli şer'î hükümleri ortaya çıkarma yanında, şâri' tarafından bilinçli olarak bırakılmış boşlukları uygun şekilde doldurma işlevini de görür.⁴⁹⁰

Genel manada icthad, nassın lafız ve manasından hareketle ve nassın bulunmadığı durumlarda çeşitli istinbât metotları kullanarak şer'î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasıdır. Bir anlamda icthad Hz. Peygamber'in teşrî' fonksiyonunun ümmet tarafından devam ettirilmesidir.⁴⁹¹

Sonuç olarak icthadı "hakkında kesin delil bulunmayan bir meselenin İslam hukukunun temel kaynakları ve ilkeleriyle bağlantısını kurmak

⁴⁸⁷ Ahmed, *Müsned*, III, 187; Buhârî, "İ'tisâm", 21; Müslim, "Akziye", 15.

⁴⁸⁸ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 284.

⁴⁸⁹ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 282, 300.

⁴⁹⁰ Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 432.

⁴⁹¹ Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 435.

sûretiyle şer‘î hükme ulaşmak”⁴⁹² şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu ve benzeri tarifler icihadın genel hatlarını vermekte ve Hz. Peygamber’in icihadını da içermektedir. Ancak yukarıda geçtiği üzere, müctehid açısından icihadın büyük bir kısmını oluşturan, nasların lafız ve manasından hareketle bir hükme ulaşma çabası, Hz. Peygamber için söz konusu değildir.

II. TEORİK AÇIDAN HZ. PEYGAMBER’İN İCTİHADİ

İslam hukuk tarihi içerisinde fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamber’in icihadı meselesi, teorik (aklî ve mantıkî) açıdan mümkün ve fiilen vâki olup olmadığı, Allah’ın Hz. Peygamber’e böyle bir görev yükleyip yüklenmediği ve hangi alan ve konularda icihadının cari olabileceği gibi birçok açıdan tartışılmıştır. Ancak asıl tartışma Hz. Peygamber’in şer‘î konularda kendi re‘y ve icihadı ile hüküm verip vermediği noktasında cereyan etmiştir.⁴⁹³

A- İSLAM HUKUKUNUN TARİHÎ GELİŞİM SÜRECİ İÇERİSİNDE USÛLCÜLERİN HZ. PEYGAMBER’İN İCTİHADININ TEORİK BOYUTU İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamber’in icihadını teorik olarak mümkün görmediği iddia edilen birçok âlim ve ekol ismi zikredilmektedir. Bu isimler içerisinde Ebû İshak en-Nazzâm⁴⁹⁴ (v. 231/845), Basra Mu‘tezilesinin en meşhur temsilcileri Ebû Ali el-Cübbâî (v. 303/916), onun

⁴⁹² Köse, *İslam Hukuku*, s. 45.

⁴⁹³ Hz. Peygamber’in icihadı konusundaki farklı yaklaşımları gösteren tahminî bir tablo için bk. Tablo: XI.

⁴⁹⁴ Basrî, Ebû’l-Hüseyin, *el-Mu‘temed fî usûli’l-fıkh*, II, 230-231, 235, 238; Ali Câdelhak, “İctihâdü’r-Rasûl”, s.21; Basrî, *el-Mu‘temed*’de Nazzâm’a cevaplar vermekte ve de kıyas ve icihadı reddine katılmamaktadır (II, 231-232).

oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî⁴⁹⁵ (v. 321/933), Zâhirîlerden Dâvûd ez-Zâhirî (v. 270/833)⁴⁹⁶ ve İbn Hazm (v. 456/1064) geçmektedir. Hz. Peygamber'in ictihadını teorik olarak kabul etmediği iddia edilen ekoller arasında ise Eş'arîler, Mu'tezile ve Mütakellimînin çoğunluğu zikredilmektedir.⁴⁹⁷ Ayrıca Zahirîler, Şîa ve bazı Şafîilerin bu kanaate sahip olduğu bilgileri mevcuttur.⁴⁹⁸

1- Mu'tezile'nin Konu Hakkındaki Görüşleri

Basra Mu'tezilesini sistemleştiren ve onun en büyük temsilcileri olan⁴⁹⁹ Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî hakkındaki, Hz. Peygamber'in ictihadının akla aykırı olduğu görüşünde oldukları iddiası⁵⁰⁰ incelendikten sonra Mu'tezilenin geneli için yapılan nispet daha sağlıklı değerlendirilebilecektir. Eserinde daha çok Cübbâîler ve Ebû Abdullah el-Basrî (v. 369/979-80) gibi Mu'tezilî kelimelere atıf yapan ve onların görüşlerine sık sık yer veren Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044), Cübbâîleri, Hz. Peygamber döneminde ona ulaşması mümkün olan kişinin, ona danışmaksızın ictihad etmesinin caiz olmadığını söyleyenler ve de Hz. Peygamber'in ictihadının şer'î cevazı ve vukuuna karşı olanlar⁵⁰¹ arasında zikretmesine rağmen, teoride Hz. Peygamber'in ictihadına karşı çıkanlardan

⁴⁹⁵ Kelvezânî, *Ebû'l-Hattâb, et-Temhîd*, III, 417; Râzî, *Fahrüddîn, el-Mahsûl*, VI, 7; Tûfî, *Necmüddîn, Şerhu Muhtasarı'r-Ravza*, III, 594; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 1027; İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, II, 824; Sübkîler, *el-İbhâc*, III, 246-247; İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 395; Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn, *Teysîrü't-Tahrîr*, III, 185; Ferfûr, *el-Müzheb fî usûli'l-mezheb*, I, 633; Düveyhî, Sa'd b. Sâlih, *Ârâü'l-Mu'tezile'ti'l-usûliyye*, s. 569; Mer'â, "el-İctihâd", s. 35.

⁴⁹⁶ Kevserî, *Fıkhu ehli'l-'Irâk ve hadîsuhum*, s. 17.

⁴⁹⁷ Bir kısım müteahhir Hanefî usûllerinde bu ve benzeri iddialar mevcuttur. Mesela bk. Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386; Ferfûr, *el-Müzheb*, I, 624, 633, 635; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 900.

⁴⁹⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 417; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386; İbn Akîl, *el-Vâzih fî usûli'l-fikh*, V, 397; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 729.

⁴⁹⁹ Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 394.

⁵⁰⁰ İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 1027; İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, II, 824; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 41. Cübbâîlerden biri mutlak manada men', diğeri ise dünya işleri ve savaş hukuku konularında cevaz şeklinde iki görüş nakledildiği tespiti (Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, 41; Selahattin Kıyıcı, "Peygamber'in İctihadları", s. 11) kanaatimizce hatalıdır.

⁵⁰¹ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 240; Mer'â, "el-İctihâd", s. 35.

bahsederken onları anmamaktadır.⁵⁰² Bu durum onların aklî cevaza karşı olmaları halinde Basrî'nin böyle önemli bir görüşten mutlaka söz etmesi gerektiğini hatıra getirmektedir.

Genel olarak Mu'tezilenin Hz. Peygamber'in ictihadına karşı olduğu iddiası araştırıldığında ise, bu iddiaların tetkike muhtaç olduğu görülmektedir. Mu'tezile'nin V. asra kadar oluşmuş temel düşüncesini bize aktarmada köprü vazifesi gören ve Basra ekolünün son dönem en büyük temsilcisi olan Kadî Abdülcebbar⁵⁰³ (v. 415/1025), *el-Muğnî* adlı eserinin, fıkıh usûlü ile ilgili görüşlerini yazdığı *eş-Şer'ıyyât* bölümünde bu konuda şöyle demektedir: “Hz. Peygamber, *ahkâma dair konularda söz ve fiilleriyle, ayrıca bu çerçevede değerlendirilebilecek fiil konumunda olan terk*⁵⁰⁴ ve ikrar gibi şeylerle beyanda bulunmakla birlikte, kıyas ve ictihada dayalı olarak da beyanlarda bulunmuştur. Hz. Peygamber doğrudan doğruya kıyas ve ictihadı üstlenmiş değildir, ancak başkaları için bunu açıklar.”⁵⁰⁵ Buradan anlaşıldığına göre Kadî Abdülcebbar, şer'î ahkâmda

⁵⁰² Basrî, *el-Mu'temed*, II, 210-211; Mer'â, “el-İctihâd”, s. 35-36. Hatta Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*'de Ebû Hâşim'in, kıyasın dinde delil olduğunu isbat ederken Hz. Peygamber'in de birçok kaziyede kendi kıyas ve ictihadı ile hüküm verdiğini, buna delil olarak da (üzerinde hacc borcu varken ölen babasının durumunu soran ve Hz. Peygamber'in dünyevî borçlarına kıyasla uhrevî borçlarının da ödenebileceğini söylediği) kişiyi örnek verdiğini ve eğer bu metot sahih olmasaydı Hz. Peygamber'in bunu tembih etmeyeceğini ve neticede bunun, nassın olmadığı yerde kıyasın kabulüne götürdüğünü; hatta Hz. Peygamber'in şer'ıyyâta kıyasını isbat ettiğini söylediğini nakletmektedir (Kâdî Abdülcebbar el-Mu'tezilî, *el-Muğnî*, “*eş-Şer'ıyyât*”, XVII, 302).

و قد ذكر ابو هاشم طريقة اخرى ، وهو أنه قال : قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم في غير قصة (او قضية). قد نبه الغير عند المستلة ، على طريقة القياس والاجتهاد ، نحو ما روي من خير الختمية ... ولا يجوز منه صلى الله عليه وسلم أن ينهه على هذه الطريقة إلا والمعلوم أن مثلها طريقة صحيحة ... فهذا يقتضي إثبات القياس في الشرعيات .

⁵⁰³ Şâfîî muhit veya mektepte yetişen ve Rey şehrinde yaşamış olan Kâdî Abdülcebbar'ın fıkıh usûlü ile ilgili müstakil eserlerinden hiçbirisi günümüze ulaşmamakla birlikte, bu konulardaki görüşlerini *el-Muğnî* adlı kelamla ilgili eserinin *eş-Şer'ıyyât* kısmı (XVII. cilt) yanında talebesi Basrî'nin *el-Mu'temed*'indeki atıflardan öğrenmekteyiz.

⁵⁰⁴ Kişinin kasıtlı veya kasıtsız bir şekilde gücünün yettiği bir fiili yapmaması anlamında kullanılan terk, bir fıkıh usûlü terimi olarak daha çok Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda ele alınmakta ve onun yapmayıp terk ettiği durumların şer'î hüküm açısından doğuracağı sonuçları ifade etmektedir (bk. Tehânevî, *Keşşâfu istulâhât'l-fünûn*, I, 422-423; Refik el-Acem, *Mustalahâtu usûli'l-fikh*, I, 439-440).

⁵⁰⁵ Şer'ıyyat'ın baskısında bazı bölümlerin düştüğü veya okunamadığı bilinmekle birlikte tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla ilgili en açık ifadeleri şöyledir:

واعلم .. أن النبي صلى الله عليه وسلم كما قد بين بالقول والفعل ، وما يجري مجرى الفعل ، من ترك وإقرار ، إلى ما شاكلهما ، فقد بين الأحكام بطريقة القياس والاجتهاد ، لا أنه صلى الله عليه وسلم يتولى فعله ، لكنه بين ذلك لغيره .

Kâdî Abdülcebbar, *eş-Şer'ıyyât*, s. 275. Âmidî, Kâdî Abdülcebbar ile Basrî'nin Hz. Peygamber'in ictihadının caiz olduğu görüşünde olduklarını nakletmektedir (bk. *el-İhkâm*, IV, 143).

dahî Hz. Peygamber'in ictihadını kabul etmektedir. Nitekim kendinden sonra gelen bazı usûlcüler onun bu görüşü kabul ettiğini nakletmişlerdir.⁵⁰⁶

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Mu'tezilenin fıkıh usûlü görüşleri hakkında elimize ulaşan en temel usûl eseri olan *el-Mutemed*'inde, teoride Hz. Peygamber'in ictihadına karşı çıkmamaktadır.⁵⁰⁷ Meselenin felsefi temelini ilgilendiren ve Allah'ın bir kimseye kendi ihtiyarıyla şer'î hüküm koyma yetkisi vermesinin caiz olup olmadığının tartışıldığı *tefvîz* meselesinde⁵⁰⁸ Basrî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin sadece Hz. Peygamber için olmak kaydıyla böyle bir *tefvîzi* (yetkilendirmeyi) caiz gördüğünü nakletmektedir.⁵⁰⁹ Kelvezânî (v. 510/1116), Ebû Ali el-Cübbâî'nin bunu kabul ettiğini naklettikten sonra bu görüşünden vazgeçtiğinin nakledildiğini belirtmektedir.⁵¹⁰ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (v. 235/849) en meşhur öğrencisi ve Basra Mutezilîlerinin ileri gelelerinden Nazzâm'ın arkadaşı Mûsâ (/Müveys) b. İmran'ın, hem Hz. Peygamber için, hem diğer müctehidler için *tefvîz-i hükmü* caiz gördüğü nakledilmektedir.⁵¹¹

Mu'tezileden teorik olarak Hz. Peygamber'in ictihâdına karşı olanların gerekçesinin, Hz. Peygamber'in zannının, bazı hususlarda maslahata (*salah*)⁵¹² uygun düşse bile her konuda maslahata uygun düşmesinin mümkün olmayacağı düşüncesi olduğu söylenebilir.⁵¹³ Mu'tezilenin fıkıh usûlü görüşleri üzerine doktora çalışması hazırlayan Düveyhî, Cübbâîlerin, şer'î meselelerle alâkalı konularda Hz. Peygamber'in

⁵⁰⁶ Tûffî, *Şerhu Muhtasar*, III, 594.

⁵⁰⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 210.

⁵⁰⁸ *Tefvîz*, Allah'ın, bir peygambere veya bir âlime "dilediğin/uygun gördüğün şekilde hüküm ver! Sen ancak hak ile hüküm verirsin ve ancak doğruyu söylersin" diyerek hükmü onların ihtiyarlarına tevdi etmesi anlamında bir usûl terimidir. Bir başka ifadeyle, ancak doğruyu kükmedeceğini bildiği için, Allah'ın, bir kuluna kendi adına hüküm koyma yetkisi vermesi demektir. Hz. Peygamber hakkında kullanıldığında ise *tefvîz*, Allah'ın, ona, dinî ahkâmda ibtidâen hüküm koyma yetkisi verip vemediği veya teorik olarak böyle bir durumun onun için söz konusu olup olmadığı anlamına gelmektedir (bk. Basrî, *el-Mu'temed*, II, 329-336; Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 373-374).

⁵⁰⁹ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 329.

⁵¹⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 374.

⁵¹¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 374.

⁵¹² Kavram için bk. Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, III, 495-496.

⁵¹³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 523 (Gazzâlî, Allah'ın, kullarının maslahatına olan şeyi Hz. Peygamber'in ictihadına ilkâ etmesinin uzak bir ihtimal olmadığını söyleyerek buna karşı çıkmıştır.); Muvaffakuddîn İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzir*, II, 310; Abdulaziz Abdurrahmân es-Saîd, *İbn Kudâme ve âsâruhu'l-usûliyye*, s 357.

ictihadla amelini caiz görmeme gerekçelerinin, Mu‘tezilenin genel esaslarından *salah ve aslaha* riâyetin gerekliliği prensibine dayandığını söyler.⁵¹⁴ Yani Mu‘tezile tarafından, Hz. Peygamber’in nass bulunmayan şer‘î konuda şahsî re‘yine dayalı ictihadının maslahatı gerçekleştireceğinin ve mefsedete yol açmayacağına bir garantisi olmaması, bir başka ifadeyle *şer‘iyyâtta*⁵¹⁵ ictihada cevazın doğurması muhtemel, hükümlerin mubahlığına götürecek mefsedetten emin olunamayacağı için maslahata aykırı olduğu ve Şâri‘den böyle bir şeyin sahîh olmayacağı ileri sürülmüştür.⁵¹⁶ Tartışmanın sonucunda Cübbâfler, Hz. Peygamber‘den sâdir olan ictihadın *asıl* olmayacağı; diğer ictihatlardaki gibi, ona da muhalefetin caiz olacağı ve inkârının küfrü gerektirmeyeceği⁵¹⁷ vb. sebeplerle Hz. Peygamber‘in ictihadını meşrû görmemişlerdir. Bütün bu söylenenlerden anlaşılmaktadır ki, Mutezilîler, şer‘iyyâtta Hz. Peygamber‘in ictihadını caiz görmeseler de, onun aklen caiz olduğuna karşı çıkmamış olmaktadırlar.

Mu‘tezile‘den Mûsâ b. İmrân‘ın, Allah‘ın, peygambere veya bir âlime “*dilediğin/uygun gördüğün şekilde hüküm ver! Sen ancak hak ile hüküm verirsin ve ancak doğruyu söylersin*” diyerek onların ihtiyarlarına hükmü tevdi etmesini (*tefvîz*) caiz gördüğü nakledilmektedir.⁵¹⁸ Mûsâ‘nın diğer mükellefler için de böyle bir şeyi meşrû sayan bu görüşünü Kadı Abdülcebbâr şiddetle eleştirmiştir.⁵¹⁹

⁵¹⁴ Düveyhî, *Ârâü‘l-Mu‘tezile*, s. 569.

⁵¹⁵ Şer‘iyyât, aklın kendi başına güzellik ve çirkinliğini değerlendiremeyeceğinde ittifak edilen fiillerdir. Namaz rekâtları gibi taabbudî hükümler bu çerçevede değerlendirilebilir. Bunlara “*sem‘î ve şer‘î*” denir (bk. Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 13).

⁵¹⁶ Düveyhî, *Ârâü‘l-Mu‘tezile*, s. 577.

⁵¹⁷ Düveyhî, *Ârâü‘l-Mu‘tezile*, s. 579.

⁵¹⁸ Düveyhî, *Ârâü‘l-Mu‘tezile*, s. 580.

⁵¹⁹ Düveyhî‘ye göre Mûsâ b. İmrân‘ın bu meseledeki dayanağı, müctehidin “hata yapınca bir ecir, isabet edince iki ecir alma” hadisindeki ilkeye dayalı olarak iki durumda da sevap alması sebebiyle ictihadında masiyete düşmekten güvende olması ve dolayısıyla dilediği şekilde hüküm verdiği mefsedetten emin olmasıdır. Çünkü Allah ona mutlak hürriyet vermiş ve mutlaka doğruya hüküm vereceğini söylemiştir. Netice itibarıyla Allah tarafından onun vereceği hükmün daima isabetli olacağı garanti edilince mefsedete düşmesi söz konusu olmayacaktır (*Ârâü‘l-Mu‘tezile*, s. 587); Ayrıca Şevkânî, Mûsâ b. İmrân‘ın bu görüşünün –her ne kadar Mu‘tezilenin Hz. Peygamber‘in ictihadını aklen caiz görmediği iddiasının hatalı olduğuna örnek teşkil etse de– dinde keyfilige götürecek kadar aşırı olduğu; hatta itab ayetlerinin gösterdiği üzere Hz. Peygamber için bile her zaman hakka isabet garantisi bulunmazken, diğer insanlar için böyle bir şeyin söylenemeyeceği gerekçesiyle eleştirildiğini Mâtürîdî‘den naklen kaydetmektedir (*İrşâdü‘l-fuhûl*, II, 751-753).

İbrahim en-Nazzâm'ın (v. 231/845), Hz. Peygamber'in ichtihadını kabul etmemesi⁵²⁰ ise onun, esasen hiçbir şekilde kıyası caiz görmemesi ile izah edilebilir.⁵²¹

Mu'tezilenin bu konu hakkındaki yaklaşımı ile ilgili sonuç olarak söylemek gerekirse kıyası tamamen reddeden Nazzâm ve Bağdat Mu'tezilîleri haricinde Hz. Peygamberin ichtihadını teorik olarak reddeden olmamıştır. Onlar mutlak manada kıyas ve ichtihadı reddetmektedirler. Kadı Abdülcebbâr ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (v. 436/1044) gibi Basra Mu'tezile ekolü müntesipleri Hz. Peygamberin ichtihadına teoride bir engelin bulunmadığını kabul etmişlerdir. Şunu da belirtelim ki, Şevkânî (v. 1250/1834), Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî'den naklen ekser Mu'tezilenin hem *akliyat*, hem *şer'ıyyâtta* kıyası sabit saydığını zikreder.⁵²² Dolayısıyla

⁵²⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 231-232; Şîrâzî, Ebû İshâk, *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*, s. 54; Câdelhak, "İctihâdü'r-Rasûl", s. 21.

⁵²¹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 582; İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, s. 39. Kevserî, kıyas ve ichtihadı ilk reddedenin İbrahim en-Nazzâm (v. 231/845) olduğunu ve ona tâbî olarak, sonraki Bağdatlı bazı kalamcılarının da dinde kıyas ve ichtihadı meşru görmediklerini nakleder (bk. *Fikhu ehli'l-'Irâk*, s. 14-18). Nazzâm'ın ve de ona tâbî olup dinî konularda akıl yürütmeyi reddederek nasların zahirine bağlı kalmak sûretiyle, teşbih ve tescime varan telakkilere sahip Haşviyye'nin ve yine Mu'tezileden Câhiz'in bazı rivayetlere dayanarak dinî meselelerde akıl yürütmeyi haram saydıkları söylenmektedir (Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, XVI, 426-427). Bir kısım Mu'tezilîler kıyası hukuken meşrû saymazken, aşırı bazıları ise teorik olarak da böyle bir şeyin düşünülemeyeceği kanaatini taşımaktadırlar (Câdelhak, "İctihâdü'r-Rasûl", s. 21). Şîrâzî, Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerden hiç kimse için ichtihadın caiz olmadığını kendi ashâbının (Şâfîlîleri kastetmekte) ve bazı Mu'tezilîlerin görüşü olarak nakletmektedir (*Şerhu'l-Lüma'*, II, 1091). Ayrıca Gazzâlî de bazı Mu'tezilîlerin ve Şîa'nın aklî cevaza karşı olduğunu nakletmektedir (*el-Mustasfâ*, II, 289). Sonuç olarak söylemek gerekirse, mütekaddim dönem kıyas karşıtları arasında Hişâm b. Hakem (v. 190/806), en-Nazzâm, Bağdat mutezilîleri, Dâvûd ez-Zâhirî (v. 270/883) ile oğlu Ebû Bekir (v. 294/907), sonraki dönem Zâhirîler ve ashâb-ı hadisten kıyas karşıtı olanlar sayılabilir. İleriki dönemler için ise, İbn Hazm'ın, Zâhirî mezhebini, İsnâaşerî usûlcüler ise Nazzâm'ın ve Bağdat mu'tezilesinin görüşlerini taklit ederek kıyas karşıtlığı görüşünü devam ettirdikleri söylenebilir (bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 82).

⁵²² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 582. Bişr b. Mu'temir (v. 210/825) tarafından kurulmuş olan Bağdat Mu'tezilesi, daha çok amelî ve siyâsî alanda temayüz etmiş, mezhebin görüşlerinin *emr bi'l-ma'rûf* çerçevesinde devlet eliyle etkili bir şekilde yayılması taraftarı olmuşlar ve imamete daha çok vurgu yapmışlardır. Zahidâne hayatı ve tesirli vaazlarıyla mezhebin yayılmasında önemli katkıda bulunan Ebû Mûsâ el-Murdâr ve öğrencisi Ca'fer b. Mübeşşir, eserlerinde Kur'an ve Sünnet'in zahirine bağlı kalmayı savunmuşlar, kıyas taraftarlarını reddederek Zâhirîler'e yakınlaşmışlardır (Çelebi, İlyas, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 394). Buradan anlaşıldığına göre Bağdat Mu'tezilîleri, ibâdete olan aşırı düşkünlükleri ve Kur'an ve sünnetin zahirine olan vurguları sebebiyle ehl-i hadise ve Zâhirîlere yakınlaşmış ve dinde kıyası reddetmişler; dolayısıyla ichtihad ve kıyası Hz. Peygamber için de caiz görmemişlerdir. Fakat Basra Mu'tezilîleri fikrî mücadeleden yana olan, usûl ve fûrûda aklı ve vahyi birlikte değerlendiren bir okul olmaları sebebiyle genelde kıyas ve ichtihadı kabul ettiklerinden, bunu Hz. Peygamber için de meşru görmüşlerdir (Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 394). Kadı Abdülcebbâr ve Basrî'nin görüşleri bu çerçevede ancak isabetle değerlendirilebilir. Burada Nazzâm'ın istisnâî konumuna değinmek gerekir. O, Basra ekolüne bağlı olduğu halde hiçbir sûretle kıyası meşru saymayarak bu konudaki

mutlak manada kıyası kabul eden bir yaklaşımın Hz. Peygamber'in ictihad ve kıyasını tümüyle reddetmesinin uzak ihtimal olduğu söylenebilir.

Bağdat Mu'tezilesinin kurucusu Bişr b. Mu'temir (v. 210/825), onun takipçisi Ebû Mûsâ Murdâr'ın (v. 226/841) iki öğrencisi Ca'fer b. Mübeşşir (v. 234/848) ile Ca'fer b. Harb (v. 236/850) ve Nazzâm özellikle kıyas ve ictihadın dinde meşruiyetini kökten reddetmişlerdir. Mu'tezilenin çoğunluğuna göre, nassın yanında kıyas ve ictihad ile de maslahatın (*aslah*) gerçekleşebileceği düşüncesinden hareketle bunlarla amel etmek caiz; bunun neticesi olarak Hz. Peygamber'in bunlarla amel etmesi mümkündür.⁵²³

2- Zâhirî Âlimler Dâvûd b. Ali (v. 270/833) ve İbn Hazm (v. 456/1064)

Kısmen Nazzam'dan, kısmen Bağdatlı kelamcılarının sözlerinden etkilenen Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî, aklî delillerden hiçbirini kabul etmemiştir.⁵²⁴ Dolayısıyla hem kıyası, hem Hz. Peygamber'in ictihadını kabul etmemiş olmaktadır. Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi İbn Hazm, dinî ahkâmda kıyasın meşruiyetine tamamen karşı çıkmaktadır.⁵²⁵

İbn Hazm'ın, usûlünde geçen sert ifadelerin, şer'î konularda Hz. Peygamber'in ictihadını kabul edenlere karşı söylenmiş olduğu; fakat onun, kazâ/yargısal ictihadlar ve dünya işleri, savaş stratejileri gibi vahiy bildirim olmayarak konularda Hz. Peygamber'in dilediği gibi tasarrufa yetkili olduğunu kabul ettiği görülmektedir. İbn Hazm, Hz. Peygamber'in, Gatafân kabilesine savaştan çekilmeleri karşılığında Medine hurmalarının bir

görüşü itibariyle Bağdat ekolüne yakın durmaktadır (bk. Macit, Yüksel, *Mu'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı*, s.59-62).

⁵²³ Macit, *Mu'tezile*, s. 59.

⁵²⁴ Kevserî, *Fıkhu ehli'l-'Irâk*, s. 15-17. Yaratılış itibariyle aşırılıklara meyilli olan Dâvûd ez-Zâhirî'nin hayatı boyunca katıldığı tüm görüşleri hararetle savunduğu, İshak b. Râhûye'nin (v.238/853) tesiriyle ehl-i hadisin görüşlerini benimseyince de kıyas, re'y ve ictihadı tamamen reddederek aşırı bir ehl-i hadis taraftarı haline geldiği vb. tespitler için bk. İtr, Nuruddîn, "Dâvûd ez-Zâhirî", *DİA*, IX, 49.

⁵²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 1091 vd.; Kevserî, *Fıkhu ehli'l-'Irâk*, s. 20-25.

yıllık gelirinin üçte birini verme teşebbüsünü;⁵²⁶ Bedir’de savaş için konuşlanan yerin bir sahâbînin teklifi üzerine değiştirilmesi tavsiyesini kabulünü;⁵²⁷ Medine’ye hicretten sonra meydana gelen hurma tozlaştırma meselesindeki tahminini⁵²⁸ ve istişarelerini bu tür konulara örnek olarak zikretmektedir.⁵²⁹ Bu örneklerden sonra, dünya-din işlerindeki farkın ortaya çıktığını, dinî konularda Hz. Peygamber’in ancak Allah katından gelenlerle hüküm verdiğini, bunun dışındaki dünya işlerinde ise kendi re’yiyle ve istişareyle karar verdiğini söyler.⁵³⁰ Bu açıklamalardan İbn Hazm’ın teoride Hz. Peygamber’in ictihadına karşı olmayıp, bu konuda alan ayırımına gittiği söylenebilir.

Zâhirîlerin ve de özellikle İbn Hazm’ın Hz. Peygamber’in ictihadının meşruiyetine ve vukuuna karşı çıkma gerekçelerinin, onların kıyası teorik olarak mümkün (*akliyyatta* sabit) görmekle birlikte, dinî alanda (şer’iyyât) meşrû saymama yaklaşımları olduğu söylenebilir.⁵³¹

İbn Hazm’a göre, Hz. Peygamber bizzat ictihadlarda bulunma ve nasları te’vîl etme yetkisine sahiptir. Yine ona göre Peygamberler için hata, sehve yorumlanır ve Allah indindeki hükme muvafık olmayan durumların hayra kasıt olduğuna hamledilir.⁵³²

Şevkânî (v. 1250/1834), dünyevi maslahatlar ve savaş stratejileri gibi meselelerde Hz. Peygamber’in ictihadının caiz olduğu konusunda İbn Hazm’dan naklen usûlcüler arasında icmâ olduğundan bahsetmektedir.⁵³³ Dolayısıyla İbn Hazm’ın bu konuda çelişki içinde olduğu tespiti isabetli görülmemektedir.⁵³⁴

⁵²⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 191-192.

⁵²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I-II, 548-549.

⁵²⁸ Müslim, “Fezâil”, 139-141; İbn Mâce, “Ruhûn”, 15.

⁵²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 736-743.

⁵³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 741.

⁵³¹ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, II, 582.

⁵³² İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-milel*, IV, 6; Câdelhak, “İctihâdü’r-Rasûl”, s. 46.

⁵³³ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl*, II, 729; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 703.

⁵³⁴ İbn Hazm, Hz. Peygamber hakkında ictihadın cevazını savunanları sert bir dille eleştirerek “kim vahiy gelmeyen bir konuda peygamberlerin hüküm vazetme yetkisi bulunduğunu zannederse (bilsin ki) bu büyük bir küfür sözüdür” demektedir (*el-İhkâm*, s. 736). Bununla birlikte İbn Hazm’ın, nass bulunmayan konularda, Hz. Peygamber’in ictihad edebileceğini, fakat hatası üzere

3- Şâfiî-Mütekellim Usûlcüler

Hız. Peygamber'in ictihadını kabul etmediği iddia edilen ekoller içerisinde Mütেকellimîn, Eş'arîler ve bazı Şafiiler şeklinde geçen bilgileri⁵³⁵ ise, aynı grubun değişik şekillerde adlandırılması olarak görmek mümkündür. Çünkü Şâfiî usûlcülerin çoğunluğu aynı zamanda Eş'arî kelamcılar olup, mütেকellimîn metoduna göre usûl eserleri telif etmişlerdir. Onların bu düşüncelerinin temelinde, hüsün-kubuh meselesindeki kanaatlerinin⁵³⁶ ve ictihadı zaruret prensibine dayalı olarak meşrû saymalarının yattığı söylenebilir.⁵³⁷ İlk dönem Eş'arîler, Hız. Peygamber için ictihadı kabul etmedikleri için, diğer insanlar (müctehidler) için de ictihadın geçerliliğini zaruret prensibine dayandırmak zorunda kalmışlardır. Ancak daha sonraki dönemlerde Eş'arî ekole mensup muhakkik usûlcülerin birçoğu Rasûl-i Ekrem açısından re'y ve kıyası mümkün ve vaki görmek durumunda kalmışlardır. Nitekim Bâkılânî (v. 403/1013) ve Gazâlî (v. 505/1111) Hız. Peygamber'in fiilen ictihad edip etmediği konusunda kararsız kalmakla birlikte, teorik ve de hukûkî açıdan buna bir engelin olmadığı görüşünü tercih etmişlerdir. Ebû İshak eş-Şîrâzî (v. 476/1083), Âmidî (v. 631/1233), İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249) gibi sonraki dönem

birakılmayacağını ifade etmekle ve genel olarak bütün peygamberlerin zaman zaman ictihadda bulunup bu ictihadlarında isabet de hata da ettiklerini söyleyerek çelişkiye düştüğü iddiası (Mer'â, "el-İctihâd", s. 41; Yerinde, "Hız. Peygamber'in İctihâdı Meselesi", *DİD*, s. 368) kanaatimizce eksik ve hatalıdır. İbn Hazm, Hız. Peygamber ve diğer peygamberlerin ictihadı konusunda bir alan ayırımına gitmekte ve caiz olmayan konunun, dinî teşrî' alanı olup, dünya işleri ve savaş stratejileri gibi konularda ictihadlarına bir maninin olmadığı söylemektedir (*el-İhkâm*, s. 740). Ayrıca İbn Hazm'ın Hız. Peygamber'in kazâi ictihadlarını kabul etmesi de bu görüşü desteklemektedir. Kanaatimizce İbn Hazm bu açıdan kendi içerisinde tutarlı olmakla birlikte genel anlamda dünya işleri ve savaş staretajisi olarak adlandırılan ve dinî meselelerle ilgisi olmadığı iddia edilen örnek ve uygulamalar konusunda, alan açısından bazı usûlcülerle farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Mesela Hanefî usûlcüler savaş staretajisi ile alâkalı ayetlerdeki hükümlerin dinî alanla ilgili olduğunu savunmaktadırlar. Ayrıca İbn Hazm, bu çelişki zannedilebilecek hususu fark ederek, böyle bir durumun olmadığını sarahaten belirtmiştir (*el-İhkâm*, s. 741).

⁵³⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386; Şîrâzî, *el-Lüma'*, s. 76; Mer'â, "el-İctihâd", s. 36.

⁵³⁶ "Fiillerdeki güzelliği veya çirkinliği aklın kavrayamadığını ve dolayısıyla hüsün-kubuh şer'idir" diyenler, şer'î tebliğ bulunmadığı takdirde mükellefiyetin bulunmayacağını ifade ettiklerinden, ictihadın kapsamını dar tuttukları belirtilebilir (bk. Devâlibî, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fikh*, s. 174–181; Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 15.

⁵³⁷ Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 432.

usûlcülerin Hz. Peygamber'in fiilen ictihad ettiğini kabul ettikleri görülmektedir.⁵³⁸

Râzî'ye (v. 606/1209) kadar, o dâhil ilk dönem Şâfî-mütekellim usûlcüler teorik olarak Hz. Peygamber'in ictihadının mümkün olduğunu kabul ettikleri; hatta bu konudaki itirazlara cevaplar verirken vukuuyla ilgili örnekleri zikrettikleri halde, vâki olduğunu söyleyenlerin delillerini de tam yeterli görmeyerek tevakkufu tercih ettikleri görülmektedir. Cüveynî (v. 478/1085), Gazzâlî (v. 505/1111) ve Râzî'de bu, açık olarak görülmektedir. Hanefî eserlerdeki Eş'arîlerin karşı olduğu şeklindeki nispetleri bu doğrultuda anlamak mümkündür. Çünkü ulaşabildiğimiz kadarıyla matbu Hanefî usûllerin hemen hepsinde, onların bunu kabul etmedikleri iddia edilmektedir.

Bu nispetler incelendiğinde öncelikle bazılarının hatalı olduğu; ayrıca şer'î cevaz ve vukuunu kabul etmeyenlerin, aklî cevaza da karşı çıktıkları şeklinde bir karışıklığın meydana geldiği görülmekte; halbuki birçok usûlcünün şer'î cevaz ve vukuuna karşı olduğu halde teoride Hz. Peygamber'in ictihadına karşı çıkmadığı anlaşılmaktadır.⁵³⁹ Tûfî'nin (v. 716/1316), esas olanın Hz. Peygamber'in ictihadının caizliği olup, aklî cevaza karşı çıkan olacağını sanmadığı ve asıl itibariyle ihtilafın, şer'î cevaz konusunda meydana geldiği şeklindeki ifadesi, bu konudaki problemi açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁴⁰

⁵³⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 356; Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 412; Apaydın, "İctihad", *DİA*, XXI, 432. Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, III, 399-401.

⁵³⁹ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 394; Mer'â, "el-İctihâd", s. 34-36. Ayrıca mezheplerin birbirleri hakkında görüşlerini naklederken meydana gelen hatalar konusunda bir çalışma için bk. Köse, *İslam Hukuku*, s. 335-368. Bu çalışmada Köse, "Bir mezhebe mensup olan âlimlerin eserlerinde diğer mezhep görüşleri" başlığı altında, İslam hukuk tarihi içerisinde meydana gelmiş hatalı alıntılara örnekler sunduktan sonra hatalı bilgi nakletmeye götüren amilleri sekiz madde halinde tespit ederek açıklamıştır.

⁵⁴⁰ Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 594.

4- Şîf Usûlcülerin Konuyla İlgili Bazı Görüşleri

Usûllerde geçen Şîa'nın Hz. Peygamber'in ictihad etmesinin caiz ve meşrû olmadığıyla ilgili bilgilere gelince,⁵⁴¹ bu konudaki Şîa'nın kanaatine ulaşabilmek üzere, günümüzde mevcut iki büyük Şîf mezhep olan Ca'feriyye ve Zeydiyye'nin usûl eserlerinden yararlanılacaktır.

Şîa'nın **Ca'feriyye** kolunun konuya yaklaşımını tespit için, usûlî ekole mensup üç klasik dönem usûlcünün görüşleri incelenecektir. Bunlardan ilki, kendinden önceki birikimi tenkide tâbî tutan; *imâmet* ve *el-menzile beyne'l-menziletayn* konuları haricinde Bağdat Mu'tezilesinin görüşlerini benimseyen ve yeni bir kelam anlayışı geliştirmiş bulunan Şeyh Müfîd'dir (v. 413/1022). O, Ahbârîleri tenkit etmekle birlikte, haber-i vâhidin delil olmayacağı görüşünü benimsemiş; Kur'ân'ın eksiksiz-fazlasız sabit olduğunu kabul etmiş; kıyası reddetmekle birlikte, aklın kullanılmasını savunmuştur. Ancak akli sadece nassı anlamada bir vasıta olarak görmüş; sonuçta geleneğe uyarak kıyas, re'y ve ictihada karşı çıkmıştır.⁵⁴²

Şîa'da ilk usûl yazarı olarak kabul edilen Şeyh Müfîd'in, akli dördüncü delil olarak ilk zikreden kişi olduğu;⁵⁴³ ancak ilk dönemlerde akli delilden neyin kastedildiğinin açık olmadığı; sonraki çalışmalarda bazı yanılma ve karıştırmalar da düzeltilerek kıyas anlamında akli delilin “*şer'î hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran akla dayalı bir kazıyye*” olarak tanımlandığı müşahede edilmektedir.⁵⁴⁴ Ca'ferîlerin, ilk dönemlerde kıyas manasında kullanılan ictihadı kitaplarına reddetmek için aldıkları ve mahkûm ettikleri; Sünnî muhitte ictihadın daha geniş anlamda kullanılmaya başlandığı fark edilince, usûlî mektep mensubu Ca'ferî Şîflerin, ictihadı “*şer'î olup zanna dayanan meselelerin hükmünü elde etmek için düşünme ve bilgi edinme gücünü son sınırına kadar kullanmak*” manasında alıp

⁵⁴¹ Meseleyi masum imam formülüyle çözmeye çalışan Şîa'nın ictihadı kabulü hicrî dördüncü asrı bulmuş, bu sebeple usûllerin ilk yazılışı bu asırlara kadar gecikmiştir (bk. Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 432, 434, 443).

Karaman, “Ca'feriyye” *DİA*, VII, 6.

⁵⁴² İlhan, Avni, “Müfîd, Şeyh”, *DİA*, XXXI, 502.

⁵⁴³ Karaman, “Ca'feriyye” *DİA*, VII, 7.

⁵⁴⁴ Karaman, “Ca'feriyye” *DİA*, VII, 7.

kullandıkları görülmektedir. Ancak ittifakla bütün Şifler, ihtiyacı olmaması; tebliğ ettiği şeylerin Allah'tan geldiği inancını sarsacağı; hataya ihtimali sebebiyle *ismetine* zarar vereceği vb. gerekçelere dayanarak Hz. Peygamber'in ictihadını kesinlikle caiz görmemişlerdir. Hatta onların, ictihadda isabet etmek de yanılmak da söz konusu olması sebebiyle sadece Hz. Peygamber'in değil, imamların da hatadan korunmuş (masum) olduğuna, şer'î hükümleri ya doğrudan Rasûlullah'ın öğretmesiyle yahut Allah'tan ilham ile elde ettiklerine inandıklarından *imamlar* için de ictihadı caiz görmedikleri anlaşılmaktadır. Usûlîlerin, Hz. Peygamber dışındaki diğer âlimlerin, Kitâb ve sünnetin genel hükümleri üzerinde düşünmek sûretiyle hüküm çıkarmalarını caiz gördükleri belirtilmektedir.⁵⁴⁵

Basra Mu'tezilesini takip eden Şerif Murtezâ (v. 436/1044), *ez-Zerî'a* adlı usûl kitabında şer'î meselelerde maslahata taalluk ettiği takdirde Hz. Peygamber'in ictihadına teorik açıdan (aklen) bir maninin olmadığını söyledikten sonra, O'nun ahkâmı ilgili konularda ictihadıyla hüküm vermesini, mutlak manada kıyası ve dinde fûrûları usûllere hamletmeyi meşrû saymadıkları gerekçesiyle caiz görmediklerini ifade etmektedir. Ümmetinden herhangi biri için kıyası caiz görmeyen herkesin Hz. Peygamber hakkında da bunu meşrû görmeyeceğini söylemekte ve kendileri dışında buna cevaz verenlerin, icmâa muhalefet ettiklerini iddia etmektedir. İcmâyı da Ebû Ali el-Cübbâî'nin dinde kıyasın meşrû olmadığı konusunda icmân vuku bulduğu fikrine dayandırmaktadır. İcmâya muhalefetin haram olması gerekçesini kullananların bu gerekçelerini tutarlı bulmamaktadır.⁵⁴⁶

Şeyhuttâife Ebû Ca'fer et-Tûsî (v. 460/1067) ise, fıkıh usûlünün bütün konularını ele aldığı *el-'Udde* adlı kitabında, kendilerinin kıyas ve ictihadın şer'de kullanımını caiz görmedikleri için bu meselenin izahtan düştüğünü; çünkü bunların mutlak manada caiz olmadığı sabit olunca ne Hz. Peygamber, ne onun zamanında huzurunda veya gaibinde, ne de vefatından

⁵⁴⁵ Karaman, "Ca'feriyye" *DİA*, VII, 8.

⁵⁴⁶ Şerîf el-Murtezâ, *ez-Zerî'a*, s. 794–795 (II, 318–319).

sonra hiçbir şekilde kıyas ve ictihadın kullanımının caiz olmayacağını savunmaktadır.⁵⁴⁷ Cübbâilerin, *şer'ıyyâtta*⁵⁴⁸ değil, ancak savaş hukuku ile ilgili işlerde, Ebû Yûsuf'un (v. 182/798) ahkâmında, Şafî'nin (v. 204/820) ahkâmının bir kısmında Hz. Peygamber'in ictihad ettiğini kabul ettiklerini naklettikten sonra, kabul edenlerin delillerini tenkit ederek, bu konuda dayanılacak bir delilin olmadığını ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in huzurunda Amr b. el-Âs ve Ukbe'nin ictihadları ile ilgili rivâyetleri ise, âhâd haber oldukları gerekçesiyle reddetmektedir.⁵⁴⁹

Muasır Şîi müelliflerden Ahmed Ali el-Vezîr ise, konuyla ilgili tartışmaları ve bazı delilleri naklettikten sonra sonuç olarak Hz. Peygamber'in sözlerinin nebevî ve semâvî teşrî'ler olduğunu, ictihad olarak isimlendirilemeyeceğini ve ictihadın müctehidler için söz konusu olduğunu söyleyerek bu kısımda seleflerinin yolunu izlemekle birlikte, dünya işleri, savaş meseleleri ve davaları karara bağlama konularında, gaybı bilmediği için diğer insanlar gibi bir beşer olduğunu söyleyerek seleflerinden ayrılır.⁵⁵⁰ Bu görüş, Şîa'nın geçirdiği evreyi göstermesi bakımından önemlidir.

Şeyh Müfîd'in, dinde zann-ı gâlibe yol olmadığı kanaatini tenkit etmelerine rağmen Şerif Murtezâ ve Tûsî, teoride (aklen) caiz olmakla birlikte, hukûkî meşruiyet açısından (sem'an) kıyasın sabit olmadığı esasına dayalı görüşü benimsemişlerdir.

Ahbârî Şîa fakihleri, hüküm ve fetvaların tek kaynağının rivâyetler olduğunu, Kur'ân'ın, bu rivâyetler ışığında yorumlanabileceğini, bunlar haricinde dinde başka bir delilin olmadığını savunmaktadırlar. Usûlîler ise, Kitap, sünnet, icmâ ve akıl olmak üzere dinde dört delili kabul etmişler

⁵⁴⁷ Tûsî, Ebû Ca'fer, *el-'Udde*, II. 733.

⁵⁴⁸ Şer'ıyyat: aklın kendi başına güzellik ve çirkinliğini değerlendiremeyeceğinde ittifak edilen fiillerdir. Namaz rekâtları gibi taabbudî hükümler bu çerçevede değerlendirilebilir. Bunlara "*sem'î* ve *şer'î*" denir (bk. Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 13).

⁵⁴⁹ Tûsî, *el-'Udde I-II*, s. 734-735. Tûsî'nin, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılık değeri konusundaki görüşleri için bk. Kahraman, Abdullah, "Caferî Usulcü Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", s. 11-28.

⁵⁵⁰ Ali el-Vezîr, *el-Musaffâ fî usûli'l-fıkh*, s. 815-818.

ancak Sünnî fakihlerin başvurduğu kıyas ve istihsânı muteber delil saymamışlardır.⁵⁵¹

İlk devirlerde Zeyd b. Ali (v. 122/740) ile başlayan, Me'mun (v. 218/833) döneminde Kasım b. İbrahim er-Ressî (v. 246/860) tarafından devam ettirilen Mu'tezile-Şîa yakınlığının, Yemen Zeydîliği ve kısmen İmâmiyye içerisinde varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Nitekim Zeydî âlimi İbnü'l-Murtezâ'nın Mu'tezileyi savunması; Yemenli müctehid Mukbilî'nin (v. 1108/1896) ise, usûlü'd-dîn'de Zeydiyye ile Mu'tezilenin aynı görüşte olduğunu, ayrıldıkları tek meselenin imametten ibaret olduğunu söylemesi bunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁵² Kadı Abdülcebar ile aralarında cereyan eden ilmî tartışmalardan sonra Bağdat Mu'tezile ekolünü, Şîa anlayışa Basralılardan daha yakın bulan ve Şîa'da usûlî anlayışın başlatıcısı sayılan Şeyh Müfid (v. 413/1022), Mu'tezile ile Şîa arasında belirgin bir sınır çizmekle birlikte, Bağdat Mu'tezilîliği ile geleneksel imâmî düşüncenin sentezinin onun kelim anlayışının metot ve muhtevasını oluşturduğu tespiti,⁵⁵³ Mu'tezile-Şîa yaklaşmasını göstermesi bakımından önemlidir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin (v. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkif* adlı eserinde, kendi zamanının Zeydîlerinin çoğunluğunun mukallitler olduğunu, çok az mesele hariç, usûlü'd-dîn konularında Mu'tezileye, fûrû' konularında ise Ebû Hanîfe'nin mezhebine raci olduklarını belirtmesi, bu yaklaşmanın sonraki dönemlerde devam ettiğinin bir göstergesidir.⁵⁵⁴

Mu'tezile ile Şîa'nın, Hz. Peygamber'in ictihadı konusundaki düşünceleri bu yaklaşma çerçevesinde gelişmiştir. Dolayısıyla gerek Mu'tezile, gerek Şîa, teoride Hz. Peygamber'in ictihadına karşı çıkmasalar bile, dinî ve hukûkî meşruiyetini kabul etmemiş ve vukuunu da imkânsız görmüşlerdir.

⁵⁵¹ Karaman, "Ca'feriyye" *DİA*, VII, 6-7.

⁵⁵² İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, XXXI, 393.

⁵⁵³ Avni İlhan, "Müfid, Şeyh", *DİA*, XXXI, 502-503.

⁵⁵⁴ Abdullah el-Hâdî, *el-Fusûlü'l-lü'liyye fî usûli fıkhi'l-itrati'n-Nebeviyye* (muhakkık Abdülmecid ed-Dîbânî'nin takdimi), s. 5.

Şîa'nın diğere bir kolu olan ve imamet anlayışı sebebiyle İsnâaşeriyye'den ayrılan ve de usûlü'd-din konularında Mu'tezileyi takip eden **Zeydiyye**'nin bu konudaki yaklaşımını tespit edilebildiği kadarıyla şu şekilde zikretmek mümkündür.

Zeydiyye'nin hicrî yedinci asır âlimlerinden İbn Hamza, Hz. Peygamber'in kıyas ve icthadla amel etmesinde teorik olarak bir maninin bulunmadığını, nitekim savaş konularında bunu yaptığını belirtmiştir.⁵⁵⁵ Mutlak manada kıyasla amelin maslahat prensibine bağlı olduğunu ve bir müctehidin maslahata göre kıyas yapabildiği gibi, Hz. Peygamber'in de bu konuda maslahata göre davranmasında bir maninin olmadığını belirten İbn Hamza, Hz. Peygamber'in kıyaslarının dünya işleri ve savaş stratejileri vb. konularda gerçekleştiği gibi, bunun dışındaki konularda da gerçekleşmesinin mümkün olduğunu, bu konuda mani bir durum olmadığını zikretmektedir.⁵⁵⁶ Ancak İbn Hamza, Hz. Peygamber'in icthadının hukûkî meşruiyeti konusunda Ebû Ali ve Ebû Hâşim el-Cübbâilere katılarak, Hz. Peygamber'in şer'î bir icthadının söz konusu olamayacağını tercih etmektedir.⁵⁵⁷

Yemen'in, hicrî on birinci asır Zeydî ulemasından olan ve eserinde daha çok ilk dönem mu'tezilî usûlcülerden ve *el-İmâm* diye atıfta bulunduğu İbn Hamza'dan faydalanan Kadı Abdullah el-Hâdî, üzerinde ittifak edilen aslın, şer'î hükmü bilmede Hz. Peygamber'in vahye dayandığı; ancak savaş meseleleri ve re'yle ilgili hususlarda icthadla amel edebileceği şeklinde olduğunu nakletmektedir. Bunun dışındaki konularda Hz. Peygamber'in icthadıyla ameline, mezheblerine mensup bazı

⁵⁵⁵ Abdullah b. Hamza b. Süleymân, *Safvetü'l-ihiyâr*, s. 303. Ebû Ali el-Cübbâî'nin, bunun hılafını söylemiş olabileceğini îmâ etmektedir.

⁵⁵⁶ İbn Hamza, *Safvet*, s. 303-304.

⁵⁵⁷ İbn Hamza, *Safvet*, s. 310. İbn Hamza, bazı hocalarının Ebû Yusuf'un, Hz. Peygamber'in icthadını mümkün gördüğü görüşünü naklettiklerini, Ebû Ali el-Cübbâî'nin bunu, dünyevî meseleler ve savaş stratejisi ile ilgili hususlara hamlettiğini, Şâfiî'nin, şer'î ahkâmın bir kısmında Hz. Peygamber'in icthadıyla söylediği hususlar olabileceğine cevaz verdiğini, Basrî ve bazı hocalarının da bunu meşru gördüğünü naklettikten sonra, kendisinin bunu meşru görmediğini söyleyerek, sadece teorik manada Hz. Peygamber'in icthadını kabul etmiş olmaktadır. Bk. İbn Hamza, *Safvet*, s. 311-312.

imamların karşı çıktığını, Cübbâîlerin ve Ebû Abdillâh'ın (v. 369/979-80) ise, bunu teoride imkânsız gördüklerini nakletmektedir.⁵⁵⁸

Muhammed Ali eş-Şevkânî (v. 1250/1834), Hz. Peygamber'in ictihadına karşı çıkanların, görüşlerini ispatlayacak yeterli delile sahip olmadıklarını ifade ederek hem teorik olarak, hem hukûkî açıdan Hz. Peygamber'in ictihadının mümkün olduğunu ve realitede vukuunu kabul etmektedir.⁵⁵⁹

5- Değerlendirme

Teoride meselenin aslı, aklın şer' karşısındaki rolüne yani akıl-vahiy ilişkisine dayanmaktadır. Usûlcülerin, kıyasın aklen ve şer'an ispatı konusunda eserlerinde zikrettikleri deliller aynı zamanda Hz. Peygamber'in ictihadı açısından delildir. Kıyası kabul edenler Hz. Peygamber'in ictihadını kabul edenlerden daha geniş bir yelpazeyi oluşturur. Kıyası kabul eden herkes bunu Hz. Peygamber için meşrû görmemektedir. Yani Hz. Peygamber'in ictihadını kabul edenler daha dar bir çerçevede kalmakla birlikte hiçbir sûrette kıyas ve ictihadı yani aklın dini meseleleri tespit rolünü kabul etmeyenlerin, Hz. Peygamber'in ictihadını kabul etmeleri söz konusu değildir. Bu konuda çerçevenin daralmasına sebep olan unsurlar arasında, alan ayırımına gidilmesi, Hz. Peygamber'in konumundan kaynaklanan çekinceler, ibtidâen hüküm koyabilme yetkisi meselesindeki anlayış farklılıkları, *husûn-kubuh* anlayışındaki farklı yaklaşımlar sayılabilir.⁵⁶⁰

Cumhûr usûlcüler, Hz. Peygamber'in ictihadının teorik olarak mümkün olduğunu belirtmişlerdir.⁵⁶¹ Şevkânî (v. 1250/1834), Ebû Mansur el-Mâtûrîdî (v. 333/944) ve İbn Fûrek'ten (v. 406/1015) nakille bu konuda usûlcüler arasında icmâ vaki olduğunu belirtmektedir.⁵⁶² Ayrıca Merdâvî (v. 885/1480), İbn Müflih'in, Hz. Peygamber'in dünyevî işlerde ictihadı

⁵⁵⁸ İbn Hamza, *Safvet*, s. 310-312.

⁵⁵⁹ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 733.

⁵⁶⁰ Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 87 vd.

⁵⁶¹ Maverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 500; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl*, IX, 3990.

⁵⁶² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 729.

hakkında icmâ vaki olduğu görüşünü taşıdığını nakletmektedir.⁵⁶³ Zerkeşî (v. 794/1392) *el-Bahru'l-muhît*'te, Hz. Peygamber'in özellikle dünyevî maslahatlarla ilgili uygulamaları hakkında Selîm er-Râzî'den; Medine hurmalarının üçte birininin savaştan çekilmeleri karşılığı Gatafân kabilesine verilmesi teklifi ve Medine'de hurma tozlaştırma olayı⁵⁶⁴ konularında İbn Hazm'dan (v. 456/1064) naklen Hz. Peygamber'in, kendi re'y ve ictihadına göre davrandığında icmâ olduğu yönünde verdiği bilgileri kaydetmektedir.⁵⁶⁵

Bu tür icmâ iddialarını Hz. Peygamber'in ictihad ettiğini açıkça ifade eden örnekler üzerinde meydana gelen ittifak olarak anlamak daha isabetli olur. Mesela hurma tozlaştırma olayının vukuu kesin olduğu için bütün usûlcüler ittifakla bu olayı kabul etmiş ve Hz. Peygamber'in ictihadına delil olarak almışlardır. Ancak burada bir önemli nokta vardır ki o da bu gibi örneklerin alanının tespiti meselesidir. Bu konuların şer'î ahkâmla ilgili olmayıp dünya işleri ile alâkalı olduğu ve Hz. Peygamber'in dünya işlerinde ictihad ettiğini bu örneklere dayanarak usûlcüler kolaylıkla söylemişlerdir. Fakat ihtilaf konusu olan husus, şer'î ahkâmda ictihad edip etmediğidir.

Ulaşabildiğimiz kadarıyla bu konuda yukarıda karşı çıktığı nakledilenler haricinde herhangi bir usûlcünün Hz. Peygamber'in ictihadına teorik olarak karşı çıkmadığı söylenebilir. Bu görüşlerine delil olarak, Hz. Peygamber'in ictihadının bizâtihî imkânsız olmaması ve mefsemete yol açmaması sebebiyle aklın böyle bir şeyi muhal görmediğini, aklın muhal görmediği şeyin ise, sonuç itibariyle mümkün olacağı fikrini ileri sürmüşlerdir.⁵⁶⁶ Nitekim Âmidî'nin (v. 631/1233), Allah'ın peygamberine

⁵⁶³ Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3889.

⁵⁶⁴ Müslim, "Fezâil", 139-141.

⁵⁶⁵ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 214; Usûlcülerin büyük çoğunluğu, özellikle dünya işlerinin tedbiri ve savaş stratejileri konularında Hz. Peygamber'in kendi re'y ve ictihadına göre davrandığını kabul etmektedirler. Asıl tartışma konusu, bunun dinî alanda cari olup olmadığıdır (bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 729).

⁵⁶⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 525-526; Amidî, *el-İhkâm*, III, 144. ; Mer'â, "el-İctihâd", s. 36.

“benim adıma hüküm ver” şeklinde bir emrinin akla muhalif olmayacağı şeklindeki ifadesi bunun gerekçesini açıkça ortaya koymaktadır.⁵⁶⁷

B- HZ. PEYGAMBER’İN İCTİHADININ TEORİK TARTIŞMALARINDA USÛLCÜLER TARAFINDAN KULLANILAN ARGÜMANLAR

Hiz. Peygamber’in icthadının teorik olarak mümkün olup olmadığı ile ilgili tartışmalarda, buna karşı çıkanların itirazları ile bunu kabul edenlerin cevapları ve birbirlerine karşı gerekçeleri genel olarak şu çerçevede cereyan etmektedir.

Bu konuda en temel itirazlardan biri, icthadın zan(na tâbî olmak) anlamına geleceği;⁵⁶⁸ halbuki Hiz. Peygamber’in, hükmün aslını sarih vahiy kanalıyla öğrenerek yakînî bilgiye ulaşmaya muktedir olduğu ve sonuç itibariyle yakîn karşısında zann ile amel etmesinin akla muhalif olduğudur. Ayrıca Hiz. Peygamber’in vahye ulaşma ümidi varken icthadla amel etmesinin, müctehidin nass varken re’y ile amel etmekle uğraşması gibi olacağı, bir başka ifadeyle kıblenin malum olduğu bir mekânda (mesela Kâbe’nin huzurunda) kıbleyi bulmak için icthad etmeye benzeyeceği ve bunu gerektirecek bir zaruretin bulunmadığı delil olarak ileri sürülmüştür.⁵⁶⁹

Bu itiraza, Allah’ın Hiz. Peygamber’e icthad etme konusunda yetki verdiği; hatta icthadla ameli emrettiği varsayıldığı takdirde buna teorik

⁵⁶⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144.

⁵⁶⁸ Kat’î bilgi ve sonuca ulaşma isteği bazı usûlcülerin kıyas ve icthadı tamamen terkine sebep olmuştur. Nitekim Şîî usûlcülerin kıyas ve icthadla birlikte haber-i vahidle ameli reddetmelerinin temelinde, kat’î ilim bildiren delillerin, mükellefin muhtaç olduğu hükümleri istinbatta yeterli görülmesi düşüncesi yanında usûlde kat’îlik arama isteğinin yatmakta olduğu söylenebilir. Kıyasın ifade ettiği bilgi değeri (zannî-kat’î) tasnifinde illetin kat’î olduğu durumlarda böyle kat’î illete binaen yapılan işlemin lafzın delâleti kapsamı dışında kat’î bilgiye ulaştırılabileceği ve ihtilaflı olmakla birlikte bazı kıyas türlerinin kesin ilim bildirebileceği söylenebilir (bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 84, 97).

⁵⁶⁹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, s. 249; Mâverdî, *Edebü’l-kâdî*, I, 497; Cüveynî, *Kitâbü’l-İctihâd min Kitâbi’t-Telhîs*, s. 78; Serahsî, *Usûl*, II, 92; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 11; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Karâfî, *Nefâis*, IX, 4000; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 387; Mer’â, “el-İctihâd”, s. 36-37.

(aklî) açıdan bir engelin bulunmadığıyla cevap verilmiştir. Keza Allah tarafından Hz. Peygamber'e zanna dayalı verdiği kararın, hükme alamet olduğu şeklinde bir bildirim olduğu farz edildiğinde O'nun vermiş olduğu hükmün yakînî bilgiye dayalı verilmiş bir hüküm (gibi) olacağı ve neticede hata ihtimali kalmayacağı cevap olarak belirtilmiştir.⁵⁷⁰

Debûsî (v. 430/1039), Hz. Peygamber'in vahiy alma imkânı varken yakînî bilgi ifade etmeyen re'yle amel etmesinin helal olmadığını ileri sürenlere bu ictihadın müctehidin ictihadından farklı olarak, vahyin onayından geçtikten sonra vahiy gibi yakînî bilgi ifade edeceği şeklinde cevap vermiştir.⁵⁷¹

Nass varken ictihad etmenin muhal olduğu itirazına karşı, Hz. Peygamber'in ictihadının, olay hakkında henüz nass inmeden gerçekleştiği, nassın inmesinin imkân dâhilinde olmasının ictihada tezat teşkil etmeyeceği, bizzat nassın varlığının ancak ictihada zıt olacağı ileri sürülmüştür. Buna ilaveten Hz. Peygamber'in, şahitler ve delillere dayanarak hüküm verdiği; hatta iddia sahiplerinin delillerini hak olarak ortaya koymalarını isteyerek kendisinin de bu konuda yanıtılabileceğini ifade ettiği, halbuki o sırada her konuda sarih gerçeği gösteren vahyin inmesi mümkün iken ve zanna dayanarak hata endişesinden kurtulmak mümkün iken bunun olmadığı şeklinde delil getirilmiştir.⁵⁷²

Karâfî (v. 684/1285), ictihadın her zaman zann ifade etmesi gerekmediğini, yakînî öncüllere dayanan bir ictihadın kesin bilgi ifade edebileceğini söylemiştir.⁵⁷³ Ayrıca o, Hz. Peygamber'in her zaman vahiy almaya muktedir olduğu iddiasına, istediği vakitte hemen vahye ve Cibrîl'in inmesine kudreti olmadığı, nitekim ehl-i kitaptan bir grubun Ashâb-ı Kehf

⁵⁷⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İctihâd*, s. 78-79; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 526. Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 13.

⁵⁷¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 252.

⁵⁷² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, II, 524. Râzî, nass bulunmayan konuda Hz. Peygamber'in ictihad ettiği kesin olması nedeniyle bu itirazın yersiz olduğunu söyler (*el-Mahsûl*, VI, 13). Ayrıca İslam hukukunda asıl kaynak nass olduğu için, bir hukûkî olay hakkında nassın varlığı halinde re'y yoluna gidilmeyeceği usûlcülerin hassasiyetle üzerinde durdukları bir konudur (bk. Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 282).

⁵⁷³ Karâfî, *Nefâis*, IX, 1398.

ve Zülkarneyn hakkındaki sorularına cevabın on iki gün gecikmesi⁵⁷⁴ örneğiyle cevap vermiştir.⁵⁷⁵ Bir başka cevapta da vahiy almanın onun iradesinde olmadığı, bir hâdise meydana geldiğinde hemen vahiy gelmeyebileceği, bu sebeple o olayı çözmek için ictihad etmesinin caiz olacağı sonucuna varılmıştır. Her ne kadar vahiy alan bir peygamber olsa da, vahiy alan bir peygamber olan Hz. Dâvûd gibi⁵⁷⁶ O'nun da ictihadiyle hükmedebileceği ifade edilmiştir.⁵⁷⁷

Tûfî (v. 716/1316) ise, bu itiraza, zannın dinde muteber bir delil olduğu; Hz. Peygamber'in ictihadının zan ifade etmesi durumunun nadir olduğu; nasıl müctehidin ictihadına tâbî olmak gerekiyorsa O'nun ictihadına evleviyetle tâbî olmak gerektiği şeklinde cevaplar vermiştir.⁵⁷⁸

Yine bu konuyla bağlantılı olarak, şayet Hz. Peygamber'in ictihadla amel etmesi caiz olsaydı, *zihâr* ve *li'ân* meselelerinde olduğu gibi vahiy beklemesi gerektiği itirazına Cessâs (v. 370/981), ya o konuda zann-ı gâlib ile verecek bir hüküm bulamaması yahut vahyin inmesini ümit edip bekleyerek ictihad etmekte acele davranmaması ihtimalleri üzerinde durarak cevap vermiştir. Ayrıca o konuda kendi re'yiyle hüküm vermeye me'zûn olmadığı ve vahyi beklemesi gerektiğinin kendisine bildirilmiş olabileceği şeklinde izahlarda bulunmuştur.⁵⁷⁹ Nitekim Fahrüddîn Râzî (v. 606/1209) ictihadın, nastan aciz olduğu durumlar için meşrû kılındığını belirterek, Hz. Peygamber'in Allah'ın vahiy indirmeyeceği kanaatini elde edinceye kadar sabredip sonra ictihad ettiği ihtimali üzerinde durarak bu konuda Hanefîler gibi ictihaddan önce vahyi bekleme (*intizar-ı vahy*)⁵⁸⁰ şartını kabul etmektedir.⁵⁸¹

⁵⁷⁴ Rivayetlerin değerlendirmesi için bk. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, III, 532-533, 576.

⁵⁷⁵ Karâfî, *Nefâis*, IX, 4000.

⁵⁷⁶ Enbiyâ (21) 78-79.

⁵⁷⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 421.

⁵⁷⁸ Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 594-595.

⁵⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 244.

⁵⁸⁰ İntizâr-ı vahiy, Hz. Peygamber'in karşılaştığı bir olayda re'y ve ictihadda bulunmadan önce kendisine vahyin gelmesini beklemesidir.

⁵⁸¹ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 13.

Hız. Peygamber'in ictihadıyla ilgili bir diğer temel itiraz ise, bunun vahiy gelmeyen konularda söz konusu olması sebebiyle hata ihtimali bulunduğu; dolayısıyla bu ictihadın zan ifade ettiği düşünöldüğünde ona muhalefet etmenin caizliği şeklinde bir sonucun ortaya çıkmasının kaçınılmazlığı düşüncesidir.⁵⁸² Bir başka açıdan söylemek gerekirse her müctehidin ictihadında mus'ib olduğu kabul edildiği takdirde, onların ictihadı ile Hız. Peygamberin ictihadının eşit mertebeye geleceği; dolayısıyla "ictihad ictihadı nakzetmez" kâidesince ondan farklı bir sonuca varmak sûretiyle onun ictihadına muhalefet etmenin mümkün olabileceği varsayımdır.

Bu itiraza usûlcüler çeşitli açılardan cevaplar vermişlerdir. Genel itibariyle hata konusunda, bir kısım usûlcüler Hız. Peygamber'in ictihadında hiç hata etmeyeceğini savunurken, bir kısmı hata etmesini caiz görmekle birlikte, hatası üzerine bırakılmayacağını ileri sürerek sonuçta onun ictihadının aklen varlığını ispata çalışmışlardır.

Hanefî usûlcüler, kendileri dışındaki bilginlerin çoğunluğuna göre Hız. Peygamber'in ictihadında hata etmesinin caiz olmadığını naklettikten sonra mezheplerine bağlı âlimlerin çoğunluğunun görüşünün, Hız. Peygamber'in ictihadında hata etme ihtimalinin varlığının kabulü yönünde olduğunu söylerler. Ancak Hız. Peygamber'in ictihadı her ne kadar hata ihtimali taşısa da, Allah'ın onayından geçtikten sonra (ki onun hatası üzerine bırakılmayacağına ittifak vardır)⁵⁸³ nass mesabesine gelerek yakînî bilgi ifade edeceğini; dolayısıyla ona muhalefetin haram olacağını belirtirler. Ayrıca Hız. Peygamber açısından muhalefeti caiz olmayan kat'î bir hüccet olan *ilham* gibi olacağı söylenmiştir.⁵⁸⁴

Mâverdî (v. 450/1058), peygamberlerin ictihadlarında hata edip etmemesi meselesinde Şafî usûlcülerin ikiye ayrıldığını söyler. Birinci

⁵⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 242-243; Cüveynî, *Kitâbü'l-İctihâd*, s. 79; Serahsî, *Usûl*, II, 91; Kelvezânî *et-Temhîd*, III, 413; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 11; Abdölaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 387.

⁵⁸³ Cessâs, Hız. Peygamber'in kendi ictihadıyla karar verip doğruya isabet edemediği durumlarda Allah'ın bundan gafil olmasının mümkün olmadığını, mutlaka vahiyyle uyarıldığını belirtir (*el-Fusûl*, III, 243).

⁵⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 243; Serahsî, *Usûl*, II, 95; Abdölaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 391.

grup, diğere insanların onlara mutmain bir şekilde uyabilmeleri için peygamberlerin ictihadlarında hatadan masûn (ve *masum*) olduklarını söylerler ki bu görüş peygamberlerin, nastan bir delil bulunmadıkça ictihad etmediklerini savunanlara aittir. İkinci grup ise, vaki olan örnekler sebebiyle onların hatadan masûn olduklarının söylenemeyeceğini, fakat onlar hakkında şüphe kalmaması için Allah Teâlâ'nın onları hataları üzere bırakmayıp mutlaka düzeltereğini savunanlardır ki Mâverdî, tercihe şayan (*azhar*) olanın bu görüş olduğunu ifade etmektedir. Bu ise, peygamberlerin, nastan istidlal etmeksizin de kendi re'yleleriyle ictihad edebileceğini söyleyenlerin yaklaşımıdır.⁵⁸⁵

Mâverdî, İbn Ebî Hüreyre'nin, son peygamber olması ve kendinden sonra hatasını düzelterecek birinin gelmeyeceği gerekçesiyle, diğere peygamberler dışında sadece bizim Peygamberimizin hatadan masûn olduğu şeklindeki görüşünü tenkit ederek, peygamberlerin, kendi zamanlarındaki uygulamalarında hiçbir sûretle hata üzere bırakılmadığını ifade etmiştir. Hata üzere bırakılmamanın ve gecikmeksizin düzeltme gelmesinin dini ahkâmıla ilgili konularda olduğunu; dünya işleri ile ilgili konularda ise peygamberlerin yanılabilirliklerini (ve bu konuda düzeltmenin gelmesinin şart olmadığını) Hz. Peygamber'in hurma tozlaştırma örneği⁵⁸⁶ ile dile getirir.⁵⁸⁷

Karâfî (v. 684/1285), Hz. Peygamber'in hata ettiği kabul edildiği takdirde, diğere insanların o hataya tâbî olmakla emrolunacağı anlamı çıkacağı itirazına, bu konuda bir peygamber için böyle bir şeyin teoride imkânını tartıştıklarını, gerçekte bunun vukuunun ise söz konusu olmayabileceğini söylemektedir. Konuyla ilgili örneklerin hepsinin dünya işlerinin tedbiriyle alâkalı hususlar olduğunu, hatanın asıl mümteni olduğu konunun dinin tebliği olduğunu söyler.⁵⁸⁸ Şu belirtilmeli ki, Hz. Peygamber'in ilahi mesajı insanlara ulaştırma ve Kur'ân'ı anlama

⁵⁸⁵ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 503–505.

⁵⁸⁶ Müslim, "Fezâil", 139-141.

⁵⁸⁷ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 504–505.

⁵⁸⁸ Karâfî, *Nefâis*, IX, 4001, 4003.

konularında hata etmediği bilinmektedir. Çünkü bunlar peygamberlerin aslı vazifeleri olan tebliğ'e dâhildir.⁵⁸⁹

Hiz. Peygamber'in ictihadına muhalefet etmenin caiz olacağı itirazı konusunda, her müçtehidin ictihadında musîb olduğunu savunanlara, Hiz. Peygamber'e muhalefetin, icmâa dayalı ictihada⁵⁹⁰ veya halkın maslahatına yönelik olarak devlet başkanı veya hâkim gibi yöneticiler tarafından yapılan ictihada karşı çıkmaya benzediği, halkın maslahatına yönelik bu ictihadlara muhalefetin haramlığı deliliyle cevap verilmiştir. Neticede Hiz. Peygamber'in ictihadı ümmetin maslahatı gereği olacağından, ona muhalefetin söz konusu olmayacağı belirtilmiştir.⁵⁹¹

Tek bir ictihadın musîb olduğunu savunanlar ise, Hiz. Peygamber'in ictihadının cevazını kabul etmektedirler. Çünkü onlara göre Allah katında doğru tektir ve o doğruya isabet etmeye en layık olan Allah'ın Rasûlü'dür. Ancak onların bir kısmı Hiz. Peygamber'in ictihadında hata ihtimalinin bulunmadığını savunurken diğer bir kısmının da hata ihtimali bulunmakla birlikte, onun, hatası üzerine bırakılmayacağı fikrini dile getirdiği görülmektedir. Her iki tarafa göre de Hiz. Peygamber'in ictihadı nass mesabesinde olacağı için yakîni bilgi ifade etmekte, bu sebeple ona muhalefet etmek haram olmaktadır.

Hiz. Peygamber'in ictihadı ile icmâ arasındaki ilişki, ictihada dayalı dahî olsa, bir hüküm üzerine icmâ vaki olunca o hükmün hatadan masûn olması sebebiyle ona muhalefet caiz olmadığı gibi, Hiz. Peygamber'in ictihadı her ne kadar zandan sâdır olsa bile, O'nun ismeti sebebiyle masûn olacağından, bu konuda bir itirazın söz konusu olamayacağı şeklinde kurulmuştur.⁵⁹² Nitekim icmân bir illet üzerine hâsıl olduğu durumlarda, illet malum hale geleceği için, ona muhalefet caiz olmamaktadır. Ancak Hiz. Peygamber'in ictihadında illetü'l-aslın zannî olduğu ileri sürülürse, müctehidler, kendilerine göre zannî olan emarelere dayalı olarak

⁵⁸⁹ Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, II, 137.

⁵⁹⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 395. Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 413.

⁵⁹¹ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 392.

⁵⁹² Cessâs, *el-Fusûl*, III, 243.

verdikleri icthad her biri için zannî iken, icmâdan sonra kat'îye nasıl dönüşüyorsa, Hz. Peygamber'in icthadının da maluma dönüşeceği söylenebilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, emarelere dayalı olarak sahih illeti zannıyla bulmasına bir mani olmayacağı gibi, hakka götüren emarelerde, nazarının sıhhatine ve icthadının kuvvetine dayanarak illetin ona malum olduğu açıktır.⁵⁹³

Herhangi bir icthada muhalefet, dinin sınırları dışına çıkmayı gerektirmediği halde, Hz. Peygamber'e muhalefetin dinden çıkmaya sebep olacağı; dolayısıyla icthad ettiği kabul edilirse, ona muhalefetin caiz olacağı sonucunun çıkacağı; bu sebeple de hiçbir şeyi icthadına dayanarak söylemiş olamayacağı itirazına cevap olarak, her icthada muhalefet etmenin dinden çıkmayı gerektirmeyeceği, nitekim sadece üzerine icmâ gerçekleşmiş icthâdî bir hükmü reddin küfrü gerektirebildiği ile cevap verilmiştir.⁵⁹⁴

Ayrıca Hz. Peygamber'in icthadının, hata üzere bırakılmayacağından, vahyin onayından geçtikten sonra kesin doğru olduğu anlaşılacağı ve bu konuda ona muhalefetin, onu inkâr-yanıltama ve verdiği hükmü hafife alma anlamı taşıyacağından caiz görülmemiştir.⁵⁹⁵ Bu meselede Necmüddin et-Tûfî (v. 716/1316), Hz. Peygamber'in icthadı zanna dayansa dahî, onun zannının diğer insanlar gibi olmadığını, ismet sıfatı sebebiyle hata etmeyeceğini veya etse bile hatası üzere bırakılmayacağını naklettikten sonra meselenin *tefvîz meselesiyle* ilgili olduğunu ifade ederek, *tefvîzin* Hz. Peygamber için caiz olduğuna hükmetmektedir.⁵⁹⁶

Nasıl tek başına bir muhbirin, haberinde doğru söylediği zann ile kabul ediliyor; hatta o habere diğer insanlar katıldıktan sonra tevatür

⁵⁹³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 414 vd.

⁵⁹⁴ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 421. Bu sözden zanni icmâyı inkâr etmenin dinin dışına çıkmış sayılmayı (küfrü) gerektireceği sonucu çıkmaktadır. Ancak ulemâ ittifak etmiştir ki zannî bir asla dayalı icmâyı muhalefet küfrü gerektirmemektedir. Kat'î delile dayalı icmâyı inkârın küfrü gerektireceği ise bazı kelamcı-usûlcülerin (mütekellimîn) ve Hanefilerin görüşüdür. Bunun gerekçesi ise kat'î delille sabit olan icmâyı inkârın Hz. Peygamber'i yanıltmayı doğurmasıdır. Bütün bunlarla birlikte, icmâyı inkârın hiçbir şekilde küfrü gerektirmeyeceğini söyleyenler de vardır (bk. *et-Temhîd* (Muhakkıkın notu), III, 421).

⁵⁹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 243; Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 422.

⁵⁹⁶ Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 595.

meydana gelebiliyorsa, tekâmülünden sonra Hz. Peygamber'in ictihadı hakkında, hükmün illetini gerçekleştirdiğinin kabul edilmesi mümkündür. Nitekim bir müctehidin emareyi terk sûretiyle ictihadından dönmesi evveleminde caizken, ictihadı ve emaresi üzerinde icmâ gerçekleşikten sonra artık ondan vazgeçmesi ve ona muhalefet etmesi caiz olmamaktadır.⁵⁹⁷

Hanefi usûlcüler bu konuda bir alan ayırımına giderek Hz. Peygamber'in ahkâm-ı şer'iyedeki ictihadına muhalefetin ittifakla caiz olmadığını; ancak ordunun sevk ve idaresi gibi dünya mesâlihi ile ilgili meselelerde kendi re'yi ile karar vermesi caiz olunca ona muhalefetin de caiz olabileceğini, nitekim bazı örneklerin bunu gösterdiğini ifade etmişlerdir.⁵⁹⁸

Ayrıca her ictihada muhalefetin caiz olmadığı söylenebilir. Mesela icmâa müstenit ictihada muhalefet haram olduğu gibi, Hz. Peygamber'in nassa müstenit ictihadına muhalefet de haram olmaktadır.⁵⁹⁹

Hz. Peygamber'in ictihadına karşı çıkılmasının temel gerekçelerinden biri de, ictihadda hata ihtimali bulunduğu; böyle bir düşüncenin Hz. Peygamber'e bağlılığa (ittibâ) aykırılık anlamına geleceği; hâlbuki ona muhalefetin haram olduğunun herkes tarafından kabul edildiğidir. Ayrıca insanların bir peygamberin dinde kendi kafasına göre hüküm verdiğini duydukları takdirde vehme kapılabilecekleri ileri sürülmüştür.⁶⁰⁰

Bir peygamberin hükümleri ictihadıyla koyduğu anlaşıldığı takdirde, kendisinden uzaklaşılacağı iddiasına, bir müctehidin ictihadda bulunduğu kendi nefsinden hüküm vermeyip, bilakis illete ve naslardaki şer'î emarelere dayanarak Allah'ın verdiği hükme ulaşmaya çalıştığı bilinmekte olduğu ve bunun nefrete sebep olmadığı gibi, Hz. Peygamber'in, Allah'ın muradı üzere istidlal yapmasının nefrete sebep olmayacağı açık

⁵⁹⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 415.

⁵⁹⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 249; Serahsî, *Usûl*, II, 91; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 387.

⁵⁹⁹ Mer'â, "el-İctihâd", s. 37.

⁶⁰⁰ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 387.

olduğu şekilde karşılık verilmiştir.⁶⁰¹

Ayrıca, Allah'ın Hz. Peygamber'e icihad yetkisi vermesini kabul etmekte bir mani görülmediği takdirde, aynı şekilde Hz. Peygamber'in ümmetine kendi zanları ile hüküm verme yetkisi vermesinin aklen mümkün olacağı, böylece icihadını kabul etmek Hz. Peygamber'e ittibâ etmek anlamı taşıyacağı ifade edilmiştir.

Hz. Peygamber'in icihadına önemli teorik itirazlardan biri, Hz. Peygamber'in şer'î ahkâmı ibtidâen koymaya yetkili bulunduğu; ancak bunu sadece vahye dayalı olarak yapabileceği; icihadın ise hataya ihtimalli bir delil olduğu; ayrıca ibtidâen hüküm koymanın Allah hakkı olup, aklın buna ehil olmadığı itirazıdır. Fakat savaş hukuku ve muamelatla alâkalı konularda kul hakkı olmaları ve bunlarda genel ilkenin, zararı defetmek ve menfaati celbetmek sûretiyle maslahatı gerçekleştirme olması sebebiyle, kulların ihtiyacı olan bu gibi konularda re'yin caiz olduğu söylenmiştir. Ayrıca re'y ile amelin sadece zaruret halinde caiz olacağı, böyle bir şeyin ümmet için geçerli olmakla birlikte, Hz. Peygamber için vahye ulaşma imkânına sahip bulunması sebebiyle böyle bir zaruretin söz konusu olmadığı ileri sürülmüştür.⁶⁰²

Debûsî, hüküm koyma yetkisinin yalnız Allah'a ait olduğu, kimsenin bu konuda kendi seçimi ve iradesiyle hüküm yetkisine sahip bulunmadığı iddiasına şöyle cevap verir:

“Tabî ki Allah dilediğini yapmaya kadirdir. Bütün bunlar Allah'ın elinde/yetkisindedir. Ancak Allah'ın Hz. Peygamber'e hata üzere bırakılmayacağını bildirmiş olduğunu düşünmemizde bir sakınca görünmemektedir. Ayrıca böyle bir takrir sonucunda onun icihadları vahiy menzilesinde sayılmaktadır.”⁶⁰³

⁶⁰¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 413.

⁶⁰² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386-387. Serahsî, *Usûl*, II, 92. Neseî, Ebû'l-Berakât, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr*, II, 165.

⁶⁰³ Debûsî, *Takvîm*, s. 252.

Hız. Peygamber'in ictihadını teoride mümkün sayanlar bunun bir fazilet ve tâat olduğunu ve Hız. Peygamber'in bundan mahrum edilmesinin doğru olmayacağını belirtmişlerdir.⁶⁰⁴ Teorik açıdan mümkün olmadığını savunanlar ise, ictihad yoluyla bir hükme ulaşmanın ilave bir gayret ve meşakkat içermesi sebebiyle vahye göre daha faziletli olduğunu iddia edenlere göre, Hız. Peygamber'in en faziletliyi gerçekleştirmek için sadece ictihadla amel etmesi gerekeceğini; ayrıca Hız. Peygamber'in vahiy alma özelliğiyle (nübüvvet) değil, iddiaya göre, daha üstün olduğu söylenen ictihadla (müctehid) vasıflanması gerekeceğini ileri sürmüşlerdir.⁶⁰⁵

Bu tür itirazları muhal bulan Râzî (v. 606/1209), ictihadla amelin nassa dayalı bir faaliyet olduğunu, bu mantıkla şer'in bütününde ictihadla amelin imkânsız hale geleceğini söylemiştir. Yine Râzî, her ne kadar vahiy ictihaddan üstün olsa da hüküm istidlâlinde meşakkat olmaması; ayrıca bunun bir tür fazilet olması ve Hız. Peygamber'in bundan tamamen mahrum edilmesinin caiz olmayacağı gerekçesiyle, bu itiraza karşı çıkmıştır.⁶⁰⁶

İctihadın bir taat ve ziyade sevap olduğunu ifade eden Kelvezânî (v. 510/1116), Hız. Peygamber'in diğer taatler gibi bundan mahrum edilmesinin caiz olmayacağını; ayrıca kıyasla amelin akılla malum olduğu, gerek Hız. Peygamber'in, gerek diğer müctehidlerin bunda eşit olduğunu delil getirir. Kelvezânî, hakkında nass bulunmayan hâdisenin hükmünü bilmek için mutlak manada ictihadın meşruiyeti kabul edildiği takdirde, bunu en iyi yapacak olanın Hız. Peygamber olacağını, Kur'ân nassı ile verdiği hükme sünnet denemeyeceği ve sünnetlerin kendisine izafe edilmesi sebebiyle, sünnetinin de kendi ictihadına dayalı olması gerekeceğini savunmaktadır.⁶⁰⁷

Âmidî (v. 631/1233), en faziletli amelin, en meşakkatli amel olduğunu, ümmeti ictihad ederken onun ictihad etmemesinin bu faziletin

⁶⁰⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 240; Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 419; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 145.

⁶⁰⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 8.

⁶⁰⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 8.

⁶⁰⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 419.

sadece ümmete tahsisi anlamına geleceğini ve ümmetten hiç kimsenin hiçbir konuda ondan faziletli olamayacağını delil getirmiştir.⁶⁰⁸

Bu konuda Karâfî (v. 684/1285), bütün işlerde faziletin, meşakkatin çokluğuna göre değil, samimiyete göre olduğunu söyleyerek bu istidlale karşı çıkmıştır.⁶⁰⁹

Diğer bir itiraz ise, Hz. Peygamber'in icthad ettiği kabul edildiği takdirde Cibrîl'in de icthad edebileceğinin kabul edilmesi gerektiği, böylece vahiyle vahiy olmayanın karışacağıdır.⁶¹⁰ Bu tür düşüncelere, Cibrîl'in icthadına dayalı bir şey söylediği takdirde bunu Hz. Peygamber'e bildirebileceği; ayrıca böyle bir şeyin vuku bulmadığında icmâ olduğu şekline cevaplar verilmiştir.⁶¹¹ Bununla birlikte maksat Allah'ın koyduğu şer'î ahkâmı elde etmek olduğundan, Allah'ın Hz. Peygamber'e icthad yetkisi verdiği gibi, Cibrîl'e de vermesinde veya Cibrîl'e verdiği hükmün kendi verdiği hüküm gibi olduğu bildiriminde bulunmasında bir mefsedet bulunmayacağı söylenmiştir.⁶¹²

İbtidâen hüküm koyma yetkisinin yalnız Allah'a ait olduğu bu manada aklın istiklali bulunmadığı Mu'tezile dâhil bütün İslam hukukçularınca kabul edilmiştir. Mu'tezilîler hakkında, aklın gereğine göre hüküm koymanın Allah için zarûrî olduğu (*aslah*) görüşünü savundukları; dolayısıyla akli hüküm kaynağı saydıkları şeklinde bir yaygın kanaatin mevcut olduğu görülmektedir. Ancak Mu'tezile mezhebine mensup âlimlerin eserleri incelendiğinde durumun iddia edildiği gibi olmayıp, menşe' anlamında hüküm kaynağının ilahi olduğu, akla tanınan rolün bu ilahi hükümlerin bilinmesi (*marifetü ahkâmiha bi'l-akl*) konusu ile ilgili olduğu; hatta bu konuda bile akla sınır konulduğu (taabbudi hükümleri bilmede rol tanınmadığı) görülmektedir.⁶¹³

⁶⁰⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 145.

⁶⁰⁹ Karâfî, *Nefâis*, IX, 3992-3993.

⁶¹⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İctihâd*, s. 80-81; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 13. Karafî, *Nefâis*, IX, 4001.

⁶¹¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İctihâd*, s. 80-81; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 13.

⁶¹² Karâfî, *Nefâis*, IX, 4001.

⁶¹³ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 12.

Fıkıh usûlü eserlerinde, yukarıda zikredilen argümanlar dışında başka teorik itiraz ve tartışmalar bulunmakla birlikte, konunun genel itibariyle bu örnekler etrafında tartışıldığı söylenebilir.

III- DÎNÎ-HUKÛKÎ MEŞRUIYETİ AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADI

Yukarıda geçen aklî delillerin yanı sıra usûllerde, Hz. Peygamber'in icthadının şer'î açıdan cevazı ve vukuu konusunda bir takım naklî deliller de ileri sürülmüştür. Bu delillerin her birinin teker teker zikri imkân-ı kabil olmamakla birlikte, burada önemli olanları kısaca zikredilip değerlendirilmeye çalışılacaktır.

A- HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADI KONUSUNDA KULLANILAN NAKLÎ DELİLLER

Hz. Peygamber'in icthadını şer'î açıdan caiz gören ve vukuunu kabul edenler bu konuda gerek Kur'ân'dan, gerek sünnetten birçok delil ileri sürmüşlerdir. Bunların önemlileri şunlardır:

1- Kur'ân-ı Kerîm'den Deliller

1- “Ey akıl sahipleri! İbret alın”.⁶¹⁴

Âyette geçen “fa'tebirû/ibret alın” kelimesinin kök anlamında “bir yerden bir yere veya bir durumdan bir duruma geçme” anlamı bulunmaktadır.⁶¹⁵ Esas itibariyle kıyas işlemi de ortak illet sebebiyle naslarda hükmü bulunan meselenin, naslarda hükmü bulunmayan meseleye geçişi (teaddî/ta'diye) anlamı taşıdığından kıyasın caizliğine; onun da

⁶¹⁴ Haşr (59), 2 (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ): “Ehl-i kitaptan inkâr edenleri, ilk sürgünde yurtlarından çıkararak O'dur. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah (O'nun azabı), onlara beklemedikleri yerden geliverdi. O, yüreklerine korku düşürdü; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle, hem de müminlerin elleriyle harap ediyorlardı. Ey akıl sahipleri! İbret alın.”

⁶¹⁵ İsfahânî, el-Müfredât, s. 480.

ictihadın en önemli konusunu teşkil etmesi sebebiyle ictihadın meşruiyetine delil gösterilmiştir.⁶¹⁶

Zikredilen âyetin Hz. Peygamber'in ictihadına delil olma yönü ise âyette geçen *ibret alma* emrinin umûmi olması ve basiret sahibi herkesi içermesidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber basiret açısından insanların en faziletlisi, ictihad açısından ise en isabet edeni olması hasebiyle evleviyetle bu âyetin umumuna dâhil olmakta ve neticede ictihad etmesi caiz olmaktadır.⁶¹⁷

Hz. Peygamber'in ictihadını caiz görmeyenler ise, âyetteki *ibret almadan* maksadın öğüt alma (*itti'âz*) olup aklî konularla ilgili olduğu; değilse sistematik ictihada delalet edemeyeceğini ileri sürerek itiraz etmişlerdir. Bu itiraza, *ibret almanın* (i'tibâr) sadece öğüt alma manasını değil, bunun yanında bir şeyi nazîri ile mukayese ederek ona ilhak etme manasında kıyası da içine aldığı; nitekim kıyastaki asla *ibret* dendiği; ayrıca âyette geçen basîret (*el-epsâr*) teriminin kıyasa delalet ettiği; dolayısıyla âyetin, ibaresiyle öğüt almaya, işaretiyle de kıyasa delalet ettiği şeklinde cevaplar verilmiştir.⁶¹⁸

2- “Allah’ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab’ı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma!”⁶¹⁹

Bu âyet, Hz. Peygamber'in ictihadını hem kabul edenler, hem reddedenler tarafından delil olarak ileri sürülmüştür. Şöyle ki, umumu ile hem doğrudan nass yoluyla ulaşılan hükmü, hem de nistan istinbât yoluyla ulaşılan hükmü içermektedir. Çünkü her iki yolla ulaşılan hüküm, Allah'ın

⁶¹⁶ Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, II, 480. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, V, 286-287.

⁶¹⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 240; Debûsî, *Takvîm*, s. 250; Serahsî, *Usûl*, II, 93; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 145; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 387-388; Ferfûr, *el-Müzheb*, I, 629; Mer'â, “el-İctihâd”, s. 38.

⁶¹⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 387; Mer'â, “el-İctihâd”, s. 38; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 50-51. Aynı zamanda usûlcüler tarafından fıkıh usûlünde kıyasın muteber bir hüküm çıkarma metodu olarak kabulünün Kur'an'daki dayanakları arasında en çok başvurulan delillerden biri olan bu ayetin kıyas konusunda zayıf bir delil sayılacağı tartışılmakla birlikte, bir kısım usûlcüler, kıyasa delaleti zannî de olsa, onu ispata delil olabileceğini söylemişlerdir. Kıyası temellendirirken Hanefîler bu ayetin, işaretin ve nassın delaleti yoluyla kıyasa delil olabileceğini belirtmişlerdir (Apaydın, “Kıyas”, *DİA*, XXV, 538).

⁶¹⁹ Nisa (4), 105 (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِبِينَ حَصِيمًا).

gösterdiği hüküm sayılmıştır. Bir diğer ifadeyle Hz. Peygamber'in "Allah'ın gösterdiği ile hükmetmesi", hem özel ve genel konulu naslarla hükmetmesi, hem de nasların açıkça temas etmediği konularda bunları yorumlayarak bir mânada ictihad ile hükmetmesi şeklinde yorumlanmıştır.⁶²⁰

Fıkıh usûlü eserlerinde nakledildiğine göre, erken dönemde, ilgili âyeti Hz. Peygamber'in ictihadına delil olarak kullanan, Ebû Yûsuf (v. 182/798) olmuştur.⁶²¹

Söz konusu âyeti, Hz. Peygamber'in ictihadla hükmetmesinin caiz olmadığını ileri sürenler, kendi lehlerine delil olarak kullanmışlardır. Onlar, âyetteki *Allah'ın gösterdiği ile hükmetme* ifadesi ile âyetin sibakından anlaşıldığı üzere, sadece vahye dayalı olarak (nass ile) hüküm verilebileceğini; nass dışında bir delille istidlalin sahih olmadığını kastedildiğini iddia etmişlerdir. Bu itiraza, Hz. Peygamber'in ictihadla hükmettiğinin; hatta bazen yanıldığının ve Allah tarafından hatasının düzeltildiğinin sağlam delillerle sabit olduğu; âyetin umûmî hükmünün sadece münezzel vahiy ile takyit edilmesinin, *asla* muhalif olacağı şeklinde cevap verilmiştir.⁶²²

Sebeb-i nüzûlüne bakıldığında âyetin yargılama hukuku ile ilgili bir konu hakkında nazil olduğu anlaşılmaktadır.⁶²³ Kazâî davalarda Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla elde ettiği bilgiye değil, yargılama ve hüküm verme metot ve vasıtalarını kullanarak herkes için geçerli olan ispat delillerine, objektif verilere dayanarak karar vermekte olduğu; hatta bunlara bağlı olarak yanılabilen düşüncüde, âyetteki kastın öncelikli olarak Kur'ân'ın genel prensipleri çerçevesinde Hz. Peygamber'in kendi re'y ve ictihadı ile verdiği hükümler olması mümkündür. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı anlama, küllî kuralları özel konulara,

⁶²⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3897; Ferfûr, *el-Müzheb*, I, 629; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, II, 138.

⁶²¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 388–389; Mer'â, "el-İctihâd", s. 38.

⁶²² Mer'â, "el-İctihâd", s. 39.

⁶²³ Tirmizî, "Tefsîr", 5.

ilişkilere ve problemlere uygulama ile ilgili usûl ve yöntemlerde hata etmesi düşünülemez. Çünkü bunlar peygamberlerin aslî vazifeleri olan tebliğ'e dâhildir.⁶²⁴

Ayrıca Ebû Ali el-Fârisî'den (v. 377/987) zikredilen âyetle ilgili başka bir istidlal nakledilmiştir. Şöyle ki, Arap dili grameri açısından âyetin, re'y ile hüküm verme manasına gelmesinin daha isabetli olduğu, sadece münezzel vahiy ile hüküm vermeye delalet etmediği söylenmektedir. Âyetteki "erâ" fiilinin gözle görmek manasına gelmediği gibi, bildirim (i'lâm) manasına gelemeyeceği; çünkü bu durumda üçüncü bir mef'ûlun zikrine ihtiyaç duyulacağı ve âyette bu şekilde gelmediğine göre, sonuç olarak mananın "Allah'ın sana verdiği re'y (akıl) ile insanlar arasında hükmet" şeklinde olduğu söylenmiştir.⁶²⁵

Âyetin ictihada delâlet etmediğini savunanlar ise, âyetteki mâ edatının mastariyye olup mef'ûle ihtiyaç bulunmadığını; ayrıca iki mef'ûlün birden hafzedilmesinin caiz olup "erâ" fiilinin bildirim manasına geldiğini iddia etmişlerdir. Bu itiraza ise, mâ edatının mastariyye kullanımının az olması sebebiyle, ism-i mevsûl edatı olmasının evla olduğu; hatta mastariyye yapılırsa başındaki bâ harf-i cerrinin sebep bildirmesi gerekeceğinden mananın "Allah'ın sana bildirmesi sebebiyle" şeklinde olacağı ve bunun da uzak bir ihtimal olduğu şeklinde cevap verilmiştir.⁶²⁶

3- "O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandın! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiğin zaman artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever."⁶²⁷

Cessâs, bu âyetten yola çıkarak, hakkında nass bulunan bir meselede istişare iddia etmenin faydasız olacağını; çünkü öğle namazının farzının

⁶²⁴ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, II, 136-137.

⁶²⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 389.

⁶²⁶ Mer'â, "el-İctihâd", s. 39.

⁶²⁷ Al-i İmran (3), 159.

dört rekât olmasında istişare söz konusu olamayacağını söyledikten sonra Hz. Peygamber'in, dinle alâkalı birçok meselede ashabıyla istişarede bulunduğunu söylemektedir. Bunlar arasında, Hubâb b. Münzir'in Bedir harbi esnasında menzilin değiştirilmesi teklifi;⁶²⁸ Hz. Peygamber'in Bedir esirleri hakkında Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'le istişaresi;⁶²⁹ Hendek harbi sırasında Medine hurmalarının üçte birinin, savaştan çekilmeleri için Gatafân kabilesine verilmesi hakkındaki ensarla istişaresi;⁶³⁰ Hz. Peygamber'in, öpmenin orucu bozup bozmayacağını soran Hz. Ömer'e “Suyla mazmaza yapınca orucun bozuluyor mu? İşte öpme de bunun gibidir (orucu bozmaz)”⁶³¹ şeklindeki; ölen babası adına hac yapıp yapamayacağını soran kadına “Eğer babanın bir borcu olsaydı ve onu ödeseydin, bu yeterli olmaz mıydı, ne dersin? diye sorması ve kadının “evet” cevabına, “Allah'a olan borç ödenmeye en layık olandır”⁶³² tarzındaki kıyasa teşvik edici sözleri ve de ezanı vahiy beklemeksizin istişareyle başlatmasını⁶³³ örnek olarak vermektedir.⁶³⁴

Ayrıca Cessâs, Hz. Peygamber'in savaş stratejileri hakkında her zaman istişare etmesi gerekmediğine; istişare etmeksizin kendi ictihadiyle hareket ettiği durumların da varlığına işaret eder. Savaş meseleleri hakkında ictihad etmekle ahkâm meselelerinde ictihad arasında fark olmadığını iddia eden Cessâs, ahkâm konularında gâlip re'yi ile verdiği hükümlerin bir kısmında uyarılıp, bir kısmında uyarılmamasını delil getirir.⁶³⁵

Aynı şekilde birçok usûlcü istişarenin, vahiy inen veya hakkında açık nass bulunan konularda söz konusu olmayacağını; ancak re'y ve ictihada konu olan meselelerde mümkün olacağını söylemişlerdir.⁶³⁶

⁶²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I-II, 548-549.

⁶²⁹ Müslim, “Cihâd”, 58.

⁶³⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 191-192.

⁶³¹ Ahmed, *Müsned*, I, 21.

⁶³² Nesâî, “Eymân ve'n-Nüzûr”, 26.

⁶³³ Buhârî, “Ezân”, 1; Müslim, “Salât”, 1.

⁶³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 241-242.

⁶³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 242.

⁶³⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 250-251; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)* III, 394; Ferrâ, Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, V, 1583; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 392-393.

Hız. Peygamber'in ictihadını kabul etmeyenler, âyetin bağlamına dikkat çekerek, istişarenin sadece savaş hukuku ile ilgili konularla sınırlı olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara, öyle olduğu varsayılsa bile, diğer meselelerin de buna kıyas edilebileceği; ayrıca sebebin husûsî olmasının, hükmün umûmî olmasına mani olmayacağı şeklinde cevaplar verilmiştir.⁶³⁷

Bir kısım bilginlerin, âyetteki *fi'l-emr* ibaresindeki lâm-ı ta'rifin istiğrak (kapsayıcılık) değil, ahit (bağlamdaki anlam) ifade ettiğinden (her hususta değil, bu hususta onlarla istişare et manasından) hareketle istişarelerinin sadece savaş hukuku hakkında olabileceğini iddia etmişlerdir. Bu itiraza, âyette geçen istişare emrinin umum ifade ettiği, hakkında vahiy inen konular hariç her hususta delaleti zannî olmakla birlikte hüccet olduğu ve dolayısıyla Hız. Peygamber'in gerek dünyevî gerek dinî tüm konularda vahiy gelmediği takdirde ictihadıyla amel edebileceği şeklinde cevap verilmiştir.⁶³⁸

4- *“Kendilerine güven veya korku veren bir haber geldiğinde onu yayıyorlar. Hâlbuki onu Rasûlullah'a veya aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, içlerinden, haberin mâna ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anlardı. Size Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz.”*⁶³⁹

Âyette geçen istinbâtın, ilmin en üstün derecesini ifade ettiği; dolayısıyla Hız. Peygamber'in bu faziletten mahrum bırakılmasının mümkün olmayacağı,⁶⁴⁰ yetki sahibi diğer kişiler gibi Hız. Peygamber'in de bu konuda kendi re'y ve ictihadına dayandığı gerekçesiyle konuya delil olarak sunulmuştur.⁶⁴¹

Âyetin, istinbâtın (yoruma dayalı hüküm çıkarma metodunun) geçersizliğine delil olduğunu ileri süren İbn Hazm (v. 456/1064), kendi istinbâtlarına güvenerek meseleyi Hız. Peygamber'e veya onun sünnetini

⁶³⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 93; Mer'â, “el-İctihâd”, s. 40.

⁶³⁸ Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 55-56.

⁶³⁹ Nisa (4), 83.

⁶⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 240.

⁶⁴¹ Serahsî, *Usûl*, II, 93; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 54; Mer'â, “el-İctihâd”, s. 41.

nakleden ilim ehline götürmemeleri sebebiyle bu kişilerin (müstenbitler) yerildiğini iddia eder.⁶⁴² Buna karşı, âyetin sebab-i nuzûlüne bakıldığında hüküm istinbât edecek olanların, haberi yayanlar değil, Hz. Peygamber ve yönetimde söz sahibi (*ulu'l-emr*) kişiler olduğunun açık olduğu ve âyetin kesin bir şekilde Hz. Peygamber'in ictihadının meşrûluğuna delalet ettiği ifade edilmiştir.⁶⁴³ Burada Âmidî, Hz. Peygamber'in kıyas ve istinbâtla amelinin vahiy yoluyla hükmü bilmeme şartına bağlı olduğunu hatırlatmaktadır.⁶⁴⁴

Âyetin sadece harp ahkâmı ile ilgili meselelere tahsisini gerektirecek bir delil olmadığı; sebab-i nuzûlündeki savaş hukukuna ilaveten sair şer'î ahkâmı içerecek derecede umûmî anlam taşıdığı söylenmiştir.⁶⁴⁵ Söz konusu âyet, hem haberin doğru olup olmadığı, hem de halk üzerinde yapabileceği tesiri daha iyi ölçüp anlayabilecek durumda olmaları nedeniyle gerek Hz. Peygamber, gerek yetki sahiplerinin, neyin gizlenmesi ve ifşa edilmesi gerektiğini tespit etmekte ictihada dayandıkları gibi, sonuç olarak Hz. Peygamber başta olmak üzere, yetki sahipleri ve bilginlerin de ictihada dayalı hüküm verebileceklerine delil olarak kullanılmıştır.⁶⁴⁶

*5- Yeryüzünde ağır basarak (küfrün belini kırıp) hâkimiyetini kuruncaya kadar, hiçbir peygambere esirleri bulunması yaraşmaz. Siz geçici dünya malını istiyorsunuz, hâlbuki Allah (sizin için) ahireti istiyor. Allah güçlüdür, hikmet sahibidir. Allah'ın daha önceden yazılı bir hükmü olmasaydı elde ettiğiniz menfaat sebebiyle (aldığınız fidyeden ötürü), size mutlaka büyük bir azap dokunurdu.*⁶⁴⁷

Bedir savaşı sonrası Hz. Peygamber'in, ashabı ile istişare sonucu, esirlerin fidye karşılığı serbest bırakılmasına karar vermesi üzerine inen bu

⁶⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I-VIII, s. 803.

⁶⁴³ Mer'â, "el-İctihad", s. 41.

⁶⁴⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 146-147.

⁶⁴⁵ Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 53.

⁶⁴⁶ Karaman, *İctihad*, s. 17; Mer'â, "el-İctihâd", s. 40; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, II, 104-105.

⁶⁴⁷ Enfâl (8), 67-68.

âyetler, bu uygulamayı kınamaktadır.⁶⁴⁸ Burada bir kınama söz konusu olduğuna göre, Hz. Peygamber'in bu kararı, vahye dayalı değil de istişare sonucu, kendi re'yiyle vermiş olacağı gerekçesiyle ictihadının cevazına delil olarak gösterilmiştir.⁶⁴⁹

Hz. Peygamber'in bu görüşe varmasında, ashabıyla istişare yanında, maddi açıdan Müslümanların güçlenerek cihada daha hazırlıklı hale gelmeleri, esirlerin ileride Müslüman olma ümidi veya daha önce nazil olan ganimet âyetinin genel hükmü altına girdiği yanılığısı gibi durumların olabileceği söylenmiştir. Ancak küfrün elebaşları olan esirlerin öldürülmesinin İslamın izzet ve şerefine daha uygun olup diğer düşmanlara gözdağı verme hususunda daha tesirli olacağı yönünün Hz. Peygamber'e gizli kaldığı ileri sürülmüştür.⁶⁵⁰

Gazzâlî (v. 505/1111), Hz. Peygamber'in, esirleri tamamen serbest bırakmak veya hepsini öldürmek veya fidye karşılığı serbest bırakmak konusunda muhayyer bırakıldığını ve sahabenin fidye almayı seçmesi sonucu, âyetteki itabın Hz. Peygamber'e değil, sahabeye yönelik olduğunu ileri sürmüştür.⁶⁵¹ Ancak Gazzâlî, bu hükme hangi bilgiye dayanarak ulaştığını açıklamamaktadır. Ganimet ve esirlerin durumu hakkında daha önce herhangi bir bilginin var olduğu iddiasının, bu âyetin mefhumuna aykırı düştüğü söylenmiştir.⁶⁵²

Hanefî usûlcüler fidye karşılığı esirlerin serbest bırakılıp

⁶⁴⁸ Hz. Ömer bu olayı şu şekilde anlatmaktadır: “Hz. Peygamber, Ebû Bekir'e ve bana, “*Bu esirler hakkında düşünceniz nedir?*” diye sordu. Ebû Bekir, “Bunlar amca ve akraba çocuklarıdır, onlardan fidye almanı uygun görüyorum. Böylece fidye kâfirlere karşı bize güç olur, belki Allah'ın hidayetiyle ileride Müslüman da olurlar” dedi... Ben de, “Doğrusu ben Ebû Bekir gibi düşünmüyorum. Bana göre, boyunlarını vurmamız için bize izin vermelisin; Ali, Akîl'in boynunu vursun, ben de filan yakınımın kafasını keseyim. Çünkü bunlar kâfirlerin öncüleri ve ileri gelenleridir” dedim. Rasûlullah, benim değil de Ebû Bekir'in görüşünü tercih etti. Ertesi gün yanlarına geldiğimde ikisini de oturmuş ağlar halde buldum ve “Niçin ağlıyorsunuz?” diye sorduğumda Rasûlullah, “*Arkadaşlarının, fidye alarak başıma getirdikleri yüzünden!*” dedi ve (yakındaki bir ağacı göstererek) “*Cezayı kendilerine şu ağaç kadar yaklaşmış gördüm*” buyurdu” (bk. Müslim, “Cihâd”, 58).

⁶⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Karâfî, *Nefâis*, IX, 3996-7.

⁶⁵⁰ İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 395. Kanatimizce, bu yön Hz. Peygamber'e kapalı kalmamış ancak o, insanlara olan merhameti sebebiyle bu riski göze almıştır.

⁶⁵¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 529.

⁶⁵² Mer'â, “el-İctihâd”, s. 50.

birakılmayacağı meselesinin şer‘î ahkâm konusu olup, Hz. Peygamber’in Bedir esirleri hakkındaki uygulamasının, onun şer‘î ahkâmda ictihadı olduğunu savunmaktadırlar.⁶⁵³ Serahsî, namaz vakitlerini duyurmak üzere istişare ettiği gibi, Hz. Peygamber’in yine Allah hakkı olan şer‘î ahkâmı ilgili bu konuda da vahiy inmediği için kendi re‘yiyle amel ettiğini söyler.⁶⁵⁴ Ayrıca bazı usûlcüler bu âyetteki “*Allah’ın daha önceden yazılı hükmü*”nün, ictihadında hata edene ceza verilmeyeceği hükmü olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶⁵⁵

Cüveynî (v. 478/1085), Bâkılânî’den (v. 403/1013), Hz. Peygamber’in hata etmesinin caiz olacağı manası bulunduğu gerekçesiyle, bu âyetin Hz. Peygamber’in ictihada dayalı hükmüne delalet ettiğini iddia edenlerin, Allah’a büyük bir iftirada bulunduğunu söylediğini nakleder.⁶⁵⁶ Kendisi de, itapta asıl kastın sahabîler olduğu; Hz. Peygamber’in esirleri öldürme veya fidye alma konusunda muhayyer olduğu gerekçesiyle, bu âyetin konuya delalet edemeyeceğini ileri sürmektedir.⁶⁵⁷

İbn Hazm (v. 456/1064), hakkında nehiy bulunmayan konularda Hz. Peygamber’in bazı fiillerde bulunmasını inkâr etmediğini; ancak bu konularda kendi başına terk olunmayacağı hususunun mutlaka dikkate alınması gerektiğini söylemiştir.⁶⁵⁸ Bu ifadelerden, İbn Hazm’ın en azından bu konuda Hz. Peygamber’in kendi ictihadı ile karar verdiğini kabul ettiği söylenebilir.

Müfessirlerden Fahrettin Râzî (v. 606/1209) bu âyetlerde konu hakkında önceden açık bir bilgi olmadığı gerekçesiyle, burada hata söz konusu olmayıp, sadece evlâ olanı terk sebebiyle bir kınama olabileceğini; bunun tedbir açısından gerçekleştiğini iddia etmektedir.⁶⁵⁹ Kadı Beyzâvî (v. 685/1286) ise, bu âyetin peygamberlerin ictihad edebileceklerine ve aynı

⁶⁵³ Serahsî, *Usûl*, 93; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 392-393.

⁶⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 93.

⁶⁵⁵ İbn Emîri’l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 395.

⁶⁵⁶ Cüveynî, *Kitâbü’l-İctihâd*, s. 83.

⁶⁵⁷ Cüveynî, *Kitâbü’l-İctihâd*, s. 84.

⁶⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 738.

⁶⁵⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, V, 509-511.

zamanda bu ictihadlarında hataya düşebileceklerine; ancak bu hataları üzere bırakılmayacaklarına delil olduğunu söyler.⁶⁶⁰

İsmail Hakkı İzmirli (v. 1946) bu âyet ile aşağıda gelen münafıklara, savaşa katılmama izni vermesi konusunda Hz. Peygamber’i uyaran âyetin⁶⁶¹ sadece Hz. Peygamber’in harp tedbiri hususunda ictihadının caiz olduğunu gösterdiğini; ancak diğer ahkâm-ı şer’iyye hakkında ictihadının cevazını göstermediğini; bunun için başka delillere ihtiyaç duyulduğunu ifade ederek eserinde bu delilleri sıralamaktadır.⁶⁶²

6- Fıkıh usûlü eserlerinde, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen, gerek Hz. Peygamber, gerek diğer peygamberlere yapılan ikaz ve uyarılar, Hz. Peygamber’in ictihadının meşrûluğuna kuvvetli deliller olarak öne sürülmüştür. Bu manada Kur’ân’ın çeşitli sûrelerinde özellikle Rasûl-i Ekrem hakkındaki önemli on uyarı söz konusudur.⁶⁶³ Bunlar, 1-Bedir savaşı sonrası esirlere yapılacak muamele konusu;⁶⁶⁴ 2-Tebûk seferinde münafıklara savaşa katılmama izni vermesi;⁶⁶⁵ 3-Münafık olan Abdullah b. Ubeyy’in cenaze namazını kıldırması meselesi;⁶⁶⁶ 4-Kâfirlerin ileri

⁶⁶⁰ Beyzâvî, *Envâr*, I, 291.

⁶⁶¹ Tevbe (9), 42-43.

⁶⁶² İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 249-250.

⁶⁶³ Hz. Peygamber’i uyaran ayetler ve bunların ictihadla münasebeti konusunda geniş bilgi için bk. Mutrafî, Uveyyid b. Ayyâd, *Âyâtü ‘itâbi’l-Mustafâ fi dav’i’l-‘ismetî ve’l-ictihâd*, s. 109-315. Mutrafî, ayetlerden anlaşıldığı kadarıyla Hz. Peygamber’i uyarıp ikaz eden ayetlerin üç ana konuda toplandığını belirtmekte; bunlardan birincisinin (Mâide (5), 67; A’râf (7), 2; Kehf (18), 6; Şu’arâ (26), 3, 12; Ahzâb (33), 38; Fâtur (35), 8 ayetlerinde olduğu gibi) kendisine emanet edilen ilâhî risâleti ulaştırma görevi esnasında bu konuda tüm çabasını sarf etmek sûretiyle karşılaştığı sıkıntı, meşekkat ve tehditlere aldırması (*def’ ve takviye*); ayrıca ümitsizliğe kapılarak kendisini aşırı üzmemesi (iksâ) konusunda uyarılarda bulunan ayetlerdeki *doğruya yönlendirme itabı* (*‘itâbü’t-tevcîh*); ikincisinin (Tevbe (9), 43, 80, 84, 113; Kehf (18), 23-24 ayetlerinde olduğu gibi) gerçekleştirdiği bir uygulamanın uygun olmadığını ifade ederek, tekrar işlenmemesi için uyarıda bulunan *tenbih itabı* (*‘itâbü’t-tenbih*); üçüncüsünün ise (Nisâ (4), 105-107; En’âm (6), 52; Enfâl (8), 67-68; Kehf (18), 28 ayetlerinde olduğu gibi) uyarılmadığı takdirde getirdiği risâlet ve davette teşrî’î açıdan bir zararın meydana gelebileceği ictihâdî konudaki hatalarının düzeltildiği *uyarı ve ikaz itabı* (*‘itâbü’t-tahzîr*) olduğunu tespit etmektedir. Sonuç olarak Mutrafî, Hz. Peygamber’in itaba muhatap olduğu ayetlerin, onun ictihada dayalı olarak verdiği hükümlerde söz konusu olduğunu, ictihadın da hataya ihtimalli bir ameliye olduğunu ifade etmektedir (s. 314).

⁶⁶⁴ Enfâl (8), 67-69. Konuyla ilgili tartışma yukarıda geçti.

⁶⁶⁵ Tevbe (9), 42-43: “Kolay elde edilecek bir kazanç ve kısa bir yolculuk olsaydı mutlaka peşinden gelirlerdi; fakat o meşakkatli yol onlara uzun geldi. Bir de kalkıp Allah’ın adını anarak “Gücümüz olsaydı inanın ki sizinle beraber çıkardık” diye yemin edip böylece kendilerini helake sokacaklar. Oysa Allah onların yalan söylediklerini elbette biliyor. Allah seni affetti. *Fakat doğru söyleyenler sence belli olmadan ve kimlerin yalancı olduğunu bilmeden niçin onlara izin verdin?*”

⁶⁶⁶ Tevbe (9), 84: “Onlar arasından ölen birinin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma. Çünkü onlar Allah ve Rasûl’ü inkâr ettiler ve yoldan sapmış olarak öldüler.”

gelenlerini İslama davet ederken, yanına gelen âmâ sahabî Abdullah b. Ümmi Mektûm'a ilgisiz davranması;⁶⁶⁷ 5-Kureyşlilerin, Müslüman fakirleri yanından uzaklaştırması isteğine meyletmesi;⁶⁶⁸ 6-Yanıltılarak⁶⁶⁹ hatalı hüküm verme teşebbüsü;⁶⁷⁰ 7-Hanımlarının rızası için içtiği bal şerbetini kendine haram kılma teşebbüsü;⁶⁷¹ 8-Amcası Ebû Tâlib'in bağışlanmasını

⁶⁶⁷ Abese (80), 1-10: Suratını astı, yüzünü çevirdi. Çünkü ona görmeyen biri gelmişti. Sen nereden bileceksin, belki o arınacaktı. Yahut o öğüt alacak da öğüt kendisine fayda verecekti. Sen ise kendini her şeye yeterli görenle ilgileniyorsun. Onun arınmamasından sen sorumlu değilsin! Ama gönlünde Allah korkusu taşıyarak koşup sana gelenle ilgilenmiyorsun!

⁶⁶⁸ En'âm (6), 52-53: Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O'na yalvaranları kovma! Onların hesaplarından sana sorumluluk yoktur, senin hesabından da onlara sorumluluk yoktur ki onları yanından uzaklaştırıp da zalimlerden olursun. "Aramızda Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu kimseler de bunlar mı?" demeleri için onların bir kısmını diğerleriyle işte böyle imtihan ettik. Allah şükredenleri bilmez mi! Bu âyetin işaret ettiği bir olayla ilgili olarak bk. Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 45-46: Rivayete göre Hz. Peygamber'in, Abdullah b. Mes'ûd, Bilâl-i Habeşî, Ammâr b. Yâsir gibi bazı yoksul ve kimsesiz sahâbîlerin de bulunduğu bir toplulukla birlikte olduğu bir sırada müşriklerin ileri gelenleri Hz. Muhammed'le görüşmek istediklerini, ancak bunun için yanındaki Müslümanları oradan uzaklaştırması gerektiğini, zira kölelerle ve yoksullarla bir arada bulunmayı kendilerine yakıştıramadıklarını bildirmişlerdi. Rasûlullah "Ben müminleri kovmam" cevabını verince, hiç olmazsa kendileri geldiğinde onların ayakta durmasını istemişler; Hz. Peygamber, belki onlara İslâm'ı kabul ettirebileceği ümidiyle bu son teklifi kabul etmeyi düşünürken kendisini ikaz edip bu düşüncesinden vazgeçmek üzere bu ayetler inmiştir. Ayrıca bk. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, II, 408-410.

⁶⁶⁹ Tirmizî, "Tefsir", 5. Bu âyetlerin (Nisâ (4), 105-106, 111) nuzûl sebebi olarak şu olay rivayet edilir: Rifâa b. Zeyd isimli sahâbî, yabancı tacirlerin Medine'ye getirdikleri has undan bir miktar satın almış ve bunu, içinde silâhlarının da bulunduğu evin sofasına koymuştu. Şehirde kötü şöhreti olan Übeyrîk ailesinden biri gece sofaya girmiş, unla birlikte Rifâa'nın silâhlarını da çalmıştı. Rifâa durumu farkedince -bu hadiseyi rivayet eden-yeğeni Katâde b. Nu'mân'a gelip olayı haber verdi. Katâde gerekli araştırmayı yapıp Übeyrîk ailesine ulaştınca onlar suçu Lebîd b. Sehl isimli masum bir Müslümanın üzerine attılar. Lebîd kılıcını çekip üzerlerine yürüyerek "Ben çalacağım ha! Vallahi ya hırsız haber verirsiniz ya da şu kılıcım sizi doğrarım!" deyince suçlamadan vazgeçtiler. Mağdurlar, araştırmaya devam ederek hırsızın Übeyrîk ailesinden olduğuna kesin kanaat getirdikten sonra Rasûlullah'a başvurular, Hz. Peygamber "*Gerekeni yapacağım*" cevabını verdi. Übeyrîk ailesi durumu öğrenince bir plan kurdular; uygun birini Rasûlullah'a göndererek iftiraya uğradıklarını, ortada bir delil bulunmadığı halde Katâde tarafından hırsızlıkla suçlandıklarını bildirip yakındılar. Katâde durumu öğrenmek üzere gelince Rasûlullah ona, "*Bana Müslüman ve iyi insanlar oldukları söylenen kimseleri, elinde bir delil olmadığı halde hırsızlıkla suçladın!*" diyerek serzenişte bulundu. Katâde olup bitenden son derece üzüntü duyarak amcasına geldi ve durumu anlattı. Rifâa "*İşimiz Allah'ın yardımına kaldı*" cevabını verdi. Bu olay üzerine Nisâ, 105-108. âyetler nazil oldu (bk. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, II, 136).

⁶⁷⁰ Nisâ (4), 105-108: "*İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye hakkı içeren Kitâb'ı sana indirdik; hainlerden taraf olma! Allah'tan mağfiret dile. Şüphesiz Allah çok arlığayıcı, ziyadesiyle esirgeyicidir. Kendilerine hâinlik edenleri savunma. Çünkü Allah, hâinliği meslek edinmiş günahkârları sevmes. Onlar yaptıklarını insanlardan gizlemek isterler de Allah'tan gizleyemezler. Çünkü onlar Allah'ın razı olmadığı sözü geceleyin planlıyorlarken Allah yanlarında idi. Allah onların bütün işlediklerini kuşatıcıdır.*"

⁶⁷¹ Tahrim (66), 1, 3: "*Ey Peygamber! Allah'ın sana helâl kıldığını, eşlerini hoşnut etmek arzusuyla niçin kendine haram kılıyorsun?... Hani Peygamber eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti. Eşi bunu başkalarına aktarıp Allah da durumu Peygamber'e açıklayınca Peygamber bunun bir kısmını anlattı, bir kısmından vazgeçti. Eşine bunu anlatınca o, "bunu sana kim haber verdi" diye sordu, o da "Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana bildirdi" diye cevap verdi.*" İlgili rivayet için bk. Müslim, "Talak", 20-21.

dileme teşebbüsü;⁶⁷² 9-Gelecek zamana yönelik hadiselerde “Allah dilerse olur (inşâallah)” demeyi unutması;⁶⁷³ 10-Zeyneb bt. Cahş’la evliliği konusunda insanlardan çekinmesi⁶⁷⁴ meseleleridir.⁶⁷⁵

Çoğunluk usûlcüler, içerisinde ikaz ve uyarı bulunan olayların ilk meydana geldiklerinde vahye dayalı olarak meydana gelmelerinin mümkün olmadığı, daha sonra haklarında vahiyle düzeltme geldiği için, mutlaka Hz. Peygamber’in re’y ve ictihadına dayanması gerektiğini söylemişlerdir. Bununla birlikte onların hataya düştüklerinde kendi hallerine bırakılmayıp doğru yola iletildiklerine delalet olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁷⁶

Peygamberlerin, risâlet ve dini tebliğ gibi asıl görevlerine dahil hususlarda yalan söylemekten ve hatadan korundukları hususunda ittifak vardır. Maturîdî’ye göre ismet, peygamberin iradesini devre dışı bırakmadan, onu hata ve yanlıştan koruyan, hayra sevkeden bir sıfat olmakla birlikte, bu sıfat peygamberden teklifi (mihneti) kaldırmadığı gibi, onu taate zorlayıcı olmayıp günah işlemekten de aciz bırakmaz.⁶⁷⁷

7- *“Davud’u ve Süleyman’ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz onların*

⁶⁷² Tevbe (9), 113-114: “Müşriklerin cehennemlik oldukları Mü’minler nezdinde açıklık kazandıktan sonra, akraba bile olsalar, Peygamber de müminler de onların bağışlanmalarını dileyemezler. İbrahim’in, babasının bağışlanması için yaptığı dua ise sırf ona verdiği bir sözden ötürüydü. Ama onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine açıklanınca hemen bundan vazgeçti. İbrahim gerçekten çok duyarlı, yumuşak huylu biriydi.”

⁶⁷³ Kehf (18), 23-24: “Allah izin verirse” demeden hiçbir şey için “Şu işi yarın yapacağım” deme. Unuttuğun takdirde Rabbini an ve “Umarım Rabbim beni, bundan daha doğru olana iletir” de.”

⁶⁷⁴ Ahzâb (33), 37: “Bir zaman, Allah’ın kendisine lütufta bulunduğu, senin de lütuflâr davrandığın kişiye “Eşinle evlilik bağınu koru, Allah’tan kork” demiştin. Bunu derken Allah’ın ileride açıklayacağı bir şeyi içinde saklıyordun, kendisinden çekinme hususunda Allah’ın önceliği bulunduğu halde sen halktan çekiniyordun. Zeyd onunla beraber olduktan sonra, Mü’minlere evlâtliklarının -kendileriyle beraber olup ayrıldıkları- eşleriyle evlenmeleri hususunda bir sıkıntı gelmesin diye seni o kadınla evlendirdik. Allah’ın emri elbet yerine getirilecektir.” Bunu örnek olarak zikreden Şevkânî’dir (bk. *İrşâdü’l-fuhûl*, II, 732).

⁶⁷⁵ Sancaklı, Saffet, “Hz. Peygamber’in Bazı Nitelikleri Açısından Kur’ân-ı Kerîm’de Kendisini Uyarıcı Ayetlerin Analizi”, *İAD*, s. 435-446; Akgül, Muhittin, “Hz. Peygamber’in İsmetiyle İlgili Bazı Ayetlerin Yorumu”, *DİD*, Peygamberimiz Hz. Muhammed Özel Sayı, s. 245-270.

⁶⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 242; Debûsî, *Takvîm*, 251; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 393.

⁶⁷⁷ Pişkin, Yasin, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*, s. 71; Bulut, Mehmet, “İsmet”, *DİA*, XXIII, 134-136.

hükmüne tanıktık. Süleyman'ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık. Her birine hükmetme yeteneği ve ilim verdik."⁶⁷⁸

Usûlcüler, bu âyetle ilgili olarak, belirtilen iyi anlayışın (*tefhîm*), vahiy yoluyla değil, ictihadla olduğu;⁶⁷⁹ Hz. Süleyman'ın burada hükme vahiy değil, re'y yoluyla vakıf olduğu; şayet vahiy yoluyla olsaydı, ikisi de vahiy aldığı için birinin hatalı olma ihtimalinden bahsedilemeyeceği;⁶⁸⁰ Hz. Süleyman'ın diğer vahye aykırı bir şey söyleyemeyeceği;⁶⁸¹ dolayısıyla Allah'ın onun hükmünü övmesinin söz konusu olamayacağı⁶⁸² yorumlarından hareketle bahsi geçen peygamberlerle birlikte Hz. Peygamber'in de ictihad yetkisine sahip olduğu hükmüne varmışlardır.

Debûsî, bu âyette Hz. Dâvûd'un vahyi beklemeksizin kendi re'yine dayalı hüküm verdiğine; ayrıca "*iyi anlayış verdik*" ifadesinin de Hz. Süleyman'ın re'yiyle amel ettiğine etkin bir delil olduğunu ifade eder.⁶⁸³ Âyette geçen "*Süleyman'ın dava konusunu iyice anlamasını sağladık*" ifadesi hakkında, ona anlama kabiliyeti verilmesi, kalbine bu hükmün ilham (*ilkâ*) edilmesi veya sadece ona özgü bir durum olarak doğrudan vahyedilmesi şeklinde üç şekilde yorumlandığı söylenmiştir.⁶⁸⁴ İbn Hazm (v. 456/1064), Hz. Dâvûd'un ispat vasıtalarına dayanarak karar verdiğini kabul etmekle birlikte, Hz. Süleyman'ın bu konuda hükmünün vahiy yoluyla kendisine bildirildiğini iddia etmektedir.⁶⁸⁵

⁶⁷⁸ Enbiyâ (21), 78-79. Rivayete göre, bir kişiye ait koyun sürüsü geceleyin komşusunun tarlasına girerek oradaki ekini tahrip eder; ekini sahibi zararın telâfisi için mahkemeye başvurur. Bu davaya bakan Hz. Dâvûd ile oğlu Hz. Süleyman, farklı hükümler verirler. Hz. Dâvûd, tahrip edilen ekinin kıymetinin, koyunların kıymetine denk olduğu kanaatine vararak koyunların tazminat olarak ekini sahibine verilmesine hükmeder. Hz. Süleyman ise bu cezayı ağır bularak, hükmün değiştirilmesini teklif eder. Ona göre tarladaki zarar koyunlardan elde edilecek gelirle ödenebilir; bu sebeple hükmün şöyle olması gerekir: Tarla koyun sahiplerine verilmeli, onlar, ziyandan önceki haline gelinceye kadar tarlanın bakımını üstlenmelidir. Koyunlar da tarla sahibine verilmeli, o da tarlası ziyandan önceki haline gelinceye kadar bu koyunların sütünden, yününden ve kuzularından yararlanmalıdır. Nihayet tarla sahibinin zararı karşılanınca tarla ve koyunlar sahiplerine iade edilmelidir. Hz. Dâvûd, oğlunun bu çözümünü beğenir, kendi görüşünden vazgeçer (Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, III, 692-693).

⁶⁷⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 598.

⁶⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 93.

⁶⁸¹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 388.

⁶⁸² Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, III, 240; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 166; Furfûr, *el-Müzheb*, I, 629.

⁶⁸³ Debûsî, *Takvîm*, s. 251.

⁶⁸⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 580.

⁶⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 738.

Âmidî, bir kısmı yukarıda sayılan âyetlerdeki delillerden yola çıkarak, bu âyetlerde zikredilen olayları, vahiy yoluyla değil, ictihad yoluyla varılan sonuçlar olarak anlamaktan başka çare olmadığını belirterek, gerek Hz. Peygamber'in, gerek diğer peygamberlerin ictihad ettiklerine deliller olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸⁶

2- Sünnetten Bazı Deliller

Klasik fıkıh usûlü çalışmalarında Hz. Peygamber'in kendi re'y ve ictihadına dayalı olarak hükümler verdiği konusuna sünnetten birçok örnek ve uygulama, delil olarak ileri sürülmektedir.

1- Rivâyete göre Hz. Peygamber Medine'ye geldiklerinde halkın daha iyi ürün alabilmek için erkek çiçek taşıyan hurma ağaçlarının dallarından parçalar keserek dişi çiçek taşıyan ağaçların olduğu kısım veya bahçelere asmak veya bizzat elle sallamak sûretiyle dolaştırarak tozlarını birleştirmeye çalıştıklarını görür ve bu işlemi yapmamalarının daha iyi olacağı ve bunun pek fayda vermeyeceği yolunda kanaat belirtir. Bunun üzerine Medineliler bu işlemi yapmaktan vazgeçerler. Ancak o yıl hurma mahsulünde azalma olur. Bu haber kendisine ulaşınca Hz. Peygamber, dünya işlerinde kendisinin de diğer insanlar gibi zann-ı galibe göre hareket ettiğini, fakat din işlerinde bir hüküm bildirdiğinde ona sıkıca sarılmaları gerektiği anlamında “*Size dininizden bir şey emredersem onu hemen alın, kendi re'yimden bir şey emredersem, nihayet ben de bir beşerim. Ben sadece bir zanda bulundum. Bu zandan dolayı beni muâheze etmeyin. Siz dünyanızın işlerini daha iyi bilirsiniz*” buyururlar.⁶⁸⁷

Bu örnek, Hz. Peygamber'in zaman zaman kendi kişisel birikim ve tecrübesine dayanarak dünyevî işlerle ilgili ictihadî görüşler beyan ettiğinin en açık delili olarak görülmüştür. Nitekim Allah Rasûlü'nün bu tür konulardaki bilgilerinin kendi dönemindeki deneyimlere ve geleneğe bağlı

⁶⁸⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144.

⁶⁸⁷ Ahmed, *Müsned*, I, 162, III, 152; Müslim, “Fezâil”, 139-141; İbn Mâce, “Ruhûn”, 15.

bulunduğu; bunların din veya vahiyle ilgili olmadığı İbn Haldûn (v. 808/1406) tarafından açıkça ifade edilmiştir.⁶⁸⁸ Bu konularda Hz. Peygamber'in görüşlerinin hataya ihtimali açısından diğer insanlarınki ile arasında fark bulunmadığı söylenmiştir.⁶⁸⁹ Ayrıca dinî konularda hatadan masûn olmakla birlikte, dünyevî konularda hata ihtimali olduğuna ve dini işlerde ona muhalefet edilemeyeceğine delil olarak kullanılmıştır.⁶⁹⁰

Bu örnek hukûkî anlamda bir ictihad olmasa bile Hz. Peygamber'in kendi re'yiyle fikir beyan ettiğini ifade etmesi; onun söz ve davranışlarının tümüyle vahye dayalı olduğunu iddia edenlere açık bir cevap teşkil etmesi açılarından önemlidir. Nitekim İbn Hazm, bu olayın hakikî hayra götüren dinî bir iş olmayıp, içinde az hayır bulunan dünyevî bir iş olduğunu ve dinî işlerde re'y ile dünya işlerinde re'yi birbirinden ayıran açık bir delil olduğunu söylemiştir. Dinî bir vucubiyet veya haramlık söz konusu olan fiillerde nass olmaksızın ictihadın memnu olduğunu; ancak dünya maişeti ile ilgili meselelerin, mubah alanla alâkalı olup bu konuda re'ye dayalı işaretlerde bulunmanın Hz. Peygamber için de caiz olduğunu belirtmiştir.⁶⁹¹

2- Hz. Peygamber'in fetihten sonra, Mekke'yi haram (kutsal) bölge ilan ederken, amcası Abbâs'ın talebi üzerine, "izhir" otunu dokunulması (koparılması) yasak olan şeylerden istisna etmesi,⁶⁹² o esnada üzerinde vahiy geldiğine dair bir belirtinin olmaması sebebiyle, vahye değil, kendi ictihadına dayalı verdiği hükümlerden biri olarak kabul edilmiştir.⁶⁹³ Gazzâlî, Hz. Abbâs'ın sözü esnasında vahiy inmiş olabileceği veya Cibril'in o esnada orada hazır bulunup Hz. Peygamber'in Abbâs'a cevap vermesini

⁶⁸⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, II, 650-651.

⁶⁸⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 249; Ferfûr, *el-Müzheb*, I, 628.

⁶⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 92; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 516, II, 527-528.

⁶⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 741.

⁶⁹² Müslim, "Hacc", 445: Rivayette şu şekilde geçmektedir: Hz. Peygamber'in, "Şüphesiz ki bu beldeyi Allah göklerle yeri yarattığı gün haram kılmıştır. Binaenaleyh o, Allah'ın haram kılmasıyla kıyamete kadar haramdır. Benden önce bu beldede hiçbir kimseye savaşmak helâl olmamıştır. Bana da ancak gündüzün bir saatında savaşmak helâl oldu. O, Allah'ın haram kılmasıyla kıyamet gününe kadar haramdır. Dikeni kesilmez; avı ürkütülmez, düşen eşyalar orada yerden kaldırılmaz. Ancak o eşyanın (kime ait olduğunu) bilen müstesna. Yaş otu da kesilemez" sözü üzerine Hz. Abbâs: "Yâ Rasûlallah! İzhir otu müstesna (değil mi?). Çünkü o, Mekke'nin demircileri ve evleri için gerekli bir ihtiyaç maddesidir" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Yalnız izhir müstesna (olabilir)" buyurdular.

⁶⁹³ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 145.

işaret etmiş olabileceğini savunmaktadır.⁶⁹⁴ Gazzâlî'nin bu görüşünün tamamen zahirin hilafına olduğu söylenmiştir.⁶⁹⁵

Ayrıca bu örnek Hz. Peygamber'in ahkâm konularında icthad ettiğinin ve de bu konuda Allah'ın ona hüküm beyan etme yetkisi verdiğinin delili olarak görülmüştür.⁶⁹⁶ Nitekim Tûffî, toplum maslahatı gereği Hz. Peygamber'in kendi icthadına dayalı olarak, *izhir* otunu istisna ettiğini⁶⁹⁷ söylemiştir.⁶⁹⁸

3- Hz. Peygamber'in kıyasları, icthadına delil olarak ileri sürülmüştür.⁶⁹⁹

Fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamber'in kıyasa dayalı olarak verdiği hükümlerden bazıları onun icthadının meşrûluğuna delil olarak zikredilir.⁷⁰⁰ Mesela, 1- öpmenin orucu bozup bozmayacağını soran Hz. Ömer'e “*Suyla mazmaza yapınca orucun bozuluyor mu? İşte öpme de bunun gibidir (orucu bozmaz)*”⁷⁰¹ şeklindeki kıyası; 2- ölen babası adına hac yapıp yapamayacağını soran bir kişiye “*Eğer babanın bir borcu olsaydı ve onu ödeseydin, bu yeterli olmaz mıydı ne dersin?*” diye sorması ve şahsın evet cevabına, “*Allah'a olan borç ödenmeye en layık olandır*”⁷⁰² şeklindeki karşılığı;⁷⁰³ 3- yine üzerinde oruç borcu olduğu halde ölen annesi adına oruçları kaza edip edemeyeceğini soran bir kadına aynı şekilde verdiği cevap;⁷⁰⁴ 4- cinsel ihtiyacını haram yolla gideren kimseye günah terettüb ettiği gibi, eşiyle helal yolla beraber olana da ecir olduğu⁷⁰⁵ örneği;⁷⁰⁶ 5-

⁶⁹⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 529.

⁶⁹⁵ Mer 'â, “el-İctihâd”, s. 52.

⁶⁹⁶ Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, 63.

⁶⁹⁷ Müslim, “Hacc”, 445.

⁶⁹⁸ Tûffî, *Şerhu Muhtasar*, III, 596.

⁶⁹⁹ Hz. Peygamber'in kıyasları konusunda yapılmış müstakil bir çalışma için bk. Nâsıhuddîn el-Ensârî İbnü'l-Hanbelî (v. 634/1236), *Kitâbu Akyiseti'n-Nebiyi'l-Mustafâ Muhammed*, Kahire 1973. Ayrıca Hz. Peygamber'in esas kuralın hilâfına ('alâ hilâfi'l-kıyâs) verdiği hükümler için bk. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, I-II, 549-553.

⁷⁰⁰ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 389-390; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 389-390.

⁷⁰¹ Ahmed, *Müsned*, I, 21.

⁷⁰² Nesâî, “Eymân ve'n-Nüzûr”, 26.

⁷⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 241-242; Debûsî, *Takvîm*, s. 250-251; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 166. Ferfûr, *el-Müzheb*, I, 629.

⁷⁰⁴ Buhârî, “Savm”, 41; Müslim, “Savm”, 154.

⁷⁰⁵ Ahmed, *Müsned*, V, 167.

⁷⁰⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 389-390.

hanımı siyah bir çocuk doğuran şahsın Hz. Peygamber'e konuyu naklinde develerde olduğu gibi, atalarından bir damara (genetik yapıya) çekmiş olabileceği kıyası⁷⁰⁷ vb... Hz. Peygamber'in kıyasa dayalı pek çok sözleri, onun dinî konuda kıyas ve icthadı kullandığına deliller olarak ileri sürülmüştür.

Hz. Peygamber'in kıyasları üzerine teorik anlamda bazı tartışmalar yapılmıştır. Mesela, Hz. Peygamber'in asıl üzerine kıyas ettiği bir fer'in, icmâ ve nass sebebiyle fer' olmaktan çıkıp *asıl* haline gelmesi sebebiyle, başka bir meseleye *asıl* (makîsun aleyh) yapılabileceği; ayrıca Hz. Peygamber'in asla ilhak edilecek hususları en iyi bilen kişi olduğu belirtilmiştir.⁷⁰⁸

4- Fıkıh usûlü eserlerinin bir kısmında konuyla doğrudan ilgili bazı rivâyet malzemeleri de konunun ispatı için delil olarak kullanılmıştır. Mesela, Hz. Peygamber'den nakledilen “*Muhakkak ben, hakkında vahiy nazil olmayan konularda, aranızda kendi re'yimle hüküm veriyorum*”⁷⁰⁹ ifadesi; Muâz'ı Yemen'e göndereceğinde yakın arkadaşlarıyla istişare ederken, Hz. Ebû Bekir'in “eğer istişare etmeseydiniz, bu konuda fikir beyan etmezdik” sözü üzerine “*vahiy inmeyen konularda ben de sizin gibiyim*” şekline cevap vermesi;⁷¹⁰ Şa'bî'den (v. 104/722) rivâyet edilen “Hz. Peygamber bir mesele hakkında yargıda bulunurdu, daha sonra Kur'ân onun hükmünün tersine nazil olur ve bunun üzerine Hz. Peygamber kendi hükmünü bırakıp derhal Kur'ân'ın hükmüne dönerdi” sözü;⁷¹¹ vb. rivâyetler, hadis tekniği açısından tenkit görmekte birlikte, vahiy gelmeyen konularda Hz. Peygamber'in kendi re'y ve icthadına göre hareket ettiği

⁷⁰⁷ Müslim, “Li'ân”, 18: Rivayet şu şekildedir: Benî Fezâre kabilesinden bir kişi Hz. Peygamber'e gelerek: “*Karım siyah bir oğlan doğurdu*”, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Senin develerin var mı?*” diye sordu. O kişi: “*Evet*”, cevâbını verdi. “*Renkleri nedir?*” diye sorunca Adam: “*Kırmızı!*” cevâbını verdi. “*İçlerinde boz renkleri var mı?*” deyince Adam: “*Hakîkaten içlerinde boz olanları var*”, dedi. Hz. Peygamber, “*Peki, bu onlara nereden geldi?*” buyurunca, Adam: “*Belki damar çekmiştir*”, dedi. Bunun üzerine Rasûlullah, “*Bunu da belki damar çekmiştir*” buyurdular.

⁷⁰⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 528; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 145.

⁷⁰⁹ Ebû Dâvûd, “Akziye”, 7.

⁷¹⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XX, 67, nr. 124; Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, I, 429, nr. 836.

⁷¹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Suyûtî, *Sünnetin İslâmdaki Yeri*, s. 31.

fikrinin varlığını gösteren delillerdir. Genel manada bu rivâyetler, kazâî uygulama ve dünyevî işlerde istişare vb. konularla alâkalı olmakla birlikte Hz. Peygamber'in her söylediğinin vahiy mahsulü olmadığını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

5- Hac ihramına girdikten ve umre yaptıktan sonra Hz. Peygamber, ashabından kurban sevketmemiş olanların ihramdan çıkarak haclarını temettua çevirmelerini istemiş, bunu yapmaktan geri durmaları üzerine “*Emrettiğimi yapın! Şayet kurban getirmemiş olsaydım, ben de sizin gibi yapardım, ancak kurban yerine ulaşıncaya kadar bu bana helal olmaz*”⁷¹² buyurmuşlardır. Bu olayda Hz. Peygamber'in kurban sevk ederek bir hac türüne niyet etmesinin, ilahî vahye dayalı değil, kendi ictihadına bağlı bir karar olduğunu söyleyen usûlcüler,⁷¹³ dinî bir meselenin ifâ ve icrası konularında Hz. Peygamber'in ictihada yetkili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Ayrıca hac menasiki esnasında sahabe tarafından sorulan sorulara Hz. Peygamber'in “*böyle de yapabilirsiniz, bir sakınca (zorluk) yok*”⁷¹⁴ şeklindeki cevapları ile, haccın her yıl farz olup olmadığını soran kişiye verdiği “*eğer evet (her yıl yapmak gerekir) deseydim, her yıl hacc yapmak farz olurdu*”⁷¹⁵ cevabı kendi ictihadına dayalı fetvalar olarak telakki edilmiştir.⁷¹⁶ Bu son örnek ayrıca Hz. Peygamber'in onun kendi re'y ve ictihadı ile dinî teşrî' vazedebileceğine delil olarak gösterilmiştir.

Cessâs (v. 370/981), Allah Teâlâ'nın Peygamberine, kendi ictihadına dayalı sünnetler (teşrî'ler) koyma ve konu hakkında vahiy gelmeksizin peygamberin kendi ihtiyarı ile farzlar koyma yetkisi vermesinin bazı ehl-i ilme göre caiz olduğunu aktardıktan sonra, yukarıdaki “*izhir*” örneğinde⁷¹⁷ olduğu gibi, haccın her yıl olmayacağı hükmünü de kendi ihtiyarı ile vermiş

⁷¹² Buhârî, “Hacc”, 34; Müslim, “Hacc”, 144.

⁷¹³ Emîr Pâdişâh, *Teyşiru't-Tahrîr*, II, 186; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 732.

⁷¹⁴ Buhârî, “Hacc”, 135; Müslim, “Hacc”, 331-334; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 279.

⁷¹⁵ Müslim, “Hacc”, 412; İbn Mâce, “Menâsik”, 2; Tirmizî, “Hacc”, 5.

⁷¹⁶ Gazzâlî, bunu vahye dayalı olarak söyleyeceğini düşünmekte ve olayı “*Şayet bu hac sadece bu yılınız için deseydim, elbette bunu da vahiy ile söyledim ve kuşkusuz bu vacip olurdu.*” şeklinde yorumlamaktadır. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 530.

⁷¹⁷ Müslim, “Hacc”, 445.

olduğunu ifade eder.⁷¹⁸ Basrî (v. 436/1044) ise, bu hükmün aslı olan haccın farziyetinin Kur'ân'da sabit olduğunu⁷¹⁹ ve her sene yapılması gerektiği manasını içerdiğini, Hz. Peygamber'in ise, bu sabit vâcibi beyan etmiş olduğunu söylemektedir.⁷²⁰

Haccın her sene için farz olmadığı örneğiyle ilgili olarak İbn Hazm (v. 456/1064), Hz. Peygamber'in emriyle vacip kıldığının vâcip, haram kılmadığının helal, nehyettiğinin ise haram olacağını ve dolayısıyla bunlar nass olduğuna göre, kıyasa nasıl delil olacağını sorarak bu olayın kesinlikle kıyasa delil olamayacağını iddia etmiştir.⁷²¹

6- Fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamber'in yapmak isteyip, çeşitli nedenlerle yapmadığını ifade ettiği sözleri de onun re'y ve ichtihadını kullanmaya yetkili olduğuna delil olarak gösterilmiştir. Bu örneklerden bir kısmı şöyledir: Kâbe'yi Hz. İbrahim'in temelleri üzerine yeniden inşâ etmeyi istemesi, ancak kavminin yeni Müslüman olması sebebiyle bu değişikliğe hazır olmadıkları gerekçesiyle bundan vazgeçmesi;⁷²² ümmetine zor gelebileceği kaygısıyla, her namaz için misvak kullanmayı, yatsı namazını gecenin ilk üçte birinin sonuna veya yarısına kadar ertelemeyi terketmesi,⁷²³ orduyu yönetmek için arkasında kalmayıp, önünde savaşarak defalarca şehid olma isteğinden ümmetine merhametinden dolayı vazgeçmesi;⁷²⁴ teravih namazı örneğinde olduğu gibi,⁷²⁵ ümmetine farz kılınır korkusuyla bazı konuları uygulamaktan geri durması vb.

Âmidî, bu tür örneklerin, Hz. Peygamber'in her sözünün bağlayıcı bir emir (vâcip) olmadığına delil göstererek, Berîre hadisinde olduğu gibi, arabulucu (*şefî'*) konumuna benzer, mendupluk ifade eden durumlar

⁷¹⁸ Cessâs, *Fusûl*, II, 244-245. Cessâs bu tür örnekleri, Hz. Peygamber'e farzlarda hafifletme izni verildiğine işaret olarak görmekte; miraçta elli vakit namazı beş vakte indirmesi için kendisine verilen müsaadeye veya yemin kefareti ödemesi gereken kişinin üç ihtimalden birini seçme muhayyerliğine benzer bir yetki verilmiş olabileceğini belirtmektedir (II, 245-246).

⁷¹⁹ Bakara, 2/97.

⁷²⁰ Basrî, *el-Mutemed*, I, 66. Ayrıca bk. Âmidî, *el-İhkâm*, II, 140.

⁷²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 1103.

⁷²² Müslim, "Hacc", 398.

⁷²³ Buhârî, "Mevâkîf", 23; Tirmizî, "Sıfatu'l-Kıyâme", 15.

⁷²⁴ Buhârî, "İmân", 25; Müslim, "İmâre", 106.

⁷²⁵ Buhârî, "Cemâ'a", 51.

olduğunu belirtir.⁷²⁶ Ayrıca, Allah'ın sadece Hz. Peygamber'e özgü olmak üzere “*hüküm ver, sen ancak doğruyu hükmedersin!*” şeklinde bir yetki verdiğini kabul ederek, yukarıdaki “izhir” ve haccın her yıl olmayacağı örnekleriyle birlikte, kabir ziyaretinde olduğu gibi, önceden yasaklayıp sonra serbest bıraktığı uygulamaların ve misvak örneğinde olduğu gibi, ümmetine zor geleceğini düşündüğü için vacip kılmaktan vazgeçtiği durumların Allah'ın ona verdiği bu hüküm koyma yetkisine dahil olduğunu savunur.⁷²⁷

Bu tür örnekler, Allah tarafından vahiyle emredilen konular olarak kabul edildiği takdirde Hz. Peygamber'in bunlardan vazgeçmesi söz konusu olmayacağına göre, bu durumlar onun re'y ve ichtihadına dayalı hükümler verdiğine açık deliller olarak ileri sürülmüştür.⁷²⁸

7- Özellikle Hanefî usûl eserlerinde ezanın ilk olarak meşruiyetinin Hz. Peygamber'in kendisine verilen yetkiye dayanarak, sahabe ile istişareden sonra yine bir sahabî tarafından görülen rüya sonucu,⁷²⁹ Hz. Peygamber'in ichtihadı neticesi olduğu ileri sürülmüştür.⁷³⁰

Cessâs (v. 370/981), Hz. Peygamber'in Abdullah b. Zeyd'in rüyasını, vahiy beklemeksizin Bilâl'e okutmasının, ichtihadına dayalı bir

⁷²⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 139.

⁷²⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 181-184.

⁷²⁸ Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 66.

⁷²⁹ Rivayete göre: Rasûlullah zamanında namaz vakitleri geldikçe bir kişi sokaklarda koşa koşa dolaşır “*es-Salâte, es-Salâte*” diye nidâ ederdi. Bu, insanlara zor geldi. Bir çan edinsek, dediler. Rasûlullah: “*O, Hristiyanlar'a mahsustur*” buyurdu. Boru çalsak dediler, “*O, Yahûdiler'e mahsustur*” buyurdu. Yüksek bir yerde ateş yaksak, dediler. “*O da, Mecûsiler'e mahsustur*” buyurdu... Abdullah b. Zeyd rivayetinde ise şu ilavler vardır: Rasûlullah namazın cemâatle kılınabilmesi için çan (nâkûs) yapıp çalınmasını emrettiği sırada idi. Uykuda iken bana elinde çan bulunan biri uğradı. Ona: Ey Allah'ın kulu, şu çanı satar mısın? dedim. Ne yapacaksın? dedi. Bununla insanları namaza çağırırız, dedim. Sana daha hayırlısını göstersem olmaz mı? dedi. Hay hay dedim. Bunun üzerine, şöyle dersin, dedi... (burada ezan lafızları geçmektedir). Sabah olunca Peygamber'in yanına geldim ve gördüğüm rüyayı kendisine haber verdim. “*İnşâallah hakk rüyâdır. Bilâl ile beraber kalk da gördüğünü ona öğret, ezanı okusun; çünkü sesi senden daha yüksektir*” buyurdu. Bilâl ile beraber kalktık, ben ona öğretmeye, o da okumağa başladı. Bu sırada Ömer b. el-Hattâb bunu evinden duydu. Elbisesini (ridâsını) sürüyerek acele çıktı ve: Yâ Rasûlallah, seni hakk ile gönderen Allah'a yemîn olsun ki, onun gördüğünü ben de gördüm, dedi. Öyle olunca Rasûlullah: “*Allah'a hamd ve sena olsun!*” buyurdu (Ebû Dâvûd, “*Salât*”, 28). Ezanın meşruiyeti ile ilgili muhtelif rivayetler için ayrıca bk. Buhârî, “*Ezân*”, 1; Müslim, “*Salât*”, 1, 3-4; İbn Mâce, “*Ezân*”: 1; Tirmizî, “*Salât*”, 139.

⁷³⁰ Cessâs, *Fusûl*, III, 242; Debûsî, *Takvîm*, 251; Serahsî, *Usûl*, II, 92-93.

hüküm olduğunu;⁷³¹ Debûsî (v. 430/1038) ise, Hz. Peygamber'in vahiy gizlemesi söz konusu olamayacağı için bu konuda vahye dayalı herhangi bir bilgiye sahip olmadığından Hz. Ömer'in rüyasının delaletiyle ezanı sabit kıldığını;⁷³² Serahsî (v. 483/1090) de eğer bu konuda vahiy gelmiş olsaydı bütün bu istişarelerin bir manasının olmayacağını, ezan vazetmenin esas itibariyle Allah'ın kendi hak (ve yetki alanında) olan bir husus olmakla birlikte bu konuda Rasûlü'ne re'yiyle amel etme yetkisi verdiğini belirtmiştir. Ayrıca Serahsî, özellikle ahkâmla ilgili konularda sahabe ile yapılan istişarelerin, onların gönüllerini bu konulara yaklaştırarak sevdirmek olduğu şeklinde bir yaklaşımın manasının olmadığını; açık vahyin söz konusu olduğu durumlarda istişarenin geçerli olmayacağını; Hz. Peygamber'in sahabeye istişarelerinin, biri görüşleriyle amel etmek, diğeri ise etmemek üzere, iki aklî ihtimalle karşı karşıya olduğunu söyler. Eğer onların görüşlerini almamak üzere istişare ettiği ileri sürülürse, bu durum sahabe tarafından fark edilmiş olduğu varsayıldığında, bunun onları hafife alma anlamı taşıyacağını ki Hz. Peygamber için böyle bir durumun muhal olduğunu, yok eğer amel etmek üzere istişare yoluyla onların görüşlerine başvurduğu kabul edilirse, o takdirde bu istişarenin, onlara re'yi ve muhakemeyi güçlü bir şekilde kullanmayı, farklı vecihlerin ortak yanlarını bulmayı ve nasların manalarından re'ye dayalı istinbât yöntemlerini öğretme manası taşıyabileceğini söyler. Bütün bunlardan, nass olmayan bir konuda Hz. Peygamber'e sahabenin görüşüyle amel etme izni verildiyse, dini anlama ve yorumlamanın en yetkili ve ehil kişisi olarak Hz. Peygamber'in de re'yi ile amel etmesinin evleviyetle caiz olacağı sonucunun çıkacağını belirtir.⁷³³

İbn Hazm, Hz. Peygamber'in sahabe ile ezan konusunu istişaresinin, hakkında henüz vahiy inmemiş olan mubah bir alanda gerçekleştiğini, kendisinin bu anlamda istişareleri hiçbir zaman inkâr etmediğini belirttikten sonra, Hz. Peygamber'in istişarede konu olan görüşlerin hiçbirini kabul

⁷³¹ Cessâs, *Fusûl*, III, 242.

⁷³² Debûsî, *Takvîm*, 251.

⁷³³ Serahsî, *Usûl*, II, 93.

etmediğini, ancak vahiyyle doğrulanan Abdullah b. Zeyd'in rüyasını kabul ettiğini, eğer Hz. Peygamber ezanı emretmese, onun veya başka birinin rüyasının veya görüşünün hiçbir değer ifade etmeyeceğini iddia etmiştir.⁷³⁴

Bütün bu örneklerin yanında fıkıh usûlü eserlerinde sünnet uygulamalarından Hz. Peygamber'in ictihadının şer'î cevazı ve vukuuna delil olarak birçok örnek zikredilmiştir: Bedir savaşı sonrası silahlarını çıkarmayıp Benî Kurayza üzerine harekete geçme uyarısı ile Tevbe sûresinin Mekkelilere tebliğini yakın akrabasından birinin yapması gerektiği uyarısı;⁷³⁵ Hz. Peygamber'in, Kâbe'nin içine girip sonra pişman olması;⁷³⁶ Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesinin ictihada dayalı olduğu⁷³⁷ bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Kur'ân'da ve Hz. Peygamber'in hadislerinde bulunan ta'liller, mutlak anlamda kıyasa ve ictihada delili olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in ictihadına da delil olarak gösterilmiştir.⁷³⁸

Buraya kadar nakledilen deliller ışığında Hz. Peygamber'in ictihadının teoride mümkün olduğunu söyleyenlere göre, hukûkî meşruiyetini kabul edenler açısından çerçevenin biraz daha daraldığı; ayrıca realitede vukuu konusunda ise çerçevenin tamamen daralmakta olduğu söylenebilir.

Teoride Hz. Peygamber'in ictihadını mümkün görmeyenlerin, hukûkî anlamda meşruiyetini ve realitede vukuunu kabul etmemeleri tabîîdir. Karşı görüşte olanlar, yukarıda zikredilen delillere itirazlarda bulunmuşlar, bir kısmı kendi lehlerine delil olduğunu iddia etmişlerdir. Bütün bunlarla birlikte lehlerine delil olarak kullandıkları müstakil âyet ve hadisler de mevcuttur.⁷³⁹ İddiayı ispat için ileri sürülen âyetlerden bazıları şunlardır:

⁷³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 711.

⁷³⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 242; Serahsî, *Usûl*, II, 95.

⁷³⁶ Hz. Âişe'nin anlattığına göre, Hz. Peygamber bir gün onun yanından çok neşeli olarak çıktığı halde, üzgün olarak dönmüş, sebebini sorduğunda ise, “*Ben bu gün Kabe'nin içine girdim, ama sonra bunu yapmamış olmayı istedim. Çünkü benden sonra ümmetimi yormuş olmaktan korkuyorum*” buyurmuşlardır (Ahmed, *Müsned*, VI, 138; Tirmizî, “Hacc”, 45; Ebû Dâvûd, “Hacc”, 95).

⁷³⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 242.

⁷³⁸ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkî'in*, I, 158-160; Şelebî, *Ta'lîl*, s. 23-34; a.mlf., *el-Fıkhü'l-İslâmî beyne'l-misâliyye ve'l-vâkiyye*, s. 131-142.

⁷³⁹ Bu itirazlar için bk. Serahsî, *Usûl*, II, 91, 96; İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 736.

“(Peygamber) kişisel arzularına göre konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir”;⁷⁴⁰ “Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bize geleceklerine inanmayanlar “Bundan başka bir Kur’ân getir veya bunu değiştir” dediler. Onlara şöyle de: Onu değiştirmeye hak ve yetkim yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyarım. Eğer rabbime itaatsizlik edersem şüphesiz dehşetli bir günün azabından korkarım”;⁷⁴¹ “Eğer Peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık. Sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni olamazdınız.”⁷⁴²

Debûsî (v. 430/1038), Necm süresindeki âyetin öncelikle Kur’ân vahyi hakkında nazil olduğunu; ayrıca âyette yerilen hevanın, nefsanî arzulara dayalı bâtil duygulardan ibaret olup, akla ve şer‘in aslına dayalı re’y olmadığını belirtir.⁷⁴³

Genel manada usûlcüler bu istidlalleri iddiayı ispat için yeterli görmemişler, âyetlerin bağlamlarının, Kur’ân vahyi ile alâkalı olduğunu, Kur’ân’ın insan sözü olmayıp, kâfirlerin, Rasûlullah’tan Kur’ân’ı değiştirmesini istemelerine karşı bir cevap niteliği taşıdığını belirtmişlerdir. Hz. Peygamber’in, Kur’ân’ı esas alarak vahiy gelmeyen ve hükmü belli olmayan konularda ictihadda bulunması ise bir tebdil olarak değil, bir te’vil olarak görülmüştür.⁷⁴⁴

Hz. Peygamber’in ictihadını caiz görmeyenler iddialarını ispat için ayrıca sünnetten bir takım deliller ileri sürmektedirler. Yukarıda zikredilen delillere itirazları ve bunların kendi lehlerine hüküm ifade ettiği iddiasının yanında bu konuda temel argümanları birçok olayda Hz. Peygamber’in vahiy bekleyip hemen re’ye başvurmamasıdır.⁷⁴⁵ Buna örnek olarak

⁷⁴⁰ Necm (53), 3-4.

⁷⁴¹ Yûnus (10), 15.

⁷⁴² Hakka (69), 44-47.

⁷⁴³ Debûsî, *Takvîm*, s. 252.

⁷⁴⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 184; Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâitih*, II, 606; Abdülgani Abdülhâlık, *Hucciyetü’s-sünne*, s. 166-171.

⁷⁴⁵ Ömerî, *İctihâdü’r-Rasûl*, s. 76; Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 191.

çoğunlukla *zihâr* ve *li'ân* olaylarında vahiy beklemesi zikredilmektedir.⁷⁴⁶ Ayrıca Rasûl-i Ekrem'in icihadının yaygın olarak bilinmemesi ve zaman zaman icihadının değiştiğine dair bir bilginin bulunmamasını da delil olarak ileri sürmektedirler.⁷⁴⁷

Hz. Peygamber'in icihadı konusunda bir diğer önemli husus, özellikle mütekellim usûlcülerin, teoride varlığını kabul ettikleri; hatta savundukları halde pratikte vukuu konusunda mütereddit davranmalarıdır.

Özetle söylemek gerekirse Hz. Peygamber'in icihadının vukuu konusunda İmâm Şâfiî (v. 204/820) başta olmak üzere, ilk dönem Mütekellim usûlcülerden Bâkılânî, Cüveynî, Gazzâlî; sonraki dönemden Râzî ve Beyzâvî gibi bir kısım usûlcüler, ilgili delilleri ispata yeterli görmeyerek tevakkuf görüşünü seçmişlerdir. Genel manada mütekellim usûlcüler bunun vukuunu mümkün görmemekle birlikte, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib şer'an vukuunu kabul etmişlerdir.

Şevkânî, konuyla ilgili tartışma ve delilleri serdettikten sonra Hz. Peygamber'in icihadına cevaz vermeyen veya vukuu konusunda tevakkuf edenlerin, iddialarını ispata yeterli delillerinin bulunmadığını söyler.⁷⁴⁸

B- İSLAM HUKUKU AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADININ DİNÎ/HUKÛKÎ MEŞRUIYETİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Usûlcüler, Hz. Peygamber'in icihadının teoride (aklen) mümkün olup olmadığı konusunda ihtilaf ettikleri gibi, hukûkî meşrûiyeti ve pratikte vukuu hususunda da ihtilaf etmişlerdir. Özellikle doğrudan dinî bildirim (nass⁷⁴⁹/vahiy) olmadığı konularda Hz. Peygamber'in icihad ile amelinin

⁷⁴⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 531; İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 736-727.

⁷⁴⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 530.

⁷⁴⁸ Şevkânî, *İrşâdii'l-fuhûl*, II, 733.

⁷⁴⁹ Birçok usûlcünün, Hz. Peygamber zamanı için de *nass* kavramını kullandığı görülmektedir. Burada bu kavramın mutlak anlamda vahiy veya Kur'ân nassı manasına olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca bu kullanımdan yola çıkılarak sünnetin *nass* kavramı içerisine dahil oluşunun geç dönemlerde gerçekleştiği veya Hz. Peygamber'in icihadla verdiği hükümleri *nass* kapsamına

hukûkî açıdan gerçekliği ve değeri, meselenin özünü teşkil etmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in ictihad etmesinde teorik olarak bir sakınca bulunmadığı gibi, hukûkî (dinî/şer'î) açıdan da bir engelin bulunmadığı usûlcülerin çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Burada tarihî süreçte usûlcüler tarafından yapılan tartışmalar, konuyu ele aldıkları bölümler ve bağlı buldukları muhit ve ekoller dikkate alınarak verilmeye çalışılacaktır. Buradan itibaren mezhepleri göstermek üzere verilmiş bulunan başlıklar genel hatları göstermek ve anlamayı kolaylaştırmak amacına matuftur. Bu arada yerine ve ihtiyaca göre başlıkta verilen mezhebe bağlı olmadığı halde, ya önceden o mezhebe bağlı bulunması veya o muhitte yetişmesi; yahut o ekole ait bir eser üzerine şerh yazması; ya da o mezhebe ait bir eseri tenkit yönü ağır basan bir telifte bulunması gibi sebeplerle bazı usûlcülerin görüşlerine bu mezhebin başlığı altında yer verilmiştir. Ayrıca kronolojik sıraya mümkün mertebe uyulmakla birlikte, bazı eserlerin birbirinin şerhi ya da tamamlayıcısı olması gibi sebeplerle bu usul bazen göz ardı edilmiştir.

1- Hanefî Usûlcüler

Hanefî usûlcüler eserlerinde, Hz. Peygamber'in ictihadı meselesine, fıkıh usûlü sistematiği açısından cumhur usûlcülerden farklı bölümde yer vermişlerdir. Usûlcülerin çoğunluğu bu meseleyi ictihad bahsinde ele alırken, Hanefîlerin geneli, özellikle mütekaddim usûlcüler, sünnet bahislerinde,⁷⁵⁰ Hz. Peygamber'in *fillerini* izah ettikten sonra, “Hz. Peygamber'in şer'î hükümleri açıklama metodu”;⁷⁵¹ “Hz. Peygamber açısından sünnetin taksimi”;⁷⁵² “Vahiy ve kısımları”⁷⁵³ gibi özel başlıklar altında ayrı bir bölümde incelemişlerdir.

almama hassasiyetinin ilk dönem fukahâda daha belirgin olduğu vb. sonuçlar çıkarılabilir. Nitekim bu kavramı ilk kullananın İmam Şeybânî olduğu tahmin edilmekle birlikte, sünneti de içine alacak şekilde re'yin karşıtı anlamında ilk sistemleştirenin Şâfiî olduğu söylenmektedir (bk. Ahmed Hasan, *İslam Hukuku*, s.148-151).

⁷⁵⁰ İbn Emiri'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 392.

⁷⁵¹ Serahsî, *Usûl*, II, 90.

⁷⁵² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 383.

⁷⁵³ Ahsîketî, *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, s. 680.

Hanefîlerin, bu meseleyi sünnet bahislerinde ele almaları, Hz. Peygamber'in ichtihadını sünnetin kısımları arasına dâhil etmelerine, meseleye vahiy eksenli yaklaşımları, sünnetin bir kısmının vahiy, diğer bir kısmının ise re'y ve ichtihad kaynaklı olduğuna işaret olarak görülebilir. Daha sonra değinileceği üzere, Hanefîlerin, Hz. Peygamber'in ichtihadını vahiy kapsamına almaları, onun hatası üzerine bırakılmayacağı ve dolaylı olarak vahyin kontrolünden geçmiş olması açılarından, sonucu itibariyle bir değerlendirme olabilir.

Hanefî usûlcüler, genel manada sünnetin Hz. Peygamber açısından taksimi konusunda; özel manada ise Hz. Peygamber'in ichtihadı meselesinde yorum yapmaktan sakındıklarını; ancak bazı cahil kimselerin, Hz. Peygamber'in hükümleri beyan ederken vahiy harici bir esasa dayanmasının veya kendi re'y ve ichtihadı ile görüş beyan etmesinin caiz olmadığı ve böyle bir şeyi kabul etmenin, onu risâlet mertebesinden ichtihad mertebesine indirmek anlamı taşıyacağı şeklinde birtakım iddialarda bulunmalarının, onları bu konuda fikir beyan etmeye mecbur bıraktığını ifade etmişlerdir.⁷⁵⁴ Ayrıca Hz. Peygamber'in tüm vasıflarını tam manasıyla ancak Allah'ın bileceğini ve bu taksimin onun kemal vasıflarından sadece bir yönünü yansıtmayı sebebiyle eksik kalabileceğini, diğer taraftan Hz. Peygamber'e hata nispetine götürmesi sebebiyle sû-i edep riski taşıdığından böyle bir meseleye girmemenin evla olacağını, fakat hasmın iddialarının, onları buna mecbur bıraktığını söylemektedirler.⁷⁵⁵

Hz. Peygamber'in ichtihadı konusunda Hanefî mezhebinde erken dönemlere ait ilk görüş **Ebû Yûsuf**'tan (v. 182/798) nakledilmektedir. Usûlcüler ittifakla onun Nisâ 105. âyetin izahında Hz. Peygamber'in ichtihadını kabul ettiğini ifade etmişlerdir. Ona göre bu âyetin umum maksadı, hem nass ile ulaşılan hükmü, hem de nassın istinbât edilen hükmü

⁷⁵⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 383; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 898; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr ve havâşihî mine'l-usûl*, s. 728.

⁷⁵⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 383. Bizce burada zımnî olarak var olan en büyük gerekçe, Hanefîlerin, sünnetin tamamının teşrî' içerikli olduğu ve vahye dayandığı anlayışına karşı çıkma ve de ichtihad alanını daraltan bu anlayışın önünü kesme düşüncesidir.

içermektedir. Çünkü her ikisi ile verilen hüküm Allah'ın gösterdiği ile hüküm vermektir.⁷⁵⁶ Ebû Yûsuf'un bu âyetten istidlal ile Hz. Peygamber'in nass bulunmayan meselelerde kendi icthadı ile hüküm verdiğini kabul ettiği çoğunluk usûlcüler tarafından açık bir şekilde ifade edilmiştir.⁷⁵⁷

Ebû Bekir Cessâs er-Râzî (v. 370/981), Hanefî mezhebine ait elimize ulaşan ilk sistematik fıkıh usûlü olan *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı eserinde bu meseleyi nakletmekte, dönemi ve öncesine ışık tutan izahlar yapmakta, mesele üzerinde kendi zamanındaki ihtilaflardan bahsederek o dönemlerdeki tartışma sahasını bize ulaştırmış bulunmaktadır.⁷⁵⁸ Cessâs, sünnetin bir kısmının vahiy diğer bir kısmının ise ilham kaynaklı olduğunu kabul eden yaklaşımı naklettikten sonra, Hz. Peygamber'in re'y icthadına dayalı olarak naslarda hükmü bulunmayan meseleyi, naslarda hükmü bulunan benzerlerine kıyaslaması sûretiyle, nazar ve istidlâl yoluyla sabit kıldığı üçüncü kısım sünnetlerin varlığını kabul etmiştir.⁷⁵⁹ Neticede Hz. Peygamber'in kendi re'yiyle görüş beyan etmesinin caiz olduğunu kabul etmiş olan Cessâs, bunu bir takım delillerle savunmuş ve itirazlara cevaplar vermiştir.⁷⁶⁰ Kendinden sonraki Hanefî usûlcülerden farklı olarak Cessâs, Hz. Peygamber'in bir hadise hakkında vahiy beklemesini (*intizar-ı vahy*) şart koşmamakla birlikte, bazı meselelerde vahiy beklemiş olmasının onun icthadına engel teşkil etmediğini ifade etmiştir.⁷⁶¹

⁷⁵⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386, 388-389; Mer'â, "el-İctihâd", s. 38. Üsmendî, Ebû Yûsuf'un *şer'iyatta* Hz. Peygamber'in icthadını caiz gördüğünü (bk. *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, s. 606), Kelvezânî ve İbn Emîri'l-Hâc ise onun nass olmayan meselelerde Hz. Peygamber'in icthadını kabul ettiğini (Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 416; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 394) kaydetmektedirler. Bu nispet için ayrıca bk. Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 7; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 143; Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 594; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 901; Sübkîler, *el-İbhâc*, III, 246; İbnü's-Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 533; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 730; Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedâi' fi usûli's-şerâi'*, II, 206; Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-Tahrîr*, III, 185.

⁷⁵⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386; İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 394; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 143; Bazı usûlcüler ise Ebû Yûsuf'un Haşr sûresinin ikinci ayetinden ("Ey akıl sahipleri! İbret alın") istidlalle bu sonuca vardığını söylemektedir (İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 730).

⁷⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 239-244.

⁷⁵⁹ Bu ifadelerden Cessâs'ın, Hz. Peygamber'in icthadının sadece kıyastan ibaret olduğu fikrini taşıdığı anlaşılmaktadır.

⁷⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 239.

⁷⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 244. Cessâs, Hz. Peygamber'in icthadında intizar-ı vahyin şart olmadığına, ezanın meşruiyeti esnasında vahiy beklemeksizin Bilal'e ezanı okumasını emretmesini delil getirir (III, 242).

Hanefî usûlcüler, Hz. Peygamber'in ictihadını tartışmadan önce Hz. Peygamber'in bilgi kaynağı meselesini tartışmış, sünnetin kaynağının sadece vahiy olmayıp, re'y, ictihad ve istidlalin de sünnetin kaynaklarından olduğunu ifade etmişlerdir. Sünnetin bir kısmının re'y ve ictihada dayanmasının caiz olduğu görüşünün Hanefî usûl kitaplarından günümüze ulaşan ilk fıkıh usûlü olan *el-Fusûl*'de geçmiş olması önemlidir.

Mâverâünnehir Hanefî usûlcülerinden olan, Bağdat'a gelerek eğitim alan ve Cessâs'ın eseri sayesinde Hanefî usûl geleneğini orta Asya'ya taşıyan el-Kâdî Ebû Zeyd **ed-Debûsî** (v. 430/1038),⁷⁶² şer'î hüccetler ve aklî hüccetler şeklinde iki genel bölüm halinde düzenlediği *Takvîmü'l-edille* adlı usûl eserinde bu konuyu şer'î hüccetler bölümünün beyan konusu içerisinde ("*Şer'u'r-Rasûl min tilkâi nefsihî bi'r-ra'y*" başlığı altında) işlemiştir.⁷⁶³

Debûsî hem aklî, hem şer'î açıdan Hz. Peygamber'in ictihadının caiz olduğu görüşünü dile getirmekle birlikte Cessâs'tan farklı olarak hemen meselenin başında Hz. Peygamber'in bir olay hakkında vahiyden ümidini kesmediği sürece ibtidâen kendi re'yiyle şer'î bir hüküm koyamayacağını ileri sürerek *intizâr-ı vahyi*⁷⁶⁴ şart koşmaktadır.⁷⁶⁵ Tıpkı müctehidin bir hükme varmadan önce Kur'ân ve sünnete başvurup, şayet orada bulamazsa re'y ve ictihada yönelmesi gibi, Hz. Peygamber'in de vahyi beklemek sûretiyle tertibe riâyet ettiğini söylemektedir.⁷⁶⁶

Debûsî, Hz. Peygamber'in savaş hukuku konularında kendi re'yiyle hüküm verdiği hususunda icmâ vâki olduğunu naklettikten sonra, bütün konularda vahiy geldiğine göre, her konuda ictihadın caiz olacağını söyleyerek, vahyin re'y kapısını kapatmak şöyle dursun bizâtihî re'yi desteklediğini ifade etmektedir. Ayrıca vahiyle ilgili alanın sınırlı, re'y

⁷⁶² Debûsî, klasik dönem Hanefilerin Horasan ve Mâverâünnehir usûlcülerinin ilkidir. Maveraünnehirde, Pezdevî ve Serahsî'yi de etkilemiş ve onlarla birlikte klasik Hanefî usûl geleneği teşekkülünü tamamlamıştır (bk. Bedir, *Fıkıh*, s. 54).

⁷⁶³ Debûsî, *Takvîm*, s. 249–252.

⁷⁶⁴ İntizâr-ı vahiy, Hz. Peygamber'in karşılaştığı bir olayda rey ve ictihadda bulunmadan önce kendisine vahyin gelmesini beklemesidir.

⁷⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 249.

⁷⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 252.

alanının ise daha geniş ve özgür bir saha olması dolayısıyla Hz. Peygamber'i dar alana hapsetmek sûretiyle bu özgürlükten mahrum etmenin caiz olmayacağını belirtmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in noksanlıktan korunmuş olması gerekirken, hata ihtimali sebebiyle re'yin noksan bir delil olduğu şeklinde ortaya çıkan problemin ise, Rasûlullah'ın hata üzere bırakılmayacağı formülüyle çözülebileceğini, bunun tıpkı, sahabenin onun huzurunda konuştuğunda onları reddetmemesi sûretiyle oluşan takriri sünnete benzediğini ve hükmen vahiy sayılacağını ileri sürmektedir. Öte yandan dindeki amacı (*i'lâ-yı kelimetullâh*) açısından bakıldığında harp işlerinin de dinin aslından sayıldığını, din ve ahkâmda re'yin ilimde en şerefli mertebe olduğunu söyler.⁷⁶⁷

Ebû'l-'Usr **el-Pezdevî** (v. 482/1089)⁷⁶⁸ ve onun metodunu takip eden usûlcüler, esas itibariyle vahyin zâhir ve bâtın olmak üzere, iki kısma ayrıldığını kabul etmişlerdir. Pezdevî, bunlardan birinci kısım olan *vahy-i zâhirin*:

1-Cibril'in lisanından Hz. Peygamber'in işitmesiyle sabit olan âyetler/Kur'ân;⁷⁶⁹

2-Cibril tarafından sözlü bir beyan olmaksızın Hz. Peygamber'in kalbine işaretle (*bi işâreti'l-melek*) sabit olan manalar;⁷⁷⁰

3-Hz. Peygamber'in kalbine doğan ilhâmlar olmak üzere, üç alt bölümden oluştuğunu belirtmiştir.⁷⁷¹

Hz. Peygamber'in nasların hükümleri üzerinde düşünmek sûretiyle re'y ictihadına dayalı olarak koyduğu hükümlerin, "*vahy-i bâtın*" olduğunu

⁷⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 251-252.

⁷⁶⁸ Pezdevî'nin usûlü klasik sonrası dönemde en etkin eser olmuş ve kendisinden sonra yazılan tüm çalışmaları konu kapsam ve tasnif açısından derinden etkilemiştir. Bedir, *Fıkıh*, s. 54.

⁷⁶⁹ Nahl, 16/102, Şuarâ, 26/193-195, Tekvîr, 81/19-21.

⁷⁷⁰ İbn Emir, *et-Takrîr*, III, 393.

⁷⁷¹ Nisâ sûresi 105. ayete atıfta bulunmaktadır.

ifade ederek, Hz. Peygamber'in vahyin onayından geçmiş olan ictihadını kapalı/bâtın vahiy olarak değerlendirmiş olmaktadır.⁷⁷²

Cessâs'ın görüşünü daha sistemli hale getiren Şemsüleimme **es-Serahsî** (v. 483/1090), Hz. Peygamber'in ictihadı meselesine, sünnet bahsi içerisinde, “*Hz. Peygamber'in şer'î hükümleri ortaya koyarken takip ettiği metot açısından sünnetin taksimi*” başlığı altında yer vermiş ve konuyu vahiy-sünnet ilişkisi açısından değerlendirmiştir.⁷⁷³

Serahsî, Hz. Peygamber'in şer'î hükümleri beyan ederken vahye dayandığını belirttikten sonra, öncelikle vahyi, *zâhir vahiy* (Kur'ân vahyi ve Cibrîl'in işaret yoluyla beyanları) ve *bâtın vahiy* (ilhâm olarak Hz. Peygamber'in kalbine ilkâ edilenler) şeklinde ikiye ayırmış, bu iki kısma ilaveten Rasûl-i Ekrem'in kendi re'y ve ictihadıyla hüküm istinbâtında bulunmasını “*şibh vahiy*” (vahiy benzeri hükümler) terimiyle ifade ederek, onun bu yolla ulaştığı hükümleri de vahiy kapsamına dâhil etmiş ve bunların vahiyyle sabit hükümler gibi kesin hüccet olduğunu belirtmiştir.⁷⁷⁴ Ona göre, Hz. Peygamber yanılmayacağı, yanılrsa bile hata üzerine bırakılmayacağı için kendi re'y ve ictihadıyla ulaştığı hükmün isabetli olacağı kesindir.⁷⁷⁵

Serahsî Hz. Peygamber'in ictihadını vahye benzeyen hükümler (*şibh vahiy*) başlığında ele alırken Pezdevî, vahy-i bâtın başlığı altında ele almıştır. İbn Emîri'l-Hâc (v. 879/1474), Serahsî ve Pezdevî'nin vahiy konusundaki taksimlerini değerlendirerek, Kıvâmüddin el-İtkânî'nin (v. 758/1357), kalbe ilham ile sabit olan vahyin, zâhir değil, bâtın olduğu gerekçesiyle, Serahsî'nin tasnifinin daha tercihe şayan olduğu görüşünü naklettikten sonra, bir diğer açıdan bakıldığında Pezdevî'nin taksiminin tercih edilebileceğini söyler. Şöyle ki, bâtın vahiy ile mansûs hükümler üzerinde akıl yürüterek hükme ulaşma (yani ictihad), zâhir vahiy ile

⁷⁷² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 383–386. Pezdevî'nin bu tasnifini tablo halinde görmek için bk. Tablo: XII.

⁷⁷³ Serahsî, *Usûl*, II, 90; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 728.

⁷⁷⁴ Bu taksimi tablo halinde görmek için bk. Tablo: XIII.

⁷⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 90-91; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 384; Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 433.

düşünmeye ihtiyaç duymaksızın (Kur'ân, kalbe mananın doğması ve ilham gibi vasıtalarla) doğrudan sonuca ulaşma kastedildiği varsayıldığında Pezdevî'nin taksiminin daha tercih edilebilir olduğunu söyler. Ayrıca İbn Emîri'l-Hâc, bu vahiy tasnifine göre, miraç gecesi vasıtasız konuşmayı zâhir vahye, Hz. Peygamber'in rüyalarını ise bâtın vahye eklemek gerektiğini belirtmektedir.⁷⁷⁶

Serahsî, Hz. Peygamber'in bazen vahiyle bazen re'ye başvurmak sûretiyle şer'î hükümleri beyan ettiğini ifade ettikten sonra, Debûsî'de olduğu gibi, intizâr-ı vahiy şart koştadır. Rasûlullah'ın ictihadla ilgili durumunu, su bulmayı ümid ettiği için teyemmümde acele etmemesi gereken yolcunun hâline benzeterek, vahiy alma imkânı olması münasebetiyle, Hz. Peygamber'in önce o konuda vahyin nüzûlünden ümit kesinceye kadar bekleyip, daha sonra re'y ve ictihadıyla amel ederek hükmü bildirdiğini söylemiştir. Bu bekleyişi, müevvel ya da hafî bir nass karşısında müctehidin teemmülü mesabesinde saymıştır.⁷⁷⁷

Serahsî, Hz. Peygamber'in bir hükmü ibtidâen koyarken, re'y ve ictihadıyla değil, ancak vahiy yoluyla koyabileceğini, ictihad yoluyla ancak daha önce vahiy tarafından ibtidâen konulmuş hükümlere benzerlerini katma şeklinde bir faaliyette bulunabileceğini belirtmiştir ki bundan maksat kıyastır.⁷⁷⁸

Eserlerini eşzamanlı yazmaları; her ikisinin olgunlaşma dönemi eseri olması; hocalarının aynı kişi (el-Halvânî (v. 448/1056)) olması ve Debûsî'nin *et-Takvîm*'ini kaynak olarak kullanmaları sebebiyle Pezdevî, bu konuyla alâkalı olarak yukarıda zikredilen vahiy konusundaki farklılık haricinde, Serahsî'den farklı bir kanaat belirtmemiştir. Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl*'ü, daha sistematik olmakla birlikte, daha çok Serahsî'deki bilgilerin özeti ve örneklerin fazla izah edilmeksizin telmih yoluyla zikredildiği

⁷⁷⁶ İbn Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 394.

⁷⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 91, 96.

⁷⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 92.

muhtasarı durumundadır.⁷⁷⁹ Ayrıca, Serahsî'nin ona göre çok fazla sayıda örnek sıraladığı ve onlara uzunca izahlar yaptığı bir tarafa, kullandıkları örneklerde bazı farklılıklar mevcuttur. Mesela Pezdevî, Serahsî'den farklı olarak, Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e hitaben “*vahiy gelmeyen konularda ben de sizler gibiyim*”⁷⁸⁰ sözünü onun ictihadına delil olarak nakletmektedir. Netice itibariyle Pezdevî, Serahsî gibi Hz. Peygamber'in ictihadını hem ahkâmda, hem dünya işlerinde kabul etmekte ve intizar-ı vahiy şart koşturmaktadır.⁷⁸¹

Orta Asya kökenli ve Şam Hâtuniye Medresesinde müderrislik görevinde bulunmuş olan Ömer **el-Habbâzî**⁷⁸² (v. 691/1292) *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh* adlı çalışmasında Serahsî ve Pezdevî'den farklı bir şey söylememiş, sadece meseleyi ihtisar etmekle yetinmiştir. Bu konudaki alıntı ve ihtisarı Serahsî'nin cümlelerini çağrıştırmaktadır.

Pezdevî'nin metninin en çok bilinen ve en geniş şerhi, kendisinden önceki Hanefî ve diğer mezhep usûl birikiminden yararlanan **Abdülaziz el-Buhârî**'nin (v. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr*'ıdır.⁷⁸³ Abdülaziz Buhârî, konumuzla alâkalı bölümünde Serahsî'den uzun alıntılar yapmaktadır ki bu, Pezdevî'nin muhtasar metninin anlaşılmasında Serahsî'nin tafsilatlı usûlünün önemini göstermektedir. Pezdevî'nin usûlü gibi sistemli bir eser üzerine yazdığı şerhinde konuya gerekli izahları yapan Buhârî, daha çok sonraki dönem usûlcülerde belirginleşen, Hz. Peygamber'in ictihadını kabul

⁷⁷⁹ Serahsî ve Pezdevî, Debûsî'nin sözlerini satır satır izleyerek tenkide tâbî tutmuşlar, Serahsî bazı hocalarımız (*ba'zu meşâyihinâ*) ifadesiyle genellikle Debûsî'yi kasdetmekte, bazı durumlarda misalleri ve ifadeleri aynen nakletmektedir. Aralarında sıkı bir ilişki olması ve Serahsî'nin eseri daha geniş olduğu için Pezdevî'nin eserindeki kapalı noktalara ışık tutması bakımından Pezdevî'nin kendisinden sonraki döneme etkisini Serahsî ile birlikte düşünmekte yarar vardır. Etkileşim için bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 18-19.

⁷⁸⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, XX, nr. 124; Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, I, 429, nr. 836.

⁷⁸¹ Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*, III, 383-396.

⁷⁸² Habbâzî, Celâlüddîn, *el-Muğnî fî usûli'l-fıkh*, Mekke 1403. Habbâzî, Serahsî ve Pezdevî'nin usûllerinin bir özetini çıkararak onu yüksek öğrenim öğrencilerinin kullanacağı bir hale sokmuştur. Daha çok Serahsî'nin metninden özetleme yapmaktadır. Ahsîketî'nin talebesidir (bk. Bedir, *Fıkıh*, s. 228).

⁷⁸³ Klasik sonrası dönemde ayrıca Pezdevî'nin metni ve ondan üretilmiş muhtasarlara üzerine yazılmış ayrıntılı uzun şerhler mevcuttur. Bu şerhler âlimlerin entellektüel birikimlerini geniş bir biçimde gösterme imkânı buldukları ayrıntılı çalışmalar olup muhtemelen olgunluk dönemi eserleri olarak temayüz ederler. Eserin amacı hem genel Sünnî çerçevenin hem de Hanefî geleneğinin tatmin edilmesidir. Bedir, *Fıkıh*, s. 246.

eden veya etmeyen kişi veya mezhep isimlerini saymaktadır. Daha önce de geçtiği üzere, klasik dönem Hanefî usûllerinde sadece varlığına atflar yapılan ekol ve mezhepler, klasik sonrası dönemde daha açık olarak teker teker isimleri zikredilmek sûretiyle ayrıntılı hale gelmiştir.⁷⁸⁴

Kendinden önceki Hanefî usûl birikimini değerlendirmeye tâbî tutan Buhârî, kendi ashabının ekserisinin intizar-ı vahyi şart koştuğunu nakletmektedir.⁷⁸⁵ Vahyi bekleme müddeti meselesindeki görüşleri verdikten sonra her olayın kendine göre bir bekleme süresi olabileceğini belirten Buhârî, bu konuda önemli olanın gayeyi yerine getirecek hükmün zamanının geçmemesi olduğunu söylemekle birlikte, “*el-Mîzân*” müellifi Semerkandî’den⁷⁸⁶ (v. 539/1144) şunu nakleder: “*Vahyin inme ümidi olduğu müddetçe onu beklemenin şart koşulması görüşü güzel olmakla birlikte cumhurun görüşü daha doğrudur*”.⁷⁸⁷

Ayrıca Buhârî, konu hakkındaki gerek aklî, gerek naklî delilleri izah ederek, itirazlara cevaplar vermekte, Pezdevî’nin metnindeki bazı müstensih hataları ve ziyadelerini düzeltmek sûretiyle kritik etmektedir. Gerek Serahsî’nin, gerek Pezdevî’nin vahiy taksimlerini nakletmekle birlikte, kendisi bir tercihte bulunmamaktadır.⁷⁸⁸

Hanefî bir muhitte yetiştikten sonra Şafiî mezhebine geçen ve daha sonra selef yolunu seçen **es-Sem‘ânî**⁷⁸⁹ (v. 489/1096), daha çok Debûsî’nin

⁷⁸⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 386.

⁷⁸⁵ Buradan anlaşıldığına göre Hanefîlerden bunu ön şart olarak ileri sürmeyenler de vardı.

⁷⁸⁶ Semerkandî, *Cessâs ve Ebü’l-Yüsr* (v. 493/1100) çizgisindedir. Yazılarının odak noktası Mu‘tezile karşıtı tavidir. Ebü’l-Yüsr ve Semerkandî, Mâtürîdî’yi eksene alıp Hanefîlerin Mu‘tezile’den ayrıştırılmasına çabalamışlardır (bk. Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 17; Bedir, *Fıkıh*, s. 200).

⁷⁸⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 396. Buradan hareketle Ahmed Semerkandî’nin intizar-ı vahyi şart koşmadığı söylenebilir.

⁷⁸⁸ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 394.

⁷⁸⁹ *Kavâtu’l-edille* sahibi Sem‘ânî, Merv şehrinin ileri gelen Hanefî ailelerinden birine mensup olduğu için küçük yaştan itibaren Hanefî geleneğine göre eğitim almıştır. Babası Mervezî’nin ölümünden sonra Bağdat’a gitmiş, orada ünlü Şafiî âlimi Şîrâzî ve İbn Sabbâğ’la teşrik-i mesaisinden sonra Şafiî mezhebine geçmiştir. Eserine Debûsî’nin *Takvîmu’l-edille*’sinden esinlenerek *Kavâtu’l-edille* ismini veren Sem‘ânî, bu kitabı tamamen Debûsî’nin görüşlerine reddiye ve ona tepki olarak yazmıştır. Debûsî’nin şahsında kendi Hanefî geçmişiyle hesaplaşmıştır. Şafiî mezhebinin hadis taraftarları (ehl-i hadis) grubu içerisinde yer aldığı düşünmektedir. İlginç bir nakilci-mezc örneği verdiği kitabında birçok eserden nakillerde bulunmuştur. Kelamcılarını tenkit ederek selef yolunu seçtiğini ifade etmesi eserindeki tavrını belirler. Ayrıntı için bk. Bedir, *Fıkıh*, s. 188-189.

görüşlerine reddiye ve ona tepki olarak yazdığı “*Kavâtu‘u‘l-edille*” adlı eserinde, Allah’ın, bir kuluna ancak doğruyu hükmedeceğini bildiği için, kendi adına hüküm koyma yetkisi vermesi (*tefvîz*) açısından meseleye değinmekte ve Hz. Peygamber için *tefvîz*in mümkün olduğu görüşünü tercih etmektedir. Bu konuda asıl sorunun ibtidâen hüküm koyma meselesi olduğunu belirtmekle birlikte, kendisi bu konuda bir tercihte bulunmamaktadır. *Tefvîz* meselesi üzerinde daha çok mütekellim usûlcüler tarafından durulduğu, fukaha metodu usûlcülerinin bu konuya değinmedikleri tespitinde bulunduktan sonra bu meselenin sonuç itibariyle fazla fayda sağlamayan bir mesele olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁹⁰

Bezlü‘n-nazar fi‘l-usûl adlı eserinde *Mu‘temed*’den çok etkilenecek Mu‘tezilî yaklaşıma yakın duran ve ne klasik Hanefî usûl yaklaşımını benimseyen ne de Mâtürîdî usûl yaklaşımını esas alan anlayışı sebebiyle olsa gerek Alâüddîn **el-Üsmendî**⁷⁹¹ (v. 552/1157), mezhepte muhtar görüşün Hz. Peygamber’in kıyasla amel etmesinin cevazı olduğunu nakletmekle birlikte, gerçekte O’nun kıyasla amel edip etmediği konusunda kesin bir şey söylenemeyeceğini ifade ederek tevakkuf görüşüne meyletmiştir.⁷⁹²

Klasik dönem sonrası Hanefî usûl eserleri genellikle Pezdevî’nin metninin yeniden üretilmesi yoluyla elde edilen ders kitabı niteliğinde *muhtasar* metinler olarak ortaya çıkmıştır. Bu tarz eserler, yazarları

⁷⁹⁰ Sem‘ânî, *Kavâtu‘u‘l-edille*, II, 337-339.

⁷⁹¹ Üsmendî, kendi zamanında Hanefî mezhebinin ileri gelenlerindendi. Hicrî 488’de Semerkand’da doğmuş, 552’de Buhârâ’da vefat etmiştir. Üsmendî, *Bezlü‘n-nazar fi‘l-usûl* adlı eserinin tertibinde ve görüşlerinde Basrî’nin *el-Mu‘temed*’ini örnek almış; hatta bir kısım meselelerde ufak değişikliklerle *el-Mu‘temed*’deki metni aynen aktarmıştır. Ancak Üsmendî, Hanefî fıkıh ve Sünnî kelam anlayışına aykırı gördüğü konuları çıkarmış ve kendi tercihlerini eklemiştir. *Bezlü‘n-nazar* adlı çalışması altıncı yüzyılda orta Asyada kalamcı usûl yazarlarının Semerkandlılardan ibaret olmadığını gösteren ilginç bir örnektir. Üsmendî ne klasik Hanefî usûl yaklaşımını benimser ne de Mâtürîdî usûl yaklaşımını esas alır. *el-Mu‘temed*’i kaynak olarak kullanması, dolaylı olarak Mu‘tezilî yaklaşımdan etkilenmiş olabileceğini göstermektedir (Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, s. 60; Bedir, *Fıkıh*, s. 203; Başoğlu, *İllet Tartışmaları*, s. 17).

⁷⁹² Üsmendî, *Bezlü‘n-nazar fi‘l-usûl*, s. 606.

tarafından orijinal metnin ne şerhi ne de muhtasarı olarak görülür. Ama yine de Pezdevî'nin özeti izlenimi verirler.⁷⁹³

Klasik dönem sonrasında en etkili Hanefî fıkıh usûlü metni, Ebû'l-Berekât **en-Neseî**'nin (v. 710/1310) *el-Menâr*'ı olmuştur. Neseî, klasik Hanefî usûl geleneğine uyarak Hz. Peygamber'in ictihadı meselesini sünnet bahsi içerisinde, vahiy eksenli olarak ele almış olup, meselenin özünü çok veciz ve formülatif ifadelerle ortaya koymuştur.⁷⁹⁴ Vahiy taksimatı konusunda Pezdevî'nin taksimini benimseyen bu muhtasar metin üzerine yapılan çalışmalarda aynı sistem görülmektedir.⁷⁹⁵

Ayrıca Neseî'nin hocası, Ömer **el-Ahsîketî**'nin (v. 644/1246) *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb* adlı eserinin, klasik dönem sonrası Hanefî usûl anlayışına *el-Menâr* kadar olmasa da, büyük katkısı olmuştur. Neseî, hocası Ahsîketî'nin bu eserine kısa bir şerh yazmıştır.⁷⁹⁶ Klasik dönem sonrası fıkıh teorisini özetleyen *el-Muğnî*, *el-Menâr*, *el-Müntehab* ve *et-Tenkîh* gibi usûl eserlerinin genellikle konular hakkında mezhepte oluşmuş genel kanaati yansıtmakta oldukları ve fazlaca tahlil ve tenkit içermedikleri görülmektedir.

İbnü's-Sââtî'nin⁷⁹⁷ (v. 694/1294) *Bedî'u'n-nizâm el-câmi' beyne kitâbeyi'l-Pezdevî ve'l-İhkâm*'ı ile **İbnü'l-Hümâm**'in⁷⁹⁸ (v. 861/1456) *et-*

⁷⁹³ Klasik sonrası fıkıh teorisinin Pezdevî'de olgunlaşmış şeklini özetleyen *el-Müntehab*, *el-Menâr*, *el-Muğnî* ve *et-Tenkîh* gibi çok etkili olmuş usûller, genellikle konuları tartışmayıp, onun yerine yüzyıllardır tartışılmış ve bir sonuca varılmış kabulleri anlatırlar. Çoğunlukla ders kitabı niteliğinde yazıldıkları için, konuya aşına olan okuyuculara onu en veciz bir biçimde anlatmayı amaçladıkları görülür. Meselelerin tartışılmasını daha çok bu eserler üzerine yazılan şerh ve haşiyelerde görmek mümkündür. Fakat onlar da klasik dönem usûllerindeki kadar derinlemesine izahlardan daha ziyade asırlarca oluşmuş sistemin delillerinin zikri ve izahını içermektedir. Bedir, *Fıkıh*, s. 222-227.

⁷⁹⁴ Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 898-905.

⁷⁹⁵ Neseî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 163-170; Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 898-905; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 728-732; Molla Ahmed Civen, *Nürü'l-envâr* II, 163-170.

⁷⁹⁶ Ahsîketî, *el-Müntehab*, s. 680-683. Ayrıca bu esere, muasır araştırmacılardan Dr. Veliyyüddîn Ferfûr, M. Sâlih, *el-Müzheb fî usûli'l-Mezheb ale'l-Müntehab* adıyla sistematik bir şerh yazmıştır.

⁷⁹⁷ Saymerî'den sonra yedinci asra kadar Bağdat'ta fıkıh usûlü eseri kaleme alan başka bir Bağdatlı Hanefî âlimi bilinmemektedir. Yaklaşık iki buçuk asır sonra, Bağdat Mustansiriyye medresesi müderrisi İbnü's-Sââtî, Pezdevî'nin *Kenzü'l-vusûl*'ü ile Âmidî'nin *el-İhkâm*'ının karşılaştırılması yoluyla *Bedî'un-nizâm* adlı bir usûl kaleme almıştır. Ancak eserinde Âmidî'nin sistematikliğini esas almış ve kelami öncüller açısından da Eş'arî yaklaşımını benimsemiştir.

⁷⁹⁸ Bu metotla yazılan bir diğer eser İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'idir. Şâfiî ve Hanefî usûl geleneklerini birleştirmeye gayret gösteren İbnü'l-Hümâm kelim açısından Mâturîdî olmakla

Tahrîr fî usûli'l-fikh el-câmi' beyne ıstılâhayi'l-Hanefiyye ve's-Şâfi'iyye adlı eserleri gibi, klasik sonrası dönemde daha geç tarihlerde Pezdevî'nin metninin veya daha sonra ortaya çıkmış muhtasarların, bir başka mezhebe mensup klasik metinle birlikte okunmasıyla elde edilen ve adına memzûc/eklektik usûl yöntemi denilen bir yöntemle göre yazılmış metinlerde ise konumuz açısından tasnif farklılığı görülmektedir. Klasik ve sonrası Hanefî usûl-i fikh anlayışında Hz. Peygamber'in icthadı meselesi sünnet bahsine bağlı olarak, ona ek konular arasında vahiy ekseni işlenmekteydi. Ancak memzûc metotla yazılmış eserler birçok konuda olduğu gibi, bu meselede de karşılaştırma yaptıkları mütekellimîn metoduna göre yazılmış eserlerin etkisinde kalarak onların tasniflerini esas almışlar ve konuyu genel manada icthad bahsi içerisinde işlemişlerdir. Bununla birlikte karşılaştırmalı ve uzlaştırıcı olması münasebetiyle bu tür eserler muhtasar şerhlerine nazaran daha derinlemesine tahliller içermektedir.⁷⁹⁹ Her ne kadar konuyu sistem açısından icthad konusuna taşımış olsalar dahî mesela, İbnü'l-Hümâm'ın eserinde genel olarak Hanefî usûlcülerin görüşlerinin müdafaa edildiği ve tercih edildiği görülmektedir. Ayrıca onun üzerine yapılan şerh çalışmaları bu konuda çok zengin bir tartışma sahası sunmaktadır.

Bütün bunlarla beraber klasik sonrası geç dönemde yazılmasına rağmen, Eş'arîlere karşı açık bir tavır içinde olmaları ve Hanefî olmayan usûl edebiyatından fazlaca etkilenmiş olmamaları sebebiyle klasik teoriyi aynen muhafaza etmiş bulunan bazı çalışmalar ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında **Sadruşşerîa** Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî'nin (v. 747/1346) *et-Tenkîh*'i ile onun şerhi *et-Tavzîh fî hall-i gavâmizi't-Tenkîh*'i; ayrıca *et-Tavzîh*'in Teftâzânî (v. 792/1390) tarafından yapılan *et-Telvîh fî keşfi*

birlikte zaman zaman Eş'ariyye ve Mu'tezileye hak verdiği kaydedilmiştir. Usûldeki bu uzlaştırma çabası genellikle Hanefilerin aleyhine sonuçlar vermiştir (Bedir, *Fıkıh*, s. 251-252).

⁷⁹⁹ Burada, Hanefî ve Şâfiî-mütekellim metoduyla yazılmış iki usûlün karşılaştırılması şeklinde olmasa da, kendi zamanı öncesi usûlleri tetkike tâbî tutarak derinlemesine tahliller içeren son devir Hanefî usûl kitapları da mevcuttur: İbn Abdüşşekûr'un *Müsellemü's-subût* adlı eseri ile onun şerhi olan Bahrululûm el-Leknevî'nin *Fevâtihu'r-rahâmût* adlı eseri buna örnek olarak zikredilebilir. Özellikle şerhte Leknevî, Hz. Peygamber'in icthadı konusunu, genel icthad konusu içerisinde değerlendirirken klasik dönem Hanefî usûllerindeki vahiy taksimine de burada yer vererek konuyu etraflıca izah etmektedir (bk. el-Leknevî, *Fevâtih*, II, 602-612).

hakâiki't-Tenkîh adlı şerhi sayılabilir. Bu eserler Hz. Peygamber'in ictihadı meselesini klasik Hanefî usûllerinde olduğu gibi, sünnet bahsi içerisinde ele almışlar ve tasnif açısından olduğu gibi, içerik açısından da Pezdevî'nin usûlüne tâbî olmuşlardır.

Sadruşşerîa (v. 747/1346), Pezdevî'nin vahiy sistemini benimseyip izah ettikten sonra Hz. Peygamber'in hata edip etmeyeceği meselesine değinmektedir. *Vahy-i zâhir* (Kur'ân, kalbe ilkâ ve ilhâm) açısından bakıldığında gerek ilk baştan (*ibtidâen*) hüküm koyarken, gerek sonuç açısından (*bekâen*) Hz. Peygamber'in asla hata üzere bırakılmasının söz konusu olamayacağını; ancak *vahy-i bâtin* olan ictihadında ilk baştan (*ibtidâen*) hata ihtimali taşımakla beraber, hata üzere bırakılmayacağı için sonuç itibariyle (*bekâen*) hatasının olmayacağını ifade eder. Hz. Peygamber'in, öncelikle vahiy beklemek (*intizâr-ı vahy*) ile yükümlü olduğu, bu müddetinin bitiminden sonra ise kendi re'yiyle amel etmekle vazifeli olduğu görüşünü tercih eden Sadruşşerîa, meseleyi Pezdevî'ye de atıfta bulunarak örnekleriyle açıklar.⁸⁰⁰

Teftâzânî (v. 792/1390), Hz. Peygamber'in sadece vahye bağlı olup, ictihadla amel edemeyeceği görüşünde olanları tenkit ederek, beş delil ile Hz. Peygamber'in ictihadını ispatlama yoluna gitmektedir. Bunlar, Kur'ân'daki kıyas emrinin umûmu gereğince⁸⁰¹ Hz. Peygamber'in ictihadının vacip olduğu; Kur'ân'da bazı peygamberlerin, ictihadla amel ettiklerine dair delillerin varlığı; Hz. Peygamber'den bizzat ictihadla verdiği hükümlerin nakledilmesi ve de hükümlerin illetlerini en iyi bilen Rasûlullah olduğu konusundaki kesinliktir. Teftâzânî, nass olmayan konularda sahabenin re'yiyle amel etmesi caizken, Hz. Peygamber'in onlardan daha güçlü olan kendi re'yiyle amel etmesinin evleviyetle caiz olacağını söyler. Hz. Peygamber'in bazı durumlarda hüküm vermeyip vahiy beklediği gerekçesiyle onun ictihadını tümüyle reddedenlere, bir müddet

⁸⁰⁰ Sadruşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*, s. 290-294.

⁸⁰¹ Haşr (59), 2.

vahiy beklemesinde bir sakınca olmadığını; ancak bekledikten sonra icthad edebileceğini vurgulayarak cevap vermiştir.⁸⁰²

Klasik dönem sonrasında Osmanlı muhitinde fıkıh usûlü alanında etkili bazı müstakil telif çalışmaları yapılmıştır. Mesela **Molla Fenârî**'nin (v. 834/1431) *Füsûlü'l-bedâi' fî usûli's-Şerâi'*inde ve **Molla Hüsrev**'in *Mirkât* ve şerhi *Mir'ât*'ında, klasik dönem Hanefî usûlü takip edilerek, Hz. Peygamberin icthadı konusu, sünnet bahsinde, derinlemesine tahlillere ve tartışmalara girilmeksizin nakledilmiştir.⁸⁰³

Netice itibariyle Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber'in icthadını ve dini konularda kendi re'yiyle hüküm verebileceğini kabul etmişler ancak, bazı istisnalar olmakla birlikte genel itibariyle intizar-ı vahyi şart koşmuşlardır. Kimi Hanefîler Hz. Peygamber'in icthadla memur olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Hz. Peygamber'in icthadının vahiy kavramı içerisinde değerlendirilmesi, her ne kadar bu icthadların, Hz. Peygamber'in vefatı ile vahyin onayından geçtiği ve hatalı olmadıklarının kesinleştiği anlamında olsa bile, kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü vahiy, başlı başına özelliği olan bir hadisedir. Hz. Peygamber'in gerek Kur'ân'daki asıllara dayalı, gerek maslahat veya örfe dayalı unsurları kullanarak ortaya koyduğu hükümlerin çoğunluğu lâzımî teşrî' ifade etmeyen, cüz'î maslahatları içeren uygulamalar oluşturmaktadır. Dolayısıyla bunları vahiy kapsamına aldığımız takdirde tüm zamanlar için bağlayıcı teşrî'ler olarak kabul edildiği anlamı çıkar ki, bu Hz. Peygamber'in icthadlarının sınırlı bir kısmı için söz konusu olabilir.

2- Şâfiî Usûlcüler

Fıkıh usûlü eserlerinde **İmâm Şâfiî**'nin (v. 204/820) ahkâm-ı şer'iyede Hz. Peygamber'in icthada dayalı hüküm vermesini kabul ettiği

⁸⁰² Tefâtânî, *Şerhu't-Telvîh*, II, 35.

⁸⁰³ Molla Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi'*, II, 206; Molla Hüsrev, *Mir'ât*, s. 223-226.

nakledilmiştir.⁸⁰⁴ Ancak bazı usûl eserlerinde onun Hz. Peygamber'in ictihadı konusunda tevakkuf ettiği de rivâyet edilmektedir. Özellikle Şâfiî'nin usûl eseri *er-Risâle*'ye şerh yazan İmam Eş'arî'nin (v. 324/936) önde gelen talebelerinden Ebû Abdillâh Hameveyh es-Sayrafi'nin, Şâfiî'nin bu konuda tevakkuf görüşünde olduğunu söylediği nakledilmektedir.⁸⁰⁵

Konuyla ilgili olarak, Şâfiî, *er-Risâle*'de bir kısım bilginlerin, Ra'd sûresi 39. (ve Yûnus sûresi 15.) âyetten, Kur'ân'da hükmü bildirilmemiş olan konularda Allah'ın Hz. Peygamber'e kendiliğinden hüküm koyma yetkisi verdiği dair bir delalet çıkardıklarını nakleder. Ancak kendisi bu delalet hakkında doğrudan bir yorumda bulunmamaktadır.⁸⁰⁶

Mâverdî (v. 450/1058), Şâfiî'nin baskın görüşünün Hz. Peygamber'in ve diğer peygamberlerin ictihad edebileceği şeklinde olduğunu; Râzî (v. 606/1209), Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in hükümlerin içerisinde ictihadından sâdır olanlarının var olduğunu söylediğini; Âmidî (v. 631/1233), Şâfiî'nin kesin olmayan bir şekilde Hz. Peygamber'in ictihadına cevaz verdiği; İsnævî (v. 772/1370), İmâm Şâfiî'nin cevaz görüşünde olduğunu nakledildiğini;⁸⁰⁷ Bennânî (v. 1198/1784), Hâşiye'sinde Vâhidî'nin *el-Basit*'inden naklen, Şâfiî'nin cevaz görüşünde olduğunu kaydetmektedirler.⁸⁰⁸

Burada dikkati çeken önemli bir husus, hicrî beşinci asrın ilk yarısında yaşamış bir bilgin olarak Mâverdî'nin konu hakkında teferruatlı bilgiler

⁸⁰⁴ Şâfiî'nin konu hakkındaki görüşü ile ilgili isnatlar için bk. Üsmendî, *Bezlü'n-nazar*, s. 606. Usûllerde İmam Şâfiî'nin Hz. Peygamber'in ictihadına cevaz verdiği nakledenler arasında şunlar sayılabilir: Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 500; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 7; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 143; Sübkîler, *el-İbhâc*, III, 246; İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 1027; Bennânî, Abdurrahman b. Câdillâh, *Hâşiyetü'l-Bennânî 'alâ şerhi Cem'i'l-cevâmi'*, II, 387. Ayrıca Hanefî usûl eserlerinde de cevaz verenler arasında Şâfiî'nin ismi geçmektedir. Meselâ bk. Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386; İbn Emîr, *et-Takrîr*, III, 394; Emîr Pâdişah, *Teyyîr*, III, 385; Molla Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi'*, II, 206; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, 730; el-Kâkî, *Câmi'u'l-esrâr*, III, 901.

⁸⁰⁵ Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 215; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 732. Şevkânî, Sayrafi'nin *Şerhu'r-Risâle*'de, konu hakkındaki görüşleri nakledip, herhangi birini tercih etmemesi sebebiyle Şâfiî'nin görüşünü de tevakkuf olarak verdiği nakletmektedir.

⁸⁰⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 84. Değerlendirme için bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl* (Muhakkık Şaban Muhammed İsmail'in notu), II, 732.

⁸⁰⁷ İsnævî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 1027.

⁸⁰⁸ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 500; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 7; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 143; Bennânî, *Hâşiyetü'l-Bennânî*, II, 387.

verdiği halde, üçüncü bir görüş olarak tevakkuftan hiç bahsetmemesidir. Muhtemeldir ki, tevakkuf görüşü onun zamanında meşhur olmamıştı veya Mâverdî bu görüşe itibar etmedi.

Kelvezânî (v. 510/1116), Şâfiî'nin *er-Risâle*'de, Allah'ın, Hz. Peygamber'e ictihadında dâimâ doğruya isabet edeceği şeklinde bir bilgiyi vermesinin mümkün olduğunu, kesin olmayan bir şekilde söylediğinin nakledildiğini, ancak Şâfiî'nin ashabından bazı muhakkik usûlcülerin bunu inkâr ettiklerini ve Şâfiî'nin bu görüşünü "Allah'ın kesin doğruya isabet edeceğini bildiği hususlarda ancak Hz. Peygamber'e ictihad yetkisini vereceği" şeklinde tevil ettiklerini söylemektedir.⁸⁰⁹ Sem'ânî (v. 489/1096) ise, Şâfiî'nin, hükmün *tefvîzinin* diğer müctehidler için değil, sadece Hz. Peygamber için caiz gördüğünü söylemekte; fakat bunu Şâfiî'nin hangi ibaresinden çıkardığını zikretmemektedir.⁸¹⁰ *er-Risâle*'de bu konuda açık bir ibare geçmemekle birlikte Basrî (v. 436/1044), Kelvezânî'nin naklettiği ibarenin aynısını ondan önce *er-Risâle*'den naklederek Şâfiî'nin bu görüşte olduğunu belirtmiştir.⁸¹¹

Sünnet konusunda olduğu gibi Şâfiî, eserlerinde konu hakkındaki yaygın görüşleri zikretmekte; ancak kendisi bir tercihte bulunmamaktadır. Bu konuda el-Basrî ve Kelvezânî'nin nispet ettikleri ibareler *er-Risâle*'nin elimizdeki baskılarında mevcut değildir. Kanaatimizce Şâfiî'nin görüşü özellikle Hz. Peygamber'in ictihadının vukuunda tevakkuf etmek şeklindeydi. Eğer ondan bu konuda sarıh bir bilgi gelseydi mutlaka sonraki usûlcüler bunu nakleder ve tereddütsüz vukuunu kabul ederlerdi. Şâfiî usûlcülerin tereddütlerinin en büyük sebeplerinden biri, Şâfiî'nin sarıh beyanının olmayışıdır. *er-Risâle* şarihi Sayrafi'nin nakli ve de teşekkül dönemi Şâfiî usûlünün önde gelen üç temsilcisi Bâkılânî (v. 403/1013), Cüveynî (v. 478/1085) ve Gazzâlî'nin (v. 505/1111) de Hz. Peygamber'in

⁸⁰⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 375.

⁸¹⁰ Sem'ânî, *Kavâtu*, II, 337-338; Kelvezânî, *et-Temhîd* (muhakkıkın notu), IV, 375.

⁸¹¹ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 329.

ictihadı konusunda tevakkuf görüşünü tercih etmeleri bu ihtimali güçlendirmektedir.

Ebû Bekir **el-Bâkılânî**'nin (v. 403/1013), kıyası men eden herkesin Hz. Peygamber'in ictihadla amelini de muhal gördüğünü söylediği nakledilir.⁸¹² Bâkılânî, hitâb merkezli usûl anlayışı içerisinde, Hz. Peygamber'in davranışlarının biri Ku'ân ve sünnetin mücmelini beyan, diğeri ise ibtidâen hüküm vazetme olmak üzere iki çeşidinden bahsetmekte, Hz. Peygamber'in fiillerinin beyan çerçevesine girdiklerinde, doğrudan *hitâb* konumuna yükselmekte olduklarını belirtmektedir.⁸¹³

Bâkılânî, Allah'ın ve peygamberinin hitaptaki muradını bilme metodunu izah ederken, Allah'ın insanlara hitabını ya peygamberleri vasıtasıyla doğrudan vahiy göndererek ya da varlığına delil olacak kevnî âyetleri düşünerek nazar ve istidlal yolunu öğretmek sûretiyle bildirdiğini ifade etmektedir. Hz. Peygamber'in hitabındaki muradını anlamının yolunun ise, biri farklı anlamlar taşımayan herkesin bilebileceği naslarla, diğeri ise manası ve maksadı ancak aklın delaleti ile anlaşılabilir olan mücmel, müteşabih vb. konuları beyan sûretiyle, iki metotla elde edileceğini söyler.⁸¹⁴

Bâkılânî, gerek nutuk, gerek mefhum bakımından şer'î ahkâmın Kur'ân ve sünnete dayanmakla ve hem Kur'ân'da, hem sünnette kendisine dayanılması ve kendisinden hüküm istinbât edilmesi zarurî birtakım kesin bilgiler bulunabilmekle birlikte, Kur'ân'ın birçok açıdan sünnete öncelenmesi gerektiğini ifade eder. Hz. Peygamber'in ahkâmı beyan ederken vârit olan sözleri yanında yine beyan mesabesinde olan davranışlarının ikinci derece kaynak olduğunu söylemektedir.⁸¹⁵

Ayrıca Bâkılânî, Hz. Peygamber'den sâdır olan her emir ve fiilin daima vacip derecesinde bağlayıcı hükümler taşımadığını, Ber'fe'ye

⁸¹² Râzî, *el-Mahsûl* (Muhakkık Tâhâ Câbir 'Âlvânî'nin notu), VI, 14.

⁸¹³ Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, I, 310.

⁸¹⁴ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 429-436.

⁸¹⁵ Bâkılânî, *et-Takrîb*, I, 312.

arabulucu vasfıyla söylediği kocasına geri dönme emri⁸¹⁶ gibi örnekler üzerinden ortaya koyar.⁸¹⁷ Yine Bâkılânî, Hz. Peygamber'in kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların hepsinin ümmet için bağlayıcı genel hükümler içermediğini, bir kısmının sadece soran kişiyle sınırlı hükümler içerdiğini söylemektedir.⁸¹⁸

Zerkeşî (v. 794/1392), Bâkılânî'nin hem Hz. Peygamber, hem diğer peygamberler için ictihada dayalı hüküm vermenin caiz olduğu görüşünde olup, Şâfiî'nin *er-Risâle*'de bunu îmâ ettiğini söylediğini nakleder.⁸¹⁹ Fıkıh usûlü eserlerinde Şâfiî hakkında olduğu gibi Bâkılânî için de Hz. Peygamber'in ictheadına cevaz verdiği; ancak vukuu konusunda tevakkuf görüşünde olduğu nakledilmektedir.⁸²⁰

Henüz beşinci asrın ilk yarısında sünnet konusunda çok yönlü ve sistematik bir taksim var olduğunu göstermesi ve içinde Hz. Peygamber'in ictheadı konusunu da barındırması bakımından Ebû'l-Hasan **el-Mâverdî**'nin (v. 450/1058) konuya yaklaşımına değinmek yerinde olacaktır.⁸²¹ Müstakil bir usûl-i fıkıh eseri bize ulaşmayan ve "*Edebü'l-kâdî*" adlı eserindeki görüşleri, birçok açıdan diğer usûlcülerden farklılık arz eden Mâverdî, sünnetin tasnifi meselesinde olduğu gibi, Hz. Peygamber'in ictheadı meselesinde de Şâfiî-mütekellim usûlcülerden ayrılmaktadır. Öncelikle o, Hz. Peygamber'in ictheadının caiz ve vâki olduğunu söyleyerek tevakkuf görüşünü tercih etmemekte; hatta o görüşten hiç bahsetmemektedir.⁸²²

Mâverdî, Hz. Peygamber'in li'ân, teyze ve halanın mirası gibi meselelerde vahyi beklediği konusundaki rivâyetleri ise, nassın inip inmeyeceğinden emin olmak için bir müddet bekleyebileceği, inme ihtimali varsa icthead etmeyeceği; ancak vahyin gecikmesi durumunda icthead

⁸¹⁶ Dârimî, "Talâk", 15; Buhârî, "Talâk", 16; Ebû Dâvûd, "Talâk", 19.

⁸¹⁷ Bâkılânî, *et-Takrîb*, II, 64-71.

⁸¹⁸ Bâkılânî, *et-Takrîb*, III, 101-111.

⁸¹⁹ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 215.

⁸²⁰ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 216.

⁸²¹ Sünnetin, usûlcüler tarafından yapılan tasnifleri içerisinde en detaylı ve sistemli tasniflerden biri olan Mâverdî'nin taksimini ve tablo şeklini görmek için bk. Ek: II.

⁸²² Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 498-505.

edebileceği şeklinde yorumlar.⁸²³ Bu ifadelerden Mâverdî'nin Hz. Peygamber'in ictihad etmeden önce vahyi beklediği (*intizar-ı vahy*) görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır.

Mâverdî, ahkâmda Hz. Peygamber'in ictihâdının muteber olduğu kanaatini ifade eder. Ancak Mâverdî'ye göre Hz. Peygamber'in, namazda konuşmanın nehyedilmesi ve aynı nikâh altında bir kadınla teyzesini beraber bulundurmanın nehyi⁸²⁴ gibi, ümmetine ortak olduğu (kulların hakkını içeren) konularda Allah'ın emir ve vahyini almadan kendi re'yiyle hüküm vermesi caiz değildir. Namazda konuşmanın nehyi konusunda Hz. Peygamber'in, İbn Mes'ûd'a, "*Allah dilediği hükmü (değiştirerek yeniden) koyar, yeni koyduğu hükümlerden biri de namazda iken konuşulmaması gerektiğidir*"⁸²⁵ sözünde olduğu gibi, bu konudaki hükümler Allah'ın iznine bağlıdır. Ancak Hz. Peygamber'in, hükmünde ümmetinin kendisine ortak olmadığı (sırf kulların hakkıyla ilgili olmayan), katilin mirasçı olamayacağı,⁸²⁶ içki içene had cezası verileceği⁸²⁷ vb. konularda kendi re'yi ve ictihadıyla hüküm koyması mümkündür.⁸²⁸

Mâverdî, kabul edenler açısından ictihadın Hz. Peygamber'e vâcip mi yoksa caiz mi olduğu tartışmasını naklederek, kulların hakları konusunda ictihadının vacip, Allah hakları konusunda ise caiz olduğu kanaatini ifade eder. İnsanların haklarına ancak onun ictihadı vasıtasıyla ulaşabilecekleri için gerekli olduğunu, Allah hakları açısından ise, Allah'ın istediği takdirde ona ictihadı emredebileceği için caiz olduğunu söyler.⁸²⁹

Mâverdî, Hz. Peygamber'in ictihadının bir *asla* racî olup olmaması konusunda iki görüş zikrederek, sünnetin dinde Kitâb gibi bir *asıl* olması

⁸²³ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 501.

⁸²⁴ Buhârî, "Nikâh", 28; Müslim, "Nikâh", 37-39.

⁸²⁵ Ahmed, *Müsned*, I, 425, 463.

⁸²⁶ Ebû Dâvûd, "Diyât", 20.

⁸²⁷ Müslim, "Hudûd", 35.

⁸²⁸ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 433-439.

⁸²⁹ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 435-439.

münasebetiyle Hz. Peygamber'in Kitâb'tan bir asla dayanmaksızın kendi re'yiyle ictihad edebileceğini savunur.⁸³⁰

Peygamberlerin, ictihadlarında hata edip etmeyecekleri hususunda ise Hz. Dâvûd örneğindeki⁸³¹ gibi kazâî davalarda, Hz. Peygamber'in Bedir esirleri hakkındaki kararında olduğu gibi bazı konularda yanılmalarının mümkün olduğunu; ancak ahkâmla ilgili konularda hataları üzerinde bırakılmayacaklarını belirtir.⁸³²

Bir diğer Şafîî usûlcü Ebû İshâk eş-Şîrâzî (v. 476/1083) ise, *Şerhü'l-Luma'* adlı eserinde diğer peygamberlerle birlikte Hz. Peygamber'in de çeşitli konularda (*havâdis*) ictihadla hüküm vermesinin caiz olduğunu söyler. Mezhebine mensup bazı âlimlerin dile getirdiği, gerek Hz. Peygambere, gerek diğer hiçbir peygambere, ictihadı ile hüküm vermenin caiz olmadığı görüşünün, gerçekte bazı Mu'tezilîlerin görüşü olduğunu belirterek, Hz. Peygamber'in ictihadının geçerliliği konusunda karşıt delillere cevaplar vererek konuyu izah eder. Şîrâzî, ictihadın ancak dinde aslı bulunan meselelerde caiz olduğunu, Hz. Peygamber'in dinde dayanacağı bir asıl bulunmayan meselelerde ictihadının caiz olmayıp vahiy beklemesi gerektiğini söyleyerek intizâr-ı vahyi şart koşma eğilimi taşımaktadır.⁸³³

Eş'arî-Şafîî usûlcülerin önde gelenlerinden İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî (v. 478/1085), Bâkılânî'nin *et-Takrib*'inin özeti sayılabilecek *et-Telhîs* adlı kitabında, mutlak manada Hz. Peygamber'in ictihadını kabul etmekte; ancak vukuu konusunda tevakkuf görüşünü sarîh şekilde beyan etmektedir.⁸³⁴ Gerek aklî, gerek şer'î cevaza karşı çıkanların itirazlarına cevaplar veren Cüveynî, vukuu konusundaki delilleri yeterli bulmayarak,

⁸³⁰ Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 502-593.

⁸³¹ Enbiyâ (21), 78-79.

⁸³² Mâverdî, *Edebü'l-kâdî*, I, 504-505.

⁸³³ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 1093-1094. Aynı muhitte yetişmeleri ve aynı mektebe mensup olmaları sebebiyle görüşleri birbirine yakınlık arzeden Mâverdî ve Şîrâzî, kendilerinden önceki mütekellim usûl yaklaşımından ayrılarak, Hz. Peygamber'in ictihadının vukuunu kabul etmektedirler. Mâverdî gibi Şîrâzî de, gerek *Şerhu'l-Luma'* (II, 1093-1094) ve gerekse *et-Tebîrâ* (s. 521-525) adlı usûl eserlerinde bu konuda caiz görenler ve reddedenler olmak üzere iki yaklaşımdan söz ederken, tevakkuftan hiç bahsetmemektedir.

⁸³⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İctihâd*, s. 85.

dinde Hz. Peygamber'in icthadının varlığı veya yokluğu hakkında kesin bir delil bulunmadığı gerekçesiyle, bu konuda naslar (mevrid-i şerî'a) ile yetinip tevakkuf görüşünü tercih ettiğini belirtmektedir.⁸³⁵

Cüveynî, mutlak manada kıyası kabul etmeyenlerin, Hz. Peygamber için de icthad ve kıyası kabul etmediklerini, kıyası kabul edenlerin ise, Hz. Peygamber'in kıyasında ihtilaf ettiklerini söyleyerek, kendilerinin teorik olarak Hz. Peygamber'in kıyas ve icthadla amelini mümkün gördüklerini belirtir.⁸³⁶ Ancak Cüveynî, önceki fakihleri taklit etmeksizin farklı bir üslupla yazdığı “*el-Burhân*” adlı usûl eserinde Hz. Peygamber'in, kavâid ve usûlde icthad etmeyerek vahiy beklediğini; ancak tafsilatla ilgili konularda tasarrufa yetkili olduğunu söyleyerek icthadının vukuuna meyletmiştir.⁸³⁷

Bilgi anlayışı ve yöntem konularında getirdiği yenilikle İslam ilimler tarihinde yeni bir çığır açan Ebû Hâmid **el-Gazzâlî** (v. 505/1111), fıkıh usûlünde yenilenmenin en çarpıcı örneği olan *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* adlı eserinde nassın bulunmadığı konularda Hz. Peygamber'in kendi icthadıyla amel etmesinin teoride (aklen) mümkün olduğunu belirterek buna karşı olanların itirazlarını cevaplandırmaktadır. Ancak hocası Cüveynî gibi o da, vukuu konusundaki delilleri izah ettikten sonra bu hususta kesin bir delilin sabit olmadığını ileri sürerek vukuunu uzak bir ihtimal olarak görmekte ve tevakkuf görüşünü tercih etmektedir.⁸³⁸

Öğrencilik döneminde Gazzâlî'nin, Bâkılânî (v. 403/1013) ve İsfarayînî'yi (v. 429/1037) esas alarak konuları işleyen üstadı Cüveynî'nin ders notlarını düzenleyerek yazdığı *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* adlı eserinde hocası Cüveynî'nin görüşüne katılarak, Hz. Peygamber'in icthadının vukuu konusunda, kavâidde icthad etmediğini; ancak fûrûda

⁸³⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İctihâd*, s. 77-85.

⁸³⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İctihâd*, s. 77.

⁸³⁷ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 887. Cüveynî, amel yönünden Şafiî, itikat yönünden Eş'arî mezhebine mensup olmasına rağmen, *el-Burhân*'da birçok meselede imamlarına muhalefette bulunmuş, bazı konularda hiçbir imama tâbî olmaksızın kendi icthadı ile hareket etmiştir. İbn Haldûn, *el-Mustasfâ* ve *el-Mu'temed*'le birlikte Cüveynî'nin *el-Burhân*'ını kelamcılarının metoduna göre yazılmış usûl eserlerinin en önemlileri arasında sayar (*Mukaddime*, s. 576; bk. Baktır, Mustafa, “el-Burhân fi usûli'l-fıkıh”, *DİA*, VI, 434-435).

⁸³⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 525-532.

ictihad ettiğini ifade etmek sûretiyle bir nevi Hz. Peygamber'in ictihadının bazı şartlarla vukuunu da kabul etmiş olmaktadır.⁸³⁹

Hz. Peygamber'in, hakkında vahiy gelmeyen konularda kendi re'yiyle ictihadda bulunup bulunamayacağı konusunda kesin bir hükme varamayan Gazzâlî'nin, sonuçta bunun, gerek teorik açıdan, gerek hukûkî meşruiyet açısından mümkün olduğunu kabul etmekle beraber fiilen sadece fer'î meselelerde vuku bulduğu kanaatini taşıdığı söylenebilir. Gazzâlînin talebesi **İbn Berhân**'ın⁸⁴⁰ (v. 518/1124), ilim ve nazar konusunu herhangi bir kelimaya kadar uzun ele aldığı, Gazzâlî'ye kadar olan usûl anlayışını tanımada mühim bir kaynak olan ve kendinden önceki usûl eserlerini tenkide tâbî tuttuğu *el-Vusûl ile'l-usûl* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in ictihadı meselesinin temelde *tefvîz* meselesine dayandığını ileri sürmesi, terk ettiği Hanbelî mezhebi ve bu mezhebe bağlı hocası İbn Akîl'in görüşlerinin tesirini gösterdiği söylenebilir. Ayrıca İbn Berhân'ın, tevakkuf görüşünden bahsetmemesi de kayda değerdir.⁸⁴¹

Tartışmalarının yoğunluğunun çoğunlukla sona erdiği bir dönemde gelen, kelam ilmi felsefileştirmesine benzer şekilde aynı üslubunu usûle taşımış ve önceki dönemin konularını ve farklı görüş sahiplerinin delillerini kendi ifade ve kavramlarıyla yeniden inşâ eden Fahrüddîn **er-Râzî** (v. 606/1209) ise, tarihî birikimin değerlendirmeye tâbî tutulduğu ve yeni inşâ özelliği arz eden *el-Mahsûl fi 'ilmi usûli'l-fikh* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerin bir kısmının onun ictihadından sâdır olmuş hükümler olduğunu Şâfiî (v. 204/820) ve Ebû Yûsuf'tan (v. 182/798) nakletmektedir. Hz. Peygamber'in ictihadının vukuu konusunda açıktan bir ifade kullanmayan Râzî'nin, gerek çoğunluk muhakkik usûlcülerin, tevakkuf görüşünde olduğunu nakletmesinden, gerekse bazı kişilerin, ahkâmın dışında sadece savaş stratejisi konularında cevaz verdiklerini konu

⁸³⁹ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 577.

⁸⁴⁰ Hayatı ve eseri hakkında bk. Apaydın, "İbn Berhân", *DİA*, XIX, 370.

⁸⁴¹ İbn Berhân, *el-Vusûl ile'l-usûl*, II, 379-382; Kıyas bölümünde izah ettiği *tefvîz* meselesi için bk. II, 209 vd.

edinmesinden, kendinden önceki mütekellim usûlcülere tâbî olarak tevakkuf görüşüne meylettiği anlaşılmaktadır.⁸⁴²

Râzî, Allah tarafından vahiy yoluyla bir nassın bulunmadığı ve hükmün nass yoluyla bilinme ihtimali olmadığı durumlarda, vahiy gelme ihtimali ortadan kalkacak süre bekledikten sonra ancak Hz. Peygamber'in ictihadının caiz olduğunu söylemektedir. Ayrıca Râzî, dinin bütünüyle ictihada dayalı olmasının mümkün olmadığını, ictihadın meşruiyetinin nastaki asıllara bağlı olduğunu ifade etmektedir.⁸⁴³ Râzî, Bazı sünnetlerin Hz. Peygamber'e izafe edilmesinden yola çıkarak, sünnetlerin hepsinin vahiyle geldiği kabul edildiği takdirde bu izafenin, beş vakit namaz gibi ictihada ihtiyaç duymayacak şekilde nasta zâhir olarak belirlenmiş bir hüküm hakkında Şâfiî'ye göre beş vakit namazın farz olduğunu söylemeye benzeyeceğinden, ziyade bir faydası olmayacağını ifade ederek, sünnetlerin bir kısmının Hz. Peygamber'in vahiy dışı uygulamalarından oluştuğunu kabul etmektedir.⁸⁴⁴ Ancak Râzî, Hz. Peygamber'in ictihadında hata etmesini kesinlikle kabul etmemektedir.⁸⁴⁵

Râzî, “âlimler peygamberlerin vârisleridir”⁸⁴⁶ hadisi delil getirildiği takdirde, âlimlerin Hz. Peygamber'e vâris olabilmeleri için, Rasûlullah için de ictihadın sabit olması gerektiğini söyler. Dolayısıyla ictihadın, Hz. Peygamber'e caiz olmayınca ümmete hiç caiz olamayacağını; burada verasetle dinî hükümlerin varlığının kastedildiği iddiasını ise delile dayalı olmayan bir takyit olarak niteler.⁸⁴⁷

Usûl-i fıkıhta meseleleri fûrûdan tecrit edip aklî istidlâl yolunu seçen ve mezhepleri tahkike önem veren bir usûlcü olarak tanınan Seyfüddîn el-Âmidî (v. 631/1233), *el-'Umed*, *el-Mu'temed*, *el-Burhân* ve *el-Mustaşfâ*'nın mükemmel bir hulâsası olan *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eserinde konuyla ilgili farklı kanaat sahibi birçok şahıs ve mezhep ismini

⁸⁴² Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 7.

⁸⁴³ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 9, 13.

⁸⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 10.

⁸⁴⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 15-17.

⁸⁴⁶ Buhârî, “İlim”, 10.

⁸⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 9.

zikrettikten sonra kendinden önceki mütekellimîn usûlcülerden ayrılarak, Hz. Peygamber'in ictihadının teorik olarak mümkün, pratikte ise vâki olduğunu kabul etmektedir.⁸⁴⁸ Âmidî, meseleleri çok kısımlara ayıran üslubuyla bu konudaki itirazları maddeler halinde (9 madde) naklederek her birine kâfi derecede cevaplar vermiş ve hem teorik, hem pratik açıdan Hz. Peygamber'in ictihadının varlığını ispat yoluna gitmiştir.⁸⁴⁹

Tefsir ve kelam alanlarında olduğu gibi, usûl-i fıkha dair eserleriyle bu alandaki dirâyetini de kabul ettiren **Kadı Beyzâvî**⁸⁵⁰ (v. 685/1286), *Minhâcü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı eserinde Hz. Peygamber'in ictihadını kabul etmek bir yana Haşr sûresinin ikinci âyeti⁸⁵¹ gereğince, ictihadın ince anlayış gerektiren meşakkatli (faziletli) bir iş olduğunu ve Hz. Peygamber'in bunu terk etmesinin düşünülmemeyeceğini; dolayısıyla onunla amel etmesinin vacip olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte Beyzâvî, Hz. Peygamber'in nastan (anlamı çıkarma) ümidini kestiği veya kıyas yapacak bir asıl bulamadığı durumlarda vahyi beklediğini ifade eder.⁸⁵²

Sonraki dönemlerde Şâfiî mütekellimîn usûlüne göre *el-Minhâc* üzerine yapılan şerh çalışmalarında artık ilk dönemlerdeki Hz. Peygamber'in ictihadının teorik ve hukûkî mümkünlüğü yanında vukuu da kabul edilmiştir. Usûl metinleri üzerine yapılan şerhler genel itibariyle meselenin daha sistemli izahını yapmakta ve bazı yerlerde klasik görüşleri tenkit etmektedirler. Mesela **İsfahânî** (v. 749/1349), *Şerhu'l-Minhâc*'da Beyzâvî'nin Râzî'ye tâbî olarak verdiği Hz. Peygamber'in ictihadında hata etmeyeceği görüşünün, hata üzere bırakılmayacağı şeklinde olması gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁵³ **İsnevî**⁸⁵⁴ (v. 772/1370) de, bu konuda Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'in görüşü olan Hz. Peygamber'in ictihadında hata

⁸⁴⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 143. Hz. Peygamber'in ictihadının hem aklen hem de şeran varlığı hem de vukuunu kabul etmesinde onun bilgi anlayışı ve mezheplere akılcı ve tenkitçi yaklaşımının büyük rolü vardır. Emrullah Yüksel, "Âmidî, Seyfeddin", *DİA*, III, 57-58.

⁸⁴⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 141-152.

⁸⁵⁰ Beyzavi, usûl-i fıkhta Fahrüddîn er-Râzî ile Tâciüddîn el-'Urmevî'nin tesirinde kalmış ve eserlerini bunların metoduna uyarak telif etmiştir.

⁸⁵¹ Haşr (59), 2: "Ey akıl sahipleri! İbret alın!"

⁸⁵² İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, II, 821; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 1027.

⁸⁵³ İsfahânî, *Şerhu'l-Minhâc*, II, 826.

⁸⁵⁴ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Köse, "İsnevî", *DİA*, XXIII, 160-161.

edebileceği, ancak hatası üzere bırakılmayacağı görüşünü nakleder ve onu tercih eder.⁸⁵⁵

Sonraki dönemde gelmelerine rağmen baba-oğul **Sübkîler** (Takıyyüddîn Sübkî, v. 756/1355 - Tâcüddîn İbnü's-Sübkî v. 771/1370), klasik mütekellimîn metoduna sıkı sıkıya bağlı olmaları nedeniyle olsa gerek, Hz. Peygamber'in ictihadının vukuunun ancak Bedir esirlerinin fidye karşılığı serbest bırakılması olayında olduğu gibi, re'ye bağlı durumlarda veya savaş stratejisi gibi konularda olabileceğini söyleyerek çerçeveyi dar tutmuşlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'in ictihadında hata etmeyeceği konusunda Râzî ve Beyzâvî'ye katılarak, hata edebileceğini iddia edenleri sert dille eleştirmektedirler.⁸⁵⁶

Burada değinilmesi uygun olan önemli bir husus ise, Sübkî'lerin, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* adlı eserlerinde Hz. Peygamber'in ictihadı ile tasarrufları arasında Karâfî'ye (v. 684/1285) atıfla bağ kurmaları ve Hz. Peygamber'in ictihadına fetvâ, hüküm (kazâ) ve imâmet tasarrufları açısından etraflıca değinmeleridir.⁸⁵⁷

Geç dönem Şâfiî usûlcülerden olan ve kendinden önceki birikimi derleyen Bedruddîn **ez-Zerkeşî** (v. 794/1392), konuyla ilgili hemen hemen tüm yaklaşımları vermekle birlikte kendisi tercihte bulunmaktan sakınmaktadır. Ancak ilk dönem Şâfiî mütekellim metodunu takip ettiği söylenebilir. Çünkü gerek Hz. Peygamber'in ictihadının vukuu, gerekse ictihadında hata etmesi konularında klasik metoda bağlı kalmıştır. Konunun sonunda Hz. Peygamber'in tasarrufları konusunda kısaca değinmesi, Hz. Peygamber'in ictihadı ile tasarrufları arasında bağ kurması açısından konumuz için önem arz eder.⁸⁵⁸

Sonuç olarak söylemek gerekirse mütekellim Şâfiî usûlcüler özellikle ilk dönemlerde Hz. Peygamber'in ictihadını teorik olarak mümkün görüp,

⁸⁵⁵ İsnvî, *Nihâyetü's-sûl*, II, 1030-1031.

⁸⁵⁶ Baba-oğul Sübkîler, *el-İbhâc*, III, 252; Bennânî, *Hâşiyetü'l-Bennânî*, II, 388.

⁸⁵⁷ Baba-oğul Sübkîler, *el-İbhâc*, III, 248-252.

⁸⁵⁸ Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 219.

hukûkî açıdan meşruiyetini kabul etmekle birlikte, vukuu konusundaki delilleri yeterli bulmayarak pratikte vâki olup olmadığı hususunda tevakkuf görüşünü tercih etmişlerdir. Sonraki dönemlerde bu yaklaşımı devam ettirenler olmakla birlikte, Mâverdî, Şîrâzî ve Amidî gibi bazı usûlcüler Hz. Peygamber'in ictihadının pratikte vukuunu kabul etmişlerdir. Şurası unutulmamalıdır ki, ictihadın vukuu ile ilgili tartışma, dinî konulardaki (*ahkâm-ı şer'îyye*) vukuudur; değilse dünyevî işler, harp işleri gibi hususlarda Hz. Peygamber'in kendi re'yine göre davranabileceği hususunda ittifak olduğu söylenebilir. Genel itibariyle Hz. Peygamber'in ictihad etmezden evvel vahyi beklemesi gerektiği görüşü Hanefî usûlcüler tarafından benimsenmekle birlikte, mütekellim Şâfiî usûlcülerin büyük kısmının bunu tercih ettikleri görülmektedir.

3- Malîkî Usûlcüler

Fıkıh usûlü eserlerinde Hz. Peygamberin ictihadına cevaz verenler arasında, kiminde doğrudan İmâm **Mâlik**'in adı, kiminde ise çoğunluk Mâlikîler zikredilmektedir.⁸⁵⁹ Malîkî fûrûunda olduğu gibi, usûl tarihinde de yeni bir dönemi başlatan sonraki dönem mütekellimîn usûlcülerden olan İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249),⁸⁶⁰ Âmidî gibi Hz. Peygamber'in ictihadının vukuunu da kabul etmektedir.⁸⁶¹

Altıncı asır Mâlikî fakihlerinden **İbnü'l-Arabî** (v. 543/1148), *el-Mahsûl fî Usûlü'l-fikh*⁸⁶² adlı muhtasar eserinde bu konuya hiç değinmemekle birlikte, *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ında konuya atıflarda

⁸⁵⁹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386; Kâkî, *Cami'u'l-esrâr*, III, 901; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, VI, 215; İbn Melek, *Şerhu'l-Menâr*, s. 730; Molla Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi'*, II, 206; İbn Emir, *et-Takrîr*, III, 394; Emir Pâdişah, *et-Teyîr*, III, 385.

⁸⁶⁰ İbnü'l-Hâcib'in kendi eseri olan *Müntehâ'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*'ine kendi yaptığı muhtasarı (*Muhtasari'l-Müntehâ*) üzerine yapılan bir şerhtir. Âmidî ve Gazzâlî başta olmak üzere mütekellimin geleneğinin temel eserlerinden yararlanarak yazılan, Mâlikî mezhebinin klasik dönem fıkıh usûlü eğitimi ve çalışmalarını en çok etkileyen İbnü'l-Hâcib'in, *Müntehâ'l-vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel* adlı eseri ile onun muhtasarı olan *Muhtasari'l-Müntehâ* adlı eserler olmuştur.

⁸⁶¹ Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, IV, 533.

⁸⁶² İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *el-Mahsûl fî Usûlü'l-fikh*.

bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî, Âl-i İmrân sûresi 93. âyetin⁸⁶³ izahında, sahih olan görüşün Hz. Peygamber'in ictihadla amel edebileceği olduğunu söyledikten sonra, Allah'ın takririnden geçen ictihadlarının bağlayıcı dinî hükümler olacağını ifade etmektedir. Âyette geçen İsrâil (Yakup) peygamberin bir takım şeyleri kendine haram kılmasının, ancak Allah'ın ona verdiği izin ile olabileceğini, aynı şekilde Hz. Peygamber'in bal şerbetini ve Cariyesi Mâriye'yi kendine haram kılma teşebbüslerinin⁸⁶⁴ bu izne dayandığını ifade eden İbnü'l-Arabî, bu tür konulardaki uygulamaların ictihada dayalı olduğunu söyler.⁸⁶⁵

Mâlikî usûlcü Şihâbuddîn **el-Karâfî** (v. 684/1285), Râzî'nin (v. 606/1209) *el-Mahsûl*'üne yazdığı *Nefâisü'l-Usûl fî şerhi'l-Mahsûl* adlı hacimli şerhinde Hz. Peygamber'in ictihadı konusundaki delilleri derinlemesine tahlil ederek bu konu hakkındaki birçok yaklaşımı tenkit etmektedir. Karâfî, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu hükümlerin (*ahkâmu'r-Rasûl*) bir kısmının onun ictihadından sâdır olabileceği şeklindeki Râzî'nin naklindeki *ahkâmdan* kastın fetvâ tasarrufu olduğunu; değilse Hz. Peygamber'den davaları karara bağlama ve kazâ tasarrufu tarzında sâdır olan uygulamaların -her ne kadar şer'î hüküm niteliği taşısalar da- vahye ihtiyaç duymayan (ictihâdî) uygulamalar olduğunda icmâ olduğunu ileri sürmektedir. Hz. Peygamber'in davalara bakarken zahire göre hüküm verdiğini ifade eden hadisini⁸⁶⁶ zikrederek, Hz. Peygamber'in davalara vahye dayalı olarak baktığı ileri sürüldüğü takdirde, tarafları dinlemesinin ve de kardeşinin hakkını almış olanın cehennemle cezalandırılmasının bir anlamı olmayacağını söylemiştir.⁸⁶⁷

Karâfî, Hz. Peygamber'in ictihadına cevaz vermeyenlerin delillerini tenkit ettiği gibi, cevaz verenlerin kimi delillerini de konuyla irtibatı

⁸⁶³ Âl-i İmrân (3), 93: *Tevrat indirilmeden önce, İsrâil'in (Ya'kûb'un) kendisine haram kaldıkları dışında, yiyeceklerin her türlü İsrâiloğullarına helâl idi...*

⁸⁶⁴ Müslim, "Talak", 20-21.

⁸⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, I, 369-370.

⁸⁶⁶ "Ben ancak bir beşerim. Siz bana davalarla geliyorsunuz. Olur ki biriniz delilini daha güzel ifade eder de ben, ondan işittiğime dayanarak lehinde hükmederim. Her kime, kardeşine ait bulunan bir hakkı hükmederek verirsem sakın onu almasın; çünkü ona ateşten bir parça vermiş olurum!" (Ahmed, *Müsned*, I, 162, III, 152; Müslim, "Fezâil", 139-141; İbn Mâce, "Ruhûn", 15).

⁸⁶⁷ Karâfî, *Nefâis*, IX, 3990-3991.

açısından eleştirmiştir. Mesela, Hz. Peygamber'in ictihadının meşrûluğuna delil olarak ileri sürülen, âlimlerin Hz. Peygamber'in ictihadına vâris oldukları;⁸⁶⁸ amellerin en faziletlisinin en meşakkatlisi olduğu ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in ictihad gibi zor ve faziletli işten mahrum bırakılmayacağı; Hz. Peygamber'in ictihad etmesinin zorunlu olduğu vb. delilleri isabetli bulmayarak kullanılmasını uygun görmez. Ayrıca Karâfî, bazı usûlcüler tarafından savunulan, Hz. Peygamber'in ahkâmda değil, sadece savaş stratejileri veya fûrû ile ilgili konularda kendi ictihadıyla amel edebileceği şeklindeki yaklaşımları fûrû ile alâkalı konuların ahkâma dâhil olduğunu söyleyerek tenkit eder.⁸⁶⁹

Hadislerin bir kısmının Hz. Peygamber tarafından yapılmış ictihadlar olduğunu ifade eden Ebû İshâk **eş-Şâtübî** (v. 790/1388), bu durumlarda hadisin Kitap veya sünnetten bir vahye (asla) dayandığını ve dolayısıyla Kur'ân'a muarız olamayacağını belirtir.⁸⁷⁰ Netice itibariyle tüm durumlarda sünnetin Kur'ân'a râci ve onun beyanı olduğunu savunan Şâtübî, *el-Muvâfakât* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in Kur'ân'da temas edilmediği iddia edilen teşrî'î hüküm ifade eden hadislerin mutlaka bir şekilde Kur'ân'a dayandığını ispat etmeyi amaçlamıştır.⁸⁷¹ Şâtübî, Hz. Peygamber'in Kitap'a kıyasla ortaya koyduğu sünnetlerin sonuç itibariyle makîsun aleyh (kıyasta esas alınan delil) Kur'ân olduğuna göre, Kitap'taki asılların o sünnetleri kapsayacağını ileri sürmektedir.⁸⁷²

4- Hanbelî Usûlcüler

Ahmed b. Hanbel'in (v. 241/855), Hz. Peygamber'in ictihadına cevaz verdiği; en azından cevaza meyilli olduğu nakledilmektedir.⁸⁷³ Hanbelî usûlcüler, O'nun sadece savaş stratejileriyle ilgili hususlarda Hz.

⁸⁶⁸ Âlimlerin, Peygamberlerin vârisleri olduğu hadisi için bk. Buhârî, "İlim", 10.

⁸⁶⁹ Karâfî, *Nefâis*, IX, 3992-4003.

⁸⁷⁰ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 19.

⁸⁷¹ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 48-51.

⁸⁷² Şâtübî, *el-Muvâfakat*, IV, 37.

⁸⁷³ Ferrâ, *el-'Udde*, V, 1578; Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 416; İbn Akîl, *el-Vâzih*, V, 394; İbnü'l-Lahhâm, *el-Muhtasar*, s. 164. Benzer nakiller için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 143; Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 594; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386; Sübkîler, *el-İbhâc*, III, 246; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 40.

Peygamber'in ichtihadını caiz gördüğünü nakletmelerine rağmen,⁸⁷⁴ Hanbelî mezhebinin ilk kapsamlı usûlünü yazmış olan ve mezhep görüşlerini toplayıp incelediği çeşitli eserlerle mezhebe yeni bir yön veren Ebû Ya'la **el-Ferrâ** (v. 458/1066), Hanefîlerin görüşlerini tercih ettiğini belirterek, gerek teorik olarak, gerek hukuken Hz. Peygamber'in dinî meselelerle alakalı konularda ichtihadının meşrû olduğunu delilleriyle ortaya koymakta;⁸⁷⁵ ayrıca Allah'ın, Hz. Peygamber'e hüküm koyma yetkisi vermesinin (*tefvîz*) caiz olduğunu muarızlara cevaplar vererek ispat yoluna gitmektedir.⁸⁷⁶ Kelvezânî de, hocası Ferrâ'nın, Allah'ın, Hz. Peygamber'e hükmü *tefvîz* etmesini caiz gördüğünü nakleder.⁸⁷⁷

Ferrâ'dan sonra Hanbelî usûlünün en önemli temsilcilerinden biri olan Ebû'l-Hattâb **el-Kelvezânî** (v. 510/1116), Hanbelî mezhebinin ikinci büyük eseri ve kendinden sonra gelen hemen bütün Hanbelî müelliflerin faydalandığı bir kaynak olan ve muhteva bakımından büyük oranda *el-'Udde*'yi esas alan *et-Temhîd fî usûli'l-fikh* adlı sistematik usûl eserinde öncelikle muhaliflerine cevaplar verdiği kıyas bölümünde, şayet kıyas caiz olsaydı Hz. Peygamber'in bununla amel etmesi gerektiği itirazına Hz. Peygamber'in ichtihadının hem teorik olarak mümkün, hem hukûken meşrû ve vâki olduğunu söyleyerek cevap verir.⁸⁷⁸ Kıyas konusunun sonunda çeşitli meseleleri izah ettiği yerde dördüncü mesele olarak Hz. Peygamber'in kıyas ve ichtihadını ele alan Kelvezânî, gerek aklî, gerek naklî açıdan bir engelin bulunmadığını örnekleriyle izah etmektedir.⁸⁷⁹

et-Temhîd sahibi Kelvezânî eserinde, Hz. Peygamber'in re'y ve ichtihadına dayalı hüküm verme konusunu, yetki ve görev verme anlamında

⁸⁷⁴ Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3893; İbn Lahhâm, *el-Muhtasar*, s. 164. Âlu Teymiye, *el-Müsevvedde* s. 506-508; Ferrâ, *Cessâs*, Bâkullânî ve Basrî'nin usûllerinden faydalanarak telif ettiği ve fukahâ metodunun izlerini taşıyan *el-'Udde fî usûli'l-fikh* adlı eserinde sadece savaş stratejileri ile ilgili meselelerde Hz. Peygamber'in ichtihadının caiz olduğu görüşünden bahsetmemektedir. Usûlcülerin onun hakkındaki bu nakilleri büyük ihtimalle diğer bir usûl eseri olan *el-Mücerred*'e dayanmaktadır.

⁸⁷⁵ Ferrâ, *el-'Udde*, V, 1578-1586.

⁸⁷⁶ Ferrâ, *el-'Udde*, V, 1587-1589.

⁸⁷⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 374.

⁸⁷⁸ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 377-378.

⁸⁷⁹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 412-422.

teorik açıdan incelemektedir. Şöyle ki, Kelvezânî, öncelikle Allah'ın bir mükellefe kendi ihtiyarına göre vâcip, mubah veya haram kılma yetkisi vermesinin ve ona: “*Hüküm ver! Senin verdiğin hüküm ancak hak olacaktır*” şeklinde bir nidada bulunmasının caiz olup olmadığı meselesinden yola çıkar. Çoğunluk bilginler gibi kendi kanaatinin de böyle bir şeyin caiz olmayacağı şeklinde olduğunu belirterek, buna sebep olarak, Hanbelîlerin, Allah katında doğrunun tek olması görüşünü zikreder. Yani Allah'ın böyle bir yetkiyi tüm müctehidlere verdiği varsayıldığı takdirde, tüm müctehidlerinki verdiği hükmün hak olması gerekeceğini ve bunun Allah katındaki hükmün tek olduğu prensibine aykırı olduğunu savunur. Bu gerekçeyle Hanbelîlerin de aynı kanaatte olduğunu söyler.⁸⁸⁰ Sonuç olarak böyle bir yetki vermenin nübüvete aykırı olduğu gerekçesiyle peygamberler için de kesinlikle söz konusu olamayacağını iddia eder.⁸⁸¹

Hanbelî usûlcü **Ebû'l-Vefâ İbn Akîl** (v. 513/1119) ise, Hz. Peygamber'in toplumda meydana gelen hadiseler hakkında (*havâdis*) icthad ettiğini ve icthadı ile hükümler verdiğini söyleyerek konuya başlar. Ahmed b. Hanbel'den bu minvalde nakiller olduğunu kaydederek, İbn Batta el-'Ukberî'nin (v. 387/997) nakline göre Hanbelîlerin bu görüşte olduğunu söyler.

Daha sonra İbn Akîl, Hz. Peygamber'in re'y ve icthadı ile hüküm vermesinin meşrûluğu konusunda, Hz. Peygamber'in nass ile olduğu gibi, nassan istinbâtla da hüküm verebileceği, Hz. Peygamber'in icthadınının, re'y olarak isimlendirilmesinin, nassan istinbât edilen re'y (yani kıyas) manasında olduğu, icthad ile hükmetmenin aynı zamanda Allah'ın indirdiği ile hükmetmek anlamına geldiği, Hz. Peygamber'in yanımlarının veya istişarelerinin vahiy olan durumlarda söz konusu olmayıp, icthada dayalı hususlarda olacağı vb. delil ve gerekçeler ileri sürer. Ayrıca İbn Akîl,

⁸⁸⁰ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 373-374.

⁸⁸¹ Kelvezânî, *et-Temhîd*, IV, 376-377.

meşvereti sadece dünya işlerine hamletmenin sahîh olmayacağını savunmaktadır.⁸⁸²

İbn Akîl, Allah'ın, Hz. Peygamber'e gerek dünya işlerinin yönetimi, gerekse savaş hukuku ile ilgili konuların tedbiri gibi hususlarda maslahata dayalı olarak kendi re'y ve ictihadıyla; hatta ashabı ile istişare ederek onların sağlıklı re'yleleriyle amel etme izin ve yetkisi vermesinin mümkün olduğu gibi, dinî ahkâm konusunda da re'y ve icthadı ile hüküm vermeye yetki vermesinin (*vekalet*) mümkün olduğunu açıkça ifade etmiştir. Hz. Peygamber'in gerek maslahatı, gerek aslahı en iyi şekilde gerçekleştireceğini savunmaktadır. Ümmeti için gerek dünyevî gerek uhrevî açıdan celp edilmesi gereken maslahatları, onlardan defedilmesi gereken mefsetleri ve onların durumunu istikamete yönlendirmeyi en iyi bilen bir peygamberin, -hata etse bile hatası üzerine bırakılmayacağı için- sahîh nazar ve tedebbürüne dayalı re'y, icthadı ve tercihiyle Allah'ın verdiği yetkiyle karar ve hükümler vermesinde aklen ve dinen hiçbir engelin bulunmadığını ifade eder.⁸⁸³

Muvaffakuddîn **İbn Kudâme** (v. 620/1223), Hanbelî usûlünün en önemli eserlerinden biri olan ve büyük ölçüde *el-Müstasfâ*'dan faydalanarak yazdığı *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır* adlı eserinde, Gazzâlî'nin ifadesine yakın bir ifadeyle bizâtihi muhal olmaması ve de muhale ve mefsete götürmemesi sebebiyle, nass olmayan konuda Hz. Peygamber'in icthad etmesini caiz görmektedir. Ancak vukuu konusunda çoğunluk mütekellim usûlcülerin karşı olduğunu belirttikten sonra, vukuu ile ilgili olarak Hanbelîlerin delillerini zikretmesi, vukuunu kabul ettiği izlenimi vermektedir. Ancak sarahaten bir beyanda bulunmamaktadır.⁸⁸⁴

Necmüddîn **et-Tûfî** (v. 716/1316), hakkında ilâhî nass bulunan bir konuda Hz. Peygamber'in o nassın hilafına icthadının caiz olmadığını;

⁸⁸² İbn Akîl, *el-Vâzih*, V, 397-400, 407.

⁸⁸³ İbn Akîl, *el-Vâzih*, V, 410-416 (İbn Akîl'in *aslah* ile *maslahat* kavramlarını birbirine çok yakın anlamda kullandığı görülmektedir).

⁸⁸⁴ İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır*, II, 310-312; Abdülkadir Bedrân ed-Dûmî, *Nüzhetü'l-hâtrî'l-âtır*, II, 309-312; Saîd, Abdülazîz, *İbn Kudâme ve âsâruhü'l-usûliyye*, II, 356-359.

ancak nass bulunmayan meselelerde ictihadının caiz olduğunu söyler.⁸⁸⁵ Tûfî, sahih olan görüşün Hz. Peygamber'in ictihadının teorik ve pratik olarak meşruiyeti yönünde olup, buna karşı çıkan olacağını zannetmediğini belirterek, bazı meselelerde vahyi beklemesinin, Hz. Peygamber'in ahkâmda ictihadının vukuuna mani olmayacağını; çünkü Hz. Peygamber'in sadece, hükmün idraki ve ictihad şekillerinde bir tearuz vâki olduğu ve de meselenin gerçek yüzünün kapalı olduğu durumlarda vahyi beklediğini, hükmün açıktan anlaşıldığı durumlarda ise vahyi beklemeksizin ictihad ettiğini ifade etmektedir.⁸⁸⁶

İbnü'l-Lahhâm (v. 803/1401) çok veciz usûl eserinde, Hz. Peygamber'in dini konularda ictihadı hakkında, Hanbelî mezhebinin görüşünün hem hukuken mümkün, hem pratikte vâki olduğu şeklinde özetleyerek, Ebû Hafs el-Ukberî (v. 387/997) ve İbn Hâmid'in buna karşı çıktığını, Kadı el-Ferrâ'nın (v. 458/1066) ise, sadece harp stratejisi ile ilgili konularda vukuunu kabul ettiğini nakleder. Hz. Peygamber'in ictihadında hata etmeyeceği görüşünü de ifade eder.⁸⁸⁷

Mutaahhir bir Hanbelî usûlcü olan ve hem Hanbelî, hem diğer usûlcülerin görüşlerini mukayese imkânını bulan Alâaddîn **el-Merdâvî** (v. 885/1480) *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr* adlı hacimli usûl eserinde⁸⁸⁸ Hz. Peygamber'in ictihadı konusunda gerek mezhep, gerek şahıs olarak dönemine kadar söylenmiş görüşleri, sahipleri ile birlikte nakletmektedir. Dünyevi meselelerde Hz. Peygamber'in re'y ve ictihadına göre davranmasının caiz olduğu konusunda icmâ vaki olduğunu İbn Müflih'den naklederek, asıl meselenin dini konularda Hz. Peygamber'in ictihadının meşruiyeti ve vukuu olduğunu belirtir. Hanbelî usûl kitaplarında, Ahmed b. Hanbel'in, Hz. Peygamber'in ictihadının vukuunu îmâ ettiği şeklindeki

⁸⁸⁵ Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 593-594.

⁸⁸⁶ Tûfî, *Şerhu Muhtasar*, III, 601.

⁸⁸⁷ İbnü'l-Lahhâm, *Muhtasar*, s. 164.

⁸⁸⁸ Merdâvî, önce *Tahrîrü'l-menkûl fî tezhibi 'ilmi'l-usûl*'ü yazmış daha sonra bunu *et-Tahbîr fî şerhi't-Tahrîr* adıyla şerhetmiştir. Merdâvî kendinden önceki birçok usûl kitabını tetkik etme imkanı bulduğu için bu konuda hemen hemen tüm usûlcülerin görüşlerine atıfta bulunmuştur.

nakillere değindikten sonra, mezheplerinin genel kanaatinin hem hukuken meşruiyetini, hem pratikte vukuunu kabul şeklinde olduğunu söyler.⁸⁸⁹

Merdâvî'nin, meselenin sonunda Hz. Peygamber'in tasarrufları konusuna değinerek, Hz. Peygamber'in ictihadı ile tasarrufları arasında bağ kurması, konumuz açısından son derece önemlidir. Karâfi'ye atıfta bulunarak, Hz. Peygamber'in tasarruflarını fetvâ, tebliğ, imâmet ve kazâ tasarrufu şeklinde dörtlü tasnifini zikreder.⁸⁹⁰

Burada Hanbelî usûlcülerle ilgili dikkati çeken bir husus, onların bir kısmının, diğer usûlcülerden farklı olarak Hz. Peygamber'in ictihadı meselesine kıyas konusu içerisinde yer vermeleridir.

5- Mutezilî Usûlcüler

Yukarıda aklî cevaz konusunda geçtiği üzere, Mu'tezile'nin Hz. Peygamber'in ictihadına karşı çıkma gerekçesi salah-aslah konusundaki yaklaşımlarıdır. Hz. Peygamber'in ictihadını teoride mümkün görmeyenlerin, hukuken meşruiyetini ve vukuunu kabul etmeyecekleri açıktır.

Kâdî Abdülcebbâr (v. 415/1025), sünnet konusundaki meseleleri izahının sonunda kıyas konusuna başlamadan önce, şer'î meselelerde (*eş-şer'ıyyât*) mutlak manada kıyasın meşrû olduğuna delil olarak, Hz. Peygamber'in de kıyas ve ictihadla amel ettiğine değinmektedir.⁸⁹¹ Zaman zaman Hz. Peygamber'in kıyaslarına atıfta bulunması, onun Hz. Peygamber'in kıyaslarını kabul ettiğini göstermektedir.⁸⁹²

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044) ise, Kâdî Abdülcebbâr'ın, şer'ıyyâtın ancak nass ile bilinebileceğini; ancak bunun bir kısmının nassın zahiri ile diğer bir kısmın ise nassın istidlalle bilineceğini söylediğini

⁸⁸⁹ Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3889-3896.

⁸⁹⁰ Merdâvî, *et-Tahbîr*, VIII, 3905-3910.

⁸⁹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *eş-Şer'ıyyât*, s. 275.

⁸⁹² Kâdî Abdülcebbâr, *eş-Şer'ıyyât*, s. 301. Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim el-Cübbâr'den, Hz. Peygamber'in birçok olayda kıyas ve ictihadının sabit olduğunu, bunun da nass bulunmadığı durumlarda *şer'ıyyâtta* kıyasın meşruluğuna delil olacağı görüşünü nakleder. s. 301-302.

nakleder.⁸⁹³ Hz. Peygamber'in ictihadı ile onun naslardan hareketle Allah'ın muradına uygun hükümler istidlal etmesi kastedildiği takdirde bunun kesinlikle caiz olacağını belirten el-Basrî, usûl ve fûrû arasını cem sûretiyle istinbât emarelerine dayalı olarak yapılan ictihada gelince, özellikle dünyevî maslahatlara yönelik hususlarda, bunun Hz. Peygamber için teoride mümkün olabileceğini ifade eder.⁸⁹⁴ Usûl konularında husûn-kubuh merkezli bir sistemle yaklaşan Mutezilîler, dinde kıyasın kullanılmasını (ve de Hz. Peygamber'in ictihadını) aklın kubuh olarak görmeyeceğini söylerler.⁸⁹⁵

Yine yukarıda geçtiği üzere, baba-oğul Cübbâîler *salah-aslah* prensibi gereğince, en-Nazzâm (v. 231/845) ve Bağdat Mutezilîleri tümüyle dinde kıyasa karşı olmaları sebebiyle, özellikle şer'î meselelerde Hz. Peygamber'in ictihadının meşruiyetine ve vukuuna kesin bir şekilde karşı çıkmışlardır.⁸⁹⁶

6- Şîî Usûlcüler

Şîî usûlcülerin konu hakkındaki yaklaşımları, yukarıda teori bölümünde verilmişti. Netice itibariyle Şîî-Ca'ferî usûlcüler hemen hemen ittifakla Hz. Peygamber'in ictihadının meşruiyet ve vukuuna karşı çıkmışlardır. Son dönem bazı Şîî müelliflerin, sadece savaş stratejisi ve dünyevi maslahatlar konusunda ictihadını kabul etme meyli içerisinde olduğu görülmekle birlikte,⁸⁹⁷ genelde klasiğe bağlı kalınarak hiçbir sûretle bu kapının açılmaması gerektiğini savundukları görülmektedir. Zeydîler için ise genel itibariyle aynı yaklaşım söz konusu olmakla birlikte, farklı bir Zeydî kişiliğe sahip Şevkânî (v. 1250/1834), Hz. Peygamber'in ictihadının hem hukuken meşruiyetini, hem vukuunu kabul ederek seleflerinden ayrılmıştır.⁸⁹⁸

⁸⁹³ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 207.

⁸⁹⁴ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 210.

⁸⁹⁵ Basrî, *el-Mu'temed*, II, 210.

⁸⁹⁶ Düveyhî, *Ârâu'l-Mu'tezile*, s. 577.

⁸⁹⁷ Vezîr, *el-Musaffa*, s. 815-818.

⁸⁹⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 729-733.

IV- HZ. PEYGAMBER'İN İCTİHADININ KONUSU/ALANI

İslam âlimlerince Hz. Peygamber'in, ibâdetlerle ilgili bazı konularda, kazâat uygulamalarda, vahyin alanına girmeyen dünyevi maslahatlarla ilgili meselelerde, devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi doğrudan peygamberlik alanına girmeyen alanlarda ilâhî bir bildirim almaksızın kendi inisiyatif ile bilgi ve tecrübesine dayanarak karar vermesinin caiz olduğu genel kabul görmüştür.⁸⁹⁹

İbâdetlerle ilgili konularda, Hz. Peygamber'in, Allah'ın verdiği yetki ve sınır çerçevesinde kendi re'y ve ichtihadına dayalı olarak ibtidâen hüküm koymasının söz konusu olduğu ifade edilmiştir. Özellikle Hanefî usûlcüler bu konu üzerinde ısrarla durmuşlardır. Cessâs (v. 370/981), savaş stratejileri konusundaki ichtihad ile, ahkâmî meselelerdeki ichtihad arasında fark olmadığını belirterek, Hz. Peygamber'in bu konularda ichtihad edip uyarıldığı hususları buna örnek vermiştir.⁹⁰⁰ Savaşın, ancak Allah'ın kelimesinin yüceltilmesi için emredildiği gerekçesiyle dinin aslından olduğunu söyleyen Debûsî (v. 430/1039) de, re'yin kendi mezheplerinde din ve ahkâm sahasında hüccet olduğunu; hatta vahyin sınırlı, re'yin ise sınırsız bir alan olduğunu ifade ederek Hz. Peygamber'in dinî ahkâm ile ilgili konularda ichtihad ettiğini îmâ etmiştir.⁹⁰¹ Serahsî (v. 483/1090) ise, âdetâ Hz. Peygamber'in ichtihadını niçin vahiy çerçevesi içerisine (vahy-i bâtin) aldıklarını izah edercesine, Rasûl-i Ekrem döneminde vuku bulan “*zıhar*” hadisesini örnek vererek, onun ahkâm ile ilgili olan bu konuda önce ichtihadı ile fetva verip daha sonra vahiy tarafından düzeltilmesinin hem Hz. Peygamber'in dinî ahkâm da kendi ichtihadı ile fetvâ verdiği ne, hem de hatası üzerine bırakılmadığı na delil olduğunu söylemiştir. Bu ve benzeri şekillerde olduğu gibi, hatası üzerine bırakılmayacağı ndan, Hz. Peygamber'in, vahyin onayından geçmiş olan ichtihadlarının kesin bağlayıcı (*vâcibu'l-ittibâ'*) hale geldiğini belirtmiştir.⁹⁰² Pezdevî (v. 482/1089) de

⁸⁹⁹ Apaydın, “İctihâd”, *DİA*, XXI, 432.

⁹⁰⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 242.

⁹⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 251.

⁹⁰² Serahsî, *Usûl*, II, 95.

aynı şekilde Hz. Peygamber'in şer'î/dinî ahkâmında hem vahye dayalı, hem kendi re'yine dayalı olarak amel ettiğini ifade etmiştir.⁹⁰³

Geç dönem Hanefî usûlcülerden İbnü'l-Hümâm (v. 861/1457), kat'î nasların varlığı sebebiyle itikâdî konularda ictihadın söz konusu olamayacağını belirttikten sonra, Hz. Peygamber harp stratejileri gibi konularda ictihadıyla amel etmekle emrolunduğunu, şer'î ahkâmında ise onun ictihadının sabit olduğunu, ancak bu ictihadların kıyastan ibaret olduğunu söylemektedir.⁹⁰⁴

Son dönem Hanefî usûlcülerden İbn Abdişşekûr el-Bihârî (v. 1119/1707) ve Bahrululûm el-Ensârî (v. 1225/1810), gerekli müddet vahyi bekledikten sonra Hz. Peygamber'in ictihad etme yetkisinin bulunduğunu; vahyin onayından geçtikten sonra ise kat'î nass haline geldiğini belirtmekle birlikte, Hz. Peygamber'in ictihadının kıyastan ibaret olduğunu ileri sürmektedirler. Ayrıca onlar, hükümlerin illetlerinin Hz. Peygamber'e açık olduğunu, illete göre amel etmek gerekli olduğu için Hz. Peygamber'in ahkâmında ictihadı (yani kıyas) ile amel etmesinin gerekliliğinin ortaya çıktığını belirtmektedirler. Bu konularda Hz. Peygamber'in hatalarını ise, illetin tespitinde değil, fûrû'a uygulanışında söz konusu olabileceğini ifade ederler.⁹⁰⁵

Tespit edilebildiği kadarıyla Cessâs (v. 370/981) ve Semerkandî (v. 539/1144) hariç diğer tüm Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber'in ictihadında önce vahyi beklemesi gerektiğini savunmuşlardır.

Genel manada Şafiî usûlcüler Hz. Peygamber'in ictihadının vukuu konusunda mütereddit olup, tevakkuf etmeleri sebebiyle dinî ahkâmında ictihadını kabul konusunda da çekimser kalmaktadırlar. Mesela Gazzâlî (v. 505/1111), Hz. Peygamber'in, ibâdetler vazetme, zekât nisaplarının ve diğer ölçülerin tayini gibi hususlarda kendi ictihadına dayalı olarak hüküm vermesinde teorik açıdan bir maninin olmadığını belirtmekle birlikte,

⁹⁰³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 386.

⁹⁰⁴ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr (et-Teysîr)*'le birlikte), III, 186.

⁹⁰⁵ Bahrululûm el-Leknevî, *Fevâtih*, II, 602-603.

vukuunu uzak bir ihtimal olarak görmektedir.⁹⁰⁶ Râzî (v. 606/1209), Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve Şâfîî'den (v. 204/820) Hz. Peygamber'den sâdır olan ahkâmın bir kısmının ictihadına dayanmasının caiz olduğu görüşünü nakletmekle birlikte ekser muhakkikînin tevakkuf görüşünü tercih ettiğini ifade eder.⁹⁰⁷ Karâfî (v. 684/1285), "Hz. Peygamber'den sâdır olan ahkâm" ile fetva tasarrufunun kastedildiğini söyler.⁹⁰⁸ Ancak Âmidî (v. 631/1233), Hz. Peygamber'in ictihadının hukuken cevazını ve vukuunu kabul etmekte ve alanı konusunda bir sınırlamadan söz etmemektedir.⁹⁰⁹

Hanbelîlerden İbn Akîl (v. 513/1119), Allah Teâlâ'nın, dünyevî maslahatlarla ilgili konularda olduğu gibi, dinî ahkâmıla ilgili konularda da Hz. Peygamber'i, kendi re'y ve ictihadı ile hüküm vermeye yetkili kılmasında hiçbir sakınca olmadığını; hatta faraza Allah'ın, bulunduğu toplumun maslahatına yönelik olarak sadece kendi re'yiyle davranma görevi ile peygamber göndermesinde teorik olarak bir maninin olmadığını aklî gerekçelerle ortaya koymuştur.⁹¹⁰

Hz. Peygamber'in ibâdetlerle ilgili konulara ictihadına delil olarak usûllerde zikredilen örneklerden bazıları şunlardır: Ezanın teşrî' kılınması olayı,⁹¹¹ Hz. Peygamber'in önceleri kible olarak Beytü'l-makdis'e dönmesi ile Medine'ye hicretten sonra Kâbe'ye dönme isteği,⁹¹² veda haccı sırasında önceden hedy kurbanını sevk etmesi,⁹¹³ Benî Kurayza seferi günü, herkesin ikinci namazını Benî Kurayza arazisinde kılacak şekilde acele yola çıkması emri üzerine, sahabenin bir kısmının ikindiye yolda kılıp bir kısmının oraya ulaştıktan sonra akşamın vakti içinde kılması olayını onaylaması,⁹¹⁴ bazı münafıklar için istiğfar dilemesi veya cenaze namazlarını kıldırarak

⁹⁰⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 532.

⁹⁰⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 7.

⁹⁰⁸ Karâfî, *Nefâis*, IX, 3990.

⁹⁰⁹ Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 181-189.

⁹¹⁰ İbn Akîl, *el-Vâzih*, V, 410-416.

⁹¹¹ Buhârî, "Ezân", 1; Müslim, "Salât", 1.

⁹¹² Müslim, "Salât", 11-15.

⁹¹³ Buhârî, "Hacc", 33; Müslim, "Hacc", 143.

⁹¹⁴ Buhârî, "Meğâzî", 28.

istemesi olayları;⁹¹⁵ amcası Ebû Tâlib için Allah'tan bağışlanmasını dileme teşebbüsü⁹¹⁶ vb...⁹¹⁷

İleride kazâ tasarrufu bölümünde geleceği üzere, yargılama hukuku ile ilgili konularda Hz. Peygamber'in re'y ve ictihadı ile amel ettiğini, hemen hemen bütün usûlcüler kabul etmektedirler. Bu konuda kullanılan en temel delil Hz. Peygamber'in bizzat kendinden sarahaten sâdır olan ve zahire göre hüküm verdiğini ifade eden “*Ben ancak bir beşerim. Siz bana davalarla geliyorsunuz. Olur ki biriniz delilini daha güzel ifade eder de ben, ondan işittiğime dayanarak lehinde hükmederim. Her kime, kardeşine ait bulunan bir hakkı hükmederek verirsem sakın onu almasın; çünkü ona ateşten bir parça vermiş olurum!*”⁹¹⁸ hadisidir.

Karâfî, Hz. Peygamber'in ictihadı meselesinde asıl tartışma konusunun fetva tasarrufu ile ilgili konulardaki ictihadları hakkında olup, kazâ tasarrufları konusunda, Hz. Peygamber'in vahye ihtiyaç duymaksızın kendi re'y ve ictihadına göre hüküm vermesinin caiz olduğu konusunda icmâ vaki olduğunu ileri sürmüştür.⁹¹⁹

Yukarıda geçtiği üzere, Hz. Peygamber kazâ davalarında, doğrudan vahiy yoluyla elde ettiği bilgiye değil, yargılama ve hüküm verme metot ve vasıtalarını kullanarak herkes için geçerli olan ispat delillerine, objektif verilere dayanarak kendi re'y ve ictihadı ile karar vermektedir. Ancak şunu tekrar belirtmek gerekir ki, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı anlama, küllî kuralları özel konulara, ilişkilere ve problemlere uygulama ile ilgili usûl ve yöntemlerde hata etmesi düşünülemez. Çünkü bunlar Peygamberlerin aslı vazifeleri olan tebliğe dâhildir.

Daha sonra devlet başkanlığı (*imâmet*) tasarrufu konusunda geleceği üzere, Hz. Peygamber'in devlet yönetimi, ordunun sevk ve idaresi gibi

⁹¹⁵ Tevbe (9), 80, 84. Âyetle ilgili rivayetler için bk. Buhârî, “Tefsîr”, 159-161.

⁹¹⁶ Buhârî, “Cenâiz”, 79; Müslim, “İmân”, 39.

⁹¹⁷ Örnekler ve değerlendirmesi için bk. Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 102-119.

⁹¹⁸ Ahmed, *Müsned*, I, 162, III, 152; Müslim, “Fezâil”, 139-141; İbn Mâce, “Ruhûn”, 15.

⁹¹⁹ Karâfî, *Nefâis*, IX, 3990; Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 42. İznevi de, kazâ meselelerinde ve davaların hallinde Hz. Peygamber'in ictihadının vukuunda ittifak olduğunu belirtmiştir (Bedahîf, *Menâhicü'l-'ukûl*, III, 194).

doğrudan peygamberlik alanına girmeyen konularda kendi re'y ve ictihadına göre davrandığı konusunda usûlcüler arasında ittifak söz konusudur. Usûllerde bu alana, özellikle savaş stratejileri ve anlaşmalarla ilgili uygulamaları örnek verilmektedir.

Dünyevi işlerde Hz. Peygamber'in ilahi bir bildirim almaksızın kendi inisiyatifi ile bilgi ve tecrübesine dayanarak karar vermesinin caiz olduğu genel kabul görmüştür.⁹²⁰ Doğrudan vahiy alanına girmeyip, dünyevi maslahatlarla ilgili olan dünya işlerinde Hz. Peygamber'in kendi re'y ve ictihadına göre davrandığı konusunda usûlcüler arasında ihtilaf yoktur. Sırf dünyevî meselelerle ilgili olan bu alana, Medine'deki hurma tozlaştırma olayı⁹²¹ örnek olarak zikredilir.⁹²²

Devlet yönetimi ve dünya işleri ile ilgili uygulamalar esas itibarıyla dinî hükümlere dahil konular olmadığı için teknik anlamda ictihad meselesine dahil olmamakla birlikte, usûllerde bu konuyla ilgili örneklerin zikredilmesinin gerekçesi, en azından Hz. Peygamber'in kendi ictihadiyle hareket ettiği durumların varlığını ispat ve Hz. Peygamber'in söylediği her şeyin vahiy kaynaklı olmadığını tespit olmalıdır.

Hz. Peygamber'in ictihad alanı ile ilgili olarak usûllerde bazı farklı alan ayrımlarına da gidildiği görülmektedir. Mesalâ Mâverdî'nin (v. 450/1058), Hz. Peygamber'in ictihadının kul hakkına müteallık meselelerde cari olup, Allah hakkı olan hususlarda cari olmadığı ayrımı;⁹²³ Cüveynî'nin (v. 478/1085) Hz. Peygamber'in temel kural (ilke) ve usûllerde ictihadda bulunmayıp vahiy beklediği, ayrıntılarda ise kendisine tasarruf ve ictihad izni verildiğine dair ayrımı;⁹²⁴ yine aynı şekilde Gazzâlî'nin (v. 505/1111), usûlde (asıllarda ve genel kurallarda (*kavâid*)) değil de fûrûda ictihad

⁹²⁰ Apaydın, "İctihâd", *DİA*, XXI, 432.

⁹²¹ Müslim, "Fezâil", 139-141.

⁹²² Şevkânî, dünyevi maslahatlar ve savaş stratejileri gibi meselelerde Hz. Peygamber'in ictihadının caizliği konusunda Selîm er-Râzî ve İbn Hazm'dan (akli konularda ise İbn Fûrek ve Ebû Mansûr el-İsfarâyînî'den) naklen usûlcüler arasında icmâ vaki olduğundan bahsetmektedir (bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 729; İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 703).

⁹²³ Mâverdî, *Edebu'l-Kâdî*, I, 437. Mâverdî'nin bu ayrımında tam olarak neyi kastettiği anlaşılacakla birlikte, beyan edilmesi kulların menfaatine olan ve tebliğ ve teşrî'i sadece Allah'ın hakkı olan bir alana dahil olmayan konuları kastedmiş olması muhtemeldir.

⁹²⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, II, 887; Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 187.

edebileceği ayrımı;⁹²⁵ Serahsî'nin (v. 483/1090) bir hükmü ibtidâen re'y ve ictihadıyla değil, ancak vahiy yoluyla koyabileceği, re'y ve ictihad yoluyla ancak daha önce vahiy yoluyla ibtidâen konulmuş hükümlere benzerlerini katma şeklinde bir faaliyette bulunabileceği ayrımı⁹²⁶ ki bundan maksat kıyastır; Şîrâzî'nin (v. 476/1083), Hz. Peygamber'in ictihadının dinde asıl bulunan meselelerde caiz olduğu, şer' de kendisine dayanılacak bir asıl bulunmayan meselelerde ise Hz. Peygamber'in tevakkuf etmesi ve vahiy beklemesi gerektiği ayrımı;⁹²⁷ akâid konularında ictihadın söz konusu olmayacağı⁹²⁸ vb...

İbnü'l-Kayyim (v. 751/1350) ise, bazı konularda Hz. Peygamber'in kendi görüşü ile değil, vahiy ve Allah'ın gösterdiği ile hüküm verdiğini ifade ettikten sonra, bu gibi konuların *yargı, ahkâm ve küllî sünnetler* içeren meseleler olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Kayyim, belirli bir mekânda konaklama veya belirli bir kişiyi görevlendirme vb. konularda olduğu gibi, dinî hükme yönelik olmayan cüz'î (maslahat içeren) işler, hurma tozlaştırma örneğinde⁹²⁹ olduğu gibi, istişareye konu olan ve kendisinde re'yin müdahil olabildiği durumların ise yukarıdaki husustan (*küllî sünnetlerden*) farklı olduğunu söylemektedir.⁹³⁰ Buradan anlaşıldığına göre İbnü'l-Kayyim, *küllî sünnetler* dediği konularda Hz. Peygamber'in vahiy beklemesini şart koşmuş olmaktadır.

Hz. Peygamber'in ictihadının bir asla raci olması mümkün olmakla birlikte bunu her zaman şart koşmak kanaatimizce isabetli değildir. Bazen maslahata bazen doğrudan re'ye dayanabilir. Hz. Peygamber iletici açıklayabileceği gibi bazı durumlarda açıklamayabilir. Teşrî' de genel

⁹²⁵ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 577.

⁹²⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 92.

⁹²⁷ Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma'*, II, 1093-1094.

⁹²⁸ Emîr Pâdişâh, *Teyşîru't-Tahrîr*, III, 186.

⁹²⁹ Müslim, "Fezâil", 139-141.

⁹³⁰ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-meâd*, V, 318-319.

maksatları ve maslahatı gözeterek yani bir menfaati elde etmek veya bir mefseleti def etmek için icihad etmesi mümkündür.⁹³¹

Şah Veliyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762) bu konuyu şöyle ifade etmektedir: “Zannedildiği gibi Hz. Peygamber’in icihadının (daima) naslardan istinbât yoluyla olması gerekmez. Bilakis onun icihadlarının çoğunluğu Allah’ın ona öğrettiği şer’î maksatlara, teşrî’ kanunlarına (yasama kurallarını), kolaylaştırarak hüküm koyma ilkelerine dayalı olarak meydana gelmiştir. Bunun üzerine o da bu ilkelerden hareketle vahiy yoluyla elde edilmiş olan maksatları açıklar.”⁹³²

Netice itibariyle Hz. Peygamber’in, icihadında kıyas harici unsurlara dayanmasına bir mani yoktur. Çünkü o nasların hükümlere delâletlerini en iyi bilendir. Dolayısıyla Hz. Peygamber, kıyasla birlikte devlet siyaseti ve hükümleri tatbiki ile alâkalı işlerde icihad ettiği gibi, sırf dünyevi işlerde de icihad etmiştir.⁹³³

Hanefî usûlcülerin ileri sürdüğü, Hz. Peygamber’in icihad etmeden önce vahiy bekleme (*intizâr-ı vahiy*) şartını, hakkında hüküm verilecek olan meselenin, mesela ibtidâen teşrî’ koyma, bir usûl, esas, ilke ve hedef belirleme gibi sırf Allah’ın yetki alanına dâhil, temel dinî konularda vahiy beklemesini esas kabul ederek, bu şekilde olmayan Allah’ın peygamberine yetki verdiği, daha çok uygulama ve fûrû alanları ile ilgili hususlarda ise vahiy bekleme zorunluluğu olmadığı şeklinde değerlendirmek daha isabetli olabilir.⁹³⁴

Kanaatimizce Hz. Peygamber’in icihadı ile ilgili alan ayırımında ölçüt, dini konu olup olmaması değil, hakkında vahiy gelmiş olup olmamasıdır. Aksi takdirde usûllerdeki ayırımı anlamlandırmak mümkün değildir. Yani dinî olsun dünyevî olsun hakkında vahiy inmemiş olan her konuda Hz. Peygamber’in icihad yetkisi olduğu söylenebilir. Öncelikle

⁹³¹ Ömerî, *İctihâdü’r-Rasûl*, s. 202–214. Abdül Mün’im en-Nemr, *el-İctihâd*, s. 40, 43. İstislahî kıyası kabul edip, asla raci olmasını her zaman şart koşmayan usûlcüler de bu kanaattedirler.

⁹³² Dihlevî, *Hucet*, I, 240.

⁹³³ Ömerî, *İctihâdü’r-Rasûl*, s. 213.

⁹³⁴ Erdoğan, *Sünnet*, s. 140-141.

temel prensiplerde vahiy iniyor, Hz. Peygamber, diğer meseleleri buna kıyas etmek ve vahyin makasından sonuçlar çıkarmak sûretiyle çözümler üretiyordu.

Özellikle Hanefî usûlcüler, Hz. Peygamber'in ictihadının sadece kıyastan ibaret olduğunu savunmaktadırlar. Yukarıda geçtiği üzere, Hz. Peygamber'in ictihadını kıyasın dar alanına hapsetmek kanaatimizce isabetli değildir. Hz. Peygamber ictihad ederken hakkında dini bildirim bulunan konudaki bir asla dayanabileceği gibi, maslahata, akıl ve tecrübesine, ashabıyla istişareye, örf ve âdetlere vs. dayanması mümkündür. Bütün bunlarla birlikte o, bizce Allah'ın kendisine verdiği meleke ve kavrayış ile İslamın genel maksatları, *aslahı* tercih ve dünya-ahiret maslahatının teminine dayanmaktadır.

Allah'ın, Hz. Peygamber'e verdiği özel birtakım bilgilerin sınırlandırılması mümkün değildir. Allah'ın, ona gösterdiği bazı güzellikler, gayb âlemine ait haberler, miraç olayı vs. konu dışındadır.⁹³⁵ Çünkü burada hukûkî anlamda bağlayıcılık açısından tasarruflar incelenmektedir. Hz. Peygamber'e beyan görevinin verilmesi, ona bir takım özel yetki ve izinlerin verildiği anlamında değerlendirilebilir.

İlahi hitapla muhatap bir beşer olarak Hz. Peygamber'in kendi toplumundan mücerret, insanlık üstü biri olduğu da söylenemez. Toplumunun telakkileri, örf âdetleri, kültürel yapısı ve medeniyet tasavvurunun onun üzerinde etkisi olması doğaldır. Zamanını ve toplumunu tanımadan ilâhi bilgileri uygulamanın imkânı olmadığı açıktır. Hz. Peygamber'in hakkında dinî bildirim bulunmayan konularda fazla soru sormayı yasaklayışı, teşrî'î alanın genişlemesinden doğacak zorluklara, dolayısıyla Allah'ın insanları serbest bir alanda özgürce yaşamaları muradına işaret olabilir.

⁹³⁵ Gaybî meselelerde Hz. Peygamber'in gaybî bilgi ile münasebeti hakkındaki delil ve tartışmalar için bk. Çelebi, İlyas, *İslam İnancında Gayp Problemi*, s. 109-142; Ahatlı, Erdinç, *Peygamberlik*, s. 252-259.

Hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in, beşeri bilgi ve tecrübe unsurları taşıyan uygulamaları olmuştur. Özellikle idarî işlerde ilkesel bazda vahye bağlı olmakla birlikte, özel alan uygulamalarında ictihadına dayandığı kolaylıkla söylenebilir.

Hz. Peygamber'in ictihadında kullandığı bilgi kaynakları meselesine konumuzla irtibatı açısından değinmek uygun olacaktır.

Ortaya çıkış şekilleri açısından Hz. Peygamber'in ictihadlarını taksime tâbî tutan Abdülcelil Îsâ (v. 1979), 1-kendisine ceza olarak hayvan sûretine çevrilen insanların neslinin devam etmeyeceği⁹³⁶ bilgisi ulaşmadan önce Hz. Peygamber'in tahminine dayalı olarak, İsrâiloğullarından bir toplumun hayvana çevrildiği; dolayısıyla kendi dönemindeki keler veya farelerin, bunların neslinden geldiği örneğindeki gibi *zann* ifade eden;⁹³⁷ 2-bâliğ olmadan ölen gayr-ı müslim (müşrik) çocuklarının ahiretteki durumu hakkındaki sorulara önce babalarına tâbî olarak cehennemlik olduklarına hükmedip sonra fitrat üzere oldukları için cennet ehlinin hizmetçileri olacakları⁹³⁸ veya önce kabir azabının olmadığını söyledikten sonra, Allah'ın dilediği kişiye dilediği şekilde azap edebileceğini söylemesi⁹³⁹ örneklerinde olduğu gibi, *kat'iyet* (kesinlik) ifade eden; 3-kıblenin Mescid-i Aksâ'dan, Mescid-i Haram yönüne tahvilinde⁹⁴⁰ olduğu gibi, *temenni* ifade eden; 4-yatsı namazına mescide gelmeyenlerin evlerini başlarına yıkma⁹⁴¹ veya emzikli kadınla münasebeti yasaklama yönündeki isteklerini,⁹⁴² maslahata binaen veya zararı söz konusu olmaması vb. sebeplerle terk ettiği örneklerindeki gibi, *hemm* ifade eden; 5-Hz. Peygamber'in ictihadına dayalı olarak bazı müşriklerin yakılarak öldürülmelerini istedikten sonra,

⁹³⁶ Müslim, "Kader", 33. Rivayet şu şekildedir: Maymun ve domuzların aslı hakkında soran bir sahabîye Hz. Peygamber, "Allah helak ettiği veya (hayvan sûretine çevrilererek) cezalandırdığı toplulukların nesillerini devam ettirmemiştir. Maymunlar ve domuzlar daha önce de dünyada varlardı." şeklinde cevap vermiştir.

⁹³⁷ Rivayet için bk. Müslim, "Sayd", 48, 50, 51; Ebû Dâvûd, "Et'ime", 28.

⁹³⁸ Kanatimizce çelişkili rivayetler içeren ihtilafli bir konuyu Hz. Peygamber'in kat'î ictihadına örnek vermesi isabetli olmamıştır. Konu hakkında rivayetler için bk. Ahmed, *Müsned*, II, 518, III, 435; Buhârî, "Cenâiz", 91, "Ta'bir", 48; Müslim, "Kader", 26.

⁹³⁹ Ahmed, *Müsned*, VI, 81.

⁹⁴⁰ Müslim, "Salât", 11-15.

⁹⁴¹ Buhârî, "Cemâat", 1; Müslim, "Mesâcid", 39.

⁹⁴² Müslim, "Nikâh", 140-142.

Allah'tan başka hiç kimsenin bu şekilde ceza veremeyeceğini ifade eden sözündeki⁹⁴³ gibi, *talep* ifade eden; münafıkların savaşa katılmamalarına müsaadesi⁹⁴⁴ veya gönüllerini İslama bağlamak amacıyla İslama yeni girmiş kişilere kolaylık için bazı hükümleri hafifletmesi⁹⁴⁵ örneklerinde olduğu gibi, *izin* ifade eden; 6-Hz. Peygamber'in Uhud harbinde düşmanı lanetlemesi veya kızgın olduğu bazı durumlarda bir kısım Müslümanlara lanet içeren sözler sarf etmesinden dolayı Allah'tan af ve kötü sözlerinin onlar için ecir olmasını dilemesi⁹⁴⁶ örneklerinde olduğu gibi, *dua* ifade eden; 7-Medine'de hurma tozlaştırma olayında⁹⁴⁷ veya hanımları arasındaki bir hâdise sebebiyle bal şerbeti içmeme kararında⁹⁴⁸ olduğu gibi, *terki tercih* ifade eden; 8-Mekke hareminden hiçbir otun koparılmayacağını söyledikten sonra *izhir* otunu istisna etmesi örneğinde⁹⁴⁹ olduğu gibi, *genel nehiy* ifade eden; 9-münafıklar için af dilemesindeki⁹⁵⁰ gibi, *istiğfâr* ifade eden ictihadları olmak üzere Hz. Peygamber'in kendi re'yiyle karar verdiği durumları sınıflandırmıştır.⁹⁵¹

Hiz. Peygamber'in re'y ve ictihadına dayalı olarak hükümler verirken, başta Kur'ân vahyine ve dünyevî-uhrevî maslahatların temini çerçevesinde İslamın temel gayelerine dayanmasının yanında, onun ictihadına temel teşkil eden bir takım yan unsurlardan söz etmek mümkündür. Kıyas başta olmak üzere, toplumsal realite anlamında örf ve âdetler, önceki ümmetlere

⁹⁴³ Buhârî, "Cihâd", 106; Benzer uygulamalar için bk. İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 41.

⁹⁴⁴ Tevbe (9), 43.

⁹⁴⁵ Sadece iki vakit namaz kılabilceğini söyleyen kişiye müsaade ettiği rivayeti için bk. Ahmed, *Müsned*, IV, 344; Ebû Dâvûd, "Salât", 9. Bu tür uygulamalar, muhatapların bulunduğu şartlar çerçevesinde geçici kolaylık sağlamaya yönelik olup, bazı kişi ve gruplara tâviz verme anlamı asla taşımamaktadır (bk. Dönmez, "Muhammed", *DİA*, XXX, 443).

⁹⁴⁶ Müslim, "Birr", 88. Rivâyet şu şekildedir: Hz. Âişe şöyle demiştir: Rasûlullah'ın yanına iki adam girdi. Ve onunla, ne olduğunu bilmediğim bir hususta konuştular da onu gazaplandırdılar. O da kendilerine lanet edip kötü söz söyledi. Onlar çıktıktan sonra ben: "Yâ Rasûlallah! Şu iki adama artık hayırdan hiçbir şey isabet etmez" dedim, "*Ne oldu ki?*" buyurdular. "Sen onlara lanet edip kötü söz söyledin!" dedim. Bunun üzerine Allah Rasûlü, "*Sen bu konuda benim Rabbime koştuğum şartı bilmiyor musun? Allahım! Ben ancak bir beşerim, hangi Müslümana lanet etmiş veya kötü söz söylemişsem bunu onun için bir zekât ve ecir kıl, dedim.*" buyurdular.

⁹⁴⁷ Müslim, "Fezâil", 139-141.

⁹⁴⁸ Müslim, "Talâk", 20-21.

⁹⁴⁹ Müslim, "Hacc", 445.

⁹⁵⁰ Buhârî, "Tefsîr", 159-161.

⁹⁵¹ Abdülcelil İsâ, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 71-143. Bu taksimatın örneklerinin bir kısmının, konuyla irtibatı bakımından tekrar değerlendirilmeye ihtiyaç gösteğiği söylenebilir.

ait teşrî'ler (bu daha çok onlara muhalefet şeklinde ictihadına kaynaklık etmiştir), ashabıyla istişare, kamu yararını gözetme gibi ilave unsurlardan istifade ettiği söylenebilir. Bütün bunlarla birlikte, şahsına münhasır fetanet özelliği, kişisel tercihleri, yaşadığı toplumun realitesine ve fiziki çevreye dayalı dünyevî tecrübeleri, tarihî tecrübesinin ürettiği beşerî bilgiler vs. gibi unsurların ictihadında yönlendirici etkisi olduğu söylenebilir.⁹⁵²

Hız. Peygamber'in ictihadı konusunda şu şekilde bir *alan ayırımı*ndan söz etmek mümkündür: 1- *Lâzımî teşrî' değeri taşıyan ictihadları*: Hız. Peygamber'in Kur'ân'ın mücmel, mukayyet ve umumî hükümlerini beyanı ile helal-haram, sıhhat-fesat gibi temel konulardaki beyanları buna örnek verilebilir. Hız. Peygamber'in bu konudaki ictihadları risâlet vasfı ve görevine dayalı olduğu için şer'î ahkâmı beyan kabilinden olup hataya veya hata üzere bırakılmaya ihtimali olmayan re'y ve ictihadlarıdır. Bunlar teşrî'î değeri açısından Kur'ân mertebesinde sayılıp, lâzımî teşrî' anlamı taşımaktadırlar. 2- *Bir yönetici veya bir hâkim olarak Hız. Peygamber'den sâdır olan ictihadlar*: Bu konuda kendi re'y ve ictihadına göre davranabileceği gibi, ashabıyla istişare etmesi ve onlardan uygulamada yardım alması mümkündür.⁹⁵³

⁹⁵² Ülkemizde bu konu üzerinde duran bazı çalışmalar için bk. Erdoğan, *Sünnet*, s. 161-189; Erul, *Sahabe*, s. 240-263; Yerinde, "Hız. Peygamber'in İctihadı Meselesi", *DİD*, s. 378-388; Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları* ("Mâturîdî'ye Göre Gayb ve Hız. Peygamber'in Bilgisinin Sınırları"), s. 135-153; Karacabey, Salih, *Hız. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, s. 219-247.

⁹⁵³ Nebhân, M. Fârûk, *Nizâmü'l-hukm fî'l-İslâm*, s. 382. Son devirde İslam Hukuku üzerine yapılan özellikle fıkıh usûlü ve ictihad konularındaki çalışmaların çoğunda Hız. Peygamber'in ictihadı konusuna yer verilmiş; çoğunda genel itibarıyla klasik literatürdeki bilgilerin nakli ile yetinilmiş olmakla birlikte, yukarıdaki örnekte olduğu gibi değerlendirmeler içerenler de olmuştur. Çağdaş dönemde konuya değinen bazı eserler için bk. Zâyedî, *el-İctihâd bi-tahkiki'l-menât ve sultânihî*, s. 90-95; Mar'aşlı, *İhtilâfu'l-ictihâd*, s. 71-74; Vurûkiyye Abdürrazzâk, *Davâbitü'l-ictihâdi't-tenzîlî*, s. 41-72 (bu çalışmada Hız. Peygamber'in ictihadı ile tasarrufları arasında münasebet kurulmuş, daha çok tasarrufları üzerinde durulmuştur); Karaman, *İctihad*, s.35-39; a.mlf., *Hukuk Tarihi*, s. 69-72; Aşkar, *Ef 'âlü'r-Rasûl*, I, 118-129; Tevâna, *el-İctihâd*, s. 24-29.

V. DEĞERLENDİRME

1- Hz. Peygamber hakkında icihadın caiz olduğunun en büyük delili, fiilen icihadda bulunmuş olmasıdır. Rasûlullah'ın icihadını konu edinen eserlerdeki örnekler bunu açık bir şekilde göstermektedir. Konu hakkındaki iddia ve delillerin serdinden sonra ortaya çıkmıştır ki, bilginlerin çoğunluğu tarafından savunulan Allah Rasûlü'nün icihad yetkisinin bulunduğu görüşünün, onun beşeriyeti ile uygunluk arz eden tutarlı bir yaklaşım olduğu kadar, reddedilmesi mümkün olmayan sağlam ve güçlü delillere dayalı bir hakikattir.⁹⁵⁴

2- Hz. Peygamber'e verilen *beyan* görev ve yetkisinin, onun icihadına kuvvetle delalet ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim usûlcüler bu konuyu felsefî anlamda tartışmış olup, çoğunluk usûlcüler, Allah'ın, Hz. Peygamber'e gerek ibtidâen, gerek kıyasa dayalı olarak hüküm vazetme yetki ve sorumluluğu vermesinde teorik olarak bir engelin bulunmadığını kabul etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in vahyi beklemesi ile ilgili tartışma konusuna gelince, dinin aslına müteallık, Allah Teâlâ'nın kimseyi ortak kılmadığı alanlarda vahiy beklediği kabul görmekle birlikte, Hz. Peygamber'in her hâdisede vahyi beklemesi gerektiği söylenemez. Ancak Hz. Peygamber'in, Kur'ân'da aslı bulunan ve kıyasa konu olabilen meseleler başta olmak üzere, genel ilke ve kurallara bağlı olarak, gerek uhrevî, gerek dünyevî maslahatlara yönelik konularda icihad etmesi mümkündür. Dünyevi meselelerle ilgili konularda ise, tamamen kendi re'y ve icihadına dayalı olarak uygulamalarda bulunduğu açıktır.

Hz. Peygamber, vahyi alıp aktardıktan sonra nasıl davranacağını bilmeyen, her an vahiy bekleyip, gelmediğinde daima eli kolu bağlı bir durumda olup inisiyatif kullanamayan biri olmadığı gibi, dini sahadaki tüm hükümleri icihadı ile koyan biri olduğu da iddia edilemez.

⁹⁵⁴ Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 191.

3- Hz. Peygamber'in, ictihadlarında her zaman musîb olması gerekmemekle birlikte, onun gerek uhrevî, gerek dünyevî maslahatları en iyi bilen kişi olarak, çok azı hariç hemen hemen bütün ictihadlarında isabet ettiği söylenebilir. Ancak, risâlet görevi gereği olan ve dini tebliğ dairesine giren konularda yanılması söz konusu olmamakla birlikte, uygulamaya yönelik, çoğu dünyevi maslahatlarla ilgili hususlarda yanılmasının mümkün olabileceği unutulmamalıdır. Burada şu da belirtilmeli ki, dinî ahkâmıla ilgili meselelerde Hz. Peygamber, hatası üzere bırakılmamıştır.

4-Hz. Peygamber'in ictihadında yanıldığı durumlarda derhal düzeltilmesi veya mutlaka düzeltilmesi gerektiği gibi bir ön şartın ileri sürülmesinin her zaman için geçerli olmadığı söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in dinî alanla ilgili olarak yanıldığı hususlarda her zaman için anında vahyin gelip düzelttiği söylenemeyeceği gibi, Bedir esirlerinin fidye karşılığı serbest bırakılması olayında olduğu gibi bazen, uyarıdan sonra hükmün Hz. Peygamber'in ictihadı üzere kaldığı durumlar da mevcuttur. Ziraat, tıp, ekonomi vb. tecrübî bilgiye dayalı sırf dünyevî alanlardaki ictihadlarında yanılması durumunda vahiyle düzeltilmesi söz konusu olmadığı gibi, böyle bir gerekliliğin olduğu da söylenemez. Çünkü bunlar doğrudan peygamberlik alanına giren hususlar değildir.

5- Hz. Peygamber'in vefatından sonra ictihadlarının ve buna dayalı uygulamalarının, vahiy kontrolünden geçtiği ve zımnî vahiy anlamı taşıdığı için kesin bilgi ifade eden (kat'î) naslar haline geldiği söylenmektedir. Ancak bunu söylerken şu hususu da gözden uzak tutmamak gerekir: Hz. Peygamber'in re'y ve ictihadına dayalı uygulamaları, genellikle gündelik ve süreli maslahatlarla alâkalı olup, tümüyle lâzımî teşrî' değeri taşımayabilir. Hz. Peygamber'in kendi dönemi için bağlayıcı nitelik taşıyan bazı hükümlerin illetlere bağlı hükümler olduğu, bu sebeple zaman, mekân ve şartların değişmesiyle illetlere göre değişebilen özellik taşıdığı unutulmamalıdır. Hz. Peygamber'in kendi döneminde teşrî'î boşlukları, zamanının maslahatlarına göre doldurduğu, bunu da re'y ve ictihadına dayalı olarak yaptığı söylenebilir. Nitekim onun vefatından sonra sahabe,

onun uygulamalarını dikkate alarak, günün şartlarına göre ahkâmı beyan etmiş ve uygulamışlardır.

6- Hz. Peygamber'in icihadlarının muayyen bir konuyla veya belirli zaman ve mekânla sınırlandırılması mümkün gözükmemektedir. Gerek kendi, gerekse mü'minlerin hayatını ilgilendiren birçok olayda icihadları olmuş; hatta yukarıda geçen kabir azabının olmadığını söyledikten sonra, Allah'ın dilediği kişiye dilediği şekilde azap edebileceğini söylemesi ve önceleri aksini düşünürken, ceza olarak hayvan sûretine çevrilen insanların neslinin devam etmeyeceği ile ilgili sözlerinde olduğu gibi, uhrevî/gaybî alanla ilgili tahminleri de olmuştur.

“Rasûlullah, yirmi üç yıllık peygamberlik hayatında sadece alıcı-verici bir cihaz gibi kalmamış, Kur'ân-ı Kerîm'i tefsîr, tatbîk, temas etmediği meselelerin hükümlerini teşrî', anlaşmazlık sonucu hükmüne müracaat edenler arasında hüküm, İslam devletini tesis ve idare... gibi bir kısmı icihada dayalı tasarruflarda bulunmuştur. Ancak onun icihadının isabetsiz olduğu takdirde, Allah Teâlâ tarafından tashih edilmek gibi bir imtiyazı vardır. Çünkü o, “insanlara iyi örnek olmak”,⁹⁵⁵ “neyi emretmişse tutulmak ve neyi yasaklamışsa terk edilmek”⁹⁵⁶ üzere gönderilmiş ve kendisine itaatin Allah'a itaat olduğu⁹⁵⁷ bildirilmiş”⁹⁵⁸ bir peygamberdir.

7-Hz. Peygamber'in icihadının amaçlarından birinin ümmetine istinbât yolunu öğretmek olduğu söylenebilir.⁹⁵⁹ Nitekim kendi döneminde teşrî' yetkisi kendisine ait bulunmakla birlikte Hz. Peygamber, huzurunda veya gıyabında ashabının bazı hükümler vermesine müsaade ettiği görülmektedir. Bu hükümlerin teşrî'î değeri, Hz. Peygamber'in ikrârı sonucu ortaya çıkmaktadır.

⁹⁵⁵ Ahzâb (33), 21.

⁹⁵⁶ Haşr (59), 7.

⁹⁵⁷ Nisâ (4), 80.

⁹⁵⁸ Karaman, *İctihad*, s. 39 (alıntıda tarafımızdan bazı tasarruflarda bulunulmuştur).

⁹⁵⁹ Hz. Peygamber'in icihad etmesinin ve hatta icihadında hata etmesinin hikmetleri için bk. Hacvî, M. el-Fâsî, *el-Fikru's-sâmî*, I, 78; Nemir, *el-İctihâd*, s. 76-78; Umerî, *İctihâdû'r-Rasûl*, s. 359-363.

Bu bölümde Hz. Peygamber'in gerek dinî, gerek dünyevî konularda kendisine verilen hüküm vazetme ve uygulama yetkilerini, icthadı vasıtasıyla kullandığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. İslam hukuku açısından Hz. Peygamber'in tasarruflarının alanı, çeşitleri ve bağlayıcılığının tespit ve değerlendirilmesine zemin hazırlaması bakımından bu bölümün önemi açıktır. İleride geleceği üzere, Hz. Peygamber'in özellikle devlet başkanlığı tasarrufu ile alâkalı yetki ve işlemleriyle, yargısal karar ve uygulamalarında çoğunlukla, vahyin yüklediği misyon ve ilkeler çerçevesinde kendi re'y ve icthadına göre davrandığı söylenebilir.

İKİNCİ BÖLÜM

İSLAM HUKUKUNDA BAĞLAYICILIK

BAKIMINDAN HZ. PEYGAMBER'İN TASARRUFLARI

Hz. Peygamber, vahiy yoluyla aldığı Kur'ân ayetlerini insanlara olduğu gibi tebliğ etmesinin (*risâlet*) yanı sıra, yerine göre onları tefsir etmek, ayetlerin delalet ve işaretlerinden anlaşılan hükümleri bildirmek, kapalı olan yönleri açıklamak, insanların sorularına cevap vermek (*fetvâ*), halk arasında vuku bulan ihtilafları halletmek (*kazâ*), kamu işlerini tedvir ve tanzim etmekle de (*imâmet*) görevliydi. Buna göre o, hem peygamber, hem devlet başkanı, hem müftü, hem de bir kadı durumunda olup, şer'î hükümlerdeki tasarruflarını bu sıfatlardan biriyle yapıyordu. Bu arada insan olmanın doğal sonucu olarak hayatın akışı içerisinde gerçekleştirdiği beşerî tasarrufları yanında, Allah'ın seçtiği Rasûl olması bakımından O'nun tarafından kendisine ihsan edilen veya özel yükümlülükler taşıyan ve şahsına münhasır bulunan bir takım özel statü ve şartlar gereği gerçekleştirdiği (*hasâis*) söz ve uygulamalar da mevcut bulunmaktaydı.

Şüphesiz bu tasarruflar arasında mahiyet ve sonuçları itibariyle bazı farklılıklar bulunmaktaydı. Ancak hangi sıfatla olursa olsun, Hz. Peygamber'in verdiği hükümler ve yaptığı açıklamalar, İslamın ikinci dereceden kaynağı ve müctehidler için şer'î birer esas kabul edilmiştir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in risalet görevi ve bunun tabiî bir sonucu telakki edilen fetvâ grubundaki hüküm ve açıklamalarının, imâmet ve kazâ grubunda yer alan tasarruflarına göre daha değişmez ve bağlayıcı bir karaktere sahip olduğu görülmektedir.⁹⁶⁰ Kendi şahsına münhasır bulunan veya bir beşer olarak gerçekleştirdiği tasarruflarının ise herhangi bir bağlayıcı nitelik taşımadığı rahatlıkla söylenebilir.

⁹⁶⁰Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99-120; a.mlf., *el-Furûk*, I, 221; Atar, "Fetva", *DİA*, XII, 488.

I. HZ. PEYGAMBER'İN TEBLİĞE DAYALI (TEŞRÎ' NİTELİKLİ) TASARRUFLARI

Hiç şüphesiz Rasûl-i Ekrem'in (a.s.) asıl ve en temel görevi, Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etmek ve gerekli durumlarda dinî konularda kendisine verilen yetki çerçevesinde beyanlarda bulunmaktır. Hz. Peygamber'in risalet vasfına dayalı olarak gerçekleştirdiği beyan ve uygulamaların teşrî'î değeri ve hukuk kaynağı olma niteliği ile ilgili izaha geçmeden önce, peygamberlik (*nübüvvet*) müessesesinin anlam ve özellikleri ile dinin ana konularının değişimle münasebeti meselelerine kısaca değinilecektir.

A- NÜBÜVVET VE İSMET (İLÂHÎ KORUMA)

Sözlükte, haber vermek manasına gelen *nübüvvet*, temel özelliği bakımından “Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi”⁹⁶¹ olarak tarif edilmekte; asıl unsurlarının Allah'ın vahiy yoluyla öğrettiği bilgileri ve O'nun emirlerini insanlara ulaştırma görevi olmaları bakımından *risâlet* kavramıyla eş anlamlı olarak kullanılmakta olduğu görülmektedir.⁹⁶² Ancak, tartışmalı olmakla birlikte klasik literatürde bu iki kavram arasında fark bulunduğu ile ilgili değerlendirmelerin genel itibariyle *nübüvvetin*, *risâlete* göre daha genel bir kavram olduğu, *rasûlün nebîye* göre bazı özel yetki ve görevleri de ifâ ettiği şeklinde özetlenmesi mümkündür.⁹⁶³

Allah Teâlâ'nın, insanlara yaratılışlarından itibaren peygamberler vasıtasıyla doğru yolu gösteren vahiyler ve bunları içeren kitaplar indirdiği; her millete birbiri ardınca, iman edip iyi davrananları müjdeleyen, inkâra

⁹⁶¹ Isfahânî, *el-Müfredât*, “n.b.e.” md., s. 732-734; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, “n.b.v.” md., XV, 301-303.

⁹⁶² Yavuz, Y. Şevki, “Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII, 279.

⁹⁶³ İlgili tartışmalar için bk. Karâfî, *el-İhkâm*, s. 103-104; Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, “r.s.l.” ve “n.b.y.” md., s. 180, 328; Ahatlı, Erdinç, *Hiz. Muhammed'in Peygamberliği*, s. 25-28; Gölcük-Toprak, *Kelam*, s.307-310; Sönmez, Vecihi, *Nübüvvet Tartışmaları*, s. 15-33. *Rasûl* kavramının Hz. Peygamber için Medine döneminde kullanılmaya başlanmış olabileceği; Allah tarafından bazı siyâsî ve eylemsel faaliyetleri yapmakla görevlendirildiği anlamını taşıyabileceği iddiası için bk. Watt, *Siyasal Düşünce*, s. 52.

saplanarak kötü davrananları uyaran nebîler ve rasûller gönderdiği;⁹⁶⁴ bunlar vasıtasıyla insanları bilgilendirerek eğittiği çeşitli ayetlerden anlaşılmaktadır.⁹⁶⁵ Bu meyanda peygamberlerin de içinde yaşadıkları halkın diliyle ilahî buyrukları tebliğ ettikleri;⁹⁶⁶ onların bu tebliğlerinde Allah'ın birliğine, ilahî kitaplara, peygamberlere, meleklerle ve ahiret gününe iman etmek; namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, iyilik yapıp kötülükten sakınmak, ana-babaya iyi davranmak, haksız yere cana kıymamak, hırsızlık yapmamak, yoksul ve yetimlere yardım etmek gibi temel ilkelerin yer aldığı ve bu görevleri esnasında mucizelerle desteklendikleri de bir takım ayetlerden anlaşılmaktadır.⁹⁶⁷

Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in nebîlik konumuna temas eden ayetlerde onun peygamberler silsilesinin son halkasını oluşturduğu;⁹⁶⁸ ilâhî emir ve yasakları tebliğ ederek fert ve toplumları manevî bakımdan arındırma, onlara Kitap ve hikmeti öğretmek hak dini yaşayacak bir olgunluğa kavuşturmakla görevli olduğu;⁹⁶⁹ onun risâletle görevlendirilmesinin Allah'ın insanlara bir lütfu ve âlemlere bir rahmet olduğu⁹⁷⁰ gibi birçok yönü dile getirilmiştir.

Kur'ân'da Hz. Peygamber'den bahseden ayetlerle ilgili sayısal bazı tespitlerle birlikte bir değerlendirme yapmak gerekirse, çoğul sıygasıyla gelip onu da kapsayan 170 civarında ayette *rasûl* ve *nebî* kelimelerinin geçtiği; Hz. Peygamber'in kendisi kastedilmek üzere 171 defa *rasûl*, otuz dokuz defa *nebî* kelimesinin tekrar edildiği; yirmi beş kadar ayette irsâl kalıbından fiillerle risalet görevinin kendisine nispet edildiği; Hz. Peygamber'in üstünlüğü ve değerine işaret olarak da görülen, on üç ayette

⁹⁶⁴ Yûsuf (12), 109; Ra'd (13), 38; İsrâ (17), 15, 77; Nahl (16), 43; Enbiyâ (21), 7, 25; Mü'ninûn (23) 44; Gâfir (40), 78; Zuhuruf (43), 6; Hadîd (57), 25.

⁹⁶⁵ Mesela bk. Bakara (2), 129; Âl-i İmrân (3), 164; Cuma (62), 2.

⁹⁶⁶ İbrahim (14), 4.

⁹⁶⁷ Yavuz, "Nübüvvet", *DİA*, XXXIII, 279-280.

⁹⁶⁸ Ahzâb (33), 40.

⁹⁶⁹ Şûrâ (42), 13; Cum'a (62), 2-3.

⁹⁷⁰ Âl-i İmrân (3), 164; Enbiyâ (21), 107.

yâ eyyühe'n-nebî,⁹⁷¹ iki ayette *yâ eyyühe'r-rasûl*⁹⁷² hitabının yer aldığı; ikisinde *rasûlullah*⁹⁷³ tabiri ile birlikte olmak üzere dört yerde *Muhammed* isminin açıkça yer aldığı;⁹⁷⁴ Hz. İsa'nın kendisinden sonra gelecek rasûlü müjdelirken onun adının *Ahmed* olacağını söylediği;⁹⁷⁵ seksen altı ayette Allah ve *rasûl* kelimelerinin biri diğerine atıf yapılarak beraber zikredildiği; ümmetine karşı son derece merhametli ve onlara düşkün olduğu; on iki yerde emir şeklinde, beş yerde de fiil kipiyle Allah'a itaatle rasûlüne itaatin beraber zikredildiği; kendisine iman ve ittibanın gerekli olduğu gibi birçok açıdan Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın muhtevası içerisinde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.⁹⁷⁶ Kısacası Allah ile insanlar arasında irtibat kuran, insanları hem kendileri hem de evren hakkında bilgilendirip onlara ebedî hayat için hazırlanma yolunu öğreten ilâhî bir müessese olan nübüvvetin, Hz. Âdem'le başlayıp Hz. Muhammed'le sona erdiği gerek Kur'an'da,⁹⁷⁷ gerek hadislerde⁹⁷⁸ açıkça ifade edilmiştir.

İslam âlimlerinin, özellikle peygamberlerin vahyin aracısı ve aktarıcısı olarak korunmuş ve güvenilir oldukları konusunda birleştikleri bilinmektedir. Masumiyet (*ismet*) kavramıyla ifade edilen bu ilâhî korumanın, salt vahyin insanlara hatasız ve eksiksiz bir şekilde aktarılmasıyla sınırlı olup olmadığı ya da Allah elçisi olarak peygamberlerin günah ve hataya karşı da korunmuş olup olmadıkları farklı anlayışlara sebep olmuştur.⁹⁷⁹ Mesela peygamberlik hayatı boyunca Rasûl-i Ekrem'in yaptığı ve söylediği şeylerin, vahiy sürecinin bir parçası olmaları sebebiyle, vahiy statüsü kazandığı; korunmuşluğun (*ismet-muhafaza*) sadece vahyin aktarımıyla sınırlı olmayıp, vahyin eyleme dönüştürülme

⁹⁷¹ Enfâl (8), 64, 65, 70; Ahzâb (33), 1, 28, 45, 50, 59; Mümtahine (60), 12; Talâk (65), 1; Tahrîm (66), 1, 9.

⁹⁷² Mâide (5), 41-67.

⁹⁷³ Ahzâb (33), 40; Feth (48), 29.

⁹⁷⁴ Âl-i İmrân (3), 144; Muhammed (47), 2.

⁹⁷⁵ Saff (61), 6.

⁹⁷⁶ Topaloğlu, "Muhammed", *DİA*, XXX, 439-441.

⁹⁷⁷ Ahzâb (33), 40.

⁹⁷⁸ Mesela bk. Ahmed, *Müsned*, V, 265-266; Buhârî, "Menâkıb", 18.

⁹⁷⁹ Bulut, Mehmet, "İsmet", *DİA*, XXIII, 135-136.

sürecini de içerdiği şeklindeki anlayışın genel kabul gören yaklaşım olduğu söylenebilir.⁹⁸⁰

Daha önce geçtiği üzere Daniel Brown, *ismet* kavramı ve Hz. Peygamber'in masumiyeti (yanılmazlığı) konusundaki yaklaşımların, sünnetin bağlayıcılık açısından tasnifine ve teşrî' fonksiyonuna kaynaklık ettiğini ileri sürmektedir. Konunun temelde ilâhî kelimeler ile insan kelâmı arasındaki sınırı çizmenin zorluğuna dayandığını söyleyen Brown, İslam geleneğinde Fıkıhçılar ile Kelamcıların, nebevî örneklerle ilgili yanılabilirlik ve yanılmazlık problemini iki farklı bakış açısıyla değerlendirdiklerini tespit etmektedir. Brown, Kelamcıların asıl itibarıyla Hz. Peygamber'in vahiyle ilgili hususlarda hatadan berî olduğu üzerinde durduklarını, onun sadece peygamberlik misyonu ile ilgili konularda tam anlamıyla garanti altına alındığını; buna karşılık peygamberlik misyonunu etkilemeyen konularda hataya düşebileceği görüşünde olduklarını; fıkıhçıların ise genel itibarıyla *ismet*i fıkıhın teknik bir problemi olarak ele aldıklarını; bağlayıcı olan olmayan örnekleri ayırmak için, Hz. Peygamber'in asıl misyonuna dayalı davranış örnekleriyle, kişisel tercih ve davranışlarını birbirinden ayırma yoluna gittiklerini ve *sünen-i hedy* olarak kategorize ettikleri birinci kısmı hukûkî tatbik açısından bağlayıcı saydıklarını ifade etmektedir. Bu yaklaşımlardan çıkan doğal sonucun Hz. Peygamber'in şahsiyetinin "beşer" ve "peygamber" alanları şeklinde ikiye ayrılması olduğunu belirten Brown, Hz. Peygamber'in gündelik hayatında, kişisel işlerinde ve özel kararlarında potansiyel olarak yanılabilirliğini ve bu noktada söyleyip yaptıklarının hukûkî olarak bağlayıcılık taşımadığının kabul edilmiş olduğunu ileri sürmektedir.⁹⁸¹

⁹⁸⁰ Bedir, *Sünnet*, s. 50.

⁹⁸¹ Brown, *Sünnet*, s. 91- 93.

B- DİNİN ANA KONULARI VE DEĞİŞİM

Hız. Peygamber'in tebliğ ve teşrî' tasarrufu konusuyla alâkalı tartışma ve tahlillere geçmeden önce dinin esas itibariyle ilgili bulunduğu ana konular, içerdiği ve irtibatlı bulunduğu saha ve bunlarla ilişkisi hakkında kısa bir giriş yapmak yerinde olacaktır.

İnsanın özünde fitrî olarak yerleşik bulunan dinin, onun kutsala saygı, ona bağlanma ve onunla bütünleşme ihtiyacını karşılayarak onu yalnızlıktan kurtardığı; beşer kurgusu olmayıp ilâhî kaynaklı olduğu; İslâmî literatüre göre Allah Teâlâ'nın *yaratma* ve *buyurma* (*halk-emr*) şeklinde tecellî edeceği dolayısıyla dinin sadece inançtan ibaret olmayıp hem bir inanç sistemini hem de bir ibâdet sistemini zorunlu olarak içerdiği; ayrıca bu iki temel unsurla birlikte, bunlara samimiyet katan ahlâkî unsuru da içerdiği söylenebilir. Nitekim Cibrîl hadisi diye meşhur olan rivayet⁹⁸² dinin temel kapsam ve unsurlarını ifade etme bakımından kayda değerdir.⁹⁸³

Dinin temelini oluşturan Allah'a iman ve bununla birlikte diğer **inanç esaslarının** ana unsurlarını, dinin temel amacını teşkil etmeleri sebebiyle kesin bilgiye (*burhân*) dayanmalarının gerekliliği ile temel özellikleri bakımından zaman üstü ve evrensel niteliğe sahip olup öz itibariyle değişim ve gelişime açık olmamaları oluşturur. Nitekim Kur'ân'ın özellikle Mekkî ayetlerde ısrarla üzerinde durulduğu üzere, insanlara sağlam ve hakikî bir itikâdî nizam kazandırıp, insanın fitratına da ters düşen bâtil itikat ve düşüncelerden onları kurtarmaya yönelik çabası burada zikredilebilir.⁹⁸⁴

Fıkıhla doğrudan bağlantılı ibâdetler kısmına geçmeden önce, hem iman hem de ibâdet esaslarıyla doğrudan bağlantısı bulunup onların tamamlayıcısı olan dinin üçüncü boyutunu oluşturan **ahlak unsuru** konusunda birkaç söz söylemek yerinde olacaktır. Ahlak unsurunun temelde, Allah'a olan inancın ve ona yapılan ibâdetin içtenlik derecesiyle

⁹⁸² Buhârî, "İmân", 1.

⁹⁸³ Apaydın, "Din ve Fıkıh", İHAD, s. 28-29.

⁹⁸⁴ Hudarî, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, s. 12-16.

alâkalı -ki Cibrîl hadisinde belirtilen dinin üçüncü temel unsuru olan *ihsan* tam bununla ilişkilidir- olmakla birlikte, inanç ve ibâdet yoluyla tesis edilmiş bulunan insan-Tanrı ilişkisinin, dünyevî planda her türlü tutum ve davranışa yansımaları olarak değerlendirilmesi mümkündür. İnsanın ibâdetler aracılığıyla gerçekleştirdiği Allah ile ilişkileri yanında, diğer insanlarla olan münasebetlerinde iyi ve güzel tavırlar sergilemesi, kötülük ve eziyetten uzak olması ve diğerlerine yardımcı olması gibi erdemli davranışları da aynı zamanda Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya vesile olarak görülür. Bununla birlikte gerek Kur'ân'da yer alan, gerekse Hz. Peygamber tarafından vazedilen ahlâkî prensipler, genel itibariyle insanın fitratına ve akla uygun olduğu ve de insanın doğasının esas itibariyle değişmediği için özü itibariyle evrensel kabul edilmiştir.⁹⁸⁵ Nitekim Kur'ân ve sünnet tarafından ortaya konan ahlâkî prensiplerin dünya tarihi boyunca gerek İslamdan önce, gerek İslamdan sonra mutedil toplum ve bireyler tarafından kabul gören, ortak aklın gereği olan evrensel nitelikte ilkeler olduğu söylenebilir.

Klasik tasnife göre fıkıhın, temelde dinin amelî-şer'î bölümüyle ilgili olduğu düşünüldüğünde, bir açıdan da fıkıhı salt hukuktan ayıran bir nitelik olarak görülebilecek olan ibâdetlerin, Allah'a itaat ve bağlılığın şekli (formel) göstergeleri olması, fıkıhın da bu açıdan insan-Tanrı ilişkisi alanıyla bağlantısını göstermesi bakımından, inanç ve ahlak bölümlerine nazaran pratikle olan ilgisi sebebiyle fıkıhla daha yakın münasebeti bulunduğu görülmektedir. Nitekim dinin yalın ve teorik bir Tanrı inancı olarak bulunması yeterli olmayıp, bu inancın gerek Tanrı'ya karşı, gerekse diğer insanlarla münasebetlerde pratik olarak eyleme geçirilmesi gereği ortadadır. Kur'ân (ve sünnette) yer alan muayyen yapı ve şekillerdeki ibâdetlere ilişkin hükümlerin, evrensellik anlamından ziyade, Müslümanlar açısından *zaman-üstü* bir nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla ibâdetler Yaratıcı ile kulları arasında bağlılığı sembolize eden bir takım biçimsel ifadeler

⁹⁸⁵ Apaydın, "Din ve Fıkıh", *İHAD*, s. 29; a.mlf., "İslam ve Demokrasi Sempozyumu Müzakere Metni", s. 415.

olduğu için, form ve içerik olarak toplumsal değişme ve gelişmelerden etkilenmezler. Yani ibâdetler özleri itibariyle değişime müsait olmadıkları gibi, değişmelerine de gerek bulunmayan sembolik davranış kalıplarıdır. Neticede ibâdetlerde en önemli ayırıcı vasıf, *zaman-üstü* olmalarıdır. Nitekim ibâdetler, biçimsel olarak basit görünseler de tanrısal tasarım ürünü olmaları sebebiyle, güçleri ve gizemleri bu dünyanın ötelere uzanmakta olduğu ve her birinin, Tanrı ile bağlantının değişik boyutlarda gerçekleşmesini sağlayıcı özelliği bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte İslamda, saf ibâdet niteliği taşımamakla birlikte, ibâdet içeriğine sahip olduğu söylenebilecek bazı belirleme ve sınırlamalar bulunmaktadır. İbâdetlerde olduğu gibi bu tür vasıftaki belirlemeler evrensel içerik taşımadıkları gibi, bunların salt aklî (*ma'kûl*) olmaları da gerekmez.⁹⁸⁶ Ancak dinin tanımı ve aslî unsurları içerisinde doğrudan yer almayan, bir takım dünyevi sorumluluk ve müeyyideler içeren dinin hukûkî yönü ise özetle şu şekilde ifade edilmiştir:

“İnsanların birbirleriyle ilişkilerini normatif olarak düzenleyen hukuk ise, dinin tanımında ve unsurları içinde yer almamakla birlikte, genel olarak din ile irtibatlı olarak düşünülebilir ve dinin üç temel unsurundan her biriyle ayrı ayrı bağlantısı kurulabilir. Bu yaklaşım çerçevesinde başlı başına amaç olmayan hukûkî düzenlemeler, özellikle ahlâkî hükümlerin değişik zaman ve zeminlerde gerçekleştirilmesine hizmet eden normatif düzenlemeler olması itibariyle belli ölçülerde değişmeye ve dolayısıyla insanın belirlemesine açıktır. Esasen hukukun biçimsel yönünün, temel yapısı ve mahiyeti itibariyle akıl üstü ve dogmatik olan dinin kapsamında yer almayışının anlamı da budur.”⁹⁸⁷

Bütün bunlarla birlikte, fıkıh anlamında İslam hukukunda şer'î hükmün, “Şâri'in, mükellefin *fiilleri* ile ilgili, gerekli kılma (*iktizâ*), serbest bırakma (*tahyîr*) ve iki durum arasında sebep, şart, mâni' bağı kurma (*vaz'*)

⁹⁸⁶ Apaydın, “Din ve Fıkıh”, *İHAD*, s. 29; a.mlf., “İslam ve Demokrasi Sempozyumu Müzakere Metni”, s. 416.

⁹⁸⁷ Bardakoğlu, “İslam Dini-Fıkıh”, *İlmihal*, I, 18.

tarzındaki hitâbı”⁹⁸⁸ olarak tanımlanmasından hareketle, hükmün Şâri’in (Allah ve mecâzî anlamda Peygamber) hitabına endekslenmesinin, fikhın teolojik boyutunun yani dinden mutlak anlamda bağımsız düşünülmemeyeceğinin önemli bir göstergesi olması; ayrıca fikhın salt hukuktan ibaret olmayıp, zikri geçen metafizik boyutla alâkası yanında pratik düzeyde sosyolojik boyutunun varlığının da göz önüne alınması, fikhın mahiyet, değer ve işlevi açısından ihmal edilmemesi gereken hususlar arasında zikredilebilir.⁹⁸⁹

C- HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDE HUKUKUN KAYNAKLARI VE TEBLİĞ/TEŞRÎ’ TASARRUFUYLA MÜNASEBETİ

Hz. Peygamber’in risâlet görevi gereği olan söz ve uygulamalarının, diğer vasıflarına dayalı olanlara nazaran, hukûkî anlamda daha fazla önem ve bağlayıcılık taşıma potansiyeli bakımından daha geniş yelpazeye sahip olduğu görülmektedir.

Genel olarak Hz. Peygamber döneminde dinin esas ve temeli anlamında belirleyici faktör vahiy olup, onun da en bariz tezahürü, tebliğinin en temel görünümü olan Kur’ân vahyidir. Nitekim asr-ı saâdette yani Hz. Peygamber döneminde menşe’ anlamında İslam hukukunun kaynaklarının, Kur’ân, sünnet ve tartışmalı olmakla birlikte ictihad olmak üzere üç esasa dayandığı ve bunların İslam hukukunun aslî kaynaklarını oluşturduğu bilinmektedir.⁹⁹⁰

1- Kur’ân-ı Kerîm

Hz. Peygamber’in kendi dönemindeki teşrî’î konumunun tespit edilebilmesi için, bu devirde Kur’ân’ın ferdî ve toplumsal dönüşümdeki

⁹⁸⁸ Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 226.

⁹⁸⁹ Apaydın, “Din ve Fıkıh”, *İHAD*, s. 30.

⁹⁹⁰ Berki, Şakir, “İslam Hukukunun Ana Hatları”, *AÜİFD*, XVII, 173.

işlevinin göz ardı edilmemesi gereklidir. Bu minvalde doğrudan vahiy bildirimini ifade eden Kur'ân'ın içerik bakımından tahlili, özellikle de hukuk sahasındaki ilk elden düzenlemelerinin hem kemiyet hem de keyfiyet (özellik-genellik) bakımından niteliğinin tespiti, Hz. Peygamber'in hukûkî ve teşrî'î fonksiyonunu anlamaya yardımcı olacaktır. Dolayısıyla burada öncelikle Kur'ân'ın içerik ve kapsamı bağlamında hukûkî anlamda doğrudan hüküm ve müeyyideler içerdiği söylenebilecek ayetler üzerinde kısaca durmakta yarar vardır. Klasik literatürde “ahkâm ayetleri” olarak ifade edilen ve genelde açıktan hüküm ve kurallar taşıyan ayetlerin kastedildiği anlaşılan “Ahkâmü'l-Kur'ân” türü, bu konu açısından ehemmiyet arz etmektedir. Genel itibariyle Kur'ân'daki hüküm bildiren ayetlerin, doğrudan açık hüküm ve müeyyideler ifade edenler ve kendisinden ictihad ve istinbât yoluyla hüküm çıkarılması mümkün olanlar olmak üzere temelde iki ana bölüme ayrıldığı; ikinci bölümde yer alan ayetlerin ise kendi aralarında başka bir ayete müracaata gerek kalmaksızın hüküm çıkarılabilenler ile ancak başka bir veya daha fazla nass yardımıyla hüküm elde edilebilenler olmak üzere iki alt kısma ayrıldıkları söylenebilir.⁹⁹¹

Ahkâm ayetlerinin sayısı ve tasnifi konusuna da kısaca değinmek gerekirse, bu konuda ilgili ayetleri konu alan eserlerde bir birlikteliğin olmadığı ve farklı rakamların ileri sürüldüğü görülmektedir. Bunun başlıca sebebinin, *ahkâm ayeti* terimi üzerindeki anlayış farklılığı olduğu ve dolayısıyla doğrudan açık bir ifadeyle hüküm bildiren ayetleri esas alanlar bu rakamı küçük tutarken; buna mukabil ayetin delâlet ve işaretlerini de dikkate alanların bu rakamı büyük tuttukları müşahade edilmektedir. Nitekim ahkâm ayetlerinin sayısına ilişkin verilen rakamların, 50 den başlayarak,⁹⁹² 80-100 veya 150-200 arası, 330'dan⁹⁹³ 864'e,⁹⁹⁴ hatta

⁹⁹¹ Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 5; Çetiner, Bedreddin, “Ahkâmü'l-Kur'ân”, *DİA*, I, 551.

⁹⁹² Emin, Ahmed, *Yevmü'l-İslâm*, s. 162. Ahmed Emîn, Sirâc Ali el-Hindî'nin ahkâm ayetlerinin 200 kadar olduğu ve bunların da ancak dörtte birinin doğrudan hükme mesnet olduğu iddiasından hareketle, ahkâm ayetlerinin elli kadar; İbn Haldûn sadece Ebû Hanîfe'nin rivayet ettiği hadis sayısından bahsederken bunların 17 ila 50 arasında olduğunu belirttiği ve kaç hadisle istinbat ettiğinden hiç bahsetmediği halde, onun bu değerlendirmesinden yola çıkarak, Ebû Hanîfe'ye göre

1080'e⁹⁹⁵ varıncaya kadar değişiklik arz ettiği; hatta bazı âlimlerin bu konuda bir sayı sınırlandırmasına gitmenin isabetli olmayacağı görüşünü taşıdıkları görölmektedir. Bu sayının, kişinin ilmî derinliği ve istinbât kabiliyetine göre farklılık arz edeceği kabul edilmekle birlikte bu konuda Gazzâlî'nin (v. 505/1111) ileri sürdüğü 500 rakamı⁹⁹⁶ birçok âlim tarafından ortalama bir rakam olarak genel kabul görmüştür ki bu sayının yaklaşık olarak Kur'ân'ın 1/12'sini teşkil ettiği söylenmektedir.⁹⁹⁷

Son devir bazı İslam hukukçularının ahkâm ayetlerini modern hukuk sistemine göre bir tasnife tâbî tutma eğiliminde oldukları görülür. Nitekim Hallâf (v. 1956), ibâdetleri de tasnife dâhil ederek ibâdetlerle ilgili 140; aile ve miras hukukunda yetmiş; caza hukukunda otuz; usûl hukukunda on üç; anayasa hukukunda on; devletler hukukunda yirmi beş; iktisâdî ve malî hukukta on ayet olmak üzere toplam 368 hukûkî ayetin varlığından bahsetmiştir.⁹⁹⁸ Daha sonra bir kısım İslam hukukçuları da bazı farklılıklarla bu tarz tasnifleri benimsemişlerdir.⁹⁹⁹

Kur'ân-ı Kerîm'de genel itibariyle ferdin Yaratıcı ile ilişkilerini düzenlemeye yönelik inanç, ibâdet ve ahlâkla ilgili hükümler yanında, kişinin diğer insanlarla ilişkilerini düzenlemeye yönelik hukûkî hükümler de bulunmaktadır. Bu hükümlerin kimisi ilkesel nitelik taşıırken, kimisi de ayrıntı hükümler içermektedir. Hukûkî hükümlerin arkasında yatan –mesela adaletin gerçekleştirilmesi gibi- ilke ve amaçların evrensel ve zaman üstü

de ahkâm hadislerinin sayısının 17 olduğunu ve dolayısıyla ahkâm bildiren ayet ve hadislerin toplam 67'yi geçmediğini ileri sürmektedir (bk. Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 5).

⁹⁹³ Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi*, s. 24.

⁹⁹⁴ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, I, 26.

⁹⁹⁵ Nitekim Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'ân*'da 1080 ayeti tefsir ettiği tespiti ve ayetlerin listesi için bk. Güngör, Mevlüt, *Cassâs ve Ahkâmü'l-Kur'ân*'ı, s. 201-216.

⁹⁹⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 512.

⁹⁹⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, s. 332-333; Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, I, 25-26; Karaman, *Hukuk Tarihi*, s. 57-58; Yerinde, *Ahkâm Ayetleri*, s. 5-6; Çetiner, "Ahkâmü'l-Kur'ân", *DİA*, I, 551.

⁹⁹⁸ Hallâf, *İlmi usûli'l-fıkıh*, s. 33-35.

⁹⁹⁹ Meselâ bk. M. Yûsuf Mûsâ, *Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 10-11; Ebû Zehre, *Fıkıh Usûlü*, s. 86-95; Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 19-22; Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh*, s. 155-157; Nemir, *el-İctihâd*, s. 32-33; Buga, Mustafa Dîb, *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, s. 58-66; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 33-34. Hukûkî âyetlerin sahası, bunların Hz. Peygamber döneminde toplumsal gelişme içinde kronolojik tekâmülü ve kamu hukuku – özel hukuk ayrımı çerçevesinde bir tasnife göre yapılmış bir çalışma için bk. Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, s. 96-148.

olduğu ittifakla kabul edilmekle birlikte, detay hükümler konusunda bazı tartışmalar mevcuttur.¹⁰⁰⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de ibâdetler de dâhil olmak üzere hukukla ilgili hükümlere -aksine bir ihtiyaç bulunmadıkça- çerçeve hükümler, amaçlar ve ilkeler şeklinde yer verildiği; bununla birlikte ihtiyaca binaen vazedilen cüz'î (parça) bilgi ve hükümlerin de 1) zina ve faiz yasağı gibi, bu tarz hükümlerin çoğunluğunu teşkil eden ve zaruret dışında değişmeyen, her zaman ve mekânda, her durum ve şartta devam edecek olan hükümler; 2) savaş taktiği ve araçları, savaş gücü olarak at besleme, zekâtın sarf yerlerinde öncelik ve tahsis, evlere giriş ve çıkışla ilgili talimat, hacca gitmenin aracı gibi geri kalan diğer kısmı teşkil eden örf ve maslahata binaen düzenlenmiş, maslahat ve menfaatin değişmesiyle değişebilecek hükümler olmak üzere iki kısımda mütalaa edilebileceği ifade edilmiştir.¹⁰⁰¹

Kur'ân'da mevcut ahkâm bildiren ayetlerin, bir kanun kitabı tasnifine benzer bir bölümlenme içermeyip birçok sûrede dağınık halde bulunduğu; ayrıca hukûkî müeyyide içerdiği anlaşılan ayetlerin bir kısmı tafsilî iken bir kısmı icmâlî; bir kısmının delâleti kat'î iken bir kısmının zannî olduğu; ilahî hikmet gereği nasların, sınırlı olmakla birlikte kendisinden şartlara ve çağlara göre tafsilî birçok hükmün çıkarılabileceği ilke ve umûmî kaideler içerdiği bilinmektedir. Mesela akitlerde vefa ve rızanın¹⁰⁰² ve yönetimde meşveretin gerekliliği¹⁰⁰³ gibi genel prensipler bunlardan sadece birkaçıdır.¹⁰⁰⁴

Şunu ifade etmek gerekir ki, Kur'ân gerek Hz. Peygamber dönemi, gerek sonraki dönemlerden kıyamete kadar Müslümanların hayat ve düşünce düsturunu oluşturduğu gibi, en temel hukuk kaynakları olmaya devam edecektir.

¹⁰⁰⁰ Apaydın, "İslam ve Demokrasi Sempozyumu Müzakere Metni", s. 416.

¹⁰⁰¹ Karaman, "Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme", s. 30-31.

¹⁰⁰² Nisâ (4), 29; Mâide (5), 1.

¹⁰⁰³ Âl-i İmrân (3), 159; Şûrâ (42), 38

¹⁰⁰⁴ Nemir, *el-İctihâd*, s. 33-34.

Ayrıca bu dönemde özellikle ahkâm ayetlerinde dikkat edilmesi gereken en önemli hususlar, bunlarda genellikle hükümle birlikte hikmet ve maslahatının da zikredilmesi; çoğunun icmâlî özellikte olması ve daraltıcı yorumları önleyip muhtelif ihtiyaç ve fer'î meseleleri kapsaması; diğer konulara nazaran ahkâm ile ilgili ayetlerin ihtiyaçları karşılayacak miktarda, dönemin maslahatlarının gerektirdiği kadar beyan edilmesi sebebiyle sayısının azlığı şeklinde özetlenebilir.¹⁰⁰⁵

Netice itibariyle Kur'an'la ilgili olarak şunu ifade etmekte fayda vardır ki, Kur'an, salt bir kanun kodu veya salt ahlak kitabı olmamakla birlikte, hedefi, insanın diğer insanlarla ve yaratıcısıyla olan ilişkilerini düzenleyen bir hayat biçimi ortaya koymak olduğu için, özellikle Medine döneminde inen sûrelerde, medenî hukuk, ceza hukuku ve hayatın sosyo-politik meseleleriyle ilgili bazı ilke ve kurallar vazetmiştir. Ayrıca Kur'an'da ahlak ile hukukun iç içe bulunduğu; genellikle ayrıntıya girmeyerek her dönemde Müslümanların kendi gayretleriyle problemlerine cevaplar bulabileceği temel ilke ve prensiplere işaret etmekle yetinildiği söylenebilir.¹⁰⁰⁶ Bu arada Kur'an vahyinin, Hz. Peygamber döneminde dahî yazılı bir metin olma ve ibâdet amaçlı okunma gibi kendine özgü hususiyetlerinin bulunduğu da hatırlanmalıdır.

2- Hz. Peygamber'in Tebliğ Vasfı ve Teşrî'î Konumu (Sünnet)

Hz. Peygamber'in tebliğ tasarrufu açısından meseleye bakıldığında, diğer peygamberlerde olduğu gibi onun da asıl görevinin ilahî vahyi insanlara ulaştırmak olduğu açıktır. Ancak bu ulaştırma ile birlikte Hz. Peygamber'in ilettiği vahiyleri beyan etme ve yaşayarak ümmetine örnek olma görev ve sorumluluğunun bulunduğu bizzat Kur'an tarafından da ifade

¹⁰⁰⁵ Hallâf, *İlk Dönem İslâm Hukuku Yasama Yargı ve Yürütme*, s. 14-17; Devâlibî, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fıkh*, s. 27-29; Mennâ' el-Kattân, *Târîhu't-teşrî'*, s. 68-70.

¹⁰⁰⁶ Bedir, *Sünnet*, s. 70-72.

edilmiştir.¹⁰⁰⁷ Burada işaret edilmesi gereken en önemli hususlardan biri, Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı vahyi insanlara iletme konusunda kasıtlı veya kasıtsız herhangi bir müdahale veya hatada bulunmasının asla söz konusu olamayacağıdır. Bu konu Kur'ân'ın açık beyanlarıyla da ortaya konulmuş bulunmaktadır.¹⁰⁰⁸

Mekke döneminde genellikle tevhîd başta olmak üzere itikâdî esaslar ve daha çok bireysel arınmayı öğütleyen ahlâkî esaslar üzerinde durulurken, Medine'de ortak toplumsal yaşamı ilgilendiren normlar vazedilmeye başlanmıştır. Dolayısıyla da Rasûl-i Ekrem bir peygamber, uyarıcı ve müjdeleyici olmanın yanı sıra toplum önderi, komutan, yargıç ve hatta devlet başkanı görevlerini de üstlenmiştir. Bu sayede Hz. Peygamber, Kur'ân'ın ortaya koyduğu öğretileri, ilâhî takdir ile hem bireysel hem de toplumsal düzlemde uygulama imkânı elde etmiştir.¹⁰⁰⁹

Hz. Peygamber'in öncelikli görevleri arasında gerekli durumlarda Kur'ân'ı açıklama (*beyân*) ve hakkında hüküm bulunmayan konularda re'sen kanunî boşluğu doldurma anlamında hükümler koyma da bulunmaktaydı. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de genel çizgileriyle yer alan iman ve İslam konularının, namaz, oruç, hac, zekât gibi temel ibâdetler vb. hükümlerin sünnetin *açıklama (beyân) fonksiyonunun*; fitır sadakası, vitir namazı, evli kişilerin zinasının cezası, bir kadının üzerine hala ve teyzesini nikâhlamanın haram oluşu, ehli eşek etinin haram olması, ramazan orucunu kasten bozan kimsenin yerine getireceği kefarete vb. yüzlerce hükmün de *boşlukları doldurma fonksiyonunun* örnekleri olduğu söylenebilir.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁷ Nahl (16), 44, 64.

¹⁰⁰⁸ Yûnus (10), 15-17; Nahl (16), 8-9; Hâkka (69), 44-47.

¹⁰⁰⁹ Bedir, *Sünnet*, s. 49.

¹⁰¹⁰ Karaman, *Hukuk Tarihi*, s. 62-63.

a. Hz. Peygamber'in Teşrî'î Tasarruflarının (Sünnet) Kaynak Değeri ve Vahiyle Münasebeti

Esas itibariyle İslam hukukunun ana kaynağını Kur'ân-ı Kerîm'in teşkil ettiği; sünnetin ise temelde bağlayıcılık gücünü Kur'ân'dan aldığı için kaynaklar hiyerarşisi içinde ondan sonra geldiği ve esasen Kitabın bir uzantısı addedildiği söylenebilir. İslam ilimleri açısından hemen her disiplinde değişik terim anlamlarına sahip olan ve birçok bakımdan değerlendirmeye tâbî tutulan Hz. Peygamber'in sünneti,¹⁰¹¹ ümmet tarafından, İslamın Kur'ân'dan sonra en yetkili ve vazgeçilmez esası olarak kabul görmüştür.¹⁰¹²

Klasik literatürde sünnet incelemelerinde metot ve değerlendirme açısından birçok görüş ayrılığı bulunmakla birlikte, İslam hukukçularının kaynak anlamında sünnetin delillliği üzerinde fikir birliği ettikleri söylenebilir. Her ne kadar tarihî süreçte sünnetin kaynak değeri konusunda inkâr veya tereddüt şeklinde bazı karşı tavırlar olduğu nakledilmekteyse de aşırı küçük bir azınlık olduğu anlaşılan bu görüş sahiplerinin tarih içerisinde kaybolup gittikleri görülmektedir.¹⁰¹³ Nitekim usûl âlimlerinin sünnetin rivayet açısından tespiti ve anlaşılıp yorumlanması konusunda büyük çaba harcadıkları halde, böyle bir iddiayı ciddiye almadıklarından olsa gerek, sünnetin hüküm kaynağı oluşunu ispat için pek uğraşmadıkları söylenebilir.¹⁰¹⁴ Kur'ân ayetlerinin de sünnetin dinde uyulması gerekli bir kaynak olduğuna delâletinin kesinlik arz etmesi sebebiyle bu tartışmanın pratik bir değer taşımadığı ifade edilmiştir.¹⁰¹⁵

Sonraları fıkhnın sistemleşme dönemlerinde *nass* kavramıyla hem Kitap, hem de sünnetin birlikte kastedilmesinde olduğu gibi, fıkhn usûlü eserlerinde usûlcülerin, kanun koyma (*teşrî'*) yetkisi ve İslam hukukunun

¹⁰¹¹ Sünnet kavramı ve tarihsel gelişimi için bk. Fazlurrahman, *Metodoloji*, s. 23-44; Görmez, *Metodoloji*, s. 218-241; Kırbasoğlu, *Sünnet*, s. 37-103; Erul, *Sahabe*, s. 14-78; Özsoy, *Sünnetullah*, s. 45-54.

¹⁰¹² Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 262, 276-277.

¹⁰¹³ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 259; Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 262.

¹⁰¹⁴ Gerek Şâfî dönemi, gerekse çağdaş dönem tartışmaları için bk. Abdülğani Abdülhâlık, *Huciiyyetü's-sünne*, s. 245-277.

¹⁰¹⁵ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 259-262.

menşe anlamında kaynağı ile ilgili değerlendirmelerde, esas anlamda kanun koyucunun (Şâri') Allah Teâlâ olduğu noktasında ittifak ettikleri görülmekle birlikte; aynı zamanda doktrin haline gelmemiş istisnâ görüşler hariç tutulursa hemen bütün İslam bilginlerinin Hz. Peygamber'in de Allah'ın Kitâbı'na dayalı olarak kendisine verilmiş bulunan yetkiye istinaden kanun koyucu (mecâzî şâri') addedildiğinde görüş birliği içinde oldukları müşahede edilmektedir.¹⁰¹⁶

Yukarıda geçen hususun genel itibariyle, bazı ibâdetlerin yapılış şekil ve şartlarının tespitinde olduğu gibi Kur'ân'ın beyanı ile ilgili konulara hamli de mümkün olmakla birlikte, literatürde konuyla ilgili tartışmanın esas noktalarından birini, sünnetin bazı durumlarda müstakil tarzda (*ibtidâen*) hukuk kuralı (*teşrî'*) koyup koyamayacağı tartışması oluşturmaktadır.¹⁰¹⁷

Genel itibariyle usûlcülerin şer'î hükmün beyanının nasıl gerçekleştiği konusundaki yaklaşımlarıyla yakından ilgili olan, sünnetin Kur'ân karşısındaki konumu ve beyan konusundaki rolü tartışmalarını da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Bu konuda tarihî süreçte Şâfiî (v. 204/820) tarafından yapılan tasnifin genel kabul gördüğü söylenebilir.¹⁰¹⁸ Daha önce geçtiği üzere Şâfiî'nin, beyan şekillerine ilişkin kanaati çerçevesinde Hz. Peygamber'in konumuna da değindiği ve bu konuda genel mahiyetiyle üçlü bir tasnif geliştirdiği görülmektedir.

Genel kabul gördüğü ifade edilen üçlü tasnif şekli çerçevesinde sünnetin, birinci şekle göre *Kitâb'ı te'kid*; ikinci şekle göre Kitap'taki bazı hükümlerin *detaylarını bildirme*; üçüncü şekle göre ise *müstakil hüküm koyma* fonksiyonu söz konusu olup, Şâfiî'nin de bahsettiği üçüncü şekildeki ihtilafın lafzî bir tartışmaya dayandığı; hemen bütün görüşlerin sünnetin, Kitap'ta hükmü bulunmayan olaylar hakkında hükümler getirdiği noktasında birleştiği; ancak kiminin bunun istiklal ifade ettiğini savunurken,

¹⁰¹⁶ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 256-262; Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 273.

¹⁰¹⁷ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 277.

¹⁰¹⁸ Şâfiî'nin bu konudaki tasnifi daha önce ilgili bölümde geçti.

kiminin de bunların yine de Kitap'tan bir dayanağı olduğunu ileri sürdükleri anlaşılmaktadır.¹⁰¹⁹ Nitekim dinî metinlerde geçen her bilginin bağlayıcı hukûkî bir niteliği olması gerekmediği açıktır. Zira Kur'ân'da kıssalar başta olmak üzere birçok sosyal ve ahlâkî konuların bulunduğu; hatta Kur'ân'ın yükümlülük ifade eden kısmının sınırlı olduğu; aynı durumun genel itibariyle sünnet için de söz konusu olduğu söylenebilir.

Sünnetin tamamın Kur'ân'a râci ve onda mündemiç olduğu konusunda en sistemli yorumu Şâtıbî'nin (v. 790/1388) yaptığı görülmektedir. Sünnetin kaynağı ile ilgili olarak Şâtıbî, sünnetin ya Allah'tan gelen kesin bir vahiy ya da Kitap veya sünnetten bir vahye (asla) dayalı olarak Hz. Peygamber tarafından yapılmış bir ictihad¹⁰²⁰ olduğunu, neticede tüm durumlarda sünnetin Kur'ân'a râci ve onun beyanı olduğunu savunmakta; Hz. Peygamber'in Kur'an'da temas edilmediği iddia edilen teşrî'î hükümler getirdiği söylenen hadislerinin, mutlaka bir şekilde Kur'an'a dayandığını ileri sürmektedir.¹⁰²¹ Şâtıbî'ye göre, *aslı* Kur'ân'da sabit olan sünnet ya o *aslı*n manasında bir şeyi ya da o *asla* dâhil olacak veya o *asla* benzer ve yakın olan bir manayı getirir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Kitaba kıyasla ortaya koyduğu sünnetler konusunda da sonuç itibariyle makîsun aleyh (kıyasta esas alınan delil) Kur'ân olduğuna göre, Kitap'taki asıllar onları da kapsamış olmaktadır.¹⁰²² Ancak burada Şâtıbî'ye göre, aslının mutlaka Kur'ân'da var olduğu savunulan sünnetlerin, emir, nehiy, izin gibi yükümlülük açısından mükelleflerin fiilleriyle ilgili durumlarda söz konusu olduğu; değilse geçmiş ve gelecekte haber verme gibi yükümlülükler dışında kalan sünnetlerin Kur'ân'dan bir asla dayanabileceği gibi, dayanmayabileceği de unutulmamalıdır.¹⁰²³

Sünnetin Kur'ân'ın hükümlerini tahsisinin veya onlara ziyadesinin *beyan* çerçevesinde değerlendirilebileceğini; zâhir manada Kur'ân'ın

¹⁰¹⁹ Devâlîbî, *el-Medhal*, s. 269-271; Sibâ'î, *es-Sünne*, s. 379-385; Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 277-278.

¹⁰²⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 19.

¹⁰²¹ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 48-51.

¹⁰²² Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 37.

¹⁰²³ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 51-54.

beyanı veya takyîd ve tahsisi olarak görülmesi de Hz. Peygamber'in koyduğu hükümlerin Kur'ân'dan kaidelere ırcasının mümkün olduğunu ileri süren bazı çağdaş araştırmacıların da Şâtıbî'nin görüşünü tercih ettikleri görülmektedir.¹⁰²⁴

Şâtıbî'nin bu görüşünün, sünnetin tamamının vahiy kaynaklı olduğu şeklinde yorumlanması hatalı olacaktır. Onun görüşüne göre sünnetin, kıyas ve icthada dayalı olması daha isabetli olur.

Şüphesiz Hz. Peygamber Kur'ân'da olmayan bazı dinî hükümler koymuştur. Ancak bunlar genellikle nadir ve istisnâî olup onun tasarrufları büyük ölçüde Kur'an'ı beyan çerçevesinde kalmıştır.¹⁰²⁵

Klasik literatürde *vahy-i metluv* ve *vahy-i gayr-i metluv* olarak ifadesini bulan sünnetin vahiyle münasebeti ve bu münasebetin sınırı meselesi de tartışma noktalarındandır.¹⁰²⁶ Burada asıl sorun, Hz. Peygamber'in Cenâb-ı Hak'la Kur'ân dışı iletişiminin varlığı değil,¹⁰²⁷ bu varlığın sınırı ve bağlayıcı niteliğidir. Nitekin beş vakit namazın şekil ve rakatlarının tespitinde olduğu gibi, Kur'an dışı vahyin ve sünnetin İslamın ikinci temel kaynağı olduğu genel kabul görmektedir. Burada asıl belirlenmesi gereken alan, Hz. Peygamber'den sâdır olan söz ve

¹⁰²⁴ Hallâf, *Yasama Yargı ve Yürütme*, s. 19-20; Nemir, *el-İctihâd*, s. 37; Devâlibî, *el-Medhal*, s. 271.

¹⁰²⁵ Bedir, *Sünnet*, s. 55.

¹⁰²⁶ Sünnet-vahiy/Kur'ân ilişkisi konusunda tarihî süreçteki yaklaşımlar ve değerlendirmesi için bk. Yerinde, *Ahkam Ayetleri*, s. 51-73; Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, s. 54-171. Hadis bilim dalında yapılan *Sünnet-Vahiy İlişkisi* adlı bu doktora çalışmasında konuyla ilgili yeni bir tasnif önerilmiş; alt bölümleri bulunmakla birlikte genel itibarıyla sünnetin, birincisi doğrudan veya zarurî olarak vahye delalet eden; ikincisi ise neticesi itibarıyla vahye dayanan olmak üzere iki kısma ayrıldığı ileri sürülmüştür. Her ne kadar bu yaklaşımın, sünneti tamamen vahiy mahsulü olarak görenlerden farklı olduğu iddia edilmişse de (s. 331-332), çalışma boyunca vahye yapılan vurgu; vahyin, sünnet üzerinde baskıcı bir unsur olarak daima öne çıkarılması; hatta Hz. Peygamber'in bütün uygulamalarının bir şekilde vahiyle irtibatlandırılarak, onun altına sokulması gayreti (mesela s. 264-265), farklılık iddiasının yok denecek kadar kısmî olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Benzer çabaya örnek için bk. Osmânî, *Sünnet'in Bağlayıcılığı*, s. 30-41. Kanaatimizce sünneti vahiy kapsamına dahil etme çabalarının, pratik açıdan faydası bulunmadığı gibi, icthad alanını daraltıcı bir çaba olduğu da söylenebilir.

¹⁰²⁷ Nitekim ihtilafî olmakla birlikte, klasik hadis literatüründe *kutsî hadis* olarak isimlendirilen rivâyetler, Rasûl-i Ekrem'in Cenâb-ı Allah ile bir tür iletişiminin varlığını gösteren deliller olarak görülebilir. Kur'ân dışı vahyin varlığı ile ilgili rivayetlerin tahlili için bk. Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'ân Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslâmiyât*, s. 55-72.

davranışlardan oluşan tasarruflarının, sonraki dönem Müslümanlar için hukûkî açıdan lâzimî teşrî‘ ifade edip etmediğidir.

Kanaatimizce genel itibariyle *ehl-i hadis* tarafından hararetle savunulan, sünnetin tamamen vahiy mahsulü olduğu iddiasının temel amacının, bütün olayları naslara bağlama ve her şeyi Hz. Peygamber’e söyletme gayreti olarak görülmesi mümkündür. Nitekim bu noktadan hararetle sünnetin tamamının bağlayıcı olduğu neticesine varılmak isteniyorsa kanaatimizce bu yaklaşım Müslümanların problemlerini çözmekten ziyade, problemleri dondurmaya, teşrî‘î alanın genişletilmesiyle ictihad alanının tamamen sınırlandırılmasına götürecektir. Daha açık ifadeyle sosyal hayatta yeni vuku bulmuş her mesele için mutlaka hadis aranması ya da bazı zorlamalarla kimi hadislerin yeni olaylarla irtibatlandırılmaya çalışılması, çözüm değil, problem üreten bir yaklaşımdır. Şunu da söyleyebiliriz ki, bu yaklaşımın hatalı olduğunu gösteren en bariz delil, insan aklı ve iradesine mümkün olduğu kadar geniş hareket sahası bırakmak amacıyla, gerek doğrudan Kur’ân’ın, gerek Hz. Peygamber’in, hakkında müeyyide içeren bir hüküm açıklanmadığı sürece, bir konuda sıkça ve ısrarla soru sorulmasını yeren ve bunun sebebini de teşrî‘î yükümlülükleri artırmaya götürmesi olarak tespit eden beyanlarıdır.¹⁰²⁸

b. Hz. Peygamber’in Teblîğ/Teşrî‘ Tasarrufu ve Değişimle Münasebeti

Yukarıda dinin temel konularının değişimle münasebeti konusuna kısaca değinilmişti. Burada daha özel anlamda Hz. Peygamber’in tasarruflarının bağlayıcılık ve değişim açısından değerlendirilmesi söz konusu edilecektir. Öncelikle söylemek gerekir ki, bu konuda en önemli

¹⁰²⁸ Mâide (5), 101-102; Ahmed, *Müsned*, I, 179; II, 508; Buhârî, “İ‘tisâm”, 2, 3; Müslim, “Hacc”, 412. Bunu en açık ifade eden hadisin metni şöyledir: “Şüphesiz Müslümanlar içerisinde büyük günah sahibi olan o kimsedir ki, insanlara haram edilmedik bir şeyin hükmünü sorar da o şey, sırf bu sualden dolayı haram kılınmış olur” (Ahmed, *Müsned*, I, 179).

hususlardan biri, gerek Kur'ân, gerek sünnette hükümlerin birçoğunun, dayandığı gerekçe ve esasları (*illet*) ile birlikte zikredilmiş olmasıdır.¹⁰²⁹ Ayrıca şer'î hükümlerin teşrî'inde kulların maslahatının gözetildiği prensibi de bir açıdan bu hükümlerin değişime açık olduklarının göstergesi olarak görülebilir. Nitekim bir teşrî'in adil olabilmesi için ilgili hükümlerinin, üzerine teşrî' kılındığı kişilere uygun (mülayim), maslahatlarıyla mütenasip ve örf, durum ve çevrelerinin gözetilmiş olması, bir başka ifadeyle zaman ve çevre faktörünün dikkate alınmış olması gerekecektir.¹⁰³⁰ Ancak burada değişim karşısındaki durumu açısından hükümlerin klasik literatürde ibâdetler (*taabbüdü*) ve dünyevî muameleler olmak üzere iki ayrı kategoride değerlendirildiğinin; ibâdetlerin her ne kadar sonuç itibariyle kulların maslahatına (*uhrevî*) olsa da değişmez ve akılla mahiyeti tam kavranamaz nitelikte görülüp, bunların haricindeki hükümlerin ise genel itibariyle dünyevî maslahatlara dayalı olup akılla kavranabilir (*ma'kûlü'l-ma'nâ*) nitelik taşıdığı kabul edildiğinin gözden uzak tutulmaması gerekir. Maksatları akılla kavranabilen muamelât hükümlerinin temelde *celb-i menâfi'* ve *def-'i mefâsid* ilkesine dayandığı; bunun değerlendirilmesi konusunda ise *menfaatlerde ibâha*, *mefsedetlerde men'*in esas olduğu kabul edilmiştir.¹⁰³¹

İbâdetlerde temel amaç Allah'a kulluk ve kurbet olduğu için, bunlarda yükümlülükler spesifik emirlerle sınırlandırılmış, dolayısıyla kulluk sahasının (kıyas yoluyla) genişletilmesi amaçlanmadığı için de *illet*lere yer verilmesine ihtiyaç duyulmamıştır. Çünkü mükellefler açısından ibâdetlerde asıl olan, taşıdıkları anlamlara (*illetler*) bakılmaksızın onlarla kullukta bulunma olduğu kabul edilmektedir. Şayet bir kısım ibâdetlerin illetleri Şâri' tarafından bildirilirse de, bu yükümlülüklerde esas olanın, illetlerinde sirayetin (*taa'ddî*) yokluğu ve Şâri'in belirlediği sınırdan durmak olduğu söylenebilir. Ancak beşerî davranışlarda (*âdât*) ise Şâri'in

¹⁰²⁹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, I, 157-163; Şelebî, *Ta'lîl*, s. 14-34; Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd*, s. 167-207; Nemir, *el-İctiâd*, s. 78.

¹⁰³⁰ Devâlibî, *el-Madhal*, s. 318.

¹⁰³¹ Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî'*, s. 199.

kulların maslahatlarını gözetmiş (*maslahât*) olduğu; bunlarda kuralların (kıyas yoluyla) genişletilmesi amaçlandığı için Şâri'in bunlara ilişkin hukuk kurallarını illetlere ve hikmetlere göre izah ettiği; dolayısıyla da bunlarda asıl olanın, içerdikleri manalar (*illetler*) olduğu sonucuna varılmıştır.¹⁰³² Şâtübî'nin tespitiyle söylemek gerekirse, yükümlülükleri illetlerle münasebeti açısından ibâdetler (*taabbüd*) ve beşerî davranışlar (*âdât*) tarzındaki ayrımın altında yatan gerekçe, ibâdetlerin esas itibariyle Allah'ın haklarına, beşerî davranışların (*âdât*) ise kulların haklarına râci olmasıdır.¹⁰³³

Nasların sınırlılığı ve sosyal ihtiyaçların değişken ve ucu açık oluşu göz önünde bulundurulduğunda, doğrudan nasların sosyal olayların her biriyle alâkalı hüküm içermesinin zorluğu da dikkate alındığında sadece nasların beyan ve tefsiri mahiyetinde ictihadın (*el-ictihâdü'l-beyânî*) yeterli olmayacağı; bununla birlikte munasip illetlerin istinbâtına (*el-ictihâdü'l-kıyâsî*) ve de İslam hukukunun kendi sınırları içerisinde kalmak kaydıyla genel ilkelerine (*el-ictihâdü'l-istislâhî*) dayalı olarak hakkında nass bulunmayan meselelerde de kıyas ve re'y ictihadına ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır.¹⁰³⁴ **Kıyas**, hukuk açısından bakıldığında bir bakıma tamamlayıcı bir delil olarak değerlendirilebilir. Malumdur ki, ictihad iki türdür: biri lafızların tazammun ettiği maksadı izâh eden (tavzîhî tefsir); diğeri ise kanun vazı'ının maksadını arayarak kanunun boşluğunu dolduran içtihatır (tamamlayıcı tefsir) ki kıyası da bir bakıma bu neviden değerlendirmek mümkündür. Nitekim kıyas her ne kadar hükmün genişletilmesi anlamındaysa da, illet vasıtasıyla re'y ve istinbâta dayanan türü ile kanun boşluklarını tamamlayıcı nitelik taşıyabilir.¹⁰³⁵

Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in de Kur'ân vahyi karşısındaki konumunu bir bakıma bu şekilde değerlendirmek mümkündür.

¹⁰³² Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 300-306; M. Hâlid Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 241-242; Reysûnî, *Nazariyyetü'l-makâsîd*, s. 169-172.

¹⁰³³ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 318.

¹⁰³⁴ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 9-10, 422-449.

¹⁰³⁵ Berkî, Ali Himmet, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*, s. 12-13.

Nitekim Rasûl-i Ekrem'in Kur'ân'ın birçok ahkâmını söz ve uygulamalarıyla beyan ettiği gibi (ki namazın vakit, rekat ve şartları ile ilgili beyanına bakıldığında aslında onun beyanının ayrıca inşâ olduğu da söylenebilir); hakkında herhangi bir vahyî bildirim bulunmayan konularda bu konuda en yetkin ve yetkili kişi olarak kendisine tanınan sınırlar çerçevesinde teşrî'î hükümler koyduğu malumdur.

Burada asıl üzerinde durulması gereken hususlardan biri de Hz. Peygamber'den sâdır olan her tasarrufun teşrî'î nitelik taşıyıp taşımadığı tartışmalarının yanı sıra teşrî'î nitelik taşıdığı söylenen sünnetlerin de ebedî teşrî'î değerine sahip değişmez nitelikte olup olmadığının da araştırılmasının önemidir. Daha önce de ifade edildiği üzere Hz. Peygamber'den sâdır olan tasarruflar içerisinde, o zaman zarfında veya daha sonra uzun bir süre teşrî'î değerini devam ettirdiği halde, zamanın ve şartların değişmesi sebebiyle değişime açık olanların da bulunduğu dikkatlerden kaçırılmaması gerekmektedir. Çünkü bu tasarrufların bir kısmı maslahatlara dayalı olarak ta'lîl yoluyla gerekçeleri zikredilerek Kur'ân'ın genel ilkeleri çerçevesinde ortaya konulmuş olan ve kendi dönemlerinin en ideal hükümleri olmakla birlikte, sonraki dönemlerde konulduğu maslahat ve şartların değişmesi sebebiyle amacını gerçekleştirmediği takdirde değişime açık olan tasarruflar olarak görülmesi mümkündür. Nitekim nasların yorumu değiştikçe o yoruma dayalı icthadların da doğal olarak değişeceği belirtilmektedir.¹⁰³⁶ Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, girişte de söylediğimiz üzere bazı sünnetlerin teşrî'î değeri taşımaları onların değişmez olduğu anlamına gelmediği gibi, bunların teşrî'î yönünün bulunmadığını söylemek de gereksiz veya geçersiz oldukları manasına gelmemektedir. Ancak burada ön kabulü gereken husus, kendisinde hiçbir sûretle icthad cereyan etmeyen; yetki ve belirlemesi Allah'a ve Rasûlü'ne ait olan taabbüdî hükümlerin varlığıdır.

¹⁰³⁶ Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî'*, s. 205.

Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetinin Müslüman bireye sunduğu rehberliğin, biri İslamın **değişmez** hakikatlerini içeren ve gerçekliğinden şüphe edilemeyecek *kesin ve zorunlu bilgi* ki bu sayede İslam sağlam temellere oturmuş olmaktadır; diğeri ise insan hayatının **değişen** yüzüne dönük esnek bir dini yapı oluşturmayı hedefleyen ve gerçekliğine ilişkin kesin ve zorunlu bir kanaat oluşturulamayan ve farklı yorumlara açık olan *ihtimalli bilgi* olmak üzere iki tür bilgi içerdiği söylenebilir. Buradan hareketle evrensel mesajın esnek bir dille sunulmasının, İslam öğretilerini içeren bilgilerin salt aktarımı faaliyeti yanında Müslüman birey tarafından kendi deneyim ve bilgi birikimiyle yorumlanması faaliyetini doğurduğu; ilk dönemlerde *re'y* (kişisel görüş) olarak adlandırılan daha sonraları *ictihad* kavramı altında temel İslam kaynaklarının sistematik şekilde yorumlanmasını sağlayan fıkıh faaliyetini ortaya çıkardığı görülmektedir. Bir anlamda fıkıhın Hz. Peygamber'den gelen bilgilerin Müslüman bireyin düşüncesiyle yoğrulması ve yorumlanması olarak değerlendirilmesi mümkündür.¹⁰³⁷

Kaynağı bakımından hükümler, sübûtu ve delâleti kat'î naslara dayananlar; subûtu zannî olmakla birlikte, hükme delaleti kat'î veya subûtu kat'î olup, hükme delaleti zannî olanlar; kat'î veya zannî herhangi bir nassın delalet etmediği fakat hakkında icmâ bulunan hükümler; hükümlerin çoğunluğunu teşkil eden hakkında nass ve icmâ bulunmayan istinbâta dayalı hükümler olmak üzere dört kısımda mütalaa edilmektedir.¹⁰³⁸

Kur'ân naslarında olduğu gibi bir kısım sünnet metinlerinde de ictihada konu olmayan kat'iyâtla ilgili hususların bulunması tabî'dir. Mesela tevhîd, Allah'ın sıfatları, ahiret günü gibi itikadî meseleler; bazı ibâdetlerin keyfiyeti, sınırları ve zamanı ile ilgili hususlar; bazı suçlar için belirlenmiş cezâî müeyyideler (mesela hırsızın had cezasının uygulanması ile ilgili beyanlar); haram-helâl konularıyla alâkalı hükümler ve de genel prensip niteliği taşıyan beyanlar, kat'î hüküm bildirmeleri ve kendilerinde

¹⁰³⁷ Bedir, *Sünnet*, s. 29-30.

¹⁰³⁸ Hallâf, *Masâdiru't-teşrî'il İslâmî fîmâ lâ nassa fih*, s. 11-13.

re'yn dahlinin bulunmaması sebebiyle ictihada konu olmazlar. Ancak bu gibi hükümlerin ferî ve cüz'î meselelere tatbîkinde (*tahkîku'l-menât* anlamında) ictihadın devreye girmesi mümkündür.¹⁰³⁹ Ayrıca sonraki dönemler çerçevesinde meseleye bakıldığında kaynağa aidiyeti (sübût) bakımından Kur'ân'ın kat'î olduğu; sünnetin ise belli türleri hariç genel itibariyle kaynağa aidiyetinin zannî olduğu görülmektedir. Hükme delâletin kuvveti açısından bakıldığında ise Kur'ân ve sünnette her iki nevi delilin bulunduğu söylenebilir.¹⁰⁴⁰

Hz. Peygamber döneminde hukûkî faaliyetlere hâkim olan teşrî'în temel prensipleri arasında bulunan nesh ve tadrîcîlik ilkeleri, o dönemde dahî değişime riâyetin varlığını gösteren deliller olarak görülebilir.¹⁰⁴¹

c. Hz. Peygamber'in Fiilleri (*Ef'âlü'r-Rasûl*) ve Teşrî'î Değeri

İslam bilginlerinin öncelikle, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini beşerî olan ve nebevî olan şeklinde ikiye ayırarak işe başladıkları; sünnetin, Hz. Peygamber'in her söylediği yahut her yaptığı değil, bir peygamber sıfatıyla söyleyip yaptıkları; bir başka ifadeyle Allah'a yaklaşma (*takarrub*) amacı taşıyan ve Hz. Peygamber'in dinî nitelemesine konu olan söz ve eylemleri olduğunu isabetle tespit ettikleri bilinmektedir.¹⁰⁴² Bütün bunlarla birlikte Hz. Peygamber'in, dinî nitelik taşıyan söz ve uygulamalarının - Kur'ân'ın emir ifadesi taşıyan normlarında olduğu gibi- aynı derecede bağlayıcılık değeri taşımadıkları; bu ve benzeri tasarruflara genel ahlak prensipleri açısından ve hükümlerin içerdiği bağlayıcılık kategorileri açısından farklı değerler atfedilebileceği unutulmamalıdır.¹⁰⁴³ Yani Kur'ân'daki dinî yargı içeren emirlerin hepsinin aynı kategoride olmadığı

¹⁰³⁹ Nemir, *el-İctihâd*, s. 34-35.

¹⁰⁴⁰ Bardakoğlu, "Delil", *DİA*, IX, 140.

¹⁰⁴¹ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 316-317; Koca, "İslam Hukukunda Ahkâmın Değişimi", *İHAD*, s. 58-59.

¹⁰⁴² Bedir, *Sünnet*, s. 51.

¹⁰⁴³ Bedir, *Sünnet*, s. 53-54.

gibi, hadislerdeki dinî yükümlülük taşıyan her emrin de aynı derecede *lâzîmî teşrî'* niteliğinde olmadığı göz ardı edilmemelidir.

Hiz. Peygamber'in sünnetinin tasnif şekillerinde önemli hareket noktalarından biri de, onun sözleriyle fiillerinin ayrılmasıdır. Bu ayrım hüküm ifade etme (ahkâm-ı şer'iyeye) açısından farklı niteliklerde bağlayıcılıklar taşıması bakımından önem taşımaktadır. Sözlü tasarruflar, Kur'ân'da olduğu gibi, bir anlamda dinî bilginin kaynağı olan ilahi iradenin bilinçli yansımalarını ifade ederken, buna karşılık fiilî tasarrufların, salt davranış ve uygulama olmaları sebebiyle, içinde buldukları bağlamın ve yapanın iradesinin bilinmesine bağlı kapalı ifadeler olduğu; dolayısıyla fiillerin beşerî bir kaygıyla yapılmış olma ihtimalinin yüksek olduğu söylenebilir.¹⁰⁴⁴

Başlangıçta ifade edildiği üzere, bu çalışmada *Hiz. Peygamber'in tasarrufları* şeklindeki isimlendirme bilinçli bir tercihi göstermekte olup, bununla sünnet-hadis kavramlarından farklı bir anlam kastedilmekle birlikte, tasarruf denince de sadece Hiz. Peygamber'in fiillerinin değil, daha geniş ve asıl anlamıyla söz, fiil ve takrirlerini de içine alan bütün tasarruflarının kastedildiği bilinmelidir. Çünkü hukûkî açıdan asıl çözüme kavuşması gereken problemi, söz ve davranış ayrımı değil, bütün tasarrufların ifade ettikleri anlam ve hüküm bakımından bağlayıcı nitelik taşıyıp taşımadığı teşkil etmektedir. Ancak burada sünnet kavramı üzerinde tarihî süreçte meydana gelen anlam kaymalarına dikkat çekmekte yarar vardır. Nitekim sahabe döneminde yapılan tartışmalarda, Hiz. Peygamber tarafından gerçekleştirilen bir fiilin bağlayıcı olup olmadığı yahut ne derece bağlayıcılık (vucûb, nedb, ibâha) ifade ettiği değil, o fiilin sünnet olup olmadığı üzerinde durulduğu; oysa sonraki dönemlerde Hiz. Peygamber'in bütün fiillerinin peşinen sünnet adını aldıktan sonra hangisinin bağlayıcı,

¹⁰⁴⁴ Bedir, *Sünnet*, s. 54.

hangisinin ise böyle olmadığını tartışılmaya başlandığı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.¹⁰⁴⁵

Hız. Peygamber tarafından gerçekleştirilen fiil ve davranışların, iddia edildiğinin¹⁰⁴⁶ aksine fıkıh usûlü eserlerinde en ince detayına varıncaya kadar ele alındığı, bu konuda birçok farklı yaklaşımın geliştirildiği,¹⁰⁴⁷ özellikle de sünnetin bağlayıcılık açısından değeri meselesinin, Hanefîlerin “Hız. Peygamber açısından sünnetin taksimi” bölümleri¹⁰⁴⁸ hariç tutulursa, gerek klasik,¹⁰⁴⁹ gerek modern dönem¹⁰⁵⁰ usûl eserlerinde “ef‘âlû’r-rasûl” bölümlerinde ele alındığı, az da olsa klasik dönemde bu konuda müstakil çalışmaların var olduğu görülmektedir.¹⁰⁵¹

Genel itibarıyla fıkıh usûlü eserlerinde özellikle son dönemlerde “ef‘âlû’r-rasûl” bölümlerinde Hız. Peygamber’den sâdır olan fiillerin, onun bir beşer olarak yaptıkları (*el-ef‘âlû’l-cibilliyye*); sırf kendisine mahsus fiilleri (*hasâis*); teşrî‘ nitelikli fiilleri olmak üzere üç bölüm halinde incelendiği;¹⁰⁵² ancak özellikle konuyla alâkalı olarak yazılmış müstakil çalışmalarda ilgili birçok tasnifin nakliyle birlikte, özel tercih edilmiş tasniflerin de bulunduğu gözlenmektedir. Mesela **Ebû Şâme el-Makdisî**’nin (v. 665/1266), Hız. Peygamber’in *fiillerini* 1) ümmetiyle birlikte kendisinin de sorumluluk açısından ortak bulunduğu dinî emirlerin ikamesi ile ilgili fiilleri (*imtisâlî*); 2) bir beşer olarak fiilleri (*cibillî*); 3) sırf kendisine mahsus fiilleri (*el-muhtas fih*); 4) mücmel bir hükmün

¹⁰⁴⁵ Karadâvî, *es-Sünne*, s. 49-50; Görmez, *Metodoloji*, s. 278.

¹⁰⁴⁶ Görmez, *Metodoloji*, s. 279.

¹⁰⁴⁷ Bunun en açık delili çağdaş dönemde konuyla ilgili olarak yapılan iki bilimsel çalışmanın içerdiği tasnif ve yaklaşım zenginliğidir (bk. Aşkar, *Ef‘âlû’r-Rasûl* I-II; Arûsî, *Ef‘âlû’r-Rasûl*).

¹⁰⁴⁸ Mesela bk. Debûsî, *Takvîm*, s. 249–252; Serahsî, *Usûl*, II, 90; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, III, 383; İbn Emiri’l-Hâc, *et-Takrîr*, III, 392; Ahsîketî, *el-Müntehab fî usûli’l-mezheb*, s. 680.

¹⁰⁴⁹ Basrî, *el-Mu‘temed*, I, 343-362; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 255-276.

¹⁰⁵⁰ Mesela bk. Ebû Zehre, *Fıkıh Usûlü*, 103; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 165-167; Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 100-103.

¹⁰⁵¹ Mahtûtât içerisinde zikre değere en önemli eserler, Ebû Şâme el-Makdisî’nin (v. 665/1266) *el-Muhakkak min ‘ilmi’l-usûl fî mâ yete‘allaku bi-ef‘âli’r-Rasûl* (Zerka 1989) adlı eseri, Hâfız ‘Alâî’nin (761/1359) *Tafsîlü’l-icmâl fî ta‘ârûzi’l-ef‘âli ve’l-akvâl* (Kahire 1996) adlı eseri ve İbnü’l-Âkûlfî’nin (797/1394) iki cilt olan *er-Rasf limâ ruviye ‘ani’n-nebiyyi mine’l-fi’li ve’l-vasf* (Kahire 1986) adlı eserleridir.

¹⁰⁵² Mesela bk. Ebû Zehre, *Fıkıh Usûlü*, s. 103; Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 266-267; Zeydân, *el-Vecîz*, s. 165-167; Şa‘bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 100-103; Buga, Mustafa Dîb, *Usûlü’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 83-86; Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 39.

açıklanması, mutlak bir hükmün takyîdi vb. tarzdaki açıklayıcı fiilleri (*beyânî*); 5) taşıdığı vasfın açıklık ve kapalılığı bakımından dinî (insanı Allaha yaklaştıracak) bir vasıf taşıyıp taşıyımaması açısından fiilleri (*kastu'l-kurbe*) olmak üzere kısımlara ayırdığı görülmektedir.¹⁰⁵³ Aynı şekilde **Tilimsânî** (v. 771/1370) de Hz. Peygamber'in fiillerinin değerlendirilmesinde temel ölçüt olarak *kurbet kastı* taşıyıp taşıyımamasını öne sürmekte; ayrıca fiillerin delil olabilmesi için, cibillî ve husûsî olmama yanında meşruiyeti sabit bir hükmün beyanı özelliğinde ve de şer'î hüküm değeri önceden bilinen nitelikte olmamak şeklinde dört şart ileri sürmekte; Hz. Peygamber'in fiilî uygulamasına dayalı, abdestte başın birden fazla meshedilmesi; tavafta abdest şartı; cuma hutbesinde imâmın ayakta durması; abdestte tertip şartı örneklerindeki mezheplerin ihtilafının *kurbet kastı* ihtimaline bağlı bulunduğunu; Hanefîlerin, Rasûl-i Ekrem'in, Hz. Meymûne ile ihramlı iken evlendiği rivayetinden hareketle, ihramlı kişinin nikâhının geçerliliği (cevaz) sonucuna varmalarını, *kurbet kastı* bulunmayan durumların da ibaha ve güçlüğü kaldırma açılarından bazı unsurlar taşıdığına delil olarak sunmaktadır.¹⁰⁵⁴ Bu tasniflerde dikkati çeken en önemli unsurun, *kurbet kastı* taşıyıp taşıyımama açısından bir kriterin bulunması olduğu söylenebilir.

Bu konuda klasik dönem tasnifleri dikkate alınarak yapılan en kapsamlı tasnifin **Muhammed Süleyman el-Aşkar** tarafından doktora çalışması olarak hazırlanan eserde bulunduğu söylenebilir. Nitekim Aşkar, Hz. Peygamber'in fiillerini ilk defa kendisi tarafından yapıldığını söylediği on kısma ayırmıştır. Bunlar sırasıyla 1) bir beşer olarak fiilleri (*el-fi'lü'l-cibillî*); 2) örf-âdete dayalı olarak yaptığı, kendi toplumunun gerekli kıldığı normal davranışlar (*el-fi'lü'l-âdî*); 3) dünya işleri ile ilgili olarak yaptıkları (*el-fi'lü'd-dünyevî*); 4) mucize niteliği taşıyan fiilleri (*el-fi'lü'l-mu'ciz*); 5) sırf kendisine mahsus fiilleri (*el-fi'lü'l-hâs*); 6) Kur'ân'daki kapalı bir lafız veya hükmü açıklamaya yönelik fiilleri (*el-fi'lü'l-beyânî*); 7) Allah

¹⁰⁵³ Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Muhakkak min 'ilmi'l-usûl*, s. 40-73.

¹⁰⁵⁴ Tilimsânî, *Miftâhu'l-vusûl*, s. 569-583.

tarafından emredilen yahut yasaklanan hükümleri uygulamak kastıyla yaptığı fiilleri (*el-fi'lü'l-ımtisâli*); 8) kendisine sorulan bir mesele hakkında vahiy beklemesi (*el-fi'lü'l-müakkat li'intizâri'l-vahy*); 9) uygulamaya yönelik olarak üçüncü şahıslara yönelik emir ve fiilleri (*el-fi'lü'l-müte'addî*); 10) hangi vasıf ve kasıtlarla yaptığı bilinip bilinmemesi açısından fiilleri (*el-fi'lü'l-mübtedeü'l-mücerred*) olmak üzere sıralanmıştır.¹⁰⁵⁵ Aşkar, bunlar içerisinde sadece beyânî ve imtisâli fiillerin bağlayıcı nitelik taşıyabileceğini, mücerred fiil konusunda ise ihtilaf bulunduğunu; bunlar dışındaki tüm fiillerin herhangi bir bağlayıcı nitelik taşımadığını ifade etmektedir.¹⁰⁵⁶ Bu konuda müstakil bir eser hazırlayan Arûsî de Hz. Peygamber'in fiillerini, cibillî, âdet nitelikli, mücerred, beyan vasfı taşıyan, hasâis özelliği taşıyan ve kazâî fiiller olmak üzere altı kısımda değerlendirmiştir.¹⁰⁵⁷

Klasik dönem fıkıh usûlü çalışmalarında konuyla ilgili bazı değerlendirmelere işaret etmek yerinde olacaktır. Mesela Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (v. 436/1044) Hz. Peygamber'in *fiillerinin* örnek alınması hususunda “*teessî*, Hz. Peygamber'in yaptığı bir şeyi, onun yaptığı sebep ve maksat üzere onun gibi yapmaktır”¹⁰⁵⁸ derken Gazzâlî (v. 505/1111) de sırf ona benzemenin (*teşebbuh*) onu örnek almak ve tazim etmek anlamına gelmeyeceğini,¹⁰⁵⁹ hatta bazı hadisçilerin bütün fiillerinde Hz. Peygamber'e benzemenin (*teşebbuh*) sünnet olduğunu zannettiklerini, hâlbuki böyle bir düşüncenin hatalı olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶⁰ Ayrıca Gazzâlî, bir fiilde Hz. Peygamber'in kastı bilinmeden örnek (*teessî*) alınamayacağını; kastının da ancak kendi sözüyle veya bir karîne ile bilinebileceğini söylemekte; Hz. Peygamber'in fiilleri vâcip ve mendup kısımlarına ayrıldığına göre, tüm fiillerini vücûba hamledenlerin onu örnek (*teessî*) edinmiş olmadıkları gibi; yine tüm fiillerini nedbe hamledenlerin de onu örnek (*teessî*) edinmiş

¹⁰⁵⁵ Aşkar, *Ef'âliü'r-Rasûl*, I, 215-372.

¹⁰⁵⁶ Aşkar, *Ef'âliü'r-Rasûl*, I, 216.

¹⁰⁵⁷ Arûsî, *Ef'âliü'r-Rasûl*, s. 145-185.

¹⁰⁵⁸ Basrî, *el-Mu'temed*, I, 343.

¹⁰⁵⁹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 262-263.

¹⁰⁶⁰ Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 226.

olmayacaklarını; dolayısıyla fiilin hangi vecih üzere yapıldığını bilmeksizin o fiili işleyen kişinin, Hz. Peygamber'i örnek almış olmayacağını ifade etmektedir.¹⁰⁶¹ Gazzâlî, Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda müctehidin yapması gereken şeyin, herhangi bir fiilin, genel (âmm) bir hitabı açıklamak veya genel ve bağlayıcı bir hükmün uygulanış biçimini (*tenfîz*) göstermek için yapılıp yapılmadığını araştırmak olduğunu; araştırma sonucunda fiilin, birinci kısımdan olduğu anlaşılırsa, bu fiile uymanın vacip olduğunu; ikinci kısımdan ise, bu fiilin kendisiyle sınırlı olup, bu fiilin Hz. Peygamber hakkında mendup mu, vâcip mi, mubah mı, haram mı olduğunu veya kazâ mı yoksa geniş zamanlı veya dar zamanlı bir edâ mı olduğunu araştırmanın gerekli olmadığını; ancak ilimde artı bir derece ve fazilet olarak müctehidin bunu bilmesinin müstahap olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁶²

Hanefî usulcüler, genel itibariyle sünnetin vahiy ve ictihadla ilişkisi ile bağlayıcılığı meselesini “Hz. Peygamber açısından sünnetin taksimi” olarak adlandırdıkları gibi, Hz. Peygamber'in fiilleri (*ef'âlü'r-rasûl*) meselesini de “ümmetin Hz. Peygamber'e ittiba etmesi açısından sünnetin taksimi” olarak isimlendirmişlerdir.¹⁰⁶³

Kerhî'ye (v. 340/952) göre Hz. Peygamber'in *fiillerinde asıl* olan (genel prensip) hasâise hamledilmesi olup, ümmetin bu fiillere iştiraki ârızî iken,¹⁰⁶⁴ Cessâs'a (v. 370/981) göre asıl olan Hz. Peygamber'in fiillerine *ittiba* olup, husûsîlik arızîdir.¹⁰⁶⁵ Serahsî (v. 483/1090) ise Ahzâb sûresinin yirmi birinci ayetindeki¹⁰⁶⁶ Hz. Peygamber'in örnekliği hakkında “sizin için” (لكم) ifadesinden hareketle teessînin vâcip değil mubah olduğunu; ayette asıl talep edilenin onun getirdiklerinin ikrar ve tasdik edilmesi olduğunu; değilse fiillerin doğrudan vücûba delâlet ettiğine delil olması için ayetteki edatın, zorunluluk bildiren 'alâ edatıyla (عليكم şeklinde) gelmesi

¹⁰⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 261.

¹⁰⁶² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, II, 267.

¹⁰⁶³ Pezdevî, *Usûl*, III, 382.

¹⁰⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 215; Serahsî, *Usûl*, II, 89; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 382.

¹⁰⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 215, 226.

¹⁰⁶⁶ Ahzâb (33), 21.

gerektiğini ileri sürerek, bu konuda *aslın* (genel prensip) iktidânın vücûbu değil cevazı olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla Serahsî bu konuda Cessâs'ın görüşünü tercih etmekte ve Hz. Peygamber'e husûsîliği gibi mani bir delil olmadığı takdirde onun fiillerinin örnek alınacağını kabul etmektedir.¹⁰⁶⁷ Ancak bu örnek almanın gerekliliği açısından da Hz. Peygamber'in fiillerinin, taşıdığı niteliğe göre müstahap, mubah, vâcip ve farz kısımlarına ayrıldığı; hatta Rasûlullah'ın yanılarak (zelle) yaptığı davranışların da ayrı bir kısmı oluşturduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁶⁸ Hanefî mezhebinin sonraki dönemlerinde Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda onların, mubah veya Rasûl-i Ekrem'e özgü olduğunu gösteren bir karine olmadıkça ittiba ve iktidaya hamledileceği görüşünün ağırlık kazandığı söylenebilir.

Hz. Peygamber'in fiilleri konusunda farklı bir yaklaşıma sahip **İbn Hazm**'ın (v. 456/1064) görüşlerine temas edilmesi yararlı olacaktır. İbn Hazm'a göre dinde kaynak anlamında asıllar, Kur'ân ve de onun gibi vahiy mahsulü olan sünnettir ve de lafız ve nakil bakımından aralarında farklılıklar bulunmakla birlikte, dinî kaynak olmaları bakımından ikisi aynı derecede bağlayıcıdır. Metot olarak Kitap ve sünnet naslarının zahiriyle hükmedilmesini esas kabul eden İbn Hazm, zahiri bırakıp te'vîl ve kıyasa gitmeyi bâtil ve haram saymaktadır. Ancak icmâyı üçüncü kaynak olarak kabul etmektedir.¹⁰⁶⁹ Bununla birlikte, İbn Hazm'a göre Kur'ân'dan sonra esas itibariyle kesin hüküm ifade eden delil kavli sünnet olup; fiilî sünnet teşvike, takrîrî sünnet ise mubaha delalet etmektedir.¹⁰⁷⁰ Dolayısıyla İbn Hazm'a göre Rasûl-i Ekrem'in, bir hükmün yerine getirilmesi veya bir emrin beyanı kabilinden olmayan fiilleri yükümlülük doğurmayıp sadece örnek olma özelliği taşımaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in, bir emrin beyanı ya da bir hükmün uygulanması (tenfîz) türünden olan fiilleri ise

¹⁰⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 88-90.

¹⁰⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 86.

¹⁰⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 80-91.

¹⁰⁷⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 165-171.

vücûb ifade etmektedir.¹⁰⁷¹ İbn Hazm'ın, Hz. Peygamber'in fiil ve ikrarlarının değerine ilişkin bu yaklaşımının, onun sadece nassa dayalı usûl anlayışı ve de lafızcı ve zahirci tutumuyla uyumlu olduğu söylenebilir.¹⁰⁷²

Hız. Peygamber'in hükme delil olan *filleri*, bir amacı gerçekleştirmeye yönelik (kasta makrûn) olarak meydana gelenler olup, beşerî (tabiî) *filleri* ile hatâen vaki olanlar ve de zât-ı nübüvvetine has olanlar değildir.¹⁰⁷³ Ayrıca Arap kavmine ait, kendi çağına özgü bir örf ve âdet olursa, söz konusu fiilin bütün ümmeti bağlayan bir kanun olamayacağı da ortaya çıkmış olur.¹⁰⁷⁴

d. Hız. Peygamber'e Özgü Hükümler (*Hasâis*) ve Teşrî'î Açından Değeri

Burada Hız. Peygamber'e has olan hükümler konusuna da kısaca değinmekte yarar vardır.¹⁰⁷⁵ İlk olarak şunu açıkça ifade etmek gerekir ki, Allah Teâlâ'nın insanlar arasından hususî bir görev için seçtiği peygamberlerine özel bir takım lütuf, yetki ve sorumluluklar vermesi tabiîdir. Nitekim Kur'ân'da gerek Hız. Peygamber, gerek diğer bazı peygamberlerle ilgili bir kısım özel ilâhî hüküm ve lütuflardan bahsedildiği görülmektedir.¹⁰⁷⁶

¹⁰⁷¹ Konuyla ilgili geniş tartışma için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 470-485.

¹⁰⁷² Konuyla ilgili değerlendirme ve İbn Hazm'ın usûl anlayışı, delilleri değerlendirme yöntemi hakkında bk. Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, XX, 42-49; Karaman, *Hukuk Tarihi*, s. 215-219.

¹⁰⁷³ Berkî, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*, s. 9.

¹⁰⁷⁴ Bigiyef, *Kitâbu's-Sünne*, s. 114.

¹⁰⁷⁵ Hasâisü'n-Nebî literatürü hakkında kısaca bilgi vermek gerekirse, araştırmalar, bu konuya ilk temas edenin İmâm Şâfiî (v. 204/820) olduğunu göstermekle birlikte, tarihî süreçte literatürün gelişimi daha geç dönemlerde olmuştur. Şâfiî fihkî müelliflerinin, İmâm Şâfiî'yi örnek alarak, kitaplarının nikâh bahsinde Hız. Peygamber'in hasâisine uzunca yer verdikleri; bazı hadis kitaplarında ve *delâilü'n-nübüvve* türü eserlerde bu konuyla ilgili bölümlerin yer aldığı görülmektedir. Bizatihî hasâis terimini kullanmak sûretiyle bu literatürün oluşumunun öncelikle Şîf müelliflerinde ortaya çıktığı anlaşılmakta olup, Sünnî muhitte bu konuda müstakil eser telif edenler arasında şunları saymak mümkündür: İbn Mulakkın (v. 804/1401), *Gâyetü's-sûl fi hasâisi'r-Rasûl* (thk. Abdullah Bahrüddîn, Beyrut 1414/1994); Suyûtî (v.911/1505), *el-Hasâisu'l-kübrâ* (Beyrut 1985, I-II); İbn Tolun (v. 953/1546), *Mürşidü'l-muhtâr ilâ hasâisi'l-muhtâr* (nşr. Bâhâ Muhammed eş-Şâhid, baskı yeri yok, ts.); Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî (v. 1930), *el-Fezâilü'l-Muhammedîyye* (nşr. Mahmûd Fâhûrî, Halep 1414/1994); el-Gumârî (v. 1960), *el-Ehâdisü'l-müntekâ fi fezâili sallallâhu 'aleyhi ve selem* (Kahire 1974). Literatür hakkında bilgi için bk. Ahatlı, "Hasâisü'n-Nebî", *DİA*, XVI, 279-281.

¹⁰⁷⁶ Bakara (2), 51; Ahkâf (46), 35.

Hem ibâdetler, hem de hukuk alanında Hz. Peygamber'e özgü birtakım hükümler bulunması ve naslarda onun konumuna özel atıflar yapılmasının, asla kendisine bir imtiyaz tanıma amacı gütmeyeceği; bunlarla ya onun peygamber ve devlet başkanı sıfatına, dolayısıyla görevinin yüklediği ağır sorumluluğa yahut bu konumunun mü'minler tarafından iyi algılanmasının gereğine dikkat çekmenin hedeflendiği söylenebilir. Nitekim zekat mallarının kendisi ve ailesine helal olmadığını belirtmesi;¹⁰⁷⁷ zekat dışındaki devlet gelirlerinden pay alma konusundaki yetkisini kullanırken asgarî geçim şartlarını esas alması, devlet başkanı konumu gereği yönetimi kendisine verilen kamu mallarını kendi şahsî serveti olarak görmediğine; bilhassa malî konularda keyfiliği önleyip, şeffaf yönetim ilkesini titizlikle uygulama gayretine işaret olarak değerlendirilebilir. Ayrıca dörtten fazla hanımla evlenmesine izin verilmesi ve daha sonra eşlerini boşayıp yeni evlilikler yapmasının yasaklanması gibi bazı durumların da, bazı hikmetlere mebni, istisnâî hükümler olarak değerlendirilmesi mümkündür.¹⁰⁷⁸

Rasûl-i Ekrem'e münhasır kılınan ikram ve hükümlerin neler olduğunun tespiti, Kur'ân'ın açık delaleti ve işaretiyle ya da Hz. Peygamber'in sarahaten beyanıyla veyahut da aklî bazı karinelerle mümkün olabilir. Hasâis literatüründe ilgili hükümlerin ona münhasıran farz, haram ve mubah kılınanlar ile sadece kendisine lütfedilen üstünlükler olmak üzere temelde dört bölümde mütalaa edildiği; ona farz olduğu söylenen konuların ümmetine de tavsiye edildiği; haram kılınanların zekat alma gibi bazı istisnalar hariç ümmetine de evleviyetle yasak olacağı; sadece ona mubah kılınan hususların hikmetinin ise Allah'ın ona tanıdığı yetkilerin genişliğini göstermek ve diğer insanların aksine bu mubahların Rasûlullah'ı itaatten alıkoymayacağına dikkat çekmek olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in Allah katındaki değeri ve diğer varlıklar arasındaki konumuyla ilgili olarak kendisine ihsan edildiği gerek Kur'ân ve gerek hadis-i şerifler vasıtasıyla beyan edilen üstünlük ve faziletlerin, doğrudan hukûkî alanla ilgisi

¹⁰⁷⁷ Ahmed, *Müsned*, I, 200-201.

¹⁰⁷⁸ Dönmez, "Muhammed", *DİA*, XXX, 442.

bulunmamakla birlikte, uhrevî ve ahlâkî birçok sonuçları bulunduğu; ümmetin gönlündeki sevgisi ve muhabbetinin artmasına vesile olması yanında, dolaylı olarak ona ihsan edilen bu faziletlerin, ümmetine ahirette en önde bulunacakları,¹⁰⁷⁹ kıyamete sakladığını ifade ettiği dua hakkının ümmetine şefaath olarak yansıması¹⁰⁸⁰ vb. örneklerde olduğu gibi bir takım faydalar getireceği söylenebilir.¹⁰⁸¹

Hiz. Peygamber'e Allah tarafından ihsan edilen zatına mahsus hüküm ve lütufların, temelde onun risaletiyle bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Ona bir takım hususî lütuf ve hükümlerin verilmesinin hikmetleri arasında, onu risâlet görevine hazırlama; bu konuda mucizelerle destekleyerek kendine güvenini sağlama; bu güveni gerçekleştirmek amacıyla gece namazı gibi bazı özel vec'ibelerle ve masumiyet (ismet) ve insanlardan korunmuş olma gibi özel statüler verme; risâletinin kıyamete kadar devamlılığı için koruma garantisi verme ve ahirete müteallik bir takım makâm ve yetkiler lütfetme gibi maddeleri saymak mümkündür.¹⁰⁸²

Hiz. Peygamber'e has hükümleri hukuk kaynağı olma (teşri') bakımından değerlendirmek gerekirse, yukarıda da ifade edildiği üzere, şahsına münhasır olduğu, bir şekilde tespit edilen hükümlerin, ümmeti için herhangi bir bağlayıcı sonuç doğurmayacağı rahatlıkla söylenebilir.

Ayrıca hasâis hükümler ile icthad arasındaki ilişki açısından bakıldığında, Hiz. Peygamber dönemi sonrası algılamalarda, ümmet için genişlik ve ruhsat içeren birçok konunun hasâise hamledilmek sûretiyle kıyasa konu (asıl) yapılmayarak ümmete kolaylık getirici hükümlerin engellendiği gibi –ki kolaylık prensibi de dinin en temel ilkelerinden biridir-; bunun aksi istikamette, ilave vec'ibeler yüklü hasâis özelliği taşıyan birçok hükmün kıyasa konu yapılarak ümmete gerekli kılınmak sûretiyle yine zorlaştırıcı hükümlerin ortaya konulduğu görülmektedir. Bununla birlikte birbirine zıt hükümler taşıyan (*müteâriz*) hadislerin veya mezhep

¹⁰⁷⁹ Buhârî, "Cum'a", 1, 12; Müslim, "Cum'a", 19, 21.

¹⁰⁸⁰ Müslim, "İmân", 335.

¹⁰⁸¹ Konuyla ilgili bilgi için bk. Ahatlı, "Hasâisü'n-nebî", *DİA*, XVI, 277-281.

¹⁰⁸² Kal'a, *Makâsid*, s. 201-203.

doktrinlerinde iç dengenin sağlanması maksadıyla ictihadlara aykırı hükümler taşıyan hadislerin, kimi zaman hasâise hamledilmesi sûretiyle, bu konunun bir çıkış yolu olarak kullanıldığı müşahade edilmektedir.

3- İctihad

İctihadın Hz. Peygamber döneminde müstakil bir kaynak olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Bir kısım İslam teşrî‘ tarihi yazarları, Hz. Peygamber döneminde hukukun kaynaklarının Kur’ân ve sünnetle sınırlı olduğunu; ictheadın bu devirde inşâî anlamda bir hukuk kaynağı olmadığını ileri sürerken;¹⁰⁸³ buna mukabil son dönemde yazılan konuyla ilgili eserlerin birçoğunda icthead, bu devrin teşrî‘ kaynakları arasında zikredilmiştir.¹⁰⁸⁴ Bu dönemde İslam hukukunun ilk iki kaynağı Kur’ân ve sünnetin tamamlandığını, bununla birlikte kıyas ve re’yle icthead gibi bazı hüküm çıkarma metotlarına atıflarda bulunulduğunu söyleyenler yanında;¹⁰⁸⁵ meşhur Mu‘âz hadisine¹⁰⁸⁶ dayalı olarak bizzat Hz. Peygamber tarafından ictheadın ahkâmında üçüncü asıl olarak meşru kılındığını savunanlar da olmuştur.¹⁰⁸⁷

Önceki bölümde geçtiği üzere Hz. Peygamber döneminde ictheadın hüküm koyma yetkisi açısından mı yoksa nasları anlama zaviyesinden mi beşer aklına yer verilebileceği tartışmasına dayanmaktadır. Nitekim Hanefî usûlcülerden Cessâs (v. 370/981), sünnetin bir kısmının nazar ve istidlâl kaynaklı olduğunu söylerken¹⁰⁸⁸ kısmen re’yin şer‘î hükme kaynaklık ettiğini kabul etmiş olmakla birlikte; fukahâ usûlünü sistemleştiren Serahsî (v. 483/1090) gibi sonraki dönem Hanefî usûlcülerin, Hz. Peygamber’in re’y ve icthead yoluyla hüküm istinbâtında bulunmasını vahiy kavramı

¹⁰⁸³ Dîbânî, *el-Medhal ilâ dirâseti’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 41-42; Sâyis, *Târîhu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 66-67; Şelebî, *el-Medhal fi’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 99; Akkâm, *Târîhu’t-teşrî‘*, s. 77, 99.

¹⁰⁸⁴ Ali Hasan Abdülkadir, *Nazra ‘âmme fi târîhi’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 53; M. Yûsuf Mûsâ, *Târîhu’l-fikhi’l-İslâmî*, s. 23; Nebhân, *el-Medhal*, s. 81-97; Şerefüddîn, *Târîhu’t-teşrî‘i’l-İslâmî*, s. 59-65.

¹⁰⁸⁵ Karaman, *İctihad*, s. 35-44; a.mlf., *Hukuk Tarihi*, s. 56-57, 69-73; a.mlf., “Fıkıh”, *DİA*, XIII, 4.

¹⁰⁸⁶ Ahmed, *Müsned*, V, 230, 242; Dârimî, “Mukaddime”, 20 (nr. 161); Ebû Dâvûd, “Akziye”, 11. Ayrıca Mu‘âz’ın Yemen’e gönderilmesi hadisesi için bk. Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 212-217.

¹⁰⁸⁷ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 13.

¹⁰⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 239.

çerçevesine alarak, bu yolla ulaşılan hükümleri de vahiy kapsamına dâhil ettikleri; Hz. Peygamber hatası üzerine bırakılmayacağı için ictihadını kesin isabetli ve ictihadla ulaştığı hükmü, vahiyle sabit hüküm gibi hüccet saydıkları görülmektedir.¹⁰⁸⁹

Bazı İslam hukuk tarihi müellifleri, bu devirde kıyas ve ictihadla birlikte, sonraki dönem fıkıh usûlü eserlerinde yardımcı kaynaklar olarak nitelenen ıstıslâh (el-mesâlihu'l-mursele), istihsan, sedd-i zerâyi', berâet-i asliyye (ıstıshâb) gibi aklî deliller ile geçmiş ümmetlerin şeriatı (şer'u men kablenâ) gibi naklî¹⁰⁹⁰ bazı delillerin de Hz. Peygamber tarafından kullanıldığını ifade etmişlerdir.¹⁰⁹¹

Ayrıca **örfü** de bu devrin teşrî' kaynakları arasında sayan araştırmacılar olmuştur. Nitekim Ezherli Ali Hasan Abdülkâdir, Hz. Peygamber dönemi teşrî'in kaynaklarının, vahiyle birlikte, Hz. Peygamber'in ictihadları ve Arap örfünden müteşekkil olduğunu ileri sürmektedir. Abdülkâdir, Arap örf ve âdetlerinden, İslam'ın benimsediği, ilkelerine muvafık olanlarının onaylanması, muhalif olanlarının kaldırılması prensibinden hareketle, onayladıklarının tıpkı Hz. Peygamber'in ictihadında olduğu gibi vahyin onayından geçmiş olması bakımından teşrî'in kaynağı olacağını söylemektedir.¹⁰⁹² Ayrıca çağdaş İslam hukukçularından Devâlibî (v. 2004) de genel manada İslamın temel prensiplerine aykırı olmaması şartıyla **örfün** bir hüküm kaynağı olarak Kur'ân tarafından tanındığını ileri sürmektedir.¹⁰⁹³ Bütün bunlarla birlikte, delil ile hukuk ekollerinin oluşum dönemine kadar nakil yoluyla aktarılan bilgi kaynakları kastedildiği takdirde sahabe ve tâbiîn icmâi, sahabe sözü ile birlikte nassın üzerine bina

¹⁰⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 90-96; Apaydın "İctihad", *DİA*, XXI, 433.

¹⁰⁹⁰ Hz. Peygamber dönemi sonrası için bakıldığında İslam öncesi şeriatların netice itibariyle Kur'ân ve sünnetin bilgi vermesine dayandığından bu iki delil içerisinde mütalaa edilebileceği söylenebilir (bk. Bardakoğlu, "Delil", *DİA*, IX, 139.

¹⁰⁹¹ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, I, 84-105; Karaman, *Hukuk Tarihi*, s. 66-73.

¹⁰⁹² Ali Hasan Abdülkâdir, *Nazra 'âmme fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 53-54.

¹⁰⁹³ Devâlibî, *el-Medhal*, s. 30-31.

edildiği Hz. Peygamber dönemi örfünün de naklî delil sayılabileceği söylenmektedir.¹⁰⁹⁴

Burada asıl tartışma konusu olan husus ictihadın yaratıcı hukuk kaynağı olup olmadığıdır. Kanaatimizce Hz. Peygamber'in buna yetkisi vardı, vahyin genel çerçevesi dâhilinde re'y ve ictihadına dayalı hukuk inşâ etmekteydi. Ancak bunların yukarıdaki sünnet bölümünde geçen re'sen koyduğu sünnetler olarak değerlendirilmesi de mümkündür. Önceki bölümde geçtiği üzere Hz. Peygamber'in ictihadları vahyin onayından geçtikten sonra birer hukuk kaynağı haline gelmekteydi.

Hz. Peygamber'in ictihadı bölümünde geçtiği üzere, esas itibariyle re'yin, naslardan bağımsız olarak ilkten (ibtidâen) hüküm koyamayacağı ve genel anlamda hiç kimsenin de ibtidâen re'y yoluyla hüküm koyma yetkisinin bulunmadığı konusunda, İslam bilginleri arasında ittifak olduğu görülmektedir. Ancak Hz. Peygamber söz konusu olduğunda bunun, Allah'ın kendisine verdiği yetki çerçevesinde en azından teorik olarak caiz olabileceği bazı usulcüler tarafından kabul edilmiştir. Burada yine yukarıda geçen Şâtıbî'nin anlayışına göre düşünmek gerekirse, Hz. Peygamber'in bu tür uygulamalarının yine nâstân (Kur'ân'dan) bir delile dayandığı söylenebilecektir.

Son devir İslam hukuku müelliflerinden Abdülvehhab Hallâf (v. 1956), Hz. Peygamber döneminde teşrî' kaynaklarını izah ederken, gerek doğrudan, gerek dolaylı olarak müstakil manada teşrî' yetkisinin Rasûlullah'a ait olduğunu; onun haricinde hiçbir kimsenin bu konuda yetkisi bulunmadığını; bir hâdise, ihtilaf, sual veya fetva ihtiyacı hâsıl olduğunda herkesin Hz. Peygamber'e müracaat ettiğini; onun da bu durumlarda bazen kendisine vahyedilen ayetlere, bazen de Allah'ın ilham ettiğine veya aklının gösterdiği şekle göre ictihadiyle hüküm verdiğini; Hz. Peygamber'den sâdır olan bu tarz hükümlerin gerek vahye, gerek ictihadına

¹⁰⁹⁴ Bardakoğlu, "Delil", *DİA*, IX, 139.

dayalı olsun, bütün Müslümanlar için teşrî‘ sayılacağını ifade etmektedir.¹⁰⁹⁵

Temelde hüküm koyma ve onu beyan etme yetkisinin kime ait olduğu konusuna bağlı olan bu tartışmada Hallâf’ın ortaya koyduğu en önemli husus, Hz. Peygamber döneminde teşrî‘ kaynaklarını esas itibariyle 1) ilâhî vahiy ve 2) Hz. Peygamber’in ictihadı olarak iki kısma ayırmış olmasıdır.¹⁰⁹⁶ Hz. Peygamber’in tebliğ görevine ilaveten yetkili olduğu beyan görevini îfâ ederken ictihadına dayandığını ve onun bu ictihadının da yukarıda zikredildiği üzere, a) Allah Teâlâ’nın doğrudan bilinmesi gereken hükmü ilhâm etmesi ya da b) maslahatın ve teşrî‘ ruhunun gereğine göre Hz. Peygamber’in hükmü istinbât etmesi sûretiyle gerçekleştiğini söyleyen Hallâf, Allah tarafından ilhâm edilen ictihadlar konusunda Hz. Peygamber’in sadece ta‘bîr (açıkça ifade etme, dile getirme) yetkisi bulunduğunu; fakat ilhâma dayalı olmayıp Hz. Peygamber’in kendi araştırma ve nazarına dayalı olanların gerçek manada nebevî hükümler olduğunu ve bunların isabetli olanlarının vahiy tarafından onaylandığını, isabetli olmayanlarının ise düzeltildiğini ifade etmektedir. Bütün bunlarla birlikte Hallâf’ın, sonunda bu geniş görüşünü sınırlandırarak Hz. Peygamber döneminde teşrî‘ kaynağının temelde ilâhî olduğunu; Rasûlullah’ın araştırma ve nazarına dayalı olarak verdiği ictihâdî hükümlerin de Allah’ın gözetimiyle gerçekleştiğini; Hz. Peygamber’in verdiği bir hükmün kendi re’y ve ictihadına dayalı olduğunun ancak hatalı olduğu durumda vahiy tarafından düzeltilmesiyle ve de Hz. Peygamber’in bir mücmel hükmü beyan ederken bunu Allah adına açıkladığını sarahaten söylemesiyle bilinebileceğini savunarak çerçeveyi tamamen daralttığı görülmektedir.¹⁰⁹⁷ Ayrıca Hallâf’ın, Hz. Peygamber tarafından hükmü açıklanmış bulunan her şeyin mutlaka Kur’ân’da hükmü bulunan bir şeye kıyâsen ortaya konulduğunu, Kur’ân’ın genel kurallarından birisine veya

¹⁰⁹⁵ Hallâf, *Usûl (Hulâsatü Târîhi’t-teşrî‘i’l-İslâmî)*, s. 284; a.mlf., *Yasama Yargı ve Yürütme*, s. 12.

¹⁰⁹⁶ Hallâf, *Usûl (Hulâsatü Târîhi’t-teşrî‘i’l-İslâmî)*, s. 286.

¹⁰⁹⁷ Hallâf, *Usûl (Hulâsatü Târîhi’t-teşrî‘i’l-İslâmî)*, s. 287-288.

birkaç ayetin bir araya getirilmesiyle ortaya çıkan sonuca dayandığını savunarak Şâtıbî'nin görüşüne meylettiği; ayrıca Hz. Peygamber'in ictihadının temelini vahyin kendisine kazandırdığı anlayış, ihtiyaç ve şartların gerektirdiği maslahatın teşkil ettiğini kabul etmekle birlikte, hemen peşinden hatalı olan ictihadlarının düzeltilmesine vurgu yaparak bu geniş görüşünü de epeyce sınırlandırma yoluna gittiği görülmektedir.¹⁰⁹⁸

Ancak burada şunu da ifade etmek gerekir ki, eğer ictihad bu devirde teşrî' kaynağı sayılmazsa, o takdirde her olayla ilgili mutlaka vahiy gelmesinin beklenmesi zorunluluğu ortaya çıkacak veya Hz. Peygamber'in bütün uygulamalarının vahye dayalı olduğunun söylenmesi gerekecektir ki bu, sünnetin tamamının vahye dayalı olduğunu iddia edenlerin tavrıdır. Nitekim önceki bölümde ifade ettiğimiz üzere bu isabetli bir yaklaşım olarak görülemez. Burada Hz. Peygamber'in tasarruflarının niteliği devreye girmektedir. Hz. Peygamber'in her söz ve uygulamasının teşrî' kaynağı sayılmayacağı gibi, onun her hükümde mutlaka vahiy almasının şart koşulması da isabetli olmayacaktır.

Hz. Peygamber kendi döneminde teşrî' sultanının sadece kendisine ait olduğu; gerek doğrudan vahiy, gerekse vahyin onayladığı ictihadlarına dayalı olarak tek teşrî' kaynağının kendisi olduğu; başka herhangi birinin teşrî' hakkı bulunmaması sebebiyle, bir konu hakkında farklı görüşlerin söz konusu olmadığı; bu dönemde netice itibarıyla teşrî'in esasını gerek ibtidâen, gerekse ictihadların isabetli olanını onaylayıp, hatalı olanını reddeden vahyin onayının teşkil ettiği; sahabenin teorik konulara ayıracak vaktinin de bulunmaması nedeniyle bu dönemde fikhın teorik değil pratik (vâkı'î) nitelik taşıdığı; nitekim onların sadece meydana gelen olaylar hakkındaki hükmü, Hz. Peygamber'in konu hakkındaki görüşünü ve uygulamasını öğrenmekle ilgilendikleri söylenebilir.¹⁰⁹⁹

Genel olarak İslamın özelde ise İslam hukukun doğuş ve kuruluş devri olan Hz. Peygamber döneminde, hükümlerin teşrî' kılınması

¹⁰⁹⁸ Hallâf, *Yasama Yargı ve Yürütme*, s. 19-20.

¹⁰⁹⁹ Zerkâ, *el-Medhal*, I, 149; Şelebî, *el-Medhal*, s. 104; Şerefüddîn, *Târîhu't-teşrî'*, s. 65.

esnasında riâyet edilen temel prensiplerin ve dönemin temel özelliklerinin, tedricilik, azlık-kolaylık, esneklik, genellik ve neshi kabul etme olduğu birçok teşrî‘ tarihi müellifi tarafından kaydedilmektedir.¹¹⁰⁰

Hallâf, Bu dönemdeki teşrî‘ metodunun tedricîlik, hukûkî hükümlerin azlığı, hükümlerde kolaylık ve hafiflik yanında, dördüncüyü ise hükümlerin illetlerini beyan etmek sûretiyle teşrî‘in maslahatla birlikte gerçekleşmesini sağlama olarak belirlemektedir.¹¹⁰¹ Ayrıca maslahatı esas alma yanında adaletin gerçekleştirilmesi amacına yönelik çabalar ile pratik çözüme yönelik (vaki‘î) olmayı da bu devrin temel özellikleri arasında sayanlar da olmuştur.¹¹⁰²

D- MODERN HUKUKTAKİ KAYNAK MEFHUMU VE KANUN YORUMU ÇERÇEVESİNDE HZ. PEYGAMBER’İN TEŞRÎ‘ TASARRUFU

Hukukta *kaynak* mefhumunun, tatbikî açıdan da son derece öneme sahip olduğu, özellikle muhakemede ihtilafların çözümünde, bunlar arasında bir silsilenin gereği ortadadır. Nitekim Medeni kanunda da buna yer verilerek, ihtilafların hallinde mahkemelerin mer’î kanunların lafız ve ruhunu, yani mevzuatın sarîh ve zımnî hükümlerini; bunların yokluğunda örf ve âdet hukukunu; örf de yoksa kendi içtihatlarını nazara alarak hükmedecekleri beyan edilmiştir. Hiçbir hâkimin kendisine hal için arz olunan ihtilafı, kanunda ya da örfte hüküm olmadığı gerekçesiyle reddedip, icrayı kazâ vazifesinden içtinap edemeyeceği; böyle bir durum karşısında, kendisi kanun koyucu olsaydı, o hadiseye hangi esaslara göre hüküm tanzim eder idiye o veçhile, o esasa göre davayı neticelendirerek bir karara varma mecburiyeti olduğu bilinmektedir. Burada esas ilke, hiçbir ihtilafın

¹¹⁰⁰ Hudaî, *Târîhu’t-teşrî‘*, s. 13-16; Hacvî, *el-Fikru’s-sâmî*, s. 32-40; Zerkâ, *el-Medhal*, I, 149; Sâys, *Târîhu’t-teşrî‘*, s. 50-55; Karaman, *Hukuk Tarihi*, s. 54-56; Husari, *Târîhu’l-fikh*, s. 73-80; Dîbânî, *el-Medhal*, s. 27-30.

¹¹⁰¹ Hallâf, *Usûl (Hulâsatü Târîhi’t-teşrî‘i’l-İslâmî)*, s. 288-292.

¹¹⁰² Şelebî, *el-Medhal*, s. 104; Şerefüddîn, *Târîhu’t-teşrî‘*, s. 65-73; Ali M. Ca‘fer, *Târîhu’l-kavânîn*, s. 155-157.

resmen hal çaresiz kalmamasının lüzumu ile taraflar arasında *şahsen ihkak-ı hak* usulüne dayanarak kuvvetlinin kuvvetsizi ezip zorbalıkla hak almaya kalkışmasını ve neticede cemiyette anarşinin doğmasını önlemenin gereğidir.¹¹⁰³ Nitekim İslam hukukunda da bu manada kaynak mefhumunun son derece ehemmiyete sahip olduğu; kazâ veya icrayla mükellef kişilerin, kendilerine arz olunan konuyla alâkalı olarak öncelikle İslam hukukunun temel kaynaklarında sarahaten veya delâleten hüküm mevcut oldukça, bu hükme uyararak karar vermeleri, aksi takdirde mutlak sükût var ise konuyu cevapsız bırakamayacakları; içtihat ile hükmetmeleri gereği kabul görmüştür.¹¹⁰⁴

Genel itibariyle söylemek gerekirse, Kur'ân-ı Kerîm'de hukukun esasları ile ilgili çeşitli hükümler mevcut olduğu için, İslam hukukunun ilk kaynağı olarak Kur'ân'ı zikretmek mecburiyeti olduğu açıktır. Kabaca bir mukayese yapmak gerekirse, temelde Kur'ân'da yer alan hukûkî ilke ve konular açısından meseleye bakıldığında, hukûkî işlevi bakımından günümüz hukukundaki anayasalara benzetilebilir. Anayasalar, teferruat hükümler içermeme ve de bazı meselelere hiç değinmeme özellikleriyle temayüz etmişlerdir. Nitekim Kur'ân'da da bazı meselelerde sükût edildiği görülmektedir. Bu nevi boşlukların doldurulması, Hz. Peygamber tarafından, kutsî hadislerle değil; kendi re'y ve icthadıyla olmakta, hatta bu konuda ashabıyla istişarede bulunmaktaydı. Bütün bunlarla birlikte, Kur'ân'da büyük bir kısmı genel nitelik taşısa da özel hukukla ilgili bazı hükümlerin varlığı bilinmektedir. Fakat burada önemli hususlardan biri, bu genel prensiplerin detayıyla ilgili hükümlerin her milletin ihtiyacına ve inkişaf seviyesine uygun şekilde düzenlenmek üzere, beşerî faaliyete terk edilmiş bulunmasıdır. Ancak burada da temel kriter, Kur'ân'ın âmir hükümlerine aykırı olmamadır. Nitekim Kur'ân'da emir şeklinde zikredildiği halde, âmir hüküm olmayıp, tavsiye niteliği taşıyan hukûkî

¹¹⁰³ Edis, *Medeni Hukuka Giriş*, s. 59-63; Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 9-17; Berki, Şakir, "İslam Hukuku", *AÜİFD*, XVII, 127.

¹¹⁰⁴ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 281-182, 299-301; Berki, Şakir, "İslam Hukuku", *AÜİFD*, XVII, 127.

meselelerin de mevcut olduğu bilinmektedir. Mesela miras taksimi esnasında hazır bulunanlara, terekeden bir miktar verilmesi;¹¹⁰⁵ borçların yazılması ve şahit tutulması¹¹⁰⁶ vb. emir ifadeleri tavsiye anlamı taşımaktadır. Bununla birlikte Kur’ân’da, riâyeti mecburî âmir hükümlerin varlığı da bir gerçektir. Faiz yasağı,¹¹⁰⁷ evlatlığı, babasının adıyla çağırma¹¹⁰⁸ vs...¹¹⁰⁹

Kur’ân’da, devlet idaresi, kamu hukuku (özellikle cezaî müeyyideler), usul hukuku, toprak ve iş hukuku ile alâkalı genel nitelikte de olsa bazı âmir hükümler mevcuttur.¹¹¹⁰

İslam hukukunun ikinci kaynağı, ekserisi Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı beyanı mahiyetinde olan sünnettir. İfade edilmelidir ki, Hz. Peygamber’in her söz, fiil ve sükûtu, sünnet sayılamayacağından netice itibariyle de hukuk kaynağı olarak görülmeyecektir. Özellikle, risalet öncesi sözleri ile bir beşer olma gereği olan söz ve davranışları hukuk kaynağı değildir. Hz. Peygamber’in beyan mahiyetindeki söz ve uygulamaları konusunda ise ichtihadına dayalı olanlarında hata edip etmeyeceği tartışması bir yana, onun icthadları (tartışmalı olmakla birlikte, dört halife de buna dâhil edilebilir) hadis ve sünnet niteliği taşıması sebebiyle, sonraki müctehid ve hâkimler için riâyeti gerekli kaynak haline dönüşmüştür. Nitekim Kur’ân’da sarahaten ve delâleten mevcut bulunmayan bir meselede müctehidin, Hz. Peygamber’in bir beyanı bulunup bulunmadığına bakmadan doğrudan ictihada kalkışamayacağı mezheplerin ittifak ettiği temel metottur. Bu da kabaca, modern hukuk açısından, bir hâkimin, kanunda hüküm yok diye hemen içtihatı kalkışmasının doğru olmayacağı, konu hakkında nizamname veya yüksek mahkeme içtihadı olup olmadığını araştırması gerektiği ile mukayese edilebilir.¹¹¹¹

¹¹⁰⁵ Nisâ (4), 8.

¹¹⁰⁶ Bakara (2), 282-283.

¹¹⁰⁷ Bakara (2), 278.

¹¹⁰⁸ Ahzâb (33), 4.

¹¹⁰⁹ Berki, Şakir, “İslam Hukuku”, *AÜİFD*, XVII, 173-176.

¹¹¹⁰ Berki, Şakir, “İslam Hukuku”, *AÜİFD*, XVII, 177-178.

¹¹¹¹ Berki, Şakir, “İslam Hukuku”, *AÜİFD*, XVII, 181-182.

Genel itibariyle Hz. Peygamber'in tasarrufları, yorumu yapan makâma göre yorum (tefsir) türleri¹¹¹² açısından değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in özellikle Kur'ân'da açık hükmün bulunmadığı konulardaki beyanları, genel itibariyle *yasama yorumu* (teşrî'î tefsir) olarak nitelendirilebilir. Özellikle de Hz. Peygamber'in bağlayıcı nitelikteki beyanları bu kapsamda değerlendirilebilir. Yine Hz. Peygamber'in *yargı yorumu* (kazâî tefsir) niteliğindeki uygulamaları çoğunlukla, ilgili davayla sınırlı olma açısından diğer kişiler için bağlayıcı nitelik taşımadığı; *bilimsel yorum* (ilmî içtihat) anlamındaki beyanlarının ise genel itibariyle hukûkî anlamda bir bağlayıcı nitelik taşımadığı söylenebilir. Ancak Hz. Peygamber'in bu tür beyanlarının, ahlâkî anlamda birçok hükmü taşıması da mümkündür.

Fıkıh usûlünün temelde bir *anlama* çabası olduğu; Kur'ân'ın (ve de sünnetin) sırf hukuk kaidelerinden veya kanun maddelerinden oluşan bir koleksiyon olmadığı düşünüldüğünde,¹¹¹³ bu tür kıyaslamaların kısmen zorlamalar içerebileceği akılda tutulmakla birlikte, özellikle modern hukuk araştırmacılarına bazı ipuçları vermesi öngörüsüyle kanun yorumlama yöntemleri (tefsir metotları) açısından da meseleye atıfta bulunmakta yarar vardır. Yorum yöntemlerinin temel amacının, hukûkî ilişkiyi düzenlerken kanun koyucunun beyanının gerçek anlamını tespit olduğu dikkate alındığında, genel kabul gören beş temel yorum yöntemi¹¹¹⁴ açısından İslam hukuk metodolojisindeki anlama usûlünün kısmen şu şekilde değerlendirilmesi mümkündür:¹¹¹⁵

¹¹¹² Hukukta yorum türleri ve İslam hukuku açısından kısmen değerlendirmeler için bk. Edib Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, I, 111-116; Şelebî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, s. 155-163; Berkî, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, s. 99-117; Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 283-284; a.mlf., "İslam Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu", *MÜİFD*, s. 29-32; Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, s. 16-18; Edis, *Medeni Hukuka Giriş*, s. 187-189; Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, s. 166-167.

¹¹¹³ Aksu, *İslâm'ın Doğuşunda Toplumsal Realite*, s. 82.

¹¹¹⁴ Hukukta yorumlama yöntemleri için bk. Berkî, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, s. 9-10, 73-74; Muhammed Edib Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, I, 119-125, 190; Bilge, *Hukuk Başlangıcı*, s. 167-168; Edis, *Medeni Hukuka Giriş*, s. 189-193; Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, s. 61-67; Koca, *Tahsis*, s. 20-24; Dönmez, "Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu", *MÜİFD*, s. 30.

¹¹¹⁵ M. Edib Sâlih, *Tefsîru'n-nusûs*, I, 119-125, 190; Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 285-289; a.mlf., "Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu", *MÜİFD*, s. 30-48. Ayrıca Berkî'nin *Hukuk Mantığı ve Tefsir* adlı eserinin ilgili bölümlerinin dipnotlarında İslam hukukuyla mukayeseler bulunmaktadır.

Tamamen metne bağılı kalmayı amaçlayan, hatta metne kutsiyet atfederek değışmezliğini iddiaya kadar varan *lafzî yorum metodunun*, Zâhirîlerin lafza aşırı bağılı kalma tutumu hariç bırakılırsa, İslam hukuku açısından, çoğunlukla kullanılmakla birlikte, sırf lafzî yoruma bağılı kalınmaması sebebiyle sınırlandırıcı nitelik taşımayacağı; sadece kendi içindeki mantıkî yapıyı dikkate alarak şekle aşırı bağılılığı ve bu sebeple sosyal ihtiyaçları göz ardı etmesi yönüyle eleştirilen, kanun maddelerinin iç denetim ve sistematığını ve de birbiriyle ilişkisini inceleyen *mantıkî yorum metodunun*, yukarıda geçtiği üzere nasların birer kanun maddesi olmaması sebebiyle, doğrudan İslam hukuku için düşünülmesi güç olmakla birlikte, klasik literatürde özellikle haber-i vâhid, Medine ehlinin ameli, istihsân, cem‘, tercih ve nesh gibi konularda ortaya çıkan, müctehid ve usulcülerin nasları dahilî kritiğe tâbî tutarak mantıkî kontrolünü yapmaya yönelik çabaları bağlamında değerlendirilebileceğini; ilk olarak kanunun yapıldığı andaki kanun koyucunun iradesini araştırmayı öğütleyen *tarihî yorum metodunun*, İslam hukuku açısından sebep-i nüzûl ve vürûd konusuna paralel geldiği; kanun koyucunun kanunu koyarken güttüğü gayenin değil, kanunun uygulanacağı sıradaki şartlar ve ihtiyaçlar karşısında hedeflediği amacın araştırılması ve hükmün ona göre yorumlanması gereğini ileri süren *gâî yorum metodunun*, İslam hukuku açısından bakıldığında, genel manada ictihad özelde ise kıyasın illet mebhasleri ile yakından ilişkili olduğunu; ayrıca usûlcülerin, nasların sevk amacını araştırırken, *makâsıt-vesâil* (amaçlar-araçlar); *ma‘kûlü’l-ma‘nâ-taabbüdü* (illeti akıl yoluyla kavranabilen-illeti kavranamayan); özel teşrî‘ getiren-genel teşrî‘ getiren hükümler; diyânî-kazâî hükümler şeklindeki ayrımları ile özellikle son asırda daha yoğun gündemde olan *maslahat* ve *makâsıdü’ş-şerî‘a* konuları üzerindeki tartışmaların bu yorum türüyle yakından ilgisinin bulunduğunu; genel itibariyle kanunda uygulanabilir bir hükmün bulunmaması (kanun boşluğu) durumuyla alâkalı olduğu ifade edilen, ancak kanun metnine aykırı sonuçlar doğursa bile özgürce çözüme varılması gerektiğini savunan *serbest yorum metodunun*, İslam hukuku açısından genel itibariyle akıl-

vahiy ilişkisi ve de aklın veya maslahatın naslara tahkimi tartışmalarıyla yakından ilgili olduğu, hakkında hüküm bulunmayan alanlarda geçerli sayıldığında ise, İslam hukuku açısından unutulur bir hükmün belirtilmemesi söz konusu olmadığı için, ancak İslamın kasıtlı susup icthad alanına bıraktığı alanlar için mümkün olacağını; en iyimser yaklaşımla örf ve maslahat konularıyla irtibatlandırılabilceğini söylemek mümkündür.

Bu izahlar ışığında Hz. Peygamber'in kendi döneminde gerçekleştirdiği uygulamalar açısından meseleye bakıldığında, esas itibariyle onun vahyi anlama ve yorumlamasının bu kategorilere göre değerlendirilemeyeceği açık olmakla birlikte, niçin bu şekilde düşünölemeyeceğini ya da hangi açılardan benzeşebileceğini izah sadedinde söylemek gerekirse, Hz. Peygamber için, önceki bölümde geçtiği üzere, zannî olan bir nastaki maksadı, karşılaşılan problemin hükmünü kapsayabilecek açıklıkta belirlemek veya teâruz durumlarında iki delil arasını uzlaştırmak ya da aralarında tercihe gitmek sûretiyle yapılan icthadların söz konusu olmadığı gibi,¹¹¹⁶ Kur'ân'ın maksat ve manalarının kendisine tamamen açık olması nedeniyle lafzî, mantıkî ve tarihî yorum türlerinin onun için söz konusu olmayacağı kesin bir şekilde ifade edilebilir. Hz. Peygamber'in, illeti belirlemek sûretiyle hakkında dinî bildirim bulunan meselenin hükmünü, aralarındaki illet birliği sebebiyle hakkında hüküm bulunmayan meseleye vermek anlamında kıyas ile küllî maksatlara ve maslahata dayanarak, fer'î meseleleri genel esaslara dâhil etme tarzındaki icthadlarına benzer şekilde, beyanlarında illetlere ve dinin genel amaçlarına atıfları ile maslahat ve hukuk siyasetine (siyâset-i şer'iyye) dayalı yorumlarının gâî yorum yöntemine; Allah'ın iradesine aykırı olmama kaydı esas alınmakla birlikte, vahyin sükût ettiği bazı durumlarda, tabiatıyla kendisine verilen yetki ve meleke çerçevesinde, münşi-i hüküm sıfatıyla ortaya koyduğu hükümlerin serbest yorum metoduna kısmen benzetilebilir.

¹¹¹⁶ Bahrülulûm el-Leknevî, *Fevâtilu'r-rahamût*, II, 603.

Ancak burada Şu da ifade edilmelidir ki, Avrupa'daki hukûkî pozitivizme karşı Şiddetli bir tepki olarak doğan ve kanunun yorumunda, onun metin ve gayesine aykırı sonuçlara dahî varılabileceğini savunan *Serbest Hukuk Ekolü*'nün iddialarına göre meseleye bakıldığında, Hz. Peygamber için dahî bu tarz bir yorum ve beyanın söz konusu olamayacağı açıktır. Çünkü onun Allah'ın muradının hilafına bir söz söylenmesi veya davranışta bulunması düşünülemez. Ancak özellikle ađdaŐ dönemde, Kur'an ve sünnetin sadece, İslam hukukçularının bunların teŐr'î gayesinden yararlanarak yeni hükümler vermesini sağlayacak birer "model teŐr'" olduğunu; tarihî gelişimi ve kronolojik ilkeler esas alınarak Kur'an'ın yirminci yüzyıl insanı olarak yeniden yorumlanması gerektiğini; yorumun, metinden gerçeğe doğru inen değil, gerçekten metne doğru çıkan bir yol olarak görülebileceğini savunan yaklaşımların, nasların Őari'in maksatlarını aşan Şekilde yorumlanmasına imkân verecek derecede klasik düşünceye karşı Şiddetli bir tepki olarak değerlendirilebilir.¹¹¹⁷

Hukuk kaynağı anlamında sünnetin, özellikle Hz. Peygamber sonrası dönem açısından geriye doğru bakıldığında hukuk diliyle *yaratıcı kaynak* olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Hz. Peygamber sonrası dönem için söylemek gerekirse, Kur'an ve sünnette, bir mesele hakkında mutlak sükût bulunup, bu kaynaklarda lafız ve ruhunda meseleyi halledecek bir hüküm yer almadığı takdirde, hukukçu ve hâkimlerin kendi fikrî faaliyetleriyle meydana getirecekleri çözümlere, İslam hukukunun üçüncü kaynağı anlamında icthad denebilir. Modern hukuktaki ayrıma göre meseleye bakıldığında, hukuk ilmine geniş vukufu bulunan hukukçuların fikrî faaliyetleri mahsulü olan; İslam hukuk tarihinde birçok mezhebin oluşmasına da imkân sağlayan ve birbirinden farklı olmasının doğal karşılandığı *zel doktrin içtihadı*; özellikle üst mahkemeler tarafından tesis edilen ve alt mahkemeler için bağlayıcı nitelik taşıyan *resmî doktrin içtihadı* olmak üzere iki temel içtihat Şekli mevcut olduğu

¹¹¹⁷ Koca, "İslam Hukukunda Ahkâmın DeđeriŐimi", *İHAD*, s. 70.

söylenbilir.¹¹¹⁸ Bu çerçevede meseleyi değerlendirmek gerekirse, özellikle Hz. Peygamber'in icthadlarının kahir ekseriyetinin sonraki dönemler için birer *resmî* doktrin içtihatı niteliği taşıdığı; ancak sahabe dâhil sonraki dönem hukukçuların içtihatlarının *özel* doktrin içtihadı olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ancak burada şu da ifade edilmeli ki, *resmî* doktrin içtihatları ile ilgili olarak üst dereceli mahkemelerin kararlarının bağlayıcı nitelik taşıması vb. şekillerde temyiz mahkemelerinin müdahaleleri sebebiyle bazı kısıtlamaların mevcudiyeti, hâkimin hükümde ısrar hakkı, içtihatın muhteremliği ve istiklali¹¹¹⁹ açılarından bakıldığında, Hz. Peygamber'in icthadlarının, sonraki dönemlerde şartların değişmesiyle yeni icthadların oluşmasına tamamen sınırlandırıcı ve engelleyici rolü olmadığı söylenebilir.

E- DEĞERLENDİRME

Allah Rasûlü'nün, Medine'ye hicretinde beraberinde bir kanun metni getirmediği; genel itibariyle Arapların Müslüman olduklarında da eski geleneklerini takip ettikleri; ancak bu geleneklerin Medine'de yeni dinin getirdiği alışkanlık ve kurallara göre değişip gelişmeye başlaması üzerine, Hz. Peygamber'in asıl hedef olan ahiretin kazanımına ulaşmak üzere bu yeni durum karşısında insanların nasıl hareket etmeleri gerektiğini öğütlerken, ibâdetler başta olmak üzere, hukûkî ilişkileri ve ahlâkî kuralları eşit biçimde toplayan İslamın ödevler sisteminin meydana geldiği; hatta insanların ahlâkî kurallara uydukları takdirde hukûkî müeyyideye ihtiyacın olmayacağı¹¹²⁰ bir yapı olmakla birlikte, şartların hukûkî kuralları zarurî kıldığı ifade edilmektedir.¹¹²¹

¹¹¹⁸ Berki, Şakir, "İslam Hukuku", *AÜİFD*, XVII, 182-183.

¹¹¹⁹ Berki, Şakir, "İslam Hukuku", *AÜİFD*, XVII, 183.

¹¹²⁰ Schacht bunu, Hz. Peygamber'in amacının yeni bir hukuk sistemi ortaya koymak olmadığı ve mevcut örfî hukuku uygulama bakımından değiştirmeye gerek duymadığı, sadece akitlerdeki bağlayıcılıkta olduğu gibi bu uygulamaları güvence altına almak olduğu iddiasına gerekçe olarak kullanmaktadır. Ayrıca Schacht, birinci hicrî asırda teknik anlamda bir İslam hukukunun var olmamasının nedenini bunun Hz. Peygamber döneminde de mevcut olmamasına bağlamakta ve teknik olarak hukûkî hadislerin Müslümanlara göre önemsiz olduğunu iddia etmektedir (bk.

Aralarında yakın bir bağ bulunsa da, Kur'ân ve sünnette yer alan hüküm, ilke, açıklama ve örneklendirmeler ile ilk hicrî yüzyıldan itibaren Müslümanların bir ana malzeme etrafında geliştirdikleri teori ve uygulamaları birbirinden titizlikle ayırmanın gerekli olduğu; İslam bilginlerinin imâmeti yani devlet başkanlığını peygamberliğin olmazsa olmaz şartı saymadıkları ve Hz. Peygamber'in devlet başkanı sıfatıyla yaptığı tasarrufları “bağlayıcı sünnet” kategorisinde görmeyip ayrı statüde ele aldıkları; gerek Hz. Peygamber'in gerek Hulefâ-yı Râşidîn'in siyâsî kararlarının ve yönetim tarzlarının tabîî ve tarihî şartlarından soyutlanarak algılanamayacağı dikkate alındığında,¹¹²² Hz. Peygamber sonrası halifelerin de büyük ölçüde kanun koyucu (müşerri‘) ve idareci vasıflarını taşıdıkları, ilk yıllarda teşrî‘ ile idare arasında farkın bulunmadığı düşüncesi¹¹²³ ancak, Ku'ân ve sünnet tarafından konulmuş olan genel ilkelerden hareketle yeni karşılaşılan olayların hükmünü bulma veya hukûkî anlamda örfî düzenlemeler yapma olarak anlaşılabilir. Nitekim İslamın anlaşılış ve uygulanış biçimleri açısından yasamanın, iç içe iki anlam çerçevesine sahip olduğu görünmektedir. Bunlardan birincisi, belirleme ve vazetme yetkisi sadece Allah'a ve (mecâzî şâri‘ olarak) elçisi Hz. Muhammed'e (a.s.) ait olan ve de klasik literatürde “eş-şer“ terimi ile ifade edilen, hukukun genel ilkelerini koyma ve buna genel bir çerçeve getirme anlamında “hukuk yapma” faaliyetidir. Yasamanın ikinci anlamı ise mevcut ilkeler çerçevesinde, müctehidler tarafından belli ilkelerden ve kendilerinin oluşturdukları metotlardan hareketle yeni karşılaşılan olayların hükmünün bulunması faaliyetidir ki bu ikinci kısım, hüküm koymaktan ziyade, mevcut olduğu varsayılan hükmün keşfedilmesi anlamını taşıdığı için gerçek anlamda bir yasama (legislation) değil, sadece bir tedvîn (codification)

Schacht, Joseph, *İslâm Hukukuna Giriş*, s. 22-23, 30; Bu görüşlerin tenkidi için bk. A'zamî, *İslam Fıkhu ve Sünnet*, s. 32 vd.).

¹¹²¹ Hanefî, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 246.

¹¹²² Bardakoğlu, “Teorik Açıdan İslam ve Demokrasi: Yasama”, s. 361-363.

¹¹²³ Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 249.

sayılmakta ve dolayısıyla şâri'in Allah ve Rasûlü olması kuralına aykırı düşmemektedir.¹¹²⁴

Risâlet tasarrufunun diğer tasarruflarla ilişkisi açısından meseleye bakıldığında, bu konuda en önemli esaslardan birinin, genel itibariyle risâletin küllî ve umumî/genel nitelikli olduğu; fetvâ, kazâ ve imâmetin ise özel (hâs) nitelik taşıması ihtimali bulunduğu; bu gibi konularla yükümlü olmanın, bu tasarruflara ait gerekli şartları taşımaya bağlı olduğu söylenebilir.¹¹²⁵

Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, bu sorun temelde şer'î nasları anlama ve yorumlama yetkisi, yani Rasûlullah'ın vefatından sonra onun siyâsî ve teşrî'î otoritesinin sonrakiler için anlamı ve bu iki fonksiyonun kimler tarafından ne şekilde devam ettirileceği problemiyle ilgilidir. Hz. Peygamber'in siyâsî fonksiyonu (*siyâsî otorite*) bir şekilde yerine geçen halifeler tarafından devam ettirilirken, yasamanın ve yasayı yorumlamanın kimin tarafından ve ne şekilde yapılacağı (*hukûkî otorite*) sorunu, daha köklü ve sürekli tartışmaları beraberinde getirmiştir. İlk dönemlerin hemen başında Kur'ân'ın salt varlığının mevcut sorunları çözmeye yetmediği gibi, Hz. Peygamber'in açıklamalarına başvurulmakla birlikte, çok geçmeden bunun da yeterli olmadığı anlaşılmış; Kur'ân ve sünnetin potansiyel yeterlik açısından güçlü olsa bile sınırlı açıklamalardan ibaret oldukları, sosyal olayların gelişimine karşı bir bakıma pasif ve sınırlı oldukları görülmüş; bu iki kaynağı dinamik hale getirmek için Rasûlullah'ın Kur'ân karşısındaki durumuna benzer bir işlevi birilerinin üstlenmesinin gereği ortaya çıkmıştır. Sahabe, Hz. Peygamber'in bizâtihi re'y yoluyla görüş açıklamak sûretiyle ümmetine bu konudaki örnekliğinden; Mu'az hadisinde olduğu üzere ictihadı teşvik eden uygulama ve sözlerinden hareketle; peygamber sonrası beyan işlevini üstlenmenin temellendirilmesi yoluna gitmiş; bir anlamda Hz. Peygamber'in teşrî' fonksiyonununun (hukûkî otorite) devam ettirilmesi anlamında ictihad anlayışını teşrî' sürecine dâhil

¹¹²⁴ Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, II, 292.

¹¹²⁵ Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, II, 244-245.

etmiştir. Böylece teşrî‘ sürecine aklın doğrudan müdahil olmaya başladığı anlaşılmaktadır.¹¹²⁶

Hiz. Peygamber dönemi sonrası gelişimde ictihadın, nasların anlaşılması, uygulama alanının genişletilmesi ve hükmü bulunmayan olayların hükmünün bulunması işlevlerini yüklediği, dolayısıyla şer‘î deliller arasında yer aldığı görülmektedir. Ancak prensip olarak hükmetme ve hüküm koyma hak ve yetkisinin Allah’a ait olduğu, re’yin ibtidâen hüküm koymaya elverişli olmayıp sadece nassın hükmünü keşfetmeye ve benzer olaylara nakletmeye yaradığı görüşü usûlcüler arasında baskın hale gelmiştir. Yine de bu yetkiyi bazı kayıtlarla peygamber ve ululemre de tanıyan ayetlerin varlığı, esasında hüküm Allah’a ait olmakla birlikte, onun tarafından bazı kişilere de bir yetki alanının tanındığı görülmektedir. Bu yetkinin kullanımında Hiz. Peygamber için getirilen kaydın indirilen vahiy yanında¹¹²⁷ “Allah’ın gösterdiği ile hükmetmek”¹¹²⁸ iken, ümmet için getirilen kaydın ise genel bir ifade olan “Allah’ın indirdiği ile hükmetme”¹¹²⁹ olduğu anlaşılmaktadır. Hiz. Peygamber’in ictihadının sonuç itibariyle vahyin onayından geçmesi sebebiyle *kaynak değer* ifade ettiği; müctehidler tarafından yapılan ictihadın ise her ne kadar meşruiyetini ve ona itibar etmenin gerekliliğini vurgulamak amacıyla *beyan* çerçevesinde değerlendirilse de zann-ı galip kaynaklı olduğu; dolayısıyla da ictihadla ulaşılan sonucun dogmatik bir içeriğe sahip olmayıp bir bakıma eleştiriye, kabul veya redde açık olduğu görülmektedir.¹¹³⁰

Hiz. Peygamber’in ictihadlarının tebliğ görevi neticesi olanlar yanında devlet başkanlığı vb. tasarrufları neticesi olanların bağlayıcılığını, sonraki dönemlerde müctehidler tarafından yapılan ictihadlardan birinin kamu otoritesinin iradesiyle kanunlaştırılması durumunda o ictihadın

¹¹²⁶ Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 433, 435; a.mlf., “Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, *Marife*, s. 7-9.

¹¹²⁷ Mâide (5), 48-49.

¹¹²⁸ Nisâ (4), 105.

¹¹²⁹ Mâide (5), 44, 45, 47.

¹¹³⁰ Apaydın, “İctihad”, *DİA*, XXI, 435; a.mlf., “Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, *Marife*, s. 8.

bağlayıcı hale gelmesine benzetmek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber kendi döneminde dinî otorite ile birlikte, siyâsî, kazâî vb. otoriteleri de zatında birleştirmiş bulunduğu için onun bu yetkilerine dayalı icthadlarının bir kısmı ebedî teşrî‘ değeri taşımasa bile kendi toplumundaki kişileri bağlayıcı nitelik taşımaktaydı. Ancak bir beşer olarak yapıp söylediklerinin müeyyide değeri taşımayacağı da açıktır. Nitekim yol gösterme, arabulucu, hayra teşvik vb. amaçlarla yapıp söylediklerinin teşrî‘î değerden ziyade tavsiye niteliği taşıdığı açıktır.

Hz. Peygamber döneminde yürürlük kaynaklarının nihâî anlamda netice itibariyle Kur’ân ve sünnetle sınırlı bulunduğu genel kabul görmüştür.¹¹³¹

¹¹³¹ Dönmez, *Kaynak Kavramı*, s. 16.

II. HZ. PEYGAMBER'İN FETVÂ TASARRUFU

Hiz. Peygamber (a.s.), Allah'tan aldığı vahyi insanlara ulaştırma (risâlet/tebliğ) görevini ifâ yanında, dinî ahkâmıla ilgili olarak insanlar tarafından sorulan sorulara da müftü sıfatıyla cevaplar vermiştir. Esas itibariyle fetvâ tasarrufu, risâlet (tebliğ) görevinin bir uzantısını ve uygulamaya yönelik bir bölümünü teşkil etmektedir.

Din, “akıl sahibi insanları, kendi tercihleriyle bizzat hayırlı olan şeylere götüren ilâhî bir kanun (premsipler bütünü)” olarak tarif edilmektedir.¹¹³² Hayatı boyunca insanların uygulayacakları dinî hükümler, peygamberler aracılığı ile gönderilen ilâhî kitaplarda bildirilmiş bulunmaktadır. İslamda diğer bazı dinlerde olduğu gibi bir ruhban sınıfı mevcut olmadığından, ideal olan, her bir bireyin, günlük hayatında uygulaması gereken dinî hüküm ve kuralları dinin asıl kaynaklarından öğrenmesi olmakla birlikte, realitede bütün fertler açısından bunun gerçekleşmesi zor, hatta imkânsız olduğu için, Kur'ân'da da işaret edildiği üzere¹¹³³ toplumda belli bir kesimin, dinî ilimlerde ihtisaslaşarak dinin anlaşılıp yorumlanması ve de ferdî ve ictimâî hayatta insanlara yön verecek ilke ve hükümlerin aslî kaynaklardan çıkarılması işini üstlenmesi zarurî hale gelmiştir. Nitekim her meselenin ehline sorulmasını öğütleyen ayetlerin¹¹³⁴ toplumsal bir iş bölümüne işaret ettiği söylenebilir.¹¹³⁵ Bu zaviyeden bakıldığında Hiz. Peygamber'in fetvâ içerikli tasarrufları ümmetine bu konuda cesaret vermesi ve de daha sonra karşılaşacakları dinî sorunlarda çözüm yöntemini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de fetvâ kelimesi ve türevleri dokuz yerde geçmekte olduğu; hakkında bilgi edinilmek istenen bir konuda görüş sorma veya

¹¹³² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, “d.y.n.” md., s. 174; Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, “d.y.n.” md., IX, 208; Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfu Istulâhât*, “dîn” md., I, 814; Yazır, *Hak Dini*, II, 330; Tümer, Günay, “Din”, *DİA*, IX, 314-315.

¹¹³³ “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar” (Tevbe (9), 122).

¹¹³⁴ Nahl (16), 43; Enbiyâ (21), 7; Mü'minûn (23) 113; Furkân (25), 59.

¹¹³⁵ Atar, “Fetvâ”, *DİA*, XII, 487.

görüş bildirme,¹¹³⁶ soru sorma,¹¹³⁷ rüyayı yorumlama¹¹³⁸ vb. anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Kur’ân’da on beş yerde “sana soruyorlar” (*yes’elûneke*) ifadesi geçmekte¹¹³⁹ olup, bunların sekizinin hukûkî konularla ilgili¹¹⁴⁰ olduğu görülmekte; bir de genelde uhrevî konularla ilgili olarak zikredilen “soruyor”¹¹⁴¹ ifadelerinden de konu hakkında dinî hükmün ne olduğunun sorulduğu anlaşılmaktadır.

Esas itibariyle dinin vaz’ı ve beyanı (teşrî’î ve inşâî anlamda) Allah Teâlâ’ya ait olmakla birlikte,¹¹⁴² Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’in dinî soruları cevaplandırma görev ve yetkisine işaretler bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’in dinî ahkâmı tebliğ, tefsir ve tenfîz yanında gündelik hayatlarında meydana gelen hadiseler vb. sebeplerle sahabenin kendisine yönelttiği sorulara dinî çözümler sunma anlamında fetvâlar verme görevini de deruhte ettiği bilinmektedir. İbnü’l-Kayyim (v. 751/1350), Allah adına fetvâ verme ve dinî ahkâmı tebliğ etme görevini İslamda ilk icra edenin, Hz. Peygamber olduğunu; onun, açık vahye dayalı olarak fetvâlar verdiğini; ayrıca onun fetvâlarının özlü (*cevâmi’u’l-kelim*) ve kesin manalar (*faslü’l-hitâb*) içerdiğini; dolayısıyla sünnetin, Kitap’tan sonra kendisine tâbî olunması ve başvurulması gereken ve de hiçbir Müslümanın

¹¹³⁶ “Senden kadınlar hakkında fetva istiyorlar”; “Senden fetvâ istiyorlar” (Nisâ (4), 127, 176); “Öyleyse Ashâb-ı Kehf hakkında... (ileri geri konuşan) kimselerin hiçbirinden malumat isteme” (Kehf (18), 22); “Bu işimde bana bir fikir verin” (Neml (27), 32). Nisa sûresindeki ayetlerde bizâtihi dinî bir hükmün açıklanmasının istenmesi (*istiftâ*) manasında teknik anlamıyla kullanıldığı görülmektedir.

¹¹³⁷ “Şimdi sor onlara! Yaratma bakımından onlar mı daha zor, yoksa bizim yarattığımız (insanlar) mı?”; “Putperestlere sor: Kızlar Rabbinin de erkekler onların mı?” (Sâffât (37), 11, 149).

¹¹³⁸ “Yorumunu sorduğunuz iş (bu şekilde) kesinleşmiştir”; “Eğer rüya yorumluyorsanız, benim rüyamı da bana yorumlayınız”; “Ey Yusuf, ey doğru sözlü kişi! (Rüyada görülen) yedi arık ineğin yediği yedi semiz inek ile yedi yeşil başak ve diğerleri de kuru olan (başaklar) hakkında bize yorum yap” (Yûsuf (12), 41, 43, 46).

¹¹³⁹ Bakara (2), 189, 215, 217, 219 (iki defa), 220, 222; Mâide (5), 4; A’râf (7), 187 (iki defa); Enfâl (8), 1; İsrâ (17), 85; Kehf (18), 83; Tâhâ (20), 105; Nâzi’ât (79), 42.

¹¹⁴⁰ Bu konular, Bakara (2), 215, 219’da infak; Bakara (2), 217’de haram aylarda savaş; Bakara (2), 219’da içki ve kumarın hükmü; Bakara (2), 220’de yetimlerle ilgili hükümler; Bakara (2), 222’de kadınların özel halleriyle ilgili hüküm; Mâide (5), 4’de helal kılınan nesnelere; Enfâl (8), 1’de ise ganimetle ilgili hükümlerdir.

¹¹⁴¹ Nisâ (4), 153; Ahzâb (33), 63; Zâriyât (51), 12; Kıyâme (75), 6; Nâzi’ât (79), 42.

¹¹⁴² Nitekim yukarıda zikri geçen fetva taleplerine Kur’ân’da “Allah size fetvâ veriyor” şeklinde cevaplar verildiği görülmektedir (bk. Nisâ (4), 127, 176).

vazgeçemeyeceği ikinci kaynak olduğunu bazı ayetlerin delâletiyle¹¹⁴³ ortaya koymaktadır.¹¹⁴⁴

Hız. Peygamber'in fetva tasarrufunun mahiyeti konusuna geçmeden evvel, onun, fetvanın önem ve ciddiyetine ait bazı uyarılarına, bu konudaki örnekliliği açısından değinmekte yarar vardır. Kur'ân'da, dinî konularda hüküm vermenin ağır sorumluluğunu ifade eden birçok uyarılar mevcuttur. Nitekim *“Allah, bilmediğiniz şeyleri söylemenizi size haram kılmıştır”*;¹¹⁴⁵ *“Dillerinizin uydurduğu yalana dayanarak, bu helâldir, şu da haramdır demeyin. Çünkü Allah'a karşı yalan söylemiş olursunuz. Şüphesiz Allah'a karşı yalan uyduranlar hiçbir zaman kurtuluşa eremezler”*¹¹⁴⁶ vb. ayetler kişinin yeterli bilgiye sahip olmaksızın dinî konularda hüküm vermesinin ağır vebal ve sorumluluğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Hız. Peygamber'in hadis-i şeriflerinde de hakkında bilgi sahibi olmadığı halde dinî yargılarda bulunanların manevî sorumluluğuna dikkat çeken birçok uyarı mevcuttur. Mesela bir kimseye bilgisizce fetvâ verilirse, bunun günahının sadece fetvâ verene ait olacağı;¹¹⁴⁷ fetvâ vermeye en cüretkâr olanın cehenneme atılmaya en cesaretli kişi olduğu;¹¹⁴⁸ mazeretinden dolayı teyemmümle yetinmesi gereken bir sahâbîye su ile boy abdesti aldirarak ölümüne sebep olanlar hakkındaki *“Allah onları kahretsin! Adamı öldürdüler; mademki bilmiyorlar, bilene sorsalar ya! Aczin, bilgisizliğin çaresi sormaktır”*¹¹⁴⁹ sözleriyle ikazı yanında dinî konularda sadece ihtisasa dayalı olarak açıklama yapılabileceğini çok veciz şekilde ifade eden *“Yüce Allah ilmi kulların kalplerinden silmek sûretiyle değil; âlimlerin ruhunu kabzetmek sûretiyle kaldırır. Nihayet hiçbir âlim kalmayınca halk kendilerine, cahil bir takım kimseleri önder edinirler. Bunlara mesele sorulur, onlar da ilimleri olmadığı halde fetvâ verirler;*

¹¹⁴³ Sâd (38), 86; Nisâ (4), 59.

¹¹⁴⁴ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, I, 17.

¹¹⁴⁵ A'râf (7), 33.

¹¹⁴⁶ Nahl (16), 116.

¹¹⁴⁷ Ebû Dâvûd, “İlim”, 8.

¹¹⁴⁸ Dârimî, “Mukaddime”, 20.

¹¹⁴⁹ Ahmed, *Müsned*, I, 330.

böylece hem kendileri sapıklığa düşer, hem de halkı doğru yoldan saptırırlar”¹¹⁵⁰ şeklindeki sözleri bunlardan bazılarıdır.¹¹⁵¹ Bütün bunlardan hareketle, Hz. Peygamber’in kendisinin de fetvâ verirken çok dikkatli davrandığı söylenebilir.

A- HZ. PEYGAMBER’İN FETVÂ TASARRUFUNUN MAHİYETİ, KAYNAKLARI VE BAĞLAYICILIĞI

Yukarıda belirtildiği üzere Hz. Peygamber’in, vahiy yoluyla aldığı bilgileri insanlara olduğu gibi aktarma (*teblîğ*)¹¹⁵² görevinin yanında, Kur’ân vahyini insanlara açıklama (*beyân*),¹¹⁵³ bu konudaki uygulamalarıyla insanlara örnek olma (*üsve*),¹¹⁵⁴ iyiliği emredip kötülükten sakındırma, temiz olan şeyleri (*tayyibât*) helâl kılıp, pislik olan şeyleri (*habâis*) de haram kılma¹¹⁵⁵ vb. görev ve yetkilerle de sorumlu tutulduğu; bu açıklamaları yaparken başvurduğu en önemli vasıtalarından birinin de, sorulan dinî meselelere kendisine verilen yetkiye istinaden cevaplar verdiği fetvâ tasarrufuna dayalı uygulamaları olduğu bilinen bir gerçektir. Buna göre o hem bir peygamber (rasûl), hem de aynı zamanda bir müftü sıfatıyla bazı tasarruflarda bulunuyordu.

Şunu da belirtmekte fayda vardır ki, Hz. Peygamber’in risâlet görev ve yetkisine dayalı olarak gerçekleştirdiği tasarruflarında olduğu gibi, bunun tabîî bir neticesi olarak telakki edilen fetvâ tasarrufuna dayalı hüküm ve açıklamalarının, ileride geleceği üzere, imâmet ve kazâ grubunda yer alan tasarruflarına nazaran daha değişmez ve bağlayıcı bir karakter taşıdığı görülmektedir.¹¹⁵⁶ Bununla birlikte fetvâ tasarrufuna dayalı hüküm ve uygulamalarının, risalet görevine dâhil olanlara nazaran bağlayıcı nitelik

¹¹⁵⁰ Buhârî, “İlim”, 34; Müslim, “İlim”, 13; Tirmizî, “İlim”, 5.

¹¹⁵¹ Hz. Peygamber’in fetvaları ile ilgili kısa bir literatür ve değerlendirmesi için bk. Ek. III.

¹¹⁵² Mâide (5), 67.

¹¹⁵³ Nahl (16), 44.

¹¹⁵⁴ Ahzâb (33), 21.

¹¹⁵⁵ A’râf (7), 157.

¹¹⁵⁶ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 108-109; Mellâh, Hüseyin M., *el-Fetvâ*, s. 22; Atar, “Fetvâ”, *DİA*, XII, 488.

açısından daha dar ve sınırlı olduğu söylenebilir. Bunun en açık örneğini, bazı fetvâlarının, şahsa özel nitelik taşıması teşkil etmektedir.

Bütün bunların yanı sıra, Hz. Peygamber'in hangi sıfatla olursa olsun, verdiği hükümler, uyguladığı tasarruflar veya gerçekleştirdiği açıklama ve davranışlar, Müslüman cemaati için son derece değerli ve saygıdeğer olmakla birlikte, özellikle risâlet ve fetvâ yetkisine dayalı hüküm ve kararlarının İslamın ikinci derece kaynağı ve müctehidler için şer'î birer esas olma bakımından daha fazla bağlayıcı özellik taşıdığı söylenebilir.¹¹⁵⁷ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bir uygulamasının, fetva tasarrufuna mı yoksa kazâ vb. diğer tasarruflarına bağlı olarak mı gerçekleştiği ile ilgili değerlendirmelerin, fikhî açıdan olaya bağlanacak sonuç ve hükümleri de doğrudan etkilediği görülür.

Hz. Peygamber'in ictihada dayalı olarak verdiği fetvâ ve hükümlerin ne derece vahiy mahsulü olduğu tartışmalı olmakla birlikte,¹¹⁵⁸ bunları da bir nevi vahiy (*vahy-i gayr-ı metluv*) sayan İslam âlimlerinin sayısının hayli çok olduğu görülmektedir.¹¹⁵⁹

Burada üzerinde durulması gereken önemli hususlardan biri de **fetvâ-ictihad ilişkisi** ve bunun Hz. Peygamber açısından değerlendirilmesidir. Kur'ân'da yer alan hükümlerin çoğunlukla genel, mutlak ve sınırlı olması sebebiyle yeni zuhur eden meseleler hakkında dinî hüküm verilmesi için ictihad denilen bir dinî hüküm ve bilgi elde etme yönteminin (metodoloji) geliştirilmesi zarurî olmuştur. Bu bağlamda dinî bir konu hakkında, asıl kaynaklarda mevcut bilgi ve hükmün açıklanması veya hakkında hüküm bulunmayan meselelerde belli kaynak ve metotlara bağlı kalarak dinî hükmün ortaya konulması anlamında fetvâ ile

¹¹⁵⁷ Atar, "Fetvâ", *DİA*, XII, 488.

¹¹⁵⁸ Bardakoğlu, naklî delilden, oluşumunda aklın rol ve katkısı bulunmayan ve şâri'den nakledilen şer'î asıllar kastedildiği takdirde, Hz. Peygamber'in kendi ictihadına dayanan bazı sünnet nevelerinin naklî delil sayılmamasının bile düşünülebileceğini ifade etmektedir (Bardakoğlu, "Delil", *DİA*, 139. Ayrıca, bazı ihtirazî kayıtlarla asr-ı saâdet uygulamalarındaki hukûkî ve siyâsî tecrübelerin bizzat İslamın kendisi olarak algılanmayabileceği tespiti için bk. Apaydın, "Çağdaş Kavram ve Kuramlar İslamın Neresinde Bulunur?", *Liberal Düşünce*, s. 69.

¹¹⁵⁹ Atar, "Fetvâ", *DİA*, XII, 488.

ictihad arasında sıkı bir ilişki olduğu söylenebilir.¹¹⁶⁰ Yani ictihad, fetvâ verirken dinî hükme ulaşmayı sağlayan metotların en önemlilerinden biridir. Nitekim sonraki dönemlerde her ne kadar mecazî anlamda kullanımı daha yaygın hale gelse de, esas itibariyle *müftî* lakabının *müctehid* için kullanılan bir isimlendirme olması,¹¹⁶¹ ictihad ile fetvâ arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

Hz. Peygamber'in fetvâ tasarrufu açısından meseleye bakıldığında, onun, dinî bir hükmün bildirilmesini veya açıklanmasını isteyen bir soruyla karşılaştığında öncelikle vahiy gelmesini beklediği; vahiy gelmediği takdirde de kendisine verilen beyan yetkisine dayalı olarak ictihadiyle hükümlerde bulunmak ve fetvâlar vermek sûretiyle cevaplandığı bilinmektedir.¹¹⁶² Hz. Peygamber'in ictihadı bölümünde geçtiği üzere, kendisine herhangi bir dinî mesele hakkında hüküm veya fetvâ sorulduğunda Hz. Peygamber'in vahiy beklemesi, meselenin içerik ve önemine, hakkında genel bir ilke bulunup bulunmamasına ve de acilliğine göre değişiklik arz edeceği; her zaman ve olayda vahiy beklemesinin şart koşulamayacağı söylenebilmekle birlikte, özellikle dinin aslına müteallık meselelerde vahiy beklediği sonucunu çıkarmak mümkündür.

Hz. Peygamber'in bazı durumlarda vahye dayalı olarak fetvâ verirken, vahyin bulunmadığı durumlarda Allah'ın kendisine gösterdiği veya ilham ettiği melekeye dayanarak ictihad, kıyas ve maslahat yöntemlerinden biriyle fetvâ verdiği söylenebilir. Ancak burada şunu açıkça belirtmek gerekir ki, o da, Hz. Peygamber'in aslî görevi olan dinî hükümleri insanlara tebliğ ve beyanının bir uzantısı olarak kabul edilen fetvâ tasarrufuyla ilgili karar ve uygulamalarında hatası üzerine bırakılmadığıdır.¹¹⁶³ Ayrıca Hz. Peygamber'in, ictihada dayalı fetvalarının genel itibariyle Kur'ân'dan çıkardığı bir esas ve kaidenin tatbiki esnasında

¹¹⁶⁰ Atar, "Fetvâ", *DİA*, XII, 487.

¹¹⁶¹ Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkh (Medhal)*, s. 289-290; İzmirli, *İlm-i Hilâf*, s. 278.

¹¹⁶² Mellâh, *el-Fetvâ*, s. 22; Atar, "Fetvâ", *DİA*, XII, 488.

¹¹⁶³ Mellâh, *el-Fetvâ*, s. 18.

meydana geldiği; verdiği fetvadaki hükmün anlaşılması için, illetleri ve hükümle irtibatını beyan ettiği bilinmektedir.¹¹⁶⁴

Fetvânın bağlayıcılığının, bir açıdan icthadların bağlayıcılığı ile ilgisi olmakla birlikte, icthadın, sadece fetvâda değil, diğer ameliyelerde de carî olması ve de fetvânın esas itibariyle, herhangi bir meselede Allah'ın muradını beyan niteliği taşıması açısından meseleye bakıldığında, icthada göre daha sınırlı ve daha bağlayıcı bir alana sahip olduğu söylenebilir. Bütün bunlarla birlikte, müstefînin kendisine verilen fetvâyı uygulamada muhayyer olduğunun ve başka müftülere sorma hakkının bulunduğu kabulüne göre, fetvânın temelde icthada dayalı bir ameliye olmasının etkisi açıkça görülür. Fetvâların her birinin, genel-geçer bağlayıcı nitelikte olduğunu söylemek de isabetli olmayacaktır. Nitekim bazı fetvâların müstefînin özel şartlarına bağlı olarak verilmiş olması muhtemeldir. Mesela Hz. Peygamber'in kurban konusunda, elinde sadece oğlak bulunduğunu söyleyen kişiye, bu hükmün sadece ona münhasır olması şartıyla oğlağı kurban etmesine izin vermesi¹¹⁶⁵ ile oruçlu iken hanımını öpmenin hükmünü soran genç kişiye izin vermezken, yaşlıya müsaade ettiği¹¹⁶⁶ iki ayrı fetvâsı, dinî hükmü beyan ederken muhatabın özel şartlarını da dikkate aldığını göstermesi bakımından önemlidir.¹¹⁶⁷

Ayrıca **fetvâ ile değişim arasındaki ilişkiye** gelince, özü itibariyle fetvânın zaman ve şartlara göre değişimi kabul ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in, kurban etleri konusundaki uygulaması¹¹⁶⁸ buna örnek verilebilir. Dolayısıyla fetvâyâ dayalı bir hükmün bağlayıcı olduğunu söylemek, onun hiçbir sûretle değişmez olduğu anlamına gelmemektedir. Nitekim İbnü'l-Kayyim (v. 751/1350), ahkâmın sabit ve değişken kısımları için şöyle demektedir: "Dinî hükümler (ahkâm) iki çeşittir: Birincisi, namazın vucubiyeti, muharrematın haramlığı, ölçüsü

¹¹⁶⁴ Mellâh, *el-Fetvâ*, s. 37.

¹¹⁶⁵ Buhârî, "Edâhî", 8; Müslim, "Edâhî", 4; Ebû Dâvûd, "Dahâyâ", 5.

¹¹⁶⁶ Ahmed, *Müsned*, II, 185, 220.

¹¹⁶⁷ Benzer mülâhaza için bk. Ali el-Hafif, "es-Sünnetü't-teşrî'iyye", s. 338.

¹¹⁶⁸ Buhârî, "Et'ime", 26; Müslim, "Edâhî", 24-33.

şer‘ tarafından takdir edilmiş cezalar vb. örneklerde olduğu gibi, zaman, mekan ve âlimlerin ictihadına göre değişiklik arz etmeyerek bulunduğu tek hal üzere kalan değişmezlerdir. Bunlarda, vazolunduklarının hilafına bir değişim veya ictihad söz konusu olmaz. İkincisi ise, ta‘zîr cezalarının miktar ve şekillerinin tespitinde olduğu gibi, zaman, mekan ve durum bakımından maslahatın gereklerine göre değişken olanlardır... Bu, varlığı ve yokluğu maslahata tâbî olan ta‘zîrlerle değişmeyen bağlayıcı sabit hükümler konusu, birçok kişinin karıştırdığı geniş bir konudur.”¹¹⁶⁹

Daha sonra İbnü’l-Kayyim, bir defada üç talakla boşama ile ilgili hükmün de değişimi kabul eden ta‘zîrler kısmına dâhil olduğunu ileri sürmekte;¹¹⁷⁰ ayrıca şartların ortadan kalkmasıyla ya da bir maninin ortaya çıkmasıyla hükümlerin kalkacağını; bu konuda evliliğin gereklerini yerine getirmeyen kişiye fesih veya boşama yoluyla ayrılmalarıyla ilgili bağlayıcı hüküm vermenin, ictihada açık bir mesele olduğunu söylemektedir. Bir de, Hz. Peygamber’in, Abdullah b. Ömer’e babasının, hanımını boşaması isteğine itaat etmesiyle ilgili emrini değerlendirirken, bağlayıcı bir hükmün ya *şâri‘* ya da *imâm* tarafından gerekli kılınabileceğini, *imâm* tarafından verilen emrin ictihada açık olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷¹

M. Mustafa Şelebî de hükümlerin maslahatlara göre değişmesi meselesinde, bütün hükümlerin maslahatlara göre değişeceğini iddia edilemeyeceğini, hatta birçok değişmez maslahatın bulunduğunu söylemekte ve bunlara ribâ, garar, zinâ, hırsızlık, öldürme, zulüm, gasp vb. yasaklı hükümlerin haramlığı ile alış-veriş, icâre, rehin, nikâh vb. akitlerin helâllüğünü örnek olarak vermektedir. Fakat bunlarla birlikte maslahatın değişmesine tâbî olarak değişen hükümlerin de mevcut olduğunu ifade etmektedir. Daha sonra Şelebî, bu iki kısmın birbirinden ayrı değerlendirilmemesinin bazen fakihler arasında köklü ihtilafların sebeplerinden biri haline geldiğini, bazılarının Hz. Peygamber’e ait bir

¹¹⁶⁹ İbnü’l-Kayyim, *İğâsetü’l-lehfân*, I, 330-333.

¹¹⁷⁰ Benzer bir değerlendirme için bk. Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İHAD*, s. 43-50.

¹¹⁷¹ İbnü’l-Kayyim, *İğâsetü’l-lehfân*, I, 334-335.

hükümle karşılaştıklarında bunun Hz. Peygamber'in fetvâ ve tebliğ vasfına ait bir hüküm olduğunu zannettiklerini, bir başka ifadeyle bunu değişmez ebedî bir genel teşrî' kabul ettiklerini; bir kısım fukahânın ise bunu Hz. Peygamber'in imamet vasfından sâdır olmuş, zamana bağlı olarak değişebilen özel bir yararı gerçekleştirmek üzere gelmiş maslahata dayalı bir hüküm olarak değerlendirdiklerini söylemektedir.¹¹⁷²

Karâfî (v. 684/1285), Hz. Peygamber'in dört tasarrufunun temel niteliklerini ve farklarını izah sadedinde¹¹⁷³ Hz. Peygamber'in risâlet konumunun gereği olan *fetvâ* tasarrufunun temel özelliğinin, kendinden sonra gelen iftâyâ ehil müftülerde olduğu gibi, delillere dayalı olarak Allah'ın hükmünü insanlara bildirmek olduğunu söyler.¹¹⁷⁴ Hz. Peygamber'in *tebliğ* makâmına Kur'ân'ı taşıyıp insanlara öğretenler ile hadisleri nakleden muhaddislerin vâris olduğu gibi, fetvâ tasarrufuna da müftülerin vâris olduğu ifade eden Karâfî, bu iki tasarruf arasındaki farkı, müftü ile râvi arasındaki farka benzetmekte; bunların öz itibariyle farklı olup birbirlerini bağlamadığını ileri sürmektedir.¹¹⁷⁵

Hz. Peygamber'in risâlet görevi gereği gerçekleştirdiği tebliğ tasarrufunda olduğu gibi, fetvâ tasarrufu sonucu olan hükümlerinin de, kıyamete kadar herkes için bağlayıcı genel teşrî' niteliğinde olup, herhangi bir siyâsî veya kazâî otoritenin iznine gerek olmaksızın herkesin onu uygulama görev ve yetkisine sahip olduğunu söyleyen Karâfî, ancak bu konuda Hz. Peygamber'in kul ile Allah arasına girmediğine dikkat çekmektedir. Bu tasarrufa örnek olarak, namaz, zekât ve diğer ibâdetleri, alış-veriş, hibe vb. akitlerle mülk edinme hakkını¹¹⁷⁶ zikretmektedir.¹¹⁷⁷

¹¹⁷² Şelebî, *Ta'îl*, s. 319.

¹¹⁷³ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99-107; a.mlf., *el-Furûk*, I. 221.

¹¹⁷⁴ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99.

¹¹⁷⁵ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99-100.

¹¹⁷⁶ Karâfî burada muhtemelen bu ve benzeri muamelat içerikli uygulamaların dinde meşruiyetinin bir asıl olarak sabit olmasını veya helal ve haram olanlarının tespitini kastetmiş olmalıdır. Değilse Hz. Peygamber'in bizzat yaptığı alım-satım işleminin doğrudan bağlayıcı bir din değeri olduğu söylenemez.

¹¹⁷⁷ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 108-109.

Bütün bunlarla birlikte Karâfi, Hz. Peygamber'in tasarruflarının çoğunun tebliğ (ve fetvâ) yoluyla gerçekleştiğini; onun en ağırlıklı niteliğinin peygamberlik (ve fetvâ) vasfı olup diğer vasıflarının bundan sonra geldiğini; ayrıca Hz. Peygamber'in, kadıların, imamların ve bilginlerin en üstünü olduğu gibi, her dinî makâmın en üst mertebesinde onun bulunduğunu ifade eder.¹¹⁷⁸

Karâfi'nin Hz. Peygamber'in tasarrufları konusundaki tasnifini değerlendiren Sharman A. Jackson fetvâ tasarrufuyla ilgili değerlendirmesinde şunları söylemektedir:

“Müftünün fonksiyon ve yetkisini açıklamak için önce bu müftü ile rasûl makâmı arasındaki ilişki hakkında birkaç kelam söylemek gerekir. Teknik olarak ifade etmek gerekirse, bu ikisinin fonksiyonları farklıdır: Bir *Rasûl* olarak Peygamber, sadece Allah'ın kendisine vahiy ettiklerini aynen iletmiştir; bir *müftü* olarak ise kendisine vahyedilmiş bulunan bu mesajların izaha ihtiyaç duyanlarını beyan sûretiyle açıklamıştır. Peygamber'in her iki konumu da ilâhî otorite ve korumayla (*ismet*) desteklendiğinden bu konumlardaki sözleri de eşit bağlayıcı otoriteye sahipti. Bu bağlamda *iftâ*, *risâlet*'in bir uzantısıdır. Şu da not edilmelidir ki, Karâfi, sadece Peygamber'in müftü, hâkim ve devlet başkanı olarak gerçekleştirdiği üç görev ve konumu üzerinde odaklanıp bunlar hakkında konuşurken gerçekte, onun, *rasûl* ve *mübelleğ* olarak gerçekleştirdiği fiillerinden bahsettiği kadar, Peygamber'in bir müftü olarak davranışlarının statüsünün etkisini de konuşmuş olur.”¹¹⁷⁹

“Karâfi'nin açıklamalarından anlaşılmaktadır ki, fetva, salt hukûkî düşünceden (*legal opinion*) daha ileri bir şeydir: O, bir ferдин hareketini güçlendiren, devlet tarafından verilen herhangi bir izin veya müdahaleden bağımsız, doğrudan doğuştan gelen yasal bir haktır. Ancak bu uygulamalar, kesinlikle sadece Peygamber'in durumuna mahsustur; onun fetvaları, onu Allah'ın elçisi olarak kabul

¹¹⁷⁸ Karâfi, *el-Furûk*, I, 221.

¹¹⁷⁹ Jackson, Sherman, “From Prophetic Actions to Constitutional Theory”, *İJMES*, s. 74-75.

eden şuurlu biri üzerinde bağlayıcılığa sahiptir. Diğer taraftan Peygamber dönemi sonrası fetvalar ise sadece onları kabul edenler için muteberdir; kabul etmeyenler içinse zorlayıcı bir şey olarak görülmeyebilir.”¹¹⁸⁰

İbnü'l-Kayyim'in öğrenciliğini ve Şâtübî'nin de hocalığını yapmış olan Malikî fakîhi Ebû Abdillâh el-Makkarî (v. 759/1358), Hz. Peygamber'in fetvâ tasarrufunun umûm ifade ettiğini, imâmet ve kazâ tasarruflarının ise benzer şartların gerçekleşmesine bağlı uygulamalar olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁸¹

Ebû İshâk Şâtübî (v. 790/1388), müftülerin dinî hükümlerin tebliği bakımından ilgili hadisten¹¹⁸² hareketle olsa gerek, Hz. Peygamber'in vârisi ve nâibi olduklarını, dolayısıyla bir bakıma şâri' vasfını taşıdıklarını ileri sürmektedir. Şâtübî'ye göre, müftünün din adına bildirdiği şey, ya bizzat dinin sahibinden menkuldür ki bu takdirde, müftünün fonksiyonu sadece tebliğden ibaret olur; ya da istinbât yoluyla çıkarılmış hükümlerdir ki bu durumda müftü, hüküm inşâsı bakımından Hz. Peygamber'in makâmına kaimdir. Şâtübî, gerçek anlamda hüküm inşâ yetkisinin Şâri'e ait olduğunu kabul etmekle birlikte, Rasûlullah'a halef olmanın hakiki niteliğine dayalı olarak müftüye (müctehid) kendi ictihadına göre hüküm inşâ etme yetkisinin tanınmasını, ortaya koyduğu hükme uyulmasının ve bu doğrultuda amel edilmesinin gerekliliğine dayandırmaktadır. Bununla birlikte, müftünün, aktarıcı konumda olduğu birinci kısımda bile lafızların manalarını anlama ve onların dayanaklarının tespiti (*tahkîku'l-menât*) bakımından bakıldığında yine şâri' makâmına kaim olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla Şâtübî, müftünün, Allah'tan haber veren ve kendi ictihadı çerçevesince dinî hükümleri mükelleflerin fiillerine uygulayan peygamber konumunda olduğunu iddia etmektedir.¹¹⁸³

¹¹⁸⁰ Jackson, "Prophetic Actions", *İJMES*, s. 75-76.

¹¹⁸¹ Makkarî, *Amelü men tabbe li-men habbe*, s. 148

(تصرفه يكون بالفتيا فيهم، وبالامامة والقضاء فيتوقف مثله على الحكم).

¹¹⁸² Ebû Dâvûd, "İlim", 1; Tirmizî, "İlim", 19.

¹¹⁸³ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, IV, 245-247.

Şâtübî'nin bu yaklaşımından konumuzla alâkalı olarak çıkabilecek en açık sonuç, Hz. Peygamber'in özellikle fetvâ tasarrufu ile ilgili olarak verdiği karar ve uygulamalarda hüküm inşâ yetkisine sahip olduğudur ki Şâtübî bu yetkiyi peygamberin vârisi olarak gördüğü müftüye (müctehid) dahî tanımaktadır. Esas itibariyle bu meselenin, hükmetme ve hüküm koyma yetkisinin Allah Teâlâ'ya ait olduğu ve dinin sadece şer'î bildirimlerden ibaret olduğu ilkesiyle; dinin, kulların maslahatına göre anlaşılıp yorumlanmasında kendilerine başvurulması istenen Hz. Peygamber başta olmak üzere diğer emir sahiplerinin (*ulu'l-emr*) bu konudaki konumlarının yetki ve yöntem açısından değerleri arasındaki ilişkiyle alâkalı bulunduğu söylenebilir.¹¹⁸⁴

Genel manada **imamet-fetvâ ilişkisi** açısından meseleye bakıldığında her ne kadar fetvânın bireysel ve gayr-ı resmî bir niteliği varsa da, bir açıdan amme hizmeti olduğu söylenebilir. Dolayısıyla devlet başkanının, kazâ işleri ve diğer konularda olduğu gibi, halkın dinî konulardaki problemlerine cevap verme görev ve salahiyet vardır. Ancak bizâtihi kendisinin doğrudan fetvâ meselelerini halletme imkânı olmadığı için bu görevi îfâ edecek kurumlar ihdas etme ve kişileri tayin etme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca siyâsî otoritenin, fetvâ vermeye ehil olmayanların halkın inancına zarar vermemeleri için bu işten men edilmesi sorumluluğu da vardır.¹¹⁸⁵ Nitekim Mâverdî (v. 450/1058), fakih ve âlimlerin cami ve mescidlerde ders okutabileceklerini; doktrinel ictihad anlamında fetvâlar verebileceklerini ve bu konuda siyâsî otoritenin izninin gerekmeceğini; ulamanın otokontrolünün ise naslarda geçen fetvânın manevi sorumluluğunu ifade eden bilgilerle sağlanacağını; ancak özellikle şehir merkezlerinde devlet tarafından cami görevlisi olarak tayin edilenlerin ayrıca fetvâ verebilmeleri için siyâsî otoriteden izin almaları gerektiğini ifade etmektedir.¹¹⁸⁶

¹¹⁸⁴ Konuyla ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Apaydın, "Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu", s. 7-9, 21-23.

¹¹⁸⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 274-275.

¹¹⁸⁶ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 188-189.

Burada Hz. Peygamber'in fetvâlarının diğere tasarruflarıyla ilişkisi açısından şu da ifade edilebilir ki, özü itibariyle fetvâ şer'î bir hükmün bilinmesi (*ta'rîf*) ile alâkalı iken, imâmet ve kazâ tasarrufları ise şer'î hükümlerin uygulanması (*tenfîz*) ile ilgilidir.¹¹⁸⁷ Nitekim Şâtübî de fetvâ ve kazâ kurumlarını idârî görevler (velâyet) türünden saymıştır.¹¹⁸⁸

B- TEMEL ÖZELLİKLERİ AÇISINDAN FETVÂNIN KAZÂ YLA İLİŞKİ VE HZ. PEYGAMBER'İN FETVÂ TASARRUFU

Gerek fetvâ veren müftü, gerekse yargılamada bulunana kadı, Kur'an ve sünnet hükümlerine bağılı olarak kararlar verme gerekliliğı gibi birçok açıdan aynı esasta birleşmektedirler. Ancak bu temel esaslarla birlikte, aralarında bazı önemli farklar bulunmaktadır. Fetvâ ile kazâ arasındaki ilişkiye fetvânın temel özellikleri açısından bakıldığında aralarındaki farkları şu şekilde ifade etmek mümkündür:¹¹⁸⁹

- 1- Genel itibariyle fetvânın en temel özelliklerinden biri, amacı şer'î bir hükmü açıklamak (*ızhâr*) ve haber vermektten (*ihbâr*) ibaret olduğı için, istişârî mahiyette bir hüküm olup, maddî (dünyevî) anlamda zorlayıcı veya bağlayıcı niteliğere sahip olmamasıdır (sadece uhrevî sorumluluk açısından bir bağlayıcılığere sahip olabilir). Buna mukabil kazâ ise her ne kadar bir hükmü ızhâr ve ihbâr niteliğı taşısa da tarafları bağlayıcı özellik taşımaktadır.
- 2- Fetvânın bir bakıma dinî bir hükmün açıklanması ve kapsamının belirlenmesi amacını taşıması sebebiyle, fetvâ mahiyetindeki cevapların hem müsteftâyı, hem de aynı konum ve durumda olan

¹¹⁸⁷ Mellâh, *el-Fetvâ*, s. 22.

¹¹⁸⁸ Şâtübî, *el-Muvâfakât*, II, 247.

¹¹⁸⁹ İzmirli, *Kitâbü'l-İftâ ve'l-kazâ*, s. 13; a.mlf., *İlm-i Hilâf*, s. 280-283, 294-296; Bilmen, Ö. Nasûhi, *Istılâhât*, VIII, 222-226, 258-267; Berkî, Ali Himmet, "İslamda Kaza Tarihi", *AÜİFD*, XVII, 155-156; Atar, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", *MÜİFD*, s. 41-42; a.mlf., "Fetvâ", *DİA*, XII, 487-488.

başkalarını ilgilendiren genel bir hüküm mahiyetinde olabileceği; sadece bir ferdi değil, ilgili herkesi içine alan bir bakıma küllî bir nitelik taşıyabileceği söylenebilir. Hz. Peygamber'in fetvâ tasarrufu açısından meseleye bakıldığında, onun verdiği fetvâların kahir ekseriyetinin küllî nitelikli beyanlar olduğu görülmektedir. Meselâ Hz. Peygamber'in deniz duyu ile abdest almanın hükmünü soran bir sahâbîye “denizin suyu temizdir (ve temizleyicidir), ölüsü de (balıkları) helâldir”¹¹⁹⁰ şeklindeki cevabının, soruyu soran kadar, diğer mükellefleri de ilgilendirdiği; dolayısıyla başka bir kimsenin bu konunun hükmünü tekrar sormasının gerekmediği açıktır.

Ancak hâkimin verdiği hüküm açısından meseleye bakıldığında, bunun küllî değil, ferdî olduğu; belirli kişileri ilgilendirdiği, mesela hâkimin izni olmaksızın başkalarının, verilen bir kazâî yargıdan istifade edemeyeceği aşikardır. Nitekim kadın sahâbîlerden Hind'in, kocası Ebû Süfyân'ın cimriliği yüzünden kendisi ve çocukları için yeterince harcama yapmadığından yakınması üzerine Hz. Peygamber'in ona, kocasının malından örfeye göre kendilerine yetecek miktar alabileceklerini söyleyerek izin vermesini kazâî bir hüküm olarak değerlendiren çoğunluk bilginler, bir kadının kocasının malından harcama yapabilmesinin hâkimden kendisi için alacağı özel hükme bağlı olduğunu ifade etmişlerdir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in iznini fetvâ sayan bir kısım bilginler ise kocası tarafından normal geçimi sağlanmayan bir kadının bu fetvâdan faydalanabileceğini ileri sürmüşlerdir.¹¹⁹¹

3- Fetvâ, ibâdetler dahil şer'î hüküm ve meselelerin tamamını kapsarken, kazâ yalnız yargılamaya konu olan hususlarda cereyan etmektedir. İbâdetlerin, kişinin özel hayatına, irade ve

¹¹⁹⁰ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 41.

¹¹⁹¹ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 112-114.

sorumluluğuna ait kısımları yargılamaya konu olamayacağı gibi, bir hâkimin namazın sahihliğine nihâf hüküm vermesi gibi bir şey söz konusu olamayacaktır. Nitekim Hz. Peygamber'in, Allah'ın elçisi görevini yürüttüğü halde, özel anlamda kul ile Allah arasına girmediği bilinmektedir. Hz. Peygamber'in, mescide namaz kılan bir sahâbîye “*dön ve yeniden namaz kıl! Çünkü sen namaz kılmış olmadın*”¹¹⁹² şeklindeki ikazını, bir ibâdetin icrası esnasında yerine getirilmesi gereken rükun ve şartlarının eksik yapılmamasını tenbih ve de bu konuda sahâbîlere eğitim verme amacına matuf bir uygulama olarak değerlendirmek mümkündür. Değilse Hz. Peygamber'in, Allah adına yapılmış bir amelin, batınî anlamda Allah katında makbul olup olmadığı ile ilgili bir yargısının olmadığı açıktır. Bu konuda karar ve hüküm yetkisi Allah'ın olup, amellerin karşılığını, kulların iyi niyet ve samimiyetlerine göre değerlendirecek olan sadece O'dur.

- 4- Genel yapısı itibariyle iftâ sivil bir özellik taşımakta olup, ilmî açıdan yetkin her bir kimse fetvâ verebilir. Ancak siyâsî otoritenin, bu konuda da bir takım düzenlemeler yaparak resmî makâmlar ihdas etmek sûretiyle müftüler ataması ve kendisiyle ilgili muamelelerde bu makâmlara müracaat ettiği gibi halka da bunlara itibar edilmesini tavsiye etmesi mümkündür. Nitekim bunun, tarihî süreç içerisinde Müslüman toplumlarda oluşan örnekleri mevcuttur. Osmanlıdaki *Fetvâhâne* uygulaması¹¹⁹³ buna örnek verilebilir. Ancak iftâ, sadece resmî müftülere mahsus ve münhasır değildir. Kendi döneminde Hz. Peygamber'in, birçok fonksiyonu kendi şahsında birleştirmesi sebebiyle onun tarafından verilen fetvâların bu anlamda tamamen resmî nitelik taşıdığı söylenebilir. Kazâî uygulamalara gelince, asıl itibariyle bu görev ve yetki kamu otoritesinin hakkı olup, kadılar

¹¹⁹² Buhârî, “Sıfatü's-salât”, 13; Müslim, “Salât”, 45.

¹¹⁹³ Koca, “Fetvâhâne”, *DİA*, XII, 496-500.

devlet/kamu adına hüküm vermektedirler. Nitekim kendisine kazâ görevi tevdi edilmeyen kişi, müctehid bile olsa, yargılamada bulunma yetkisine sahip değildir. Ayrıca bir müctehidin, kendi ictihadının hilafına olarak başka bir müctehidin fetvâsı ile amel etmesi caiz değilken, hâkimden sâdır olan kazâî hükme, ictihadına muhalif de olsa, uyma mecburiyeti vardır.

- 5- Müftünün fetvâsı meselenin dinî (vicdanî/diyânî) yönünü ilgilendirdiği için dinî ve ilmî sonuçlar doğururken, hâkimin hükmü kazâî konuları ilgilendirdiği için hukûkî sonuçlar doğurur. Dolayısıyla müftüler fetvâ verirken sadece dinî delillere dayanmakta iken, kadılar bunlarla birlikte şahit, ikrar gibi hüccetlere ve ispat vasıtalarına dayanmaktadırlar. Nitekim Hz. Peygamber de kazâî uygulamalarında zâhirî delil ve beyanlara dayanmıştır.

C- HZ. PEYGAMBER'İN FETVÂ İLE İLGİLİ GÖREVLENDİRMELERİ

Hz. Peygamber, sahâbîlerin aralarında meydana gelen dava konusu işlere bakmak sûretiyle kazâ fonksiyonunu icra ettiği gibi, onlardan gelen dinî sorulara cevaplar vermek sûretiyle iftâ görevini de yerine getirmesi sebebiyle, kazâ ve fetvâ görevlerini uhdesinde toplamış bulunmaktaydı.¹¹⁹⁴

Hz. Peygamber döneminde şahsında hem iftâ hem kazâyı cem eden sahâbîlerin varlığı yanında, ilk dönem halifelerin de kazâ ve iftâ görevini birlikte deruhte ettikleri, ilk üç asırda hâkimlerin, ayrıca iftâ görevini de devam ettirdikleri söylenmektedir.¹¹⁹⁵

Hz. Peygamber döneminde sadece iftâ vazifesini ifâ için bir görevlendirme söz konusu olmadığı gibi, teorik açıdan da böyle bir durumun varlığı tartışmalıdır. Hz. Peygamber'in huzurunda veya gıyabında

¹¹⁹⁴ İzmirli, *Kitâbü'l-İftâ ve'l-kazâ*, s. 13.

¹¹⁹⁵ İzmirli, *Kitâbü'l-İftâ ve'l-kazâ*, s. 13; Bilmen, *İstulâhât*, VIII, 266-267; Atar, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", *MÜİFD*, s. 41-42.

bir kişinin fetvâ vermesi, dinî bir hükmün beyanı anlamında meşru görülebilir, ancak inşâî anlamda yetkinin Hz. Peygamber'e ait olduğu açıktır. Nitekim Hz. Peygamber'den uzak bölgelerde görevli kişilerin verdiği fetvaların, onun ikrarından geçmediği sürece teşrî'î bir değer ifade etmeyeceği söylenebilir.¹¹⁹⁶ Burada fetvânın, ictihada konu olan alanlarda hükmün beyanı anlamında anlaşılması isabetli olacaktır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in çeşitli bölgelere idârî ve kazâî işlerin yerine getirilmesi maksadıyla gönderdiği görevlilerin, halkın dinî konulardaki soru ve sorunlarına çözüm bulma görevlerinin de olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁹⁷ Ancak çoğunlukla bu tür konularda yazışma yoluyla Hz. Peygamber'den görüş istendiği de bilinmektedir. Hz. Peygamber'in bu tür görevlendirmeleri genel itibariyle onun bulunmadığı bölgelerde bir gereklilik olması yanında, sahabîlerin eğitilip yetiştirilmeleri maksadına matuf¹¹⁹⁸ olarak değerlendirilebilir.

Hz. Peygamber döneminde gerektiğinde fetvâ verdikleri rivayet edilen sahâbîler arasında Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali, Übey b. Ka'b, Mu'âz b. Cebel, Zeyd b. Sâbit, Abdurrahman b. Avf, Ammâr b. Yâsir, Huzeyfe b. el-Yemân, Ebü'd-Derdâ, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, İbn Mes'ûd ve Ubâde b. es-Sâmit (*radıyallâhu anhum*) sayılmaktadır.¹¹⁹⁹

Sahabenin Hz. Peygamber döneminde fetvâ verip vermediği tartışması bir yana, halifeler başta olmak üzere onların, Rasûlullah'ın vefatından sonra bu görevi üstlendikleri ve örnek bir şekilde ifa ettikleri tarihen sabittir. Nitekim İbnü'l-Kayyim (v. 751/1350), fetvâlarının sayısı itibariyle sahâbîleri üç kısma ayırmakta, çok sayıda (müksirûn), orta sayıda (mütevassitûn) ve az sayıda (mukillûn) fetvâ verenler olmak üzere 150 civarında sahâbîyi listelemektedir.¹²⁰⁰ Ayrıca Hz. Peygamber'in, Kur'an

¹¹⁹⁶ Şelebî, *el-Medhal*, s. 104.

¹¹⁹⁷ Hacvî, *el-Fikru's-sâmî*, I, 171-173.

¹¹⁹⁸ Karaman, *Hukuk Tarihi*, s. 99.

¹¹⁹⁹ Karaman, *Hukuk Tarihi*, s. 99. Hz. Peygamber döneminde fetvâ verdiği söylenen sahâbîler hakkında bk. Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, I, 138-140.

¹²⁰⁰ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, I-II, 18-20. Ayrıca bk. Karaman, *Hukuk Tarihi*, s. 105-107; Atar, "İftâ Teşkilâtı", *MÜİFD*, s. 24-28.

öğrenme¹²⁰¹ ve benzeri¹²⁰² konularda bazı sahâbîlere tâbî olunmasını tavsiyeleri ile Hz. Ömer'in Şam'ın Câbiye bölgesinde halka yaptığı bir konuşmada “Kim Kur'ân hakkında bir soru sormak istiyorsa Ubey b. Ka'b'a sorsun; ferâiz ve miras hakkında soru sormak isteyenler, Zeyd b. Sâbit'e sorsun; fıkıh meselelerini sormak isteyenler Mu'âz b. Cebel'e gitsinler; mâlî konularda sorusu olanlar ise bana sorsunlar. Çünkü Allah beni hazineci ve kassâm kıldı”¹²⁰³ sözünden hareketle sahâbenin fetvâ verme hususunda bir nevi ihtisaslaşmaya gittiğini söylemek de mümkündür.¹²⁰⁴

Hız. Peygamber'in fetvâ tasarrufuna dayalı olarak verdiği hükümlere **örnek** vermek gerekirse, oruç ayetleri nazil olduktan sonra oruç tutmanın bütün mükelleflere farz olduğu anlaşılmaıyla birlikte, oruçluyken unutarak yiyip içmenin orucu bozup bozmayacağı hakkında bu ayetlerde açık bir hükümün bulunmaması sebebiyle, başına benzer bir olay gelen bir sahâbî Hz. Peygamber'e başvurmuş, o da: “*oruçlu olduğunu unutarak yiyip içen kimse orucuna devam etsin, bundan dolayı ne kazâ ne de kefâret gerekir*”¹²⁰⁵ buyurmuştur. Rasûl-i Ekrem'in bu cevabı bir fetvâ özelliği taşımakla birlikte, bazı âlimler bunu, Hz. Peygamber'in “*yanılarak yaptıklarınızda size vebal yoktur; fakat kalplerinizin bile bile yöneldiği hususlarda günah vardır*”¹²⁰⁶ mealindeki ayete dayalı verdiği bir hüküm olarak değerlendirmektedir.¹²⁰⁷

Ayrıca, ihramlı kişinin neleri giyip giyemeyeceği ile ilgili bir soruya Hz. Peygamber'in “*gömlek, pantolon, kapüşonlu elbise ve mest (ayakkabı) giyemez; terlik bulamayan mest giysin, ancak onları topukların altına kadar kessin. Ayrıca za'feran ve vers gibi kokulu boyayla boyanmış elbise*

¹²⁰¹ Buhârî, “Fezâilü's-sahâbe”, 46; “Fezâilü'l-Kur'ân”, 8; Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 116; Tirmizî, “Menâkıb”, 38.

¹²⁰² Tirmizî, “Menâkıb”, 39.

¹²⁰³ Beyhakî, *Sünen*, VI, 210, nr. 11969; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 457, nr. 32896. Ayrıca bk. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'in*, I-II, 25.

¹²⁰⁴ Atar, “İftâ Teşkilâtı”, *MÜİFD*, s. 26.

¹²⁰⁵ Ebû Dâvûd, “Sıyâm”, 39; Dârekutnî, *Sünen*, II, 178-180.

¹²⁰⁶ Ahzâb (33), 5.

¹²⁰⁷ Atar, “Fetvâ”, *DİA*, XII, 488-489.

*giymeyiniz*¹²⁰⁸ cevabı onun fetvâsına örnek olup, cevabında o dönemde yaygın olarak kullanılan giysilerden giyilemeyecek olanları ayrıntılı bir şekilde sayması da, fetvâda ilave bir soruya ihtiyaç bırakmayacak şekilde soran kişiyi bilgilendirme usûlüne örnek olarak zikredilmektedir.¹²⁰⁹

Müsteftânın kendisine verilen ruhsatları kullanıp kullanmamakta serbest olduğunu, vicdanını rahatsız eden bir durumun bulunduğu takdirde verilen ruhsatları kullanmayabileceğini ifade eden¹²¹⁰ Hz. Peygamber'in "*müftüler sana fetvâ verse de sen yine kalbine danış, fetvânı kalbinden al*"¹²¹¹ sözü fetvânın da bir açıdan zahirî delillere dayandığını, ancak İslamda asıl olanın vicdanın da rahatça kabul edebileceği bir manevi yaşamın tesisi olduğunu göstermesi bakımından önemli olduğu söylenebilir. Ayrıca yukarıdaki hadisin, Hz. Peygamber'in "*günah, gönlünü (vicdanını) rahatsız eden şeydir*"¹²¹² sözüyle birlikte değerlendirildiğinde, müsteftânın, istediği cevabı alabilmek için müftüyü yönlendirebileceğini ve müftünün de onun beyanına göre fetvâ vereceğini, ancak bu durumda kişinin, bir kez daha düşünerek, asıl kararını vicdanına danışarak vermesinin önemini de ifade ettiği görülür.

Yukarıda Hz. Peygamber'in fetvâ tasarrununun mahiyeti, kaynakları ve bağlayıcılığı ile ilgili düşünceler zikredildiği için burada ayrıca bir değerlendirme yapmaya gerek duyulmamıştır. Dolayısıyla buradan itibaren Hz. Peygamber'in kazâ tasarrufu konusunda geçilebilir.

¹²⁰⁸ Ahmed, *Müsned*, II, 34.

¹²⁰⁹ Atar, "Fetvâ", *DİA*, XII, 493.

¹²¹⁰ Atar, "Fetvâ", *DİA*, XII, 490.

¹²¹¹ Ahmed, *Müsned*, IV, 194; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, XXII, 78, nr. 193; 81, nr. 197.

¹²¹² Müslim, "Birr ve Sıla", 15; Tirmizî, "Zühd", 52.

III. HZ. PEYGAMBER'İN KAZÂÎ TASARRUFLARI

Hiz. Peygamber'in (a.s.), tebliğ görevi yanında, bir toplum önderi olarak üstlendiği en başta gelen görevlerden biri de, toplumda insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlık ve problemlere çözümler ürettiği yargı/kazâ görev ve yetkisiydi.

A- İSLAM ÖNCESİ ARAP YARIMADASINA KONUYLA İLGİLİ GENEL BİR BAKIŞ VE HZ. PEYGAMBER'İN KAZÂÎ YETKİSİNE DAYALI MEDİNE DÖNEMİ UYGULAMALARI

İslamdan önce Arapların düzenli bir siyâsî otorite ve hükümetleri olmadığı için, düzenli bir kazâ sistemine de sahip değillerdi.¹²¹³ Arap yarımadasında İslamdan önceki cahiliye döneminde hakemler ve kabile ileri gelenleri tarafından, kişisel re'yy ve örf âdete dayalı olarak yapılan yargılama usûlünün, İslam döneminde ıslah edilerek belli esaslara bağlanması yanında, bu konuda en önemli ve ilkesel değişim yargının kamu görevi haline getirilerek kurumsal bir mahiyet kazanması ve siyâsî otoritenin güvencesine alınmasıdır. Nitekim Arap yarımadasında İslam öncesinde adlî sistemin en bariz noksan tarafları arasında, doğruyu ve haklıyı sadece beyan edip, elinde herhangi bir tenfiz yöntem ve yetkisi bulunmayan hakemlere dayalı olması ve de verilen hükmün uygulanma ihtimalinin, tarafların iyi niyetine ve lehine hüküm verilen tarafın kuvvet ve kudretine bağlı bulunması sayılabilir. Hasımlar tarafından hakem tayin edilen kişinin elinde muayyen bir kanun metni olmadığı için hakemlerin yegâne kılavuzu akl-ı selim ve tecrübe olup, hukûkî anlamda istinaf ve temyîz gibi bir durum söz konusu değildi. Bunun asıl sebebinin, bölgede

¹²¹³ Hanefî, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 243.

kazâ işlerin yürütülmesini de üstlenecek devlet niteliği taşıyan teşkilatlı siyâsî bir otoritenin yokluğuna dayandığı söylenebilir.¹²¹⁴

İslam öncesinde Arap yarımadasında kişilerin birbirlerine yönelik zarar ve haksızlıkların giderilmesi ve kamu düzeninin sağlanması kabile veya ailenin intikam alması ile gerçekleştirilmeye çalışılıyordu. Dolayısıyla toplum yapısı itibariyle ortak toplumsal sorumluluk ve de kolektif ölçü alma ve cezalandırma anlayışı hâkimdi. Örneğin kazâ fonksiyonunu ifâ edecek devlete bağlı yaptırım gücüne sahip bir adlî organın bulunmaması sebebiyle ceza davalarına bakılıp infazının bir otorite tarafından gerçekleştirilmesi mümkün olmamakta, bu nedenle de her fert kendi hakkını korumak ve almak mecburiyetiyle karşı karşıya kalmaktaydı. Bu durum aynı zamanda zayıfların haklarını elde edememeleri yanında, kan davalarına da yol açmaktaydı. İslamın yargı sistemiyle ilgili olarak getirdiği bir diğer önemli değişim ise bu yapıyı değiştirerek, toplumsal sorumluluktan ferdî sorumluluğa, cezalarda ise şahsiliğin esas alınmasına doğru zihinsel ve pratik geçişi sağlamasıdır. Ayrıca geleneklerin ve kamuoyunun baskısıyla yürütülen örf ve âdetlerin yerini, herkes için geçerli kurallara dayalı gerçek anlamda bir hukuk anlayışı almıştır. Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla ortaya çıkan siyâsî ve hukûkî yapı, kısa bir süreyle ve içinde bulunduğu küçük bir toplumun ihtiyaç ve imkânlarıyla sınırlı olsa da gelecekteki Müslüman birey ve devletler için fikrî temel ve dayanak oluşturması ve de sonradan oluşacak olan kurumlara örneklik teşkil etmesi bakımından oldukça önem arz etmektedir.¹²¹⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de mutlak manada karar mercii ve yetkilisinin Allah Teâlâ olduğu açık bir şekilde ifade edilmekte, insanların gerek yaratıcılarına karşı sorumlulukları, gerekse aralarında meydana gelen hak

¹²¹⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 917; Bayındır, Abdülaziz, *İslam Muhakeme Hukuku*, s. 54-62; Bekir, M. Abdurrahman, *es-Sultatu'l-kazâiyye ve şahsiyyeti'l-kâdî*, s. 40-46; Osmân, M. Re'fet, *en-Nizâmü'l-kazâî fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 36-39; Berki, "İslamda Kaza Tarihi", *AÜİFD*, XVII, 153; Zeydân, *el-Medhal*, s. 15-33; Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 243-245; Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, s. 35-38; a.mlf., "Kadı", *DİA*, XXIV, 66; Özel, Ahmet, *Hz. Peygamber'in Önderliği*, s. 60; Ateş, Ali Osman, *Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, s. 438-442, 453-456.

¹²¹⁵ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 924-926; Özel, *Hz. Peygamber'in Önderliği*, s. 60; Atar, *Adliye*, s. 36-37; Berki, "İslamda Kaza Tarihi", *AÜİFD*, XVII, 154-156.

ihlalleri konularında nihâî kararı mahkeme-i kübrâ'da en adil hükmü Allah'ın vereceği kesin bir dille ortaya konulmaktadır.¹²¹⁶ Kur'ân'da kazâ ve hüküm kelimelerinin Allah'a ve peygamberlere nispet edildiğinde dinin genel ahkâmının vaz'ı, tebliği ve bu ahkâmın ihtilafları gidermede temel müracaat mercii olmasının kastedildiği anlaşılmaktadır.¹²¹⁷ Kur'ân'da Hz. Peygamber ve diğer peygamberler adaletle hüküm vermekle emrolunmakta, mü'minler de verilen bu hükmü razı olmak ve itaat etmekle sorumlu tutulmaktadır.¹²¹⁸ Devlet başkanlığı ile görevlendirilip görevlendirilmediği muğlâklığının aksine, Hz. Peygamber'in yargı işleriyle görevlendirildiği ve bu konuda kesin ve tartışılmaz yetkisi bulunduğu Kur'ân-ı Kerîm'de¹²¹⁹ açık bir şekilde beyan edilmektedir.¹²²⁰

Yargılama hukukuyla ilgili birer terim olarak *kadı* ve *hâkim* (ç. *hukkâm*) kelimelerinin Kur'ân'da birincisi "hükmünü geçiren",¹²²¹ diğeri ise "uhdesinde yargı yetkisi de bulunan yönetici"¹²²² anlamında olmak üzere iki yerde kullanıldığı görülmektedir. Hadislerde ise hem kadı hem de hâkim kelimelerinin birçok yerde kullanıldığı,¹²²³ *hâkim* kelimesiyle genel itibariyle kamu adına görev yapan, idârî, kazâî vb. hususlarda yönetme ve karar verme yetkisine sahip yöneticiler veya naslardan hüküm çıkarma gücüne sahip âlimlerin; *kadı* kelimesiyle de insanlar arasında meydana

¹²¹⁶ Bakara (2), 113; Nisâ (4), 141; En'âm (6), 57; A'râf (7), 87; Hûd (11), 45; Yûsuf (12), 40; Neml (27), 78; Mu'minûn (40), 12; Câsiye (45), 17; Tîn (95), 8.

¹²¹⁷ Nisâ (4), 65; İsrâ (17), 4, 23; Ahzâb (33), 36.

¹²¹⁸ Nisâ (4), 105; Mâide (5), 42, 49; Nûr (24), 48-51; Sâd (38), 26.

¹²¹⁹ Nisâ (4), 65; Mâide (5), 48.

¹²²⁰ Atar, "Kadı", *DİA*, XXIV, 66; Hamidullah, *İslâmın Hukuk İlmine Yardımları*, s. 83.

¹²²¹ Tâhâ (20), 71-72: *Firavun şöyle çıktı: "Ben size izin vermeden ona inandınız öyle mi? Anlaşıyor ki, o size sihri öğreten büyüğünüzdür. Ama ahdim olsun ben de sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve sizi hurma dallarına asacağım! Böylece hangimizin cezasının daha şiddetli ve kalıcı olduğunu anlayacaksınız!" Onlar şu cevabı verdiler: "Seni bize gelen apaçık kanıtlara ve bizi yaratana asla tercih edemeyiz. Artık sen neye hükmedeceksen et; ama sen ancak bu dünya hayatında hükmünü geçirebilirsin."*

¹²²² Bakara (2), 188; "Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Bile bile, günaha saparak, insanların mallarından bir kısmını haram yollardan yemek için yetkililere (idarecilere veya mahkeme hakimlerine) aktarmayın."

¹²²³ Meselâ bk. Buhârî, "İ'tisâm", 21; "Ahkâm", 15-16, 21, 29, 39-40; Müslim, "Akziye", 15; Ebû Dâvûd, "Akziye", 2, 8.

gelen davalara bakıp karara bağlayan kimselerin kastedildiği görülmektedir.¹²²⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de yargılama süreci ve davaların sonuçlandırılması vb. hususlarda ayrıntılı hükümler getirilmemekle birlikte, yargılama ve hüküm verme ile ilgili bazı genel ilke ve amaçların yer aldığı,¹²²⁵ hak ve adaletin tesisine yönelik bir takım tedbirlerden bahsedildiği¹²²⁶ görülür. Kur'ân'da kendisine atıf yapıldığı söylenebilecek ilkeler arasında; adalet kavramına geniş içerik yüklenerek adaletin tesisinin önem ve zaruretine vurgu,¹²²⁷ yargı önünde her ferдин eşit haklara sahip bulunduğu,¹²²⁸ kişisel sorumluluğun esas olduğu,¹²²⁹ cezanın ağırlaştırılmasında niyetin dikkate alınması,¹²³⁰ yargılama işiyle görevlendirilecek kişinin adalet, ilim ve hikmet vasıflarını taşıması gerektiği,¹²³¹ hak sahibinin suçluyu affetmesinin erdemli bir davranış olduğu,¹²³² tarafsızlık prensibinin titizlikle korunması gerektiği¹²³³ gibi örnekler sayılabilir.¹²³⁴ Ayrıca Kur'ân'da, imanla ilgili konuların dahî apaçık bir şekilde ortaya konulması için birtakım deliller ileri sürülmesi, delilsiz ve bilgisiz davranmanın kınanması ve ahiretteki sorgulanmanın da yine şahit ve belgelere dayalı olacağıının bildirilmesi, dolaylı olarak dünyevî yargılamada takip edilecek usûl için belirli imalar taşıdığı söylenebilir.¹²³⁵ Kur'ân'da yer alan Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman peygamberlerin yargılama ile ilgili kıssaları¹²³⁶ ile Hz. Yûsuf'un yargılanması ile ilgili olayda,¹²³⁷ konuyla ilgili bazı ipuçları taşımakla birlikte, diğer peygamber kıssalarında geçen yargılama ile ilgili örneklerde

¹²²⁴ Atar, "Kadı", *DİA*, XXIV, 66.

¹²²⁵ Nisâ (4), 58; Mâide (5), 8, 42; Şûrâ (42), 15.

¹²²⁶ Bakara (2), 188, 282.

¹²²⁷ Nisâ (4), 58, 135; Mâide (5), 8; 42; Nahl (16), 76, 90; Hucurât (49), 9.

¹²²⁸ Hucurât (49), 13.

¹²²⁹ En'âm (6), 164; İsrâ (17), 15; Fâtır (35), 18; Zümer (39), 7; Necm (53), 38.

¹²³⁰ Nisâ (4), 93-94; Ahzâb (33), 5.

¹²³¹ Mâide (5), 95; Enbiyâ (21), 74, 79.

¹²³² Bakara (2), 178; Şûrâ (42), 40.

¹²³³ Bakara (2), 188; Nisâ (4), 135.

¹²³⁴ Atar, "Kazâ", *DİA*, XXV, 114.

¹²³⁵ Bardakoğlu, "İsbat", *DİA*, XXII, 492; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 929-930.

¹²³⁶ Enbiyâ (21) 78-79; Sâd (38) 21-26.

¹²³⁷ Yûsuf (12), 26-27, 50-54.

olduğu gibi,¹²³⁸ yargılama usûlüne öğretim amacından ziyade ibret ve öğüt üslubunun hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu kıssalardan çıkarılabilecek en önemli husus, bazı peygamberlerin yargı işleriyle görevlendirildikleridir.¹²³⁹

Mekke dönemindeki peygamberlik vazifesi esnasında Rasûlullah'ın asıl durumu ve gayesinin, dinî fonksiyonu icradan, diğer bir ifade ile yeni dinin elçisi ve yeni teşekkül eden dinî cemaatin en yetkili dinî otoriteliğini temsilden ibaret olduğu söylenebilir.¹²⁴⁰ Nitekim Mekke döneminde hemşehrilerinin kendi putlarına dil uzatmaması şartıyla ona dünyevî bir iktidar teklif etmelerine rağmen kabul etmemesi,¹²⁴¹ Rasûlullah'ın aslâ maddî bir iktidar peşinde koşmadığı, asıl hedefinin devlet kurmaktan ziyade dini tebliğ etmek olduğu, ancak kendine bağlı inananları teşkilatlandırma ve dış tecavüzlere karşı koruma zaruretinden dolayı bir vasıta olarak devletleşmeyi gerçekleştirdiği anlaşılmaktadır.¹²⁴² Mekke'de Hz. Peygamber'in herhangi bir hukûkî davaya baktığıyla ilgili bir bilgi bulunmamakla birlikte, onun risâletten önce Kâbe'nin tadilatı sonrası Hacer-i Evsed'i, hangi kabilenin yerine koyacağı hususundaki ihtilafta hakem tayin edildiği (*Kâbe hakemliği*), ayrıca zulme uğrayanların haklarını korumak üzere akdedilen bir antlaşmaya (*hilfu'l-fudûl/erdemliler andı*) üye olarak destek verdiği bilinmektedir.¹²⁴³

Hz. Peygamber yargılama ile yetkisini doğrudan vahiyden (Kur'ân'dan, dolayısıyla Allah'tan) almakla ve bu yetki öncelikle kendisine iman eden ve de emir ve tavsiyelerine sıkı sıkıya bağlı tâbileri açısından son derece önem taşımakla birlikte, onun, içinde gayr-i müslimlerin de yaşadığı bir toplumun önderi olarak insanlar arasında meydana gelen ihtilafların çözümünde yetkili olduğu, Medine vesikasında da açık bir şekilde ifade

¹²³⁸ Yûsuf (12), 22; Enbiyâ (21), 74; Şu'arâ (26), 20-22; Kasas (28), 14.

¹²³⁹ Bekir, *es-Sultâtü'l-kazâiyye*, s. 69-70; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 936; Atar, "Kadı", *DİA*, XXIV, 66; Yavuz, "Dâva", *DİA*, IX, 12.

¹²⁴⁰ Tuğ, Salih, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, s. 26.

¹²⁴¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I-II, 278-280.

¹²⁴² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 871.

¹²⁴³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, I-II, 139-141, 191-195; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 52-55, 70; II, 917-918.

edilmiştir.¹²⁴⁴ Bununla birlikte onu, peygamberlik başta olmak üzere bu görevlere seçen ve yetkilendiren Allah Teâlâ olduğu için bir başkasının onu tekrar görevden alması diye bir şey söz konusu olmayacaktır.¹²⁴⁵

Hiz. Peygamber, İslâmın temel prensibi olarak vazedilen yargı organının ve cezaların tenfîzinin, başıboşluk ve ferdîlikten kurtarılıp merkezî otoriteye bağlanması ilkesini, hicreti müteakiben Medine’de yaşayan muhtelif toplumsal cemaatlerle ortaklaşa imzalanan Medine vesikasına yerleştirilen, fertlerin hatta kabilelerin kendi haklarını kendilerinin koruması usûlünü kaldırılarak yargılama ve cezaların infâzını kendi başkanlığında gerçekleştiren merkezî siyâsî otoritenin salâhiyetine veren maddeler sayesinde uygulama sahasına geçirme imkânı elde etmiştir.¹²⁴⁶ Nitekim Hiz. Peygamber, yargısal uygulamalarında, peygamberlik vasfı yanında, hakemlik gücüne eklenen siyâsî ve askerî nitelikleriyle de desteklenmiştir.¹²⁴⁷

Bu anlamda Medine vesikasının, âmme hukuku ile ilgili konularda düzenleyici kaideler getirdiği, teşkil ve tesisini gerçekleştirdiği devlet iktidarına kazâ ve icrâ fonksiyonlarını yüklediği ve anlaşmaya iştirak eden ilgili toplulukların tâbî olacakları hukûkî manzume hususunda onlara muhtariyet vermek sûretiyle teşrî’î alanda da düzenleyici nitelik taşıdığı söylenebilir.¹²⁴⁸ Bununla birlikte anlaşmaya katılan topluluklar, aralarında ihtilaf ettikleri hukûkî davalarda nihâî çözüm merciinin Allah (yani Kur’ân) ve Hiz. Peygamber olduğunu kabul etmiş olmaktadırlar (*md.* 23, 42).¹²⁴⁹ Ancak anayasada ayrı bir ümmet (toplumsal unsur) teşkil ettikleri ifade edilen (*md.* 1-2) Müslüman cemaatin kazâî ihtilaflarında tek mercilerinin Allah ve Rasûlü olduğu Kur’ân tarafından sarahaten belirtilmiştir.¹²⁵⁰ Ayrıca hicretten sonra Medine’de akdedilen anayasa,

¹²⁴⁴ Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 62 (md. 42).

¹²⁴⁵ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 882, 920.

¹²⁴⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 917-918.

¹²⁴⁷ Hanefî, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 247.

¹²⁴⁸ Tuğ, *Anayasa*, s. 46.

¹²⁴⁹ Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 59-62.

¹²⁵⁰ Nisâ (4), 65; Ahzâb (33), 36.

ekserisi Yahudilerden oluşan gayr-i müslim tebaaya kazâ sahada tam bir muhtariyet tanımıştır.¹²⁵¹

İfade edildiği üzere Medine’de devletin başı olarak Hz. Peygamber, kazâ fonksiyonunu bizâtihi ifâ etmekteydi.¹²⁵² Burada icrâ esnasında bağlı olunan yazılı bir metnin varlığı meselesi gündeme gelmektedir. Hz. Peygamber’in kendisine müracaat edilen gerek cezâî, gerek medenî davaları Kur’ân hükümleri muvacehesinde çözüme kavuşturduğu açık olmakla birlikte, onun davaları çözüme kavuştururken takip ettiği usûllerin, daha sonraki nesiller için muhakeme usûlü hakkında prensipler içerdiği; ayrıca her ne kadar yazılı malzeme olmasa da icihadın da kazâ fonksiyonunun icrasında önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber Muâz’ı Yemen’e, oranın halkına Kur’ân’ı ve dinî hükümleri öğretmek ve aralarında yargı görevini ifâ etmek üzere gönderirken, kendisine şöyle sormuştur: “*Önüne bir uyuşmazlık getirildiğinde neye göre hüküm vereceksin?*” O da: “Allah’ın Kitabıyla” demiştir. Hz. Peygamber “*Allah’ın Kitabında yoksa?*” deyince “Allah Rasûlü’nün sünnetiyle” diye cevap vermiştir. Yine Hz. Peygamber, “*Allah Rasûlü’nün sünnetinde de yoksa (ne yaparsın)?*” diye sorunca Muâz, “re’yimle icihad ederim, bundan da geri durmam” demiştir. Bu konuşmayı naklettikten sonra Muâz şöyle demiştir: “*Bunun üzerine Hz. Peygamber eliyle göğsüme vurdu ve ‘Allah Rasûlü’nün elçisini, Allah Rasûlü’nün hoşnut olduğu (cevaba) muvaffak kılan Allah’a hamdolsun’ dedi.*”¹²⁵³ Bu rivayette Muâz’ın, naslarda doğrudan hüküm yok diye meselenin hükmünü araştırmaktan ve icihad etmekten geri durmayacağını ifade etmek istediği açıktır. Rivayetin başında geçtiği üzere sorunun özellikle kazâî bir davanın hükme bağlanması konusuyla ilgili olması da Hz. Peygamber döneminde icihadın kazâ fonksiyonunun icrâsında önemli bir yere sahip olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir. Ayrıca Hz. Peygamber’in kazâî tasarruflarının ictheadî olduğu

¹²⁵¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 918-919; a.mlf., *İslamın Hukuk İlmine Yardımları*, s. 82-83; Tuğ, *Anayasa*, s. 46; Dönmez, “Muhammed”, *DİA*, XXX, 443.

¹²⁵² Osmân, *en-Nizâmü’l-kazâî*, s. 40-43.

¹²⁵³ İbn Mâce, “Menâsik”, 38; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 11; Tirmizî, “Ahkâm”, 3.

söylenmektedir.¹²⁵⁴

Hız. Peygamber Medine döneminde risâlet vasfı yanında devlet başkanlığı görevini de deruhte ettiği, bununla birlikte hâkimlik ve üst yargı yetkilerini kullandığı sıfatlarıyla birçok davâyı dinleyip karara bağlayarak infazını gerçekleştirdiği tarihî olarak sabittir. Nitekim Kur'ân'da Hız. Peygamber'in bu yönüne sık sık atıflarda bulunulmuştur.¹²⁵⁵ Hız. Peygamber'in baktığı dava çeşitleri arasında miras ihtilafları, toprak mülkiyeti, su kuyusu mülkiyeti, su hakkı ihtilafları, nesep, borç vs. sayılabilir.¹²⁵⁶

B- HIZ. PEYGAMBER'İN KAZÂ TASARRUFUYLA İLGİLİ ÖRNEKLER

Hız. Peygamber'in kazâ tasarrufuna dayalı uygulamalarına bazı örneklerden ve bunlardan çıkarılabilecek yargılama hukuku ile ilgili bazı ilkelerden söz etmek mümkündür. Hız. Peygamber'in yargılama ile ilgili uygulamaları genel itibariyle davada söz konusu olan kişilerle sınırlı olmakla birlikte, bu davaların karara bağlanma sürecinde Rasûl-i Ekrem'in takip ettiği metodun örneklik teşkil ettiği; ayrıca bu uygulamaların gerek muhakeme usûlü ile ilgili olarak, gerekse doğrudan bazı ilkeleri içinde barındırabileceği dikkate alındığında, ardından yapılacak değerlendirmelere zemin hazırlaması için burada Hız. Peygamber'in kazâ ile ilgili örneklerine değinmek yerinde olacaktır.¹²⁵⁷

Hız. Peygamber'in muhakeme usûlünde ispat vasıtası olarak yerleştirdiği en temel kaidelerden biri "*ispat edici delil (beyyine) getirmek davacıya, yemin ise iddiayı reddedene düşer*"¹²⁵⁸ sözüyle ifade ettiği ve

¹²⁵⁴ Kal'a, *Makâsıd*, s. 120.

¹²⁵⁵ Nisâ (4), 65; Mâide (5), 42-43, 48-49; Nur (24), 48-51; Ahzâb (33), 36.

¹²⁵⁶ Atar, *Adliye*, s.48. Hız. Peygamber'in kazâî uygulama örnekleri için, İbnü't-Tallâ'ın, *Akziyetu Rasûlillâh* adlı konuyla ilgili müstakil eserine bakılabilir.

¹²⁵⁷ Hız. Peygamber'in Yargı Tasarrufu İle İlgili kısa bir Literatür ve değerlendirmesi için bk. EK.

IV.

¹²⁵⁸ Buhârî, "Rehn", 6; İbn Mâce, "Ahkâm", 7; Tirmizî, "Ahkâm", 12.

daha sonra literatüre “beyyine müddei için ve yemin münkir üzerinedir” (*Mecelle*, md. 76) şeklinde ifadesini bulan temel yargılama prensibidir.¹²⁵⁹

Her ne kadar muhakeme usûlünde *delil* kelimesi kullanılmaktaysa da bu alanda konuyla ilgili literatürde delilden daha ziyade ilgili hadis-i şeriflerde geçen *beyyine* teriminin yerleştiği görülür. Bir ispat hukuku terimi olarak *beyyine* “bir hakkın veya kendisine hukûkî sonuç bağlanan bir olayın ispatını sağlayan özel kat’î delil” olarak tarif edilmekle birlikte, mahkeme önünde gerçeğin ortaya çıkarılmasını sağlayan her türlü kat’î delil anlamında geniş çerçevede ele alındığı da olmuştur.¹²⁶⁰ Genelde şahitliğin, yazılı delil ve kesin karineden oluştuğu ifade edilmekle birlikte, özellikle Hz. Peygamber dönemindeki uygulamalarda *beyyine* ile daha çok şahitliğin kastedilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

Bu hadisten hareketle muhakeme usûlünde yerleşik hale gelen “beyyinenin davacıya, yeminin ise davalıya gerekeceği” ilkesinin, mevcut durumun aksini ileri süren zayıf taraftan kuvvetli delil (*beyyine*), mevcut durumu savunan kuvvetli taraftan ise zayıf delil (*yemin*) istenerek taraflar arasını dengelemeyi hedeflediği söylenebilir. Bu bağlamda, beyyinenin görülen durumun aksini ispatta, yeminin ise mevcut hali korumada kullanıldığını söylemek mümkündür (bk. *Mecelle*, md. 77). Ancak burada davacı (müddeî) denince her zaman için davayı açanın değil, yargılama esnasında hukûkî sonucu bulunan herhangi bir iddia ileri süren tarafın, davalı denince de aleyhine iddiada bulunulan tarafın kastedildiği dolayısıyla delil getirme yükünün sadece davayı açan tarafa yüklenmediği, davalı ve davacının olaydan olaya değişebilir bir karakter arz ettiği unutulmamalıdır.¹²⁶¹

Bu hadisten ve Hz. Peygamber’in diğer kazâî uygulamalarından çıkarılabilecek bir diğer genel muhâkeme usûlü ilkesi ise **hakların talep**

¹²⁵⁹ Berkî, *Açıklamalı Mecelle*, s. 26; a.mlf., *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, s. 169-170, 178-180.

¹²⁶⁰ İbn Ferhûn, *Tebşıra*, I, 172-175; Bardakoğlu, “Beyyine”, *DİA*, VI, 97. Nitekim *Mecelle*’de “Beyyine, hüccet-i kaviyye demektir” (Berkî, *Mecelle*, s. 373, md. 1676) şeklinde tarif edilmiştir.

¹²⁶¹ Konu hakkında tartışmalar için bk. İbn Ferhûn, *Tebşıra*, I, 105-107; Bardakoğlu, “Beyyine”, *DİA*, VI, 97-98; a.mlf., “İsbat”, *DİA*, XXII, 493.

edilerek elde edileceği, hâkimlerin talep olmadığı sürece doğrudan müdahale ile insanlar arasında hüküm vermeye yönelmeyeceği; özellikle medenî hukuk konularında insanların, haklarını elde etmelerinin yolunun, haklarını aramaktan geçtiğidir.¹²⁶²

Hz. Peygamber, ispat edici delil (beyyine) olarak davalarda en önemli unsurlardan biri olan **şahitlik müessesesini** kullanmış ve uygulamıştır. Nitekim Kur'ân'da, mahkemelerde şahitliğin önemi, gerekliliği ve yalandan uzak bir şekilde yapılması gerektiğini açıktan ifade eden ayetler mevcuttur.¹²⁶³ Bu temel ilkelerden hareketle Hz. Peygamber, hem sözleriyle konunun ehemmiyetini ortaya koymuş, hem de uygulama olarak bu müesseseyi sistemli bir şekilde işlevsel hale getirmiştir.

Temel kural olarak Hz. Peygamber, davalarda her bir iddia ve talep için umumiyetle iki şahit istemekle birlikte, ender sayılabilecek veya özel durum arz eden bazı davalarda iddia sahibinin yemini yanında bir şahitle iktifa ettiği olmuştur.¹²⁶⁴

İki tarafın dinlenmesi ve objektif delillere dayanmanın gereğini vurgulayan şu iki rivayete de değinmek yerinde olur. Hz. Peygamber “*Eğer hâkimler insanlara tek taraflı beyan ve iddialarına dayanarak hak tevzi edecek olsalar, kan (cezâ) davaları ve mal (hukuk) davaları üzerinde doğru ve adil olmayan hükümler verilir*” buyurmuştur.¹²⁶⁵ Yine Hz. Ali'nin naklettiği ilk dönemlerde adlî nizamın durumunu yansıtan şu rivayette konuya ışık tutmaktadır. Hz. Ali şöyle demiştir: “Ben genç yaştaydım ve daha evvel hiç hâkimlik vazifesiyle meşgul olmamıştım; bir gün Rasûlullah beni hâkim tayin etti. Tereddüt ettim fakat o beni cesaretlendirdi ve bana şu talimatı verdi: “*İki taraf karşında yerlerini alınca, birini dinlediğin gibi, diğer tarafı da dinlemeden aralarında hüküm verme! Bu, alınması gerekli kararı tayin etmede sana daha elverişlidir.*” O andan itibaren (bu usûlle) hüküm vermeye devam ettim ve bu konuda asla bir şüphe ve tereddüde

¹²⁶² Bekir, *es-Sultatü'l-kazâiyye*, s. 275-278.

¹²⁶³ Bakara (2), 282; Nisâ (4), 135; Hacc (22), 30; Nûr (24), 4, 6, 13; Furkân (25), 72.

¹²⁶⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 929.

¹²⁶⁵ Ahmed, *Müsned*, I, 342, 351; Nesâî, “*Âdâbu'l-kudât*”, 36.

düşmedim.”¹²⁶⁶ Bu rivayetler çekişmeli iki tarafın bulunduğu davalarda davacının tek taraflı iddiası üzerine hüküm verilemeyeceği, bir savunma hak ve hürriyetine sahip olması münasebetiyle davalının da savunmasının dinlenmesi gerektiğini; delile dayanmayan ihtimale ve zanna dayalı olarak hüküm verilemeyeceğini ortaya koymaktadır.¹²⁶⁷

Burada değinilmesi gereken önemli hususlardan biri de **cezaların kanunîliği** meselesidir. “Şâri‘ tarafından suç olduğu açıkça belirtilmiş fiil ve sözlerin, hukuken sorumluluk sahibi bir şahıs tarafından işlenmesi durumunda uygulanacak maddî ve manevî yaptırımların beyan edilmesi” olarak tarif edilebilecek olan kanunîlik prensibi, “kanunsuz suç ve ceza olmaz” şeklinde formüle edilmektedir.¹²⁶⁸

Nitekim Kur’ân’da haklı bir takım hukûkî gerekçelere dayalı olmaksızın insanların canlarına kastedilemeyeceği vurgulanmakta,¹²⁶⁹ özellikle toplum düzenini ve genel ahlâkı tehdit eden suçlar ve cezaları (hadler) açıkça tarif edilmekte,¹²⁷⁰ Hz. Peygamber de, naslar tarafından konulmuş cezalar dışında, hiç kimsenin cezalandırılmayacağını ve eziyet edilemeyeceğini ifade etmektedir. Ümmetine hitap ettiği vedâ hutbesindeki “*Şüphesiz Allah Teala üzerinize gereken miktarı belli cezalar dışında, kanlarını akıtmayı, mallarını almayı ve namuslarını lekelemeyi haram (yasak) kılmıştır*”¹²⁷¹ sözleri de bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yargılamada amaç fertlerin haklarını tespit ve koruma olmakla birlikte, **kararın objektif ve zâhirî delillere dayanmasının gerekliliği** sebebiyle bazı durumlarda kişi aslında haklı olmasına rağmen hakkını ispat edemediği için davayı kaybedebilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in bu konudaki: “*Ben ancak bir beşerim. Bana davalarla geliyorsunuz. Muhtemeldir ki, bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben ondan dinlediğime dayanarak onun lehinde hükmederim.*”

¹²⁶⁶ Ahmed, *Müsned*, I, 143, 150; Ebû Dâvûd, “Akziye”, 6; Tirmizî, “Ahkâm”, 5.

¹²⁶⁷ Mahmesânî, *Felsefetü’l-teşrî’*, s. 291-293; Bekir, *es-Sultatü’l-kazâiyye*, s. 279-281.

¹²⁶⁸ Yiğit, Yaşar, *İslam Ceza Hukukunda Cezaların Yürürlüğü*, s. 26-27.

¹²⁶⁹ En’âm (6), 151; İsrâ (17), 33; Furkân (25), 68.

¹²⁷⁰ Mesela bk. Mâide (5), 33, 38; Nûr (24), 2-9.

¹²⁷¹ Buhârî, “Hudûd”, 9.

Bu şekilde ben herkime kardeşine ait bulunan bir hakkı alıp verirsem sakın onu almasın; zira ona ateşten bir parça vermiş olurum,¹²⁷² sözünü bu çerçevede değerlendirmek yerinde olur. İslam inanç ve ahlak sistemine göre dava lehine sonuçlanan kişi lehine haksızlık edildiğini bildiği sürece dinî ve ahlâkî açıdan meşrû bir hak elde etmiş olmamakta ve mahkeme kararı bâtinî anlamda (Allah katında) geçerli bir karar sayılmamaktadır. Ayrıca bu sözyle Hz. Peygamber, hâkimin hükmünün helâli haram, haramı helâl yapmayacağını,¹²⁷³ kamu düzeni ve adaletin sağlanabilmesi için hâkimin objektif delillere bağlı kalmasının gerekliliğini dolayısıyla yargılama konularında zâhire göre hüküm vermenin vazgeçilmez kural olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Tarihî süreçte diyânî-kazâî ayrımı da yargılamanın toplumda sağlıklı işleyebilmesine ve iç denetimin sağlanmasına önemli katkılarda bulunduğu söylenebilir.¹²⁷⁴

Her bir davanın karara bağlanmasında, biri kanıtlar ve ipuçlarıyla belirlenen dava konusu olayın mahiyetinin tespiti; diğeri bu olaya kanunun uyarlanması yani olayın soruşturulmasıyla ortaya çıkan deliller ışığında bu davada kanuni hükmün ne olduğuna karar verilmesi olmak üzere iki ayrı aşamanın bulunduğu belirten Mevdûdî (v. 1979), bu hadiste anlatılmak istenenin Hz. Peygamber'in, kanunu, davanın hakikatine uygulamada yanlışlık yapabileceği değil, gerçeğe aykırı bir şekilde sahte belge sunarak davayı lehine ispatlayan kişiye kanunun gereğini uygulayacağı ve Allah katında o kişiyi sorumlu sayılacağını beyan olduğunu savunur. Dolayısıyla sahte belgeye göre verilen hatalı karar hâkimin yanılmasından değil, gerçeğe aykırı bilgi ve belge sunarak kendi lehine karar çıkmasını sağlayan kişinin hatası olduğunu söyleyen Mevdûdî, Hz. Peygamber'in kanunun yorumu ve gerçekler üzerine onun uyarlanışında yanlışlık yapmayacağını

¹²⁷² Buhârî, "Mezâlim", 17; Müslim, "Akziye", 5.

¹²⁷³ Buhârî, "Ahkâm", 29. Haklı (hukûkî) gerekçelere dayanmaksızın cana kıyılmayacağını ifade eden bazı rivayetler için bk. Buhârî, "Diyât", 5; Müslim, "Kasâme", 25; Tirmizî, "Diyât", 10-11; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 5.

¹²⁷⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 928-930; Atar, "Kazâ", *DİA*, XXV, 115.

ve bu açıdan onun kararlarının sened ve hüccet sayılmasının asıl olduğunu savunmaktadır.¹²⁷⁵

Yine yemin konusunda Hz. Peygamber'in iddiasını ispat için iki şahit bulamayan **davacının bir şahidi ve yeminine dayalı olarak hüküm** verdiği uygulamasını¹²⁷⁶ muhakeme usûlünde davaların en kısa zamanda mutlaka sonuçlandırılması ilkesinden hareketle hayata geçirilmiş bir uygulama olarak görmek mümkündür. Ancak Hanefiler Hz. Peygamber'in bu uygulaması ile ilgili rivayetleri metin tenkidine tâbî tutarak bunun yargılama ve ispat hukukunun naslarla belirlenmiş genel ilkelerine, özellikle de kamu düzeninin bir parçası olarak gördükleri ispat yükümlülüğünün temel prensibi olan beyyinenin davacıya, yeminin ise davalıya ait olduğu kuralına aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmektedirler. Hanefilerin delil getirmenin davalıya, yeminin ise davacıya naklini kabul etmeyen bu görüşlerinin aksine İslam hukukçularının çoğunluğu yemini de bir tür delil saydıklarından belli durumlarda ispat ve delil yükümlülüklerinin yer değiştirmesine imkan tanımışlar ve Hz. Peygamber'in bu uygulamasını şahsına münhasır (hasâis) bir davranış olarak görmeyerek muhakeme usûlünde bir kural olarak kabul etmişlerdir.¹²⁷⁷

Hz. Peygamber'in bazı durumlarda karşılıklı yeminleşme ile davayı karara bağladığı rivayetleri de mevcuttur.¹²⁷⁸ Daha çok malî davalarda söz konusu olan bu tür uygulamaların, taraflar arasında konum ve delil yönünden eşitliğin bulunması sebebiyle karşılıklı yeminleşmenin istenmesi ve iki tarafın da yemin etmesi halinde dava konusu malın aralarında kur'a usûlü ile paylaşılması durumlarını ifade ettiği söylenebilir.¹²⁷⁹

Kur'ân'da gerek sözlük anlamıyla, gerekse kendisini îmâ eden bazı

¹²⁷⁵ Mevdûdî, *Sünnet*, s. 149-150. Ayrıca İslam adliyesinin gelişimi hakkında bk. a.mlf., *İslamda Hükümet*, s. 237-247; 592-604.

¹²⁷⁶ Müslim, "Akziye", 3; Ebû Dâvûd, "Akziye", 21.

¹²⁷⁷ İlgili tartışma için bk. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkı'in*, I-II, 85-89, 538; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 340-345; Bardakoğlu, "İsbat", *DİA*, XXII, 494.

¹²⁷⁸ İbn Mâce, "Ahkâm", 11; Ebû Dâvûd, "Akziye", 22; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, VI, 362-364.

¹²⁷⁹ Bardakoğlu, "İsbat", *DİA*, XXII, 493.

terimlerle geçen¹²⁸⁰ **ikrarı**, Hz. Peygamber muhakeme usûlünde davalarda ispat vasıtası olarak kabul etmiş ve uygulamıştır.¹²⁸¹ İlgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla ikrarlar genelde ispatı çok zor ağır cezalarda gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber döneminde bunun en bariz örneğini zina suçlarının ikrara dayalı olarak sabit olmaları teşkil etmektedir. Rivayete göre, Mâ'iz b. Mâlik el-Eslemî, Rasûlullah'a gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben nefsimi zulmettim; zina ettim. Beni (bu günahıtan) temizlemeni istiyorum!" demesi üzerine Hz. Peygamber onu geri çevirmiş, ancak ertesi gün tekrar gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben gerçekten zina ettim!" deyince Hz. Peygamber ikinci defa geri çevirmiştir. Daha sonra Hz. Peygamber onun kavmine haber göndererek: "*Bunun aklında yadırgadığımız bir kusur biliyor musunuz?*" diye sormuş, onlar da "Biz onu ancak akli başında, kendi görüşümüze göre salihlerimizden biliriz!" cevabını vermişlerdir. Mâ'iz üçüncü defa gelmiş, yine Hz. Peygamber kavmine haber göndererek onu soruşturmuş, onlar da: "Ne kendinde bir kusur vardır, ne aklında!" diye haber göndermişlerdir. Dördüncü defa gelince Hz. Peygamber onun için bir çukur kaz(dır)mış, ve emri üzerine recmedilmiştir.¹²⁸² Başka bir zaman Gâmid'li kadın gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben zina ettim, beni temizle!" demiş, Hz. Peygamber onu da geri çevirmiş; kadın ertesi gün tekrar gelerek: "Ey Allah'ın Rasûlü! Beni neden geri çeviriyorsun? Galiba beni, Mâ'iz'i çevirdiğin gibi geri çevireceksin! Vallahi ben hamileyim!" deyince Hz. Peygamber: "*Olmazsa haydi doğuruncaya kadar git (buradan!)*" buyurmuşlar. Kadın doğurduğu zaman çocuğu bir bez parçası içinde getirerek: "İşte! Onu doğurdum" deyince Hz. Peygamber yine: "*Git de bu çocuğu süttten kesilinceye kadar emzir!*" buyurmuşlardır. Kadın memeden ayırdıktan sonra çocuğu, elinde bir parça ekmek olduğu halde getirerek: "İşte Ey Allah'ın Rasûlü! Onu memeden ayırdım. Yemek yemeye de başladı..." demesi üzerine Hz. Peygamber

¹²⁸⁰ Mesela bk. Bakara (2), 84; Âl-i İmrân (3), 81; Nisâ (4), 135; Hâc (22), 5; Tevbe (9), 102.

¹²⁸¹ Dârimî, "Vasâyâ", 28; Buhârî, "Ahkâm", 21; "Vasâyâ", 8; "Diyât", 4, 12; Müslim, "Hudûd", 23; "Kasâme", 17.

¹²⁸² Müslim, "Hudûd", 20.

çocuğu Müslümanlardan birine vermiş, sonra emir buyurarak kadın için göğsüne kadar bir çukur kazılmış. Cemaate de emir vermiş ve kadını recmetmişlerdir. Recmedilmesi esnasında meydana gelen bazı olaylar üzerine Hz. Peygamber, “*Nefsim yed-i kudretinde olan Allah’a yemin ederim! Bu kadın öyle bir tövbe etti ki, bu tövbe Medinelilerden yetmiş kişi arasında taksim edilse onlara yeterdi. Sen Allah için canını vermekten daha faziletli bir tövbe gördün mü?*” buyurmuşlar, sonra kadının cenaze namazını kıldırmış ve kadın defnedilmiştir.¹²⁸³

Hz. Peygamber’in uygulamalarında geçen bu ve benzeri rivayetlerden hareketle ispat vasıtalarından ikrar ile ilgili bazı tespit ve çıkarımlar yapılmıştır. Bunların en önemlilerinden biri, Hz. Peygamber’in, kendi aleyhinde ikrarda bulunan kişilere, suçu beraber işledikleri diğerlerini sormaması ve araştırılmasını istememesinden hareketle ikrar, sadece mukırrı bağlayan bir delil olarak görülmüş, nitekim bu, literatüre “ikrâr hüccet-i kâsıradır”¹²⁸⁴ şeklinde bir hukuk kaidesi olarak geçmiştir. Bu kaide ikrarın bir ispat vasıtası olarak noksanlığını göstermeyip sadece ikrarın şümulü ile ilgili bir sınırlamayı dile getirmektedir. Ayrıca ikrarın, en ağır cezalardan birinin söz konusu olduğu bir davada delil kabul edilmesinden, kendisiyle verilen hükmün kat’î olduğu sonucu çıkarılmıştır.¹²⁸⁵

Herkesin kanun önünde eşit olduğu ilkesinin yerleştirilmesi yönünde Hz. Peygamber’in kamu davalarında aracı konulmasını yasaklayan uygulamaları da genel hukuk prensipleri açısından son derece önemlidir. Nitekim rivayete göre, Mahzûme kabilesine mensup, hırsızlık yapan bir kadının durumu Kureyş’i üzmüş, “Onun hakkında Rasûlullah ile kim konuşur; buna ancak Rasûlullah’ın çok sevdiği Üsâme (b. Zeyd) cesaret edebilir?” demişlerdi. Bunun üzerine Üsâme Rasûlullah ile

¹²⁸³ Müslim, “Hudûd”, 23-24. Benzer bir ikrar olayı için bk. Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 8; Tirmizî, “Hudûd”, 22.

¹²⁸⁴ Berkî, *Mecelle*, s. 26, md. 78-79. Beyyinelerin üçüncü şahsı da bağlayıcı nitelik taşıyan bir delil olarak görülürken, ikrar sadece ikrarı yapanı bağlayan bir delil olarak görüldüğü Mecelle’de “Beyyine hüccet-i müteaddiye, ikrar hüccet-i kâsıradır” şeklinde veciz olarak ifade edilmiştir (md. 78).

¹²⁸⁵ İbn Ferhûn, *Tebşıra*, II, 56-59; Mahmesânî, *Felsefetü’t-teşrî’*, s. 300-303; Koca, “İkrar”, *DİA*, XXII, 38.

konusmuş ancak o: “Ey Üsame! Allah’ın hadlerinden bir hadde şefaati mi ediyorsun?” diyerek ona çıkıştıktan sonra kalkıp insanlara şöyle hitap etmiştir: “Şüphesiz sizden öncekiler, içlerinde zayıf birisi suç işlediğinde (hırsızlık) kendisine ceza (had) uyguladıkları halde, itibarlı birisi bunu yaptığında ise bırakıverdikleri için helak oldular. Allah’a yemin ederim ki, eğer Muhammed’in kızı Fâtıma (bile) suç işlemiş olsaydı onu da cezalandırırdım.”¹²⁸⁶

İslam öncesinde fertler ve kabileler arasında cezaların tatbiki hususunda farklı muameleler yapılırken, Hz. Peygamber bu söz ve uygulamasıyla nesil, soy, kavim, bölge ve maddi-manevî statü ayrımı yapılmaksızın herkesin kanun önünde eşit olduğu (genellik) ilkesi ilk dönemden itibaren İslam hukukunda yerleşik kural haline gelmiştir.¹²⁸⁷

Hz. Peygamber’in ibâdetler dâhil dinin ve hukukun tüm alanlarında genel bir prensip olarak vaz’ ettiği ve uyguladığı bir diğer kaide “**ameller niyetlere göredir**”¹²⁸⁸ prensibidir. Hz. Peygamber’in bu prensibe bağlı olarak muhakeme usûlünde de kasten, kazâ yoluyla ve cebir altında işlenen suçları ayrı ayrı mütalaa ettiği, mesela zorla tecavüze uğrayan kadına ceza uygulamadığı,¹²⁸⁹ birinin dişini kıran şahsa kastı olmadığı için diyet cezası ödetmediği¹²⁹⁰ görülmektedir. Nitekim bu minvalde değerlendirilmesi mümkün olan ve önemli bir hukûkî prensip içeren “*üç kişiden kalem (yani sorumluluk) kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyan kimseden, buluşa erinceye kadar çocuktan, aklî dengesine kavuşuncaya kadar akıl*

¹²⁸⁶ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 165; Buhârî, “Hudûd”, 12; Müslim, “Hudûd”, 8-9; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 4.

¹²⁸⁷ Bekir, *es-Sultatü’l-kazâiyye*, s. 301-310; Atar, *Adliye*, s. 58.

¹²⁸⁸ Buhârî, “Bedü’l-vahy”, 1; İbn Mâce, “Zühd”, 26; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 11.

¹²⁸⁹ İbn Mâce, “Hudûd”, 30; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 8; Tirmizî, “Hudûd”, 22. Hz. Peygamber döneminde bir kadının zorla ırzına geçilmişti. Rasûlullah, cezayı kadından kaldırdı zorla bu işi yapan kimseye tatbik etti (bk. Tirmizî).

¹²⁹⁰ Buhârî, “Diyât”, 18; Tirmizî, “Diyât”, 20; Nesâî, “Kasâme”, 17-19. Hz. Peygamber döneminde bir kişi diğer bir kişinin elini ısırması. Isırılan kişi elini çekince diğerinin iki dişi sökülüştü. Aralarında hüküm vermesi için Hz. Peygamber’e başvurdular. O’da şöyle buyurdu: “*Biriniz kardeşini kuvvetli erkek devenin ısırması gibi ısırır mı? Senin dökülen dişlerin için diyet yoktur*” (bk. Tirmizî).

hastasından”¹²⁹¹ hadisi de kastı olmayan kişilerin bir kısım cezâ müeyyidelere tâbî tutulmayacağını imâsını taşımaktadır.¹²⁹²

Buna paralel olarak Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu sorumluluk esasına dayalı bir temel hukuk prensibi ise **eşyayı cezalandırma uygulamasını kaldırmasıdır**. Nitekim rivayete göre Araplarda şöyle bir uygulama yapılmaktaydı: Bir kimse, başkasında ait bir kuyuya düşerek hayatını kaybederse bu kuyu ölenin mirasçılarına kan bedeli olarak verilmekteydi. Aynı şekilde bir hayvan veya maden ocağı bir kişinin ölümüne sebebiyet verdiği takdirde bunlar da kan bedeli olarak ölenin mirasçılarına kalmaktaydı. Hz. Peygamber’e bu uygulamadan bahsedilince şöyle buyurdular: *“konuşamayan hayvanlar, maden ocakları ve kuyular mesuliyetten (cezaya çarptırılmaktan) beridir.”*¹²⁹³ Hamidullah, İngiltere’de yakın tarihlere kadar birinin ölümüne sebebiyet veren araba, ağaç, duvar, gemi vb. eşyaların cezaya çarptırıldıklarını, hayvanların ise ölüm cezasına çarptırıldığını zikretmektedir.¹²⁹⁴

Hz. Peygamber, ceza davalarında (*hudûd*), **zanlının** suçu işleyip işlemediği hususunda şüphe bulunan veya sarahaten delil bulunmayan durumlarda onun **lehine af cihetine gidilmesini** tavsiye etmektedir. Nitekim bir hadis-i şerifte şöyle vârit olmuştur: *“Elinizden geldiği ve imkânlar elverdiği kadar Müslümanlar üzerinden (had) cezalarını kaldırmaya çalışınız. Şayet bir çıkış yolu bulursanız (bunu zanlının lehine kullanarak) önünü açiverin, cezadan kurtarın. Zira başkanın (imâmın) affetmekte yanılması cezalandırmada yanılmasından çok daha hayırlıdır.”*¹²⁹⁵ Bu örnek özellikle ceza hukuku alanındaki davalarda hâkimlerin takdir yetkilerini sanık lehine kullanmalarının ve de bu tür

¹²⁹¹ Dârimî, “Hudûd”, 1; İbn Mâce, “Talak”, 15; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17; Tirmizî, “Hudûd”, 1.

¹²⁹² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 924. Atar, *Adliye*, s. 59.

¹²⁹³ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 224; Buhârî, “Diyât”, 28; İbn Mâce, “Diyât”, 27; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 27.

¹²⁹⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 926; Atar, *Adliye*, s. 59.

¹²⁹⁵ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 164-165; İbn Mâce, “Hudûd”, 5; Tirmizî, “Hudûd”, 2.

davalarda ispata ilişkin şekil şartlarına sıkı sıkıya bağlı kalmalarının gerekliliğini ifade etmesi bakımından son derece önem arz etmektedir.¹²⁹⁶

Hız. Peygamber Medine döneminde kazâî tasarruflarının en önemlilerinden biri de kendisinin nihâî istinaf ve temyîz yetisini kullanmasıydı. Burada kastımız öncelikle Hız. Peygamber'in fethedilen bazı bölgelere gönderdiği veya bölge halkından görevlendirdiği kişilerin¹²⁹⁷ verdiği kararlara yönelik teftiş ve temyîzidir. Ayrıca Medine'de devletin başı olarak gayr-i müslim tebaanın uzlaşmaya varamadıkları hususlarda da temyîz yetkisi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Kur'ân, bu konuda Hız. Peygamber'in muhayyer olduğunu beyan etmiştir.¹²⁹⁸

Hız. Peygamber gerek huzurunda, gerek gıyabında ehil gördüğü kişilerin yargılamada bulunmalarına müsaade etmiş,¹²⁹⁹ gerek görevli kişiler tarafından şifahî veya mektupla sorulan konulara cevaplar vermiş, gerekse hakkında yargıda bulunulan kişilerin hükme itirazlarını dinleyerek temyîzî kararlarda bulunmuştur. Ayrıca Hız. Peygamber, tayin ettiği görevlilerinin verdiği yargılama kararlarını gözden geçirerek isabetli olanlarını överek,¹³⁰⁰ hatalı gördüğü kararlara müdahale etmiş, eğer cezaları infaz edilmişse de zarar ve ziyanların tazmin yoluyla telafisine çalışmıştır. Nitekim Hâlid b. Velîd'in Benî Cezîme'ye mensup bazı kişileri ölüm cezasına çarptırarak infaz etmesi üzerine, Hız. Peygamber uygulamayı tasvip etmeyerek bu kimselerin kan diyetlerini tazmin yoluna gitmiştir.¹³⁰¹ Hız. Peygamber'in kendi şahsına karşı dahî misilleme yapılmasına müsaade etmesi ile ilgili rivayetleri¹³⁰² yargılamada olağanüstü durumlar olarak değerlendirmek

¹²⁹⁶ Bardakoğlu, "İsbat", *DİA*, XXII, 494.

¹²⁹⁷ Mesela Mu'âz'ın Yemen'e gönderilmesi hadisesi için bk. Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 212-217.

¹²⁹⁸ Mâide (5), 42.

¹²⁹⁹ Hız. Peygamber'in görevlendirdiği hâkimler ve yetkileri için aşağıya bk.

¹³⁰⁰ Rasûlullah'ı, Hız. Ali'yi hâkimlik yapmak üzere Yemen'e gönderdikten sonra onun kararlarını temyizi ve isabeti konusundaki övgüsü için bk. Ahmed, *Müsned*, I, 152; İbn Mâce, "Ahkâm", 20.

¹³⁰¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 926-928; a.mlf., *el-Vesâik*, s. 319.

¹³⁰² Ahmed, *Müsned*, III, 33. "Ey insanlar! Belki aranızda benden hak iddiasında bulunan kişiler çıkabilir. Kimin sırtına vurduysam, işte sırtım, gelsin vursun! Kime hakaret etmiş ya da onurunu incitmişsem, işte şerefim, gelsin intikamını alsın. Kimin malını almışsam, işte malım, alsın ve benden bir itiraz gelecek diye asla çekinmesin! Zira itiraz etmek benim âdetim değildir. Gerçekten, benim yanında sizin en değerli olanınız, hakkını istemeyi bilen ya da ondan vazgeçendir. Böylece

yerinde olur.¹³⁰³ Hz. Âişe'nin, “*Rasûlullah, kendisine yapılan kötülüklerden dolayı asla intikam peşinde koşmadı; fakat Allah'ın bir yasağı ihlal edilince cezasını mutlaka verirdi*”¹³⁰⁴ şeklindeki gözleminin de, onun bu konudaki genel tavrını ortaya koyduğu görülür.

Hz. Peygamber İslam öncesi Arap toplumunda var olan bütün şeylere karşı bir tavır yerine, içinde toplumsal yararlar barındıran ve İslam teşrî'inin ilkeleriyle çatışmayan toplumda köklü yer tutmuş kural ve kurumların devamına hükmetme ilkesine bağlı olarak câhiliye döneminde var olan hukûkî müesseselerden, tercih edilemeyecek bir durumla karşı karşıya kalındığında kuraya başvurma yöntemi ile Kur'ân'da da hukûkî bir müessese olarak gösterilen hakeme müracaat (*tahkîm*) yöntemini devam ettirmiştir.¹³⁰⁵ Nitekim Kur'ân'da aile hukuku ile ilgili olarak eşlerin arasının açılması ve evlilik bağının tehlikeye düşmesi durumunda tarafların ailelerinden birer hakem tayin edilmek sûretiyle olayın çözümlenmesi yoluna gidilmesi tavsiyesi, tahkimin meşruiyetine temel teşkil etmiştir.¹³⁰⁶

Hz. Peygamber'in hem kendi şahsıyla ilgili olaylarda, hem de toplumda meydana gelen uyuşmazlıklar için **tahkim usûlünü uygulama** cihetine gitmesi, onun devlet başkanı ve resmî hâkim sıfatı yanında, hakem ve arabuluculuk gibi daha özel sıfatla bazı tasarruflarda bulunduğu delil olarak algılanabilir.¹³⁰⁷ Gerçekten Hz. Peygamber'in, özellikle Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilaflarda ilkten sulh yolunu tercih ve tavsiye ettiği, öncelikle bir hakem ve arabulucu sıfatıyla mümkün merteye tarafların anlaşmalarını sağlamayı hedeflediği söylenebilir. Nitekim rivayete göre Ensârdan bir adam hurmalıklarının suladıkları Harre deresi suyolları ve sulama sırası hakkında Zübeyr b. el-Avvâm'dan davacı olmuştu. Bu

Rabbimin huzuruna yüzüm ak olarak çıkabileceğim” (Ayrıca bk. Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 1097).

¹³⁰³ Hamidullah, *İslam'da Devlet İdâresi*, s. 163-167; a.mlf., *İslam Peygamberi*, II, 927-928.

¹³⁰⁴ Buhârî, “Edeb”, 80; Müslim, “Fezâil”, 77.

¹³⁰⁵ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 898, 922; Aliyyülkârî, *Şerhu's-Şifâ*, II, 362-365. Tahkim usûlü için bk. Zeydân, *Nizâmu'l-kazâ*, s. 247-252.

¹³⁰⁶ Nisâ (4), 35.

¹³⁰⁷ Kur'ân'da Hz. Peygamber'in yargılama sahasındaki yetki ve otoritesi için, önceleri tahkîm usûlü ile başlayıp, daha sonra hüküm verme şekline dönüşen, en sonunda da kazâ düzeyine çıkan tedricî bir süreç takip edildiği görüşü için bk. Hanefî, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş*, s. 246-247.

dereden geçen su önce Zübeyr'in hurmalığına uğrar, sonra Ensarlı komşusunun hurmalığına geçerdi. Bir seferinde Zübeyr suyu tutup hurmalığını sulayacağı sırada komşusu “Suyu bırak, bize gelsin” dedi, fakat Zübeyr kendi hurmalığını sulamadan bırakmak ve sulama sırasını komşusuna vermek istemedi. İki taraf Hz. Peygamber huzurunda muhakeme oldular ve Rasûlullah, Zübeyr’e: “*Ey Zübeyr! Tarlanı sula sonra suyu komşuna doğru salıver*” buyurdular. Ensarlı kişi öfkelenerek, “Halaoğlun olduğu için mi onu kayırdın? dedi. Bu saygısızca söz üzerine Hz. Peygamber’in rengi değişti ve şöyle buyurdu: “*Ey Zübeyr! Bahçeni sula ve duvardan aşmıncaya kadar suyu bırakma.*” Zübeyr, “Hayır hayır! Rabbine andolsun ki, onlar, aralarında anlaşmazlığa düştükleri her konuda seni hakem yapmadıkça ve sonra senin kararına kalplerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın tam bir teslimiyetle uymadıkça gerçekten iman etmiş olmazlar”¹³⁰⁸ ayetinin bu hâdise üzerine inmiş olabileceğini söylemiştir.¹³⁰⁹

Buhârî (v. 256/869), bu hadisi “İmâmın (siyâsî/kazâî otoritenin) sulhu işaret ettiği durumda taraflardan biri sulh olmaktan imtina ederse, normal şartlarda gereken kazâî hükmün uygulanacağı bölüm” şeklindeki başlık altında zikretmiştir.¹³¹⁰ Kadı İyâz (v. 544/1149) da bu olayla ilgili olarak, Hz. Peygamber’in herhangi bir Müslümanı şüpheye sevk edecek bir şey yapmaktan münezzehe olduğunu, bu hadisede öncelikle bir aracı ve sulh edici vasfıyla Zübeyr’den bir kısım hakkından feragat etmesini istediğini ancak davacı tarafın buna razı olmayarak hoş olmayan sözler söylemesi üzerine Zübeyr’e hakkını tam olarak verdiğini söylemektedir.¹³¹¹

Hz. Peygamber, **cezaların mutlaka uygulanmasının gerekliliği** üzerinde titizlikle durur, bu konuda hukuka karşı güveni sarsacak gevşekliklere asla müsaade etmezdi. Nitekim vücut yapısı noksan ve zayıf bir kimsenin hiç beklenmedik bir şekilde zina ederken yakalanması üzerine

¹³⁰⁸ Nisâ (4), 65.

¹³⁰⁹ Ahmed, Müsned, IV, 4; Buhârî, “Sulh”, 12; Müslim, “Fezâil”, 129; Tirmizî, “Ahkâm”, 26; Nesâî, “Âdâbü’l-kudât”, 19.

¹³¹⁰ Buhârî, “Sulh”, 12.

¹³¹¹ Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, II, 209-210; Aliyyülkârî, *Şerhu’s-Şifâ*, II, 361-362; Hafâcî, *Nesîmü’r-riyâz*, IV, 291-292.

Hz. Peygamber, ona yüz sopa had uygulanmasını emrettiği, ancak kendisine bu kişinin söz konusu cezaya dayanamayacağı ve ölme riskinin büyük olduğu iletince, yüz daldan oluşan bir demet çalı ile bir defa vurulmak sûretiyle cezanın hiç olmazsa şeklen uygulanmasını emrettiği rivayet edilmektedir.¹³¹² Ayrıca Hz. Peygamber'in, "*Yeryüzünde uygulanan bir had, yerdekiler için kendilerine kırk gün yağmur verilmesinden daha hayırlıdır*"¹³¹³ sözünü de hukukun tarafsız ve tavizsiz bir şekilde uygulanmasının topluma rahmet niteliği taşıdığı şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Kur'ân-ı Kerîm'de, **karar verme yetkisine sahip kişilerin ehliyetli olmalarının gerekliliği**¹³¹⁴ ve mutlaka adaletle hüküm vermelerinin öneminin açıkça belirtilmesi¹³¹⁵ yanında, Hz. Peygamber'in özellikle hâkimlerle ilgili olarak yargılamanın sorumluluğunu ve ehemmiyetini ifade eden söz ve uygulamaları bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, kadılık görevini üstlenmenin manevî sorumluluğunu hatırlatmak üzere "*insanlar arasında hüküm vermek üzere hâkimliğe tayin edilen şahıs bıçaksız boğazlanmıştır* (yani ateşten gömlek giymiştir),¹³¹⁶ "*kadılar üç kısımdır. Bir kısmı cennette, diğer iki kısmı ateştedir. Cennette olanlar hakkı bilip onunla hükmedenlerdir. Hakkı bildiği halde hükmünde zulmeden ile insanlar arasında bilgisizce hükmeden diğer iki kimse ise ateştedir*",¹³¹⁷ "*Her kim Müslümanlar arasında hâkimlik yapmak ister ve bu arzusuna erişir, sonra da (onun) adaleti zulmüne baskın gelirse cennetlik olur. (Hâkimlik makâmına gelip de) zulmü adaletine baskın gelen kimse de cehennemlik olur*"¹³¹⁸ vb. sözleriyle uyarılarda bulunmuştur. Ayrıca yeterli şartları haiz olmayanların görev taleplerini geri çevirmesi ve göreve karşı hırsı

¹³¹² Ahmed, *Müsned*, V, 222; İbn Mâce, "Hudûd", 18.

¹³¹³ İbn Mâce, "Hudûd", 3.

¹³¹⁴ Nisâ (4), 83; Nahl (16), 43; Enbiyâ (21), 7.

¹³¹⁵ Nisâ (4), 58, 135; Mâide (5), 8, 42; Hadîd (57), 25.

¹³¹⁶ İbn Mâce, "Ahkâm", 1; Ebû Dâvûd, "Akzıye", 1.

¹³¹⁷ İbn Mâce, "Ahkâm", 2-3; Ebû Dâvûd, "Akzıye", 2; Tirmizî, "Ahkâm", 1.

¹³¹⁸ Ebû Dâvûd, "Akzıye", 2.

bulananları uyarması¹³¹⁹ da Hz. Peygamber'in, kamu görevlerinin ehil kimselere verilmesi ilkesine atfettiği önemi ortaya koymaktadır.¹³²⁰

Bütün bunlarla birlikte Hz. Peygamber, kadılık görevi verdiği ehil kimseleri cesaretlendirici ve gördükleri hizmetin mükâfatını hatırlatıcı bazı ifadelerde de bulunmuştur. Nitekim “*Hâkim hüküm verir(ken) ictihad eder de (ictihadında) isabet ederse, kendisine iki ecir vardır. Eğer hâkim hüküm verir(ken) ictihad eder ve (ictihadında) yanılırsa kendisine (bu ictihadından dolayı) bir sevap vardır*”¹³²¹ sözleriyle hüküm verirken elinden gelen çabayı sarf eden hâkimlerin tıpkı müctehidler gibi yanılırsalar bile ecir alacaklarını bildirerek onları cesaretlendirdiği görülmektedir.

Ayrıca Hz. Peygamber, muhakemenin icrası esnasında hâkimlerin aşırı açlık susuzluk ve öfke gibi sağlıklı düşünmeyi engelleyen durumlarda hüküm vermekten kaçınmalarını öğütlemiş,¹³²² rüşvet vb. haksız kazanca götüren yollardan son derece sakındırmıştır.¹³²³

Bu konuda dikkat çekici bir husus da Hz. Peygamber'in zâhirî delillere dayanarak hüküm verdikten sonra, her ne kadar hüküm, ispat vasıtalarına bağlı olarak sonuçlanmış ise de özellikle haram-helâl konularında bazı durumlarda ihtiyatı esas aldığı ve şüpheli durumlardan uzak durmayı tavsiye ettiği görülmektedir. Nitekim Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre, Sa'd b. Ebî Vakkâs ile (Sevde validemizin kardeşi) Abd b. Zem'a, bir erkek çocuğun nesebi hakkında Hz. Peygamber'in huzurunda davalanmışlardı. Sa'd, çocuğun, kardeşi Utbe b. Ebî Vakkâs'ın olduğunu ve nesebinin kendisine ilhak edilmesini ona vasiyet ettiğini iddia ederek, çocuğun kardeşi Utbe'ye benzemesini delil olarak ileri sürdü. Abd b. Zem'a ise çocuğun, babasının cariyesinden dünyaya geldiğini iddia ederek, babasının döşeğinde (firâş) doğmasını delil olarak ileri sürdü. Rasûlullah,

¹³¹⁹ Buhârî, “Fiten”, 2; “Ahkâm”, 7; Müslim, “İmâre”, 3; Ebû Dâvûd, “Akzıye”, 3; “Harâc”, 2; Tirmizî, “Fiten”, 25.

¹³²⁰ Konuyla ilgili rivayet ve değerlendirmeleri için bk. İbn Ferhûn, *Tebşıra*, I, 10-16; İbn Ebi'd-Dem, *Kitâbu Edebi'l-kâdi*, s. 19-31.

¹³²¹ Buhârî, “İ'tisâm”, 21; Müslim, “Akzıye”, 15; Ebû Dâvûd, “Akzıye”, 2; Tirmizî, “Ahkâm”, 2.

¹³²² Müslim, “Akzıye”, 16; İbn Mâce, “Zühd”, 1.

¹³²³ Ahmed, *Müsned*, II, 287-288.

çocuğun Utbe'ye çok benzediğini görmesine rağmen hukûkî gerekçeleri ve ispat vasıtalarını dikkate alarak çocuğun Abd b. Zem'a'ya ait olduğuna hükmetti ve ardından şöyle buyurdu: “Çocuk döşek sahibinindir. Zina edene de mahrumiyet vardır.” Daha sonra Hz. Peygamber, Sevde'ye de bu çocuğun yanında örtülü halde bulunmasını emretmiştir.¹³²⁴ Bu rivayetten anlaşıldığına göre Hz. Peygamber'in, çocuğun Utbe'ye de çok benzemesi sebebiyle, onun Sevde validemizin yeğeni olduğuna hükmetmesine rağmen mahremiyet açısından yabancı olma hükmünün devamını istemesi, özellikle haram-helâl konularında ihtiyatla amele teşvik olarak anlaşılabilir. Nitekim Hz. Peygamber, Hz. Âişe validemizin yanına vardığında bir adamla konuştuğunu görünce durum pek hoşuna gitmemiş, onun kim olduğunu sormuş, Hz. Âişe validemiz, sütkardeşi olduğunu söyleyince, Hz. Peygamber “Sütkardeşlerinize iyi dikkat ediniz. Çünkü süt hükmü ancak açıklıktan dolayı sabit olur”¹³²⁵ buyurarak, her emmenin çocukları kardeş yapmayacağına, küçük yaşlarda sütle doyabildiği emmelerin ancak sütkardeşliği hükmünü doğurabileceğine dikkat çekerek,¹³²⁶ burada da ihtiyatın önemine vurgu yapmıştır.¹³²⁷

Yukarıda zikredildiği üzere, Hz. Peygamber'in yargısal nitelikli söz ve uygulamalarından hareketle, iddia ve davaların iki şahitle ispatı, delilin bulunmadığı durumlarda yeminin bir ispat vasıtası olarak kullanılması, delil getirilen iddia sahibine, yeminin ise inkâr edene gerektiği gibi yargılama hukukunun temel ilkeleri yanında davaya bakacak hâkimlerle ilgili olarak davada iki tarafı dinleme, açık ve eşit şartlarda yargılama, objektif verileri dikkate alma, mahkemede prensip olarak tarafların ileri sürdükleri delil ve izahları esas alma, yargılama sorumluluğunun farkında olarak bu konuda Allah'tan sakınma, aşırı açıklık, susuzluk ve öfke gibi sağlıklı düşünmeyi

¹³²⁴ Dârimî, “Nikâh”, 41; Ebû Davud, “Talâk”, 34; Nesâî, “Talâk”, 48.

¹³²⁵ Buhârî, “Nikâh”, 22; Müslim, “Radâ”, 32; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 8.

¹³²⁶ İbn Melek, *Mebâriku'l-ezhâr*, I, 437.

¹³²⁷ İslam hukuku açısından süt akrabalığı, doğuran sebepler ve sonuçları için bk. Çeker, Orhan, “Süt Akrabalığı”, *İlim ve Sanat*, s. 65-72.

engelleyen durumlarda hüküm vermekten kaçınma, yargı işine rüşvet karıştırmama gibi bir takım ilke ve prensiplere ulaşılması mümkündür.¹³²⁸

C- HZ. PEYGAMBER'İN YARGI İLE İLGİLİ GÖREVLENDİRMELERİ

Yürütme erkinin işletilmesinde olduğu gibi yargı erkinde de uygulama, Hz. Peygamber'in bizzat yetki kullanmasıyla gerçekleştiği gibi, bu konularda başkalarını yetkilendirmesiyle de gerçekleşmekteydi.¹³²⁹ Nitekim Medine'de adlî ve kazâî işlerin çoğalması sebebiyle Hz. Peygamber, kendisinin hâkim sıfatıyla taşımakta olduğu yetkilerden bir kısmını sahabîlerine devretmek ve kendisi de çoğu zaman sadece temyîz yetkisini kullanmak durumunda kalmıştır. Bir başka ifadeyle, Hz. Peygamber'in bütün ihtilafları fiilen hükme bağlaması imkânsız olduğundan devlet başkanlığı görevinde olduğu gibi, yargı görev ve yetkisini de sahabîleriyle paylaşması; hatta onlardan bir kısmına bu konuda eğitim vermeye yönelik uygulamalarda bulunması konuyla ilgili önemli hususlardandır. Nitekim Hz. Peygamber'in, nüfusun artması neticesinde, görülecek davaların sayısının artmasından dolayı Medine'de Hz. Ömer, Amr b. Âs, Ukbe b. Âmir, Huzeyfe b. Yemân gibi, yargılama konusunda kendilerini ehil gördüğü bazı sahâbilere yargı yetkisi verdiği bilinmektedir. Meselâ bir kavmin, sınırlarında bulunan bir kulübenin mülkiyeti hakkındaki ihtilâflarının halli için başvurmaları neticesi Hz. Peygamber'in, davaya bakmak üzere Huzeyfe b. Yemân'ı görevlendirdiği; Huzeyfe'nin bizzat evin yanına giderek keşif ve incelemelerde bulunup şahitleri ve bilirkişileri dinledikten sonra verdiği kararı Hz. Peygamber'e bildirdiği, Hz. Peygamber'in de Huzeyfe'nin verdiği kararı onayladığı rivayet edilmektedir.¹³³⁰

¹³²⁸ Yavuz, "Dâva", *DİA*, IX, 12.

¹³²⁹ Dönmez, "Muhammed", *DİA*, XXX, 443.

¹³³⁰ İbn Mâce, "Ahkâm", 18.

Ayrıca Hz. Peygamber'in, İslam toplumunun genişlemesine paralel olarak yeni fethedilen şehir ve bölgelerde idârî işleri yürütmek üzere görevlendirdiği valilere çoğu kez yargı yetkisini de vermekle birlikte, bazı bölgelere sırf kadı ünvanıyla görevliler de tayin ettiği bilgileri mevcuttur. Meselâ Hz. Ali'yi Yemen'e, Muâz b. Cebel'i Cened'e, Osman b. Ebû'l-Âs'ı Tâife, Muhâcir b. Ebû Umeyye'yi San'a'ya, Ziyâd b. Lebîd'i Hadramut'a, Alâ b. Hadramî'yi Bahreyn'e, Attâb b. Esîd'i Mekke'ye, Ma'kıl b. Yesâr'ı Yemen'de kendi kavmine ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı da Necran Hıristiyanlarına görevli olarak tayin etmesi bunlardan bazılarıdır. Sayılan bu kişiler arasında hem vali hem kadı görevini üstlenenler olduğu gibi, sırf kadılık görevine tayin edilenler de mevcuttur.¹³³¹

Hz. Peygamber'in huzurunda davaya bakılmasına izin verdiği konusunda da bazı rivayetler mevcuttur. Mesela rivayete göre, iki hasım Hz. Peygamber'e davalarına bakılması üzere başvurmuşlar, o da orada hazır bulunan Amr b. Âs'tan aralarında hüküm vermesini istemiş, ancak Amr, Hz. Peygamber'in buna daha ehil olduğunu, o varken böyle bir şey yapamayacağını ileri sürünce, Hz. Peygamber, öyle olsa bile bunu yapmasını söyleyince, Amr, bu konuda hak ve sorumluluğunun ne olduğunu sormuş, bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Aralarında hükmedip isabet edersen on ecir (hasene); ictihad edip hata edersen bir ecir (hasene) var*” buyurmuşlardır.¹³³² Bu ve benzeri uygulamalarda Hz. Peygamber'in amacının, ashâbına muhakeme usûllerini öğretme yanında onları bu konuda cesaretlendirerek kendisinden sonraki zamanlarda bu görevi yerine getirmelerinin önünü açmak olduğu söylenebilir.

¹³³¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 920-922; Özel, *Hz. Peygamber'in Önderliği*, s. 61-62; Atar, *Adliye*, s. 53-57; a.mlf., “Kadı”, *DİA*, XXIV, 66; Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, II, 16-21; Sariçam, *Evensel Mesaj*, s. 297-302; Berkî, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*, s. 36-37; a.mlf., “İslamda Kaza Tarihi”, *AÜİFD*, XVII, 156-157.

¹³³² Ahmed, *Müsned*, IV, 205.

D- KAZÂ-İFTÂ İLİŞKİSİ VE HZ. PEYGAMBER'İN KAZÂ TASARRUFU

Daha önce fetvâ tasarrufu bölümünde geçtiği üzere, kazâ ile iftâ arasında bazı benzerlikler yanında birçok farklılığın da bulunduğu söylenebilir.¹³³³ Yukarıda fetva-kazâ ilişkisi konusunda fetvâ merkezli bir mukayese yapılmış olmakla birlikte, burada konuyu gayet sistemli şekilde izah ettiğini düşündüğümüz son devir Osmanlı âlimlerinden İsmail Hakkı İzmirli'nin (v. 1946) görüşlerine yer vermeyi uygun bulduk. Kazâ ile iftâ arasındaki farklar üzerinde duran İzmirli, öncelikle herkes tarafından bilinebilen umumî bir fark olan, iftâ vazifesini icra edecek iradenin, zamanın devlet başkanı tarafından tayin edilme zorunluluğunun olmadığına; kazâ vazifesinin ise zamanın devlet başkanı tarafından tayin edilmesi gereğine dikkat çekmekte, bu farkı kısaca “müftî mansûb değildir; kâdî mansûbdur” ifadesiyle özetlemektedir. Bu umumi farkın yanında kazâ ile iftâ arasında ilmî açıdan beş farkın bulunduğunu söyleyen İzmirli, bunları şu şekilde sıralamaktadır:¹³³⁴ “**1) Fetvâ mülzim değildir; kazâ mülzimidir:** Gerek fetva veren müftî, gerekse yargılamada bulunan kâdî, hükm-ü ilâhî ve hükm-ü peygamberîyi haber vermekle birlikte, lehinde veya aleyhinde kazâî hüküm verilen kişi bunu kabule mecbur iken, müsteftî, müftînin hükmünü kabule mecbur değildir. Dolayısıyla *kâdînin* sorumluluğu müftînin sorumluluğundan daha fazladır. **2) Fetvâ mahzâ ihbâr iken kazâ, ihbâr ile birlikte inşâ (infâz ve imdâ)dır:** Müftî mahzâ muhbir iken, hâkim muhbir-i münfizdir. Müftî Cenâb-ı Allah'a karşı bir *kâdînin* mütercimi mesabesinde iken, kadî Cenâb-ı Hakk'a karşı bir *kâdînin* nâibi mesabesinde. Dolayısıyla kâdî, müftîde olduğu gibi bir nakil değil, hasımlar arasında hükmü kavâid üzere inşâ eden nâibdir. Nitekim hükm-ü ilâhî ve peygamberî dört lisân üzere zahir olur: **a) Lisan-ı müftî:** Bununla, hükm-ü ilâhî ve peygamberînin manası ve o hükmün lafzından istinbât olunan şey zahir olur. **b) Lisân-ı kâdî:** Hükmün ihbâr ve tenfizi zahir olur.

¹³³³ Bekir, *es-Sultatü'l-kazâiyye*, s. 97-106.

¹³³⁴ İzmirli, İsmail Hakkı, *Kitâbü'l-İftâ ve'l-kazâ*, s. 5-8.

c) Lisân-ı râvî: bununla hükmün lafzı zahir olur. d) Lisân-ı şâhid: hükmün sebebini ihbar zahir olur. Bu dört lisân ve bunları icrâ eden kişilerin en büyük afeti, kizb ve ketmdir. **3) Fetvâ da kazâ da şer‘dir ve şer‘i müevveldir**; fakat fetvâ hem müsteftâ bih hem de müsteftûnin gayrisine taalluk eden şer‘at-i âmmedir. Kazâ ise sadece mahkûmun lehe taalluk edip bunların maadasına tecavüz etmeyen şer‘at-i hâssadır. Yani müftû “şöyle işleyene, böyle bir şey lazım gelir” demek isterken; kazâ muayyen bir şahıs için muayyen bir hükümdür. **4) Fetvâ ahkâm-ı şer‘iyyenin kâffesine taalluk eder; kazâ ancak bir kısmına taalluk eder**: Fetvâ, gerek ibâdât, gerek muâmelât, gerek ukûbât olsun; gerek emr-i uhrevî, gerek emr-i dünyevî olsun ef‘âl-i mükelleffinin kâffesine taalluk eder. Kazâ ise ibâdâta ve emr-i uhrevîye taalluk etmez; yalnız muâmelât ve ukûbâta taalluk eder. Dolayısıyla ibâdât kâffeten taht-ı fetvâyâ dâhil olur; taht-ı kazâyâ dâhil olmaz. Bir *kadîn*in ibâdât konusundaki sözleri fetvâ hükmündedir. Burada “ictihad, ictihad ile nakzolunmaz” kaidesi yürümez. Taht-ı kazâyâ dâhil olmayıp taht-ı fetvâyâ dâhil olan ahkâm-ı şer‘iyyenin diğeri bir müftû veya kâdî tarafından nakzolunması caizdir. Ancak muâmelât ve ukûbât, hem taht-ı fetvâyâ hem taht-ı kazâyâ dâhil olur. Taht-ı fetvâ ve kazâyâ dâhil olan ahkâm-ı şer‘iyyeye hükmü kâdî lahik olunca artık diğeri bir kadî tarafından nakzolunamaz. “İctihad, ictihad ile nakzolunamaz” kaidesi işte bu gibi ahkâm-ı şer‘iyyede cârî olur. İbadât ve esbâb-ı ibâdâta müftû olsun kâdî olsun kavilleri, hükümleri fetvâdır; kazâ değildir. Ahkâm-ı şer‘iyye-i sâirede müftûnin kavli fetvâ, kâdînin hükmü kazâdır. **5) Fetvâ kazâdan daha geniştir (vâsi)**: Fetvâ bâb-ı rivâyetten, kazâ bâb-ı şehâdettedir. Binaen aleyh şer‘ât-i rivâyeti hâiz olup, şer‘ât-i şehâdeti haiz olmayanlar müftû olabilirler, fakat kâdî olamazlar...”

Ahkâm-ı şer‘iyyenin insanlara ya hadis hafızları tarafından rivâyet ya da fukahâ-yı islâm tarafından dirâyet tarikiyle tebliğ edildiğini belirten İzmirli, müftûnin, ahkâm-ı ilâhî ve şer‘iyyeyi ihbâr eden fakîh ve din âlimi; kâdînin ise bu ahkâm-ı celîleyi infâz ve ilzâm eyleyen fakîh ve din âlimi olduğunu belirtir. Müftülerin ve kâdîlerin imâmı ve reisinin Hz. Peygamber

olduğunu, onda her iki vazifenin de toplandığını söyleyen İzmirli, Hz. Peygamber'in fetvâ sorana fetvâ verdiğini, herhangi bir husus hakkında müracaat eden hasımlar arasında davayı faslettiğini söyler.¹³³⁵ Hz. Peygamber'in fetvâ ve kazâ uygulamalarına örnekler verdikten sonra¹³³⁶ İzmirli, Hz. Peygamber'in fetvâlarının ahkâm-ı şer'iyenin her kısmına şamil olduğunu; dolayısıyla müftülerin, ahkâm-ı şer'iyenin kâffesi hakkında fetvâ verebileceklerini söyler. Hiçbir veçhile fetvanın tahdit olunamayacağını ve ehil olmayan müftû haricinde hiç kimsenin fetvadan men olunamayacağını söyler.¹³³⁷ Hz. Peygamber'in hem iftâ hem de kazâyı cem etmesi sebebiyle fetvâ ve kazânın bir şahısta cem'inin caizliğine delil olduğunu belirtir.¹³³⁸

E- DEVLETİN FONKSİYONLARI AÇISINDAN YARGI ERKİ VE BU ÇERÇEVEDE HZ. PEYGAMBER'İN KAZÂÎ TASARRUFLARI

Günümüz yönetim biçimlerinde ortak kabul görmüş bulunan, devlet idaresinde kuvvetler ayrılığı prensibi ve bunun Hz. Peygamber'in tasarruflarıyla ilgisi konusuna kısaca temas etmekte yarar olacaktır. Her ne kadar milattan önceki ilk dönem yunan filozoflarında devlette erklerin ayrılığı ile alâkalı bazı bilgiler mevcut ise de, bilindiği kadarıyla Batı'da hakların korunmasını güvence altına alabilmek amacıyla yasama ve yürütme erklerinin birbirinden ayrılması gerektiğini açıkça gündeme getirenin, mutlakiyet yönetimlerini ilk sarsan kişi olarak tarihe geçen ve Avrupa'daki aydınlanma çağıının kurucusu olarak kabul edilen 18. yüzyılın en önemli düşünürlerinden ünlü İngiliz filozofu John Locke Somerset¹³³⁹

¹³³⁵ İzmirli, *el-iftâ ve'l-kazâ*, s. 8-9.

¹³³⁶ İzmirli, *el-iftâ ve'l-kazâ*, s. 9-11.

¹³³⁷ İzmirli, *el-iftâ ve'l-kazâ*, s. 11-12.

¹³³⁸ İzmirli, *el-iftâ ve'l-kazâ*, s. 13.

¹³³⁹ http://en.wikipedia.org/wiki/John_Locke; 15.03.2008; John Locke'un *Two Treatises of Government* adlı eseri Türkçeye de çevrilmiştir [bk. *Hükümet Üzerine İki Deneme*, trc. Fahri Bakırcı, 2004].

(ö. 1704) olduğu;¹³⁴⁰ Batıda yasama, yürütme ve yargı erklerinin birbirinden ayrılması fikrini daha geliştirerek kuvvetler ayrılığı teorisine en açık ve kesin ifadesini verenin ise, siyaset sosyolojisi uzmanı ve toplum, hukuk ve yönetim tarzı konularında gerçekleştirdiği karşılaştırmalı araştırmalarıyla ünlü olan Fransız filozofu ve politik düşünürü Baron de La Brède et de Montesquieu (ö. 1755) olduğu genel kabul görmektedir.¹³⁴¹ Siyaset konusuna, bir tarih filozofu olarak yaklaşan Montesquieu, farklı politik toplumlardaki farklı pozitif hukuk sistemlerinin çok çeşitli faktörlere, örneğin, halkın karakterine, ekonomik koşullarla iklimle vs. göre olduğunu söylemektedir.¹³⁴² O, bütün bu temel koşullara, “yasaların ruhu” adını vermektedir.¹³⁴³

Kanaatimizce İslam, siyâsî nizamda olduğu gibi, kazâi nizamla ilgili de herhangi bir değişmez sistem getirmemiş, bu konuda da temel ilke ve prensipleri vazederek, adaletin temininin sağlanmasını amaçlamıştır. Dolayısıyla İslam açısından önemli olan, yönetimde kuvvetler ayrılığının olup olmamasından veya devletin sadece üç erke ayrılıp ayrılmamasından ziyade bütün bu fonksiyonların adaletle icra edilip zulme sebebiyet verilmemesidir.¹³⁴⁴ Genel esas bu olmakla birlikte, Kur’ân’dan bazı atıflar bulmak mümkündür.

Nitekim klasik dönem İslam hukukçularının, günümüz dünyasındaki anlamıyla devletin işlev ve fonksiyonlarını yasama, yürütme ve yargı şeklinde bir ayrıma tâbî tutmayarak bunların hepsini devlet başkanının yetki ve sorumluluk alanına giren görevler olarak algıladıkları; dolayısıyla gerekli durumlarda kamu görevlerinin ifası için yetkililer tayin etme;

¹³⁴⁰ Hırş, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, s. 192-193; Öktem, Niyazi, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, s. 139-143; Köse, “İslam’da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri”, *İLAM*, s. 38.

¹³⁴¹ Konu hakkında bk. Köse, “İslam’da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri”, *İLAM*, s. 38-39; <http://en.wikipedia.org/wiki/Montesquieu>; 14.04.2008.

¹³⁴² Montesquieu, *Kanunların Ruhu Üzerine*, I, 41-45, 54-56, 321-339.

¹³⁴³ Hırş, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, s. 193-194, 231, 241; Öktem, *Hukuku Felsefesi*, s. 299, 302.

¹³⁴⁴ Nitekim Karaman, İslamda devletin fonksiyonlarının, icrâ, teşrî’, kazâ, maliye ve denetim olmak üzere beş kuvvete dayalı bulunduğunu söylemektedir (*Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 145-149).

özellikle yargı alanında da mahkemeler kurma ve kadılar görevlendirmek sûretiyle toplum ve kamu düzenini sağlama görevinin devlet başkanına ait olduğunu kabul ettikleri görülmektedir.¹³⁴⁵ Kanaatimizce İslam tarihinde bazı örneklerin yargı bağımsızlığına işaret etmesi; hâkimlerin kanun karşısında tüm fertlerin eşit olduğu ilkesinden hareketle siyâsî otoritenin başı hakkında aleyhte dahî olsa hüküm verebilmekte olması bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Hâkimlerin tayin ve azli siyâsî otoriteye bağlı olsa bile, yargı faaliyeti işleyiş ve adaleti gerçekleştirme yönüyle bazı durumlarda siyâsî iradeden bağımsız hareket edebilmiştir.¹³⁴⁶ Nitekim âlimlerin çoğunluğunun, halifenin görevden ayrılmasıyla kadıların görevinin son bulmadığı gerçeğinden hareketle kadıların halife adına değil kamu adına görev yaptıklarını söylemeleri de yargı organının kısmen bağımsız işlediğinin işareti olarak algılanabilir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Mu'âz'ı Yemen'e gönderirken, sadece Kur'ân ve sünnete karşı sorumlu olduğunu ifade etmesinden hareketle, o dönemde dahî, kadıların temyiz hariç siyâsî idarenin etki alanı altında bulunmalarının gerekmediği sonucuna varılabilir.¹³⁴⁷ Her ne kadar İslamda üçlü bir kuvvetler ayrılığı sisteminden bahsedilememekte ise de yargı erkinin işleyiş açısından kısmen bağımsız bir konumda olduğunu söylemek mümkündür.¹³⁴⁸ Nitekim klasik teoride bütün erkler halifenin yetki ve sorumluluk alanına dâhil edilmekle birlikte, gerek fiiliyatta, gerekse bu alanda kaleme alınan eserlerde çizilen teorik çerçevede yargının ayrı bir fonksiyon olarak algılandığı ve geleneğin de bu tarzda oluştuğu söylenebilir.¹³⁴⁹

¹³⁴⁵ Bekir, *es-Sultatü'l-kazâiyye*, s. 125-127; Zuhaylî, M. Mustafa, *et-Tanzîmu'l-kazâi*, s. 22-25; Atar, "Kazâ", *DİA*, XXV, 115.

¹³⁴⁶ Karaman, İslam kazâ tarihinde kazâ salahiyetinin daima müstakil kaldığını, hiçbir şahıs ve müessesenin uydusu durumuna gelmediğini savunmaktadır. Ancak bu yaklaşım teorik açıdan, olması gerekeni ifadeye yönelik bir yorum olarak görülebilir.

¹³⁴⁷ Atar, "Kazâ", *DİA*, XXV, 115; Benzer örnek ve değerlendirmeler için bk. Kâsımî, *Nizâmu'l-hukm*, I, 402-407; Berkî, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*, s. 38. Velâyet ile kazâ yetkisinin ilk defa, kendi devrinde Hz. Ömer tarafından bazı vilayetlerde kısmen birbirinden ayrıldığı belirtilmektedir (Kuraşî, *Evveliyâtü'l-Fâruk fi'l-idâre ve'l-kazâ*, I, 97-100; II, 575-587). Abbâsî dönemi halife ve devlet ricali ile kadılar arası ilişki için bk. Kesâsebe, *es-Sultatü'l-kazâiyye fi'l-'asri'l-Abbâsiyyi'l-evvel*, s. 145-191.

¹³⁴⁸ Zeydân, *Nizâmu'l-kazâ*, s. 59-63; Bekir, *es-Sultatü'l-kazâiyye*, s.652-659.

¹³⁴⁹ Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal II (İslam ve Toplum)*, s. 296. Kuvvetler ayrılığı ve İslam hukuku açısından değerlendirilmesi için bk. Apaydın, "Klasik Fıkıh Teorisinde Hukukî ve Siyasal

Klasik literatürde devlet başkanları ve valilerin kazâ işleri icrâ edip edemeyeceği ile özellikle hâkimlerin tenfîz (verilen cezayı icra) yetkisi olup olmadığı meselesi teorik olarak tartışmalara konu olmuştur. Mesela Karâfî (v. 684/1285), hâkimlerin toplumun genel maslahatını gözetme (siyâset-i âmme) ile ilgilerinin bulunmadığını ve kesinlikle tenfîz kudretlerinin olmadığını ileri sürmekte, bu konuda yetkinin zamanın siyâsî otoritesine (*imâm*) ait olduğunu; onun izni olmaksızın hiçbir sûretle hükümlerin uygulamaya konulamayacağını; ancak siyâsî otoritenin dilediği takdirde tenfîz görev ve yetkisini hâkimlere tevdi edebileceğini söylemektedir.¹³⁵⁰

Karâfî'nin bu yaklaşımını keskin bulan İbn Ferhûn (v. 799/1397), bu konunun iddia edildiği gibi kesin çizgilerle ayrılmış olmadığını, uygulamanın toplumsal ve yöresel telakkilere (örf) göre gelişebileceğini söylemekte¹³⁵¹ ve bu konuda İbnü'l-Kayyim'in (v. 751/1350) şu sözlerine atıfta bulunmaktadır: “Muhakkak ki, genel ve özel hükümler türleri (yönetim erkleri/*vilâyât*) ve bu görevleri üstlenenlerin bu türlerden anladıkları, ilgili kavramların, şartların ve örfî uygulamaların algılanışına göre şekillenmektedir. Bu konuda dinî/şer'î bir ölçü bulunmamaktadır. Nitekim kazâ fonksiyonunun (erkinin) bazı mekân ve zamanlarda askerî birimlere (*vilâyetü'l-harb*) bağlı olduğu; bazı yörelerde ve tarihlerde ise sadece şer'î ahkâmla sınırlı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla yargı fonksiyonu her bölgede âdetlerin gidişatı ve örfün gereklerine göre şekil almaktadır.”¹³⁵² Nitekim Hz. Ömer'in idam gibi ağır cezaların kendi izni olmaksızın tenfîzini yasakladığı rivayet edilmektedir.¹³⁵³ İbn Ferhûn kazâ

Meşriyet ve Kuvvetler İlişkisi”, *YTD*, sy. 25 (1999); Demir, Halis, *Devlet Gücünün Sınırlanması*, s. 42-45. Ayrıca yargı-yasama ilişkisi konusunda bk. Türcan, Talip, “İslâm Hukukunda Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi”, *İHAD*, s. 143-153.

¹³⁵⁰ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 108; İbn Ferhûn, *Tebşıra*, I, 15.

¹³⁵¹ İbn Ferhûn, *Tebşıra*, I, 15-16.

¹³⁵² İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hükmiyye*, s. 241.

¹³⁵³ İbn Ferhûn, *Tebşıra*, I, 15. Yargı erkinin ilk dönemlerde geçirdiği evreler ve icra fonksiyonunu yerine getiren kurumların gelişim ve değişim süreci hakkında bilgi için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 275-280.

fonksiyonunun tarihî süreçte, imâmet, vizâret ve imâret gibi otoritelere bağlı olarak işlevini yürüttüğünü belirtmektedir.¹³⁵⁴

İbn Haldûn (v. 808/1406) da yargı fonksiyonunun gelişimi konusuna değinirken, bu işin, esasen halifenin kendi görevleri arasında olmakla birlikte, devlet yönetimi ile ilgili önemli işleri sebebiyle bu görevi başkalarına tevdi ettiklerini; ilk halifeler döneminde kadıların görevinin sadece insanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek olduğunu; ancak daha sonra halife ve hükümdarlar tarafından tedricî olarak kendilerine, vasiyet ve vakıf işleri, velisi bulunmayanların evlendirilmesi, bir takım bayındırlık hizmetleri, şahit, memur ve vekillerin durumlarının araştırılması gibi Müslümanların genel maslahatlarıyla ilgili başka görevler de havale edildiğini; dolayısıyla yönetim otoritesi ile yargının iç içe girdiği karma bir görev haline geldiğini; hatta tarihî süreçte bazı devletlerin özellikle siyâsî suçlarla ilgili olarak yargı haricinde bazı kolluk kuvvetlerine (şurta) doğrudan infaz yetkisi verdiklerini ifade etmektedir. İbn Haldûn yargı fonksiyonu ve kazâî hükümlerin infazı konusunda bazı devletlere ait farklı uygulamalardan da bahsetmektedir.¹³⁵⁵

Hız. Peygamber'in konuyla ilgili uygulamalarına gelince, o hem siyâsî, hem de kazâî otoritenin başı olduğu için, onun hakkında böyle bir ayırım söz konusu değildir. Ancak onun, bu fonksiyonların icrası maksadıyla gerçekleştirdiği görevlendirmelerinden hareketle, şöyle bir yorum yapmak mümkün olur: Yukarıda geçtiği üzere Medine dışına görevlendirdiği bazı kişilere hem vilayet hem kazâ yetkisini beraber verdiği; bazı yörelere ise valilik ve kadılık görevlerinin icrası için ayrı ayrı kişileri atadığı bilinmektedir. Dolayısıyla onun da bu konuda keskin bir ayırımı gitmediği anlaşılmaktadır.

¹³⁵⁴ İbn Ferhûn, *Tebstira*, I, 17-18.

¹³⁵⁵ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 277-278.

F- HZ. PEYGAMBER'İN KAZÂÎ TASARRUFLARININ HUKÛKÎ DEĞERİ İLE İLGİLİ TARTIŞMALAR

Hz. Peygamber'in tasarruflarını, hükmü ve doğurduğu sonuçları itibariyle kısımlara ayıran Karâfî (v. 684/1285), isminden de anlaşılacağı üzere *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm* adlı eserinde¹³⁵⁶ devlet başkanı (siyâsî otorite) ile hâkimin (kazâî otorite) tasarrufları arasındaki farkı ortaya koymayı amaçlamakta; Hz. Peygamber'in bu nitelikteki tasarrufları arasındaki farkı da tespit etmeye çalışmaktadır.¹³⁵⁷

Karâfî özellikle fetva ile kazâ arasındaki ayrımı ortaya koyarken inşâî ve ihbârî ayrımını gündeme getirmekte, Hz. Peygamber'in tasarruflarını bu tasnif çerçevesinde değerlendirmektedir. Şöyle ki, ona göre asıl itibariyle haber verme ve ulaştırma manası taşıyan risâlet ve fetvâ fonksiyonları *ihbârî* nitelikte iken, bir olayla ilgili yeni bir çözüm-hüküm sunan kazâ fonksiyonu ise *inşâî* nitelikli bir tasarruftur.¹³⁵⁸ Ancak Hz. Peygamber'in tasarrufu olması bakımından risâlet ve fetvâ her ne kadar

¹³⁵⁶ Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. Karâfî bu eserinde fetva-kazâ ayrımı ve de devlet başkanı tasarrufunun bunlarla ilişkisi konularını ele almakta, konuyla ilgili kırk sorarak bunları cevaplandırmaktadır. Eserinde bu arada Hz. Peygamber'in tasarruflarını da bu ayrım çerçevesinde değerlendirmektedir. Mısırda zamanının en büyük âlimlerinden biri olarak yaşayan Karâfî'nin, milâdî 1262 senelerinde kaleme aldığı tahmin edilen bu kitabı yazarken Müslüman dünyanın yeni başkentindeki gücün hassas dengesini tehdit ettiğini anladığı birkaç politik gelişme tarafından motive edildiği ki bu gelişmelerin başında hali hazırdaki liderin, Moğol'un Bağdat'ı yıkımı ve Memlûkların Baybars I ile sultanlığa geçişini takiben milâdî 1260 da Kahire'de Abbâsî halifeliğini tekrar kurması -bu olay muhtemelen Karâfî için büyük önemi taşımaktadır ve halifelikle ilgili düşüncelerini ona kazandırmıştır- ve bu önemli olayın Karâfî tarafından ihtiyatlı bir endişe ile izlenmesi tespitleri için; ayrıca Karâfî'nin hayatı boyunca Mısır'ın, Sünnî bir Halife tarafından doğrudan yönetilmeyip, gerçekte orada neredeyse 500 yıl boyunca hiçbir Sünnî Halifenin, ünvandan daha fazla bir otorite ile yönetimde bulunmadığı ve Mısır'ın politik dengesiyile bu yeni elementin nasıl bütünleştiği vb... durumların söz konusu olabileceği tespitleri için bk. Jackson, "From Prophetic Actions to Constitutional Theory", *İJMES*, s. 81-82. Ayrıca halifenin gücünün ve otoritesinin sınırı hakkındaki anlayışın ne olacağı; Mısır'daki yasal toplum -özellikle de politik olarak zayıf olan okullar ki bu dönemde Mısır Şafî mezhebinin en hakim olduğu ve Malikilerin de tabanını kaybederek Hanefiliğe geçtiği yer olarak bilinmekteydi- uzaktaki Bağdat'tan farklı bir sosyal ve politik çevrede yaşamış ve politik düşünceleri Mısırlılarınkinden devamlı olarak farklı olabilecek âlimler tarafından formüle edilen teorilerle hareket eden bir halifeye kendi kendine nasıl uyum sağlayacağı problemlerinin de Karâfî üzerinde etki bırakmış olabileceği tespitleri için bk. Jackson, s. 82. Karâfî, fûrû fıkıh meseleleri arasındaki farkları ele aldığı diğer bir eseri olan *el-Furûk*'ta da konuyla ilgili birçok izahta bulunmuştur (bk. *el-Furûk*, I, 221-223; II, 110-113; IV, 41-54).

¹³⁵⁷ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99-120.

¹³⁵⁸ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99-100.

ihbârî nitelik taşısa da –ki ihbârî bilgiler tasdik ve tekzibe ihtimallidir- Hz. Peygamber’in fetvasında kizbin söz konusu olması mümkün değildir.¹³⁵⁹

Hz. Peygamber’in kazâ tasarrufunun, sırf tebliğ ve ittiba özelliği taşıyan risâlet makâmıyla farklılıklar taşıdığını belirten Karâfî, bu tasarrufun esas niteliğinin, delil ve ispat vasıtalarına dayalı olarak Hz. Peygamber tarafından hakkında karar verilen kişileri bağlayıcı (*inşâî-ilzâmî*) yeni bir hükmün ortaya çıkması olduğunu belirtir. Bu tasarrufun hüccetlere ve ispat yeteneğine bağlı *münşi*’ bir makâm olup, Allah’ın verdiği yetkiye bağlı olarak yapılması bakımından ancak, Allah’ın emrine tâbî olma manası taşıdığını ifade eder.¹³⁶⁰

Karâfî, kazâ tasarrufunda imâmet tasarrufundakine benzer bir amme maslahatını gözetme şartı olmadığını, fetva tasarrufunda genel itibariyle şer‘î delillerin maksadının gerçekleştirilmesinin amaçlandığı gibi, kazâ tasarrufunda da doğrudan husumetlerle ilgili deliller ve sonuçlarının gözetildiğini belirtmektedir. Ona göre Hz. Peygamber’in devlet başkanı sıfatıyla verdiği kararlar onun vefatından sonra ancak zamanın devlet başkanının muvafakıyla değiştirilebileceği gibi, hâkim sıfatıyla verdiği kararlar da şartlar gerçekleştiği takdirde ancak başka bir hâkimin hükmüyle değişebilir.¹³⁶¹ Karâfî’nin, yargı kararlarının ebediyen geçerli olmadığı ve Hz. Peygamber’den sâdır olsa dahî bir olayla ilgili kazâî hükmün hâs ve münferit olduğunu ifade eden sözlerinden hareketle Hz. Peygamber’in hayatta iken verdiği bir yargı kararı konusunda onun vefatından sonra hükmün kendisine istinaden verildiği delillerin bâtil olduğu ortaya çıktığı takdirde, kazâ velayetini haiz bir hâkimin bu davayı yeniden değerlendirip farklı bir hüküm verebileceği sonucunu çıkarmak mümkündür.¹³⁶² Ancak, Hz. Peygamber’in kazâî tasarruflarının niteliği ve bağlayıcı vasfını daha net bir şekilde anlamaya yardımcı olmakla birlikte, bu çıkarımın, daha ziyade

¹³⁵⁹ Arslan, Emine, *Karâfî’nin el-İhkâm Adlı Eseri Çerçevesinde Fetva-Kaza Mukayesesi*, s. 63.

¹³⁶⁰ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 100-103.

¹³⁶¹ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 108; Değerlendirme için bk. Arslan, *Karâfî*, s. 65.

¹³⁶² Arslan, *Karâfî*, s. 64.

teorik bir mana taşıdığı söylenebilir. Nitekim araştırma esnasında tarafımızdan buna benzer bir örneğe tesadüf edilememiştir.

Karâfî, Hz. Peygamber'in kazâ tasarrufuna dayalı olarak gerçekleştirdiği uygulamalar arasında *şuf'aya* dayalı temlîki meşrû kılma, nikâh ve akitleri feshetme, nafaka temin edememe gibi bazı durumlarla ilgili davalarda boşama hükmü verme vb. kararların yanı sıra İslam bilginlerinin kazâ hüküm olduğu konusunda ittifak ettiği karşılıklı borç işleminde borcu edanın bağlayıcılığı, alışverişte parayı verene malın tesliminin gerekliliği, nikâhların feshi vb. davaları örnek vermektedir.¹³⁶³

Kazâ ile fetvâ tasarrufu arasındaki farklara değinen Karâfî, Hz. Peygamber'in kendi döneminde *fetvâ* tasarrufunun neshi kabul ettiğini; yargılamanın ise neshi kabul etmeyip, nakzı (kararın bozulmasını) kabul ettiğini söylemektedir.¹³⁶⁴

Daha önce geçtiği üzere Kâdî 'ÿyâz da (v. 544/1149), Hz. Peygamber'in, kendisine başvurulmuş davaları karara bağlarken ispat vasıtalarına başvurarak zâhire göre hüküm verdiğini; aksi takdirde kadılığın sadece ona münhasır bir makâm haline geleceği ve ümmetin onu bu konuda örnek alamayacağı gerekçesiyle Hz. Peygamber'in davalara vahye dayalı bilgilere göre bakmış olamayacağını; dolayısıyla davaları hükme bağlama konusunda peygamber ile peygamber olmayanın beşer olma yönünden farkının bulunmadığını ifade etmiştir.¹³⁶⁵ Bu ifadelerden Kâdî 'ÿyâz'ın Hz. Peygamber'in kazâ uygulamalarını dinî görevlerinden değil, dünyevî

¹³⁶³ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 108-109. Hz. Peygamber'in hüküm verdiği konuların bir listesi için bk. Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, II, 14-16.

¹³⁶⁴ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 103-105.

¹³⁶⁵ Kâdî 'ÿyâz, *eş-Şifâ*, II, 199; Aliyyülkârî, *Şerhu's-Şifâ*, II, 240-243; Hafâcî, *Nesîmü'r-riyâz*, IV, 264-265. Hafâcî, Hz. Peygamber'in kazâ davaları karara bağlama hususunda gerek kendi zamanında, gerekse sonraki dönemlerdeki insanlarla eşit olmasının ekser ahvali için geçerli olduğunu, değilse Hz. Peygamber'in bilgisine dayalı olarak yarıgıda bulunmasının onun hasâisinden sayıldığını ve Allah'ın onu birçok gaybî hususa muttali kıldığını ancak hikmeti gereği gaybî bilgiye dayalı hüküm vermesini emretmediğini söylemekte, Hızır gibi ümmeti bulunmayan bazı peygamberlere bâtinî bilgiye dayalı hüküm verme yetkisini verdiğini Suyûtî'ye atfen ileri sürmektedir. Nitekim Suyûtî Hz. Peygamber'in bâtin ve zahire dayalı hüküm verdiği konularla ilgili bir risale kaleme almıştır (*el-Bâhir fî hükmi'n-nebiyyi bi'l-bâtin ve 'z-zâhir*, Beyrut 1987).

işlerinden saydığı sonucu çıkmaktadır ki zaten bu konuyu bu genel başlığın alt bölümünde işlemiştir.

İbnü'l-Kayyim'in (v.751/1350), Hz. Peygamber'in kazâî hükümleri konusunda, onun yargılama ile ilgili tasarruflarını ve yargılamadaki metodunu (hedyini) incelediği bölümün girişinde, maksadının genel teşrî' nitelikli (*teşrî-'i 'âmm*) hükümleri zikretmek olmadığını; Hz. Peygamber'in davalara bakarken ve hükme bağlarken cüz'î yargılamaların metodunu anlatmayı amaçladığını; bu yargılamalardan genel teşrî'lerin (*teşrî-'i 'âmm*) çıkabileceğini; bu durumda yeri geldikçe ahkâmı külliyeye değineceğini söylemesi, kazâî uygulamaların genel değil cüz'î nitelik taşıdığının farkında olduğunu göstermektedir.¹³⁶⁶

Dihlevî de (v. 1176/1762) , Hz. Peygamber'in, kazâî uygulamalarda, ispat vasıtalarına tâbî olduğunu; bunların da şahsa/muhataba özel karar niteliği taşıdıklarını ifade etmekte; ayrıca konuyu, *risâleti tebliğ etmek kabilinden olmayan sünnetler* bölümünde ele alarak yaklaşımını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹³⁶⁷

Hız. Peygamber'in çeşitli konularla alâkalı ihtilafları çözüme ulaştırmak üzere verdiği yargı kararlarının, bu fonksiyonu icra edecek olan sonraki hâkimler için birçok dersler ve uygulama örnekleri içerdiği; ayrıca yargılama hukukunda genel bir düstur ve hâkimler için bir hukuk mercii niteliği taşıdığı söylenebilir.¹³⁶⁸

Daha önce geçtiği üzere, Hz. Peygamber'in tasarrufları açısından sünnetler, biri kıyamet gününe kadar devam edecek olan ve bütün Müslümanları bağlayıcı teşrî' niteliği taşıyanlar; diğeri ise metodu, hedefi ve gayesi bakımından bağlayıcı niteliğe sahip olsa bile daimî sûrette bağlayıcı olmayanlar olmak üzere kabaca iki kısımda değerlendirilebilir. Hz. Peygamber'in uygulamalarında kazâî hüküm söz konusu ise o takdirde

¹³⁶⁶ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, V, 5. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in* adlı usûl eserinin sonunda Hz. Peygamber'in fetvâlarını bir araya getirmiştir. Bk. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, III-IV, 495-600.

¹³⁶⁷ Dihlevî, *Huccet*, I, 241.

¹³⁶⁸ Kal'a, *Makâsîd*, s. 127.

bu kazâ tasarruf adını alır ve hâdiselere, hüccet ve beyyinelere göre davadan davaya değişiklik arz eder. Bu tasarrufların, şer'î asıllardan hüküm istinbâtı; çıkarılan kuralların davaya uygulanması ve hâkimin karar verme süreci ile ilgili konular haricinde bağlayıcı bir niteliği olmadığı söylenebilir.¹³⁶⁹

Hâkimin bir davaya ilişkin olarak vereceği hükmün genel değil özel nitelik taşıyan bir hüküm olduğu ve sadece davanın taraflarını ilgilendirdiği; dolayısıyla özel bir olay hakkında verilen hükmün ona benzer başka olayların da hükmü sayılamayacağı ve her bir olay için ayrı yargılama yapılması gerektiği hukuk açısından kabul gören bir ilkedir. Bir başka ifade ile mahkeme kararı ile bir davacının iddia ettiği subjektif bir hakkın var olup olmadığının tespitinin amaçlandığı, değilse fertlere yeni haklar ve sorumluluklarla ilgili düzenleme yapmanın mahkemeye değil hukuk düzenine (*teşrî'*) ait olduğu bilinmektedir. Nitekim ispat vasıtalarının da bir hakkı kurucu (inşâî) değil, mevcut bir hakkı ortaya çıkarıcı (ihbârî) tasarruflar olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında klasik literatürde kazânın ızhârî ve ihbârî bir fonksiyona sahip olduğu tespitleri önem arz etmektedir.¹³⁷⁰

Nitekim Muhammed Ebû Zehre (v. 1974), Hz. Peygamber'in kazâ hükümlerinin temelde iki yönünün bulunduğunu; bunlardan birincisinin din adına konuştuğu (nâtık-ı şer') durumunda koyduğu *teşrî'î yön*; ikincisinin ise davalarda hasımların konumlarının tayini ile kimin haddi aşan, kimin de tecavüze uğrayan olduğunu tespit açısından kendisine cüz'î hükümlerin bina edildiği olayların gerçekliğinin araştırılması olduğunu belirtir. Hz. Peygamber'in bu ikinci husustaki uygulamalarda beşer olarak düşünüp görüş beyan ettiğini ifade eden Ebû Zehre, buna gerekçe olarak da vahyin, kendisine umumî durumların bağlı olmadığı özel/cüz'î hadiselerde değil, iniş sebebi bazen özel olsa bile yalnızca tüm insanları ilgilendiren meselelerde indiğini ileri sürmektedir. Buradan hareketle Ebû Zehre, Hz.

¹³⁶⁹ Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 229.

¹³⁷⁰ bk. Atar, *Adliye*, s. 22; a.mlf., "Kazâ", *DİA*, XXV, 115; Bardakoğlu, "İsbat", *DİA*, XXII, 494.

Peygamber'in, birinci yön olarak zikrettiği hükümlerin üzerine bina edildiği dinin aslında ve hükmün delaleti konusunda hata etmeyeceğini ancak hasımların durumlarını ve delillerini ortaya koyma becerilerini araştırma açısından kazâî yargılama faaliyetinde hataya düşebileceğini söylemektedir.¹³⁷¹

Hz. Peygamber'in hâkimlik yönünü bir araştırmasına konu edinen Yoshiko Oda, onun yargı yönteminin diğer başka herhangi bir hâkim gibi sadece bir yasayı yorumlayarak bir duruma uygulamak şeklinde olmayıp, onun hüküm verme yönteminin adlî-hukûkî olduğu kadar aynı zamanda yaratıcı ve teşrî'î bir özellik taşıdığını ifade etmektedir.¹³⁷²

Bir başka açıdan bakıldığında Hz. Peygamber'in kazâ tasarrufu konusunda üç yön bulunduğu söylenebilir:¹³⁷³

- 1) İspat vasıtalarına dayanmak: Hz. Peygamber, beyyine, şâhit ve karinelere dayalı olarak davayı ispat cihetine gitmiştir. O'nun bu tür uygulamaları, kendisine iktidâ edilmesi gereken sünnetler olarak değerlendirilebilir.
- 2) Olayın sübûtunu belirlemede zahirî delillere dayanmak: Hz. Peygamber'in zâhir delil ve beyanlara göre verdiği karardan, aleyhine hüküm verilen kişinin gerçek anlamda (bâtinen) zâlim olduğu, lehine hüküm verilen kişinin de hakiki manada (bâtinen) haklı olduğu anlamı çıkarılamaz. Ancak burada önemli bir husus vardır ki, aleyhine hüküm verilen kişi her halükarda bu karara rıza gösterip boyun eğecektir.¹³⁷⁴
- 3) Hz. Peygamber'in bir olayın sübûtunun takdiri konusunda verdiği hükümler şer'î nitelik taşıyabilirler. Nitekim yargılama ile ilgili bir davada Hz. Peygamber'e göre sabit olan deliller, bir hakime göre de sabit olursa, onun verdiği şekilde hüküm

¹³⁷¹ Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd*, s. 15. Benzer bir yaklaşım için bk. Ali el-Haffif, "es-Sünnetü't-teşrî'iyye", s. 336-337.

¹³⁷² Oda, Yoshiko, *Muhammad the Judge*, s. 69 (Özel, Hz. Peygamber'in Önderliği'nden naklen).

¹³⁷³ Aşkar, *Ef'âlî'r-Rasûl*, I, 313; Kal'a, *Makâsîd*, s. 119-120.

¹³⁷⁴ Nisâ (4), 65; Ahzâb (33), 36.

verilmesi gereği taayyün eder. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kazâî hükümleri bir açıdan müteaddîdir. Daha açık bir ifadeyle onun had veya ta'zîr gerektiren bir suça hüküm vermesi bu suçun aynı şekilde cezalandırılması gerektiğini ortaya koyar. Ayrıca en azından bu tür uygulamalar takrîfî sünnet olarak bazı suçların tanımı ve cezaların uygulanabilirliğine delildir.

Hz. Peygamber'in yargı kararlarının muhakeme usûlü ile ilgili birçok kaidenin yanı sıra bir kısmında da **genel nitelikli hukuk prensibi** özelliği taşıyan esasların bulunması mümkündür. Mesela “*el-harâc bi'd-daman*”; “*çocuğun bakımına en çok hak sahibi olan annedir*”; “*madenler ve hayvanlar sorumlu değildir*”; “*hiç kimsenin mücerred davasına (iddiasına) dayalı olarak hüküm verilemez mutlaka beyyine istenir*”; “*vârise vasiyet geçerli değildir*”; “*nikahı altında bulunan kadından doğan çocuğun nesebi, o kişiye aittir*”; vasiyetin ancak mirasın üçte biri kadarının geçerli olacağı... bunlardan bazılarıdır.¹³⁷⁵

Hz. Peygamber'in kazâ tasarrufunun **temel maksat ve felsefesi üzerinde durmak gerekirse** öncelikle, genel manada hukukun yargılama düzeninde gözettiği temel gayenin, hakların ortaya çıkarılıp sahiplerine ulaştırılması, hakların teminat altına alınarak haksızlığın önlenmesi ve toplumda hukuka saygı duygusunun yerleştirilmesi olduğu söylenebilir.¹³⁷⁶ Hz. Peygamberin uygulamalarında konuyla ilgili en temel ilkelerden biri davaların en kısa sürede karara bağlanıp tenfizinin süratle yerine getirilmesi ve icrasının basit şekilde gerçekleştirilmesidir. Nitekim Hz. Peygamber'in kendine müracaat edilen davaların hemen hepsini tek celsede hükme bağladığı bilinmektedir. Kur'ân ve sünnetteki çoğul sıygasıyla gelen birçok hitaptan, bu tür fonksiyonların icrasının, yetkili bir otoritenin üstlenmesi gerektiği anlaşılmaktadır.¹³⁷⁷

¹³⁷⁵ İbnü't-Tallâ, *Akıyetü Rasûlillah*, s. 120-122, 136, 161.

¹³⁷⁶ Âşûr, *Makâsıd*, s. 195-196.

¹³⁷⁷ Âşûr, *Makâsıd*, s. 193-204; Kal'a, *Makâsıd*, s. 128-129.

Bir uygulamanın kazâ tasarrufu olup olmadığını tespitinde temel kriterlerden birinin, iki tarafın Hz. Peygamber'e gelerek, "aramızdaki ihtilafta bize hüküm ver" şeklinde açık beyanları olduğu;¹³⁷⁸ bunun aksine, hasım iki tarafın huzura gelmediği durumlarda Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerin hiçbirinin kazâ tasarrufu olmadığı ifade edilmektedir.¹³⁷⁹ Ayrıca Hz. Peygamber'in bir uygulamasının, onun, beyyineler, yemin ve nükul gibi ispat vasıtalarından birine dayanarak, iki veya daha fazla kişi arasında, medenî, cezâî vb. hususlarda vermiş olduğu hüküm olduğunun bilinmesi halinde, bunların kazâî birer tasarruf olduğuna hükmedilebileceği söylenmektedir.¹³⁸⁰

Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilen bir uygulamanın sonraki dönem algılanmasında, bir fetva tasarrufuna mı yoksa kazâ tasarrufuna dayalı olarak gerçekleştirdiği konusundaki farklı yaklaşımın fîrû-u fıkha etkisini ve sonuçlarını göstermesi bakımından önceki bölümlerde kısaca yer verdiğimiz **bir örnekle ilgili fikhî tartışmaların, burada etraflıca zikredilmesi yerinde olacaktır.** Rivayete göre, Ebû Süfyân'ın hanımı Hind bt. 'Utbe'nin, kocasının cimri biri olması sebebiyle, kendisi ve çocuğu için yeterli nafakayı vermediği şeklindeki şikâyeti üzerine Hz. Peygamber "normal ölçülerde (ma' rûf) sana ve çocuğuna yetecek kadarını alabilirsin" buyurmuştur.¹³⁸¹

İbnü'l-Kayyim (v. 751/1350), kişinin kendine ait olduğunu bildiği bir malı (ayn) almasının veya iflas etmiş borçlusunun malından alacağı miktar kadarını mahkeme kararı olmadan ele geçirmesinin hükmünü ele aldığı ve *mes'ebetü'z-zafer* adını verdiği bu konuyu,¹³⁸² Hz. Peygamber'in "Sana bir şey emanet eden kişiye, emanetini geri ver. Sana hainlik edene, sen hainlik etme"¹³⁸³ sözü ile münasebeti açısından gündeme getirmiştir. Bu

¹³⁷⁸ Mesela bk. Buhârî, "Sulh", 5; Müslim, "Hudûd", 25.

¹³⁷⁹ Âşûr, *Makâsîd*, s. 31; Kal'a, *Makâsîd*, s. 118.

¹³⁸⁰ Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 300.

¹³⁸¹ Buhârî, "Buyû", 95; "Nafakât", 9-14, "Ahkâm", 28; Müslim, "Akziye", 7; Ebû Dâvûd, "Buyû", 79; Nesâî, "Kazâ", 31.

¹³⁸² İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, II, 75-79.

¹³⁸³ Ahmed, *Müsned*, III, 414; Dârimî, "Buyû", 57; Ebû Dâvûd, "Buyû", 79; Tirmizî, "Buyû", 38.

meselede fakihlerin beş farklı görüşe sahip olduklarını belirten İbnü'l-Kayyim bunların; 1- Mâlik ve Ahmed'in görüşüne göre, az evvel zikredilen hadisteki hıyanet anlamı taşıyacağı için kesinlikle caiz olmadığı; 2- Şafiîlere göre, gerek aynı cins olsun, gerek farklı cins olsun kişinin, kendine ait bir hakkı ele geçirdiğinde almasının caiz olduğu; ancak başka cins olan şeyi hâkime götürerek satılıp bedelinin, alacağı yerine kendisine iadesini talep edebileceği; 3- Ebû Hanife'ye göre kişinin, alacağı ile aynı cins olan bir malı ele geçirdiği takdirde el koyabileceği; ancak farklı cins bir malı alamayacağı; 4-Mâlik'ten gelen bir rivayete göre, iflas eden kişinin malında başka kimselerin de alacakları bulunduğu takdirde, ele geçirdiği şeyi alamayacağı; eğer tek alacaklı kendisi ise elde ettiği şeyi alacağına karşılık sahiplenebileceği; 5- Hind bt. Utbe örneğinde olduğu gibi, şayet hakkın sübûtu, nikah, akrabalık ve misafirlikte olduğu gibi açık ise, hakkı miktarınca alabileceği olmak üzere beş tane olduğunu nakletmektedir.¹³⁸⁴

Daha sonra İbnü'l-Kayyim, emanete riâyeti emredip, hıyanetten men eden hadisle ilgili rivayetlerde yasaklanan hususun, haklı gerekçelere dayanmayan şeylerle ilgili olduğunu; halbuki Hz. Peygamber'in, haklı bir takım hukûkî gerekçelere dayalı durumlarda kişinin, başkasında gördüğü kendine ait malını almasını mubah kıldığını; bu gibi hakların elde edilmesinde, hâkime başvurma veya hakkın ispatı konularındaki zorluklar sebebiyle derhal müdahalenin gerekebileceğini; dolayısıyla bu şekilde davranan kişinin hadiste geçen hıyanet kapsamına girmediğini ve de bu durum sebebiyle töhmet altında bulundurulamayacağını belirtmektedir.¹³⁸⁵ Ayrıca İbnü'l-Kayyim, diyânî açıdan meseleye bakıldığında, aslında bu gibi durumların pek makbul şeyler olmayıp, hakkını gördüğü yerde alan kişinin hareketi kadar, hatta daha da fazlasıyla borcunu veya emaneti geri ödemeyen kişinin de karşı tarafa zulümde bulunduğunu söylemekte; kazâî (dünyevî sonuçlar) açısından bakıldığında ise, borç-alacak vb. konularda bu gibi davaların mahkemeye intikalinde hâkimin mutlaka zâhir kanıtlara

¹³⁸⁴ İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, II, 75.

¹³⁸⁵ İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, II, 78. Konuyla ilgili teferruatlı bilgi ve tartışmalar için bk. Aynî, *'Umdetü'l-kârî*, XII, 237-242.

dayalı olarak yargıda bulunması gerekeceğini; ancak aynî bir hak konusunda mal sahibinin hakkı daha bariz ortaya çıktığı için bu malını bulduğu yerde alma yetkisinin doğrudan kendisinde var sayıldığını belirtmektedir. Sonuç olarak İbnü'l-Kayyim, bir kişinin, kendine ait olduğunu kesin bildiği bir malın alacaklı olduğu miktar kadarını, mubah yolla olmak şartıyla alabileceğini söylemektedir.¹³⁸⁶

Tirmizî (v. 279/892) de yukarıdaki *emanete riâyet* ile ilgili hadisi rivayet ettikten sonra, ehl-i ilmin bir kısmının bu hadisten hareketle, alacaklı olduğu kişiye ait bir malı ele geçiren kimsenin, alacak miktarı kadar bile olsa o maldan herhangi bir şey almasının caiz olmadığı görüşünü savunduklarını; ancak bir kısım bilginlerin ise alacaklı olduğu şeyin aynı cinsinden bir malı (altın-altın, gümüş-gümüş gibi) ele geçiren kimsenin, alacağı miktar kadar kısmına el koyabileceği kanaatinde olduklarını nakletmektedir.¹³⁸⁷

Konuyla ilgili tartışmalara, İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235/849), Ebû Hanîfe'ye (v. 150/767) itirazları¹³⁸⁸ konusunu incelediği eserinde değinen¹³⁸⁹ Kevserî (v. 1952), kendine ait bir eşyayı, iflas eden kişinin malları arasında bulan kişinin durumu konusunda, âlimlerin, temelde iki yaklaşıma sahip olduklarını belirtmektedir. Mâlik, Şâfiî, Ahmed ve İshâk'tan oluşan birinci gruba göre, “*Herhangi bir kişi bir eşya satar, sonra da bu eşyayı aynıyla, iflâs etmiş durumda olan müşterisinin yanında bulursa ve de eşyanın bedelinden bir şey teslim almamışsa, eşya o kişinin hakkıdır*”¹³⁹⁰ hadisine bağlı olarak, bu konunun alışveriş bahislerini de kapsamına aldığını; çoğunluğunu Ebû Hanîfe'nin de aralarında bulunduğu Iraklı fakihlerin teşkil ettiği diğer grup âlimlere göre ise Buhârî rivayetinde geçtiği üzere “*Her kim (veresiye) satmış olduğu malına, iflâs etmiş olan*

¹³⁸⁶ İbnü'l-Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, II, 78-79.

¹³⁸⁷ Tirmizî, “Buyû”, 38.

¹³⁸⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 277-325, nr. 36049-36534.

¹³⁸⁹ Kevserî, *en-Nüketü't-tarîfe fi't-tehaddüs 'an rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*, s. 238-240. Bu eserde Kevserî, 124 temel ictihâdî meselede Hz. Peygamber'den gelen hadislerle (484 rivâyet) muhalefet ettiği gerekçesiyle Ebû Hanîfe'yi tenkide tâbî tutan İbn Ebî Şeybe'nin (v. 235/849) bu eleştirilerini, hem fikhî yönden, hem de hadis tekniği açısından değerlendirmektedir.

¹³⁹⁰ İbn Mâce, “Ahkâm”, 26.

kimsenin yanında aynıyle ulaşırsa, o kimse o mala sahip olmaya başkalarından daha hak sahibidir”¹³⁹¹ hadisindeki mal’dan kastın alış-veriş akdindeki bayiin mülkiyetinden çıkan mal olmayıp, vedî’a ve ariyet akitlerindeki ya da çalınmış ve gasp edilmiş mallardaki gibi, asıl sahibinin mülkünden çıkmamış mallar olduğunu savunduklarını nakletmektedir.¹³⁹²

Karâfî (v. 684/1285) ise, bir grup İslam bilgininin, Hz. Peygamber’in en ağırlıklı tasarrufu fetvâ olduğu gerekçesiyle Hind bt. Utbe olayını, fetvâ tasarrufu olarak gördüklerini nakleder. Bununla birlikte bu olayın hangi tasarruf sonucu yapıldığının kabulüne göre fikhî sonuçlarının değişeceğini söyleyen Karâfî, fetvâ tasarrufu olduğu kabulüne göre, kendi hakkı olduğunu kesin bildiği bir şeyin bizzat aynısını veya ona bedel olacak değerde bir şeyi alacaklısında gören kişinin, bu hakkını hâkimin izni olmaksızın alabileceğini ifade eder. İmâm Mâlik ve bir grup İslam bilginine göre ise, hiç kimsenin böyle bir hakkı olamayacağını nakleden Karâfî, bu durumda onların bu hadisi kazâ tasarrufu olarak değerlendirmiş olmaları gerektiğini söyler. Bununla birlikte Karâfî, yargılama usûl ve şartlarının gerçekleşmediği gerekçesiyle bu olayın ancak fetvâ tasarrufu olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir.¹³⁹³

İbn Abdisselâm, Hz. Peygamber’in, Hind’e, “*normal ölçülerde (ma‘rûf) sana ve çocuğuna yetecek kadarını alabilirsin*”¹³⁹⁴ şeklindeki cevabının, yargılama usûlleri ile ilgili şartların tam gerçekleşmemesi sebebiyle kazâ tasarrufu değil, Hz. Peygamber’in galib/baskın tasarrufu olan fetvâ tasarrufu neticesi söylenmiş olduğunu kabul etmektedir.¹³⁹⁵ İbnü'l-Kayyim de, Hz. Peygamber’in, Ebû Süfyân’ı davalı olarak çağırıp dinlememesi gerekçesiyle bu uygulamanın bir fetva olup, kazâ yargılama olmadığına işaret etmektedir.¹³⁹⁶

¹³⁹¹ Buhârî, “İstikrâz”, 14.

¹³⁹² Kevserrî, *en-Nüketü't-tarîfe*, s. 238-240.

¹³⁹³ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 112-113; a.mlf., *el-Furûk*, I, 222.

¹³⁹⁴ Buhârî, “Buyû’”, 95; “Nafakât”, 9-14, “Ahkâm”, 28; Müslim, “Akzıye”, 7; Ebû Dâvûd, “Buyû’”, 79; Nesâî, “Kazâ”, 31.

¹³⁹⁵ İbn Abdisselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, II, 292.

¹³⁹⁶ İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, III, 390-391.

G- DEĞERLENDİRME

- 1- Hz. Peygamber, devlet başkanlığı görev ve yetkisi yanında, özellikle kendisine bağlı mü'minler arasında meydana gelen ihtilaflarda bir hâkim yetkisine sahip olarak çözümler sunmaktaydı. Bununla birlikte Medine döneminde toplumu teşkil eden diğer inanç kesimleri ve kabileler arasındaki davalarda temyiz yetkisine sahip bir hâkim ünvanını da taşımaktaydı.
- 2- Hz. Peygamber'in kazâ tasarrufuna dayalı faaliyetlerinin, İslam muhâkeme usûlünün esaslarını da içine alan canlı bir uygulama örneği sunduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber, Kur'ân'da yer alan genel hukûkî prensipler çerçevesinde kazâ fonksiyonunu icra etmekle birlikte, kendisine verilen yetki çerçevesinde gerekli durumlarda bir takım ilkeleri de vazetmek sûretiyle bu genel esasların nasıl uygulanacağını gösteren prototip ve tasavvur ortaya koymuştur.
- 3- Tebliğ ve fetvâ tasarrufunun aksine kazâ tasarrufu ile ilgili uygulamalarında Hz. Peygamber, doğrudan vahye değil, zahir delillere ve ispat vasıtalarına göre davranmıştır.
- 4- Hz. Peygamber'in kazâ uygulamalarında, kendi re'y ve ictihadına dayanma alanı ve ilkesinin fetva tasarruflarına göre daha baskın olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber, tarafları dinleme, delilleri değerlendirme ve davaları karara bağlama gibi muhakeme esaslarını uygularken, ictihadın etkin bir şekilde devreye girdiği söylenebilir. Her ne kadar Hz. Peygamber'in ilâhî ve vahyî esasları olaylara uygulamada hata yapması söz konusu değilse de, tarafların beyanları, şahitler ve deliller çerçevesinde hüküm verdiği için yanıtlanabileceğini kendisi de açıkça beyan etmiştir.
- 5- Hz. Peygamber'in kazâ tasarrufuna dayalı uygulamalarının bağlayıcılık açısından değerlendirilmesine gelince, öncelikle bu kararların kendi döneminde davaya konu olan taraflar için kesin bir şekilde bağlayıcı olduğu açıktır. Ancak bu kararların sonraki

dönemler için bağlayıcı nitelik taşıyan sünnetler olup olmadıkları veya hangi açılardan bu niteliği taşıyacakları meselesine gelince, genel itibariyle dava konusu olayın sadece tarafları ilgilendireceği gerek kendi dönemlerinde, gerek sonraki dönemlerde başkalarını bağlamadıkları açık olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in davaları karara bağlarken takip ettiği usûller ve vazettiği ilkeler açısından bakıldığında bunların nispeten bağlayıcı sünnetler olarak değerlendirilmesi mümkündür.

6- Hz. Peygamber'in kazâ tasarrufuyla ilgili uygulamalarının diğer tasarruflarla temel farkına gelince, yukarıda da belirtildiği gibi tebliğ ve fetva tasarruflarına göre ictihadî saha daha geniş olmakla birlikte, devlet başkanlığı tasarrufuna göre ise kısmen dar bir alanı olduğu söylenebilir. Ayrıca Karâfi'nin ifade ettiği, fetvâ tasarrufu neshi kabul ederken, kazâ tasarrufunun ise neshi değil, nakzı kabul ettiği şeklindeki fark da zikre değerdir.

7- Hz. Peygamber'in kendisine başvuru davalara vahye dayalı olarak bakmayıp, bir beşer-hâkim sıfatıyla baktığını tekrar vurgulamakta yarar vardır. Daha açık ifadeyle Hz. Peygamber'in davayı incelerken temel bilgi kaynağı olarak vahiy beklememesi, gizli bilgilere dayanmaması, sadece tarafların açık beyanlarına dayanması bu tasarrufunun en belirgin özelliğidir.

8- Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla açık bir şekilde ortaya koyduğu muhakeme usûl ve prensiplerin, o zamanki Arap cahiliye toplumundaki yargı ve ceza anlayışına devrim niteliğinde yenilikler getirdiği; topluma adalet anlayışını yerleştirdiği; insanlara hukuka bağlılığı öğrettiği söylenebilir.

9- Hz. Peygamber açısından bakıldığında, fetvâ tasarrufunun risâlet görevinin tabî bir sonucu olarak telakki edildiği gibi, kazâ tasarrufunun da genel itibariyle devlet başkanlığı tasarrufunun bir parçası ve tabî neticesi olarak görülmesi mümkündür. Bu sebeple, burada da re'y ve ictihadın müdahil olduğu alanın, tebliğ ve fetva

tasarruflarına nazaran daha geniş, fonksiyonunun daha etkin olduğu
söylenebilir.

IV. HZ. PEYGAMBER'İN DEVLET BAŞKANI OLARAK TASARRUFLARI

Rasûlullah'ın (a.s.) asıl görevi ilâhî mesajı insanlara tebliğ etmek ve açıklamak olmakla birlikte, konumu ve içinde bulunduğu şartlar onun topluma liderlik yapmasını gerekli kılmış,¹³⁹⁷ dolayısıyla bu görevi gereği bazı tasarruflarda bulunmuştur.

A- KONUYA GENEL BİR GİRİŞ

Rasûl-i Ekrem'in peygamberlik misyonu, ferdî ve manevî hayat kadar maddî ve ictimâî alanda da insanlara kılavuzluk yapmayı kapsamakla birlikte, literatür daha çok Hz. Peygamber'in ferdî ve manevî plandaki rehberliği yönünde gelişmiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in gerek sosyal, gerek siyâsî alanla ilgili uygulamaları hakkında islâmî literatürde geniş açıklama ve değerlendirmelere ulaşmak zorlaşmaktadır.¹³⁹⁸ Din ile maddi hayat arasındaki ayrımın daha keskin olduğu günümüz Batı dünyasında, peygamberlik misyonunun sadece ferdî ve manevî hayata rehberlikten ibaret olduğu algısının yaygın şekilde zihinlerde mevcut olması, Hz. Peygamber'in sosyal misyonunun ve tarihî rolünün Batılı araştırmacılar tarafından kavranmasında ciddî bazı yanılgılara sebebiyet vermektedir.¹³⁹⁹

Dünya tarihi açısından büyük yankılar uyandıran bir hareketin lideri olması bakımından Hz. Peygamber'in üstün başarısının kaynağı ve saiki konusunda iki farklı yaklaşım göze çarpmaktadır: Birincisi, genelde islâm âlimlerinin ve Müslüman çevrelerin benimsediği, onu Peygamber olarak görevlendiren Allah'ın yardımı ve desteği sayesinde başarıya ulaştığı; dolayısıyla başarısının ilâhî kaynaklı olduğu görüşüdür. İkincisi

¹³⁹⁷ Dönmez, "Muhammed", *DİA*, XXX, 444.

¹³⁹⁸ İmâmet tasarrufunun, Hz. Peygamber'in tasarruflarının önemli bir bölümünü teşkil etmesine ve de sünnet ve sîretin önemli bir yansıması olmasına rağmen, diğer tasarruflara nazaran fazla değer görmeyerek ihmal edildiği tespiti için bk. Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 293.

¹³⁹⁹ Özel, *Hiz. Muhammed'in Önderliği*, s. 15; a.mlf., "Muhammed", *DİA*, XXX, 431-432; Oda, Yoshiko, "The Basic Teachings of Islam", s. 79-80.

ise genelde Batılı araştırmacıların ve tarihçilerin benimsediği, tarihî tecrübeler yanında Hz. Peygamber'in dikkat çekici liderlik vasfı ile karizmatik şahsiyetinin, hareketin başarıya ulaşmasında etkili olduğu şeklindeki yaklaşımdır.¹⁴⁰⁰ Bu tarz bir ayırım, tarihî seyir içerisinde kendiliğinden gelişen tercihi göstermekle birlikte, bu iki durumun genel itibariyle birbiriyle çelişmeyip, birbirini tamamlayan unsurlar olarak görülmesi mümkündür. Nitekim Allah'ın, elçisine inayet ve desteğini göz ardı etmenin, İslamı sadece Hz. Peygamber'in kişisel başarısı ve çabasıyla ortaya koyduğu bir oluşum olarak algılama yanılığına sebebiyet verebileceği gibi, Rasûlullah'ın başarısını ve sahip bulunduğu üstün vasıfları tamamen göz ardı etmenin ise onu sadece ilâhî mesajı nakleden önemsiz bir vasıta seviyesine düşürme riski taşıdığı söylenebilir. Dolayısıyla dengeli olmayan bu tür yaklaşımlar Hz. Peygamber'in, getirmiş olduğu mesajı bizzat anlayıp yaşamak sûretiyle insanlara gösteren örnekliğini ve de toplumu dönüştürmeye yönelik olarak sosyal hayattaki rehberlik misyonunu kavramada bazı zorlukları beraberinde getirecektir.¹⁴⁰¹

Kur'ân-ı Kerîm, bir yandan Hz. Peygamber'in beşerî tabiatına vurgu yaparken,¹⁴⁰² öte yandan onun diğer insanlar arasındaki özel konumu ve otoritesini kesin bir dille belirtmektedir. Kur'an'da O'nun diğer insanlara örnek olduğu;¹⁴⁰³ yüksek bir ahlak üzere bulunduğu;¹⁴⁰⁴ Allah'ın lütuf ve esirgemesine nâil olduğu; kendisine hikmet ve ilim verildiği;¹⁴⁰⁵ insanlardan korunduğu;¹⁴⁰⁶ ilâhî yardımla desteklendiği;¹⁴⁰⁷ ilâhî gözetim ve koruma altında bulunduğu;¹⁴⁰⁸ hidayete, doğru yola erdirildiği;¹⁴⁰⁹ hak

¹⁴⁰⁰ Özel, *Hz. Muhammed'in Önderliği*, s. 16; a.mlf., "Muhammed", *DİA*, XXX, 431.

¹⁴⁰¹ Özel, Ahmet, *Hz. Muhammed'in Önderliği*, s. 16; a.mlf., "Muhammed", *DİA*, XXX, 431.

¹⁴⁰² İsrâ (17), 93; Kehf (18), 110; Fussilet (41), 6.

¹⁴⁰³ Ahzâb (33), 21.

¹⁴⁰⁴ Kalem (68), 4.

¹⁴⁰⁵ Bakara (2), 145; Âl-i İmrân (3), 61; Nisâ (4), 113; Ra'd (13), 37; İsrâ (17), 39, 87.

¹⁴⁰⁶ Mâide (5), 67.

¹⁴⁰⁷ Enfâl (8), 62; Tevbe (9), 40; Fetih (48), 40.

¹⁴⁰⁸ Tûr (52), 48.

¹⁴⁰⁹ En'âm (6), 161; Yâsîn (36), 4; Zuhruf (43), 43; Fetih (48), 2; Hac (22), 67; Duhâ (93), 7.

ile gönderildiği;¹⁴¹⁰ kendisine huzur ve güven duygusu verildiği;¹⁴¹¹ göğsüne genişlik verildiği;¹⁴¹² Allah'ın rahmetine ve meleklerin duasına nail olduğu;¹⁴¹³ kaba ve katı yürekli olmadığı;¹⁴¹⁴ mü'minlere karşı çok şefkatli ve merhametli olduğu¹⁴¹⁵ açıkça belirtilmektedir. Ayrıca ona itaati emreden ayetlerin,¹⁴¹⁶ onun otoritesinin dayanağını teşkil ettiği söylenebilir. Bütün bunlar Hz. Peygamber'in, diğer insanlardan farklı bir kişilik ve birikime sahip, üstün vasıflarla donatılmış, asıl gücünü vahiyden alan ve toplumu bunun rehberliğinde yöneten biri olduğunu göstermektedir. Ancak bütün bu üstün vasıflarla birlikte, Hz. Peygamber, tabiatüstü bir şahsiyet gibi değil, örnek teşkil etmesi açısından herhangi bir insan gibi yaşamıştır.¹⁴¹⁷

Hz. Peygamber'in görevi sadece tebliğden ibaret olmayıp, vahiyden aldığı ilke ve esaslar çerçevesinde, gönderildiği toplumu yönetip yönlendirmeyi ve yeni bir toplum modeli oluşturmayı da içermekteydi. Aşkın değerlerle yüklü hakikatlerin insanlara iletilmesi ancak, bizzat yaşayarak bunları gösteren bir beşer vasıtasıyla mümkün olabilirdi. Dolayısıyla insanlar Hz. Peygamber'in sözlerine *itaat*,¹⁴¹⁸ emir ve yasaklarına *inkiyâd*,¹⁴¹⁹ örnek davranışlarına *ittibâ*¹⁴²⁰ ile emroldukları gibi, onu rehber (*iktidâ*),¹⁴²¹ örnek ve önder edinmekle (*teessî*)¹⁴²² de emrolunmuşlardı.¹⁴²³

¹⁴¹⁰ Bakara (2), 119; Nisâ (4), 170; Fâtır (35), 24.

¹⁴¹¹ Tevbe (9), 26; Fetih (48), 26.

¹⁴¹² İnşirâh (94), 1.

¹⁴¹³ Ahzâb (33), 56.

¹⁴¹⁴ Âl-i İmrân (3), 159.

¹⁴¹⁵ Tevbe (9), 128.

¹⁴¹⁶ Âl-i İmrân (3), 32; Nisâ (4), 13, 59, 69, 80; Enfâl (8), 20; Nur (24), 24, 52, 54; Ahzâb (33), 71; Muhammed (47), 33; Fetih (48), 17.

¹⁴¹⁷ Kur'an'da Hz. Peygamber'in özellikleri, görev ve yetkileri için bk. Köse, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, s. 25-26; Akgül, Muhiittin, *Kur'an-ı Kerîm'de Hz. Peygamber*, s. 9-47; Özel, *Hz. Muhammed'in Önderliği*, s. 16; a.mlf., "Muhammed", *DİA*, XXX, 431; Topaloğlu, Bekir, "Muhammed", *DİA*, XXX, s. 439-441.

¹⁴¹⁸ Nisâ (4), 64.

¹⁴¹⁹ Haşr (59), 7.

¹⁴²⁰ Âl-i İmrân (3), 31.

¹⁴²¹ En'âm (6), 90.

¹⁴²² Ahzâb (33), 21.

¹⁴²³ Görmez, *Metodoloji*, s. 275.

Rasûlullah'ın, peygamberlik görevi yanında, toplumu eğitip yönetirken üstlendiği devlet başkanlığı, kumandanlık, kadılık gibi işleri de îfâ ederken taşımış olduğu farklı vasıflarının, söylemiş olduğu sözler ve gerçekleştirdiği uygulamalar açısından farklı sonuçlar doğurması kaçınılmazdır. Bunların hepsinin, aynı derecede bağlayıcı, ebedî teşrî'ler içeren söz ve uygulamalar olarak algılanması isabetli olmayacaktır. Özellikle de devlet başkanlığı ve onun bir uzantısı olan kumandanlık işleri ile ilgili söz ve uygulamalarının, peygamberlik vasfından farklı olarak, ebedî ve evrensel ilkelere dayanmakla birlikte, mahallî ve tarihsel unsurlar içerdiğini; daha açık ifade ile çağın şartlarına ve ihtiyaçlarına göre gerçekleştirilmiş, zaman ve mekânla sınırlı uygulamalar olduğunu söylemek mümkündür.¹⁴²⁴ Nitekim Hz. Peygamber'e devlet kurma ve bu devlete başkanlık etme gibi bir vazifenin doğrudan verilip verilmediği hususunda, buna zemin hazırlayıcı ve mevcut devlet yapılanmasını meşru sayan îmâlar dışında Kur'ân'da açık ve net bir hüküm bulunmamakla birlikte, onun Medine'de bir toplum oluşturup yönettiği tarihî bir gerçek olarak bilinmektedir.¹⁴²⁵ Ancak Hz. Peygamber gerek siyâsî, gerek sosyal meselelerin çözümü için, bütün çağlarda sabit ve geçerli olma iddiası taşıyan katı bir form ve yönetim yapısı ortaya koymamış, ashabına zaman ve şartlara göre esneklik taşıyan dinamik bir yönetim kurmalarını sağlayacak bir anlayışın ilkelerini öğretmiştir.¹⁴²⁶ Nitekim teorik açıdan bakıldığında da İslâmî öğretinin, din-devlet ilişkisinde teokratik olmayan; yürütme, yargı ve sınırlı olarak yasama konularında beşerî anlayış ve çabaya büyük bir inisiyatif bırakan bir çizgiye sahip olduğu görülmektedir.¹⁴²⁷

¹⁴²⁴ Özel, *Hz. Muhammed'in Önderliği*, s. 21; a.mlf., "Muhammed", *DİA*, XXX, 432; Görmez, *Metodoloji*, s. 294.

¹⁴²⁵ Nitekim Hz. Peygamber dönemi öncesindeki cahiliye çağında özellikle Hicaz bölgesinde, derli toplu idârî ve siyâsî bir otoritenin mevcut olmadığı da bilinmektedir (bk. Çağatay, Neşet, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, s. 99-102).

¹⁴²⁶ Görmez, *Metodoloji*, s. 215. Özel, *Hz. Muhammed'in Önderliği*, s. 21; a.mlf., "Muhammed", *DİA*, XXX, 432; Bardakoğlu, "Teorik Açıdan İslam ve Demokrasi: Yasama", s. 363.

¹⁴²⁷ Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal*, II, 296.

Ülkemiz sosyoloji araştırmaları üstatlarından şerif Mardin, Hz. Peygamber etrafında teşekkül eden İslam cemaatinin, Hıristiyan inancı etrafında odaklanan cemaatlerin aksine, siyaseti ikincil bir faaliyet alanı olarak değerlendirerek siyasete sırt çevirmediğini; politikanın, cemaatin günlük kaygılarında önemli bir yere sahip olduğunu söylemektedir. İslamın ilk yıllarında, siyâsî felsefeyi ifade eden *emr bi'l-ma'rûf* gibi, Kur'ân orijinli temel ilkelere dayalı olarak İslamın siyâsî yönünün, pratikte doğrudan demokrasiyi andıran bir şekil aldığını ifade eden Mardin, Hz. Peygamber'in toplumundaki rol ve işlevinin, dinî olduğu kadar siyâsî içerik taşıdığını; dolayısıyla onun toplumdaki otoritesinin sadece dinî konularla sınırlı kalmadığını söylemektedir.¹⁴²⁸

Burada değinilmesi gereken önemli bir husus daha vardır ki, o da Kur'ân vahyi ile Hz. Peygamber'in uygulamaları arasındaki ilişkinin niteliği meselesidir. Kur'ân'ın tarihî sürece müdahalesinin sınırlarını ve uygulamadaki doğrudan etkisinin ölçütünü tam olarak tespit etmek zordur. Ayrıca Kur'ân vahyinin, özellikle bir devletin varlığından söz edilebilecek Medine toplumunda meydana getirdiği değişiklikler ve de hukûkî anlamda bazı müeyyideler getiren emirler içermesi sebebiyle yönlendirici fonksiyonu açısından meseleye bakıldığında bunların yine çoğunlukla genel prensipler çerçevesinde kaldığı söylenebilir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in uygulama alanındaki faaliyetlerinin, hukûkî sonuçları açısından İslam hukuku için önemli değere sahip olduğu unutulmamalıdır. Yukarıda geçtiği üzere, devletin kuruluşu ve işleyişi konusunda Kur'ân'da açık bir emir bulunmamakla birlikte, konuyla doğrudan ilgili olduğu düşünölebilecek ilkeler arasında, yönetimde meşveretin emredilmesi;¹⁴²⁹ emanetlerin ehline verilmesinin gereği;¹⁴³⁰ insanlar arasında adaletle

¹⁴²⁸ Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, s. 25. Mardin, homojen bir yapı arz eden Medine cemaatinde Hz. Peygamber'in şahsında toplanan birçok vasıf ve kişiler arası ilişki ile ilgili ayrımların sonraları daha keskinleştiğini söylemektedir (s. 26, 28).

¹⁴²⁹ Âl-i 'İmrân (3), 159; şûrâ (42), 38.

¹⁴³⁰ Nisâ (4), 58. Bu ayet, cahiliye döneminin aksine, ehliyetin ırsî değil, şahsî liyakate göre olduğunu imâ eder.

hükmedilmesi emri;¹⁴³¹ Allah'a, Peygamber'e ve mü'min emir (yönetim yetkisi) sahiplerine itaatin gerekliliği;¹⁴³² ihtilaf halinde Allah ve Rasûlü'ne başvurma emri¹⁴³³ sayılabilir.¹⁴³⁴

Hız. Peygamber'in devlet başkanlığı tasarrufunu ifade için literatürde¹⁴³⁵ imâmet,¹⁴³⁶ imâmetü'l-kübrâ,¹⁴³⁷ riyâset, idâre, reîsü'd-devle gibi birçok terim kullanılmakla birlikte, onun hakkında hiçbir şekilde melik (kral) ifadesi kullanılmamıştır.¹⁴³⁸ Nitekim Kur'ân'da, Hız. Peygamber'in Müslümanlar arasındaki otoritesini ifade için *hüküm*¹⁴³⁹ kavramı kullanılırken doğrudan *mülk* ve *melik* terimlerine yer verilmediği görülmektedir. Bu konudaki ayetler, özellikle Allah Rasûlü'nün verdiği kararlara boyun eğmeyi ifade ederek, ona itaatin gerekliliğini ortaya koymakla birlikte, Kur'ân'da diğer bazı peygamberler hakkında geçen ve kendilerine hikmet ve *mülk* (hükümranlık) bahşedildiğini ifade eden ayetlerin,¹⁴⁴⁰ zımında bu durumun bir peygamber olarak onun için de söz konusu olduğu imasını taşıdığı söylenebilir. Ayrıca Kur'ân'da, Allah'a

¹⁴³¹ Nisâ (4), 58; Nahl (16), 90.

¹⁴³² Nisâ (4), 59.

¹⁴³³ Nisâ (4), 59.

¹⁴³⁴ Konuyla ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Hatiboğlu, M. Said, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 37-38; Palabıyık, Hanefî, "Hz. Peygamber'in Devlet Kurma Faaliyeti", s. 119-120.

¹⁴³⁵ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 99,105, 106, 108, 111; a.mlf., *el-Furûk*, I, 221-223. Hilafet ve imamet kavramlarının tahlili ve tarihi seyri hakkında farklı bir değerlendirme için bk. Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 364-367.

¹⁴³⁶ İmâmet kavramının tahlili için bk. Reyys, M. Ziyâüddîn, *en-Nazarâtü's-siyâsiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 106-126; Gümüšoğlu, Hasan, *İslam'da İmamet ve Hilafet*, s. 17-20, 28-44. Kur'ân'da *imâm* kelimesi türevleriyle birlikte on yerde (Bakara (2), 124; Hûd (11), 17; Furkân (25), 74; Ahkâf (46), 12; bu ayetlerde *imâmen* şeklinde; Tevbe (9), 12; Enbiyâ (21), 73; Kasas (28), 5, 41; Secde (32), 24; bu ayetlerde çoğul sıygası ile *eimmeten* şeklinde) *önder* anlamında, iki yerde de (Hicr (15), 79; Yâsin (36), 12; bu ayetlerde *imâm mübîn* şeklinde) *açıkça bilinen yol* ve *levh-i mahfûz* anlamında olmak üzere toplam on iki yerde geçmektedir. Kelimenin Kur'ân'daki kullanımında bir standart anlam bulunmayıp, dünyevî meselelerde yönetimi elinde bulunduran ve önder olarak kendisine uyulan kimseler için kullanıldığı gibi, risâlet görevini içeren bir anlamda da (özellikle Hız. İbrâhim hakkında "*seni insanlara imam yapacağım*", Bakara (2), 124 ayetinde olduğu gibi) kullanıldığı göze çarpmaktadır (bilgi için bk. Gümüšoğlu, s. 17-20).

¹⁴³⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 237.

¹⁴³⁸ Kur'ân'da *mülk* ve *melik* kavramları özellikle mutlak hâkimiyet manasında (Âl-i 'İmrân (3), 26; Mu'minûn (23), 116; Tâhâ (20), 114) genellikle, Allah Teâlâ'nın bütün ahlâkî ve siyâsî otoritelerin nihâî kaynağı oluşunu ve sonsuz hükümranlığını ifade için kullanılmıştır (En'âm (6), 73; İsrâ (17), 111; Hacc (22), 56; Furkân (25), 2, 26; Fâtır (35), 13; Zümer (39), 6; Gâfir (40), 16; Haşr (59), 23; Cum'a (62), 1; Teğâbun (64), 1; Mülk (67), 1). Ancak yönetimde söz sahibi olanlardan veya tarihî şahsiyet olarak krallardan bahsedilirken de melik ve mülk kavramlarına yer verildiği görülmektedir (özellikle Hız. Yûsuf ve Hız. Mûsâ zamlarındaki Mısır kralları hakkında kullanımı için bk. Yûsuf (12), 43, 50, 54, 72, 76; Gâfir (40), 29).

¹⁴³⁹ Nisâ (4), 60-65).

¹⁴⁴⁰ Bakara (2), 251; Nisâ (4), 54; Yûsuf (12), 101; Sâd (38), 20.

itaat, Peygamber'e itaatin temelini oluştururken, Peygamber'e itaat de Allah'a itaatin en açık ve biricik görünür kanıtı¹⁴⁴¹ olarak gösterilmektedir.¹⁴⁴²

Kendi hakkında kral (*melik*) kelimesinin kullanılmasını bizatihî Hz. Peygamber'in de uygun bulmadığı yönündeki rivayetlerle, bunu Hz. Peygamber adına söylemeyi uygun bulmayan sahabî sözleri, bu konuda daha açık bilgiler içermektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in, Allah Teâlâ'nın kendisini *hükümdar-peygamber* ile *kul-peygamber* olma arasında muhayyer bıraktığı, kendisinin de Cebrâil'in, Allah'a karşı tevazu göstermesi yolundaki tavsiyesi üzerine *kul-peygamber* olmayı tercih ettiği şeklindeki rivayet¹⁴⁴³ ile huzuruna gelen birinin korkuyla titremesi üzerine, “*Sakin ol! Ben kral (melik) değilim*”¹⁴⁴⁴ sözü bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Ebû Süfyan'ın, Mekke fethi esnasında İslam ordusunun haşmeti karşısında Abbâs'a “görüyorum da kardeşinin oğlunun krallığı (mülkü) büyümüş” demesi üzerine Abbâs'ın, bunun krallık değil, nübüvvet olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'in liderliğinin peygamberlikten ayrı bir şekilde anılmasını hoş karşılamaması ile ilgili rivayet¹⁴⁴⁵ de ilk dönemlerde dahî bu tür yaklaşımlara pek sıcak bakılmadığı izlenimi vermektedir.¹⁴⁴⁶

Yukarıdaki rivayetlerde geçen, özellikle Hz. Peygamber için krallık anlamı taşıyan bir vasfın verilmesini hoş karşılamayan rivayetlerin, esas itibarıyla onun yöneticilik misyonunun farklılığına bir işaret¹⁴⁴⁷ ve ümmeti için sadece yönetim değil, birçok vasfı şahsında taşıması sebebiyle tek bir vafına vurgunun taşıyacağı yanıltıcı anlama karşı bir tenbih olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bununla birlikte bu hoş görmemenin temel gerekçesinin, kelimenin o dönemde taşıdığı olumsuz anlama dayandığı

¹⁴⁴¹ Nisâ (4), 80.

¹⁴⁴² Özel, *Hız. Muhammed'in Önderliği*, s. 22-25; a.mlf., “Muhammed”, *DİA*, XXX, 431-432; Hamidullah, *İslam Müesseselerine Giriş*, s. 75-82.

¹⁴⁴³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 231; İbn Hibbân, *Sahîh*, s. 1691, nr. 6365.

¹⁴⁴⁴ İbn Mâce, “Et'ime”, 30; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâid* de hadisin isnadının sahih, ricalinin ise sika olduğunu belirtmektedir (VIII, 585, nr. 14220).

¹⁴⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 342; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, VII, 76, nr. 6419.

¹⁴⁴⁶ Konu hakkında benzer yaklaşımlar için bk. Mustafa Hilmî, *Nizâmu'l-hilâfe fi'l-fikri'l-İslâmî*, s. 27-29.

¹⁴⁴⁷ Özel, *Hız. Muhammed'in Önderliği*, s. 22-25; a.mlf., “Muhammed”, *DİA*, XXX, 433.

söylenbilir.¹⁴⁴⁸ Nitekim dinî hükümlerin ikamesi ve Müslüman cemaati korumak üzere Hz. Peygamber'e verilen imâmet vasfının ve idareciliğinin, onun şahsî hakkı olduğunu söyleyen Muâsır araştırmacılardan M. Tâhir b. Âşûr (v. 1973), ancak imâmetin, maddî otorite olan krallıktan daha büyük olduğunu, risâlet vasfının hem maddî, hem ruhânî otoriteyi içine alan bir vasıf olması sebebiyle bunun Hz. Peygamber'in ilâhî elçilik vasfına daha uygun olduğunu ifade etmektedir. İbn Âşûr, krallık (mülk) kavramının eski zamanlardan beri ceberutluk, zulüm ve bâtil heveslere uyma gibi, keyfî yönetim şeklinde algılanan olumsuz anlamlar taşıması sebebiyle Müslümanların, Hz. Peygamber'i melik (kral) olarak adlandırmaktan kaçındıklarını söylemektedir. Yukarıda geçen, Abbâs'ın sözündeki nübüvvet vurgusunun, onun krallıktan daha büyük ve geniş bir şey olduğunu ifade etme amacı taşıdığını ileri sürmektedir.¹⁴⁴⁹

Kur'ân'da Hz. Peygamber'in siyâsi tasarruflarına (*mülk*) işaretler bulunduğunu söyleyen İbn Âşûr, “*Yoksa onlar, Allah'ın lütfundan verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar? Oysa İbrahim soyuna da kitabı ve hikmeti verdik ve onlara büyük bir hükümranlık bahsettik*”¹⁴⁵⁰ ayetinde geçen *insanlar* kelimesi ile Hz. Peygamber'in kastedildiğini; hükümranlık (*mülk*) verilenler ile Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman ve onlardan sonra gelen İsrailoğulları krallarının kastedildiğini söylemektedir. Ayetin sebab-i nüzûlünün ise Yahudilerin, yönetimle (hüküm ve iktidar şiarıyla) alâkalı konularla ilgilenmesi ve onları da itaati altına almaya çalışması sebebiyle Hz. Peygamber'in nübüvvetini eleştirmeleri olduğunu söylemektedir. Yani Yahudiler, “eğer peygamber olsaydın, yönetim ve siyasetle ilgilenmezdin!” diyerek nübüvveti hakkında şaibeler yaymak istemişlerdir.¹⁴⁵¹ Ayrıca İbn Âşûr, Medine'ye hicretten sonra bilfiil bir

¹⁴⁴⁸ Câbirî, *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî*, s. 366.

¹⁴⁴⁹ İbn Âşûr, *Usûlü'n-nizâmî'l-ictimâ'î fi'l-İslâm*, s. 325-326. Kur'an'da bu olumsuz anlamı çağrıştıran bir ayet için bk. Neml (27), 34.

¹⁴⁵⁰ Nisâ (4), 54.

¹⁴⁵¹ İbn Âşûr, *Usûlü'n-nizâm*, s. 324; Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, II, 80. Bu ayet hakkında benzer değerlendirme için bk. Debûsî, *el-Emedü'l-aksâ*, s. 365. Hamidullah, Hz. Peygamber'in sadece din getiren bir Rasûl değil, aynı zamanda en yüksek başkan sıfatıyla idare ettiği İslam devletinin kurucusu olduğunun delili olarak, Kur'ân'da geçen Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman

toplum ve hukuk nizamı kurulması,¹⁴⁵² İslamın, teşrî'î hükümler içermesi ve bu teşrî'lerin de, uygulayacak bir tenfizî gücün varlığını gerektirmesi sebebiyle kesin şekilde bir devlete ihtiyaç duyduğunu; Kur'ân'ın da buna birçok işaretle bulunduğunu ve Hz. Peygamber'in de valiler, kadılar tayin etmek sûretiyle bilfiil bunu uyguladığını söylemekte;¹⁴⁵³ İslamda devletin gerekliliğinin, İslam hukukunun temel ilkelerinden biri olduğunu savunmaktadır.¹⁴⁵⁴

Klasik dönem fukahâsının, Hz. Peygamber'in şahsında nübüvvet vasfı yanında, imâmet (riyâset) vasfının da birleştiğini fark ederek, ondan sâdır olan tasarrufların doğuracağı sonuçları bu ayırım çerçevesinde değerlendirmeye çalıştıkları bilinmektedir.¹⁴⁵⁵ Nitekim İbn Kuteybe'nin (v. 276/889) tasnifine göre Hz. Peygamber'in siyâsî tasarruflarını, ona re'yini kullanarak sünnet koyma yetkisi verilen kısımda değerlendirmek mümkündür.¹⁴⁵⁶ Karâfî (v. 684/1285) de bu hususta şunları söylemektedir: "Hz. Peygamber'in imâmetle ilgili olan tasarrufları, onun nübüvvet-risâlet, fetvâ ve kazâ tasarruflarına ilave bir vasıftır. Çünkü imâm (devlet başkanı), toplumun umumî siyaseti, maslahatların odak noktasının tespiti ile mefsedetlerin ortadan kaldırılması, suçluların kontrol altına alınması, başkaldıran azgınlara katli, halkın ülkede yerleşimi gibi, bu kategoride yer alabilecek diğer bütün konuların kendisine tevdi edildiği kimsedir."¹⁴⁵⁷ Karâfî'ye göre bütün tasarruflar kaynağı ve sonucu itibariyle¹⁴⁵⁸ farklı olmakla birlikte, bilhassa imâmet tasarrufu bunlar içerisinde özel bir öneme

örneklerinden hareketle Rasûlullah'ın hem bir Rasûl, hem de bir Melik (hükümdar) olarak (Rasûl-Melik) tavsif edilebileceğini ileri sürmektedir (*İslam Peygamberi*, II, 908). Hamidullah'ın bu yaklaşımını, Batı'daki peygamber algısına dayalı olarak Hz. Peygamber'e, dünyevî işlerle ilgilenmesi sebebiyle yapılan eleştirilere karşı, diğer peygamberlerden örnek getirerek bunun meşruluğunu ispatlamaya yönelik bir çaba olarak okumak mümkündür.

¹⁴⁵² İbn Âşûr, *Usûlü'n-nizâm*, s. 323.

¹⁴⁵³ İbn Âşûr, *Usûlü'n-nizâm*, s. 30.

¹⁴⁵⁴ İbn Âşûr, *Usûlü'n-nizâm*, s. 325. İbn Âşûr, Kureyşin imâmet hakkı meselesini, siyâsî eşitsizlik açısından değerlendirmekte ve Hz. Ebû Bekir'in gözettiği siyâsî sebepler ortadan kalktığı için bu konunun hükmünün de değiştiğini söylemektedir (s. 253-254).

¹⁴⁵⁵ Zeydân, *İslam Hukukunda Ferd ve Devlet*, s. 21-26.

¹⁴⁵⁶ İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis*, s.183-185; Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 297-298.

¹⁴⁵⁷ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 105.

¹⁴⁵⁸ Hz. Peygamber'in tasarruflarının, kaynağı itibariyle vahye veya icthada dayalı olma; sonucu itibariyle de bağlayıcı olup olmama yönlerinden farklılık arz ettiği söylenebilir.

sahiptir. Kendisine siyâsî yetki verilmemiş bir kişinin imam (devlet başkanı) olarak düşünülmesinin mümkün olmadığını söyleyen Karâfî, Hz. Peygamber hakkında bu tasarrufun özellikle tenfîzî yönüne vurgu yapmakta, risâlet, fetvâ ve kazâ tasarruflarında müeyyide gücünün olmadığını belirtmektedir.¹⁴⁵⁹ Burada, Karâfî tarafından sistemli şekilde dile getirilen, Rasûl-i Ekrem'in peygamberlik ve müftülük yanında üstlenmiş olduğu siyasal liderlik görevinin içerik ve değer açısından ayrı değerlendirileceği; Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı fonksiyonunun, risâlet, fetvâ ve kazâ kapsamına dahil olmadığı gibi, bunların gereği ve doğal sonucu olmayan ilave bir nitelik olduğu; dolayısıyla risâlet ile siyasî liderlik arasında ayrılmaz bir birlikteliğin bulunmadığı anlayışının klasik fıkıh ve siyaset teorisinde ağırlık ve yaygınlık kazanan görüş olduğunu hatırlatmakta yarar vardır.¹⁴⁶⁰ Karâfî, Hz. Peygamber'in imâmet vasfı vasıtasıyla gerçekleştirdiği fiillerine, ganimetlerin taksimi, hazinenin maslahata göre dağıtımı, vali ve kadıların tayini, gayr-i müslimlerle anlaşmaların gerçekleştirilmesi, had cezalarının uygulanması, ordunun sevk ve idaresi, isyancıların katli, araziler ve madenler üzerinde iktâ uygulaması hususlarını örnek olarak zikretmekte; bu ve benzeri uygulamaları herhangi bir bireyin, kendi zamanının devlet başkanının izni olmaksızın gerçekleştiremeyeceğini söylemektedir.¹⁴⁶¹ Bütün örnek ve kategorileri tadat etmemekle birlikte, Karâfî'nin, Hz. Peygamber'in imâmet tasarrufu yoluyla gerçekleştirdiğinde âlimlerin ittifak ettikleri hususların varlığına işarette bulunması,¹⁴⁶² klasik dönem fukahâsının, bu konuda ayrımlara gittiğini göstermesi bakımından önemlidir. Karâfî, Hz. Peygamber'in imâmetle ilgili tasarruflarının, doğuracağı sonuç itibarıyla,

¹⁴⁵⁹ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 105. Karâfî, risâletin mücerret tebliğ içeren bir kavram olup, yaptırım gücüne sahip bir siyâsî anlam taşımadığı görüşüne, kendisine risâlet görevi verildiği halde, siyâsî müdahale (es-siyâsetü'l-âmmeh/el-maslahatü'l-âmmeh) görevi verilmemiş peygamberlerin varlığını delil olarak zikretmektedir (*el-İhkâm*, s. 106).

¹⁴⁶⁰ Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal II (İslam ve Toplum)*, s. 294.

¹⁴⁶¹ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 108; a.mlf., *el-Furûk*, I, 221-222.

¹⁴⁶² Karâfî, *el-İhkâm*, s. 109; a.mlf., *el-Furûk*, I, 221. Karâfî, Hz. Peygamber'in, ganimet taksimi, maslahata göre hazine gelirlerinin dağıtımı, hadlerin uygulanması, ordunun hazırlanması, savaş kararının alınması, çeşitli mer'â ve madenlerin iktâyâ verilmesi vb. uygulamalarını imâmet tasarrufuna dayalı uygulamalarına örnek olarak zikreder.

idârî görev yürütenlerin, İslamın genel maksatları ve İslam hukukunun sabit kuralları çerçevesinde kendi zamanlarındaki şartlara göre araştırıp uygulamalarına yönelik olduğunu ifade eder.¹⁴⁶³

Sonraki dönemde sünneti bağlayıcılık açısından kategorilere ayıran Dihlevî'nin (v. 1176/1762) tasnifinde ise, Hz. Peygamber'in imâmet tasarrufuna dayalı uygulamaları, bütün ümmeti bağlayan teşrî'ler olarak değil; çoğunlukla Hz. Peygamber zamanına mahsus cüz'î maslahatlara yönelik uygulamalar olarak görmek mümkündür.¹⁴⁶⁴ Ancak, Hz. Peygamber'in, küllî maslahatları gerçekleştirmeye yönelik uygulamalarının, imâmet tasarrufu içerisinde de olsa lazîmî teşrî' değeri taşıyabileceği unutulmamalıdır.¹⁴⁶⁵ Çağdaş dönemde sünnetin bağlayıcılık açısından sistematik gruplandırmasını yapan Şeltût'un (v. 1963) tasnifinde ise, Hz. Peygamber'den bir yönetici ve Müslüman cemaatin genel başkanı olarak sâdir olan tasarruflar, genel teşrî' hükmünde olmayan, özel alanla ilgili sünnetler bölümüne tekabül etmektedir.¹⁴⁶⁶

Klasik literatürde, Hz. Peygamber'in tasarruflarıyla doğrudan irtibatlı çalışmalarda bulunan ulemanın kanaati, Hz. Peygamber'in tasarruflarının baskın olanının risâlet tasarrufu olduğu şeklindedir. Ancak bu konuda İbn Haldûn'un (v. 808/1406) farklı bir yaklaşım içinde bulunduğu iddia edilmektedir. İbn Haldûn'un bu konudaki kanaatinin tam olarak tespiti, konuya değindiği bölümün bütünlüğü içerisinde ancak mümkün olabilir.¹⁴⁶⁷ Şöyle ki, İbn Haldûn, hilâfet diye isimlendirdiği bütün işlerin kendinde toplandığı *asıl* (*el-aslu'l-câmi'*) olan büyük yönetim erkinin (*el-imâmetü'l-kübrâ*), ibâdetlerin uygulanışı, fetvâ, kazâ, cihad ve hisbe gibi gerek dînî, gerek dünyevî bütün konuları içerdiğini ve onların

¹⁴⁶³ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 108-109; Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 301.

¹⁴⁶⁴ Dihlevî, *Huccet*, I, 240-241.

¹⁴⁶⁵ Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 303. Ahmed Yûsuf, cihada hazırlanma, devlet işlerinin tanzimi ve toplumun yönetimi gibi hususların, mutlaka gerçekleştirilmesi gereken küllî maslahatlar olması açısından risâlet tasarrufunun da bir gereği ve sonucu olacağını; dolayısıyla bu anlamda bazı lazîmî teşrî'ler taşıyabileceğini; bu gibi konularda temel ilkenin, söz konusu tasarrufların raiyye maslahatına yönelik olarak gerçekleştirilmesi şartı olduğunu söylemektedir (s. 303).

¹⁴⁶⁶ Şeltût, *el-İslâm Akîde ve Şerî'a*, s. 520-522.

¹⁴⁶⁷ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 272-280.

üstünde yer aldığını söylemektedir.¹⁴⁶⁸ İbn Haldûn'un özellikle şer'î ahkâmın tenfîzinin yönetim erkine bağlı olduğunu vurgulaması, dinî işlerle ilgilenen ilmiye sınıfının sadece dinî hükümlerin uygulayıcıları olmaları açısından itibar gördüklerini, değilse devlet yönetimi konusunda doğrudan söz sahibi olmadıklarını söylemesi dikkat çekicidir.¹⁴⁶⁹ İbn Haldûn'un bu yorumu daha çok İslamın Hz. Peygamber dönemi sonrası geçirdiği evreyi göstermeye yönelik olarak okunabilir. Zaten o, kanaatimizce hilafete yaptığı vurguyla meseleyi Hz. Peygamber dönemi sonrası halifelerin görev ve yetkileri açısından ele almaktadır. İbn Haldûn'a göre Hz. Peygamber'in baskın tasarrufunun imâmet tasarrufu olduğu tespiti, onun ifadelerini *aşırı bir anlam yükleyerek okuma* olarak nitelenebilir.¹⁴⁷⁰

Genel anlamda imâmet tasarrufunun işleyişi hakkında klasik literatürde var olan ve birçok fûrû'un altında toplandığı genel bir kural (kâide-i külliye) haline gelen "*raiyye üzerinde tasarruf maslahata menuttur*"¹⁴⁷¹ prensibi bu konuda ictihad ve maslahatın gereklerine göre davranılacağını göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu kuralın Hz. Peygamber dönemi için de geçerli olduğunu söylemek hatalı olmasa gerektir. Hz. Peygamber'in siyâsî içerikli tasarruflarının ve uygulamaya yönelik hususların kaynağının genel itibariyle, aldığı vahyin sınırları içerisinde kendisine verilen yetki çerçevesinde kendi re'y ve ictihadına ve de maslahata göre davranma ilkesi olduğu söylenebilir.

Daha önce ifade edildiği üzere, Müslümanların ictihada olan ihtiyacının sadece fikhin fûrû'uyla sınırlı kalmayarak, asılları da kapsayacak şekilde devam etmekte olduğu; günümüzde bazı problemlerin araştırılarak mukayese ve tercihe, bazılarının da tafsilatlı izah, asıllara irca ve tatbiki ihtiyaç duydukları aşikârdır. İşte bu temel ihtiyaçlardan birinin

¹⁴⁶⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 273.

¹⁴⁶⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 278-279.

¹⁴⁷⁰ Hz. Peygamber'in tasarrufları konusunda doktora çalışması hazırlayan Fuâd Kal'a'nın, İbn Haldûn hakkında, Hz. Peygamber'in galip/baskın tasarrufunun imâmet tasarrufu olduğu ve uygulamaya yönelik (tenfîzî) vasfını risalet vasfına galib saydığı şeklindeki tespiti kanaatimizce hatalıdır (bk. Kal'a, *Makâsıdu tasarrufâti'r-Rasûl*, s. 13).

¹⁴⁷¹ Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm (şerhu'l-kavâidi'l-küllîyye)*, s. 128-139 (md. 58); Hamevî, *Gamzu 'uyûni'l-besâir*, I, 369-378; Ahmed ez-Zerkâ, *Şerhu'l-kavâ'idi'l-fikhiyye*, s. 309-310.

de Hz. Peygamber'in tasarruflarının imâmet tasarrufu başta olmak üzere, diğer bölümlere ayrılması olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, Hz. Peygamber'in tasarruflarının sadece *risâlet* yönünün bulunduğu iddiası, onun görevini sadece buna indirgeme çabası olarak görülmekle birlikte, tasarrufların tek yöne irca çabaları bir yana, çoğunun risalet görevi ile alâkalı olduğu konusunda şüpheleri bulunan çağdaş araştırmacıların varlığı¹⁴⁷² da bilinmektedir.¹⁴⁷³ Ayrıca Hz. Peygamber'in tasarruflarının ayrımını genel itibariyle kabul etmelerine rağmen, usûlcülerin hükümlere delaleti açısından bu tasarruflar arasındaki ince farklılıkları yeterince izah etmemelerinin, birçok fer'î meselede ihtilafların kaynağı olduğu unutulmamalıdır. Bütün bunlarla birlikte özellikle *riyâset* ile ilgili alanda teşrî'î boşlukların varlığı, bu boşlukların imâmet tasarrufu ile ilgisi; ayrıca bu boşlukların teşrî'î açısından ayrıcalık mı, eksiklik mi olduğu vb. hususlar konunun önem arz eden noktalarındandır. Bazı Müslüman mütefekkirlerin ifade ettiği, Hz. Peygamber dönemi için özellikle devlet başkanlığı ile alâkalı hususlarda, teşrî'de bazı boşlukların bulunduğu; bunların Hz. Peygamber asrında bizzat onun tarafından doldurulduğu; sonraki dönemlerde ise bu yetkiye sahip kişi ve kurumlarca doldurulabileceği tespitleri konunun izahında önemli ipuçları verdiği söylenebilir.¹⁴⁷⁴

Buraya kadar yapılan açıklamalar çerçevesinde, Hz. Peygamber döneminde gerçekleşen konuyla alâkalı örnekler ve İslam hukuku açısından bağlayıcılık değerleri kısmına geçilebilir.

¹⁴⁷² Avvâ, "es-Sünnetü't-teşrî'yye", s. 47-48; Nemir, *es-Sünne ve't-teşrî'*, s. 46-47 (Karadâğî, "et-Teşrî' mine's-sünne"den naklen, s. 357).

¹⁴⁷³ Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 295.

¹⁴⁷⁴ Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 296, 318-321. İleride geleceği üzere bu konuda önemli tespitlerde bulunan araştırmacılar arasında M. Bâkır es-Sadr (*İktisâdunâ*, s. 378-382), M. Mustafa Şelebî (*el-Fıkhü'l-İslâmî*, s. 108-142) ve İbrâhim Hâmid el-Ensârî (*en-Nizâmü'l-mâlî fi'l-İslâm*, s. 7-15) sayılabilir.

B- HZ. PEYGAMBER'İN DEVLET BAŞKANLIĞI TASARRUFUNA DAYALI OLARAK GERÇEKLEŞTİRDİĞİ UYGULAMA ÖRNEKLERİ

Hiz. Peygamber'in risâlet görev ve yetkisi yanında, devlet başkanlığı görevini de ifa ettiği ve bu yetkisine dayalı olarak gerçekleştirdiği bazı tasarruflarının varlığı bilinmektedir. Rasûl-i Ekrem'in gerek ibadetler alanına, gerek hukûkî alana dair konularda genel itibariyle devlet başkanlığı görevine dayalı olarak yapmış olduğu tasarruflara dair bir takım uygulama örneklerini burada zikretmek uygun olacaktır.

1- İbâdetler Alanına Dair Bazı İdârî Tasarrufları

İbâdetler, doğrudan vahye dayalı olan taabbudî konular olup, genel anlamda kendisinde ictihadın carî olmadığı, uhrevî maslahatları içeren konulardır. Hiz. Peygamber'in kendi re'y ve ictihadına dayalı olarak bir ibâdeti re'sen ortaya koyması düşünülemez. Ancak, ibâdetlerin icrası esnasında bazı uygulamalarının, beyan vasfının gereği Hiz. Peygamber'e dayanması mümkün olabilir. Diğer bir ifadeyle, bir ibâdetin genel esas ve prensiplerinin Hiz. Peygamber'e bildirilip, uygulama esnasında bu esaslar çerçevesinde onun beyan edici düzenlemeler yapması (teşrî') mümkündür.

Önceki bölümde geçtiği üzere, ibâdetlerde ictihad, ibtidâen caiz olmamakla birlikte, uygulamada bazı ictihâdî yönlerin bulunduğu dair örnekler vermek mümkündür. Bu örnekler bizzat Hiz. Peygamber tarafından dile getirilmiş olabileceği gibi, onun devrinden sonra sahabe ve müctehid imamların algısında da ortaya çıkmış olabilir.

Bir ibâdetin icrası esnasında ortaya çıkmış olan şartlar gereği oluşmuş bir ictihada dayalı olduğu bilinen hac ibâdetindeki *remel*¹⁴⁷⁵ hükmü bunun en çarpıcı örneklerinden biri olarak görülmektedir. Nitekim hac ibâdeti esnasında yapılan remelin tarihî arka planında, hasımlara karşı güç ve gövde gösterisi anlamının yattığı, nitekim Mekkeli Müslümanların

¹⁴⁷⁵ Remel, tavafta kısa adımlarla koşarak ve omuzları silkerek, çalimli ve çabuk yürümektir. Remel sadece sonunda sa'y yapılacak tavaflarda yapılır (bk. Abdülğani el-Mekkî, *İrşâdî's-sârî ilâ menâsiki'l-Molla Aliyyü'l-Kârî*, s. 176.

Medine'ye hicretlerinden sonra oranın havasının kendilerini olumsuz etkilediği ve biraz zayıf düştükleri rivayet edilmektedir. Aradan yedi yıl geçtikten sonra üç günlüğüne geldikleri umre ziyareti esnasında Mekkeli müşrikler tarafından bu durumları dile getirilince Hz. Peygamber ashabına, müşriklere karşı güçlü görünmelerini, onların oturduğu tarafa dolandıklarında daha çalımli yürümelerini emretmiş ve onlar da bunu yapmışlardı.¹⁴⁷⁶

Halifeliği döneminde Hz. Ömer, “vaktiyle biz bu remel ile (zayıf düştüğümüzü iddia eden) müşriklere karşı güçlü görünmek istemiştik. Hâlbuki Yüce Allah onları helak etmiştir” dedikten sonra “ama biz Rasûlullah'ın yapmış olduğu bir şeyi terk etmek istemeyiz” demiştir.¹⁴⁷⁷ Hz. Ömer'in, Rasûlullah'ın, bu emri, peygamberlik görevinin değil de imâmet görevinin bir gereği olarak söylediğinin farkında olduğu ve illetinin ortadan kalktığını bildiği halde, remel uygulamasının devamına hükmetmesinde, remelin terkinde bir maslahatın olmaması ve de yapılmasında bir mefsetetin ortaya çıkmaması gerekçesiyle uygulamaya doğrudan müdahaleye gerek duymamasının etkili olduğu söylenebilir.¹⁴⁷⁸ Safa ile Merve arasında sa'y esnasında koşar adımlarla yürümeyle (*hervele*) ilgili tartışmalar¹⁴⁷⁹ ile Hz. Peygamber'in Mina'dan dönerken Mina ile Mekke arasındaki Muhassab (Ebtah, Bathâ veya Hayf-ı Benî Kinâne) denen yerde konaklayıp gecelemesinde kurbiyet kastının olup olmadığı ihtilafının¹⁴⁸⁰ ve de Hz. Ömer'in, Hacer-i Esved'e seslenerek: “*Biliyorum ki sen, ne zarar ne de fayda veren bir taşsın! Eğer ben, Rasûlullah'ın sana dokunduğunu görmeseydim, sana elsürmez/seni*

¹⁴⁷⁶ Buhârî, “Hacc”, 54.

¹⁴⁷⁷ Buhârî, “Hacc”, 57.

¹⁴⁷⁸ Şelebî, *Ta'lîl*, s.70; a.mlf., *el-Fıkhü'l-İslâmî*, s.153; Ahmed Yûsuf, “Tasarrufât”, s. 306. Konuyla ilgili benzer değerlendirmeler için bk. Erul, *Sahabe*, s. 280-282.

¹⁴⁷⁹ Buhârî, “Hacc”, 80; Tirmizî, “Hacc”, 39.

¹⁴⁸⁰ Ahmed, *Müsned*, I, 221; Buhârî, “Hacc”, 147; Müslim, “Hacc”, 339-340.

öpmezdim”¹⁴⁸¹ sözünün de –her ne kadar Hz. Ali’nin ona bu konuda itirazı olsa¹⁴⁸² da- aynı minvalde değerlendirilmesi mümkündür.¹⁴⁸³

Zekât konusunda belirlenmiş olan miktarlarla (mukadderât)¹⁴⁸⁴ ilgili hükümlerin uygulanışı esnasında Hz. Peygamber’in, imâmet tasarrufuna dayalı olarak bazı takdir ve tercihlerde bulunduğu söylenebilir. Nitekim develerdeki zekâta tâbî olma nisabı konusundaki bir hadiste şöyle geçmektedir: “Her kimin develerinin zekâtı, bir tane iki yaşını doldurmuş, üçüne basmış dişi deve (bint lebûn) zekât nisabına ulaşır, develeri arasında bu vasıfta deve bulunmayıp bir yaşını doldurmuş, ikisine basmış dişi deve (bint mahâd) bulunursa, o kimseden zekât olarak bu (bint mahâd) deve kabul edilir. Mal sahibi ayrıca bir yaşını doldurmuş (bint mahâd) deveyle birlikte ya yirmi dirhem gümüş yahut iki koyun ilave olarak verir.”¹⁴⁸⁵

¹⁴⁸¹ Buhârî, “Hacc”, 59.

¹⁴⁸² Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 628, nr. 1682.

¹⁴⁸³ Şelebî, *Ta’lîl*, s.70. Konuyla ilgili tespit ve değerlendirmeler için bk. Karadâvî, *es-Sünne*, s. 51-54; Erul, *Sahabe*, s. 282-286.

¹⁴⁸⁴ Şâri‘ tarafından miktarları bir sayı ile belirlenmiş bulunan hükümlerin faydadan hâlî olması düşünülemeyeceği ve bu konuların, genel itibarıyla aklî yorumlara kapalı (taabbudî) sahaya olan yakınlığı saklı tutulmakla birlikte, naslarda mevcut miktarlarla ilgili hükümlerin hepsinin aynı derecede, noksan ve ziyadeyi kabul etmeyen (değişime kapalı) nitelikte olup olmadığı tartışmalıdır. Mesela, kesin belirleme (tahdîd) kastı bulunanlar hariç olmak kaydıyla, ortalama miktar verme kastı gözetilenler ile ölçü birimlerinin tayini konusunda ihtilaf bulunan hususların ictihada açık olduğunu söylemek mümkündür (bk. Erdoğan, *İslam Hukukunda Ahkâmın Değişmesi*, s. 125-129).

¹⁴⁸⁵ Buhârî, “Zekât”, 36: Buhârî, bu hadisi “*Yanındaki Develerin Zekâtı Bintu Mahâd’a Ulaşan; Fakat Yanında Bintu Mahâd Bulunmayan Kimse Babi*” adlı konu başlığı altında rivayet etmiştir. Hadisin tam metni şu şekildedir: Enes şöyle rivayet etmiştir; Ebû Bekir, Enes b. Mâlik’e, Allah’ın kendi Rasûlü’ne emretmiş olduğu zekât farızası miktarlarını şöyle yazdı: “*Kim ki yanında bulunan develerinin sayısı bir ceze’â (dört yaşını doldurmuş, beşine basmış dişi deve) zekât nisabına ulaşır, develeri arasında ceze’â bulunmaz da hukka (üç yaşını doldurmuş, dördüne basmış dişi deve) bulunursa, (zekât âmili tarafından) o kimseden hukka kabul edilir. Mal sahibine, bu hukka ile birlikte (noksanı telâfi amacıyla zekât memuruna) iki koyun vermek kolay olursa iki koyun verir; yahut da (iki koyun değerinde) yirmi dirhem verir. Bir kimsenin mâlik olduğu develeri bir hukka zekât nisabına ulaşır, develeri arasında hukka bulunmaz da ceze’â bulunursa, (zekât memuru tarafından) o kimseden ceze’â kabul edilir ve zekât memuru bu ceze’âyı aldıktan sonra mal sahibine, yirmi dirhem yahut iki koyun geri öder. Her kimin mâlik olduğu develerin zekâtı bir hukka zekât nisabına ulaşır, yanında da yalnız bintu lebûn (iki yaşını doldurmuş, üçüne basmış dişi deve) bulunursa, (zekât âmili tarafından) o kimseden bintu lebûn kabul edilir. Ve mal sahibi ya iki koyun yahut yirmi dirhem verir. Yine her kimin develerinin zekâtı bir bintu lebûn zekât nisabına ulaşır, develeri içinde hukka bulunursa, (zekât memuru tarafından) mal sahibinden bu hukka kabul edilir. Zekât memuru mal sahibine ya yirmi dirhem yahut da iki koyun geri ödeme yapar. Yine her kimin develerinin zekâtı, bir tane iki yaşını doldurmuş, üçüne basmış dişi deve (bintu lebûn) zekât nisabına ulaşır, develeri arasında bu vasıfta deve bulunmayıp bir yaşını doldurmuş, ikisine basmış dişi deve (bintu mahâd) bulunursa, o kimseden zekât olarak bu (bintu mahâd) deve kabul edilir. Mal sahibi ayrıca bir yaşını doldurmuş (bintu mahâd) deveyle birlikte ya yirmi dirhem yahut iki koyun ilave olarak verir.”*

Bu hadiste geçen iki yaşındaki deve ile üç yaşındaki deve arasındaki değer, yirmi dirhem gümüş veya iki koyun olarak belirlenmesinden hareketle, Hz. Peygamber zamanında bu miktarların birbirine denk olduğu; ancak bunların çevreye ve zamana göre değişebileceği ifade edilmiştir. Dolayısıyla bu tür ölçüler dâimî teşrî‘ anlamı taşımayan, Hz. Peygamber’in imamet tasarrufunun cüz’î maslahata dayalı uygulamalarının bir neticesi olarak görülmüştür. Nitekim Karadâvî, bazı ölçülerin (makdûrât) tespitinin Hz. Peygamber’in nübüvvet vasfının değil, onun imâmet ve riyâset vasfının bir neticesi olduğunu ifade etmektedir. Karadâvî, bütün zaman ve mekânlarda tüm ümmet için bağlayıcı teşrî‘ ifade eden nübüvvet vasfı neticesi meydana gelen tasarruflarının aksine, Hz. Peygamber’in imâmet vasfına dayalı uygulamalarının, zaman, mekân ve muayyen durumlara göre, ümmet için en faydalı olanı emretmesi ve de bunların değişmesiyle hükmü de değişik vermesi anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁴⁸⁶ Bu genel malûmattan sonra Karadâvî, yukarıdaki hadiste geçen develerin bir yaş farkı için yirmi dirhem gümüş para veya iki koyun değer takdir edilmesi konusunda, Hz. Peygamber’in kendi zamanındaki piyasa şartlarına göre bir idareci olarak bazı değer takdirlerinde bulunmasının, tüm zamanlar boyunca aynı kalabilecek ölçüler olmadığını, günümüzde olduğu gibi, bu fiyatların değişebileceğini belirtir. Yani değer ve fiyatların değişmesine bağlı olarak günümüzde, develerdeki bu yaş farkının para cinsinden değerini farklı takdir etmekte bir mani olmadığını açıkça ifade etmiştir.¹⁴⁸⁷

Atların zekâtı konusundaki rivayetlerden hareketle bu husustaki tatbikatı, Hz. Peygamber’in bir toplum önderi ve devlet başkanı olarak uyguladığı tasarrufları olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁴⁸⁸ Hz. Peygamber’den “*Sizi at ve kölenin zekâtından muaf tuttum*”¹⁴⁸⁹ ve

¹⁴⁸⁶ Karadâvî, *es-Sünne*, s. 58; a.mlf., *Fıkhü’z-zekât*, I, 189-191.

¹⁴⁸⁷ Karadâvî, *es-Sünne*, s. 58; a.mlf., *Fıkhü’z-zekât*, I, 190; Ahmed Yûsuf, “Tasarrufât”, s. 305.

¹⁴⁸⁸ Mâverîdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 116-117; Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 118-119.

¹⁴⁸⁹ Ahmed, *Müsned*, I, 121, 132, 146; İbn Mâce, “Zekât”, 4; Tirmizî, “Zekât”, 3.

“*Müslümana kölesinde ve atında zekât yoktur*”¹⁴⁹⁰ anlamlarında iki hadis rivayet edilmekle birlikte, yine Hz. Peygamber’in atların zekâta tâbî olmadığı umumi hükmünden “üreme amacıyla bulundurulmuş sâime atları” istisna ettiğini gösteren ve damızlık atların zekâta tâbî olacağına işaret eden hadisler de nakledilir.¹⁴⁹¹

Hz. Peygamber atların zekâtı konusunda gerek müspet, gerek menfi yönde sarîh olarak bir ifade bulunmadığı, az önce zikri geçen Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği “*Müslümana kölesinde ve atında zekât yoktur*” hadisinin ise kişinin gündelik ihtiyaçları için kullandığı (sâime olmayan) ve cihad için hazırladığı atların kastedilmiş olduğu ifade edilmektedir. Hz. Ali’den rivayet edilen “*Sizi at ve kölenin zekâtından muaf tuttum*” rivayetinin Dârekutnî’ye göre Hz. Ali’nin sözü olarak mevkûf olduğunu belirten Karadâvî, Hz. Peygamber zamanında atlarda zekât vâcib olduğu (veya her türlü mal ve eşyanın zekâta tâbî olacağı şeklinde bir aslın varlığı) kabul edildiği takdirde, Hz. Ali’nin bunu bir idareci olarak, kendi zamanının şartları muvacehesince kaldırmış olabileceğini; dolayısıyla burada atların zekâtı konusunun Hz. Peygamber’e *tefvîz* edilmiş bir imamet tasarrufu olduğu imasının ortaya çıktığını söylemektedir.¹⁴⁹²

Ayrıca Hz. Ömer’le ilgili bu konuda iki farklı rivayet zikredilmektedir. Bunlardan birine göre Şam’dan bir grup Müslüman Hz. Ömer’e müracaat ederek atlarından zekât almasını istemişler, Halîfe de sahâbeyle istişareden sonra, bu isteği, Hz. Peygamber ve Ebû Bekir’in

¹⁴⁹⁰ Buhârî, “Zekât”, 44-45.

¹⁴⁹¹ Mervân b. Hakem’in Medine valiliği esnasında meydana gelen bir hadise, atların zekâtı konusuna ışık tutan bilgiler içermektedir. Mervân, atların zekâta tâbî olup olmadığı konusunda sahabe ile istişarede bulunmuş; Ebû Hüreyre “*Müslümana kölesi ve atından dolayı zekât yoktur*” hadisini rivayet edince Mervân, orada bulunan Zeyd b. Sâbit’e bu konudaki fikrini sormuştur. Bunun üzerine Ebû Hüreyre, hakkında hadis rivayet ettiği bir konuda Mervân’ın, Zeyd b. Sâbit’e fikrini sormasını hayretle karşılamıştır. Daha sonra Zeyd b. Sâbit: “*Rasûlullah doğru söylemiştir. Ancak bunun ile o, gazi (savaş) atlarını kastetmiştir; ticarî amaçla damızlık olarak yetiştirilen atlarda ise zekât vardır*” demiş, miktarını ise at başına bir dînar olarak belirtmiştir (San’ânî, *Sübülü’s-selâm*, II, 199, 200). Bu ve benzeri rivayetleri esas alan Ebû Hanîfe ve öğrencisi Züfer’e göre, “nesli elde edilip ileride satılmak amacıyla, erkeği-dişisi karışık bir halde yaşayan, senenin çoğunu otlaklarda otlayarak geçiren (sâime) atlar ya at başı 1 dinar veya paraya göre kıymetlendirilerek, değeri üzerinden 1/40 (% 2.5) nispetinde zekâta tâbî tutulur” (Erkal, v.dğr., *İlmihal-I (İman ve İbâdetler)*, s. 455-456).

¹⁴⁹² Karadâvî, *es-Sünne*, s. 59-61; a.mlf., *Fikhu’z-zekât*, I, 230-233.

atlardan zekât almadığı gerekçesi ile reddetmiştir. Karşıt anlamdaki öteki rivayete göre ise, Şamlılar Ebû Ubeyde b. Cerrâh'a atlarından zekât alması için müracaatta bulunurlar; o da durumu Hz. Ömer'e bildirip halifeden konu ile ilgili yazılı görüş beyan etmesini ister. Hz. Ömer, Ebû Ubeyde'ye yazdığı cevabî mektubunda, atlardan zekât vermek istiyorlarsa, bu zekâtı almasını ve onların fakirlerine dağıtmasını bildirir.¹⁴⁹³ Atlarda zekâtın varlığını kabul etmeyen cumhur ulema Hz. Ömer'in bu uygulamasını onun ictihâdî görüşü olarak görmüşler ve delil olarak kabul etmemişlerdir. Bu hâdise, zekâta tâbî olacak mallar konusunda kıyasın varlığına delil gösterilmiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in kendi zamanında sadece bazı mallardan zekât almasının sonraki dönemlerde geçmiş dönemin niteliğine denk diğer mallardan alınamayacağı anlamı taşımayacağı; artıca vasfa sahip, değer taşıyan her malda devrin yönetiminin zekâtı gerekli kılacağı; hakkında nass bulunmayan ölçülerde ise ictihadın devreye girebileceği söylenmiştir.¹⁴⁹⁴

Saime olan ve ticari amaçlı atlarda zekâtın miktarı konusunda klasik kaynaklarda geçen at başına bir dinar vb. ölçüler lazımlî teşrî' ifade eden hükümler olmayıp, yukarıda develerin yaş farkının kıymetlendirilmesi hususunda geçtiği üzere, mekân ve asırlara göre değişebilen itibarî ölçüler olduğu, günümüz açısından şer'in de itibar ettiği kırkta bir miktarın esas alınabileceği zikredilmektedir.¹⁴⁹⁵

Karadâvî, zekât nisabının miktarları hakkındaki bu ve benzeri ihtilafı hususların, Hz. Peygamber'in kendi zamanındaki ümmet ve toplumun maslahatı gereğince idareci vasfıyla söylemiş olduğu emir ve nehiyeler olup, ümmete bir genişlik olması maksadıyla sonraki dönem idarecilerin takdirine bırakılmış meseleler olabileceğini ileri sürmektedir.¹⁴⁹⁶

¹⁴⁹³ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 563-564.

¹⁴⁹⁴ Karadâvî, *es-Sünne*, s. 59-61; a.mlf., *Fıkhü'z-zekât*, I, 230-233.

¹⁴⁹⁵ Karadâvî, *Fıkhü'z-zekât*, I, 230.

¹⁴⁹⁶ Karadâvî, *es-Sünne*, s. 59; a.mlf., *Fıkhü'z-zekât*, I, 203.

Hiz. Peygamber'in imâmet tasarrufu olarak yaptıklarının ortaya konulmasının, sadaka-i fitir konusundaki, verilecek gıda maddesi türü ve ölçüsüyle ilgili tartışmalara da ışık tuttuğu görülmektedir. Abdullah b. Ömer'in rivayetine göre: “*Hiz. Peygamber fitir sadakasını bir sâ¹⁴⁹⁷ (ölçek) hurma ve bir sâ' arpa olmak üzere hür, köle, erkek, kadın, küçük ve büyüklere farz kılmış ve insanlar (bayram) namazına çıkmadan önce verilmesini emretmiştir.*”¹⁴⁹⁸ Bu konuda Ebû Saîd el-Hudrî'den gelen bir rivayet de şöyledir: “*Biz, Peygamber devrinde fitreyi yiyecek maddelerinden bir sâ' olarak verirdik. O zaman bizim yiyeceğimiz arpa, kuru üzüm, hurma ve lor (süzme) peynirdi.*”¹⁴⁹⁹

Bu konudaki hadislerin değerlendirilmesi sonucunda cumhur âlimler fitir sadakası emrinin kesin ve bağlayıcı bir yükümlülük içerdiği sonucuna varmışlardır. Ancak fitir sadakasının miktarı hususunda, o dönemin yaygın gıda maddelerinden bir sâ' (ölçek) olarak ödendiği belirtilmekle beraber, yine bu devirde buğdaydan yarım sâ' (ölçek) olarak fitre verildiğini gösteren rivayetler de vardır. Abdullah b. Sa'lebe'den rivayet edilen bir hadiste Hiz. Peygamber'in buğdaydan yarım sâ' fitir sadakası vermeyi emrettiği ifade olunmuştur.¹⁵⁰⁰ Ayrıca Abdullah b. Abbas, Basra Camii minberinde Ramazanın son günü okuduğu bir hutbede Basralılara Hiz. Peygamber'in fitir sadakası uygulamasını öğretirken, Rasûlullah'ın hurmadan bir sâ', buğdaydan yarım sâ' takdir etmiş olduğunu bildirmiştir.¹⁵⁰¹ Bu hadislerin yanı sıra bu miktarın Muâviye zamanında tespit edilmiş olduğunu bildiren rivayetler de mevcuttur. Nitekim Muâviye zamanına kadar bir sâ' olarak verilmeye devam ederken, Muâviye halifeliği zamanında hacca geldiğinde minbere çıkarak bir konuşma yapmış ve şöyle demiştir: “Ben iki müd (yarım sâ') Şam buğdayının, bir sâ' hurmaya eşit olduğunu görüyorum.” Bundan sonra insanlar onun görüşünü kabul ederek, buğdaydan fitir sadakasını yarım sâ'

¹⁴⁹⁷ Sâ', bir hacim ölçü birimi olup 2.75 litredir.

¹⁴⁹⁸ Buhârî, “Zekât”, 76; Müslim, “Zekât”, 12.

¹⁴⁹⁹ Buhârî, “Zekât”, 74; Müslim, “Zekât”, 17.

¹⁵⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 20.

¹⁵⁰¹ Ebû Dâvûd, “Zekât”, 20.

olarak vermeye başlamışlardır.¹⁵⁰² Muâviye bunu kendi ictihadı olarak söylemiş, Hz. Peygamber'den duyduğunu iddia etmemiştir. Dolayısıyla buradan fitır sadakası nisap miktarlarının o dönemdeki gıda maddelerinin toplumun temel tüketim maddeleri olduğu ve miktarlar arasında da denkliğin bulunduğu söylenebilir. Öte yandan, bir hadiste de belirtildiği üzere, fitır sadakasının amacı, bir fakirin içinde yaşadığı toplumun hayat standardına göre bir günlük yiyeceğinin karşılanması, onun da Müslüman toplumun üyesi olmanın hazzına ve bayram sevincine iştirak ettirilmesi ve o bayram gününde çalışmak veya dilenmekten kurtarılması olmalıdır.¹⁵⁰³ Böyle olunca Muâviye'nin uygulamasında olduğu gibi, bu işlevi yerine getirecek her türlü tespit yönteminin meşruiyeti ortaya çıkmış olmaktadır.¹⁵⁰⁴

İbnü'l-Kayyim (v. 751/1350) ise hadislerde geçen gıda maddelerinin o günün Medine'sinde galip olarak bulunan gıda sınıfları olduğunu belirterek, başka bir beldede bu gıda sınıflarından başka, süt mamulleri, et ve balık gibi maddeler temel ihtiyaç ve tüketim maddeleri olduğu takdirde bunlardan fitır sadakası verilebileceğini belirtir.¹⁵⁰⁵

Fıtır sadakası ile ilgili literatürde var olan bir diğer tartışma ise aynî metalar yerine kıymetinin verilmesinin geçerli olup olmadığı meselesidir. Bu konuda klasik dönemde meşruiyetini savunan fukahâ mevcut olmakla birlikte, modern dönemde kıymetinin verilmesinin sünnetin maksat ve ruhuna daha uygun olduğu benimsenmektedir.¹⁵⁰⁶ Hz. Peygamber'in bu miktarları belirlerken toplumun değer ve teamülünü (mesela ziraat toplumu oluşunu) dikkate alarak belirlediği ilke olarak alındığında bu konudaki ihtilafta daha net ve kesin çözüme ulaşmak mümkün olabilmektedir.

¹⁵⁰² Buhârî, "Zekât", 76. Ayrıca bk. San'ânî, *Sübülü's-selâm*, II, 220.

¹⁵⁰³ Mâlik, *Muvatta*, "Zekât", 343.

¹⁵⁰⁴ Erkal, v.dğr., *İlmihal-I (İman ve İbâdetler)*, s. 501-509; Karadâvî, *Yöntem*, s. 211-212; Zerkâ, *el-'Akl ve'l-fikh fî fehmi hadîsi'n-nebevî*, s. 57-69; Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 305-306; Erul, *Sahabe*, s. 278.

¹⁵⁰⁵ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakk'în*, III, 12.

¹⁵⁰⁶ Zerkâ, *el-'Akl ve'l-fikh*, s. 67-69; Karadâvî, *Yöntem*, s. 211-214.

Zekâtın sarf yerlerinden Kur'ân'da belirtilen sekiz sınıf¹⁵⁰⁷ arasında geçen *müellefe-i kulûb* kategorisinin tespiti ve şartları konusundaki tartışmalar, ilkesi Kur'ân'da var olan bir hükmün uygulanışı esnasında takdir ve tasarruf yetkisine sahip otoritelerin müdahil olduğuna örnek teşkil etmesi açısından oldukça önemlidir. Nitekim Hz. Peygamber'in devlet maliyesinin bu fonunu gerekli gördüğü durumlarda kullandığı¹⁵⁰⁸ ve bununla dinî meselelere ilgi duymayan bazı kabile veya aşiret liderlerini kendisine, dolayısıyla devlete bağlı hale getirmeyi hedeflediği¹⁵⁰⁹ bilinmektedir. Hz. Ebû Bekir'in hilafeti döneminde devletin malî işlerine bakan Hz. Ömer'in, müellefe-i kulûb fonunda payları olduğunu iddia eden bir gruba hitaben: “*Bu, Hz. Peygamber'in kalplerinizi kazanmak amacıyla size verdiği bir şeydi. Bugün ise Allah İslamı aziz (üstün) kıldı ve size ihtiyaç bırakmadı. İslamda sebat ederseniz ne âlâ, aksi takdirde aramızda kılıçlar konuşur. İslam için kimseye bir şey vermeyiz. Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin*” diyerek onlara bu fondan pay vermemesi ile gerek Hz. Ömer'in ve gerek Ömer b. Abdilaziz'in kendi dönemlerinde konuya ilişkin uygulamaları¹⁵¹⁰ illet ve maslahata bina edilmiş olan bu konuda kimlerin bu kategoride değerlendirileceğinin takdir yetkisinin devlet başkanı veya yetkili mercilere bırakıldığını göstermektedir.¹⁵¹¹

Ebû Ubeyd'in (v. 224/838) de dediği gibi, zekât ibâdetinin icrasıyla ilgili hususlar, kendisinde ictihadın cârî olduğu ve devlet başkan(lığ)ının takdirine bırakılmış alanlar olup, yetkili mercilerin ihtiyaç ve şartlar çerçevesinde tasarrufta bulunması meşru görülmektedir.¹⁵¹²

¹⁵⁰⁷ Tevbe (9), 60.

¹⁵⁰⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 414-419; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 692-693.

¹⁵⁰⁹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 972.

¹⁵¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, V, 350.

¹⁵¹¹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 159-161; Biltâcî, *Menhecü Ömer fi't-teşrî'*, s. 148-171; Karaman, *İctihad*, s. 64-65; Şelebî, *Ta'lîl*, s. 37-38; Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, I, 300; Erul, *Sahabe*, s. 407; Köse, “Hz. Ömer”, *İHAD*, s. 15-29; Köten, Akif, “Hz. Peygamber'in İmâmet Tasarrufu”, s. 103-104.

¹⁵¹² Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 692-693.

Hz. Peygamber'in kurban etlerinin tüketimi ile ilgili olarak, bayram günleriyle sınırlandırma hâdisesi de konumuz açısından önemli bir örneği teşkil etmektedir. Hicrî dokuzuncu yıl kurban bayramı günlerinde çöllerden pek çok yoksul insanın Medine'ye gelmesi üzerine o yıl Hz. Peygamber'in "Sizden her kim kurban keserse evinde üç gün sonrasına kadar ondan bir şey bırakmasın (tasadduk etsin)"¹⁵¹³ buyurduğu, daha sonraki yıl ise "yiyebilir ve biriktirebilirsiniz! Geçen yıl insanların sıkıntısı vardı, bu yüzden ben sizin bu hususta yardımcı olmanızı istemişim"¹⁵¹⁴ dediği şeklindeki rivayetlerin aynı şekilde bir ibâdetin uygulanışı esnasında toplumsal ihtiyaca binâen ortaya çıkmış problemin çözümüne yönelik ictihâdî bir karar olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bazı sahabilerin ilk yıl bunu lazımlî teşrî' olarak algıladıkları;¹⁵¹⁵ hâlbuki Hz. Peygamber'in bunu şartlar gereği uyguladığı ifade edilmiştir.¹⁵¹⁶

Ahmed Muhammed Şâkir, bu emrin, Hz. Peygamber'in devlet başkanı ve yönetici vasfıyla insanların maslahatını gözeterek ortaya koyduğu bir tasarrufu olup, genel teşrî' niteliği taşımadığını söylemektedir. Buradan hareketle Ahmed M. Şâkir, yöneticilerin bu gibi durumlarda emredip-yasaklama yetkisine sahip olacağını ve böyle bir durumda emrin yerine getirilmesinin vacip olacağını ileri sürmektedir.¹⁵¹⁷

Konuya örnek olarak zikredilmesi muhtemel bazı sahabî uygulamalarından söz edilebilir. Mesela, Hz. Osman döneminde gerçekleşen Cuma vaktinde iki ezan uygulaması,¹⁵¹⁸ Hz. Ömer'in teravîh namazı uygulaması,¹⁵¹⁹ kadınların mescitlere gitmeleri ile ilgili tartışmalar,¹⁵²⁰ Cuma günü gusûl abdesti alma emri ile ilgili tartışmalar,¹⁵²¹

¹⁵¹³ Buhârî, "Edâhî", 16; Müslim, "Edâhî", 25-34.

¹⁵¹⁴ Müslim, "Edâhî", 28.

¹⁵¹⁵ Buhârî, "Edâhî", 16.

¹⁵¹⁶ Erul, *Sahabe*, s. 296-297; Kallek, Cengiz, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, s. 153.

¹⁵¹⁷ Ahmed M. Şâkir, Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini tahkikinde s. 240-242'deki dipnotlar (Beyrut, ts. baskısı).

¹⁵¹⁸ Şevkânî, *Neylül-evtâr*, II, 583-585; Karaman, *İctihad*, s. 72.

¹⁵¹⁹ Şelebî, *Ta'lîl*, s. 40; Karaman, *İctihad*, s. 66; Biltâcî, *Menhec*, s. 293-295; Sallâbî, *Faslül-hitâb fi sîreti Emîri'l-Mü'minîn Ömeri'bni'l-Hattâb*, s. 197.

¹⁵²⁰ Şelebî, *Ta'lîl*, s. 39; Karaman, *İctihad*, s. 65; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 169-170.

¹⁵²¹ Erul, *Sahabe*, s. 303-307.

Hz. Peygamber'in Ahzâb (Hendek savaşı) günü ashabını Kurayza Oğulları Yahudileri üzerine gönderirken “*herkes ikindi namazını ancak Kurayza Oğulları yurdunda kılsın!*” direktifini sahabenin bağlayıcılık açısından algılayışları,¹⁵²² Hz. Ömer'in temettu haccı ve mîkât mahalleri konusundaki uygulamaları¹⁵²³ vb. sahabe dönemi algılama ve uygulamalarına örnek olarak zikredilebilir.

Literatürde mevcut olan farklı bir tartışma konusu ise herhangi bir devlet başkanının afet veya kuraklık gibi herhangi bir hadise üzerine halkın bir gün oruç tutmalarını emretmesi halinde, bunun Ramazan orucu gibi farz olacağı şeklindeki yaklaşımdır.¹⁵²⁴ Devlet başkanı da olsa Şâri' dışında birinin aynî farz niteliğinde bir ibâdeti ortaya koyma yetkisini savunmanın isabetli olmayacağı söylenebilir.¹⁵²⁵

İbâdetlerle ilgili genel bir değerlendirme yapmak gerekirse, yukarıda geçtiği üzere, bu konuda teşrî' koyma hususunda temelde ve ilkesel bazda yetkinin Allah'a ait olduğu açık ve kesin olmakla birlikte, vazedilen ibâdetlerin eğitim ve tatbiki ile ilgili kısımda Allah'ın, peygamberlerine bazı yetkiler vermiş olmasında teorik açıdan bir mani gözükmemektedir. Temel gayeler açısından meseleye bakıldığında genel itibariyle ibâdetlerde uhrevi maslahatların geçerli olduğu temel ilke olarak göze çarpmaktadır. Bütün bunlarla birlikte konu ibâdetle ilgili dahî olsa, hükümler illet ve dünyevî-uhrevî maslahata bağlı olduğu takdirde, o konuların (ahkâmın) bir devlet başkanı olarak Hz. Peygamber'in re'y ve ictihadına bırakıldığı söylenebilir. Burada kastın, illetleri tespit ve maslahatları temin olduğu unutulmamalıdır. Değilse sünnete hücumun yolunu açmak olmadığı aşikârdır.¹⁵²⁶

¹⁵²² Erul, *Sahabe*, s. 275-277.

¹⁵²³ Biltâcî, *Menhec*, s. 289-293; Şelebî, *Ta'lîl*, s. 46-48; Sallâbî, *Ömer*, s. 198-199; Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 121-123; Erul, *Sahabe*, s. 418-436. Bu konuda farklı bir yaklaşım için bk. Zerkâ, *el-'Akl ve'l-fikh*, s. 99-118.

¹⁵²⁴ Zerkâ, *el-Medhal*, s. 49-50; Mısrî, *İslam İktisat Metodolojisi*, s. 84-91.

¹⁵²⁵ Erdoğan, *Ahkâmın Değişmesi*, s. 123-124.

¹⁵²⁶ Şelebî, *Ta'lîl*, s. 33-34; a.mlf., *el-Fıkhü'l-İslâmî*, s. 154-155.

İbâdetlerin uygulanması esnasındaki ictihad ve tercih konularının, ibâdetlerin genel niteliği çerçevesinde istisnâî durumlar içeren örnekler olması ihtimali ile re'y ve ictihadın cârî olduğu hususların özellikle kendisinde malî yükümlülüğün de beraber bulunduğu meselelerde meydana geldiği dikkati çekmektedir.

2- Hz. Peygamber'in Devlet Başkanı Olarak Gerçekleştirdiği Hukûkî Alana Dâir Bazı Tasarrufları

Hicretten sonra Medine'de teşekkül eden ilk İslam toplumu ve devletinin fertlerine, dinî/manevî sorumluluk bilinci yanında, medenî hususlarda da bir sorumluluk anlayışına sahip olma yükümlülüğü getirilmiş ve bu konuda kusurlu davrananlara bir takım müeyyideler teşrî' kılınmıştı. Toplumun eğitim ve yönlendirilmesinde Kur'ân'ın, teorik esaslar yanında, pratik çözümlere dayanan bazı etkilerinden de söz etmek mümkündür. Toplumun gerek manevî, gerek maddî sağlığını korumaya yönelik müdahalelerin başında, yaptırımlar içeren bir takım cezâî müeyyidelerin geldiği söylenebilir.¹⁵²⁷

a. Hz. Peygamber'in Esas Teşkilat ve İdare Hukuku ile İlgili Tasarrufları

İslam tarihinde siyâsî güç ve örgütlenme açısından ilk devlet oluşumunun temellerinin, Akabe biatleri sırasında, Hz. Peygamber'in Medine'den gelen küçük çaplı grupların başına reisler (nakîb, ç. nukabâ), bunların başına da bir umûmî reis (nakîbu'n-nukabâ) tayin etmesiyle atıldığı; hicreti müteakiben Medine toplumunu oluşturan grupların Hz. Peygamber'in başkanlığında bir şehir devleti halinde teşkilatlanmaları ve bu teşkilatlanmanın esaslarını, Medine Vesikası adıyla anayasa içerikli yazılı belge haline getirmeleri sûretiyle kurulduğu, tarihî bir gerçek olarak

¹⁵²⁷ Konuyla ilgili geniş bir izah için bk. Muhammed el-Behiy, *ed-Dîn ve'd-devle*, s. 291-391.

bilinmektedir.¹⁵²⁸ Bu anayasada Hz. Peygamber'in statüsü üzerinde ayrıntılı şekilde durulmamasının, dönemin şartları içinde böyle bir şeye ihtiyaç duyulmaması ile ilgili olduğu anlaşılmalı birlikte, kurulan siyâsî teşkilâtta O'nun, anlaşmaya iştirak eden kabileler arasındaki ihtilafların çözümünde en üst yargı mercii (*md. 23, 42*), savaş durumlarında ordu kumandanı (*md. 36*) olduğu; dolayısıyla bu birliğin merkezî otoritesi olarak yer aldığı görülmektedir. Belgede yasama ile ilgili herhangi bir bilgi yer almamakla birlikte, yürütmenin en etkin parçası olan askerî tedbirler ve yargı uygulaması ile ilgili hususlarda nihâ yetili olarak Hz. Peygamber'in yer aldığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'i, Medine devletinin veya İslam toplumunun başkanı olarak değil, sadece muhacirlerin reisi olarak takdim eden Watt'ın iddiasının¹⁵²⁹ aksine, insafli bir analizle değerlendirildiğinde Rasûl-i Ekrem'in, Medine devletinde hukuken ve fiilen güçlü bir durumda olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in anlaşmada *Allah'ın Rasûlü* sıfatıyla anılması da bunun açık delili sayılabilir. Nitekim daha sonraki gelişmelerle siyâsî önderliğinin tartışmasız hale geldiği tarihen sabit bir vakiyedir.¹⁵³⁰

Gerek devletin, gerekse onu meydana getiren dinî-siyâsî grupların fonksiyonlarını ve devletin bazı temel esaslarını ortaya koyan anayasa metni, kabileyi esas alan üyelik anlayışını temelinden sarsan yeni bir siyâsî üyelik tanımı getirerek, dışa karşı tek bir yönetici tarafından temsil edilen siyâsî birliği tescil ederken, Müslümanların da kendi içlerinde bağımsız bir sosyal yapıyı teşkil ettiklerini beyan etmektedir.¹⁵³¹

Şahsında dinî ve siyâsî otoriteyi birleştirerek toplumsal hayatın bütün alanlarında liderlik yapan Hz. Peygamber önderliğinde, Medine

¹⁵²⁸ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 188-210; Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 66-73; Akgündüz, *İslam Anayasası*, s. 37-46; Kâsımî, Zâfir, *Nizâmu'l-hukm fi'ş-şerî'a ve't-târîhi'l-İslâmî*, I, 37-43; Aydın, M. Akif, "Anayasa", *DİA*, III, 153; Davudoğlu, "Devlet", *DİA*, IX, 236; Bardakoğlu, "İslâm", *DİA*, XXIII, 17; Dönmez, "Muhammed", *DİA*, XXX, 443.

¹⁵²⁹ Watt'ın konuyla ilgili iddiaları ve eleştirisine aşağıda değinilecektir.

¹⁵³⁰ Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 153-154; Dönmez, "Muhammed", *DİA*, XXX, 443; Özel, "Muhammed", *DİA*, XXX, 434.

¹⁵³¹ Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 153; Davudoğlu, "Devlet", *DİA*, IX, 236; Dönmez, "Muhammed", *DİA*, XXX, 443; Özel, "Muhammed", *DİA*, XXX, 434.

döneminde kurularak dokuz yıl boyunca faaliyet gösteren bu ilk uygulama, sonraki dönem siyâsî yapılara model teşkil etmesi, dinin kamu hayatıyla ilgili amelî ahkâmının bu siyâsî yapı içerisinde hayata geçirilmiş olması bakımından son derece önemlidir. Nitekim Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e itaati emrederken, aslî görevi olan risâletle, o günkü şartlar gereği üstlendiği devlet başkanlığı, yargı, ordu komutanlığı gibi görevleri arasında bir ayırım yapmadığı görülmektedir. Sonraki dönemlerde de sünnetin gerek sosyal, gerek siyâsî birliği sağlayıcı bir fonksiyon olarak önem kazanmasıyla, doktrinde Rasûl-i Ekrem'in dinin tebliği ve açıklaması niteliğindeki sünnetiyle diğer görevlerinin gereği sayılabilecek söz ve uygulamaları arasında yoruma açıklık ve bağlayıcılık açısından bir fark gözetme eğiliminin zayıfladığı söylenebilir.¹⁵³²

Medine döneminde kendi içinde bağımsız bir sosyal yapıyı teşkil eden Müslümanların, yaratıcıyla olan ilişkiler yanında, aralarındaki münasebetleri düzenlemeye yönelik birtakım hukûkî (teşrî'î) düzenlemelerin başladığı, bu düzenlemelerin vahye dayanması sebebiyle doğal olarak teşrî' erkinin başında Rasûlullah'ın yer aldığı bilinmektedir. Hz. Peygamber, temelde Allah'a ait olan teşrî' yetkisine kimseyi ortak etmemekte, kendisi de ancak verilen yetki çerçevesinde bu konuda tasarrufta bulunabilmekteydi. Ancak yürütme ve yargı erki ile ilgili görevler Hz. Peygamber'in bizzat yetki kullanması yanında, görev paylaşımının meşruiyeti sebebiyle başkalarını yetkilendirmesi sûretiyle de gerçekleşiyordu.¹⁵³³ Nitekim Abdülvahab Hallâf (v. 1956), Allah'tan aldığı vahyi insanlara ulaştıran bir elçi olma yanında, davasına icabet edenleri Allah'ın muradına göre yöneten bir idareci olarak Hz. Peygamber'in üstlendiği tebliğ ve idare görevinin, yasama, yürütme ve yargı otoritelerinin üçünü de içine aldığını söylemekte; onun yasama yetki ve otoritesine hiç kimse ortak olamazken, gerek yargı, gerek yürütme ile ilgili görevlerde başkalarını da görevlendirmek sûretiyle yardım aldığını ifade

¹⁵³² Bardakoğlu, "İslâm", *DİA*, XXIII, 21.

¹⁵³³ Dönmez, "Muhammed", *DİA*, XXX, 443.

etmektedir.¹⁵³⁴ Hz. Peygamber döneminde yürütmeye ilgili irili ufaklı, Kâbe'nin kontrol ve idaresinden hac organizasyonuna, din eğitiminden yargı ve noterlik hizmetlerinin yürütülmesine, zekât ve sadakaların toplanmasından mirasların taksimine, hapisane sorumluluğundan hadlerin ikamesine ve de resmi ilanlara varıncaya kadar birçok idârî birim ve görevler bulunduğunu söyleyen Hallâf, bu konuları etraflıca ve ayrıntılarıyla ele alan el-Huzâî'nin (v. 789/1387) eseri¹⁵³⁵ gibi çalışmalardan Hz. Peygamber'in kendi sultasında bulunan yürütmeye ilgili birçok görevi ehil gördüğü arkadaşlarına havale ettiğinin anlaşıldığını ve bunların en önemlilerini askerî, iktisâdî ve kanunî işlerin yürütülmesinin teşkil ettiğini ifade etmektedir.¹⁵³⁶

Kur'ân'da teşrî' kılınan hukûkî kural ve müeyyidelerin Hz. Peygamber örneğinde uygulanması esnasında insanlar ve devletlerarası hukûkî ilişkileri düzenlemeye yönelik bir takım ilke ve esasların ortaya çıktığı görülmektedir. Genel manada söylemek gerekirse, Medine toplumunda Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilen kaynağı vahiy olan hukûkî uygulamaların ortak hedefinin, cehalet ve taklide dayalı bozuk yapının değişmesi yönünde bir zihniyet inkılâbını gerçekleştirme yanında, ilahî iradeye aykırılık taşımamak şartıyla adalet ve maslahat dengesine dayalı bir meşruiyet anlayışı tesis etmek, insanî değerleri korumak, toplumsal ilişkilerde hukuku hâkim kılarak keyfiliği önlemek ve barışı esas alan bir milletler arası ilişkiler düzeni kurmak şeklinde özetlenmesi mümkündür.¹⁵³⁷ Nitekim Hz. Peygamber'in dinî liderlik yanında, günün şartları gereği devlet başkanı ve ordu komutanı görevlerini de ifâ etmesi sebebiyle, dinî hususlarda olduğu kadar siyâsî ve askerî alanlarda kararlar

¹⁵³⁴ Hallâf, *Yasama Yargı ve Yürütme*, s. 34.

¹⁵³⁵ Huzâî, *Tahrîcî'd-dilâleti's-sem'iyye*. Bu eser on bölümden oluşmakta, bu bölümler içerisinde 156 meslek, görev ve sanatı içeren 178 bab bulunmaktadır (içeriğın tanıtımı için bk. Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, I, 54-80). Bu konuda el-Kettânî'nin, *Hz. Peygamber'in Yönetimi* adlı eseri de önemli bilgiler içermektedir.

¹⁵³⁶ Hallâf, *Yasama Yargı ve Yürütme*, s. 34; ayrıca bk. Kâsımî, *Nizâmu'l-hukm*, I, 45-52; Umâra, "Muhammed er-Rasûlü's-siyâsî", s. 311-312.

¹⁵³⁷ Dönmez, "Muhammed", *DİA*, XXX, 443.

almasını, civar kabile ve devletlerle diplomatik ilişkiler kurarak yazışmalar yapmasını gerekli kıldığı söylenebilir.¹⁵³⁸

Kur'ân tarafından konulan bu hukûkî ilkelerin uygulanışı esnasında toplumda var olan her şeyin söküp atılması amaçlanmadığı, Hz. Peygamber'in getirdikleri ile İslam öncesi döneme ait uygulamalar arasındaki ilişki hep ilga şeklinde olmadığı; İslam teşrî'inin ilkeleri ile çatışmayan kural ve kurumların önemli bir kısmına dokunulmayıp, sadece gerekli düzeltme ve değişikliklerin yapılarak korunduğu bilinmektedir.¹⁵³⁹ İslam fıkıhı hükümlerinin fikrî temellerini ve hedeflerini içeren prensip ve kurallar bütünü olan küllî fıkıh kaideleri arasında ibâdetler ve hukûkî ilişkiler alanındaki bütün sonuçları kapsayıcı (*el-kavâid el-küllîyye el-kübrâ*) nitelikte olduğu kabul edilen temel hukûkî prensiplerin, Hz. Peygamber'in bizzat sözlü beyanları ve örnek uygulaması ile asr-ı saâdetde mevcut olduğu kabul edilmektedir.¹⁵⁴⁰

Hız. Peygamber dönemine ait yürütme işinin en belirgin özelliği, fethedilen yerlere Hz. Peygamber tarafından genel yetki sahibi valilerin ve âmillerin (vergi tahsildarı) atanmasıdır.¹⁵⁴¹ Ayrıca Hz. Peygamber herhangi bir savaşa çıktığında Medine'de yerine vekil bırakması¹⁵⁴² da bu

¹⁵³⁸ Hamidullah, *İslam'da Devlet İdâresi*, s. 177-190.

¹⁵³⁹ Dönmez, "Muhammed", *DİA*, XXX, 443. Konuyla ilgili olarak bk. İbn Abdilvehhâb, *el-Mesâil ellefî hâlefe fihâ Rasûlullah ehle'l-câhiliyye I-II*.

¹⁵⁴⁰ Dönmez, "Hz. Peygamber'in Tebliğinde Hâkim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri", s. 166-168; a.m.f., "Muhammed", *DİA*, XXX, 443. Burada vurgu, kavaid müelliflerinin eserlerini telifte esas aldıkları "bir işten maksat ne ise, hüküm ona göredir (Mecelle, md. 2)", "şek ile yakîn zâil olmaz (md. 4)", "zarar izâle olunur (md. 20)", "meşakkat teysiri celbeder (md. 17)" ve "âdet muhakkemdir (md. 36)" maddelerinden oluşan kuşatıcı nitelikteki beş temel hukûkî prensibedir. Değilse kavâid kitaplarında geçen fikhî kâidelerin genel hukûkî prensip niteliğinde olanlar hariç ağlebî/ekserî anlam taşıdıkları bilinmektedir (bk. Baktır, "Kâide", *DİA*, XXIV, 205-210).

¹⁵⁴¹ İslam hâkimiyetine giren çeşitli bölgelerin yönetimi için genellikle kendi kabilelerinden seçkin kimseleri görevlendiren Hz. Peygamber'in, vali olarak otuz iki kişiyi, merkezî âmil olarak otuz dokuz kişiyi, mahallî âmil olarak ise yirmi sekiz kişiyi görevlendirdiği rivayet edilmektedir (bk. Özel, "Muhammed", *DİA*, XXX, 434). Hz. Peygamber tarafından zekat ve öşür gibi vergileri toplamak üzere görevlendirilen sahabilerin listesi için bk. Sâlih Ahmed Ali, *Devletü'r-Rasûl*, s. 392-395. Sâlih Ahmed Ali, elli kadar sahabînin adını ve kabilesini, kaynaklarıyla birlikte liste halinde zikretmektedir.

¹⁵⁴² Hz. Peygamber, gerek Medine içi ve civarındaki, gerekse Medine dışında cereyan eden gazveleri esnasında, Medine'de idari işleri yürütecek ve namazları kıldırarak bir vekil bırakmıştır. Bu istihlafarda Hz. Peygamber'in, sabit bir kurala bağlı olmaksızın, zaman ve şartlar gereği en uygun kişiyi yerine bıraktığı görülmektedir. Zaten Hz. Peygamber'in Medine dışına çıkış sayı ve süresi çok ve uzun değildi. Bir defaya mahsus olmak üzere Bedir gazvesine çıktığında, biri Medine içinde diğeri civarında görevli iki kişiyi yerine bırakmıştır. Medine'den çeşitli sebeplerle on yedi

idârî yetkinin paylaşımına bir örnektir. Valiler, genel manada buldukları bölgenin korunması başta olmak üzere kadılık, zekât toplama, cezaların infazı gibi konulardan da sorumluydular. Ancak bazı bölgelere Hz. Peygamber kadılık, eğitim ve zekât toplama görevleri için, valiyle birlikte, başka kişileri de görevlendirdiği rivayetleri mevcuttur.¹⁵⁴³

Devlet, esas teşkilât (anayasa) ve ceza hukuku gibi âmme hukuku alanları açısından Hz. Peygamber'in tasarruflarının değerlendirilmesi meselesine gelince, öncelikle gerek Kur'ân'ın, gerek Hz. Peygamber'in, yönetim biçimi ile ilgili kesin ve bağlayıcı bir emirde bulunmayıp, yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkiyi dengeli hale getirmeye yönelik birtakım ilke ve esaslar vazettiği bilinmektedir. Nitekim gerek devletler hukukuna, gerek anayasa hukukuna kaynak olması bakımından Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın prensip ve hükümlerini, başında bulunduğu devlette nasıl tatbik ettiği; İslam mefkûresini uygulama sahasına nasıl geçirdiği; Medine'de İslâmî bir toplumu nasıl oluşturup yönettiği ve civarda bulunan milletleri devlet çatısı altında nasıl tuttuğu vb. konuların, bu alanlarda çok zengin tatbikat ve teâmül örnekleri vermekle birlikte,¹⁵⁴⁴ Hz. Peygamber'in siyâsî meselelerin çözümü için, bütün çağlarda sabit ve geçerli olma iddiası taşıyan katı bir form ve yönetim yapısı ortaya koymadığı; zaman ve şartlara göre esneklik taşıyan dinamik bir yönetim anlayışının ilkelerini bıraktığı söylenebilir.¹⁵⁴⁵ Ancak bütün bunların, İslam hukukunda devletin genel yapısını, organlarını, bunların işleyişlerini ve birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen esasların bulunmadığı anlamına gelmediği unutulmamalıdır.¹⁵⁴⁶

defa ayrılan Hz. Peygamber, ayrıldığı zamanlarda on bir defa yerine Abdullah b. Ümmi Mektûm'u bırakmıştır (bk. Sâlih Ahmed Ali, *Devletu'r-Rasûl*, s. 108-109).

¹⁵⁴³ Hallâf, *Yasama Yargı ve Yürütme*, s. 39. Ayrıntılı bilgi için bk. Kettânî, *Hz. Peygamber'in Yönetimi*, II, 1-169.

¹⁵⁴⁴ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 96.

¹⁵⁴⁵ Görmez, *Metodoloji*, s. 215. Özel, *Hz. Muhammed'in Önderliği*, s. 21; a.mlf., "Muhammed", *DİA*, XXX, 432.

¹⁵⁴⁶ Câbirî, *el-'Aklî's-siyâsî*, s. 366-367. Câbirî, İslâmın yönetimle ilgili konularda, dinî meselelerde yaptığı gibi düzenlemeler yapmadığını; ancak çok açık bir model olmakla birlikte, Hz. Peygamber dönemindeki Muhammedî davet merhalesinden hareketle İslamda *yönetim* ile ilgili temel kriterlerin çıkarılabileceğini ve bu kriterlerin en önemli dört tanesinin, "onların işleri, aralarında danışma (şûrâ) iledir" (Şûrâ (42), 38); "İş hususunda onlara danış" (Âl-i İmrân (3), 159); "siz dünya işlerini daha iyi bilirsiniz" (Buhârî, "Fezâil", 38) ve eski doğu düşüncesindeki "çoban-sürü" kavramıyla tamamen ilişkisi kesilerek emanet ve sorumluluk anlayışını yerleştiren

Nitekim Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan devlet başkanının tespiti ile ilgili uygulamalar ile bey'at ve şûrâ uygulamaları bunu göstermektedir. Ayrıca Kur'ân ve sünnette bulunan hukûkî esasların, devletin esas teşkilatı ile ilgili olsun veya olmasın, temel kanun ve prensipler işlevi, bir nevi anayasa rolü gördüğü anlaşılmaktadır.¹⁵⁴⁷ Anayasa hukuku konuları, kendisinde ictihadın en çok cereyan ettiği hususlar olduğu da bilinmektedir.¹⁵⁴⁸

Burada Hz. Peygamber'in yerine veliaht tayin edip etmediği ve imâmetin teorik açıdan gerekliliği ile ilgili tartışmalar bir tarafa bırakılarak,¹⁵⁴⁹ konuyla alâkalı bir örnekle yetinilecektir. Yukarı da geçtiği üzere, Rasûl-i Ekrem, hayatta iken Allah'tan aldığı vahyi insanlara tebliğ etme yanında, Müslümanların dünyevî işlerini düzene koyma; hukûkî ihtilaflarını çözümlenme; ahlâkî bakımdan onları eğitme; özellikle Medine döneminde siyâsî birliğin oluşmasıyla birlikte, devlet başkanlığı ve ordu komutanlığı görevlerini yürütmüştür. Hz. Peygamber'in vefatından sonra risâlet görevi sona ermekle birlikte, onun diğer görevlerini yürütecek ve bu vasıflarına vâris olacak bir kişinin varlığı ve niteliği tartışma konusu olmuştur. Kur'ân'da ve hadislerde hakka ve adalete bağlı olma; meşveretle iş görme; zulmü önleme; İslamın emir ve yasaklarına uygun davranma gibi kamu yönetimini ilgilendiren genel ilke ve esaslardan söz edilebilmekle birlikte, özel anlamda devlet başkanında bulunması gereken şartlar ve bu kişinin görev ve sorumluluk alanları vb. konularda ayrıntılı hükümlerin yer

"Hepiniz çobansınız (sorumlu ve emanetçisiniz). Herkes korumak ve gözetmekle yükümlü olduğundan sorumludur" (Müslim, "İmâre", 20) ayet ve hadislerine dayandığını söylemektedir (s. 366-367).

¹⁵⁴⁷ Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 154.

¹⁵⁴⁸ Oral, Rıfat, "İslam Fıkıhında Sünnetin Belirleyici Rolü" (*el-Müsned* Tercümesi içinde), II, 38-54; Oral, İslam hukukunun temel konuları açısından Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin bağlayıcılığı meselesini bir piramide benzetmekte, en zirvede akâid konusundan başlayarak sırayla aşağıya doğru ibâdetler, aile ve miras hukuku, borçlar hukuku, ticaret hukuku, ceza hukuku, uluslar arası hukuk ve anayasa hukuku olarak sıralamakta, üstten aşağıya inildikçe bağlayıcılık sınırının daralıp, ictihad sahasının genişlediğini söylemektedir (s. 49). Bu tasnife göre, kendisinde ictihadın en çok cereyan ettiği konuların, anayasa hukuku, uluslar arası hukuk ve ceza hukuku olduğu görülmektedir ki bunlar, âme hukuku alanına girmektedir.

¹⁵⁴⁹ Konuyla ilgili tartışmalar için bk. Öz, Mustafa - İlhan, Avni, "İmâmet", *DİA*, XXII, 201-203; Aydın, M. Akif, "İmâmet", *DİA*, XXII, 203-207; Avcı, Casim, "Hilâfet", *DİA*, XVII, 539-546; Gümüsoğlu, *İmâmet ve Hilâfet*, s. 52-182.

almadığı görülür. Devletin yönetim biçimi ve siyâsî yapılanma konuları toplumların gelenek, kültür ve sosyal değerleriyle yakından ilgili olduğundan, İslam dininin bu konularda ayrıntıya girmemesi onun temel niteliklerinin tabîî gereği olarak görülebilir. Ancak hadislerde adil devlet başkanını öven,¹⁵⁵⁰ zâlim devlet başkanını yeren,¹⁵⁵¹ sorumluluğuna vurgu yaparak, masiyeti emretmediği sürece kendisine itaatin gerektiğini¹⁵⁵² ifade eden genel ahlâkî prensipler yanında, hilâfetin Kureyşe ait olduğu ve halifelerin Kureyşli olmaları gerektiği¹⁵⁵³ gibi bazı özel nitelikli rivayetler de mevcuttur.¹⁵⁵⁴ Bu tür özele inen rivayetlerin sıhhati konusunda tereddüt sahibi araştırmacılar bulunmakla birlikte,¹⁵⁵⁵ sahih olduğunu kabul ederek günün şartları çerçevesinde yorumlanmasını savunan âlimler de mevcuttur.

Nitekim dünya ilimler tarihinde tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucularından İbn Haldûn (v. 808/1406), yönetim gücü ve reisliğin, nesep kuvveti ve kabile desteği anlamlarında kullandığı “asabe”ye muhtaç olduğu ve onunla gerçekleşebileceğini savunduğu teorisi çerçevesinde *imâmetin Kureyşîliği*ni ifade eden rivayetleri devrin şartları açısından yorumlamaktadır. Genel manada dinin, ahkâmını herhangi bir boya, asra ve millete münhasır kılmadığını, dine davetin umûmî olduğunu ve halifenin esas görevinin insanların işlerini görmek olduğunu belirten İbn Haldûn, ilgili rivayetleri, Hz. Peygamber ve sonrası ilk dönemlerde Müslümanlar arasında siyâsî istikrarı temin edebilecek en kudretli kabilenin Kureyş olduğu gerekçesine bağlamaktadır.¹⁵⁵⁶

Bu konuda ülkemizde kapsamlı bir çalışmayı gerçekleştiren M. Said Hatiboğlu, İslamın yönetimle ilgili temel ilkelerinden birinin ehliyet ve liyakatin şahsiliği olduğunu, şahsî değerlerin tevarüsünden veya alım-satımından bahsedilemeyeceğini, ehliyet şartları arasında kavim unsurunun

¹⁵⁵⁰ Buhârî, “Zekât”, 16; Müslim, “Zekât”, 91.

¹⁵⁵¹ Buhârî, “Cum‘a”, 11; Müslim, “İmâre”, 20.

¹⁵⁵² Ahmed, *Müsned*, VII, 96; Buhârî, “Cihâd”, 108-109; Müslim, “İmâre”, 43.

¹⁵⁵³ Ahmed, *Müsned*, II, 93; III, 129, 183; Buhârî, “Ahkâm”, 2; Müslim, “İmâre”, 4, 8-9.

¹⁵⁵⁴ Avcı, Câsim, “Hilâfet”, *DİA*, XVII, 539-540.

¹⁵⁵⁵ Hatiboğlu, *Hilâfetin Kureyşîliği*, s. 89-116.

¹⁵⁵⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 242-245.

asla yer almadığını, sadece bazı muhitlerde vazifenin ifasını kolaylaştıran amillerden birisi olarak geçerli sayıldığını belirterek, Hz. Peygamber devrinde vazife almış birçok sahabînin nesebini incelemeye tâbî tutmuştur. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in Medine dışına çıktığında yerine vekil bıraktığında, Medine dışına vazifeli memur, komutan ve valiler gönderdiğinde, bunların Kureyşten olmaları gibi bir ön şart ileri sürmediğini,¹⁵⁵⁷ liyakat ve ehliyetine göre her kabileden görevliler tayin ettiğini tespit ederek Kureyşle ilgili rivayetlerin sahih olmadığını ileri sürmüştür.¹⁵⁵⁸

Kanaatimizce konuyla ilgili rivayetlerin devrin şartları içerisinde mütalaa edilerek, ilk devirlerde siyâsî otoritenin temini ve hilafetin hedeflerini gerçekleştirmede Kureyş kabilesinin üstünlüğünden yararlanma maksadına matuf olarak yorumlanmasının yanında, Hz. Peygamber'in bu sözünü tüm zamanlar için lâzımî teşrî' değeri taşıyan bir nitelikte değil, onun bir devlet başkanı olarak belirli bir süre istikrarın sağlanmasını teminde oynayacağı öncü role işareti olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla ilgili şartların ortadan kalkması ve buna ihtiyacın kalmadığı devirlerde bu rivayetlerin bağlayıcı niteliğinin kendiliğinden ortadan kalkacağı açıktır.

b. Hz. Peygamber'in Ceza Hukuku Alanındaki Tasarrufları

Hz. Peygamber'in **ceza hukuku** alanındaki tasarrufları konusunda bazı örnekler üzerinden detaya inilmesi mümkündür. Öncelikle ceza hukuku konusundaki yaptırımların felsefesi ile ilgili kısa bir açıklamadan sonra konuyla alâkalı birkaç örnek zikredilecektir.

Genel manada İslamın, özeldense İslam hukukunun, dünya ile ahiret, fert ile toplum, iman-amel-ahlak ile hukuk arasındaki dengeyi en iyi şekilde gerçekleştirmeyi, ferdin yaratana ile münasebetleri yanında, toplum ile

¹⁵⁵⁷ Sâlih Ahmed Ali, *Devletü'r-Rasûl*, s. 108-109, 392-395; Özel, "Muhammed", *DİA*, XXX, 434.

¹⁵⁵⁸ Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği*, s. 37-52.

ilişkilerini de tanzim ve ıslah etmeyi hedeflediği; ayrıca çok defa genel, gerektiğinde de özel ilke ve hükümlerle ictimâî, iktisâdî ve hukûkî hayatı geliştirmeyi ve korumayı amaçladığı bilinmektedir. Bu gayeleri temine yönelik olarak İslam ceza hukuku ile ilgili konularda, ferdî mesuliyet duygusunu ön plana çıkararak suçların şahsîliği ilkesini yerleştirme, hakkaniyet esasına dayalı uygulamayı gündeme alma, niyet, kasıt ve sâiki devreye sokma vb. yöntemlerle suçların önlenmesi ve suç ile ceza arasındaki dengenin kurulması yolunda adımlar atılmıştır. Genel gayede olduğu gibi özelde ceza hukuku ile ilgili yaptırımlarda da netice itibariyle hedefin, İslamın, muhafazasını esas aldığı din, can, akıl, ırz ve maldan oluşan beş temel değer korunmasıyla, insanların genel ve özel yararının bir denge içerisinde gözetilmesinden ibaret olduğu söylenebilir.¹⁵⁵⁹

Bu amaçları gerçekleştirmek maksadıyla Kur'ân'da sınırlı sayıda, af ve sulha konu olmayan, kanun koyucu ve devlet başkanına azaltıp çoğaltma veya başka bir ceza türüne çevirme yönünde esasa müteallık bir takdir ve tasarruf hakkı tanınmayan, Allah hakkı yani toplum hakkı olarak yerine getirilmesi gerekli kısas,¹⁵⁶⁰ hırsızlık,¹⁵⁶¹ zina,¹⁵⁶² iffetli kadına iftira,¹⁵⁶³ yol kesme, silahlı gasp ve eşkıyalık türü anarşik suçlardan¹⁵⁶⁴ oluşan, miktar ve keyfiyeti şâri' tarafından belirlenmiş cezâî müeyyideler teşri' kılınmıştır.¹⁵⁶⁵ Ayrıca, zina eden kimsenin bekâr olması halinde 100 sopa, evli olması durumunda taşlanarak öldürme (recm) cezasına çarptırılması şeklindeki ayırım ile zina eden bekârın ayrıca belli bir müddet sürgün edilmesi,¹⁵⁶⁶

¹⁵⁵⁹ Hayyât, Abdülaziz, *Nazariyyetü'l-'ukûbât*, s. 11-24; Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s. 34-47; Muhammed Atiyye el-Feytûrî, *Fıkhu'l-'ukûbeti'l-haddiyye fi't-teşri'l-cinâyi'l-İslâmî*, I, 153-165; İbn Âşûr, *Makâsîd*, s. 205-207; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 591-596; Biltâcî, *Menhec*, s. 209-210; Bardakoğlu, "Cezâ", *DİA*, VII, 472.

¹⁵⁶⁰ Bakara (2), 178-179; İsrâ (17), 33.

¹⁵⁶¹ Mâide (5), 38.

¹⁵⁶² Nur (26), 2-3.

¹⁵⁶³ Nur (24), 4.

¹⁵⁶⁴ Mâide (5), 33-34.

¹⁵⁶⁵ Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s. 63-66, 95-96; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 604-625; Avvâ, *fi Usûli'n-nizâmî'l-cinâyi'l-İslâmî*, s. 125-127; Dağcı, Şâmil, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fıiller*, s. 23-24; Köse, *Hakkın Kötüye Kullanılması*, s. 252; a.mlf., *İslam Hukuku* (Osmanlı'da Şer'î Cezalar), s. 370-371; Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV, 548.

¹⁵⁶⁶ Buhârî, "Hudûd", 21, 30-32; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 23-25.

şarap içene sopa vurulması¹⁵⁶⁷ ve irtidat edenin öldürülmesi¹⁵⁶⁸ cezaları Hz. Peygamber'in emir ve uygulamalarıyla sabit olmuştur. Burada hangi tür cezaların teknik anlamda *had* (miktarı nass tarafından belirlenmiş ceza) kavramına dâhil olacağı tartışması gündeme gelmekte; dolayısıyla Kur'ân'da belirtilen sınırlı sayıdaki cezalar dışında İslam hukukunun ikinci kaynağı olan Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları (sünnet) ile belirlenip tatbik edilen suç ve cezaların bağlayıcılık açısından taşıdığı değerin tespiti söz konusu olmaktadır. Mutlak şâri' Allah Teâlâ'nın temsilcisi (mecâzî şâri') vasfını taşıyan Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamalarının Allah hakkı için önerilmiş değişmez ceza (had) niteliği taşıyabileceği gibi, zina suçundaki ilave sürgün cezasındaki ihtilafta görüldüğü üzere bazı cezaların devlet başkanı sıfatıyla o günün şartlarına bağlı olarak kullanılmış bir takdir yetkisi (ta'zîr) özelliği taşıması ihtimali de söz konusudur.¹⁵⁶⁹

Burada değinilmesi gereken asıl unsur, miktar ve keyfiyeti şâri' (naslar) tarafından belirlenmeyerek, takdir ve tayini zaman ve zeminin ihtiyaçlarına, suçun toplumda meydana getirdiği olumsuzluklara ve mağdurun ve suçu işleyeninin durumuna göre yetkili mercilere bırakılan ta'zîr cezalarının durumudur. Tanımdan da anlaşıldığı üzere, Kur'ân'ın getirmiş olduğu zarurî ve sınırlı ölçüdeki cezâ müeyyideler dışındaki konularda, devlete ve yetkili mercîlere bu konuda geniş bir görev ve yetki alanı bırakıldığı görülmektedir.¹⁵⁷⁰ Dolayısıyla bir devlet başkanı olarak Hz. Peygamber'in yapmış olduğu bazı uygulamaların bu kapsamda değerlendirilmesi mümkündür.

İslamı din olarak seçtikten sonra onu tamamen reddetmek ya da inanılması zarurî olan esaslarından birini inkar etmek sûretiyle dinden çıkan kişinin ölüm cezasıyla cezalandırılacağı hususunda hemen hemen bütün

¹⁵⁶⁷ Buhârî, "Hudûd", 2-4; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 36.

¹⁵⁶⁸ Buhârî, "İstîtâbetü'l-mürteddîn", 2; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1.

¹⁵⁶⁹ Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV, 548; a.mlf., "Ceza", *DİA*, VII, 473.

¹⁵⁷⁰ Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s. 75-82; Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, I, 685-687, II, 706-731; Zerkâ, *el-Medhal*, II, 626-639; Avvâ, *el-Cinâî*, s. 259-268; Biltâcî, *Menhec*, s. 214; Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahsa Müessir Fiiller*, s. 24; Köse, *Hak*, s. 252; Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV, 548.

müctehidlerin fikir birliği mevcuttur. Ayrıca Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn dönemlerinde bu cezanın uygulandığı açıktır.¹⁵⁷¹

Hadis kaynaklarında geçen İslamdan dönenin (**mürted**) öldürülmesini emreden rivayetlerin¹⁵⁷² bir kısmında özellikle “*dinini terk eden ve cemaatten ayrılan*”,¹⁵⁷³ “*cemaatten ayrılıp fesat çıkararak ve İslam toplumunu parçalamak isteyen*”¹⁵⁷⁴ ve “*İslamdan çıkarak Allah ve Rasûlüne harp ilan eden*”¹⁵⁷⁵ kişilerin öldürüleceği rivayetlerinin delaleti; Hz. Ebû Bekir döneminde devlet eliyle toplanan zekâtı ödemeye karşı çıkmak ve de dinin temel rükünlerinden birini terk etmek sûretiyle mürted olarak nitelenmeleri ve devletin siyâsî hâkimiyetine tehdit olarak algılanmaları; Hanefîlerin muhârib olmadıkları gerekçesiyle kadın mürteddelerin öldürülmeyeceği kanaati; özellikle Hanefî literatürü içerisinde fûrû fıkıh kaynaklarında bazı fakihlerin irtidat suçuyla ilgili hükümleri hadler bölümünde değil, devletlerarası hukuk bölümlerinde ele almaları,¹⁵⁷⁶ irtidat cezasının siyâsî karakter taşıyan ve o günkü şartların gerekli kıldığı siyâsî-idârî bir ceza olarak değerlendirilmesini mümkün kılmaktadır.¹⁵⁷⁷

Çağdaş bazı hukukçular, hadislerdeki emrin bir gerekliliği değil, mubahlığı ifade ettiği gerekçesiyle irtidâd cezasının devlet başkanının takdirine bırakılmış bir ceza olduğunu, Hz. Peygamber’in uygulamasının ise *ta‘zîr* niteliği taşıdığını ileri sürmektedirler.¹⁵⁷⁸

Zina suçunun cezası konusunda rivayetlerde geçen¹⁵⁷⁹ bu suç işleyenin **bekâr olması durumunda ona uygulanacak olan celde**

¹⁵⁷¹ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 194-198; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, V, 389-394; Ebû Zehre, *el-‘Ukûbe*, s. 172-177; Feytûrî, *Fıkhü’l-‘ukûbeti’l-haddiyye*, II, 405-416; Köse, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, s. 100-101; Dalgın, Nihat, “Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü”, *Makâlât*, s. 41 vd.

¹⁵⁷² Buhârî, “Cihad”, 149; İbn Mâce, “Hudûd”, 2; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1; Tirmizî, “Hudûd”, 25; Nesâî, “Tahrîm”, 14.

¹⁵⁷³ Buhârî, “Diyât”, 66; Müslim, “Kasâme”, 25-26.

¹⁵⁷⁴ Nesâî, “Tahrîm”, 6.

¹⁵⁷⁵ Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1; Nesâî, “Kasâme”, 14.

¹⁵⁷⁶ Meselâ bk. Sadruşşehîd, *Şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr*, s. 400; Mergînânî, *el-Hidâye*, II, 164-170; Mevsîlî, *el-Muhtâr*, IV, 145-149.

¹⁵⁷⁷ Köse, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, s. 100-103; Kemâlî, *İslâm’da İfade Hürriyeti*, s. 210-212, 228-230, 244-245; Bardakoğlu, “Had”, *DİA*, XIV, 548-549; a.mlf., “Ceza”, *DİA*, VII, 473.

¹⁵⁷⁸ Avvâ, *el-Cinâî*, s.162-164.

¹⁵⁷⁹ Buhârî, “Hudûd”, 21, 30-32; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23-25.

cezasına ilaveten sürgün cezasını,¹⁵⁸⁰ Hanefi hukukçuların değişmez bir ceza olarak görmeyip, devletin takdirine bağlı olarak maslahata göre verilebilecek bir ceza niteliği taşıdığını savunmaları da, uygulama esnasında siyâsî ve kazâî otoriteye takdir yetkisi verildiğini göstermesi açısından önemlidir.¹⁵⁸¹ Ayrıca Kur'ân'da yer alan bağy (devlete karşı isyan etme ve toplum düzenini bozmaya yönelme) suçu işleyenlere verilecek öldürülme, asılma, el ve ayakların çaprazlama kesilmesi ve sürgün edilme şeklinde geçen dört çeşit cezanın uygulanışında devlet başkanının bunlar arasında tercih hakkı bulunduğunu söyleyenlere göre,¹⁵⁸² bu tercih de siyâsî tasarrufa örnek olabilir. Hz. Peygamber'in, toplum güvenliğini ve asayişini ihlal eden, yol kesen, baskın yapıp adam öldürenleri ayette zikredilen cezalara benzer şekilde cezalandırdığını gösteren rivayetleri¹⁵⁸³ de onun uygulama esnasında bir devlet başkanı olarak takdir yetkisini kullandığı örnekler olarak zikretmek mümkündür.

Çağdaş araştırmacılar arasında Hz. Peygamber'in **recm** cezasını *had* olarak değil, "*ta'zîr*" cezası olarak emrettiği; dolayısıyla kendi ichtihadına ve maslahata dayanarak imâmet tasarrufu sonucu siyaseten uyguladığı kanaatine varanlar mevcuttur. Nitekim Mustafa Ahmed ez-Zerkâ (v. 1999), recm konusunda vârit olan rivayetlerin sahihliği konusunda şüpheye mahal olmadığını belirtmekle birlikte, Hz. Peygamber'in bunu *had* değil *ta'zîr* cezası olarak emretmiş olma ihtimali bulunduğunu ifade eder. Zerkâ, o dönemde yaygın olan cahiliye zinasını yok etmek ve Müslümanların ruhlarında bu iğrenç suçun korkusunun kök salmasını sağlamak için, şer'î bir evlilik yapmış olan muhsanın bekâra göre daha güçlü/ağır bir ceza ile caydırılmasına ihtiyaç duyulduğunu; bunun da recm ile sağlanabildiğini söylemektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in de kendi döneminde bu cezayı yukarıda zikredilen gerekçeler doğrultusunda bir devlet başkanı

¹⁵⁸⁰ Üdeh, *et-Teşrî'u'l-cinâ'î*, I, 639-640; Desûkî, *Ahkâmü'z-zinâ*, 203-205.

¹⁵⁸¹ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, s. 218-220; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 333-336; Merğînânî, *el-Hidâye*, II, 99. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, IV, 86-87; Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s. 98-101; Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV, 548.

¹⁵⁸² Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, s. 398; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 511-514; Bardakoğlu, "Eşkiyâ", XI, 463-466.

¹⁵⁸³ Buhârî, "Hudûd", 15-18; Müslim, "Kasâme", 9-14; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 3.

sıfatıyla emredip uyguladığını ifade eden Zerkâ, buna göre recmin diğer ta'zîr cezaları gibi uygulanmasının devlet başkanının takdirine bırakıldığını, maslahat gereği böyle bir cezanın uygulanması gerekli görülürse bunu emredebileceğini ya da sadece had cezası olan sopa ile yetinebileceğini savunmaktadır.¹⁵⁸⁴ Ayrıca Zerkâ kesin olmamakla birlikte, Şeltût'un da recmi devlet başkanının yetkisine bırakılmış bir ta'zîr cezası olduğu kanaatini taşıdığını söylemektedir.¹⁵⁸⁵ Ülkemiz İslam hukukçularından Hayreddin Karaman da sünnetin getirdiği recm cezasının devlet başkanlığı sıfatına bağlı, değişebilir bir ta'zîr cezası olması ihtimalinin ağır bastığını ifade etmekte;¹⁵⁸⁶ ayrıca bu konuda yapılmış bir doktora çalışmasında da muhsanlara zina cezası olarak recmi, Hz. Peygamber'in siyaseten uyguladığı savunulmaktadır.¹⁵⁸⁷

Kur'ân-ı Kerîm, tedricî bir metot sonunda şarap içmeyi ve sarhoşluk verici maddeleri kesin bir şekilde yasaklamış,¹⁵⁸⁸ Hz. Peygamber de bu yasağı çiğneyenlere dünyevî bir takım yaptırımlar uygulamış, sahabe

¹⁵⁸⁴ Zerkâ, *Fetâvâ*, s. 391-395; Köse, "Mustafa Ahmed Zerkâ", *İHAD*, s. 604. Karadâvî, Libya'nın Beydâ şehrinde Zerkâ'nın da hazır bulunduğu İslam Hukuku Konseyi Toplantısında (1973), Ebû Zehre'nin yirmi yıl saklı tutuktan sonra açığa vurduğu, recmin asıl itibarıyla Yahudi şeriatına ait olup rahmet dini İslam geldikten sonra neshedildiği görüşünü dinlediklerini nakletmektedir. Karadâvî kendisinin, bu toplantı esnasında Ebû Zehre'ye, Hanefîlerin celde ile birlikte sürgün cezası konusundaki görüşlerinde olduğu gibi, recmin de bir ta'zîr cezası olarak değerlendirilebileceği kanaatini söylediğini; ancak onun bu görüşe karşı çıktığını söylemektedir. Bu kanaatini Zerkâ'ya da iletildiğini, onun bu fikri üzerinde düşünmeye değer bulduğunu nakletmektedir. Kendisinin de bu konuda bir şeyler hazırladığını ancak yayımlamaya cesaret edemediğini söyleyen Karadâvî, nitekim Ebû Zehre'nin yukarıdaki görüşünü *el-Ukûbe* adlı eserinde zikretmeyerek, bu görüşü sadece Haricîlere (bazı Şîî ve Mutezililere) nispetle naklettiğini (bk. Ebû Zehre, *el-Ukûbe*, s. 102-104) söylemektedir (Karadâvî, neşre hazırladığı, Zerkâ'nın *Fetâvâ*'sının ilgili bölümünün dipnotu, s. 393-394). Ebû Zehre'nin recm cezası konusundaki bazı mülahazaları için bk. Ebû Zehre, *Fetâvâ*, s. 671-674 (Livâü'l-İslâm Dergisi Konseyi'ndeki bu müzakeresinde Ebû Zehre, had cezalarının kat'î rivayetlere dayanması gerektiği; Hz. Peygamber'in bu cezayı siyâsî bir ceza olarak uyguladığı; meselenin teorik bir tartışma olup, realitede ülkesinde (Mısır) mer'î olmadığı gibi gerekçeler ileri sürmüştür. Ayrıca Ebû Zehre, Hudaî'nin de sarîh olarak söylemese de muhsanın recmi konusunda bazı şüpheleri olduğunu îmâ eden sözleri (bk. Hudaî, *Târîhu't-teşrî'*, s. 99) bulunduğunu (Ebû Zehre, *Fetâvâ*, s. 671) söylemektedir).

¹⁵⁸⁵ Zerkâ, *Fetâvâ*, s. 394; Mursafî, *Min şubuhât havle ehâdîsi'r-recm*, s. 75-79.

¹⁵⁸⁶ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 183.

¹⁵⁸⁷ Keskin, *Recm Cezası*, s. 136, 321. Ayrıca recm cezasının Kur'ân'la çeliştiği iddiası için bk. Gökmenoğlu, H. Tekin, "Kur'ân-ı Kerîm'de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm", *İHAD*, s. 117-129.

¹⁵⁸⁸ Tedricî sıraya göre bk. Nahl (16), 67; Bakara (2), 219; Nisâ (4), 43; Mâide (5), 90-91.

de bu konuda cezaî yaptırımın gerekliliği konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁵⁸⁹ Suçun unsurlarının ve şeklinin tespiti konusundaki tartışmalar yanında,¹⁵⁹⁰ suçluya uygulanacak cezanın miktar ve keyfiyeti konusunda bazı ihtilaflar söz konusu olmuştur. Hz. Peygamber döneminde sayı ve keyfiyet bakımından farklı celde cezalarının ve ilave cezaların uygulanması¹⁵⁹¹ ve sahabe döneminde şarap içene Hz. Ebû Bekir'in kırk, Hz. Ömer'in sahabe ile yaptığı istişare sonucu seksen sopa vurdurması,¹⁵⁹² bu konudaki uygulamanın had cezası sayılıp sayılmayacağı konusunda ihtilafları beraberinde getirmiştir.¹⁵⁹³ Klasik literatürde tartışma Hz. Peygamber'in uygulamalarından biri olarak rivayet edilen kırk celdenin,¹⁵⁹⁴ had sayılıp sayılmayacağı ve de sahabe döneminde buna ziyade olarak (seksen sopa gibi) ilave edilenlerin hadde ilave sayılacağından caiz olup olmadığı tartışmaları bir yana,¹⁵⁹⁵ Rasûlullah'ın tatbikatının dahî ta'zîr kapsamında değerlendirilebileceği ileri sürülmüştür. Buna göre bu caza, keyfiyeti devlet başkanının takdirine bırakılmış bir uygulama olarak değerlendirilebilir.¹⁵⁹⁶

Kur'ân-ı Kerîm, öldürmelerde kısas yanında, **diyeti** de meşru kılmış;¹⁵⁹⁷ ancak diyetin miktarı, ödeme şekli, hangi tür mallardan verileceği ve kimin ödeyeceği vb. konularda herhangi bir açıklama getirmemiştir. Burada ele alınacak diyet, ayette geçen şekliyle hataen öldürmelerde aslî ceza olarak uygulanan diyettir. Bunun yanı sıra kasta benzer (*şibh-i 'amd*) öldürmelerle hata hükmünde olan ve tessebbüben

¹⁵⁸⁹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V, 325-341; Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s. 162-163; Avvâ, *el-Cinâî*, s. 139-146.

¹⁵⁹⁰ Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s. 163-165.

¹⁵⁹¹ Buhârî "Hudûd", 4; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 35-36; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V, 325-331, 339-341.

¹⁵⁹² Ebû Dâvûd, "Hudûd", 37.

¹⁵⁹³ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V, 331-335; Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s. 166-167; Avvâ, *el-Cinâî*, s. 141-146; Şelebî, *Ta'lîl*, s. 59-62; Karaman, *İctihad*, s. 70; Bardakoğlu, "Had", *DİA*, XIV, 548.

¹⁵⁹⁴ Müslim, "Hudûd", 38; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 36.

¹⁵⁹⁵ Feytûrî, *el-'Ukûbetü'l-haddiyye*, II, 601-605.

¹⁵⁹⁶ Klasik dönem tartışmaları için bk. Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, V, 340. Bazı muâsır değerlendirmeler için bk. Avvâ, *el-Cinâî*, s. 146-147; Şelebî, *Ta'lîl*, s. 61.

¹⁵⁹⁷ Nisâ (4), 92: "Yanlışlıkla olması dışında, bir müminin bir mümini öldürmeye hakkı olamaz. Yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin, mümin bir köle azat etmesi ve ölenin ailesine teslim edilecek bir diyet vermesi gereklidir; ancak ölüünün ailesi o diyeti başışlarsa o başka... Bunları bulamayan kimsenin Allah tarafından tövbesinin kabulü için iki ay peşpeşe oruç tutması lâzımdır. Allah her şeyi bilmektedir, hikmet sahibidir."

işlenen cinayetlerde aslî ceza olarak ödenecek diyetlerin de bu gruba dâhil edilmesi mümkündür.¹⁵⁹⁸ Ancak kasten öldürmelerde aslî cezanın kısas olduğu ve insanın karşı değerinin kısasla gerçekleşeceği ve hataen öldürmelerde aslî ceza olan diyetin tazminat olduğu görüşüne göre,¹⁵⁹⁹ kısâsın yerine geçen diyetin insan değeri yerine geçtiği düşünülüğünde kasten öldürülen kadının diyetinin de erkeğinki gibi tam diyet olması gerektiğini söylemek mümkün olabilir.

M. Reşîd Rızâ (v. 1935), klasik dönem fukahâsının, kadının diyetini erkeğinkinin yarısı saymaları altında yatan gerekçenin, kendi dönemlerinde erkeğin ölmesi sonucu uğranan menfaat kaybının kadının ölmesi durumundan daha fazla olması ve diyeti mirasa kıyaslayarak ölçüyü takdir etmeleri olduğunu tespit ettikten sonra, günümüz açısından kadın ve erkeğin diyetinin eşit olacağını ifade eder.¹⁶⁰⁰ Mahmûd Şeltût (v. 1963) ise hukûkî ve dînî mesuliyet çerçevesinde insan olma açısından kadın ve erkeğin denkliliğine vurgu yaparak, kasten öldürmelerdeki kısas konusunda kadın ve erkeğin eşit olduğu gibi, hataen öldürmelerdeki diyet konusunda da eşit olmaları gerektiğini savunmaktadır. Razî'den naklen bu konuda ilk dönem fakihlerden Ebû Bekir el-Esam¹⁶⁰¹ (v. 200/816) ve İbn 'Uleyye'nin¹⁶⁰² (v. 193/809), ayetin mutlak hükmünü esas alan (yani ayetteki müzekker sıyganın kadınları da kapsadığı konusundaki ittifakı) görüşünü zikrederek diyetle de eşit olmalarının gerekliliğine vurgu yapar.¹⁶⁰³ Muhammed Gazâlî (v. 1996) de Kur'ân'da diyetin kadın ve erkek için tek

¹⁵⁹⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, II, 291-301; Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s. 564-565; Avvâ, *el-Cinât*, s. 241-243; Bardakoğlu, "Diyet", *DİA*, IX, 475.

¹⁵⁹⁹ Zerkâ, *el-'Akl ve'l-fikh*, s. 45. Zerkâ ısrarla diyetin bir tazminat olup, kısasta olduğu gibi insan değerine karşılık gelmediğini savunmaktadır. Ebû Zehre ise diyetin hataen öldürmelerde aslî ceza olması ve suçtan zecr amacı taşınması münasebetiyle tazminat olarak değerlendirilemeyeceğini; dolayısıyla nasların mutlak hükmüne dayanarak kadın ile erkeğin diyetinin tüm durumlarda eşit olması gerektiğini savunmaktadır (Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s. 573, 582).

¹⁶⁰⁰ M. Reşîd Rıza, *el-Menâr*, V, 333.

¹⁶⁰¹ Ebû Bekir el-Esam, Basra Mu'tezilesine bağlı, kendine has fikirleriyle meşhur, fıkıh, tefsir ve kelam âlimidir (bk. Yavuz, Yusuf Şevki, "Esam, Ebû Bekir", *DİA*, XI, 353-355).

¹⁶⁰² İbn Uleyye, etbâuttâbiîn tabakasından hadis hâfızı, fakih ve müfessirdir. Basra kadılığı yaptığı, Dîvânü's-sadaka ve Dîvân-ı mezâlim'de görev aldığı rivayet edilmektedir (bk. Polat, "İbn Uleyye", *DİA*, XX, 428-429).

¹⁶⁰³ Şeltut, *Akîde ve Şerîa*, s. 245-246; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, IV, 179.

çeşit olduğunu; kadının kanının daha ucuz, hakkının daha az olduğu iddiasının, Kur'ân'ın zahirine aykırı bir hata olduğunu söylemiştir.¹⁶⁰⁴

Ebû Zehre (v. 1974) ise İbn Kudâme'nin (v. 620/1223) *el-Muğnî* adlı eserinden şu alıntı ile söze başlar: “Âlimler kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğu konusunda icmâ etmişlerdir. İbn ‘Uleyye ve el-Esam ise kadının diyetinin erkeğin diyeti gibi olduğunu söylemişlerdir. Bunların delilleri Hz. Peygamber'in, “*mü'min olan canın diyeti yüz devedir*”¹⁶⁰⁵ şeklindeki hadisidir. Bu, şaz bir görüş olup, sahabenin icmâna ve Hz. Peygamber'in sünnetine aykırı bir hükümdür. Çünkü Hz. Peygamber'in Amr b. Hazm'a gönderdiği mektupta, kadınların diyetinin erkeklerinkinin yarısı olduğu yazılıdır. Bu zikrettiğimiz ifade ile yukarıdaki hadisin aynı mektupta geçtiği iddia ediliyor ise o halde, yarım diyet hükmü içeren hadis daha hastır ve diğerini tahsis ve tefsir eder. Kadınların diyeti aynı dine mensup kişiler arasında erkeklerinkinin yarısıdır.”¹⁶⁰⁶ Daha sonra Ebû Zehre, İbn Kudâme'nin icmâ iddiasını, Kâsânî'nin (v. 587/1191) burada söz konusu edilen icmân, sahabenin bir kısmının konu hakkında kanaat belirtip diğerlerinin de buna itiraz etmemesi (sükûtî icmâ) şeklinde olduğu görüşüne atıfta bulunarak ve sükûtî icmâyı da birçok kişinin kabul etmediği şeklinde cevaplayarak şöyle devam eder:

“Kâsânî, kadının diyetinin erkeğe nazaran yarım diyet olması meselesinde iki gerekçe ileri sürmektedir: Birincisi, kadının mâlî bir konu olan mirasta da erkeğin yarısı pay alması; ikincisi ise diyetin, kaybedilen kişinin yerine bir bedel ve toplumsal açıdan kişinin kaybına mâlî bir değer yüklemesidir.¹⁶⁰⁷ Dolayısıyla ona göre, kadının toplumsal açıdan sağladığı fayda erkekten daha az olduğu için, kaybedilmiş olan kadının tazminatının erkeğinkinden daha az olması gerekir. Bu yaklaşımdan açıkça ortaya çıkmaktadır ki, Kâsânî meseleye insanlık değeri, câniyi cezalandırma ve caydırma gibi

¹⁶⁰⁴ Gazâlî, *Fıkıhçılar ve Hadisçilere Göre Nebvî Sünnet*, s. 277-278.

¹⁶⁰⁵ Nesâî, “Kasâme”, 46. Bu hadiste kadın erkek ayrımı yapılmamasından, ilgili hükmün, toplumun ferdi olan her bireyi kapsadığı anlaşılmaktadır.

¹⁶⁰⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, IX, 532; Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s. 572.

¹⁶⁰⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 254.

yönlerden değil, mâlî değer açısından bakmaktadır. Oysa gerçek şu ki, cezalarda suç işleyen kişinin suça kasıttaki kuvvetli kararlılığının ve insanlık sınırlarının dışına çıkma anlamı taşıyıp taşımadığının dikkate alınması herkes tarafından kabul edilmektedir. Haddi zatında diyet caniyeye verilmiş bir ceza olmakla birlikte, genel anlamda maktulun velilerine ödenen ve eğer suç organlara karşı işlenmişse bizzat mağdurun kendisine ödenen mâlî bir tazminattır. Buna göre kadının diyeti erkeğin diyetine eşit olması gerekir. Çünkü diyet akıtılan kanın cezasıdır ve bir kadını öldüren cani herhangi bir erkeği öldürenle eşit ve aynıdır. Bu nedenle Ebû Bekir el-Esam'ın sözü tercih olunur. Bu konudaki naslara gelince, bunların çoğu haber-i âhâddir. Aynı derecede bir âhâd haberin diğerine tercihi ise mümkün değildir. İlgili ayet hataen öldürmelerde kadın erkek ayrımı yapmaksızın umumi bir hüküm ifade etmektedir. Hz. Peygamber de genel bir hüküm (kaziyye âmme) olarak diyeti beyan etmiş ve yüz deveden ibaret olduğunu söylemiştir.”¹⁶⁰⁸

Karadâvî de, kadının diyetinin erkeğinkinin yarısı olduğu konusunda, başta Kur'ân ve sünnet olmak üzere, icmâda, müsellemler kıyasta ve muteber maslahatta kendisine dayanılabilecek bir delilin bulunmadığını ifade eder. Ayrıca Karadâvî, Ku'rân'daki hükmün¹⁶⁰⁹ gerek erkek, gerek kadın her bir Müslüman bireyi kapsamasından, hadislerde de ayrım yapılmaksızın her birey için diyetin karşılığının yüz deve olarak belirtildiğinden hareketle, İslam hukuku açısından bu konuda *insan olmanın* esas alınması gerektiği sonucuna varır. Netice olarak hata yoluyla kadını öldürenle erkeği öldürenin aynı diyeti ödeyeceğini söyler. İlk dönemlerde bu görüşü Ebû Bekir el-Esam ve İbn 'Uleyye'nin dile getirdiklerini, muasır dönemde ise kadının sosyal statüsündeki değişim ve eşitlik anlayışı çerçevesinde birçok kişinin bu görüşe meylectiğini belirten Karadâvî, insafla ve derinlemesine araştırıldığı takdirde kadının diyetinin erkeğin diyetine denk olduğu sonucuna ulaşılacağını savunarak, bunun

¹⁶⁰⁸ Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s. 572-573.

¹⁶⁰⁹ Nisâ (4), 92.

kadına karşı insafli/objektif olma, ona değer verme ve onu insan olarak tanıma anlamına geldiğini söylemektedir. Kadınların özellikle dini konularda erkeklerle aynı mesuliyetleri taşıdıklarını ayetlerle izah ettikten sonra, şu iki iddiaya cevap verir: Birincisi, kadının diyeti konusunda asırlar boyunca yeni bir icihadın ortaya çıkmadığı iddiasıdır. Karadâvî buna geçmiş asırlarda bu gibi konuların nadir vuku bulması, günümüzde ise trafik kazâlarının çoğalmasıyla hataen öldürmelerin çok sık gündeme gelmesi ile cevap vermiştir. Dolayısıyla vukuu yaygın olan meselelerde icihad gerekli hale gelmektedir. Bu görüşüne destek mahiyetinde İbn Teymiyye'nin önceki dönemlere göre daha çok vuku bulduğu gerekçesiyle üç talak meselesindeki farklı icihadını delil getirmiştir. İkincisi ise bu konuda icmâ bulunduğu iddiasıdır. Buna da üç talak konusunda İbn Teymiyye'ye yapıldığı gibi yeni ichadlara karşı devamlı bir icmâ iddiasının var olduğu ve İbn 'Uleyye'nin de bu konuda muhalif görüş beyan etmesiyle icmâ iddia edilemeyeceğini delil getirmiştir.¹⁶¹⁰

Ödenecek diyet miktarlarının takdir ve tayini meselesinde ise Ebû Zehre, Hz. Peygamber'in uygulamalarında diyeti kendi zamanının şartlarına göre belirlediğini; dolayısıyla günümüzde şartlara göre artırılabilceğini söylemektedir. Naslarda geçen ibarelerin umûm ifadeler olup, bu konuda hür-köle, erkek-kadın, Müslüman-gayr-i müslim ayrımı yapılamayacağını savunmaktadır.¹⁶¹¹

Ahmed Yûsuf, Hz. Peygamber tarafından kendi devrinde takdir edilen diyet miktarlarının, aralarında yardımlaşma ve dayanışma birliği bulunan kişilere -ki o devirde bunlar genel anlamda kabile, özel anlamda ise asabe idi- gerekli kılınmış miktarlar olduğunu; dolayısıyla sonraki devirlerde siyâsî otoritelerin bu miktarları kendi dönemlerinin şartlarına göre belirlemelerinin Hz. Peygamber'in uygulaması dışına çıkma anlamı taşımayacağını belirtmektedir. Ahmed Yûsuf, bunun gerekçesi olarak Hz.

¹⁶¹⁰http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=4059&version=1&template_id=187&parent_id=18 (06.02.2008).

¹⁶¹¹ Ebû Zehre, *el-'Ukûbe*, s.571-572.

Peygamber'in bu tür ölçüleri Allah'ın kendine vermiş olduğu yetkiye dayanarak imâmet ve riyâset tasarrufunun gereğince tespit ettiğini ve bütün bunların zaman, mekân ve durumlara göre maslahatın celbi ve mefsedetin def'ine, yani dinin temel gayelerini (*makâsıdü'ş-şerî'a*) gerçekleştirme esasına dayanmakta olduğunu ileri sürmektedir.¹⁶¹²

Diğer bir örnek ise sahibinin kaybettiği ve ortalıkta başıboş dolaşan develerle ilgili bir soru üzerine Hz. Peygamber'in "*Ondan sana ne! Su tulumu ve tabanı beraberindedir (yani uzun süre su içmeksizin durabilir ve ayarlarıyla dolaşıp kendini besleyebilir; dayanıklı hayvandır). Sahibine rastlayıncaya kadar su bulur içer ve ağaçlardan beslenir*" mealindeki sözüdür.¹⁶¹³

Rivayetten de anlaşıldığı gibi Hz. Peygamber, develeri *lukata* hükmüne dâhil etmemiş ve bunun gerekçesini de sahibi tarafından bulununcaya kadar devenin su içerek ve ot yiyerek güven içinde hayatını sürdürebilmesini göstermiştir. Ancak Hz. Osman devrine gelindiğinde develerin de *lukata* muamelesine tâbî tutulmaya başlandığı ve bulunan develerin önce ilan edileceği, sahibi bulunamadığı takdirde satılacağı ve daha sonra şayet sahibi gelirse ona bedelinin ödeneceği hükmünün uygulanmaya başlandığı görülmektedir.¹⁶¹⁴ Burada Hz. Osman'ın Rasûlullah'a muhalefet için bunu yaptığı düşünülemeyeceğine göre, bunu sahabenin de muvafakatı ile bir maslahata binaen yapmış olduğu anlaşılmaktadır. Buradaki temel felsefe insanların mallarını idârî yönetim olarak güvence altına almak olmalıdır. Çünkü Hz. Osman zamanında insanların dinî ve ahlâkî hassasiyetleri azalmış, asıl sahibi devenin kendisine döneceğini umarak rahat bir şekilde malını ararken, bir başkası o hayvanı kendi malı olarak alabilmekteydi. Hz. Osman haydut ve hırsızların ellerini yitik mallar üzerinden çekerek meseleye köklü bir çözüm getirmek

¹⁶¹² Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 313.

¹⁶¹³ Ahmed, *Müsned*, II, 180, 203, 207; Buhârî, "Lukata", 1-4, 9-11; Müslim, "Lukata", 1-2; Ebû Dâvûd, "Lukata", 4; Tirmizî, "Ahkâm", 35; İbn Mace, "Lukata", 1-2.

¹⁶¹⁴ Mâlik, *Muvatta*, "Akziye", 51. Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, s. 87-88; a.mlf., "Lukata", *DİA*, XXVII, 224-225.

istemiştir. Burada Hz. Peygamber döneminde maslahat, develerin *lukata* olarak alınmamasını gerektirirken, zaman ve şartların değişmesiyle develerin bu hükme tâbî kılınmaları maslahat haline gelmiştir.¹⁶¹⁵ Ayrıca Hz. Osman'ın bu hükmü kendi döneminde maslahata binaen değiştirmesi, bu nehyin Hz. Peygamber'den imâmet tasarrufunun bir gereği olarak sâdir olmuş cüz'î maslahata dayalı bir konu olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁶¹⁶ Nitekim Hz. Ali'nin, kendi hilafeti döneminde önceki uygulamayı devam ettirmekle birlikte, deve sahibinin aleyhine olabileceği düşüncesiyle yitik develerin satılmasını önlemesi, bunlar için bir ahır yaptırarak sahipleri ortaya çıkıncaya kadar beytülmalden beslenmelerini emretmesi¹⁶¹⁷ de konunun devlet başkanının inisiyatifinde olduğunu göstermektedir.

c. Hz. Peygamber'in Savaş Hukukuyla İlgili Tasarrufları

Bir devlete bağlı düzenli ordunun herhangi bir askerî operasyonu gerçekleştirilmesi veya savaş durumu alarak herhangi bir silahlı mücadeleye girmesinin siyâsi otoritenin vereceği karara bağlı olduğu ve onun belirlediği hedefler ve sınırlar çerçevesinde gerçekleştirilmesinin gerekliliği aşikârdır. Bir savaş veya operasyon yapılmadan önce siyâsi otorite tarafından durum tespiti yapılarak hedefler belirlendiği ve bu hedefler doğrultusunda kararlar alınarak askerî birliklere uygulama emri verildiği günümüzde de kabul edilen bir stratejidir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in askerî kişiliği ve tasarruflarının, siyâsi kişilik ve tasarrufları çerçevesinde değerlendirilmesi mümkündür. O, sadece bir kumandan olarak değil, devlet başkanı ve siyâsi otoritenin başı olarak ordunun başında bulunuyordu.¹⁶¹⁸ Hz. Peygamber'in imâmet ve riyaset tasarrufunun

¹⁶¹⁵ Şelebî, *Ta'îl*, s. 26–27, 40–41.

¹⁶¹⁶ Ahmed Yûsuf, “Tasarrufât”, s. 311.

¹⁶¹⁷ Karaman, *İctihad*, s. 66-67.

¹⁶¹⁸ Hz. Peygamber'in askerî kişiliği ve faaliyetleri konusunda bazı eserler: Muhammed Ferec, *el-'Abkariyyetü l-'askeriyye fî gazavâti r-Rasûl* (Kahire 1958); Mahmûd Şit Hattâb, *İktibâsü n-nizâmî l-'askerî fî ahdi n-Nebî* (Katar, ts.); Gulzar Ahmed, *The Battles of the Prophet of Allah I-II* (Lahore 1985); Abdür-rauf Avn, *el-Fennü l-harbî fî sadri l-İslâm* (Kahire 1961); Hüseyin Abdülhamid Nîl, *el-Hayatü l-'askeriyye li kâidi l-beşeriyye* (Beyrut, ts.); Ahmed Râtib Armûş, *Kiyâdetü r-Rasûl* (Beyrut 2002).

en açık ortaya çıktığı hadiselerin, savaş hukuku ile ilgili meseleler olduğu söylenmektedir.¹⁶¹⁹

Sebeb-i nüzûlünden anlaşıldığı üzere,¹⁶²⁰ Kur'ân'da Hz. Peygamber'e ashabıyla istişareyi emreden ayetin¹⁶²¹ savaş hukuku ile ilgili olması, bu konuda çoğunlukla kendi ictihadı ve tecrübesi ile hareket ettiğinin delili sayılabilir. Ayetin sadece savaş hukuku ile alâkalı hususlarla sınırlandırılmayacağı açık olmakla birlikte, ayetin nüzul sebebi olarak savaş durumunun gösterilmesi buna önemli bir işaret olarak görülebilir.

Hicretten sonra Medine'de kurulan İslam devletinde Hz. Peygamber sadece kendisine sadık Müslümanların değil, Medine Anayasasında geçtiği üzere, tüm Medine'nin kumandanıydı.¹⁶²² İslam ordusunun başkomutanı olarak Hz. Peygamber, orduyla birlikte savaşa çıktığında kendisi bizzat komutanlık görevini yürütmekte, kendisi çıkmadığı durumlarda ise yerine, işleri şûra esasına göre yürütecek birisini tayin etmekteydi. Hz. Peygamber'in tayin ettiği sahabî, başında olduğu seriyyenin askerî işleri yanında, namazların kıldırılması, hadlerin ikamesi ve bölüğün maslahatı vs. işlerden de sorumluydu. Ordunun komutanı ister Hz. Peygamber olsun, ister onun tayin ettiği bir kimse olsun, ordunun maslahatına yönelik kararlar alınırken bu konuda bilgi ve tecrübe sahibi kişilerle istişare ediyordu.¹⁶²³

Hz. Peygamber gerek bireysel, gerek devletlerle ilişkilerinde barış yanlısı tavır takınma taraftarı olmakla birlikte, yaşadığı çevre ve şartlar gereğince öncelikle düşman saldırılarına karşı müntesiplerini koruma başta olmak üzere, saldırganları cezalandırma, düşman güçlerinin birleşmelerini

¹⁶¹⁹ Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 313.

¹⁶²⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, I, 397, Khire 1993; Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu*, I, 700-703.

¹⁶²¹ Âl-i İmrân (3), 159.

¹⁶²² Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 61 (md. 36); Aydın, "Anayasa", *DİA*, III, 153-154.

¹⁶²³ Hallâf, *Yasama Yargı ve Yürütme*, s. 35-36.

önleme, yol ve ticaret güvenliğini sağlama gibi çeşitli amaçlarla bazı askerî harekât ve savaşlar yapmak zorunda kalmıştır.¹⁶²⁴

İlk dönem İslam tarihi kaynaklarında bizâtihi Hz. Peygamber'in katıldığı gazve sayısının yirmi yedi¹⁶²⁵ olduğu ve bunlardan sadece dokuzunda fiili çatışma meydana geldiği belirtilmektedir.¹⁶²⁶ Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin katılmayıp başına komutan tayin etmek sûretiyle çeşitli amaçlarla gönderdiği askerî seriyyelerin sayısı konusunda ise otuz beş ile elli altı arasında değişen rakamlar verilmekle birlikte, bazı yazarların bu rakamı yetmişin üstüne çıkardıkları görülmektedir.¹⁶²⁷ Bu seriyyelerin sayısı konusundaki farklı nakillerin sebepleri arasında, tarih müelliflerinin tercihlerinin etkisinin yanı sıra, seriyye terimi ve kapsamı konusunda bir ortak kabulün olmaması sayılmaktadır.¹⁶²⁸

Hz. Peygamber'in savaş stratejisinde can ve mal kaybının asgarî düzeyde tutulması en önemli ilkelerden biriydi. Nitekim farklı rivayetler olmakla birlikte, Racî', Bi'r-i Ma'ûne ile Benî Kurayza hadiseleri hariç Hz. Peygamber'in katıldığı dokuz savaşta Müslümanların kaybı en çok 147,

¹⁶²⁴ Özel, "Muhammed", *DİA*, XXX, 436.

¹⁶²⁵ Mahmûd Şit Hattâb, buna umretü'l-kazâyı da ekleyerek sayıyı yirmi sekiz olarak vermektedir (tablo halinde görmek için bk. *Kâdetü'n-Nebî*, s. 646-648).

¹⁶²⁶ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 512-513. İbn Hişâm, kendisini fiilî çatışmanın meydana geldiği gazvelerin, Bedir, Uhud, Hendek, Kurayza, Mustalık, Hayber, Mekke fethi, Huneyn ve Tâif gazveleri olduğunu belirtmektedir (s. 513); Hamidullâh, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s.12-13; M. Şit Hattâb, *Kâdetü'n-Nebî*, s. 9; Sâlih Ali, *Devlet*, s. 220-221.

¹⁶²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 513 (İbn Hişâm, seriyye sayısını otuz sekiz olarak vermekte ve bu seriyyelerin adlarını sıralamaktadır); seriyyelerin hakkında İslam tarihçileri tarafından verilen farklı rakamlar için bk. Şâmî, *Sübüülü'l-hüdâ*, VI, 3; Özel, "Muhammed", *DİA*, XXX, 436. Sâlih Ahmed Ali, bizâtihi Hz. Peygamber tarafından yönetilen askerî harekât sayısının yirmi yedi gazve, Hz. Peygamber'in görevlendirdiği sahâbiler tarafından yönetilen askerî harekât sayısının ise otuz beş seriyye civarında olduğunu tespit ettikten sonra, irili ufaklı askerî nitelik taşıyan 121 gazve ve seriyyeyi, meydana geldiği tarih, yer ve komuta edenin ismiyle birlikte listelemektedir. Daha sonra Sâlih Ahmed Ali, bu gazve ve seriyyelerin kahir ekseriyetinin bizzat savaş niyeti olmayan, diplomatik atılım amaçlı hareketler olduğunu ve bu hareketlerden sadece dokuzunda bilfiil silahlı çatışma meydana geldiğini tespit etmektedir (Sâlih Ahmed Ali, *Devletü'r-Rasûl*, s. 220-224).

¹⁶²⁸ Özdemir, Serdar, *Hz. Peygamber'in Seriyyeleri*, s. 12. Özdemir bu çalışmasında seriyyeleri kronolojik olarak ele almak yerine, ortak amaç ve fonksiyonlarına göre tasnif etmeyi tercih ederek, özellikle hicretin ilk yıllarında Kureys'e karşı düzenlenen seriyyelerde, iktisadî ve siyâsî fonksiyonların; büyük çoğunluğu teşkil eden askerî operasyon nitelikli seriyyelerde iç ve dış güvenliği sağlama amacının; istihbarat elde etme, keşif ve öncü birlik niteliği taşıyan seriyyelerde askerî ve siyâsî başarı hedeflerinin öne çıktığını, bütün bunlarla birlikte birçok amaç ve fonksiyonu aynı anda kendisinde toplayan seriyyelerin de bulunduğunu ortaya koymaktadır (s. 12-13).

düşmanın kaybı ise 288 olarak verilmektedir. Tüm seriyyelerle birlikte iki tarafın toplam kaybının 1000 (bin) civarında olduğu ifade edilmektedir.¹⁶²⁹

Ayrıca, meşruiyet gerekçesi bulunmayan bir savaşa rıza göstermeme ve savaşta keyfilikten uzak durarak temel hukuk ilkelerine bağlı kalma Hz. Peygamber'in savaş stratejisi hususunda öncelikli tercihleriydi. Esir ve rehinelere yönelik muameleler hakkındaki uyarıları bunun tezahürlerinden biri sayılabilir.¹⁶³⁰

Düşmana karşı izlediği başarılı ve profesyonel taktikler ile kendi asker ve ordusunu yönetme ve yönlendirmede gösterdiği başarı onun bu tasarrufundan bazı önemli ilke ve amaçların çıkarılmasına ışık tutmaktadır. Hz. Peygamber'in savaş işleri ile ilgili bizzat almış olduğu tedbirler, düzenli bir orduya geçiş amacı taşıdığı izlenimi vermekte, en azından bu konuda yönlendirme ve eğitimlerin varlığını göstermektedir.¹⁶³¹

Savaş hukuku konularında Hz. Peygamber'in imâmet/komutanlık tasarrufu sonucu gerçekleştirdiği uygulamaya literatürde en açık örneklerden biri “*Savaşta düşmanı öldüren, onun üzerinden çıkan eşyaya sahip olur*”¹⁶³² hadisinin uygulama sahası ve şartlarıdır. Hz. Peygamber'in, birçok savaşta¹⁶³³ olduğu gibi Huneyn savaşında da düşmanını öldürenin, onun üzerindeki eşyalara sahip olacağı ilanından çıkan hükmün, savaşa katılan her Müslüman'ın bütün zamanlarda hakkı olan bir şey mi, yoksa devlet başkanı (*imam*) veya komutanın iznine bağlı bir durum mu olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir.

Ebû Hanîfe (v. 150/767), henüz savaş bitmeden, teşvik amacıyla askerlere ganimet va'd etmenin ve devlet reisinin askerlere “Kim bir düşman öldürürse onun üzerindeki malı (*selebi*) kendisinin olacaktır” yahut

¹⁶²⁹ Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, s. 12-13 (Hamidullah, Müslümanların kaybının 150'den, düşmanın kaybının ise 250'den fazla olmadığını düşündüğünü ifade etmektedir); Özel, “Muhammed”, *DİA*, XXX, 437.

¹⁶³⁰ Köse, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, s. 114-115; Özel, “Muhammed”, *DİA*, XXX, 437.

¹⁶³¹ Terzi, Mustafa Zeki, “Ordu”, *DİA*, XXXIII, 357-358.

¹⁶³² Mâlik, *Muvatta*, “Cihad”, 18; Buhârî, “Humus”, 18, “Mağâzi”, 54; Müslim, “Cihad”, 41; Tirmizî, “Siyer”, 13.

¹⁶³³ Dâvûdî, *el-Emvâl*, s. 94. Dâvûdî, Hz. Peygamber'in bunu tüm savaşlarda değil, bazı savaşlarda uyguladığını İmân Mâlik'ten (*Muvatta*, “Cihâd”, 19) nakleder.

“Bir mala rastlayan onun dörtte birine sahip olacaktır” şeklinde ilanda bulunmasının caiz olduğunu söylemektedir. Savaş bitip, ganimetler toplanarak yurda sokulduktan sonra devlet başkanı birine ganimetten özel pay vermek isterse ancak bunu ganimetin devlete düşen beşte birlik kısımdan yapabileceğini de ifade etmiştir. Düşmanın üzerinden çıkan eşyanın (*seleb*), silahı, atı, aletleri, yanında ve üzerinde bulunan şahsî giysi ve malları olabileceğini söylemektedir.¹⁶³⁴

Ebû Yûsuf (v. 182/798), ganimetler toplanmadan önce imâmın, ordusuna veya seriyyesine, düşmanını öldüreninin onun üzerindeki eşyaya sahip olacağı veya “kim savaşa çıkıp şu kadar sonuç elde ederse ona şu miktar verilecektir” gibi ilanlarda bulunmasında sakınca olmadığını belirtir. Ganimet toplandıktan sonra artık imâmın da kimseye özel pay vermesinin caiz olmayacağını söyler.¹⁶³⁵ Bu ifadelerden Ebû Yûsuf’un da bunu imâmet tasarrufu olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür.

Ebû Ubeyd (v. 224/838) konuyla ilgili rivayetleri naklettikten sonra, Evzâ’î (v.157/774) ve Ehl-i Şâm’ın, bütün savaşlarda askerlerin, öldürdükleri düşmanların üzerindeki eşyaya sahip olacağı görüşünde olduklarını, Iraklı hukukçuların ise devlet başkanının izni olmadıkça, hiçbir askerinin, öldürdüğü düşmanı üzerindeki eşyayı alamayacağı kanaatini taşıdıkları nakletmektedir.¹⁶³⁶

İmâm Şâfî (v. 204/820) *el-Ümm*’de, tek başına ganimet elde etmek üzere dâr-ı harbe giden bir kişinin elde ettiği mallar hususundaki tartışmayı naklederken, Ebû Yûsuf’un, Evzâ’î’ye itirazından söz etmekte; Evzâ’î’nin savunduğu, devlet başkanının izni olmaksızın bu şekilde davranan kişinin elde ettiği eşyaların humus (herkese ait ganimet) hükmünde olduğu ve bu davranışın hırsızlık olacağı görüşüne karşı verdiği cevaba değinmektedir. Şöyle ki, Ebû Yûsuf, orduyla birlikte savaşa çıkan askerlerin düşmanı öldürerek elde ettikleri eşyalara hak sahibi olduklarını kabul edip, devlet

¹⁶³⁴ Mevsilî, *el-Muhtâr*, IV, 132-133. Ayrıca bk. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 45, 47.

¹⁶³⁵ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 214.

¹⁶³⁶ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 406.

başkanının iznini şart koşmazken, kendi başına ganimet için yola çıkmış kişinin elde ettiği eşyalarda devlet başkanının iznini şart koşan Evzâ'î'nin, çelişkiye düştüğünü söylemektedir. Tek başına ganimet için yola çıkanın devlet başkanından izin alması şart ise, orduyla birlikte olanların bu izni almış olmalarının evleviyetle gerekli olduğunu söyleyen Ebû Yûsuf, ticaret veya av amacıyla yola çıkmış kişilerin düşman tarafından esir edildikten sonra, fırsatını bularak düşmanlarını öldürüp onların eşyalarını almaları vb. örneklerde olduğu gibi, münferit durumlarda devlet başkanının izninin gerekmeceğini savunmaktadır.¹⁶³⁷ Şâfiî (v. 204/820), münferit durumlarda düşmandan ganimet elde eden kişinin ona hak sahibi olacağını Ebû Hanîfe'nin de kabul ettiğini nakleder.¹⁶³⁸ Bu tartışmayı naklettikten sonra Şâfiî, devlet başkanının izni olmaksızın münferit kişilerin ganimet amacıyla savaşa çıkmalarını hoş karşılamamakla birlikte, elde ettikleri eşyalara malik olacaklarını kabul etmektedir.¹⁶³⁹

Yine Şâfiî, *el-Ümm*'de, orduyla birlikte savaş durumlarında, düşmanını öldüren askerinin, onun üzerindeki eşyaya sahip olması ile ilgili ihtilafı nakletmektedir. Ebû Hanîfe'nin, normal şartlarda savaşta elde edilen her şeyin ganimet hükmünde olduğu ve devlet başkanının bundan özel bir kısmı herhangi birine vermesinin uygun olmayacağı görüşünde olduğunu naklettikten sonra, Ebû Yûsuf'un, hocası Ebû Hanîfe'den, ganimetten özel pay ayrılmasının (seleb) devlet başkanının iznine bağlı olacağı şeklindeki rivayetini nakleder. Evzâ'î'nin bu konuda yerleşik sünnetin, düşmanını öldürenin, devlet başkanının izni olmaksızın onun üzerindeki eşyaya malik olacağı şeklinde cereyan ettiği fikrini¹⁶⁴⁰ naklettikten sonra Şâfiî, Huneyn'de Hz. Peygamber'in ganimetten özel hisseleri vermeyi savaştan önce vaad etmeyip sonra uyguladığını ve bu sünnetin Hz. Peygamber'in bir

¹⁶³⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 231-233.

¹⁶³⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 231.

¹⁶³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 233-235.

¹⁶⁴⁰ Tartışma için bk. Ebû Yûsuf, *er-Redd*, s. 45-49.

fetvâ tasarrufu (*el-hukm*) olduğunu iddia ederek, Evzâ'î'nin görüşüne katılır.¹⁶⁴¹

Cessâs (v. 370/981), Hanefîler ile İmâm Mâlik (v. 179/795) ve es-Sevrî'den (v. 161/778) selebin normal şartlarda ganimete dâhil olduğu, ancak yetkili merciin, düşmanını öldürenin onun üzerindeki eşyalara sahip olacağını ilan etmesi durumunda selebin ganimetten istisna edilebileceği görüşünü nakleder. İmam Şâfiî'nin ise devlet başkanının izni olmaksızın askerlerin öldürdükleri düşmanların üzerindeki eşyalara sahip olabilecekleri görüşünde olduğunu ifade eder. Daha sonra Cessâs, Hz. Peygamber'in bu tür uygulamalarının devlet başkanlığı tasarrufu çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini, sünnetten ve sahabe uygulamalarından örneklerle izah eder. Hz. Peygamber'in düşmanını öldüren askere, onun üzerindeki eşyaları verdiği şeklindeki rivayetlerden yola çıkılarak iki yorumun söz konusu edildiğini söyleyerek, bunlardan birinin, her askerin doğrudan bunu hak ettiği, diğerinin ise, "idarecinin izni olmadan bir şey almak hiç kimseye helal olmaz" hadisi mucibince, idârî yetkililerin iznine bağlı olduğudur.¹⁶⁴²

Karâfi (v. 684/1285), İmam Mâlik'in (v. 179/795), Hz. Peygamber'in tasarruflarında hâkim karakterin fetvâ olduğu görüşüne muhalefet ederek, Hz. Peygamber'in bu uygulamasını imâmet tasarrufu olarak değerlendirdiğini söyler. Karâfi'ye göre, Mâlik'in asıl kuraldan dönmesinde etkili olan gerekçelerin, bu uygulamanın, Enfâl sûresindeki ganimet ayetine¹⁶⁴³ aykırı olan âhâd bir habere dayanması; ayrıca böyle bir uygulamanın savaşı mücahitlerin samimi dinî duygularını bozarak ordunun hezimetine sebebiyet verebileceği; dolayısıyla korunması gereken genel ilkelere aykırı bir âhâd haberle de amel edilemeyeceği gibi düşünceler olabileceğini söyler. Ancak Karâfi, İmam Mâlik'in hadisi terk etmemek için devlet başkanının savaşı kazanmaya teşvik vb. maslahatlar gördüğü

¹⁶⁴¹ Şâfiî, *el-Ümm*, IX, 205-206.

¹⁶⁴² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 69-72.

¹⁶⁴³ Enfâl (8), 41.

durumlarda uygulayabileceği, maslahatın gerektirmediği durumlarda ise uygulamaması gereken bir imâmet tasarrufu olarak yorumladığını ifade etmektedir.¹⁶⁴⁴

İbn Kayyim el-Cevziye (v. 751/1350) daha önce başka gazvelerde olduğu gibi Huneyn gazvesinde de söz konusu olan Hz. Peygamber'in "*her kim savaşta bir düşmanı öldürürse, onun üzerinden çıkan eşyaya sahip olur*" ilanından çıkan hükmün, savaşa katılan her Müslümanın bütün zamanlarda hakkı olan bir şey mi yoksa imâm veya komutanın iznine bağlı mı olduğu şeklindeki ihtilafa işarette bulunmuştur.¹⁶⁴⁵

Bütün bu nakiller göstermektedir ki, Hz. Peygamber savaş hukuku ile ilgili konularda bir devlet başkanı ve komutan olarak kendi ictihadiyle bazı tasarruflarda bulunmaktaydı. Bu tasarrufların çoğunlukla maslahat ve illetlere bağlı ve bu görevleri yürütenlere yönelik sınırlı teşrî'ler olduğu söylenebilir.

Bu uygulamaların imâmet tasarrufu gereği olduğunu gösteren en önemli delillerden biri, kendi devrinde Hz. Ömer'in, İran'la yapılan savaşta, Berâ b. Mâlik'in elde ettiği yüksek miktarda *selebi*, kendisine vermeyerek ganimete dâhil etmesi olayıdır. Hz. Ömer bu konuda "*Biz Rasûlullah zamanında selepleri ganimete dâhil etmezdik. Ancak Berâ'nın elde ettiği mal büyük bir miktara ulaşmıştır*" diyerek, *selebi* ganimete dâhil etmiştir.¹⁶⁴⁶ Bazı ihtilaflarla birlikte Hz. Peygamber'in de, sahabeden birinin elde ettiği *selebi* olarak ganimete dahil ettiği rivayet edilmektedir.¹⁶⁴⁷

¹⁶⁴⁴ Karâfi, *el-İhkâm*, s. 116-119.

¹⁶⁴⁵ İbn Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, III, 390-391.

¹⁶⁴⁶ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 404-405.

¹⁶⁴⁷ Müslim, "Cihâd", 43: Avf b. Mâlik şöyle demiştir: Hımyer kabilesinden bir adam, düşmandan birini öldürdükten sonra eşyasını almak istedi ancak müfrezenin komutanı Hâlid b. Velîd onu, bunu yapmaktan menetti. Avf b. Mâlik, bunu Rasûlullah'a haber verince, Hz. Peygamber Hâlid'e: "*Ona eşyasını (selebini) niçin vermedin?*" buyurdular. Hâlid de: "*Bu eşyanın bir kişiye çok olduğunu düşündüm!*" dedi. Hz. Peygamber, "*Onları kendisine ver!*" buyurdu. Biraz sonra Hâlid, Avf'ın yanına uğradı. Avf, onun cübbesini çekerek: "*Bunu Rasûlullah'a haber vereceğimi sana söylememiş miydin?*" dedi. Hz. Peygamber bunu işitince canı sıkıldı ve ardından "*Ona verme ey Hâlid! Ona verme ey Hâlid! Siz kumandanlarımı bana bırakır mısınız hiç! Onlarla sizin misâliniz öyle bir adama benzer ki, deve veya koyun çobanı tutulur da onları güder; sonra sulama zamanını kollayıp onları bir havuza getirir ve oraya girip suyun temizini içer, bulanığı bırakırlar, işte temiz sizin olur, bulanığı da kumandanların üzerine kalır!*" buyurdular.

Hız. Ömer'in bu konudaki uygulaması, onun Hız. Peygamber dönemindeki uygulamayı, imâmet tasarrufu gereği maslahata göre yapılmış bir tasarruf olarak değerlendirmiş olabileceğini göstermektedir. Ayrıca Hız. Ömer'in, bu uygulamasıyla Hız. Peygamber'in sünnetine muhalefet etmiş olmayıp, aksine onun uygulamalarındaki illet ve gerekçeleri araştırarak, bu olayda o illetlerin gerçekleşmediğini gördüğü ve Hız. Peygamber dönemindeki *seleb* mefhumunun dışında kaldığına karar verdiği sonucuna varmak mümkündür.¹⁶⁴⁸

Burada önemli bir diğer husus da, Hız. Peygamber'in *seleb* iznini, kendi re'y ve ictihadına dayalı olarak, ganimetle ilgili ayetlerden istisna etmiş olmasıdır. Çünkü ayetlerde geçen genel teşrî' savaşlarda elde edilen eşyaların tümüyle ganimet hükümlerine tâbî olduğu şeklindedir.¹⁶⁴⁹

Yine Hız. Peygamber'in Hendek savaşı esnasında, Benî Kurayza Yahudilerinin anlaşmayı bozma ihtimali, kuşatmanın uzun sürmesi vb. sebeplerle, Kureyş kabilesi ve Yahudilerin müttefiki olarak Müslümanlara karşı cephe alan Gatafanlılara, Medine'nin hurma gelirlerinin üçte birini vererek, onları müttefiklerinden ayırmak üzere onlarla anlaşma yapmak istemesi, onun imâmet tasarrufuna dayalı uygulamalarının bir örneği olarak kabul edilmektedir. Bu konuda, Medineliler iki kabilenin başkanları Sa'd b. Ubâde ve Sa'd b. Muâz ile istişare etmiş, onlar da, Hız. Peygamber'e, bu isteğinin vahye dayalı bir emir olması halinde kabul edeceklerini, ancak böyle değilse, İslam öncesinde bile onlara, ikram veya satma hariç hiçbir şekilde mahsullerinden vermediklerini, Allah'ın kendilerini İslam ile şereflendirdikten sonra müşrik bir kabileye kesinlikle mahsullerini vermek istemediklerini, onlarla savaşmaya hazır olduklarını ifade etmişlerdi. Bu cevaba çok memnun olan Hız. Peygamber, bu isteğinin, içinde buldukları zor durumdan Medinelileri kurtarmak için bir çare arayışı olduğunu belirtmişti.¹⁶⁵⁰

¹⁶⁴⁸ Biltâcî, *Menhec*, s. 188-189.

¹⁶⁴⁹ Enfâl (8), 41.

¹⁶⁵⁰ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III, IV, 191-192.

Bu olay Hz. Peygamber'in bazı emir ve uygulamalarının kendi ictihadına dayanan, toplumun maslahatına yönelik devlet başkanlığı tasarrufu olabileceğini gösterdiği gibi, ayrıca sahabenin Hz. Peygamber'in emir ve tasarruflarının hangi vafına ait olduğu konusunda ayrıma gittiklerini veya en azından böyle bir ihtimal söz konusu olduğunda kendisine sorduklarını da göstermesi bakımından oldukça önemlidir.¹⁶⁵¹

Aynı şekilde, daha önce de geçtiği üzere, Hz. Peygamber'in Bedir esirlerine yapılacak olan muamele hakkındaki sahabeye istişaresi ve onların fidye karşılığı serbest bırakılmasına yönelik kararını da *imâmet tasarrufu* gereği kendi re'y ve ictihadına dayalı bir uygulama olarak görmek mümkündür.¹⁶⁵² Bu uygulama hakkında kendisini itap eden bir ayet gelmekle birlikte, uygulamanın değiştirilmesi istenmemiş, Hz. Peygamber'in savaş esirleri konusunda bundan sonraki uygulamaları da, şiddetli İslam düşmanı olanların öldürülmesi, bazılarının bir lütuf olarak serbest bırakılması, bir kısmının fidye veya esir mübadelesi karşılığı serbest bırakılması vb. şekillerde şartların ve durumların gereğine göre maslahat çerçevesinde gerçekleştiği ifade edilmiştir.¹⁶⁵³

Askerî kişiliği üzerine Batı'da yazılan bazı araştırma yazılarında Hz. Peygamber, "gerilla lideri", "direniş lideri", "savaş peygamberi", "İslamın ilk büyük generali..." vb. şekillerde vasıflandırılmak sûretiyle olumsuz çağrışımlar uyandırılmakta, özellikle oluşum döneminde İslam askerî yapısının düzenli ordu değil, gerilla hareketi olduğu iddia edilmektedir.¹⁶⁵⁴ Nitekim Kanada Kraliyet Askerî Akademisi öğretim üyesi

¹⁶⁵¹ Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 315.

¹⁶⁵² Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 315.

¹⁶⁵³ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, V, 53.

¹⁶⁵⁴ Batılı araştırmacıların cihadı algılayış biçimi için bk. Köse, "Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?", *İHAD*, s. 39-40, 50-53; Özel, "Cihad", *DİA*, VII, 530-531. Bununla birlikte Batı'da, Hz. Peygamber hakkında, insafli ve objektif değerlendirmelerde bulunana araştırmacılar da mevcuttur. Meselâ bk. Davenport, John, *An Apology for Mohammed and The Koran* (çevirisi için bk. *Hazreti Muhammed'den Özür Diliyorum*, trc. Muharrem Tan, İstanbul 2007); Dermenghem, Emile, *La Vie de Mahomet* (çevirisi için bk. Hz. Muhammed ve Risaleti, trc. Ahmet Ağırakça, İstanbul 1997); Schimmel, Annemarie, *Und Muhammed ist der Islamischen Frömmigkeit* (çevirisi için bk. *Ve Hazreti Muhammed Onun Peygamberidir* (trc. Okşan Aytolu), İstanbul 2007. Konuyla ilgili bazı değerlendirmeler için bk. Aydın, Mahmut, "Bazı Çağdaş Hıristiyan Düşünürlerine Göre Hz. Muhammed'in Peygamberliği", *DİD*, s. 271-296.

Richard A. Gabriel'in ABD'de yayın yapan Askeri Tarih Dergisi'nde kaleme aldığı "Muhammad: The Warrior Prophet" adlı makalesi¹⁶⁵⁵ Batı'da var olan Hz. Peygamber'e karşı menfi imajın tipik örneğini sunmaktadır.¹⁶⁵⁶ "Eğer Hz. Muhammed başarılı, girişimci askerî bir lider olmasaydı, İslam VII. yüzyılda tutunamazdı" sözleri ile özetlenen makalede Hz. Peygamber'in askerî başarılarına atıflarda bulunulduktan sonra, âdeta onu katliam işleyen acımasız bir şahsiyet, hatta terörist göstermeye yönelik yorumlar yapılmaktadır.¹⁶⁵⁷

Hz. Peygamber'in dâhiyane uygulamaları ile aşkın değer olan ilahi hakikatin belirli şartlarca sınırlanmış belirli bir insan topluluğunun hayatına nakşolunmasını ve pratik etkilere sahip olmasını olumlu ifadelerle değerlendiren Hodgson,¹⁶⁵⁸ onun savaşıla münasebeti konusunda ise önceleri zulme uğramış bir topluluğun kendini savunma ve hakkını alma ameliyesi olarak ortaya çıkmasını meşru gibi göstermesine rağmen, yine de Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilen askerî tedbirleri onun peygamberliğindeki temel problem olarak görmenin makul karşılanması gereğini iddia etmektedir. Şartlar ve çevrenin zorlayıcı baskılarını makul görmekle birlikte, bunu nübüvvet açısından bir zaaf noktası olarak algılamaktadır.¹⁶⁵⁹

¹⁶⁵⁵ Richard A. Gabriel, "Muhammad: The Warrior Prophet, If Muhammad had not been an innovative and accomplished military leader, İslam might not have survived the seventh century", The Military History Quarterly, <http://www.historynet.com/magazines/mhq/7558012.html>, 01.02.2008. Aynı müellifin bu konuda yazılmış bir eseri de mevcuttur: Richard A. Gabriel, *Muhammad: Islam's First Great General*, Ontario 2007.

¹⁶⁵⁶ Makale hakkında ülkemizde yapılan bazı değerlendirme ve eleştiriler için bk. http://www.dunyabulteni.net/news_detail.php?id=22541&uniq_id=1189383063;

<http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/?t=31.08.2007&y=IbrahimKaragul>;

<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=580210&keyfield>, 16.12.2007.

¹⁶⁵⁷ Bu iddianın net bir şekilde ileri sürüldüğü satırlar şöyledir: "Terörizm, başarılı olmak için vazgeçilmez/vazgeçilemez ölçüde silahlı isyana ihtiyaç duyar. Muhammed'in hayatı da bunu ispatlıyor. O terörizmi çok basit olarak iki şekilde kullanmıştır. Bir; o davasından vazgeçen hainleri öldürmüştür; siyâsî düşmanları için şairler ve şarkıcılar dâhil öldürme emri vermiştir. İki; terörizmi çok geniş alanda insanların kalplerine korku salmak için kullanmıştır. Yahudilerden Beni Kaynuka (doğrusu Kurayza olacak) kabilesinin erkeklerini öldürtmüş, kadınlarını satmış ve çocuklarını esir etmiş, mallarını da Müslüman takipçileri arasında pay etmiştir" (<http://www.historynet.com/magazines/mhq/7558012.html?page=2&c=y>) 16.12.2007).

¹⁶⁵⁸ Hodgson, Marshall G. S, *İslam'ın Serüveni*, s. 116

¹⁶⁵⁹ Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, s. 126-127.

Gerek Kur'ân'da geçen savaşıla ilgili ayetlerin, gerekse Hz. Peygamber'in Medine döneminde gerçekleştirdiği silahlı mücadele ile ilgili uygulamaların, dönem boyunca kronolojik tertibi gözeterek, bütünlük içerisinde ve dönemin şartlarına da dikkate alarak yorumlanması gerektiği unutulmamalıdır. Ayrıca cihadın sadece silahlı mücadele ile sınırlandırılması isabetli görünmemektedir. Çünkü savaş, cihadın sadece bir boyutunu ifade etmektedir.¹⁶⁶⁰

Hz. Peygamber'in Medine döneminde savaşma gerekçelerinin, öncelikle Bakara 190 ve Hac 39 ayetlerde geçtiği üzere, saldırılara mukabele niteliği taşıyan *meşrû müdafaa*; Kureyş'in Hudeybiye antlaşmasını bozmasında olduğu gibi, *yapılan antlaşmalara sadakatsizlik ve ihanet*; Mute savaşının sebebinde olduğu gibi, uluslararası dokunulmazlık esası ihlal edilerek *elçilerin öldürülmesi*; Hendek savaşı esnasında en kritik durumda müşriklerle işbirliğine çalışan Benî Kurayza örneğinde olduğu gibi, *düşmanla işbirliği*; Nisâ 75 ve Enfâl 72 ayetlerde belirtildiği üzere Mekke fethinde olduğu gibi, yabancı ülkelerde yaşayıp da sırf inançları sebebiyle şiddet ve *işkenceye maruz kalan Müslümanların yardım talepleri* olmak üzere temelde beş sebebe dayalı ceza kastı olarak tespit etmek mümkündür.¹⁶⁶¹

d. Hz. Peygamber'in Medenî Hukuk ve Ticâret Hukuku Alanlarındaki Tasarrufları

Hususî hukukun alt dalları olan ticaret hukuku ve medenî hukuk alanlarında Hz. Peygamber tarafından uygulanan tasarruflarla ilgili kısa bir girişin ardından Medine döneminde konuyla ilgili uygulamalara birçok örnek zikredilecektir.

¹⁶⁶⁰ Köse, *İslâm Hukuku*, s. 259-260. Köse, "Cihad Kültürü ve Terör" adlı makalesinde (*Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku* içinde, s.259-283) Hz. Peygamber'in kendi döneminde müşrikler ve yahudilere karşı gerçekleştirdiği mücadelenin Kur'ân eksenli meşruiyetini ve gerekçelerini ortaya koymakta, cihadın kesinlikle terör amaçlı ve terör yoluna başvuru olarak yapılan bir faaliyet olmadığını tespit etmektedir (ayrıca bk. Köse, *Din ve Vicdan Hürriyeti*, s. 52-85).

¹⁶⁶¹ Köse, *İslam Hukuku*, s. 282; a.mlf., "Cihad şiddete Referans Olabilir mi?", *İHAD*, s. 59-65.

Şunu belirtmekte yarar vardır ki, Hz. Peygamber döneminde dinin, akîde ve şerî'atıyla vazolunma sürecinde olması münasebetiyle tüm dikkatler özellikle akîdevî meseleler üzerine toplanmakta, iktisâdî hükümlerle ilgili hususlar günlük hayatı düzenlemeye yönelik şer'î ahkâm çerçevesinde payına düşen yeri tutmaktaydı. Ayrıca Medîne'de şekillenen bu dönem, *kurucu dönem* olduğu için yeni kurumlara zemin oluşturacak uygulamalar açısından önem arz etmekteydi.¹⁶⁶²

İslamda emanet ve hilafet merkezli iktisat anlayışının varlığı,¹⁶⁶³ kolektif faydacılığın kabulü ile birlikte fırsatçılığın, ebedilik hırsının ve ferdî faydacılığın yerilmesi,¹⁶⁶⁴ değerler önceliğine dayanılarak mutlak tasarruf yetkisinin kabul edilmemesi, def-i mefâsid ve celb-i menâfi' anlayışına dayalı amme maslahatının öncelenmesi, dinin beş temel esasını korumaya yönelik tedbirlerin alınması, Nisa 5. ayette, “*mallarınız*” ibaresiyle mülkiyetin toplumsal boyutuna dikkat çekilmesi, veda hutbesinde Hz. Peygamber'in “*Mallarınız, kanlarınız birbirinize haramdır*” beyanıyla ve “*zarar vermek ve zarara zararlarla karşılık vermek yoktur*” hadisiyle mülkiyetin dokunulmazlığına ve karşılıklı haklara saygıya vurgu yapılması, dinin iktisâdî alanla ilgili ana gayesi olan İslam ümmetini zulüm ve sapkınlığa sebep olacak fitnelere meydan vermeyecek şekilde örgütlemeye yönelik ilke ve prensipler olarak görülebilir.¹⁶⁶⁵

Çalışmayı ve üretimi teşvik eden ayet-i kerîmelerle birlikte Hz. Peygamber de toplumu üretime teşvik ediyor, helal kazanç, aile geçimini sağlama ve toplumun ihtiyaçlarını giderme yolunda çalışanları övmekte ve

¹⁶⁶² Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 10-11.

¹⁶⁶³ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 19, 23, 25, 48.

¹⁶⁶⁴ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 35, 42.

¹⁶⁶⁵ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 43-46. Esen, İslam iktisadının en önemli özelliklerini, tevhid (düşünce/inanç birliği), insanına değer verme, adalet ve ihsanı teşvik, yeryüzünde Allah'ın halifesi olduğu için insanın manevî sorumluluğu yanında getirdiği bir takım dünyevî müeyyideler ve sosyal eşitlik ve kardeşliğe verdiği önem olarak sıralamaktadır (*İslam'da Ücret*, s. 14-17). Ayrıca İslam ekonomi anlayışı için bk. Gökalp-Turan, *İslam Toplumun Ekonomik Yapısı*, s. 31-50; Sıddıkî, *İslam Ekonomi Düşüncesi*, s. 31-72; Mısırlı, *İslam İktisat Metodolojisi*, s. 60-62, 68-73; Mutahharî, *İslâmî İktisâdın Felsefesi*, s. 7-16; Zaim, *İslâm-İnsan Ekonomi*, s. 59-102; Dûrî, *İslam İktisat Tarihine Giriş*, s. 22-28; Bardakoğlu, “İslam”, *DİA*, XXIII, 20-21.

onlara uhrevî vaatlerde bulunmaktaydı.¹⁶⁶⁶ Hz. Peygamber tarafından eğitilen sahabe *örnek kitle* olarak gösterildiği için onların mülke servete karşı takındıkları tavır önemlidir. Sahabe, servetlerini diğer insanları sömürerek kazanmadıkları, gibi servetlerini toplum üzerinde sulta kurmak amacıyla da kullanmamışlar, aksine tüm varlıklarını hayır yolunda harcayarak kamu huzur ve refahına büyük katkılarda bulunmuşlardır.¹⁶⁶⁷

Kendi döneminde **para politikası** konusunda Hz. Peygamber'in aldığı tedbirlerden söz edilebilir. Mesela sağlam sikkelerin gereksiz yere kırılarak bozulmasını yasaklaması,¹⁶⁶⁸ paranın mevcut değerini korumaya yönelik bir çaba olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Hz. Peygamber'in, ribaya sebebiyet vermesi endişesiyle mallar arasında takas sistemine sınırlandırmalar getirerek para ekonomisine geçişi hızlandırmayı ve para piyasasını hareketlendirip güçlendirmeyi hedeflediği söylenebilir.¹⁶⁶⁹

İslamda temel ilkelerden biri **faiz/riba yasağıdır**. Mekke döneminde Kur'ân, Mekke müşriklerini iktisâdî konularda da kınamış ve bu konuda birçok ahlâkî ilkeler vazetmişti.¹⁶⁷⁰ Hz. Peygamber, Medine'ye hicretinde orada da riba afetinin yaygın olduğunu, özellikle Yahudilerin halkı tefecilikle ezip sömürdüğünü görmüştü. Medine döneminde riba yasağına ilişkin hüküm kesinlik kazanınca Hz. Peygamber, bu yasağın yürürlüğe konması ve denetlenmesi üzerinde durmuş, atadığı görevlilerine bu konularda tenbihlerde bulunmuş; hatta yaptığı bazı anlaşmalarda gayr-i Müslimlere dahî faizli işlem yapmamayı şart koşan maddeler koymuştur.¹⁶⁷¹

¹⁶⁶⁶ Üretim ve kazanç yolları ve bunların fazileti konusunda çok erken bir dönemde yapılmış müstakil bir çalışma için bk. Şeybânî, Muhammed, *el-Kesb (el-İktisâb fi'r-rızki'l-müstetâb)*.

¹⁶⁶⁷ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 47-48.

¹⁶⁶⁸ Ahmed, *Müsned*, III, 419.

¹⁶⁶⁹ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 54.

¹⁶⁷⁰ Câbirî, M. Âbid, *el-Aklü's-siyâsî*, s. 73-77. Câbirî, Mekke döneminde Kur'ân'ın, yirmiden fazla servet sahibinin, mala karşı tavır ve tutumları ve de sadece servetlerine güvenmeleri gibi hususlarda yerdiğini; ayrıca kıssalarda servet sahiplerinin yanlış tutumlarının örnek olarak zikredilerek yerildiğini; zayıf ve düşkünlerin övülerek, onlara destek ve yardım elini uzatan anlayışın ön plana çıkarılarak yerleştirilmeye çalışıldığını ifade etmektedir.

¹⁶⁷¹ Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 228, 262; Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 62-70; Yeniçeri, *İslam İktisadı*, s. 255-258.

Kendi döneminde devlet gelirlerinin toplanması, dağıtılması ve bütçe dengelenmesi gibi hususlar bir devlet başkanı olarak Rasûlullah'ın yetki ve sorumluluğundaydı. Onun, ihtiyaca binaen savaş gibi bazı durumlarda iç borçlanma yoluna gittiği, devlet gelirlerinin iyi olduğu zamanlarda ise bazı kişilere kredi imkânları sağladığı rivayet edilmektedir.¹⁶⁷²

Hz. Peygamber döneminde özellikle **zekât amilleri** gibi malî işlerden sorumlu devlet memurlarının yakın takip altında tutulduğu, servetlerinde aşırı artma olanların bunun hesabını vermeye yönelik soruşturmaya tâbî kılındıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in, özellikle malî işlerde görevli tahsildarların hediye almalarını yasaklaması,¹⁶⁷³ topladıkları zekâtları zimmetlerine geçirmemeleri hususunda uyarıları bunu işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in devletin yaptırım gücüne dayalı olarak, özellikle zekât verme konusunda kayıtsız kalan veya doğrudan karşı çıkan kişilere yönelik bazı sert emirlerde bulunduğu rivayetleri mevcuttur.¹⁶⁷⁴

Hz. Peygamber, Medine'ye hicretlerinin ardından, fethedilen arazilerin bir kısmını mücahitler arasında dağıtmak sûretiyle toprağı olmayanları toprak sahibi yapmak ve de iktâ ve ihyâ-i mevât uygulamalarıyla var olan toprakların üretime katkısının sağlamak amacıyla tedbirler almıştır.¹⁶⁷⁵

Hz. Peygamber döneminde en önemli sorunlar arasında, Medine'de meydana gelen kentleşmeye dayalı nüfus artışı ve onun beraberinde getirdiği işsizlik yani istihdam problemiydi. Nüfus artışının talebi arttırması münasebetiyle, konut, imalat ve ticaret gibi bazı sektörlerde iş imkânları sağlamakla birlikte, arazilerde olduğu gibi bazı sektörlerde aşırı değer

¹⁶⁷² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 900; Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 76-77.

¹⁶⁷³ Buhârî, "Hibe", 17, "Ahkâm", 24, 41; Müslim, "İmâre", 26-29.

¹⁶⁷⁴ Ahmed, *Müsned*, V, 2, 4. Ayrıca bk. San'ânî, *Sübülü's-selâm*, II, 200-202; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, III, 234-237; Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s.104.

¹⁶⁷⁵ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s.108-109.

kazanmaya sebebiyet verdiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁷⁶ Ayrıca nüfus artışı sebebiyle, sosyal ihtiyaçların karşılanmasına yönelik gereksinimler artmış, bu nedenle camiler, dükkânlar, atölyeler, pazaryerleri, kesimhaneler, hurma kurutma sahaları, su havzaları ve otlaklar gibi hizmet alanlarına ihtiyaçlar artmıştı. Hz. Peygamber'in Fedek ve Vadi'l-kurâ arazilerini, yarısı mülkiyeti kendilerine kalmak üzere gelirlerini Medine'ye aktarma projesi, devletin toprak piyasasına girdiğinin örneği sayılabilir.¹⁶⁷⁷

Hicret ederken bütün mal ve servetlerini Mekke'de bırakıp gelen muhacirlerin durumunun çözümü için Hz. Peygamber öncelikle kardeşlik anlaşması yanında, onların, Ensara ait arazilerde yarıcı usulü ile ortaklık kurmalarını sağlamıştı.¹⁶⁷⁸ Hayber'in fethinden sonra muhacirler, Hayber Yahudilerinin işvereni olarak, o topraklara ortak oldular. Hz. Peygamber'in bir devlet başkanı olarak, Yahudileri Hayber'den sürmeyerek, devletin vasıflı yabancı işçisi olarak istihdam etmek sûretiyle, bu toprakların yeni sahiplerini işveren konumuna getirmesi; ayrıca bunu birçok arazide uygulaması, istihdam problemini çözmeye yönelik önemli adımlar olarak görülebilir.¹⁶⁷⁹

Kendi döneminde Medine'de **istihdam** alanlarının en önemlileri arasında olan **ticareti** de teşvik eden Hz. Peygamber, hicretten sonra öncelikli tedbir olarak, yeni pazarlar kurmaya yönelmişti. Medine pazarlarının genelde müşriklerin ve Yahudilerin hâkim olduğunu gören Hz. Peygamber, bu pazarların işleyişi ve ticaret ahlâkı açısından Müslümanlara uygun olmadığı gerekçesiyle, sonraki dönemlerde *Medine pazarı* olarak meşhur olan pazarı kurdurmuştur.¹⁶⁸⁰ Mezarlığa yakın bir semti pazar yeri olarak seçmek sûretiyle alıcı ve satıcıyı manevî denetim altında tutmayı hedeflemiş olabileceği söylenebilmekle birlikte, Hz. Peygamber'in bizâtih denetimlerde bulunduğu ve pazara rağbeti artıracak bazı ekonomik

¹⁶⁷⁶ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 116-123. Bazı sahabilerin topraklarını kiraya vererek işlettikleri hakkında bk. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 67-68, 95-99.

¹⁶⁷⁷ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 1073-1075; Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s.125-126.

¹⁶⁷⁸ Buhârî, "Menâkıb", 31-33; "Şurût", 5.

¹⁶⁷⁹ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 135-136.

¹⁶⁸⁰ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 957-959.

tedbirler aldığı bilinmektedir. Hz. Peygamber'in, Medine'de kurduğu yeni pazarda, buraya teşviki artıcı tedbir olarak, pazar vergisinin alınmamasını ve devamlı sabit yerler edinilmemesini ilan etmesi, uzun yıllar boyu edildiği ticarî tecrübesinin sonucu olmalıdır. Nitekim Hz. Peygamber, vergi alınmadığı takdirde satıcıların yeni pazarı tercih edebileceklerini, pazarda sabit yer edinilmesinin yasaklanmasıyla tüccar arasında adaletin sağlanacağını ve onların gevşeklik göstermeden ticarete sarılmalarını özendirerek ticarî hayata canlılık kazandıracağını bilecek ticarî tecrübeye sahipti. Ayrıca Hz. Peygamber koyduğu bu yasaklar üzerine ısrarla durmuş, bu ilkenin ihlaline yönelik girişimlere yaptırımlar uygulayarak pazarda imtiyazlı kişilerin türemesini engelleme yönündeki kararlılığını göstermiştir.¹⁶⁸¹

Pazar ve panayırlara gelen tacirlerin ve taşıyıcı binitlerinin şehirde konaklamasını sağlayıcı bazı tedbirler almayı da ihmal etmeyen Hz. Peygamber, şehir içi ulaşımı kolaylaştırmaya yönelik şehir kurulumu esnasında yol genişliğini sağlama ve yollar üzerinde oturmayı (ve yolcuların geçişini engelleyici bir takım tezgâh vb. işler yapmayı) yasaklama gibi tedbirler almıştır. Hz. Peygamber'in iç pazarlarda vergileri kaldırma yanında, daha geniş ölçekli tedbir olarak gümrük vergilerinin bir kısmını (meks) kaldırması, Medine'ye mal sevkiyatına engeller koymaya çalışan bazı kabilelere derhal seriyyeler düzenleyerek denetimi sağlaması, gazveleri esnasında yaptığı anlaşmalarda kara ve deniz yol güvenliğini sağlayıcı maddeler ilave etmesi sayılabilir.¹⁶⁸²

Hicretten sonra Medine'de İslam devletinin ilk kurulduğu esnada istihdam alanlarının ticaret, ziraat, zanaat ve hayvancılıktan ibaret olduğu,

¹⁶⁸¹ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 1073-1075; Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 189-197; Esen, *İslam'da Ücret*, s. 77-80. Bazı uygulama örnekleri için bk. Buhârî, "Buyû", 68; Müslim, "Buyû", 11. Ancak şunuda burada ifade etmekte fayda vardır ki, Hz. Peygamber döneminde gerek müsümanlardan, gerekse gayr-i müslimlerden alınana bir takım verdiler mevcuttu. Mekke ve Medine dönemlerinde, Kur'ân'da bildirilen mâlî mükellefiyetler ve bu çerçevede Hz. Peygamber'in uygulamaları; ayrıca Medine anayasasında bulunan mâlî yükümlülükler ve gerekleri; İslamda vergi nispetleri, çeşitleri, tahsil yöntemleri vb. konularda ayrıntılı bilgi için bk. Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, s. 15-100.

¹⁶⁸² Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 143-144, 197; Esen, *İslam'da Ücret*, s. 122-123.

ancak devletin sınırlarının genişlemesi ve bazı teşkilat sınıflarının oluşmasıyla birlikte **bürokrasinin** yeni ve çok rağbet gören büyük gelir getirici bir istihdam alarak ortaya çıktığı görülmektedir. Hz. Peygamber devrinin sonlarına doğru memuriyetin istihdamda önemli hale geldiği ve Hz. Peygamber'e bu konuda sık sık başvuruda bulunulması bunun önemli bir gelir kaynağı olduğu imasını taşımakla birlikte, Hz. Peygamber'in, kendisine ait yürütme erkini gerçekleştirirken, etrafından yardım almasını ifade eden memur atamaları ve maaşlarında bazı standartların getirildiği anlaşılmaktadır. Mesela Hz. Peygamber'in "*kim tarafımızdan memuriyetle görevlendirilirse, bekârsa evlensin, evi yoksa ev, bineği yoksa binek, hizmetçisi yoksa hizmetçi edinsin. Kim bundan fazlasını edinirse ya hain ya hırsızdır*"¹⁶⁸³ sözü yine kendi dönemi şartları muvacehesinde değerlendirilmesi gereken bir beyan olarak görülebilir.¹⁶⁸⁴ Ayrıca Hz. Peygamber'in devlet gelirlerinden evlilere iki hisse, bekârlara bir hisse vermesi de, ücret dağılımının çalışanın ihtiyacına göre yapıldığını göstermesi bakımından önemlidir.¹⁶⁸⁵

Az da olsa zanaatın Hz. Peygamber döneminde bir istihdam alanı olarak değerlendirildiğini gösteren uygulamalar mevcuttur. Mesela Hz. Peygamber'in, Hayber savaşı esnasında esir alınan otuz kadar Yahudi demirci ustasını, Müslümanlara bu konuda mesleki eğitim vermek kaydıyla serbest bıraktığı rivayeti bunlardandır. Buradan devletin piyasaya müdahalesinin meslek sahip olmayı özendirmek ve bazı zanaat dallarında meslek içi eğitime katkı sağlamakla sınırlı kaldığı, bu dönemde devletin doğrudan üretime girmediği anlaşılmaktadır.¹⁶⁸⁶

Hz. Peygamber'in vahiy ilkelerini uygulamaya yönelik, iktisâdi hayatı düzenleyici tedbirleri arasında, karşılıklı zarar verme kastını yasaklaması, pazarda kalite kontrolü yaparak, alıcı ve satıcının karşılıklı

¹⁶⁸³ Ebû Dâvûd, "İmâre", 10.

¹⁶⁸⁴ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 138.

¹⁶⁸⁵ Ebû Dâvûd, "İmâre", 14; İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, II, 538; Esen, *İslam'da Ücret*, s.154; Yeniçeri, *İslam İktisadı*, s. 124; Mısrî, *İslam İktisat Metodolojisi*, s. 207-212.

¹⁶⁸⁶ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 990-992; Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 141.

aldatılmasına yönelik girişimleri yasaklaması, ölçü-tartı alet ve birimlerini denetlemesi, tam ölçmeyi ve verirken fazlasıyla vermeyi teşvik etmesi, yeminle malın revacını artırıcı şeylerden uzak durulmasını tavsiyeleri, insanlar arasında husumete sebebiyet verebilecek alışveriş kızıştırma veya Müslüman kardeşinin alışverişi üzerine teklifte bulunma gibi hususları yasaklaması ve İslama göre meşru olmayan malların pazarda satılmasını yasaklaması sayılabilir.¹⁶⁸⁷

Burada konumuzla alâkalı olan husus, bu ilkelerin genel itibariyle ticaret ahlâkına yönelik tümel esaslar olduğu, çoğunun ilkesel bazda Kur'ân'da geçtiğinin göz ardı edilmemesidir. Ayrıca uygulama esnasında Hz. Peygamber'in bazı yerel tedbirlere başvurduğu, mesela, alışverişleri ölçerek yapmayı, doğru ölçek ve tartular kullanmayı ve ölçüp tartarken dürüst davranmayı emrederken bu ilkeleri uygulamaya ve ölçü birimleri arasında standardı belirlemeye yönelik yerel bir çözüm olarak “ölçek Medine'nin ölçeği, tartı Mekke'nin tartısıdır”¹⁶⁸⁸ buyurmuşlardır. O dönem açısından bakıldığında Hz. Peygamber'in, zirâî üretim ve onun pazarlanması ile uğraşan Medine halkının uygulamasını ölçü işlerinde, ticaretle uğraşan ve ödemelerini madenleri tartarak yapan Mekke ehlinin kullanımını tartı işlerinde esas almasının son derece isabetli ve gerekli bir çözüm olduğu açıktır.¹⁶⁸⁹ Ancak bu emrin yerel unsurlar taşıyan, evrensel ahlâkî kuralların bir zamanda en ideal uygulamasını gösteren tarihsel uygulamaya yönelik olduğu unutulmamalıdır.¹⁶⁹⁰

¹⁶⁸⁷ Ahmed, *Müsned*, I, 313; II, 50; V, 327; Buhârî, “Buyû”, 51-51; Müslim, “Buyû”, 47; “Îmân”, 164; İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; “Ticâret”, 35, 36, 39; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 8, 43, 51, 60; Nesâî, “Buyû”, 8, 54; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II, 959-960; Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 201-209.

¹⁶⁸⁸ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 8; Nesâî, “Zekât”, 44.

¹⁶⁸⁹ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 205.

¹⁶⁹⁰ Nitekim Debûsî'nin nakline göre, Ebû Yûsuf ile İmam Muhammed arasındaki prensip ihtilaflarından biri de şer'î ölçülerin değişime açık olup olmamasıyla ilgilidir. Ebû Yûsuf'a göre genel prensip, ölçü birimi ve miktarı dîn (şer') tarafından belirlenmiş bulunan şeylerin başka bir oranla değiştirilmesinin caiz olması iken; İmam Muhammed'e göre genel prensip böyle bir değişikliğin caiz olmamasıdır. Bu prensibe dayalı olarak İmam Muhammed'e göre devlet başkanının (*imâm*) araziden alınan haraç vergisini dinen belirlenmiş olan (bir kırat) miktardan fazla alması caiz değilken; Ebû Yûsuf'a göre caizdir. Yine bu prensibe göre İmam Muhammed, devlet başkanının, cizyenin miktarını artırmak istemesini caiz görmezken; Ebû Yûsuf bunu caiz görmektedir. Yine bu prensibe dayalı olarak Ebû Yûsuf'a göre bir belde halkı ölçek (*keyl*) ile satılan eşyayı tartı (*vezn*) ile satmayı; tartı ile satılan eşyayı da ölçek ile satmayı âdet haline getirse,

Hız. Peygamber'in yapmış olduğu bu tür uygulamaların, doğrudan dinî ve şer'î konularla ilgili olmayan, dönemin şartları çerçevesinde ihtiyaca binaen, toplum ve devlet maslahatına yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Bu tedbirler içerisinde genel ticaret ahlâkını ilgilendiren hususlar bulunmakla birlikte, uygulamalar genel itibariyle zamanın şartlarıyla bağlantılı olup, Hız. Peygamber'in devletin ve toplumun önderi olarak, onların maslahatına uygun çözümler üretmesiyle ilgilidir. Dolayısıyla sonraki devirlerde, gerektiğinde yeni pazarlar kurulabileceğini, eskilerin yerlerinin değiştirilebileceğini ve üst makâmların konuyla ilgili teklif ve tavsiyelere göre davranabileceğini göstermektedir. Ayrıca tertipli ve düzenli çarşı pazarlar, disiplinin temini ve ahkâmın tatbikini kolaylaştıran ön şartlardan olması yanında, devletin iktisâdî hayata hâkimiyetini göstermesi bakımından önem arz etmektedir.¹⁶⁹¹

Hız. Peygamber'in, **karaborsacılığı yasaklayıcı** sözlerini de bu açıdan değerlendirmek mümkündür. Nitekim Hız. Peygamber “*câlib (uzak yerden mal getiren tacir) rızıklandırılmıştır, karaborsacı ise lanetlenmiştir*”¹⁶⁹² vb. sözleri ve bu konudaki kararlı uygulamalarıyla, uzak yolculuklara çıkarak halkın temel ihtiyaç maddelerini sağlayarak bir nevi kamu hizmeti sunan kişileri överken, karaborsacılığın çirkin ve zararlı bir muamele olduğunu vurgulayarak ona götüren yolları engellemek sûretiyle yeni kurulmaya çalışılan toplumsal düzeni ciddi bir şekilde tehlikeye sokabilecek muhtemel girişimlerin henüz ortaya çıkmadan önlenmesini hedeflemiş olmalıdır. Bütün bunlarla birlikte Hız. Peygamber'in, bu ilkeyi uygulama esnasında satılık malın durumuna ve zamanın şartlarına bağlı bazı tedbirlere başvurduğu anlaşılmaktadır. Nitekim bazı eşyalar için kırk gün şartı koşması, bazen karaborsacılığın sırf yiyecek maddeleriyle veya ihtikârın sadece Medine ile sınırlı olduğunu ifade eden sözleri¹⁶⁹³ ile

haklarında nass bulunan altı sınıf madde (altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuz bk. Buhârî, “Buyû”, 54, 74) hususunda dahi onların âdetlerine itibar etmek caiz iken; İmam Muhammed'e göre bu âdete itibar caiz değildir (bk. Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, s. 157).

¹⁶⁹¹ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 198.

¹⁶⁹² Dârimî, “Buyû”, 12; İbn Mâce, “Ticâret”, 12.

¹⁶⁹³ Ahmed, *Müsned*, II, 33.

sonraki dönemde fukahânın ve hadis şârihlerinin bu konuda belirli bir gün veya mekân sınırlamasına gidilemeyeceği, zamanın ve şartların gereği mala olan ihtiyacın şiddetine göre stoklamanın karaborsacılık sayılıp sayılamayacağına karar verileceği şeklindeki yorumları da bu kanaati destekler mahiyettedir.¹⁶⁹⁴ Yukarıda geçtiği üzere, Hz. Peygamber'in kurban etlerinin bayramın üçüncü gününden sonraya biriktirilemeyeceği şeklindeki sözlerinin değerlendirilmesinde olduğu üzere, bu tür konular bir devlet ve toplum önderi olarak Hz. Peygamber'in günün şartları muvacehesinde ihtiyaca ve maslahata göre gerçekleştirmiş olduğu uygulamalar olarak görülebilir.

Yine aynı şekilde Hz. Peygamber'in “*bir kimse satın aldığı yiyecek maddesini kabzetmedikçe satmasın*” vb. şekillerdeki kabzdan önce satış işlemlerinin iktisâdî ve toplumsal yapı üzerinde olumsuz etkileri ve içerdikleri bazı gayr-ı meşru yönleri sebebiyle bu tür muameleleri yasaklayıcı beyanları ve bu konuda başvurduğu bazı cezâî yaptırımları da bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Fukahânın hangi tür malların kabzdan önce satılıp satılamayacağı konusundaki ihtilafı ve de günümüzün şartlarında iktisâdî yapının imkân ve ihtiyaçları çerçevesinde değerlendirildiğinde bu konunun da bütün yönleriyle lazîmî teşrî' niteliği taşımadığı söylenebilir. Bununla birlikte özellikle ilk dönemlerde meydana gelen bir hâdise, yasağın haklılığını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Rivayete göre Hz. Ömer döneminde bir kıtlık esnasında Mısır'dan getirilerek Car Limanı'nda depolanan erzaka karşılık herkes karneye bağlanmış, ancak bazı tacirlerin söz konusu vesikaları satın alarak bunların temsil ettiği malları kabzetmeksizin tekrar satmaya başlamaları üzerine Hz. Ömer bu teşebbüsleri yasakladığı gibi geçmişteki muameleleri de feshetmiştir.¹⁶⁹⁵

Bu konuda diğer bir örnek ise Hz. Peygamber'in **narh** konulması

¹⁶⁹⁴ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 146-151; Köse, *Hak*, s. 189; Yeniçeri, *İslam İktisadı*, s. 284-293.

¹⁶⁹⁵ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 154-157. İşsiz gayr-i müslimlerden vergi alınmayacağı görüşü için bk. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 132; Esen, *İslam'da Ücret*, s.154.

talebine verdiği cevaptır. Nitekim bir kişi Hz. Peygamber'e gelip: "Ya Rasûlallah! Narh koysanız (fiyatları sınırlasınız)!" dedi. Rasûlallah: "Hayır, (rızıkınızın artması için) dua ediniz" buyurdu. Daha sonra başka bir adam gelip: "Ya Rasûlallah! Narh koysanız!" dedi. Hz. Peygamber ona da: "Hayır, şüphesiz ki, fiyatları tayin eden, bolluk ve darlık veren, rızıklandıran ancak Allah'tır. Ben sizden bir kimsenin malına ve canına karşı yapmış olduğum bir haksızlık sebebiyle hakkını benden ister olduğu halde Allah'a kavuşmayı arzu etmem" buyurdu.¹⁶⁹⁶

Bu konuda Hz. Peygamber'in ifade ve uygulamalarını onun imâmet ve riyaset tasarrufunun bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim böyle olduğunu düşünen sonraki dönem halifeler, ihtiyaç hâsıl olduğu durumlarda narh koyma yoluna gitmişlerdir. Daha açık ifade ile narh koymamanın daimî ve umumî bir teşrî' olduğunu söylemek zor görünmektedir.¹⁶⁹⁷ Nitekim İbn Teymiyye (v. 728/1328) narhı, gayr-ı meşru (zâlim) ve meşrû (âdil) olmak üzere ikiye ayırmakta, insanların herhangi bir haksızlığa yönelmeksizin mallarını örfen geçerli olan kıymetten sattıkları halde, malın azlığı veya halkın çokluğundan doğan fiyat artışlarının Allah'a havale edileceğini, bu gibi durumlarda insanları aynı fiyat üzerinden satışa zorlamanın haksızlık olacağını söylemektedir. Dolayısıyla İbn Teymiyye, meşrû kârı yasaklayıp tüccarı rıza göstermeyecekleri fiyattan satışa zorlamak sûretiyle zulüm ve haksızlığa yol açan narhın haram, gayr-ı meşrû kârı engelleyip satıcıları emsal fiyattan satmaya icbar ederek halkın maslahatını gözeten ve her iki taraf için adalet narhın ise helal olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁹⁸ Aynı şekilde İbnü'l-Kayyim'in, Hz. Peygamber'in fiyat sınırlamasına yönelik uygulama örnekleri ile Hz. Ömer ve Ömer b. Abdilaziz'in narh koymaya yönelik uygulamalarını delil göstererek, şartlara göre resmî otoritenin (veliyyü'l-

¹⁶⁹⁶ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 53; İbn Mâce, "Ticârât", 27; Ebû Dâvûd, "Buyû", 49; Tirmizî, "Buyû", 73.

¹⁶⁹⁷ Şelebî, *el-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 151-152; a.mlf., *Ta'lîl*, s. 64; Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 307. Şelebî, Hz. Peygamber'in bu kararının daimî ve umumî teşrî' niteliği taşıyacağını zannetmediği belirterek, bunu Hz. Peygamber'in kendi zamanındaki şartlara göre verdiği bir hüküm olarak anlamaktadır (*el-Fıkhu'l-İslâmî*, s. 152).

¹⁶⁹⁸ İbn Teymiyye, *el-Hisbe* s. 22-23.

emr) bazı sınırlamalarda bulunabileceğini ifade etmesi,¹⁶⁹⁹ bunu Hz. Peygamber'in imâmet tasarrufu gereği yaptığı bir uygulama olarak gördüğüne işaret olarak görülebilir.¹⁷⁰⁰

Şu da bilinmelidir ki, satıcıları fiyatlar hususunda tamamen serbest bırakıp tamamen devlet denetimi dışında tutmak, günümüzde olduğu gibi insanların hiçbir iktisâdî sebep yokken dahî hemen zenginleşme hırsından veya ticaret ahlâkının yozlaşmaya yüz tuttuğu dönemlerde toplumun zulüm ve haksızlığa uğramasına kapı aralayacağı aşikârdır. Dolayısıyla aşırı kazanç tehlikesi yahut karaborsacılık temayülüne yol açmaması kaydı ile ticari mal ve muameleleri narh benzeri devlet müdahalelerinden korumak asıl olmakla birlikte, söz konusu mefsedetlerin tezahürü halinde ticari işlemlerde adaletin temini ve halkın iktisâdî güvencesini sağlamak maksadıyla çeşitli tedbirlerin alınması gerektiği hususunda şüphe yoktur.¹⁷⁰¹ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in serbest rekabet sonucu teşekkül eden fiyatlara müdahaleyi isabetli bir iktisat politikası olarak görmeyen uygulamaları, kendi mantığı içerisinde haklı gerekçeleri bulunan uygulamalar olmakla birlikte, bütünüyle yasaklamamasından da hareketle bunun tüm zaman ve şartlarda aynı durumun geçerli olduğu anlamını taşımadığı söylenebilir¹⁷⁰². Bu açıdan bakıldığında narh sisteminin cüz'î maslahat barındıran bir uygulama olduğu görülebilir. Ayrıca burada tersten okuma ile Hz. Peygamber'in ebedî teşrî' haline gelmesinden korkarak bu konuda müdahaleye izin vermemiş olma ihtimaline ulaşmak da mümkündür.

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti müteakiben öncelikle dış odakların inananlara tasallutunu engelleyecek güçte bağımsız bir devlet tesis etmeye çalışırken, bir taraftan da Müslümanların birbirlerini sömürmelerine mani olacak adaletli bir iktisâdî düzen kurmaya

¹⁶⁹⁹ İbnü'l-Kayyim, *et-Turuku'l-hukmiyye*, s. 253-259.

¹⁷⁰⁰ Devletin fiyat sınırlama yetkisi konusunda fikhî yaklaşımlar ve değerlendirmesi için bk. Köse, *Hak*, s. 189-190, 212; Çalış, Halit, *Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları*, s. 363-374; Esen, *İslam'da Ücret*, s. 128-139.

¹⁷⁰¹ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 172-173; Ebû Zehre, *el-Cerîme*, s. 282-283.

¹⁷⁰² Kallek, "Narh", *DİA*, XXXII, 387-388; Yeniçeri, *İslam İktisadı*, s. 320-321.

çabaladığını unutmamak gerekir.¹⁷⁰³

Günümüzün mevcut şartlarını, kurallarını ve ihtiyaçlarını göz ardı ederek, asr-ı saâdeti mutlak olarak dirilterek veya aynen ihyâ etmekle yahut Hz. Peygamber ve sahabîlerin uygulamalarının tıpatıp uygulanmasıyla bütün iktisâdî problemlerin çözüleceğini iddia etmek en iyimser tabirle hayalperestlik olurdu.¹⁷⁰⁴ Dolayısıyla Hz. Peygamber tarafından gerçekleştirilen iktisâdî uygulamaları, onun bir toplum ve devlet önderi olarak, toplumu vahiy ilkeleri çerçevesinde eğiterek yönlendirmesi olarak görmek, bir başka ifadeyle onun imâmet tasarrufunun bir neticesi saymak mümkündür. Burada günümüzde ifade ettiği anlam bakımından meseleye bakıldığında ise, bu tür uygulama ve tasarrufların hepsinin her zaman ve zeminde geçerli lazımlî teşrî‘ değeri taşıyan bağlayıcı nitelikte hukûkî tasarruflar olmayıp, kendi zamanlarında çözümler sunan uygulamalar olduğu söylenebilir. Ancak burada unutulmaması gereken bir husus vardır ki, o da, bu uygulamalara yön veren temel ahlâki ilkelerle, maslahatı günümüzde devam ettiği tespit edilen kamu yararına dayalı uygulamalar, bağlayıcılık açısından geçerliliğini sürdürmektedir. Maslahatı gerçekleştirmediği kesinleşen uygulamalara sarılmanın yersizliğini ise izaha gerek yoktur.

Asr-ı saâdette meydana gelen **olgunlaşmadan meyve satımı** konusundaki rivayetler¹⁷⁰⁵ de konumuza bir diğer örnektir.¹⁷⁰⁶ Zeyd b. Sâbit şöyle demiştir: Rasûlullah zamanında bazı insanlar henüz olgunlaşmamış yaş hurmaları (ağaç üstünde tahmin ederek) alırlar, satarlardı. Mahsulü kesip de hakları ödemeleri zamanı gelince, müşteriler mahsule bir takım afet ve ayıplar arız oldu diyerek davâya ve husumete başladılar. Huzurunda bu konudaki davâ ve husumetlerin çoğalması üzerine Hz. Peygamber: “*Artık bundan sonra hurma meyvesini ağaç*

¹⁷⁰³ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 218.

¹⁷⁰⁴ Kallek, *Yönetim-Piyasa*, s. 9, 213.

¹⁷⁰⁵ Mâlik, Muvatta, “Buyû”, 10-12; Buhârî, “Buyû”, 85, 87; Müslim, “Buyû”, 49; “Müsâkât”, 15-16.

¹⁷⁰⁶ İlk dönemlerde konunun fikhî tartışması için bk. Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, s. 20-29.

üstünde salâhu meydana çıkmadıkça alıp satmayınız” buyurdu. Zeyd b. Sâbit devamla: “Rasûlullah’ın bu nehyi, meşveret mâhiyetindeydi. Bununla halk arasında bu tür alım satım yüzünden meydana gelen husûmetin çokluğuna işaret ediyordu” demiştir.¹⁷⁰⁷

M. Tâhir b. Âşûr, bu örneği, kendi taksimatı içerisinde Hz. Peygamber’in meşveret (danışma) tasarrufu adı altında ele almaktadır.¹⁷⁰⁸

M. Bâkır es-Sadr ise imâmet tasarrufu konusunda bu örneği zikretmektedir.¹⁷⁰⁹

Fakihlerin bir kısmı bu alışverişi caiz görmezken, cevaz veren diğerleri ise buradaki nehyi tenzihen mekruha hamletmektedirler.¹⁷¹⁰ Bu nehyi, umumî anlam ifade eden bir teşrî’ niteliği taşımaktan ziyade, imâmet tasarrufu gereği cüz’î maslahatı gerçekleştirmek amacıyla Hz. Peygamber tarafından verilmiş bir karar olarak değerlendirilebilir.¹⁷¹¹

e. Hz. Peygamber’in Arazi Hukuku İle İlgili Tasarrufları

Hz. Peygamber’in kendi döneminde gerçekleştirdiği arazi hukuku ile ilgili uygulamalar da, onun bir devlet başkanı olarak ortaya koyduğu tasarruflarına en açık örnekler arasında zikredilebilir. Ayrıca, sonraki dönemlerde Hz. Ömer başta olmak üzere, halifelerin bu konudaki uygulamaları, Hz. Peygamber’in bu tür faaliyetlerinin, onun, günün şartları gereği çözümler üretmeye yönelik siyâsî nitelikli tasarrufları olarak algılandığının göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Bir devlet başkanı olarak Hz. Peygamber’in savaş veya sulh sonrası elde edilen arazilerin hukûkî statüsü hakkındaki uygulamalarına gelince, öncelikle bu hususta nazil olan ayetler belirli kriterleri ortaya koymakta,

¹⁷⁰⁷ Buhari, “Buyû”, 85.

¹⁷⁰⁸ İbn Âşûr, *Makâsîd*, s. 34.

¹⁷⁰⁹ Ahmed Yûsuf, “Tasarrufât”, s. 307.

¹⁷¹⁰ Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, IV, 45-52.

¹⁷¹¹ Ahmed Yûsuf, “Tasarrufât”, s. 308.

Hız. Peygamber de bunları maslahata uygun şekilde uygulamaktaydı.¹⁷¹² Hız. Peygamber, konuyla ilgili ayetleri gerek anlama, gerek uygulama (tenfîz) açısından hata etmeyeceği veya en azından hatası üzere bırakılmayacağına göre, bu konudaki uygulamalarının hangi esaslar çerçevesinde olduğunu tespit etmenin büyük önemi olduğu aşikârdır.¹⁷¹³

Hicretten yirmi ay sonra, anlaşmaya (Medine vesîkası) sadık kalmayarak taşkınlık çıkararak Benî Kaynuka‘ Yahudilerinin ticaret ve zanaatla uğraşmaları sebebiyle toprak sahibi olmadıkları için Medine’den sürülmelerinde herhangi bir ganimet arazisi elde edilmemişti.¹⁷¹⁴ Hız. Peygamber dönemi ilk ganimet arazisi, Benî Nadîr Yahudi kabilesinin Hız. Peygamber’e suikast düzenlemek sûretiyle anlaşmaya ihanetleri sonucu hicrî üçüncü yılda muhasara edilip, daha sonra silahlarını, arazilerini ve hurmalıkları terk ederek, yanlarında sadece bir deve yükü ihtiyaçlarını almak şartıyla Medine’yi terk etmeyi kabul etmeleri neticesinde elde edilmişti.¹⁷¹⁵ Onlardan kalan bu arazi ve eşyalar, savaş değil bir anlaşma sonucunda elde edilmiş arazi ve mallar olduğu için, Hız. Peygamber Enfâl sûresindeki ganimet ayetleri¹⁷¹⁶ inmiş olduğu halde, araziye teknik manada ganimet olarak değerlendirmeyerek, maslahat gereğince, arazinin gelirlerini, ailesi, fakir Müslümanlar ve ordunun teçhizi için kullanmıştı. Menkul malları ise fakir muhacirlere dağıtmış; hatta Ensardan fakir iki kişiye de bunlardan pay vermişti. Konuyla ilgili Haşr sûresindeki *fey* ayeti daha sonra nazil oldu. Hız. Peygamber’in bu uygulamasının, kendi ictihadına dayalı olarak maslahata yönelik gerçekleştirmiş olduğu bir tasarruf olarak görülmesi mümkündür.¹⁷¹⁷

¹⁷¹² Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku II*, s. 64-47.

¹⁷¹³ Biltâcî, *Menhec*, s. 118, 120, 122.

¹⁷¹⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 576-580; Avcı, Casim, “Kaynuka”, *DİA*, XXV, 88.

¹⁷¹⁵ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 164-167; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 581-583; Şafak, Ali, *İslam Arazi Hukuku*, s. 81.

¹⁷¹⁶ Enfâl (8), I, 41.

¹⁷¹⁷ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, 382-388; İbn Zenceveyh, *el-Emvâl*, I, 59-64; Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 18; Sâlih Ali, *Devletü’r-Rasûl*, s. 365-366; Biltâcî, Hız. Peygamber’in önce taksimi yaptığını daha sonra Haşr sûresindeki fey ayetinin indiğini söylemektedir (*Menhec*, s. 118, 120).

Hicri beşinci yılda, Hz. Peygamber'le yapmış oldukları anlaşmaya ihanet eden Benî Kurayza Yahudileri üzerine savaşa çıkılmış, çatışmalardan sonra hezimete uğrayacaklarını anlayan Benî Kurayzalılar, Evs'in lideri Sa'd b. Muâz'ın hakemliğini isteyerek barış teklif etmişlerdi. Sa'd'ın hükmünün uygulanmasından sonra, silah ve savaş yoluyla fethedildiği için, Hz. Peygamber, onların mallarına ve arazilerine ganimet hükümlerini uygulayarak, beşte dördünü savaşınlara dağıtmıştır.¹⁷¹⁸

Medine'den çıkarılan Benî Nadîr Yahudileri Hayber'e yerleşmişlerdi ve Medine'ye gelen ticaret kervanları için bir tehdit unsuru oluşturuyorlardı. Bunun üzerine Hayber üzerine sefer düzenleyen Hz. Peygamber, şiddetli çatışmalardan ve mücadelelerden sonra, bazıları barış yoluyla olmak üzere Hayber kalelerini fethetti. Eğer fetihten sonra Tevrat hükümleri uygulanacak olsaydı, bütün yetişkin erkekler kılıçtan geçirilecek, kadın ve çocukları da köle yapılırdı. Ancak Hz. Peygamber önce halkın tamamının canını bağışlayarak, sadece üzerlerindeki elbiseleriyle memleketlerini terk etmelerine müsaade etti, daha sonra kararını daha da yumuşatarak yurtlarında kalarak ortaklık yapmalarına ve yetiştirecekleri meyvelerin yarısını almalarına izin verdi.¹⁷¹⁹

Hiz. Peygamber'in Hayber arazilerine yaptığı uygulama hakkında çeşitli rivayetler olmakla birlikte, arazinin yarısını devlete ayırıp, diğer yarısını da askerler arasında dağıttığı anlaşılmaktadır. Bazı rivayetlerde barış ve anlaşma yoluyla elde edilenlerin devlet arazisi olarak kullanıldığı bilgileri geçmektedir. Hayber genel itibariyle savaş yoluyla fethedildiği için Hiz. Peygamber'in ganimet hükümlerini uygulayarak beşte dördünü askerlere taksim ettiği, Yahudilerin teklifi üzerine araziyi, mahsulü yarı yarıya ortak olarak onlara geri verdiği anlaşılmaktadır. Hilafeti zamanında Hiz. Ömer, Ensardan Muzâhir b. Râfi'i öldürmeleri ve oğlu Abdullah'ı uyurken damdan atıp iki elinin kırılmasına yol açmaları sebebiyle

¹⁷¹⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 200-209; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 586-588; Biltâcî, *Menhec*, s. 119; Avcı, Casim, "Kurayza", *DİA*, XXVI, 431-432.

¹⁷¹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 279-287; Yahyâ b. Âdem, *el-Harâc*, s. 61-62; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 590-596.

Hayber'deki Yahudileri Suriye taraflarına sürdükten sonra, hissesi bulunan Müslümanlara mülkiyetiyle birlikte araziyi taksim etmiştir. Zaten Hz. Peygamber, onlarla anlaşmayı dilediği zaman feshetme yetkisinin Müslümanlarda olması şartıyla yapmıştı.¹⁷²⁰

Hayber zaferi sonrası korkuya kapılan Fedek Yahudileri savaşmadan barış anlaşması imzalayarak, her yıl mahsullerinin yüzde ellisini vermeyi kabul etmişlerdi. Savaş olmaksızın sulh yoluyla elde edilen bu gelirleri Hz. Peygamber, Müslümanların maslahatına göre sarf etmişti.¹⁷²¹

Yine hicrî yedinci yılda Vâdi'l-Kurâ Yahudileri İslama davet edildi. Ancak onlar bunu reddederek Müslümanlara savaş açtılar. Hz. Peygamber savaşarak yurtlarını fethettikten sonra, Hayber'de olduğu gibi, onların mallarını da Müslümanlar arasında taksim etti, hurmalıklarını ise mahsullerinin yüzde ellisini vergi olarak vermeleri şartıyla onlara bıraktı.¹⁷²²

Savaş veya sulh yoluyla elde edilen mal ve araziler hususunda Kur'ân'da iki sûrede teşrî'î hükümler mevcuttur. Bunlar savaş yoluyla elde edilen ganimetleri düzenleyen Enfâl sûresi¹⁷²³ ile sulh yoluyla elde edilen mal ve arazileri düzenleyen Haşr sûresindeki¹⁷²⁴ bir kısım ayetlerdir. Bu

¹⁷²⁰ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 55; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 286-287, 296-298, 302-303; Şafak, Ali, *İslam Arazi Hukuku*, s. 81-82; Hamidullah, "Hayber", *DİA*, XVII, 20-22.

¹⁷²¹ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 299-300; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 597; Biltâcî, *Menhec*, s. 120; Şafak, *İslam Arazi Hukuku*, s. 82-83.

¹⁷²² Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I, 596-597.

¹⁷²³ Enfâl (8), 1: "Ey Muhammed! Sana ganimetleri soruyorlar. De ki: "Ganimetler "Allah'a ve Rasûlüne aittir. O halde, eğer mü'minler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının, aranızı düzeltin, Allah ve Rasûlüne itaat edin"; Enfâl (8), 41: "Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir. Eğer Allah'a; hak ile bâtlın birbirinden ayrıldığı gün, (yani) iki ordunun (Bedir'de) karşılaştığı gün kulumuza indirdiklerimize inandıysanız (bunu böyle bilin). Allah her şeye hakkıyla gücü yetendir."

¹⁷²⁴ Haşr (59), 6-9: "Onların mallarından Allah'ın, savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar için siz, at ya da deve koşturmuş değilsiniz. Fakat Allah, peygamberlerini, dilediği kimselerin üzerine salıp onlara üstün kılar. Allah'ın her şeye hakkıyla gücü yeter. Allah'ın, (fethedilen) memleketlerin ahalisinden savaşılmaksızın peygamberine kazandırdığı mallar; Allah'a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet (ve güç) haline gelmesin diye (Allah böyle hükmetmiştir). Peygamber size ne vermişse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir. Bu mallar özellikle, Allah'tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah'ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir. Onlardan (muhacirlerden) önce o yurda (Medine'ye) yerleşmiş ve imanı da gönüllerine

ayetlerle alâkalı olarak meydana gelen olayları Hz. Peygamber, durum ve şartlar çerçevesinde hangi ayetin hükmü altına giriyorsa o şekilde uygulamıştır. Ancak bu Kur’ânî teşrî‘ler içerisinde savaş sonrası elde edilen ganimet (menkul) mallar hususunda sabit teşrî‘ler mevcut iken, elde edilen (gayr-i menkul) araziler hakkında muayyen bir durum ve sabit bir teşrî‘ mevcut olmadığı görülmektedir.¹⁷²⁵ Bu ayetler ışığında Hz. Peygamber, her bir savaştan sonra ganimet ve arazileri Müslümanların maslahatlarına göre farklı şekillerde değerlendirmiştir.

Özetle söylemek gerekirse Hz. Peygamber *anveten* (savaş yoluyla/güç kullanılarak) elde edilen Benî Kurayza, Hayber ve Vâdi’l-Kurâ ganimetlerini, Enfâl sûresinin 41. ayeti doğrultusunda beşte dördünü savaşçılara, beşte birini de ayette zikredilen diğer sınıflara olmak üzere dağıtmış, ancak Hayber’in bir kısmını¹⁷²⁶ ve Vâdi’l-Kurâ arazisini Yahudilere yarıcılıkla işletmeye vermiştir. Benî Nadîr ve Fedek arazileri sulh yoluyla ele geçirildiğinden Haşr sûresinin 6-9. ayetlerinin hükmü uygulanarak Rasûl-i Ekrem’e ait kabul edilmiş, o da elde edilen gelirleri yolcuların, Hâşimoğullarının fakirlerinin ihtiyaçları ve devletin savunma giderleri için harcamıştır. Öte yandan Mekke -İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre- kuvvet kullanılarak fethedilmiş fakat Hz. Peygamber Mekkelilerin mallarına ne ganimet (Enfâl (8), 41) ne de fey (Haşr (59), 6-9) hükümlerini uygulamıştır.¹⁷²⁷

Hz. Peygamber’in fethedilen araziler hususundaki uygulamalarını, Kur’ân’ın ilkelerinden hareketle bir devlet başkanı olarak yapmış olduğu tasarrufları olarak görmek mümkündür. Nitekim Hz. Ömer’in, kendi dönemindeki şartlar gereğince, Hz. Peygamber’in mahsule ortak yaptığı Hayber Yahudilerini bu topraklardan çıkarması ve arazileri tekrar hisse

yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık duymazlar. Kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Kim nefsinin cimriliğinden, hırsından korunursa, işte onlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.”

¹⁷²⁵ Biltâcî, *Menhec*, s. 125.

¹⁷²⁶ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 71.

¹⁷²⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 137-141; Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, s. 146-149; Erkal, “Ganimet”, *DİA*, XIII, 352; Köse, “Hz. Ömer”, *İHAD*, s. 40.

sahiplerine dağıtması,¹⁷²⁸ ayrıca Sevâd arazisini fey hükmünde değerlendirerek, mücahitler arasında dağıtmaması,¹⁷²⁹ Hz. Peygamber'in bu konulardaki uygulamalarını devlet başkanı olarak toplumun maslahatına göre gerçekleştirdiği uygulamalar olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Hz. Ömer, Irak'ın fethinden sonra, bölge valisi ve kumandanı Ebû Ubeyde b. Cerrâh'tan arazilerin kendilerine dağıtılmasını isteyen askerlerin talepleri kendisine ulaşınca, sahabenin ileri gelenleriyle istişare etmiş, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in uygulamaları çerçevesinde¹⁷³⁰ konuyu karara bağlamıştır. Arazilerin askerlere dağıtılmasının hem kendi dönemi, hem de gelecek dönemler için doğuracağı sakıncaları¹⁷³¹ da dikkate alarak, fey terimi çerçevesinde vergiye bağlamak sûretiyle sahiplerinde kalmasına karar vermiştir.¹⁷³²

¹⁷²⁸ İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 302-303.

¹⁷²⁹ Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, s. 409-410.

¹⁷³⁰ Hz. Ömer'in, nassa veya Hz. Peygamber'in uygulamalarına muhalif olarak davrandığı ya da nassa karşı maslahatı tercih ettiği gibi iddiaların eleştirisi için bk. Köse, "Hz. Ömer", *İHAD*, s. 43. Hz. Ömer'in bu uygulamalarının, sübûtu ve delâleti kat'î de olsa maslahatın gerektirmesi halinde hükümlerin değişebileceğine örnek olarak gösterilemeyeceğini belirten Saffet Köse, Hz. Ömer'in bu olayda naslar çerçevesinde maslahata göre hükmettiğini söyleyerek, bu maslahatın gerekçelerinin şu şekilde tespit edildiğini ifade eder: "*Emvâl* ve *harâc* kitaplarının ilgili bölümlerinde anlatıldığı üzere bu topraklar savaşçılara dağıtılsaydı, toprak ağaları ortaya çıkacak, ahalinin kölelik statüsü nesilden nesile devam edecek, daha sonra gelenlere bir şey kalmayacak, kısaca sosyal adalet, ekonomik dengeler ve ileriki yıllarda güvenliğin temini açısından şiddetli bir sıkıntı meydana gelecekti. Fakat bu, nasla çatışan bir maslahat durumunu yansıtan bir husus değil, çeşitli alternatifler içinde toplumun yararına olabilecek en uygun çözümü bulma yetkisine dayanarak hareket etmedir. Kısaca söylemek gerekirse uygun maslahatı bulma görevini veren nasların kendisidir. Devlet başkanlığı tasarrufunun anlamı da budur" (s.43).

¹⁷³¹ Arazinin dağıtılmaması kararının olumlu sonuçları için bk. Sallâbî, *Ömer*, s. 323-326.

¹⁷³² Rânâ, *Hz. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı*, s. 29-37. Ayrıntı ve değerlendirme için bk. Köse, "Hz. Ömer", *İHAD*, s. 13-50: *Sevâd* topraklarının statüsünün belirlenmesi hususunda bölge valisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın sorusuna cevaben Halife'nin yazdığı mektup konuyu aydınlatacak özelliktedir. Aslında fethedilen toprakların dağıtılması konusunda ilk tartışma, bölge valisi Ebû Ubeyde b. Cerrâh'la yaşanmış, savaşçılar bu toprakların ahali ile birlikte kendilerine dağıtılmasını istemiş, vali buna karşı çıkmış ve durumu Halife'ye yazmıştır. Hz. Ömer, şûrâ heyeti ile konuyu istişare edip tartışmış ve sonuçta Hz. Ali, Hz. Osmân, Hz. Talha, Muaz b. Cebel ve Abdullah b. Ömer gibi sahâbîlerin görüşleri doğrultusunda bu toprakların dağıtılmayıp fey hükümlerine tâbî kılınması kararına varmış, vali Ebû Ubeyde'ye yazdığı mektupta bu sonucu (özetle) şu şekilde iletmiştir: "Konuyu sahabe ile istişare ettim. Herkes bu konudaki görüşünü ortaya koydu. *Benim bu konudaki görüşüm Allah'ın kitabına tâbidir*" dedikten sonra mektubuna fey hükümlerini düzenleyen Haşr sûresinin (59) 6-8 ayetlerini kaydetti ve bunların *ilk muhâcîrler* olduğunu söyledi. Ardından aynı sûrenin 9. ayetini yazarak orada bahsedilenlerin de *Ensâr* olduğunu belirtti. Akabinde de '*Bunların arkasından gelenler*' şeklinde devam eden 10. ayeti dercederek orada kast olunanın da *Hz. Âdem'in çocukları/bütün insanlar* olduğunu ifade etti ve ekledi: "Allah, kendilerinden sonra kıyamete kadar gelecekleri bu fey'e ortak kılmıştır. O zaman Allah'ın sana fethini lütfettiği bu toprakları ahalisinde bırak ve *harac* (vergisine) bağla. Çünkü onlar ziraat işlerini iyi bilirler. Kendilerini de güçleri nispetinde *cizye* ile yükümlü tut. Eğer biz bu arazileri alıp, halkıyla beraber Müslümanlara taksim edecek olursak, bizden sonra gelecek olan

Arazi hukuku ile ilgili, Kur'ân'ın teşrî'î hükümleri yanında, Hz. Peygamber'in uygulamalarını ve de sahabe dönemi tatbikatını dikkate alan mezhepler, bu konuda farklı bir takım sonuçlara varmışlardır. İmâm Ebû Hanife ve Hanefiler, fethedilen araziler konusundaki Hz. Peygamber'in uygulamalarını, devlet başkanlığı tasarrufu olarak değerlendirmekte, bu konuda nihâî kararın devlet başkanına ait olduğunu savunmaktadırlar. Buna göre savaş yoluyla fethedilen topraklara devlet başkanı şartların ve maslahatın gereğine göre Enfâl sûresinin kırk birinci ayetini uygulayarak, beşte birini devlet adına muayyen yerlere harcanmak üzere aldıktan sonra, kalan beşte dördünü savaşa katılanlara dağıtabileceği gibi, yine şartlara göre dilerse arazileri vergiye (*harac*) bağlayarak eski sahiplerine bırakabilir.¹⁷³³ Nitekim Cessâs (v. 370/980), arazinin fethine katılan askerlerin, devlet başkanı karar vermedikçe fethettikleri arazilere hak kazanamayacaklarını, eğer böyle bir sabit hakları bulunsaydı Sevâd arazisindeki fatihlerin asla bundan vazgeçmeyeceklerini ifade etmiştir. Yine Cessâs, savaşla fethedilen yerlerde arazi dışında elde edilen mallarda ganimet ahkâmı, arazilerde ise fey hükümlerinin cârî olup, devlet reisinin duruma göre, dilerse ganimet hükümlerini uygulayarak beşte birini çıktıktan sonra savaşılanlara dağıtabileceğini, dilerse fey hükümlerini tatbik etmek sûretiyle arazileri sahiplerinde bırakarak vergiye bağlayabileceğini söylemiştir.¹⁷³⁴ Ayrıca Cessâs, konuyla ilgili ayetlerde Hz. Peygamber'in isminin zikredilmiş

Müslüman nesillere bir şey kalmayacaktır. Onlar ne konuşacakları bir insan, ne de emeğinden yararlanacakları birisini bulabileceklerdir. Arazileri ile birlikte Müslümanlara taksim edilen bu insanlar da hayatta oldukları müddetçe Müslümanlar tarafından sömürülmeye devam edilecek, biz ve bizimle birlikte hayatta olan bu insanlar ölünce bizim çocuklarımız bu sefer onların çocuklarını aynı şekilde sömürmeye devam edecek ve bu kölelik sistemi İslam dini hâkim olduğu müddetçe ebediyen nesilden nesile devam edip gidecektir. Bu sebeple onlara, güçleri nispetinde cizye (ve harac) koy. Onlara esir muamelesi yapılmasına engel ol. Müslümanların onlara zulmetmelerine ve zarar vermelerine, helal bir yol olmadıkça onların mallarını haksız yere yemelerine mani ol. Onlarla yaptığın anlaşma şartlarına uy" (Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 25-42; Belazürî, *Fütûhu'l-büldân*, s. 371 vd.; Karaman, *İctihad*, s. 68-69).

¹⁷³³ Bk. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 38; Yahyâ b. Âdem, *el-Harâc*, s. 60; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 576; Mevsilî, *el-Muhtâr*, IV, 124-125; Biltâcî, *Menhec*, s. 126-129; Köse, "Hz. Ömer", *İHAD*, s. 40.

¹⁷³⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 576-577.

olmasını, bu hususlarda uygun gördüğü şekilde tasarrufta bulunmak üzere yetkinin kendisine verildiğine işaret olarak değerlendirir.¹⁷³⁵

Mâlikîler ilke olarak savaşla alınan toprakların taksim edilemeyeceğini, mülkiyeti devlete ait olmak üzere, tasarruf hakkının fertlere devredilebileceğini; dolayısıyla fey hükümlerine tâbî olduğunu savunurlarken; Şâfiîler arazilerin beşte dördü askerlere dağıtılmak üzere ganimet hükümlerinin uygulanmasına taraftardır. Şâfiîler, fetih sonrası Mekke'deki uygulamayı Mekke'nin savaş yoluyla değil, Ebû Süfyân'la yapılan barış antlaşması sonucu teslim alınmasına; Sevâd topraklarının savaşla fethedilmesine rağmen dağıtılmayıp vergiye bağlanmasını ise gazilerin rızasının alınmasına hamletmektedirler.¹⁷³⁶ Şâfiî'nin (v. 204/820), fethedilen toprakların gazilerin hakkı olduğu ve beşte dördünün onlara dağıtılması gerektiği şeklindeki yaklaşımının temelini, Hz. Peygamber'in bu konudaki uygulamalarına, devlet başkanlığı değil de risâlet tasarrufu gereği uygulamalar olarak bakmasının tesiri olduğu söylenebilir. Nitekim daha önce *seleb* meselesinde geleceği üzere, orada da Şâfiî, bu uygulamayı fetvâ tasarrufu olarak değerlendirmekte ve bütün askerlerin bu hakka her zaman sahip olduklarını ifade etmektedir. Hanbelîlerde ise Mâlikîler ve Şâfiîler'in tercihi doğrultusunda iki farklı görüş vardır. Ancak şu kadarına işaret etmek gerekir ki, doktrinindeki tartışma bu olmakla birlikte, tarihî süreç içerisinde savaşla elde edilen topraklar daima *fey* hükümlerine tâbî kılınarak ganimet hukuku dışında tutulmuş ve savaşanlara dağıtılma yoluna gidilmemiştir.¹⁷³⁷

Fey ve ganimet terimleri üzerinde kısaca durmak gerekirse, öncelikli olarak literatürde, savaş yoluyla düşmandan elde edilen bütün taşınır taşınmaz mallara *ganimet*; sulh yoluyla elde edilenlere ise *fey* denildiği

¹⁷³⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 575.

¹⁷³⁶ Biltâcî, Mekke'nin fethinin, tarihçilerin ittifakıyla sulh değil savaş yoluyla gerçekleştiğini ifade ettikten sonra, *Sevâd* arazisindeki uygulama hakkında ise, savaş sonrası elde edilen toprakların Enfâl sûresindeki ganimet hükümlerine tâbî olmadığını, bu konuda yetkinin maslahata göre uygulama yapması kaydıyla siyâsî otoriteye bırakıldığını savunmaktadır (Biltâcî, *Menhec*, s. 134-140).

¹⁷³⁷ Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku II*, s. 68-69; Fayda, "Fey", *DİA*, XII, 512; Erkal, "Ganimet", *DİA*, XIII, 352; Köse, "Hz. Ömer", *İHAD*, s. 40.

bilinmekle birlikte, Hz. Ömer'in uygulaması göz önüne alınarak, düşmandan elde edilen menkul malların *ganimet*; arazi ve akar türü gayr-i menkullerin ise *fey* terimiyle ifade edilebileceği de söylenmiştir.¹⁷³⁸

Bütün bunlarla birlikte, Ebû Yûsuf (v. 182/798), Hz. Peygamber döneminde fethi gerçekleşen belde ve toprakların, onun tarafından öşür arazisi olarak uygulanıp, hiç haraç arazisi uygulanmadığını, herhangi bir imâmın da bunu değiştirmesinin doğru olmayacağını savunmaktadır.¹⁷³⁹ Ebû Yusuf'un bunu eserinde dile getirmesinin gerekçesi, bu eseri bir devlet başkanına hitaben yazmış olması ve siyâsî otoritenin toprak yönetimi konusundaki yetkisini izah etmekle birlikte, bahsettiği Arap yarımadası ve Yemen topraklarının Hz. Peygamber döneminden itibaren bu şekilde uygulanması ve bir teamülün yerleşmesi yanında, Hz. Peygamber'in koyduğu bir uygulamanın maslahat olmadıkça keyfî değiştirilmesinin uygun olmayacağı düşüncesi olabilir.

Burada Hz. Peygamber'in kendine mahsus özel bir durum vardır ki, bu, ele geçen ganimetlerin beşte biri içinde onun beşte birlik özel hissesi yanında ayrıca *safî* denilen arzuladığı herhangi bir şeyi alma hakkı bulunuyordu. Bu uygulamayı bazı özel durumlarda devlet başkanına bir takım yetkilerin verilebileceğine işaret olarak değerlendirmek mümkündür.¹⁷⁴⁰

Rasûlullah'ın “*Ölü bir araziye ihyâ (imar) eden ona sahip olur*”¹⁷⁴¹ hadisi ve bu konuda Hz. Peygamber'in kendi dönemindeki uygulamaları etrafındaki tartışmalar da, konuya ışık tutan örneklerdendir.¹⁷⁴²

¹⁷³⁸ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 25; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 126-141; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 136-152; Biltâcî, *Menhec*, s. 132-134; Fayda, “Fey”, *DİA*, XII, 512; Erkal, “Ganimet”, *DİA*, XIII, 352.

¹⁷³⁹ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 63-64.

¹⁷⁴⁰ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 24-25; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 14-25; Yeniçeri, *İslam İktisadı*, s. 44.

¹⁷⁴¹ Ahmed, *Müsned*, VI, 307, 320; Dârimî, “Buyû”, 15; Buhârî, “Ahkâm”, 20, “Hiyel”, 15; Ebû Dâvûd, “İmâre”, 37; Tirmizî, “Ahkâm”, 38.

¹⁷⁴² Konuyla ilgili bazı tartışmalar için bk. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 178-180; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 209-213; Şafak, *İslam Arazi Hukuku*, s. 183-186; Uzunpostalcı, *Hukuk ve İslâm Hukuku II*, s. 72-76.

Ebû Yûsuf (v. 182/798), gerek savaş yoluyla (anveten), gerek sulh yoluyla fethedilen arazilerdeki, hiçbir kimsenin mülkünde olmayan, üzerinde bina, kabristanlık, odunluk vs. kalıntısı veya hayvanlar için otlaklar bulunmayan arazilerin mevât arazi hükmünde olup, bunların ilk ihyâ (imar) edenin mülkü olacağını söyler. Ebû Yûsuf, Ebû Hanîfe'nin devlet başkanının müsaadesi olmaksızın bir araziye yerleşenin, o araziye (resmî olarak) sahip olamayacağı, devlet başkanının dilerse araziye o kişiden geri alıp, uygun gördüğü şekillerde değerlendirebileceği, arazinin ihyâsının ancak devlet başkanının icazetiyle geçerli olacağı kanaatinde olduğunu naklettikten sonra, onun bu görüşünün gerekçesini, insanların ihyâ esnasında ihtilafa düşerek tartışma ve davalaşma ihtimalleri olarak açıklar. Ebû Hanîfe'nin, devlet başkanının izni şart koşulduğunda, onun müsaade ettiği yerleri ihya edilebileceği, izin vermediği yerlerin ihyâsının ise caiz olmayacağı; dolayısıyla insanlar arasında bu konuda meydana gelebilecek olan cidal ve zararın giderilmiş olacağını savunduğu nakledilmektedir.¹⁷⁴³ Bu ve benzeri örneklerde görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe'nin hukuk düzenini sağlama bakımından, devlet otoritesine büyük önem verdiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁴⁴

Bu nakilden sonra Ebû Yûsuf, arazilerin ihyâsı esnasında bir zararın veya husumetin ortaya çıkmayacağından emin olunması durumunda, Hz. Peygamber'in izninin kıyamete kadar geçerli (bir tasarruf) olarak alınabileceğini, bir zararın meydana gelme ihtimali söz konusu olduğu durumlarda ise hadisin devamında geçen “*başkasının arazisine izni olmaksızın ağaç diken kişinin, bir hakka sahip olamayacağı*” ifadesindeki hükmün işletilebileceğini söylemektedir.¹⁷⁴⁵ Nitekim İmâmeyn'in ilgili hadise dayanarak, devlet başkanının izni olsun olmasın, bir araziye ihyâ edenin ona malik olacağı görüşünde olduğu;¹⁷⁴⁶ resmî otoritenin izninin

¹⁷⁴³ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 69-70; Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII, 166-168; Sadruşşehîd, *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*, s. 410; Mevslî, *el-İhtiyâr*, III, 66-67. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin “(Mubahlar) devlet başkanının rızası olmadan, hiçbir kimseye helal olmaz” şeklinde bir hadise dayandığı da söylenir.

¹⁷⁴⁴ Ünal, *Ebû Hanîfe*, s. 122.

¹⁷⁴⁵ Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 70.

¹⁷⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIII, 167.

şart koşulmasının nassa (hadise) ziyade bir hüküm içerdiği ve nassa bu şekilde bir ziyadenin caiz olmadığı gerekçesine dayandığı ifade edilmektedir.¹⁷⁴⁷

Şâfiî (v. 204/820), devlet başkanının izninin bulunup bulunmamasının önemi olmaksızın, ehl-i İslamdan her kim mevât araziye ihya ederse ona malik olacağını, bu konuda Hz. Peygamber'in verdiği iznin, devlet başkanının müsaadesinden öncelikli olduğunu ve bu konuda devlet başkanının iznini şart koşmanın sünnete muhalif olduğunu iddia eder. Ayrıca Şâfiî eserinde, diyalogda bulunduğu muhatabına, kendi görüşüne muhalif olarak onlardan başka kimseyi bilmediğini; ancak bu konuda asıl itirazın Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu; muhataplarının ise bu görüşü ondan öğrenip savunmaya başladıklarını; hâlbuki Ebû Yûsuf'un bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünü kabul etmediğini iddia etmekte ve sünnete muhalif olduğu gerekçesiyle eleştirmektedir.¹⁷⁴⁸

H. Ömer'in, kendi döneminde, Hz. Peygamber'in Bilal b. el-Hârîs'e iktâ olarak verdiği *Akîk vadisinin* tamamını işletemediği gerekçesiyle bir kısmını geri alması;¹⁷⁴⁹ yine Hz. Peygamber zamanında iktâ usulü ile kendilerine araziler verilen bazı kişilerin, aldıkları bu arazileri ihya etmemeleri sonucu başka kişilerin o arazileri ihya ederek işlemeye başlamaları üzerine eski iktâ sahipleri tarafından açılan davada, arazileri boş bırakanları azarlayarak, arazilerin ihyadan önceki ile sonraki değerlerini tespit etmesi ve iki tarafın da farkı ödemeleri şartıyla tercihte bulunmalarına karar vermesi;¹⁷⁵⁰ üç yıldan fazla araziye boş bırakandan, geri alacağını ilan etmesi¹⁷⁵¹ vb. uygulamaları da onun, bu konunun devlet

¹⁷⁴⁷ Musannifek, *el-Hudûd ve'l-ahkâmü'l-fikhiyye*, s. 115.

¹⁷⁴⁸ Şâfiî, *el-Ümm*, VIII, 636-640; V, 77 vd.

¹⁷⁴⁹ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 367-368.

¹⁷⁵⁰ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 366-367. Hz. Ömer, ihmalleri sebebiyle araziye imar etmeyenleri azarlayarak, şayet bu iktâlar Hz. Peygamber tarafından verilmiş olmasaydı onlara kesinlikle bir hak tanımayacağını söylemiştir. Ebû Ubeyd, Ömer b. Abdilaziz'den de benzer bir dava ve kararı nakletmektedir (*el-Emvâl*, s. 382).

¹⁷⁵¹ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 382: Ebû Ubeyd, araziye çevirip, uzun süre imar etmeyen kişiler hakkında kararın devlet başkanına ait olduğunu söylemektedir.

başkanının tasarrufuna bırakılmış bir husus olduğu kanaatini taşıdığını göstermektedir.

Ayrıca Hz. Peygamber zamanında, Ensardan birinin arazisine hurma ağacı diken bir şahıs ile Ensarlı arasındaki davada Hz. Peygamber tarla sahibi lehine hüküm vererek ağaçların sökülmesi hükmünü vermişken, kendi zamanlarında gerek Hz. Ömer'in yukarıda geçen kararı, gerekse Ömer b. Abdilaziz'in, bir kişinin bir araziye ağaç dikip yetiştirmesinden sonra gerçek sahibinin gelerek araziye istemesi üzerine açılan davada arazi sahibinin ihyâ ve ıslah masraflarını ödemesine, eğer ödeyemezse araziyi ihya edene satmasına hüküm vermesi bu konularda kararın devlet başkanına ait olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.¹⁷⁵²

Yukarıda geçen hadisle ilgili olarak Karâfî (v. 684/1285), Ebû Hanîfe'nin, bu hadisi Hz. Peygamber'in imâmet tasarrufu neticesi söylemiş olarak kabul ettiği için, devlet başkanının izni olmaksızın hiçbir kimsenin ölü bir araziye ihya edemeyeceği hükmüne vardığını, Mâlik ve Şâfî'nin ise Hz. Peygamber'in en ağırlıklı (baskın) vasfının *tebliğ* tasarrufu olduğu gerekçesiyle bu hadisi fetvâ tasarrufu sonucu söylenmiş saymaları sebebiyle, devlet başkanının iznine gerek kalmaksızın, isteyen ölü araziye ihyâ edebileceği görüşüne vardıklarını nakletmektedir. Ancak İmam Mâlik'in, imâmet tasarrufuna dayalı olarak değil de, şehre yakın bölgede (*harîm*) bulunan arazilerin, insanlar arasında tartışmaya ve fitneye sebebiyet vereceği kaygısıyla, ancak yöneticilerin müsaadesiyle ihyâ edilebileceği görüşünde olduğunu da nakletmektedir. Hz. Peygamber'in baskın (galip) tasarrufunun *tebliğ* ve fetvâ olduğu ve galibin nadire tercih edilmesinin evlâ olacağı gerekçesiyle Karâfî, bu meselede Mâlik ve Şâfî'nin görüşünü tercih etmektedir. Mâlik'in şehir merkezine yakın arazilerle ilgili görüşünü de tartışmaya sebep olması beklenmediği takdirde

¹⁷⁵² Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 364, 368-369.

idârî makâmaların iznine ihtiyaç olmayacağı şeklinde sınırlandırmaktadır.¹⁷⁵³

Arazi ihyası ile ilgili hadisin, devlet başkanının iznine bağlı olmaksızın herkes için genel teşrî‘ mi (şer-‘i ‘âmm), yoksa idârî görevlilerin iznine bağlı bir uygulama mı olduğu konusundaki ihtilafa işarette bulunan İbnü'l-Kayyim ise, Hz. Peygamber’in bu tür uygulamalarının sonra gelen idarecileri, kendi zamanlarının şartları çerçevesinde maslahata uygun bir şekilde tatbik etmeleri gereği açısından bağladığını ifade eder.¹⁷⁵⁴

Hz. Peygamber’in imâmet ve riyaset tasarrufu gereği ortaya koyduğu bir diğer uygulama ise **himâ** meselesidir. Genel anlamda himâ, özel mülkiyet altında olmayan bir arazinin, hayvan otlatmak ve benzeri amaçlarla kamu yararına tahsisi ve tahsis edilen arazi anlamında bir İslam hukuk terimidir. Klasik eserlerde himâ, mevat arazinin, hayvanların otlatma yeri olarak sürekli mubah arazi olarak kalmasını sağlamak amacıyla, ihyâ yoluyla mülk edinilmesini yasaklamak olarak tarif edilmektedir. Klasik dönem tarifleri çerçevesinde kapsayıcı bir tanım yapmak gerekirse himâ, “mubah bir araziye, kamu yararını gözeterek belirli hayvanların otlatması için tahsis edip koruma altına almak” anlamına gelir.¹⁷⁵⁵ Bu konuda Hz. Peygamber “*Himâ ancak Allah ve Rasûlü’nün yetkisindedir*”¹⁷⁵⁶ buyurmuşlardır. Bu hadis himânın ancak kamu yararı maksadıyla yapılabileceğini ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in kamu menfaati için Medine’de bazı arazileri himâ olarak tahsis ettiği hadis kaynaklarında geçmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber’den sonra halifelerin de ihtiyaca binaen kamu yararına bazı arazileri himâ olarak tahsis ettikleri rivayet edilmektedir.¹⁷⁵⁷

¹⁷⁵³ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 109-111; a.mlf., *el-Furûk*, I, 222.

¹⁷⁵⁴ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me‘âd*, III, 390-391. Konu ile ilgili uygulamaların nizaya veya umumî bir zarara sebebiyet vermesi durumu; araziye işletmeyenlerin, ortak bir hakta insanların alanını daraltma nedeniyle zarara sebebiyet verecekleri vb. durumlar için bk. Köse, *Hak*, s. 212-213, 229.

¹⁷⁵⁵ Şafak, *İslam Arazi Hukuku*, s. 225-226; Günay, Hacı Mehmet, “Himâ”, *DİA*, XVIII, 52-53.

¹⁷⁵⁶ Buhârî, “Cihâd”, 146; “Müsâkât”, 12; Ebû Dâvûd, “Harâc”, 39; Ebû Ca’fer ed-Dâvûdî, *el-Emvâl*, s. 135-136, 284.

¹⁷⁵⁷ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 372-381; Buhârî, “Cihâd”, 180; Yeniçeri, Celal, *İslam İktisadının Esasları*, s. 42-43, 55-59.

Hız. Peygamber'in belirlemiş olduğu himâlara ihtiyaç olduğu sürece bu niteliğinin kaldırılamayacağı konusunda İslam hukukçuları görüş birliği etmekle birlikte, bunların artık ihtiyaca cevap vermediği durumda ne yapılacağı hususunda iki görüş ortaya çıkmıştır. Bir görüşe göre Hz. Peygamber tarafından yapılan himâ tahsisleri nassa dayandığı, bu himânın kaldırılmasının ise ictihada dayandığı ve ictihad ile de nassın nakzedilemeyeceği gerekçesiyle bunlardan himâ niteliğinin kaldırılması caiz görülmemiştir. İkinci görüşe göre ise himâ tahsisine gerekçe olan sebebin ortadan kalkması sebebiyle himâ niteliği kaldırılabilir. Ayrıca Hz. Peygamber sonrası yöneticiler tarafından da kamu yararına ve ihtiyaça binaen himâ tahsisi yapılabileceği ve yapılan bu himâların, gerek bunu ilk ortaya koyan idare tarafından, gerekse ondan daha sonra gelen yönetimler tarafından değiştirilebileceği çoğunluk âlimler tarafından kabul görmüştür.¹⁷⁵⁸ Buradaki gerekçe ise bir yöneticinin himâ tahsisinde bulunması kendi dönemi için geçerli bir ictihad olup, kendisinden sonrakileri bağlamamasıdır. Bu tür değişiklikleri bazı şâfîler bir ictihadın başka bir ictihadla nakzedilmesi manasına gelmesi sebebiyle caiz görmemişlerdir.¹⁷⁵⁹

Cumhur fakihlerin, Hz. Peygamber sonrası dönemlerdeki idarecilerin himâ hakkına sahip oldukları ve gerek Hz. Peygamber tarafından, gerekse ondan sonraki herhangi dönem yöneticileri tarafından yapılmış olan himâ tahsislerinin kamu maslahatına göre kaldırılıp değiştirilebileceğini ifade eden görüşe, onların himâ hakkındaki hadisi, Hz. Peygamber'in imâmet ve riyaset tasarrufu gereği söylediği bir söz olarak değerlendirmek sûretiyle varmış olmaları mümkündür. İlk dönemde Hz. Peygamber tarafından yapılan himâların hiçbir sûretle kaldırılıp değiştirilemeyeceğini savunanların, bunu, Hz. Peygamber'in risâlet ve teblîğ tasarrufu gereği söylemiş ve yapmış olduğu bir uygulama olarak

¹⁷⁵⁸ şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV, 224-227; Sarı, Süleyman, *Ölü Araziyi Canlandırma*, s. 120-128.

¹⁷⁵⁹ İbn Kudâme, *el-Muğnâ*, VI, 185-187; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 185-186; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 222-224; Günay, "Himâ" *DİA*, XVIII, 54-55.

görmüş olmaları mümkündür.¹⁷⁶⁰ Hâlbuki bize göre, toplumun genelini ilgilendiren bir meselede kamu yararını göz önüne alarak yapılan bu tür uygulamalar, lazımlî teşrî' niteliği taşımayan, dönemin şartları çerçevesinde cüz'î maslahatlar içeren ve şartlara göre değişime müsait bulunan tasarruflardır. Burada da teşrî'î sahayı genişletmeye yönelik çabaların çoğunluk fukaha tarafından kabul görmediğini müşahede etmekteyiz.

Yukarıdaki himâ örneğinde olduğu gibi Hz. Peygamber, devlet başkanı olarak kendi tasarrufu altında bulunan bir takım arazi ve madenleri zaman zaman bazı şahıslara *iktâ'* usulü ile tahsis etmiştir.¹⁷⁶¹ İktâ, kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazi ve taşınmaz malların mülkiyet, işletme veya faydalanma hakkını bazı kişilere tahsis etmesidir. İktânın yürütme erkine sahip siyâsî otorite tarafından yapılması şarttır. İslam hukuku terimi olarak iktâ, devlet başkanı veya onun adına yetki kullanan merci tarafından özellikle arazi gibi taşınmaz mallarla maden ocağı ve benzeri tabîî kaynakların mülkiyet, işletme yahut faydalanma hak ve imtiyazlarının ya da bir bölgenin vergi gelirlerinin uygun gördüğü kimselere tahsisini ifade eder.¹⁷⁶² Hz. Peygamber'in, iktâ usulü ile bu tür arazi ve madenleri belirli şahıslara vermesindeki amacın, özellikle Müslüman olmaları istenen kişilerin kalplerini İslama ısındırmak sûretiyle İslamın yayılmasını hızlandırmak, fetihleri teşvik etmek ve ölü arazileri canlandırmak sûretiyle üretimin artmasını sağlamak olduğu anlaşılmaktadır.¹⁷⁶³

Bir yönetici olarak Hz. Peygamber, iktâları kamu yararını (maslahat) gözeterek gerçekleştirmiştir. Bu iktâlarda maslahatın ortadan kalktığını veya bir zararın ortaya çıktığını gördüğünde iktâyı kaldırmıştır.

¹⁷⁶⁰ Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 316-317.

¹⁷⁶¹ San'ânî, *Sübülü's-selâm*, III, 134-135; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV,227-232. Şevkânî konuyla ilgili rivayetleri değerlendirirken, gerek Hz. Peygamber'in, gerekse ondan sonra gelen idarecilerin kamu yararı söz konusu olduğu durumlarda, arazi ve madenleri belirli şahıslara iktâ usulü ile tahsisinin caiz olduğunu belirtmiştir (s. 228, 231). Hz. Peygamber'in iktâ uygulamaları konusunda rivayetler için bk. Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 66-68; Yahya b. Âdem, *el-Harâc*, s. 111-115; Şâfiî, *el-Ümm*, V, 101-102; Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s. 347-362; Ahmed, *Müsned*, II, 156; VI, 399; İbn Zenceveyh, II, 613-635; Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, III, 270; Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 190-198; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, s. 228-236; Hamidullah, *el-Vesâik*, s. 261, 269, 312, 313, 318-321.

¹⁷⁶² Şafak, *İslam Arazi Hukuku*, s. 195-197; Demirci, Mustafa, "İktâ", *DİA*, XXII, 43.

¹⁷⁶³ Demirci, "İktâ", *DİA*, XXII, 43.

Nitekim Ebyâz b. Hammâl el-Müzenî'ye iktâ ettiği arazide zahmetsiz çıkarılabilen ve hiç kesilmeyen su bulunduğunu öğrenince araziyi geri almıştır.¹⁷⁶⁴ Aynı şekilde Hz. Peygamber'den sonra gelen halifeler de gerek onun yaptığı, gerekse kendilerinin yaptığı iktâlarda maslahat ortadan kalktığını veya bir zararın ortaya çıktığını gördüklerinde bunu ya kısmen değiştirmişler ya da tamamen ortadan kaldırmışlardır. Hz. Ömer'in bazı uygulamaları buna örnek verilebilir.¹⁷⁶⁵ Nitekim Hz. Ömer, Rasûlullah'ın Bilâl b. Hâris el-Müzenî'ye iktâ usulü ile tahsis ettiği ve içinde altın madenleri de bulunan Akîk vadisindeki *Kabeliyye* adlı geniş arazinin Bilal'in işletemediğini tespit ettiği kısımlarını ondan alarak Müslümanlara taksim etmiştir.¹⁷⁶⁶ Yine Hz. Ömer Rasûlullah'ın iktâ vaadi verdiği kişilerin iktâ haklarına bazı kısıtlamalar getirmiştir. Hz. Peygamber'in Temîm ed-Dârî ve Ebû Sa'lebe el-Huşenî'ye Şam bölgesindeki bazı bölgelerin iktâsını vaat etmişti. Bu topraklar kendi döneminde fethedilince Hz. Ömer bu şahıslara arazinin sadece üçte birini vermiş, diğer kısımlarını arazilerin imarı ve yolda kalmışlara ayırmıştır. Ayrıca Hz. Ömer kendi tahsis ettiği iktâlarda da daha sonra kamu yararını gözeterek bazı kısıtlama ve değişikliklere gitmiştir.¹⁷⁶⁷

Bütün bu örneklerden anlaşıldığı üzere, iktâ uygulaması kamu otoritesinin arazi ve benzeri mülkiyetler üzerindeki tasarruf hak ve salahiyeti ile ilgilidir. İktâ uygulamasında temel kriterin kamunun ortak yararını sağlamak anlamında maslahatı gerçekleştirmek olduğu ortaya çıktığına göre, maslahatın gerçekleştiği yer ve zamanlarda iktâların, ibka ve inşâsı mümkün olduğu gibi, maslahatın ortadan kalktığı durumlarda değişikliğe uğraması veya tamamen ortadan kaldırılması da mümkün

¹⁷⁶⁴ Ebû Dâvûd, "Harâc", 34-36; "İmâre", 36; Tirmizî, "Ahkâm", 39. Ebû Dâvûd rivayeti şu şekildedir: Ebyad b. Hammâl adlı bir kişi Rasûlullah'a gelerek (Yemen'in Me'rab bölgesindeki içinde tuz madenleri ve su kuyuları bulunan) tuzlayı kendisine iktâ olarak vermesini istemiş, Hz. Peygamber de tuzlayı ona vermişti. Ebyaz dönüp giderken meclisten bir adam "Ona neyi bağışladığını biliyor musun? Hazır ve kesilmeyen suyu bağışladın!" deyince Hz. Peygamber o tuzlayı Ebyad'dan geri almıştır. (Ebyaz bu defa) Hz. Peygamber'den erâk ağaçlarından oluşan mamûr arazinin kendisine bağışlanmasını istemiş (Hz. Peygamber de) "*deve ayaklarının erişmediği yerleri verebilirim*" buyurmuştur.

¹⁷⁶⁵ Rânâ, *Hz. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı*, s. 39-48.

¹⁷⁶⁶ Ebû Dâvûd, "İmâre", 36; San'ânî, *Sübülü's-selâm*, II, 216-217.

¹⁷⁶⁷ Mâverîdî, *el-Ahkâmü's-sultânîyye*, s. 192-193; el-Ferrâ, *Ahkâmu's-sultânîyye* s. 229-230.

olmaktadır. Dolayısıyla bu tür uygulamaların, Hz. Peygamber tarafından yapılmış dahî olsa, risâlet görevi gereği söyleyip yaptığı ebedî teşrî‘ anlamı içeren tasarruflar olmayıp, bir devlet başkanı sıfatıyla cüz’î maslahatı gerçekleştirmeye yönelik ortaya koyduğu sınırlı teşrî‘ anlamı taşıyan tasarruflar olduğu söylenebilir.¹⁷⁶⁸

Başka bir konuda Hz. Peygamber şöyle buyurmuşlardır: “*Sizden biri meralara engel olmak için ihtiyacından fazla olan suyu diğerlerinden esirgemesin.*”¹⁷⁶⁹ Hz. Peygamber’in Medine ehli için hurmalıkların sulanmasına engel teşkil edecek şekilde kuyularındaki ihtiyaç fazlası suları, sahrada yaşayanlar için ise otlakların kurumasına sebebiyet verecek şekilde ihtiyaç fazlası suları tutmayı yasaklamıştır.¹⁷⁷⁰ Bu örneklerden anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber ihtiyaç fazlası suyu esirgeyerek diğer insanların zarara uğramalarına sebebiyet vermeyi yasaklamıştır.¹⁷⁷¹ Ayrıca Hz. Peygamber bu uygulamada diğer insanların ihtiyaçlarını ve başıboş hayvanların hakkını gözetmek istemiştir. Nitekim çoğunluk fıkıhçılar buradaki nehyin tenzihen mekruhluk ifade ettiği kanaatine varmışlardır.¹⁷⁷² Ayrıca Hz. Peygamber ihtiyaç fazlası suyun satımını da yasaklamıştır.¹⁷⁷³

Ahmed Yusuf, Hz. Peygamber’in bu uygulamasının kendi asrında insanların cüz’î maslahatını gözeterek yapmış olduğu imâmet ve riyaset görevi gereği bir tasarruf olup, umumi teşrî‘ içermediğini belirterek Hz. Peygamber’den sonra gelen bir yönetimin bir maslahat gördüğü takdirde suyun fazlasının satımına cevaz verebileceği gibi engellenmesi gerektiğine kani olduğu takdirde de engelleyebileceğini ifade etmiştir.¹⁷⁷⁴

Arazinin para karşılığı kiraya verilmesi meselesi de bir başka örnektir. Hadis kaynaklarında bu konuda (tarlaların ekim amaçlı kiraya

¹⁷⁶⁸ Kal‘a, *Makâsîd*, s. 134-135.

¹⁷⁶⁹ Mâlik, *Muvatta*, “Akziye”, 29; Buhari, “Şirb”, 3; “Hiyel”, 5; Müslim, “Musâkât”, 34-36; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 60-61.

¹⁷⁷⁰ Ahmed, *Müsned*, II, 420; Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, IV, 219-221.

¹⁷⁷¹ Köse, *Hak*, s. 159-160.

¹⁷⁷² Şevkânî, *Neylü’l-evtâr*, IV, 219-221.

¹⁷⁷³ Müslim, “Musâkât”, 34; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 61.

¹⁷⁷⁴ Ahmed Yûsuf, “Tasarrufât”, s. 309.

verilmesiyle ilgili) birçok rivayet bulunmaktadır.¹⁷⁷⁵ Bu rivayetlerin bir kısmında Hz. Peygamber'in nehyinin gerekçesini ifade eden ibarelere rastlamak mümkündür. Mesela, Râfi'in rivayet ettiği hadiste, bu yasaklamada Hz. Peygamber'in asıl maksadının insanlara kolaylık ve fayda sağlamak olduğu şeklinde bir değerlendirmesi bulunmaktadır.¹⁷⁷⁶ Zeyd b. Sâbit'in ifade ettiğine göre Rasûlullah'a Ensâr'dan birbiriyle bu konuda tartışan iki adam gelmiş, Hz. Peygamber onları dinledikten sonra “*eğer durumunuz böyle ise artık bundan sonra tarlaları kiraya vermeyin!*” buyurmuştur.¹⁷⁷⁷ İbn Abbas ise kişinin toprağını işlemesi için Müslüman kardeşine bedelsiz vermesinin hayırlı bir iş olması münasebetiyle Hz. Peygamber'in buna teşvik ettiği, değilse Hz. Peygamber'in bunu nehyetmediğini ifade etmektedir.¹⁷⁷⁸ Bu konudaki rivayetlerin tamamından ortaya çıkan sonuç, Hz. Peygamber'in bu nehyi bağlayıcı mahiyette kesin bir yasak getirmeyip, bedelsiz olarak karşılıklı yardımlaşmayı teşvik eder bir tarzda olduğu söylenebilir.¹⁷⁷⁹ Ayrıca bu nehyin Hz. Peygamber'den imâmet tasarrufunun bir gereği olarak sâdir olduğunu söylemek mümkündür.¹⁷⁸⁰

Nitekim arazi kiralama olayının birçok sahabîden uygulama olarak nakli yanında, İslam hukuku açısından genel anlamda tarlaların kiralınmasının caizliği konusundaki fukahânın ittifakı, bunun açık göstergesi sayılabilir.¹⁷⁸¹

Hz. Peygamber'in ekonomik/malî tasarruflarının genel bir değerlendirmesini yapmak gerekirse şunları söylemek mümkündür.

İktisadın özü itibariyle insânî ve ictimâî bir olay olduğu ve onun esas hedefinin insanların ihtiyaçları ile gelir kaynakları arasındaki ilişkiyi

¹⁷⁷⁵ Ebû Yûsuf, *İhtilâf*, s. 41-42; Buhârî, “Hars”, 18; Müslim, “Buyû”, 87-112; İbn Mâce, “Ruhûn”, 10; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 31-34; Tirmizî, “Ahkâm”, 42.

¹⁷⁷⁶ Buhârî, “Hars”, 18; İbn Mâce, “Ruhûn”, 10.

¹⁷⁷⁷ Ebû Dâvûd, “Buyû”, 31.

¹⁷⁷⁸ Buhârî, “Müzaraa”, 15.

¹⁷⁷⁹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV, 187-189; Erul, *Sahabe*, s. 293.

¹⁷⁸⁰ Ahmed Yûsuf, “Tasarrufât”, s. 310.

¹⁷⁸¹ Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV, 187-189. Karşıt bir değerlendirme için bk. Mahmûd Ebussuûd, *İslâmî İktisadın Esasları*, s. 127-131.

düzenlemek olduğu esastndan hareketle, İslamın, Hz. Peygamber tarafından tatbik edilen birtakım iktisâdî ilkeler ortaya koyduğu, bu uygulamaların insanın ve toplumun tabiatına uygulanabilirliğe, istekler ile imkânlar arasında uyuma yönelik pratik örneklik içerdiği söylenebilir. İslam iktisadının, biri, Kur'ân ve sünnetin ortaya koyduğu bir takım ilke ve esasları içeren sabit ve değişmez yön -ki bu kısmın özelliği toplumun temel ihtiyaçlarıyla alâkalı ve belirlenebilecek miktarda az olmasıdır-, diğeri ise çağın şartlarına, zaman mekân ve konumlara göre değişiklik arz eden değişken yön olmak üzere iki yönünün bulunduğu dikkate alındığında,¹⁷⁸² Hz. Peygamber'in iktisâdî alanla ilgili söz ve uygulamalarının birinci kısma giren cüz'î miktar dışında, kendi dönemine ait şartlar çerçevesinde çözümler üretmeye yönelik olduğu söylenebilir.

İslam ekonomisinin ve özellikle ilk dönem Hz. Peygamber'in mâlî uygulamalarının, suyun kaynama noktasını tespit eden teknik bilim gibi bir *ilim* (realiteyi yorumlayan teoriler bütünü) olmadığını; adalet düşüncesi gibi, toplumun ekonomik hayatındaki ve pratikteki problemlerini çözümlenmede izlenen metot anlamında bir *doktrin* olduğunu¹⁷⁸³ ifade eden Muhammed Bâkır es-Sadr, hukuk ve borç ilişkilerini belirleyen, muameleatı düzenleyen İslâmî hükümler, bütünüyle ele alınıp derinlemesine tahlil edildiği takdirde, İslam ekonomik doktrinini oluşturan temel kural ve ilkelere varılabileceğini ortaya koymuştur. Ancak burada, Hz. Peygamber döneminde Müslüman toplumun bireyleri arasındaki ekonomik ilişkilerin realitede tecessümü, doktrinin pratik uygulamasını araştırma imkânı verdiğini kabul etmekle birlikte, yanıltıcı yanlarının varlığına dikkat çeken Sadr, ilkelerin tespitinde dinî bildirim içeren nasların pratik uygulamadan daha güçlü olduğuna vurgu yapmıştır.¹⁷⁸⁴

¹⁷⁸² Ensârî, İbrâhim Hamid, *en-Nizâmü'l-mâlî fi'l-İslâm*, s. 7-13. Kur'ân ve sünnetin içerdiği ilke niteliğindeki iktisâdî prensiplere örnek için bk. Nisâ (4), 32; Bakara (2), 275; Tevbe (9), 103; İsrâ (17), 26-Rûm (30), 38; Hadîd (57), 7; Buhârî, "Zekât", 1; İbn Mâce, "Sadakât", 19.

¹⁷⁸³ Sadr, Muhammed Bâkır, *İktisâdunâ*, s. 372-378.

¹⁷⁸⁴ Sadr, *İktisâdunâ*, s. 399-405.

Hz. Peygamber'in devlet başkanı olarak gerçekleştirmiş olduğu iktisâdî ve mâlî uygulamaların genel çerçevesinin nasıl değerlendirilmesi gerektiği hususunda Sadr'ın tespitleri konumuza ışık tutması bakımından dikkate değerdir. İslam ekonomi doktrininin, biri tam ve kesin olarak İslam tarafından doldurulan, diğeri ise doldurma görevinin, İslam ekonomisinin genel amaçlarına ve her zaman geçerli ilkelerine bağlı olarak devlet başkanı ve idarecilere bırakılan takdir alanı olmak üzere iki yanının bulunduğunu tespit eden Sadr, teknik manada kanun boşluğu diyebileceğimiz bu takdir alanının Hz. Peygamber döneminde de var olduğunu, Hz. Peygamber'in bu boşluğu İslamın ekonomik alanda güttüğü amaçlar doğrultusunda ve yaşanan ortamın gerekleri ışığında, dinin ilahî temsilcisi bir peygamber vasfıyla değil, bir toplum önderi sıfatıyla doldurduğunu; dolayısıyla bu uygulamaların sabit hukûkî anlam ifade eden teşrî'î sünnete dahil olmadığını ifade etmiştir.¹⁷⁸⁵

Sadr, bir devlet başkanı olarak Hz. Peygamber'in, doktrinin boşluk alanlarını doldururken yararlandığı hükümlerin, sabit ve genel hükümleri tebliğ eden ilahî elçi vasfından sâdır olmadığından, süreklilik ifade eden bir karaktere sahip bulunmadığını; dolayısıyla bu hükümlerin İslamın ekonomik doktrininin sabit birer parçası olarak kabul edilemeyeceğini iddia eder. Ancak Sadr, Hz. Peygamber'in kendi dönemindeki ekonomik siyasetinde güttüğü amaçların tespit edilmesinin, sonraki dönemlerde bu boşlukların doldurulmasına büyük ölçüde ışık tutacağını kabul etmektedir. Hz. Peygamber sonrası boşluklar hususunda, Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı vasfının devamı mesabesinde olan siyâsî irade ve kurumların yetki sahibi olduklarını, bu yetkiyi günün şartları ve İslamın genel maksatları çerçevesinde kullanarak bu boşlukları doldurmaları gerektiğini belirtir.¹⁷⁸⁶

¹⁷⁸⁵ Sadr, *İktisâdunâ*, s. 378-380.

¹⁷⁸⁶ Sadr, *İktisâdunâ*, s. 379.

C- ÇAĞDAŞ DÖNEMDE KONUYLA İLGİLİ YAKLAŞIMLAR VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Burada, yukarıda verilen bilgiler ışığında Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı tasarrufu konusunda son asırlarda yapılan tartışma ve değerlendirmeler konu edinilecek, Batı'da müsteşrikler ve Müslüman araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalarla, İslam dünyasında ve ülkemizde konuyla ilgili yorumlara yer verilecektir.

Öncelikle Batı'nın konuya yaklaşımını vermesi bakımından konuyla alâkalı birkaç örnek kişi üzerinde durulacaktır.

Hz. Peygamber'in devlet başkanı sıfatıyla yasama, yürütme ve yargılama kuvvetlerini elinde tuttuğunu ifade eden **Hitti**'nin (ö. 1978) şu sözüyle konuya başlanabilir: “Hz. Muhammed hayatta olduğu müddetçe, peygamberlik, dini başkanlık, kanun koyuculuk, baş hâkimlik, ordu kumandanlığı ve devlet başkanlığı fonksiyonlarını şahsında toplamış ve bunları ifa etmiş bir kimsedir.”¹⁷⁸⁷

Genel oryantalist şeması içerisine oturtulamayacak olan, Batılı İslâmîyatçıların tipik hasmane tavrından farklı bir yaklaşım içerisinde olduğu söylenebilen Amerikalı araştırmacı **Hodgson** (ö. 1968), Hz. Peygamber'in öncelikle çağırdığı inanca kendisinin inanması ve sadece inanmakla kalmayıp, halkına rehberlik etme görevini de üstlenmesinde, yaptığı görevin hakikatine olan sarsılmaz inancı yanında, yüksek cesaretine de vurgu yapmaktadır.¹⁷⁸⁸

Hz. Peygamber'in muhâkeme gücünün muazzamlığına vurgu yapan Hodgson, onun prensipte inanlardan biri olup, diğerlerinden farkının sadece uyarmakla görevli bir mübelliğ iken, pratikte bunun daha fazlasını gerçekleştirdiğini, getirdiği ve bu sebeple Müslümanlar üzerinde otoriteye sahip olduğu mesajın manevi içeriğini yorumlamaya salahiyyetli kişi olarak

¹⁷⁸⁷ Hitti, *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi*, I, 209.

¹⁷⁸⁸ Hodgson, *İslamın Serüveni*, I, 100.

benimsendiğini söylemektedir. Yeni oluşan grubu birleştiren ve onları bir bütün olarak Hz. Peygamber’le bir araya getiren inanç bağlarının gücünün, zayıflamış kabile birliğine karşı güçlü bir alternatif oluşturduğunu vurgulayan Hodgson, ona en yakın konumda olan sahibîlerin daha sonraki yıllarda İslamın yeni şartlarda neyi gerektirdiği konusunda kendilerine özgü çözümler üretebilecek bir düzeye eriştiklerini söyler. Temsil ettiği inancın taleplerinin Mekke’de genel geçer standartlara ters düşmesinin doğal sonucu olarak Hz. Peygamber’in inananların lideri konumuna geldiğini iddia eden Hodgson, gerek Hz. Peygamber, gerek ashabin Allah’ın vahyi ile Hz. Muhammed’in sözünü her zaman için ayrı tuttuklarını vurgulamaktadır.¹⁷⁸⁹

Hız. Peygamber’in siyâsî otoritesinin oluşumunda Kur’ân ayetlerinin ona çizdiği rolün etkisi olduğunu söyleyen Hodgson, özellikle Kur’ân’da geçmiş ümmetlerin kıssaları anlatılırken bahsi geçen peygamberlerin toplumlarının önderi olarak zikredilmesinin Hz. Peygamber’in de toplumunun önderi olacağı imasını taşıdığını, bilhassa Hz. Mûsâ kıssasının bunu bariz şekilde hissettirdiğini ifade eder. Ayrıca Mekke’de müşriklerin de yeni dini kabullenmenin, sadece yaratıcının manevî taleplerini kabullenme anlamına gelmeyip, aynı zamanda Hz. Peygamber’in siyâsî liderliğini kabul etme anlamını da içerdiğinin farkında olduklarını savunan Hodgson, Mekke’deki kabile hayatının herhangi bir siyâsî birliğe bağlılığa izin vermemesi nedeniyle meydana gelen bölgedeki otorite boşluğunun varlığına, Hz. Peygamber’in civar devletleri İslama davet ettiğinde onu yargılayıp hapse koyacak bir devlet, hatta bir heyetin olmamasını delil getirmektedir.¹⁷⁹⁰

Hicret sonrası Medine’deki durumu tasvirinde Hodgson, Allah’ın dininin talep ettiği kişisel manevî arınmanın sosyal bir davranış tarzını da içerdiğini ifade ederek, kişinin manevî hayatını oluşturmasında çevrenin ona yönelik beklentilerinin dikkate alınması gereğinden hareketle, bu

¹⁷⁸⁹ Hodgson, *İslamın Serüveni*, I, 109.

¹⁷⁹⁰ Hodgson, *İslamın Serüveni*, I, 110.

taleplerin, yalnızca ferdin değil, toplumun da ıslahına yönelik olarak görülebileceğini belirtir.¹⁷⁹¹

Hicretten sonra Hz. Peygamber'in özelde muhacir ve Ensarın kumandanı, genel manada ise Medîne'deki bütün sosyal grupların hakemi olduğunu kabul eden Hodgson, Medine Anayasası ismini abartılı bulmakla birlikte bu vesikanın Hz. Peygamber'in bu hakemliğini sağladığını itiraf etmektedir.¹⁷⁹²

Kur'ân'ın genel bir sosyal politika başlattığının söylenemeyeceğini savunan Hodgson, bu konularda inisiyatifin kişisel olarak Hz. Peygamber'e bırakılmış olduğunu, nitekim Medine'deki birçok unsurun konumunu düzenleyen vesikanın Hz. Peygamber'in eseri olduğunu ve bu gibi işlerde zamanlama ve karar almanın ona bırakıldığını kabul etmektedir. Hudeybiye anlaşması esnasında en yakın arkadaşlarının sorgulamasına, Kur'ân'ın müdahale ederek bir diktede bulunmadığı halde, sefere katılmayan üç kişinin durumuyla ilgilenmesini, Kur'ân'ın bireyin eğitime daha fazla önem verdiğinin göstergesi olduğunu îmâ etmektedir.¹⁷⁹³

Klasik müsteşrik çizgisinin dışında olduğu söylenen¹⁷⁹⁴ ve de yeni dönem müsteşriklerden sayılabilecek olan **W. Montgomery Watt**'ın (ö. 2006) , eserlerinin çoğunun Hz. Peygamber dönemi ve onun faaliyetleri ile ilgili olması ve Batı'da bu konunun ana referansı özelliği taşıması, onun bu konudaki değerlendirmelerini önemli kılmaktadır. Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı yönünü araştırmak üzere özel bir kitap da telif etmiş olan¹⁷⁹⁵ Watt'ın bu konuda temel iddiası, gerek Hz. Peygamber dönemi, gerek

¹⁷⁹¹ Hodgson, *İslamın Serüveni*, I, 113.

¹⁷⁹² Hodgson, *İslamın Serüveni*, I, 114-115. Hodgson'un kitabındaki iyimser anlatım üslubu dikkate alındığında hicretten sonra Hz. Peygamber'in otoritesinin gelişimi hakkında olumlu tavır içinde olduğu tahmin edilebilir olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in genel itibarıyla Medine'deki konumunu sadece hakem olarak, Müslümanlar arasında ise kumandan olarak zikretmesinin, az sonra gelecek olan Watt'ın görüşüne yakınlığı şüphesini izale için yeterli olmadığı kanaatindeyiz. Ayrıca kitabında çoğu yerde referans verdiği Watt'ı bazı durumlarda eleştirdiği halde, burada herhangi bir atıfta bulunmaması şüpheyi artırmaktadır. Nitekim bir sayfa sonra Watt'ın, haram ayların bâtil bir ceza korkusundan kaynaklandığı tespitini tenkit etmektedir (s. 116).

¹⁷⁹³ Hodgson, *İslamın Serüveni*, I, 124.

¹⁷⁹⁴ Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, s. 317.

¹⁷⁹⁵ Watt, William Montgomery, *Muhammad: Prophet and Statesman*.

sonraki dönem İslam siyaset kurumunun İslam öncesi siyâsî anlayışlara dayanmakta olduğu tezidir.¹⁷⁹⁶ Bu anlayışın bir neticesi olarak Watt, Medine vesikasının orijinal bir anayasa niteliği taşımadığını, bir siyâset teorisyeninin icadı olarak görülemeyeceğini, İslam öncesi Arap düşünce yapısı ve geleneklerinde var olan bir anlaşma şeklinin uygulanması olarak görülmesi gerektiğini iddia etmektedir.¹⁷⁹⁷ Yine bu yaklaşıma bağlı olarak Watt, Hz. Peygamber'in toplumdaki konumunun İslam öncesi Arap kabile yapısındaki liderlerin konumuna benzer bir temele sahip olduğunu iddia etmekte, ancak onun bir kabile şefi veya kabileler federasyonu liderinden daha üstün bir konumda olduğunu itiraf etmektedir.¹⁷⁹⁸ Bütün bunlarla birlikte, Medine Anayasasının zamanla tekâmül etmiş bir belge olup, bu metne bağlı olarak Hz. Peygamber'in İslam toplumunun reisi olduğuna hükmetmenin uzak bir ihtimal olduğunu iddia eden Watt, özellikle Medine döneminin ilk yıllarında Hz. Peygamber'in en iyimser ifadeyle Muhacirlerin lideri olarak görülebileceğini ve Allah'ın elçisi olmanın dışında diğer kabile şeflerinden üstünlüğü olmadığını ileri sürerek önceki kabulünü tamamen sınırlandırmıştır.¹⁷⁹⁹ Ayrıca Medine'de ilk birkaç yılda Hz. Peygamber'in, vesîkadan kaynaklanan hakemlik vasfı dışında siyâsî anlamda zayıflığına, *ifk hadisesinde* suçluları cezalandırmak için Medine'deki kabile reislerinden kendi kabilelerindeki müfterilere baskı uygulamalarını istemesi ile Benî Kurayzayı cezalandırmak istediğinde doğrudan bu işe girişmeyerek, onlarla müttefik kabilenin liderinden hüküm vermesini istemesini delil olarak ileri sürmektedir.¹⁸⁰⁰ Hz. Peygamber'in siyâsî otoritesinin varlığını kabule gönüllü olmayan bütün bu iddialarına rağmen Watt, Hz. Peygamber'in askerî otoritesini kabule mecbur kalmıştır.¹⁸⁰¹

¹⁷⁹⁶ Watt, *İslamda Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 32-33.

¹⁷⁹⁷ Watt, *Siyasal Düşünce*, s. 20-21, 25.

¹⁷⁹⁸ Watt, *Siyasal Düşünce*, s. 41. Medîne döneminde Hz. Peygamber'in konumu hakkındaki görüşleri için ayrıca bk. a.mlf., *Muhammad at Madina*, s. 228-238.

¹⁷⁹⁹ Watt, *Siyasal Düşünce*, s. 42; a.mlf., *Muhammad at Madina*, s. 228-229.

¹⁸⁰⁰ Watt, *Siyasal Düşünce*, s. 43-44.

¹⁸⁰¹ Watt, *Siyasal Düşünce*, s. 44.

Sonraki Medine dönemi diye adlandırdığı dönemde Watt, Hz. Peygamber'in otoritesini askerî zaferler ve başarılı seferler dizisinin bir sonucu olarak görmekle birlikte, Hudeybiye musalahası ve o esnada gerçekleşen Rıdvan Bey'atı'nın sadece askerî kararlarını kabule dair bir and olup, fazla değer verilemeyeceğini iddia ederek Hz. Peygamber'in özellikle Medine'de ilk beş yılda siyâsî otoritesinin zayıflığını îmâ ettikten sonra, Hz. Peygamber'in siyâsî otoritesinin tam olarak güçlendiği dönemi oldukça geç tutarak, Tebuk seferi sonrasında, elçiler yılına kadar uzatmaktadır.¹⁸⁰² Ancak burada da Watt'ın, heyetlerle yapılan anlaşmalar ve onlara verilen deklarasyonların içlerinde geçen maddelerin kendisine itaatin yanında, ibâdetlerle ilgili hususları da içermeleri sebebiyle Hz. Peygamber'in peygamberlik alanına ait olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia ederek¹⁸⁰³ tam bir siyâsî otoriteye sahip olduğunu kabule yanaşmadığı görülmektedir.

Kur'ân'da geçen itaatle ilgili ayetlerin çoğunlukla genel ifadeler olduğunu ve de ahlâkî konularla ilgili olduğunu ileri süren Watt, bunlar içerisinde askerî konularda ona itaati emreden ayeti ise Mekke'ye savaş kararının Allah'ın emri ile alınmış olduğunu ileri sürerek aslında oradaki itaat emrinin Allah'a itaat anlamı taşıdığını iddia etmek sûretiyle Hz. Peygamber'in yetkisini kısıtlama yoluna gitmiştir.¹⁸⁰⁴ Ancak Watt, bu sınırlandırmalarla birlikte, sonraki Medine döneminde Hz. Peygamber'in peygamberlik alanına ait konularda yani Kur'ânî emirlerin uygulanmasında gittikçe artan bir şekilde kendi başına kararlar aldığını kabul etmektedir. Artık bu dönemde Medinelilerin peygamberlik alanına ait olan ve olmayan konuları ayırdetmeye başladıklarını söyler.¹⁸⁰⁵

Rasûl kavramının Hz. Peygamber için Medine döneminde kullanılmaya başlanmış olabileceğini söyleyen Watt, Allah tarafından bazı siyâsî ve eylemsel faaliyetleri yapmakla görevlendirildiği anlamını

¹⁸⁰² Watt, *Muhammad at Madina*, s. 235-236.

¹⁸⁰³ Watt, *Siyasal Düşünce*, s. 45-48.

¹⁸⁰⁴ Watt, *Siyasal Düşünce*, s. 45-46.

¹⁸⁰⁵ Watt, *Siyasal Düşünce*, s. 49; a.mlf., *Muhammad at Madina*, s. 229-230.

taşıyabileceğini kabul etmekte, siyâsî gücün Hz. Peygamber'in elinde bulunması sebebiyle, İslamda hiçbir zaman, Hıristiyanlıkta kilise ile dünya arasında görülenle kıyas edilebilecek bir karşıtlığın olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla İslam dini ile seküler kavramı arasında çok az ayrılık bulunduğunu iddia eden Watt, her ne kadar İslam kültüründe de “din ile ilgili- dünya ile ilgili” (dînî-dünyevî) şeklinde bir ibare mevcut ise de, esas itibariyle İslam dünyasında din algısının Batıdakinden farklı olarak neredeyse tüm hayatın idaresini kapsayan bir anlam taşıdığını söylemektedir.¹⁸⁰⁶

Ayrıca Watt'ın, Hz. Peygamber'in, muhatapları tarafından siyâsî hedefleri olmakla itham edilmesinin, Kur'an'ı, onun böyle bir amacı olmadığını sarahaten belirtmeye yönlendirdiği şeklindeki iddiası,¹⁸⁰⁷ meseleye çok dar çerçeveden baktığı şeklinde eleştirilerek, Hz. Peygamber'in evrensel mesajının bu düzeyde siyâsî otoritesinin belirtilmesine gerek bırakmadığı, her yerde hazır ve nazır olan Allah'ın elçisi vasfıyla, mü'minlerin hayatlarının tüm pratik ve manevî yönleri üzerinde denetim sahibi olduğu ifade edilmiştir.¹⁸⁰⁸

Yirminci yüzyıl oryantalist çevrelerde Hz. Peygamber'in hayatı konusundaki çalışmaları çok etkili olan¹⁸⁰⁹ Watt, bu konuda yazılan diğer şarkiyat kaynaklara kıyasla kayda değer objektiflikler içermekle birlikte,¹⁸¹⁰ eserlerinde kesin olarak kanıtlanamayacak teori ve hipotezlere yer vermesi,¹⁸¹¹ kesinlik arz eden hususlarda dahî ihtimalli lafızlar kullanarak aşırı şüpheli bir tavır takınması, makul ve kabul edilebilir dediği tahminlerin ardından gerçekçi genel bakışı görmezden gelerek spekülâtif çıkarımlara yönelmesi, Hz. Peygamber'in diğer devletlere

¹⁸⁰⁶ Watt, *Siyasal Düşünce*, s. 51-54.

¹⁸⁰⁷ Watt, *Siyasal Düşünce*, s. 51.

¹⁸⁰⁸ Dabashi, *Authority*, s. 88.

¹⁸⁰⁹ Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West*, s. 317-318; Hıdır, Özcan, “Batı’da Hz. Muhammed İmajı (M. Watt Örneği)”, *DİD*, s. 303.

¹⁸¹⁰ Buaben, *Image*, s. 321; Hıdır, “Batı’da Hz. Muhammed İmajı (M. Watt Örneği)”, *DİD*, s. 304-305.

¹⁸¹¹ Buaben, *Image*, s. 319; Hodgson, *Serüven*, I, 122.

gönderdiği davet mektuplarının gerçekliğini kabul etmemesi,¹⁸¹² kendi tahminî çıkarımlarına aşırı güvenirken, İslâmî kaynaklara karşı aşırı şüpheli bir tavır içerisinde olması,¹⁸¹³ Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili her olayı maddî (seküler) sonuçlara bağlaması¹⁸¹⁴ ve de Rasûlullah'a, peygamber sıfatından daha ziyade devlet adamı sıfatını kullanmayı tercih etmesi¹⁸¹⁵ açılarından eleştirilmektedir.

Watt'ın iddiasının aksine, Medine vesikasında Hz. Peygamber'in, nihâî karar mercii (hakem) ve savaş kararı alma yetkisine sahip (bir komutan) olarak zikredilmesinden hareketle, onun dinî otoritesinin yanında gerek sivil, gerek siyâsî, gerekse askerî otoritesinin Medine İslam devletinin ilk hazırlık devresinde kabul görmüş ve hızlı bir şekilde kuvvetlenmiş olduğu söylenebilir.¹⁸¹⁶

Batı araştırma tekniği ve düşünce anlayışı esasına göre yapılmış ve oryantalistlerin yaklaşımının birçoğuna zımnî cevap teşkil ettiğini düşündüğümüz İran asıllı Amerikan düşünür ve tarihçi **Hâmid Dabaşî**'nin¹⁸¹⁷ görüşlerini konumuz açısından değerlendirmek istiyoruz.¹⁸¹⁸

Araştırmasında Weber'in “*karizmatik otorite*” tipolojisini model olarak kullanarak, İslam öncesi Arap toplumunda hâkim otoritelerden başlayarak, bu toplumsal yapının, kültürel süreklilik esasına göre Hz. Peygamber ve onun başlattığı karizmatik hareket üzerindeki etkileri ile Hz. Peygamber'in şahsî başarı misyonunun, sonraki dönem algılamalarda meydana getirdiği parçalanmaların etkilerini inceleyen¹⁸¹⁹ Dabaşî, her ne kadar İslam siyâsî kültürü ile önceki Arap kültürü arasında, kalıcı ve evrensel hiyerarşik otorite yapısından kaynaklanan bazı bağlantılar bulursa

¹⁸¹² Buaben, *Image*, s. 257, 320.

¹⁸¹³ Buaben, *Image*, s. 321.

¹⁸¹⁴ Buaben, *Image*, s. 323.

¹⁸¹⁵ Buaben, *Image*, s. 257.

¹⁸¹⁶ Siddiqui, Mazhar, *Organisation of Government under the Prophet*, s. 14-15.

¹⁸¹⁷ Dabaşî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. http://en.wikipedia.org/wiki/Hamid_Dabashi (08.02.2008).

¹⁸¹⁸ Hz. Peygamber'in otoritesi konusunda ülkemizde bir çalışma için bk. Baktır, Mehmet, “Hz. Peygamber'in Otoritesinin Dayanakları”, *CÜİFD*, s. 23-39.

¹⁸¹⁹ Dabashî, Hamid, *Authority in Islam*, s. 59.

da,¹⁸²⁰ Hz. Peygamber'in siyâsî otoritesini ifade etmek için, İslam öncesi birçok Arap lideri tarafından kullanılan şeyh (şef) ya da seyyid gibi terimlerin kullanılmayacağını,¹⁸²¹ bunların Hz. Peygamber'in karizmatik otoritesini oluşturan hiçbir ayırt edici faktör ortaya koymayacağını söylemektedir.¹⁸²²

İslamda otoritenin asıl kaynağının, tüm otoriteler kendisine ait olan Allah Teâlâ olduğu;¹⁸²³ Hz. Peygamber'in otoritesinin meşruiyetinin ise, "göklerin ve yerin hükümranlığı kendisine ait olan" Allah tarafından yetkilendirilmesine ve şahsına mahsus olarak ona verilen *risâlet* vasfına dayanmakta olduğu;¹⁸²⁴ diğer bir ifadeyle Hz. Peygamber'in otoritesinin, İslâmî tezâhürü ve derinliği bakımından nihâî kaynağı olan Allah'ın otoritesinin yansıması olarak görülebileceği¹⁸²⁵ tespitlerinde bulunan Dabaşî, Hz. Peygamber'in çok boyutlu karizmatik otoritesini, orijinal kaynağı olan Allah'tan aldığı ışığı, farklı ve özel biçimlerde yayan bir prizmaya benzetmektedir.¹⁸²⁶

Dabaşî, Hz. Peygamber'in meşruiyetinin bir diğer kaynağının ise Allah'ın, bilgi kaynağının vahiy ve ilham olduğu konusunda kendisine güven vermek ve onda muayyen davranış usûlü oluşturmak üzere ona verdiği geçmişe dair bilgiler olduğunu belirtmektedir.¹⁸²⁷ Kanaatimizce Hz. Peygamber'in özellikle siyâsî otoritesinin oluşumunda bütün bunlarla birlikte şahsî bazı tecrübe ve yeteneklerinin de rolü olduğu söylenebilir.

¹⁸²⁰ Dabashî, *Authority*, s. 47.

¹⁸²¹ Bu tür benzetme ve kullanımlar için bk. Watt, *İslamda Siyasal Düşüncenin Oluşumu*, s. 41-42. Ancak Watt, Hz. Peygamber'in siyâsî otoritesinin oluşumunu sonraki Medine dönemi dediği geç bir dönemde gerçekleştiğini iddia etmekle birlikte, bir kabile şefinden daha üstün otorite ve yetkiye sahip olduğunu itiraf etmektedir (41-50).

¹⁸²² Dabashî, *Authority*, s. 36-37, 47-48. Sosyolojik anlamda Hz. Peygamber'in karizmatik otoritesini ifade etmek üzere Batılı sosyologlar tarafından önerilen *kerâmet* ve *velâyet* kavramlarının isabetli olmadığını belirten Dabaşî, bu konuda kullanılacak en uygun kavramın sadece kendine özgü ve ayırt edici olan *risâlet* kavramı olduğunu ifade etmektedir (s. 36-45).

¹⁸²³ A'râf (7), 158.

¹⁸²⁴ Dabashî, *Authority*, s. 43, 59-60.

¹⁸²⁵ Dabashî, *Authority*, s. 59-60.

¹⁸²⁶ Dabashî, *Authority*, s. 58.

¹⁸²⁷ Dabashî, *Authority*, s. 52.

Hız. Peygamber'in tebliğe ilk başladığı sıralarda kendisine inanan az sayıdaki bağlılarının, tam anlamıyla oluşmuş bir inanç sistemine değil, Hız. Peygamber'in şahsına olan gůvene dayalı bazı temel evrensel yaklaşımlar içeren bir dűřünceye katılma saikiyle hareket ettiklerini; asla siyâsî bir otoriteye bağlanma amacı taşımadıklarını; dolayısıyla Hız. Peygamber'in İslam toplumu üzerindeki söz ve emir sahibi olma yetkisinin, onun Allah tarafından yetkilendirilmesine dayandığını ifade eden¹⁸²⁸ Dabařî, buradan hareketle, otoriteye gösterilmesi gereken *itaat* açısından meseleye bakıldığında Kur'ân'da, Allah'a itaatle Peygamber'e itaatin birlikte zikredilmesinin sebebinin, onun otoritesinin, Allah'ın otoritesinin bir yansıması olmasıyla izah edilebileceğini; dolayısıyla otoritesinin hiyerarşisinin, Allah'tan Hız. Peygamber'e, ondan da insanlara doğru, itaatin hiyerarşisinin ise insanlardan Hız. Peygamber'e, onun vasıtası ile de Allah'a doğru olduğunu söylemektedir.¹⁸²⁹

Bütün bunlarla birlikte Dabaşî, Hız. Peygamber'in son dönemlerinde özellikle bazı Arap kabilelerinin İslama girişlerinde siyâsi ve iktisâdî etkenlerin bulunduğunu ve bunların Hız. Peygamber'in vefatından sonra bazı itirazlarının söz konusu olduğunu ancak, ileriki dönemlerde bunların yerini İslama gönül vermiş grupların aldığını ileri sürmektedir.¹⁸³⁰

Hız. Peygamber'in, hem nebevî, hem de siyâsî otoritesinin pekişmesinde, Mekke'nin fethiyle nihâf safhasına ulaşan askerî ve siyâsî faaliyetlerindeki başarıları ile birlikte dinî öğretilerin önemli rol oynadığını söyleyen Dabařî, O'nun, bir askerî komutan ve Müslüman toplumun siyâsî lideri olması yanında, mesajlar getirmek sűretiyle Allah ile ümmet arasında aracı olan dinî lider ve Müslüman velîlerin kalplerine ilhâm veren ruhânî lider olmasının karizmatik otoritesinin değişik şekillerde tezahür etmesine sebep olduğunu savunmaktadır.¹⁸³¹

¹⁸²⁸ Dabashî, *Authority*, s. 58.

¹⁸²⁹ Dabashî, *Authority*, s. 60.

¹⁸³⁰ Dabashî, *Authority*, s. 49.

¹⁸³¹ Dabashî, *Authority*, s. 56.

Hız. Peygamber'in otoritesinin doğası ve misyonunun, aslında en baştan beri dinî ve ahlâkî olduğu kadar siyâsî özellik de taşıdığını belirterek, Hız. Peygamber'in Medine'deki siyâsî otoritesini pekiştiren en önemli olaylardan birinin ise Medîne Vesîkası'nın imzalanması olduğunu söyleyen Dabaşî, bu metnin, yeni teşekkül eden sosyal ve siyasal yapıyı meşrulaştırıcı niteliği yanında, bu cemaatin diğer statülerden ayrılan vasfını ortaya koyduğunu; bir diğer ifadeyle, geleneksel Arap toplumunda var olan kabile, kan bağı vb. esaslı ayrışmalar yerine, bunların mukabilleri olan inanç esaslı bir aidiyet bilincini inşâ ettiğini belirtmektedir.¹⁸³² Ancak, yine de geleneksel Arap otorite algısının, Hız. Peygamber'in karizmatik mirasını tümüyle benimsemediği; O'nun vefatından sonra kurumsallaşma sürecinde, sonraki dönemi şekillendirmek üzere yeniden belirlediği görülmekle birlikte, nebevî otoritenin geleneksel Arap otoritesinin yerini en kapsamlı şekilde aldığını ifade etmektedir.¹⁸³³

Dabaşî, Hız. Peygamber'in, karizmatik bir lider olarak hayatta kaldığı süre zarfında, bağlıları arasında nihâî hakem, onları birleştiren en etkin faktör ve Müslüman cemaatin merkezinde durarak Müslümanların sosyal ve manevî birliğini sağlayan yegâne unsurken, toplumdaki fizikî çekilmesinin, onun otoritesini algılamada sosyolojik anlamda bazı çatışmalara sebebiyet verdiğini söylemektedir.¹⁸³⁴

Karizmatik liderin ölümünden sonra, karmaşıklığı sebebiyle onun otoritesinin bütünlüğünün tüm boyutlarıyla korunamayacağını belirten Dabaşî, Hız. Peygamber'in fiziki olarak ümmetin başından ayrılmasından sonra, onun otoritesini algıda parçalanmaların meydana gelmesinin doğal karşılanması gerektiğini; nitekim bunun yansıması olarak sonraki dönemlerde Şia'nın Hız. Peygamber'in ruhânî otoritesini, imamlar üzerinde

¹⁸³² Dabashî, *Authority*, s. 50, 54.

¹⁸³³ Dabashî, *Authority*, s. 47, 49, 61.

¹⁸³⁴ Dabashî, *Authority*, s. 105.

devam ettirme çabasının bunun çarpıcı bir örneğini oluşturduğunu söylemektedir.¹⁸³⁵

Kanaatimizce, Dabaşî tarafından yapılan otoritenin gelişimi ve karizmatik özellikleri merkezli yorumun, Hz. Peygamber dönemi ve onun şahsî konumu açısından, sosyolojik anlamda tahlil imkânları vermekle birlikte, sosyolojinin kavramlarının içerdiği bazı anlam ve formlar sebebiyle, Hz. Peygamber'in konumu hakkında bazı yanılgılara sebebiyet vermeye müsait olduğu unutulmamalıdır. Mesela, Weber'in karizmatik şahsiyette aradığı, onu diğer insanlardan ayırt edici özellikler veya onda bulunan ulaşılmaz nitelikler açısından konuya bakıldığında, bunun Hz. Peygamber'in örnekliliği hususunda bazı sınırlamalara yol açabileceği düşünülebilir. Daha açık ifadeyle, insanüstü vasıflar, insanlarda hayranlık bırakabilir ancak, kendisini örnek almada ve yolunu takipte bazı ümitsizliklere de sebebiyet verebilir. Dolayısıyla karizma ile örneklilik arasındaki dengenin iyi tahlil edilmesi yerinde olacaktır.

Karizma teriminin peygamberler için kullanımının, sosyolojik anlamda taşıdığı bazı sakıncaların ve de örnekliliğe mani olabilecek yönünün farkında olunmakla birlikte, peygamberlerin sahip oldukları şahsî fazilet ve niteliklerin ilahi menşei ve kutsal niteliği açısından meseleye bakıldığında, onların toplumları üzerindeki güçlü ve etkili kişilikleri inkâr edilemez. Bu sebeple, gerek dinî liderliği ve ahlâkî faziletleri, gerekse siyâsî ve hukûkî nüfûzu itibarıyla Hz. Peygamber'in kendi toplumunda en "karizmatik" kişiliğe sahip kişi olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'in şahsî karizmasının, güvenilirliği, inandığı ve çağırdığı şeyi gerçekleştirmede ilkeli, cesur ve hikmetli davranması, müsamahakârlığı, sözleri ile davranışları arasındaki uyum vb. faziletler ile desteklenmiş olduğu söylenebilir.¹⁸³⁶

¹⁸³⁵ Dabashî, *Authority*, s. 59, 61-62. Ayrıca bk. Evkuran, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, s. 64.

¹⁸³⁶ Belkaziz, Abdül'ilâh, *Tekvînü'l-mecâli's-siyâsîyyi'l-İslâmî: en-Nübüvve ve's-siyâse*, s. 192; Aydın, Mustafa, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*, s. 239-245.

Hız. Peygamber'in öncelikli karizması dînî ve rûhî üstünlüğüdür. Nitekim Mekke'de iken sadece dînî karizması varken Medine'ye hicretten sonra davet toplumundan devletleşmeye intikal sebebiyle, bu dînî karizma yanında, bir idâreci ve devlet başkanı olması münasebetiyle siyâsî karizması gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in dînî otoritesinin siyâsî otoriteye doğru genişlediği söylenebilir.¹⁸³⁷

Hız. Peygamber'in tasarruflarının bağlayıcılığı açısından meseleye bakıldığında, özellikle sonraki asırlar için asıl bağlayıcı nitelik taşıyan vasfının dînî otorite ve karizması olduğu, siyâsî otoritesinin ise temelde kendi dönemi uygulamaları açısından muasırlarını bağladığı söylenebilir.

Yine Batı'da bir Müslüman aydın olan **Abdülkerim Sürûş**'un¹⁸³⁸ bazı tespit ve yorumlarını, konuya genel bir bakış açısı kazandırması açısından değinmek uygun olacaktır. Ayrıca bu görüşler üzerinde ülkemizde yapılmış bir tenkit ve değerlendirmeye de yer verilecektir.

Modern Müslüman toplumlarda karşılaşılan sorunların çözümü konusunda reform anlamında yeni bir İslâmî yapılanma ve ihyâya ihtiyaç olmadığı kanaatini taşıyan Sürûş, değişmesi gerekenin sâbit ve ebedî olan din olmayıp, bizim dine yönelik dinamik ve izâfî olan algılama, çıkarım ve idraklerimiz olduğunu söyler. Dolayısıyla sâbit olan dinin kendisi ile zamana göre değişiklik arz eden, dine yönelik algılama, çıkarım ve anlayış biçimlerini ayırmak gerektiğini ifade eder.¹⁸³⁹ Ona göre çeşitli çağ ve zamanlarda farklılık gösteren İslamı algılama biçimlerinden hiçbirisi kâmil ve nihâet değildir.¹⁸⁴⁰

Sürûş, dinin ideolojiden daha güçlü olduğu ve ideolojilerin kendilerine mutlaka düşman ürettikleri gerekçesiyle, İslamın siyâsî bir ideolojiye dönüştürülmesine karşı çıkmaktadır. Sürûş, sağlıklı bir din-siyaset ilişkisinin, dinin üstlenmiş olduğu rolün (dogmatik ve baskıcı

¹⁸³⁷ Belkız, *en-Nübüvve ve 's-siyâse*, s.197-198.

¹⁸³⁸ Yazar hakkında ayrıntılı bilgi ve çalışmaları için bk. <http://www.drSORUSH.com/English.htm>, 10.03.2008.

¹⁸³⁹ Sürûş, Abdülkerim, *Maksimum ve Minimum Din*, s. 7.

¹⁸⁴⁰ Sürûş, *Maksimum ve Minimum Din*, s. 9.

yaklaşımları haklı çıkaracak maksimum bir seviyenin) aksine, minimum seviyede gerekli olan ahkâmı sunmak tarzında olması gerektiğini vurgulayarak siyasetin temel ölçüt ve kıstasını da insan haklarının korunması olarak belirler.¹⁸⁴¹

Sürûş, dinden her şeyi bekleyip talep eden ve bu yaklaşımı dinin kemal ve kapsayıcılığının göstergesi addeden total ve maksimize edici anlayışı tenkit ederek, “ekonomi, yönetim, ticaret, kanun, ahlak, teoloji vb. tüm alanlarda gerekli, zorunlu ve yeterli bilgi, tedbir ve malumatın, basit veya karmaşık her türlü yaşam biçimi ve zihin için, şeriatta yer almakta olduğuna ve dolayısıyla da mü’minlerin dünya ve ahiret saâdeti için dinden başka hiçbir kaynağa gereksinim duymadıklarına inanan” düşünce tarzını “azamî bakış açısı” olarak niteler. Bu bakış açısının karşısında bulunan, şeriatın bize, ilgili konularda gerekli olan minimum bilgiden daha fazlasını öğretmediğine kani olan “asgarî bakış açısı”nı benimser. Sürûş, dinden yönetim ile ilgili hükümleri tedvin etmesi beklentisinin doğru olduğu ve dinin bunu getirdiği varsayımı durumunda bile adı geçen getirinin azamî değil, ancak asgarî seviyede olabileceğini savunmaktadır.¹⁸⁴²

Dinin maksimum bir kaynak ve hazine olduğunu savunan, ictihadı da asgarîleri azamîleştirme biçiminde algılayan zihniyetin, çözüm üretmekten çok, toplumda var olan sorunların temelini oluşturduğunu söyleyen Sürûş, İslamın temizlik, ekonomi ve ceza hukuku ile ilgili getirmiş olduğu minimum/asgarî bildirimleri, azamî seviyede algılayarak, bu minimum hükümlerin uygulanmasıyla bu konularla ilgili tüm problemlerin ortadan kalkacağına inanan düşüncenin pratikte başarısızlıklarını örneklerle ortaya koymaktadır.¹⁸⁴³

Sürûş, artık günümüzde herkesin, dinin tabî’î-tecrübî bilimleri öğretme makâmında yer olmadığını kabul etmiş bulunduğunu ve bu tür konular Peygamberlerin asıl görevi olmadığı için, hiç kimsenin Hz.

¹⁸⁴¹ Sürûş, *Maksimum ve Minimum Din*, s. 9-12.

¹⁸⁴² Sürûş, *Maksimum ve Minimum Din*, s. 26-27.

¹⁸⁴³ Sürûş, *Maksimum ve Minimum Din*, s. 25-32.

Peygamber'in bize fizik, kimya, astronomi, tıp, hendese, cebir veya analiz öğretmesi beklentisi içinde olamayacağını ifade eder. Peygamberlerden bu konularla ilgili herhangi bir açıklama varsa bile bunun maksimum değil minimum seviyede olacağını belirtmektedir. Mesela Hz. Peygamber'in tıp konusundaki açıklamalarının maksimum olduğu; dolayısıyla lazım veya mümkün olan tüm tıbbî konuları insanlara anlatmış olduğu iddiasında bulunulamayacağını söylemektedir.¹⁸⁴⁴

Surûş, Mâide sûresi üçüncü ayetteki¹⁸⁴⁵ dinin tamamlanmasını, kimilerinin hatalı bir biçimde, dinin her şeyi içeren kapsamlılığı şeklinde algıladıklarını, bazılarının da dinî bilginin kemali şeklinde değerlendirdiklerini, hâlbuki *kâmil* olmak ile *câmî'* olmanın farklı şeyler olduğunu; bunu *câmî'* olarak algılamının, bir süper market gibi dinden mümkün ve lazım her şeyi istemenin dini maksimumlaştırıcı total bir bakış tarzı olduğunu belirterek eleştirmektedir.¹⁸⁴⁶

Sürûş, dinin sınırlarını tayinde ortaya koyduğu “bi’z-zât” ve “bi’l-araz” ölçütünü açıklarken, insanların deneme-yanılma yoluyla keşfedemeyecekleri ve bulunmadıkları takdirde dinde bir eksikliğin söz konusu olacağı şeyleri “bi’z-zât”; bulunmamaları dinde eksiklik meydana getirmeyen ve deneme-yanılma yoluyla keşfedilebilen şeyleri de “bi’l-araz” olarak belirler.¹⁸⁴⁷

Siyaset ile risâlet arasındaki ilişkinin niteliğine¹⁸⁴⁸ değinen Sürûş, Hz. Peygamber'in aynı zamanda bir yönetici olması münasebetiyle, bu sıfatla verdiği hükümlerin çoğunun bütün zamanlar için geçerli olmadığını ve dinî özelliğinin bulunmadığını, sadece o dönem ve Arap toplumu için geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca Sürûş, Hz. Peygamber'in yönetim alanında hiçbir zaman tüm zamanlara yönelik olarak ve herkesi

¹⁸⁴⁴ Sürûş, *Maksimum ve Minimum Din*, s. 37-39.

¹⁸⁴⁵ Mâide (5), 3: “...Bugün, kâfirler dininiz hakkında ümitlerini yitirmişlerdir. Onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim.”

¹⁸⁴⁶ Sürûş, *Maksimum ve Minimum Din*, s. 54-55.

¹⁸⁴⁷ Sürûş, “Dinin Sınırları”, s. 55-73.

¹⁸⁴⁸ Sürûş, “Dinin Sınırları”, s. 70.

içine alacak şekilde emir vermediğine; dolayısıyla Hz. Peygamber'in konuşmalarını (tasarruflarını), Peygamber sıfatıyla herkese yönelik olarak ve bütün zamanlarda herkesi bağlayıcı tarzda olanlarla, beşer yönüyle söyleyip herkesi ve tüm zamanları kapsamayanlar şeklinde ayırmanın gerekliliğine vurgu yapmaktadır.¹⁸⁴⁹

Fıkıh ilmi hakkında ise Sürûş, onun mevcut sistem çerçevesinde hükümler verdiği için asgarî bir sistem olup, azamî olmadığı, işlevinin ise muhafazakâr ve takipçi olması sebebiyle, yaşamı bina etmek değil, bilfiil mevcut olan yaşam hakkında görüş beyan etmek olduğu kanaatini taşımaktadır.¹⁸⁵⁰ Fıkıhın ihtiva ettiği hükümler bakımından zengin olmakla birlikte program açısından böyle olmadığı, hüküm zenginliği açısından da minimum seviyede olduğu kanaatindedir.¹⁸⁵¹ Ona göre ebedî ve son din olmak isteyen bir sistemin tüm dönem ve çağlardaki insanların ortak özlerine yapışarak, ayrıntı, haşiye gibi fazlalıklardan kaçınmaktan başka bir yolu yoktur.¹⁸⁵²

Sürûş'un, dinin sınırları konusundaki görüşlerini tenkitçi bir yaklaşımla değerlendiren **Saffet Köse**,¹⁸⁵³ genel manada “bi’z-zât” ve “bi’l-‘araz” ayrımının gerekliliğini kabul etmekle birlikte, bunun tespitinde deneme-yanılma yoluyla keşfedilme veya edilmeme ölçütünün yeterli olmayacağını, bu konuda asıl itibarıyla vahyin ve aklın alanlarının sınırının iyi çizilmesi gerektiğini ifade eder. Allah’la ve âlemle ilişkilerinde insana rehberlik eden en önemli iki olgunun, vahiy ve akıl olduğunu belirttikten sonra bu açıdan “bi’z-zât” ve “bi’l-‘araz” meselesinin netlik kazanıp, prensip olarak bir zemine oturtulabilmesi için üç temel noktadan meseleyi izah eder:¹⁸⁵⁴

1. Bütün detaylarıyla dinin üstlendiği alan: Bu alan tek ve mutlak bilgi kaynağının vahiy olduğu, insanların deneme-yanılma veya

¹⁸⁴⁹ Sürûş, “Dinin Sınırları”, s. 68; Köse, *İslam Hukuku*, s. 255-256.

¹⁸⁵⁰ Sürûş, *Maksimum ve Minimum Din*, s.46.

¹⁸⁵¹ Sürûş, *Maksimum ve Minimum Din*, s. 34.

¹⁸⁵² Sürûş, *Maksimum ve Minimum Din*, s. 52.

¹⁸⁵³ Köse, *İslam Hukuku*, s. 243-258.

¹⁸⁵⁴ Köse, *İslam Hukuku*, s. 246-257 (Alıntıda tarafımızdan bazı vurgu ve değişiklikler yapılmıştır).

araştırma yoluyla hiçbir zaman ulaşıp keşfedemeyecekleri, bulunmadığında dinde eksikliğin meydana geleceği hükümlerin bulunduğu alandır. İlave ve yeniliklerin bid'at addedildiği bu sahaya, iman esasları ve temel ibâdetler örnek olarak verilebilir.

2. Dinin, temel ilkeleri üstlendiği alan: Bu alan, içerisinde insan unsurunun belirleyici olduğu, hızlı bir değişimin yaşandığı sosyal olaylarla ilgili olan ve vahyin, temel ilkeleri tespit ederek bunların işletilip zaman ve zeminin ihtiyaçlarına göre yorumlanmasını insan aklına bıraktığı sahadır. Deneme-yanılmaya terk edilemeyecek kadar önemli olan ve sağlam bir zeminin tespitinin zarurî olduğu bu sahayı, siyaset, ekonomi ve hukuk gibi konularda temel ilkeleri vazetmek sûretiyle dinin asıl itibariyle ilgilendiği (“bi’z-zât”) saha içerisinde değerlendirmek mümkündür. Çünkü bunlar dinin vazifeleri arasındadır ve bu ilkeler dinin ayrılmaz parçasıdır. Mesela, insanların deneme-yanılma yoluyla “cezaların şahsîliği” ilkesini bulabilecekleri, ancak dinin bunu riske atmaya tahammülü olmadığı için bu konuda zaman ve mekâna göre değişmeyen sabit bir zemini tespit etmek ve bunun kabulünü bir üst yapı olarak sağlamak amacıyla bu ilkeyi baştan ortaya koyduğu söylenebilir.¹⁸⁵⁵ İşte burada önemli olan nokta, vahyin alanına giren ve her zaman ve zeminde sabit olup, çağlar üstü bağlayıcı olanın *ilkeler* olduğunun; zaman ve zemine göre şekil almak sûretiyle değişebilir olanın ise bu ilkelere çıkan *uygulamalar* olduğunun ortaya konulmasıdır. Ayrıca yönetimle ilgili temel ilke ve prensiplerin belirlenmesi, dinden beklenmesi gereken ve peygamberlerin risâletinin “zatî” bir parçası olan şeylerdir.¹⁸⁵⁶

İnsanların birbirleriyle münasebetlerinde yani sosyal olaylarda, temel ilkeler bazında dinin belirleyiciliğine ihtiyaç vardır. Çok boyutlu ve karmaşık sosyal hadiseler için din, güvenilir bir bilgi temeli oluşturmak üzere genel prensipler vazetmiştir. Bu ilkelerin uygulamaları zamana ve coğrafyalara göre değişen bir yelpaze izleyebilir.

¹⁸⁵⁵ En‘âm (6), 164; İsrâ (17), 15; Fâtır (35), 18; Zümer (39), 7; Necm (53), 38.

¹⁸⁵⁶ Bu ilkerlerden bazıları için bk. Köse, *İslam Hukuku*, s. 247.

3. Çoğu zaman dinin, varlığına ve araştırılmasına işaret ederek insanlara terk ettiği alan: Bu alanı fizik kuralları başta olmak üzere, kimya, astronomi gibi, konusu madde olan ilimler oluşturmaktadır. Burası kanunları belli fakat keşfedilmeyi bekleyen ve aklın hâkim olduğu sahadır. Oruç tutmanın, ayın hesabına bağlı kılınması buna örnek olarak verilebilir. Hz. Peygamber döneminde astronomi, ayın hareket sistemini tespit edebilecek düzeyde değildi. Nitekim Hz. Peygamber: “*Biz ümmî bir toplumuz. Yazı yazmayız, hesap yapmayız. Ay şöyle şöyledir. Yani bir kere yirmi dokuz, bir kere otuz gün olur*”¹⁸⁵⁷ buyurmuşlardır. Bu hadisten de anlaşıldığı üzere, dinî bir konuyu bilmek Peygamberlerin temel görevi iken, hesap bilmek, konusu madde olan ilimlere dâhil olduğundan dinden beklenmemesi gereken bir konudur. Hz. Peygamber bunu açıkça ifade ederek o günün şartlarında bir çözüm önermiştir. Aynı şekilde *hurma tozlaştırma* meselesi de buna örnektir. Burada Hz. Peygamber şahsî görüşüne göre hareket ettiği ve dini anlamda bir icthad söz konusu olmadığı için diğer olaylarda olduğu gibi burada vahiy tarafından uyarılmamıştır. Dolayısıyla bunun, konusu madde olan ilimlerin esasına dâhil olduğu ve dinî esaslara dâhil olmadığı anlaşılmaktadır. Hurma ağaçlarının tozlaştırılması olayı dinî sahayla ilgili bir konu olmadığı için, bunu Hz. Peygamber’in icthad hatası olarak görmek isabetli görünmemektedir.¹⁸⁵⁸

Asıl konumuz olan risâletin, siyaset ve devlet şartları ile ilgili fonksiyonuna gelince, devlet kurmak, bir arada yaşama ihtiyacında olduğu gibi insanın sosyal varlık olmasının tabîî sonucudur ve hatta toplumsal bir zarurettir. Önemli olan devletin gayesi ve işleyiş şeklidir. İşte bu noktada din, devletin görevleri ve işleyiş usulleri ile ilgili temel çerçeve prensipleri vazetmektedir. İnsanların haklarını koruma, cezaları infaz etme, vergileri toplayıp adil bir biçimde mahalline sarf etme gibi vazifeler devlete aittir.

¹⁸⁵⁷ Buhârî, “Savm”, 13; Müslim, “Sıyâm”, 15; Ebû Dâvûd, “Savm”, 4; Nesâî, “Sıyâm”, 17.

¹⁸⁵⁸ Köse, *İslam Hukuku*, s. 253-254.

Böyle olunca risâlet bunun temel şart ve prensiplerini belirlemekle yükümlüdür.¹⁸⁵⁹

Burada ayrıca Hz. Peygamber'in uygulamalarının arka planında var olan ilkelerin tespiti de önem arz eder. Yönetimle ilgili olan ilkelerin adalet, hakkâniyet, görev dağılımında ehliyet ve liyakat, toplumu ilgilendiren konularda karar alırken uzmanlarla istişare (*şûrâ*), seçim (*bey'at*) ve denetim, temel haklara saygı gibi evrensel ilkeler olduğu söylenebilir.¹⁸⁶⁰

Hz. Peygamber'in özellikle yönetimle ilgili uygulamalarında bütün zaman ve mekânlar için bağlayıcılık özelliği taşıyan esaslarla, o dönemin özelliklerini taşıyan uygulamaların, ayrı ayrı ele alınması gerekir. Sözgelimi, Hz. Peygamber döneminde siyâsî, idârî ve hukûkî işlerin görülmesinde büyük ölçüde camiden istifade edilmiştir. Bu, o günün şartlarının bir gereği olarak görülmelidir. Sonraki değişen durumlara göre bu fonksiyonları yerine getirecek bir takım müesseseler oluşmuştur.¹⁸⁶¹

Bu konuda Şîa'nın klasik yaklaşımından farklı olması bakımından Şîu müellif Murtaza Mutahharî'nin görüşlerine yer vermek istiyoruz. Mutahharî, Hz. Peygamber'in risâlet, kazâ ve hükûmet olmak üzere, üç ayrı görev ve yetkisinin (sıfat ve makâmının) olduğunu kabul etmektedir.¹⁸⁶²

Hz. Peygamber'in asıl görevinin ahkâmı tebliğ etmek olduğunu belirten Mutahharî, bunun yanında, toplumsal hukuk açısından insanlar arasında baş gösteren ihtilafları adaletle çözen bir yargıç ve barış-savaş kararı alma, zekât ve diğer vergileri toplama ve hadleri uygulama konularında görev ve yetkilere sahip bir yönetici, siyaset adamı ve devlet başkanı olduğunu söyler.¹⁸⁶³ Bu üç hususun ayrı ayrı yetki ve makâmlar olduğunu kabul eden Mutahharî, bu yetkilerin Hz. Peygamber'in

¹⁸⁵⁹ Köse, *İslam Hukuku*, s. 250-251.

¹⁸⁶⁰ Köse, *İslam Hukuku*, s. 251.

¹⁸⁶¹ Köse, *İslam Hukuku*, s. 256.

¹⁸⁶² Mutahharî, Murtaza, *İslam ve Değişim*, s. 95-101.

¹⁸⁶³ Mutahharî, *İslam ve Değişim*, s. 95-96.

vefatından sonra kime geçtiği meselesini irdelerken, bu üç makâmın her birinin bir şekilde başkasına geçtiğini söyledikten sonra, haddi zatında peygamberlik makâmının nâib ve vekil kabul edecek bir makâm olmadığını, ancak risâlet ve ahkâmı beyan etme yetkisi kendisine geçen kişinin, ahkâmı açıklamayı vahiy yoluyla değil, Hz. Peygamber'in talim ve eğitimiyle elde ettiğini ifade etmektedir.

D- DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ AÇISINDAN HZ. PEYGAMBER'İN DEVLET BAŞKANLIĞI TASARRUFU

Batıda tarih boyunca dinî otoriteler ile siyâsî otoriteler arasındaki çatışma sonucu ortaya çıkmış olan din ile devlet işlerinin ayrılığını esas alan laiklik ilkesi, XIX. yüzyıldan itibaren İslam dünyasında daha çok dış dinamiklerin etkisiyle ortaya çıkmış ve günümüzde hâlâ tartışılmaya devam etmektedir. Tarihî süreçte bu tartışmada Osmanlıda Hilafetin kaldırılması esnasında Hilafetin dinî değil, millete bırakılması gereken dünyevî bir mesele olduğunu savunan Seyyid Bey'den (v. 1925) sonra en çok dikkat çeken kişi, İslam dininin devlet hayatından tamamen uzak tutulması gerektiğini savunan *el-İslâm ve usûlü'l-hüküm* adlı eserin sahibi Mısırlı âlim Ali Abdürrâzık (v. 1966) olmuştur.¹⁸⁶⁴ Ali Abdürrâzık'ın bu konudaki esas iddiası temelde, Hz. Peygamber'in risâlet haricinde devlet kurma gibi bir görev yetkisinin olup olmadığı meselesine dayandığı için konuyla ilgili görüşlerine ve yapılan tenkitlere değinmek yerinde olacaktır.

Ali Abdürrâzık, nebevi projeyi siyâsî bir proje olarak görmeyi reddederek, Hz. Peygamber'in sadece *Rasûl* vasfının bulunduğunu, İslamın devlet kurmaya çağırmadığı ve buna yönelik bir çaba sarf etmediği,

¹⁸⁶⁴ Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal II (İslam ve Toplum)*, s. 276-284; Küçükcan, Talip, "Laiklik", *DİA*, XXVII, 63.

hedefinin hilafeti, dine dayalı siyaseti ve devlet fikrini reddetmek, dinî alanla siyâsî alan arasındaki irtibatı kesmek olduğunu iddia etmiştir.¹⁸⁶⁵

Muhammed Ziyâüddîn er-Reyyis, Abdürrâzık'ın iddialarının, biri İslamın sadece ferdî-rûhî bir akideden ibaret olup dünya, siyaset ve toplumla bağlantısı olmadığı; diğeri risâletin Hz. Peygamber'in vefatı ile sona ermesi ve bu sebeple de gerek risâletine, gerek riyasetine kimsenin halef olamayacağı olmak üzere, temelde iki esasta toplandığını belirtir.¹⁸⁶⁶ Bu iddialara Reyyis, İslamda, hukûkî kural ve müeyyideler (*teşrî'ât*) ve de zarûriyyât-ı hamse denilen din, mal, can, nesil ve aklın korunmasına yönelik kaidelerin mevcudiyeti ile ruhbanlığın olmadığı prensibini ileri sürerek cevap vermiştir. Ayrıca Reyyis, onun, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrı olduğu ve Kur'ân ve hadislerde İslamın siyâsî yönüne delil bulunmadığı iddiasına karşı, İslamda, adalet, şûra, birlik, kardeşlik, dayanışma, hayırda yardımlaşma, velâyet-i emr, itaat, yargı, savunma, cihad... gibi kanunî yönü bulunan siyâsî ilkelerin varlığını delil getirmektedir.¹⁸⁶⁷ Her ne kadar risâlet görevi sona ermişse de, Hz. Peygamber'in vefatından sonra da Müslümanların kendilerini koruma, vatanlarını müdafaa etme hakları olduğunu; dağınık olarak yaşayamayacaklarını; dolayısıyla Hz. Peygamber'in siyâsî ve idârî görevlerine vâris olacak birilerinin gerekli olduğunu ileri sürmüştür.¹⁸⁶⁸

İslam dünyasında yukarıdaki iddianın aksine İslamın, siyâsî otoritenin kaynağı olduğunu ve devletin kimliğinin islâmî esaslara göre tanımlanmasını savunan anlayışlar da gelişmiştir. Bunların tipik örneğini

¹⁸⁶⁵ Ali Abdürrâzık, *el-İslâm ve usûlü'l-hukm*, s. 139-145, 154-158.

¹⁸⁶⁶ Reyyis, *en-Nazarât*, s.152-158.

¹⁸⁶⁷ Reyyis, *en-Nazarât*, s. 156.

¹⁸⁶⁸ Reyyis, *en-Nazarât*, s. 157. Ali Abdürrâzık'ın iddialarına cevaplar için bk. Belkaziz, *en-Nübüvve ve's-siyâse*, s. 199-200; Arabî, *Devletü'r-Rasûl*, s. 75-77, 81-83; Nebhân, *Nizâmü'l-hukm*, s. 130-132; Musâ, Muhammed Yûsuf, *Nizâmü'l-Hukm fi'l-İslâm*, s. 30-48; Mustafa Hilmî, *Nizâmü'l-hilâfe fi'l fikri'l-islâmî*, 20-23; Ebû Fâris, M. Abdulkâdir, *en-Nizâmüs-Siyâsî fi'l-İslâm*, s. 275-296; Umâre, Muhammed, "Muhammed er-Rasûlü's-siyâsî", s. 294-302. Bu konuda hazırlanmış müstakil bir eser de mevcuttur: Muhammed el-Hıdır Hüseyin, *Nakdu kitabi'l-İslâm ve usûlü'l-hukm*. Bu cevaplar içerisinde Ali Abdürrâzık ve eseri hakkında, mesela eserin Yahudi asıllı İngiliz müsteşrik Markelyus tarafından hazırlandığı ve Ali Abdürrâzık'ın ondan alıntılarla bu görüşleri savunduğu gibi bilgiler de mevcuttur (bk. Reyyis, *en-Nazarât*, s. 7-8; Arabî, *Devletü'r-Rasûl*, s.77). Ali Abdürrâzık'ın kanaatini savunan çağdaş bir çalışma için bk. Sadık Bel'îd, *el-Kur'ân ve't-teşrî'*, s. 265-267, 275-276.

Mısır'daki İhvân-ı Müslimîn ile Pakistan'daki Cemaat-i İslâmî teşkil etmektedir.¹⁸⁶⁹

Muhammed Âbid el-Câbirî, Abdürrâzık'ı tenkidinde şunları söylemektedir: “Ali Abdürrâzık şöyle demektedir: “Muhammed tamamen dinî bir davetin peygamberidir. Bu davete, ne saltanat eğilimi, ne de devlete çağrı karışmıştır. Çünkü Hz. Peygamber'in krallığı (mülk) ve hükümeti olmadığı gibi bu kelime ve müradiflerinden anlaşılan siyâsî manada bir krallık kurmaya da girişmemiştir. Tıpkı öteki peygamberler gibi yalnızca bir peygamber olup, bir hükümdar (melik), devlet kurucusu ve herhangi bir saltanata çağırın biri olmamıştır.”¹⁸⁷⁰ Biz, Hz. Peygamber'in bir kral (melik), krallık kurucusu veya iktidara çağırın birisi olmadığı konusunda aynı görüşü paylaşmakla birlikte “devlet kurucusu” olmadığı konusundaki görüşüne katılmıyoruz. Muhammedî davetin, başında bizzat Hz. Peygamber'in bulunduğu bir devlete doğru nasıl geliştiğini izah etmiştik. Hatta biz bunun da ötesinde, bu davetin başından beri dinî içeriğin yanı sıra bir tür siyâsî projeyi de içinde barındırdığına eğilimliyiz.¹⁸⁷¹ Bize göre İslâm hem din, hem devlettir. Ama dinle ilgili yaptığı düzenlemeler gibi, devletle ilgili düzenlemeler yapmamıştır. Hatta devlet işlerini Müslümanların icihadlarına bırakmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'in vefatından sonra Sakîfe Benî Sâ'ide'de yapılan toplantıda açıkça ortaya çıkmıştır. Kurulu bir devlet olmasaydı Peygamber'in yerine geçecek birisini seçmek için toplanmazlardı. Öte yandan İslâm, yönetimin biçimini açıklamış olsaydı Peygamber'in yerine geçecek kişi konusunda tartışmazlardı. İslâm'da yönetim meselesi ictihada dayalı bir kamu yararı (*maslahat*) meselesidir.”¹⁸⁷²

Câbirî, laiklik düşüncesinin esas itibariyle, kilisenin manevi otoriteyi üstlendiği ve Tanrı ile kulları arasında aracı misyonu üstlenen din adamları sınıfının bulunduğu bir toplumla ilgili olduğunu; İslâmın Allah ile

¹⁸⁶⁹ Belkaziz, *en-Nübüvve ve's-siyâse*, s. 200; Küçükcan, “Laiklik”, *DİA*, XXVII, 63-64.

¹⁸⁷⁰ Ali Abdürrâzık, *Usûlü'l-hukm*, s. 145.

¹⁸⁷¹ Câbirî, *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî*, s. 57

¹⁸⁷² Câbirî, *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî*, s. 357.

kulları arasında doğrudan ilişkiye dayanması ve herhangi bir aracı sınıf kabul etmemesi sebebiyle İslamın ve Müslümanların bu duruma tamamen yabancı olduklarını; dolayısıyla halkı Müslüman olan ülkelerde laiklik sloganının ortaya atılmasının makul ve meşru bir dayanağının bulunmadığını söylemektedir.¹⁸⁷³

Din ile devlet arasındaki ilişki tartışmasının İslam dünyasında gruplaşmalara sebep olduğu; asıl uğraşılması gereken ilmi gereklilikle doğrudan bağı bulunmadığı; bu tartışmadan ideolojik anlamda bir sonucun çıkmadığı; Ali Abdurrâzık'ın dediğinin aksine nebevî tecrübede din ile siyaset arasında ayrılmaz bir mülazemet bulunmakla birlikte karşıtların savunduğu anlamda bir baskınlığın olmadığı; bir başka ifadeyle nebevî projede siyasetin, dinden ayrılmamakla birlikte aynı zamanda ona mahkûm veya onun mücerret fûrû'ü mesabesinde olmadığı şeklinde değerlendirmeler mevcuttur.¹⁸⁷⁴

Burada unutulmaması gereken husus ise, İslâmın Batılı anlamda din devletini ifade eden **teokrasi** tarzı bir din devleti önermediği ve özellikle Hz. Peygamber'in, Medine'de kurup yönettiği devletin, Batılıların siyaset kavramlarıyla açıklanamayacağıdır. Muasır dönemde yazılan ilgili birçok çalışmada bu konu ısrarla vurgulanmış ve farklılığa dikkat çekilmiştir.¹⁸⁷⁵

Medine'de meydana gelen bu siyâsî sahanın oluşumunun arkasında, risâletin ve şer'î-teklîfî hükümlerin temsil ettiği *dînî dinamikler*, yeni oluşan cemaatin ihtiyaçlarını ve bekasını sağlayacak olan *iktisâdî dinamikler* ve çevrelerinde bulunan iki güçlü devletten kendilerini koruyacak bir siyâsî-askerî yapılanma ihtiyacından doğan *siyâsî dinamikler* gibi birçok dinamiğin varlığından söz etmek mümkündür.¹⁸⁷⁶

¹⁸⁷³ Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, s. 102.

¹⁸⁷⁴ Belkaziz, *en-Nübüvve ve 's-siyâse*, s. 200.

¹⁸⁷⁵ Meselâ bk. Belkaziz, *en-Nübüvve ve 's-siyâse*, s. 202; Reyyis, *en-Nazarât*, s. 365-366, 385; Arabî, *Devletü'r-Rasûl*, s. 6, 83, 361, 362; M. Hilmî, *Nizâmu'l-hilâfe fi'l-fikri'l-İslâmî*, s. 21-25; Sadık Bel'îd, *el-Kur'ân ve 't-teşrî'*, s. 243; Umâre, "Muhammed: er-Rasûlü's-siyâsî", s. 306-308, 312-314; Apaydın, "Siyasal Hayat", *İlmihal II (İslam ve Toplum)*, s. 257-259.

¹⁸⁷⁶ Belkaziz, *en-Nübüvve ve 's-siyâse*, s. 201-202.

Davetin sahibi Hz. Peygamber'in bir devlet başkanı ve toplumun siyâsî lideri olarak bulunduğu dönemde dînî alanla siyâsî alan, devlet ile din arasında kesin ve açık bir ayırım yapmak zordur. Hz. Peygamber'in, fiillerini ve konumunu Kur'ân'ın emirleri çerçevesinde belirlediği ve onun emirlere bağlı olduğu malumdur. Bu, Nebî olmasının tabîî sonucudur. Ancak bütün durumlarda konum ve tercihini doğrudan vahyin direktifine dayalı (daima vahye göre) yaptığı söylenemez. Mesela bazen önce faaliyet gerçekleşiyor ardından vahiy bunun meşruluğunu ve doğruluğunu teyit için geliyordu. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in davranışlarının, Kur'ânî yönlendirmeden veya nebevî tecrübeye dayalı Muhammedî metottan ayrı ve müstakil olmamakla birlikte, nebevî davranışların yarısına yakınının nebevî-siyâsî takdir ve yorumlara dayalı olduğu söylenebilir.¹⁸⁷⁷

Medine döneminde öncelikle Kur'ân teşrî'inin itikâdî meseleler yanında, ictimâî ve siyâsî içerikli hükümler de getirmesi ve buna ilaveten Hz. Peygamber'in nebîlik vasfı yanında, bir idareci devlet adamı sıfatıyla itikâdî bir cemiyet tesisiyle doğrudan bağlantısı olmakla beraber, savaş kararları alma, antlaşmalar imzalama gibi siyâsî nitelikli davranış ve faaliyetlerde bulunması nebevî tecrübenin siyâsî yönünün daha belirgin hale gelmesinde etkili olmuştur.¹⁸⁷⁸ Dolayısıyla bütün bunlar Hz. Peygamber'in nebevî metodu içerisinde siyâsî bir yönün varlığından söz etmeyi mümkün kılmaktadır. Çünkü bu dönem içerisinde meydana gelip siyâsî anlam taşıyan bir takım fiillerle alâkası bulunan gerek genel, gerek gündelik olayların çoğunun –her ne kadar bir Peygamberden sâdir olmuşsa da– sadece dînî referansa nispeti zor görünmektedir. Nitekim devletin varlığı ve ikamesi, ordu donatımı, savaş kararı ve icrası, vergi toplama ve anlaşmalar yapma gibi olaylar siyasal içerikten uzak tutulamayacak olaylardır.¹⁸⁷⁹

¹⁸⁷⁷ Belkaziz, *en-Nübüvve ve 's-siyâse*, s. 115.

¹⁸⁷⁸ Belkaziz, *en-Nübüvve ve 's-siyâse*, s. 116.

¹⁸⁷⁹ Belkaziz, *en-Nübüvve ve 's-siyâse*, s. 199-200.

Hız. Peygamber'in Müslümanlarla birlikte Medine'de kurdukları nizamın, pratik açıdan bakıldığı ve modern dönemin siyaset kavramıyla mukayese edildiğinde bir anlamda *siyaset* olarak nitelendirilmesinin mümkün olduğu ve bunun aynı zamanda hedefi, saikları ve yoğunlaştığı manevi esasları açısından dinî olmasına mani olmayacağı ileri sürülmüştür.¹⁸⁸⁰ Nitekim Mekke döneminde çok az kişi İslama girmişken, Medine'de davet siyâsî ve askerî güç kazandığı için topluca İslama girişler başlamıştır.

Gerek nebevî dönemin teşekkülü esnasında, gerekse onu takip eden ilk dönemlerde dinî saha ile siyâsî alan arasında, biri Hız. Peygamber'in hem risâlet, hem de yönetim (kıyâdet) vasfını birlikte taşımasından; diğeri ise bu durumun dinî çerçeve içerisinde de olsa siyasetin nispeten müstakil bir alanda varlığına da mani olmamasından kaynaklanan bir iç içelikten (tedahül) söz etmek mümkündür. Kur'ân'ın diğeri toplumsal meselelerde bir takım müeyyideler içeren hükümler getirdiği gibi, ilkesel bazda da olsa siyâsî sahada da teşrî'î hükümler koymasının, Hız. Peygamber'in aynı zamanda bir devlet başkanı olması sonucunu doğurduğu söylenebilir. Kur'ân'ın özellikle yönetimle ilgili sahada, şûra konusunda olduğu gibi, sadece genel nitelikli ilkeler koyması ve bilinçli teşrî'î boşluklar bırakması, bu tür boşlukların Hız. Peygamber tarafından re'y ve ictihada dayalı uygulamalarla doldurulmasına işaret olarak değerlendirilebilir. Nitekim Hız. Peygamber sonrası dönemde fethedilen topraklardaki yönetim modellerinin de devşirilmesiyle siyasal yönetim biçiminin saltanata dönüşmesi, bu konuda kesin deliller olmadığının bir göstergesidir.¹⁸⁸¹

¹⁸⁸⁰ Reyyis, *en-Nazarât*, s. 27; Arabî, *Devletü'r-Rasûl*, s. 245.

¹⁸⁸¹ Belkaziz, *en-Nübüvve ve 's-siyâse*, s. 200-201.

E- HZ. PEYGAMBER'İN DEVLET BAŞKANLIĞI KONUMUNUN SONRAKİ DÖNEMLERDE ALGILANIŞI

Sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in algılanışında, dinî ve siyâsî rolünü tanımlamaya yönelik biri, Şia tarafından temsil edilen, Hz. Peygamber'in dinî ve siyâsî boyutlarını ayırmaksızın onun bütün yönleriyle *imamlar* tarafından temsil edildiğini iddia eden yaklaşım; diğeri ise Ehl-i sünnet tarafından savunulan Hz. Peygamber'in risâletle ilgili olanlarla siyaset ve ictihadla ilgili olan tasarruflarını ayırma tâbî tutan yaklaşım olmak üzere, köklü iki farklı yaklaşım bulunduğu tespiti önemlidir.¹⁸⁸² Sünnî yaklaşımda her ne kadar siyasal tasarrufları dinî içerikli tasarruflardan farklı bir düzleme yerleştirme çabası hissedilmekteyse de, bunun sekülerlik içeren bir yaklaşım olarak değil, imâmetin dinde *usûl* (temel inanç esasları) konusu olmayıp (fürû'a ait) ictihâdî bir mesele olduğu şeklinde anlaşılması daha isabetli olacaktır. Nitekim onlar da siyasetin, dinin amaçlarını gerçekleştirmede vazgeçilmez bir araç olduğunu kabul etmektedirler.¹⁸⁸³

Kurucu tecrübe adı verilen, İslamın uygulanmasında en önemli tarihî eylem alanını ifade eden Hz. Peygamber dönemi, bir uygulama zenginliği içermesi ve de sonraki dönemler için bir *asıl* olması bakımından her alanda önemli unsurlar ve ilkeler ihtiva etmektedir. Özellikle siyâsî içerikli uygulamalar açısından en başta gelen referansın Hz. Peygamber'in Medine döneminde sosyal ilişkileri düzenlemeyi de içine alan tasarrufları olduğu söylenebilir. Yukarıda geçtiği üzere, bu aşamaya geçmesinde Hz. Peygamber'in, başından beri siyâsî amaçları olduğu ve Medine'de buna ulaştığı iddiası yanında, mevcut şartların onun böyle bir görevi üstlenmesini gerekli kıldığı şeklinde iki farklı yaklaşım mevcuttur. Bu yaklaşımlar, Hz. Peygamber dönemi meydana gelen siyâsî içerikli uygulamalar ekseninde,

¹⁸⁸² Evkuran, *Sünnî Paradigma*, s. 164; Dabashî, *Authority*, s. 59, 61-62.

¹⁸⁸³ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, s. 164-165. İslam'da devlet kurma gereğinin, İslam hukukunun temel ilkelerinden biri olarak görüldüğü ve bazı hükümlerinin uygulanmasının böyle bir müessenin varlığını gerekli kıldığı vb. tespitler için bk. İbn Âşûr, *Usulü'n-nizâm*, s. 324-326; Zeydân, *İslam Hukukunda Ferd ve Devlet*, s. 13-18).

imâmet ile risâlet arasındaki ilişkinin sınırları, bir başka ifade ile bu siyâsî rolün İslam dini açısından aslî mi yoksa arizî mi olduğu tartışmalarını ortaya çıkarmıştır.¹⁸⁸⁴ Her ne kadar bazı siyâsî sonuçları doğurmuş olsa da, pratik açıdan meseleye bakıldığında Hz. Peygamber'in doğrudan siyâsî amaç gütmeyeceği, özellikle ilk dönemlerde İslama girenlerin bir siyâsî teşekküle katılma ön fikrine sahip olmadıkları söylenebilir.¹⁸⁸⁵

İlk dönem Arap toplumunda Hz. Peygamber'in algılanmasının salt dinsel bir temele dayanmayıp, kabîlevî, siyâsî ve ekonomik diğer bazı öğelerin de bu algıda rolünün bulunduğunu kabul etmenin veya buna dikkat çekmenin bu dönemde İslama giren sahabenin samimiyetini test etme anlamı taşımadığı unutulmamalıdır. Burada asıl amacın, dinsel fenomenin hangi beşerî değerlerle birleşerek yoğrulduğunu kavranmaya çalışılması olduğu söylenebilir.¹⁸⁸⁶

Hz. Peygamber'in söyleyip yaptıkları bir yana, asıl önemli olan nokta, gerek kendi zamanı, gerek sonraki dönemlerde, çağrısı ve kişiliğinin nasıl algılandığı, meselenin özünü teşkil etmektedir. Zira Rasûl-i Ekrem, Mekke'de peygamberliğini ilan ettiğinde, Arapların onun konumunu anlama ve değerlendirmede çaresizliğe düştükleri bizzat Kur'ân tarafından beyan edilmişti.¹⁸⁸⁷ Hz. Peygamber'in sağlığında hem dinî, hem de toplumsal ve siyâsî liderliği aynı anda yürütmesi sebebiyle, ona inananların da onun gerçek rolünü kavramakta zorluklar çektikleri söylenebilir. İşte tam bu noktada sonraki dönem Müslüman bilginlerin Hz. Peygamber'in

¹⁸⁸⁴ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, s. 154-156.

¹⁸⁸⁵ Nitekim tebliğin sadece dinî içerikli konularda gerçekleşmesi, bir dini ve ahlâkî hareketle karşı karşıya olunduğunu ifade etmekle birlikte, duygusal ve ahlâkî bağlılıkların, açıkça dile getirilmese de toplumsal zeminde bir birleşmeyi içermesi sebebiyle potansiyel olarak ve sonuç itibarıyla bazı siyâsî anlamları taşımasının kaçınılmazlığı tespiti için bk. Evkuran, *Sünnî Paradigma*, s. 156. Watt, ihtidâ davranışı ile siyâsî ve iktisâdî etkenler arasındaki ilişkinin, tam bir bilinci olmadığını, zayıf bırakılmışların ihtidâlarının kökeninde siyâsî ve iktisâdî çıkarıcılık olmamakla beraber güvenlik ihtiyacını giderme arayışının olabileceğini, bununla birlikte az sayıda kişinin Hz. Peygamber'in tebliğini, siyâsî ve ekonomik anlamda çekici bulmuş olabileceğini iddia etmektedir. bk. Watt, *Muhammed Mekke'de*, s. 103-105 (Evkuran, *Sünnî Paradigma*, s. 161).

¹⁸⁸⁶ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, s. 160. Ayrıca, toplumsal hayatın henüz farklılaşmadığı, din, siyaset, ekonomi hukuk vb. öğeler arasında ilişkinin birbirleriyle sıkı bir sentez oluşturduğu bir tarihi dönemi din ve siyaset ilişkisi açısından günümüz anlayışıyla çözümlenin zorluğu tespiti için bk. Evkuran, *Sünnî Paradigma*, s.161.

¹⁸⁸⁷ Enbiyâ (21), 3, 5; Sâd (38), 1-2; Furkan (25), 4-5.

sünnetlerini (uygulama ve tasarruflarını) bazı tasniflere ayırma ihtiyacının sebebi ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in uygulamalarında ve tebliğinde başta din, ahlak ve siyaset olmak üzere birçok unsur birbiriyle iç içe geçmiş ve ayrışmamış olarak bulunuyordu. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in, içinde birçok farklı unsuru barındıran bu tasarruflarının hangi alanlara tekabül ettiğini belirlemek ve bunların müeyyide açısından değerini tespit etmek, bu ayrımın temel gayesini teşkil etmekteydi. Ayrıca bu ayrıma gitmede, yeni durumlar karşısında acil ve uygun çözümler üretmeyi gerekli kılan sosyal hayatın zorlayıcı ve itici gücünün rolü yanında, bu problemin aşılmasında Hz. Peygamber'in insanî ilişkiler ve sosyal alanla ilgili uygulamalarından hareketle bu alanın, onun ictihâdî kararları olarak nitelendirilmek sûretiyle diğer ictihad biçimlerine açık olduğunu ortaya koyarak ictihada işlerlik kazandırma düşüncesinin rolü olduğunu söylemekte yarar vardır.¹⁸⁸⁸

Davetin sahibi öncelikli olarak tevhîd akîdesine çağırın bir Nebî olmakla birlikte, bu tevhîd akidesi ile alâkalı birçok konu siyasetle irtibatlıydı ve dünyevi alanla alâkalı fiillerden bir miktar içeriyordu. Şüphesiz bu iç içelik nebevî tecrübeye siyâsî bir metodun/yöntemin varlığından söz etmeyi meşru kılmaktadır. Bununla birlikte Kur'ân'da Nebevî davetin doğrudan siyâsî bir görev yüklendiğinin ifadesi yoktur. Ancak içerisinde siyâsetle ilgili konuları barındıran olayların varlığıyla bu, özellikle hicretten sonra Medine'de İslam itikâdî cemaatinin, dînî bir davet görünümünden toplumsal düzenlemeleri içeren bir yöne doğru intikaliyle tecrübî olarak ortaya çıkmıştır. Kureyş'in düşmanca tavırları Medine'ye siyâsî bir anlam yüklemiştir. Mesela tahvîl-i kible siyâsî ve iktisâdî anlamlar taşımaktaydı. Mekke'nin fethini gerekli kılıyordu (çünkü inanan

¹⁸⁸⁸ Evkuran, *Sünnî Paradigma*, s. 162-163. İslamda siyasal alanı, ictihad alanı olarak kodlamanın ve dolayısıyla Hz. Peygamber'in siyasetle ilgili söz ve davranışlarını da ictihâdî nitelikte görmenin, sonraki dönemlerdeki şartlar ve konjektörün gereği olarak gelişen belirli bir süreç; dinsel kesinlik alanıyla bağlarının gevşetilerek sultanların tasarruflarına meşruiyet kazandırma ve onlara özerk bir özgürlük alanı oluşturma saiklerinin bir sonucu olarak değerlendirmek (bk. Evkuran, *Sünnî Paradigma*, s. 163-164) kanatimizce ispatı kolay olmayan ve içinde bazı yanlışları taşıması muhtemel bir iddia olarak görünmektedir. Kanaatimizce, Hz. Peygamber'in tasarruflarının ayrıma tâbî tutulmasında ana unsur, bunların, özü itibarıyla bu ayrımı taşımaları ve de hukûkî anlamda sosyal problemlere çözümler üretme gayesidir.

bir kitle kıblesi olan bir mabedi almayı en büyük hedef olarak görecektir). Ayrıca Kureyş'in ticarî ilişkilerini tehlikeye atıyordu. Kureyş kıblenin değişmesinden sonra Bedir savaşına girdi. Medine'de Yahudilerle fiili mücadele Kaynuka Yahudileriyle tahvili kiblede iki ay kadar sonra olmuştur.¹⁸⁸⁹

Dünyevî maslahat ile uhrevî maslahat ayrımı önemli olmakla birlikte, meseleye din ve dünya ilişkilerini kapsayıcı olan İslam anlayışı çerçevesinde bakılmalı, Batı'nın tasavvurundaki kilise dünya ilişkileri anlamında anlaşılmalıdır. “Dînî” kavramının iki yönü olduğu söylenebilir. Birincisi, siyâsî ilişkiler dâhil Müslümanın bütün hayatını kapsayan *genel yöndür*. Bu açıdan bakıldığında niyetin devreye girdiği görülür ve mü'min kişinin, Allah'a karşı samimi duygularla işlediği tüm dünyevi işlerinde ibâdetlerde olduğu gibi ecir elde etmesi umulur. Dolayısıyla bu bakış açısına göre bütün işler umumî anlamda dînî alana girmiş olur. Burada fıkıh kitaplarının, ibâdetten muamelata ve aile hukukuna varıncaya kadar bütün konuları içermesi, salih amel haline gelme açısından dini sayılabilir. İkincisi ise *hususî yöndür*.¹⁸⁹⁰ Bu manayla “dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz, dînî işleriniz bana bağlıdır, dünyanın işlerine gelince serbestsiniz” vb. hadislerde geçtiği üzere, dünyevi alanın mukabili olan dini alan kastedilir. Bu anlamda Hz. Peygamber'in sırf re'y ve zannına dayalı tasarruflarının dünyevî alanı; vahiy ve ona dayalı ictehadlarının ise dini alanı oluşturduğu düşünülebilir.

Yukarıda da zikredildiği üzere rivayete göre, Hz. Peygamber'in, Medine'ye geldiği zaman, hurma ağaçlarındaki meyvelerin tozlaştırılması şeklinde yapılan bir meyve aşılama olayı hakkında yaptığı bir yorum insanlar tarafından dînî bir emir gibi telakki edilip uygulanınca, o yıl meyvelerin azaldığı görülmüş; kendisine bu bilgi ulaşınca şöyle buyurmuştur: “*Ben sadece bir insanım. Size dininizle ilgili bir şey emrettiğimde onu alın; kendi görüş ve düşünceme dayanarak bir şey*

¹⁸⁸⁹ Câbirî, *el-Aklü's-siyâsî*, s. 59, 104; Belkaziz, *en-Nübüvve ve's-siyâse*, s. 81, 95.

¹⁸⁹⁰ Benzer değerlendirme için bk. Akkâm, *Târîhu't-teşrî'*, s. 24.

söylediğimde ise (unutmayın ki) ben yalnızca bir insanım.” Başka bir rivayet ise şöyledir: “*Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz.*”¹⁸⁹¹ Bu ve benzeri örneklerden yola çıkarak İslam âlimlerinin, dine ait olan ile olmayan ayrımına gittikleri görülür. Bu ayrım dinî-seküler ayrımına benzese de tam olarak kastedilen bu olmadığı açıktır. Burada dinî olan siyâsî, ahlâkî, sosyal, hukûkî vs. tüm değerler alanını kuşatmaktadır. Fakat bu kuşatma düşüncesi, dinin bu alanları tamamen ve dogmatik olarak belirlemesi anlamına gelmemektedir. Örneğin, bir çiftçinin sahip olması gereken etik değerler (mesela daha çok kazanmak için kimyasal maddeleri kullanmaması, hile ve kandırma yoluna gitmemesi) dinî nitelikle kapsamında olsa da ziraatın nasıl yapılacağı, hangi tekniklerin kullanılacağı gibi meseleler dinî emir sayılmamaktadır. Ayrıca bir hastanın doktora gitmesiyle ilgili tavrı dinî olabilirken, doktorluk bilgi ve tekniğiyle ilgili hususlar dinin konusu değildir. Hz. Peygamber’in tasarrufları bağlamında konuya bakıldığında ise beşerî-dinî temel ayrımı yanında onun din tebliğcisi sıfatıyla birlikte devlet başkanı, yargıç, komutan vs. gibi birçok ünvanının daha bulunduğu; dolayısıyla da bu çeşit sıfatlarının yansımaları olan söz ve eylemlerinin varlığının kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Bu bağlamda İslam âlimlerinin yaptıkları tasniflerden birinin de Hz. Peygamber’in dini tebliğ amaçlı genel uygulamalarıyla devlet başkanı, yargıç vs. sıfatlarıyla yaptığı spesifik uygulamalarının birbirinden ayrılması; tebliğ amaçlı uygulamalarının çağları aşan evrensel dini hüküm koyarken, diğer vasıflarıyla yaptıklarının özel şartlar çerçevesinde kalan yerel uygulamalar olabileceği tarzındaki ayrımdır. Dolayısıyla sünnetin de, Kur’an’ın çizdiği çerçevede ve vahyin belirlediği alanda dinî içerikli söz ve davranışlarından ibaret olduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁹²

Din dünya ayrımının kesiştiği alanı gösteren bir örnek vermek gerekirse, mesela yemek yemek, beşerî bir davranış olması bakımından doğrudan dinî bir nitelik taşımamaktadır. Ancak bir insanın hayatının

¹⁸⁹¹ Müslim, “Fezâil”, 38.

¹⁸⁹² Bedir, *Sünnet*, s. 52-53.

sürdürebilmesi ve ibâdetlerinin aksatmadan yapabilmesi için sağlığını tehlikeye atmayacak kadar yemek yemesi İslamın özüne ilişkin bir emir olması bakımından farz sayılmaktadır. Ancak bir Müslüman için yemek yemeyle alâkalı bazı ilave nebevî öğretiler mevcuttur. Mesela yemeğin Allah'ın bir lütfu olduğunu hatırlamak için öncesinde ve sonrasında dua edilmesi, acıkmadan sofraya oturulmaması, mideyi tıka basa dolduracak şekilde yenilmemesi, sağ elle yenilmesi gibi pek çok uygulama Hz. Peygamber'in yaptığı ve yapılmasını tavsiye ettiği¹⁸⁹³ yemeği ibâdet şuuruna yükselten davranışlardır.¹⁸⁹⁴

Nitekim son devir İslam hukukçularından Mahmesânî, Müslümanların çağdaş dönemde geri kalmalarına sebep olan düşünce krizleri arasında din ile sırf dünya işinin birbirine karıştırılmasını da saymakta; diyânî-kazâî ayrımının teoride kaldığını; özellikle sonraki dönemlerde fukahanın din-dünya işleri arasındaki asıl-fer' ilişkisini ihmal ederek, fer'î olan dünya işlerini, ebedî, bağlayıcı ve temel olan dinî hükümlerle karıştırdıklarını söylemektedir. Bunun neticesi olarak İslam düşünce ve kültürünün donuklaştığını; gerçekte meşru olan birçok şeyin haram ve bid'at olarak algılandığını; hâlbuki Hz. Peygamber'in talimatlarının ancak din ve ahlak ile alâkalı veya bunlardan doğmuş olması durumunda Müslümanlar için bağlayıcılık değeri taşıyacağını; dünyevî meselelerde re'yine dayalı olarak söylediklerine uymanın zarurî olmadığını ifade etmektedir. Daha sonra Mahmesânî, bu konuda çözüm yolunun, dinî hükümleri, dünya işlerinden ayırarak, dinî ve ahlâkî kanunlara sarılmak; maişetlerle ilgili dünya işleri konusunda ise İslamın ruhuna, amme

¹⁸⁹³ Nitekim Hz. Peygamber'den bu konularda vârit olan rivayetlerden bazıları şöyledir: “Yediği yemek için şükreden kişi, (ecir bakımından) açlığa sabreden oruçlu gibidir” (Dârimî, “Et'ime”, 4); “Âdem oğlu mideden daha şerli bir kab doldurmuştur. Âdemoğluna, belini doğrultan bir kaç lokma yeter. Eğer Âdemoğluna nefsi galebe çalarsa, ölçü, midenin üçte birini yiyecek, üçte birini içecek, üçte biri de nefes için ayırmaktır” (İbn Mâce, “Et'ime”, 50); Ömer b. Ebû Seleme'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber ona; “(Yemek yiyeceğin zaman) Allah'ın adını söyle (besmele çek), ve önünden ye!” buyurmuştur (Dârimî, “Et'ime”, 1,15); Rasûlullah bir şey yediği veya içtiği zaman şöyle derdi: “Allah'a, verdiği nimetlere nankörlük etmeyerek, kendisinden müstağni de kalınmayacağı bilinciyle, hiçbir zaman terk edilmeyecek bir şekilde temiz, bereketli bir hamd ile hamederim” (Dârimî, “Et'ime”, 3); “Biriniz yediği zaman sağ eliyle yesin, sağ eliyle içsin. Çünkü şeytan sol eliyle yer, sol eliyle içer” (Dârimî, “Et'ime”, 9).

¹⁸⁹⁴ Bedir, *Sünnet*, s. 85.

maslahatına, ilim ve medeniyetin icaplarına göre davranmak olduğunu savunmaktadır.¹⁸⁹⁵

Hız. Peygamber'in devlet başkanlığı ile ilgili başlıca yetkilerini şu şekilde özetlemek mümkündür:¹⁸⁹⁶

- 1- Atama Yetkileri: Liyakat ve emanet ilkeleriyle hareket ederdi.
- 2- Diplomatik Yetkileri: Anlaşmalar imzalar, heyetler kabul ederdi.
- 3- Vekâlet Yetkisi: Medine'de yerine vekil bıraktığı gibi, huzurunda dahî kazâ hükümlere izin vermiştir.
- 4- Dinî Yetkileri: Bu yetkilerle devlet başkanlığı yetkilerinin kendisi bir tutmadığı gibi sahabe de bu konuda ayırımın farkındaydı.
- 5- Yargılama Yetkileri: Hem temyiz mercii, hem birinci dereceden mahkeme idi.

Hız. Peygamber'in yönetimde izlediği genel stratejileri şu şekilde özetlemek mümkündür:¹⁸⁹⁷

- 1- Mevcut Müslüman halkı bağımsız bir birlik haline getirmek: Mescit inşâsı ve kardeşlik uygulaması bunu sağlamıştır.
- 2- Medine'de yaşayan insanlara vatandaşlık bilincinde birleştirme: Medine anayasası ortak amaç etrafında birleşmeyi sağlamıştır.
- 3- Çevreye karşı etkili bir siyaset gütmeye: Rakip güç Mekke ve civardaki diğer gruplarla anlaşmalar yapma ve ülkeyi savunma vs. bu siyasetin gereğidir.

¹⁸⁹⁵ Mahmesânî, "Müslümanların Geri Kalmaları ve Kalkınmaları" (*Yeni Gelişmeler Karşısında İslam Hukuku* içinde), s. 83-86.

¹⁸⁹⁶ Akyüz, Vecdi, "Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hız. Muhammed", s. 215-219.

¹⁸⁹⁷ Aydın, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hız. Muhammed Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*, s. 241-242.

4- Küresel siyaset: Elçiler ve mektuplar gönderme uygulamaları bu amaca yönelik olmuştur.

Hız. Peygamber'in imâmet tasarrufunun genel karakteristiğini maddeler halinde şu şekilde özetlemek mümkündür:¹⁸⁹⁸

1- Bu tasarruflar siyâsî, ictimâî ve iktisâdî yönden İslam devletinin şartları ve küllî nizamı ile doğrudan bağlantılıdır.

2- Ayrıca bunlar, zaman, mekân ve durumlar bakımından sınırlı şartlara dayalı cüz'î maslahatlarla da irtibatlıdır. Şartlara bağlı olarak değişebilirler.

3- Mubah alanla ilgili olabilirler. Bunlar, Hız. Peygamber'den haramlık veya vücûbuna delâlet eden teşrî'î nitelikli bir nass gelmeyen, gerekli kılınması veya yasaklanması *veliy-i emre* bırakılan tasarruflardır. Bu çerçevede devlet başkanının, mubah bir fiili yasaklayınca haram; emredince vacip hale geleceği ile ilgili değerlendirmeler mevcuttur.¹⁸⁹⁹

İmamet tasarrufu ile ilgili olarak Hız. Peygamber'den sonra gelen yöneticilerin uyması gereken iki genel esas şunlar olabilir:¹⁹⁰⁰

1- Şer'î sâbiteler çerçevesinden çıkmamak: Zorluğu kaldırma, kolaylaştırma, adalet, inanç, ibâdet ve ahlâka bağlı olma.

¹⁸⁹⁸ Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 322.

¹⁸⁹⁹ Konuyla alakalı bilgi için bk. Mısrî, *İslam İktisat Metodolojisi*, s. 84-91. Sonraki dönem (özellikle Şâfiî sonrası) fıkıh literatüründe, mükelleflerin fiillerinin belirli bir hukûkî kategori içerisinde mütalaa edilmesi sonucu ortaya çıkan beşli tasnife (*vâcib*, *mendûb*, *mubah*, *mekrûh*, *haram*) dayalı olarak, teklîfî hükümlerin bağlayıcılığı ve fûrû fıkıh literatüründeki sonucu itibarıyla fiil ve davranışların değerlendirilmesi açısından konuya yaklaşan Orhan Çeker, devlet başkanının (siyâsî otoritenin) tebeanın fiillerine yönelik yaptırım içeren talep ve emirlerini, bir alan ve yetki sınırlaması çerçevesinde değerlendirmektedir. Ulu'l-emr'in, *nassî farz* ve *nassî harama* müdahale yetkisi olmadığını, müdahale edebileceği alanın ancak, maslahat prensibine uygun şekilde, mubahlardan oluşan saha olabileceğini savunmaktadır. Ulu'l-emr'in sınırsız yetkiye sahip olduğu bu alanda, emrettiğinde bir mubahın farz (*siyâsî farz*); yasakladığında ise haram (*siyâsî haram*) haline dönüşebileceğini ifade etmektedir. Bu arada, ulu'l-emrin müdahalesi ile meydana gelen değişikliklerin ebedî değil, geçici; aslı değil ârızî olacağına dikkat çeken Çeker, Hız. Ömer'in uygulamalarının da bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir (Çeker, "Saffet Köse'nin "Hız. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış" Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar", *İHAD*, s. 51-54). Kanaatimizce bu tasnif, pratik sonuçları açısından önem arz etmekle birlikte, ebedî değil geçici hükümler doğuran devlet başkanlığı tasarruflarının, Hız. Peygamber'in uygulamalarının bir kısmı için de geçerli olabileceği düşünülebilir.

¹⁹⁰⁰ Ahmed Yûsuf, "Tasarrufât", s. 323.

2- Raiyyenin maslahatını gerçekleştirme: İmamın tasarrufu maslahata menuttur.

Hz. Peygamber'in bir devlet başkanı ve komutan olarak yapmış olduğu uygulamalar, bulunduğu toplumda olanları bağlamakla birlikte, sonraki dönemler için değişime kapalı; muhalefeti mümkün olmayan *teşrî' i dâim*ler olmayıp, özel amaç ve hedeflere yönelik, zamanın durum ve şartlarına ve maslahata göre şekillenen bir özelliğe sahiptir.¹⁹⁰¹

Genel manada Kur'an'da geçen teşrî'lerin uygulaması, Hz. Peygamber tarafından günün şartlarına ve maslahat çerçevesinde yapılmıştır. Bu uygulamalar içerisinde lazımlı teşrî' değerine sahip ibâdetler gibi taabbudî hükümler bulunmakla birlikte, çoğunluğu illetlere bağlı olarak dönemin ihtiyaçları ve maslahatına göre uygulanmış, değişime müsait tatbikatlar olarak görülebilir. Hz. Peygamber'in kimi uygulamaları ise sadece o yetki kendisinde bulunan kişiler tarafından ancak gerçekleştirilebilir. Bunun en çarpıcı örneği imâmet tasarrufu gereği yapmış olduğu uygulamalarıdır. Hz. Peygamber'in bu konudaki karar ve uygulamaları genel itibariyle yöneticilere hitap etmekte olup, münferit şahıslar tarafından uygulanması caiz değildir. Mesela, cezaların tenfizi, yürütmeye ilgili kararlar, savaş kararı, anlaşmalar, diplomatik münasebetler vs. münferit şahıslara hitap etmemektedir. Bu uygulamalar içerisinde, İslamın genel amaçlarına ve ruhuna uygun ilkeler olmakla birlikte, esas itibariyle Hz. Peygamber'in, bu tür uygulamaları kendi dönemi şartları çerçevesinde gerçekleştirdiği söylenebilir. Meselâ, alış-veriş şekilleri ve şartları konusunda Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in sünnetinde genel prensipler olmakla birlikte, umumiyetle bunlar dünyevî işler olup, taraflar arasında bir anlaşmazlık olmadıkça hukukun müdahale etmeyeceği durumlardır. Ancak burada Kur'an'ın detaya indiği bir kısmı ahlâkî temele dayalı hususlar da mevcuttur. Faiz yasağı, ölçü ve tartıyı eşit tutma, bâtil yolla insanların mallarını yememe, yetim malları hususunda uyarılar vb...

¹⁹⁰¹ Ali el-Haffif, "es-Sünnetü't-teşrî'iyye", s. 339, s. 327-343.

Genel itibariyle temel prensiplerin akitlerde rıza, ölçü ve tartıda adalet, rüşvet ve zulümden sakınma, verilen söze sadık olma gibi konularda birleştiği görülmektedir.

F- DEĞERLENDİRME

- 1- Hz. Peygamber'in asıl görevi ilâhî mesajı insanlara tebliğ etmek ve açıklamak olmakla birlikte, bunun yanında vahiy kaynaklı bilgi ve hükümleri uygulayarak örnek olma görevinin neticesi, bir devlet başkanı olarak bazı tasarruflarda bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Medine'de bir toplum oluşturup yönettiği tarihî bir gerçektir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in görev ve yetkisinin sınırı sadece risâlete indirgenemeyeceği gibi, ondan bağımsız değerlendirmesi de isabetli olmayacaktır. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in risalet başta olmakla kaydıyla, devlet başkanlığı vb. vasıflarla söylediği sözler ve yaptığı uygulamaların, bağlayıcılık bakımından farklılık arz etmesi doğal bir sonuç olarak değerlendirilebilir.
- 2- Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği faaliyetleri değerlendirilirken, Allah'ın yardım ve desteğinin göz ardı edilmesi, İslamın, sadece Hz. Peygamber'in kişisel başarısı ve çabasıyla ortaya koyduğu bir oluşum olarak algılanmasına; Rasûlullah'ın başarısının ve sahip bulunduğu üstün vasıfların tamamen göz ardı edilmesi ise onun sadece ilâhî mesajı nakleden önemsiz bir vasıtaya indirgenmesine yol açacağı için isabetli görünmemektedir.
- 3- Burada üzerinde durulması gereken en önemli sonuçlardan biri Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı (İmamet) tasarrufu ile ilgili uygulamalarda genel itibariyle kendi re'y ve ictihadı ile meşverete dayanmış olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber, rasûl sıfatına dayalı olarak dinin tebliği ile ilgili konularda söz ve davranışlarında "kendisine vahiy gönderilen masum bir beşer" olarak görülürken;

devlet yönetimi ve siyasetle (emr) ilgili konularda “ictihad ve istişare eden bir beşer” olarak nitelendirilmesi mümkündür.¹⁹⁰² Ancak Hz. Peygamber’in, devlet başkanlığı ile ilgili tasarruflarını, bir kısmını doğrudan vahiy yoluyla, bir kısmını vahiyden aldığı yetkiye dayanarak çıkarım (kıyas) yoluyla, büyük bir kısmını da şartlar gereği re’y ve ictihadiyle gerçekleştirdiği söylenebilir.

- 4- Sünnet tasnifleri açısından meseleye bakıldığında, Hz. Peygamber’in devlet başkanlığı gereği gerçekleştirdiği tasarruflarını, zaman ve mekânın değişmesiyle değişip gelişebilen sahaya ait gayr-ı teşrî’î sünnetler çerçevesinde değerlendirmek mümkün olmakla birlikte, bu uygulamaların, genel hukuk prensipleri ve genel geçer kaideler (davâbit) içerme ihtimali gözden ırak tutulmamalıdır. Bununla birlikte bu tasarrufların en önemli sonuçlarından birinin, Hz. Peygamber’in gerçekleştirmesiyle, o konunun dinî meşruiyetinin kesinleşmesidir.
- 5- Devlet idaresi ile ilgili konuların, içerisinde insan unsurunun belirleyici olduğu; vahyin, temel ilkeleri tespit ederek bunların işletilip zaman ve zeminin ihtiyaçlarına göre yorumlanmasını insan aklına bıraktığı saha olduğu; her zaman ve zeminde sabit olup, çağlar üstü bağlayıcı olanın vahyin alanına girenin *ilkeler*; zaman ve zemine göre şekil almak sûretiyle değişebilir olanın ise bu ilkelere çıkan *uygulamalar* olduğu kabul edildiğinde Hz. Peygamber’in devlet başkanlığı ile ilgili tasarruflarının da bu çerçevede vahiy tarafından belirlenmiş ilkelerin uygulama alanına geçirilmesi olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ayrıca yönetimle ilgili temel ilke ve prensiplerin belirlenmesi, dinden beklenmesi gereken bir görev ve peygamberlerin risâletinin “zâtî” bir parçası olduğu düşünülebilir.
- 6- Âlimler, devlet kurmanın, İslamın *asıl* ve *rukün*lerinden biri olmadığına ittifak ettiği, Kur’ân’ın da Müslümanlara doğrudan böyle bir görev vermediği bilinmekle birlikte, Kur’ân’ın bu konuda susması (sükût) bu sahayı unuttuğu veya ihmal ettiği anlamı taşımadığı; değişim

¹⁹⁰² Umâra, “er-Rasûlü’s-siyâsî”, s. 312.

ve gelişime açık olan bu konuda detaya inmeyip konuyla alâkalı bir takım gaye ve maksatları içeren ilkeler koyduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı uygulamalarını, dinin, sadece temel ilkeleri koymayı üstlendiği, detaya inmediği alanla ilgili tasarruflar olarak değerlendirmek mümkündür. Dolayısıyla burada ictihada çok geniş bir alan kalmakta, bu ilkeler çerçevesinde yeni ictihadlara zemin doğmaktadır.

Ancak devletin, dinin *asl*ından olmadığını söylenirken, burada *asil* ile neyin kastedildiğinin izahı gerekmektedir. Genel manada *asl*, dinin, itikadî alanla ilgili olarak düzenlemeyi üstlendiği esaslar olarak anlaşılabilir gibi, zarûriyyât-ı dîniyye olarak da anlaşılması mümkündür. Ancak burada unutulmaması gereken husus şudur ki, devletin varlığı her ne kadar dinî bir zaruret olmasa da toplumsal ve siyâsî bir zaruret (gereklilik) olarak görülebilir. Yine her ne kadar Kur'ân'ın bu konuda doğrudan bir emri bulunmasa da, Kur'ân'da yerine getirilmesi emredilen bir takım toplumsal içerikli müeyyidelerin dolaylı olarak bir siyâsî otoritenin varlığını gerekli kıldığı sonucuna ulaşmak mümkündür.

- 7- Din işleri ile devlet işleri arasındaki ilişki açısından meseleye bakıldığında, İslam açısından, eski Batı'da olduğu gibi tamamen teokratik, günümüz Batısında olduğu gibi tamamen laik bir din-devlet ayrımı (*fasl*) olmadığı kabul edilmektedir. Hz. Peygamber'in, özellikle Kur'ân vahyi ile kendi sözleri arasında karışma mani olmak amacıyla hassas davrandığı gibi, bazı özel durumlarda din işleri ile dünya işleri ayrımına değinmesini, doğrudan din-devlet ayrımı olarak kabul etmek mümkün olmasa da dinî alan ile siyâsî saha arasındaki farklılığa (temyiz) vurgu olarak değerlendirmek mümkündür. Bu açıdan din ile devlet arasındaki münasebetin, bir açıdan ortak alanı ve bağı ifade

ederken, bir açıdan da ilgili oldukları farklı sahayı (mugayeret) ifade ettiği söylenebilir.¹⁹⁰³

- 8- Ancak Hz. Peygamber gerek siyâsî, gerek sosyal meselelerin çözümü için, bütün çağlarda sabit ve geçerli olma iddiası taşıyan katı bir form ve yönetim yapısı ortaya koymadığı, ashabına zaman ve şartlara göre esneklik taşıyan dinamik bir yönetim kurmalarını sağlayacak bir anlayışın ilkelerini öğrettiği gerçeği unutulmamalıdır.¹⁹⁰⁴ Ayrıca akıl ve tecrübeyle ulaşılması arzulandığı için doğrudan bağlayıcı bir yapı veya kurumun önerilmediği konuların meşruiyeti için, illa da Kur'ân tarafından öngörülmuş veya ondan istinbât edilmiş bilgilerin olması gerekmeyp, önemli olanın Kur'ân'ın insanlar için öngördüğü temel ilkeler ve evrensel ideallere aykırılık taşımaması ve onlarla çelişki içermemesi olduğu söylenebilir.¹⁹⁰⁵

¹⁹⁰³ Umâra, “er-Rasûlü’s-siyâsî”, s. 320.

¹⁹⁰⁴ Görmez, *Metodoloji*, s. 215. Özel, *Hz. Muhammed’in Önderliği*, s. 21; a.mlf., “Muhammed”, *DİA*, XXX, 432.

¹⁹⁰⁵ Apaydın, “Siyasal Hayat”, *İlmihal II (İslam ve Toplum)*, s. 301-302; a.mlf., *İslam ve Demeokrasi Sempozyumu*, s. 420; Dinin muteber saymadığı maslahatların geçersizliği meselesi de bu bağlamda değerlendirilebilir (Karaman, “Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme”, s. 35).

SONUÇ

Araştırma boyunca, ilgili bölümlerde varılan kanaat ve neticelere yer verilmiş bulunmakla birlikte, genel olarak çalışmada ulaşılan sonuçların şu şekilde ortaya konulması mümkündür.

Hz. Peygamber'in emir ve nehiyelerinin bağlayıcılık açısından değerini tespit konusunda, kendi döneminde dahî böyle bir ayrımın varlığını gösteren bazı rivayetler bulunmakla birlikte, konunun asıl gelişiminin onun vefatından sonra, söz ve uygulamalarının nasıl algılanacağı probleminde net bir şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Tez içerisinde defaatle işaret edildiği üzere, bu *sorunun*, temelde şer'î nasları anlama ve yorumlama yetkisinin kime ait olduğu; yani Rasûlullah'ın vefatından sonra onun siyâsî ve teşrî'î otoritesinin sonrakiler için anlamı ve bu iki fonksiyonun kimler tarafından ne şekilde devam ettirileceği problemiyle ilişkili bulunduğu; Hz. Peygamber'in siyâsî fonksiyonu (*siyâsî otorite*) bir şekilde yerine geçen halifeler tarafından devam ettirilirken, yasamanın ve yasayı yorumlamanın kimlerce ve ne şekilde yapılacağı (*hukûkî otorite*) sorununun, daha köklü ve sürekli tartışmaları beraberinde getirdiği müşahede edilmektedir. Bu sorun doğal olarak, Hz. Peygamber'in çeşitli vasıflarına dayalı söz ve uygulamalarının algılanışıyla ilgili bazı yaklaşım farklılıklarını da beraberinde getirmiştir. İslamın ilk çağlarındaki ekolleşmelerde bu farklılık bariz şekilde görülmektedir.

Mezheplerin teşekkül sürecinden sonra da bazı âlimler tarafından konuyla ilgili özel tasnif çalışmaları yapıldığı ve bu ayrımın hukûkî sonuçlarının farklılığının ortaya konulmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Dolayısıyla tarihi süreçte Hz. Peygamber'in tasarrufları konusunda yapılan sınıflamalar, bir zorlama veya dış baskı sebebiyle değil, İslam ilimlerinin gelişimine paralel olarak Rasûl-i Ekrem'in gerek maddî, gerek manevî otoritesini isabetli bir şekilde anlama; sünnet verilerini de tutarlı bir şekilde yorumlama ihtiyacından doğan tabî bir süreç olarak algılanmalıdır. Nitekim İslam düşüncesinin veya toplumunun kriz yaşadığı dönemlerde,

ümmetin önünü açmak üzere bazı önemli teoriler ve düşünce sistemleri oluşturmaya çalışan âlimlerin bu çabaları içerisinde Hz. Peygamber'in tasarruflarının ayrımının ya da sünnetin teşrî'î değer açısından sınıflandırılmasının önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.

Daha önce ifade edildiği üzere, Hz. Peygamber'i sadece risâlet görev ve yetkisine göre değerlendirerek bütün tasarruflarını tek vasfa indirgemek, onun tasarruflarını bağlayıcılık açısından sınıflandırmaya göre -ki bu sınıflandırmanın risk taşıdığı iddia ediliyorsa- daha fazla riskleri bünyesinde taşımaktadır.

İslam hukuku açısından Hz. Peygamber'in tasarruflarının alan, çeşit ve bağlayıcılığının tespit ve değerlendirilmesine zemin hazırlaması amacıyla, öncelikle, konunun felsefî temelini oluşturan Hz. Peygamber'in ictihadı konusu incelenmiştir. Buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in gerek dinî, gerek dünyevî konularda kendisine verilen hüküm vazetme ve uygulama yetkilerini, ictihadı vasıtasıyla kullandığı hususu delilleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Fiilen ictihadda bulunmuş olması yanında, kendisine verilen *beyan* görev ve yetkisinin varlığı, Hz. Peygamber hakkında ictihadın caiz olduğunun en kuvvetli delilleri olarak görülmektedir. İslam bilginlerinin çoğunluğu tarafından savunulan, Allah Rasûlü'nün ictihad yetkisinin bulunduğu görüşü, onun beşeriyeti ile uygunluk arz eden tutarlı bir yaklaşım olduğu kadar, sağlam ve güçlü delillere dayalı bir hakikat olması bakımından da önemlidir. Nitekim konuyu felsefî anlamda tartışan usûlcülerin çoğunluğu, Allah'ın, Hz. Peygamber'e gerek ibtidâen, gerek kıyasa dayalı olarak hüküm vazetme yetki ve sorumluluğu vermesinde teorik olarak bir engelin bulunmadığını kabul etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in, dinin aslına müteallık, Allah Teâlâ'nın kimseyi ortak kılmadığı alanlarda vahiy beklediği bilinmekle birlikte, her hâdisede mutlaka vahiy beklemesi gerekmediği de ortadadır. Ayrıca onun, vahyi alıp aktardıktan sonra, nasıl davranacağını bilmeyen, her an vahiy bekleyen biri

değil, vahyin gelmediği durumlarda mevcut verilere ve de Allah'ın eğitiminden geçmiş bulunan özel statüsüne bağlı olarak inisiyatif kullanabilen biri olduğu; ancak dinî sahadaki tüm hükümleri kendi icthadı ile koyduğunun da iddia edilemeyeceği açıktır.

Rasûl-i Ekrem'in gerek uhrevî, gerek dünyevî maslahatları en iyi bilen kişi olarak, çok azı hariç hemen bütün icthadlarında isabet ettiği; risâlet görevi gereği olan ve dini tebliğ dairesine giren konularda yanılması söz konusu olmamakla birlikte, uygulamaya yönelik, çoğu dünyevi maslahatlarla ilgili hususlarda yanılabilceği; dinin temel ilkeleriyle ilgili olmayan icthadında yanıldığı durumlarda derhal veya mutlaka düzeltilmesi gerektiği gibi bir ön şartın ileri sürülmesinin her zaman için geçerli olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Bedir esirlerinin fidye karşılığı serbest bırakılması olayında olduğu gibi bazen, uyarıdan sonra hükmün Hz. Peygamber'in icthadı üzere kaldığı durumların da mevcut bulunduğu görülmektedir. Doğrudan peygamberlik alanına girmeyen ziraat, tıp, ekonomi vb. tecrübî bilgiye dayalı sırf dünyevî alanlardaki icthadlarında yanılması durumunda, bu konularda vahiyle düzeltilmesinin gerekli olmadığı tarihi bilgi ile sabittir.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra icthadlarının ve buna dayalı uygulamalarının, vahiy kontrolünden geçtiği ve zımnî vahiy anlamı taşıdığı için kesin bilgi ifade eden (*kat'î*) naslar haline geldiği genel kabul görmekte ve teorik açıdan haklılık payı bulunmakla birlikte, Hız. Peygamber'in re'y ve icthadına dayalı uygulamalarının, genellikle süreli maslahatlarla alakalı olduğunun ve tümüyle *lâzımî teşrî'* değeri taşımayabileceğinin de gözden uzak tutulmaması gerekir.

Hız. Peygamber'in bağlayıcı nitelik taşıyan hükümlerinin bir kısmının *ta'lîlî* olduğu; bu sebeple zaman, mekân ve şartların icabına göre değişebilen bir özelliğe sahip bulunduğu; nitekim Hız. Peygamber'in kendi döneminde teşrî'î boşlukları re'y ve icthadına dayalı olarak, zamanının maslahatlarına göre doldurduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Hız.

Peygamber'in ictihada dayalı uygulamalarının amaçlarından birinin de ümmetine istinbât metodunu öğretmek olduğu ortaya çıkmaktadır.

Hz. Peygamber'in, vahiy yoluyla aldığı Kur'ân ayetlerini insanlara olduğu gibi tebliğ etme (*risâlet*) vazifesinin yanı sıra, yerine göre onları tefsir ederek, delâlet ve işaretlerinden anlaşılan hükümleri bildirmek, müntesiplerinin sorularına cevap vermek (*fetvâ*), halk arasında vuku bulan ihtilafları halletmek (*kazâ*) ve kamu işlerini tanzim etmek (*imâmet*) gibi değişik işlevi bulunan görevlerinin de varlığı göze çarpmaktadır. Buna göre o, asıl vazifesi olan Peygamberlik vasfı yanında, hem bir devlet başkanı, hem bir müftü, hem de bir kadı sıfatıyla tasarruflarda bulunmuştur. Ayrıca onun, gerek yukarıda sayılan hususlarda, gerekse ahlâkî ve beşerî ilişkilerde *model olma (üsvê-i hasene)* özelliği taşıdığından da gözden ırak tutulmaması gerekir. Bütün bunların yanı sıra, insan olmanın doğal sonucu olan beşerî tasarruflarıyla; kendisine ihsan edilen veya özel yükümlülükler getiren şahsına münhasır bir takım özel statü ve şartlar gereği gerçekleştirdiği söz ve uygulamalarının da (*hasâis*) varlığı sabittir.

Hz. Peygamber'in, asıl görevi olan risâlet vasfına dayalı olarak ortaya koyduğu hüküm ve uygulamaların bağlayıcı değer taşıdığında herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Bir elçi olarak Allah'tan aldığı emir ve nehiyleri insanlara iletme ve de gerekli talepleri uygulayarak gösterme görevine dayalı olan bu tür tasarruflarda Hz. Peygamber, Allah adına hükümler koymakta ve bu içerikte beyanlarda bulunmaktadır. Bu hususun temelinde, risâletin küllî ve umûmî nitelikli olması gerçeği yatmaktadır. Prensip olarak hükmetme ve hüküm koyma hak ve yetkisinin Allah'a ait olduğu kabul görmeye birlikte, dinî ahkâmı beyan etme konusunda, temelde Kur'ân'da mevcut hükümlerden hareket eden Rasûl-i Ekrem'e, mevcut ilkelere dayalı olarak belli ölçüler çerçevesinde ibtidâen hüküm koyma yetki ve görevinin de verildiği anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in tasarrufları arasında, sorulan dinî içerikli sorulara cevaplar getirdiği fetvâ tasarrufunun da önemli yeri vardır. Duruma bu

açından bakıldığında o hem bir peygamber (*rasûl*), hem de aynı zamanda bir *müftü* konumundadır.

Genel itibariyle risâletin bütün ümmeti ilgilendiren tarzda kapsamlı (*küllî*) olduğu; fetvâ, kazâ ve imâmet fonksiyonlarının ise özel (*hâs*) nitelik taşıma ihtimallerinin bulunduğu; bu gibi konularla yükümlü olmanın, bu tasarruflara ait gerekli şartları taşımaya bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in risâlet görev ve yetkisine dayalı olarak gerçekleştirdiği tasarruflarında olduğu gibi, bunun tabîî bir neticesi olarak telakki edilen fetvâ tasarrufuna dayalı hüküm ve açıklamalarının, imâmet ve kazâ grubunda yer alan tasarruflarına nazaran daha değişmez ve bağlayıcı bir karakter taşıdığı görülmektedir. Bununla birlikte fetvâ tasarrufuna dayalı hüküm ve uygulamalarının, risâlet görevine dâhil olanlara nazaran bağlayıcı nitelik açısından daha dar ve sınırlı olduğu söylenebilir. Bunun en açık örneğini, bazı fetvâlarının, şahsa özel nitelik taşıması teşkil etmektedir.

Sözü edilen görev ve yetkileri yanında Hz. Peygamber'in, özellikle kendisine bağlı mü'minler arasında meydana gelen ihtilaflarda *hâkimlik* yetkisine sahip biri olarak çözümler sunduğu bilinmektedir. Bununla birlikte Medine döneminde, toplumu teşkil eden diğer inanç kesimleri ve kabileler arasındaki davalarda temyiz yetkisine sahip bir hâkim ünvanıyla bu görevi deruhte ettiği, kuvvetli delillerle sabittir.

Hz. Peygamber'in, kazâ tasarrufuna dayalı faaliyetleriyle, İslam muhâkeme usûlünün esaslarını belirleyici nitelikte canlı bir uygulama örneği sunduğu; Kur'ân'da yer alan genel hukûkî prensipler çerçevesinde kazâ fonksiyonunu icra ederken, kendisine verilen yetkiye dayalı olarak gerekli durumlarda bir takım ilkleri de vazetmek sûretiyle bu genel esasların nasıl uygulanacağını gösteren bir tasavvur ortaya koyduğu bilinmektedir.

Tebliğ ve fetvâ tasarrufunun aksine kazâ tasarrufu ile ilgili uygulamalarında Hz. Peygamber, doğrudan vahye değil, zahir delillere ve ispat vasıtalarına göre hareket etmiştir. Rasûl-i Ekrem'in, kazâ

uygulamalarında, kendi re'y ve icihadlarına dayanma alanının, fetva tasarruflarına göre daha geniş; devlet başkanlığı tasarrufuna göre ise daha dar olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle tarafları dinleme, delilleri değerlendirme ve davaları karara bağlama gibi muhakeme esaslarını uygularken, icihadın etkin bir şekilde devreye girdiği görülmektedir. Her ne kadar Hz. Peygamber'in ilâhî vahyin esaslarını olaylara uygulamada hata yapması söz konusu değilse de, tarafların beyanları, şahitler ve deliller çerçevesinde hüküm verdiği için yanıtlanabileceği gerçeği de kendisi tarafından açıkça beyan edilmiştir. Meseleye bağlayıcılık açısından bakıldığında, öncelikle Hz. Peygamber tarafından verilen mahkeme kararlarının kendi döneminde davaya konu olan tarafları bağladığı; gerek kendi döneminde, gerek sonraki dönemlerde başkalarını bağlamadığı açık olmakla birlikte, Hz. Peygamber'in davaları karara bağlarken takip ettiği usûller ve vazettiği ilkelerin, bağlayıcı sünnetler kapsamında değerlendirilmesi mümkündür. Uygulama açısından kazâ tasarrufunun, genel itibariyle devlet başkanlığı tasarrufunun bir parçası ve uzantısı olduğu görülmektedir.

Yukarıda zikri geçen vasıfları yanında Hz. Peygamber'in, vahiy kaynaklı bilgi ve hükümleri uygulayarak örnek olma görevinin neticesi, bir devlet başkanı (*imâmet*) sıfatıyla da bazı tasarruflarda bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Medine'de bir toplum oluşturup yönettiği tarihî bir gerçektir.

Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği faaliyetleri değerlendirilirken, Allah'ın yardım ve desteğinin göz ardı edilmesi, İslamın, sadece Hz. Peygamber'in kişisel başarısı ve çabasıyla ortaya koyduğu bir oluşum olarak algılanmasına; Rasûlullah'ın başarısının ve sahip bulunduğu üstün vasıfların tamamen göz ardı edilmesi ise onun sadece ilâhî mesajı nakleden önemsiz bir vasıtaya indirgenmesine yol açacağı için isabetli olmayacaktır.

Devlet başkanlığı (*imâmet*) göreviyle ilgili tasarruflarında Rasûl-i Ekrem'in, umumiyetle kendi *re'y* ve *icihadları* ile *meşverete* dayanmış

olduğu ortaya çıkmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, *Rasûl* sıfatına dayalı konulardaki söz ve davranışlarında “kendisine vahiy gönderilen masum bir beşer” olarak telakki edilirken; devlet yönetimi ve siyasetle (*emr*) ilgili konularda “ictihad ve istişare eden bir beşer” kabul edilmektedir. Hz. Peygamber’in devlet başkanlığı ile ilgili tasarruflarının, vahiy tarafından belirlenmiş ilkelerin uygulama alanına geçirilmesi olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Hz. Peygamber’in devlet başkanı sıfatıyla yaptığı tasarruflarını, zaman, mekân ve şartların gereğine göre değişip gelişebilen sahaya ait *gayr-ı teşrî’î* sünnetler çerçevesinde değerlendirmek mümkün olmakla birlikte, bu uygulamaların, genel hukuk prensipleri ve genel geçer kaideler (*davâbit*) içirme ihtimali gözden ırak tutulmamalıdır. Nitekim yönetimle ilgili temel ilkelerin belirlenmesi, dinden beklenmesi gereken bir görev ve peygamberlerin risâletinin *zâtî* bir parçası olarak görülebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in devlet başkanlığı uygulamalarını, dinin, sadece temel ilkeleri koymayı üstlendiği, detaya inmediği alanla ilgili tasarruflar olarak değerlendirmek mümkündür. Bu sebeple, bu konuda ictihada çok geniş bir alan kalmakta, bu ilkeler çerçevesinde yeni ictihadlara zemin doğmaktadır.

Bütün bunların yanı sıra, Hz. Peygamber’in, gerek siyâsî, gerek sosyal meselelerin çözümü için, tüm zamanlarda sabit ve geçerli katı bir şekil ve yönetim yapısı ortaya koymadığı; zaman ve şartlara göre esneklik taşıyan dinamik bir yönetim anlayışının ilkelerini belirlemeyi amaçladığı görülmektedir. Ayrıca akıl ve tecrübeyle ulaşılması arzulandığı için, *değişmez* bir yapı veya kurumun önerilmediği meselelerin meşruiyet esasının, mutlaka Kur’ân tarafından öngörölmüş veya ondan istinbât edilmiş olması değil; Kur’ân’ın insanlar için önerdiği temel ilkelere ve evrensel ideallere *aykırılık teşkil etmemesi* ve *onlarla çelişmemesi* olduğu unutulmamalıdır.

Bütün bunlarla birlikte, Hz. Peygamber’den sadır olan tasarrufların teşrî’î nitelik taşıyan ile taşımayanlarının mutlaka birbirinden ayırt edilmesi

gerekliliğinin yanı sıra; teşrî'î nitelik taşıdığı söylenenlerin de ayrıca *ebedî teşrî'* değerine sahip (*değişmez*) olup olmadığının araştırılmasının zorunluluğu ortadadır. Hz. Peygamber'den sadır olan tasarruflar içerisinde, kendi zamanında veya daha sonra uzun bir süre teşrî'î değerini devam ettirdiği halde, zamanın ve şartların icabına göre değişenlerin varlığı bilinmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in devlet başkanlığı vasfı sonucu gerçekleştirdiği tasarruflarının, genel itibariyle bu nitelikte olduğu açıktır. Ayrıca bu tasarrufların bir kısmının, *ta'lîl* yoluyla gerekçelerinin zikredilmesi, daha açık ifadeyle Hz. Peygamber'in, koyduğu herhangi bir hükmün gerekçesini açıklaması, konunun ictihada (kıyas) açık olduğuna bir işaret olarak değerlendirilebilir. Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, bazı sünnetlerin bağlayıcı değer taşımaları, onların değişmez olduğu anlamına gelmeyeceği gibi, Hz. Peygamber'in herhangi bir söz veya fiilinin hukûkî açıdan teşrî'î alanına girmediğini söylemenin de, onun tamamen gereksiz veya geçersiz olduğu manasına gelmeyeceği hatırd tutulmalıdır. Hz. Peygamber'in, genel ahlâkî prensipler, faziletler, karşılıklı hoşgörü ve haklara saygı gibi erdemli davranışları teşvik eden, ferd ve toplumu eğitici söz ve davranışlarının, Müslümanlar için hayat ölçüleri veren ilkeler barındırdığı malumdur.

Burada unutulmaması gereken hususlardan biri de, dinî alanın sınırlarının belirlenmesinde, Hz. Peygamber'in tasarruflarını tasnif etmenin üstlendiği rolün ihmal edilmemesidir. Nitekim sünneti, bütünüyle bağlayıcılık içeren hükümlerden oluşan bir delil olarak gören; Hz. Peygamber'in tüm söz ve davranışlarının vahye dayandığını iddia eden; onun farklı vasıflarını görmezden gelerek, sadece teblîğ vasfını öne çıkaran yaklaşımların, teşrî'î sahayı olabildiğince genişletmeye; dolayısıyla (icmân işlevsel yapısında olduğu gibi) meseleleri dondurmaya yönelik çabalar olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu anlayışın, teşrî'î sahanın genişletilmesiyle ictihad arasındaki ters orantıyı fark edemeyerek hataya düştüğü söylenebilir. Bu tür bir yaklaşımın, bir yönüyle, serbest hukûkî düşünce (*ictihad*) alanının gitgide daralmasına yol açacağı ortadadır.

Son olarak söylemek gerekirse, Hz. Peygamber'in tasarruflarının bir takım sınıflandırmalara tâbî tutulmasının, tarihte olduğu gibi günümüzde de gerçekliğini ve önemini koruyan; ayrıca fikhî açıdan kendisine bağlanacak sonuç ve hükümleri de doğrudan etkilediği için pratik değere sahip bir mahiyet arz ettiği aşikârdır. Bununla birlikte sünnetin isabetli ve tutarlı bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması konusunda vazgeçilemez ilkeler barındıran bu tasnif ve değerlendirmenin, günümüz İslam dünyasında var olan, sünnete *ittiba* ve onun bağlayıcılık değeri ile ilgili tartışma ve problemlere somut çözüm sunma potansiyelini taşıması münasebetiyle toplumsal realiteyle yakın ilişkisinin bulunduğunu da söylemek gerekir.

EKLER

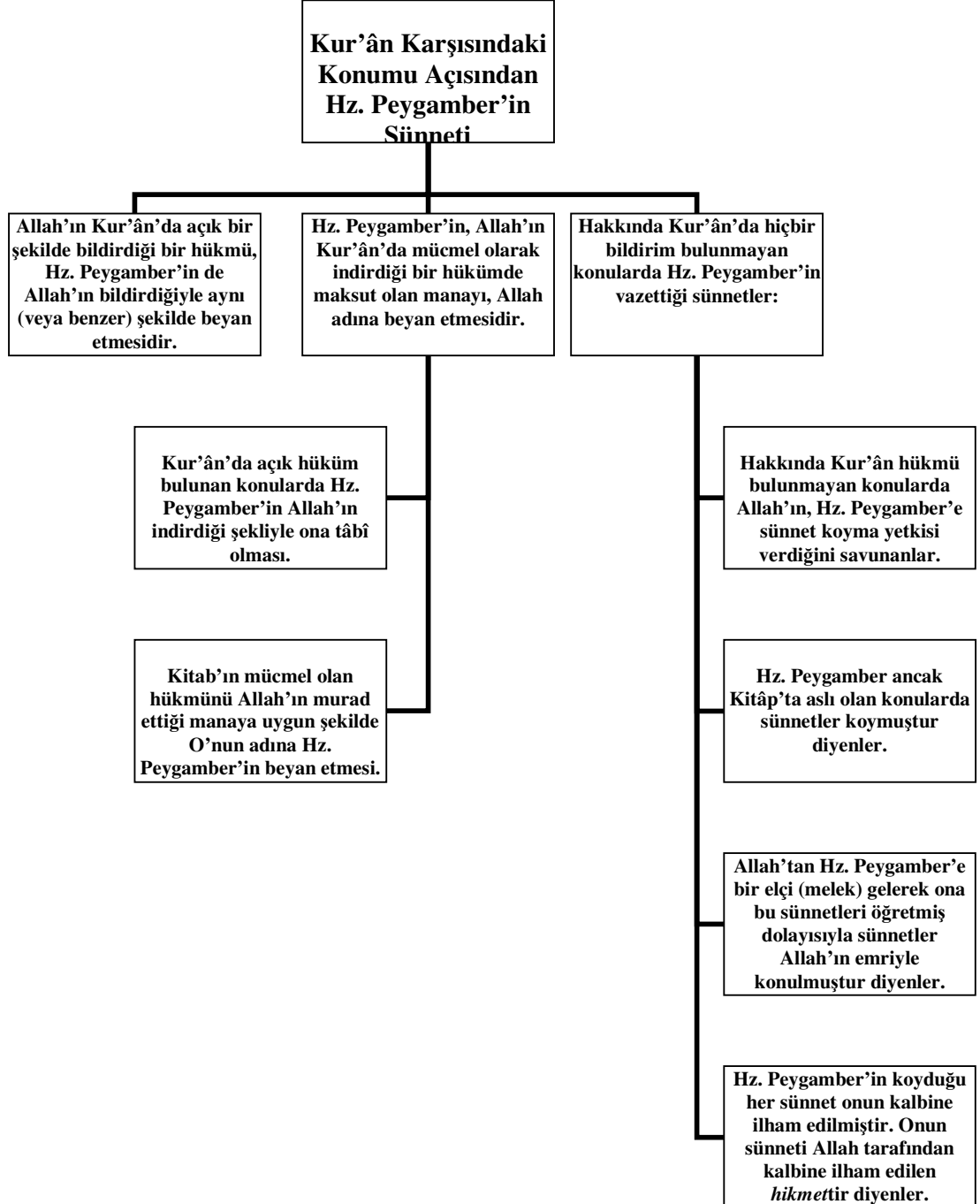
EK: I.

TABLolar

Tablo: I.

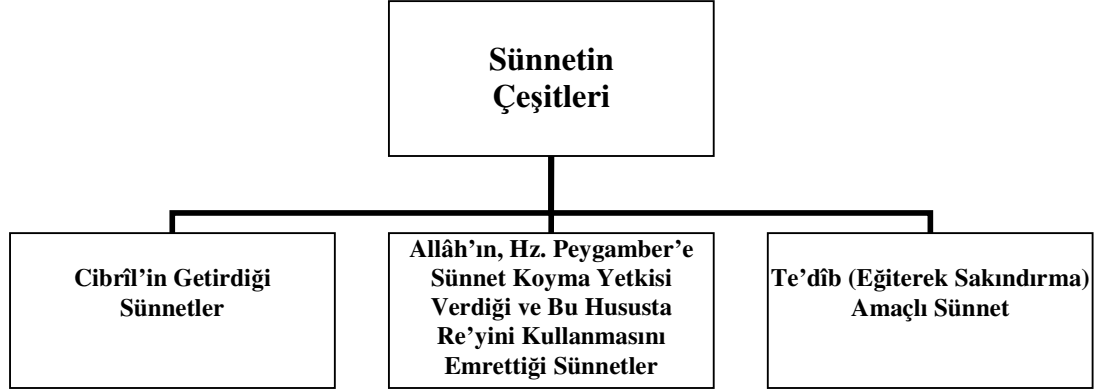
İmâm Şâfiî'nin (v. 204/820) Sünnetle İlgili Tasnifinin Tablo

Halinde Görünüşü:



Tablo: II.

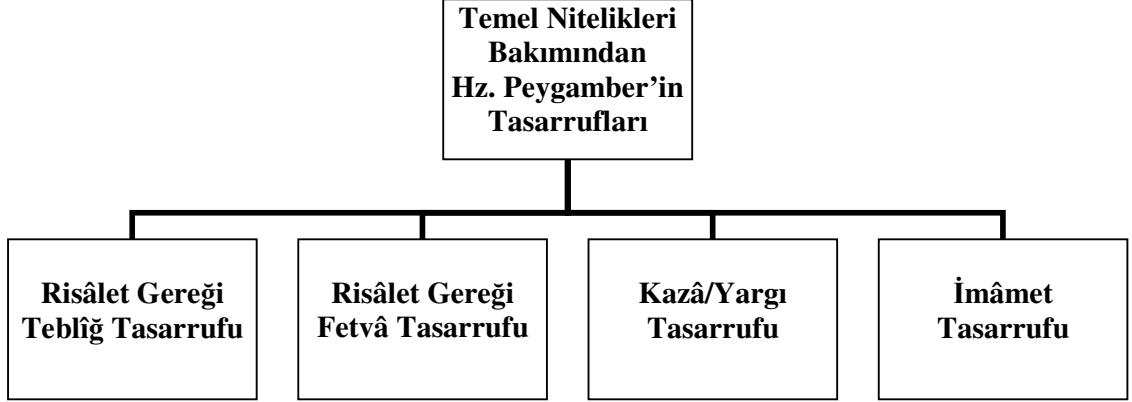
İbn Kuteybe'nin (v. 276/889) Sünnetle İlgili Tasnifinin Tablo Halinde Görünüşü:



Tablo: III.

Karâfi'nin (v. 684/1285), Hz. Peygamber'in Tasarrufları ile İlgili

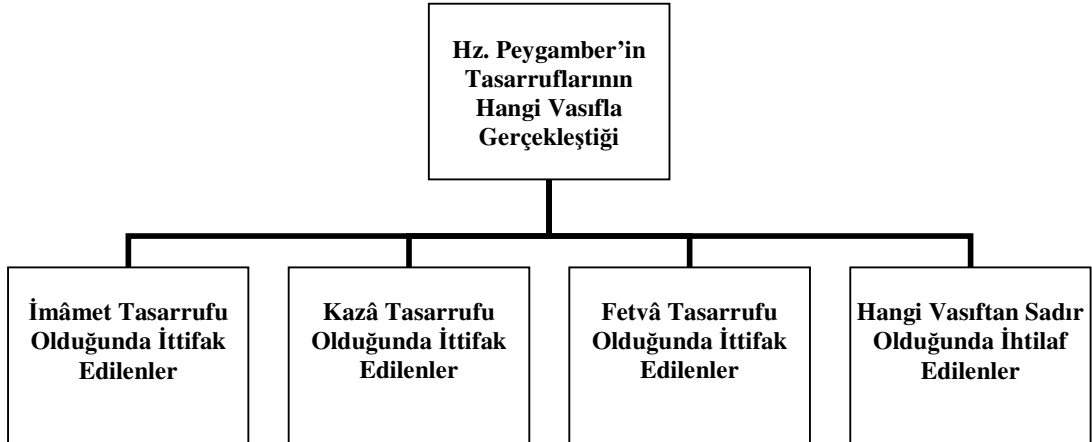
Tasnifinin Tablo Halinde Görünüşü:



Tablo: IV.

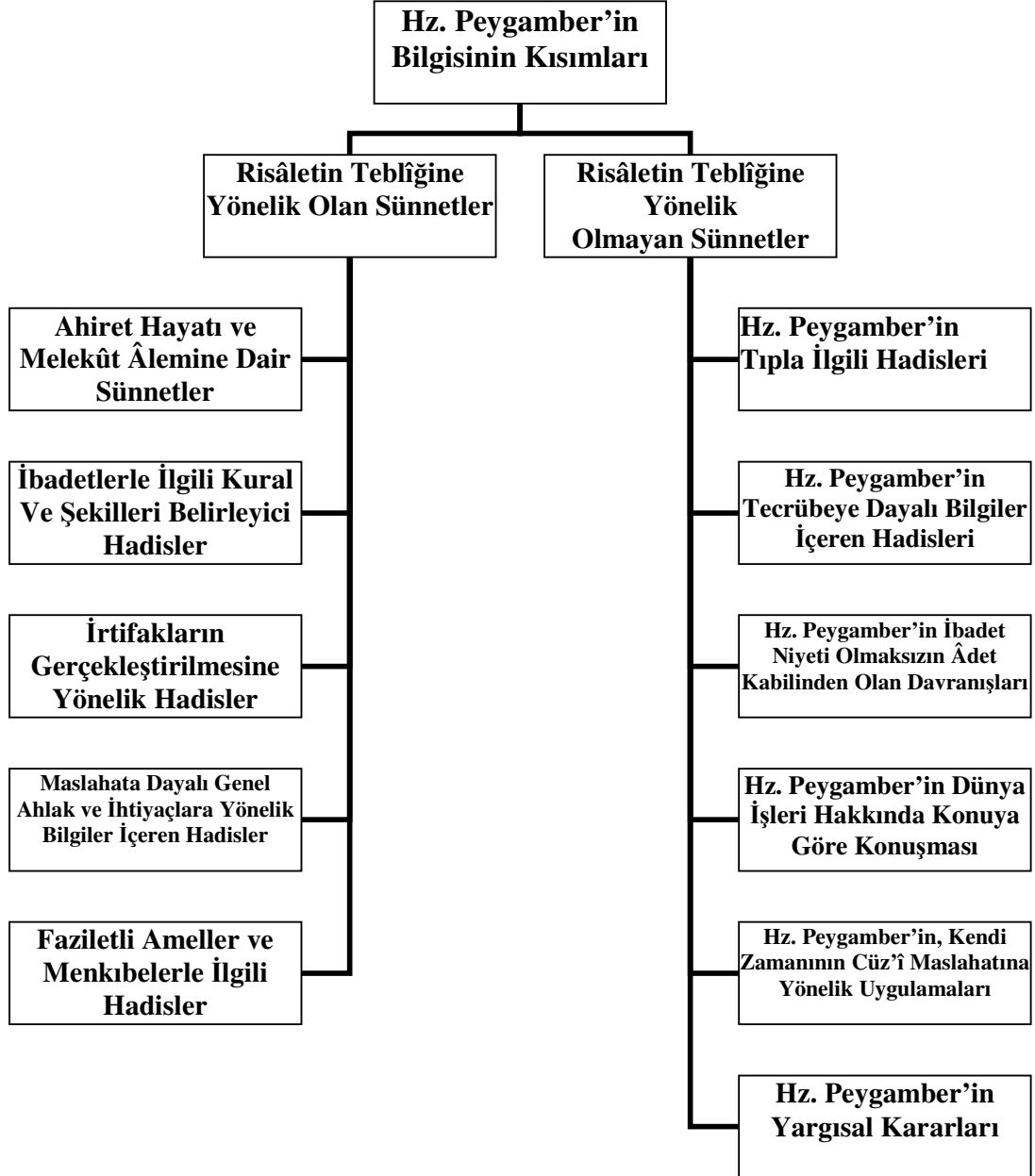
Karâfi'nin, Hz. Peygamber'in Tasarruflarının Hangi Vasıfla

Gerçekleştiği İle İlgili Taksimnin Tablo Halinde Görünüşü:



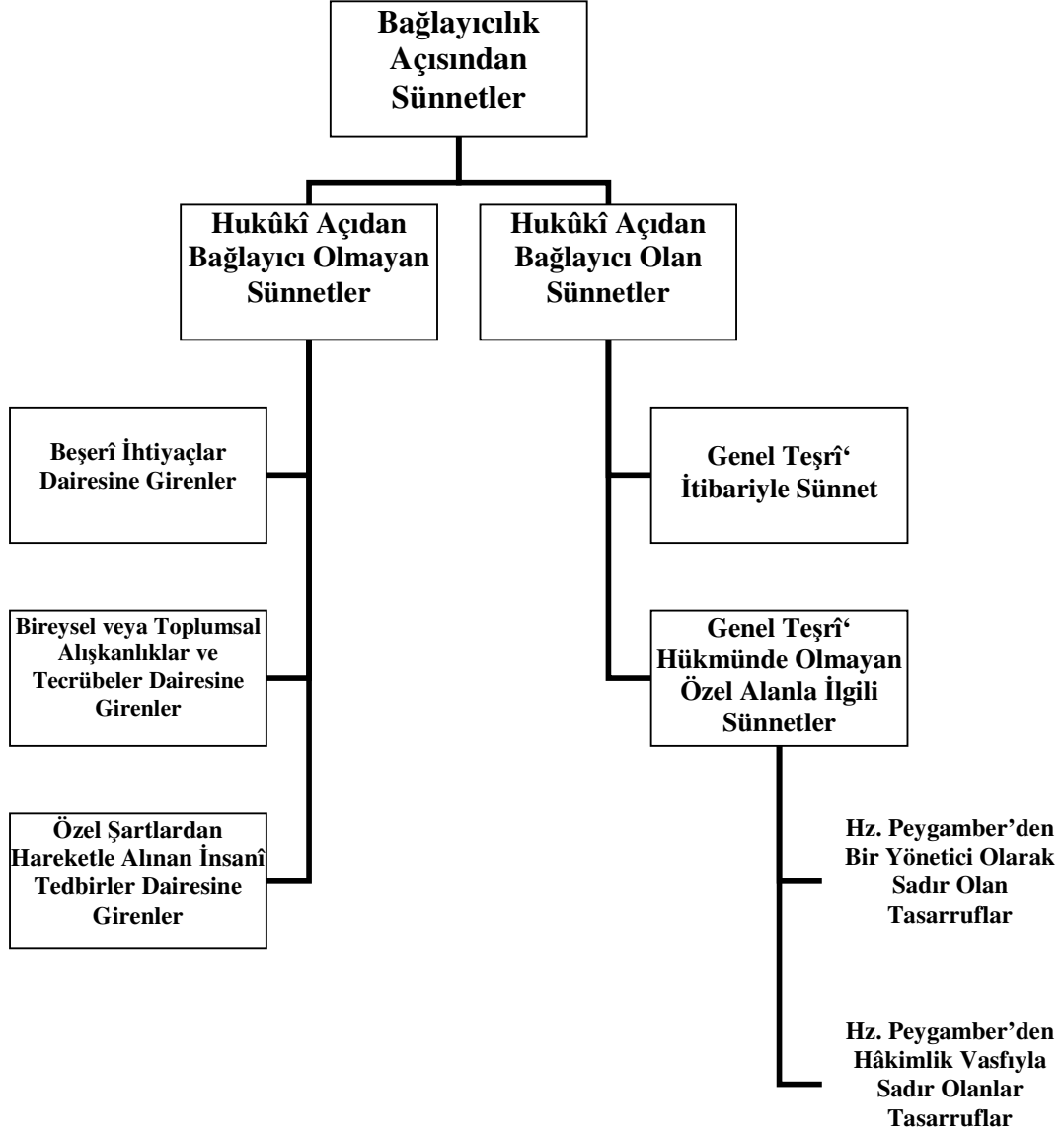
Tablo: V.

**Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (v. 1176/1762), Sünneti,
Bağlayıcılık (Teşrî') Açısından Tasnifinin Tablo Halinde Görünüşü:**



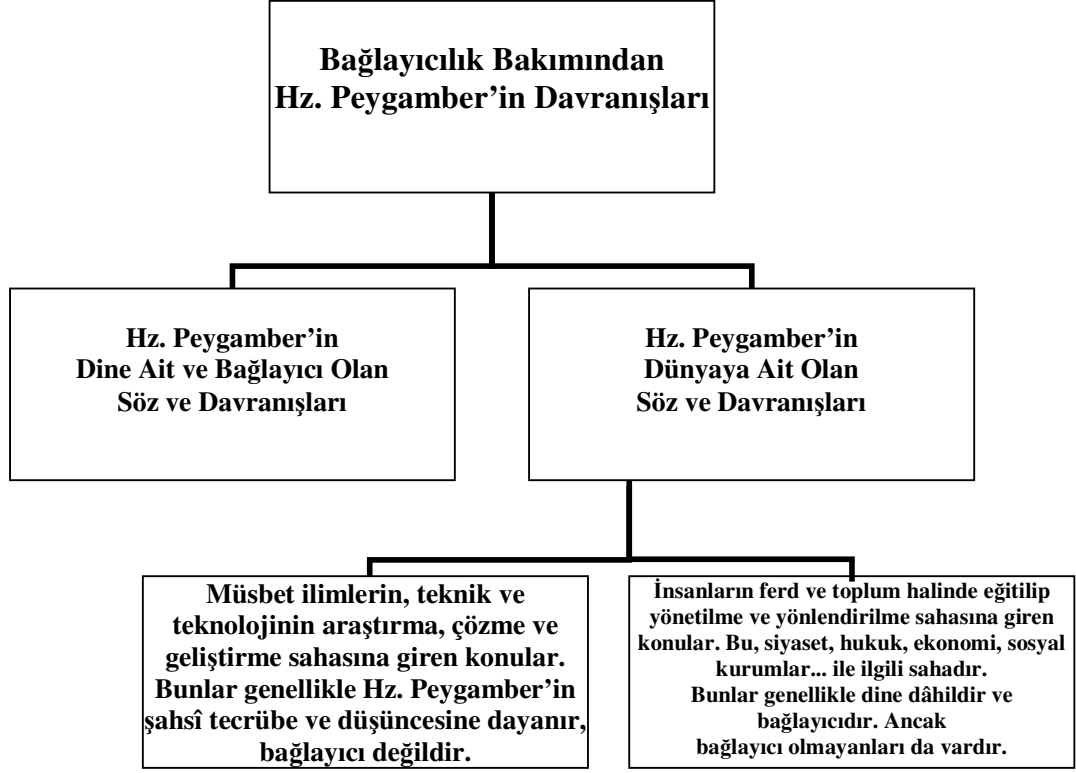
Tablo: VI.

**Mahmûd Şeltût'un (v. 1963), Hukûkî Bağlayıcılığı Açısından
Sünneti Tasnifinin Tablo Halinde Görünüşü:**



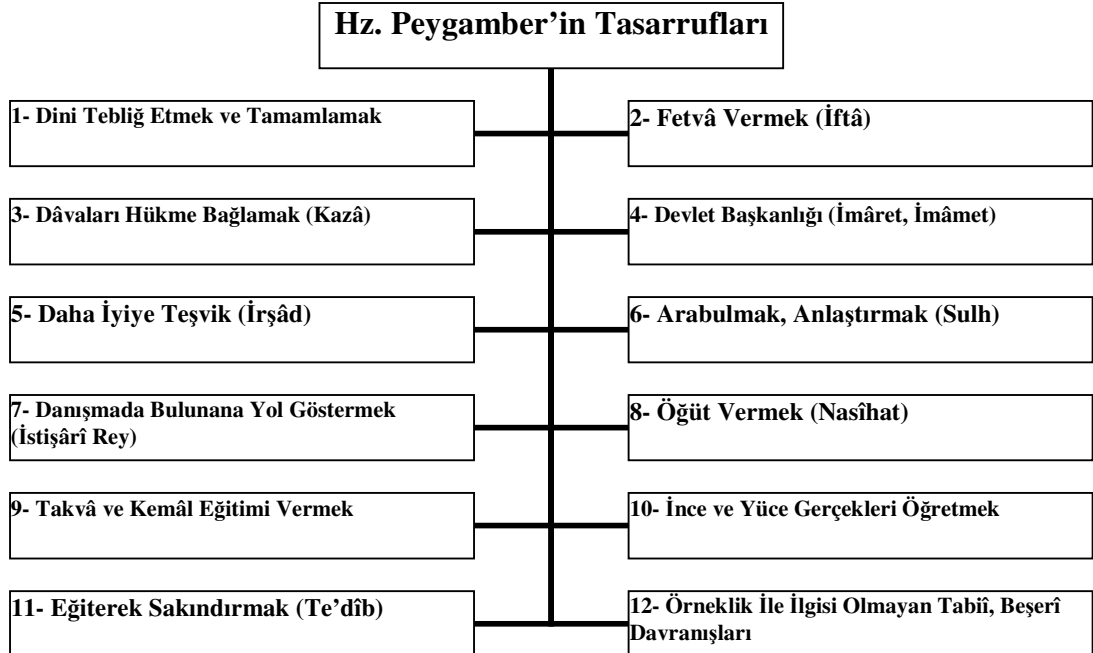
Tablo: VII.

Hayreddin Karaman'ın Bağlayıcı Olan Ve Olmayan Davranışlarını Birbirinden Ayırma Tasniflerinin Tablo Halinde Görünüşü:



Tablo: VIII.

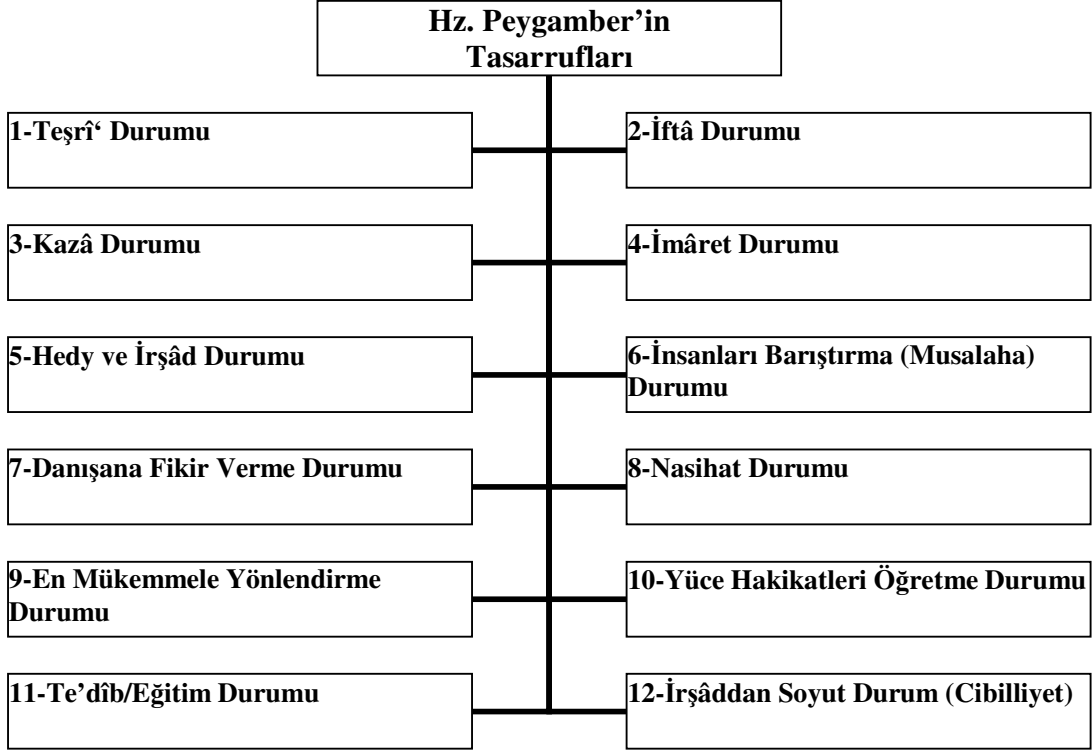
Hayreddin Karaman'ın, Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in Davranışları İle İlgili Tasniflerinin Tablo Halinde Görünüşü:



Tablo: IX.

Tahir b. Âşûr'un (v. 1973), Hz. Peygamber'in Tasarrufları İle İlgili

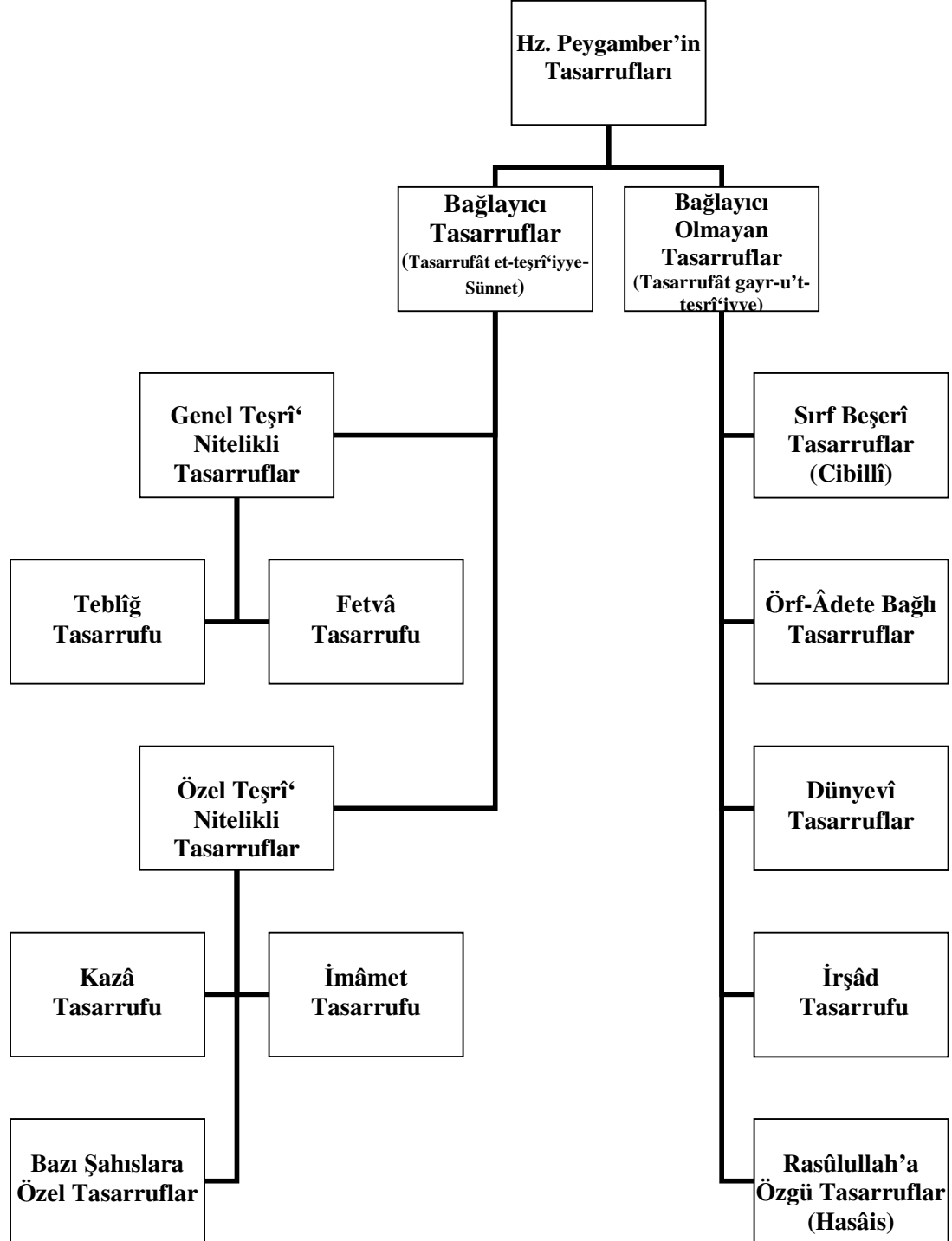
Tasniflerinin Tablo Halinde Görünüşü:



Tablo: X.

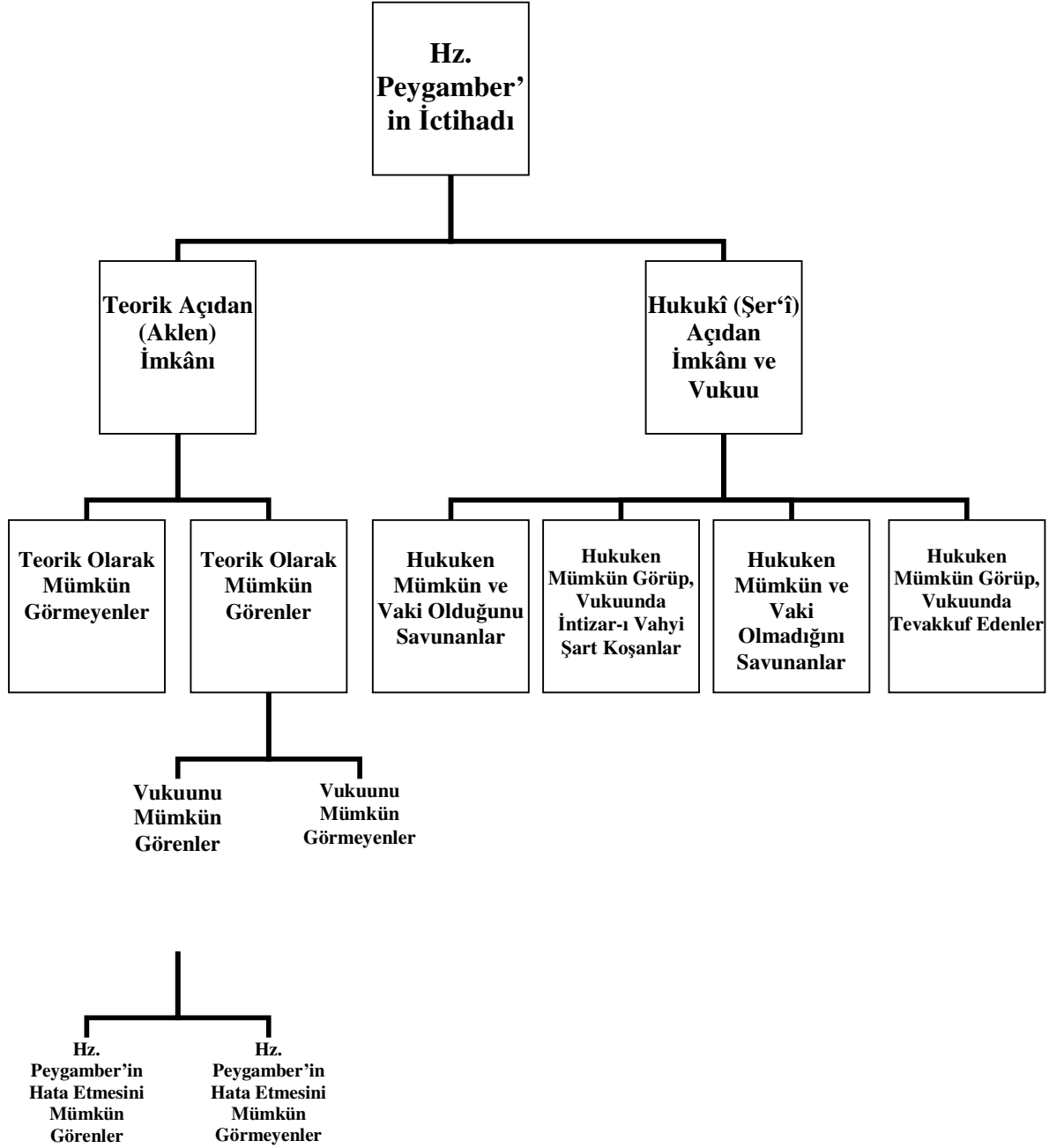
Sadeddin el-Osmânî'nin, Hz. Peygamber'in Tasarruflarıyla İlgili

Tasnifinin Tablo Halinde Görünüşü:



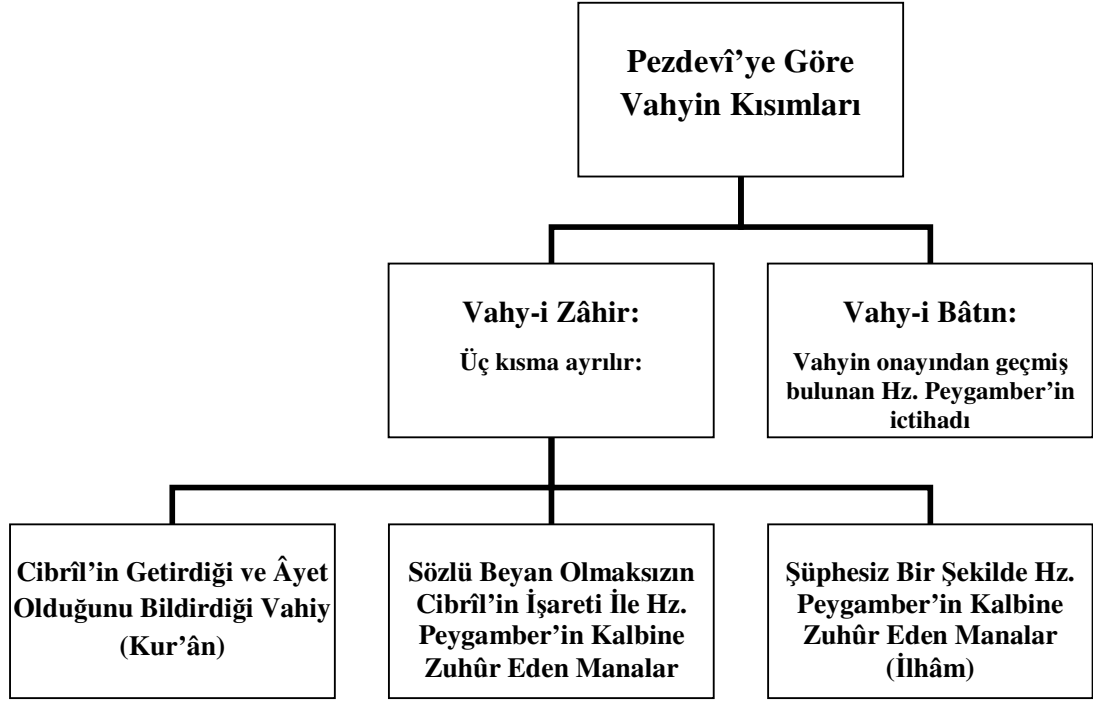
Tablo: XI.

Hz. Peygamber'in ichtihadı konusundaki tartışma ve ayrılıkların daha rahat anlaşılabilmesi için, bu konudaki farklı yaklaşımları gösteren tahminî bir tablo:



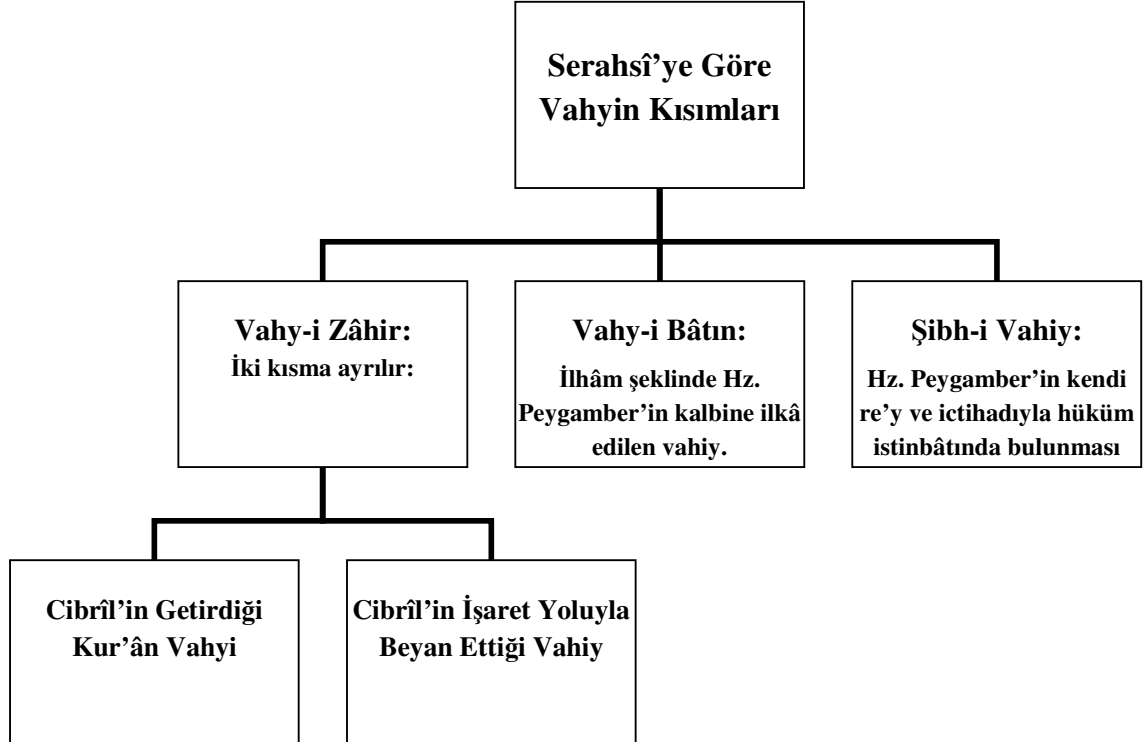
Tablo: XII.

Pezdevî'nin (v. 483/1089), Vahyin Kısımları Açısından Sünneti Taksiminin Tablo Halinde Görünümü:



Tablo: XIII.

Serahsî'nin (v. 490/1096), Vahyin Kısımları Açısından Sünneti Taksiminin Tablo Halinde Görünümü:



EK: II.

Ebû'l-Hasan el-Mâverdî'nin (v. 450/1058) Sünnet Tasnifi ve Tablo Halinde Görünümü

Sünnetin, usûlcüler tarafından yapılan tasnifleri içerisinde en detaylı ve sistemli tasniflerden biri olduğunu düşündüğümüz Mâverdî'nin konuyla ilgili taksimini, henüz beşinci asrın ilk yarısında fukahâ arasında, sünnet konusunda çok yönlü ve sistematik bir taksimin var olduğunu göstermesi bakımından burada nakletmeyi uygun bulduk.

Mâverdî, sünnetin kaynaklarını şu şekilde tasnif etmektedir (Mâverdî, *Edebü'l-kâdi*, I, 422-449):

SÜNNETİN KAYNAKLARI ÜÇ KISIMDIR:

I. KENDİSİNDEN SÜNNETİN ALINDIĞI KAYNAK

Sünnet Hz. Peygamber'den üç şekilde alınır:

A. Hz. Peygamber'in Sözleri (*Akvâli'r-Rasûl*):

Hz. Peygamber'in sözlerine bağlılık ve itaat gereklidir. Bu bağlılık, emirlerine uymak, nehiyelerinden sakınmak, verdiği haberleri tasdik etmek ve sorusuna cevap vermek şeklinde dört şekilde tezahür eder.

Hz. Peygamber'in sözleri iki kısma ayrılır:

1. İbtidâen (Kur'ân'dan bağımsız olarak ilk baştan/doğrudan) hüküm koymayı ifade eden sözlü beyanları: Bunlar beş konuda vuku bulmuştur:
 - a. İbadetler: Bunlar gereklilik (vücûb) ile mendûbluk arasında değişirler.
 - b. Muâmelât: Bunlar mubahlık (ibâha) ile yasaklama (hazr) arasında değişirler.
 - c. Sevaba teşvik (tergîb): Bunlar kulluğu yönlendirir.
 - d. Cezalandırma tehdidi ile sakındırma (terhîb): Bunlar masiyetten alıkoyar.
 - e. Eğitim (te'dîb): Birlik ve ülfet meydana getirir.
Bu sünnetlerle dünya ve âhiretin maslahatı tamam olur.
2. Bir suale cevap olarak verdiği sözlü beyanları: Bu kısım üç çeşittir:
 - a. Ziyade veya eksiltme yapmaksızın sorulan sualin tam karşılığını verdiği sözlü beyanları: Mesela, Hz. Peygamber'in, hacla ilgili olarak "Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar

üzerinde bir hakkıdır” (Âl-i İmrân (3), 96) ayetinde geçen hacca güç yetirebilme (istitâat) kavramını, azık ve yol güvenliği (zâd ve râhile) olarak açıklaması (Tirmizî, “Tefsîru’l-Kur’ân”, 4).

- b.** Cevabın sualden daha fazla bilgi ve hüküm ifade ettiği durumdaki sözleri: Deniz suyuyla abdest alınıp alınamayacağı ile ilgili soruya “*Onun suyu temiz (ve temizleyici), ölüsü de helaldir*” (Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 41) şeklindeki ziyade beyan ile cevap vermesi gibi. Bu ziyade beyanı, ilk baştan hüküm koyma (ibtidâen şer‘) beyanıdır.
- c.** Cevabın sualden daha eksik ve kısa olduğu durumlar ki bu dört durumda olabilir:

ca. Soru soranın hatasından kaynaklanan eksik cevap verme: İhramlının giysisi hakkındaki soruya cevapta “*ihramlı kişi gömlek giyemez, sarık takamaz*” (Buhârî, “Hacc”, 20; Müslim, “Hacc”, 2) şeklinde olduğu gibi.

cb. Sorunun geri kalan cevabının Kur’ân’da olması: Hz. Ömer’in kelâle (varisi olmayan kişi) hakkındaki sorusuna “*Bu konuda yazın inen Nisâ suresinin son ayeti (Nisâ, (4), 176) sana yeter*” (Müslim, “Ferâiz”, 9) cevabında olduğu gibi.

cc. Cevabın bir kısmını söyleyip, soru soranın kıyas yoluyla asıl cevaba ulaşmasını sağlamak: Hz. Ömer’in oruçluyken hanımı öpmenin orucu bozup bozmayacağı sorusuna “*Mazmaza yapsaydın ne olurdu (bozulur muydu) ne dersin bir düşün!*” (Ahmed, *el-Müsneid*, I, 21) şeklindeki kıyasa yönlendiren cevabı gibi.

cd. Tevakkuf etmesi sebebiyle cevabın gecikmesi: Eğer soru dinî ahkâm (diyânât) ile ilgili değilse tam cevap vermesi gerekmez; ancak dinî ahkâm ile ilgili ise o konudaki Allah’ın dininin hükmünü izhar etmek için cevabı tam olarak vermesi gereklidir. Bu durumda ancak Allah’ın beyanı ve emri için bekler. Nitekim Üseyd b. Hudayr’ın hayız hakkındaki sorusuna cevap vermek için, “*Sana hayız hakkında soruyorlar*” (Bakara (2), 222) ayetinin inmesini beklediği gibi.

B. Hz. Peygamber’in Fiilleri (Ef‘âlü’r-Rasûl):

Hz. Peygamber’in davranışları temelde iki bölüme ayrılır:

- 1.** Dinî ahkâm (diyânât) ile alakası bulunmayan fiilleri: Hz. Peygamber’in yemesi, içmesi, giyinmesi, uyuması vb. vâcipliğe değil mubahlığa delalet eden fiilleri bu kısma örnektir. Onun

fiilleri güzellik (hüsün) ile serbestlik (ciz) arasındadır ve o, aklın ve dinin çirkin gördüğü şeyleri yapmaz. “Allah’ın Raslnde sizin için güzel bir örnek vardır” (Ahzâb (33), 21) ayeti gereğince bu kısımdaki fiillerinde Hz. Peygamber’e uymak ona muhalif olmaktan daha bereketlidir. Ancak sadece kendisine özgü bir davranış olup diğer kişilere caiz olmadığına dair delil bulunması durumunda ona uymak caiz olmaz.

2. Dinî ahkâm (diyânât) ile ilgili fiilleri. Bunlar da üç eşitir:

a. Hz. Peygamber’in bizzat kendisine uyulmasını emrettiği hükümler: “Beni namaz kılarken gördüğünüz gibi namazlarınızı kılınız” (Buhârî, “Ezân”, 18) ve “Hac mensikini (yapılışı ile ilgili kuralları) benden öğreniniz” (Nest, “Menâsik”, 220) gibi, sözlü beyanla bitişik uygulamalar buna örnek verilebilir.

b. Hz. Peygamber’e özgü (hasâis) olan ve örnek alınmasını yasakladığı fiilleri: Buna savm-i visl (iftar etmeksizin peş peşe iki veya daha fazla gün oruç tutmak) hakkındaki yasaklaması örnek verilebilir.

Bu da üç Şekilde olur:

ba. Hz. Peygamber’e mubah, ümmetine yasak olan fiiller. Dört eşten fazla bulundurabilmesi gibi.

bb. Hz. Peygamber’e müstahap, ümmetine mekruh olan fiiller. Visal orucu bir görüşe göre buna örnek olabilir.

bc. Hz. Peygamber’e farz, ümmetine mendup olan fiiller. Misvak kullanmak gibi (kanaatimizce bu üç durumun, sadece fiilî uygulamaya bağlı olmayıp, sözlü beyanların da bu konularda devreye girdiği gözden uzak tutulmamalıdır).

c. Emir ve nehiyden mücerret fiilleri: Bu konuda ona ittiba menduptur. Bu konuda iki yaklaşım mevcuttur:

Birincisi, çoğunluğun görüşü olan kendisine bir emir bitişmediği sürece fiilin müstahab olmasıdır. Çünkü Hz. Peygamber’in fiillerinin çoğu gizlidir. Eğer fiillerine ittiba farz olsaydı sözlerinde olduğu gibi hepsi açık olurdu.

kincisi ise bir nehiy olmadığı sürece tüm fiillerine ittiba’nın farz olmasıdır. “Onun emrine aykırı davrananlar başlarına ya bir belnin gelmesinden yahut can yakan bir cezaya arpılmaktan korksunlar!” (Nur (24), 63) ayetindeki Hz.

Peygamber'in emri, hem sözlerini hem de davranışlarını içine almaktadır.

C. Hz. Peygamber'in İnsanların Yaptıklarını Kabul Etmesi (*İkrâru'r-Rasûl*):

Hz. Peygamber, insanların çarşı pazarda alış veriş ve çeşitli muameleleri, yeme, içme, giyinme tarzları, kullandıkları eşyalar, oturuş kalkış şekilleri vb. davranışlarına müdahale etmediği sürece bunlar dinî açıdan mubah kapsamındadır. *"Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar"* (A'râf (7), 157) ayetinde geçtiği üzere Hz. Peygamber münker ve mahzurları onaylamaz. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ikrar ettiği her şey neticede marufa dâhildir ve münkerden uzaktır. Bu konuda hüsün-kubuh konusundaki görüşler bakımından iki yaklaşım vardır. Birincisi, bu tür ikrar edilen uygulamalar *"eşyada asıl olan mubahlıktır"* esasına göre dinî bildirim gelmediği sürece var olan örf ile mubahtır. İkincisi ise dinî bir bildirim ile onaylandığı için mubah olmuştur.

II. SÜNNETİN BEYAN ETMESİ GEREKEN HUSUSLAR:

Bunlar dört çeşittir:

- A. Hem Allah hakkı hem de kul hakkı konularında beyan edilmesi gereken hususlar:** Allah'ın Kur'ân'da namaz ve zekât gibi mücmel olarak bıraktığı konuların Hz. Peygamber'in beyan etmesi gibi.
- B. Hz. Peygamber'in, Allah hakkı açısından beyan etmesi gereken hususlar:** Hz. Peygamber'in Allah'ın istisna etmesi sebebiyle umumu tahsisi şeklindeki beyanı böyledir.
- C. Hz. Peygamber'in, kulların hakları açısından beyan etmesi lazım gelen fakat Allah hakkı açısından beyanı gerekmeyen hususlar:** Bunlar, nafileler ve Allah'a yaklaştıran fiiller gibi yapıldığında sevap elde edilen, terkinde ise ceza gerekmeyen durumlardır.
- D. Kendisinde Allah ve kul hakkı karışık olan durumlar:** Hz. Peygamber'in, hakkında Kur'ân'da hüküm bulunmayan dinî ahkâmı ibtidâen koyarak beyan etmesidir. Hz. Peygamber'in, komşu için şuf'a hakkına (Buhârî, "Hiyel", 13), diyetin âkile (yakın akraba) tarafından ödenmesine (İbn Mâce, "Diyât", 7), savaşta düşmanını öldürenin üzerindeki eşyalara sahip olacağına (Buhârî, "Humus", 18),

katilin mirasçı olamayacağına (Ebû Dâvûd, “Diyât”, 20), varise vasiyetin geçerli olmadığına (Ebû Dâvûd, “Vasâyâ”, 6), bir kadınla, teyzesinin veya halasının aynı nikâh altında beraber bulundurulamayacağına (Buhârî, “Nikâh”, 28) vb. hükümleri buna örnek verilebilir. Bunlar kul hakları açısından Hz. Peygamber’in mutlaka beyan etmesi gereken konulardır. Aksi takdirde bunların başka yolla bilinme imkânı yoktur. İşte bu dördüncü kısım Hz. Peygamber’in ictihadı konusunu içermektedir.

Beyanı gereken ve Allah hakkı olan konularda Hz. Peygamber’in kendi ictihadıyla hüküm verip veremeyeceğinde Şâfiîler ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda iki farklı görüş mevcuttur:

1. Hz. Peygamber’in kendi ictihadıyla hüküm vermesi caizdir. Çünkü ictihad bir fazilettir ve peygamberler de buna en layık olan kişilerdir. Nitekim Kur’ân’daki “*Davud’u ve Süleyman’ı da an. Bir zamanlar, (zarar görmüş) bir ekin konusunda hüküm veriyorlardı. Bir topluluğun koyun sürüsü, geceleyin başıboş bir vaziyette bu ekinin içine dağılıp ziyan vermişti. Biz onların hükmüne tanıktık. Süleyman’ın dava konusunu iyi anlamasını sağladık. Her birine de hükmetme yeteneği ve ilim verdik* (Enbiyâ (21), 78-79) ayetinde, Dâvûd (a.s.) hükmü Allah’ın emriyle vermiş olsaydı nakzedilmesi mümkün olmazdı. Dolayısıyla Hz. Dâvûd bu hükmü kendi re’yiyle vermiştir. Yine Hz. Peygamber’in Hudeybiye musalahası esnasında Müslüman olup Medine’ye sığınan gerek erkeklerin gerekse kadınların Mekkelilere iadesini kabul etmişti (İbn Hişâm, *es-Siratü’n-Nebeviyye*, s. 277). Ancak Allah Teâlâ, kadınların geri verilmesi hükmünü reddetmiştir (Mümtehine (60), 10). Buradan anlaşılmaktadır ki Hz. Peygamber bu hükmü kendi ictihadına dayalı olarak koymuştur. Bu açıdan bakıldığında konu, Hz. Peygamber’in, Allah hakkı değil kul hakları açısından beyan etmesi gereken bir mesele olur.
2. Hz. Peygamber’in ictihad etme yetkisi yoktur. Onun hükümleri Kur’ân veya vahye dayanan Allah’ın emirlerine bağlı hükümlerdir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’de “*(Peygamber) kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir*” (Necm (53), 3-4) buyrulmaktadır. Allah’ın emirleri nassın olduğu yerde ictihada yer yoktur. Bu açıklamaya göre bu tür beyan hem Allah hem de kul hakları konusunda gerekli olan beyan kısmına girer.

III. SÜNNETTEN, AMEL EDİLMESİ ZORUNLU BÖLÜMLER

Sünnet yeni bir hüküm getirdiğinde iki durum söz konusudur:

A. Tek Başına (Müstakillen) Getirdiği Hükümler Açısından Sünnet:

Sünnet, Kur'ân'da olmayan bir hüküm getirdiğinde, ister kıyasa muvafık olsun isterse muhalif olsun, o hükmün gereğince amel etmek vaciptir. Çünkü sünnet, şer'î hükümlerde kaynaktır (*asıldır*). Burada Mâverdî, Ebû Hanîfe'den, bir sünnet, yorumlanamayacak şekilde kıyasa muhalif olursa, onu bırakıp kıyasla amel etmenin daha uygun olacağı şeklinde bir görüş nakletmiş ve kıyasın, sünnetin bir fer'î olduğu için onun hükmünü kaldıramayacağını söyleyerek Ebû Hanîfe'yi eleştirmiştir. Bizce, Ebû Hanîfe, kıyasa muhalif diye sünneti terk etmek bir yana, zayıf hadis sebebiyle bile kıyası terk ettiği için onun hakkındaki bu isnat yanılığın ibarettir (konu için bk.

Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe* (çev. Osman Keskiöğlü), s. 289).

B. Başka Bir Asla Dayalı Sünnet:

Sünnetin dayandığı bu asıl ya Kitâp, ya başka bir sünnet ya da icmâ olabilir.

1. **Kur'ân'da aslı olan sünnetler:** Kitâp karşısında sünnetin durumu iki şekilde olur:

Birincisi, Kitâp, sünnetin getirdiği hükme muvafık olur ki bu durumda hüküm hem Kur'ân hem sünnet olmak üzere iki asla dayanmış olur. Önce Kitâp gelmişse sünnet Kitâb'ı, önce sünnet gelmişse de Kitâp sünneti te'kid eder.

İkincisi durum ise Kitâb'ın, sünnetin getirdiği hükme muhalif olmasıdır. Bu durumdan şu dört mesele doğar:

- a. Kitâb'ın önce gelmesi durumunda Kitâp'la amel edilir. Çünkü sünnet Kitâb'ı neshedemez.
- b. Sünnetin Kitâp'tan önce gelmesi durumunda Şâfiî'ye göre sünnet Kitâp'la nesh edilemeyeceğinden sünnetle amel edilir. Şâfiî'nin ashabından İbn Süreyc gibi sünnetin Kur'ân'la neshini kabul edenlere göre Kitâp'la amel etmek gerekir. Çünkü sünnet, Kitâp'la mensûh olmuştur.
- c. İkisinin de aynı anda gelip, birinin diğerine takaddümünün mümkün olmaması durumunda ise Şâfiî'nin ashabı üç görüşe ayrılmıştır:
 - ca. Kitâp'la amel etmek gerekir. Çünkü o sünnetin de aslıdır. Nitekim Peygamber Efendimiz şöyle buyurmuşlardır: “*Benden size ulaşan bilgileri Allah'ın kitabına arz edin! Eğer ona muvafık ise amel edin, değilse terk edin!*” (Hadis hakkında değerlendirme için bk. Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, I, 88).
 - cb. Beyan konusunda özel konumu (yetkisi) sebebiyle sünnetle amel edilir. Nitekim Kur'ân'da şöyle buyrulmaktadır: “*Peygamber size ne vermişse onu alın ve size neyi yasaklamışsa ondan kaçının*” (Haşr (59), 7).

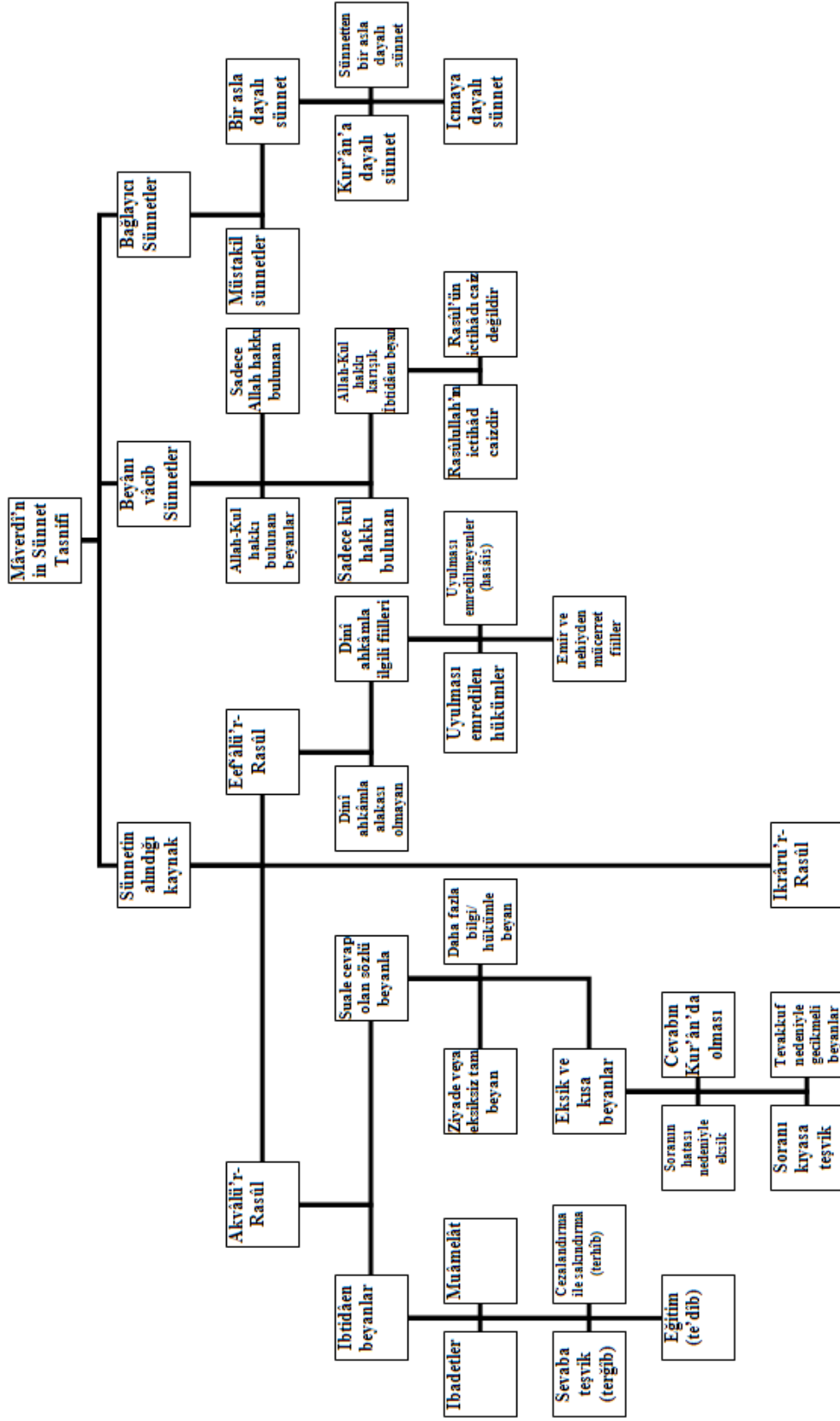
cc. İkisinden birinin sübûtuna delil bulununcaya kadar tevakkuf etmektir. Mâverdî bu durumda, sünnetin hükmünün araştırılacağını, Kitâb'ın umûmî hükümleri sünnet tarafından tahsis göreceği için, eğer sünnet tahsis hükmü içeriyorsa Kitâp'la değil sünnetle amel edileceğini, eğer nesh konusu varsa Kitâp, sünnetle nesh edilemeyeceğinden, bu durumda Kitâp'la amel edilmesi gerektiğini savunur.

2. **Başka bir sünnetteki asla dayanan sünnetler:** Bu durum Hz. Peygamber'den rivayet edilen söz ile fiilin birbirine muvafık veya muhalif olmasıyla alakalıdır. Eğer söz ve fiil birbirine uygun düşerlerse, ilgili hükmü te'yid edeceklerinden onunla amel etmek vacip olur. Ancak, Hz. Peygamber'den bir söz nakledildikten sonra, hilafına amel ettiği de rivayet edilmesi gibi söz ile fiil birbirine muhalif olduğu durumlarda üç ihtimal söz konusudur:
 - a. Birbirine muhalif iki durumla da amel edilmesi mümkün olan sünnetler: Mesela Hz. Peygamber'in, ikindiden sonra nafilâ namaz kılmayı yasakladığı halde kendisinin kılması (Buhârî, "Mevâkî", 32). Bu durumdaki nehyi, bir sebebe dayalı olmaksızın kılınan nafilâyeye, ameli ise bir sebebe dayalı kıldığı nafilâyeye hamledilir. Dolayısıyla her ikisiyle de amel edilmiş olur.
 - b. Muhalif rivayetin Hz. Peygamber'e özgü bir fiil olması mümkündür: Savm-i visal örneğinde olduğu gibi (Müslim, "Siyâm", 55). Bu durumda nehy ifade eden sözünün umumuyla amel edilip, kendine özgü fiili terk edilir.
 - c. Hiçbir şekilde amel edilmesi mümkün olmayan ve husûsiliğine de delil bulunmayan sünnetler: Bu durumda sonra gelenin önce geleni neshettiğine hükmedilir. Mesela, Hz. Peygamber'den beşinci defa hırsızlık yapanın (içki içenin olmalıydı) öldürüleceği rivayet edilmiş (Ebû Dâvûd, "Hudûd", 36), ancak kendisi bunu uygulamamıştır. Dolayısıyla mensûhtur. Yine Hz. Peygamber'den "*Bekâr olmayan (dul) zânîlerin cezası yüz celde artı recmdir*" (Müslim, "Hudûd", 12) sözü rivayet edilmiş ancak Mâiz'e sadece recm cezası vermiştir (Müslim, "Hudûd", 17). Dolayısıyla celde cezası mensûhtur. Namazda imâmet hususunda "*İmam oturarak kılsa, sizlerde topluca otararak kılın*" (Müslim, "Salât", 77) demiş ancak ahabına oturarak namaz kıldığında, onlar arkasında ayakta kılmışlardır. Buradan imam otururken cemaatin de oturması gerektiği hükmünün mensûh olduğu anlaşılmaktadır.
3. **İcmâdan bir asla dayanan (icmâ ile desteklenen) sünnetler:** Bunlar da üç çeşittir.

- a. İcmâ‘ın sünnete muvafık olması: “*Vârise vasiyet yoktur*” (Ebû Dâvûd, “Vasâyâ”, 6) ve “*Aynı nikah altında bir kadınla teyzesi cem edilemez*” (Buhârî, “Nikâh”, 28) rivayetleri üzerine icmâ edilmiştir. Sünnetle sabit olan bu hükümler, meydana gelen icmâ ile mütevatir haber gibi kat‘î olmuşlardır.
- b. İcmâ‘ın sünnete muhalif gerçekleşmesi: Bu durumda sünnet mensûh veya gayr-i sahîh sayılır.
- c. Sahabenin bir kısmının amel edip bir kısmının terk ettiği sünnetler:
Bu tür sünnetlerle amel etmek vaciptir. Her ne kadar bazı sahâbîler terk etmiş olsalar bile, diğerlerinin amel etmesi onlar aleyhine delildir...

Mâverdü‘nin bu detaylı tasnifinin tablo halinde görünümü için bk. Tablo: XIV.

Tablo: XIV.



EK: III.

Hiz. Peygamber'in Fetvâ Tasarrufu İle İlgili Literatür

Hiz. Peygamber'in fetvâları ile ilgili bazı özel literatür çalışmaları bulunmakla birlikte, esas itibariyle hadis edebiyatında yer alan hemen bütün rivayetler ve özellikle ahkâm hadislerini içeren literatür ile siyer kitaplarındaki bir kısım bilgilerin konuya kaynaklık ettiği görülür. Bununla beraber, gerek klasik, gerek modern dönemde Hiz. Peygamber'in fetvâlarını özel bölüm veya eserlerde toplama çalışmalarında bulunan âlimler olmuştur. Meselâ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in* adlı eserinin son bölümünde "*fetâvâ İmâmi'l-muttakîn*" adıyla uzunca bir bahis açarak bu konudaki rivayetleri derlemiştir;¹ hatta bu bölüm günümüz bazı araştırmacıları tarafından ayrı basım halinde neşredilmiştir.²

Ebû Abdillâh eş-Şâmî'nin (v. 942/1536), *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd* adlı eserinde uzunca bir bölüm Hiz. Peygamber'in fetvâlarına ayrılmış bulunmaktadır.³ Ayrıca bazı bibliyografya kitaplarında bu konuda müstakil eser yazdığı bildirilen âlimler de zikredilmektedir. Mesela Ebû Ali Hüseyin b. Mübarek el-Mevsîlî'nin (v. 742/1341) fıkıh kitabı sistematigiyle düzenlenmiş ve bir cilt olduğu nakledilen *el-Fetâva'n-nebeviyye fi'l-mesâlihi'd-dîniyye ve'd-dünyeviyye'si*⁴ ile Zeydî muhaddis ve fakîh Abdullah b. Zeyd el-'Arîkî'nin (v. 640/1242) *el-Fetâva'n-nebeviyyetü'l-mufassaha*⁵ adlı yazmaları bunlar arasında sayılabilir. Modern dönemde Hiz. Peygamber'in fetvâlarını toplayan ansiklopedik bir çalışma İbn Halîfe Uleyvî tarafından *Mevsû'atü fetâvâ'n-Nebiyyi ve delâilihâ's-sahîha mine's-sünneti's-şerîfe* adıyla kısa şerhi (*el-müntekâ fi beyâni fetâvâ'l-Mustafâ*) ile birlikte yayımlanmıştır.⁶

¹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, III-IV, 495-600.

² Mustafa Âşûr (Kahire 1980) ve Süleyman Selim el-Bevvâb (Dımeşk-Beyrut 1984) tarafından *Fetâvâ Rasûlillâh* adıyla; Abdülkadir el-Arnaût tarafından ise *Fetâvâ İmâmi'l-müftîn ve Rasûlü Rabbi'l-âlemîn* (Riyad 1997) adıyla müstakil olarak yayımlanmıştır. Ayrıca İzmîrli, *İlm-i Hilâf* adlı eserinde bu fetvalardan kırk örneği zikretmiştir (s. 296-306).

³ Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, IX, 223-345.

⁴ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, IV, 43.

⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, I, 460 (Berlin Kütüphanesi nr. 10386).

⁶ Uleyvî, *Mevsû'atü fetâvâ'n-Nebî I-IV* (Beyrut 1996).

Kanaatimizce her ne kadar bu tür çalışmalar, Hz. Peygamber'in fetvâ nitelikli sözlerini bir araya getirmeyi amaçlasalar da genel itibariyle bir hadis derlemesi niteliğini taşımakta, teknik anlamda fetvâların bağlayıcılık vs. açısından değerlendirmesini içermemesi sebebiyle bu niteliği aşmamaktadır. Nitekim matbu olanları incelendiğinde genel itibariyle Hz. Peygamber'in kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların bir araya getirilmeye çalışıldığı, sadece fikhî meseleleri değil, akâid konularını da içine alan geniş bir yelpazeyi kapsadığı görülmektedir. Mesela Uleyvî'nin çalışmasında ilk fetvâ örneği olarak verilen Hz. Peygamber'in bir soru üzerine kendisine vahyin iniş şekillerini anlattığı hadisin⁷ fetvâyla nasıl bir ilişkisi olduğunun izahı zor gözükmemektedir.

⁷ Uleyvî, *Mevsû'atü fetâvâ'n-Nebî*, I, 8.

EK: IV.

Hz. Peygamber'in Yargı Tasarrufu İle İlgili Literatür

Hiz. Peygamber'in, İslamda ilk kadı olarak baktığı davalar ve verdiği yargı kararlarının, ayrı bir literatür oluşturacak bir yekuna ulaştığı söylenebilir. Nitekim Hiz. Peygamber'in hayatında vuku bulan ve bizatihi kendisinin hüküm verdiği davalarla ilgili İslam tarihinde müstakil eserler kaleme alındığı; ayrıca hadis literatürü başta olmakla birlikte, sîret, tarih vb. eser türleri içerisinde Hiz. Peygamber'in kazâî uygulamalarına özel bölümler ayrıldığı görülmektedir.¹

Mâlikî fakîhi ve muhaddis İbnü't-Tallâ' el-Kurtubî'nin (v.497/1104), *Akzıyetu Rasûlillâh* adlı müstakil eseri;² Hanefî fakîhi Zâhiruddîn el-Merğînânî'nin (v. 506/1112), *Kitâbu Akzıyeti'r-Rasûl* adlı mahtût eseri;³ Sıddık Hasan Han'ın (v. 1307/1890) *Bulûğu's-sûl min akdiyeti'r-Rasûl* isimli müstakil çalışması;⁴ İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde "Kitâbu Akzıyeti Rasûlillâh" adındaki yaklaşık seksen rivayet içeren bölümü;⁵ ayrıca Şâmî'nin, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd* adlı eserinde konuyla ilgili uzunca bir bölüm;⁶ İbnü'l-Kayyim'in *Zâdü'l-me'âd*⁷ adlı eserinin son cildi konuyla doğrudan irtibatlı çalışmalar olarak zikredilebilir. Burada bir de

¹ Yargılama hukuku konusunda gerek özel çalışmalar, gerekse meseleyle alâkalı bölümler içeren klasik-modern literatür ve kritiği için bk. Hüseyin Felah Kesasebe, *es-Sultatü'l-kazâiyye fi'l-asri'l-Abbâsî el-evvel*, s. 15-46.

² İbnü't-Tallâ'ın *Akdiyeti Rasûlillâh* adlı eseri Muhammed-Heysen Temîm ve Azamî tarafından basımları yapılmıştır. İbnü't-Tallâ', Hiz. Peygamber'in kazâî hükümleriyle ilgili müstakil bir çalışmanın bulunmaması, sadece İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde konuya özel bir bölüm ayırması, ancak onunda sadece 100 (gerçekte 80 civarında) kadar hadisi içermesi sebebiyle; Hiz. Peygamber'e olan muhabbetinden, onun emir ve nehiyelerine vakıf olup iktidâ etmeye olan aşırı isteğinden dolayı otuz dört eserden istifadeyle bu telifini hazırladığını söylemektedir. Eser, ilk bölümü olan kan/cinayet davalarıyla başlamakta, Hiz. Peygamber'in doğumu ve ölümüyle ilgili birkaç hususun izahı ile son bulmaktadır. Müellif, mukaddimesindeki kısa bilgi (s. 9) ve de eserin son kısımlarında usûl konusu olan, Hiz. Peygamber'in emir ve nehiyelerinin hükmü meselesine kısaca değinmesi (s. 174-176) haricinde Hiz. Peygamber'in kazâî hükümlerinin hükûkî değeri ve bağlayıcılığı ile ilgili bir açıklamada bulunmamaktadır. Ayrıca eserin her iki basımında da numaralandırma olmaması bir eksiklik olmakla birlikte, yaklaşık 540 civarında rivayet içerdiği görülmektedir. Eserin, teknik manada kazâî sayılamayacak rivayetleri de içerdiği, hatta konumuz açısından fetvâ veya imâmet tasarrufu niteliği taşıdığı söylenebilecek bazı rivayetlerin, kazâî hüküm sayılarak mesela bk. s. 40-79 arası rivayetlerin çoğunluğu) kitaba alındığı görülmektedir.

³ Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn*, I, 137. Kâtib Çelebi, bu eserin bir de şerhinin mevcudiyetinden bahsetmektedir.

⁴ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 386.

⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VI, 7-19, nr. 29042-29120.

⁶ Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-raşâd*, IX, 165-22.

⁷ İbnü'l-Kayyim, *Zâdü'l-me'âd*, V, 5-720. Beşinci cildin tamamı bu konuya ayrılmıştır.

fıkıh literatürü içerisinde gerek bölüm adı, gerekse müstakil bir tür olarak işlenen *edebü'l-kâdî* ve *edebü'l-kazâ* benzeri çalışmaları zikretmek yerinde olur. Gerek fûrû fıkıhın ilgili bölümlerinde, gerekse müstakil çalışmalarda muhakeme usûlü konuları sonraki dönem gelişimi ve esasları işlenirken Hz. Peygamber dönemi uygulamalarına da değinildiği görülmektedir. Bu konuda müstakil çalışmalara örnek olarak Mâverdî'nin (v. 450/1058) *Edebü'l-kâdî*'si; Sadruşşehîd'in (v. 536/1141) *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf*⁸; İbn Ebî'd-Dem'in (v. 642/1244) *Kitâbü Edebi'l-kazâ*'sı ve de İbn Ferhûn'un (v. 799/1397) *Tebsiratü'l-hukkâm*'ı zikredilebilir.

⁸ Husâmüşşehîd, Ömer b. Abdilaziz *Şerhu Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf* (nşr. Ebu'l-Vefa el-Efgânî), Beyrut 1414/1994, I-V.

BİBLİYOGRAFYA

A

- Abdullah el-Hâdî**, Kadı İbrahim b. Muhammed, *el-Fusûlü'l-lü'lü'iyye fî usûli fıkhi'l-'itrati'n-Nebeviyye* (thk. Abdülmecid ed-Dîbânî), Bingazi 1425.
- Abdülazîz el-Buhârî**, Alaüddîn b. Ahmed b. Muhammed (v. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr 'an Usûli Fahrîslâm el-Pezdevî* (thk. Muhammed el-Mu'tasîbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I-IV.
- Abdülcelîl İsâ**, *İctihâdü'r-Rasûl*, Kuveyt 1389/1969.
- Abdülğani el-Mekkî**, *İrşâdü's-sârî ilâ menâsiki'l-Molla Aliyyi'l-Kârî*, Beyrut 1998/1419.
- Abdülğani Abdülhâlık**, *Hucciyetü's-sünne*, Mansûre 1997/1418.
- Abdürrezzâk**, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmam es-San'ani (v.211/827), *el-Musannef* (thk. Habîburrahman el-A'zamî), Beyrut 1403, I-XI.
- Accâc**, Muhammed Hafîb, *es-Sünne kable't-tedvîn*, Beyrut 1401/1981.
- Ahatlı**, Erdinç, *Hız. Muhammed'in Peygamberliği*, Ankara 2007.
- _____, "Hasâisü'n-nebî", *DİA*, XVI, 277-281.
- Ahmed b. Hanbel**, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî (v. 241/855), *el-Müsned (Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhihâ içinde)*, İstanbul 1413/1992, I-VI.
- Ahmed Cemal Ömer**, *es-Sîretü'n-nebeviyye fî mefhûmi'l-Kâdî 'ÿyâz*, Kahire 1988.
- Ahmed Emîn** (v. 1954), *Fecru'l-İslâm*, Beyrut 1969.
- _____, *Yevmü'l-İslâm*, Kahire 1952.
- Ahmed Hasan**, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi* (trc. Haluk Songur), İstanbul 1999 (*İslam Hukuku*).

- Ahmed Yûsuf**, “Tasarrufâtü’r-Rasûl bi’l-imâme ve sîlatühâ bi’t-teşrî ‘i’l-İslâmî”, *Havliyyâtü Dâri’l-‘ulûm* (Daru’s-sekâfe), Kahire, s. 293-332.
- Ahsîketî**, Ebû Abdillâh Hüsâmüddîn Muhammed b. Muhammed b.Ömer (v. 644/1246), *el-Müntehab fî usûli’l-mezheb* (*Şerhu Hâfiziddîn en-Nesefî* ile birlikte, thk. Sâlim Ögüt), baskı yeri yok, ts.
- Akgül**, Muhittin, *Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber*, İstanbul 2002.
- _____, “Hz. Peygamber’in İsmetiyle İlgili Bazı Ayetlerin Yorumu”, *DİD Hz. Muhammed Özel Sayısı*, Ankara 2003, s. 245-270.
- Akgündüz**, Ahmet, *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası*, İstanbul 1989.
- _____, “Fürû”, *DİA*, XIII, 249-250.
- Aksu**, Zâhid, *İslâm’ın Doğuşunda Toplumsal Realite Hukukî Âyetler ve İçtihadî Kaynaklar*, Ankara 2005.
- Akkâm**, Muhammed Fârûk, *Târîhü’t-teşrî‘i’l-İslâmî: es-Senetü’l-ûlâ*, Dımaşk 1411/1990.
- Aktan**, Hamza, “Tahsin Görgün’ün, “Klasik Anlama Yöntemlerinin (Fıkıh ve Tefsir Usûlü) İmkân ve Sınırları” (s. 305-326) adlı Tebliğinin Müzakeresi, *DİB Güncel Dînî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Tebliğ ve Müzakereler, 02.06.2002), Ankara 2004, s. 327-336.
- Akyüz**, Vecdi, “Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hz. Muhammed (s.a.v.)”, Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed (Sempozyum Konya 13-15 Nisan 2007), Ankara 2007, s. 187-238.
- Ali Abdürrâzık**, *el-İslâm ve usûlü’l-hukm* (haz. Muhammed Umâra), Beyrut 1972.

Ali Câdelhak, “İctihâdü’r-Rasûl ve kazâuhû ve fetvâhu”, *el-Kitâbü’t-Tizkârî li’l-mu’temeri’l-’l-İslâmî li’s-sîre ve’s-sünne ennebeviyyeti’s-şerîfe ve’l-mü’temeri’l-âşır li-cem’i’l-buhûsi’l-İslâmiyye* (haz. Abdülvedüd İbrâhim Şelebî), Kahire 1985, s. 18-61.

Ali el-Hafîf, “es-Sünnetü’t-teşrî’iyye”, *Mecelletu Ma’hedî’l-buhûs ve’d-dirâsâti’l-’Arabiyye*, Kahire 1969, sy. 1, s. 327-343.

Ali Hasan Abdülkâdir, *Nazra ‘âmmе fî târîhi’l-fikhi’l-İslâmî*, Kahire 1965.

Ali Haydar Efendi, *Dürerü’l-hukkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm (şerhu’l-kavâid’i-küllîyye)*, İstanbul 1330.

Ali Muhammed Ca’fer, *Târîhu’l-kavânîn ve merâhilü’t-teşrî’i’l-İslâmî*, Beyrut 1406/1986.

Ali el-Vezîr, Ahmed b. Muhammed, *el-Musaffâ fî usûli’l-fikh*, Beyrut 1417/1996.

Aliyülkârî, Ebü’l-Hasan Nuruddîn Ali b. Sultan Muhammed (v. 1014/1606), *Şerhu’s-Şifâ*, Beyrut 1421/2001, I-II.

Allâl el-Fâsî, *Makâsıdu’s-şerî’ati’l-İslâmiyye ve mekârimühâ*, Tunus 1993 (*Makâsıd*).

Âlu Teymiyye, Ebü’l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselam İbn Teymiyye, *el-Müsevvedde fî usûli’l-fikh* (Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid), Beyrut 1325.

Âmidî, Ebü’l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim (v. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Kahire 1387/1968, I-IV.

Apaydın, H. Yunus, “Nasları Anlamada Yetki ve Yöntem Sorunu”, *Marife*, II/1, Konya 2002, s. 7-24.

_____, “Din ve Fıkıh”, *İHAD*, sy. 3, Konya 2004, s. 27-33.

- _____, “Çağdaş Kavram ve Kuramlar İslamın Neresinde Bulunur?”, *Liberal Düşünce*, Bahar-Yaz, y. 1998, III/10-11, s. 64-71.
- _____, “Bir Muhafazakâr Reycilik Teorisyonu: Ebû Hanîfe”, *İAD*, XV/1-2, s. 143-147.
- _____, “Siyasal Hayat”, *İlmihal II (İslam ve Toplum)*, *DİB*, Ankara 2006.
- _____, “Lüzum”, *DİA*, XXVII, Ankara 2003, s. 260-262.
- _____, “Siyâsî Prensipler Açısından Demokrasi” adlı oturumda sunulan tebliğlerin Müzakere Metni, *İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu 1998* (haz. Ömer Turan), Ankara 1998, s. 413-428.
- _____, “İctihad”, *DİA*, XXI, İstanbul 1995, s. 432-445.
- _____, “Kıyas”, *DİA*, XXV, İstanbul 1997, s. 529-539.
- _____, “İbn Abdüsselâm, İzzeddin”, *DİA*, XIX, İstanbul 1999, s. 284-287.
- _____, “Karâfî, Şehâbeddin”, *DİA*, XXIV, Ankara 2002, s. 394-401.
- _____, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 109-123.
- _____, “İbn Berhân”, *DİA*, XIX, 370.
- _____, “İbn Hazm”, *DİA*, XX, 42-49.
- _____, “Klasik Fıkıh Teorisinde Hukukî ve Siyasal Meşruiyet ve Kuvvetler İlişkisi”, *YTD*, sy. 25 (1999).
- Arabî**, Muhammed Memdûh, *Devletü'r-Rasûl fi'l-Medîne*, Kahire 1988.
- Arslan**, Emine, *Karâfî'nin el-İhkam Adlı Eseri Çerçevesinde Fetva-Kazâ Mukayesesi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), *MÜSBE*, İstanbul 2002 (*Karâfî*).
- Arûsî**, Muhammed Abdülkadir, *Ef'âlü'r-Rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkâm*, Cidde 1984/1404.

Âsım Efendi, Mütercim Ahmed Asım (v. 1235/1818), *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1305, I-IV.

Aşkar, Muhammed Süleyman, *Ef'âliü'r-Rasûl ve delâletuhâ 'ale'l-ahkâmi's-şer'iyye*, Beyrut 1416/1996, I-II.

Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1996.

_____, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara 1999 (Adliye).

_____, "İftâ Teşkilâtının Ortaya Çıkışı", *MÜİFD*, sy. 3, İstanbul 1985, s. 19-48.

_____, "Fetva", *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 486-496.

_____, "Kazâ", *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 113-117.

_____, "Kadı", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 66-69.

Ateş, Ali Osman, *İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitap Örf ve Âdetleri*, İstanbul 1996.

Avvâ, Muhammed Selîm, *fî Usûli'n-nizâmi'l-cinâiyyi'l-İslâmî*, Kahire 1983 (*el-Cinâî*).

_____, "es-Sünnetü't-teşrî'iyye ve gayru't-teşrî'iyye", *Mecelletü'l-Müslim el-Mu'âsır*, Küveyt 1974, sy. 1, s. 29-49.

Avcı, Casim, "Hilâfet", *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 539-546

_____, "Kaynuka", *DİA*, XXV, Ankara 2002, s. 88.

_____, "Kurayza", *DİA*, XXVI, Ankara 2002, s. 431-432.

Aydın, M. Akif, "İmâmet", *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 203-207.

_____, "Anayasa", *DİA*, III, 153-164.

Aydın, Mustafa, Akyüz'ün "Devlet Başkanı, Hukuk Adamı ve Bir Medeniyet Kurucusu Olarak Hz. Muhammed" adlı tebliğinin müzakeresi, *Cahiliye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed Sempozyumu (Tebliğ ve Müzakereler)*, yer ve tarih: Konya 13-15 Nisan 2007, Ankara 2007, s. 239-245.

Aydın, Mahmut, “Bazı Çağdaş Hıristiyan Düşünürlerine Göre Hz. Muhammed’in Peygamberliği”, *DİD Hz. Muhammed Özel Sayısı*, Ankara 2003, s. 271-296.

Aynî, Bedrüddîn (v. 855/1451), *‘Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut, ts. (Dâru’l-Fikr), I-XXV.

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul 2006, I-III.

A‘zamî, Muhammed Mustafa, *İslam Fıkhı ve Sünnet: Oryantalist J. Schacht’a Eleştiri* (trc. Mustafa Ertürk), İstanbul 1996.

B

Bağdatlı İsmail Paşa (v. 1338/1920), *Hediyetü’l-‘ârîfîn esmâü’l-müellifîn ve âsârü’l-musannifîn*, İstanbul 1951-1955.

Bahrülulûm el-Leknevî, Abdülâlî Muhammed b. Nizamiddîn Muhammed Sehâlevî el-Ensârî (v. 1225/1810), *Fevâtihu’r-rahâmût şerhu Müsellemi’s-sübût (el-Mustasfâ ile birlikte, thk. İbrahim Muhammed Ramazan)*, Beyrut 1414/1994, I-II.

Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî (v. 403/1013), *et-Takrîb ve’l-irşâd: es-Sağîr* (thk. Abdülhamid b. Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1418/1998, I-III.

Baktır, Mehmet, “Hz. Peygamber’in Otoritesinin Dayanakları”, *CÜİFD*, VIII/1, Haziran 2004, s. 23-39.

Baktır, Mustafa, “Kâide”, *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 205-210.

Bardakoğlu, Ali, “İslam Dini – Fıkıh”, *İlmihal I (İman ve İbâdetler)*, *DİB*, Ankara 2006.

_____, “Teorik Açıdan İslam ve Demokrasi: Yasama”, *İslam ve Demokrasi Kutlu Doğum Sempozyumu-1998* (haz. Ömer Turan), Ankara 1998, s. 361-370.

_____, “Karaman’ın “Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme” (s. 29-40) adlı tebliğinin müzakeresi, *İslam, Gelenek ve Yenileşme / İslam*,

Tradition and Change (1. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı, 22-23 Nisan 1996, İSAM), İstanbul 1996, s. 41-44.

_____, “Diyet”, *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 473-479.

_____, “Eşkiyâ”, *DİA*, XI, İstanbul 1995, s. 463-466.

_____, “Had”, *DİA*, XIV, İstanbul 1996, s. 547-551.

_____, “Cezâ”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 470-478.

_____, “İslâm”, *DİA*, XXIII, İstanbul 2001, s. 15-23.

_____, “Beyyine”, *DİA*, VI, İstanbul 1992, s. 97-98.

_____, “İsbat”, *DİA*, XXII, İstanbul 1995, s. 492-495.

_____, “Delil”, *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 138-140.

_____, “Ehliyet”, *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 535-539.

_____, “Hak”, *DİA*, XV, İstanbul 1997, s. 139-151.

Basrî, Muhammed b. Ali Ebû'l-Hüseyin (v. 436/1044), *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh* (thk. Halîl Meys), Beyrut 1426/2005, I-II.

Başoğlu, Tuncay, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE), İstanbul 2001 (*İllet Tartışmaları*).

Bayındır, Abdülaziz, *İslam Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*, İstanbul 1986.

Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, İstanbul 2004 (*Fıkıh*).

_____, *Sünnet: Hz. Peygamber'in Evrensel Mesajı*, İSAM, İstanbul 2006 (*Sünnet*).

_____, “Oryantalizm ve İslam Hukuku”, *İHAD (Oryantalist İslam Hukukçuları)*, sy. 4, Konya 2004, s. 11-42.

Behiy, Muhammed, *ed-Dîn ve'd-devle*, Kahire 1980.

- Bekir**, M. Abdurrahman, *es-Sultatu'l-kazâiyye ve şahsiyyetü'l-kâdî*, Kahire 1408/1988.
- Belazürî**, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Cabir (v. 279/892), *Fütûhu'l-büldân* (thk. Abdullah ve Ömer et-Tabbâ'), Beyrut 1407/1987.
- Bel'îd**, Sadık, *el-Kur'ân ve't-teşrî': Kırâe cedîde fi'l-âyâti'l-ahkâm*, Beyrut 2004.
- Belkaziz**, Abdul'ilâh, *Tekvînü'l-mecâli's-siyâstîyyi'l-İslâmî: en-Nübüvve ve's-siyâse*, Beyrut 2005.
- Bennâmî**, Abdurrahman b. Câdillâh (v. 1198/1784), *Hâşiyetü'l-'allâme el-Bennâmî 'alâ şerhi Cem'i'l-cevâmi'* (Abdürrahman eş-Şirînî'nin takriri ile), Beyrut 1415/1995, I-II.
- Berki**, Ali Himmet, *Hukuk Mantığı ve Tefsir*, Ankara 1948.
- _____, *Hukuk Tarihinden İslâm Hukuku*, Ankara 1955.
- _____, "İslamda Kaza Tarihi", *AÜİFD*, XVII (1969), s. 153-167.
- Berki**, Şakir, "İslam Hukukunun Ana Hatları", *AÜİFD*, XVII, 169-186.
- Beyhakî**, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali (v. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkadir Ata) Mekke 1414/1994, I-X.
- Beyyûmî**, Muhammed Receb, *en-Nehdatü'l-İslâmiyye fî siyeri a'lâmiha'l-mu'âsirîn*, Dımaşk 1995, I-II.
- Bigiyef**, Musa Carullah (1949), *Kitâbü's-Sünne* (trc. Mehmet Görmez), Ankara 2000.
- _____, *İslam Şeriatının Esasları* (haz. Hatice Görmez), Ankara 2002.
- Bilge**, Necip, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara 1999.
- Bilmen**, Ömer Nasuhi (v. 1971), *Hukukî İslamiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul, ts. (Bilmen Yayınevi), I-VIII (*Istilâhât*).

- Biltâcî**, Muhammed, *Menhecü Ömer fi't-teşrî': Dirâse müstev'abe li-fikhi Ömer ve tanzîmâtih*, Kahire 1423/2002 (*Menhec*).
- Buhârî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (v. 256/869), *el-Câmi'u's-sahîh (Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhihâ içinde)*, İstanbul 1413/1992, I-VIII.
- Buğa**, Mustafa Dîb, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî dirâse 'âmmeh*, Dımaşk 1425/2004.
- Bulut**, Mehmet, "İsmet", *DİA*, XXIII, İstanbul 2001, s. 134-136.
- Brown**, Daniel, *İslam Düşüncesinde Sünneti Yeniden Düşünmek* (trc. Sabri Kızılkaya – Salih Özer), Ankara 2002 (*Sünnet*).

C

- Câbirî**, Muhammed Abid, *el-'Aklü's-siyâsiyyü'l-'Arabî*, Beyrut 2004.
- _____, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma* (trc. Ali İhsan Pala - Mehmet Şirin Çıkar) Ankara 2001.
- Can**, Halil-**Güner**, Semih, *Hukukun Temel Kavramları*, Ankara 2001.
- Cessâs**, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî (v. 370/981), *el-Fusûl fi'l-usûl* (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî) İstanbul 1414/1994, I-IV.
- _____, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut 1424/2003.
- Cürcânî**, Ebü'l-Hasan Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali (v. 816/1413), *Kitâbü't-Ta'rîfât* (thk. Muhammed Abdurrahman Mar'aşlî), Beyrut 1424/2003.
- Cüveynî**, Ebü'l-Me'âlî İmâmü'l-Haremeyn Rüknuddîn (v. 478/1085), *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, Mansûre 1997, I-II.
- _____, *Kitâbü't-Telhîs* (thk. Abdullah en-Nîbânî – Şübeyr Ahmed el-Ömer), Beyrut 1417/1996, I-III.
- _____, *Kitâbü'l-İctihâd min Kitâbi't-Telhîs* (thk. Abdülhamîd Ebû Züneyd), Beyrut 1987.

Ç

- Çağatay**, Neşet, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982.
- Çağıl**, Orhan Münir, *Hukuk Metodolojisi Dersleri*, İstanbul 1962.
- Çalış**, Halit, *İslam Hukukunda Özel Mülkiyet ve Sınırlamaları*, Konya 2004.
- Çelebi**, İlyas, *İslam İnancında Gayp Problemi*, İstanbul 1996.
- _____, “Mu‘tezile” *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, s. 391-401.
- Çeker**, Orhan, “Saffet Köse’nin “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış” Başlıklı Makalesi Üzerine Bazı Mülahazalar”, *İHAD*, sy. 7, Konya 2006, s. 51-54.
- _____, “Süt Akrabalığı”, *İlim ve Sanat*, sy. 31 (1992), s. 65-72.
- Çetiner**, Bedreddîn, “Ahkâmü’l-Kur’ân”, *DİA*, I, İstanbul 1988, s. 551-552.

D

- Dabashi**, Hamid, *Authority in Islam: From The Rise of Muhammad to The Establishment of The Umayyads*, New Jersey 1993 [Eserin Türkçe tercümesi için bk. *Peygamber’in Gelişinden Emevî İdaresine Kadar İslamda Otorite* (trc. Süleyman E. Gündüz), İstanbul 1995] (*Authority*).
- Dağcı**, Şâmil, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara 1996.
- Dalgın**, Nihat, “Temel Kaynaklar Çerçevesinde Dinden Dönme ve İnanç Özgürlüğü”, *Makâlât*, s. 1, Konya 1999, s. 7-33.
- Dar**, Bashir Ahmad, *Religious thought of Sayyid Ahmad Khan*, Lahor 1971.
- Dârekutnî**, Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed (v. 385/995), *es-Sünen*, Beyrut 1966, I-IV.

- Dârimî**, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman b. Fazl (v. 255/868), *es-Sünen (Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhihâ içinde)*, İstanbul 1413/1992, I-II.
- Daudî**, Zaferullah, *Şah Veliyyullah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*, İstanbul 1995 (*Pakistan*).
- Dâvûdî**, Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr el-Esedî el-Maliki (v. 402/1011), *el-Emvâl* (thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cuma Muhammed), Kâhire 1421/2001.
- Davudoğlu**, Ahmet, "Devlet", *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 234-240.
- Debûsî**, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa (v. 430/1039), *Te'sîsü'n-nazar* (thk. Mustafa Muhammed Dimaşkî), Beyrut, ts. (Dâru İbn Zeydûn).
- _____, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh* (thk. Halil Muhyiddîn Meys), Beyrut 1421/2001 (*Takvîm*).
- _____, *el-Emedü'l-aksâ* (thk. Abdülkadir Ahmed Ata), Beyrut 1405/1985.
- Demir**, Halis, *Devlet Gücününün Sınırlanması: Raşit Halifeler Dönemi*, İstanbul 2004.
- Demirci**, Mustafa, "İktâ", *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 43-47.
- Desûkî**, İzzet Mustafa, *Ahkâmü'z-zinâ*, Kahire 1990.
- Devâlîbî**, Muhammed Ma'ruf, *el-Medhal ilâ 'ilmi usûli'l-fikh*, Beyrut 1385/1965.
- Dîbânî**, Abdülmecid Abdülhamid, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-fikhi'l-İslâmî*, Bingazi 1994.
- Dihlevî**, Şâh Veliyyullah (v. 1176/1762), *Huccetullâhi'l-bâliğa*, Beyrut 2001, I-II (*Huccet*).
- Dönmez**, İbrahim Kâfi, *İslam Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslam Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerinde Metodolojik*

Ayrılıkları (Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (*Kaynak Kavramı*).

_____, “İslam Hukukunda Müctehidin Naslar Karşısındaki Durumu”, *MÜİFD*, sy. 4, İstanbul 1986, s. 23-51.

_____, “İctihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı”, *Usûl: İslam Araştırmaları*, I/1, Adapazarı 2004, s. 35-48.

_____, “Hz. Peygamber’in Tebliğinde Hâkim Olan Başlıca Hukuk Prensipleri”, Ebedî Risalet Sempozyumu-I (İstanbul 19-22 Eylül 1991), İzmir 1993, s. 161-181.

_____, “Muhammed”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, S. 441-444.

_____, “Maslahat”, *DİA*, XXVIII, Ankara 2003, s. 79-94.

_____, “İcmâ”, *DİA*, XXI, İstanbul 2000, s. 417-431.

Dûmî, Abdülkadir Bedrân b. Ahmed b. Mustafa (v. 1848/1927), *Nüzhetü'l-hâtiri'l-âtır şerhu Kitâbi Ravzati'n-nâzır ve cünnetü'l-münazır* (*Ravzatü'n-nâzır* ile birlikte), Kahire 1411/1991, I-II.

Dûrî, Abdülaziz, *İslam İktisat Tarihine Giriş* (trc. Sabri Orman), İstanbul 1991.

Düveyhî, Sa'd b. Sâlih, *Ârâü'l-Mu'tezileti'l-usûliyye dirâse ve takvîm*, Riyad 1417/1996.

E

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî es-Sicistânî (v. 275/889), *es-Sünen* (*Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhihâ* içinde), İstanbul 1413/1992, I-V.

Ebû Fâris, Muhammed Abdulkâdir, *en-Nizâmüs-siyâsî fi'l-İslâm*, Amman 1989.

Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-ebsat; el-Âlim ve-müte'allim* (İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri içinde; Haz. Mustafa Öz), İstanbul 2002.

- Ebû ‘Ubeyd**, Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî (v. 224/838), *Kitâbü’l-Emvâl* (thk. Halil Muhammed Herrâs), Beyrut 1408/1988.
- Ebû Yûsuf**, Ya‘kûb b. İbrâhım b. Habîb el-Ensârî (v. 182/798), *Kitâbü’l-Harâc* (nşr. Kadı Mühyiddîn el-Hatîb), Kahire 1396.
- _____, *er-Redd ‘alâ Siyeri’l-Evzâ‘î* (nşr. Rıdvâ Muhammed Rıdvân), Beyrut, ts. (Dâru’l-Kütübi’l-‘ilmiyye) (*er-Redd*).
- _____, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* (thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1357 (*İhtilâf*).
- Ebû Zehre**, Muhammed, *Fetâvâ eş-Şeyh Muhammed Ebû Zehre* (thk. Muhammed Osman Şübeyr), Dımaşk/Beyrut 1427/2006.
- _____, *Târîhu’l-cedel*, Kahire 1980.
- _____, *el-‘Ukûbe: el-Cerime ve’l-‘ukûbe fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Kahire, ts. (Dâru’l-fikri’l-‘Arabî).
- _____, *el-Cerîme: el-Cerime ve’l-‘ukûbe fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Kahire 1976.
- _____, *el-Milkiyye ve nazariyyetü’l-‘akd fi’ş-şer‘ati’l-İslâmiyye*, Kahire 1977.
- _____, *İslam Hukuk Metodolojisi ‘Fıkıh Usûlü’* (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1994.
- Ebû Zeyd**, Nasr Hâmid, “İmam Şâfiî ve Ortayol ideolojisinin Tesisi” (trc. Salih Özer), *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî’nin Rolü* (haz. Hayri Kırbaşoğlu) içinde, Ankara 2003, s. 89-148.
- Edis**, Seyfullah, *Medeni Hukuka Giriş ve Başlangıç Hükümleri*, Ankara 1997.
- Emiroğlu**, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999.
- Emîr Pâdişâh**, Muhammed Emîn b. Mahmûd el-Buhârî (v. 987/1579), *Teyşîri’l-Tahrîr şerh ‘alâ kitâbi’t-Tahrîr*, Dımaşk, ts. (Dâru’l-Fikr), I-IV.

- Ensârî**, İbrâhim Hâmid, *en-Nizâmü'l-mâlî ft'l-İslâm*, Kahire 1980.
- Erdoğan**, Mehmet, *İslam Hkukunda Ahkâmın Değişmesi*, İstanbul 1994.
- _____, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1996 (*Sünnet*).
- _____, “Fıkıh ya da Müslümanların Hukuku”, *İHAD*, sy. 1, Konya 2003, s. 95-1003.
- Erkal**, Mehmet, “Zekât”, *İlmihal-I (İman ve İbâdetler)*, Ankara 2006.
- _____, “Ganimet”, *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 35-354.
- Ertürk**, Mustafa, “Kur’ân İslâm’ı Söyleminin İlmî Değeri”, *İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Kutlu Doğum Sempozyumu 2001), Ankara 2003, s. 213-236.
- Erul**, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara 2000 (*Sahabe*).
- _____, “Hz. Peygamber’e Kur’ân Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivâyetlerin Tahlil ve Tenkidi”, *İslâmiyât*, I/1 (Ankara 1998), s. 55-72.
- Esen**, Adem, *Sosyal Siyaset Açısından İslam’da Ücret*, Ankara 1995.
- Evkuran**, Mehmet, *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara 2005 (*Sünnî Paradigma*).
- F**
- Fayda**, Mustafa, “Fey”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 511-513.
- Fazlurrahman**, *İslam* (trc. Mehmet Dağ – Mehmet Aydın), Ankara 2004.
- _____, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu* (trc. Salih Akdemir), Ankara 1997 (*Metodoloji*).
- Ferfûr**, Veliyyüddîn Muhammed Salih, *el-Müzhebb fi usûli'l-mezhebb ‘ale’l-Müntehab*, Dımaşk 1419/1999, I-II.
- Ferrâ**, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya‘lâ (v. 458/1066), *el-Udde fi usûli'l-fikh* (thk. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1993, I-V.

_____, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Beyrut 1403/1983.

Fethî Abdülkerim, *ed-Devle ve's-siyâde fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1984.

Feytûrî, Muhammed Atiyye, *Fikhu'l-'ukûbeti'l-haddiyye fi't-teşrî'l-cinâyyi'l-İslâmî*, Bingazi 1998, I-II.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed (v. 817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhît* (haz. Halîl Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1428/2007.

G

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl (Fevâtihi'r-rahamût* ile birlikte, thk. İbrahim Muhammed Ramazan), Beyrut 1414/1994, I-II.

_____, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl* (thk. Muhammed Hasan Heyto), Dımaşk 1419/1998.

Gazâlî, Muhammed (v. 1996), *Fıkıhçılara ve Hadisçilere Göre Nebevî Sünnet* (trc. Ali Özek), İstanbul 1998.

Gölcük, Şerafeddin-**Toprak**, Süleyman, *Kelam: Tarih-Ekoller-Problemler*, Konya 2001.

Gökalp, Mehmet Faysal - **Turan**, Güngör, *İslam Toplumunun Ekonomik Yapısı*, İstanbul 1993.

Gökmenoğlu, H. Tekin, "Kur'ân-ı Kerîm'de Olmayan ve Onunla Çelişen Ceza: Recm", *İHAD*, sy. 2, Konya 2003, s. 117-129.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 2000 (*Metodoloji*).

Güler, Zekeriya, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasında Münakaşalar ve İhtilâf Sebepleri*, Ankara 1997.

Günay, Hacı Mehmet, "Himâ", *DİA*, XVIII, İstanbul 1998, s. 52-55.

Güner, Osman, “Tarihsel Süreçte Sünnetin Bağlayıcılığı Olgusuna Buhârî’nin Fıkhu’l-Hadîsi Özelinde Bir Bakış”, *Marife*, IV/1, Konya 2004, s. 29-48.

Güngör, Mevlüt, *Cassâs ve Ahkâmü’l-Kur’ân’ı*, Ankara 1989.

Gümüšoğlu, Hasan, *İslam’da İmamet ve Hilafet*, İstanbul 1999.

Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara 1992.

H

Habbâzî, Ebû Muhammed Celâlüddîn Ömer b. Muhammed (v. 691/1292), *el-Muğnâ fî usûli’l-fikh* (thk. Muhammed Mazhar Beka) Mekke 1403.

Hacı Halife Kâtib Çelebi (v. 1067/1657), *Keşfu’z-zunûn*, İstanbul 1941.

Hacvî, Muhammed b. Hasan b. Arabî es-Se‘âlibî el-Fâsî (v. 1956), *el-Fikru’s-sâmî fî târihi’l-fikhi’l-İslâmî*, Medine 1396, I-II.

Haçkalı, Abdurrahman, “Ehl-i Hadis – Ehl-i Re’y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”, *İHAD*, sy. 2, Konya 2003, s. 59-68.

Hafâcî, Ebû’l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer (v.1069/1659), *Nesîmu’r-riyâz fî şerhi’ş-Şifâi’l-Kâdî ‘İyâz*, Beyrut, ts. (Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî), I-IV.

Hâfız ‘Alâî, Ebû Sa‘îd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî b. Abdillâh (v. 761/1359), *Tafsîlü’l-icmâl fî ta‘ârûzi’l-ef‘âli ve’l-akvâl* (thk. Muhammed İbrâhim Hafnâvî), Kahire 1416/1996.

Hâkim, Ebû Abdillâh İbnü’l-Beyyi Muhammed en-Nîsâbûrî (v. 405/1014), *el-Müstedrek ‘ale’s-Sahîhayn* (thk. Muhammed Abdilkadir Ata) Beyrut 1411/1990, I-IV.

Halife Ba Bekir Hasan, *el-İctihâd bi’r-re’y fî medreseti’l-Hicâzi’l-fikhiyye*, Kahire 1418/1997.

Hallâf, Abdülvehhab (v. 1956), *İlmi usûli’l-fikh ve Hulâsatü Târihi’t-teşrî’i’l-İslâmî*, İstanbul 1984.

- _____, *Masâdiru't-teşrî'il İslâmî fîmâ lâ nassa fih*, Kuveyt 1402/1982.
- _____, *es-Siyâsetü's-şer'iyye: Nizamü'd-devleti'l-İslâmiyye fî's-şuûni'd-düstûriyye ve'l-hâriciyye ve'l-mâliyye*, Beyrut 1407/1987.
- _____, *İlk Dönem İslâm Hukuku Yasama, Yargı ve Yürütme* (özgün adı: *es-Sülutâtü's-selâs fî'l-İslâm: et-Teşrî', el-kazâ, et-tenfîz*, trc. Abdülhadi Timurtaş), İstanbul 2006.
- Hamevî**, Ahmed b. Muhammed (v.1098/1687), *Gamzu 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-nazâir*, Beyrut 1405/1985, I-IV.
- Hamidullah**, Muhammed, *İslam Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), Ankara 2003, I-II.
- _____, *Mecmû'atü'l-vesâiku's-siyâsiyye li'l-'ahdi'n-nebevî ve'l-hilâfeti'r-râşide*, Beyrut 1422/2001.
- _____, *İslam Müesseselerine Giriş* (trc. İhsan Süreyya Sırma), İstanbul 1981.
- _____, *İslâmın Hukuk İlmine Yardımları* (Makaleler Külliyyatı, der. Salih Tuğ), İstanbul 1962.
- _____, *İslâm'da Devlet İdâresi* (trc. Hamdi Aktaş), İstanbul 1998.
- _____, *Hz. Peygamber'in Savaşları* (Nazire Erinç Yurter), İstanbul, ts. (Acar Matbaacılık).
- _____, "Hayber", *DİA*, XVII, İstanbul 1998, s. 20-22.
- Hanefî**, Hasan, *İslâmî İlimlere Giriş* (trc. Muharrem Tan), İstanbul 1994.
- Hatiboğlu**, İbrahim, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul 2004.
- Hatiboğlu**, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşliliği: İslamda İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, Ankara 2005.
- Hayyât**, Abdülaziz, *el-Müeyyidâtü't-teşrî'iyye: Nazariyyetü'l-'ukûbât*, Kahire 1986.

- Heysemî**, Ebü'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman (v.807/1405), *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, Beyrut 1412.
- Hıdır**, Muhammed Hüseyin, *Nakdu kitabi'l-İslâm ve usûli'l-hukm*, Kahire 1925.
- Hıdır**, Özcan, “Batı’da Hz. Muhammed İmajı (M. Watt Örneği)”, *DİD Hz. Muhammed Özel Sayısı*, Ankara 2003, s. 297-306.
- Hırş**, Ernest, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri* (haz. Selçuk Baran Veziroğlu), Ankara 2001.
- Hitti**, Philip K., *Siyâsî ve Kültürel İslam Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1980, I-IV.
- Hodgson**, Marshall G. S., *İslam’ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Biliş Ve Tarih: Orta Dönemlerde İslamın Yayılışı* (trc. İzzet Akyol v. dğr.), İstanbul 1993, I-III.
- Hudarî**, Muhammed b. Afifî el-Bacuri (v. 1925), *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut 1408/1988.
- Huzâ'î**, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Endelüsi (v. 789/1387), *Tahrîcü'd-dilâleti's-sem'iyeye* (thk. Ahmed Muhammed Ebû Selâme), Kahire 1981.

I

- İslâhi**, Abdul Azim, “Shah Wali Allah’s Concept of Al-Irtifaqat (Stages of Socio-Economic Development)”, *Journal of Objektive Studies*, II/1, Aligarh 1990, s. 46-63.
- Itr**, Nuruddîn, “Dâvûd ez-Zâhirî”, *DİA*, İstanbul 1994, s. IX, 49-50.

i

- İbn Abdilber**, Ebû Ömer Yûsuf (v. 463/1071), *Câmi'u beyâni'l-'ilm* (thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri), Riyad 1414/1994, I-II.

İbn Abdilvehhâb, Muhammed b. Abdilvehhâb b. Süleyman et-Temîmî (v. 1206/1792), *el-Mesâil elletî hâlefe fihâ Rasûlullah ehle'l-câhiliyye* (thk. Yûsuf b. Muhammed es-Sa'îd), Riyad 1416/1996, I-II.

İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz (v. 660/1262) *Kavâidü'l-ahkâm fî masâlihi'l-enâm*, Beyrut 1410/1990, I-II (*Kavâid*).

İbn Akîl, Ebü'l-Vefa Ali b. Akil b. Muhammed el-Bağdâdî (v. 513/1119), *el-Vâzih fî usûli'l-fikh* (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), Beyrut 1420/1999, I-V.

İbn Âşûr, Muhammed Tahir, *Makâsıdü's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Tunus 1978 [Eserin Türkçe tercümesi için bk. *İsâm Hukuk Felsefsi Gaye Problemi* (trc. Vecdi Akyüz – Mehmet Erdoğan), İstanbul 1999] (*Makâsıd*).

_____, *Usûlü'n-nizâmi'l-ictimâ'î fî'l-İslâm*, Amman 2001.

İbn Berhan, Ebü'l-Feth Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî (v.518/1124), *el-Vusûl ile'l-usûl* (thk. Abdülhamid Ali Ebû Züneyd), Riyad 1403/1983, I-II.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim (v. 235/849), *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (thk. Kemal Yûsuf Hût), Beyrut 1409, I-VII.

İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed (v. 879/1474), *et-Takrîr ve't-tahbîr* (İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr*'i ile birlikte), Beyrut 1417/1996, I-III.

İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhanüddîn İbrâhim b. Ali b. Muhammed (v. 799/1397), *Tebşiratü'l-hukkâm fî usûli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*, Beyrut 2001, I-II (*Tebşıra*).

İbn Haldûn, Abdurrahman, *el-Mukaddime* (thk. Halil Şahhâde), Beyrut 1431/2001, I-II.

- İbn Hamza**, Abdullah b. Hamza b. Süleymân, *Safvetü'l-ihdiyâr fî usûli'l-fikh* (thk. İbrahim Yahya ed-Dersî el-Hamzî – Hâdî b. Hasan el-Hamzî), Sa‘de (Yemen) 1423/2002 (*Safvet*).
- İbn Hazm**, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa‘îd ez-Zâhirî (v.456/1064), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (thk. Mahmud Hâmid Osman), Kahire 1426/2005, I-VIII.
 _____, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (thk. Abdurrahman Umeyre – M. İbrahim Nasr), Beyrut ts. (Dâru'l-Cîl).
- İbn Hibbân**, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî el-Büstî (v. 354/965), *es-Sahîh* (Ebü'l-Hasan Alâüddîn Ali b. Abdillâh İbn Balaban'ın (v. 739/1339) *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* tertibi şeklinde basımı, thk. Halîl b. Me'mûn Şîhâ), Beyrut 1425/2004.
- İbn Hişâm**, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sekkâ v.dğr.), Beyrut 1427/2006, I-IV.
- İbn Kayyim** el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekir (v. 751/1350), *İ'lâmü'l-muvakki'în 'an Rabbi'l-âlemîn* (thk. İsmâüddîn es-Sabâbitî), Kahire 1422/2002, I-IV.
 _____, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd*, Beyrut 1427/2006, I-V.
 _____, *İğâsetü'l-lehfân min mesâyidi's-şeytân* (thk. Muhammed Hâmid Fıkî), Beyrut 1395/1975, I-II.
 _____, *et-Turuku'l-hukmiyye fî's-siyâseti's-şer'iyye*, Beyrut 1419/1999.
- İbn Kesîr**, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmail b. Ömer (v. 774/1373), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, Kahire 1993.
- İbn Kudâme**, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî (v. 620/1223), *el-Muğnî*, Beyrut 1405, I-X.
 _____, *Ravzatu'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır*, Kahire 1411/1991, I-II.

- İbn Kuteybe**, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (v. 276/889), *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye).
- İbn Mâce**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvînî (v. 273/887), *es-Sünen (Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhihâ* içinde), İstanbul 1413/1992, I-II.
- İbn Manzûr**, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî (v. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut 1410/1990, I-XV.
- İbn Melek**, İzzüddîn Abdülatif b. Abdilazîz b. Emînidîn (v. 801/1398), *Mebâriku'l-ezhâr fî şerhi Meşâriku'l-envâr*, Beyrut 1995, I-III.
_____, *Şerhu'l-Menâr ve havâşîhi min 'ilmi'l-usûl*, İstanbul 1315.
- İbn Sa'd**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (v. 230/845), *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. İhsan Abbâs), Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), I-VIII.
- İbn Teymiyye**, Takıyyüddîn Ahmed (v. 728/1328), *el-Hisbe*, Beyrut, ts. (Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye).
- İbn Zenceveyh**, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled b. Kuteybe el-Ezdî (v. 251/865), *Kitâbü'l-Emvâl* (thk. Şâkir Zîb Feyyâz), Riyad 1986, I-III.
- İbnü'l-Âkûlî**, Ebü'l-Mekârim Gıyâsüddîn Muhammed b. Muhammed (v. 797/1394), *er-Rasf limâ ruviye 'ani'n-Nebiyi mine'l-fi'li ve'l-vasf*, Kahire 1986, I-II.
- İbnü'l-'Arabî**, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed (v.543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân* (thk. M. Abdülkadir Ata), Beyrut 1408/1988.
_____, *el-Mahsûl fî Usûli'l-fikh*, Amman 1999.
- İbnü'l-Hâcib**, Ebû Amr Cemâlüddîn Ömer b. Osman b. Ebî Bekr (v.646/1249) *Münteha'l-vusûl ve'l-emel fî 'ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, Beyrut 1985.

- İbnü'l-Hanbelî**, Ebü'l-Ferec Nâsihuddîn Abdurrahman b. Necm (v. 634/1236), *Akyisetü'n-Nebiyyi'l-Mustafâ Muhammed* (thk. Ahmed Hasan Câbir – Ali Ahmed el-Hatîb), Kahire 1393/1973.
- İbnü'l-Hümâm**, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvahid b. Abdilhamid (v.861/1457), *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh* (İbn Emîri'l-Hâcc'ın *et-Tahrîr*'i ile birlikte), Beyrut 1417/1996, I-III.
- İbnü'l-Lahhâm**, Ebü'l-Hasan Alaüddîn Ali b. Muhammed b. Abbas el-Ba'î (v. 803/1401), *el-Muhtasar fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (thk. Muhammed Mazhar Bekkâ), Dımaşk 1400/1980.
- İbnü'n-Nedîm**, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak (v. 385/995), *el-Fihrist*, Beyrut 1398/1978.
- İbnü's-Sübki**, Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkaffî (v. 771/1370), *Ref'u'l-hâcib an Muhtasari İbni'l-Hâcib* (thk. Ali Muhammed Muavvad – Adil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1419/1999, I-IV.
- İbnü's-Şât**, Ebü'l-Kâsım Kâsım b. Muhammed el-Ensârî (v. 723/1323), *İdrâri's-şurûk 'alâ envâ'i'l-Furûk* (*el-Furûk* ile birlikte, thk. Abdülhamid Hindâvî), Beyrut 1424/2003, I-IV.
- İbnü't-Tallâ'**, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ferec el-Kurtubî (v. 497/1104), *Akzıyetu Rasûlillâh* (haz. Muhammed Nizar Temim - Heysem Nizar Temim), Beyrut 1418/1997.
- İqbal**, Mohammad (v. 1938), *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi 1990.
- İlhan**, Avni, "Aslah", *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 495–496.
- _____, "Müfid, Şeyh", *DİA*, XXXI, İstanbul 2006, s. 502-503.
- İsfahânî**, Ebü'l-Kâsım Râgıb Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal (v.502/1108), *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, İstanbul 1986.

İsfahânî, Ebü's-Senâ' Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahman b. Ahmed (v.749/1349), *Şerhu'l-Minhâc li'l-Beyzâvî fî 'ilmi'l-usûl* (thk. Abdülkerim b.Ali b. Muhammed en-Nemle), Rîyad 1420/1999, I-II.

İsnevî, Ebû Muhammed Cemalüddîn Abdürrahim b. el-Hasan (v. 772/1370), *et-Temhîd fî tahrîci'l-fürû' 'ale'l-usûl* (thk. Muhammed Hasan İsmail), Beyrut 1425/2004.

_____, *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-vusûl* (thk. Şa'bân Muhammed İsmail), Beyrut 1420/1999, I-II.

İzmirli, İsmail Hakkı (v. 1946), *Kitâbü'l-İftâ ve'l-kazâ'*, İstanbul 1336-1338.

_____, *İlm-i Hilâf*, İstanbul 1330.

J

Jabal Muhammad Buaben, *Image of the Prophet Muhammad in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt*, Leicester 1996.

Jackson, Sherman (Abdülhakim), "From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence", *İJMES*, sy. 25 (1993) s. 71-90 ("Prophetic Actions").

Juynboll, *Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları* (trc. Salih Özer), Ankara 2000.

K

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Esedâbâdî el-Mu'tezilî (v. 415/1024-1025), *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, "eş-Şer'iyât" (c. XVII), Kahire 1382/1963.

Kâdî Beyzâvî, Ebû Sa'îd Nâsıruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed (v. 685/1286), *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut 1424/2003, I-II.

- Kâdî İyâz**, Ebü'l-Fazl İyaz b. Mûsâ b. İyaz el-Yahsûbî (v. 544/1149), *es-Şifâ bi-ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ* (thk. Ebû Abdîrrahman Muhammed Allâvî), Mansûra 1423/2003, I-II.
- Kahraman**, Abdullah, "Caferî Usulcû Tûsî'ye Göre Bağlayıcılık Açısından Hz. Peygamber'in Fiilleri", Bakı Dövlət Universiteti İlahiyyat Fakültesinin Elmi Mecmuesi, No: 01 (03) Mart (Mart) 2005, s. 11-28.
- Kâkî**, Kıvâmüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (v. 749/1348), *Câmi'u'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr li'n-Neseft* (thk. Fazlurrahman Abdülgafûr el-Efgânî), Riyad 1418/1997, I-V.
- Kal'a**, Fuad Hasenî, *Makâsıdu tasarrufâtı'r-Rasûl*, Beyrut 1427/2006.
- Kallek**, Cengiz, *Asr-ı Saâdet'te Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul 1997 (Yönetim-Piyasa).
- _____, "Narh", *DİA*, XXXII, İstanbul 2006, s. 387-389.
- Kandemir**, M. Yaşar, "Kâdî İyâz", *DİA*, XXIV, İstanbul 2001, s. 116-118.
- Karacabey**, Salih, *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi*, İstanbul 2002.
- Karadâgî**, Ali Muhyiddîn, "et-Teşrî' mine's-sünne ve keyfiyetü'l-istinbâti minhâ", *Mecelletü Merkezi Buhûsi's-Sünne ve's-Sîre*, sy. 2, Katar 1407/1987, s. 313-416.
- Karadâvî**, Yûsuf, *Fıkhu'z-zekât*, Beyrut 1991, I-II.
- _____, *es-Sünne masdaran li'l-ma'rife ve'l-hadâra*, Beyrut 1418/1998 (es-Sünne).
- _____, *Sünneti Anlamada Yöntem* (trc. Bünyamin Erul), Kayseri 1998 (Yöntem).
- Karâfî**, Ebü'l-Abbâs Şihabüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrrahim (v.684/1285), *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve*

tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde),
Beyrut 1416/1995.

_____, *el-Furûk (İdrârü's-şurûk* ile birlikte, thk. Abdülhamid Hindâvî),
Beyrut 1424/2003, I-IV.

_____, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl* (thk. Adil Ahmed
Abdülmevcûd), Riyad 1418/1997 (*Nefâis*).

Karaman Hayreddin - Çağrıçı, Mustafa - Dönmez, İ. Kâfi - Gümüş,
Sadreddin, *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara 2006, I-
V.

Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1996, I-III.

_____, *İslam Hukukunda İctihad*, İstanbul 1996.

_____, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999.

_____, "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları", *Hz.
Peygamber ve Aile Hayatı*, İslami İlimler Araştırma Vakfı
(İSAV), İstanbul 1998 (Ensar Neşriyat), s. 97-120
(“Bağlayıcılık”).

_____, "Fıkıhta Gelenek ve Yenileşme", *İslam, Gelenek ve Yenileşme /
Islam, Tradition and Change* (1. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî
Toplantısı, 22-23 Nisan 1996, *İSAM*), İstanbul 1996, s. 29-40.

_____, "Fıkıh", *DİA*, XIII, İstanbul 1996, s. 1-14.

_____, "Ca'feriyye" *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 4-10.

Kâsânî, Ebû Bekir Alâuddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî (v.
587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, Beyrut
1406/1986, I-VII.

Kâsimî, Zâfir, *Nizamü'l-hukm fî's-şerâ'a ve't-târihi'l-İslâmî*, Beyrut
1410/1990, I-II.

- Kefevî**, Mahmûd b. Süleyman (v. 990/1582), *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 548.
- Kehhâle**, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Dımaşk 1376/1957, I-XV.
- Kelvezânî**, Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî (v. 510/1116), *et-Temhîd fî usûli'l-fikh* (thk. Muhammed b. Ali b. İbrahim), Beyrut 1421/2000, I-IV.
- Kemâlî**, Muhammed Hâşim, *İslâm'da İfade Hürriyeti* (trc. Muhammed Çeviker), İstanbul 2000.
- Kesasebe**, Hüseyin Felah, *es-Sultatü'l-kazâiyye fî'l-asri'l-Abbâsî el-evvel*, Ayn 2001.
- Keskin**, Yusuf Ziya, *Recm Cezası –Âyet ve Hadis Talilleri-*, İstanbul 2001.
- Keskioğlu**, Osman, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*, Ankara 1999.
- Kettânî**, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed (v.1382/1962) *Hz. Peygamber'in Yönetimi: et-terâfîbu'l-idâriyye* (kaynakların tespiti ve ilavelerle çeviren: Ahmet Özel), İstanbul 1990, I-III.
- Kevserî**, Muhammed Zâhid (v. 1952), *en-Nüketü't-tarîfe fî't-tehaddüs 'an rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*, Kahire 1365.
- _____, *Fıkhü ehli'l-'Irâk ve hadîsühum* (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1390/1970.
- _____, *el-Makâlât*, Kahire 1414/1994.
- Kılıç**, Hulusi, "Ahmed Emîn", *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 62-64.
- Kırbaçoğlu**, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1997 (*Sünnet*).
- Kıyıcı**, Selahattin, "Peygamber'in İctihadları", *YYÜİFD*, I/1, Van 1994, s. 1-42.

Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis*, İstanbul (İSAM) 1996
(*Tahsis*).

_____, Koca, “İslam Hukukunda Ahkâmın Değişimi Üzerine Bazı Düşünceler”, *İHAD*, sy. 1, Konya 2003, s. 51-78 (Ahkâmın Değişimi).

_____, “Fetvahâne”, *DİA*, XII, İstanbul 1995, s. 496-500.

_____, “İkrar”, *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 38-40.

Koçkuzu, Ali Osman, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vâhitlerin İtikât ve Teşri’ Yönlerinden Değeri*, Ankara 1988.

Köse, Saffet, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile*, İstanbul 1996.

_____, *İslam Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*, İstanbul 1997
(*Hak*).

_____, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*, İstanbul 2003.

_____, *Çağdaş İhtiyaçlar ve İslam Hukuku*, İstanbul 2004 (*İslam Hukuku*).

_____, “İsnevî”, *DİA*, XXIII, İstanbul 200 s. 160-161.

_____, “Muhammed Ebû Zehre”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 519-522.

_____, “Muhammed Ebû Zehre Hayatı-İslam Hukuku ve Diğer Disiplinlerle İlgili Bazı Görüşleri-Eserleri”, *İHAD (Son Asır İslam Hukukçuları)*, sy. 6, Konya 2005, s. 479-496.

_____, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, *İHAD*, sy. 7, Konya 2006, s. 13-50 (“Hz. Ömer”).

_____, “Mustafa Ahmed Zerkâ”, *İHAD (Son Asır İslam Hukukçuları)*, sy. 6, y. 2005, s. 585-616.

_____, “İslam’da Hukuk Devleti İlkesinin Dinamikleri”, *İLAM*, I/2, İstanbul 1996), s. 7-52.

_____, “Cihad Şiddete Referans Olabilir mi?”, *İHAD*, sy. 10, Konya 2007, s. 37-70.

Köten, Akif, “Hz. Peygamber’in İmâmet Tasarrufu”, *Din-Devlet İlişkileri Sempozyumu Bildiriler*, İstanbul 1996, s. 99-110.

Kuraşî, Gâlib b. Abdilkâfi, *Evveliyyâtü'l-Fâruk fi'l-idâre ve'l-kazâ*, San'a-Beyrut 1410-1990.

Küçük, Hasan, *İslamda ve Batıda Mantık*, İstanbul 1978.

Küçükcan, Talip, “Laiklik”, *DİA*, XXVII, Ankara 2003, s. 62-65.

M

Macit, Yüksel, *Mu'tezilenin Fıkıh Usûlü Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *EÜSBE*, Kayeri 2000.

Mahmesânî, Subhî Receb, *Felsefetü't-teşrî' fi'l-İslâm*, Beyrut 1371/1952.

_____, “Müslümanların Geri Kalmaları ve Kalkınmaları” (*Yeni Gelişmeler Karşısında İslam Hukuku* içinde, haz. Hayrettin Karaman), İstanbul 1992, s. 53-87.

Mahmûd Abdurrahman Abdülmün'im, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-elfâzi'l-fikhıyye*, Dubai 1999/1419, I-III.

Mahmûd Ebussuûd, *İslâmî İktisadın Esasları* (trc. Ali Özek), İstanbul 1983.

Mahmûd Şît Hattâb, *Kâdetü'n-Nebî*, Dımaşk 1415/1995.

Makdisî, Ebû Şâme Şihâbüddîn Abdürrahman (v. 665/1266), *el-Muhakkak min 'ilmi'l-usûl fi mâ yete'allaku bi-ef'âli'r-rasûl*, Zerka 1409/1989.

Makdisi, George, *İslamın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim* (trc. Sami Erdem v.dğr.), haz. Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007.

Makkarî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (v. 759/1358), *Ameliü men tabbe limen habbe*, Beyrut 2003.

- Mâlik** b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî el-Himyerî (v. 179/795), *el-Muvatta'* (*Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhihâ* içinde), İstanbul 1413/1992, I-II.
- Mar'aşlî**, Muhammed Abdürrahman, *İhtilâfu'l-ictihâd ve tağayyuruh ve eseru zalike fi'l-fütyâ*, Beyrut 1424/2003.
- Mardin**, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul 2007.
- Mâverdî**, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib (v. 450/1058), *Edebü'l-kâdî* (thk. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1391/1971, I-II.
- _____, *el-Ahkâmü's-sultâniyye ve'l-vilâyâtü'd-dîniyye*, Halkâ (Mısır)1393/1973.
- Mecelletü Ahkâm-ı Adliyye* (haz. Ali Himmet Berki), İstanbul 1982.
- Mellâh**, Hüseyin Muhammed, *el-Fetvâ: Neş'etuhâ ve tatavvuruhâ usûlihâ ve tatbîkâtuhâ*, Saydâ 1422/2001.
- Mennâ'** el-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1411/1990.
- _____, *Târîhu't-teşrî'*, Riyad 1413/1992.
- Mer'â**, Hüseyin Ahmed, "el-İctihâd fi'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye", *mine'l-Buhûsi'l-mukaddeme li-mü'temeri'l-fıkhi'l-İslâmî 'akadethu Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî* (Riyad 1396), *el-Meclisü'l-ilmî*, Riyad 1404/1984, s. 3-161.
- Merdâvî**, Ebü'l-Hasan Aâüddîn Ali b. Süleyman b. Ahmed (v. 885/1480), *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh* (thk. Ahmed b. Muhammed es-Serrâc), Riyad 1421/2000, I-VIII.
- Merğânânî**, Ebü'l-Hasan Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekir (v. 593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, İstanbul 1991, I-IV.
- Mevdûdî**, *Sünnet'in Anayasal Konumu* (trc. Durmuş Bulgur - Hâlid Zaferullah Dâudî), Konya 1997 (*Sünnet*).
- _____, *İslamda Hükümet* (trc. Ali Genceli), Ankara 1967.

- Mevsilî**, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd (v. 683/1284) *el-Muhtâr (el-İhtiyâr ile birlikte, thk. Mamûd Ebû Dakîka)*, İstanbul 1991.
- Mısrî**, Refik Yûnus, *İslam İktisat Metodolojisi* (trc. Hüseyin Arslan), baskı yeri yok, ts. (Birleşik Yayıncılık).
- Molla Civen**, Ahmed b. Ebî Sa'îd b. Abdillâh el-Leknevî, *Şerhu Nûri'l-envâr 'ale'l-Menâr* (Neseffî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte), Beyrut 1406/1986, I-II.
- Molla Fenârî**, Şemsüddîn Muhammed b. Hamza b. Muhammed (v.834/1431), *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli'ş-şerâi'*, Kahire 1289.
- Molla Hüsrev**, Muhammed b. Firâmuz (v. 885/1480), *Mir'âtü'l-usûl şerhu Mirkâti'l-vusûl*, İstanbul 1296.
- Montesquieu** Baron de La Brède et de Montesquieu (ö. 1755), *Kanunların Ruhü Üzerine* (trc. Fehmi Baldaş), 2004, I-II.
- Muhammed Abduh**, *Risâletü't-tevhîd*, Kahire 1966.
- Muhammed Edîb Sâlih**, *Tefsîru'n-nusûs fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Dımaşk 1404/1984, I-II.
- Muhammed Hâlid Mes'ûd**, *İslâm Hukuk Teorisi* (trc. Muharrem Kılıç), İstanbul 1997.
- Muhammed Hıdır** Hüseyin, *Nakdu kitabi'l-İslâm ve usûli'l-hukm*, Kahire, ts. (el-Matbaatü's-selefiyye).
- Mursafî**, Sa'd, *Şubühât havle ehâdîsi'r-recm ve reddiha*, Beyrut 1994.
- Mûsâ**, Muhammed Yûsuf, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî da've kaviyye li-tecdîdihî bi-rucû'î li-masâdirihî'l-ûlâ*, Kahire 1378/1958.
- _____, *Nizâmü'l-Hukm fî'l-İslâm* (trc. Hüseyin Yûsuf Mûsâ), Beyrut 1988.

Musannifek, Ali b. Mecciddîn b. eş-Şâherûdî (v. 875/1470), *el-Hudûd ve'l-ahkâmü'l-fikhiyye* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad), Beyrut 1411/1991.

Mustafa Hilmî, *Nizâmu'l-hilâfe fi'l-fikri'l-İslâmî*, İskenderiye, ts. (Dâru'd-Da've).

Mutahharî, Murtaza, *İslam ve Değişim: Zamanın Gerekleri* (trc. Burhanettin Dağ), Ankara 2000.

_____, *İslâmî İktisâdın Felsefesi* (trc. Kenan Çamurcu), İstanbul 1995.

Mutrafî, Uveyyid b. Ayyâd, *Âyâtü 'itâbi'l-Mustafâ fi dav'i'l-'ismetü ve'l-ictihâd*, Mekke 2005.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî (v. 261/874), *el-Câmi'u's-sahîh (Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhihâ içinde)*, İstanbul 1413/1992, I-III.

Mütevellî, Abdülhamid, *Ezmetü'l-fikri's-siyâsiyyi'l-İslâmî fi'l-'asri'l-hadîs*, Kahire 1985.

_____, *el-İslâm ve mebâdi'u nizâmi'l-hukm fi'l-Mârksiyye ve'd-dîmokrâtiyyeti'l-garbiyye*, İskenderiye, ts. (Dâru'l-Ma'ârif).

_____, *Mebâdi'u nizâmi'l-hukm fi'l-İslâm*, İskenderiye, ts. (Münşeatü'l-Ma'ârif).

N

Nasr, S. Hüseyin, "Sünnet ve Hadis" (trc. İbrahim Hatiboğlu), *HTD*, IV/1, İstanbul 2006, s. 113-125.

Nebhân, Muhammed Fârûk, *el-Medhal li't-teşrî'i'l-İslâmî*, Beyrut 1981.

_____, *Nizâmü'l-hukm fi'l-İslâm*, Beyrut 1408/1988.

Nemir, Abdülmün'im, *el-İctihâd*, Kahire 1987.

_____, *es-Sünne ve't-teşrî'*, Kahire, ts. (Dâru'l-kütübi'l-Mısırî).

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb (v. 303/915), *es-Sünen* (*Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhihâ* içinde), İstanbul 1413/1992, I-VIII.

Nesefî, Ebû'l-Berakât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd (v.710/1310), *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif 'ale'l-Menâr* (Molla Civen'in *Şerhu Nûri'l-envâr*'ı ile birlikte), Beyrut 1406/1986, I-II.

O

Oda, Yoshiko, "The Basic Teachings of Islam", *The Journal of Oriental Studies*, c. XVI (October 2006), s. 75-95.

_____, "Muhammad the Judge, An Examination of the Specific Quality of Muhammad's Charismatic Authority", *Orient*, XXII (1986), s. 58-72.

Oral, Rifat, "İslam Fıkhdında Sünnetin Belirleyici Rolü" (*el-Müsned* Tercümesi içinde, c. II), Konya 2003, s. 38-58.

Ö

Öktem, Niyazi, *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi Dersleri*, İstanbul 1987.

Ömerî, Nâdiye Şerîf, *İctihâdü'r-Rasûl*, Beyrut 1404/1984.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1998.

Ösmân, M. Re'fet, *en-Nizâmü'l-kazâî fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Kuveyt 1410/1986.

Öz, Mustafa- **İlhan**, Avni, "İmâmet", *DİA*, XXII, İstanbul 2000, s. 201-203.

Özafşar, M. Emin, "Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı", *DİD Hz. Muhammed Özel Sayısı*, Ankara 2003, s. 307-330.

Özcan, Azmi, "Ahmed Han, Seyyid", *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 73-74.

_____, “Hindistan’da 19. Yüzyıl İslam Modernizmi ve Seyyid Ahmed Han”, *İslâmiyât* VII/4 (Ankara 2004), s. 197-204.

Özel, Ahmet, *Hz. Muhammed’in Önderliğinde Siyaset ve İş Hayatı*, İstanbul 2007.

_____, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 2006.

_____, “Muhammed”, *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 431-439.

_____, “Kefevî, Mahmûd b. Süleyman”, *DİA*, XXV, 185-186.

_____, “Cihad”, *DİA*, VII, İstanbul 1993, s. 527-531.

Özel, Mustafa, “Tefsirde Oryantalizm Eleştirisi: Mevdûdî Örneği”, *Marife* (Oryantalizm), II/3, Konya 2002, s. 229-236.

Özen, Şükrü, “İstislâh”, *DİA*, XXIII, İstanbul 2001, s. 383-388.

Özdemir, Serdar, *Hz. Peygamber’in Seriyeleri*, İstanbul 2001.

Özsoy, Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur’ân İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1999.

P

Palabıyık, Haneî, “Hz. Peygamber’in Devlet Kurma Faaliyeti”, Erzurum AÜİFD, sy. 17 (2002), s. 99-126.

Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi: Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât*, İstanbul 2003.

_____, “Muhammed et-Tâhir b. Âşûr”, *İHAD (Son Asır İslam Hukukçuları)*, sy. 6, Konya 2005, s. 449-460.

Pezdevî, Ebü'l-Hasan Ebü'l-'Usr Fahrülislam Ali b. Muhammed b. Hüseyin (v. 482/1089), *Kenzü'l-vusûl (Keşfü'l-esrâr* ile birlikte, thk. Muhammed el-Mu'tasıbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1414/1994, I-IV.

Pişkin, Yasin, *İnsan ve Peygamber Olarak Hz. Muhammed*, Ankara 2002.

Polat, Salahattin, *Hadis Araştırmaları* (“Mâturîdî’ye Göre Gayb ve Hz. Peygamber’in Bilgisinin Sınırları”, s. 135-153), İstanbul 1997.
_____, “İbn Uleyye”, *DİA*, XX, İstanbul 1999, s. 428-429.

R

Rânâ, İrfan Muhammed, *Hz. Ömer Döneminde Ekonomik Yapı* (trc. Ahmet Koç), İstanbul 1985.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (v. 606/1209), *el-Mahsûl fî ‘ilmi usûli’l-fikh* (thk. Tâhâ Câbir Âlvânî), Beyrut 1412/1992, I-VI.

_____, *Mefâtîhu’l-ğayb*, Beyrut 1417/1997, I-XI.

Râzî, Ebû Bekr Muhammed b. Zekerîyyâ (v. 313/925), *Muhtâru’s-Sihâh*, Beyrut 1989.

Refîk el-Acem, *Mustalahâtu usûli’l-fikh ‘inde’l-Müslimîn*, Beyrut 1998, I-II.

Reysûnî, Ahmed, *Nazariyyetü’l-makâsıd ‘inde’l-İmâm eş-Şâtıbî*, Beyrut 1412/1992.

Reyyis, Muhammed Ziyâüddîn, *en-Nazarâtü’s-siyâsiyyetü’l-İslâmiyye*, Kahire 1976.

Rızâ, Muhammed Reşîd (v. 1935), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-hakîm (Tefsîru’l-Menâr)*, Beyrut, ts. (Dâru’l-Fikr), I-XII.

_____, “Bâbu’l-ahbâr ve’l-ârâ’: İstidrâk ‘alâ İbn Abdilber”, *el-Menâr*, X (Dâru’l-Kütübi’l-‘ilmiyye) 1907, s. 762-768.

S

Sadr, M. Bâkır (v. 1993), *İktisâdunâ: Gâyetü’l-fikr fî usuli’l-fikh (Mecmû‘atü’l-kâmile li-müellefâti’s-Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr içinde)*, Beyrut, ts. (Dâru’t-Ta‘âruf).

- Sadruşşehîd**, Ebû Muhammed Hüsamüddîn b. Maze Ömer b. Abdilazîz (v. 536/1141), *Şerhu'l-Câmi 'i's-sağîr* (thk. Salah Avvâd el-Kubeyisî, Hamîs ez-Zevbe'î, Hâtim el-Îsâvî), Beyrut 1427/2006.
- Sadruşşerîa**, Ubeydullah b. Mes'ûd b. Mahmûd el-Buhari el-Mahbubi (V. 747/1346), *et-Tavzîh ale't-Tenkîh* (thk. Sa'îd el-Ebraş), Dimaşk 1427/2006.
- Sa'îd**, Abdulaziz Abdurrahmân, *İbn Kudâme ve âsâruhu'l-usûliyye*, Riyad 1408/1987, I-II.
- Salih** Ahmed Ali, *Devletü'r-Rasûl fi'l-Medîne: Dirâse fi tekevviühâ ve tanzîmihâ*, Beyrut 2004.
- Sâlih**, Subhî, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, İstanbul 1385/1965.
- Sallâbî**, Ali Muhammed, *Faslü'l-hitâb fi sîreti Emîri'l-Mü'minîn Ömeri'bni'l-Hattâb: şahsiyyetuh ve 'asruh*, Beyrut 1424/2003.
- San'ânî**, Emîr Ebû İbrâhim İzzüddîn Muhammed b. İsmail (v. 1182/1768), *Sübülü's-selâm şerhu Bulûği'l-merâm* (thk. Halil Me'mûn Şihâ), Beyrut 1416/1996, I-IV.
- Sancaklı**, Saffet, "Hz. Peygamber'in Bazı Nitelikleri Açısından Kur'ân-ı Kerîm'de Kendisini Uyaran Ayetlerin Analizi", *İAD*, XV/3 (2002), s. 245-270.
- Sarı**, Süleyman, *Ölü Araziyi Canlandırma (İhyâü'l-mevât)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), SÜSBE, Konya 1999.
- Sarıçam**, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesaj*, Ankara 2004.
- Sâyis**, Muhammed Ali, *Târîhu'l-fikhi'l-İslâmî*, Dimaşk 1425/2004.
- Schacht**, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş* (trc. Dağ, Mehmet-Şener, Abdülkadir), Ankara 1986.
- Schimmel**, Annemarie, *Ve Hazreti Muhammed Onun Peygamberidir* (trc. Okşan Aytolu), İstanbul 2007.

- Sem‘ânî**, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr (v. 489/1096), *Kavâtu‘u‘l-edille fi‘l-usûl* (thk. Muhammed Hüseyin İsmail eş-Şâfi‘), Beyrut 1418/1998, I-II.
- Serahsî**, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090), *el-Mebsût*, Kahire 1324-31, I-XXX.
- _____, *el-Usûl* (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1426/2005, I-II.
- Seyyid Bey**, Muhammed, *Usûl-i Fıkıh (Medhal)*, İstanbul 1333.
- Sıddıkî**, Mazharuddîn, *İslam Dünyasında Modernist Düşünce* (trc. Göksel Korkmaz - Murat Fırat), İstanbul 1990.
- Sıddıkî**, Muhammed Necatullah, *İslam Ekonomi Düşüncesi* (trc. Yaşar Kaplan), İstanbul 1984.
- Sıdkî**, Tefvik, “el-İslâm hüve‘l-Kur‘ân vahdeh”, *el-Menâr*, IX, 514-524; IX, 906-925.
- _____, Usûlü‘l-İslâm: Kelimetü insâf ve i‘tirâf”, *el-Menâr*, X (Dâru‘l-Kütübi‘l-‘ilmiyye)1907, s. 140.
- Sibâ‘î**, Mustafa, *es-Sünne ve mekânetühâ fi‘t-teşrî‘i‘l-İslâmî*, Beyrut-Dımaşk 1398/1978.
- Siddiqui**, Mohammad Yasin Mazhar, *Organisation of Government under the Prophet*, Delhi 1987.
- Solmaz**, Bünyamin, “Dinin Toplum ve Kültür Üzerine Etkileri”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 6 (1996), s. 125-145.
- Sönmez**, Vecihi, *Nübüvvet Tartışmaları*, İstanbul 2005.
- Suyûtî**, Abdurrahman b. Ebî Bekr el-Esyûtî (v. 911/1505), *Sünnetin İslamdaki Yeri* (trc. Enbiyâ Yıldırım), İstanbul 2002.
- Sübkî** (Takıyyüddîn es-Sübkî, v. 756/1355-Tacüddîn İbnü‘s-Sübkî v. 771/1370), *el-İbhâc fi şerhi‘l-Minhâc*, Beyrut 1404/1984, I-III.

Şürûş, Abdulkerim, *Maksimum ve Minimum Din* (trc. Yasin Demirkıran), Ankara 2002.

_____, “Dinin Sınırları: “Bi’z-zât” ve “Bi’l-âraz” Meselesi”, *Modern Durum ve Dinî Bilginin Evrimi* (ed. Yalçın Akdoğan - Kenan Çamurcu), İstanbul 1995, s. 53-73.

Ş

Şa‘bân, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (trc. İbrahim Kâfî Dönemz), Ankara 1996.

Şafak, Ali, *İslam Arazi Hukuku ve Tatbikatı: İlk Devirler*, İstanbul 1977.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs (v. 204/820), *er-Risâle* (thk. Abdülfettah b. Zâfir Kebbâre), Beyrut 1419/1999.

_____, *el-Ümm* (thk. Rifat Fevzî Abdülmuttalip), Mansûre 1422/2001, I-XI.

Şâkir el-Hanbelî, *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, İstanbul, ts. (Güven Matbaacılık).

Şâmî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yusuf b. Ali (v. 942/1536), *Sübülü’l-hüdâ ve’r-reşâd* (thk. Abdullah Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvad), Kahire 1990, I-XII.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnatî (v. 790/1388), *el-Muvâfakât: İslâmî İlimler Metodolojişi* (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1990, I-IV.

Şelebî, Muhammed Mustafa, *Ta‘lîlü’l-ahkâm*, Beyrut 1401/1981.

_____, *el-Fıkhu’l-İslâmî beyne’l-misâliyye ve’l-vâkı‘ıyye*, Beyrut 1982.

_____, *el-Medhal fi’l-fıkhi’l-İslâmî*, Beyrut 1985.

Şeltût, Mahmûd (v. 1963), *el-İslâm ‘akîde ve şerî‘a*, Kahire 1964.

_____, *Fetâvâ*, Kahire 1395/1975.

_____, *el-Bid‘atü esbâbuhâ ve madârruhâ*, Amman 1989.

Şerefüddîn, Abdül‘azîm, *Târîhu't- teşrî'i'l-İslâmî ve ahkâmü'l-milkiyye ve'ş-şuf'a ve'l-'akd*, Bingazi 1409/1989.

Şerîf el-Murtezâ, Ebü'l-Kâsım Alemülhüda Ali b. Hüseyin (v. 436/1044), *ez-Zerî'a ilâ usûli'ş-şerî'a* (thk. Ebü'l-Kâsım Gürcî), Tahran 1374, I-II.

Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani (v. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min 'ilmi'l-usûl* (thk. Şa'bân Muhammed İsmail), Kahire 1418/1998.

_____, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, Beyrut/Mansûra 2005.

Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *el-Kesb (el-İktisâb fî'r-rızki'l-müstetâb)*, Dımaşk 1980.

Şîrâzî, Ebü İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Fîruzâbâdî (v. 476/1083), *Şerhu'l-Luma'* (thk. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1408/1988, I-II.

_____, *et-Tebşira fî usûli'l-fıkh* (thk. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1403.

T

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyub el-Lahmi (v. 360/971), *el-Mu'cemu'l-kebîr* (nşr. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî), Musul 1404/1983, I-XXV.

_____, *el-Mu'cemu'l-evsat* (thk. Târik b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî), Kahire 1415, I-X.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh (v. 792/1390), *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh*, Kahire, ts. (Dâru'l-'Ahdî'l-cedîd).

Tehânevî, Muhammed b. A'la b. Ali el-Farûkî el-Hanefî (v. 1158/1745), *Mevsû'atu Keşşâfî istulâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (haz. Refik el-'Acem; thk. Ali Dahrûc), Beyrut 1996, I-II.

Tekineş, Ayhan, *Hadisleri Anlama Problemi*, İstanbul 2002.

Terzi, Mustafa Zeki, "Ordu", *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007, s. 357-362.

Tevâna, Seyyid Muhammed Mûsâ, *el-İctihâd ve medâ hâcetinâ ileyhi fî haze'l-'asr*, Kahire 1973.

Tilimsânî, Ebû Abdillâh eş-Şerif Muhammed b. Ahmed b. Ali (v. 771/1370), *Miftâhu'l-vusûl ilâ binâi'l-fürû' 'ale'l-usûl* (thk. Muhammed Ali Ferkûs), Mekke 1424/2003.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre es-Sülemi (v. 279/892), *es-Sünen (Mevsû'atü's-sünneti'l-kütübi's-sitte ve şurûhihâ içinde)*, İstanbul 1413/1992, I-V.

Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnnet*, Kayseri 1994.

Topaloğlu, Bekir, "Muhammed", *DÎA*, XXX, s. 439-441.

Tûfî, Ebü'r-Rabî' Necmüddîn Süleyman b. Abdilkavî (v. 716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* (thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Türkî), Beyrut 1410/1990, I-III.

Tuğ, Salih, *İslam Ülkelerinde Anayasa Hareketleri*, İstanbul 1969.

_____, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Ankara 1963.

Tûsî, Ebû Ca'fer Şeyhüttâife Muhammed b. Hasan b. Ali (v. 460/1067), *el-Udde fî usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî), Kum 1417, I-II.

Tümer, Günay, "Din", *DÎA*, IX, İstanbul 1994, s. 312-320.

Türcan, Talip, "İslâm Hukukunda Yasamanın Yargı Yoluyla Denetlenmesi", *İHAD*, sy. 3, Konya 2004, s. 143-153.

U

Ûdeh, Abdülkadir, *et-Teşrî'u'l-cinâiyyi'l-İslâmî: Mukarenen li-kanûni'l-vaz'î*, Beyrut 1409/1989, I-II.

Uleyvî, İbn Halife, *Mevsû'atü fetâvâ'n-Nebî*, Beyrut 1996, I-IV.

Umâra, Muhammed, "Muhammed: er-Rasûlü's-siyâsî", *el-Kitâbü't-Tizkârî li'l-mu'temeri'l-'l-İslâmî li's-sîre ve's-sünne en-nebeviyyeti's-*

şerîfe ve'l-mü'temeru'l-âşır licem 'i'l-buhûsi'l-İslâmiyye (haz. Abdülvedüd İbrâhim Şelebî), Kahire 1985, s. 290-321.

Usmânî, Muhammed Tâkî, *Sünnet'in Bağlayıcılığı* (trc. İbrahim Kutluay), İstanbul 2005.

Uzunpostalıcı, Mustafa, *Hukuk ve İslâm Hukuku II*, Konya 1990.

_____, "Ebû Hanîfe ve Nasları Değerlendirmesi", *İAD*, XV/1-2 (2002), s. 19-50.

_____, "Ebû Hanîfe", *DİA*, X, İstanbul 1994, s. 131-138.

_____, "Cumhuriyet Döneminde İslam Hukuku", *İHAD*, sy. 3, Konya 2004, s. 15-26.

Ü

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara 2001.

Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamid b. Hasan (v. 539/1144), *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (thk. Muhammed Zekî Abdülber), Kahire 1412/1992.

V

Vurûkiyye Abdurrazzâk, *Davâbitu'l-ictihâdi't-tenzîlî fi dav'i'l-külliyyâti'l-makâsıdıyye*, Beyrut 1424/2003.

W

Watt, William Montgomery, *Muhammad at Madina*, Karachi 1981.

_____, *İslamda Siyasal Düşüncenin Oluşumu* (trc. Ulvi Murat Kılavuz), İstanbul 2001 (*Siyasal Düşünce*).

_____, *Muhammad: Prophet and Statesman*, Oxford 1961.

_____, *Hz. Muhammed Mekke'de* (trc. Rami Ayas - Azmi Yüksel), Ankara 1986.

Y

- Yahyâ b. Âdem**, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleyman (v. 203/818), *Kitâbü'l-Harâc* (thk. Hüseyin Mü'nis), Kahire 1987.
- Yargı**, Mehmet Ali, "Hanefilerin Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine", *HTD*, IV/ 1 (2006), s. 91-112.
- Yazır**, Elmalılı Muhammed Hamdi (v. 1942), *Hak Dini Kur'an Dili* (sad. İsmail Karaçam v.dğr.), İstanbul, ts. (Azim Dağıtım), I-X.
- Yavuz**, Cevdet, "Dâva", *DİA*, IX, İstanbul 1994, s. 12-16.
- Yeniçeri**, Celal, *İslam İktisadının Esasları*, İstanbul 1980.
- Yerinde**, Adem, *Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Sünnetin Yeri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *MÜSBE*, 1997 (*Ahkâm Âyetleri*).
- _____, "Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi", *DİD Hz. Muhammed Özel Sayısı*, Ankara 2003, s. 361-394.
- Yıldırım**, Enbiya, "Sünnet veya Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi", *İslamın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Kutlu Doğum Sempozyumu 2001), Ankara 2003, s. 155-186.
- Yiğit**, Yaşar, *İslam Ceza Hukukunda Cezaların Yürürlüğü* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), *UÜSBE*, Bursa 1998.
- Yurdagür**, Metin, "Haşviyye", *DİA*, XVI, İstanbul 1997, s. 426-427.
- Yûsuf Hâmid el-Âlim**, *el-Makâsıdu'l-âmmeli's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1417/1997.
- Yüksel**, Emrullah, "Âmidî, Seyfeddin", *DİA*, III, İstanbul 1991, s. 57-58.

Z

- Zaim**, Sabahaddin, *İslâm-İnsan Ekonomi*, İstanbul 1997.
- Zâyedî**, Abdurrahman, *el-İctihâd bi-tahkîki'l-menât ve sultânihî fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 2005.

- Zebîdî**, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed (v. 1205/1790),
Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs, Kahire 1306, I-X.
- Zebiri**, Kate, *Mahmûd Shaltût and Islamic Modernism*, Oxford 1993.
- Zerkâ**, Ahmed b. Muhammed (1938), *Şerhu'l-kavâ'idi'l-fikhiyye* (haz.
Abdüssettâr Ebû Gudde), Dımaşk 1422/2001.
- Zerkâ**, Mustafa Ahmed (v. 1999), *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âmm el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevhî'l-cedîd*, Dımaşk 1968.
- _____, *el-'Akl ve'l-fikh fî fehmi'l-hadîsi'n-nebevî*, Beyrut 1996.
- _____, *Fetâvâ*, Dımaşk 1420/1999.
- Zerkeşî**, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh (v.
794/1392), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh* (thk. Abdülkadir
Abdullah el-'Ânî), Kuveyt 1992.
- _____, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Ebü'l-Fazl ed-Dimyâtî),
Kahire 1428/2006.
- Zeydân**, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*, Amman 1994.
- _____, *el-Medhal li-dirâseti's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1421/2001.
- _____, *İslam Hukukunda Ferd ve Devlet* (trc. Cemal Arzu), İstanbul
1969.
- _____, *Nizâmu'l-kazâ fî's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1419/1998.
- Zuhaylî**, M. Mustafa, *et-Tanzîmu'l-kazâî*, Dımaşk 1402/1982.