

Sahabenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları

Sahaba's Views of Sunna With Regard to Its Authoritativeness

Dr.Bünyamin ERUL

A.Ü. İlahiyat Fakültesi

Bilindiği gibi sahabe hem Kur'an, hem de onu tebliğ, ta'lim ve tatbik için gönderilen Hz.Peygamber'in ilk muhataplarıdır. Onların İslam fıkhı ile ilgili bilgilerinin çoğunu, doğrudan doğruya Kur'an ve Hz.Peygamber'in sünneti oluşturmaktaydı. Kabûl etmek gerekir ki, her bir sahâbi, sahip olduğu fikhî melekesi ve muhâkeme gücü nisbetinde bu iki kaynaktan âzâmî şekilde yararlanıyordu. Bu dönemde, ilerleyen asırlarda alimlerin ortaya koyduğu herhangi bir usûl veya metodoljiden bahsetmek mümkün değildir. Henüz bir doktrin oluşmadığı gibi, istihlâhların birçoğu da oturmamıştı. Buna rağmen onların en büyük avantajları, "onları sonraki nesillerden üstün kılan meziyyetleri, hâlis bir Arapça selikasına ve teslimiyete çağırın saf bir İslam fıtratına sahip olmalarıdır."¹ Özellikle onlar, âyetlerin nüzûl, hadislerinse vürûd sebeplerine şâhid olmaları, hükümlerin tatbik edildiği olayların yaşandığı ortam ve şartları bilmeleri, târîhî ve toplumsal bağlamlardan haberdâr olmaları sebebiyle ne fıkıh yazmaya, ne usûl oluşturmaya, ne de hükümlerin rukûn veya şartlarını tesbit etmeye ihtiyaç hissetmişlerdir.² Ekseriyet itibarıyla onlarda gördüğümüz genel eğilim; Kur'an veya sünnet kaynaklı oluşuna, farz veya mendûb, haram ya da mekrûh olmasına bakmaksızın istenilen herşeyi yapmaya, hoş görülmeyen tüm hususlardan da kaçmaya çalışmak şeklinde idi. Genel olarak sahâbe, terğib ve terhib de dâhil olmak üzere Hz.Peygamber'den her ne duymuşsa ve O'nun ne yaptığını görmüşse buna göre amel etme temâyülü içerisindeydiler.

Sahip oldukları îmân, ittibâ ve itaat anlayışları, birçok sahâbiyi, kesin olup-olmadığına bakmaksızın genel olarak nebevî talepleri yerine getirmeye sevk ediyordu. Bundan dolayıdır ki onlardan birçoğu, mendub hükümündeki bir nebevî tavsiyeyi, bir emir, mekrûh hükümündeki bir terhibi de, bir nehy gibi telakki etmekte hiçbir beis görmüyorlardı.

Nitekim Berâ b. Âzib'in şu rivâyeti bunun en tipik misalidir: "Rasûlullah bize yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı: Hasta ziyâretini, cenâzeyi kabre dek götürmeyi, aksırana "Allah sana rahmet etsin" demeyi, yemin edenin yeminine riâyet etmeyi, haksızlığa uğrayanın elinden tutmayı, herkese selam vermeyi ve davete katılmayı emretti. Altın yüzük takmayı, gümüş kap

kullanmayı, kırmızı eğer minderi kullanmayı, kabartma çizgili, ince veya kalın ipek kullanmayı yasakladı."³

Görüldüğü gibi burada, emrolunan ve yasaklanan şeylerin hepsi birarada karışık olarak zikredilmiştir. Meselâ Tahir b. Âşur'a göre emrolunan şeylerden, gücün yetmesi halinde mazlûma yardım edilmesi farz; gümüş kaplardan içilmesi ise haramdır. Yine aksırana "Allah sana rahmet etsin" demek ve yemine riâyet farz olmadıkları gibi, kırmızı eğer minderi edinmek ile çizgili ipek kullanmak ise haram değildir.⁴

İşte birçok sahâbi gibi Berâ da emir ve yasaklardan herbirinin ne hüküm ifade ettiğine bakmaksızın yalnızca, "Rasûlullah bize yedi şeyi emretti, yedi şeyi de yasakladı" diye nakletmiş, işitmiş olduğu bu emir ve nehiyer arasında katagorik bir ayırım gözetme gereği dahi duymadan hepsini birarada sıralamıştır.

Ancak Hz.Peygamber, söz ve fiillerinin yanlış değerlendirilmemesi için zaman zaman kendisi bazı açıklamalar yapmaktaydı. Meselâ Muâviye'nin naklettiğine göre Aşûre orucu hakkında; "Bu Aşûre günüdür ve orucu size farz kılınmamıştır. Ben ise oruçluyum. İsteyen oruç tutsun, isteyen tutmasın"⁵ buyurmuş, bunun üzerine insanlar da oruç tutmuştur.⁶

Fakat bazı sahâbilerin Hz.Peygamber'in yaptığı veya sakındığı bazı tasarruflarının farz mı, ya da haram mı olduğunu sorduklarına şâhid olmaktayız. Nitekim Câbir'in rivâyetine göre Hz.Peygamber'e, umrenin vacip olup olmadığı sorulduğunda o, "hayır, ama umre yapmanız faziletlidir"⁷ buyurdular.

¹Bkz: Büfî, M.S. Ramazan es-Selefiyye. Dımaşk-1988, Daru'l-Fikr. s.27.

²Bkz: Dehlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullâhi'l-Bâliğa*, Beyrut-1990, I. 404.

³Buhârî, *Cenâiz* 81, II. 70; *Libâs* 45, VII 51; Muslim, *Libâs* 3, II. 1635-6.

⁴Bkz: İbn Âşûr, Tahir, *Mekâsıdu's-Şerîati'l-İslamiyye*, Tunus-1985, s.35-6.

⁵Mâlik, *Siyâm* 34, I. 299; Buhârî, *Savm* 69, II. 250-1; Muslim, *Siyâm* 126, I. 795.

⁶Ahmed, IV. 95.

⁷Tirmizî, *Hacc* 88, no: 931, III. 270; Ahmed, III. 316, 357.

Yine Hz.Peygamber'in, Ebû Eyyûb'un ikrâm ettiği bir yemeği, içerisinde sarımsak olduğu gerekçesiyle yememesi üzerine o, "Ey Allah'ın Rasûlü! o haram mı?" diye sormuş, Hz.Peygamber "hayır, lâkin ben kokusundan dolayı ondan hoşlanmıyorum"⁸ cevabını vermişti.

Hatta Hz.Peygamber'in bazı talepleriyle karşılaşan bir sahâbi, bunun bir emir olup olmadığını sorabilmekteydi. İbn Abbas'ın anlattığına göre, Hz.Âişe, Berire'yi âzâd edince, o köle olan kocası Muğis'ten ayrılmayı tercih etti. Eşini çok seven Muğis, ayrılmaması için Medine sokaklarında ağlaya ağlaya onun peşinden dolaşıyordu. Nihâyet Muğis, Hz.Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın Rasûlü ne olur benim için aracı oluver" demesi üzerine Hz.Peygamber "Ey Berire! Allah'dan kork, o senin hem kocan, hem de çocuğunun babası, ne var ona geri dönsen?" diyerek onu kocasına karşı teşvik etmeye başladı. Bunları dinleyen Berire: "Ey Allah'ın Rasûlü! emir mi buyuruyorsun? diye sormuş, Hz.Peygamber ise "ben yalnızca aracılık yapıyorum" cevabını verince o, "benim ona ihtiyacım yok!" demişti.⁹

Dârimî'nin naklettiği bir rivâyette ise Berire ile Hz.Peygamber'in arasında şöyle bir diyalog gerçekleşmiştir: "Ondan ayrılmak benim (şer'î bir hakkım) değil mi?" diye Hz.Peygamber'e sorunca, o "tabii ki (hakkın)" buyurdu. Bu cevabı alan Berire "şu halde ben ondan ayrılıyorum" dedi.¹⁰

Berire'nin Hz.Peygamber'in talebinin, diğer bir ifâde ile ricâsının emir olup olmadığını sorması, onun, Hz.Peygamber'in emrine imtisâlin gerekliliğini (bağlayıcılığını) bildiğini gösterir. O, "emir mi buyuruyorsun?" diye sorduğunda, şâyet Hz.Peygamber "evet" deseydi, o'nun aracılığını mutlaka kabûl edecekti.¹¹

Rasûlullah'ın ricâsına rağmen, bunun ondan gelen ve uyması gereken bağlayıcı bir emir olmadığını, ayrılmasının şer'î bir hakkı olduğunu, Hz.Peygamber'in burada herhangi birisi gibi yalnızca bir aracı konumunda olduğunu öğrenen Berire, kocasına karşı sebebini anlayamadığımız aşırı derecedeki buğzu sebebiyle, kendine göre bazı maslahatları düşünerek ondan ayrılmayı yeğlemiştir.

Hz.Peygamber onun bu kararlığını görünce amcası Abbas'a "Ey Abbâs! Muğis'in Berire'ye olan şu sevgisiyle, Berire'nin ona olan bu buğzuna şaşırırmıyormusun?"¹² diyerek hayretini ifade etmişse de, "Berire'yi bu olumsuz kararından dolayı ne Rasûlullah ve ne de müslümanlar ayıplamışlardır."¹³

Hz.Peygamber'in aracı vasfıyla giriştiği bu tür arabuluculuk teşebbüslerinde beklediği anlayış ve fedâkarlığı bulamadığı başka misâller de vardır. Aralarındaki bir hurma yüzünden anlaşmazlığa düşen bir yetim ile Ebû Lubâbe, davalarını Hz.Peygamber'e götürdüler. Hz.Peygamber, Ebû Lubâbe'nin lehine hüküm verince yetim ağlamaya başlar. Bunu gören Hz.Peygamber ona "o hurmayı ona ver, sana cennette onun gibisi verilsin" demişse de, o diretir, vermez. Nihâyet sırf o cennet müjdesine ulaşabilmek için İbnü'd-Dahdâhâ, onu iki bahçe karşılığında satın alır ve yetime bağışlar.¹⁴

Yine Ka'b b. Mâlik'in naklettiğine göre Hz.Peygamber, Muâz b. Cebel'in alacaklılarından onun borçlarını düşmelerini istemiş, ancak onlar bunu kabûl etmemişlerdir. "Şâyet birisinden dolayı birisinin (borçlarını) bıraksalardı, Hz.Peygamber'in hatırı için Muâz b. Cebel'in (borçlarını) terkederlerdi. Bundan dolayı Hz.Peygamber onun borcu için bütün malını sattı."¹⁵

Öte taraftan bu iki haberi nakleden ve bu hususta aktardığımız son cümlelerin sâhibi Kâ'b b. Mâlik'in benzer bir durumda Hz.Peygamber'in beklediği anlayışı gösterdiği bilinmektedir. İbn Ebî Hadred'de bulunan alacağını tahsilde tartışmalar çıkması üzerine Hz.Peygamber Ka'b'a seslenerek eliyle, alacağını yarisından vazgeçmesini işâret etmiş, o da bunu derhal kabûl ederek yarisını almıştır.¹⁶

Aynı şekilde Hevâzin'den elde edilen ganimetler paylaşıldıktan sonra, bu kabilede bir heyet gelerek, Hz.Peygamber'den çocuklarını ve hanımlarını geri vermesini istemişler, Hz.Peygamber de kendisinin ve Beni Tâlib'in paylarına düşenleri iâde edeceğini, diğer müslümanlarla da bir aracı olarak görüşeceğini söylemişti. Görüşme üzerine Muhâcirler, Ensâr ve bazı Arap kalibeleri onun bu arzusunun kabul edip verirken, bir grup paylarına düşenleri vermemişlerdir. Nihâyet Hz.Peygamber onlara, bedel olarak develer verince, onları iâde etmişlerdir.¹⁷

Verdiğimiz bu misallerde, Hz.Peygamber ashâbından hak ve alacak sâhibi olan kimseler karşısında sâdece bir arabulucudur. Kişilerin meşrû hakları karşısındaki konumunu, herhangi bir yaptırım gücü ve yetkisi olmadığını hem Hz.Peygamber, hem de onun güzide ashâbi çok iyi bilmekteydi. Onlar, Allah'ın kendilerine verdiği bu haklar üzerinde, Peygamberleri, siyâsi liderleri dahi olsa, kendi hür irâdeleri ve tercihleri dışında kimenin tasarruf hakkı olmadığını bilinci ile gayet rahat hareket edebilmişlerdir. Kanaatimizce bu olaylarda Hz.Peygamber ve sâhâbe, hakkın herşeyden, her hatırdan daha üstün olduğunu tarihe altın harflerle yazmışlardır. Hem bir peygamber, hem bir devlet başkanı sıfatlarını hâiz bulunmasına rağmen Hz.Peygamber'in karşısında, herhangi bir sahâbi, hakkını, alacağını savunabiliyor, O'nun talebine rağmen vazgeçmemesi

⁸Muslim, *Eşribe* 170-1, II. 1623-4; Tirmizî, *E'time* 13, no: 1807, IV. 261.

⁹Abdurrazzâk, *Musannef*, Beyrut, t.y. I-XI, VII. 250 no: 13010; Buhârî, *Talâk* 16, VI. 171-2; Ebû Dâvûd, *Talâk* 19, no: 2231, II. 670-1; Dârimî, *Talâk* 15, s.566; Ahmed, I. 215, 361, VI. 180.

¹⁰Dârimî, *Talâk* 15, s.565. Ayrıca farklı rivâyetler ve açıklamalar için bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX. 320-6.

¹¹İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IX. 325.

¹²Buhârî, Ebû Dâvûd, Dârimî, aynı yerler.

¹³Bkz: İbn Âşûr, *Makâsîd*, s.30; İbnü'l-Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, Beyrut-1987, V. 175.

¹⁴Abdurrazzâk, V. 406-7, no: 9746. Benzer bir misâl için bkz: Ebû Dâvûd, *Akziye* 31, no: 3636, IV. 50.

¹⁵Abdurrazzâk, VIII. 268, no: 15177.

¹⁶Buhârî, *Salât* 83, I. 121; Sulh 10, 14, III. 170-2; Muslim, *Musâkât* 20-1, II. 1192-3.

¹⁷Ebû Yûsuf, *er-Radd Alâ Siyeri'l-Evzâi*, s.32-3; İbn Sa'd, *Muhammed, et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut-1985, I. 115.

hâlinde ayıplanmıyor, kınanmıyorsa, işte bu gerçekten tarihin hiçbir döneminde görülmemiş ve de görülemeyecek ideal ve gerçek bir lider-tebea ilişkisinden başka birşey ile izâh edilemez. Hz.Peygamber'in bağlayıcı olan emir veya yasakları doğrultusunda canlarını, mallarını fedâ etmekten asla çekinmeyen sahabenin, Rasûlün talebine rağmen, haklarından yana tavır koymaları, kesinlikle canlarından çok sevdiği Rasûlullah'a karşı bir saygısızlık veya onu tanınamazlık şeklinde değerlendirilemez. Kısaca onlar Hz.Peygamber'in bağlayıcı direktifleri ve tasarrufları müvacehesinde ona nasıl itaat ve iktidâ ediyorlarsa, kendi hakları üzerinde yegâne yetkili olarak da sadece kendilerini gördükleri için onun aracılığına da hiçbir şekilde bağlayıcılık niteliğini atfetmiyorlardı. Bundan dolayı da gayet serbest bir şekilde kendi tercihlerini yapabilmekteydiler.

Diğer taraftan Rasûlullah'ın aracılığıyla, hatta onun bir el işâreti ile kendi haklarından feragat etme faziletini ve fedâkârlığını gösteren sahâbeyi de görmekteyiz. Hz.Peygamber'in bu tür taleplerinin bağlayıcı olmadığını çok iyi bildikleri halde onların söz konusu taleplerini derhal yerine getirmeleri, ona karşı olan engin muhabbetlerinin ve özden bağlılıklarının bir göstergesi ve neticesi olarak görülmelidir.

Rasûlullah'ın değişik konulardaki bazı talepleri, kimi sahâbiler tarafından bağlayıcı bir emir ya da nehiy gibi algılanırken, bazıları tarafından istişâre, tavsiye ve irşâd gayesiyle söylenmiş istekler olarak anlaşılabilir.

Abdullah b. Ömer, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik ve Câbir b. Abdullah'dan gelen çeşitli rivâyetlere göre Rasûlullah meyvelerin olgunlaşınca kadar satışını yasaklamıştır.¹⁸ Oysa fakih olarak bilinen Zeyd b. Sâbit bu yasağı şöyle anlatmaktadır. "İnsanlar meyveler olgunlaşmadan önce de alış-veriş yapıyorlardı. Ancak alıcılar, meyveleri topladıktan sonra ödeme yaparken meyvelerin bozuk olduğunu, ham iken döküldüğünü, hastalıklı çıktığını söyleyerek tartışıyorlardı. Hz.Peygamber'in yanında bu tür anlaşmazlıklar çoğalınca şöyle buyurdu: "Madem ki böyle olmuyor, o halde meyve olgunlaşınca kadar alışveriş yapmayın." Zeyd hadisin sonunda şu değerlendirmeyi yapar: "Hz.Peygamber, husûmetlerin çoğalması üzerine bunu kendi görüşüne dayanarak ve istişârî rey kabilinden söylemişti."¹⁹ Zeyd'in bu yorumu, Hz.Peygamber'in bu tür satış yasaklamasının, kesin bir nehiy olmayıp, sadece bir yol gösterme kabilinden olduğunu ima etmektedir.²⁰

Burada hemen belirtelim ki, Zeyd bu nehyi bağlayıcı bir yasak olarak görmemekle beraber, kendisi hurmalığındaki mahsûl olgunlaşınca kadar meyvelerini satmazdı.²¹ Şu halde o, meşveret kabilinden de olsa, Hz.Peygamber'in bu ikâzının muktezâsınca amel etmiş, ancak bir fakih olarak söz konusu yorumu yapmayı da ihmâl etmemiştir.

Buna benzer bir anlayışı tarlaların kirâya verilmesi konusunda görmekteyiz. Ebû Hureyre, Cabir b. Abdullah, Ebû Said el-Hudrî, Râfi b. Hadic ve Abdullah b. Ömer nakletmiş oldukları rivâyetlerde Rasûlullah'ın tarlaları kirâya vermeyi yasakladığını haber vermişlerdir.²²

Öncelikle gerek Rasûlullah'ın nehyinin bağlayıcılığı ve gerekse kirâlanın mâhiyeti ve hükmü hakkında sa-

habe döneminden beri birçok ihtilafın bulunduğunu belirtelim.²³ Söz konusu nehiy karşısında ashâbın oldukça farklı değerlendirmelerine rastlamaktayız.

Yasak haberinin en önemli kaynaklarından birisi olan Râfi'nin bazen amcası Züheyr b Râfi'den,²⁴ bazen de doğrudan Rasûlullah'dan rivâyet ettiği²⁵ nehiyden sonraki değerlendirmesi "Rasûlullah'ın söylediği hak, işittim, itaat ettim, o, sizin için kolaylık ve fayda sağlayan birşeyi yasakladı ama Allah'a ve Rasûlüne itaat daha faydalıdır" şeklinde olmuştur.²⁶

Abdullah b. Ömer ise, kendilerinin Rasûlullah döneminden Muâviye devrinin başlarına kadar tarlaları kiraya verdiklerini çok iyi bildiğini ifâde etmiş olmasına rağmen Hz.Peygamber'den kendisinin bilmediği yeni bir hüküm sâdir olmasından korkarak, tarlaları kiraya verme işini terketmiştir.²⁷

Râfi'den gelen bu haberi duyan Zeyd b. Sâbit ise onun hadisi eksik işittiğinden bahisle şu açıklamayı yapmaktadır: "Allah, Râfi b. Hadic'e mağrifet etsin. Vallâhi ben bu hadisi ondan daha iyi biliyorum. Rasûlullah'a Ensar'dan birbiriyle kavga etmiş iki adam gelmiş, Hz.Peygamber (onları dinledikten sonra) "eğer durumunuz böyle ise tarlaları kirâya vermeyin!" buyurmuştu. Râfi b. Hâdic ise onun sadece "tarlaları kiraya vermeyin" sözünü işitmiştir.²⁸

Bu haberde Zeyd, söz konusu nehyin vürûd sebebi, vürûd ortamını, nehyin hangi bağlamda söylendiğini bildiğini, oysa Râfi'nin yalnızca sözün sonuna yettiğini, söz-bağlam ilişkisini kurmadığı için bunu bağlayıcı bir nehye hamlettiğini, dolayısıyla sebep-ortam bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini göstermiş olmaktadır. Râfi haberine İbn Abbâs'ın getirdiği yorum ise şöyledir: "Gerçekten Hz.Peygamber ondan nehyetmedi. Fakat "sizden birinizin (toprağını) kardeşine karşılıksız olarak vermesi, belirli birşey almasından daha hayırlıdır"²⁹ buyurdu. Tirmizi'nin bir rivayetinde ise o: "Rasûlullah ziraat ortaklığını haram kılmamıştır, sadece birbirlerine yararlı olmalarını emretmiştir"³⁰ demektedir.

¹⁸Mâlik, *Buyû'* 10-12, II. 618-9; Buhârî, *Buyû'* 85, II. 34; Muslim, *Buyû'* 49-58, III. 1165-8; Ebû Dâvûd, *Buyû'* 23, no: 3367, 3373, III. 663-670.

¹⁹Buhârî, *Buyû'* 85, III. 33; Ebû Dâvûd, *Buyû'* 23, no: 3372, III. 668-9.

²⁰Bkz: Mirâs Kâmil, *Tecrid Tercemesi*, VI. 499.

²¹Bkz: Mâlik, *Buyû'* 13, II. 619; Buhârî, *Buyû'* 85, III. 33.

²²Buhârî, *Hars* 18, III. 71-2; Muslim, *Buyû'* 87-112, II. 1176-1181; Ebû Dâvûd, *Buyû'* 31-34, no: 31-34, no: 3391-3407, III. 684-695; İbn Mâce, *Ruhûn* 7-11, no: 2449-2464, II. 819-823.

²³Bkz: Mirâs Kâmil, *Tecrid Tercemesi*, VII. 168-178.

²⁴Buhârî, *Hars* 18, III. 71-2; İbn Mâce, *Ruhûn* 10, no: 2459, II. 821-2.

²⁵Bu yüzden Tirmizî "Râfi" hadisinde izdırıp vardır" derken (bkz: *Ahkâm* 42, no: 1385, III. 668) rivâyetlerdeki ihtilafın yüzünden Ahmed b. Hanbel de onun zayıf olduğunu söylemiştir (Bkz: Hattabî, *Mealimu's-Sunen*. Ebû Dâvûd, III. 683'deki 1 no'lu dipnot).

²⁶Buhârî, *Hars* 18, III. 71-2; İbn Mâce, *Ruhûn* 10, no: 2459, II. 2459, II. 821-2; Ebû Dâvûd, *Buyû'* 32, no: 3397, II. 689-690.

²⁷Buhârî, *Hars* 18, III. 72; Muslim, *Buyû'* 109, II. 1180-1181, II. 1181.

²⁸İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekir, *Musannef*, Beyrut-1989, I-VII. IV. 378: no: 21245; Ebû Dâvûd, *Buyû'* 31, no: 3390, III. 683-4; İbn Mâce, *Ruhûn* 10, no: 6461, II. 822.

²⁹Buhârî, *Hars* 10, 18, II. 69, 72; Ebû Dâvûd, *Buyû'* 31, no: 3389, II. 682; İbn Mâce, *Ruhûn*, 11, no: 6465, II. 823; Ahmed, I. 286, 313.

³⁰Tirmizî, *Ahkâm* 42, no: 1385, III. 668.

Zeyd ile İbn Abbas'ın bu değerlendirmeleri, ister Hz.Peygamber'den bizzat duyduklarına dayansın, isterse fikhî muhakemelerinin neticesinde yapmış oldukları bir yorum olsun, netice itibarıyla nehyin gerçek mâhiyetini, söylendiği bağlamı ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Nitekim Câbir ve Ebû Hureyre'den gelen rivâyetler, İbn Abbas'ın bu kanaatini destekler mahiyettedir: "Arazisi olan onu ya eksin veya karşılıksız olarak kardeşine versin. Şayet istemezse yerini tutsun"³¹

Rivâyetlerin tamamından anlaşılın, Hz.Peygamber'in bu nehyi, bağlayıcı mâhiyette kesin bir yasak getirmemekte, bedelsiz olarak karşılıklı yardımlaşmayı teşvik etmektedir. Ne var ki bu, özellikle rivâyetçilikleriyle bilinen adları geçen sahabe tarafından bağlayıcı bir yasak olarak anlaşılılmış, o şekilde rivâyet edilmiş ve böylece amel edilmiştir.

Ancak İbn Ömer'in ifade ettiği gibi Rasûlullah döneminden tâ Muâviye idâresinin ilk yıllarına kadar sahâbenin tarlalarını kirâya vermiş olmaları, Rafi b. Hadic'in bile altın veya gümüş karşılığında kiraya vermede bir beis olmadığını söylemesi,³² Zeyd b. Sâbit ve İbn Abbas gibi iki fakih sahâbinin yapmış oldukları değerlendirmeler, söz konusu nehyin, bağlayıcı olmadığını, müslümanları birbirlerine yardıma teşvik etmeyi amaçlayan nedb niteliğinde bir tavsiye olduğunu ortaya koymaktadır.³³

Yine aynı amaca matuf olan Hz.Peygamber'in şu buyruğu da, bazı sahâbiler tarafından bağlayıcı olarak görülmüştür: "Bir kimse, komşusunu duvarına, ağaç dayamaktan menetmesin!" Ebû Hureyre bunu haber verip de oradaki insanların başlarını eğdiklerini görünce³⁴ şöyle der: "Ne oluyor ki ben sizin bundan yüzçevirdiğinizi görüyorum. Vallahi onu ta omuzlarınızın arasına atacağım."³⁵

Görüldüğü gibi Hz.Peygamber'in komşulara gereken yardımın ve kolaylığın gösterilmesini teşvik ettiği bu sözü, Ebû Hureyre nezdinde bağlayıcı bir hükümdür. Muhtemelen içlerinde birçok sahâbenin de bulunduğu muhataplarının başlarını eğmeleri, bundan yüzçeviriyor olmaları, sözkonusu yardımlaşmayı bağlayıcı olarak almadıklarını gösterir. Zira gerçekten bağlayıcı bir hüküm olsaydı, sahâbe bunu bilirler ve yüzçevirmezlerdi. Bu ise onların o emri, istihbaba hamlettiklerine delâlet eder.³⁶

İslam'ın genel mülkiyet anlayışına göre malın hücrmeti esas olup, mülk sahibi mülk üzerinde söz sahibidir ve bu tür yardımlaşmalar onun iznine, rızasına bağlıdır.³⁷ İşte ona bu salahiyeti veren İslam, komşuluğun gereği olarak da yardımlaşmayı tavsiye etmektedir. Nitekim başka bir rivayette Hz.Peygamber'in şöyle buyurduğu bildirilmektedir: "Duvarına, bir ağacın başını koymasına kolaylık göstermezse, komşu komşusundan ne umar?"³⁸ Hatta haberin, Ebû Hureyre'den gelen başka bir versiyonu daha açıktır: "Sizden birinden kardeşi bazı ağaçları duvarına dayamayı isterse ona müsâde etsin!"³⁹

Bu rivâyette beyan edilen izin istenmesi-müsâde edilmesi de söz konusu emrin nedb ifade ettiğini gösterir. Zira bağlayıcı bir hüküm, hakkı doğuracağından, kesin olarak hakk olan bir konuda izin istenmesinin bir anlamı

olmazdı.

Yukarıdaki emri bağlayıcı olarak gören Ebû Hureyre'nin, Hz.Peygamber'in terâvih namazı hakkındaki teşviklerini değerlendirmesi ise oldukça isâbetli ve yerindedir. O, bu hususta şöyle demektedir:

كان رسول الله (ص). يرغب في قيام رمضان من غير أن يأمرهم بعزيمة و يقول من قام إيماناً و احتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه.

"Rasûlullah kesin olarak emretmeksizin Ramazanı (geceleri namazla) ihyâ etmeye teşvik ediyordu ve şöyle diyordu: "Kim inanarak ve ecrini yalnızca Allah'dan bekleyerek onu ihya ederse geçmiş günahları bağışlanır."⁴⁰

Burada Ebû Hureyre'nin Hz.Peygamber'in teşviklerini terğib olarak alması, kesin olarak emretmediğini belirtmesi, sahâbenin sünnetleri bağlayıcılık açısından belli bir ayırma tabi tuttuklarını ortaya koyar. Onun böyle bir değerlendirme yapmasında, Hz.Peygamber'in mescidde üç-dört gece kıldıktan sonra, sahâbenin uzun süre beklemesine rağmen çıkmasının ve sebebini "size farz kılınmasından ve sonra acizliğe düşmenizden korktum"⁴¹ şeklinde açıklamasının katkısı olduğunu düşünüyoruz.

Ancak Rasûlullah (s)'in bazı özel durumlardan dolayı vermiş olduğu bazı direktiflerin bağlayıcılığı muhtelif sahâbiler tarafından farklı farklı anlaşılabilmiştir.

Farklı anlama ve yorumlama konusunda en güzel misâl, Hz.Peygamber'in hicri 9. yılda⁴² kurban etlerinin tüketimi ile ilgili talepleridir. Hz.Âişe'nin anlattığına göre o yıl Kurban Bayramına çöllerden pekçok insan gelmiş, bunu gören Rasûlullah kurban kesenlere "kendinize üç günlük et ayırın ve kalanını tasadduk edin!" buyurmuştu.⁴³ Rasûlullah'ın bu talebini duyan sahâbilerden herbiri,

³¹Buhârî, *Hars* 18, III. 72; Muslim, *Buyû* 88, 89, 91, 94, 95, 96, 102, II. 1176-1178.

³²Buhârî, *Hars* 19, III. 73; Ebû Dâvûd, *Buyû* 31, no: 3393, III. 686.

³³Bkz: Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylu'l-Evtâr*, Kahire-t.y. V. 275-280.

³⁴Ahmed, II. 240; İbn Mâce, *Ahkam* 15, no: 2335, II. 783.

³⁵Mâlik, *Akziye* 32, II. 745; Buhârî, *Mezâlim* 20, II. 102; Muslim, *Musâkât* 136, II. 1230; Taberî, Ebû Cafer, *Tehzibu'l-Âsar*, *Musnedu İbn Abbâs*, Kahire t.y. II. 775-782, no: 1145-1160.

³⁶Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V. 133.

³⁷Geniş değerlendirme için bkz: Taberî, a.g.e. II. 787-797; Mirâs Kâmil, *Tecrid Tercemesi*, VII. 403-406; Şeybânî, Muhammed b.Hasen, *Muvatta'u'l-İmam Malik*, Beyrut-t.y. s.284.

³⁸Taberî, a.g.e. II. 784, no: 1164; Heysemî, Nuruddin Ali, *Mecmau'z-Zevâid*, Beyrut-1982, IV. 160.

³⁹Taberî, a.g.e. II. 778, no: 1151 ve 780-1, no: 1154-55, farklı rivâyetler için bkz: 772-792.

⁴⁰Mâlik, *Ramadân* 2, I. 113; Abdurazzâk, IV. 258, no: 7719; Muslim, *Musâfirin* 174, I. 523; Ebû Dâvûd, *Salât* 318, no: 1371, II. 102-3; Tirmizî, *Savm* 83, no: 808, III. 171-2; Ahmed, II. 281, 529, III. 35; İbn Ebî Şeybe, II. 164-5, no: 7698, 7704.

⁴¹Mâlik, *Ramadân* 1, I. 113; Buhârî, *Terâvih* 1, II. 252; Ahmed, VI. 183, 267.

⁴²Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X. 28.

⁴³Mâlik, *Dahâyâ* 7, I. 484; Muslim, *Edâhi* 28, II. 1561.

bu emirden çıkardığı hükmü, bazen kendi yorumu doğrultusunda Hz.Peygamber'e izâfe ederek aktarmış, bazen de anladığı neticeyi haber vermiştir. Meselâ Seleme b. Ekvâ onun "Sizden her kim kurban keserse, ondan evinde üç gün sonrasına birşey bırakmasın!"⁴⁴, Abdullah b. Ömer ise, "kimse kurbanlığının etinden üç günden fazla yemesin!"⁴⁵ buyurduğunu söylemiş, buradan "Rasûlullah kurbanların etlerinden üç günden sonra yenilmesini yasakladı"⁴⁶ şeklinde bir hükme varmış ve bununla amel ederek üç günden sonra, Mina dönüşünden itibaren etlerden hiç yememiştir.⁴⁷

Ebû Said el-Hudrî ise Rasûlullah'ın şöyle dediğini nakleder: "Ey Medine halkı! Kurbanların etlerinden üç günün üzerinde yemeyin!"⁴⁸

Câbir b. Abdullah da, Rasûlullah'ın üç günden sonra kurban etlerini yemeyi yasakladığını ve kendilerinin Mina'dan yani üç günden sonra yemediklerini⁴⁹ haber veren sahâbiler arasındadır.

Görüldüğü gibi Rasûlullah'ın "üç gün yiyin, kalanını tasadduk edin" şeklindeki direktifi, zikrettiğimiz sahâbilerce bağlayıcı bir nehy anlaşılmasıdır. Oysa Hz.Âişe'nin değerlendirmesi, onlarınkinden tamamen farklıdır. Onun, Rasûlullah'ın bu sözünün bağlayıcı olmadığını, bunun onları tasadduk etmeye dair bir terğib-teşvik olduğunu ifade eden şu yorumu rivâyet edilmiştir.⁵⁰ "Biz (hacdaki) kurban etlerinden bir kısmını tuzlar, Medine'de bulunan Hz.Peygamber'e getirirdik. Bunun üzerine o "ancak üç gün yiyin!" buyurdu. Ama bu kesin (bir emir) değildi. Allah daha iyi bilir amma O, kurban etlerini (muhtaçlara) yedirmek istedi."⁵¹

Kaynaklardaki rivâyetlere dayanarak, ertesi yıl sahâbenin etlerin tüketimi hususunda üç kanaata sahip olduklarını anlamaktayız:

1) Onlardan bir kısmı, bayramda çölden gelenlerin çok sayıda ve sıkıntı içinde olmalarına karşın kurbanların az oluşu gibi önceki yıla mahsus özel durumu görebilmişler ve bundan dolayı böyle bir hükmün verildiğini anlamışlardır. Onlar bu özel durumun ertesi yıl bulunmadığını görünce, illetin zevâli ile yaşağın da kalktığına kâil olmuşlar ve bu sebeple kurbanlıklarından üç günden sonra da faydalanma cihetine gitmişlerdir.

2) Bazı sahâbiler ise zikredilen illeti, yaşanan şartları göz önünde bulundurmamışlar, yaşağın devamlı olduğunu düşünmüşler, hatta birinci grubun kurbanlardan faydalandıklarını görünce, gelip onları Hz.Peygamber'e şikâyet etmişlerdir. Hz.Peygamber onlara "bunda ne var?" deyince O'na, geçen yıl onu yasaklamış olduğunu hatırlatmışlar, bunun üzerine O da "ben sizi geçen yıl gelen yoksullardan dolayı nehyetmişim, artık yiyin, biriktirin ve tasadduk edin" buyurmuştu.⁵² Nitekim Ebû Said el-Hudrî de yaşağın devamlı olduğuna inanmış dışarıda olduğu için çok daha sonraları bile ikram edilen kurban etlerine el sürmemiş, meseleyi ona ancak Ebû Katâde anlatmıştır.⁵³

3) Diğer bir grup ise, söz konusu emrin ne geçici olduğuna, ne de devamlı olduğuna karar verebilmişler, tereddüt içerisinde gelerek "ey Allah'ın Rasûlü! yine

geçen yıl yaptığımız gibi mi yapacağız?" diye sormuşlar, Hz.Peygamber de, "yiyiniz, yediriniz, biriktiriniz. Geçen yıl insanların sıkıntısı vardı, bu yüzden ben sizin bu hususta yardımcı olmanızı istemiştım"⁵⁴ cevabını vermiştir.

Hz.Peygamber'in buradaki "bu hususta sizin yardım etmenizi istedim" ifadesi, Hz.Âişe'nin değerlendirmesini desteklemektedir. Buna göre söz konusu talep; bağlayıcı, devamlı kesin bir yasak değil, o yılki özel şartlara binâen yardım etmeyi öngören geçici bir teşvik ve tavsiyeden ibârettir.⁵⁵

Hz.Âişe'nin bu yorumunu kabul ettiğimiz takdirde, söz konusu hükmün mensûh⁵⁶ olduğu şeklindeki iddialara gerek kalmayacak, Hz.Osman'ın muhasara edildiğinde Hz.Ali'nin, hutbesinde insanlara Hz.Peygamber'in mezkûr nehyini hatırlatarak etlerden yememelerini istemesi⁵⁷ de kolayca anlaşılabilircektir.

Kanaatimizce Hz.Ali de Hz.Âişe gibi Hz.Peygamber'in getirdiği sınırlamayı, yardımlaşmaya teşvik olarak anlamış, kendisi de ihtiyaca binâen teşvik ve tavsiye kabiliinden böyle bir talepte hiç sakınca görmemiştir. Dolayısıyla biz hükmün mensûh olduğuna da, "Hz.Âli'nin bu nesh ve ruhsattan haberi yoktu" şeklindeki izâhlara da katılmıyoruz.⁵⁸ Benzer hallerde, maslahata binâen gerek idarecilerin ve gerekse vaiz ve hatiplerin aynı teşvik ve tavsiyelerde bulunmalarının hem sünnetin ruhuna daha uygun olduğunu, hem de ona işlerlik kazandıracaklarını düşünüyoruz.

⁴⁴Buhârî, *Edâhi* 16, VI. 239; Muslim, *Edâhi* 34, II. 1563.

⁴⁵Muslim, *Edâhi* 26, II. 1560; Tahâvî, Ebû Cafer, *Şerhu Meânî'l-Âsar*, Beyrut-1987, IV. 184.

⁴⁶Muslim, *Edâhi*, 27, II. 1561.

⁴⁷Muslim, *Edâhi*, 27, II. 1561; Buhârî, *Edâhi* 16, VI. 240.

⁴⁸Muslim, *Edâhi*, 33, II. 1562.

⁴⁹Muslim, *Edâhi*, 29-31, II. 1562.

⁵⁰Tahâvî, a.g.e. IV. 188.

⁵¹Buhârî, *Edâhi* 16, VI. 239; Tahâvî, a.g.e. IV. 189.

⁵²Muslim, *Edâhi*, 28, II. 1561.

⁵³Mâlik, *Dahâyâ* 8, I. 485; Buhârî, *Edâhi* 16, VI. 239.

⁵⁴Buhârî *Edâhi* 16, VI. 239; Muslim, *Edâhi* 34, II. 1563.

⁵⁵İmam Şâfiî, "Onlardan yeyin, sıkıntı içinde bulunan fakire de yedirin" (22 Hacc 28, 36) âyetlerine de dayanarak söz konusu nehyin farz anlamında olmadığını, ihtiyârî anlamda olabileceği üzerinde durmaktadır. Bkz: Şâfiî, Muhammed b. İdris, *İhtilâfu'l-Hadis*, tah. Muhammed Ahmed Abdulaziz, Beyrut-1986, Daru'l-Kütübü'l-İlmîyye. s.150.

⁵⁶Bkz: Şâfiî, *er-Risâle* s.235-242. Ahmed M. Şâkir bunun bazen ihtiyârî olduğunu bazen de mensûh olduğunu söylemesi şeklindeki Şâfiî'nin tereddüdüne dikkat çektikten sonra kendi kanaatini belirtir. "Bu nehy, Hz.Peygamber'in devlet başkanı ve yönetici sıfatıyla insanların maslahatını gözeterek ortaya koyduğu bir tasarrufudur, genel bir teşri değildir. Buradan hareketle yöneticinin bunun gibi emredip-yasaklama yetkisi olup, kendisine itaat vâcip olur ve kimse ona muhâlefet edemez" bkz: *er-Risâle*, s.241-2 dipnotlar.

⁵⁷Muslim, *Edâhi*, 24-5, II. 1560; Buhârî, *Edâhi* 16, VI. 240.

⁵⁸Bu görüşler ve farklı değerlendirmeler için bkz: Hâzîmî, Ebu Bekir Muhammed b. Musa, *el-İtibâr fî'n-Nâsih ve'l-Mensûh mine'l-Âsar*, tah. Abdulmu'tî Emin Kal'aci, Halep-1982. Daru'l-Va'y, s.233-7; Koçkuzu, Ali, Osman, *Hadisde Nâsih Mensûh*, İstanbul-1985, M.Ü.İ.F. Yay., s.320-6. Ayrıca gerek Zeyd b. Ali, gerekse Tahâvî, Hz.Âli'den merfû olarak nehy ve ruhsata dair hadisler nakletmektedir ki bu, onun haberi olmadığı iddiasını çürütmeye yeter. Bkz: Zeyd b. Ali, *Musnedu'l-İmam Zeyd*, 219-220; Tahâvî, *Meânî'l-Âsar* IV. 185.

Sahabenin, bağlayıcılık açısından hakkında tartıştığı sünnetlerden birisi de vitir namazının şer'î durumudur. Rasûlullah'ın yolculuk dahil her gece vitir namazı kıldığı, bu namaz için âilesini uyardığı, "gece namazının sonunda vitir kılın" buyurduğu bilinmektedir.⁵⁹ Hz. Peygamber'in

أمرت بالوتر والأضحى ولم يعزم علي / ولم تكتب.

"kesin olmamakla birlikte⁶⁰ farz kılınmadığı halde, vitir kıl-makla, kurban kesmekle emrolundum"⁶¹ buyurmasına rağmen gerek sahabe, gerekse sonraki nesiller, vitrin bağlayıcı olup olmadığını tartışmışlardır. Onun farz gibi telakki edilmesinde, Rasûlullah ile ashabin yolculukta dahi terketmeksizin devam etmeleri ile -şayet sahih ise-bazı rivâyetlerde Hz. Peygamber'in, "Allah size bir namaz daha ziyâde etti ki, o da vitirdir"⁶² şeklindeki beyânâtının vücûbiyete hamledilmesinin payı olduğunu düşünüyoruz. Oysa bazı sahâbiler vitrin bir fariza gibi bağlayıcı olmadığını çeşitli vesilelerle açıklamışlardır.

Meselâ Ubâde b. Sâmit'e, Ebû Muhammed künyeli birisinin Şam'da إن الوتر واجب

"vitir farzdır" dediği söylenince, "Ebû Muhammed yanlış söylemiş, zira ben Rasûlullah'ın "beş vakit namaz var ki, Allah kullarına onları farz kıldı..." buyurduğunu işittim"⁶³ diyerek bu görüşü reddetmiştir.

Sa'd b. Ebî Vakkas da merfû olarak "vitr namazı haktır, ama akşam namazı gibi de değildir"⁶⁴ hük-münü nakletmektedir ki, kanaatimizce bu onun kendi görüşünü yansıtmaktadır. Bu konuda birçok kanaldan gelen Hz. Ali'nin kanaati de aynı doğrultudadır. O şöyle demektedir:

الوتر ليس بحتم كهية الصلاة المكتوبة و لكن سنة

سنها رسول الله (ص).

"Vitr namazı, farz kılınan namaz şeklinde mutlaka yapılması gereken bir vacibe⁶⁵ değil, lâkin Rasûlullah'ın koymuş olduğu bir sünnettir."⁶⁶

Ahmed b. Hanbel'in başka bir rivâyetinde ise Hz. Ali'ye vitir namazı hakkında "o farz mı?" diye sorulunca, o:

اما كالفريضة فلا ولكنها سنة صنعها رسول الله

(ص). و أصحابه حتى مضوا على ذلك.

"fariza gibi (demek istiyorsan hayır öyle) değildi. Fakat o sünnet olup Rasûlullah ve ashabi onunla amel etmişler ve öylece devam etmişlerdir"⁶⁷ cevabını vermiştir.

"Hz. Peygamber bana uykudan önce vitir namazını tavsiye etti"⁶⁸ diyen Ebû Hureyre de söz konusu namazın mutlaka kılınması gereken bir namaz olmadığını iddia eden sahâbiler arasındadır.⁶⁹

Vitr namazı hakkında İbn Ömer'in değerlendirmesi daha farklıdır. Kendisine soru soran bir adamla arasında geçen diyalog şöyledir: O şahıs, "ne dersin vitir sünnet mi?" diye sormuş, o "sünnet ne? Rasûlullah vitir kıldı, müslümanlar da vitir kıldı" diye cevap vermiştir. Adam "hayır, o sünnet mi?" diye tekrar sorunca İbn Ömer "bırak şunu! anlamıyor musun? Rasûlullah vitir kıldı, müslü-

manlar da kıldı" cevabını tekrarlamıştır.⁷⁰

Mâlik'in muallak olarak naklettiği haberde ise adam İbn Ömer'e "o farz mı?" şeklinde sormuş, o da "Rasûlullah vitir kıldı, müslümanlar da vitir kıldı" diye cevap vermiş, soru ve cevap tekrarlanmıştır.⁷¹

Burada İbn Ömer, Rasûlullah'ın ve ashabin vitir kıldıklarını haber verdiği halde "sünnet ne?" derken bundan acaba neyi kasdetmektedir?

Hem soranın, hem de İbn Ömer'in buradaki "sünnet" mefhumundan kasıtları, daha sonra fukahânın kullandığı anlamda sünnet ise bu, onun vitre, sünnetlerin üzerinde bir bağlayıcılık atfettiğini gösterir. Bu durumda vitri sünnet olarak değil de, kendi ıstılahıyla vacib olarak alan Ebû Hanife'nin görüşü, İbn Ömer'in bu görüşüyle paralellik arzedecektir.⁷² Nitekim onun İbn Abbas ile birlikte, yolculukta dahi vitrin sünnet olduğunu söylemeleri⁷³ de yukarıdaki ifadesinin bu şekilde anlaşılmasını desteklemektedir.

Şâyet, Mâlik'in rivâyetine de yansıdığı gibi, "sünnet"i farz gibi bağlayıcı olarak alıyorsa netice farklı olacaktır. Buna göre vitir bağlayıcı bir sünnet değildir ama, gerek Rasûlullah gerekse sahabe onu kılmışlardır. Bu değerlendirme, yukarıda görüşlerini naklettiğimiz sahabenin anlayışıyla da örtüşmektedir. Buradaki en önemli fark ise, İbn Ömer'in "sünnet"e de farz gibi kesin olarak yapılması gereken bir bağlayıcılık atfetmesidir. Yani o, herhangi bir hususu sünnet olarak görüyorsa, artık onun mutlaka yapılması gerekir, terkedilmez.

Kanaatimizce burada İbn Ömer, vitrin bağlayıcı olduğunu söylemeye cesâret edememiş, Rasûlullah ve ashabin tatbikatını haber vermekle yetinmiştir. Zaten onun için, bir amelin farz veya mendub olmasından ziyâde Hz. Peygamber'in yapmış olması önemlidir ve

⁵⁹Bkz: Buhârî, Vitr 1-4, II. 12-3.

⁶⁰Abdurrazzâk, III. 3, no: 4572.

⁶¹Ahmed, I. 234.

⁶²Bkz: Ahmed, II. 206, 180; İbn Mâce, İkâme 114, no: 1168, I. 369-370; Ebû Dâvûd, Salât 337, no: 1418, II. 128.

⁶³Mâlik, Salâtul-Leyl 14, I. 123; Abdurrazzâk, III. 5-6, no: 4575; İbn Ebî Şeybe, II. 91-2, no: 6852; İbn Mâce, İkâme, 194, no: 1401, I. 448-9; Ebû Dâvûd, Salât 338, no: 1420; II. 130-1

⁶⁴Abdurrazzâk, III. 3, no: 4568.

⁶⁵Bu rivâyetlerde geçen "hatm" ifadesini İbnü'l-Esir "mutlaka yapılması gereken vacibe" olarak açıklamaktadır. Bkz: en-Nihâye fî Garibi'l-Hadis, Kahire-t.y. I. 338.

⁶⁶Fezârî, Ebû İshak, Kitabu's-Siyer, s.314, no: 600; Tirmizî, Salât 333, no: 454, II. 316; Nesâî, Kıyâmu'l-Leyl 27, III. 229; Ahmed, I. 98, 115, 86, 100, 107, 144, 148; İbn Mâce, İkâme 114, no: 1169, I. 370.

⁶⁷Ahmed, I. 120; benzer bir versiyon: Zeyd b. Ali, Musned, s.118.

⁶⁸Buhârî, Vitr 2, II. 13

⁶⁹Ahmed, II. 141.

⁷⁰İbn Ebî Şeybe, II. 91, no: 6850; Ahmed, II. 29.

⁷¹Mâlik, Salâtul-Leyl 17, I. 124.

⁷²Hanefilerin bu değerlendirmesi için bkz: Tehânevî, Zafer Ahmed Osmânî, İ'lâu's-Sunen, tah. Muhammed Tâkî Osmânî, Karataş-Pakistan, t.y. İdaretu'l-Kur'an, VI. 13 ve 1-22.

⁷³Ahmed, I. 241.

bu kendisi için yeterlidir. Nitekim onun kurban kesmenin hükmü hakkındaki tavrı da aynen böyledir. Kendisine "kurban farz mı?" diye sorulduğunda o, "Rasûlullah da, müslümanlar da kurban kestiler" diye cevap vermiş, başka bir rivâyette ise Rasûlullah'ın Medine'de on sene ikâmet ettiğini ve (her yıl) kurban kestiğini haber vermiştir.⁷⁴

Bu haberi nakleden Tirmizi, onun, bu soruya "evet" dememesinden kurban kesmeyi sünnet olarak gördüğü neticesine varmış⁷⁵ Buhârî ise bab başlığında senedsiz olarak onun "o sünnettir ve (herkesçe) bilinmektedir"⁷⁶ dediğini nakletmiştir. Yine onun "kurban (bağlayıcı) birşey değildir / veya farz değildir, dileyen kurban keser, dileyen kesmez"⁷⁷ şeklindeki görüşünü bildiren rivâyete de ihtiyatla bakıyoruz. Zira her ne kadar o, kurbanın farz gibi bağlayıcı olmadığını söyleyebilirse de, Rasûlullah ve ashabın tatbikâtından sonra, en azından onun "dileyen keser, dileyen kesmez" diyebileceğine fazla ihtimal vermiyoruz. Gerek vitir ve gerekse kurban hakkında Hz.Peygamber'in ve ashabın uygulamasıyla cevap verme onun gerçek sünnet anlayışına daha uygundur. Çünkü İbn Ömer oldukça ihtiyatlı birisi olduğu için sorulan sorulara, ya Hz.Peygamber'in bir sözü ya da bir uygulamasıyla cevap verir, şâyet herhangi bir sünnet geçmemişse re'ye başvurmaz ve "bilmiyorum, bilgim yok" der, soranları cevapsız gönderirdi.⁷⁸

Ancak zamanla kurban kesme âdeta bir vacibe gibi anlaşılmaya başlanmış olmalı ki bu durum karşısında endişelenen Ukbe b. Amr şu açıklamayı yapma ihtiyacı hissetmiştir. "Sizin en zenginlerinizden olduğum halde, kurbanın mutlaka yapılması gereken bir farz zannedilmesi korkusuyla kesmemeyi düşündüm."⁷⁹ Ebû Mes'ud el-Ensârî ise bunu gerçekleştirmiş ve "zengin olduğum halde, komşularımın, kurban kesmem gerektiğini düşünürler endişesiyle kesmiyorum"⁸⁰ demiştir.

Aynı şekilde maddi durumları iyi olduğu halde Hz.Ebû Bekr ve Ömer'in de kurban kesmedikleri bize gelen haberler arasındadır.⁸¹

Rasûlullah'ın bağlayıcı olmasa dahi bütün tavsiyelerini dikkate alan ve gereğince amel etme temâyülünde olan sahabe, kendileri amel ettikleri halde onlardan bir kısmının bağlayıcı olmadığını açıkça ifade ederken, daha çok yeni nesillere onların şer'i hükmünü öğretmeyi amaçlıyordu. Bununla, ümmetin yükümlü oldukları bağlayıcı hükümlerle, bağlayıcı olmayanları ayırdetmelerini istiyorlardı. Fakat bu doğrultudaki açıklamalarına rağmen, insanlar arasında yaşanan, devam edegelen herhangi bir uygulama bazı insanlar tarafından fariza gibi algılanabiliyordu. Özellikle Hz.Peygamber'in yapmış olduğu tavsiye ve teşviklerin zamanla kesin emir veya yasak gibi anlaşılabilmesi de bu tür eğilimlere sebebiyet verebiliyordu.

İşte ilerleyen yıllarda bu tür temâyüller karşısında bazı sahâbiler, sırf işin gerçek mahiyetini insanlara öğretebilmek, bazı yanlış kanaatleri tashih etmek amacıyla sünnet olduğuna inandıkları kimi uygulamaları terketme ihtiyacını hissediyorlardı. Şüphesiz onların bazı sünnetleri bu endişe ile terketmeleri, bunların farz gibi bağlayıcı olmadığını öğretme açısından en etkili bir yol idi. İşte şâyet İbn Ömer kurban için "dileyen keser, dileyen kesmez" demişse, böyle bir bağlamda söyleyerek farz olduğunu zannedenlere karşı söylemiş olmalıdır.

Bazı sûrelerde geçen secde âyetleri karşısında sahabenin tavrı da buna benzemektedir. Mesela İbn Abbas,

"Hz.Peygamber'in orada secde ettiğini gördüğüm halde, Sâd sûresinde (24. Ayette) ki secde, kesin yapılması gereken secdelerden değildir"⁸² demektedir.

İbn Abbas bunu neye dayanarak söylediğini burada ifade etmese de, biz onu Ebû Said el-Hudrî'den öğrenebiliyoruz. "Hz.Peygamber, minberde Sâd sûresini okudu. Secde âyetine gelince inip secde etti. İnsanlar da onunla beraber secde ettiler. Başka birgün tekrar okudu. Secde âyetine gelince insanlar secde için hazırlanmaya başladılar. Bunun üzerine Hz.Peygamber "o, sadece bir Peygamber'in tevbesidir. Ama ben sizin secde için hazırladığınızı gördüm" diyerek indi, secde etti, onlar da secde etti."⁸³ İşte muhtemelen İbn Abbas da böyle bir müşâhedesine dayanarak, Hz.Peygamber'in fiiline rağmen, onun bağlayıcı olmadığını söylemiştir.

Nitekim Hz.Ömer, bir cuma günü, minberde okuduğu secde âyetinden dolayı inip secde etmiş, insanlar da secde etmişlerdi. Ertesi cuma tekrar okumuş, insanların secde için hazırlandığını görünce: "Yavaş olun, Allah onu bize farz kılmadı. Ancak istersek (yaparız)" dedi ve kendi secde etmediği gibi, onları da secdeden menetti.⁸⁴

Buhârî'nin rivâyetinde ise Hz.Ömer'in Nahl Sûresi (49. âyet) ini okuduğunu ve "kim secde ederse isâbet etmiş olur. Kim de secde etmezse, ona da hiçbir günah yoktur" deyip secde etmediğini, hatta İbn Ömer'in de aynı kanaati paylaştığını öğrenmekteyiz.⁸⁵ İşte burada da Hz.Ömer bu secdeyi yapmanın bağlayıcı olmadığını hem açıklamasıyla, hem de bizzat terketmek suretiyle insanlara anlatmıştır.

Sahabe, Hz.Peygamber'in emirlerinde olduğu gibi, nehiyelerinde de bağlayıcılığı gözetmiştir. Nitekim Ummu Atiyye

نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا.

"biz (hanımlar) cenazenin peşinden gitmekten nehyedildik ama kesin bir şekilde değil"⁸⁶ der.

Ummu Atiyye'nin bu ifadesi Hz.Peygamber'in kendilerine tâ mezarlığa kadar gitmeyi yasakladığını, ancak bu konuda fazla ısrar etmediğini, kararlılık göstermediğini îma etmektedir. Diğer bir ifade ile o, nehyetmiş ama haram da kılmamıştır. Dolayısıyla söz konusu nehy, haram derecesinde bağlayıcı bir yasak değil, sakındırmayı, caydırmayı hedefleyen bir mekrûh olarak anlaşılmalıdır.⁸⁷

⁷⁴Tirmizî, *Edâhî* 11, no: 1506, IV, 92.

⁷⁵Aynı yerde, haberin akabinden şöyle demektedir. "İlim ehli yanında da amel buna göredir. Kurban farz değil, Rasûlullah'ın sünnetlerinden, yapılması müstehab olan bir sünnettir" IV, 92. Ayrıca bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 6.

⁷⁶Buhârî, *Edâhî*, 1, VI, 234. Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X, 6.

⁷⁷Abdurrazzâk, IV, 381, no: 8137.

⁷⁸Bkz: Dârimî, *Mukaddime* 19, s.57; Zehebî, Muhammed b. Ahmed *Tezkiratu'l-Huffâz*, Beyrut, t.y. I, 38-9.

⁷⁹Abdurrazzâk, IV, 383, no: 8148.

⁸⁰A.y. no: 8149.

⁸¹Bkz: a.g.e. IV, 381, no: 8139; Şâtîbî, Ebû İshak *İ'tisâm*, Mısır-t.y., Mektebetü Mısır, I-II, II, 32 (Burada ayrıca İbn Mes'ud'un da aynı tavrı gösterdiği rivâyet edilmektedir).

⁸²Buhârî, *Sucûd* 3, II, 32; Tirmizî, *Salât* 405, no: 577, II, 469; Ebû Dâvûd, *Salât*, 332, no: 1409, II, 124.

⁸³Ebû Dâvûd, *Salât* 332, no: 1410, II, 124.

⁸⁴Mâlik, *Kur'ân* 16, I, 206.

⁸⁵Buhârî, *Sucûd* 10, II, 34.

⁸⁶İbn Ebî Şeybe, II, 482, no: 11294; Buhârî, *Cenâiz* 30, II, 78; *İ'tisâm* 27, VIII, 161; Şâtîbî, *İ'tisâm*, II, 49. (İsnadsız olarak), Muslim, *Cenâiz*, 34-5, I, 646; Ebû Dâvûd, *Cenâiz* 44, no: 3167, II, 515.

⁸⁷Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III, 173-4.

Ummu Atiyye'nin bunu neye dayanarak söylediğini tesbit edebilmiş değiliz. Bu hususta yalnızca Hz. Ömer'in bir cenazede gördüğü kadına bağırması üzerine Hz. Peygamber'in ona "bırak onu ey Ömer, çünkü göz ağlar, can sıkılır, musibeti yenidir"⁸⁸ diyerek uyardığını, hanımın psikolojik durumunu dikkate alarak biraz müsamahalı davrandığını bilmekteyiz.

Bu hususta ilginç bir misâl de, umreyi yaptıktan sonra Hz. Peygamber'in sahabeden ihramdan çıkmalarını istemesidir. Câbir b. Abdullah'ın anlattığına göre Zî'l-Hicce'nin 4. sabahı Hz. Peygamber onlara ihramdan çıkmalarını emretmiş ve şöyle buyurmuştur:

احلوا واصيبوا من النساء قال جابر ولم يعزم عليهم ولكن احلهن لهم.

"İhramdan çıkın ve hanımlara yaklaşın!" Sonra Cabir şöyle dedi: "O, bunu onlara kesin olarak emretmedi, sadece hanımları helâl kıldı." Câbir devamla "Arafat'a yalnızca beş gün kalmışken Hz. Peygamber bize hanımlarımızın koynuna girmemizi emretti, biz Arafat'a zekelerimizden mezî damlayarak mı varacağız dedik"⁸⁹ diye anlatmaktadır.

Burada Câbir b. Abdullah'ın da açıkça ifade ettiği gibi Hz. Peygamber'in bu emrinden muradı, mutlaka yapılması gereken bağlayıcı bir emir vermek değil, biraz da mübâlağalı bir şekilde eşleriyle cinsel ilişki de dâhil, herşeyin helâl olduğunu, ihram halindeyken mahzurlu ve yasak olan herşeyin artık mübah olduğunu ifade etmekte. En azından sahâbeden bir kısmı bunu zâhiri itibarıyla anlamışlar ki "biz bunu nasıl yaparız, Arafat'a nasıl çıkarız?" diye sesli düşünmeye başlamışlar ve bundan dolayı olsa gerek, Câbir bunun kesin bir emir olmadığını, yalnızca helâl kıldığını ifade etme ihtiyacını hissetmiştir. Çünkü bazı Kur'an ayetlerinde de gördüğümüz gibi⁹⁰ bazı talepler emir siygasında, formunda olmasına rağmen, sadece ibâha ifade eder. Bağlayıcı bir hüküm ifade etmek şöyle dursun, yalnızca belli yasakların kalktığını, yasak olan bu şeylerin mübah kılındığını gösterir.

Sahâbenin sünnetin bağlayıcılığı açısından farklı değerlendirmelerde bulunduğu diğer bir husus da Cuma guslü konusudur. Birçok sahâbinin ayrı ayrı naklettiğine göre Hz. Peygamber, ashabından Cuma namazına guslederek gelmelerini talep etmiştir. Ancak bu talep, muhtelif sahâbiler tarafından değişik şekillerde anlaşılmış ve her biri anladığını aktarmıştır. Yine daha önce zikrettiğimiz bazı misallerde olduğu gibi, bu rivâyetlerde de sahâbeden kimi duyduğunu duyduğu şekilde, kimisi anladığını veya ondan çıkarmış olduğu neticeyi sanki Hz. Peygamber'den aynen o şekilde duymuşçasına haber verirken, kimisi ise söz konusu talebin bağlayıcılığı hakkındaki kişisel kanaatini dile getirmiştir.

Mesela Hz. Ömer ve oğlu Abdullah Rasûlullah'ın bu hususta minberden şöyle buyurduğunu işitmişlerdir:

إذا جاء أحدكم الجمعة فليغتسل.

"Sizden biriniz cuma namazına geleceği zaman yıkansın!"⁹¹

Ebû Said el-Hudrî ise Rasûlullah şöyle dediğini nakleder:

غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم.

"Cuma günü yıkanmak her ergene farzdır."⁹² Kanaatimizce Ebû Said'in Hz. Peygamber'e izâfe ettiği bu söz, onun ilgili emirden anlamış olduğu bir mânâ,

çıkarmış olduğu bir hükümdür. Tamamen kendi kanaati olduğunu zannettiğimiz bu ifadeyi Hz. Peygamber'den merfû olarak rivâyet edenin kendisi mi, yoksa sonraki râviler mi olduğunu bilemiyoruz. Ondan gelen bu rivâyet bütün kaynaklarımızda merfu olarak kaydedilmiştir. Biz bu düşünceye sevkeden âmîl ise aynı manayı kendi kanaati olarak aktaran Ebû Hureyre'nin şu hükümdür:

غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم كغسل الجنابة.

"Cuma günü yıkanmak, cünüblükten dolayı yıkanma gibi her ergene farzdır."⁹³ Başka bir rivâyette adamın birisi Ebû Hureyre'ye "bu Hz. Peygamber'den mi?" diye sorunca o, "hayır" demiş ve kızmıştır.⁹⁴

Görüldüğü gibi Ebû Said'in merfû olarak naklettiği bu hüküm, Ebû Hureyre'nin burada tasrih ettiği gibi, Hz. Peygamber'den duyduğu bir söz değil, kendi kanaatidir. Onların kanaatine göre Hz. Peygamber'in yukarıdaki emri vücûbiyet ifade etmektedir ve her ergen müslüman hakkında bağlayıcı nitelikte âmîr bir hükümdür.

Ancak Hz. Peygamber'den böyle bir emrin vâki olduğunu bildikleri halde, onu bağlayıcı olarak görmeyen sahâbiler de vardır.

Birgün Hz. Ömer, minberde iken sahâbeden namaza geç gelen birisine çıkışınca o, "ey mü'minlerin emiri, pazardan döndüm, ezanı duydum ve hemen abdest alıp geldim" cevabını vermişti. Bunun üzerine Ömer ona: "Rasûlullah'ın guslü emrettiğini bildiğin halde (sâdece) abdest ha?" diyerek tekrar çıkıştı.⁹⁵

Kaynaklarımızdan öğrendiğimize göre Cumaya gecikerek gelen ve yalnızca abdest ile cuma namazını kılan bu sahâbi Hz. Osman'dır ve Hz. Ömer ona bunları söylemiş olmasına rağmen dönüp gusletmesini emretmemiştir. Osman'ın bu emri bildiği halde, cumaya abdest ile gelip kılması, gusülsüz de cuma kılınabileceği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Rasûlullah'ın böylesine ma'lum bir emri karşısında, Hz. Osman'ın guslü yapmadığı için, cumayı terketmeyip, abdestle kılması, keza Hz. Ömer'in de bunları hatırlattığı halde, Cuma kılmasına göz yumması onların bunu ihtiyârî bir emir olarak anladıklarına delâlet eder. Netice ne Hz. Ömer, ne de herhangi bir sahâbi onun, dönüp cuma için gusletmesini emretmiştir. Şu halde bunun, kesin bağlayıcı bir emir değil nedb ifade eden bir emir olduğu gayet açıktır.⁹⁶

⁸⁸Bkz: İbn Ebî Şeybe, II. 482, no: 11295.

⁸⁹Buhârî, *I'tisam* 27, VIII. 162; Muslim, *Hacc* 141, I. 883-4.

⁹⁰Maide 2, 62 Cuma 10.

⁹¹Mâlik, *Cuma* 5, 6, I. 102; Şâfiî, *Risâle*, s.302-3, no: 840; Abdurrazzâk III. 194, no: 5290; İbn Ebî Şeybe, I. 433-5, no: 4991, 4996, 5014; Buhârî, *Cuma* 5, I. 213, Muslim, *Cuma*, 1,2, I. 579.

⁹²Mâlik, *Cuma* 4, I. 102; Şâfiî, *Risâle*, s.302, no: 842; Abdurrazzâk III. 198, no: 5307; İbn Ebî Şeybe, I. 433, no: 4988, Buhârî, *Cuma* 3, 12, I. 212-215; Muslim, *Cuma*, 5,7, I.580-1.

⁹³Mâlik, *Cuma* 2, I. 101.

⁹⁴Abdurrazzâk, III. 198, no: 5305; İbn Abdilber buradaki "cünüblükten dolayı yıkanma gibi" ifadesindeki teşbihi, farziyet bakımından değil, yıkanma şekli bakımından yapılmış bir teşbih olduğunu, Ebû Hureyre'nin böyle söyleyerek guslü emretmesine rağmen, onu farz görmediğinin bulunduğunu ifade etmektedir. Bkz: *el-İstizkâr*, Kahire-1973, II. 271.

⁹⁵Mâlik, *Cuma* 3, I. 102; Şâfiî, *Risâle*, s.303-4, no: 842; Abdurrazzâk III. 195, no: 5292; İbn Ebî Şeybe, I. 433-4, no: 4996, Buhârî, *Cum'a* 2, 5, I. 212-3; Muslim *Cuma*, 3-4, I. 580.

Diğer taraftan Hz.Peygamber'in söz ve fiillerini en güzel bir şekilde anlamları, illetlerini kavrayıp yorumlamaları ile fakih sahâbiler arasında ayrı bir konuma sahip olan İbn Abbas ve Hz.Âişe'nin değerlendirmeleri konuyu aydınlatma bakımından fevkalâde önemlidir. İbn Abbas'a bir adam Cuma guslünün vacib olup olmadığını sorunca o "hayır, ama dileyen kusleder" dedikten sonra Cuma guslünün nasıl başladığını şöylece anlatır: "Hz.Peygamber'in zamanında insanlar yoksuldu. Yünlü elbiseler giyerler ve sırtlarıyla su taşıyarak hurma sularlardı. Hz.Peygamber'in mescidi ise dar, tavanı basık, minberi ise kısa ve üç basamaklıydı. İnsanlar namaza bu yünlü elbiselerle giderler ve terlerlerdi. Onların ter kokularıyla, yün kokuları birbirine karışıyor ve etrafa yayılıyordu. O kadar ki bu koku, birbirlerini rahatsız etmekle kalmadı, tâ Rasûlullah'a kadar vardı. Bunun üzerine o: "Ey insanlar Cumaya geleceğiniz zaman gusledin. Ve yanında güzel kokusu bulunan da ondan sürsün" buyurdu⁹⁷ İbn Abbas devamla şöyle demektedir:

"Sonra Allah zenginlik verdi ve yün olmayan elbiseler giydiler, bizzat çalışmadan el çektiler ve mescidleri de genişletildi." Bu son kısmı nakleden Tahâvî, şu yorumu yapmaktadır: "İşte İbn Abbas, Rasûlullah'dan sâdir olan bu gusûl emrinin bağlayıcı olmadığını, o illetten dolayı emredildiğini, illetin kaybolmasıyla gusûlün de kalkacağını haber vermektedir. Üstelik kendisi de Rasûlullah'ın gusûl emrettiğini rivayet edenlerden birisidir."⁹⁸

Tahavî'nin de dediği gibi, İbn Abbas talebin emri kipiyle olmasına ve o şekilde rivâyet etmiş olmasına rağmen emrin verildiği tabii, tarihî, toplumsal bağlamı, emri gerektiren âmili bildiği için onu bağlayıcı olarak görmemekte ve "dileyen gusleder" diyebilmektedir.

Biz Hz.Âişe'nin de meseleye aynı yöntemle yaklaştığını görmekteyiz. O da bu talebi ve gerekçesini şöyle anlatır:

كان الناس عمال انفسهم و كانوا يروحون
بهيأتهم فقيل لهم لو اغتسلتم.

"O gün insanlar bizzat çalışırlar ve o halleriyle de (cumaya) giderlerdi. Bunun üzerine onlara (Hz.Peygamber tarafından) "keşke yıkansanız" denildi.⁹⁹ Diğer bir rivâyette de insanların uzak yerlerden Cumaya geldiklerini, dolayısıyla toz ve ter içinde kaldıklarını, bunun üzerine Hz.Peygamber'in

لو أنكم تطهروا ليومكم هذا.

"keşke bugünümüz için te-mizlenseniz"¹⁰⁰ buyurduğunu anlatmaktadır.

Başka rivâyette ise Hz.Âişe şöyle demektedir:

أكثر الناس في الغسل يوم الجمعة وإنما كان
ذلك في بيتي... فقال رسول الله ص. إذا كان
هذا اليوم فاعتسلوا.

"İnsanlar cuma günü guslû hakkında çok ileri gittiler. Halbuki olay benim evimde oldu. Sıcak bir günde, üzerlerinde yün elbiselerle, hurmalıklarında çalışmış Medine dışındaki yüksek yerlerden gelen bir grup Hz.Peygamber'in yanına girdi. Üzerlerinde kötü kokular vardı. Bunun üzerine Rasûlullah: "bugün (cuma) olunca yıkanın!"¹⁰¹ buyurdu. Görüldüğü gibi Hz.Âişe de İbn Abbas gibi aynı perspektiften bakmakta, sebep-bağlam ilişkisinden hareketle bu guslün bağlayıcı olmadığını savunmaktadır.

Zâhiri itibarıyla cuma guslünün bağlayıcı olduğunu çağrıştıran haberlerin yanında, ona teşvik eden terğîb bildiren haberler de vardır. Nitekim Ebû Hureyre "dostum bana cuma günü gusletmeyi tavsiye etti"¹⁰² derken Enes b. Mâlik ve Semure b. Cundub Hz.Peygamber'in şöyle buyurduğunu naklederler. "Kim cuma günü abdest alırsa bu ne güzeldir, kim de gusleirse bu daha faziletlidir"¹⁰³

Yukarıdan beri serdettiğimiz bütün bu rivâyetlerden şu neticelere varmamız mümkündür:

Rasûlullah cuma namazı için toplanıldığında çalışan veya uzak yerlerden gelen kimselerin toz, kir, koku vb. ile başkalarını rahatsız etmemeleri için sahâbenin geneline seslenerek, onlardan cuma için gusûl yapmalarını talep etmiştir.

Söz konusu talep birçok sahâbî tarafından tavsiye niteliğinde algılanmış ve ona ekseriyetle uyulmuştur.¹⁰⁴ Bazıları ise bu talebi bağlayıcı addetmiş ve bir vacibe olarak görmüş ve bu kanaatini rivâyetlere de yansıtmıştır. Bu rivâyetlerde açıkça ifade edilen "vacip" hükmü ise daha sonra gelen nesiller tarafından dâima tevîl edilmiş, bir vacibe veya fariza olarak anlaşılmamıştır.¹⁰⁵

Cuma günü guslün vûcubiyetinden söz eden sahâbiler sadece Rasûlullah'ın talebinde emir siygasını kullanmasını esas alarak, lafzın zâhirine sarılmışlar; bağlayıcı görmeyenler ise bu talebi doğuran sebepleri, âmilleri, hangi bağlamda söylediğini, mevcut şartları vb. gözetmişlerdir.

Netice itibarıyla, fıkihlarıyla temâyüz etmiş sahâbilerle göre cuma guslû bağlayıcı değil, menduptur. Hz.Peygamber'in tavsiye ve teşvik ettiği faziletli bir amelîyedir. Abdullah b. Mes'ud'un dediği gibi

غسل يوم الجمعة سنة.

"cuma günü gusletmek bir sünnettir."¹⁰⁶

Rasûlullah'ın visâl orucundan yasaklaması ve sahâbenin bu yasak karşısındaki yaklaşımları da sünnetin bağlayıcılığı açısından önemli bir misal teşkil eder.

Rivâyetlerin ortaya koyduğuna göre Rasûlullah bazen sahurdan sahura¹⁰⁷ bazen de peşpeşe iki gün¹⁰⁸ olmak üzere visâl orucu tutmuş, ona uyarak sahabe de visâl orucu tutmaya başlamışlardı. Bunun üzerine Hz.Peygamber visal orucundan nehyetmişti. Sahâbe "ama sen kendin bu orucu tutuyorsun?" deyince, o "ben

⁹⁶Bkz: Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitabu'l-Hucce alâ Ehli'l-Medine*, Beyrut-1983, I. 282; Şâfiî, *Risâle* 304-5, no: 843-4; İbn Abdilberr, *İstizkâr*, II. 272; Fârisi İbn Belbân, *el-Ihsân fî Tertib-i Sahih-i İbn Hibbân*, Beyrut-1988, IV. 32.

⁹⁷Ahmed, I. 268-9; Hâkim, *Mustedrek*, Beyrut-t.y. I. 280-1.

⁹⁸Tahâvî, Ş. *Meâni'l-Âsar*, I. 117.

⁹⁹Şâfiî, *Risâle*, s.306, no: 846; Abdurrazzâk, III. 200, no: 5315; İbn Ebî Şeybe: I. 434, no: 50006; Buhârî, *Cuma* 16, I. 217.

¹⁰⁰Buhârî, *Cuma* 15, I. 217; Muslim, *Cum'a* 6, I. 581.

¹⁰¹Zerkeşi, Bedruddin *el-İcâbe li İrâdi mâ istedrakethu Âişe ala's-Sahâbe*, Beyrut-1985, s.142.

¹⁰²İbn Ebî Şeybe, I. 433, no: 4995; Ayrıca bkz: Mâlik, *Cuma* 1, I. 101; Muslim, *Cuma* 10, I. 582.

¹⁰³Abdurrazzâk, III. 199, İbn Ebî Şeybe, Ib 436, no: 5026; Tirmizî, *Salât* 375, no: 497, II. 369.

¹⁰⁴Bkz: Abdurrazzâk, III. 197, no: 5299.

¹⁰⁵Bkz: İbn Abdilberr, *İstizkâr*, II. 270-9; Goldziher İgnaz, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, ter. Cihat Tunç, Ankara-1982. A.Ü.İ.F. Yay. s.53-4; Şâfiî; *İhtilafu'l-Hadis*, s.108-11; Şeybânî, *Muvatta*, s.47; Şevkânî, *Neylu'l-Evtâr*, I. 231-6.

¹⁰⁶Abdurrazzâk, III. 200, no: 5316; İbn Ebî Şeybe, I. 435, no: 5020.

¹⁰⁷Abdurrazzâk, IV. 267, no: 7752; İbn Ebî Şeybe, II. 331, no: 9589.

¹⁰⁸Abdurrazzâk, IV. 267, no: 7753; Buhârî, *Savm* 49, II. 243. *İ'tisâm*, 5, VIII. 144; Muslim, *Siyâm* 57, I. 774.

sizin gibi değilim, yediriliyor, içiriliyorum"¹⁰⁹ siz gücünüzün yettiği amelleri yapın"¹¹⁰ buyurmuştur.

Bu yasaklamasına rağmen, sahabe visâl orucuna son vermeyince bu defa Rasûlullah tam iki gün gece orucu devam ettirmiş, sonra hilâli görmüşler. Bunun üzerine Rasûlullah onları cezâlandırmak istercesine "şayet hilâl gecikseydi, sizin için orucu daha da artıracaktım"¹¹¹ "aşırı gidenler aşırılıklarını bıraksın!"¹¹² diyerek tekrar onları uyarmıştır.

Muhtemelen bu ikazdan sonra Ebû Hureyre gibi "ebediyen visâl orucu tutmayacağım"¹¹³ diyerek visâl orucu tutmaktan vazgeçenler olduğu gibi; söz konusu yasağın bağlayıcı nitelikte olmadığını düşünen sahâbiler de vardı. Meselâ Hz.Âişe'ye göre Rasûlullah visâl orucu tutmayı onlara acıdığı için yasaklamıştı.¹¹⁴

Semure b. Cundub'a göre Rasûlullah oruç ayında, visâl orucu tutmalarını nehyetmişti. Ama o, bunu sadece kerih görmüştü ve bu kesin bir yasak değildi.¹¹⁵

Sahâbe'den Ebû Sâid el-Hudrî'nin de nehyetmesine rağmen kızkardeşinin¹¹⁶ ayrıca İbn Ömer ve İbn Zubeyr'in de visâl orucu tuttıkları rivâyet edilmektedir.¹¹⁷ Hatta İbn Zubeyr'in bir -iki hafta visâl orucu tuttuğu ve bundan etkilenmediği de gelen rivâyetler arasındadır.¹¹⁸

Zirâ, sahâbenin bu oruca rağbeti üzerine Rasûlullah'ın "şayet biriniz tutmak istiyorsa, bâri sahûrdan sahûra birleştirsın"¹²⁰ buyurması, yasaklamasına rağmen, kendisiyle beraber iki gün, iki gece tutmalarına -cezalandırmak kastıyla da olsa- göz yumması; ilgili yasağın haram niteliğinde olmadığını, Hz.Âişe'nin de belirttiği gibi Hz.Peygamber'in yasakla onlara acıdığını, bu zor ameli onlardan hafifletmek istediğini gösterir. Yine güçlerinin yettiği amelleri yapmalarını tavsiye etmesi de onları yoracak, bıktırarak, tåkatten düşürecek aşırılıkları bırakmalarını istemesi de Hz.Peygamber'in, ümmetinin bedenlerini, güçlerini ve sıhâtlerini muhafaza etmelerine yönelik tavsiye niteliğinde bir yasaklama olduğunu ortaya koymaktadır.

Yine şâyet bu yasaklama, haramlık ifade etseydi, sahâbe onu asla tutmazdı.¹²¹ Aynı şekilde bu oruç sâdece Hz.Peygamber'e has bir ibâdet olsaydı, sahâbe yine bu konuda ısrar etmezdi. Şu halde rahmet Peygamber'i sırf ümmetine acıdığı için visâl orucundan nehyetmiş, ancak bunun bağlayıcı bir yasak olmadığı kanaatinde olan ve bu ibâdet için kendisini yeterince güçlü gören bazı sahâbiler visâl orucu tutmakta bir beis görmemişlerdir. Bununla birlikte sahâbenin ekseriyeti ise nehye uymayı tercih etmiş olmalıdır. Zira yukarıda adı geçen sahâbilerin dışında, visâl orucu tuttuğu rivâyet edilen başka sahâbilerin bulunduğunu bilmiyoruz. Visâl orucu, Hz.Peygamber'in Allah'a yaklaşmak kastıyla yaptığı ve devam ettiği bir amel olmasına rağmen, sahâbeyi nehyetmiş olması sebebiyle sünnet addedilemez. Bunu tutan sahâbiler ise, aşırı ibâdet düşkünü olmaları sebebiyle, nehye ve sünnet olmamasına rağmen bu hususta da Hz.Peygamber'in yaptığı ameli aynen yapmak suretiyle kişisel temâyüllerini ortaya koymuşlardır.¹²²

Kaydettiğimiz bu misallerden anlaşıldığı gibi, sahabe Hz.Peygamber'in bütün talimatlarına uymaya özen

göstermişlerdir. Ancak fakih sahâbiler, onun emir ve yasaklarının bağlayıcı olup olmadığını da gözetmişler, onun kesin direktifleri ile, tavsiye nitelikli sözlerini farklı değerlendirmişlerdir.

Hz.Peygamber'in tasrih etmediği durumlarda sahabe bazen bunu bizzat sorarak kendisinden öğrendikleri gibi, bazen de sözün siyak ve sibakından, ya da onun hâl ve hareketlerinden çıkartabilmekteydiler. Çünkü onlar, nebevî tasarrufların cereyan ettiği şartları, ortamları ve hangi bağlamda gerçekleştiğini biliyorlardı. Diğer bir ifade ile sahip oldukları muhakeme güçleriyle onlar, hadiselerin arka planına, tabii, fizikî ve tarihî bağlam veya çevreye vakıf idiler. Zahirî anlayışın hilafına onlar, bu hususları gözeterek, neyin sünnet olup olmadığını, hangi talimatın kesinlik arz edip arzetmediğini kavramışlar, emir veya nehiy sığasıyla varid olmasına rağmen Hz.Peygamber'in bazı buyruklarının mutlaka yapılması gerektiğini, bazen sözü, bazen de o uygulamaları terketmek suretiyle fiilî olarak gelen nesillere öğretme, aktarma cihetine gitmişlerdir. Elbette burada anlayış ve ictihat farklılığından kaynaklanan değerlendirmeler de mevcuttur. Bir sahâbiye göre bağlayıcı olan nebevî bir tasarruf, diğerine göre bağlayıcı kabul edilmeyebilmektedir.

Hz.Peygamber'in herhangi bir talimat ve tatbikatının bağlayıcı bir sünnet olup olmadığını belirlemek amacıyla, kaydettiğimiz bu rivâyetlerde, sahâbenin kullanmış olduğu "leyse bi hatmin", "velem ya'züm aleynâ" vb. ifadelerin onlara ait orijinal tabirler olduğu kanaatindeyiz. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, özellikle fakih ve müctehid sahâbiler sünnetleri bağlayıcı olup olmaması açısından ayırtma cihetine gitmişlerdir.

Sünnetin, sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması bakımından, günümüz ilim adamlarının da sahâbenin açtığı bu çığırda yürümeleri ve sünnetleri, illet, maksad, maslahat, menş'e, bağlayıcılık ve kapsayıcılık vb. değişik açılardan değerlendirmeleri en samimi temennimizdir.

¹⁰⁹Bkz: Mâlik, *Siyâm* 38-9, I. 300; Abdurrazzâk, IV. 267-8, no: 7753; İbn Ebi Şeybe, II. 330-1, no: 9586-7; Buhârî, *Savm* 48, II. 242; Muslim, *Siyâm* 55-61, I. 774-6. Rivâyetlerdeki yedirilme-içirilme mecâzî olup bununla kuvvetlilik kastedilmektedir. Bu, Hz.Peygamber'in bünyesinin fizikî ve biyolojik olarak buna rahatlıkla dayanabilecek güçte olduğunu bir ifadesidir. Peygamberler'in zekâ, ilim ve cisim (beden) vb. çeşitli yönleriyle güçlü oldukları kabul edilmektedir. Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî* IV. 244; İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, II. 32-4.

¹¹⁰Abdurrazzâk IV. 267, no: 7754; İbn Ebi Şeybe, II. 331; no: 9595; Buhârî, *Savm* 49, II. 243; Muslim, *Siyâm* 58, I. 775.

¹¹¹Abdurrazzâk, IV. 267, no: 7753; Buhârî, *Savm* 49, II. 243, *l'tisam* 5, VIII. 144; Muslim, *Siyâm*, 57, I. 774.

¹¹²İbn Ebi Şeybe, II. 330, no: 9585, Muslim, *Siyâm* 59-60, I. 775-6.

¹¹³İbn Ebi Şeybe, II. 331, no: 9593.

¹¹⁴Buhârî, *Savm*, 48, II. 242; Muslim, *Siyâm* 61, I. 776.

¹¹⁵Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, Musul-1984, VII. 249, no: 7011-2.

¹¹⁶İbn Ebi Şeybe, II. 330, no: 9588.

¹¹⁷Şâtibi, *Muvâfakât*, II. 140.

¹¹⁸İbn Ebi Şeybe, II. 3311, no: 9599, Hâkim, *Mustedrek*, III. 549, Ebû Nuâym, *Hilyetu'l-Evliyâ*, I. 335.

¹¹⁹Zehebi, *Siyeru A'lâmî'n-Nubela*, III. 368.

¹²⁰Buhârî, *Savm*, 50, II. 243.

¹²¹Bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, IV. 240-2; Şâtibi Ebû İshak, *Muvâfakât*, Beyrut-t.y. III. 150-1.

¹²²Farklı kanaatler için bkz: İbn Kayyim, *Zâdu'l-Meâd*, II. 34-8.