



CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

V. Cilt

II. Sayı



SİVAS - 2001

FIKHÎ HADİSLERİN DOĞRU ANLAŞILIP YORUMLANMASI HUSUSUNDA BAZI ESASLAR

Yrd. Doç. Dr. Abdullah KAHRAMAN*

Anahtar Kelime : Sünnet, Fıkıh, Akıl

I. GİRİŞ

İnsanı yaratıp yeryüzünde yaşamasına imkân veren Yüce Allah, onu bu âlemde başıboş bırakmamıştır¹. İslam inancına göre, Allah'ın iradesinin bir sonucu olarak dünyaya gelen insan, O'nun istediği tarzda yaşadığı sürece mutlu olacak ve sonsuz kurtuluşa erecektir. Allah, insanların ne şekilde yaşamaları gerektiğine dair isteklerini her bir insana ayrı ayrı değil de, insanlar arasından seçtiği ve görevlendirdiği peygamberlere vahiy yoluyla bildirmiş, peygamberler de bunları insanlara ulaştırmışlardır. Elimizdeki Kur'ân, Allah'ın son peygamberi Hz. Muhammed'e, insanlara dünya hayatlarında rehber olsun diye gönderdiği vahiylerin bir toplamıdır. Hz. Peygamber, vahyin doğrudan muhatabı olarak, bir taraftan onu insanlara tebliğ etmek², diğer taraftan da onun ifade ettiği hususları uygulayarak göstermekle³ yükümlü tutulmuştur. Dolayısıyla Kur'ân karşısında Hz. Peygamber, hem ondaki ilâhî mesajları tekrar etme, hem açıklama, hem de onun rehberliği ışığında onda olmayan hükümler varetme⁴ gibi fonksiyonlara sahiptir. Bu fonksiyonlar, aynı zamanda sünnetin nitelik ve işlevi hakkında da bize fikir vermektedir. Ancak sünnetin mahiyeti, kaynağı, bağlayıcılığı vb. hususlar etrafında hayli tartışmalar bulunmaktadır.

II. Sünnetin Mahiyeti ve Kaynağı

A. Mahiyeti: Hz. Peygamber, gönderildiği Arap toplumunun gidişatına müdahil olmak ve Allah'tan aldığı vahiy ışığında onu şekillendirmek durumunda idi. Onun müdahalesinin alan ve üslubunu kendisine vahyedilen Kur'ân belirliyordu. Ancak Kur'ân, çeşitli sebeplerle toplum hayatını ilgilendiren her şeyin hükmünü açıkça ortaya koymuyordu. Bir başka ifade ile, ilâhî irade vahyettiği Kitap'ta o günün toplumu için bile bilinçli olarak bir takım hukukî boşluklar bırakmıştır⁵. Bu

* Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi.

¹ 29Ankebût, 2; 75Kiyâme, 36.

² 5Mâide, 67.

³ 3Al-i İmran, 31, 16Nahl, 44.

⁴ 7Araf, 157.

⁵ Buradan da anlıyoruz ki, Kur'ân'ın asıl hedefi; toplumun bütün hukukî sorunlarını çözmek değil fakat bu sorunların çözümünde takip edilecek esaslar konusunda bir takım ilkeleri (örneğin; adalet, suç ve cezanın şahsiliği vs.) örneklemeye kabilinden açıklamaktır.

boşlukları doldurma konusunda en etkili ve yetkili kişi ise Hz. Peygamber idi. İşte *hadis* ve/veya *sünnet* terimleriyle ifade edilip binlerce rivayetten oluşan külliyât, onun hem vahyedilen hususları açıklama, hem de hakkında vahiy olmayan problemlere vahyedilenler ışığında çözüm bulma görevi sebebiyle söylediklerini ve fiilî uygulamalarını anlatmaktadır.

İslam hukukçuları, ilk devirlerden itibaren, hükümlerin birinci ve asıl kaynağının Kur'ân, ikincisinin ise sünnet olduğunu söyleyegelmişlerdir⁶. Kur'ân'ın tanımı, mahiyeti ve fonksiyonu konularındaki tartışma ve ihtilaflar, nisbeten az olduğu halde sünnet bu bakımlardan büyük ihtilafların odağı haline gelmiştir⁷. İslamî literatürde *sünnet* ve *hadis* zaman zaman birbirinin yerine kullanılan eş anlamlı kelimeler olmakla birlikte, ilk devirlerden itibaren bu kavramların farklı anlamlar içerdiklerini görmekteyiz. Kısaca ifade etmek gerekirse; hicrî II. asırda yazılan eserlerde kullanılan *hadis* ve *sünnet* terimlerinden anlaşılacak şudur: *Sünnet*, teorik ya da pratik bakımdan kural kabul edilen fikhî muhtevanın adıdır. Mesela İmam Malik'e göre, sahabenin ichtihadı, selefın tatbikatı, müslüman cemaatin uygulaması, kendi yorumu ve hatta kıyas, kendisine sünnet denilen hukûkî-fikhî kriterin elde edildiği malzemeler cümlesindedir. Ebu Yusuf'un ise sünneti, ameli bir durum olarak algıladığı, ancak, bunu, gelişigüzel kimse ve kalabalıkların uygulaması değil, başta Hz. Peygamber olmak üzere, sahabe ve fıkhî söz sahibi alimlerin tatbikatı anlamında kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu asırda fukaha nazarında hadis ise, sünnete temel teşkil eden fikhî materyallerden sadece bir tanesidir⁸. Ancak İmam Şafii, *hadisi*, Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarına; *sünneti* ise Peygamber'in sünneti ile kayıtlayarak hadise indirgenmiştir⁹.

B. Kaynağı: Sünnetin bağlayıcılık derecesi etrafında ortaya çıkan tartışmalar İslam bilgilerini sünnetin kaynağını tespiti yöneltmiştir. Bu sebeple sünnetin vahye müstenit olup olmadığı meselesi, İslam bilgileri arasında ihtilaflı bir konu olmuştur. Kur'ân, yaratılmışlardan hiç birisine benzemeyen Yüce Allah'ın mesajlarını insanlara, ancak *vahiy* denen özel bir yolla ulaştıracağını bildirir¹⁰. Bu sebeple İslamda dinî hükümlerin birinci ve en önemli kaynağı vahiy olan Kur'ân'dır. İslam âlimlerinin genel kabulüne göre, Kur'ân vahyinin Peygamber'e inzali, sadece bir intikalden ibaret değildir. Onun inzalinde hem lafız, hem ses ve hem de her ikisinin birleşmesinden doğan bir kıraat söz konusudur¹¹. İslam bilgileri sünnete, *okunmayan vahiy* adı vererek onu da genel olarak vahiy kapsamında değerlendirmişlerdir¹². Ancak sünnetin ne kadarının vahiy mahsulü olduğunda ihtilaf

⁶ Bk. Serahsî, *Usûl*, II, 67; Neseî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 149; Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmü'l-usûl*, s. 357.

⁷ Bk. Sibâî, Mustafa, *es-Sünnetü ve mekânethâ fi'l-teşri'i'l-İslamî*, Dimeşk 1985, 385-456; Toksarı, Ali, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, Kayseri 1994, s. 79 vd.; Musa Carullah, *Kitabu's-sünne* (trc. Mehmet Görmez), Ankara 1999; Erdoğan, Mehmet, *Akı-Vahiy Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 1995, s. 254vd.; *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu Bildirileri*, İstanbul 1997.

⁸ Geniş bilgi ve değerlendirmeler için bk. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, (trc. Salih Akdemir.) Ankara 1997, 26-49; Özafşar, M. Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, Ankara 1998, s. 58, 79, 101.

⁹ Özafşar, a.g.e., s. 81.

¹⁰ 42Şurâ, 51.

¹¹ Molla Hüseyin, *Mir'âtü'l-usûl*, s. 33.

¹² Serahsî, *Usûl*, II, 97; İbn Hazın, *el-İhkâm*, I, 108; Âmidî, *İhkâm*, III, 136; Toksarı, s. 97-114.

etmişlerdir. Âlimlerin bir kısmı bazı âyet¹³ ve hadislerden¹⁴ hareketle sünnetin, de tamamen vahiy mahsulü olduğunu iddia ederken, bazıları sünnet içerisinde vahye dayalı olanlar olduğu gibi, Hz. Peygamber'in icthadı sonucu olanların da bulunduğunu ileri sürmüşlerdir¹⁵.

Bu görüşler yanında sünnetin hiçbir şekilde vahiy mahsulü olmadığını ve vahyin Kur'ân'a mahsus bir keyfiyet olduğunu, sünnetin Peygamber'in icthatlarından oluştuğunu dolayısıyla da ona hikmet demeyi tercih eden bir görüş daha vardır. Bu görüş çağımız âlimlerinden Subhi Salih'e aittir¹⁶. Ancak bu iki görüşte de aşırılığın bulunduğu bir gerçektir. Bu konuda Hz. Peygamber'in beşerî yönünü, kendi bilgi ve hayat tecrübelerine dayalı olarak ortaya koyduğu icthatlarını göz önünde bulundurduğumuz zaman orta bir yolun takip edilmesinin daha isabetli ve gerçekçi olacağı sonucuna varabiliriz. Buna göre Hz. Peygamber, ilahî vahyin kontrolünde olduğundan elbette ona aykırı ve ona rağmen bir hüküm ortaya koyamazdı. Bununla birlikte Peygamber'in bütün davranışlarını, Kur'ân gibi, vahiy kabul etmek de hem mantıklı bir değerlendirme olmaz hem de Peygamber'in beşeriyet özelliği ile bağdaşmaz. Nitekim sünnetin kısmen vahiy mahsulü olduğunu söyleyen âlimler, onun vahiy kaynaklı kısmının din, tebliğ ve tebyine ait konularla alakalı olduğunu söylemişlerdir¹⁷.

III. Kur'ân Karşısındaki Konumu ve Bağlayıcılığı

Sünnetin mahiyeti ve kaynağı ile ilgili bu tartışmalar yanında onun Kur'ân karşısındaki konumu, bir hüküm kaynağı olarak fonksiyonu ve bağlayıcılığı da çeşitli tartışmalara sebep olmuştur. İmam Şafii'nin de ifade ettiği gibi¹⁸, sünnetin Kur'ân karşısındaki konumu ve fonksiyonu şu üç durumdan ibarettir:

a. *Allah'ın Kur'ân'da açık bir ifade ile bildirdiği bir konuda Resulullah da aynı şekilde söz söylemiştir.* Bu durumda sünnet, Kur'ân'ın getirdiği hükmü tekit etmektedir. Böylece bu hüküm Kur'ân ve sünnet gibi iki kaynaktan gelmiş olmaktadır. Namaz ve orucun farz, şirk ve yalancı şahitliğin haram olduğunu ifade eden hadisler böyledir¹⁹.

b. *Allah, anlamı kapalı bazı âyetler göndermiş, Resulullah da O'nun kasdettiği manayı açıklamıştır*²⁰. Sünnet, bu durumda Kur'ân'ın ya mücmelini tafsil veya mutlakını takyit yahut da umumî lafızlarını tahsis etmek suretiyle Kur'ân'ı açıklayıcı bir görev yapmaktadır. Bu iki nevi sünnet üzerinde ilim erbabı arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

¹³ 53Necm, 3-4; 4Nisâ, 113; 66Tahrim, 3.

¹⁴ İlgili hadis şöyledir: "Dikkat edin! Bana Kitap ve onun bir misli verilmiştir. Koltuğuna kurulmuş karnı tok bir adamın söyle demesi pek yakındır. Siz bu Kur'an'a yapışıp onda helal bulunduğunuza helal, haram bulunduğunuza da haram bilin. Dikkat edin! Size ehli eşeklerin ve azı dışı bulunan bütün yurtıcı hayvanların...eti haramdır". Ebû Davûd, *Sünnet*: 6.

¹⁵ Bu görüşün değerlendirmesi için bk. Kırbaçoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, s. 299.

¹⁶ Bk. Subhî Sâlih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, s.33-36.

¹⁷ Görüşlerin özeti ve değerlendirme için bk. Toksarı, s. 97-114; Kırbaçoğlu, s. 299.

¹⁸ Şafii, *er-Risâle*, s. 91.

¹⁹ Başka örnekler için bk. Sibâî, Mustafa, *es-Sünnetü ve Mekânetühâ fi'l-reşri'i'l-İslâmî*, s. 379; Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları* (tercümeye, İlyas Çelebi-Adil Bebek-Ahmet Yücel), İstanbul 1997, s. 230; Toksarı, s. 82-83.

²⁰ Rasûlullah'ın beyan görevini ifade eden bazı âyetler için bk. 5Mâide, 19; 16Nahl.43-44, 64. Bu konu için ayrıca bk. Şafii, 20vd.; Serahsî, II, 26vd.; Şatbî, *el-Muvâfakâi*, IV, 10vd.; Sibâî, 380; Yıldırım, Suat, *Peygamberimizin Kur'ân Tefsiri*, İstanbul 1984, 45-69; Toksarı, 83-86.

c. Kur'ân'da yer almayan bir hükmü Resûlüllah'ın ortaya koyması. Âlimler işte bu çeşit sünnet ve onun bağlayıcılığı üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Hadisçiler ve diğer âlimlerin çoğuna göre sünnet de, gerçekte Allah katından olduğu için, bazen Kur'ân'da bulunmayan bir hüküm getirebilir. Yani Sünnet de müstakil bir hüküm kaynağıdır. Ehlî eşeklerin etinin yenmesinin haram oluşu bunun bir örneğidir²¹.

Diğer bir grup İslam âlimine göre ise sünnet, Kur'ân'da bulunmayan bir hüküm getirmez; sünnetin yegane fonksiyonu, Kur'ân'ın mücmel ve müşkilini açıklamaktan ibarettir. Bu görüşte olanlar, sünnetin muhtevasının dolaylı veya doğrudan Kur'ân'da bulunduğunu iddia etmekte ve Rebia b. Ebu Abdurrahman'dan nakledilen şu rivayeti delil göstermektedirler: "İnsanlar hiçbir şeyi bana izafe etmesinler. Ben, ne Allah'ın, Kitabında helal kıldığından başka bir şeyi helal, ne de haram kıldığından başkasını haram kılarım."²².

Bu son görüşü savunanlar, Kur'ân'da bulunmayıp da sadece sünnetin ortaya koyduğu hükümlerle ilgili şöyle bir yorum yapmışlardır: Aslında sünnet Kur'ân dışında bir şey getirecek olursa, bundan maksat ya fer'î hükmün gerçekte aslî hüküm içinde gizli olarak bulunduğunu ifade etmek ya da bu hükmün iki asıdan hangisine ait olduğunu tayin etmektir²³. Birinciye örnek olarak, bir kadınla halasını veya teyzesini aynı nikâh altında toplamanın haram oluşunu göstermişlerdir. Gerçekte bu, Kur'ân'da bildirilen ve bir kimsenin iki kızkardeşe aynı zaman içinde evli olmasını haram kılan âyete²⁴ bir kıyastan ibarettir. İkinci hususun örneği ise ehlî eşeklerin etinin yenmesinin haram kılınmasıdır. Çünkü Kur'ân'da iyi şeyler helal, kötü şeyler ise haram kılınmıştır²⁵. Ancak bazı şeylerin bu iki şıktan hangisine girdiği açıkça beyan edilirken bazıları beyan edilmemiştir. İşte sünnet, buradaki şüpheliyi gidermekte, ehlî eşeklerin etlerini yemenin haram; keler, tavşan vb. hayvanların ise helal olduğunu belirtmek suretiyle şüpheli bu iki taraftan birini tercih etmektedir²⁶.

Gerçek şu ki, sünnette yer alan her hükmün Kur'ân'da mutlaka bir aslının bulunduğunu savunan ikinci görüşte bir çeşit zorlama vardır. Zira Hz. Peygamber kendi yetki ve ichtihadına bırakılan hususlarda her zaman Kur'ân'dan hareket etmiyor veya hükmü Kur'ân'da olmayan meseleler için metni zorlamıyor, konunun özelliğine ve dindeki yerine göre, bazen şahsî tecrübesinden, bazen Arabın örf ve âdetinden hareketle, bazen de yaşadığı bölgenin coğrafi şartlarını dikkate alarak hüküm verme yoluna gidiyordu²⁷.

Bu ikinci görüşte zorlamanın mevcut olduğunu kabul eden Şatıbî, şöyle demektedir: "Ancak bu görüşü Kur'ân ve Arap dilinden hareketle ispat etmek mümkün değildir. Dolayısıyla böyle bir iddiada bulunan kimse, Arapça'nın kabul etmeyeceği Selef-i salihîn ve büyük İslam âlimlerinin uygun bulmayacakları bazı delilleri ortaya koymak zorunda kalacaktır"²⁸.

²¹ Şafii, 90; Şevkânî, *Irşadü'l-fuhâl*, s. 33; Sibaî, 380-386; Subhi Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları* (trc. M. Yaşar Kandemir), Ankara 1986, s. 254-259; Koçkuzu, Ali Osman, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, s. 107-108; Toksanı, s. 87-91.

²² Suyutî, *Miftâhu'l-cenne*, s. 16.

²³ Şafii, *er-Risâle*, s. 2; Dümeynî, s. 232-233.

²⁴ Âyet için bk. 4Nisâ, 23.

²⁵ 7Araf, 157.

²⁶ Başka örnekler için bk. Şatıbî, IV, 22-23; Dümeynî, s. 230-234.

²⁷ Geniş bilgi için bk. Erdoğan, s. 142-200.

²⁸ Şatıbî, *el-Muvafakât*, IV, 52.

Bütün hükümlerin Kur'ân'da yer aldığı dolayısıyla sünnetin müstakil bir hüküm kaynağı olmadığını ileri süren bu düşünce, bazı hadisleri Allah'ın kitabında bulunanlara ziyade olarak kabul etmede ve dolayısıyla eğer hadis haber-i vâhid ise onu reddetmede etkili olmuştur. Zira Kur'ân'ın sübutu kat'î olduğu halde, haber-i vâhidinki zannidir²⁹.

Günümüzde bu anlayışa bir anlamda yakın ama Kur'ân'ı öne çıkarıp tek kaynak kabul eden; sünneti ise Kur'ân'a paralel hüküm getirdiği ölçüde kabul edip aksi halde reddeden bir anlayış gelişmektedir. Aslında bu görüşün tarihten örnekleri de yok değildir. Burada söz konusu edilen ve her şeyin Kur'ân'a râci olduğunu, sünnetin ise Kur'ân'ın bir açıklaması olduğunu iddia eden anlayış aslında sünneti reddetmeyip aksine, sünnette yer alan her hükmün bir şekilde Kur'ân'da da bulunduğunu iddia ederek, sünneti Kur'ân'la temellendirmeyi amaçlamaktadır. Günümüzde gelişmekte olduğunu söylediğimiz anlayış ise, dinî hükümlerin kaynağı olarak sadece Kur'ân'ın yeterli olacağını, sünnetin ise onu tefsir edip onda olanı açıkladığı sürece kabul edilebileceğini fakat onda bulunmayan bir hükmü tek başına koyamayacağını söyleyerek hem Peygamber'in hem de sünnetin işlevini dar bir sahaya hapsedmekte ve sünnetin müstakil hüküm kaynağı olma keyfiyetini reddetmeyi amaçlamaktadır. Zaten İslam tarihinde, Kur'ân'la yetinip dinî meselelerin yegane kaynağı olarak Kur'ân'ı kabul etme ve sünneti devre dışı bırakma anlayışı oldukça erken dönemlerden itibaren zuhur etmiş bir düşüncedir. Günümüzde gelişmekte olduğunu söylediğimiz anlayış, tarihte var olan bu düşüncenin bir ölçüde günümüze taşınmasından ibarettir³⁰.

Çağdaş müelliflerden Kardavi ise İslam düşüncesinde sünnetin yerini ve fonksiyonunu şu cümlelerle ifade etmiştir: Sünnet, Kur'ân'dan sonra gelir. Kur'ân, anayasa konumunda, sünnet ise onu açıklayıp yorumlayan kanun ve yönetmelikler durumundadır. Kur'ân, ebedî ve geneldir; sünnet ise çok defa bölgesel, cüzî ve anlık problemlerin çözümü şeklindedir³¹.

Yukarıda ifade edilen hususlar, zorunlu olarak sünnetin bağlayıcılığı sorununu da gündeme getirmiştir. Uzun tartışmaların ve çabaların ortaya konulduğu bu konudaki uzlaştırıcı görüş şöyledir: Hz. Peygamber'in, Kur'ân'ın ışığında onun bıraktığı hukukî boşlukları doldurma yetkisi vardır. Ancak Hz. Peygamber'in bu nevi tasarruflarının bağlayıcılığı tartışmalıdır. Peygamberin kendisine mahsus ya da Yüce Allah'ın sadece ona özel kıldığı durumlar (*Hasâisu'n-nebi*) ile insan olmasının tabii sonucu olarak yapıp ettikleri ne bağlayıcıdır ne de dinde hüküm kaynağıdır³². Bunlar dışında kalan tasarruflarının bağlayıcılığını tespit etmek için ise bunları kısımlara ayırıp incelemek daha isabetli olacaktır. Nitekim Hz. Peygamber'in tasarrufları öteden beri çeşitli kısımlara ayrılarak incelenmiştir. Ebu Zehra söz

²⁹ Dümeynî, s. 235.

³⁰ Kur'ân'la yetinip hadisleri reddetme düşüncesinin tarihi ve bu konudaki değerlendirmeler için bk. Kırbaoğlu, s. 148-166.

³¹ Yusuf Kardavî. *Sünneti Anlamada yöntem* (trc. Bünyamin Erul). Kayseri 1993, s. 85, 92, 240.

³² Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi* (terc. Abdulkadir Şener), 119; Zeydan, Abdülkerim, *el-Veciz*, 165-166; Şaban, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İminin Esasları* (trc. İ.Kafî Dönmez), 84-89; Tahir b. Aşur, *Makâsıdu'ş-şeriatü'l-İslamiyye*, Tunus (ts), 29-39.

konusu tasarrufları üçlü bir taksime tabi tutarken³³, Tahir b. Aşur bunları oniki kategoride incelemiştir³⁴.

Bütün bu ayırmalardan sonra sünnetin bağlayıcılık derecesini tespit etmede şu hususların göz önünde bulundurulmasının isabetli olacağı ifade edilmiştir:

1. Hadisin kaynağının vahiy olup olmadığını belirlemek.
2. Hz. Peygamber'in bu sözü hangi konumda ve hangi sıfatla söylediğini tespit etmek.
3. Hadisin, Hz. Peygamber'in tebliğ etmekle mükellef olduğu sahaya girip girmediğini, beşer sıfatıyla söyleyip söylemediğini belirlemek.
4. Hadisin ihtiva ettiği konu ve bu konunun dindeki yerini tespit etmek.
5. Hadise muhatap olan kişinin/mükellefin durumunu göz önünde bulundurmak³⁵.

Sünnetin tanımı, fonksiyonu ve bağlayıcılığı ile ilgili tartışmalar tarih boyu devam etmiştir. Günümüzde de sürmekte olan bu tartışmaların bundan sonraki devirlerde bitmeyeceği anlaşılmaktadır. Burada sünnetin belirtilen durumları ile alakalı tartışmaların sebeplerinden bazılarına vurgu yapmak istiyoruz.

Şüphesiz bu tartışmaların yapılmasının en önemli âmillerinden birisi, sünnetin Hz. Peygamber'in vefatından sonra tedvin edilmiş olmasıdır. Sahabe ve tabiin âlimlerini sünnetin tedvinine sevkeden âmillerin de bu tartışmalarda önemli payı vardır. Zira hadis tarihçilerinin beyanlarına bakılırsa, İslam tarihinde hadis uydurma faaliyeti ilk fitnenin zuhurundan sonra başgöstermiştir³⁶. Bunu müteakiben siyasi fırka taraftarları, İslama düşmanlık yapmak niyetinde olanlar, bir ırkın, dilin veya bölgenin tarafgirliğini yapmak isteyenler, idarecilerin gözüne girip onlardan menfaat temin etmek amacı güden bazı şahıslar çeşitli hadisler uydurmuşlardır³⁷. Bunun üzerine sahabe ve tabiin âlimleri hangi sözün gerçekte Hz. Peygamber'e ait olduğunu ve hangisinin de onun ağzından uydurulduğunu tespit için hadislerin tedvini ve nebevî sünnetin tespiti işine girişmişlerdir. Çünkü bir söz Hz. Peygamber'e isnat edilince artık normal bir söz olmaktan çıkıp Peygamber sözü haline geliyordu. Dolayısıyla dinî bir karaktere bürünerek bağlayıcı duruma gelen bu söz, fikhin da kendisine göre şekillendiği bir malzeme oluyordu. Ancak zaman içerisinde Hz. Peygamber'e isnat edilen sözlerin sayısı o kadar artmıştı ki, bunları toplayıp derlemek ve tamamını bir arada görüp ona göre dinî hüküm vazetmek neredeyse imkânsız bir hal almıştı. Zira nakledilen sözler hem çok fazla, hem aynı konuda birbirine zıt hükümler ifade eden hem de bunlar içerisinde zaman zaman dinin

³³ Ebu Zehra, s. 119.

³⁴ Bu konuda geniş bilgi için bk. Tahir b. Aşur, s. 29-39; Karaman, Hayreddin, "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlüllah'ın Davranışları" (Hz. Peygamber ve Aile Hayatı içinde), İstanbul 1989, s. 135-150; Kırbaoğlu, 69-83; Sakallı, Talat, "Sünnetin bağlayıcılık Açısından Taksimi", SDÜİFD, Isparta 1995, s. 78-117.

³⁵ Bk. Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 204.

³⁶ Bk. Kandemir, M. Yaşar, *Mevzû Hadisler*, Ankara 1987, s. 30.

³⁷ Bk. Kandemir, s. 31-64; Dümeynî, s. 31-40.

hedef ve maksatlarıyla çelişik, akla aykırı, insanları ve insanî değerleri aşağılayıcı nitelik taşıyanlar bulunmakta idi³⁸.

İşte normal söz ile, değerini söyleyeninden alan *hadis-i şerifi* birbirinden ayırmak için ilk dönemlerden itibaren bir takım kıstaslar geliştirilmiştir. Bu kıstasların hadis ve sünnetin geneliyle ilgili olanları yanında, sadece fikhî hadislerle ilgili olanları da vardır. Biz burada daha çok fikhî hadislerin değerlendirilmesinde göz önünde bulundurulması gereken ölçülerden bahsedeceğiz. Gerek hadis gerekse fikhî araştırmacıları, genel olarak dinî konularda özel olarak da fikhî meselelerde bir hadisin delil olabilmesi için ötedenberi pek çok kıstas üzerinde durmuşlardır. Biz bunların belli başlılarına kısaca işaret edip hadisin fıkha ve akla arzını daha geniş olarak ele almaya çalışacağız. Buna göre dini konulara mesnet teşkil edebilecek bir hadisin tespiti için aşağıdaki hususlara riayet edilmesi gereklidir.

IV. Hadisin Doğru Anlaşılması ve Yorumlanması Konusunda Genel İlkeler

Hadislerin doğru anlaşılıp yorumlanması meselesi, tarih boyunca İslam bilginlerini meşgul etmiştir. Bu konu ile ilgili olarak hem geçmişte hem de günümüzde pek çok eser yazılmıştır³⁹. Yazılan eserlerin bir kısmının, konunun bir veya bir kaç boyutunu ele aldığı⁴⁰, bazılarının ise, bu hususta toplu bilgi ve bir metodoloji oluşturma çabasına yönelik⁴¹ olduğu gözükmektedir. Biz burada konunun anlaşılması hususunda önemli gördüğümüz beş ilke üzerinde kısaca duracağız.

A. Hadislerin Söyleniş Sebeplerini Araştırmak

Hadis usulü ilminde, hadislerin söyleniş sebeplerini araştırmaya, *sebeb-i vurûdi'l-hadis* denilmektedir. Kur'ân ayetlerini anlamada, âyetin iniş sebebi (*sebeb-i nüzûl*) ne kadar önemli ise, hadisleri anlamada da hadisin söyleniş sebebi o kadar mühimdir. Çünkü Hz. Peygamber'in re'sen hüküm koyduğu bazı hususlar bulunduğu gibi, meydana gelen bir hadiseye ya da önceden olmuş bir olaya binaen hüküm verdiği durumlar da vardır⁴². İşte bu hususların bilinmesi, hadislerin daha serbest değerlendirilmesine ve daha sıhhatli bir sonuca varılmasına yardımcı olacaktır. Zira hadislerin bazıları, sadece ilgili bulunduğu durumlara ilişkin hüküm getirirken bir kısmı genel bir kural ifade edebilmektedir.

B. Aynı Konudaki Hadisleri Bütünlük İçerisinde Değerlendirmek

Kur'ân âyetlerinde olduğu gibi, hadislerde de parçacı yaklaşımdan kaçınıp aynı konudaki hadisleri bir arada görüp değerlendirdikten sonra bir sonuca varmak daha sağlıklı bir yoldur. Şatıbî bu hususu şöyle ifade eder: "Nasslar tek başlarına -sübutu

³⁸ Örnekler için bk. Dümeynî, s. 102vd.; Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 84-108.

³⁹ *Esbab-u vurudî'l-hadis, Garibu'l-hadis, Te'vilu Muhtelifi'l-hadis, Ma'ani'lâsar* gibi ünvanlarla yazılan eserlerin bir ölçüde olsa bu konuyu aydınlatmaya yönelik oldukları söylenilebilir.

⁴⁰ Toksarı, Kırbaşoğlu, Koçkuzu ve Erdoğan'ın, bizim bu makalemizde referans olarak işaret ettiğimiz eserleri böyledir.

⁴¹ Yusuf kardavi, Özafşar ve Görmez'in çalışması buna birer örnektir.

⁴² Örnekler için bk. Buhârî, *Edeb*: 18, *Bed'u'l-vahty*: 1; Müslim, *Fedâil*: 65; Suyûtî, *Esbabu Vurûdi'l-hadis*, s. 278-279; Erdoğan, s. 142-200; Cihan, Sâdık, "Günümüzde Hadisin Anlaşılmasındaki Temel Sebepler", *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun 1993, s. 180.

kesin Kur'ân nassları da olsa- bir esas olacak, bir ilke verecek, hedef belirleyecek düzeyde kesinlik arzetmezler; çünkü pek çok ihtimale açıktırlar"⁴³. Buna göre, bazı hadislerin diğer bazılarını tefsir ettiği ve bazıları arasında takyit, tahsis veya nesih olduğu bir gerçektir. Mesela, hadis kaynaklarında kadınlarla ilgili pek çok hadis nakledilmiştir. Bunların bir kısmı kadına gerçek ve olması gereken konum ve değeri verirken bir kısmı kadın onuruna yakışmayan unsur ve ifadeler içermektedir⁴⁴. Neticede böyle rivayetler, bir taraftan müslümanlar arasında yanlış dinî kanaatlerin yerleşmesine yol açarken, diğer taraftan da din konusunda yeterli bilgi ve iyi niyeti olmayan kişilerin elinde İslama karşı bir malzeme olmaya devam etmektedir. Bunları ayıklayıp Kur'ân'ın dolayısıyla da İslamın ruhuna en uygun olanı seçip diğerlerini değerlendirme dışı bırakmanın en doğru yollarından biri, bu konudaki hadislerin tamamını bir arada görmektir⁴⁵.

C. Görünüşte Birbirine Zıt Olan Hadislerin Değerlendirilmesi

Hadis ilimleri içerisinde birbirine zıt ve çelişkili görülen hadisleri uzlaştırıp aralarındaki ihtilafları çözüme kavuşturmak için, *muhtelifu'l-hadis* adıyla bir branşın oluşturulduğunu bilmekteyiz. Bu branşın usullerini ve pratiğini ihtiva eden eserler, "*Te'vilu muhtelifi'l-hadis*", "*İhtilâfu'l-hadis*" ve "*Müşkilu'âsâr*" gibi başlıklar taşımaktadırlar⁴⁶. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki, birbiriyle çelişkili olan hadislerin her ikisi de sahihlik açısından eşit derecede olduktan sonra bu ilmin konusuna girebilmektedir. Biri zayıf veya uydurma diğeri ise sahih olan iki hadis bir konuda çelişkili hükümler içerirse, zayıf veya uydurma hadis zaten değerlendirme dışı kalacaktır⁴⁷.

Konu ile ilgili eserlerin verdiği bilgilere göre, hadisçiler, bir konuda çelişkili hükümler ifade eden rivayetler arasındaki ihtilafı gidermek için şu yollara başvurumaktadırlar: a- İlgili hadisleri cem ve telif edip her ikisiyle de amel etme, b- çeşitli sebeplerle birini diğerine tercih etme, c- hadislerden birinin hükmünün yürürlükten kaldırıldığına (mensûh olduğuna) hükmetme⁴⁸. Hadisçilerin bu konuda geliştirdikleri metodlara ne kadar güvendiklerini İbn Huzeyme (ö. 311/923)'nin şu sözünde görmekteyiz: "Birbirine zıt iki sahih hadis biliniyorum. Kimin yanında böyle bir hadis varsa getirsin, aralarımı telif edeyim"⁴⁹.

D. Hadislerde Kast edilen Mana, Amaç, İlke ve Hedefleri Belirlemek

⁴³ Şatıbî, I, 29.

⁴⁴ Örnek olarak kadının akıl ve din bakımından noksan olduğunu ifade eden hadis zikredilebilir. bk. Buharî, *Salar*: 99.

⁴⁵ Başka örnekler için bk. Ateş, Ali Osman, "*Günümüzde Hadislerin Değerlendirilmesinde Gözönüne Alınması Gereken Bazı Hususlar ve Hadisin Geleceği ile İlgili Bazı Düşünceler*", *Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu*, Samsun 1993, s. 115-119; "*Kadının Cinsel Sorumluluğu ile İlgili Bazı Rivayetler*", *İslamiyat*, III (2000), sy. 2, s. 97-107; Cihan, s. 179-180.

⁴⁶ Mesela. Şafii, *İhtilâfu'l-hadis*, Tahavî, *Müşkilu'l-âsâr* ve İbn Kuteybe, *Te'vilu muhtelifi'l-hadis* adıyla birer eser yazmışlardır.

⁴⁷ Bk. Çakan, İsmail Lütfi, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*. İstanbul 1982, s. 34.

⁴⁸ Bu konuda geniş bilgi için bk. Şah Velîyyullah Dehlevî, *Huccetu'llahi'l-bâliğa*, I, 514-515; Ahmed Muhammed Şakir, *el-Bâisu'l-hadis*, 175-176; Çakan, 103-104; Kardavi, *Sünnetü Anlamada Yöntem*, s. 126-128; Cihan, 180-183.

⁴⁹ İbnü's- Salah, *Ulûmu'l-hadis*, s. 170. Bu ifade, İbn Huzeyme'nin geliştirdiği metoda güveninden ziyade çelişkili hadis bulunmadığını vurguladığını gösterir, şeklinde de yorumlanabilir.

Kardavi'nin ifadesiyle, "sünneti anlamada hataya düşme sebeplerinden birisi de bazı insanların, sünnetin gerçekleştirmeye çalıştığı amaçlarla, istenilen bu amaçlara ulaşmada bazen ona yardım eden anlık ve çevresel etkeleri birbirine karıştırmalarıdır. Bu yüzden onların, sanki bu vesileler bizzat kasdolunan şeylermişcesine var güçleriyle (düşüncelerini) bu vesileler üzerine odaklaştırdıklarını görürsün. Halbuki sünneti ve onun sırlarını anlamada derinleşen kişinin gayet net olarak bildiği gibi, önemli olan hedeftir ve o da sabit ve devamlıdır. Vesileler ise çevre, asır veya örf vb. etkin unsurların değişmesiyle değişir"⁵⁰.

Nitekim Hz. Peygamber'den sonra, daha sahabe arasında onun davranış ve sözlerine karşı lafzî (literal) yaklaşanlar olduğu gibi, onun söz ve fiillerindeki amaca bakarak (gaî/finalist) hareket edenler de olmuştur. Hadislere lafızcı ve şekilci olarak yaklaşan birinci eğilime sahip kişiler, Hz. Peygamber'in fiillerini değerlendirirken duygusal yaklaşım biçimine başvurmuşlardır. Bunlar Hz. Peygamber'in her davranışını sünnet olarak görmeye ve her yaptığını harfiyyen tatbik etmeye meyletmişlerdir. Bu eğilimde olanlar için, söylenen sözün kaynağı, yapılan işin bağlayıcı olup olmadığı ve ne derece örneklik teşkil ettiği önemli görülmemiştir. Sahabe içerisinde Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini lafzî olarak yorumlayan ve buna göre amel eden sahabî sayısı oldukça azdır. Kaynaklar, Abdullah b. Ömer, Ebu Zer el-Gifari, Ebu Hüreyre, Abdullah b. Amr b. As ve Ebu'd-Derda gibi sahabilerin bazı tutumlarını bu yaklaşıma örnek gösterirler⁵¹. Ancak sahabenin çoğunluğu Hz. Peygamber'in tasarruflarını daha geniş bir perspektiften değerlendirmişlerdir⁵². Gaî yaklaşımı esas alan bu sahabiler, bir hadisi anlamaya çalışırken, Hz. Peygamber'in ne dediğinden ziyade ne demek istediğini araştırmış, duyduğu her rivayeti olduğu gibi kabul etmeyip, Hz. Peygamber'in her yaptığını da sünnet kategorisinde görmemiştir. Anlamada fikhî melekesini elden bırakmayan bu sahabiler, hadislerin Kur'ân ve İslamın temel ilkeleri ışığında anlaşılmasına önem vermişlerdir. Çünkü hadislerin lafzî anlamı her zaman doğruyu veya beklenen maslahatı gerçekleştirebilir. İşte böyle durumlarda hadisin gaî yorumuna başvurmak gerekmektedir. Bu yönelişin önde gelenleri, Aişe, Ömer, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas (r.a) gibi sahabilerdir⁵³. Mesela, Hz. Peygamber hac esnasında dinlenmek için mola vermiş ve el-Ebtah denilen yerde oturmuştur. Onun bu davranışı yanında bulunan Abdullah b. Ömer ve Ebu Hüreyre tarafından sünnet olarak algılanmış ve buradan geçerken hacıları burada çöktürmüşlerdir. Durumdan haberdar olan Hz. Aişe ve Abdullah b. Abbas buna itiraz ederek Hz. Peygamber'in bu davranışının sünnet olmadığını, normal insani bir davranış olduğunu bildirmişlerdir⁵⁴.

Konuya fikhîçiler cephesinden bakarsak, ikinci eğilimi temsil eden sahabilerin faaliyetlerini *hadisin fikhî kavrama* çabası olarak görebiliriz. Zira fikhî bir hadisin doğru olarak anlaşılmasının en temel şartlarından birisi de onun fikhînin anlaşılmasıdır. Yani amelî bakımdan müslümanlara özel veya genel anlamda ne gibi bir prensip ifade ettiğinin, ne dediğinden çok ne demek istediğinin tespit edilmesidir. Bu, söz konusu rivayetin olduğu gibi veya sadece lafzî olarak değil de aynı zamanda gaî açıdan da ele alınmasını gerektirir. Bu nokta son derece önemlidir. Çünkü İslam

⁵⁰ Kardavi, s. 154. Ayrıca bk. Erdoğan, s.267vd.; Cihan, s. 183-184.

⁵¹ Bu yaklaşım ve örnekler için bk. Görmez, 46-50. Başka örnekler için bk. Kardavi, s. 154-170.

⁵² Bk. Şelebi, Mustafa, *Ta'îlu'l-ahkâm*, s. 35-60; Özafşar, s. 242.

⁵³ Bk. Görmez, s. 47; Özafşar, s. 242.

⁵⁴ Bk. İbn Abdilber, *Camii beyanı'l-ilmî ve fadlih*, II, 195; Görmez, 47.

dinin önünde bulunan en büyük tehlike, dinin temel kaynaklarını oluşturan Kur'ân ve sünnetin yanlış anlaşılıp anlatılmasıdır. Bir diğer ifade ile, dini yanlış anlamak ve yorumlamak dine yapılabilecek en büyük kötülüktür. Zira, Muhammed Gazali'nin de dediği gibi, "*İslam toplunu, tarih boyunca sünnet ve hadisi yanlış anlamaktan çektiğini uydurulan binlerce hadisten çekmemiştir*"⁵⁵.

Fıkıhın ilk doğuş çağlarında bu tehlikeyi bertaraf edebilmek için hadisin fikhini kavrama meselesine büyük önem verilmiştir. Nitekim daha Hicri ikinci asırda bazı âlimler hadis konusunda sadece nakille yetinmeyip hadisin fikhini öğrenmeyi ısrarla tavsiye etmişlerdir. Bu âlimlerden biri olan İbn Ebî Leylâ (ö. 148/765) şöyle demiştir: "*Kişi, hadisin bir kısmını alıp, birazını terketmedikçe hadiste fakih olamaz*"⁵⁶. Hadisi nakletmekle yetinmenin yeterli olmadığını söyleyen Ebû Hanife bu hususu şöyle dile getirir: "*Hadis toplayıp bunların fikhini öğrenmeyen kişi, topladığı ilaçların hangi hastalığa iyi geleceğini doktor gelinceye kadar bilmeyen eczacı gibidir. Hadis toplayan kişi işte böyledir; fakih gelinceye kadar elindeki hadisin ne ifade ettiğini bilmez*"⁵⁷. Aynı zamanda bu durum hadis metinlerini anlayıp yorumlama hususunda daha o tarihlerde iki farklı anlayış ve ekolleşmenin oluşmaya başladığını da göstermektedir. Hadisleri sadece nakledip onları akılla değerlendirmeye yanaşmayan *ehl-i hadis* ile bazen metni (*nassı*) ihmal edecek kadar akfî yorumu ön planda tutan *ehl-i rey* bu dönemde bir takım tartışma ve münazaralar yaparak karşılıklı suçlamalarda bulunmuş ve her ekol kendisinin haklı olduğunu iddia etmiştir. Ebu Gudde'nin şu tespiti bu iki ekolün zihniyet yapılarına ve çekişmelerinin boyutlarına ışık tutmaktadır: "*Bu lakap (ashabu'r-re'y) bir grup hadis râvisi tarafından Kâfeli âlim ve fakihler için kullanılmıştır. Bu hadis râvilerinin bütün bildikleri şey, hadis lafızlarının zahirine tabi olup, onların arkasında yatan ince anlamları ve hükümleri ortaya çıkarmaya talip olmamalarıdır. Bu râviler, nassı anlamak, onun illet ve dayanağını tespit etmek için aklını kullanan ve hadisi bu tür insanlara âşikâr olan zâhîrî anlamı dışında retkike koyulan herkesten rahatsız olmuşlardır. Böyle yapan kimselerin doğru yoldan çıktıklarını, hadisi terkedip, re'ye tabi olduklarını düşünmüşler ve iddialarına göre de, bu kimselerin yaptığı rivayetlerin terkedilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir*"⁵⁸. Buna karşılık *re'y ehlî* ta İbrahim Nehaî'den itibaren "*Re'ysiz hadis, hadissiz de re'y isabetli olmaz*"⁵⁹ sözünü parola edinmişlerdir.

Şafii, bu iki ekol arasındaki çekişmeyi, tarafları uzlaştırmak suretiyle kesmek istemiş, fakat, ondan sonra da bu ihtilaflar devam etmiştir⁶⁰. Hatta bu dönemlerde bazı âlimler, fakihlerin dışında kalan kimseler için hadislerin saptırıcı olduğunu söylemişlerdir⁶¹. Bu saptırma işlemi, hadisleri delalet ettikleri mananın dışında

⁵⁵ Görmez, s. 3.

⁵⁶ Özafşar, s. 182.

⁵⁷ Ebû Talib el-Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanife*, s. 350.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel'in şu ifadesi Şafii öncesi dönemde hadisçilerin rivayet metinlerini anlama ve yorumlama usulünden ne kadar habersiz olduklarını çok iyi bir şekilde gözler önüne sermektedir: "*Şafii'ye gelinceye kadar biz, umumî nedir, husus nedir, bilmiyorduk*" (Özafşar, s. 183-184).

⁵⁹ Abdulaziz Buharî, *Keşfu'l-esrâr*, I, 60.

⁶⁰ Ahmed, Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, Islamabad-Pakistan 1988, s. 26.

⁶¹ Hatib el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefekkih*, II, 81.

yorumlamak veya hiç anlamamak suretiyle, zahirlerine bağlanıp kalmak yüzünden ortaya çıkan bir şeydir⁶².

Tarihi süreçte hadisçiler ile fıkıhçılar arasındaki zıtlık ve çekişme, hadisçilerin fıkıha önem verip kitaplarını fıkıh bablarına göre tertib etmeleri ile yumuşamış ve hadisçiler sadece hadise dayalı bir fıkıh tesis etme yoluna gitmişlerdir. İbn Huzeyme (ö.311/923) ve onun talebesi İbn Hibban'ın (ö. 354/965) *Sahih* adlı eserleri bunun birer örneğidir⁶³.

Aklı yorumlara ve dinin maksatlarına daha fazla ağırlık veren *re'y ehli* ile karşılaştıkları meselelerin çözümlerinde rivayetten hareket etmeyi tercih eden *hadis ehli* arasındaki söz konusu çekişmeler, hadiste metin tenkidinin yapılmasının ve rivayetler üzerinde daha titiz durulmasının da temel âmillerinden birisi olmuştur. En fazla tartışma ise âhad hadislerle ilgili olmuştur⁶⁴. Bir konuda çelişkili rivayetlerin bulunmasını ve râvilerin bilgi ve kavrayış düzeylerinin farklılığını göz önünde bulunduran İslam âlimleri, hadislerin delil olarak kullanılabilirlikleri dini konuları ve hangi konuda hangi hadisin ne gibi şartlarla delil olabileceğini tespit etme gayreti içine girmişlerdir. Bu hususta sergilenilen tutum bakımından konuları sıralayacak olursak şöyle diyebiliriz: En fazla titizlik *akâid* konusunda gösterilmiştir⁶⁵. *Ahlakî* konular, amellerin fazileti gibi hususlarda daha esnek davranılarak râvilerde ve rivayetlerde ilave şartlar aranmamıştır. *Fıkıhî-hukûkî* konular ise akâid hükümlerinden sonra hadisin en sıkı şartlar altında kabul edildiği hususlar olmuştur. Çünkü bazı fakihler hukûkî bir hükme delil ve dayanak olarak gösterilen bir rivayeti değişik açılardan kritize etme cihetine gittikleri gibi bunu nakleden râvinin de hukukçu (fakih) olma ve rivayet ettiği hadisin içeriğini kavrayacak ilmî düzeye sahip bulunma gibi ilave özellikler taşımasını şart koşmuşlardır⁶⁶. Diğer bir ifadeyle, hadisçiler bir rivayetin *sahih* niteliğini taşıması için daha çok senet üzerinde durup rivayetin dış yapısıyla ilgilenirken, fakihler buna ilaveten metin üzerinde de durarak hadiste metin tenkidinin öncülere olmuştur. Buna göre, nakledilen bir rivayetin hukûkî bir meselenin mesnedi olabilmesi için onun metninin değişik açılardan kritize edilmesi gerekir ki, bunların bir kısmını aşağıda kısaca ele alacağız.

E. Hadisin Metnini Tahlil

Nakledilen bir rivayetin az veya çok râvî tasarrufuna maruz kalması, yerel ve şahsî öğeler taşıması, özel bir bağlamda söylenmiş olması, sıradan bir metnin râvî tarafından bağlayıcı hukûkî bir metin gibi⁶⁷ nakledilmiş olması gibi ihtimaller⁶⁸ fakihleri, rivayet metinlerine daha titiz ve değişik açılardan bakmaya sevk etmiştir.

⁶² Geniş bilgi için bk. Özafşar, s. 185-186. Bu konuda Ebû Yusuf'un ortaya koyduğu endişe için bk. *er-Redd ulâ siyeri'l-Evzaî*, s. 31.

⁶³ Özafşar, s. 187.

⁶⁴ *Mütevatir hadis* kesinlik ifade ettiğinden bütün dinî konularda ittifakla delil olabilir. *Meşhur* ve *âhad hadis* ise itikat dışındaki konularda delil kabul edilir. Ancak âhad hadisin ilave şartlar taşıması gerekir. Hanefilerin dışındaki mezhep fakihleri meşhuru da âhad hadislerle dahil ederler. Geniş bilgi için bk. Şaban, s. 78-82; Atar, Fahrüddin, *Fıkıh Usûlü*, s. 42; Koçkuzu, s. 140-168.

⁶⁵ Bu alanda teoride gösterilen titizliğin pratiğe ne kadar yansıdığı elhette tartışılabilir.

⁶⁶ Bk. Serahşî, *Usûl*, I, 338-339; Buharî, *Keşfu'l-esrar*, II, 697-698; İbn Teymiyye, *Mecmu'atu'l-fetâvâ*, XX, 304. Ancak bu şartın pratikte ne kadar uygulandığını tespit etmek ayrı bir araştırma konusudur.

⁶⁷ Terğih hadislerini bile ahkâm hadisi gibi değerlendirip onlardan hüküm çıkarmaya kalkışmanın bazı olumsuz sonuçları için bk. Görmez, s. 139, 145.

⁶⁸ Bu özellikleri sebebiyle hadisler kanun metni gibi değerlendirilemezler. Geniş bilgi için bk. Dönmez, İbrahim Kafî, " *İslam Hukukunda Müctehid ile Modern Hukuklarda Hakim Durumu*", MÜİFD, İstanbul 1986, sy. 4, s. 33.

Hadis tarihçileri metin tenkidi meselesinin sahabe döneminden itibaren başladığını tespit etmişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber'in vefatından sonra yapılan savaşlar ve fetihlerle İslam toprakları genişlemiş, müslümanlar farklı millet ve kültürlerle karşılaşmış, bu arada Hz. Peygamber döneminde olmayan yeni dîni problemlerle yüzyüze gelmişlerdir. İşte bunları çözüme kavuşturmak, elbetteki sahabenin alimlerine özellikle de hukukî konulardaki bilgileri ile tanınan fakîhlerine düşüyordu. Onlar da bunun bilincinde olarak bu problemlerin çözümüne eğilmiş, İslamın genel prensipleri ve ilkeleri doğrultusunda kendi re'yelerini de kullanarak gerekli hükümleri vermeye gayret göstermişlerdir⁶⁹.

Bu durum, fıkhîta bir kaynak olarak re'y⁷⁰ olgusunu gündeme getirmiştir. Sahabenin re'y kullanımlarına dair gelen rivayetlere bakıldığında, rivayet metinleri ile, onların bu melekeyi, yaşayan hayatın gerçekliği arasındaki ilişkiyi tayin ve tespit için önemli bir kriter olarak kullandıkları görülür. Bu esnada sahabenin, rivayet metinlerini şu esaslar çerçevesinde değerlendirdikleri görülür:

a. Onlar rivayetlere genel bir perspektiften bakmışlardır. Yani haberleri en genel ve yalın anlamı ile anlamış, noktasal analizlere girmemişlerdir.

b. Rivayet metinlerindeki lafızları, manaya delaletleri bakımından kategorik bir sınıflamaya tabi tutmamışlardır. Dolayısıyla daha sonra fıkhî usulünde yer alan kavramsal sınıflamalar sahabe döneminde henüz yoktur.

c. Rivayetleri değerlendirirken, lafzî (literal) yaklaşımdan çok, genel prensiplere atıfta bulunmuşlardır. Bu genel ilkeler, daha sonraları fıkhî usulündeki *maslahat, istihisan, örf, sedd-i zerâyi* gibi ikinci dereceden deliller olarak kabul edilen prensiplerdir⁷¹.

Bu bilgilerden sonra fıkhî bir hadis metninin sağlıklı bir şekilde tahlili için dikkate alınması gereken bazı esasları kısaca aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz:

1. Metnin Çeşitli Ögelerini Dikkate Alma

Özellikle kavfî hadislerin, o günün insanların yaygın olarak kullandıkları bir dil aracılığı ile bize nakledildiğini düşünürsek, dilbilimcilerin ve yorum bilimcilerin ortaya koymuş oldukları bir takım prensipler yardımıyla bu metinleri daha sağlıklı bir şekilde anlayıp yorumlama imkânını elde etmiş oluruz. Buna göre bir metni anlamada etkili olduğu düşünülen bazı unsurlar şunlardır:

a. Metnin dili: Mevcut hadis külliyyâtımızı gözden geçirdiğimiz zaman Hz. Peygamber'in, muhataplarına mesajlarını en iyi şekilde anlatabilmek için konuştuğu dilin hemen hemen bütün anlatım üsluplarından yararlanmış olduğunu görürüz. Muhatabın durumuna ve konunun özelliğine göre Hz. peygamber, *mecaz, kinaye,*

⁶⁹ Abdulkerim Zeydan, *el-Medhal*, s. 99.

⁷⁰ İslamî literatürde akla yakın bazen onunla eş anlamlı olarak kullanılan re'y kavramı, felsefedeki müktesep (*tecrübî*) aklın verdiği yargı ile eş anlamlı olarak kişinin, edindiği kültür birikimi çerçevesinde, düşünce sonucu verdiği kendi akli çıkarımıdır. Türkçedeki karşılığı ise *kişisel görüşür*. Özellikle İslamın ilk iki asrında, akıl, aklı düşünce ve bu düşüncenin neticesi anlamında yaygın olarak kullanılan terim re'y terimidir. Akıl ve re'y kelimelerinin geniş bir açıklaması ve karşılaştırması için bk. Özen, Şükrü, *İslamî Hukukunda Aktileşme Süreci* (basılmamış doktora tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens.), s. 49.

⁷¹ Sahabeden sonra gelen neslin de aşığı yukarı aynı tutumu sürdürdüğü görülmektedir. Bk. Özafşar, s. 241-250.

darb-ı mesel ve *ta'wirlere* başvurmuştur⁷². Bu sebeple hadislerde kullanılan dolaylı anlatım üslubunu göz önünde bulundurmadan; mecaz, hakikat ve kinayeyi birbirinden ayırt etmeden sağlıklı bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Mesela, Hz. Peygamber'in, "Sizden kimse kendi suyuyla başkasının tarlasını sulamasın" meâlinde bir sözünü nakledenler, tarla ve bostan suladıktan sonra, artan suyu komşusunun tarlasına bırakırken, Rasûlüllah'a muhalefet korkusuyla istiğfarda bulunma gereği duymuşlardır. Halbuki bu hadiste, mecâzî bir ifade kullanılarak zina yasaklanmaktadır⁷³. Özellikle *fezâil* konusunda Hz. Peygamber'in kinaye yoluyla kullandığı bazı ölçüler çok yanlış anlaşılmalara sebebiyet verebilmektedir. Söz gelimi, hadislerde geçen yedi ve katlarıyla ilgili rakamlar zaman zaman çokluk için kullanılmaktadırlar. "Her kim bir iyilik yaparsa ona, ondan yediyüze kadar sevap yazılır"⁷⁴ hadisinde geçen "yedi yüze kadar" lafzı, yedi yüzden fazla verilmez, anlamında olmayıp verilecek sevabın çokluğunu ifade etmek üzere söylenmiştir.

b. Metnin görünmeyen öğeleri: Rivayet metinlerinin tahlilinde metnin dili kadar onun fizikî, psikolojik ve sosyolojik ortamının da hesaba katılması gerekir. Dilin veya sözün bir iletişim aracı olduğunu kabul ettiğimiz zaman, taraflar arasındaki ilgiyi temin eden vasat ve sözü oluşturan yan unsurları da hesaba katmak durumundayız ki, bunlara, *metnin görünmeyen unsurları* denilmektedir. Bu unsurlar ise, *söz dizini, işaret dizini, vurgu, siyak, algı ve konum* olarak sıralanabilir⁷⁵. Mesela bir hadiste Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilir: "Sizden biriniz, namazda iken ne önüne ne de sağ tarafına tükürmesin, fakat sol tarafına tükürebilir. Eğer, bunu da yapmak istemezse, elbisesinin bir kenarına tükürsün"⁷⁶. Bu hadisi, söylendiği zamandaki fizikî çevreyi yani mescidin o günkü yapısını dikkate almadan ve günümüzdeki mescitleri göz önünde bulundurarak anlamak ve yorumlamak son derece zordur⁷⁷.

c. Metnin arkaplanı: Fıkhî rivayetlerin sağlıklı olarak değerlendirilmesinde uyulması gereken hususlardan biri de, bu rivayet metninin ait olduğu çevre (bağlam-arkaplan) açısından tahlile tabi tutulmasıdır. Herhangi bir fıkhî rivayet incelenirken, içeriğinin, ilgisi olması halinde, coğrafî faktörlerle ilişkisinin kurulması da kaçınılmaz hale gelir⁷⁸. Nitekim Hz. Peygamber kendi ichtihadına bırakılan hukukî boşlukları doldurma işlemi yaparken ve dînî konuları izah ederken hem coğrafî faktörlerden, hem de fizikî çevrenin şartlarından yararlanmış veya bu unsurları hesaba katmıştır. Örneğin Hz. Peygamber'in *narh* koymaya yanaşmamasında, mikat yerlerini belirlemesinde bu unsurların etkili olduğu düşünülmüştür. Çünkü, o gün İslamın merkezi durumunda olan ve üretimin yeterli olmadığı Mekke-Medine'de ithalatı teşvik edici bir pazar anlayışı şarttı. Zoraki belirlenecek fiyatlar, ticaret mallarının bu pazarlardan kaçması anlamına gelirdi ve sonunda büyük sıkıntı çekerdik. Yine Hz. Peygamber *mikat yerlerini* belirlerken o günkü müslümanların meskun bulunduğu mahalleri dikkate almıştı. Irak ise o gün yoktu. Çünkü Basra ve Kufe şehirleri sonradan kurulmuştu. Resûlüllah'ın mikat yerlerini belirlemede coğrafî özellikleri dikkate aldığını gören Hz. Ömer, kendi

⁷² Bk. Görmez, s. 259-264; Kardavî, s. 171-190.

⁷³ İbn Cevzî, *Telbisü İblîs*, s. 164; Görmez, s. 264.

⁷⁴ Müslim, İman: H. No: 204.

⁷⁵ Geniş bilgi için bk. Özafşar, s. 285-295.

⁷⁶ Abdurrezzak, *Musannef*, I, 433.

⁷⁷ Özafşar, s. 304-308.

⁷⁸ Özafşar, s. 297-304.

döneminde onlara uygun olacak şekilde Zatu Irk denen yeri Iraklılar için mikat yeri olarak belirlemişti⁷⁹.

d. Metnin ait olduğu sosyal bünye: Söz konusu ettiğimiz rivayetlerden dinin hedeflerine uygun ve getirdiği mesajla örtüşen bir sonuca varılabilmesi ve yaşanmış bir sosyal hayatın hikayesi demek olan bu rivayetlerin mahiyetini incelerken haber metinlerinde dile getirilen ilkelerin anlaşılabilmesi için, sosyal bünye ile ilgilerinin araştırılması kaçınılmazdır. Zira hadis kaynaklarında bize intikal eden öyle rivayetler vardır ki, bunların yukarıda belirtilen ilkeler ışığında değil de zâhirî anlamları ile kabullenilmeleri bazı sakıncaları da beraberinde getirir ve insanları sıkıntıya sokar. Bu ise dinin hedeflerinden biri olan insanlardan zorluk ve sıkıntıyı kaldırma ilkesiyle çelişir⁸⁰. Çünkü bunlar o günkü toplumun kendine özgü sosyo-kültürel bünyesi ile alakalıdır. Bu tür rivayetlerde yer alan hükümler olduğu gibi günümüze aktarılsa bunların, insanların bu gün geldiği kültür seviyesine ve sosyal yaşayışına çoğu kere uymadığı görülür⁸¹. Mesela, Ebû Yûsuf, Rasûlullah'ın, "Bir kimseye bir şey hediye edildiği zaman, yanındakiler o hediyeye ortaklırlar"⁸² şeklinde bir hadisi olduğunu söyleyenlere, şöyle demiştir: O, o günkü şartlar içinde öyleydi, çünkü o zamanki hediyeler keşk, hurma, kuru üzüm, süt gibi şeylerdi; şimdiki gördüğünüz şeyler gibi değildi⁸³.

e. Metnin ait olduğu tarihi çevre: Rivayetlerin muhteva tahlilinde dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da tarihî çevredir. Rivayetlerin içinde doğduğu siyasî, idarî ve askerî alanlardaki toplumsal ve evrensel yapı elbette önemlidir. Bu sebeple fıkıh, siyer ve hadis koleksiyonlarında yer alan rivayetleri incelerken onları tarihî zeminlerine oturtmak gerekmektedir. Aksi halde tarihsel olanla evrensel olanı ayırt etme imkânımız olmaz ve bu yüzden de dinin sahih ve evrensel ilkelerine hâle gelmiş olur. Halifenin kureyş kabilesinden olması gerektiğini ifade eden rivayet bunun en güzel örneklerinden biridir. Nitekim bu rivayet, Kureyş'in o tarihte diğer kabileler üzerindeki hakimiyet ve nüfuzuyla açıklanmıştır⁸⁴.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, hadis usulünde tespit edilmiş olan sağlam yollarla Hz. Peygamber'den bize nakledilmiş bulunan ve muteber kaynaklarda yer almış olan rivayetlerin lafzî-harfî ve gâf olmak üzere iki şekilde yorumlanması her zaman mümkündür. Lafzî yorumun imkânsız ve anlamsız olduğu durumlarda gâf yorumla hareket etme imkânı her zaman vardır⁸⁵.

2. Metnin Bazı Esaslara Arzedilmesi

Sahabe döneminden itibaren fıkıh bilginleri, hukukî hükümlerde delil olabilecek sahih bir metin tespit edebilmek için râvî tenkidi başta olmak üzere, pek çok kıstas geliştirmişlerdir. Bu kıstaslardan biri de **rivayet metnini bazı sağlam esaslara arz etme meselesidir**.

⁷⁹ Bu konuda başka örnekler ve açıklamaları için bk. Erdoğan, s. 167-175.

⁸⁰ 5Mâide, 6; 22 Hac, 78.

⁸¹ Örnek ve değerlendirmeler için bk. Erdoğan, Mehmet, a.g.e, s. 167-175; Özafşar, s. 318-331.

⁸² Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 320.

⁸³ Ebû Yusuf, *Kitabu'l-harac* (Mukaddime), 27; Erdoğan, s. 172.

⁸⁴ Bk. Özafşar, s. 332-336.

⁸⁵ Erdoğan, s. 266-282; Özafşar, s. 336.

Hadis araştırmacılarının tespitlerine göre, arz işlemi sahabe döneminde başlamıştır. Sahabe fakihleri, kendilerine herhangi bir konuda, bilmedikleri ve Hz. Peygamber'e ait bir rivayet nakledildiğinde bunun doğruluğunu test etmek için rivayeti, önce Kur'ân'a⁸⁶, sonra sahihliği kabul edilmiş sabit sünnete daha sonra da akla arz ediyorlardı. Kaynakların verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre, sahabenin sünneti sünnete arz etmesi aşağıdaki şekillerde olmaktadır:

a. Sünneti ilgili olan şahsa sorma, onun yaptığı açıklamayı kabul etme ve rivayete konu olan olayın başından geçtiği kişinin görüşünü tercih etme.

b. İhtilafli iki hadisten birini başka rivayetlerle destekleme.

c. Olayın birkaç defa meydana gelmesini ölçü alma⁸⁷.

Aynı şekilde, muhaddis ve fakihler de rivayet metnini değerlendirme hususunda arz metodunu kullanmışlardır. Muhaddisler söz konusu metinleri, Kur'ân'a, sünnete, tarihî bilgilere arz etmiş bu arada, hadisin lafız ve manasının bozuk olmasını, dinî esas ve kesin kâidelere aykırı bulunmasını ve hadisin muhal veya münker bir şey içermesini onu reddetmek için yeterli sebep saymışlardır.

Fakihler ise, bir metin tenkidi ölçüsü olarak **arz metodunu** kullanırken rivayet metnini, Kur'ân'a, sünnete, icma'ya, sahabe uygulamasına, kıyasa, genel esaslara ve akla arz etmişlerdir⁸⁸. Biz burada bu hususlardan, hadisi sadece, *akla* ve *genel kurallara (kıyasa)* yani *fıkha arz etme* metodu üzerinde duracağız.

a. Rivayet Metninin Akla Arzı

Burada hadislerin arzedileceği akıldan kasdın ne olduğunu tespit edebilmek için İslam bilginlerinin bu kelimeye yükledikleri anlamlar üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Arapça bir kelime olan *akl*, sözlükte, **bağlamak, tutmak, engel olmak, alıkoymak ve hapsetmek** gibi anlamlara gelmektedir⁸⁹. Terim anlamı konusunda pek çok farklı görüşün ileri sürüldüğü bu kavram, genel kabule göre, **varlıkların iyi ve kötü niteliklerini, yetkinlik ve noksanlıklarını bilme anlamına gelmektedir**⁹⁰. Aynı zamanda akıl kelimesi, insanın hem bir şeyi zihniyle idrak etmesi, hem kendisiyle idrakte bulunduğu şey ve hem de bu idrakin sonucu olarak kişiden beklenen iyi davranış anlamında kullanılmaktadır⁹¹.

Akıl kelimesi sadece fiil kalıplarıyla Kur'ân'da 49 kere geçmektedir. **Ragıb el-İsfahani'nin** ifade ettiğine göre, Kur'ân'da bu kadar sık kullanılan bu kelimenin, **bilgiyi kabule hazır güç ve insanın bu güçle elde ettiği**

⁸⁶ Günümüzde hadislerin Kur'ân'a arzı konusu bazı kimseler tarafından sakıncası olmayan mutlak anlamda doğru bir yöntem olarak sunulmaktadır. Ancak bu arz yönteminin beklenen müspet sonucun elde edilebilmesi için bunun bir takım esaslara göre yapılması gerekmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bk. Toksarı, s. 114-148; Çakın, Kamil, "Hadislerin Kur'ân'a Arzı", AÜİFD, c. XXXIV, 1993, s. 240-243; Polat, Selahaddin, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul 1997, s. 239-249; Ağırman, Cemal, *Kadının Yarattığı*, İstanbul 2001, s. 242-249.

⁸⁷ Örnekler için bk. Dümeynî, s. 69-81.

⁸⁸ Geniş bilgi ve örnekler için bk. Serahsî, I, 360; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 29; Dümeynî, 245-404.

⁸⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "akl" md., XI, 458.

⁹⁰ Bk. Tehanevî, *Keşşâfu't-tulâhâtü'l-fümân*, "akl" md., II, 1026-1035; Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 151-152; Asım Efendî, *Kâmus Tercümesi*, "akl" md. Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, II, 732-733.

⁹¹ Özen, s. 45.

bilgi gibi iki anlamı vardır⁹². Kur'ân genel olarak akla yer vermenin yanında, hukuk düşüncesinde de bu kavrama vurgu yapmıştır. "İlk bakışta Kur'ân'ın ilahî bir metin olmak hasebiyle hidayetin tek yol göstericisi olduğu gerçeği, dogmatizmi çağrıştıran gözükmekteyse de bu, Kur'ân için söz konusu edilemeyecek bir durumdur. Bizzat Kur'ân akla değer vermek ve aklî yöntemleri kullanmak suretiyle insan hayatının her safhasında akıldan bigane kalmamayacağı hakikatine inananların dikkatini çekmiştir"⁹³.

Kur'ân'da sıkça tekrarlanan akla ve dolayısıyla aklın kullanılması meselesine İslam bilginleri ilk dönemlerden itibaren büyük önem vermiş, hatta Hicri III. asır âlimlerinden Haris el-Muhasibi, *Şerefu'l-akli ve mâhiyyetuhu* adlı bir kitap yazmıştır.

Hz. Peygamber'in ve sahabenin de hem mevcut nasların anlaşılıp yorumlanmasında, hem de nass olmayan konularda akla ve aklî esaslara başvurduklarını bilmekteyiz⁹⁴.

O halde diyebiliriz ki, Kur'ân'ın bizden kullanmamızı istediği, Hz. Peygamber'in ve onun eğitimciliğinde yetişen sahabenin dini hükümlerin anlaşılıp yorumlanmasında başvurdukları ve İslam âlimlerinin hadislerin sıhhatini tespit için müracaat edip bir ölçü olarak kullandıkları akıl, sağlıklı bütün insanlarda bulunan ve iyiyi kötünden, yararlıyı zararlardan ayırt etmeye yarayan potansiyel gücün adıdır. Başka bir ifade ile, hadislerin sahih olanını sahih olmayanından ayırmak için ölçü alınacak akıl, akl-ı selimdir. Yoksa hissiyatına mağlup olmuş bir kimsenin aklının ilim ifade etme hususunda bir değeri yoktur⁹⁵.

Şunu da ifade etmek gerekir ki, hadislerin değerlendirilmesinde akıl ölçüsünü kullanmanın temel şartı, akılla kavranılması imkân dahilinde olan hadis metinlerinin aklî kriterlerle değerlendirilmesidir. Yani akıl süzgecinden geçireceğimiz hadisler konu ları bakımından akılla ta'lil edilebilen, gerekçeleri akılla bilinebilen (ta'lîlî) konular olmalıdır. Gerekçesi akılla bilinmeyen ve sırf ibadet maksadıyla yapılan taabbudî konuların çoğu kere akılla değerlendirilmesine imkân ve lüzum olmadığından bu konuları içeren hadislerin aklî kriterlerle incelenmesi bir zorunluluk oluşturmaz. Sözelimi Hz. Peygamber'in teheccüd namazını neden gecenin belirli bir saatinde ve belli rekatlar halinde kıldığını anlatan rivayetlerin akıl süzgecinden geçirilmesinin pratikte bir faydası yoktur.

Aynı şekilde hadisin arzedeceği aklın niteliği de bu noktada önem arz etmektedir. Öyle konular vardır ki, normal ölçüler dahilinde akli olan her kes bunları kavrayıp bu konudaki hadislerin akla aykırılığını tespit edebilir. Yine öyle konular vardır ki, sıradan akıl sahiplerinin bunları kavraması imkansızdır. Bazen teknik bir hususla alakalı, bazan de özel ihtisas gerektiren bu gibi konularda her kesin aklının bir ölçü olarak kabul edilmesi mutlak bir esas olarak öne sürülemez. O halde hadisleri akla arzederken onların içeriklerini de göz önünde bulundurup hangi hadisin kimin aklına arzedeceği iyi tespit edilmelidir. Hanefilerin, en azından bir

⁹² Ragıb el-İsfehânî, *Müfredât*, s. 341-342.

⁹³ Özen, 81.

⁹⁴ Ünal, İsmail Hakkı, "Hadisleri Değerlendirmede Akılcı Yaklaşım". Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu, s. 138-141.

⁹⁵ Bayraktar, İbrahim, "Metin Tenkidi ve Müşkil Hadisler", Hadisin Dünü-Bugünü ve Geleceği Sempozyumu, s. 82.

kısımının, hukukî konularla ilgili bir hadis nakleden râvinin fakih olmasını şart koşmalarının altında bu endişenin yattığını tahmin etmekteyiz.

İslam ilim geleneği içerisinde bir hadisin istidlale ve hüküm kaynağı olmaya elverişli olabilmesi için sahabe döneminden itibaren o hadisin akla aykırı olmaması bir ölçü olarak kabul edilmiştir. Bir başka ifadeyle, daha o dönemde bazı hadis rivayetleri onlar tarafından aklî değerlendirmelere tabi tutulmuştur. Meselâ, İbn Abbas ve Hz. Aişe'nin Ebu Hureyre başta olmak üzere, bazı sahabilerin bir takım rivayetlerine itirazları bu kabildendir. Bu ölçüye uymadığı gerekçesiyle Ebu Hureyre'nin naklettiği, *ateşte pişen bir şeyi yiyip içmekten ve cenazeyi taşımaktan dolayı abdest alınması*⁹⁶, *uykudan uyanıldığında elin üç kere yıkanılmadan kaba sokulmaması*⁹⁷ şeklindeki rivayetler akla aykırı bulunduğundan kabul edilmemiştir⁹⁸.

Daha sonraki dönemlerde, başta Ebû Hanife olmak üzere, İslam hukukçularının, hüküm kaynağı olacak hadisin değerlendirilmesinde aklı önemli bir ölçü olarak kullandıklarını kaynaklardan öğrenmekteyiz. Mesela, talebesi İmam Muhammed, Ebû Hanife'ye, cünüp olan bir kimsenin bir şey yemek istediği takdirde nasıl davranması gerektiğini sormuş. Ebû Hanife, "iki elini ve ağzını yıkar, sonra yer" diye karşılık vermiştir. İmam Muhammed, "eğer elleri temizse ve yıkamadın yerse ne olur?" diye sorunca Ebû Hanife şöyle demiştir: "Bunun bir zararı olmaz. Ancak bana göre en hoş olanı ellerini ve ağzını yıkamasıdır". Ünal'ın yorumuna göre, "burada Ebû Hanife, muhtemelen, konuyla ilgili hadisin⁹⁹ illetinin temizlik olduğundan hareketle, ellerin temiz olması halinde hadisin ibaha ifade edeceğini düşünmüş, ancak hadise ittiba açısından da, temiz bile olsalar ellerin ve ağzın yıkanmasını uygun görmüştür"¹⁰⁰.

Hadis metinlerinin aklın gereklerine ters düşmemesi keyfiyeti, hadisçiler tarafından da kabul edilmiş bir husustur. Mesela, Hatib Bağdadî (ö.463/1070), güvenilir bir ravinin muttasıl olarak naklettiği bir haberin akıl ölçülerine uymadığı zaman reddedilebileceğini kabul eder ve şöyle der: "Aklın gereklerine aykırı bir haberin bâtil olduğu anlaşılır. Çünkü din (şeriat), ancak aklın tecviz ettiği bir alanda vârid olmuştur"¹⁰¹.

Hadislerin değerlendirilmesinde aklî kriterin önemine dikkat çeken I. Hakkı Ünal şu görüşlere yer verir: "Hadis terminolojisinde haber-i vâhidin, mütevatir hadisler dışındaki bütün hadis çeşitlerini kapsadığı, bunun da toplam hadis malzemesinin yüzde doksanından fazlasını teşkil ettiği düşünülürse, bu kriterin dışında kalabilecek hadis sayısı fevkalade azdır. O halde hadislerin

⁹⁶ Bu rivayetlerde geçen "vudu" kelimesini el yıkama şeklinde yorumlayanlar olmuşsa da koyun etinden dolayı neden el yıkamanın öngörülmediği sorusuna tatminkâr cevap verememişlerdir. Bk. Kevseri, Zahit, *en-Nüket*, 11; Ünal, 91.

⁹⁷ Bu son rivayet o günün uygulamalarına uygun düşmediğinden akla aykırı bulunmuştur. Çünkü o gün sular içi oylmuş ve mihras adı verilen bir taşa vb. kaplara konuluyordu, günümüzdeki gibi musluk ya da maşrapa ile suyu kaptan alma âdeti yaygın değildi, dolayısıyla buna elini sokmadan yıkamak imkansız gibi bir şeydi. Bu yüzden Hz. Aişe bu rivayeti akla aykırı bulmuş ve böyle bir şeyi Hz. Peygamber'in söyleyebileceğini kabul etmemiştir. Bk. Dümeynî, s. 82-83; Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 88.

⁹⁸ Geniş bilgi ve başka örnekler için bk. Zerkeşî, *el-İcâbe*, s. 64vd.; Dümeynî, s. 82-95; Ünal, s. 95.

⁹⁹ Ebû Davud, *Tahâre*, 88; Tirmizî, *Cum'a*, 6.

¹⁰⁰ Ünal, *Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 93.

¹⁰¹ Bağdadî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, Beyrut 1980, I, 132; Ünal, "Hadisleri Değerlendirmede Aklî Yaklaşım", s. 145.

değerlendirilmesinde aklî gereklerle aykırılık gibi önemli bir kriterin ihmal edilmesi kabul edilemez”¹⁰².

b. Rivayet Metninin Genel Kural ve Kıyasa (Fıkha) Arzı

Bir hadisin, dinî esaslara ve dinde belirlenmiş genel ve kesin kâidelere veya kanun koyucunun gözettiği maslahata, insanların zihinlerine yerleşmiş bulunan doğru telakkilere aykırı olması onun sahih olmadığına ve bu yüzden de Resûlullah’a nisbet edilemeyeceğine delil teşkil eder. Çünkü dinî kâide ve hükümler arasında bir ahengin bulunmasını, senedi sahih bile olsa, hiçbir haberin zedelemesi, nakzetmezi ve şâibe altında bırakması mümkün değildir¹⁰³.

Bu bahsedilen esas ve ölçüler daha çok fakihler tarafından tespit edilip kullanıldığından hadisin bu esaslara arzedilmesine, fıkha arz metodu da denilebilir.

Burada hadisi değerlendirmede bir ölçü olarak kabul edilen **dinî esas, genel kural** ve kıyas terimleri üzerinde kısaca durmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Sahabe döneminden itibaren gerek Kur’ân’dan gerekse sahih ve meşhur hadislerden hareketle İslam âlimleri, dinî hükümlerde dayanak olmak üzere, bir takım genel esaslar belirleme yoluna gitmişlerdir. Bu genel esaslar, tedvin döneminde kaleme alınan kitaplarda bazen “*el-Asl*”, bazen “*zâbit*”, bazen de “*kıyas*” kavramlarıyla ifade edilegelmiştir. Bu üç kavramın aynı anlamı mı yoksa farklı anlamları mı içerdikleri sorusu zaman zaman zaman zihinlere takılmaktadır. Hatta bu kavramların birbirine karıştırıldığı da olmaktadır. İşte bu yüzden bunların ayrıştırılmasına yardımcı olmak amacıyla kısa bir açıklama yapmak istiyoruz.

İslam fikhinin, *usûl ve furu*’ olmak üzere başlıca iki kısma ayrıldığını bilmekteyiz. *Usûl* de kendi arasında *usûl-u fıkıh ve kavâid-i külliyye* şeklinde iki başlık altında ele alınmaktadır. *Usûl-u fıkıh* daha çok lafızların durumu ile dinî hükümlerin hangi esaslara dayanılarak çıkarılabileceğini yani delil kavramını ve delil olmaya elverişli hususları konu edinirken, *kavâid-i külliyyeler*, pek çok tâlî ve detay hükmü kapsamına alan genel esaslar olarak tanımlanmaktadır. *Genel ilke* terimi de daha çok *küllî kâideler* için kullanılmaktadır¹⁰⁴.

İslam hukuk tarihinde genel ilkelerin ilk zamanlar daha çok *el-Asl* terimiyle ifade edildiğini görmekteyiz. Bu asılların ortaya çıkışı ise çok erken devirlere kadar uzanmaktadır. Mesela, İbrahim Nehâî’nin (ö. 96/714), bu şekilde asıllar belirleyip fikhini ona göre tanzim ettiği bilinmektedir. Fıkıhta onun izinden giden Ebû Hanife de, diğer deliller için ölçü kabul edilebilecek *asıllar* belirlemiştir. Hatta hadisçilerin, Ebû Hanife’yi, hadislerin sıhhatini tespit için onları bu asıllara arzetmesi dolayısıyla kınadıkları nakledilmektedir. İbn Adilber (ö.463/1070) bu konuda şu bilgiyi vermektedir: “Hadis ehlinin çoğunu Ebû Hanife’yi kınamaya sevkeden sebep şudur: O, adalet sahibi râvilerin âhad haberlerini, çoğunlukla Kur’ân ve hadislerden elde edilen “*küllî esaslara*” arzedirdi. Bunlara aykırı düşenleri *şaz* diyerek reddederdi”¹⁰⁵.

Ebû Hanife’den sonra da fıkıh için asıllar (genel ilkeler) belirleme işi devam etmiş, ilk olarak Hanefî fakihlerinden Ebû Tahir Debbâs onyedî temel kâideyi

¹⁰² Ünal, “*Hadisleri Değerlendirmede Akılcı Yaklaşım*”, s. 146.

¹⁰³ Zeydan, *Vecîz*, s. 143-144; Zühaylî, Vehbe, *Usûlü’l-fıkhi’l-İslâmî*, I, 470-471.

¹⁰⁴ ez-Zerka, Mustafa Ahmed, *Şerhu’l-Kavâid*, s. 35.

¹⁰⁵ İbn Adilber, *Intikâ*, s. 149. Nakleden: M.Emin Özafşar, s. 103.

kaleme almıştır¹⁰⁶. Dört mezhebin ittifakla kabul ettiği, *el-Umûru bi makâsıdihâ, ed-Dararu yuzâlu, el-Âdetü muhakkemetün, el-Yakînu lâ yezûlu bi's-şekki* ve *el-Meşakkatü teclibu't-teysîr*¹⁰⁷ şeklindeki beş temel kâide de bunlar arasındadır. Bu beş temel kuralın teorik dayanaklarını hadisler oluşturmaktadır¹⁰⁸.

Fikhın hemen hemen bütün konularıyla ilgili olan bu beş kurala her konuda bunlara müracaat edilebildiğinden bunlara "*el-Kavâidu'l-küllîyye /eğlebiyye /ekseriyye*" de denilir¹⁰⁹. Ancak bu kurallar içerisinde bir de fikhın bütün bölümlerine değil de, özel bir takım bölümlere ait prensipler vardır ki, bunlar da önceleri *asıllardan* sayılırken, daha sonraki literatürde bunlar için *zâbit* terimi kullanılmıştır. Bunlar bir tek fikh bölümünü kapsayan genel kurallardır¹¹⁰. Bu asılların temelini de hadisler oluşturmaktadır¹¹¹. "*Beyyine getirmek davacıya aittir*"¹¹², "*hadler şüphelerle düşer*", "*Menfaat sağlayan her ödünç ribadır*"¹¹³ tarzındaki kurallar ait oldukları özel konular için birer zâbit durumundadırlar.

Söz konusu asıl ve zâbitler daha sonra tedvin edilen fikh usulü eserlerinin temelini oluşturmaları yanında İslam hukukçuları tarafından da her vesileyle kullanılmış olmaları dolayısıyla fikhın en mühim kaynakları arasına girmişlerdir. İşte bundan dolayı biz bu genel kurallara *fikhî*, hadislerin bunlara arz edilmesine ise *hadisin fıkha arzı* adını vermekteyiz.

İşte fakih ve muhaddisler, bir kısmı, lafzen değilse bile, mefhum olarak Hz. Peygamber'e, bir kısmı ise sahabe ve tabiin fakihlerine ait olan bu genel esasları ölçü alarak bunlara aykırı hadisleri delil olmaya elverişli bulmamış ve reddetme yoluna gitmişlerdir.

Bu kâide, asıl ve zâbitler yanında kaynaklarımızda, "*kıyasa aykırı olduğundan bu rivayet kabul edilmemiştir*" şeklindeki ifadelerde geçen *kıyas* kelimesi vardır ki, bu da zaman zaman bazı karışıklıklara sebebiyet vermektedir. Çünkü bu terim *edille-i erba'a*'dan biri olan kıyas anlamına geldiği gibi başka anlamlara da gelmektedir. Şimdi fakih ve muhaddislerin bu kelimeye yükledikleri özel anlamlar üzerinde kısaca duralım.

Daha çok Hanefî ve Malikîler'in, âhad haberlerin şartlarını sayarken, "*hadisi rivayet eden ravi, fikhî bilgisi ve icthad ehliyeti ile tanınmış bir kimse değilse, hadis, kıyasa ve şer'î (dinî) esaslara aykırı olmamalıdır*" dediklerini¹¹⁴ görmekteyiz.

¹⁰⁶ Debbas'tan sonra bu alanda yazılan eserlerin kısa bir listesi için bk. Özafşar, s. 104, 13 nolu dipnot.

¹⁰⁷ Bu kâidelerin Mecelle'deki ifadeleri şöyledir: *Bir işten maksat ne ise hükküm ona göredir.* (md. 2), *Zarar izâle olunur* (md. 20), *Âdet muhakkemdir* (md. 36), *Şek ile yakîn zâil olmaz* (md. 4), *Meşakkat teysiri celbeder* (md. 17).

¹⁰⁸ Bk. Nedvî, Ali Ahmed, *Kavâidu'l-fikhiyye*, s. 313; Zerkâ, *Şerhu'l-kavâid*, s. 38; Özafşar, s. 104.

¹⁰⁹ Kırkağaçî, *Şerhu hâtime-i kavâidi'l-usûl ve'l-furû'*, s. 2; M. Sıdkî b. Ahmed el-Burno, *el-Vecîz fi izâhi'l-kavâidi'l-fikhi'l-küllîyye*, Riyat 1989, s. 22.

¹¹⁰ İbn Nüceym, *el-Eybah ve'n-nezâir*, s. 192; Ali Haydar, *Dürerü'l-hukkâm Şerhu Mecelle'ti'l-ahkâm*, s. 27; Zerkâ, a.g.e., s. 41; Burno, s. 24.

¹¹¹ Geniş bilgi için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *l'lâmu'l-muvakkî'in*, IV, 333.

¹¹² Bu kâide Mecelle'de, "*Beyyine müddeî için ve yemin mümkür üzerinedir*" şeklinde (md. 67) yer almıştır.

¹¹³ Bu kâidelerin dayanakları ve değerlendirmeleri için bk. Özafşar, s. 146-162.

¹¹⁴ Ancak râvi bu nitelikleri taşıyorsa kıyasa aykırı rivayette bulunsa da onunla amel edilebilir. (Serahsî, *Usûl*, I, 338-339; Buharî, *Keşf*, II, 698.) Râvinin fakih olmasının fikh mezheplerine göre şart olup olmadığı konusunda geniş bilgi için bk. Buharî, II, 698; Devalibî, Marûf, *el-Medhal*, s. 249; Zühaylî, I, 471; Şaban, 78-79; Bâcî, *el-Ihkâm*, s. 292.

Yine fıkıh usûlü eserlerinde *istihsan* anlatılırken şöyle denilir: Bazen bir mesele, genel nitelikli nasslardan birinin veya fıkhıta yahut bazı mezheplerde benimsenip yerleşmiş bir genel kuralın kapsamına girer. Fakat bu meselede o genel nassın veya genel kuralın aksi istikametinde hüküm vermeyi gerektiren nass, icma, zaruret, örf veya maslahat gibi özel bir delil daha bulunur. Müctehit bu özel delilin tercih edilmesine kanaat getirirse, o meselenin benzerlerine uygulanan genel nass veya genel kural hükmünü terkederek özel delile göre hüküm verir. Bu *udûle* yani benzerlere uygulanan hükümden vazgeçmeye *istihsan* adı verilir. Bu yolla sâbit olan hükme ise “*kıyasa aykırı olarak sabit olmuş müstahsen hüküm*” denir¹¹⁵. İşte burada ve âhad haberin şartında geçen, *kıyasa aykırılıktan* dolayı, genel nassa veya genel kurala aykırılıktır. Çünkü fukaha ve usulcülerin dilinde *kıyas* kelimesi, fıkıh usûlünde bilinen anlamının dışında, aşağıdaki anlamlarda da kullanılır:

1. *Kapsam itibariyle genel nitelikli şer’î nass anlamında*: Meselâ, İmam Ebû Hanife’den *muhsan* olan zânînin recmi konusunda nakledilen, “*Biz kıyasa aykırı olarak ve istihsan yoluyla recm gerektiğine hükmettik*” sözünde “*kıyas*” kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Bu sözde “*kıyas*” tan maksat, kapsam itibariyle genel nitelikli şer’î bir nass yani “*zina eden kadın ve zina eden erkeğin her birine yüz değnek vurun*”¹¹⁶ ayetidir. Çünkü bu, gerek muhsan gerekse muhsan olmayan zânîye şamil genel bir nassdır. Ve Ebu Hanife’nin “*biz kıyasa aykırı olarak ve istihsan yoluyla recm gerektiğine hükmettik*” sözündeki “*kıyas*” kelimesi ile fıkıh usulünde kıyas denince anlaşılacak terim anlamının kastedildiğini düşünmek doğru olmaz.

2. *Fıkıhta veya bazı mezheplerce kabul edilmiş ve yerleşmiş genel kural anlamında*: Mesela Ebu Hanife’nin, oruçlu iken unutarak bir şey yiyen veya içen kimse hakkında söylediği: “*Rivayet olmasaydı kıyasa göre hükmederdim*” sözündeki *kıyas* kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Bu sözde *kıyastan* maksat, gerek oruç konusunda gerekse diğer konularda yerleşik bir kural olan “*bir şeyin rüknü ortadan kalkınca kendisi de ortadan kalkar*” kuralıdır. Orucun rüknü, oruç süresince *imsak* yani yiyip içmemek ve cinsi münasebette bulunmamaktır. Bu rükun, unutarak bile olsa yemek veya içmekle ortadan kalkmış olur. Bunun sonucu, unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmuş olmasıdır. Fakat Hz. Peygamber’den, unutarak yeme-içme halinde orucun bozulmayacağına dair bir hadis rivayet edilmiştir¹¹⁷. İşte, Ebu Hanife, yukarıdaki sözüyle, bu hadise göre hüküm verdiğini ve o yüzden genel kuralı bu meseleye uygulamaktan vazgeçtiğini ifade etmiş olmaktadır¹¹⁸.

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere, farklı terimler kullanmış olsalar da muhaddis ve fakihlerin, rivayet metinlerini kıyasa, genel kurallara ve dinî esaslara arzetmelerinin anlamı, aslında onların bu rivayetleri fıkhı ve fıkıhın prensiplerine arzetmeleridir. Bir başka ifade ile bu âlimler, bir hadis, fıkıhın genel prensiplerine ve fıkıh mantığına uygun düşüğü sürece onu kabul ediyor, değilse reddediyorlar demektir.

Bu cümleden olarak hadisçiler, bazı rivayetleri, *suç ve cezanın şahsiliği*, *suç ve cezanın kanuniliği*, *suç ve cezada denklik* ilkelerine aykırı buldukları için kabul

¹¹⁵ Şaban, 78-79.

¹¹⁶ 24Nur, 2.

¹¹⁷ Buhârî, *Savm*, 26; Müslim, *Siyâm*, 171.

¹¹⁸ Zekiyüddin Şaban. *İslam Hukuk İliminin Esasları* (trc. İ.Kâfi Dönmez), s. 160.

etmemişlerdir¹¹⁹. Mesela, “Zina yolu ile doğan kişi, babası ve çocuğu cennete giremez.”¹²⁰ Şeklindeki ivayet, Kur’ân ve sünnette mevcut olan birçok nasstan anlaşılakta olan ve dînî esaslardan biri olarak kabul edilen suç ve cezanın şahsiliği prensibine aykırı düşmektedir. Nitekim İbn Cevzî, bu rivayetin uydurma olduğunu kabul ederek şöyle demiştir: “Zina yoluyla doğan kişinin günahı nedir ki cennete girmesin? Bu gibi hadisler dînî esaslara aykırı düşmektedir.”¹²¹

Fıkıhçılar da bir hadisin istidale ve hüküm kaynağı olmaya elverişli olabilmesi için sahabe döneminden itibaren hadisin, dinde belirlenmiş kesin ve genel esaslara aykırı olmamasını bir ölçü olarak kabul etmişlerdir. Bu esasa dayanarak da dinde belirlenmiş olan, zararlı giderme, zararı önleme, nimetin külfete karşılık olması, kötülüklerle giden yolların kapatılması gibi esaslara aykırı olan hadisleri kabul etmemişlerdir¹²².

V. SONUÇ

Bütün bu bilgiler ışığında şöyle bir sonuca varabiliriz: Bir hadisin, güvenilir bir râvî kanalıyla Hz. Peygamber’e nisbet edilerek nakledilmiş olması, onun muteber kabul edilen kaynaklarda yer alması ve belli bir dönemde ve bölgede kendisiyle amel edilmiş olması o rivayetin dinen bağlayıcı ve her zaman amel edilmeye elverişli olmasını gerektirmez. Hadisler içerisinde bütün sahihlik şartlarını taşısa bile zamana dayanıklı olmayan yani tarihsel, bölgesel ve durumsal olanlar oldukça fazladır. O halde günümüzde bir hadisin değerlendirmesi yapılırken ona sadece ravisinin güvenilirliği ve muteber kabul edilen kaynaklarda yer alması açısından değil yukarıda bahsedilen ölçüler muvacehesinde bakmak gerekecektir ki, sahih ve problemlerin çözümüne yardımcı dînî bir kaynak elde edilebilsin. Aksi halde bölgesel, kendi döneminin izlerini ve fizikî şartlarını taşıyan miadını doldurmuş pek çok rivayeti dinen bağlayıcılık dozunu da artırarak günümüze taşımış oluruz ki, bu da gün geçtikçe artan ve karmaşık bir hal alan dînî problemlerimizi çözmek yerine daha da müşkil hale getirir. İşte bu durumun farkında ve idrakinde olan ilk dönem fakih ve muhaddisleri, bu sakıncaları bertaraf edip Hz. Peygamberi bir çağın değil bütün çağların insanı yapacak ölçüleri tespit edip bize bu alanda yol göstermişlerdir.

Son olarak şunu da ifade edelim ki, İsmail Hakkı Ünal’ın da isabetle belirttiği üzere¹²³, Hz. Peygamber’in hadis ve sünnetini önce tahrir ve tağyirden korumada, sonra da onu sağlıklı bir şekilde değerlendirmede sadece hadisçiler değil, bütün İslam âlimleri sorumludur. Onun için hadisleri değerlendirirken ve onlardan hüküm çıkarırken fakihlerin dikkate aldıkları esasları göz ardı etmemek gerekir. Aksine sünneti anlamada hadisçilerin kriterleri yeterli olmadığı zaman başvurulacak en önemli kaynak, fakihlerin bu iş için geliştirdikleri ölçülerdir. Daha doğrusu ancak hadisçilerle fıkıhçıların mesailerini birleştirdiği zaman sünnetin daha sağlıklı değerlendirilmesi mümkün olacaktır.

¹¹⁹ Örnekler için bk. Dümeynî, s. 175-185.

¹²⁰ İbn Cevzî, *el-Mevzû’ât*, III, 111.

¹²¹ İbn Cevzî, *el-Mevzû’ât*, III, 111. Geniş bilgi ve başka Örnekler için bk. Dümeynî, s. 391-404.

¹²² Açıklama ve Örnekler için bk. Dümeynî, s. 391-404.

¹²³ Ünal, “Hadisleri Değerlendirmede Akılcı Yaklaşım”, s. 144.