

## HZ. PEYGAMBER'İ ve SÜNNETİNİ ANLAMAK

Semâvî dinlerin inanç alanında ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret olmak üzere üç ana konusu vardır. Ulûhiyet, bütün mevcudâtı tek ve bir olan Allah Teâlâ'ın yarattığı, bu dünyada O'nun egemenliği altında yaşadığımız ve her şeyin O'nun iradesi altında cereyan ettiği, her şeyin sonlu ve ölümlü (fâni), O'nun ise bâkî olduğudur. Ahiret, sonlu bütün varlık âleminin ikinci bir yaratılıştan sonra o ezel-ebed sultanının huzurunda toplanıp hesap vermesidir. Nübüvvet ise, Allah'ın bizlerin bu dünyada kendisini tanıyarak ve ahiret hayatını hiç unutmaksızın yaşamamız için gönderdiği mesajının bize aktarılmasını sağlayan elçilik/ aracılık görevidir. Dinin temel akidesi bu temeller üzerine oturur; diğer inanç esasları bu üç temelin zımnında yer alır.

Yüce Mevlâ aramızdan seçtiği peygamberlerine, mahiyetini tam olarak bilemeyeceğimiz şekilde ilâhî kelâmını vahyetmiş, onlar da bu vahyi eksiksiz fazlasız olarak bizim anlam dünyamıza ulaştırmışlardır. Vahiy, Cenâb-ı Hakkın dünya hayatında neleri bilmemiz ve yapmamız gerektiğine dair bize yaptığı bildirimdir. Peygamberler aldıkları vahyi insanlara aktarmakla kalmamış, onu açıklamış, sergiledikleri örnek hayatlarıyla insanlara rehberlik etmişlerdir. Hz. Âdem'den Peygamber Efendimiz Muhammed Mustafâ'ya kadar sayısız peygamberler gelmiş, bize o ilâhî mesajı getirmiş ve bizi Yüce Yaratanın davetiyle buluşturarak kurtuluş yolunu göstermişlerdir.

Yüce Allah insanoğlunu yeryüzünde iyi ve doğruyu hayata geçirecek bir halife olarak dünyaya gönderdi ve onun kalbine/gönlüne Yüce Yaratan'ını tanıma kabiliyetini yerleştirdi. Onun için dünyanın yaratılışında ve insanoğlunun yeryüzüne gönderilişinde Yaratıcıyı tanıma ve bilme, O'na saygıda kusur

etmeme ve O'na bağlılığını gösterme gayesi öndedir. İman ve ibadet esasları bu amaca hizmet ederler. İnsandaki dinî duygu, dış dünyanın telkinleriyle oluşan bir ârizî/geçici durum değil, bilakis insanın özünde taşıdığı aslî ve fitrî bir özelliktir. Dolayısıyla peygamberlerin yaptığı davetin yeşerme ve filizlenme zemini bizim fitratımızdır. İnsan olarak bizim diğer varlıklardan/canlılardan bir farkımız da budur.

Bu konuyu biraz daha açmak gerekirse, “*Elest bezmi*”nde hepimiz Yüce Yaratana, O'nu, dünyaya geldiğimizde tanıyacağımıza ve O'na bağlı kalacağımıza dair söz vermiş olmamıza rağmen, dünya hayatının sonu gelmez çeşitli hevesleri, emelleri ve meşgaleleri bize kendimizi ve verdiğimiz sözleri unutturdu ve hayatın koşuşturması içinde âdeta kaybolup gittik. Yüce Rabbimiz bizi sevdiği ve bize acıdığı içindir ki, içimizden seçerek kendini bize hatırlatan ve yönümüzü O'na dönmemizi sağlayan resûller gönderdi. Böylece insanoğlu kendi özünde taşıdığı ilâhî aşk ve marifete dönüp aslını hatırlama imkânı buldu. Bunun içindir ki, peygamberlerin daveti bizi sıradan bir varlık olmaktan kurtaran ilâhî bir kurtuluş halkası ve bizi aslımıza döndüren bir çağrı ve hatırlatmadır. O kutlu elçilerin yaptıkları davet, özümüzde var olan Allah'ı tanıma ve sevme kabiliyetini ortaya çıkarmış, üzerimize dünyanın serptiği külleri kaldırarak bizi aslımıza döndürmüş ve özümüzde var olan cevherimizi ateşlemiştir. Bu nedenle her peygamberin daveti, bize bizi tanıtan ve bizi varoluşumuzun anlamıyla bütünleştiren ilâhî bir kurtuluş çağrısıdır.

Bizler, peygamberler sayesinde varoluşun ve yaratılışın nihai anlamını kavradık. Şayet yaratılışın nihai anlamını kavramasaydık, sıradan bir varlık olarak, diğer nebatat ve canlılar gibi yaşar ve kaybolur giderdik. İnsanlık, peygamberlerin daveti sayesinde dünyanın altında kalmamış ve onun üzerinde yürümeye başlamıştır. Peygamberler bize izzetle, onurla dünyanın üzerinde yürümeyi ve dik durmayı öğretmiş ve tek Allah'a kul olmanın onurunu ve özgürlüğünü yaşatmışlardır.

### A. Beşer Olarak Hz. Peygamber

Bütün peygamberlerin temel vasfı, insan/beşer olmalarının yanında, Allah'ın elçisi/resûlü oluşlarıdır. Onları diğer insanlardan ayıran ana özellik budur. Peygamberler, Yüce Rabbimiz tarafından aramızdan seçilerek peygamber-

berlikle (risâlet) görevlendirilmişlerdir. Kur’ân-ı Kerîm öteden beri peygamberlerin niçin beşer arasından seçildiğini doğru anlayamayan inkârcıların “... *Bu nasıl peygamber ki (bizler gibi) yemek yiyor, çarşıda, pazarda dolaşıyor. Ona, kendisiyle birlikte uyarıcı olacak bir melek indirilmesi gerekmez miydi?!<sup>1</sup>*” şeklinde bahane ve itirazlarını zikreder. Yine Kur’an’ın “*Kendilerine doğru yolu gösteren bir rehber geldiğinde insanları inanmaktan alıkoyan şey ‘Allah peygamber olarak bir beşeri mi gönderdi’ demeleri olmuştur.*”<sup>2</sup> açıklaması, kavminin Salih peygamber hakkında “*İçimizden bir beşerin peşinden mi gideceğiz?*”<sup>3</sup> şeklindeki sözleri, peygamberlerin insanlar arasından seçilmesinin öteden beri itiraza veya bahaneye konu edildiğini göstermektedir<sup>4</sup>. Peygamber Efendimizin yaşadığı tecrübeden de biliyoruz ki, diğerleri gibi Mekkeli müşrikler de peygamberlerin beşer arasından gönderilmesini anlayamamış, “Niçin gökten olağanüstü gücü ve kuvveti olan kanatlı bir melek gelmiyor da aramızdan birisi rasûl olarak seçiliyor?” tarzında, bazen de “Niçin ben veya falan kişi değil de o?” şeklinde itirazda bulunmuşlardır.

Efendimiz Muhammed Mustafa da Allah’ın kulları arasından biri olarak gönderildi. Onun için kelime-i şهادette, ‘*abdubû ve rasûlûb*’ diyerek onun hem beşer/kul hem peygamber olduğuna inancımızı ifade ederiz. “Allah’ın kulu” vurgusunun İslâm’a giriş kapısı sayılan kelime-i şهادette yer alması, hristiyanların yaptığı gibi peygamberlerin ilâhlaştırılmasını önleme ve tek tanrı (tevhîd) inancını pekiştirme amacı taşır. Bütün peygamberler insanları hak dine davet ederken “diğer insanlar gibi sadece bir beşer olduklarını ve Allah’tan aldığı vahyi tebliğ ettiklerini” ısrarla dile getirmiş, tek ve bir olan Allah’a yönelmelerini istemişlerdir.<sup>5</sup> Peygamberlerin beşer olması aynı zamanda getirdikleri davetin, anlattıkları dinin yaşanabilir olduğunu göstermek içindir. Vahiy, muhatabı belli olmayan soyut bir bildirim ve bilgilendirme değil, dünya düzlemine ve insan hayatına bir hitap olduğu içindir ki, bu vahyin gönderildiği elçi de insan/beşer cinsi arasından seçilmiştir. Yoksa gökten meleklerin gelecek, Kur’an’ı iki kapak arasında insanlığa verip gitmeleri mümkündü. Ancak

1 el-Furkân 25/7.

2 el-İsrâ 17/94.

3 el-Kamer 54/24.

4 Ayrıca bk. İbrâhim 14/10; el-Enbiyâ 21/; el-Mü’minün 23/24, 33; eş-Şu’arâ 26/154; Yâsîn 36/15; et-Tegâbun 64/6.

5 Bk. İbrahim 14/11; el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

Rabbimiz öyle yapmayarak, Kur'an'ı 23 yılda peyderpey Peygamber Efendimize indirdi, onu bizlere örnek alınacak kişi olarak tanıttı. Peygamberimiz de din adına söylediklerinin bir insan hayatında uygulanabilir ve yaşanabilir olduğunu bizzat kendi hayat tarzıyla gösterdi. O bütün insanlığa en güzel örnek (üsve-i hasene) oldu. O kendi ifadesiyle güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildi. Abartılı giyim ve kuşamdan, peygamber olduğunu gösteren özel alamet ve işaretlerden hep uzak durdu; sade ve mütevazı oldu. Daha önce O'nu görmeyenler, sahâbenin arasından ayırt edemiyordu.<sup>6</sup> Bu itibarla diğer peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in beşer olması, yapmakla sorumlu tutuldukları tebliğ ve davetin uygulanabilir ve yaşanabilir olduğunu göstermenin en kolay ve en açık yolu oldu.

Hz. Peygamber sadece iyi, doğru ve güzel gördüğünü insanlara anlatan ve ondan sonra da insanların arasından ayrılıp giden salt ahlâk teorisyeni değildir. Bilakis neyi söylemişse, onu bizzat hayatında tatbik eden ve yaşayarak örnek olan bir insandır. Biz onun hayatında kadınlara, çocuklara merhametin en güzel örneklerini buluruz. İnsanlığın, daha kadın haklarının ne olduğunu fark etmediği bir dünyada Veda Hutbesi'nde kadın haklarından bahsetmiş, onların Allah'ın birer emaneti olduğunu anlatmıştır. O bize tabiatı, canlı-cansız bütün varlıkları sevmeyi, Mekke'nin dağına, taşına, toprağına, bitkisine dokunmama'yı öğretti. İnsani ilişkileri, gayrimüslimlerle ilişkileri, insana insan olarak değer vermeyi, her eşyada ve her varlıkta iyi ve güzel tarafları görmeyi biz hep ondan öğrendik. Ve onun 23 yıllık örnek hayatı hem müslümanlar hem de bütün insanlık için bir rahmet ve huzur kaynağı olmuştur.

Hz. Peygamber'in bu iki vasfı, yani hem rasûl hem beşer oluşu sebebiyledir ki, söyledikleri ve yaptıkları ya peygamberlik görevinin gereği ya da beşer olmasının tabii sonucudur. Daha doğrusu Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri böyle bir ayırım içinde ele almamız gerekir. Hatta böyle bir ayırım kaçınılmazdır. Zaten İslâm âlimlerinin kahir ekseriyeti bunda kural olarak hemfikirdir. Aralarındaki anlaşmazlık, Hz. Peygamber'in fillerinin hangilerinin peygamber kimliğine, hangilerinin de beşer kimliğine bağlanacağındadır. Bu konuda geçmişte ve günümüzde, Hz. Peygamber'den sadır olan söz ve davranışlar arasında beşerî olanları en aza indirme, büyük bir kısmını peygamberlik

6 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s.83.

görevinin parçası, hatta vahiy kaynaklı sayma eğilimden din ile ilgili olanları sınırlı bir alanda tutup geri kalanını beşer vasfıyla ilişkilendirmeye kadar uzanan çeşitlilik içinde birbirinden hayli farklı görüşler vardır. Bu görüş ve yaklaşım farklılıkları din ve şeriat algısıyla, vahiy ve sünnet tasavvuruyla ve daha birçok konuyla irtibatlı olduğu için kaçınılmazdır da. Bir kısım ulemâyı Peygamberimiz'in söz ve fillerinden beşerî olanı en aza indirip çoğunu risaletin gereği görmeye sevkeden bir âmil de Sünnetin korunması düşüncesidir. Çünkü beşerî nitelikteki bir söz ve davranıştan söz edildiğinde kişilerin içinde bulunduğu hâl ve şart, toplum ve çevresinin ortak kabulleri, değerleri, sosyal yapı, kültür velhasıl mahallî, örfî ve insânî olan ne varsa hepsinin etkisi az veya çok devrede olacaktır. Örfî ve mahallî unsurlarla sıkı irtibat içinde olmasını İslâm Peygamberinin evrensel davetiyle bağdaştıramayanlar hadis malzemesini mümkün olduğu ölçüde risalet ve vahiy ilişkisi içinde görmeye yönelmişlerdir. Ancak bu yaklaşım beklenen sonucu vermek yerine aksine sonuç doğurmuş, zamanın akışı içinde Hz. Peygamber'in sünnetini tartışmaların odağına itmiş, dahası dindarlık talep ve ölçütlerini hadis malzemesindeki şekil ve kalıplar üzerinde yoğunlaştırarak hadislerden daha kalıcı ve kuşatıcı evrensel mesaj olan sünnetin çıkarılmasını engellemiştir. Aynı durum, Hz. Peygamber'e saygı ve onu sevme gerekçesiyle onun her bir söz ve davranışını vahiyyle ilişkilendirme ve ona dinî bir değer atfetme çabası için de geçerlidir.

## B. Resûl Olarak Hz. Peygamber

Peygamberler bizler gibi birer beşer olmalarının yanında, Allah'ın bizlere olan davetini getiren elçileridir. Peygamberlerin beşer oluşu, onların insanlar arasından seçilip gönderilmesinin doğal sonucudur; ona takılıp kalmamak gerekir. Peygamberlerin asıl misyonu Allah'tan dini tebliğ için vahiy almaları ve dini tebliği yönüyle ilâhî koruma altında oluşlarıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de, Efendimiz için “*Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Rasûlü ve nebilerin sonuncusudur. Allah her şeyi hakkıyla bilendir*”<sup>7</sup> buyrulmaktadır. Efendimiz Muhammed Mustafa'yı Abdullah'ın oğlu, Kasım'ın babası, Hz. Ali'nin kayın pederi, Hz. Ömer'in arkadaşı şeklinde tanıtmaya yetersiz kalır. Veya Batılıların zaman zaman ifade ettikleri şekilde büyük mütefek-

kir, büyük insan, büyük önder gibi tanıtılması da doğru değildir. Sözün özü, Hz. Peygamber'i aramızdan herhangi biri için kullandığımız insani vasıflarla anlatmak yetersizdir. Çünkü bunlar yanında o aynı zamanda Allah'ın resûlü ve son peygamberdir. İnananlar için O'nun asıl özelliği de budur.

Peygamberlerin resûl oluşunu beşer oluşuyla birlikte anlamak, daha ileri bir nitelendirme ile onlara ulûhiyete ait özellikler veya ortaklık atfetmemek gerekir. Kur'an, hristiyanları bu yüzden sıkça eleştirir ve bunun haddi aşmak, şirk ve küfür olduğunu belirtir<sup>8</sup>. Kur'an'ın peygamberlerin beşer oluşunu sık sık hatırlatması, Hz. Peygamber'in ölümlü olduğuna vurgu yapması da bundandır.<sup>9</sup>

İslâm'ı bize Allah'tan getiren, açıklayan ve örnek hayatıyla bu dinin nasıl yaşanacağını gösteren Hz. Muhammed Mustafa'dır. İslâm Hz. Peygamber'e inen vahiyyle başladı. Müslümanlar önce Kur'an'a inanıp da, Kur'an vasıtasıyla Peygamberimiz'in peygamber olduğunu kabul etmiş değillerdir. Yani önce Kur'an gelip de Peygamberimizi tanıtmadı. Aksine önce Allah Muhammed Mustafa'yı elçi olarak gönderdi. İnsanlar onu tanıdılar, ona güvendiler ve onun daveti fitratlardaki o arayış ve cevher ile buluştu; ona *Allah'ın Resûlü* olarak inandılar. İlk müslümanlar Peygamber Efendimize inandıkları, güvendikleri ve iman ettikleri içindir ki O'nun getirdiği Kur'an'ın Allah'tan gelen bir kelâm olduğunu benimsediler. Yani müslümanlık da, Efendimizi tanımak ve sevmek de, önce O'na inanmakla başlamıştır. Hz. Peygamber "Bu Allah'ın kelâmıdır" dedi, insanlar "evet inandık Allah'ın kelâmıdır" dediler. O, bütün sahâbenin gözü önündeki hayatıyla da bu ilâhî kelâmın nasıl anlaşılacağına, ilkelerin nasıl uygulanacağına dair bir örnek ortaya koydu. Bu da Hz. Peygamber'in sünneti idi. İnsanlar bunu da iyi anladılar. Bunun için Sünnet hem müslümanlığın inşasında hem de Peygamber Efendimizi tanıma, sevme ve bilmede temel ve merkezî bir rol oynamaktadır. Peygamber Efendimizin hayatı olmadan Kur'an'ı doğru anlamamız mümkün olmadığı gibi, onun açıklamaları olmadan Kur'an'dan murâd-ı ilâhîye uygun müslümanlığı çıkarmamız da zordur. Böyle olduğu için de biz on dört asırdır müslümanlık deyince hem Allah'ın kelâmı Kur'an'ı hem de onu açıklamakla görevlendirildiği açıkça Kur'an'da beyan edi-

8 en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/17, 72-73, 116-118; et-Tevbe 9/30; Meryem 19/30-37.

9 Bk. Âli İmrân 3/144; el-Enbiyâ' 21/34.

len Peygamber Efendimizin sünnetini anladık. Ve böylece Kur'an ve Sünnet, İslâm'ın iki temel kaynağı oldu.

Hız. Peygamber'in resûl olarak birincil görevi, kendisine indirilen vahyi insanlara olduğu gibi tebliğ etmektir. Kur'ân-ı Kerîm Peygamber Efendimize, kendisine gönderilen vahye tabi olmasını ve kendisinden farklı muhtevada âyetler bekleyenlere de bunu beyan etmesini ister; Peygamber'in gönderilen vahiyde hiçbir şekilde tasarrufta bulunamayacağını bildirir<sup>10</sup>. Mesela şu âyetin üslubu bu konuda dikkat çekicidir: “*Şayet Peygamber birtakım sözler uydurup bize isnat edecek olsaydı, onun takatini derhal keser, sonra da can damarını koparırirdik. O zaman hiç biriniz buna engel olamazdı.*”<sup>11</sup>

Peygamber Efendimizin resûl olarak diğer görevi de kendisine gönderilen vahyi insanlara açıklamaktır.<sup>12</sup> Buna da “beyan” görevi denilir. Fıkıh usulünde ayrıntılı biçimde işlenen bu *beyan*, din ve şeriat alanındadır. Kur'an'ın kimi muhataplara göre kapalılık taşıyan sözlerini açıklama, belli ibadetlerin ayrıntılı uygulamasını gösterme, hakkında hüküm bulunmayan bir konuda vahyin ilkeleri doğrultusunda hüküm koyma böyledir. Bütün bunlar Hız. Peygamber'in vahyi açıklama ve örneklendirme (*beyân*) görevi kapsamında cereyan ettiği için, bu alandaki söz ve tasarrufları – kendi takdir ve inisiyatifıyla vuku bulmuş olsa dahî– sonuç itibariyle vahyin denetimi altında sayılmış, hatta bir kısım İslâm âlimince biraz daha ileri gidilerek Kur'an dışı vahiy (*vahy-i gayr-i metlûv*) olarak görülmüştür. Burada anılan yaklaşım tarzının ulema arasında önemli tartışmaları başlattığını belirtmekle yetinelim.

Hız. Peygamber'in resûl olarak temel bir misyonu da ümmete ve insanlığa örnek olmaktır. Yüce Allah'ın insanlığa en büyük ihsanı ve rahmeti olan ve Kur'ân-ı Kerîm'de “büyük bir ahlâk üzere”<sup>13</sup> olduğu bildirilen Sevgili Peygamberimiz, insanı insan yapan erdemlerin ve değerlerin odaklandığı yüce bir şahsiyettir. İslâm'ın öngördüğü kâmil insan modeli onun hayatında tecessüm etmiştir. Yüce Kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'de, “Sizin için, Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı zikredenler için Resûlullah'da mükemmel

10 el-En'âm 6/106; Yunus 10/15-17; el-İsrâ 17/72-75; el-Câsiye 45/17.

11 el-Hâkka 69/44-47.

12 el-Mâide 5/19; İbrahim 14/4; en-Nahl 16/44, 64.

13 el-Kalem 68/4.

bir örnek vardır”<sup>14</sup> buyurularak onun hayatı bizlere “yaşanabilir en güzel örnek” olarak takdim edilmektedir. Resûl-i Ekrem gerek ferdî, ailevi ve sosyal hayatı gerekse söz ve açıklamaları ile insanlığa kıyamete kadar kalıcı bir rehberlik ve örneklik sunmuştur. Ancak, onun örnekliliğinin ve temsil ettiği değerlerin iyi anlaşılması, bir bilinç ve hayat tarzı olarak canlılık kazanması gerekir. Hz. Peygamber Efendimizin örnekliliğine canlılık kazandırılması denildiğinde, örnekliliğini ve sünnetini belirli alanlara ve davranış biçimlerine indirgemek yerine, onun temsil ettiği değerler bütününe anlamak ve hayatımıza ışık tutan bir meşale yapabilmek çabası akla gelir. Bunun anlamı tarihe gitmek ve gömülmek değil, onun insanlığın huzur ve mutluluğu için yaptığı çağırışı güncelleştirerek hayatımıza yansıtma, örnek ahlâkını ve öğretilerini davranışlarımızın mihrini ve rehberi yapabilmektir. Ancak bunun gerçekleşmesi o kadar da kolay değildir. Bu ameliye ciddi bir çabayı, esaslı bir metodolojiyi ve hadis malzemesine bütüncül, tarih ve toplum gerçekliğini de göz önüne alarak bakmayı gerektirir. Çağımızda müslümanların din konusunda karşılarında duran ve zihinlerinin belli ölçüde durulması gereken önemli bir konu hadisleri ve Asr-ı saâdet’i anlama ve günümüze taşıma meselesidir. Ondaki hadis olarak bize gelen söz, fiil ve onaylarının dar kalıplar ve şekiller içinde değil, toplumla diyalektik ilişkisi, koyduğu ilkeler ve yöneldiği hedefler dikkate alınarak değerlendirilmesi, sadece müslümanların değil, bütün insanlığın mutluluğuna ve kurtuluşuna ışık tutabilecek bir sünnet anlayışının ortaya çıkmasına imkân hazırlayacaktır.

Hz. Peygamber’i anlamak Kur’an’ı anlamaya, Kur’an’ı anlamak da Hz. Peygamber’i anlamaya bağlıdır. Dolayısıyla dinî bir görev olarak yerine getireceğimiz pratikler ve bireysel dindarlığımızda tercih edeceğimiz uygulamaların en güzeli, onun hayatında bulunmaktadır. Kur’an’da, *Allah’ın sevgisine mazhar olmanın Hz. Peygamber’e uymaktan geçtiği*<sup>15</sup> ve *Hz. Peygamber müminlerin arasında olduğu sürece Allah’ın onlara azap etmeyeceğinin*<sup>16</sup> vurgulanması, Hz. Peygamber’in örnekliliğinin müminler için ne kadar önemli olduğunu açıkça ifade etmektedir.

Onun söz ve uyarıları, örnek ahlâkı, davranışları, sabırla sürdürdüğü eğitimi ve rehberliği sayesinde Cahiliye toplumu medeni bir topluma dönüşmüş,

14 el-Ahzâb 33/21.

15 Âl-i İmrân 3/31.

16 el-Enfâl 8/33.



şirkin yerini tevhid inancı, haksızlığın yerini adalet, kibir ve nefretin yerini tevazu ve sevgi, sonu gelmez çekişmenin ve bencilliğin yerini barış, huzur ve iyilikte yarışma almıştır. Öyle olduğu için de bu yeni dönem İslâm'ın altın çağı, mutluluk çağı anlamında “Asr-ı saâdet” olarak anılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in, Resûlullah için işaret ettiği nitelendirmelerden birinde, “*Ey Peygamber! Biz seni bir şahit, bir müjdeleyici, bir uyarıcı; Allah'ın izniyle kendi yoluna çağıran bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik*”<sup>17</sup> buyrulmaktadır. Burada Hz. Peygamber'in “şahit”, “beşîr/müjdeleyici” ve “nezîr/uyarıcı” olarak gönderildiğinden söz edilmektedir. Çünkü Hz. Peygamber geldiği toplumu ve insanlığı dikkatle izleyerek durum tespiti yapmış, hakikate tanıklık etmiş, yaşadığı hayatla örnek olmuş, bütün bunlardan sonra yanlış yanlıştır, doğruya da doğru demiştir. Bunu yaparken sadece müjdeleyen veya herkese mutluluk dağıtan biri olmamış, aynı zamanda insanları yaptıkları hata ve yanlışlar hakkında uarmış, Rabbinden aldığını eğip bükmeden/eksiksiz insanlara aktarmıştır. Şirk içinde olan Araplara ve yakın akrabalarına sık sık uyarılarda bulunmuştur. O, sadece uarmak ve müjdelemekle kalmamış, temel ahlâkî değerler konusunda örnek bir hayat da sergilemiştir. Bu nedenle Efendimizin âyette geçen üç vasfı da çok önemlidir. Hz. Peygamber, en yakınındakiler dahî olsa onlara doğruyu söylemiş ve onları uarmıştır. Zaman oldu eşlerini, çocuklarını, en yakın arkadaşlarını uyardı. Zaman oldu kendisine her türlü düşmanlık gösterenleri affetti. Uhud'da çok sevdiği amcasını şehit edenlere gösterdiği merhamet, bunun en çarpıcı örneklerinden biridir. Peygamber Efendimizin siyerini/hayatını dikkatli bir şekilde izlersek, onun baştan sona hayatının buna benzer insani erdemlerle ve faziletlerle dolu olduğu görülecektir. Aslında bu âyette Peygamber Efendimize atfedilen özellikler, peygamberlerin hiç değişmeyen ortak vasıflarıdır.

Yine âyette geçen, “*Allah'ın izniyle kendi yoluna çağıran bir davetçi ve aydınlatıcı bir kandil olarak gönderdik.*” ifadesi; Peygamber Efendimizin, gözlemleyen, müjdeleyen, uyan ve sürekli Allah'ın yoluna çağıran ve aydınlatan biri olduğunu belirtir. O öyle aydınlattı ki Yesrib onunla Medine/Medine-i Münevvere ve Medine de medeniyetin başlangıcı oldu. Aydınlanma buradan başladı. Önce gönüller aydınlandı. Ebubekirler, Ömerler, Osmanlar, Aliler,

Fatımalar, Haticeler ilk burada ortaya çıktı. Sonra onlarla birlikte büyük bir dönüşüm ve değişim başladı ve böylece bir medeniyet toplumu oluştu. Bu itibarla, Efendimiz Muhammed Mustafa'nın sünneti, İslâm medeniyetinin inşasında merkezi bir yer tutar.

### C. Hz. Peygamber Sevgisi

Peygamber Efendimizi bilme ve sevmeye, İslâm toplumlarının iki temel özelliğidir. Sadece bilme veya sadece sevmeye değil, ikisi birden önemlidir. Dikkat edilirse, müslümanların peygamber telakkisini Batılılar bir türlü anlayamamışlar, onlar Hz. Peygamber'i hep hristiyanların Hz. İsa telakkisi üzerinden anlamaya çalışmışlardır. Öyle olduğu için de Danimarka'da bir karikatür krizi oldu. Batılılar bunu basın veya ifade özgürlüğü olarak değerlendirdiler. Ancak İslâm dünyası yedisinden yetmişine ayağa kalktı ve vakarlı bir şekilde tepki verdi. Ve bu tür olaylar, İslâm toplumunda peygamber sevgisi etrafında toparlanmaya ve birleşmeye dahi yol açtı. Her olumlu veya olumsuz gelişmede bu tür toparlanmayı görüyoruz. Onun için müslümanların peygamber sevgisi, hâlâ en temel toparlanma ve birleşme noktasıdır. Çünkü rengi, cinsiyeti, kültürü, eğitimi, bölgesi, etnik kültürü, kökeni, nesebi, mezhebi ne olursa olsun, Peygamber herkesin peygamberidir. O, Allah'ın ve müslümanların sevgilisidir. Ve o gün bugündür hem Efendimiz Muhammed Mustafa hem de Medine, müslümanların kalbinde, kültüründe ve medeniyetinde çok temel bir yer edinmiştir.

Hz. Peygamber'in şahsiyetini doğru olarak bilip tanımak, iman ve gönül hayatını ona göre düzenlemek her müslümanın önemli görevlerinden biridir. Ancak müslümanların Peygamber sevgisinde onun emir ve tavsiyeleri, dinin ana ilkeleri içinde kalarak itidalli ve ölçülü olması, tevhid akidesine uygun düşmeyen aşırılıklardan kaçınması gerekir. Nasıl ki, Hz. Peygamber'in beşer ve resûl oluşu arasındaki dengeyi kurmak ve korumak gerekiyorsa, Peygamber sevgisinde de öyle olunması gerekir. Resûl-i Ekrem kendisine hürmette aşırılığa kaçılmasını menetmiş,<sup>18</sup> ölüm döşeginde iken, peygamberlerinin kabrini

18 Ahmed b. Hanbel, VII, 373, no:19713; Ebû Dâvûd, "Nikâb", 40; Tirmizî, "Radâ", 10.

mâbed edinenleri ağır bir dille yermiş, müslümanları böyle bir davranıştan sakındırmıştır.<sup>19</sup> İslâm dininde Peygamber sevgisine büyük önem verilmekle birlikte bütün sevgilerin üstünde Allah sevgisinin bulunduğu özellikle belirtilmiştir.<sup>20</sup> Peygamber sevgisi onun gerçek hayatı, şahsiyeti ve dindeki konumuyla paralel olmalıdır. Ehl-i kitap, aslında tek tanrı inancına sahip olduğu halde peygamberlerine beşer üstü bir konum biçmiş, böylece tevhid ilkesini zedelemiştir.<sup>21</sup> İslâm tarihinde Hz. Peygamber’i tanrılaştırmaya kadar giden inanç grupları ortaya çıkmamışsa da onun gerçek hayatı, şahsiyeti ve konumuyla bağdaşmayan bazı aşırı telakkiler, uydurma rivayetler, tevhid ilkesine zarar veren yaklaşımlar onu yüceltme adına ileri sürülebilmekte ve bunlar bilhassa iyi niyetli halk kitleleri arasında etkili olmaktadır.<sup>22</sup>

#### D. Hz. Peygamber’in Kuşatıcı Daveti

Bugün için önemli sorunlarımızdan biri, Hz. Peygamber’in örnek hayatı ile kendi hayatımız arasında, sağlam bilgiye dayalı iyi bir köprü kurulamaması, dolayısıyla çevresine örnek olacak ahlâkî duyarlılığa sahip dindarlıkların üretilemeyişidir. Bu köprünün inşası için sadece hadis ve sîret malzemesi içindeki şekil ve kalıpları aynen taklit etmek değil, onun hayatını tekrar tekrar okumak ve onun insanlığa getirdiği kucaklayıcı, barış ve hoşgörü dolu mesajını (sünnet) iyi anlamak gerekir. Hiç şüphesiz insanlığın giderek bireysel benliklerine, çıkar ve hazza dayanan bir hayata yöneldiği bir ortamda hayatımızı güzel değerlerle inşa edebilmek için onun güzel ahlâkına, yol göstericiliğine her zamanki gibi ihtiyacımız vardır.

Bu rahmet yüklü kuşatıcı mesajın modern dünyaya sunduğu barış esasen hepimizin Hz. Âdem’den geldiği ve Hz. Âdem’in de topraktan yaratıldığı gerçeğine dayanır. Böylece biz aynı insanlık ailesinin üyeleri olarak kardeşliğimizi, birbirimizi sevmeye olan ihtiyacımızı, faniliğimizi ve alçak gönüllü olmamız gerektiğini fark ederiz. Sevginin vatani bireyin gönül yurdudur; gönül yurdunun sahibi ise Yüce Yaratıcımızdır.

19 Buhâri, “*Salât*”, 55; Müslim, “*Mesâcid*”, 19-23.

20 el-Bakara 2/165.

21 et-Tevbe 9/30.

22 Topaloğlu, Bekir, “Muhammed”, *DİA*, XXX, 441.

Hız. Peygamber, birlikte yaşamının vazgeçilmez unsurları olan barışı, müsamahayı, affı, rahmeti ve merhameti, mücerret bir iddia ve söz olmaktan çıkarıp yaşanılan bir gerçekliğe dönüştürmüştür. Kendisinden düşmanlarına ‘beddua ve lanet’ etmesini isteyenlere kendisinin bunlar için değil; “rahmet ve merhamet peygamberi” olarak gönderildiğini söyleyerek uyarılmış ve yol göstermiştir. O hiç kimseyi ayıplamamış, kötülüğe kötülükle karşılık vermemiş ve nefsi için intikam almamıştır. Etrafındakileri hiç incitmemiş, kendisinden talepte bulunanı geri çevirmemiştir. Dürüstlüğü, emaneti korumayı, insan haklarına riayet etmeyi, yetim ve kimsesizlere kol kanat germeyi, kimseyi incitmemeyi, iyilik yapmayı öğütleyen ve yaşayışıyla bunlara en güzel örnek olan ve bize bunu Sünneti olarak miras bırakan Peygamberimiz: “İman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de gerçek anlamda iman etmiş olamazsınız.” buyurarak sevgiyi ve imanı toplumsal barışın, birlikte yaşamının temel taşı yapmıştır. Daha sonra da yanındakilere, aralarında sevgi bağını, Kur’an’da da üzerinde önemle durulan<sup>23</sup> ancak selamlaşarak kurabileceklerini bildirmiştir<sup>24</sup>

Müslümanların etnik kökeni, dili, rengi, mezhebi, görüşü ve ibadet hayatı ne olursa olsun, bir diğer müslümanı ıvazsız ve garazsız sevebilmesi Hz. Peygamber’in davetinin ayrılmaz parçasıdır. O şöyle buyurur:

“Sizden biriniz kendisi için istediğini müslüman kardeşi için de istemedikçe (kâmil mânada) iman etmiş olamaz.”<sup>25</sup>

“Kim müslüman kardeşinin ibtiyacını giderirse Allah da onun ibtiyacını giderir; kim müslüman kardeşini bir sıkıntıdan kurtarırsa Allah da onu bir sıkıntıdan kurtarır; kim müslüman kardeşinin bir kusurunu gizlerse Allah da onun kusurunu gizler (affeder)”<sup>26</sup>

Yine Hz. Peygamber uzlaşma ve kaynaşma çabası göstermenin müslümanlar için bir görev olduğuna işaret eder:

“Mümin ülfet eden (uzlaşıp kaynaşan) insandır; ülfet etmeyen ve kendisiyle ülfet kurulamayan insanda hayır yoktur.”<sup>27</sup>

23 en-Nisâ 4/86; en-Nûr 24/27.

24 Müslim, “İmân”, 93-94.

25 Buhâri, “İmân”, 7; Müslim, “İmân”, 71, 72; Tirmizî, “Kıyâme”, 59; Nesâî, “İmân”, 19, 33.

26 Buhâri, “Mezâlim”, 3; Müslim, “Birr”, 58.

27 Ahmed b. Hanbel, IV, 307, no: 9321; X, 275, no: 23304.

Temel insani sorumluluklarımızı iyi kavrayıp yerine getirebildiğimiz ölçüde Peygamber Efendimizin olgun müslüman toplumu tasvir ettiği “*bir uzundaki acıdan bütün uzuvların ızdırıp duyduğu bir vücuda*” benzetmesini<sup>28</sup> anlamış, bu teşvike ve övgüye layık olmuş oluruz.

Toplumun inşasında rahmeti esas alan Peygamberimiz yetimin elinden tutmuş, kimsesizlerin kimsesi olmuş, büyüklerin ve küçüklerin ihtiyaçlarına cevap vermiş, huzur ve güveni tehdit eden davranışları önleyici tedbirler almıştır. Nitekim hicret sonrasında Medine toplumunda toplumsal uzlaşma ve kaynaşmayı onların arasında kardeşlik tesis ederek sağlamıştır. Bilindiği gibi Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde müslümanların kardeş olduğu belirtilerek<sup>29</sup> onlar arasında güçlü bir sevgi bağı kurulması öngörülmüştür. Gerçek anlamda ilk müslüman toplumun kurulduğu Medine’de, Mekke’den göç edenlere kucak açan Medineli müslümanlar Kur’ân-ı Kerîm’de, “*Onlar, hicret edip yanlarına gelenleri severler.*”<sup>30</sup> diye takdir edilir. Bunların muhacirlere yaptıkları yardımlar sebebiyle Kur’ân-ı Kerîm’de, “ensâr” (yardım severler) diye anılmaları<sup>31</sup> İslâm’da sevgi ve onun ürünü olan dayanışmanın önemine işaret eder. Bütün bu saiklerle Medine’de ilk günden itibaren hayat tarzı olarak kardeşlik, farklı gruplar arası anlaşma, haklara saygı ve adalet temel değerler olarak yerleşmeye başlamıştır. Bu şehirde olgunlaşan ve şehri olgunlaştıran din ve onun hayata yansıyan örnekliği, gerçekten kucaklayıcı, çevresine saygılı ve farklı yaşam tarzlarına, dünya görüşlerine açık bir medeniyetin temellerini atmıştır.

Hz. Peygamber aynı toplumda beraber yaşadıkları gayr-i müslimlerle münasebetlerinde de bugünün insanına güzel örnekler sunan uygulamalar sergilemiştir. Allah’ın Resûlü’nün hasta olan bir yahudiyi ziyaret etmesi ve bir yahudi cenazesi için ayağa kalkarak ona hürmet göstermesi hepimizce malum hadiselerdir. Hz. Peygamber’in ayağa kalktığı cenazenin yahudi bir kişiye ait olduğunu hatırlatanlara verdiği “Bu da bir insan değil mi?”<sup>32</sup> şeklindeki cevabı, insana sırf insan olduğu için saygı gösterilmesi gerektiğinin fiili bir örneğidir.

28 Buhârî, “*Edeb*”, 27 Müslim, “*Birr*”, 66.

29 Mesela bk. Âl-i İmrân 3/103; el-Hucurât 49/10.

30 el-Haşr 59/9.

31 et-Tevbe 9/100, 117.

32 Müslim, “*Cenâiz*”, 78.

Bütün bunlardan Resûl-i Ekrem'in ırk, renk, cinsiyet, bölge hatta temel haklarda inanç ayırımı yapmadan bütün insanlığa barış, sevgi ve hoşgörü temelli, ahlâkî değerleri öne çıkaran kuşatıcı bir davet ortaya koyduğunu anlıyoruz.

### E. Hz. Peygamber'i ve Sünnetini Anlamada Yöntem

Hz. Peygamber'in Mekke'de başlayan ve Medine'de devam eden peygamberlik daveti esnasındaki tebliğ ve açıklamaları, hayatı, söz ve davranışları müslümanlar için Kur'an'ı anlamada, dini kavramada merkezî bir önem taşır. Bu ilkesel olarak doğrudur. Ancak Hz. Peygamber'in beşer vasfını ve peygamberlik dışında üstlendiği diğer sorumlulukları göz ardı edip hayatın her alanıyla ilgili bütün söz, davranış, onay ve tercihlerinin hepsini dinin içine yerleştirmekle Sünnete daha çok önem vermiş ve onu daha doğru anlamış olamayız. Bunun içindir ki, Peygamber Efendimizin söz ve fiilleri başta fakih ve usulcüler olmak üzere İslâm âlimleri tarafından çeşitli ayırım ve nitelendirmelere tabi tutulmuş, her bir grup rivayetin dinle, vahiyle, hayatla ve toplumla ilişkisi, anlam çerçevesi, gözettiği amaçlar ve İslâm'ın kalıcı daveti içindeki anlamının ne olduğu ayrıntılı biçimde tartışılmıştır. Bu, geçmiş dönem âlimlerin kendi hâl ve şartları içinde dinin asıllarını anlama ve ondan kendi hayatlarına yön verecek mesajlar çıkarma çabasından başka bir şey değildir. Bu tür çabalar sayesinde Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve hayat tarzının öteden beri devam eden vahiy, din ve şeriat geleneği içinde ne anlama geldiğini, o günkü toplumsal şartlarla bağlantısını, hangi yönüyle dinin kıyamete kadar sürecek kucaklayıcı mesajı olduğunu anlamış olmaktadır. Bugün bu kabil tartışmalara ihtiyaç had safhadadır.

Burada Sünnet anlayışımız ve uygulamamızla ilgili olarak klasik dönemden günümüze intikal eden, o gün için olmasa da bugün üzerinde yeniden düşünmemiz gereken bazı noktalara değinmek istiyorum.

1. Hz. Peygamber'in yirmi üç yıllık peygamberlik dönemi müslümanlar için saadet asrıdır ve Asr-ı saâdet'in dinî düşüncede büyük önemi vardır. Çünkü bu zaman dilimi İslâm'ın geldiği, Hz. Peygamber tarafından açıklandığı, sahâbe tarafından anlaşılıp yaşandığı bir dönemdir. Asr-ı saâdet'te yaşamak her müslümanın haklı ve güzel bir özlemidir. Ancak saadet asrının bu önemi, onun kıyamete kadar müslümanlar tarafından aynı şekil ve kalıplar içinde

yaşanmasının dinen de gerektiği veya istendiği anlamına gelmez. Daha açık bir anlatımla, Yüce Yaratan'ın evrensel ve son din olarak gönderdiği İslâm'a gönül verenlerin aile hayatı, şehirleşme, giyim-kuşam, süslenme ve beslenme, ticaret, ziraat, ekonomi, çevre... dâhil hayatlarının bütün yönlerini hep saadet asrındaki şekil ve tarzlarda kıyamete kadar sürdürmelerini istediğini düşünemeyiz. Ama Allah'ın bizden Asr-ı saâdet'i anlamamızı ve ondan alacağımız örnekliliği kendi hayatımıza indirmemizi murat ettiğini söyleyebiliriz.

İnsanlığın hayat tarzının çeşitli açılardan sürekli değişim içinde olması, bu çeşitliliğin hem aynı zaman diliminde farklı bölgeler arasında hem de aynı bölgede zaman içerisinde yaşanması Allah'ın bizleri yaratış hikmetinin bir parçasıdır. Bu durum ilâhî muradın kapsamında olduğu içindir ki, tarih boyunca her topluma ihtiyaç ve şartlarına göre –öz bâkî kalmak kaydıyla– yeni şeriatlar, yeni hükümler göndermiş; son hak din İslâm'ı da evrensel ve kıyamete kadar sürecek bir kapsamlı anlayışın medârı olarak göndermiştir. Mesela Allah'a iman, tevhid akidesi, ahirete iman, peygamberlere iman gibi inanç esasları elbette dönemden döneme değişmedi, dinlerin “iyi ve yararlı iş” (amel-i sâlih) vurgusu değişmedi. Bunlar bütün peygamberlerin davetinin ortak paydası idi. Ama günlük yaşayış kuralları, insan ilişkilerine sosyal yapıya ve kamu hayatına dair kurallar elbette ki değişti. Peygamberlere gelen vahyin özü değişmedi ama kalıplar ve şekiller değişti. Böyle olunca da biz Peygamber Efendimizin sünnetini Asr-ı saâdet'e gitme olarak değil, o Asr-ı saâdet'ten aldıklarımızı ilkeleştirme, güncelleştirme, ahlâk ve hikmetle yoğurma ve bu çağa taşıma olarak anlamalıyız.

2. Peygamber Efendimizin sünneti, yani yirmi üç yıllık risalet dönemindeki söz ve davranışları, hem vahiyle hem de toplumla diyalektik bir ilişki içinde ortaya çıkmıştır. Bu itibarla Sünnet, yaşanan bir süreç içinde oluşmuştur. Bunun için de Sünneti anlamada tarih ve toplum bilinci son derece önemlidir. Sünnet ihtiva eden rivayetleri soyut bir bildirim/metin olarak değil, Hz. Peygamber'in yaşadığı olaylar, bu olayların akışı içinde onun üstlendiği rol ve gözettiği hedeflerle birlikte okumak gerekir. Efendimizin yaşadığı hayatta sarfettiği sözleri, fiillerini ve takrirlerini bize kadar ulaştıran hadis metinlerini normatif kurallar hâline getirir de onların şekli yönlerini Hz. Peygamber'e bağlılığın ölçüsü yaparsak, o zaman bu metinlerin ihtivâ ettiği Sünneti hakkıyla anlamış olmayız. Aksine Hz. Peygamber'e bağlılıkta şekiller

öne çıkar, Sünnetin hikmeti kaybolur, özün yerini formlar alır. Zamanı ters çeviremeyeceğimiz için İslâm'ın ilk asrını şekil ve kalıp olarak yaşamamızın imkânı yok; ama biz kendi tabîi değişimimiz içinde o saadet asrının öz ve ruhunu koruyabiliriz. Bu da sünneti zaman ve mekân üstü bir olgu olarak kabul etmekle olur.

Yaşanan bir örnek hayattan alınan dersler ve çıkarılan ilkeler şeklinde anlamamız gereken sünnetle daha sonraki asırlarda metinleşerek iki kapak arasında toplanan hadisler arasındaki ilişkiyi şöyle bir tasnifle açıklamak mümkündür. Hz. Peygamber'in yaşadığı yirmi üç yıllık çok yönlü ve canlı bir hayat tecrübesi vardır ve biz buna *sîret* diyoruz. Bu süre zarfında cereyan eden olaylar, bu olaylarda takınılan tavırlar, söz ve uygulamalar, onaylar vardır. Bize bu tecrübeden sonraki asırlara yansıyan küçük bilgi/diyalog kesitleri aktarılmıştır, biz bunlara da *hadis malzemesi* demekteyiz. Bir de, bütün bunları birlikte ele alarak, ama olgu, zaman ve mekândan da soyutlayarak ulaşacağımız kalıcı ilkeler, amaçlar ve sonuçlar vardır. Buna da *Sünnet* diyoruz. Sünnet hayatın akışkanlığı içindeki tabîi değişimler, Hz. Peygamber'in ahlâkı ve örnek kişiliği, olayların arka planı, devam edilen veya terkedilen davranışlar, özel duyurular veya genel hitaplar gibi çok farklı yönlerin birleştirilmesiyle ulaşılmış değerlendirmeleri, şekildenki değişkenlik içinde yer alan muhtevanın sürekliliğini yansıtır. Hadisler bu bütünlüğü ve yaşanan canlı süreci yansıttığı ölçüde Sünneti de temsil etmeye başlar; çünkü hadisler sîret içinde yer alan, Sünneti de parça parça oluşturan anlık resimlerdir, görüntülerdir. Halbuki olup biten hakkında sağlam bir kanat edinmek istiyorsak bizim olayın safahatını baştan sona izlememiz ve her bir parçayı genel resim içinde bir yere oturtmamız gerekir.<sup>33</sup>

Nitekim *rey* fikhının öncüleri sayılan Hz. Aişe, Hz. Ömer, İbn Mesûd, Atâ b. Ebî Rebâh, İbrahim en-Nehaî gibi sahâbe-tâbiîn âlimlerinin, Ebû Hanîfe, İmam Mâlik gibi büyük müçtehitlerin şu veya bu hadisi terk ettiği/görmezden geldiği intibahını veren görüşleri veya “Hz. Peygamber bugün olsaydı öyle değil de böyle söylerdi” tarındaki yorumları varsa bu onların hadislerle değil, onların ihtiva ettiği sünnete itibar etmelerinin, yani hadis malzemesini bütüncül ve süreç içinde değerlendirmelerinin bir sonucudur.

33 Sünnet kavramının oluşum ve gelişim seyri hakkında bk. Erul, “Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi”, *İslâmî Araştırmalar*, 2006, cilt: XIX, sayı: 1, s. 85-94



Bundan hareketle Peygamber Efendimizin Sünneti ile hadis metinlerinin aynileştirilmesi, yani özdeş kılınmasının, hatta Sünneti bütünüyle hadis metinlerinin temsil ettiğini ileri sürmenin –özellikle ilk dönemlerdeki kullanımları göz önüne alınarak– isabetli olmadığını söylemek gerekir. Öyle anlaşılıyor ki, sünnetle hadisin aynileştirilmesi İmam Şâfiî sonrası döneme aittir.<sup>34</sup> Bu dönemde “Sünen” adıyla anılan hadis mecmuaları ve hadislerin fıkıh konularına göre tasnifi (*tebvîb*) de, aynı anlayışın devamı olarak hadisle sünneti adetâ aynileştirerek ve hadislerin literal anlamıyla yetinmeyi telkin etmiş, hadislerin yorumlanmasında hareket alanını hayli daraltmış ve neticede rey fıkını frenlemeyi ve ona karşı alternatif olmayı başarmıştır.

3. Tâbiîn döneminden itibaren Sünnetin “*sünenü’l-hüdâ*” ve “*sünenü’z-zevâid*” şeklinde ikiye ayrıldığını görüyoruz. Peygamber Efendimizin ezan, cemaatle namaz gibi bütün toplumu ilgilendiren dinî mahiyetteki uygulamaları birinci grupta, münferit nitelikte veya dinî anlam taşımayıp örfî-beşerî nitelikteki davranışları da ikinci grupta yer alır. İkinci grupta ibadet niteliği taşıyan ve terkedilmesi mekruh sayılan sünnetler yanında işleyen iyi bir iş yapmış olacağı, fakat terk edenin mekruh işlemiş sayılmayacağı örnekler de vardır. Resûl-i Ekrem’in yiyip içme, giyinme vb. hususlardaki fiillerini ona olan sevgisi ve bağlılığından ötürü taklit eden kişi sevaba hak kazanır; böyle yapmayan ise kötü bir davranışta bulunmadığı gibi dinen kınanma ve azarlanmayı gerektirmez. Çünkü bu tür fiiller örf ve âdete dayanır.<sup>35</sup> Peygamber Efendimizin ibadetlerin ifası veya ancak dinî bildirimle bilinebilecek (semiyat) alanlardaki açıklamaları ile gündelik hayata dair uygulamalarının, yeme-içme, giyim-kuşam gibi beşerî ve örfî nitelikteki davranışlarının toptan “*sünenü’z-zevâid*” grubuna dâhil edilmesi, Hz. Peygamber’in sünnetine bağlı olmayı önemli bir şiar edinen müslümanlar için yanıltıcı olmuş, örfî ve beşerî nitelikteki söz ve davranışlarının da aynen devam ettirilmesinin istendiği gibi bir anlayışı doğurmuştur.

Diğer taraftan bir kısım İslâm âliminin, Kur’an’ın hem mânası hem lafızıyla vahiy (*vahy-i metlûv*) olmasına karşılık, sünneti lafzı değil ama mânası ile vahiy (*vahy-i gayr-i metlûv*) kabul etmesi, bazen de ona “hafî vahiy” veya

34 bk. Özafşar, s.52-67, 107-129; Erul, *Sababenin Sünnet Anlayışı*, s.39-43.

35 Bk. Görmez, , s. 344-345; Koca, “Sünnet”, *DİA*, XVIII, 154-155.

“bâtın vahiy” denilmesi müslüman toplumun Sünnet algısında hayli etkili olmuştur.<sup>36</sup> Sünnetin vahiyle bu şekilde ilişkilendirilmesi, Resûl-i Ekrem’in içinde yaşadığı toplumun bir ferdi olarak bütün yapıp ettiklerinin tarih ve toplumdaki soyutlanması ve vahiy korumasına alınması demektir ve böyle bir yaklaşım haliyle sonraki kuşakları hadislerin metni, anlamı, arka planı ve yorumundan çok senedi üzerinde yoğunlaşmaya sevkedecektir. Halbuki hadis malzemesinin işlenerek soyutlanması ve ondan sünnetin çıkarılması bir metodoloji içinde fıkıh ilminin yapması gereken bir işlemdi. Bu soyutlamada elbette söz kalıpları ve şekiller de, metin de, ortam, bağlam, amaç gibi diğer unsurlar da değerlendirilip hadislerin özünde taşıdığı mesaj yani sünnetin ne olduğu üzerinde durulacaktır.

4. Burada değinilmesi gereken bir husus da, “Hz. Peygamber’in bir davranışta bulunması, ona uyulması yönünde bir açıklama yapmamış olsa bile müslümanlar için izlenmesi gereken bir Sünnet anlamına gelir mi?” sorusunun cevabıdır. Diğer bir anlatımla Resûlullah’ın fiillerinin tek başına dinî bildirim sayılıp sayılmayacağı ya da fıkıhçıların ifadesiyle dinî bağlayıcılık ifade edip etmediği konusudur. Peygamberimiz yirmi üç yıllık risalet döneminde yaptığı bir işin peygamberlik/dinî bildirim kapsamında bir fiil mi yoksa dünyevî ve beşerî tecrübeye dayalı bir fiil mi olduğuna dair genelde bir açıklama yapmamış, bunun değerlendirmesini ümmete bırakmıştır. İstisnâ olarak bu yönde bir açıklama yaptığına rastlasak da bu çok nadir bir durumdur. Mesela bu türden bir açıklama “Hurma aşılama” hadisi diye bilinen rivayette geçmekte ve burada geçen Peygamber Efendimizin “*Ben ancak bir beşerim. Size dininizden bir şey emredersem onu alınız/yapınız. Şayet kendi görüşümle bir şey emredersem, ben de bir beşerim... Siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz*”<sup>37</sup> ifadesi böyle bir ayırımı imkân vermektedir. Ancak sahâbenin Hz. Peygamber’i, böyle bir ayırım yaparak değil, imkân ölçüsünde onun her yaptığını izleme, her dediğini yerine getirme gayreti içinde olduğunu, onu bu şekilde örnek almaya çalıştığını biliyoruz.

Sahâbe her hareketinde Resûlullah’ı örnek alsın ve adım adım takip etse de onun söz ve davranışlarına dinî bir nitelik atfetmede onların döneminden itiba-

36 Bk. Erul, “Hz. Peygamber’e Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi”, *İslâmiyât* I (1998), sy.1, s.55-72; Genç, s.133-214; Önkâl, s. 57-58; .

37 Müslim, “*Fedâil*”, 140-141.

ren iki ayrı tavrın netleşmeye başladığını görürüz. Nitekim Abdullah b. Ömer gibi bir grup sahâbe Peygamber Efendimizin her filinin kural olarak sünnet olduğu, yani dinî değer taşıdığı ve müslümanlarca izlenmesi gerektiği görülmüştür. Raşit Halifeler ve Hz. Aişe'nin de içinde bulunduğu diğer bir grup sahâbede ise sünneti sadece dinî bildirim, yani risalet ve beyan alanına hasretme ve bu konularda Hz. Peygamber'in fillerinin müslümanlarca örnek alınması gerektiği, diğer alanlardaki söz ve davranışlarının kendi bağlamı ve amacı doğrultusunda yorumlanması eğilimi ağır basar. Başta Hz. Ömer olmak üzere Raşit Halifelerin bu yönde birçok uygulaması, Hz. Âişe'nin birçok yorumu vardır. Nitekim hac ibadetinin ifasında Rasûlullah'ın bazı uygulamalarını aktaran sahabilere “*Bunu Hz. Peygamber'in yaptığı doğrudur, fakat sünnet olduğu yanlıştır*” itirazında bulunan Hz. Aişe'nin bakış açısı son derece dikkat çekicidir.<sup>38</sup>

Zamanın akışına paralel olarak toplumsal zeminin, şart ve ihtiyaçların farklılaşmasıyla Hz. Peygamber'in yapıp ettiklerinin din-dünya şeklinde değil de daha teknik ve detaylandırılmış bir ayırımı tabii tutulması ihtiyacı baş göstermiştir. Raşit Halifelerin, Hz. Aişe, İbn Mesûd gibi sahâbenin açtığı bu yolu sonraki asırlarda geliştirerek sürdüren âlimler Hz. Peygamber'in tutum ve davranışlarından şahsî bilgi, görgü ve tecrübeye dayalı olanları ya da peygamberlik alanına girmeyenleri ayrı tutmaya başlamış ve bunların ümmeti bağlayıcı olmadığını belirtmişlerdir.<sup>39</sup>

Öyle anlaşılıyor ki daha çok fıkıh ve kelâm âlimlerinin öncülüğünde bu tür ayırımlar yapılmış olsa da, geniş halk kitleleri nezdinde daha müessir olan ve ümmetin Peygamber sevgisine daha çok atıfta bulunan ehl-i hadis öncülüğünde Hz. Peygamber'in yaptığı her fiile sünnet denilmesi eğilimi ağır basmıştır. Bu durum karşısında da müçtehitler yukarıda temas ettiğimiz şekilde sünnette hüda/zevâid veya müekked/gayr-i müekked ayırımı yaparak veya Hz. Peygamber'e ait bir söz ve davranışın farklı açılardan tasnifini geliştirerek sünnetin bağlayıcılığını kademelendirme yoluna gitmiş, dolaylı biçimde de olsa aynı sonuca ulaşmak istemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber'e ait bir söz veya davranışa “Sünnet” dedikten sonra, bu hangi kademedede ve tasnifte yer alırsa alsın, onun müslümanlar arasında dinî bir gereklilik ve aynıyla yapılması gere-

38 Görmez, s. 337-338; Ayrıca bk. Erul, “Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Aişe”, *İslâmiyât*, III (2000), sayı: 2, s. 109-129.

39 Bk. Görmez, s.353.

ken bağlayıcı bir dinî hüküm olarak algılanacağı gözden uzak tutulmamalıdır. İleride temas edeceğimiz örneklerde görüleceği gibi, bilhassa şekil ve surete ilişkin rivayetlerin ümmet tarafından algılanışı böyle olmuştur.

5. Hz. Peygamber'in fillerinin sahâbe ve sonrakiler tarafından algılanış biçimi de üzerinde durulması gereken bir başka önemli noktadır. Hz. Peygamber'in söz, fil ve takrirlerinin vuku bulduğu zamandaki hali ile sonrasında sahâbe ve tâbiîn tarafından algılanış biçimi arasında ciddi farklılıklar olduğu göze çarpmaktadır. Bu farklılıklardan ilki ve belki de en önemlisi Hz. Peygamber'e atfedilen bir fiilin sadece bir defa meydana gelmesine rağmen süreklilik arzeden bir sünnet gibi algılanmasıdır. Mesela Hz. Peygamber yola çıkmak üzere yanına gelen ve kendisinden azık isteyen bir şahsa “رَوَدَكَ اللهُ التَّقْوَى”، “Allah takvayı yol azığın kılsın” demiş, fakat zamanla bu olay sonraları; “Hz. Peygamber bir kişi ile vedalaştığında böyle söylenmesi süreklilik arzeden bir sünnet olarak algılanmıştır.<sup>40</sup> Bu durum sünnet namazları, dualar ve diğer fiileri içeren ve Hz. Peygamber'den rivâyet edilen birçok hadisi de kapsamaktadır. Bu sebeple “Hz. Peygamber şöyle yapardı...” şeklindeki rivayetlerde genellikle süreklilik arzetmeyen söz, fil ve takrirlerden bahsetmiş olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Peygamber Efendimiz birkaç umre yapsa da hac ibadetini (vedâ haccı) bir defa ifâ etmiştir. Hz. Peygamber haccın ifasıyla ilgili olarak yaptığı bir davranışın (menâsik) vacip veya sünnet olduğuna dair bir açıklama yapmadığı sürece -ki genelde yapmamıştır- o davranışın dinî hükmü fıkıh mezhepleri arasında ciddi bir ihtilaf konusu olmuştur. Zaten haccın ifasındaki mezhepler arası görüş farklılıkları genelde bundan doğar. Bu, ayrı bir husus. Konumuza gelince, Hz. Peygamber'in hacdaki bir davranışının ne yönüyle sünnet olduğu da önemlidir. Mesela Peygamber Efendimiz bayramın birinci günü Mina'da şeytani taşlamayı (*remy-i cimâr*) kuşluk vakti yapmıştır. Bazı sahâbeye fecir öncesinde taşlama yapıp Mekke'ye dönme izni vermiştir. Bayram süresince Mina'da gecelemiş, hac kurbanını gündüz vaktinde kesmiştir. Bütün bu davranışlar tek bir hac içinde yapılmış, Peygamber Efendimizin ikinci bir hac uygulaması olmadığı için de bir başka ifa tarzını/zamanını izleme imkânı olmamıştır.<sup>41</sup>

40 Ahmed b. Hanel, *ez-Züh'd*, I, 24; el-Ḥarâ'îti, *Mekârimu'l-ablâk*, I, 263.

41 Bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctebid*, II, 282-286.

Peki, bütün bunlarda sünnet olan nedir? Böyle bir soru sorulmaksızın sadece rivayetler peşpeşe aktarılınca, sünneti anlama imkânı olmamaktadır. Meselâ zorunlu olarak belli bir zamanda yapılan geniş zamanlı bir ibadette sünneti nasıl anlayacağız? Peygamberimizin bayramın birinci gününde şeytan taşlamayı kuşluk vaktinde yapmış olmasından hareketle, bu zaman diliminde ifayı sünnet olarak görmek mümkün mü? Böyle bir ifanın sünnet olduğuna dair elimizde -Hz. Peygamber'in o gün öyle davranmış olması dışında- herhangi bir delil bulunmadığı halde, günümüzde her hac mevsimi o mübarek beldede şeytan taşıyan hacılar birbirini ezecek şekilde ağır bir izdiham yaşamaktadır.

Bu durum sünneti Peygamber Efendimizin yaptığı belli bir şekil ve zaman içine sıkıştıran anlayışın bir ürünüdür.

Bir diğer husus ise Hz. Peygamber'in sözlerinin hepsinin sadece etrafındaki hitap ettiği gerçeği göz ardı edilerek tâbiîn ve sonraki nesiller tarafından kendilerine hitap edildiği varsayımı ile hareket edilerek anlamaya çalışılmasıdır. Bir başka husus ise Hz. Peygamber'in yaşadığı olaylar ve o sırada söylediği sözlerin sahâbe tarafından bir hatıra olarak aktarılmasından sonra tâbiîn ve sonrasında Hz. Peygamber'in doğrudan bir açıklaması olmamasına rağmen bu söz ve fillerin sünnet olduğu algısı ile hareket edilmesidir. Meselâ Hz. Peygamber'in ateşte pişmiş şeyleri yedikten sonra abdest aldığına dair bazı hadisleri bulunmasına rağmen<sup>42</sup> onun pişmiş et yediği halde abdest almadığını gösteren hadislerle<sup>43</sup> istinâden abdestin tazelenmesinin gerekli olmadığı iddia edilmiştir.

6. Hadislerin tasnifi ve kaynaklık değeri öteden beri, Sünneti anlama ve yorumlamanın kilit taşı mesabesinde. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Kur'an'ın ifadesiyle hem bir beşer olduğu hem de vahiy alma özelliğine sahip bulunduğu dikkate alınır<sup>44</sup> İslâm âlimlerince belirli ayırımlar yapılmıştır. Buna göre Resûlullah'ın sırf insan olarak davranışları dinî hüküm ifade etmese de ona olan sevginin bir tezâhürü şeklinde bu konuda onu izleyenin niyetinden dolayı uhrevî mükâfat elde edebileceği kabul edilmiştir. Resûl-i Ekrem'in peygamber sıfatıyla yaptığı davranışları ise dinî hüküm kaynağıdır. Ayrıca onun

42 et-Tayâlisî, *el-Musned*, III, 168; İsmâ'il b. Ca'fer, *el-Ehâdis*, s. 260.

43 Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, s. 9; eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, I, 29.

44 el-Kehf 18/110; Fussilet 41/6.

devlet başkanı, kumandan, yargıç, aile reisi, kanaat önderi vb. rolleri ve konuları da vardır. Hz. Peygamber'den bu sıfatların gereği olarak sadır olan tasarruflar bir yönüyle Resûlullah'ın insanî özelliklerini ifade etse de diğer yönden peygamberlik davetinin ve örnekliğinin uygulama alanını gösteren davranışlar olarak düşünülmüş, bunun için de ihtiyatlı bir tutum sergilenerek ilke olarak bağlayıcı kabul edilmiştir. Ancak bu konuda sergilenen bu ihtiyatlı tutumun ilerleyen asırlarda Sünneti anlamayı hayli dar bir alana sıkıştırdığını, yeni şartlara uygun alternatif çözüm üretmede ulemayı hayli çekingen yaptığını, hatta hayatın akışıyla yakından ilintili bu konularda ümmeti Sünnete bağlılık adına tarihe ve tek bir alternatife gitmeye sevkettiğini söylemek haksızlık olmaz. Yapılması gereken Peygamber Efendimizin bir söz veya tasarrufunun dinî-evrensel bir nitelik mi taşıdığı yoksa salt insanî bir kanaat veya yargı mı içerdiğinin tesbit edilmesine gereken önemi vermek, bu konuda hayli titiz bir çalışma yürütmektir. Bu ameliye dinî hüküm kaynağı olan Sünnetin kapsamının tanımlanması açısından önemlidir. Bu konuda sahâbeden itibaren adı konmasa da zihinlerde sünnetle ilgili belli bir tasavvurun ve ayırımın olduğunu, büyük müçtehitlerin hadisleri bağlamına ve niteliğine göre değerlendiren görüşlerinde tevarüs edilen bu birikimin etkili olduğunu görüyoruz. İbn Kuteybe'den itibaren Kadî Abdulcebâr, İzz b. Abdisselâm, Karâfi, Necmeddîn et-Tûfi, İbn Haldun, Şah Veliyyullah, Tahir b. Âşur gibi birçok âlimin Hz. Peygamber'in söz ve tasarruflarını bu yönde çeşitli tasnif denemelerine giriştiklerini ve bunların bağlayıcılığını tartışmaya açtıklarını biliyoruz. Kadî Abdulcebâr'ın Hz. Peygamber'in şahsî bilgi, görgü ve tecrübesine dayalı fiillerini bağlayıcı görmeyen yaklaşımı dikkat çekicidir. Karâfi'nin, sonraki birçok âlime de öncülük edecek tarzda Hz. Peygamber'in tasarruflarını sonuçları, yani bağlayıcılık ve değişebilirliği açısından tebliğ, fetva, kazâ (yargı) ve imâmet (devlet başkanlığı) şeklinde bir tasnife tâbi tutarak bazı örnekler üzerinde konuyu tartışmaya açması, onun *maslahat* teorisini ve örflerin değişmesiyle ahkâmın da değişebileceği düşüncesini temellendirmeye mâtuf olmalıdır. Karâfi'nin bu adımı sonraki dönemde birçok âlim tarafından geliştirilmiş ve Resûl-i Ekrem'in sünnetini anlamada önemli bir bakış açısı olmuştur.<sup>45</sup> Bunlar arasında İbn Haldun'un ve Şah Veliyyullah'ın sadece peygamberlik göreviyle ilgili

45 Apaydın, "Karafi Şehabeddin", *DİA*, XXIV, 399.

olanları bağlayıcı gören, diğerlerini içinde yaşadığı toplumun tecrübe ve bilgi birikimine ya da şahsî inisiyatifine bağlayan yaklaşımı önemlidir.<sup>46</sup> Tahir b. Âşur'un bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in tasarruflarını on iki kategoriye ayırıp bunlardan sadece şer'î hüküm veya fetvâ amaçlı olanlarla yargılama alanındakileri bağlayıcı gören yaklaşımı da burada kaydedilebilir.<sup>47</sup>

Teorideki bu çalışmalar sadece sınırlı ilim çevrelerinde itibar görmüş, geniş halk kitleleri nezdinde bu tür ayırımlara itibar etmeksizin geçmişten gelen ve hadis literatüründe yer alan neredeyse bütün rivayet malzemesini "Sünnet-i Seniyye" olarak nitelendirip bunların olduğu gibi korunmasını "Hz. Peygamber'e ittibâ" çerçevesinde gören anlayış egemen olmuştur. Bu ağır basan eğilimin ümmet içinde sahih bir Sünnet algısının yerleşmesine engel olduğu ortadadır. Nitekim bu durumdan rahatsız olmalı ki, muhafazakâr ulemâ grubunda yer alan Yusuf Karadâvî bile, bugün sünnet zannettiğimiz birçok fiilin esasen Hz. Peygamber'in içinde yaşadığı çevresine ve dönemine ait bir Arap âdeti olduğunu ifade etmiştir.<sup>48</sup>

7. Hz. Peygamber'e ittiba ya da bir işte Hz. Peygamber'i örnek almak (*te'essîf*) nasıl olacaktır? Bu onun yaptığı her fiili aynen yapmakla gerçekleşmiş olur mu? Bu husus öteden beri İslâm âlimlerinin kafa yorduğu bir meseledir. Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Gazzâlî gibi aynı zamanda kelâmcı ve usulcü de olan veya Ebû Şame gibi hadisçi de olan fakihlere göre Hz. Peygamber'in yaptığı bir fiilin hangi yönden delil olduğunu ve Peygamber'in bu davranışta bulunma kastını bilmeden sırf o yaptı diye yapmak, onu örnek alma sayılmaz. Müçtehide düşen, o fiilin Kur'an'da geçen bağlayıcı bir hükmün gereği veya hüküm bildiren bir hitabın beyanı niteliğinde olup olmadığını araştırmaktır. Hz. Peygamber'in bir fiili Allah'a yakınlık kurma (kurbet) kasdıyla yapması halinde o fiil ümmet için vacip veya mendup olabilir, değilse mübah demektir. Peygamber'e saygı onu taklit etmek, şeklen ona benzemekle (teşebbüh) değil onu örnek alıp (ittisâ<sup>3</sup>) ona tabi olmakla (ittibâ) olur.<sup>49</sup>

8. Sünnet fikhî hüküm kaynakları sıralamasında teorik olarak Kur'an'dan sonra gelse de İslâm düşüncesinde Sünnetle Kur'an'ın bir bütünlük arzettiği

46 *Huccetullahi'l-bâliga*, I, 128-129; bk. Görmez, s.353-354.

47 Bk. Kırbasoğlu, 65-69.

48 Görmez, s. 350.

49 Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Görmez, s.334-346.

fikri hâkimdir. Hatta Kur'an'ın doğru anlaşılması çoğu zaman Sünnet sayesinde mümkün olduğundan, İslâm âlimleri “Sünnet Kitâb'ın anlamını belirler (*es-Sünnetü kâdıyatün 'ale'l-Kitâb*)” cümlesini sıkça tekrar ederler. Şüphesiz bu ifade, Kur'an'dan daha öncelikli olduğunu değil, Kur'an'daki bir hükmün anlam çerçevesini belirlemede Sünnetin vazgeçilmez bir önem taşıdığını belirtmek için söylenir. Kur'an'da mevcut bir hükmün rivayet edilen bir hadisle zahiren çelişip uzlaştırılmasının mümkün olmaması hâlinde ise Kur'an'daki hükmün alınıp rivayetinin o hâliyle Hz. Peygamber'e isnad edilemeyeceği ve terkedilmesi esastır. Genel yaklaşım bu olsa da bir hadisin Kur'an'la çelişip çelişmediği bakış açısına göre farklılık gösterebilecek bir izafilik taşıdığından, bu kuralın işletilmesi o kadar da kolay olmaz. Sünnette yer alan hükümler Kur'an'daki hükümlerle karşılaştırıldığında sünnetteki hükümler Kur'an'daki bir hükmü genelde teyit eder veya Kur'an'ın kapalı ve özlü bir lafzını açıklar. Kur'an'ın genel bir ifadesini sınırlandırma veya mutlak bir hükmüne kayıt getirme de açıklama sayılır. Sünnet'in Kur'an'da hükmü bulunmayan meseleler hakkında hüküm getirmesi de mümkündür. Mesela ninenin miras hakkına sahip olduğunu bildiren, sadaka-i fitrı ve vitir namazını teşrî kılan hadisler böyledir. Sünnetin Kur'an'daki hükmü neshedip edemeyeceği ise İslâm âlimleri arasında derin bir tartışma konusudur.<sup>50</sup>

9. Sünnetin anlaşılmasında Hz. Peygamber'in içinde doğup büyüdüğü milâdî yedinci yüzyıl Hicaz Arap toplumunun kültürü, mârûf-münker telakkisi merkezî bir önemi haizdir. İslâm'ın geldiği dönem Hicaz-Arap toplumunun geçmişten gelen ve belli bir istikrar içinde yürüyen hayat tecrübesi, mârûf ve münkeri, örf ve âdetleri, sosyal yapıyla uyumlu kuralları ve telakkileri vardı. İslâm'ın açıklama ve düzenlemeleri bu zemin üzerine geldi, bu zemin onarılarak bir dünya görüşü inşâ edildi. Bunu asıl belirleyen de Sünnet oldu. Fıkıh açısından ifade etmek gerekirse, çoğu zaman Sünnet, toplumun mârûf ve münker hafızasını da devreye sokarak uygulamayı ve ayrıntıyı belirledi; Kitap da onu ana hatlarıyla teyit etti. Sünnet sosyal alanda ve insanî ilişkilerde ise toplumun ortak vicdanı/toplumsal sağduyu (ma'rûf) ekseninde bir bildirimde bulunmuş; yeri gelmiş hayatın tabii akışını devam ettirmiş, yeri gelmiş toplumun ortak vicdanının desteğinde köklü değişimler yapmıştır. Bu değişimler de yine

50 Bk. Bedir, “Sünnet”, *DİA*, XXXVII, 150-153.



Şah Veliyyullah'ın ifadesiyle toplumun alışkın olduğu örf ve mârûf çerçevesinde, toplumsal sağduyu istikametinde olmuştur.<sup>51</sup> Kur'an'ın Hz. Peygamber'in ma'rûfu emredip münkeri yasakladığını, iyi ve temiz olanları helal, çirkin ve pis olanları ise haram kıldığını belirtmesini<sup>52</sup> bu toplumsal sağduyuya atıf olarak anlamak da mümkündür. Tabii ki bütün bunların ilâhî iradenin verdiği yetki, bıraktığı serbesti, onay ve rıza dâhilinde cereyan ettiği ortadadır. Ancak burada belki de asıl tartışılması gereken, mârûf emreden, münkeri yasaklayan Sünnetin getirdiği hükmün tek ve alternatifsiz mi, yoksa olabileceklerden bir örneklendirme mi olduğu konusudur. Bu tartışmanın bir ileri noktası da örf dayalı, toplumsal ma'ruf ve münkere dayalı Sünnetin -bu örfün değişimi halinde- nasıl yorumlanması gerektiği meselesidir.

## F. Örnekler

Fıkıhta gerek muamelât gerekse ibadât alanında Hz. Peygamber'in sünnetinin fakihler tarafından lafzî anlamıyla alınmayıp ondan gelen rivayetin arka planına inildiği, Hz. Peygamber'in bir hadisi hangi sıfatla ve konumda ve ne gibi bir amacı gözeterek söylediğine dair tartışma açılıp hadise geniş açılı yorumların yapıldığı birçok örnek mevcuttur. Burada, gerek muâmelât ve sosyal hayat, gerekse mukadderât-ı şer'iyeye ve ibadât alanında literatürde kolayca ulaşılabilen bazı örnekleri kısaca zikredip üzerinde değerlendirme yapmamız ve bundan hareketle Hz. Peygamber'in sünnetinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir ufuk turu yapmamız yararlı olacaktır.

### a. Alışverişte Şart Muhayyerliği

Hz. Peygamber aldanma ihtimalini bertaraf etmek için alıcıya üç gün muhayyerlik hakkı tanıdı.<sup>53</sup> Müçtehitlerin bir kısmı alışverişte üç günü aşan muhayyerlik şartının ileri sürülmesi hâlinde akdin fasit olacağını söylerken Süfyân-ı Sevrî, İbn Şübrime gibi bazı fakihler şart muhayyerliğini akdin yapısına uygun görmeyip tamamen reddeder veya sadece alıcı için caiz görürler. Hanefîlerden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed eş-Şeybânî ile Hanbelîler ve

51 *Ḥuccetullabi'l-bâliğa*, I, 104-105.

52 el-A'râf 7/157.

53 Buhârî, "Buyû", 48.

Ca'ferîler ise akdin amacına göre yorum yapıp tarafların bu süreyi istedikleri gibi kararlaştırabileceği görüşündedir.<sup>54</sup> İmam Malik de benzeri bir yaklaşımla, muhayyerlik süresinin satılan malın durumuna göre değişeceğini, bunun mesele elbise gibi mallarda bir-iki gün yeterli olabilirken ev gibi mallarda bir aya kadar çıkabileceğini söylemiştir. Sürede hiç sınır getirmeyen fakihler de vardır.

Elbette burada konumuz, ulaşılan görüşlerin hangisinin isabetli olduğunu tartışmak değildir. Asıl tartışılması gereken konu bu hususta varid olan hadisin nasıl yorumlanacağı meselesidir. Bu hadisi ikinci grup fakihlerin münferit bir olaya ilişkin özel bir düzenleme olarak değerlendirip bunu genel kuraldan istisna ettiği görülmektedir. Çoğunluğu teşkil eden üçüncü grup fakihlerin ise –açıkça telaffuz etmeseler de– hadisi Hz. Peygamber'in dinî bir kural koyma değil, devlet başkanı sıfatıyla Medine'de ticarî hayatı düzenlemesi olarak gördüğü, bunun için de daha geniş açıdan yorumladığı anlaşılmaktadır.

### b. Hayvanların Verdiği Zararın Tazmini

Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber “*Hayvanların cinayet ve zararı hederdir (tazmini gerekmez)*” buyurmuştur.<sup>55</sup> Sahâbeden Berâ b. Âzib'in devesinin bir şahsın bahçesine zarar vermesi üzerine Resulullah “*Bağ-bahçe sahiplerinin gündüzleri mallarını korumaları, geceleri de hayvan sahiplerinin hayvanlarını korumaları gerektiğini*”, bir başka rivayette de “*Gündüzleri bahçelerin korunmasının bahçe sahiplerine ait olduğunu, geceleyin hayvanların bahçelere verdiği zararı ise hayvan sahiplerinin tazmin edeceğini*” belirtmiştir.<sup>56</sup> Bir başka hadiste ise “*Kim müslümanların yolunda veya çarşısında hayvanı bekletir/bağlar de bu hayvan bir zarara yol açarsa, o kimse sorumlu olur*” buyurmuştur.<sup>57</sup>

Görüldüğü gibi, hayvanların yol açtığı zararların tazmini konusunda birbirinden hayli farklı hükümler içeren üç ayrı hadis vardır. Hem bu hadisler arasında görünen ihtilâf hem de bu konuda benimsedikleri genel hukuk ilkesi ve kendi bölgelerinde örf ve âdetin farklılığı sebebiyledir ki fakihler hayvanların verdiği zararın tazmini konusunda farklı çözüm önerileri ve görüşler benimse-

54 Apaydın, “Muhayyerlik”, *DİA*, XXXI, 26-27.

55 Buhârî, “*Diyât*”, 29; Müslim, “*Hudûd*”, 25.

56 Ebû Dâvûd, 3568-70; Şevkânî, V, 364.

57 Şevkânî, V, 364-365.

mişlerdir. Bunlar arasında meselâ İmam Mâlik, hayvan şayet ekili dikili alanların yakınında bir yere saliverilmişse veya hayvanın bağ-bahçeye zarar verme yönünde bir huyu varsa gündüz de olsa sahibinin sorumlu olacağını belirtir.<sup>58</sup>

Bu konuda fakihlerin yaklaşım ve yorum farklılığından, Hz. Peygamber'in Medine örfünü esas alarak gece ve gündüz ayırımı yapıp tazmin sorumluluğunu dengeli bir şekilde iki tarafa dağıttığı, belde örfünün değişmesiyle sorumluluğun da el değiştirebileceği anlaşılmaktadır. Nitekim bazı Şafî fakihleri, bölge halkının aksi yönde bir örfünün olması hâlinde, mesela gece hayvanlarını salıp gündüz bağlı tutmaları hâlinde hükmün de ona göre değişebileceğini belirterek hadisin örfeye dayandığına işaret ederler.<sup>59</sup> Fakihlerin mer'â ve mezzâlâri üçe ayırıp hayvanın verdiği zarardan sorumluluğu bu ayırıma göre değerlendirmesi de yine hadisin örfeye dayanmış olması sebebiyledir. Buna göre, ekili-dikili alanla otlak ve mer'aların içiçe olduğu alanlarda gece-gündüz ayırımı yapan yukarıdaki Berâ b. Âzib hadisi geçerlidir. Sadece ekili alan, bağ ve bahçenin bulunduğu bölgelerde hayvan sahipleri gece ve gündüz tazmin sorumluluğundadır. Sadece otlak ve mer'alarda ise hayvan sahipleri hayvanlarını gece ve gündüz saliverirler, çoban da tutmaları gerekmez. Ziraat yapana ekinini korumak düşer.<sup>60</sup>

### c. Diyet Miktarı

Kur'ân-ı Kerîm'de öldürmede kısasın farz kılındığını bildirdikten sonra, *"Ancak kim (din) kardeşi tarafından affedilirse o zaman ma'rûfa uymak, güzel ve tam olarak ödeme yapmak gerekir. Bu rabbinizin bir hafifletmesi ve rahmetidir"* (el-Bakara 2/178) ifadesiyle kısastan vazgeçilmesi hâlinde müslümanların genel kabulü (ma'rûf) çerçevesinde ve gerektiği şekilde diyetin ödenmesi hususuna işaret etmiştir. Kur'an'da hataen adam öldürme ile ilgili âyette ise diyetten açıkça (*lafzan*) söz edilir ve yanlışlıkla bir müminin öldürülmesi hâlinde belirli cezalar dâhilinde öldürülenin ailesine ödenmek üzere diyet verilmesi ve bir köle âzat edilmesinden bahsedilir<sup>61</sup>. Bununla birlikte Kur'an'da diyetin miktarı ve ödenme şekliyle ilgili bir ayrıntıya yer verilmez.

58 İbn Ferhun, II, 249.

59 Remlî, VIII, 42; İbn Hacer, XII, 229.

60 Bâcî, VI, 63; İbn Kudâme, IX, 188; Erdebîlî, II, 346.

61 en-Nisâ' 4/92.

Hız. Peygamber'in hadislerinde diyet konusunda bir hayli ayrıntı ve uygulama örneği mevcut olup diyet miktarı hadislerde, Câhiliye döneminden gelen uygulamaya paralel şekilde 100 deve olarak geçer. Bazı hadislerde farklı mallardan tespit edildiği de vardır.<sup>62</sup> Diyet miktarıyla ilgili olarak Hz. Ömer'in deve fiyatlarının yükselmesi sebebiyle 1000 dinar altın, 12.000 dirhem gümüşün yanı sıra 200 sığır, 2000 koyun, 200 elbiseyi de zikrettiği, her bölge halkının kendi bölgesinde yaygın olandan, meselâ Mısır ve Suriyeliler'in altından, Iraklılar'ın gümüşten diyet vermesi gerektiğini belirttiği rivayet edilir.<sup>63</sup> Hz. Ömer'in açtığı bu yol daha sonraki dönem müçtehitleri tarafından devam ettirilmiştir.

Uzun bir tarihî geçmişe sahip olan diyet âdetinin, İslâm toplumlarında daha sonraki dönemlerde de yaygın bir şekilde devam ettiği ve kan davasını önleyici, şahsî intikam hislerini teskin edici bir rol oynadığı söylenebilir. Ancak tarihî seyir içinde uygulamada önemli farklılıklara da rastlanmakta olup bu da fıkıh mezhepleri arasındaki zengin doktriner tartışma ve görüş farklılıklarından beslenmiştir. Meselâ Osmanlı toplumunda, Hanefî mezhebinin müsamahası çerçevesinde kolaylık sağlamak amacıyla diyetin gümüşten verile geldiği, Mısır'da da yetkili mercilerin diyeti altın ve gümüşten ayrı ayrı tesbit ederek borçlu tarafa seçme hakkı tanıdığı bilinmektedir. Modern dönemlerde İslâm ülkelerinde yapılan kanunlaştırmalarda veya yerleşik kazâî tatbikatlarında bilhassa diyet ilkesi devam ettirilse de diyet miktarının tespitinin genelde mahkemelerin takdirine bırakıldığı veya bu konuda ülkenin iktisadî şartlarıyla yakından bağlantılı bir gelenek izlendiği görülür. Bu yöntem, ilk bakışta diyet miktarını belirleyen ve bu yönüyle "*mukadderât-ı şeriyye*"den sayılan rivayetlerin lafzına ve nazariyede hâkim klasik ölçü ve usule tam uygunluk göstermese bile diğer bir açıdan haklı ve geçerli bir ictihadî tercih olarak değerlendirilebilir. Çünkü altın, gümüş, deve ve diğer malların zikredilen miktarlarının ilk dönemlerde birbirine yakın piyasa değerine sahip olduğu, çağımızda ise bunlar arasında yirmi otuz kata varan açık bir oransızlığın bulunduğu görülmektedir. Bu durumda diyet ödemede taraflardan birine veya yargıya bu mallardan birini seçme hakkı tanıma, birtakım sakıncalara ve mağduriyetlere yol açacağından

62 Ebû Dâvûd, "*Diyât*", 18, 20; Şevkânî, VII, 81-85.

63 Malik, "*Ukûl*", 1-2; Ebû Dâvûd, "*Diyât*", 18; Şevkânî, VII, 68-70.

çağımızda İslâm ülkelerinin diyet konusunda mahallî örf ve ülke şartlarını da göz önünde bulundurarak iki tarafın haklarını gözeten ölçüde bir değer tesbitine gitmeleri, bu konudaki rivayetlerin ve doktriner görüşlerin amaç ve ruhuna uygunluk gösterir.

Son yüzyılda bedevî Arap kabileleri arasında yapılan incelemelerde diyet uygulamasının onlar arasında da devam ettiği, fakat gerek usul gerekse miktar bakımından İslâm hukukunun klasik çizgisinden bazı sapmalar kaydettiği görülmektedir. Söz konusu çevrelerde âkile ve devlet bütçesi desteğinin bulunmaması ve kanunî düzenlemelere gidilmemiş olması sebebiyle ortaya çıkan boşluğu kabileler bölgesel ve geleneksel yöntemlerle de olsa doldurmak ve şahsî hakları güvence altına almak istemişlerdir. Bu kabileler arasında diyet miktarındaki düşüklüğün ise (meselâ 40-50 deve, 70 sığır, 200-500 Mısır cüneyhi, 800-2000 riyal vs.) bölge halkının gelir seviyesiyle bağlantılı olduğu açıktır.<sup>64</sup>

Bütün bu yorumlardan ve uygulamadaki farklılaşmalardan, hadislerdeki lafzî anlamın ve sayısal belirlemenin geniş ve gâî bir yoruma tabi tutularak hükmün amacının ve ruhunun korunduğu, hatta bu hükmün dinî olmaktan çok kazâî-örfî nitelikte olduğuna kanaat getirildiğinden böyle bir sonucun ortaya çıktığı söylenebilir. Hatta modern dönem kanunlaştırmalarının kazaen/hataen ölümlerde kusurlu tarafa ödediği “destekten yoksun kalma tazminatı”-nı da bu çerçevede tartışmaya açmakta fayda vardır.

#### d. Savaştta Ganimet

Peygamber Efendimiz Câhiliye döneminden gelen uygulamayı koruyarak savaşta öldürülen düşman askerinin üzerinde veya yanında bulunan elbise, silâh vb. eşyanın (*seleb*), o kişiyi öldüren kişiye ait olduğunu belirtmiş,<sup>65</sup> uygulaması da bu yönde olmuştur. Şâfî, Hanbelî ve Zâhirîler'e göre bu ganimetin hak edilebilmesi devlet başkanının ya da ordu kumandanının vereceği izne bağlı değildir; Hz. Peygamber bunu bütün zamanlar için geçerli bir dinî-hukukî hüküm olarak tesis etmiştir. Buna karşılık Hanefî, Mâlikî ve Zeydî mezhepleri ise söz konusu uygulamaların Resûl-i Ekrem'in siyasî ve idarî mahiyette bir tasarrufu olduğu, dolayısıyla böyle bir ganimetin ancak kamu otoritesinin

64 Bk. Bardakoğlu, “Diyet”, *DİA*, IX, 473-479.

65 Buhârî, “*Humus*”, 18; Müslim, “*Cihâd*”, 41.

müsaadesiyle alınabileceği görüşündedir.<sup>66</sup> İkinci grubu teşkil eden fakihler bu görüşüyle, Hz. Peygamber'in *seleb* konusundaki tasarrufunun peygamberlik (risalet) görevi kapsamında, yani dinî nitelikte bir hüküm olmayıp devlet başkanı olmasının gereği olarak kullanılmış bir inisiyatif olduğunu, bunun için de konunun yoruma/takdire açık olduğunu ifade etmiş olmaktadır.<sup>67</sup>

### e. Kamu Arazisinin Tahsisi

Sahipsiz ve işlenmemiş (mevât) bir arazinin mülkiyet veya kullanım hakkını kazanma amacıyla imar ve ıslah edilmesi işlemine fıkhîta "ihyâ" adı verilir. Hz. Peygamber Cahiliye döneminde de cârî olan bir geleneği devam ettirerek "Kim ölü bir arazi ihyâ ederse o arazi onunundur" buyurmuştur.<sup>68</sup> Hadis bütün fıkıh mezheplerince delil olarak alınıp ihyâ'nın, ölü arazinin mülkiyetini kazandırıcı bir işlem olduğu ortaklaşa ifade edilmekle birlikte, ihyâ işleminin mahiyetine ve şekil şartlarına ilişkin hukukî tartışmalara ilâve olarak Resûl-i Ekrem'in hangi sıfatla böyle bir açıklama yaptığı ve bununla neyi kastettiği fakihler arasında tartışmalıdır. Bunu Resûl-i Ekrem tarafından devlet başkanı sıfatıyla yapılmış bir açıklama ve izin verme sayanlar ihyâ için devlet başkanının iznini gerekli görürken bunu peygamber sıfatıyla yapılmış bir bildirim (fetva) kabul edenler aksi görüşü savunmuştur.<sup>69</sup> Mesela İmam Şafî son görüşü savunarak bu hadisi lafzî anlamıyla alır ve hadisin genel geçer bir kural koyduğunu, ihyâ için kimsenin iznine gerek olmadığını söyler.<sup>70</sup> Halbuki Ebû Hanîfe'ye, Hanefî ve Ca'ferî fakihlerinin çoğunluğuna göre ihyâ için kural olarak devlet başkanının izni gerekir, İmam Mâlik'e göre ise sadece meskûn mahallere yakın bölgelerde yapılacak ihyâda bu gereklidir. İkinci grubu teşkil eden bu fakihler, bu hadisi Hz. Peygamber'in siyasi misyonunun gereği sayarlar; mevât araziye ganimet malına veya hazine malına kıyasladıkları için de devlet başkanından izin almayı ihyâda kargaşayı ve hak ihlallerini önleyici, düzeni sağlayıcı bir tedbir olarak düşünürler.<sup>71</sup>

66 Karâfi, s.105-108; İbnü'l-Hümâm, V, 505-515.

67 Bk. Yaman, "Seleb", *DİA*, XXXVI, 398-399; Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s.120-121.

68 Mâlik b. Enes, II, 466, no: 2893; Ebû Dâvûd, "*Harâc*", 37; Tirmizî, "*Abkâm*", 38.

69 Karâfi, s.97-99.

70 Bk. Özaşar, s.309.

71 Bk. Aktan, İhyâ, *DİA* XXII, 8-9.

Benzeri bir örnek de şudur: Hz. Peygamber bir gazve dönüşünde Bilâl b. el-Hâris el-Müzenî'ye bir arazi tahsis etmiş<sup>72</sup> (el-İkṭâ'), fakat daha sonra Hz. Ömer tarafından tamamını işletemediği gerekçesiyle işletemediği kısmı ondan alınarak müslümanlar arasında pay edilmiştir.<sup>73</sup>

#### f. Yeme-İçme, Giyim-Kuşam Adabı

Hz. Peygamber'in döneminde yemeğin sağ elle yendiği ve o dönemde çatal ve kaşık âdetinin bulunmadığı, yemeğin ayrı ayrı kaplardan değil tek bir kaptan ve oturarak yendiği hemen bütün kaynakların ortak ifadesidir. Hz. Peygamber'in beğendiği ve sevdiği yiyecekler vardır, bilmediği ve hiç tatmadığı yiyecek ve meyveler vardır. Bazı tıbbî öğütleri de olmuştur. Peygamber Efendimizin bu konudaki tercihleri ve uygulaması toplumunun bu ortak kültür ve âdeti çerçevesinde cereyan etmiş olup bunda garipsenecek bir durum yoktur. Konu bu yönüyle risalet görevi dışında, yani dinî değil beşeri bir meseledir. Ancak Resûl-i Ekrem yeme içme ile ilgili olarak temizliğe riayet etme, yemeğe besmele ile başlama, önünden yeme, yemek esnasında bütün nimetlerin sahibi Yüce Mevlâ'yı hamd ve şükürle anma, israftan ve mideyi tıka basa doldurmaktan kaçınma gibi ahlâkî prensipleri ve muâşeret kurallarını sıkı sıkıya uygulayarak sahâbeye örneklik de etmiştir. Müslümanların kahir ekseriyeti yeme-içme konusunda Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri doğru anlamış, bunların tamamını uyulması gereken bir sünnet olarak görmemiş; örfî ve beşerî olanı ile ahlâkî ve daha şümulü olanı kolayca tefrik ederek sadece ikinci gruptakileri sünnet olarak görmüştür. Bugün müslümanlar arasında yeme-içme konusunda mahallî nitelikte kültürlerle sünnetten devralınan âdâb harmanlanmış vaziyettedir. Mesela elle ve ortak kaptan yemenin sünnet olduğu fikri –aynı âdeti devam ettiren bölgelerdeki münferit kanaatler hariç– neredeyse ileri sürülmez olmuştur.

Giyim-kuşam konusunda sünnet anlayışının yeme-içmeye göre kısmen farklı bir çizgide şekillendiği görülür. İslâm Dini insanların giyim ve kuşamına kural olarak müdahale etmemiş, bunu insanların tercihine ve toplumlarının kültürüne bırakmış, sadece zorunlu ve gerekli gördüğü bazı müdahaleleri yapmakla yetinmiştir. Mesela kadın ve erkeklerin mahrem yerlerini örtmeleri

72 Mâlik b. Enes, I, 254, no: 651.

73 Ebû Yûsuf, *el-Harâc*, s. 74; Yahyâ b. Âdem el-Çureşî, s. 89.

emri böyledir. Bunun için de, dinin giyinme ile ilgili kısıtlamaları sınırlı sayıda kalmıştır. Peygamber Efendimizin de bu çerçevede hareket ettiği, hayatı boyunca daima şık, temiz, sade ve güzel giyindiği ve bunda da her zaman için itidali koruduğu bilinmektedir.

Hadislerde giyim-kuşama ilgili olarak getirilen bir hüküm, ipeğin kullanımında erkekler için bazı yasakların getirilmiş olmasıdır. Kur'an'ın lüks ve israfi, gösteriş ve böbürlenmeyi yasaklayan genel hükümleri dışında doğrudan ipeğin giyilmesini ve kullanımını konu alan özel bir ifadesi yoktur. Hadislerde ise ipekle ilgili erkeklere mahsus bazı kayıt ve yasaklamalar getirilmiştir.

İpekli elbise giyme ve ipekli kumaş kullanma ile ilgili olarak hadislerde “İpeği dünyada giyen âbirette giyemeyecektir”<sup>74</sup>, “İpek ve altın ümmetimin kadınlarına helâl, erkeklerine haramdır”<sup>75</sup> buyrulmuştur. Sahâbeden Berâ b. Âzib şöyle demiştir: “Hz. Peygamber bize yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı. Hastaları ziyaret etmeyi, cenazenin arkasından gitmeyi, başırsana iyi dilekte bulunmayı, yemini yerine getirmeyi, mazluma yardım etmeyi, davete icâbet etmeyi ve selâmı yaymayı emretti. Altın yüzük kullanmayı, gümüş kaptan içmeyi, eyerlerin üzerine konan ipek örtü (meyâsir) kullanmayı, ipek ile nakışlanmış kumaş (kassî) kullanmayı, ipek (harîr), kalın ipekli kumaş (istebrak) ve erişi ve argacı (çözgüsü ve atkısı) ipek olan kumaş (dîbâc) giyinmeyi yasakladı.”<sup>76</sup> Hadis kaynaklarında bu yönde rivayetler hayli fazladır.<sup>77</sup>

İslâm bilginlerinin çoğunluğu, ipekli kumaş kullanımı ile ilgili bu hadislerden hareketle ipek giymenin erkeklere haram olduğu görüşündedir. Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf ve Muhammed'e göre savaş durumunda koruyucu bir kumaş olarak ipek giyilebilir. Yine üç Hanefî imamına göre, ipeğin atkısı veya örgüsü ipek değilse savaş durumu dışında giyilmesinde bir beis yoktur. İmam Mâlik'ten gelen meşhur görüş, ipeğin erkeklere savaşta da câiz olmadığı yönündedir.

Şâfiî âlimlerinden Nevevî cumhurun görüşünü aktardıktan sonra hastalık gibi bir mazeretinin bulunması hâlinde erkeklerin ipekli kumaş giyebileceğini belirtir sahâbeden İbnü'z-Zübeyr'in ipeğin gerek erkeklere gerekse kadınlara

74 Buhârî, “Libâs”, 25; Müslim, “Libâs”, 2; Tirmizî, “Edeb”, 1.

75 Buhârî, “Libâs”, 30.

76 Buhârî, “Libâs”, 45; Müslim, “Libâs”, 1.

77 Bk. Buhârî, “Libâs”, 12, 25, 26, 29, 30



ra mubah olduğu kanaatini taşıdığını aktarır. Öte yandan, çocuklara bayram günlerinde ipekli elbise giydirilmesinde bir beis olmadığını ifade eden Nevevî, bu yasağın sırf ipekli kumaşlar için geçerli olduğunu, ipeği daha fazla olmamak kaydıyla ipek karışımı kumaşların giyilebileceğini kaydeder. Savaşta veya mazeret hâlinde ya da karışımı olması durumunda erkeklerin ipek giyebileceğine dair benzeri görüşler Hanbelî mezhebinde de vardır ve Ahmed b. Hanbel'e göre ipeğin yasaklanış sebebi, gösteriş yapma, böbürlenme ve fakirlerin kalplerinin kırılmasıdır. Ebû Hanîfe ile bazı Mâlikî fakihleri ise hadislerdeki yasağın ipekli kumaşın sadece giyilmesine mahsus bir hüküm olduğu, bu sebeple de ipeğin giyim dışı kullanımının câiz olduğu görüşündedir. Azınlıkta olsa da bazı âlimler ipekli kumaş giymenin hem kadınlara hem erkeklere haram veya ikisine de helâl olduğunu söylemektedirler.<sup>78</sup>

Ancak ipek konusunda hadislerde getirilen sınırlamaları, ipeğe ait özel bir hüküm olarak almak yerine dinin, giyim kuşama, altın ve gümüşün kullanımıyla, yeme içme ve tüketimle alâkalı diğer ilke ve hükümleriyle birlikte ele almak ve bunları İslâm'ın genel amaç ve prensiplerinin bir parçası veya örneklendirmesi olarak değerlendirmek gerekir.

Konuya ilişkin hadislerin bütününden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber ipekli giymeyi yasaklamakla hem müslümanları dünya nimetlerine gereğinden fazla dalıp âhireti unutmaktan korumak, hem de toplumda diğer insanların, özellikle üzerini örtecek bir parça elbiseyi bulmakta zorlanan fakir kimselerin rencide olmasını, toplumda lüks ve israfın yaygınlaşmasını önlemek istemiştir. Hz. Peygamber tarafından yerleştirilmeye çalışılan anlayışın, toplumun zengin ve fakir üyeleri arasında çatışmanın engellenmesine yönelik ve belirtilen yasağın bu açıdan önemli bir tedbir olduğu dikkatten uzak tutulmamalıdır. İpeğin o dönemin en şatafatlı ve lüks giysilerinden olduğu düşünülürse bu durum daha iyi anlaşılır. Bu itibarla yasağı ipeğe ait özelliklere bağlamak ve sadece onunla ilgili olarak gelmiş sert bir yasak şeklinde anlamak yerine, müslümanları sade giyinmeye özendiren, lüks ve israftan, gösteriştan, başkalarını rahatsız edici boyuttaki tüketimden kaçınmaya yönlendiren bir tavsiye ve tedbir olarak yorumlamak daha isabetli gözükmektedir.<sup>79</sup>

78 Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", II, 74-77.

79 Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", II, 77-78.

Hız. Peygamber elbisede gösterişi yasaklarken pejmurdeliğe de karşı çıkmış ve sahip olunan imkânlar ölçüsünde temiz ve güzel giyimi de teşvik etmiştir. Bir gazve sırasında elbisesi lime lime yırtılmış bir adam için Hız. Peygamber “*Bunun başka elbisesi yok mudur?*” demiş, heybesinde iki yeni elbisesi olduğu söylenince de ona gidip yeni elbisesini giymesini emretmiştir. Adam yeni elbiseyi giyinmiş halde yanına geldiğinde de “*Böylesi daha güzel değil mi ?...*” demiştir.<sup>80</sup>

### g. Sakal ve Sarık

Yeme-içme, giyim-kuşam âdabıyla ilgili hadisler gibi saç ve sarık, sakal ve bıyıkla ilgili hadisleri de İslâm’ın günlük ve sosyal hayatla ilgili olarak yaptığı düzenlemelerle bütünlük içinde okumak gerekir. Bu cümleden olarak Kur’an, müslümanlara ısrarla birlik ve bütünlük içinde olmalarını, müşrik ve gayri müslimleri dost edinmemelerini, onların kültürel etkileri altında eriyecek şekilde onlarla sıkı bir ilişkiye girmemelerini tavsiye ederken Hız. Peygamber de müslümanları, itikadî ve ahlâkî alanda olduğu gibi kılık ve kıyafet, şekil ve merasim yönünden de müşriklere ve gayri müslümlere benzememeye teşvik etmiştir. Bunlar, çevredeki kültür ve medeniyetlerle, din ve kavimlerle iç içe yaşayan o dönem müslümanlarına ayrı bir kimlik ve özellik kazandırıp, onların kendi içerisinde bütünleşmelerini sağlamaya yönelik önlemlerdir. Mesela Hız. Peygamber, Ehl-i Kitâb’ın yaşlılarının saçlarını boyamadığından bahisle müslümanların onlara muhalefet edip saçlarını boyamalarını tavsiye etmiş, yine müşrik ve Mecûsîler’e muhalefet için bıyıklarını kısaltıp sakallarını uzatmalarını emir ve tavsiye etmiştir. Meselâ Resûlullah’ın, “*Bıyığınızı kısaltınız, sakalınızı uzatınız*”, “*Bıyıklarınızı kırınız, sakalları uzatınız. Mecûsîler’e muhalefet ediniz*”, “*Müşriklere muhalefet ediniz, sakalları çoğaltınız, bıyıkları kesiniz*” gibi hadisleri<sup>81</sup> hemen hemen bütün sahih hadis kitaplarında yer almakta olup temelde bu amaca yöneliktir. Ayrıca Peygamberimizin saçı sakalı dağınık olanları uyardığı ve bu durumlarını düzeltmelerini istediğini de bilmekteyiz.

Bu ve benzeri hadisleri, Hız. Peygamber’in ve ashabının şekil ve tatbikatını esas alan sonraki dönem İslâm bilginleri, sakal bırakmanın ve bıyığı kesme-

80 Mâlik b. Enes, II, 81, no:1199; el-Vâkıdî, I, 398.

81 Bk.Buhârî, “*Libâs*”,63-65; Müslim, “*Tabâret*”, 16, 52-55;Tirmizî, “*Edeb*”6.

nin dinî karakterde bağlayıcı bir emir ve İslâm'ın şiarı olup olmadığı, sakalı kesmenin de haram ve günah olup olmadığı konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. İslâm bilginlerinin çoğunluğu erkeklerin sakal bırakmasını dinî gereklilik görürken Şâfîiler'den Hattâbî, Gazzâlî, Râfî, İbn Hacer el-Heytemî, Nevevî, Mâlikîler'den Kadî İyâz gibi bilginler sakalı tıraş etmenin, yani sakal bırakmamanın sadece mekruh olduğunu söylemiştir.<sup>82</sup>

Sözün kısası, yukarıda zikredilen hadislerdeki emirleri bağlayıcı dinî bir emir olarak alan bazı alimler sakal bırakmayı dinî gereklilik olarak görmüşler, Hz. Peygamber ve sahâbenin fiilî uygulamasını da böyle yorumlamışlardır. Bu bilginler ayrıca Kur'an'da Hz. Peygamber'e uymayı emreden âyetlerin her konuda olduğu gibi sakal bırakma konusunda da ona ittibâyı kapsadığı, sakalın müslümanın şiarı olduğu, sakalı tıraş etmenin kadınlara benzemek ve Allah'ın yarattığı şekil ve sureti bozmak olduğu, bu yöndeki yasağın sakalı tıraş etmeye de şâmil olduğu kanaatinde idirler. Sakal bırakmamayı sadece mekruh görmekle yetinen yaklaşım ise, Hattâbî de olduğu gibi, hadislerin vahiy ürünü olup olmadığı veya hadislerin bağlayıcılığının Hz. Peygamber'in risalet göreviyle insanî yönüne göre bir ayırım yapılarak ele alınması gerektiği ya da sakala insanın fitrî özelliği, Araplar arasında öteden beri devam ettirilen bir âdet olmaktan öte ilave bir dinî anlam yüklenemeyeceği düşüncesiyle irtibatlı görünmektedir.<sup>83</sup>

M. Ebû Zehre, Mahmûd Şeltût ve diğer birçok muasır İslâm âlimi ise, sakal ve bıyık konusundaki sünneti, Hz. Peygamber'in diğer giyim kuşam şekli gibi tabii ve örfî sünnet olarak tanımlamakta, sırf Hz. Peygamber'e uymak için yapılması hâlinde müstahab/güzel bir davranış sayılabileceğini, ama esas itibarıyla sakal bırakmanın bir âdet meselesi olduğunu, dinî bir karakter taşımadığını belirtmektedir. Onlara göre Resûl-i Ekrem'in saç, sakal ve bıyık konusundaki söz ve uygulamaları, dış görünüşün diğer unsurlarında olduğu gibi o günün örf ve âdeti çerçevesinde temiz ve düzenli olma yanında estetik görünümün önemine yapılan bir vurgu anlamı taşır. Nitekim Hz. Peygamber'in saç ve sakalına yağ ve koku sürerek düzenli ve bakımlı olmaya özen göstermiş olması, sahâbeden de bıyığın kısaltılıp saç ve sakalın boyanmasını isteyerek

82 Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", II, 90-91.

83 Bk. Âlûsî, II, 277.

gayrimüslimlerden farklı davranılmasını öğütlemiş olması<sup>84</sup> da fakihlerce dinî gereklilik grubunda anlaşılmamıştır.<sup>85</sup>

Saç konusunda sünnet algısına gelince, Hz. Peygamber'in genelde saçlarını omuzlarına dökülecek şekilde bıraktığı, ortadan ikiye ayırdığı, bazan da saçını kısalttığı veya kazıttığı bilinmekle birlikte klasik dönem İslâm bilginleri sakal konusunda gösterdikleri yaklaşımı bu konuda sürdürmemişler, Resûl-i Ekrem'in saç şeklini örfî karakterde bir davranış ve kişisel bir tercih olarak görmüşlerdir. Bunun için de fıkıh literatüründe, bütün müslümanların Hz. Peygamber'e tâbi olarak saçlarını uzatması ve bunun dinî içerikli bir görev sayılması yönünde güçlü bir vurguya rastlanmaz.

Saç, sakal ve bıyık konusunda sahih hadis kitaplarında yer alan rivayetleri ve fakihlerin bu hadisler etrafında ürettiği yorumları sosyal zeminden, kültürel arka plandan ve gelenekten ayırarak anlamak neredeyse imkânsızdır. Hz. Peygamber'in bir sünnetinin terkinin niçin mekruh değil de haram olarak nitelendirildiği ancak öyle bir yaklaşımla iyi anlaşılabilir. Öncelikle ifade etmek gerekirse, dinde haram istisnâ ve ârizî bir hüküm olup ancak açık ve katî delille sabit olur. İslâm âlimlerinin "haram" kelimesini çoğu zaman "sakıncalı", "doğru değil", "mekruh" gibi anlamlarda da kullandıkları, müslüman toplumlarda yaygın eğitim ve yönlendirmenin sağlanmasında ve kamuoyu oluşturulmasında dinî kavramların sıklıkla, hatta ölçüsüzce kullanıldığı da bilinmektedir. Böyle olunca, bir kısım fakihin lafzî yorum kurallarına dayanarak sakalı tıraş etmeye veya bıyığı uzatmaya teknik ve metodolojik anlamda "haram" demelerini isabetli saymak mümkün değildir.

Öte yandan, İslâm'ın şekil ve suretten ziyade mâna ve muhtevaya önem verdiği, şekli de bu mânayı koruduğu sürece gözettiği âşikârdır. Ayrıca müslümanların her devirde kimlik ve izzet sahibi olması, gayri müslimlere karşı onurlu ve kendine güvenli olması, kendi kültür, örf ve geleneklerini yaşatmaları, müslüman toplumların birlik ve bütünlüğü, dış etkilere karşı direnci açısından fevkalâde önemlidir. Sakal ve bıyıktan, giyim ve kuşamdan, eğlence ve sanattan, şehirleşme ve ev düzenine kadar müslümanların ayrı bir üslûp ve geleneğinin olması, onlara bu sosyal şahsiyeti kazandırabilecek olum-

84 Ebû Dâvûd, "Şalât", 88; Nesai, "Ḥac", 42.

85 Yalçın, "Sakal", *DİA*, XXXVI, 1.

lu unsurlardır. Bu itibarla, sakal ve bıyık meselesini risâletin gereği dinî bir sünnet ve alâmet olarak vâcip-haram çizgisine oturtmak yerine, yukarıda söz konusu edilen amacı gerçekleştirmeye olumlu katkısı olabilecek örfî ve kültürel bir unsur olarak görmek ve daha müsamahalı bir yaklaşımla dinî nitelik taşımayan kişisel bir tercih olarak değerlendirmek gerekir.

Sakal konusunun müslümanlar arasında bir ihtilâf ve itham konusu olması, İslâm kardeşliğini ve müminlerin birlik ve dayanışmasını zedeler. Hz. Peygamber'in sünneti olduğu düşüncesiyle sakal bırakan kişiye saygı göstermek ne kadar gerekli ise, bu konuda farklı düşünen veya davranan kimselere de saygılı olmak o kadar elzemdir. Aksi takdirde, şekil üzerindeki tartışmalar, müslümanların dinin özü ve içeriği, temel ilke ve gayeleri üzerinde yoğunlaşmasını önleyen, dikkatlerini dağıtan ve bir bakıma hedef saptırması yapan bir özellik taşımış olacaktır.<sup>86</sup>

Benzeri bir tartışma namazda erkeklerin sarık kullanımının dinî hükmü konusunda açılabilir. Peygamber Efendimizin ve sahâbenin namazda ve namaz dışında başına sarık sardığı bilinmektedir. Bir kısım İslâm bilgini bu fiilden hareketle erkeklerin namazda ve namaz dışında sarık sarmasını sünnet sayarken ikinci bir grup sarığı namazda sünnet sayar, fakat Resûl-i Ekrem'in günlük hayatında sarık kullanımını ise gelenek ve örf ile açıklar. Üçüncü grup İslâm âlimine göre sarık sarma, örf, âdet ve iklim şartları gereği ortaya çıkmış bir kıyafet şekli olup bunun İslâm öncesine giden bir geçmişi de vardır. Sarığın, yakıcı güneşten başı ve yüzü koruyan önemli bir işlevi vardır ve bu iklim insanları din ve inanışları ne olursa olsun öteden beri sarık kullanmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in sarık uygulaması o günkü şartlar içinde ortaya çıkan bir örf ve âdet olup namazda veya namaz dışında sarık sarmaya dinî bir nitelik atfetmek doğru olmaz.<sup>87</sup>

Sakal ve sarık konusunda rivayet edilen hadislere dinî nitelik atfeden âlimlerin giyim-kuşam konusunda mesela giydiği elbise, ayakkabı, nalın, kullandığı sürme ve zeytinyağı hakkında Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri kolayca örf ve âdet grubunda görüp sünnet dışı tutmaları, hatta bu konuda neredeyse hiçbir tartışma açmamaları da dikkat çeken bir tutumdur.

86 Bardakoğlu, "Haramlar ve Helaller", s.91-93.

87 Yalçın, "Sarık", *DİA*, XXXVI, 154; Bk. Görmez, s.350.

Sakal ve sarık da dâhil yeme-içme, giyim-kuşam gibi konularda vârit olan hadisleri Peygamber Efendimizin günlük hayatında, beşerî ve insanî nitelikteki davranışlarında gözettiği ilke ve amaçlar, o günkü toplumun örf ve kültürü içinde bu gruptaki davranışlarının ne anlam ifade ettiği gibi bir bakış açısı içinde, bir bütünün parçaları olarak ele almak gerekir. Bu konuda Hz. Peygamber'in söz ve uygulamaları neticede temizlik, estetik, kadın ve erkek arasında cinsiyet ayırımını koruma, müslümanların gayrimüslimlerden farklı kimlik ve aidiyetlerinin olması gibi amaçlar doğrultusunda müslümanların kılık-kıyafetlerinde örf ve kültür çerçevesinde bir düzenleme/tavsiye şeklinde anlamak gerekir. Sakal ve bıyık dâhil kılık-kıyafetin dinî kimlik olmaktan çıktığı ve insanların artık kişisel beğeni ve kendi kültürel ortamları içinde tercihte bulunduğu günümüzde sakal ve bıyığın da dinî bir mesele olmaktan çıkması gerekir. Ancak konu böyle bir bakış açısıyla değil de de fıkıh usulünün literal yorum ve beyan metodolojisiyle ele alınınca –velev ki beşerî nitelikte olsun– Hz. Peygamber'den gelen bütün rivayetleri “dinî bildirim” ve “Sünnet” olarak görme eğilimi ağır basmıştır. Burada belki de asıl tartışılması gereken, böyle bir yaklaşımın günümüz müslümanlığında Sünnete ittibâ fikrine nasıl bir yön verdiği ve bu fikre ne derece hizmet ettiği konusudur.

#### **h. Tokalaşma**

Diğer örnekler gibi burada da kadınlarla erkeklerin tokalaşmasının dinî hükmü, yani haram veya mekruh mu olduğu yoksa caiz ve mübah mı olduğu üzerinde değil, bu konuda görüş bildirenlerin hadis malzemesini ve rivayetleri nasıl değerlendikleri üzerinde durulacaktır. Diğer bir anlatımla, burada dikkat çekmek istediğimiz husus, bu tokalaşmanın dini hükmünün ne olduğundan çok bu konudaki Sünnetin yorumunda izlenen yöntemdir.

Kadın ve erkeğin el sıkışması gelenek ve görgü kuralları açısından ele alındığında söylenecek söz üç aşağı beş yukarı bellidir. Toplumların veya belirli kesimlerin kültür ve geleneğinde böyle bir tokalaşma âdeti bulunmuyorsa da kadınla erkeğin el sıkışması kadın açısından çeşitli sebeplerle olumlu karşılanmıyorsa bu durumu sosyal bir realite, bu tutumu en azından bir insan hakkı şeklinde kabul edip böyle bir çekimserliğe saygı duymak gerekir. Bu, konunun gelenek ve kültür boyutudur. Böyle olduğu için de kendisi elini uzatmadıkça

tokalaşmak için kadınlara el uzatılmaması ve emrivâki yapılmaması, kadınların tokalaşmaya zorlanmaması, kadının tokalaşmak için erkeğe elini uzatması hâlinde ise tokalaşılması hemen hemen bütün kültürlerde yaygın bir nezaket ve âdâb kuralıdır. Bunun değişimiyle birlikte buna bağlı davranışlar da biçim değiştirebilecektir. Ancak gelenek ve kültür farklılığı toplumların zenginliği olup onlar arasında ileri ve geri, gelişmiş ve ilkel diye ayırma gidilmesi, bu tür nitelendirilmeler yapılması yanlış olduğu kadar izâfilik de taşır. Bu itibarla topluma bu veya şu yönde kültür değişimi empoze etmek, bu yönde politikalar oluşturmak yerine bunu toplumların tabii gelişim ve değişim sürecine bırakmak en uygun olanıdır.<sup>88</sup>

Kadınla erkeğin tokalaşmasının dinî hükmüne gelince şüphesiz örf ve kültürle içiçelik taşıyan diğer konularda olduğu gibi burada da örf ve âdetin, gelenek ve törelerin oluşumu ile dinî telakki arasında karşılıklı bir iletişimin bulunması doğaldır. Diğer bir anlatımla bu gibi konularda dinin örf ve âdeti şekillendirmesi de, toplumların kültür ve geleneğinin giderek dinî bir atmosfere taşınmış olması da muhtemeldir. Bu mülahazayı bir yere not ederek kadınlarla erkeklerin tokalaşması/el sıkışmalarının dini hükmüne dair tartışmalara baktığımızda, Hz. Peygamber'in kadınlarla tokalaşmamış olması, tokalaşmayı dinen günah/haram sayanların önemli bir hareket noktası olmaktadır. Çünkü kadın ve erkeğin tokalaşmasını yasaklayan bir âyet olmadığı gibi Hz. Peygamber'in, kendi uygulamasını ifade eden rivayetler dışında<sup>89</sup> bu yönde yasaklayıcı bir sözü de yoktur. Ancak Hz. Peygamber kadınlardan biat alırken onlarla tokalaşmamıştır. Peki, bu uygulamayı nasıl anlamalıyız? Hz. Peygamber'in bir şeyi yapmamış olması tek başına onun dinen günah/haram olduğunun delili olur mu? Bu uygulamayı, Resûl-i Ekrem'in kadınlarla tokalaşmayı câiz görmediği şeklinde değil de kadınlardan biat alırken toplumun kültürüne uygun bir usulü uyguladığı şeklinde anlamak da mümkün olur mu? Bir davranışın yapılmamış olmasını nasıl anlayacağımızı irdeleyen bu sorular önemlidir. Çünkü o dönemde -halen bugün de birçok toplumda olduğu gibi- kadınlarla erkeklerin tokalaşması gibi bir âdetin bulunmadığında

88 Apaydın, "Sosyal Hayat", II, 477.

89 Ma'amer b. Râşid, *el-Câmi'*, XI, 331; Tayâlisî, *el-Müsned*, III, 192.

bütün kaynaklar müttefiktir. Öyle olunca bu yöndeki rivayetlerden, yani Hz. Peygamber'in bir şeyi yapmamış olmasından sarih bir yasaklama hükmü çıkarmak doğru olur mu?

Fakihler Sünnetten böyle bir hükmü çıkarmanın ikna edici olmadığına farkında olmalı ki, dolaylı ve biraz da zorlama bir yol deneyerek bu yöndeki örf ve âdeti fikhin normatif alanına katmaya çalışmışlardır. Şöyle ki, yaygın olarak kabul edilen bir fıkıh kuralına göre, harama götüren şey de haramdır. Tokalaşmanın günahlığı/haramlığı hükmü bu kuralın işletilmesiyle elde edilmiştir. "Madem ki İslâm dini zinayı yasaklamakla kalmayıp zinaya götürücü yolları da mümkün olduğu ölçüde kapatmaya çalışmıştır, öyleyse tokalaşma da bu ikinci grupta davranışlardan sayılmalıdır" şeklinde bir akıl yürütme izlenmiştir. Buna göre, kadın ve erkeğin tokalaşmayla gerçekleştirdikleri avuç içi/el temasını zinaya götürücü bir adım olarak görenler kadın ile erkeğin tokalaşmasının haram olduğu hükmüne varmışlardır. Tokalaşmanın zinaya götürme ihtimali zayıfladığında hüküm de haramlıktan mekruhluğa indirilmiş, daha doğrusu bunu zayıf bir ihtimal olarak görenler ihtimalin derecesine göre tokalaşmanın tenzihen veya tahrîmen mekruh olduğunu söylemişlerdir. Bu çizgi devam ettirilecek olursa, tokalaşmanın zinaya götürmesi ihtimali kalktığında, onun mübah olduğunu söylemek de mümkün olacaktır.

Burada söz konusu akıl yürütme ile varılan sonucu değerlendirirken şu husus gözden kaçmamalıdır: İslâm'ın zinaya götüren yolları kapatmak istediği doğrudur. Ancak tokalaşmanın zinaya götüren bir davranış olduğunu genel bir kural olarak söylemek o kadar kolay değildir. Böyle genel ve kategorik bir yargının hem erkek hem de kadın için taşıdığı imaların ağırlığı ve dindarlık adına savunulması, anılan akıl yürütmeyi kabullenmekten daha zordur. Konuyu biraz da toplumun çeşitli kesimlerine, insan ilişkilerinin ve davranışlarının biçimlerine ve ortamına göre değişkenlik gösterebilecek bir husus olarak görmek gerekir. Bu itibarla fertlerin, dinin mahremleri arası ilişkilerde korumak istediği ilkeleri ve sakındırmak istediği hususları bilmesi ve davranışlarını ona göre ayarlaması, bu konuda bireysel inisiyatif ve sorumluluğa alan bırakılması mümkün görünmektedir.<sup>90</sup>

90 Apaydın, "Sosyal Hayat", II, 477-478.



### i. Altın-Gümüş Eşyanın Kullanımı

Peygamber Efendimiz giyim kuşamda ve günlük hayatta daima temiz ve düzenli olmayı, güzel görünmeyi tavsiye etmekle yetinip insanları kural olarak bu konuda kendi zevk ve tercihleriyle baş başa bırakmış, sadece sınırlı sayıda kısıtlama getirmiştir. Bunlardan biri de her devrin yaygın ziynet eşyası olan altın ve gümüşün kullanımıyla ilgilidir.

Altın ve gümüş kullanımıyla ilgili yaygın olarak bilinen hadislerde Hz. Peygamber “*Altın ve ipek ümmetimin erkeklerine haram, kadınlarına helâldir.*”<sup>91</sup>, “*Altın ve gümüş kaplardan bir şey içmeyiniz ve bu ikisinden yapılan tabaklarda bir şey yemeyiniz. Çünkü bu tabaklar (sıbâf) dünyada müşrikler için, âbirette ise sizin içindir.*”<sup>92</sup> buyurmuştur. Kaynaklarda “*Hz. Peygamber, altın ve gümüş kaplardan yiyip içmemizi, ipek ve dîbâc giymemizi ve ipek üzerine oturmamızı yasakladı*”<sup>93</sup>, “*Hz. Peygamber altın yüzük kullanmayı yasakladı*”<sup>94</sup> şeklinde vârit olan rivayetler hayli fazladır. Hz. Peygamber’in gümüş yüzük kullandığı rivayeti de gümüş yüzüğü insanların da kullanması üzerine çıkarıp attığı rivayeti de vardır.<sup>95</sup>

İslâm bilginlerinin çoğunluğu altın ve gümüş kaplardan yeme ve içmenin, ayrıca altın ve gümüşün yeme ve içme dışında kullanımının haram olduğu görüşündedir. Hem yeme ve içmede hem de diğer kullanımında farklı görüşler de vardır. Öte yandan gerek zaruret gerekse ihtiyaç gerekçesiyle bazı durumlarda altın ve gümüşün kullanılması da câiz görülmüştür. Mesela altın ve gümüşün tedavi amacıyla kullanılması fakihlerin çoğunluğu tarafından câiz görülmüştür. Ebû Hanîfe, gümüş kaplamalı kaptan içmeyi ve abdest almayı, gümüş kaplamalı eyer kullanmayı ve gümüş sırmalı sedire oturmayı câiz görmüştür. Mâlikîler, kılıç ve Mushaf’ta altın ve gümüş kullanılmasını câiz görmüşler, kılıç ve Mushaf dışında ise altın veya gümüşle süslenmiş eşyanın kullanılmasını haram saymışlardır. Yine Ebû Hanîfe, maddesinde altın veya gümüş karışımı bulunan kapların kullanımını da câiz görmektedir.

Altın ve gümüşün yaygın kullanım maddeleri hâline getirilmesine fakihlerin karşı çıkmalarının temelinde israf ve lüks kullanıma engel olma düşünceleri

91 Ebû Dâvûd, “*Hâtem*”, 3; Tirmizî, “*Libâs*”, 1.

92 Müslim, “*Libâs*”, 1-5.

93 Buhârî, “*Libâs*”, 27.

94 Buhârî, “*Libâs*”, 45.

95 Buhârî, “*Libâs*”, 46-47.

sinin yattığı anlaşılmaktadır. Bu gerekçelendirme (*ta'îl*) doğru kabul edildiği takdirde, günümüzde, özellikle gümüşün bu açıdan fazla bir değeri kalmadığı noktasından hareketle, gümüş kapların kullanılmasının artık câiz olduğu fakat çok daha değerli maddelerden yapılmış kapların kullanılmasının, israf ve lüks gerekçesiyle, doğru olmadığı şeklinde bir sonuca gitmek mümkün olabilir.

Öyle anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber zengin zenginliğini fakiri rahatsız edecek şekilde ve onu içinde bulunduğu tatmin ortamından uzaklaşmaya sevkedecek derecede kullanarak lüks ve israfı dalmasını hoş görmemiştir. Elbette daha çok kazanan daha iyi şartlarda yaşayacaktır. Ancak toplum kesimleri arasında hiç değilse ortalama hayat standardı açısından makul bir denge ve uyumun sağlanması da ortak barış ve huzurun tesisi için son derece gereklidir. Hadislerdeki yasaklama ve İslâm âlimlerinin bu konuda gösterdiği tavır da bu gayeye yönelik bir hassasiyet ve tedbir olarak görülmelidir.<sup>96</sup>

Bu konuda özel bir tartışma konusu da erkeklerin altın yüzük kullanımıdır. Yukarıda anılan ilgili hadislerden hareketle bilginlerin çoğunluğu altın yüzük kullanmanın erkeklere haram olduğunu söylemişlerdir. Bununla birlikte sayıları az da olsa, erkeklerin altın yüzük kullanmasının mubah olduğu görüşünde olan âlimler de vardır. Bunlar hadislerde geçen yasağı belli illet ve gayeye bağlayarak anlamakta, ayrıca bazı sahâbîlerin altın yüzük kullandığına ve buna Hz. Peygamber'in de izin verdiği görüşünde olduklarına ilişkin rivayetleri de<sup>97</sup> kullanmaktadırlar. Bu hususta merhum Kâmil Miras'ın izahlarını kısaltarak buraya almakta yarar vardır: “Yüzüğün yapılış ve kullanım tarzında örfün büyük etkisi vardır. Eski zamanlarda kullanılan kaba yüzükler gitgide zarifleşmiş ve bugün artık, nişan halkaları istisna edilirse, erkekler yüzük takmayı neredeyse terketmişler ve batta yüzük takmak ayıp sayılır olmuştur. Bu itibarla şu sebep ve delillere dayanarak altın nişan halkası kullanmak mubah sayılabilir; a) Bir kere, altın yüzük kullanma çoğunluk tarafından haram görülse bile bunun mubah olduğunu söyleyenler de vardır. b) İmam Muhammed övünme ve böbürlenme kastı olmaksızın altın ve gümüş kapları süs eşyası olarak kullanmanın câiz olduğunu ve bunun nimeti gösterme anlamına geleceğini söylemiştir. Nişan yüzüğü de övünmek

96 Bardakoğlu, “Haramlar ve Helaller”, II, 88.

97 Bk. Nesâî, “Zînet”, 46.

için değil, teberrüken ve hatıra olarak takıldığına göre aynı şekilde mubah olması gerekir. c) Âlimler, erkeklerin esas itibarıyla gümüş yüzük kullanmalarının bile, bir zaruret ve bir lüzum üzerine mubah olduğunu, bunun dışında kullanılmasının anlamsız olduğunu söylemişlerdir. Nişan yüzüğü kullanımında da örften kaynaklanan bir zaruret bulunduğu açıktır. d) Altının kullanılmasının haramlık sebebi, israf ve övünme vesilesi yapılmasıdır. Halbuki günümüzde bir halkanın ekonomik değeri israf sayılacak bir durumda değildir”<sup>98</sup>

İslâm’ın lüks, israf ve gösterişin önlenmesi, toplumda sosyal adaletin ve barışın kurulması ve harcamalarda bu gayeye öncelik verilmesi yönündeki genel ilkesi, altın ve gümüş ev eşyasının kullanımıyla ilgili özel yasağı göz önünde bulundurulursa, özelde altın süslemeler, genelde yüksek maliyetler içeren ihtişamlı ve lüks harcamalar konusunda dinin tavsiyesini ve bu paralelde oluşan İslâm bilginlerinin tavrını kestirmek zor olmaz. Öte yandan teori böyle olsa bile, İslâm ülkelerinin dünyada toplam ekonomik gelir ve gelişme yönüyle bir hayli gerilerde olduğu, buna karşılık servet dağılımı, tüketim ve yaşam standardı yönüyle fertler arasında uçurumların bulunduğu da acı bir gerçektir. Böyle olunca müslümanların, İslâm’ın altın ve gümüşün kullanımına getirdiği sınırlamalarda simgeleşen tavır ve gayesini iyi anladığı ve bunu hayata geçirdiği söylenemez. Bu konuda fertlerin dindarlığına ve her türlü aşırılıktan ve gösterişten uzak kalma kararlılığı göstermesine ihtiyaç bulunduğu gibi bu yönde bir toplumsal sağduyunun oluşmasına da ihtiyaç vardır.<sup>99</sup>

## j. Ribe’l-fađl

Fıkıhın en karmaşık konularından birisi de Kur’an’daki ribâ yasağının şümulü, illeti, özellikle de belli malların peşin mübadelesinde fazlalığın faiz oluşu (*ribe’l-fağl*) konusudur. Buna “alışveriş faizi” de denmekte olup bu, Araplar’ın daha önce bilmedikleri, ilk defa Hz. Peygamber tarafından getirilen bir yasaklamadır.

Peşin alışverişlerde ortaya çıkan faize “fazlalık faizi” (*ribe’l-fağl*), vadeli alışverişlerde ortaya çıkan faize de “veresiye faizi” (*ribe’n-nesie*) denilmiştir. Fazlalık faiziyle ilgili hadiste “Altına karşılık altın, gümüşe karşılık gümüş, buğ-

98 Bardakoğlu, “Haramlar ve Helaller”, II, 89 (*Tecrid-i Sarib Tercemesi ve Şerhi*, IV, 288-289).

99 Bardakoğlu, , “Haramlar ve Helaller”, II, 90.

*daya karşılık buğday, arpaya karşılık arpa, hurmaya karşılık hurma, tuza karşılık tuz cinsi cinsine birbirine eşit ve peşin olarak satılır. Malların sınıfları değişirse peşin olmak şartıyla istediğiniz gibi satın*” buyrulur.<sup>100</sup> “Altı eşya hadisi” şeklinde meşhur olan bu hadis, önemli olmayan bazı lafız farklılıklarıyla hemen hemen bütün sahih hadis kitaplarında yer alır. Malların peşin de olsa değişiminde fazlalığı yasaklayan bu hadisten klasik dönem fıkıhçıların çıkardığı hüküm, aynı cins para veya malların birbiriyle peşin mübadelesinde bedellerden birindeki fazlalığın faiz olacağıdır. Zaten buna “fazlalık faizi” denmesi de bu yüzdendir. Buna göre, nicelik olarak ölçülebilen bu fazlalık mallar arasındaki kalite, ayar veya işçilik farkından dolayı bile verilse faiz kapsamına girmektedir. Meselâ işlenmiş bir altın, fazla miktarı işçiliğe karşılık tutularak kendisinden daha ağır bir altınla mübadele edilemez. Buna göre meselâ 24 ayar 10 gram altın 18 ayar 12 gram altınla veya 10 gramlık bir bilezik 12 gramlık külçe altınla değiştirilse bu gram farkları fazlalık faizi sayılır. Fazlalık faizi altın ve gümüşün dışında kalan malların peşin değişiminde de cereyan edebilir. Mesela 10 ölçek buğdayın farklı kalitede 9 veya 11 ölçek buğdayla peşin olarak değişimi de fazlalık faizdir.

Fakihlerin bu yasağı nasıl gerekçelendirdiklerine ve anladıklarına gelince, altın ve gümüşün peşin değişiminde miktar olarak fazlalığın faiz oluşu değiştirilen mallar arasındaki cins birliği ve tartılabilirlik (*vezni*) özelliği ya da para olması (*semeniyet*) gibi bir uygun/ortak vasıfla (*illet*) açıklanmıştır. Buğday, arpa, hurma ve tuzun peşin değişiminde ölçek olarak fazlalığın faiz sayılmasının illeti ise çok daha derin tartışmalara konudur. Hanefilere göre, bu dört malda da faizin illeti cins birliğiyle beraber bunların hacmen ölçülebilir (*keylî*) olmalarıdır.

Hadislerdeki yasağın böyle bir illete bağlanması hâliyle hükmün kapsamının genişletilmesi anlamına gelecektir. Nitekim Hanefilere göre bu mallara kıyasen mısır, pirinç, mercimek gibi hububatın yanı sıra gıda maddesi olmasa bile kireç, kına gibi hacim hesabıyla ölçülen malların değişiminde de fazlalık varsa yine faiz olur. Fazlalık faizinde illet bu olunca altın ve gümüş dışında tartılabilir mallarda da aynı şekilde faiz cereyan eder. Buna göre demir, bakır, kurşun gibi madenlerde, değerli taşlarda; et, balık, yağ, sebze, şeker ve bazı

100 Buhârî, “Buyû”, 74-78; Müslim, “Müsâkât”, 81; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 12; Tirmizî, “Buyû”, 23.

meyvelerde de belirtilen şartlar çerçevesinde faiz cereyan eder. Diğer bir anlamıyla, ölçü veya tartıya tâbi malların kendi aralarındaki peşin değişiminde bedellerden birindeki fazlalık faiz sayılır, cinsleri ister aynı ister farklı olsun. Bu değişimde bedellerden birinin vadeli olması hâlinde ise veresiye faizi cereyan eder. Ölçü ve tartıya tâbi olmayan, meselâ metre gibi uzunluk ölçüsü veya sayı hesabıyla miktarı belirlenen mallara gelince, bunlarda fazlalık faizi değil sadece veresiye faizi cereyan eder. Yani bu mallar birbirleriyle eşitliğe bakılmadan peşin mübadele edilebilir, ancak veresiye mübadele edilemez. Kısacası Hanefî fakihlerine göre fazlalık faizinde illet cins birliği ve malların keylî ve veznî olmasıdır. Dört maldaki faiz illeti konusunda Hanbelîler, İmâmiyye ve Zeydiyye de Hanefîlerle aynı görüştedir.

İkinci grup fakihler ise farklı bir illet belirleyerek hadisteki yasağın kapsamını bir başka yönde genişletmişlerdir. Mâlikîlere göre buğday, arpa, hurma ve tuz değişiminde faizin illeti, bunların “depolanıp saklanabilen gıda maddeleri” olmasıdır. Bu maddeler gibi depolanıp saklanabilen diğer gıda maddelerine de “faizin cereyan ettiği mallar” denir. Bu gruptaki bir malın diğeriyle mübadelesinde bedellerden birindeki fazlalık faiz sayılır, cinsler ister aynı ister farklı olsun. İki yiyecek maddesinin veresiye mübadelesinde ise her durumda veresiye faizi cereyan eder. İmam Şafî'nin faiz illeti konusundaki ilk görüşü, bunların gıda maddesi olmasının yanı sıra bu malların ölçülebilir veya tartılabilir nitelikte bulunmasıdır. Buna göre ölçülen ve tartılan gıda maddelerinde faiz cereyan eder. Fakat ölçü ve tartı ile belirlenmeyen gıda maddelerinde, meselâ sayı hesabıyla satılan yumurtada faiz cereyan etmez. Tâbiîn Saîd b. Müseyyeb de bu görüştedir. Şafî'nin mezhepte hâkim kabul edilen daha sonraki görüşüne göre ise faiz illeti, mübadeleye konu olan malın sadece “gıda maddesi” olmasıdır. Dolayısıyla altın ve gümüş dışında, ister tartılsın veya ölçülsün isterse tartılıp ölçülmesin, gıda maddesi olmayan hiçbir malda faiz cereyan etmez. Buna benzer bir görüş Ahmed b. Hanbelî'den de rivayet edilmiştir. Şafîlilerin bu görüşüne göre gıda maddesi olan bir malın peşin mübadelesinde bedellerden birindeki fazlalık faiz olduğu gibi bedeller eşit olsa bile birinin veresiye olması hâlinde veresiye faizi tahakkuk eder.

Fazlalık faizinin illetiyle ilgili görüş ve tartışmalar bu sayılanlarla sınırlı olmayıp farklı müçtehitlere ait birçok münferit görüş daha vardır. Bunlar arasında cinsteki menfaat farklılığını illet sayıp mesela buğdayla arpayı, baklayla

nohutu veya darı ile mısırı bir taraf fazla olacak şekilde değiştirmeyi faiz sayan görüş vardır. Yine, cinsi cinsine satılan her şeyde, hatta toprak karşılığında toprak, kumaş karşılığında kumaş ve koyun karşılığında koyun değişiminde bile bunlardan birindeki fazlalığı faiz sayan görüş burada anılabilir. Mesela tabîundan Hasan-ı Basrî faiz mallarında illeti aynı cins mallardaki değer farkı olarak görmüştür. Ona göre kıymetçe birbirine eşit olmayan aynı cinsten malların mübadelesinde bedellerden birindeki fazlalık faizdir. Rebîa b. Ebû Abdurrahman'a göre illet malın zekâta tâbi mallardan olmasıdır. Buna göre hayvanlarla ekinlerin zekâta tâbi olanlarında fazlalık haram, olmayanlarında ise haram değildir. Ebû Bekir el-Esamm'a göre faiz mallarında illet bu malların taşıdıkları menfaattir; faydası olan her malda faiz cereyan eder.<sup>101</sup>

Hububat dâhil ticarî nitelikteki malların değişiminde faizin hangi durumlarda gerçekleşeceği ve bu yasağın hangi gerekçeye dayandığı konusunda görüşlerin farklılığı, her bir görüşün ticari faaliyetlerde bir alanı faizli işlem hâline getirmesi neticede alışveriş faizi meselesini karmaşık, hatta içinden çıkılmaz bir hâle getirmiştir. Bir görüşe göre faiz sayılan muamelenin başka bir görüşe göre faiz sayılmaması, bu konuda farklı illetlerin benimsenmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bir görüşe göre, meselâ illet olarak “cins birliği, tartıya veya hacim ölçüsüne tabi mal olma” esas alındığında sayı ve uzunluk ölçüsüne tâbi mallar faiz kapsamından çıkmakta, diğer taraftan “saklanabilen gıda maddesi” veya sadece “gıda maddesi” olma ölçü alınınca da çok daha önemli birçok maddenin fazlalıkla değişimi faiz kapsamından çıkmaktadır. Mesela tuzun değişiminde faiz ararken kömür, petrol, demir, çimento, kereste gibi malların değişimi faiz kapsamı dışına çıkmaktadır.

Diğer taraftan fazlalık faizi konusuyla ilişkili bir başka hadis daha vardır. “Üsâme hadisi” diye meşhur olan bu hadiste Peygamber Efendimiz “*Faiz ancak veresiyede cereyan eder*”<sup>102</sup>, hatta bir başka rivayette daha açık şekilde “*Peşin muamelede faiz cereyan etmez*”<sup>103</sup> buyurduğu aktarılır ve bu rivayetler yukarıdaki hadisle ciddi ölçüde çelişmektedir. Nitekim sahâbeden İbn Abbas bu hadise dayanarak peşin muamelelerde faizin cereyan etmediğini söylemiştir.<sup>104</sup>

101 Özsoy, “Faiz”, *DİA*, XII, 112-116.

102 Buhârî, “*Buyû*”, 79; Müslim, “*Müsâkât*”, 86, 101-104; Ahmed b. Hanbel, IX, 482, no: 22176.

103 Müslim, “*Müsâkât*”, 101-104.

104 Müslim, “*Müsâkât*”, 103.

Ancak kaynaklarda İbn Abbas'ın alışveriş faiziyle ilgili diğer hadisleri duyunca bu görüşünden vazgeçtiği bilgisi de vardır.<sup>105</sup> Bu konuda bir başka rivayet ise, Hz. Peygamber'in elinde kuru hurması bulunan ve paraları olmadığı için yaş hurma alamayan bazı sahabilere bu kuru hurmalarını yaş hurma ile değiştirme (beyu'l-arâyâ) izni verdiği yönündedir.<sup>106</sup>

Fazlalık faizi hakkında yukarıda özetle vermeye çalıştığımız fikhî görüşlerin ticari hayata aynen yansıtılmasının o kadar da kolay olmadığı, biraz da bu yüzden yerleşik kurala karşı hile (*hile-i şeriyye*) anlayışının faiz alanında yoğunlaştığı ve akıl almaz birçok hile çeşidinin üretildiği burada dikkatle hatırlanmalıdır. Ama konumuza dönersek, burada bir diğer temel sorun da Hz. Hz. Peygamber'in bir tasarrufunun nasıl değerlendirileceği, nasıl yorumlanacağı meselesidir. Belli malların karşılıklı mübadelesinde fazlalık alınmasının Hz. Peygamber tarafından niçin yasaklandığına dair fakihler arasında cereyan eden tartışmalar, muamelâta dair bir konunun ele alış biçiminden çok taabbüdî bir hükmün sebep-hikmet ekseninde ele alınıp bu çerçevede yasağın açıklanmasına matuf çabalar görünümündedir. Fakihlerin, yukarıda ayrı ayrı aktardığımız örneklerdeki, mesela hayvanların verdiği zararın sorumluluğu, savaşta ganimetin dağılımı ya da işlenmemiş bir arazinin özel kişilere tarım ve imar amaçlı tahsisi konusunda vârit hadisleri ele alıfta gösterdikleri inisiyatif ve yorum dirayetini fazlalık faizi konusunda göstermekten geri durduğunu ve bu konuyu ticarî hayatın bir parçası olarak değil de sem'ıyyât alanındaki bir dinî bildirim şeklinde ele aldığını görmekteyiz. Hanefilerden Ebû Yusuf'un çoğunluğun görüşünün aksine fazlalık faizinin cereyan ettiği malların hangi ölçü birimine tabi olduğu hususunun Medine'nin o günkü örfüne dayandığını, örfün değişmesiyle bu malların ölçü birimlerinin de değişeceğini söylemesi; buna ilaveten birçok fakih veya muhaddisin hadislerin yorumunda sosyo-kültürel ve ekonomik çevrenin önemine işaret etmesi<sup>107</sup> iyi bir başlangıç olsa da geliştirilememiştir.

Esasen fazlalık faiziyle ilgili hadise, faiz yasağının dinen kapsamını bildiren bir açıklama şeklinde değil de Hz. Peygamber'in Hicret sonrasında Medine'de yahudilerin yönetimindeki pazarlara alternatif, müslümanların kontrolünde güçlü bir pazar oluşturma, Medine'yi çevrede yaşayanlar için ekonomik

105 Bk. Özsoy, "Faiz", *DİA*, XII, 112-126.

106 Buhârî, "Buyû", 82-84, "Müsâkâh", 17; Ebû Dâvûd, "Buyû", 19.

107 Bk. Özafşar, s.356-371.

bir cazibe merkezi yapma, bunun için de paraya dayalı piyasa ekonomisini canlandırma teşebbüsünün bir parçası olarak bakmak da mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber Medine'ye hicret sonrası “*Medine Sözleşmesi*” ile siyasi birliği ve gücü pekiştirmesiyle eş zamanlı olarak müslümanların iktisâdî gelişimini ve bağımsızlığını sağlayacak bir pazar ekonomisi tesisine de yöneldi. Zaten Mekke'de Ukaz pazarını ve diğerlerinin işleyişini ve bölgedeki önemini yakından bilmekteydi. Medine'de yahudi ve müşriklerin baskın olduğu Nabatî pazarını ve diğer pazarları gördükten sonra bunların müslümanların pazarı olamayacağını söyleyip yahudi yerleşim biriminin hayli uzağında Benû Sâide bölgesinde Medine Pazarını kurdu ve burada kimsenin sabit yerler edinmemesini, vergi alınmamasını emretti.<sup>108</sup> Peygamber Efendimizin malların mübadelesine getirdiği bu sınırlamayı da Medine pazarını kurma teşebbüsünü tamamlayan bir başka stratejik hamle olarak okumak mümkündür. Diğer bir anlatımla ilgili sünneti, hemen faiz kapsamında bir yasak gibi görerek dinî bir bildirim şeklinde anlamak yerine Medine'de aynî mübadele ve trampa piyasasını asgarîye indirerek para ekonomisini canlandırma ve bunun için de paraya bir imtiyaz tanıma hedefiyle açıklamak yanlış olmaz.<sup>109</sup> Nitekim Hayber halkının hurmayı kalitesine göre bir ölçөгünü iki ölçөгü, iki ölçөгünü üç ölçөгü değıştirdiklerini işiten Resûl-i Ekrem ilgili sahabîye “*Öyle yapma; âdi hurmayı para ile sat, sonra bu para ile kaliteli hurma al*” buyurmuştur.<sup>110</sup> Diğer benzeri olaylarda da sahabilere ellerinde bulunan hurmayı farklı kalitede bir başka hurmayla fazlalıkla değıştirme yerine onu pazarda satıp parasıyla diledikleri kalitede başka hurma almalarını tavsiye etmiştir.<sup>111</sup> Bu düzenleme ile paraya dayalı piyasa ekonomisini canlandırma yanında trampaya yönelen kimsenin eldeki bu malının gerçek piyasa değerini bilmesi sağlanmış, böylece aldanması da önlenmiş olmaktadır.

### k. Zekât ve Fitre

Zekât İslâm'ın beş şartından ve dört temel ibadetinden biridir. Namaz ve oruçtan farklı olarak zekât ibadetinin sosyal ve malî yönü hayli öndedir. Bu-

108 Bk. Kallek, s. 30-36. Ayrıca bk. Kister, M.J., s. 25-29; Lecker, s.157-172.

109 Özsoy, “Faiz”, *DİA*, XII, 120.

110 Müslim, “*Müsâkât*”, 94, 95; Nesâi, “*Buyû*”, 41.

111 Müslim, “*Müsâkât*”, 96-99.



nun için de zekât fıkhında sadece, Allah istediği için ve Allah'a ibadet niyetiyle yapılan, nasıl yapılacağı da yine dinî bildirimle bilinebilen (*ta'abbüdü-sem'î*) davranışlar grubunda değil, aynı zamanda insanlar arası ilişkiler ve toplum hayatının normal akışı içinde yapılagelen davranışlardan (*muâmelât-akliyyât*) olması yönüyle de ele alınmalıdır. Öyle de olmuş, zekât konusu fıkıh literatüründe namazdan veya namaz ve oruçtan sonra temel bir ibadet olarak ele alındığı gibi bununla yetinilmemiş, harâc, emvâl, ahkâm-ı sultaniyye ve siyaset literatüründe de kamu maliyesinin bir parçası olarak işlenmiştir.

İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren zekât kamu hukukunun bir parçasıdır. Devlet teşkilatının, ekonomik ve ticari hayatın gelişmesine paralel olarak Râşit Halifeler döneminde ticaret mallarından zekât alınmasının daha düzenli hâle geldiği, açık mallar (*emvâl-i zâbire*) denilen toprak mahsulleri, hayvanlar ve madenlerde zekâtın devlet (*âmil*) eliyle toplanmasının istikrara kavuştuğu bilinmekte, ileriki dönemlerde artık konunun ana hatlarıyla kamu maliyesi içinde şekillendiği görülmektedir. Uygulama böyle seyrederken zekâta tabi mallar, zekâtın vücut şartları, nisap gibi konulara dair rivayetler klasik dönem fıkıh doktrininde mesela namaz vakitleri ve rekâtların sayısı gibi keyfiyeti nas ile açıklanan hükümler (*mukadderât-ı şer'iyye*) grubunda, içtihadı kapalı bir alan olarak görülmüş, böyle bir yaklaşımla ele alınmıştır. Ne var ki, modern dönemde İslâm ülkelerindeki kamu maliyesinin seküler ve Batı tarzı yapılması sonrasında zekât sadece ibadet fıkhının konusu bireysel bir dinî yükümlülük olarak kalmış ve bu konuda da klasik doktrinin çizdiği çerçeve dışında yeni bir yorum getirilmemiştir.

Günümüzde eski dönemlerin tarım ve dar bölge ticaret ekonomisi geride kaldığı, ekonomik değer ve zenginlik anlayışı köklü değişikliğe uğradığı, öte yandan İslâm coğrafyasında bölgeler ve ülkeler arasında refah düzeyi ve millî gelir yönüyle uçurumlar oluştuğu aşikârdır. Böyle olunca zekât konusunda mesela zenginlik sınırı, hangi malların ne ölçüde zekâta tabi olacağı, zekâtın vücutu için aranan şartlar hususlarında klasik fıkıh doktrininin koyduğu ölçüleri bütün İslâm coğrafyası için aynen geçerli kılmak ne kadar doğru olur? Bunu yaptığımızda İslâm'ın zekâtla gerçekleştirmek istediği hedeflere hizmet etmiş olur muyuz? Muasır İslâm âlimleri bu soruları sıkça dile getirmektedir. Mahmut Şeltût, Yusuf Karadâvi ve birçok muasır İslâm âliminin zekâtın böyle bir anlayışla ele alınmasının yanlışlarına dikkat çeken ve konuya yeni bir

bakış yapmaya çağıran görüşleri<sup>112</sup> İslâm dünyasında yeterince mâkes bulmuş değildir. Mesela zekâta tabi malın üzerinden bir yıl geçmesi şartı<sup>113</sup> sahâbe döneminden itibaren küçük çapta bazı itirazlara uğramıştır. Sahâbeden İbn Mesûd başta olmak üzere bazı sahabî ve tâbiîn âlimleri ile Ömer b. Abdulazîz, İbn Hazm, İbn Teymiyye vb. gelirden, bir yılı geçmesini beklemeksizin derhal zekât verilmesi gerektiğini savunur. Merhum Muhammed Tâncî'nin, bu bağlamda zekât fıkıhındaki bazı şartların asıl zekât vermesi gereken sınıfa, büyük ölçekli servet sahiplerine ve işletmelere bir nevi muafiyet getirdiği, neticede zekât ödemeyi sınırlı bir sınıftan ve âdeta dar gelirlilerin omuzlarında bıraktığı, bu durumun zenginlerden zekât alınmasını emreden dinin hikmetine aykırı olduğu şeklindeki itirazı dikkate değerdir.<sup>114</sup> Zekâtı zenginlerin mallarından alınması ve fakire ve ihtiyaç sahibine ulaştırılması gereken bir hak olarak tanımladığımız, daha âdil, paylaşımcı ve hakkaniyetli bir İslâm toplumu inşasının önemli unsurlarından biri olarak gördüğümüzde, bir de konuya modern malî perspektiften bakıldığında klasik fıkıh doktrininin zekât anlayışına başka birçok itirazlar da ileri sürülebilir.

Ana konuya dönecek olursak, zekâtla ilgili fıkıh tartışmaları yapılırken zekât nisabıyla ilgili rivayetlerin günümüzde nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde yeterince durulmadığını söylememiz gerekir. Mesela, hadislerde geçen zekâta tabi mallar ve zekâtın gerekmesi için aranan şartların aynı zamanda o günün mal, zenginlik anlayışıyla, ihtiyaçlarla, Medine ekonomisiyle ne ölçüde alakalı olduğu günümüzde ciddi boyutta tartışılmalıdır. Zekât yükümlülüğünde esas alınan zenginlik ölçüsüne (*nisâb*) dair hadisleri günümüz ekonomik diline nasıl çevirebiliriz? Zekat mükellefi olmada esas alınan zenginlik sınırını (*nisâb-ı gınâ*) –farklı rivayetler de bulunmakla birlikte– altında 20 miskâl (85 gr.), gümüşte 200 dirhem (595gr.), hayvanlarda beş deve, otuz sığır, kırk koyun, toprak mahsullerinde beş vesk (660 kg) olarak bildiren hadisler<sup>115</sup> her dönem ve toplum için geçerli değişmez bir zenginlik tanımı mı yapmıştır, yoksa Hz. Peygamber'in bu tasarrufları zekat ilkesinin o günkü

112 Bk. Karadâvî, *Fıkhu'z-zekât*, I, 10-15, 236-237.

113 İbn Mâce, "*Zekât*", 5.

114 Bk. Tâncî, s.410-415.

115 Buhârî, "*Zekât*", 32-44.

mevcut ekonomik durumda uygulamasını gösteren somut örnekler midir? Şah Veliyyullah bu miktarların o gün için üç kişilik bir ailenin bir yıllık geçim seviyesi olduğu görüşündedir.<sup>116</sup> Yusuf Karadavî de haklı olarak, bu nisapların değişmez şer'î sınırlar mı yoksa sosyal ve ekonomik şartlara, paranın satın alma gücündeki değişime bağlı olarak değişebilen hükümler mi olduğu sorusunu sorar, devamında da bu konuda sosyal ve kamusal boyutu da gözetken çok yönlü ve kolektif çalışmalar yapılmasına ihtiyacı dile getirip bu yapılmazsa zekâtın fakire verilen birkaç kuruş ve birkaç ölçek tahıldan ileri gitmeyeceğini belirtir.<sup>117</sup>

Hangi malların ne oranda zekâta tabi olacağı, hangilerinin zekâttan muaf olduğunu bildiren hadis ve rivayetleri,<sup>118</sup> o toplumda bilinen ve ekonomik değer ifade eden mallarla ilgili ve ma'ruf düzeyinde sosyal adaleti gerçekleştiren bir düzenleme sayıp bunları genişletici bir yoruma tabi tutmak mümkündür. Herhalde bu konuda Buhârî'nin bab başlığı yaptığı, Ahmed b. Hanbel'in de hadis olarak yer verdiği "*Zekât ancak zenginidir*"<sup>119</sup> kuralı esas olmalıdır. Mal, zenginlik, asgari geçim, ekonomik değer gibi konularda modern dönemin şartlarını, iktisat ve maliye birikiminin verilerini görmezden gelerek önceki dönemlerin kalıpları içinde bir zekât fihkinden söz etmek yeterli olmaz. Mesele atların zekâtı konusunda Hz. Ömer'in veya Hanefilerin tutumu, bu konunun ana fikrinin kavranıp ona göre genişletici yorum yapmaya (ta'lîl) elverişli olduğunu göstermektedir.<sup>120</sup> Mezhep müçtehitleri de kendi dönemlerindeki şartları göz önüne alarak –ki bu şartlar iki asır öncesiyle ciddi farklılaşma göstermiyordu– bu tür genişletici yorumları yapmıştır. Bugün ise artık o yüzyıllardan radikal şekilde ayrılan yeni bir ekonomik ve mali anlayış câridir. Sözgelimi Hz. Peygamber döneminde aynı ağırlıktaki altınla gümüş arasındaki 1/7'lik değer farkı bugün yaklaşık 1/60 civarındadır.

Fitrenin (*sadaka-i fitr*) o dönemde en çok tüketilen dört gıda maddesinden; arpa, buğday, kuru üzüm ve hurmadan belli ölçeklerde verilmesine

116 *Huccetullâbi'l-bâliğa*, II, 43.

117 *Fıkh'u'z-zekât*, I, 12-13.

118 Buhârî, "*Zekât*", 45-46; Müslim, "*Zekât*", 8; Ebû Dâvûd, "*Zekât*", 3,5

119 Buhârî, "*Zekât*" 18; Ahmed b. Hanbel, III, 488, no: 7276; ayrıca bk. Nesâî, "*Zekât*", 53.

120 Karadavî, I, 222-233.

dair hadisleri Şafî ve Malikiler ve bazı Hanbelî fakihleri kısmen genişletici bir yoruma tabi tutmuş, bir kimsenin kendi bölgesindeki mahsulden ve gündelik gıda maddelerinden de verebileceğini söylemişlerdir. Hanefîler bunların değerinin de verilebileceğini söyler. Günümüzde fitrenin tespitinde ise anılan maddelerin değerinin ortalamasının alınması yanında fitre verecek ailenin günlük ortalama gıda tüketimi,<sup>121</sup> fakir bir kimsenin günlük yiyeceği veya gelir düzeyine göre aralıklı fiyat tespiti gibi uygulamalar öne çıkmıştır. Bu da ilgili hadislerin literal anlamından yeni bir ilkenin çıkarılması ve bu yönde bir sünnet anlayışının oluşması demektir.

Hadis malzemesinden sünnet hükmü elde edilirken nasıl bir yöntemin izlendiğine ve müçtehitlerin sergilediği farklı yaklaşımlara dair örnekleri çoğaltmak mümkündür. Tarihimizde konuları mukayeseli şekilde ele alan fıkıh ve fıkıh usulü literatürü, fikhî hadislerden hüküm elde edilmesini konu alan ahkâm hadisleri literatürü iyi bir çalışma alanıdır. Bu konuda meselâ *Ümm* (İmam Şafî), *Asl* (Muhammed eş-Şeybanî), *Muḥallâ* (İbn Hazm), *Mebisûṭ* (Serahsî), *Bidâyetü'l-müçtehid* (İbn Rüşd), *Muğnî* (İbn Kudâme), *Nasbu'r-râye* (Zeylâ'î), *Neylü'l-evtâr* (Şevkânî) gibi eserler ilk çırpıda örnek olarak verilebilir.

Hadislerden sünnet hükmünün nasıl elde edildiğini, Hz. Peygamber ve sahâbeden vârit olan rivayetlerin fıkıhta nasıl kurallaştırıldığını açıklayıcı olması yönüyle konuyu ibadetler fikhında ele almak da faydalı olabilir. Her ne kadar, ibadetler alanındaki hadis rivayetleri kural olarak içtihadı kapalı tutulsa ve taabbüdî ahkâm grubunda görülse de. Mesela abdesti, namazı, orucu bozan davranışlar, uyku ve uyuklamanın namazı bozup bozmaması konusu örnek olarak incelenebilir. Bu konuda vârit olan hadislerin hepsi tek tek vahye sunulmuş ve vahyin onayını almış gibi bir işlem görmeli midir? Hz. Peygamber'in bu hususlardaki ayrıntılı açıklamalarının tamamı böyle midir, yoksa bir kısmı onun içtihadı olarak, yani inisiyatif kullanarak ibadetlere belli düzenleme getirmesi şeklinde de anlaşılabilir mi? Bu soruya verilecek cevap, mevcut hadis malzemesinin nasıl değerlendirileceğini, onlardan nasıl bir soyutlama yapıp dinî nitelikteki hükmün (sünnet) çıkarılacağını belirleyici bir önemi haizdir.

121 Bk. el-Mâide 5/89.

## Sonuç

Sünnetin dinî ilimlerdeki geleneksel tanımlarının yeni bir bakış açısıyla gözden geçirilmesi ve yeniden tanımlanması ihtiyacı açıktır. Bu ihtiyaç son yüzyılda daha yüksek sesle dillendirilmeye başlanmıştır.<sup>122</sup> Sünnetle ya da hadislerle ilgili olarak her ne kadar bağlayıcılık, hükme delalet, itibâ' ve ittisâ' gibi kavramlar altında çeşitli ayırımlar yapılmış, önemli tartışmalar cereyan etmiş olsa bile, bu genel ve doğru bir sünnet algısını yerleştirmede yeterli olmamış, Hz. Peygamber'den söz, fiil ve onay olarak gelen hadis malzemesinin bir ayırım yapılmaksızın sünnet olduğu ve her birinin imkân ölçüsünde yapılması gerektiği fikri ağır basmıştır. Böyle toptan bir yaklaşım, fıkıh usulcülerinin bu alanda yaptığı metodik ve titiz ayırımları da boşa çıkarmıştır. Konu bir de Peygamber sevgisi, onun güzel ahlâkının örnek alınması, Kur'an ve Sünnet birlikteliği gibi bir çerçevede ve duygusal atıflara ağırlık verilerek ele alındığında bu sefer hadis ve sünnet üzerinde sağduyulu bir analiz yapan fıkıh ve usul âlimlerine kulak verme ihtiyacı hiç duyulmamaktadır. Fıkıh usulünde sünnetin Hz. Peygamber'in şer'î hüküm bildiren söz, fiil ve onayları şeklinde anlaşılması önemli bir bakış açısıdır. Bu yaklaşımda beyan ve literal anlama ağırlık verilmesinin ne ölçüde yeterli olacağı tartışması bir tarafa, sünnetin alanının şer'î hükmün tanımına bağlı olarak belirlenmesi fevkalâde önemli bir adımdır. Burada belki de asıl tartışma konusu, şer'î hükmün kapsamı, onun din ve akideyle ilişkisinin nasıl kurulacağı, ibâha alanı da dâhil hayatın bütün alanlarını hangi tarzda kuşattığı meselesidir.

Sünneti anlamadan söz edildiğinde vurgulanması önemli olan bir husus da, sünnet ile hadis malzemesini birbiri ile özdeşleştirme ve Sünneti bu kaynakların içerdiği literal anlam ile sınırlama yerine, onu hadislerin içerdiği anlamın yorumundan elde edilen genel dinî çerçeve ve ilke olarak kabul etmenin daha isabetli olacağıdır. Böyle bir yaklaşımda Sünnet, hadis olarak Peygamber Efendimizden bize aktarılan söz, fiil ve onayların Kur'an, sîret ve olgularla bütünlük içinde ele alınıp kelâm ve fıkıh ilimlerince yorumlanması sonucu ulaşılan dinî bildirim ve bilgiyi ifade etmektedir. Bu ameliye İslâm'ın hem bireysel, hem de toplumsal ve küresel ölçekte evrensel mesajını ve insanlığa yaptığı kalıcı daveti ortaya koymada son derece önemlidir.

122 Bu konuda önemli bir adım olarak bk. Kırbaçoğlu, s.35-115.

Burada iki şeyi birbirinden ayırmak gerekiyor: Müslüman bireyin Hz. Peygamber'in yaptığı bütün davranışları aynen yapması, onun beşerî nitelikte olan, yani örf ve âdet grubunda ve hayatın olağan akışı içinde yer alan bütün tavsiye ve fiillerine aynen uyması bireysel bir tercih olarak anlayışla karşılanmalıdır. Bunu yaparken taşıdığı Hz. Peygamber'e bağlılık niyeti elbette değerlidir. Kişiler bu niyette olduğu sürece yaptığı da –doğru yanlış tartışmasına girmeksizin– kural olarak Hz. Peygamber'in hatirasını yaşatma, ona duyduğu sevgi ve bağlılığı mümkün olduğu ölçüde her davranışına yansıtma arzusunun bir parçası olarak görülüp her zaman saygı ile karşılanmalı ve bu bireysel tercih dinî özgürlükler alanında görülmelidir. Bu ayrı bir husustur. Ancak, Hz. Peygamber'in bütün yapıp ettiklerini hiçbir ayırım yapmadan Sünnet olarak tanımanın ve dinî nitelikte görmenin hem Sünneti anlamamak hem de Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in evrensel davetini dar kalıplar ve sınırlı bir zaman dilimine hapsedmek olduğunu da görmek zorundayız. Bu da işin diğer kısmıdır. Böyle dar bir sünnet anlayışının bireysel boyuttan çıkıp İslâm ülkelerinin din eğitimi ve anlayışında ana eksen yapılması ise hiçbir şekilde İslâm'a hizmet veya Hz. Peygamber'in hikmetli yolundan gitmek olmaz. Hele hele Sünnete bağlılığı bu kalıp ve şekillere hapsedtikten sonra farklı düşünen ve davranan müslümanları “sünnet-i seniyye” adına itham etmeye ve dışlamaya kalkışmak İslâm'ın ilk asrından bu tarafa “ehl-i sünnet ve'l-cemâat” olarak anılan genel İslâm toplumu içinde ayrılık ve fitne ateşini körüklemek anlamına gelir. Bu konuda yapılması gereken, daha önce usul ulemasının sergilediği yaklaşımın devam ettirilerek dinî bildirim ve bilgi kaynağı olarak Sünneti nasıl anlamamız gerektiğine dair bir ilmî tartışmayı derinleştirmek, Peygamber Efendimiz'in kalıcı ve kuşatıcı sünnetini anlamaya çalışmak ve bu anlayışla yolumuzu aydınlatmak olmalıdır.

## Bibliyografya/Okuma Listesi

- Abdulkâdir Muhammed el-Arûsî, *Ef'âlu'r-Rasûl ve delâletübâ 'ale'l-aḥkâmi'ş-şer'iyye*, Cidde, 1404/984.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Ma'bed Abdulkerîm , I-XVI, Beyrut 1432/2011, III, 488;
- \_\_\_\_\_, *ez-Zübd*, Beyrut 1420/1999, I, 24.
- Aktan, Hamza, "İhyâ", *DİA* XXII, 8-9.
- Âlûsî, *Bülûgu'l-ereb*, II, 277.
- Apaydın, Yunus, "Sosyal Hayat", *İlmihal İslâm ve Toplum*, İstanbul 1999,II, 459-484.
- \_\_\_\_\_, "Karafi Şehabeddin", *DİA*, XXIV, 394-401.
- \_\_\_\_\_, "Muhayyerlik", *DİA*, XXXI, 25-30.
- Bâcî, *el-Müntekâ*, Bulak, 1332, VI, 63.
- Bardakoğlu, Ali, "Diyet", *DİA*, IX, 473-479.
- \_\_\_\_\_, "Haramlar ve Helaller", *İlmihal İslâm ve Toplum*, İstanbul 1999, II, 29-193.
- Bedir, Murteza, "Sünnet", *DİA*, XXXVII, 150-153.
- Ebû Yûsuf, *el-Âsâr*, (nşr. Ebû'l Vefâ), Beyrût, s. 9.
- \_\_\_\_\_, *el-Ḥarâc*, s. 74.
- Erdebîlî, *el-Envâr*, Mısır t.z., II, 346.
- Erdoğan, Mehmet, "Zekat Nisabının Amacı Dikkate Alınarak Günümüz Hayat Standartlarına Göre Yeniden Belirlenmesi", *Zekat Nisabı ve Fitre Miktarının Çağdaş Parasal Değeri*, KURAV Yayınları, Bursa 2006, s.159-168.
- Erul, Bünyamin *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, TDV Yayınları, Ankara 1999.
- \_\_\_\_\_, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tablil ve Tenkidî", *İslâmiyât* I (1998) sayı: 1, s. 55-72.
- \_\_\_\_\_, "Hadîste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Aişe", *İslâmiyât*, III. (2000) sayı: 2, s. 109-129.
- \_\_\_\_\_, "Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar*, 2006, cilt: XIX, sayı: 1 [İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu I], s. 85-94.
- Eşkar, Muhammed Süleyman, *Ef'âlu'r-rasûl ve delâletübâ 'ale'l-aḥkâmi'ş-şer'iyye*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1408/1988; I-II.
- Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Kitabı Yayınevi, İstanbul 2009.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Otto Yayınları, Ankara 2014, s. 344-345.
- el-Harâitî, *Mekârimu'l-ablâk*, Beyrut 1420/1999, I, 263.

- İbn Ferhun, *Tebşiratü'l-ḥükkâm*, Mısır 1301, II, 249.
- İbn Hacer, *Fetbu'l-bârî*, Bulak 1301, XII, 229.
- İbn Kudâme, *el-Muçnî*, Kahire 1969, IX, 188.
- İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctebid*, İstanbul 1985, II, 282-286.
- İbnü'l-Hümâm, *Fetbu'l-kadîr*, V, 505-515.
- İsmâ'il b. Ca'fer, *el-Eḥbâdîs*, Riyâd 1418/1998, s. 260.
- Kallek, Cengiz, *Hız. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*, İstanbul 1992, s. 30-36
- Karâfî, *el-İḥkâm*, s.97-99, 105-108.
- Karadavî, *Fıḫḫu'z-zekât*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1401/1981, I-II.
- \_\_\_\_\_, *el-Medḫal li-dirâsâti's-sünneti'n-nebeviyye*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1992.
- \_\_\_\_\_, *es-Sünne maşâdan li'l-ma'rife ve'l-baḫâra*, Dâru'ş-şurûk, Kahire 2008.
- Kırbaşoğlu, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara Okulu, Ankara 2011.
- \_\_\_\_\_, *İslâmî İlimlerde Metod Sorunu*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Kister, M.J., "Peygamber'in Pazarı", Çev. Abdullah Kahraman, *Cumburiyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sivas 2002, VI/II, s. 25-29.
- Koca, Ferhat, "Sünnet", *DİA*, XVIII, 154-155.
- Lecker, Michael, "İslâm Öncesi ve İslâm'ın İlk Döneminde Medine/Yesrib Pazarı Üzerine", Çev. Mahfuz Söylemez, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, 4, s.157-172.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ'*, nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmûd Halîl, I\_II, 1412,
- Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, nşr. Habîbu'r-Rahmân el-Azamî, Pakistan 1403/1982, XI, 331.
- Önkâl, Ahmet, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metlûv", *Kur'an ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, Ankara 1999, s. 55-69.
- Özafşar, Mahmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Özsoy, İsmail, "Faiz", *DİA*, XII, 110-126.
- Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Mısır 1967, VIII, 42.
- Şah Velîyullah, *Huccetullahi'l-bâliğa*, Beyrut t.z., I, 128-129.
- Şevkânî, *Neylül-evtâr*, Mısır, t.z., V, 364-365; VII, s.68-70, 81-85.
- Şeybânî, *el-Âşâr*, (nşr.) Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, I-II, Beyrut.
- Tancî, Muhammed b. Tâvit, "Zekatın Ödenmesine Dair Bazı Mülahazalar", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, ed. Sönmez Kutlu, TDV Yayınları, Ankara 2011, s.409-415.
- Ṭayâlisî, *el-Musned*, nşr. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Turkî, Mısır 1419/1999, III, 168; 192.
- Topaloğlu, Bekir, "Mubammed", *DİA*, XXX, 439-441.
- el-Vâkîdî, *el-Megâzî*, I, 398.
- Yahyâ b. Âdem el-Kureşî, *el-Ḥarâc*, s.89.
- Yalçın, İsmail, "Sakal", *DİA*, XXXVI, 1-2.
- Yalçın, İsmail, "Sarık", *DİA*, XXXVI, 154.
- Yaman, Ahmet, "Seleb", *DİA*, XXXVI, 398-399.