



İbn Rüşd'ün *Bidāyetu'l-Muctehid*'de Hadis Kullanımı ve Yorumu*

ŞUAYİP SEVEN

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türkiye
Social Sciences University of Ankara, Faculty of Divinity, Türkiye
suayip.seven@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5034-9679>

Öz

Hadislerin kullanımı ve yorumu, şahıstan şahsa ve ele alındıkları bağlama göre farklılık arz edebilmektedir. Bundan dolayı bir âlimin hadis kullanımı bütün eserlerinde aynı olmamış, konunun ait olduğu bilim dalı, eserlerinin hitap kitlesi ve amacına göre farklılık arz edebilmiştir. Bunun en bariz örneklerinden biri İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) fıkıh eserinde hadislerle yaklaşımı ile felsefi/kelami eserlerinde hadislerle yaklaşımı arasındaki farkta görülmektedir. İbn Rüşd felsefe ve fıkıh gibi birbirine uzak görünen iki farklı alanda eserler vermiş ve *kadı-filozof* kimliğini kendisinde uzlaştırmış nadir İslam düşünürlerinden biridir. Peki kadı İbn Rüşd, hadislerle yaklaşımında filozof İbn Rüşd'ün felsefi nosyonundan tamamen uzaklaşmış mıdır? Kanaatimizce İbn Rüşd, fıkıh yaparken fıkıhın usul ve kaidelerine bağlı kalmakla birlikte, felsefi bakış açısını imkân ölçüsünde kullanmaya gayret etmiştir. Bu, onun hükümleri akılla anlaşılabilir ve akılla anlaşılabilir şekilde iki gruba ayırmasında, külli kaideleri ayet ve hadislerin anlaşılmasında kriter kabul etmesinde ve İslami hükümlerin maksatlarını iffetli, adaletli, şecaatli ve cömert olmak gibi erdemler ile (*el-faḍā'ilu'l-erba'a*) ilişkilendirmesinde görülebilmektedir. İbn Rüşd, hiç şüphesiz yüksek analitik ve sistematik düşünce kabiliyetini hadislerin seçimi ve yorumunda da gösterebilmiştir. Peki filozof ve fakih kimliğini ispat etmiş İbn Rüşd'den bir hadis âlimi olarak bahsetmek mümkün müdür? O, hadislerin yorumunda rasyonel ve makasatçı bir yol takip etmiş midir? Maliki mezhebinin *'Amel-i ehl-i Medīne* ve *mesāliḥ-i mursele* metotlarına ve Hanefilerin hadis yorumlarına karşı tutumu ne olmuştur? İhtilaflı hadislerin *telfik*inde özgün çözüm yolları sunabilmiş midir? Bu çalışmada bu sorulara İbn Rüşd'ün filozof ve fakih kimliğinin hadislerin kullanım ve yorumuna olan etkisi bağlamında kendisinin *Bidāyetu'l-Muctehid* isimli eseri kapsamında cevaplar aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, Hadis-Uşulu'l-Fıkıh ilişkisi, Hadis-Felsefe ilişkisi.

Ibn Rushd's Use and Interpretation of Hadith in *Bidāyat al-Mujtahid* Abstract

The use and interpretation of hadith can vary from person to person and depending on the context in which they are considered. Therefore, a scholar's use of hadith may not be the same in all of his works, and may vary depending on the academic discipline to which the subject belongs, the target audience of his works, and their purpose. One of the most striking examples of this is the difference between Ibn Rushd's (d. 595/1198) approach

to hadith in his works of fiqh and his approach to hadith in his philosophical/theological works. Ibn Rushd was one of the rare Islamic thinkers who wrote works in two seemingly distant fields, philosophy and *fiqh*, and reconciled his identity as a judge-philosopher. So, in his approach to hadith, did the qādī Ibn Rushd completely deviate from the philosophical notion of the philosopher Ibn Rushd? In our opinion, Ibn Rushd tried to use his philosophical point of view as much as possible while adhering to the rules and principles of *fiqh*. This can be seen in his division of rulings into two groups, those understood by reason and those not understood by reason, his acceptance of general rules as criteria for understanding verses and hadiths, and his association of the purposes of Islamic rulings with virtues such as chastity, justice, courage, and generosity (*al-faḍā'il al-arba'a*). Undoubtedly, Ibn Rushd was able to demonstrate high level of analytical and systematic approach in the selection and interpretation of hadiths. So, is it possible to speak of Ibn Rushd, who has proven his identity as a philosopher and jurist, as a hadith scholar? Did he follow a rational and purposive path in the interpretation of hadiths? What was Ibn Rushd's attitude towards the methods of *'amal ahl al-Madīna* and *al-maṣāliḥ al-mursala* of the Mālikī school and the interpretations of hadith by the Ḥanafīs? Was he able to offer original solutions to the reconciliation of conflicting hadiths? This study will seek answers to these questions within the context of the impact of Ibn Rushd's identity as a philosopher and jurist on the use and interpretation of hadiths in his work *Bidāyat al-Mujtahid*.

Keywords: Ḥadīth, Ibn Rushd, *Bidāyat al-Mujtahid*, The Relationship between Ḥadīth and Uṣūl al-Fiqh, The Relationship between Ḥadīth and Philosophy.

Giriş

Ülkemizde İbn Rüşd'ün hadis kullanımı ve yorumlarında takip ettiği esaslara dair bu zamana kadar kapsamlı bir araştırma yapılmamıştır.¹ Yakın zamanda yayımlanan bir makalede Demirtürk İbn Rüşd'ün hadisçiliğini ve hadislerle ilgili değerlendirmelerini ele almış ve bu konuda bir doktora tezi hazırladığını belirtmiştir.² Demirtürk, söz konusu makalesinde hadislerin tespiti ve anlaşılmasında ulema arasında baş gösteren ihtilaflara dair İbn Rüşd'ün yaklaşımlarını beş temel başlıkta incelemiş, ihtilaf sebeplerini ve buna dair İbn Rüşd'ün çözüm önerilerini örnekler üzerinden göstermiştir. Zāyid el-Hebī, "Esbābu İhtilāfi'l-Fuḳahā" 'inde İbn Rüşd el-Ḥafid ve Eşeruha'l-Fıkhī", adlı doktora çalışmasında İbn Rüşd'ün fıkhi ihtilafları hangi sebeplere dayandırdığını konu edinmiş, İbn Rüşd'ün hadis kullanım ve yorumlarında öne çıkan özellikleri konusunda yoğunlaşmamıştır.³ Bu çalışmada ise İbn

* Makaleyi okuyan Şahban Yıldırım'er'e ve makalenin anonim hakemlerine kıymetli görüş ve önerilerinden dolayı teşekkür ederim.

¹ İbn Rüşd'ün felsefi/kelami eserlerindeki hadis kullanımına dair bk. Şuayip Seven, "İslam Filozoflarının Hadis Yorumları-İbn Rüşd Örneği-", 3: 251-271.

² Muhammet Fatih Demirtürk, "Bidāyetü'l-Müctehid Bağlamında İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Hadisçiliği ve Hadislerle İlgili Değerlendirmeleri," 497-526.

³ Zāyid el-Hebī Zeyd el-Ā'zamī, "Esbābu İhtilāfi'l-Fuḳahā" 'inde İbn Rüşd el-Ḥafid ve Eşeruhā'l-Fıkhī", (doktora tezi), 23-299.

Rüşd'ün *Bidāyetu'l-Muctehid* adlı eseri, onun hadislerin kullanım ve yorumunda gösterdiği özgünlük açısından incelenecektir. Hadislere bakışındaki özgünlük beklentimiz, öncelikle İbn Rüşd'ün aklı ve nakli aynı kaynağın iki farklı tezahürü görüyor olmasına müstenittir. Zamanının taklitçi fakihleri ile mücadelesi, mezhep taassubundan uzak oluşu, içtihat özgürlüğünü savunması, makasitçi ve rasyonel eğilimleri bu beklentimizi güçlendirici diğer unsurlardır. Biyografisine kısa bir bakış onun çok yönlü bilimsel nosyonunu gözler önüne sermektedir.

İbn Rüşd, 520/1126 yılında Kurtuba'da doğmuş, 595/1198 yılında Merakeş'te vefat etmiştir. 565 yılında Sevilla (İşbiliye) kadılığı ve 567 yılında Kurtuba baş kadılığına getirilmiştir. İbn Bâce (ö. 533/1139) ve İbn Tufeyl'den (ö. 581/1185) ders aldığı bilinmektedir.⁴ Aristo şerhleri ile meşhur olmuş İbn Rüşd, aynı zamanda babası Ebū'l-Ḳāsim'a İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭa*'ını ezbere okumuştur. Muslim şarihi el-Māzerī (ö. 536/1141) gibi döneminin Maliki âlimlerinden fıkıh dersi almıştır. Çocuk yaştan itibaren başladığı ilmî meşguliyetine sadece babasının vefatı gecesinde ara verdiği rivayet edilir.⁵

İbn Rüşd, Aristo'ya yaptığı şerhlerden dolayı "Tabiat Aristo ile; Aristo, İbn Rüşd ile anlaşılır." söylemi yaygınlık kazanmıştır.⁶ Dante (ö. 1321), *İlahi Komedya*'sında İbn Rüşd'ü "büyük şarih" olarak över.⁷ Ernest Renan (ö. 1892), Avrupa'yı yüzyıllardır tesiri altında bırakmış *İbn Rüşdçülük* (L'Averroisme) adında bir felsefi akımın varlığından bahsetmektedir.⁸

İbn Rüşd'ün şöhreti henüz hayatta iken yaşadığı Endülüs bölgesini aşmıştır. Bunun en büyük göstergesi Faḥreddīn er-Rāzī'nin (ö. 606/1210) İbn Rüşd ile buluşmak için İskenderiye'den Endülüs'e gitmek amacıyla girişimlerde bulunduğu dair rivayetlerdir. Şam bölgesi âlimlerinden Tāceddīn İbn Ḥameveyh de (ö. 642/1244) İbn Rüşd ile görüşme girişimlerinde tıpkı Rāzī gibi başarılı olamamıştır. Bunların dışında Mısır'da Yahudi âlim İbn Meymūn/Maimonides (ö. 601/1204) örneğinde olduğu gibi

⁴ Bkz. H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, 20: 288-292.

⁵ Burhāneddīn İbn Ferḫūn, *ed-Dibācū'l-Muḫzeb fī Ma'rifeti E'yāni 'Ulemā'ül-Mezheb*, 258.

⁶ "La Nature Interprétée par Aristote-Aristote Interprété par Averroès," bkz. Ernest Renan, *Averroès et L'Averroisme*, 58.

⁷ Dante, her ne kadar İbn Rüşd'ü *büyük şarih* (Averrois che 'l gran comento feo) şeklinde övse de esasında o İbn Rüşd'ü İbn Sīnā, Selāḥaddīn Eyyūbī, Sokrat ve Platon gibi Hristiyan olmadıkları hâlde faziletli olan ve bundan dolayı Limbus adında cehennem nispeten daha rahat bir alanında bulunacak diğer şahıslar arasında zikreder. Bk. Dante Alighieri, *Die Göttliche Komödie*, 23; Ḥammādī el-'Abīdī, *İbn Ruşd ve 'Ulūmu's-Şer'ati'l-İslāmiyye*, 23.

⁸ Ernest Renan, *Averroès et L'Averroisme*, 137-347.

uzaklarda İbn Rüşd'ün eserlerini okuyarak kendilerini İbn Rüşd'ün öğrencisi gören âlimler de olmuştur.⁹

İbn Rüşd, felsefi eserlerinin yanında muhtemelen kadılık döneminin tecrübelerinin bir semeresi olarak telifi uzun yıllar almış *Bidāyetu'l-Muctehid* adlı bir fıkıh kitabına sahiptir.¹⁰ *Bidāyetu'l-Muctehid*'i telif etmekle o, şahsında kadılık ve filozofluk sıfatlarını meczetmiştir. Bu durum onun felsefe ve şeriatı iki süt kardeş olarak görmesi ile yakından alakalıdır.¹¹ Onun bu tutumu, çevresindeki klasik Maliki fikhını takip eden fukahanın tepkisini çekmiştir. “Zühre yıldızına ilahi özellikler atfettiği iddiasıyla Allah'a şirk koşma, Kur'an'da zikri geçen 'Âd kavminin helâkini inkâr etme” gibi ithamlara maruz kalmış ve sonunda döneminin hükümdarı Manşûr tarafından Elîsâne'ye (Ellisâne, Lucena) sürgün edilmiş ve kitapları yakıtılmıştır.¹²

İbn Rüşd, taklit esaslı dinî düşünceyi reddetmiş, temel İslami prensipler çerçevesinde içtihat edilmesi gerektiğini savunmuştur. Onun, dedesi Ebû'l-Velîd Muhammed (ö. 520/1126) hakkında aktardığı şu anekdot, çevresindeki taklit taraftarı fukaha arasında yaşadığı ızdırabı anlamamıza katkı sağlar niteliktedir. Bilindiği gibi İslam hukukunda taammüden öldürülen maktulün yakınlarına, katilin öldürülmesi ya da diyet karşılığında serbest bırakılması şeklinde muhayyerlik hakkı tanınmıştır. Bu bağlamda maktulün yakınlarının iki seçenek arasında tercih yapamayacak yaşta küçük çocuklar olması hâlinde nasıl hareket edileceği ulema arasında tartışma konusu olmuştur. İbn Rüşd böylesi bir durumun dedesi zamanında Kurtuba'da yaşandığını belirtir. Buna göre fakihler meşhur rivayete göre küçük çocukların büyümesi beklenmeden katilin öldürülmesi gerektiği yönünde fetva vermiş, dedesi ise kıyasa göre hareket etmiş çocukların büyümesine kadar katilin cezasının tehir edilmesi gerektiğini savunmuştur. İbn Rüşd, aşırı taklit taraftarı insanların dedesine bu fetvasından dolayı eleştirisi ve hakaretlerde bulunduğunu belirtir.¹³

⁹ Hammâdî el-'Abîdî, *İbn Rüşd ve Ulûmu's-Sherîati'l-İslâmiyye*, 21.

¹⁰ Ferâğ kaydında yer alan *Bidāyetu'l-Muctehid*'i yirmi yılı aşkın bir sürenin sonucunda 584/1188-1189 yılında sonlandırdığı bilgisine bakılırsa, eserine ilk başladığı tarih İsbiliye ve Kurtuba kadılığı dönemine denk gelmektedir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:326; H. Yunus Apaydın, “İbn Rüşd,” *DİA*, 20: 288-292.

¹¹ İbn Rüşd, *Faşlu'l-Makâl*, 67.

¹² Hammâdî el-'Abîdî, *İbn Rüşd ve Ulûmu's-Sherîati'l-İslâmiyye*, 191; Karlığa, “İbn Rüşd,” *DİA*, 20: 288-292.

¹³ Dede İbn Rüşd bu durumu, “Kendinizi öldürmeyin (4/en-Nisâ':29)” ayetinin genel hükmü ve canını malı (diyet) karşılığında kurtarabilecek bir şahsın durumuna kıyas etmiştir. Buna göre aç kalan bir insanın yanında kendini doyuracak kadar bir yemeği satın alabilecek parası varsa o yemeği parasıyla satın alması gerekir. Söz konusu aç kalmak değil de katilin durumunda olduğu gibi mal (diyet)

1. Bir *Hilāf* Kitabı Olarak *Bidāyetu'l-Muctehid*

İbn Rüşd'ün hadislerle bakışını anlamak için, onun *Bidāyetu'l-Muctehid*'de takip ettiği metodu çok iyi kavramak gerekir. Bu bağlamda onun daha önce kaleme almış olduğu *ed-Ḍarūrī*'de yer alan konuyu tamamlayıcı nitelikteki bilgiler de önem arz etmektedir.¹⁴ Bununla birlikte *Bidāyetu'l-Muctehid*'de, *Ḍarūrī*'de olduğu gibi konular sadece usul kaideleri temelinde değil, somut hadis rivayetleri ve bunların sıhhati ve yorumları üzerinden değerlendirildiği için *Bidāyetu'l-Muctehid* İbn Rüşd'ün hadis kullanım ve yorumunda takip ettiği esasları araştırmaya daha elverişlidir.¹⁵

Öncelikle *Bidāyetu'l-Muctehid*'in, bir mezhebin görüşlerinin bâblar altında anlatılıp savunulduğu bir fıkıh kitabı olmadığı, mezhepler ve ulema arasındaki ihtilafı, bunların dayandığı temel prensipleri (*el-aşl/el-uşûl*) esas alarak açıklamayı hedefleyen *'ilmu'l-hilāf* literatürüne ait bir kitap olduğu bilinmelidir. Bu yönüyle İbn Rüşd, esasında her mezhebin hükümlerindeki temel fıkhi dayanakları göstermeyi amaçlamış ve ileride çıkacak muhtemel sorunların bu temel ilkelere kıyasla çözülebileceğini söylemiştir.¹⁶ Kendisi de *Bidāyetu'l-Muctehid*'i bitirdikten sonra Mâliki mezhebinin asıl kurallarından (uşûl) hareketle, Maliki mezhebinin furû meselelerini ele alacağı bir kitap yazmayı hedeflediğini bildirir.¹⁷ İbn Rüşd, 'Abdurrahmân b. Kâsım'ın (ö. 191/806) kendisinin benimsediği bu metodu doğru uyguladığını, bundan dolayı İmâm Mâlik'in temas etmediği sonradan çıkan fıkhi meseleleri Maliki mezhebinin prensiplerini işleterek çözebildiğini belirtir.¹⁸

Kadınların imamlık yapıp yapamayacağına ilişkin değerlendirmelerinde o, Ebû Şevr (ö. 240/854) ve eṭ-Ṭaberī'nin (ö. 310/923) cumhurun görüşünün aksine kadınların imametini mutlak anlamda kabul ettiklerini aktardıktan sonra, bu konunun şeri delillerce belirlenmediğini (*meskûnun 'anh*) ifade edip bu konu hakkında spekülasyonlara girmekten geri durur. O, mukaddimesinde vurguladığı üzere, "Bizim bu kitaptan (*Bidāyetu'l-Muctehid*) maksadımız, hakkında şeri delillerin varit olduğu (*el-mes'îlu'l-*

karşılığında canını kurtarmak ise maktulün yakınlarının tanıyabileceği bu haktan katili mahrum bırakmamak gerekir. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:306.

¹⁴ Bu kitabın, hicri 552 yılında tamamlandığını dikkate aldığımızda İbn Rüşd'ün *Bidāyetu'l-Muctehid*'den önce yazdığı erken dönem eserlerinden olduğunu söyleyebiliriz. Bk. İbn Rüşd, *ed-Ḍarūrī fî Uşûli'l-Fıkh ev Muhtaşari'l-Mustaşfâ*, 146.

¹⁵ İbn Rüşd, *ed-Darūrī fî Uşûli'l-Fıkh ev Muhtaşari'l-Mustaşfâ*, 17.

¹⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:420.

¹⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:269; 4:363; İbn Ferhûn, *ed-Dibacu'l-Muzheb fî Ma'rifeti E'yâni 'Ulemâi'l-Mezheb*, 258.

¹⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:269.

mesmū'a) ya da şeri deliller ile yakından irtibatlı meseleleri ele almaktır.” diye ekler.¹⁹

1.1. Fıkıh ve Hadis Usulü Kaidelerine Riayeti

İbn Rüşd, hadisler arasındaki ihtilafı değerlendirirken hem fıkıh usulünün kurallarına hem de hadis ilminde yaygın *telfîk* metotlarına yüksek derecede hâkim olduğunu gösterir.²⁰ Bu, onun şu iki hadise dair yaptığı değerlendirmede görülmektedir. Bunlardan ilki Enes’in rivayet etmiş olduğu *merfū'* hadistir: “İmam kendisine tabi olunmak için vardır. Rükû yaptığında, cemaat de rükû yapar, rükûdan kalktığında cemaat de rükûdan kalkar. İmam ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’ dediğinde, cemaat ‘*rabbenā leke'l-ḥamd*’ der.”²¹ Buna karşılık İbn Ömer, Hz. Peygamber’in namazı hakkında şu bilgileri verir: “O, namaza başlarken, ellerini omuz hizasında kaldırırdı. Rükûdan kalkarken aynı şekilde ellerini kaldırırdı ve ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’ *rabbenā ve leke'l-ḥamd*’ derdi.”²² Bu iki hadis arasındaki ihtilafın *telfîk*ine dair o, şu uzun değerlendirmede bulunur:

Enes’in hadisinin zahir anlamını (*mefhūmu'l-ḥadîs*) tercih edenler, ne cemaatin ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’, ne de imamın ‘*rabbenā leke'l-ḥamd*’ demeyeceğini söylemişlerdir. Bu anlama şekli, *delîlu'l-ḥiṭâb* türü bir anlamadır. Zira burada bahsi geçmeyen hüküm (ḥukmu'l-meskût), teleffuz edilen hükmün *mefhūmu'l-muḥâlifinden* çıkarılmıştır. İbn Ömer’in hadisini tercih edenler ise imamın ‘*rabbenā ve leke'l-ḥamd*’ diyeceğini, cemaatin ise imamın ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’ sözüne tabi olmaları gerektiğini söylemişlerdir. Bu anlamı onlar hadis, ‘İmam kendisine tabi olunmak için vardır.’ ifadesinin genel anlamından çıkarmışlardır. Bu iki hadis arasını uzlaştırmaya (cem') çalışanlar ise bu konuda imam ile cemaati farklı değerlendirmiştir. Bu konuda esasında söz konusu olan, Enes’in hadisinde *delîlu'l-ḥiṭâb* ile karar verilmiş olması ve buna göre imamın ‘*rabbenā ve leke'l-ḥamd*’, cemaatin ise ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’ demeyecekleri kanaatidir. İbn Ömer’in hadisi ise açık *nas* hükmündedir ve imamın ‘*rabbenā ve leke'l-ḥamd*’ diyeceğini ortaya koyar. Bu durumda *nassın*, *delîlu'l-ḥiṭâba* tercih edilmesi gerekir. Zira açık *nas*, *delîlu'l-ḥiṭâbdan* daha güçlü bir delildir. Bununla birlikte, Enes’in hadisinin genel anlamına (*umūm*) göre cemaatin ‘*semi'a'llāhu li-men ḥamideh*’ demesi, *delîlu'l-ḥiṭâbına* göre ise dememesi gerekir. Ancak genel anlam, *delîlu'l-ḥiṭâbdan* daha güçlü bir delildir. Aynı zamanda

¹⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:355; İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:229.

²⁰ İbn Rüşd’ün *Darûrî*deki fıkıh usulüne dair görüşleri için Bk. Hatice Alsaç, “ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd’ün Usûl Anlayışı”, (yüksek lisans tezi).

²¹ el-Buḥârî, el-Cemâ'a ve'l-İmāme, 45 (no. 689); Muslim, Şalâh, 19 (no. 411).

²² el-Buḥârî, Şifatu's-Salâh, 3 (no. 702); Muslim, Şalâh, 9 (no. 390).

genel anlamın güçlü ve zayıf oluşu değişkendir. Bundan dolayı kimi *delilu'l-ḥiṭāb*, kimi genel anlamdan güçlüdür. Cemaatin ne söylemesi gerektiğini tespit etmek esasında tamamen ichtihadidir.”²³

Ḍarūrī'de usul-i fikhı bir alet ilmi olarak gören İbn Rüşd,²⁴ bu satırlarda fikhı usulünün kavram ve metoduna yüksek derecede hâkim olduğunu göstermekle birlikte, fikhı mahza mekanik çıkarımlara hapsedmemiş, hangi alanlarda ichtihadın söz konusu olabileceğine işaret etmiştir.

Öte taraftan İbn Rüşd, *muḥtelifu'l-ḥadīs* ilmindeki *nesh*, *tercīh*, *cem'* gibi metotlara ciddi düzeyde hâkimdir. O, mezhepler arası görüş ayrılıklarını eserinin birçok yerinde ilgili hadislerin rivayeti ve anlaşılmasındaki ihtilaf ile izah eder. Bundan dolayı, “Bu konuda fukahanın farklı düşüncelerinin sebebi, farklı hadisleri esas almalarıdır.”²⁵ ya da “Bu konudaki ihtilaflarının sebebi ilgili hadislerin sıhhati ve zayıflığı konusunda farklı görüşte olmalarıdır.”²⁶ türü ifadeleri çokça zikreder. Hadislerin muarazasında ise âlimlerin *nesh*, *tercīh*, *cem'* ve *binā'* metotlarını uyguladıklarını belirtir. Tearuz eden hadislerle ilgili olarak *nesh*'in tespit edilememesi durumunda *tercīh*, *cem'* ve *berātu'l-aşliyye* kaidelerine işaret etmiştir. O, genel bir kural olarak hadislerin sahih olması şartıyla *cem'* metodunun *tercīh*'den önce geldiğini vurgular.²⁷ Bununla birlikte İbn Rüşd, hadisler arasındaki ihtilafların çözümüne dair yaptığı açıklamalarda büyük ölçüde, ulemanın görüşlerini nakledici bir pozisyonu tercih etmiş, bunlar arasında hangisinin daha isabetli olduğunu belirtmek ya da farklı bir çözüm önermekten genellikle geri durmuştur. Bu durum, onun oruçlu kimsenin hacamat yaptırıp yaptıramayacağına dair hadisler için yaptığı açıklamalarında görülmektedir. Buna göre söz konusu hadislerdeki ihtilaf üç farklı yol takip edilerek çözülmeye çalışılmıştır. *Tercīh* metodunu uygulayanlar orucun bozulacağını söyleyen Şevbān hadisini, orucun bozulmayacağını ifade eden İbn Abbās hadisine tercih etmişlerdir. Çünkü Şevbān hadisi yeni bir hükmü vacip kılan (*mūcib*) hadisken, İbn Abbās rivayeti yasağı kaldıran (*rāfi'*) bir anlamı haizdir. Ameli vacip kılan sabit bir *nas*, ancak kendisinden daha güçlü başka bir *nasla* kaldırılabilir. Buna göre Şevbān'ın hadisi sahihtir ve kendisi ile ameli vacip kılmaktadır. İbn Abbās'ın hadisine gelince o, *nāsiḥ* de olabilir,

²³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:367.

²⁴ “İbn Rüşd ilimleri; nazari ilimler, ameli ilimler ve bu ikisinde zihni doğruya ulaştırarak kanunların bilgisi olarak üç gruba ayırır. Üçüncü grupta yer alan usul-i fikhı bir alet ilmi olup, amacı amel ya da itikat değildir. Usul-i fikhın içerdiği ilkelerin doğruyu bulmadaki rolünü İbn Rüşd, hatadan emin olmak için pergel ve cetvel kullanmaya benzetmiştir.” İbn Rüşd, *ed-Ḍarūrī*, 35.

²⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:87.

²⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:153.

²⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:177.

mensūh da. Bu belirsizlik, şüpheli bir durumdur. Şüphe ise ne bir ameli vacip kılar ne de bir amelin hükmünü ortadan kaldırabilir. Bu durum şüpheye hüküm hakkı tanımayanların düşüncesine göre böyledir. *Cem'* metodunu uygulayanlar ise, Şevbân hadisindeki nehyi mekruh şeklinde, İbn Abbâs hadisini ise yasağın kaldırılması şeklinde yorumlamıştır. Üçüncü metot ise tearuz hâlinde her iki hükmün de geçersiz sayılacağı ve eşyada *aşl* olanın *ibâha* olduğu hükmünü uygulayanların çözüm yoludur. Buna göre hacamat orucu bozmaz.²⁸ İbn Rüşd, *cem'* ile *binâ'* arasında ayırım yapar ve *binâ'* yoluyla ihtilafı çözen kişinin (*el-bānī'*) gerçekte hadisler arasında bir tearuz görmediğini ve bu bakış açısına göre hadislerin arasını uzlaştırdığını belirtir. Normal *cem'* metodunu uygulayan kişi ise (*el-cāmī'*) zahirde bir tearuzun varlığını kabul ettiğini ifade eder.²⁹

1. 2. Mezhep Taassubundan Uzaklığı

*Bidāyetu'l-Muctehid'*de sıklıkla kullanılan *el-cumhūr* ya da *fuḡahā'u'l-emşār* ifadeleri İbn Rüşd'ün kendisini herhangi bir mezhebin görüşüyle sınırlamadığını göstermektedir. İbn Rüşd, *cumhūr* ile sadece Ebū Ḥanīfe, Mālik ve Şāfi'yi kastettiğini söylese de³⁰ eserinin birçok yerinde Ahmed b. Ḥanbel'in fıkhi görüşlerine *cumhūr* kavramının kapsamı içinde yer vermiştir. *Fuḡahā'u'l-emşār* ile dört mezhep imamı dahil Evzā'ī, Şevrī, İshāk, Ebū Şevr, Dāvūd ez-Zāhirī, eṭ-Ṭaberī ve Ebū 'Ubeyd gibi büyük İslam merkezlerinde fetvaları ile kabul görmüş geniş ulema grubunu kastetmektedir.³¹ Bununla birlikte o, bu âlimlerden hiçbirisi hakkında "imamımız" ya da "ashabımız" gibi onlara bağlılık ve aidiyet bildirecek ifadeler kullanmaz. Kimi yerde hadisin Malikilerin görüşü değil, Hanefilerin görüşünü desteklediğini ifade etmekten çekinmez.³² İbn Rüşd'ün mezhep taassubu göstermediğini onun "Ölmüş hayvanın eti size haram kılınmıştır."³³ ayetine ilişkin Hanefilerin görüşünü eleştirmeden aktarmasında da görmekteyiz. İbn Rüşd, bu ayetin genel hükmünden, "Denizin suyu temiz, ölüsü helaldir." hadisi ile denizde ölmüş balıkların istisna tutulduğunu belirtir ve Ebū Ḥanīfe'nin bu görüşe katılmadığını söyler. İbn Rüşd, Ebū Ḥanīfe'nin ayetin genel hükmünü bu hadise tercih ettiğini ve bunun ayetin *kat'ī*, hadisin ise *zannī* olması ile alakalı olduğunu söyler. Ayrıca Ebū Ḥanīfe'nin, kendi görüşüne muarız Cābir

²⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:156.

²⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:157.

³⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:177.

³¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:212.

³² "Fīhi ḡucetun li Ebī Ḥanīfe fī nneċāsete tuzālu bi ġayri'l-mā'i ve huve ḡilāfu kavli'l-Mālikiyye", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:204.

³³ 5/el-Mā'ide:3.

hadisinde geçen kıyıya vurmuş balının yenmesine Hz. Peygamber'in cevaz vermesini, balığın ölü olarak kıyıya gelmesi ile değil, kıyıya vurmasından dolayı denizin kenarında susuz alanda ölmesiyle açıkladığına dikkat çeker.³⁴

Eserinin birçok yerinde o, konuya “Ulema bu konuda ihtilaf etmiştir. ” diyerek başlar ve akabinde “İhtilaflarının sebebi şudur” diyerek açıklamalarda bulunur. O, ihtilaf sebepleri arasında hadislerin sıhhatinin farklı tespiti, hadis-amel ya da hadis-kıyas çatışması, lafızların delaletlerinin farklı değerlendirilmesi gibi çok çeşitli tearuz sebeplerinden bahseder.³⁵ İbn Rüşd mezheplerin görüşlerini onların esas aldıkları ayet ve hadislerle birlikte aktarır ve mezhep taassubu göstermez.³⁶ Bu durum, onun *şāhibu't-tertibi*n kazaya kalmış namazlarının kılınmasında *tertibi* şart koşan Maliki görüşünü reddedip, *tertibi* mustehab gören Şafii mezhebini savunmasında açıkça görülmektedir.³⁷ Naklettiği farklı mezhep görüşleri arasında çoğu yerde bir tercihte bulunmaması da onun mezhep taassubundan uzak oluşuyla alakalıdır. Örneğin evi mikat mahallinin altında yani *hil* bölgesinde kalan kişinin nerede ihrama gireceğine ilişkin görüşleri etraflıca aktarır ve kendisini bu görüşler arasında herhangi bir yerde konumlandırma ihtiyacı duymaz:

Cumhur ulema bu şahsın evinde ihrama girmesi gerektiğini söylemiştir. Buna karşılık en faziletli olanın ihrama evinden mi yoksa daha geriye çıkıp gerçek mikat mahallinden mi girmesi gerektiği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şāfi'î, Ebū Hānife, Şevrî ve daha başka bir grup, faziletli olanın evinde ihrama girmesi gerektiğini ancak mikat mahallinde girmesine de ruhsat olduğunu söylemişlerdir. Mâlik, İshāk ve Aḥmed ise faziletli olanın mikat mahalline gidip ihrama girmesi olduğu görüşünü savunmuşlardır. Mikat mahallinden ihrama girmenin faziletli olduğunu söyleyenler bu konuda varit olan hadislerle dayanmışlar ve bunu Hz. Peygamber'in tesis ettiği bir kural (*sunne*) olarak yorumlamışlardır. Diğer görüşe sahip olanlar ise bu konuda İbn Abbās, İbn Ömer, İbn Mes'ūd gibi sahabilerin uygulamalarını esas almışlar ve onların sünneti daha iyi bilecekleri görüşünden hareket etmişlerdir. Zahiriler ise farklı yönde bir icma olması durumu hariç, ihramın ancak mikat mahallinde caiz olacağını savunmuşlardır.³⁸

³⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 1:195. Daha fazla bilgi için bkz. Hüseyin Kahraman, “Deniz Ürünlerinin Hükümü ve Bu Konudaki İhtilafların Değerlendirilmesi,” 175-200.

³⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 2:85.

³⁶ Cengiz Kallek, “Bidāyetü'l-Muctehid,” *DİA*, 6: 133-124.

³⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 1:437.

³⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 2:230.

İbn Rüşd, görüldüğü gibi burada Maliki mezhebi de dahil olmak üzere herhangi bir görüşün doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında görüş belirtmeden ulema arasında çıkan ihtilafın sebeplerini açıklamakla yetinmektedir.

2. İbn Rüşd'ün Hadis Kaynakları

Bidāyetu'l-Muctehid'de verilen ravi ve sened bilgilerine bakıldığında okuyucuda İbn Rüşd'ün hadis musannefatına ciddi oranda vâkif olduğu izlenimi uyanmaktadır. Burada öncelikle onun hadis ilminde derin vukufiyetine delalet edecek bilgilere yer verilecek, daha sonra bu bilgilerin edinilmesinde onun İbn 'Abdilber'den etkilenmiş olma ihtimaline dikkat çekilecektir.

Başta el-Buḥārī ve Muslim'in *Şaḥīḥ*'leri ve Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'*ı olmak üzere İbn Mâce'nin *Sunen*'i hariç üç büyük *sunen* kitapları onun sıklıkla kullandığı hadis kaynakları arasında yer alır. İbn Rüşd'ün, "Mâlik'in *mursel* olarak naklettiği bu hadisi 'Abdurrazzâk *musned (merfû' muttaşıl)* olarak rivayet etmiştir." türünden ifadeleri ilk bakışta onun hadis ilminde derinlik sahibi olduğu izlenimi uyandırmaktadır.³⁹ Kimi rivayetlerde lafızların raviye mi yoksa Hz. Peygamber'e mi ait olduğu sorusunu sormuş, konuyu lafızların *ıdṭirâbı* bağlamında tartışmıştır.⁴⁰ 'Amr b. Şu'ayb'in dedesinden rivayet ettiği hadislerin zayıf olmasını 'Amr'ın *semâsı* olmadığı bir *sahîfeden* nakletmiş olmasına bağlaması da yine ravilere dair bilgisinin derinliğine delalet etmektedir.⁴¹ Aḥmed b. Ḥanbel'in *Musned*'inde yer alan "Bize iki ölü ve iki kan helal kılınmıştır." rivayeti için "Zann-ı galibime göre bu hadis *meşhûr* hadis kaynaklarında yer almamaktadır." ifadesini kullanması kendisinin hadis kaynaklarına olan ünsiyetini ortaya koymaktadır.⁴² Yine benzer şekilde "Bildğim kadarıyla bu hadisi hiç kimse *musned* olarak rivayet etmemiştir." derken İbn Rüşd, hadis musannefatındaki aynı üstün yetkinliğini hissettirmektedir.⁴³ Kimi yerde "Bu hadisi Ebû 'Ubeyd, fıkıh kitabında nakletmiştir." ifadelerini kullanması onun hadislerin tespitinde hadis musannefatı ile sınırlı kalmadığını gösterir.⁴⁴

İbn Rüşd, Aḥmed b. Ḥanbel'in fıkhi görüşlerine ve hadislerin sıhhatine dair hükümlerine sık sık değinse de onun *Musned*'ini bir hadis kaynağı olarak zikretmez. Özellikle Hanefilerin hadis yorumları bağlamında, eserinin kimi

³⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:81.

⁴⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:232.

⁴¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:257.

⁴² İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:514.

⁴³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:331.

⁴⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:98.

yerinde eṭ-Ṭahāvī'den hadis nakilleri yapmakta ve akabinde eṭ-Ṭahāvī'nin hadislerin sıhhatine ilişkin hükmünü zikretmektedir.⁴⁵

Ayrıca el-Ḥattābī'nin *Me'ālimi's-Sunen*'i ve el-Bācī'nin *el-Muntekâ'sı* gibi serh kitaplarını İbn Rüşd'ün hadis kaynakları arasında görmekteyiz.⁴⁶ Bunların dışında o, Hz. Peygamber'in yazdırdığı '*Amr b. Ḥazm'ın* (ö. 53/673 (?)) *kitābına* eserinin farklı yerlerinde atıf yapmıştır.⁴⁷

Rükû ve secdede Kur'an'dan ayetler okunmasını yasaklayan rivayeti değerlendirirken o şu detaylı bilgilere işaret eder: "Ṭaberī, bu hadisi sahih saymıştır. *Fuḳahāu'l-emṣār* bu hadisi temel alarak rükû ve secdede ayet okunmayacağını söylemiştir. Bir grup tabiin uleması ayet okunmasını caiz görmüştür. Buḫārī de rükû ve secdede ayet okunmasını caiz görmüş ve bunu yasaklayan hadisi sahih kabul etmemiştir."⁴⁸

Bununla birlikte İbn Rüşd'ün kimi ravi ve sened değerlendirmelerinde hatalar görülmektedir. Onun, "*Mālik'in İbn Ebī Leylā'dan rivayeti zayıftır. Zira o, mechûl bir ravidir ve ondan Mālik'ten başka kimse rivayette bulunmamıştır.*" ifadesi gerçeği yansıtmamaktadır.⁴⁹ Öncelikle ravinin tam ismi Ebū Leylā b. 'Abdillāh b. 'Abdirrahmān b. Sehl'dir ve ondan Mālik dahil, el-Buḫārī, Muslim ve Ebū Dāvūd gibi musannifler rivayetlerde bulunmuştur.⁵⁰ İbn Ebī Ḥātim, babasından Ebū Leylā'nın Medineli, Ensar soyundan *şika* bir ravi olduğunu nakleder.⁵¹

İbn Rüşd, eserinin bazı yerlerinde hadisleri ezberinden naklettiği hissini uyandırmaktadır. "Hz. Peygamber, hakkında suç isnat edilen bir şahsı hapsetmiştir." rivayeti için, "Zannımca bu hadisi Ebū Dāvūd *taḥrīc* etmiştir." ifadesini kullanması,⁵² Ebū Ubeyd'in *Kitābu'l-Emvāl*'inden aktardığı bir rivayet için "Ebū Ubeyd'in *Kitābu'l-Emvāl*'de sahabeten şu anda ismini hatırlayamadığım bir adamdan naklettiği rivayette..."⁵³ şeklindeki ifadesi bu algıyı destekler mahiyettedir.

⁴⁵ "Bu rivayeti eṭ-Ṭahāvī *taḥrīc* etmiştir ve ona zayıf hükmünü vermiştir.", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:154.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:302.

⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:344; 'Amr b. Ḥazm'ın vesikası hakkında daha fazla bilgi için bkz. Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 81-82.

⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:313.

⁴⁹ El-Ğumārī, Aḥmed b. Muḫammed, *el-Hidāye fī Ṭaḥrīci Eḫādīsi'l-Bidāye*, 8:521 (no. 1516); İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:362.

⁵⁰ El-Buḫārī, Aḫkām, 38 (no. 6769); Muslim, *Kasāme* 1 (no. 1669); Ebū Dāvūd, *Diyāt* 8 (no. 4521).

⁵¹ İbn Ebī Ḥātim Ebū Muḫammed Abdurrahmān b. Muḫammed, *el-Cerḥ ve't-Ta'dil*, 9:431.

⁵² İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:87-88.

⁵³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:383.

2.1. İbn Rüşd'ün İbn 'Abdilber'den Nakilleri

Peki İbn Rüşd'ün ravi ve *sened* bilgisinin derinliğine delalet eden bu bilgilerden hareketle, onun hadis ilimlerinde derinleşmiş bir âlim olduğu çıkarımında bulunabilir miyiz? Bu soruya ikna edici bir cevap ancak bu bilgilerin İbn 'Abdilber'in hadislere dair hükümleri ile kapsamlı bir karşılaştırma yapılması durumunda verilebilecektir. Yaptığımız sınırlı sayıdaki karşılaştırmalar, İbn Rüşd'ün hadis ilminde derinlik gerektirecek ravi değerlendirmesi, lafız farklılıkları ve *sened* özelliklerine dair bilgileri büyük ölçüde İbn 'Abdilber'den aldığını göstermektedir. Onun temel hadis kaynaklarına belli oranda vâkıf ve *el-Muvaṭṭa'*'yı ezberlemiş olması gerçeği, döneminin yüksek İslami eğitim düzeyini gösterse de kendisinin hadis ilminde ihtisas sahibi olduğuna delil sayılamaz.

O, İbn 'Abdilber'den yaptığı alıntılarını, *et-Temhîd*'den değil, *el-İstizkâr*'dan yapmıştır. İbn Rüşd'ün, 'Amr b. Şu'ayb'in hadislerindeki zayıflığı *sahîfeden* nakle dayandırması, bir *cerh* tespiti olarak daha önce *el-İstizkâr*'da İbn 'Abdilber tarafından da nakledilmiştir.⁵⁴ O, "Amr b. Şu'ayb'in hadisleri ile amel etmenin, *şika* râviler tarafından nakledilmesi durumunda vacip olduğu," bilgisini İbn 'Abdilber'e nispet eder.⁵⁵ "*El-mudebberu mine's-suluṣ*"⁵⁶ hadisinin zayıf olmasını, ravi Ali b. Zabyân'ın *metrûku'l-hadîṣ* olmasıyla açıklamak da *el-İstizkâr* bağlantısını güçlendiren bir başka karinedir.⁵⁷

Esasında İbn Rüşd hem mezhep görüşlerinin nakledilmesinde hem de hadislerin sıhhati konusunda İbn 'Abdilber'den istifade ettiğini açıkça ifade etmektedir.⁵⁸ Hatta o bir adım öteye giderek *el-İstizkar*'ından yaptığı nakillerde hata bulunması durumunda düzeltilmesine izin verdiğini açıkça ifade etmiştir.⁵⁹

Ummu veledin ne zaman özgür kalacağına dair iki rivayet hakkındaki şu ifadelerinin, onun diğer hadis değerlendirmelerinin özgünlüğü hakkında da akılda tutulması gerekir: "Bu iki hadisin, hadis âlimlerine göre sıhhati sabit

⁵⁴ İbn 'Abdilber, *el-İstizkâr*, 8:41.

⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 4:406.

⁵⁶ "Bir kimse kendisinin ölümünden sonra kölesinin hür olacağını söyler (tedbir), ancak kölenin kıymeti tereknesinin üçte birinden daha çok olursa, bu tedbir işlemi vasiyete kıyas yapıldığı için, köle tam hürriyetine kavuşamaz, çalışmak mecburiyetinde kalır." Fahrettin Atar, "Tedbir," *DİA*, 40: 258-259.

⁵⁷ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 4:275. Kırş. İbn 'Abdilber, *el-İstizkâr*, 7:437.

⁵⁸ Karlığa, "İbn Rüşd," *DİA*, 20: 288-292.

⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:220.

değildir. Bunu, Ebū Ömer b. 'Abdilber (Allah kendisine rahmet etsin) anlatmaktadır. Nitekim İbn 'Abdilber de hadis ilminin uzmanlarındanır."⁶⁰

İbn Rüşd'ün, hata eseri öldürmenin diyetine dair bir rivayet için, "İbn 'Abdilber'in dediğine göre sıhhati sabit değildir, hadis âlimleri bunu *muğtarib* saymıştır." şeklinde ifade kullanması,⁶¹ onun hadislerin sıhhatine dair verdiği bilgilerde İbn 'Abdilber'in görüşlerini esas aldığı görüşümüzü destekler niteliktedir.

İbn Rüşd'ün, İbn 'Abdilber'den yaptığı bu alıntılarda her zaman yeterli dikkati göstermediği anlaşılmaktadır. Bunun en bariz örneğini Hanefilerin esas aldığı "Kendisine had cezası uygulanan hırsıza, ilave ceza olarak mali ceza uygulanmaz." hadisinde görmekteyiz. İbn 'Abdilber, "Bu hadis *munkağı*' olduğu için sahih sayılmamıştır."⁶² derken, İbn Rüşd "İbn 'Abdilber bu hadisin *makđü*' sayıldığını nakletmektedir." demektedir.⁶³ Şayet bir istinsah hatası değilse İbn Rüşd'ün *munkağı*' ifadesini *makđü*' olarak nitelemesi, yaşadığı dönemde bu kavramların birbirinden farklı anlamda ıstılahlaştığı gerçeği de göz önüne alındığında, dikkat çekici bir kusur olarak değerlendirilebilir.⁶⁴

Hadislerin sıhhatinin tespitinde İbn Rüşd, İbn Hızam'ın hükümlerini de önemsemiştir. Kurbanlık hayvanların özellikleri bağlamında naklettiği bir rivayetin İbn Hızam tarafından ravisinin *mudellis* olması gerekçesiyle eleştirildiğini belirttikten sonra, muhaddislere göre *mudellisin* şöyle tarif edildiğini söyler: "An'ane lafzıyla yaptığı rivayeti, bu lafzı kullanırken gösterdiği gevşeklikten dolayı, *musned* hükmünde kabul edilmeyen raviye *mudellis* denir."⁶⁵ *Makđü*'-*munkağı*' ayrımına dikkat etmeyen İbn Rüşd'ün bu ifadelerinden kendisinin, *tedlis* gibi yaygın bir hadis kavramının tanımında da tam net bir anlayışa sahip olmadığını görülmektedir.⁶⁶

Burada İbn Rüşd'ün, gençlik dönemi eseri *ed-Darür*'de *haber-i vāhidle* amelin şartları, ravilerde aranan özellikler, *cerh-ta'dil* ilmi ve *taḥammul* ve *edā tarikleri* gibi hadis ilminde derinlik gerektiren konularda önemli mülahazalara sahip olduğunu hatırlatmak gerekir.⁶⁷ Bununla birlikte İbn

⁶⁰ "ve huve min ehli hāzā's-se'n", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:286.

⁶¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:298.

⁶² İbn Abdilber, *el-İstizkār*, 7:555; İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:410.

⁶³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:410.

⁶⁴ Es-Suyūti; İmām Şāfi'i, eđ-Ṭaberāni, Ebū Bekr el-Ḥumeydi ve Dārakuṭni gibi âlimlerin *makđü*'yu *munkađı*' anlamında kullandıklarını ve bunun bu kavramların henüz istikrar kazanmadığı bir dönem için geçerli olduğunu ifade eder. Bk. es-Suyūti, *Tedribu'r-Rāvi*, 158.

⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:441.

⁶⁶ Krş. es-Suyūti, *Tedribu'r-Rāvi*, 188.

⁶⁷ İbn Rüşd, *ed-Darür*, 71 vd.

Rüşd'ün bu görüşlerinde *el-Mustaşfâ*'dan yaptığı nakiller dışında ne derece özgün bilgilere sahip olduğu ayrı bir araştırma gerektirmektedir. Örneğin o, sünnet tanımında ve akabinde Hz. Peygamber'in hadislerini nakleden sahabenin kullandığı rivayet lafızlarının beş farklı mertebede değerlendirilmesi gerektiği konusunda tamamen Gazâlî'ye bağlı kalmıştır.⁶⁸

2.2. Şâbit Sünnet Kavramı ve Şahîhayn Tercihî

İbn Rüşd, sünneti, "Hz. Peygamber'in sözüdür ve Hz. Peygamber'in doğruluğuna delalet eden mucizelerden dolayı hüccettir." şeklinde açıklamaktadır.⁶⁹ Hadisin *merfû'* ve *muttasıl* olmasına (*musned*) önem veren İbn Rüşd, özellikle *mursel* rivayetler bağlamında *sened*lerdeki *inkıta*'nın mutlak anlamda bir ret sebebi olamayacağını da vurgular. O, *mursel* kavramını diğer usul ve fıkıh âlimleri gibi senedinin herhangi bir yerinde *inkıta'* olan rivayetleri de kapsayacak şekilde kullanmıştır.⁷⁰ Bu anlamda *mu'an'an* rivayeti *mursel* hadis kapsamında ele almış ve semanın vuku bulduğuna delalet eden karinelerin varlığında bu tür *murselin*, *musned* hükmünde değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.⁷¹

Hadislerin bilgi değeri hususunda İbn Rüşd, kategorik bir ayırım yapmaz, *mutevâtir* gibi *âhâd haber*lerin de gerekli karineleri taşıdığına yakini bilgi ifade edebileceğini belirtir. Örneğin yalan üzerine ittifak etmelerinin âdeten mümkün olmayan bir topluluğun önünde *bir şahsın* rivayette bulunması ve bu rivayetin o topluluk tarafından duyulmasına rağmen yalanlanmaması durumunda *haber-i vâhid*, *mutevâtir* konumuna yükselir ve yakini bilgi ifade eder. Diğer taraftan bir ülkenin kralının pazar yerinde öldürülmesi gibi bir *haber*in o pazar yerindeki insanlar tarafından tasdik edilmemiş olması bu *haber*in sahih olmayacağını bir karinesidir. Ravi sayısı *haber*in doğruluğunu tespitinde mutlak bir kural değil, *haber*in konusu ve ortamına göre artan ya da azalan ve diğer unsurlarla birlikte gözetilmesi gereken bir karinedir. İbn Rüşd, ilerleyen satırlarda değinileceği üzere '*umûmu'l-belvâ* ve '*amel-i ehl-i Medîne* prensiplerini bu bağlamda değerlendirmiştir.⁷²

İbn Rüşd, hadislerin çoğunu el-Buhârî, Muslim ya da İmâm Mâlik'ten nakleder ve bu kaynaklara kimi yerlerde doğrudan musannif ismi vererek atıflar yapar.⁷³ O, hadisin ve sünnetin sahih olduğunu ifade etmek için "es-

⁶⁸ İbn Rüşd, *eđ-Đarûri*, 66; el-Gazâlî, *el-Mustaşfâ*, 103.

⁶⁹ İbn Rüşd, *eđ-Đarûri*, 66.

⁷⁰ el-Bâcî; *murseli*, "mâ inkıta'a isnâduhü" şekilde tarif eder. el-Bâcî, *İhkâmu'l-Fuşûl fî Ahkâmi'l-Uşûl*, 51.

⁷¹ İbn Rüşd, *eđ-Đarûri*, 80-81.

⁷² İbn Rüşd, *eđ-Đarûri*, 70; el-Gazâlî, *el-Mustaşfâ*, 139.

⁷³ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:39.

sunnetu's-sābitetu", "es-sunenu's-sābitetu" ve "el-ḥadıṣu's-sābit" ifadelerini kullanır.⁷⁴ İbn Rüşd, *sābit* ifadesi ile ne kastettiğine *Bidāyetu'l-Muctehid*'de açıklık getirmiştir. Buna göre *sābit sünnet*, ya el-Buḥārî'nin ya Muslim'in yahut da her ikisinin birlikte naklettiği rivayet anlamına gelmektedir.⁷⁵ Bununla birlikte, "Rasulullah'ın şöyle dediği sabit olmuştur ki...", dediği kimi rivayetler Buḥārî ve Muslim'de bulunmamaktadır.⁷⁶ "Bu hadis, sıhhatinde icma edilen hadistir." ya da "Bu, sıhhatinde ittifak edilen hadistir." gibi ifadeleri el-Buḥārî ve Muslim'in ortaklaşa rivayet etmediği hadisler için de kullanmaktadır.⁷⁷ Bu bilgiler ışığında, İbn Rüşd'ün teoride *Şahîḥayn*'la sınırlamak istediği sabit sünnet tanımına hadislerin kullanımında her zaman bağlı kalmadığını söyleyebiliriz. Bu minvalde o, mescitte cenaze namazının kılınmayacağına dair Ebū Dāvūd tarafından nakledilen Ebū Hureyre hadisi için, "Bu hadis *sābit* değildir ya da *sābit* olup olmadığında ittifak sağlanmamıştır." ifadesini kullanır.⁷⁸ Bu anlamda İbn Rüşd, örneğin Ebū Dāvūd'un naklettiği bir hadis için, "Bu hadis ehli hadis arasında *sābit* değildir." ifadesini kullanmıştır.⁷⁹ Kimi yerlerde bir rivayet için, "Bu hadisi İbn Ḥazm sahih saymıştır." ya da "Bu hadisi et-Tirmizî sahih saymıştır." diyerek, *Şahîḥayn* dışı rivayetlerin tespiti için itibar ettiği âlimlerin onayına vurgu yapmaktadır.⁸⁰

Sünnetin sabit olması durumunda kıyasa yer verilemeyeceğini teyemmüm hadislerini değerlendirirken ifade etmiştir. Dirseğe kadar uzanan alan için de kullanılan Arapça *el* ifadesinin (*yed*), sahih hadisle (*el-eseru's-sābit*) *bilekle* sınırlandırılmasını gerekçe göstererek, teyemmümde mesh edilmesi farz olan kısım elin bileklere kadar olan kısmıdır, demiştir. Bu konuda teyemmümün abdeste kıyas edilerek hadiste geçen *yed* kelimesini elin dirseklere kadar olan kısmın yıkanması gerektiği yönündeki cumhurun görüşünü kabul etmez.⁸¹

İbn Rüşd, fihhi uygulamaları temellendirmede el-Buḥārî ve Muslim'in birlikte naklettiği hadislerle ayrı bir önem atfeder. Rivayetin *Şahîḥayn* dışında

⁷⁴ İbn Rüşd, *el-Kesf'an Menāhici'l-Edille*, 158.

⁷⁵ "Metā kulture sābit fe innemā e'nī bihi mā eḥracahū el-Buḥārî ev Muslim ev mā icteme'ā aleyh", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 129.

⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:397; İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:130.

⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:274, 278; İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:130.

⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:47.

⁷⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:132.

⁸⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:145,146.

⁸¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:176; İbn Rüşd, *cem'î terciḥe* önceleyen mütekellimîn metodunda bileklere kadar meshin farz, dirseklere kadar meshin ise mendup sayıldığını, bu görüşü kendisinin güzel bulduğunu, ancak bunun her iki hadis grubunun da sābit olması durumunda uygulanabileceğini vurgular. Bk. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:177.

kalmasını âdeta rivayetin sıhhatinden kuşku duyulmasını gerektirecek bir sebepmiş gibi değerlendirir. Örneğin abdest alırken başa meshin bir defa yapılacağına dair rivayetler çoğunluktadır ve buna göre başı sadece bir defa mesh etmek gerekir. Ebū Dāvūd'da geçen Hz. Peygamber'in başını üç defa mesh ettiğine dair rivayet karşısında İbn Rüşd, bu ziyadeli rivayet *Şahîḥayn*'da geçmediği için, "Bu hadis şayet sahihse, bu ziyade kabul edilir." demiştir.⁸² Aynı durumu başı mesh ederken arka kısmından başlanması gerektiğine dair rivayete ilişkin kuşkusunu "Ne var ki bu hadis *Şahîḥayn*'da mevcut değildir." şeklinde ifade eder.⁸³ İbn Rüşd'ün hadislerin tespitinde *Şahîḥayn*'a vermiş olduğu önemi onun mestlerin süresine dair rivayet farklılıklarını değerlendirirken de görüyoruz:

[Hz.] Ali'nin hadisine gelince o sahihtir, onu Muslim rivayet etmektedir. 'Ubey b. 'Umâre'nin hadisine gelince, İbn 'Abdilber bu hadisin düzgün bir *isnâd* ile (*isnâd kâ'im*) sabit olmadığını söyledi. Bundan dolayı [Hz.] Ali'nin hadisine muhalefeti kabul edilmez. Şafvân b. Assâl'in hadisi ise, her ne kadar el-Buḥârî ve Muslim tarafından rivayet edilmemiş olsa da, et-Tirmizî, İbn Hâzım gibi ilim ehlinde bir grup bu hadisi sahih saymıştır.⁸⁴

Ziyadeli bilgi *Şahîḥayn*'da yer alıyorsa bu bilgi sabit olur ve uygulanması gerekir. Onun bu kanaatini, cenazeye guslün yanında bir de abdest aldırılması gerekip gerekmeyeceği konusundaki açıklamalarında açıkça görmekteyiz. O, öncelikle birçok rivayette cenazenin guslünün herhangi ilave bir uygulama belirtilmeden mutlak anlamda zikredildiğini belirtir ve Hanefilerde olduğu gibi abdesttin ibadet maksadı ile alındığı ve mevtanın ibadeti mümkün olmayacağı için ona abdest aldırılmasının kıyasa aykırı olacağını söyler. Daha sonra guslün yanında abdest alınması gerektiğine dair ziyadeli bilginin *Şahîḥayn*'da sabit olduğunu belirtir ve cenazeye gusül aldırılmadan önce abdest aldırılması gerektiğini savunur. Hadisin *Şahîḥayn*'da nakledilmesinin onun sabit olması ile bir tutan İbn Rüşd, bu çıkarımını *muḳayyed* rivayetinin *mutlak* rivayete tercih edilmesi gerektiğine dair usul kaidesi ile de destekler.⁸⁵

İbn Rüşd, yaptığı kimi açıklamalarda *sâbit* sünnetin, hadis usulü kriterlerini yerine getirdiği takdirde *Şahîḥayn* dışı hadisler için de söz konusu olabileceğini kabul eder. Bu durumda rivayetinin *musned* yani *merfû'* ve *muttaşıl* olması gerekir. Buna örnek olarak Hz. 'Â'îşe'den *Şahîḥayn* dışında

⁸² İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:45.

⁸³ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:47.

⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:64, 67.

⁸⁵ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 2:18.

nakledilen itikaftaki şahsın neler yapıp yapamayacağına ilişkin rivayeti söyleyebiliriz. Bu rivayette Hz. 'Â'îşe'nin "İtikafta *sünnet olan*, mu'tekifin hasta ziyaretinde bulunmaması, cenazeye katılmaması, hanımından uzak durması, gereksiz yere itikaf mahallini terk etmemesi, oruçlu olması ve cuma mescidinde bulunması gerekir."⁸⁶ yönünde rivayeti için o, İbn 'Abdiberr'in şu değerlendirmelerini nakleder: " 'Abdurrahmân b. İshâk dışında hiç kimse Hz. 'Â'îşe'nin rivayetin başında 'bu sünnettir.' ifadesini kullandığını söylemedi. Bu ifade hadis âlimlerine göre Zuhrî'nin bir sözüdür. Bu durumda bu rivayeti *musned* saymak mümkün değildir."⁸⁷

Şahîhayn hadislerine karşı normalde aşırı hassasiyet gösteren İbn Rüşd, mübah (*el-ma'fuv 'anh*) alana dâhil gördüğü bir konuda *Şahîhayn* hadisinin sıhhatini göreceli kılabilmiştir. Bunu, onun el-Buḥārî ve Muslim'in ortaklaşa naklettiği "Kamet getirildiğinde beni görene kadar ayağa kalkmayın." hadisine⁸⁸ karşı şu değerlendirmesinde görmekteyiz.

Bu konuda şeriatta Ebū Qatâde'den gelen Hz. Peygamber'in "Kamet getirildiğinde beni görene kadar kalkmayın." şeklinde bir hadisi dışında başka bir delil yoktur. Bu hadis şayet sahih ise onunla amel vacip olur. Sahih değilse, konu günah gerektirecek bir durum arz etmez. Zira bu konuda herhangi bir şeri düzenleme bulunmamaktadır. Kim ne zaman kalkarsa, güzel karşılanır.⁸⁹

3. İbn Rüşd'ün Hadis Yorumları

3.1. Mütakellimîn Metodu

İhtilafî hadislere dair ulema görüşleri bağlamında İbn Rüşd, "*Ehlu'l-keîâmî'l-fîkhî*" tabiri altında bir ulema grubundan bahseder. Bu tabiri tespit edebildiğimiz kadarı ile İbn Rüşd, sadece *Bidāyetu'l-Muctehid*'de toplam üç farklı yerde kullanmaktadır.⁹⁰ Bu kavramı zikrettiği fukaha görüşlerine ve bazen de İbn Hızâm'a atıf yapıyor olmasına bakılırsa onun bununla fıkıh ve kelâm usulünün her ikisinde eser vermiş âlimleri kastettiği söylenebilir. Defihacet esnasında kibleye dönülüp dönülmeyeceği konusunda Ebū Eyyüb el-Enşârî'nin yasaklayıcı, 'Abdullâh b. Ömer'in tecviz edici yönde Hz. Peygamber'den yapmış olduğu rivayetler hakkında onun şu açıklamaları *ehlu'l-keîâmî'l-fîkhî* kavramının anlaşılmasına katkı sağlar niteliktedir:

⁸⁶ Ebū Dâvud, Şavm, 80.

⁸⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:208.

⁸⁸ El-Buḥārî, Ezân, 22 (no. 611); Muslim, el-Mesâcid ve Mevâdî'u's-Salâh, 29 (no. 604).

⁸⁹ Onun bu rivayetin *Şahîhayn*'da bulunmadığını düşünmüş olması da söz konusu olabilir. Bkz. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:365.

⁹⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:177, 180, 219.

Bu konuda *cem'*, *tercîh* ya da *berâ'et-i aşliyye* metotlarının takip edilebileceği söylenmiştir. *Cem'* metodunu uygulayan, Ebū Eyyüb'un hadisini herkesin görebileceği açık alanlar için, İbn Ömer'in hadisini ise görülmeyecek kapalı alanlar için geçerli görmüşlerdir. Bu, Mâlik'in görüşüdür. *Tercîh* metodunu uygulayan ise, Ebū Eyyüb'un hadisini tercih etmiştir. Zira iki hadis tearuz ederse ve bunlardan biri yeni şeri bir hüküm getirir, diğeri ise yeni bir hüküm koymadan mevcut yaygın uygulamayı desteklerse, yeni hüküm getiren hadisi tercih etmek gerekir, özellikle bunların hangisinin daha önce varid olduğu bilinmiyorsa durum böyledir. Çünkü *'âdil* ravilerin rivayetleri gereğince amel etmek vacip olur. Bu durumda *'âdil* ravilerin naklettiği kibleye yönelik defihaceti tecviz eden hadisin, yasaklayıcı yeni hüküm getiren hadisten önce mi yoksa sonra mı geldiğindeki belirsizlik/şüphe bir engel teşkil etmez. Zira mevcut uygulamaya yeni bir hüküm bildirmeyen İbn Ömer rivayetinin sonra geldiği kesin bilinmediği sürece, (sonra gelmiştir şeklindeki) zanla neşh uygulaması yapılamadığı gibi, şeri bir hüküm getiren Ebū Eyyüb'un hadisini de bu zan dolayısıyla terk etmek caiz olmaz. [Başka bir ifade ile İbn Ömer'in rivayeti belki daha sonra varit olmuştur gibi bir zanla, yeni hüküm getiren Ebū Eyyüb'un hadisini neşh etmek mümkün değildir.] Bahsettiğimiz bu metot Endülüslü Ebū Muhammed İbn Hâzım'ın metodudur. Bu metot *fıkıh-kelam ehlinin* (Ehlü'l-kelâmi'l-fıkhî) kurallarına dayanan güzel bir metottur. Onlar, 'burada sabit şeri bir hüküm şüphe ile ortadan kalmaz.' prensibini uygulamışlardır."⁹¹

Bu ifadelerden İbn Rüşd'ün söz konusu kavramla fıkhi ve kelami bakış açılarını birlikte gözetken ve sorunlara külli kaideler üzerinden yaklaşan bir metodu kastettiği anlaşılmaktadır.⁹² Bu bağlamda İbn Rüşd'ün, *el-keâmü'l-fikhî* bakış açısına dayanan *Uşûlu Fıkh* adında bir kitap yazdığına dair ifadesi önem arz etmektedir.⁹³ İbn Rüşd'ün, bu kitabı ile günümüzde *ed-Đarûri fi Uşûli'l-Fıkh* adında neşredilen eseri kastettiği yapılan araştırmalarda netlik kazanmıştır.⁹⁴ Bu eserin Ğazâlî'nin *Muştaşfâ's*ının bir özeti niteliğinde olduğunu ve *Muştaşfâ'nın* da *mütekellimîn metoduyla* yazıldığını dikkate aldığımızda İbn Rüşd'ün *el-keâmü'l-fıkhî* bakış açısı ile fıkıh usûlünde külli ilkeleri öne çıkararak ve tüm dengeliğe ağırlık veren *mütekellimîn metodu*nu kastettiği sonucuna varabiliriz.⁹⁵ İbn Rüşd'ün bu metodu fûru rivayetlerin

⁹¹ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 1:219.

⁹² Krş. Muhammed b. Hâmüd el-Vâ'ili, *Buğyetü'l-Mukteşid Şerhu Bidâyeti'l-Muctehid*, 2:788.

⁹³ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Muctehid*, 1:250.

⁹⁴ İbn Rüşd, *ed-Đarûri*, 17.

⁹⁵ İbn Rüşd'ün bu eseri ile mütekellimîn metodu arasındaki ilişki için bkz. Asım Cüneyd Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, "Usûl-i Fıkıh," *DİA*, 42:201-210.

usulden hareketle değerlendirilmesi gerektiği şeklinde açıklaması, kendisinin mezhep taassubundan uzak içtihat çağrısı ile birlikte düşünüldüğünde, mütekellimîn metodundaki *usulden furua* bakış açısının klasik dönem âlimlerince de ayırt edici bir özellik olarak benimsendiğini göstermesi bakımından ayrı bir önemi haizdir.⁹⁶ İbn Rüşd'ün, *ed-Đarürî'de* mezhep görüşü ya da usul kaidelerini esas alan şekilde iki farklı metottan bahsetmesi ve kendisinin bunların içinden ikincisini teşkil eden *mütekellimîn* metodunu takip edeceğini ve bunu daha faydalı bulduğunu ifade etmiş olması, onun *el-keḷāmu'l-fikhî* ile mütekellimîn metodunu kastettiğini açıklar niteliktedir.⁹⁷

3.2. Hadislerin Uşûle Arzı

İbn Rüşd, hadis kaynaklı ihtilafı meseleleri çok farklı sebeplerle ilişkilendirir.⁹⁸ Bunlar arasında, rivayetlerin sıhhatinin farklı değerlendirilmesi başta olmak üzere, rivayetin kıyasa muhalefeti, iki farklı rivayetin farklı anlaşılmasından kaynaklanan ihtilaf, rivayetlerin asıl kurallara (*uşûl*) muhalefeti ve rivayetlerin Kur'an-ı Kerim'e muhalefeti sayabiliriz. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de geçen "sizi emziren anneleriniz" ifadesi,⁹⁹ esasında mutlak olarak değerlendirildiğinde emzirme miktarına bakılmaksızın emziren kadını emen çocuğun süt annesi sayar. Hadislerde ise bu mutlak hüküm, emilen sütün belli bir miktarda olması şartıyla *takyîd* edilmiştir.¹⁰⁰ İbn Rüşd, Kur'an ile hadisler arasındaki bu muarazayı şu ifadelerle tahlil eder: "Kur'an'ın zahir anlamını hadislerle tercih edenler için, bir ya da iki emiş dahi olsa süt emme fiili ile süt anneliği sabit olur. Bu konudaki hadisleri ayetin hükmünü tefsir edici kabul edenlere göre ise, süt annelik ancak belli sayıda emme sonucu sabit olur."¹⁰¹ İbn Rüşd, meselenin hangi delilin tercih edileceğine bağlı olduğunu belirtir ve kendisini herhangi bir tarafta konumlandırmaz. Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim'in sarih ifadelerinin yanı sıra yaygın sünnetle çelişen rivayetlere itibar edilmeyeceğini Hz. Ömer'in Fâtıma bt. Ķays'a karşı söylemine atıf yaparak vurgular.¹⁰²

⁹⁶ Krş. Murteza Bedir, "Kelâmcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar," 87, 96.

⁹⁷ İbn Rüşd, *ed-Đarürî*, 36-37.

⁹⁸ Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Demirtürk, "Bidāyetü'l-Muctehid Bağlamında İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Hadisçiliği ve Hadislerle İlgili Değerlendirmeleri," 507 vd.

⁹⁹ 4/en-Nisâ: 23.

¹⁰⁰ Muslim, Rađâf, 6 (no. 1452); Ebü Dāvud, Nikâh, 10 (no. 2062); et-Tirmizî, Rađâf, 3 (no. 1150)

¹⁰¹ İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 3:66.

¹⁰² "Lebenü'l-faḫl (süt annenin kocası)" konusuna ilişkin değerlendirmesi için bkz. İbn Rüşd, *Bidāyetü'l-Muctehid*, 3:71.

Bu bağlamda İbn Rüşd'ün, sahih hadislerin Kur'an ayetlerini *taḥşîş* edebileceğini reddetmediğini de belirtmek gerekir. Veledizina isnadı sebebiyle hakkında mulâ'ane yapılan ve sonuçta annesine bırakılan çocuğun mirası konusundaki değerlendirmesinde bunu görüyoruz.¹⁰³ İbn Rüşd, bu konudaki "Eğer çocuğu yoksa ve anne babası kendisine varis olmuşsa annesinin hakkı üçte birdir."¹⁰⁴ ayetinin hükmünün hadisler tarafından *taḥşîş* edildiği görüşündedir: "Bu hadislere göre hükmetmek vaciptir. Çünkü bu hadisler ayetin 'umûm anlamını *taḥşîş* etmiştir. Cumhur, sünnetin Kur'an'ı *taḥşîş* edebileceğini kabul eder."¹⁰⁵ *Aşlın* hadisleri hangi şartlarda *taḥşîş* edebileceğine dair örneklerle tekrar yer verilecektir. Ancak bundan önce *usul-hadis ilişkisinin* İbn Rüşd'ün düşüncesindeki konumuna değinmek gerekir.

Hadislerin usule (aşl/uşul) arzı meselesi, İbn Rüşd'ün *Bidāyetu'l-Muctehid*'i hangi saikle ve metotla yazdığını anlamada merkezî öneme sahiptir. Zira İbn Rüşd, bu kitabında *furū'* konulara girmek istememiş, fukaha arasındaki *hilāf*'ın hangi usule dayandığını göstermek istemiştir. O, her mezhebin temel prensiplerini (uşul) iyi anlayan kişinin, o mezhepte sonradan ortaya çıkacak soru ve sorunları (nevâzil) çözebileceğini ifade eder. Bu durumu, 'Abdurrahmân b. Kâsım'ın (ö. 191/806) İmam Mâlik ile olan ilişkisiyle açıklar. İbn Kâsım, Mâlik'in temel prensiplerini çok iyi anladığı için, Maliki mezhebinin temel kurallarını yeni sorunların çözümünde kıstas kabul etmiş, Mâlik'in açıklama getirmediği konularda bile Maliki mezhebi çerçevesinde çözümler sunabilmiştir. Bu yönüyle İbn Rüşd, tikel rivayetleri bırakıp tümel prensiplere odaklanmanın önemine vurgu yapar. Zira asıllar, tikel rivayetlerin sıhhatini ve nasıl anlaşılması gerektiğini belirleyen üst kurallar niteliğindedir. O bu açıdan, *Bidāyetu'l-Muctehid* adlı kitabının Arapçaya ve usul-i fıkha yeterince hakim olan okuyucularını içtihat mertebesine taşıyabileceğini ve bundan dolayı kitabını *müçtehitler için başlangıç ve orta dereceli okuyucular için tatmin mertebesi* anlamında *Bidāyetu'l-Muctehid ve Kifāyetu'l-Muḳtesid* olarak isimlendirdiğini ifade eder.¹⁰⁶

İbn Rüşd, bir hadisin, temel prensiplere (el-uşul) aykırı olması durumunda, güvenilir kaynaklarda nakledilmiş dahi olsa kabul

¹⁰³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:214.

¹⁰⁴ 4/en-Nisâ: 11.

¹⁰⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:214.

¹⁰⁶ Elimizdeki matbu nüshalarda *nihāye* yerine *kifāye* kelimesi mevcuttur. Bk. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, tah. Hallāk, 4:269; İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, tah. Mâcid el-Ḥamvî, 4:1634.

edilmeyeceğini belirtir. O, bu görüşünü Muslim'in Hz. 'Â'îşe'den aktardığı şu rivayetle örneklendirir: “Mahzûm kabilesinden bir kadın eşyaları ödünç alırdı ve sonra bunu inkâr ederdi. Hz. Peygamber, bu kadının elinin kesilmesini emretti...”¹⁰⁷ İbn Rüşd bu hadisin, temel prensiplere (uşûl) muhalefet etmesi sebebiyle cumhur ulema tarafından reddedildiğini söylemiştir.¹⁰⁸ Zira ödünç alınan malın inkâr edilmesi hırsızlık olarak kabul edilmediği için el kesme cezasını gerektirmez. Ödünç alan onu, ne izinsiz almıştır ne de saklı bir alandan (hıriz) kaçırmıştır. İbn Rüşd'ün esasında “Cumhur bu hadisi reddetmiştir.” derken, onlar bu hadisi farklı yorumlamıştır, demek istediği, kendisinin devam eden açıklamalarından anlaşılmaktadır. Zira İbn 'Abdilber'in de belirttiği gibi Hicaz, Irak, Şam ve Mısır uleması bu hadisin devamında Hz. Peygamber'in “Hırsızlık yapan kızım Fâţıma da olsa elini keserdim.” ifadesinden Mahzûm kabilesindeki kadının hırsızlığının sabit olduğu sonucuna varmışlardır. Başka bir ifade ile kadının eli, ödünç aldığı malı inkâr etmesinden dolayı değil, hırsızlığının sabit olması ve bunu inkâr etmesi sebebiyle kesilmiştir.¹⁰⁹ İbn Rüşd bu görüşü, el-Buḥārî rivayetindeki “Mahzûm kabilesinden bir kadın hırsızlık etmişti.” sarih lafzı ile de destekler.¹¹⁰

Hadisin, külli prensiplerden birine (aşlun mine'l-uşûl) aykırı düşmesi durumunda eş-Şâfi'î'nin o hadisi ilave bir *asıl kaide* (aşlen zâiden binefsihî) sayarak hadisi tercih ettiğini, Ebû Ḥanîfe'nin ise temel kuralları tercih edip hadisi kabul etmediğini söyler. İbn Rüşd bu değerlendirmesini “kesilmiş hayvan etinin canlı hayvan karşılığında satılması (bey'u'l-ḥayvân bi'l-laḥm)” konusunu tartışırken yapmaktadır. Birtakım rivayetlere göre Hz. Peygamber bu tür satışı yasaklamıştır.¹¹¹ Bu hadislerin alışveriş esaslarıyla (uşûl) çelişip çelişmediği hususunda ulema genel anlamda iki farklı şekilde hareket etmiştir: Ya bu hadisleri ilgili diğer hadisleri açıklayıcı bizatihi ilave asıllar kabul etmişler ya da alışverişin temel esaslarını dikkate alarak bu hadisleri reddetmişlerdir. Buna göre eş-Şâfi'î söz konusu hadisleri bu konuda bizatihi asıl kural olarak kabul etmiş ve bu tür alışverişi yasaklamıştır. Ebû Ḥanîfe ise cinslerinin (koyun, sığır ya da deve gibi) aynı olup olmadığına bakmaksızın canlı hayvanın kendisini, kesilmiş hayvan etinden ayrı sınıfta değerlendirmiş ve bundan dolayı et miktarlarındaki belirsizliğin (ğarar) faize yol

¹⁰⁷ Muslim, Ḥudūd, 2 (no. 1688).

¹⁰⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:400.

¹⁰⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:400; İbn 'Abdilber, *el-İstizkâr*, 7:569.

¹¹⁰ el-Buḥārî, *Enbiyâ*, 52 (no. 3288); Aynı ibare Muslim'de de mevcuttur: Muslim, Ḥudūd, 2 (no. 1688).

¹¹¹ Sa'îd b. Museyyib'den *mursel* rivayeti için bkz. Mâlik, *el-Muvaṭṭa'*, 2:65 (no. 64); Dâraḳuṭni, *Sunen*, 4:38 (no. 3057); Hadisin *muttaşıl* rivayet için bk. Ḥâkim, *el-Mustedrek*, 2:41 (no. 2251).

açmayacağını düşünerek bu tür alışverişi kabul etmiş, söz konusu hadisleri geçerli görmemiştir.¹¹²

Aşl kabul edilen kural ile Kur'an ayeti arasında bir muaraza müşahede edilmesi durumunda, Kur'an ayeti asıl kurala muvafık olarak yorumlanır. İbn Rüşd bu anlamda efendinin kölesini serbest bırakmaya zorlanamayacağı asıl kuralı ile "Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve cariyelerinizin - kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin."¹¹³ ayetinin zahir anlamı arasında bir çelişki olduğunu belirtir. Bundan dolayı asıl hükmü geçerli kılmak amacıyla ayetteki kölelerin serbest bırakılmasına dair emir, vucüb emir değil, mendüb emir olarak tefsir edilmiştir.¹¹⁴

İbn Rüşd, *aşl* ile hadisler arasındaki muarazanın giderilmesinde, hadislerin sıhhat şartlarının önemine vurgu yapmıştır. Hadisler ancak aranan sıhhat şartlarına sahip olmaları durumunda, *aşl*'ın hükmünü *taḥşîş* edebilirler. O, bu durumu kendisine *müşle* yoluyla eziyet edilen kölenin özgür bırakılacağını ifade eden 'Amr b. Şu'ayb'ın hadisi¹¹⁵ bağlamında şöyle açıklar: "Şeriatla asıl (el-aşl) olan, efendinin kölesini serbest bırakmaya zorlanamayacağı genel kuralıdır. Bu kural, ancak sahih deliller tarafından *taḥşîş* edilebilir. 'Amr b. Şu'ayb'ın hadislerinin sıhhatinde ihtilaf vardır. Onun hadisleri bu genel kuralı *taḥşîş* edebilecek sıhhat gücüne ulaşmamıştır."¹¹⁶

Bu rivayetlerden anlaşıldığına göre İbn Rüşd, hadislerin *aşla* muhalefeti ile aynı konu hakkındaki bir üst delil ya da prensibe (el-aşl) aykırılığını kastetmektedir. O'nun *el-aşl* yerine eserinin birçok yerinde *'umde* ifadesini de kullandığı görülmektedir.¹¹⁷ İbn Rüşd, *aşl*'ın tespitinde ilgili konuda en sahih rivayetten hareket etmeye özen göstermektedir. Kur'an'dan açık nas bulunmaması durumunda el-Buḥārî ve Muslim'in ittifak ettiği hadisleri asıl kural kabul eder. Buluntu mal (luḡaṭa) hakkındaki ihtilafı konuların çözümünde, buluntu malın bir sene bekletileceğine ilişkin *Şaḥīḥayn* rivayetinin *asil* kabul edileceğini söylemesi buna örnek gösterilebilir.¹¹⁸

Asıl kimi zaman en kapsayıcı kural anlamında da kullanılmaktadır. Nikâh maksadıyla bir bayanın nerelerine bakılıp bakılmayacağına dair rivayetlere

¹¹² İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:265; Kāsānī, *Bedā'i'ü's-şanā'ī fī tertibi's-şerā'ī*, 5/189.

¹¹³ 24/en-Nūr: 33.

¹¹⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:249.

¹¹⁵ Ebū Dāvud, *Diyāt*, 7, (no. 4519).

¹¹⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:239.

¹¹⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:250; Onun, *el-aşl/el-uşul* anlayışında dedesi İbn Rüşd'den etkilenmiş olabileceğine dair bk. Bilal İbrahimoglu, "Dede İbn Rüşd'ün Eserlerinde Usul Kavramı," 458 vd.

¹¹⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:116.

ilişkin olarak, bazı kimselerin yabancı kadına bakmanın haram olduğu *asıl kuralından* hareket ettiğini söylerken o, *asıl* kuralı bu anlamda kullanmıştır.¹¹⁹ İnsan sütünün satılıp satılamayacağına ilişkin ulema görüşü bağlamında İbn Rüşd, Ebū Hānife'ye göre *asıl* olan, "Sütün et gibi kabul edilmesi, (çocukların zarureti hariç), insanın eti gibi sütü de haramdır görüşüdür.", derken *asıl* kavramını genel ilke anlamında kullanmıştır.¹²⁰ O, kimi zaman ele aldığı bir bölümün başında hangi hadisin takip eden konular hakkında *asıl* kabul edileceğini önceden belirtir. Bunu örneğin *Kitabu'ş-Şayd*'da bir el-Buhārī ve Muslim hadisinin *asıl* kabul edileceğini söylerken görmekteyiz.¹²¹ *Şulh* kitabına başlarken, "Şulh daha hayırlıdır."¹²² ayeti ve *merfū'* ve *mevkūf* olarak nakledilmiş "Haramı helal, helali haram saymadıkça Müslümanlar arasında sulh imzalamak caizdir." rivayetinin bu konu hakkında *el-aşl* olduğuna işaret eder.¹²³

İbn Rüşd, bir konu hakkında *asıl kuralı* tespit ettikten sonra, rivayetlerin *asıl* ile *telfik* edilmesi yolunu tercih eder, *telfik*in mümkün olmaması durumunda ise rivayetlere itibar edilmemesi gerektiğini söyler.¹²⁴ Bunu kesilmesi vacip olan kurbanlık hayvanın birden fazla kişinin ortak katılımıyla kesilemeyeceğini ifade eden Mâlik'in görüşüne karşı nakledilen rivayetlerin değerlendirilmesinde görmekteyiz. İbn Rüşd bu konuda öncelikle bir temel prensip belirlemekte ve hem *uğhiyye* (hac ya da umreye gitmeyenlerin kestiği kurbanlık hayvan) hem *hedyde* (hac ve umre esnasında kesilen kurbanlık hayvan) ortaklık hakkında gelen hadisleri bu prensibe göre değerlendirmektedir. Mâlik'in takip ettiği bu prensibe göre vacip hükmündeki bir kurban için *asıl* olan bir kişinin sadece kendisi ve bakmakla yükümlü olduğu aile halkı için kurban kesmesidir. Dışarıdan para ortaklığı ile yabancı kişilerin bir büyük hayvana ortak olması caiz değildir.¹²⁵ Bu prensip nafil kurban için geçerli sayılmamıştır. İbn Rüşd bu prensibi filolojik olarak şu şekilde temellendirir: Kurban kesme işlemi haddizatında bir kişinin gerçekleştirdiği bir eylemdir, ortaklık kabul etmez. Bundan dolayı kurbanlık hayvanda hissesi olan bir kişiye Arapça olarak "Bu kişi kurbanlık hayvan kesmiştir." nitelemesi yapılamaz. Aksi yönde şeri bir delil olmadığı sürece kurban kesme işlemi tabiatı gereği sadece bir kişiye nispet

¹¹⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:11.

¹²⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:243.

¹²¹ "Hāzā'l-hadişu huve aşlun fi ekşeri mā fi hāzā'l-kitāb", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:486.

¹²² 4/ en-Nisā':128.

¹²³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:89.

¹²⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:441.

¹²⁵ İbn 'Abdilber, *el-İstizkār*, 5/237.

edilebilir.¹²⁶ Bu temel prensibe karşıt anlamda başta Muslim ve Ebū Dāvūd olmak üzere birçok kaynakta Cābir b. ‘Abdullāh’tan şu rivayet nakledilmiştir: “Hz. Peygamber ile birlikte Hudeybiye’de yedi ortaklı kurban kestik.” İbn Rüşd, İmam Mālik’in *asılı* tercih ettiğini ve Cābir hadisinin ise müşriklerin Müslümanları hac yapmaktan alıkoydukları kurbanın vacip olmadığı özel bir durumla alakalı olduğunu belirtir.¹²⁷

Kurbanlık hayvanın karnındaki yavrusu hakkındaki hükme ilişkin değerlendirmesinde İbn Rüşd, *asla muhalefet* prensibini rivayetlerin (eserlerin) Kur’an’ın *nassına* muhalefet bağlamında ele almıştır.¹²⁸ İbn Rüşd öncelikle bu konuda, Hz. Peygamber’in “Annesini boğazlamanız karnındaki yavrusunu boğazlamanız hükmündedir.” anlamındaki Ebū Sa’id el-Ḥudrî’nin naklettiği hadisin sıhhati konusundaki tereddütleri dile getirir ve et-Tirmizî ve Ebū Dāvūd’un Cābir’den naklettiği bu hadisi¹²⁹ “Kimi sahih saymış, kimi sahih saymamıştır.” diye ekler. İbn Rüşd’e göre burada asıl problem, bu rivayetin Kur’an’ın bir *nassına* muhalefet göstermesidir. Zira, annesinin boğazlanması ile karnındaki yavru havasız kalarak ölür ve bu durum “boğularak ölen hayvanın (el-munḥaniḳatu)” yenmeyeceğine yönelik ayetin¹³⁰ hükmüne dâhil olur. Bu bakımdan annesinin boğazlanmasını yavrunun boğazlanması hükmünde gören ve yavrunun etinin yenebileceğini söyleyen rivayet (eser), *asla* yani Kur’an’ın *nassına* muhalefetinden dolayı kabul edilemez.¹³¹

İbn Rüşd’ün ihtilafı rivayetlerin çözümünde *nas* kavramı oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda o, kimi zaman bir ayet kimi zaman sahih bir rivayet için ihtilafı konuların çözümünde bir ölçü anlamında *nas* ibaresini kullanır. Tartışmalı konuları tespit ettiği *nassa* dayanarak, “Bu konudaki ihtilaf bu *nassa* göre çözümlenmelidir.” ibaresi ile sonlandırır.¹³² *Nas* kavramını İbn Rüşd, *teville* ve ikinci bir görüşe ihtimal tanımayan açıklıktaki ayet ya da sahih hadis anlamında kullanmaktadır.¹³³

Asıl ile sahih hadis çatışır, bu ikisinin arası *telfik* edilmelidir. Buna göre hayvanların etlerinin helal olacak şekilde yenebilmesinde *asıl kural*, evcil hayvanlarda boğazlama (zēbh) ya da boynunun dibine saplama (naḥr), vahşi

¹²⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 2:442.

¹²⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 2:443.

¹²⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 2:461.

¹²⁹ Ebū Dāvūd, *Daḥyā*, 18 (no. 2827); Tirmizî, *Et’ima*, 2 (no 1476).

¹³⁰ 5/el-Māide: 3.

¹³¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 2:461.

¹³² İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 3:16.

¹³³ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 3:21.

hayvanlarda ise uzaktan bir şeyin atılmasından ya da bacağıının kesilmesinden sonra boğazlamak (aķar) şeklindedir. Bununla birlikte sahabi Rāfi b. Ḥadīc'den nakledilen “Hz. Peygamber'in sürüden kaçan bir devenin uzaktan vurularak öldürülmesine izin verdiğine” dair *muttefeķun 'aleyh* rivayet,¹³⁴ evcil hayvanların kesilmesi gerektiğine dair *asıl kurala* muhalif görülmektedir. İbn Rüşd, *muttefeķun 'aleyh* olan bu rivayeti reddetmez ve asıl kural ile *cem'* etme yolunu seçer. Buna göre hadis, vahşi hayvanlar için verilen *aķar* izninin, üzerinde kontrol sağlanamaması durumunda evcil hayvanlar için de geçerli olduğunu söylemektedir.¹³⁵

3.3. Malikilerin Hadis Yorumlarına Karşı Tutumu

İbn Rüşd, rivayetlerin seçiminde hadis ehlinin sıhhat hükümlerini, yorumunda ise büyük ölçüde külli kaideleri (*el-uşūl*) esas almıştır. Bu iki temel kriter ile uyuşmadığını düşündüğünde, Maliki mezbebinin görüşlerini dahi eserinin birçok yerinde eleştirmiştir. Daha önceki verilen örneklerden de anlaşıldığı gibi İbn Rüşd, hangi külli kaidenin esas alınacağı hususunda kendisini herhangi bir mezheple sınırlamamıştır. O, şarının hükmünü açıklamadığı hadiselerin (*mesķūtun 'anh*), hükmünü açıkladığı hadiseler (*manṭūkun bih*) kıyas yaparak çözülmesi gerektiği düşüncesindedir.¹³⁶ Bu bağlamda İbn Rüşd, Hz. Peygamber'in beyān görevinin önemine vurgu yapar. İbn Rüşd'e göre örneğin mestlerin ne kadar yırtık olduğunda kullanımının caiz olmayacağı hususu, şarının sukut ettiği (*mesķūtun 'anh*) konulardandır. Şayet herkesi ilgilendiren böylesi bir konuda hüküm konulacak olsaydı, bunu Hz. Peygamber “*li-tubeyyine li'n-nāsi mā nuzzile ileyhim*” ayeti¹³⁷ gereği kesinlikle açıklardı.¹³⁸ O, bu görüşünü, “Beyanın gerekli olduğu durumda beyanı tehir etmek caiz değildir.” usul kaidesi ile destekler.¹³⁹

İbn Rüşd, Hz. Peygamber'in beyanlarının Kur'an'ın anlaşılmasında herkes için bağlayıcı olduğunu, sahih olması durumunda ayetteki *mucmel* ifadelerin sadece hadislerle göre anlaşılması gerektiğini savunur, bu konuda reye karşı çıkar. Kur'an'ın *mucmel* bir emri sahih hadis ile tefsir ediliyorsa, bu tefsiri bırakıp reye dayalı içtihatla bulunmak uygun olmaz. Buna göre Kur'an'da hac ibadetinin farz olması için gerekli “Güç yetirebilmenin (istitā'a)” tam olarak neyi kapsayacağı hususundaki *mucmellik*, sahih hadiste

¹³⁴ el-Buḥārī, Şerike, 3 (no: 2356); Muslim, Eḏāhi, 4 (no: 1968).

¹³⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:484.

¹³⁶ İbn Rüşd, bu metodu adete bir kanun gibi görür. Bkz. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:285.

¹³⁷ 14/en-Nahl: 44.

¹³⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:64

¹³⁹ “Te'ḥīru'l-beyān 'an vaķti'l-ḥāce lā yecūz”, İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:158.

azık ve binek sahibi olmak şeklinde açıklandığı için,¹⁴⁰ bunlara sahip olmayan kişilere hac farz değildir. İmam Mâlik ise yürüeyen kişiye “yolda azık ve binek kazanacağı” ihtimalinden hareketle haccın farz olduğunu söylemiştir. İbn Rüşd, İmam eş-Şâfi‘î’nin bu durumu, hadis karşısında reye göre amel etmek olarak değerlendirdiğini ve reddettiğini söyler.¹⁴¹ İbn Rüşd’ün Maliki mezhebine karşı tutumu, ‘*amel-i ehl-i Medîne ve meşâlih-i mursele*’ gibi metotlar söz konusu olduğunda daha eleştirel bir görünüm kazanmaktadır.

a) ‘*Amel-i Ehl-i Medine*’: Maliki mezhebinde, hadislerin kabulü için *sened* şartlarının yanında, ihtiva ettiği anlamın Medine’de uygulanagelen İslami pratikle uyum içerisinde olması da önemlidir. İbn Rüşd, Malikilerin bu uygulamasına eleştiri getirir ve amelin ancak sahih nakil ile desteklenmesi durumunda kabul edilebileceğini söyler. ‘Abdullâh b. ‘Abbâs’ın şu rivayeti, namazların cemedilmesine dair farklı görüşlerin oluşmasında etkili olmuştur: “Hz. Peygamber, öğle ile ikindiye, akşam ile yatsıyı korku ve sefer hâli olmaksızın birleştirerek kılmıştır.”¹⁴² Mukim bir kişinin özürsüz bir şekilde namazını cemetmesini caiz görmeyen Malikiler, İbn ‘Abbâs rivayetinin sadece yoğun yağmurlu ortamlar için geçerli olduğunu söylemişlerdir. Bazı Maliki âlimler, Muslim’deki “korku, sefer ve yağmur hâli olmaksızın” ziyadesini dikkate almamış, İbn ‘Abbâs hadisini namazların cemedilmesinin mutlak anlamda caiz olduğuna delil saymışlardır. Yağmur sebebiyle mukim kişinin namazını cemetmesine gelince, İmam eş-Şâfi‘î gece olsun gündüz olsun özür durumunda cemi caiz görürken, İmam Mâlik bunu sadece gece namazları için caiz görmüş, gündüz namazları için uygun bulmamıştır. İbn Rüşd, İmam Mâlik’in cem hususunda gece ile gündüz namazlarını ayrı değerlendirmesini eleştirir. O’na göre, İmam Mâlik hadisin bir kısmını alıp bir kısmını reddetmekle icmaen caiz olmayan bir eylemde bulunmuştur. İbn Rüşd, İmam Mâlik’in, hadisin gündüz namazlarının da cemedileceğini söyleyen kısmını ‘*amel-i ehl-i Medîne*’yle uyuşmadığı için reddettiğini söyler ve eleştirir.¹⁴³

Başka bir ifade ile Mâlik, hadisin Medine ehlinin uygulamasına uygun kısmını almış, uygun olmayan kısmını reddetmiştir. Mâlik’in dayanağı, İbn Ömer’in akşam ile yatsı arasında görevlilerle toplantı yaptığında, akşam ile yatsı namazını birleştirdiği yönündeki uygulamadır. İbn Rüşd, amelin şeri

¹⁴⁰ et-Tirmizî, Hac, 4 (no. 813).

¹⁴¹ İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-Muctehid*, 2:217.

¹⁴² Mâlik, el-Muvaţta’, 1:144 (no. 4); Muslim, Şalâtu’l-Musâfirîn, 6, (no. 705).

¹⁴³ İbn Rüşd, *Bidâyetu’l-Muctehid*, 1:411.

delil kabul edilmesine itiraz eder ve mütekaddimûn Maliki şeyhlerinin 'amel-i ehl-i Medîne'yi bir tür icma kabul etmelerine de anlam veremez. Zira ona göre bir konuda icmadan bahsedilebilmesi için bir asırda yaşayan bütün müctehitlerin görüş birliğinde olması gerekir. Bu bakımdan 'amel-i ehl-i Medine nihayetinde belli kişilerin icması (*icmā'u'l-ba'd*) anlamına gelir ki icmanın kapsayıcı olma sıfatına aykırıdır ve hüccet sayılmaz. 'Amel-i ehl-i Medîne'yi bazı müteahhirûn Malikiler *tevâtur* kapsamında değerlendirmiştir. İbn Rüşd, amelin bir fiilden ibaret olduğunu ve fiilin de ancak sözle birlikte nakledilmesi durumunda *tevâtur* ifade edeceğini söyleyerek amel-tevâtur arasında zorunlu bir ilişkinin bulunmadığını vurgular. Fiillere *tevâtur* niteliği yüklemenin zor, hatta bunun kabul edilemez olduğunu belirtir. İbn Rüşd'e göre, 'amel-i ehl-i Medîne'yi Hanefilerin 'umûmu'l-belvâ prensibiyle karşılaştırmak daha uygundur. İbn Rüşd, bu bağlamda Medine ehlinin her hâlükârda Ebû Hânîfe'nin 'umûmu'l-belvâ için esas alacağı şahıslardan daha güvenilir olacağını savunur.¹⁴⁴ Burada İbn Rüşd, Hanefilerin 'umûmu'l-belvâ prensibinde esasında rivayeti değil, çevrelerindeki yaygın ameli esas aldıklarını, bu durumda, adeta Küfelilerin uygulamasındansa Medinelilerin uygulaması sünnete daha yakındır tezini savunmaktadır. Es-Serahsî'nin (ö. 483/1090) 'umûmu'l-belvâ alanında *haber-i vâhidi* Hanefilerin neden kabul etmediklerini, ilgili *haber-i vâhid*deki bilgininin kendi bölgelerindeki yaygın dinî uygulamaya ters düşmesi ile ilişkilendirdiğini düşündüğümüzde, İbn Rüşd'ün bu çıkarımının isabetli olduğunu söyleyebiliriz.¹⁴⁵

İbn Rüşd her hâlükârda Medinelilerin nesilden nesle aktara geldikleri bu fiillerinin (*sunen*) mensûh olabileceğini mümkün görür. Başka bir ifade ile Medinelilerin, neşh edilmiş bir ameli nesilden nesle aktarmış olabilirler. Bundan dolayı nakledilen amellerin sözlü rivayetler ile desteklenmesi gerekir. Bu bakımdan amel sadece *haber*in sıhhatini destekleyen bir karinedir. Amel, *haber* ile uygunluk gösterdiğinde sahih olduğuna ilişkin zannı galib hasıl olur, *haber*le desteklenmiyorsa amelin sahih olduğu düşüncesi zayıflar.¹⁴⁶ İbn Rüşd, amelin bu karine gücüyle, *âhâd haber*lerin reddedilip reddedilmeyeceği konusunun detaylı değerlendirme gerektirdiği kanaatindedir. Ona göre amelî karine, kimi zaman *âhâd haber*leri reddetme gücüne ulaşır, kimi zaman ulaşamaz. Bu söz konusu amelin hangi derecede toplumun genelini ilgilendirdiği ile alakalıdır ('umûmu'l-belvâ). Buna göre toplumun bütün kesimlerini ilgilendiren önemli bir amelin (sünnet) söz ve

¹⁴⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:411.

¹⁴⁵ Ahmet Aydın, "Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı," 374-375.

¹⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:415-416.

fiil olarak yaygınlık kazanmaksızın sadece *āhād* tarikle nakledilmesi, o amelin naklindeki zayıflığa delalet eder. Bu durumda amel, ya nesh edilmiş ya da naklinde sorun yaşanmış kabul edilir.¹⁴⁷ İbn Rüşd, bu yorumuyla, amellerin naklinde şüphe ihtimalinin, lafızların naklindeki ihtimalden daha fazla olduğu yönündeki genel görüşüne sadık kalmıştır.¹⁴⁸

Burada İbn Rüşd'ün '*amel-i ehl-i Medīne* konusundaki bu görüşünün, daha önce kaleme aldığı *eđ-Đarūrī*'deki görüşleriyle paralellik arz ettiğini belirtmek gerekmektedir. O, *eđ-Đarūrī*'de, Maliki otoritelerin '*amel-i ehl-i Medīne*'yi bir *rivayet türü* olması bakımından hüccet kabul ettiklerini ve bunun da ancak sarıh bir şekilde "Biz babalarımızı böyle yaparken bulduk, onlar da bu ameli Hz. Peygamber'in zamanına kadar ulaşan kesintisiz bir silsile ile kendilerinden önceki nesilden almışlar." şeklinde bir fiilin sözlü rivayet edilmesi durumunda hüccet sayılacağını ifade etmiştir. İbn Rüşd'e göre, bu sarıh ifade şartı belirleyici niteliktedir ve bu olmadığı takdirde herhangi bir dönemdeki ameli icmanın, halifelerin ya da ümeranın yönlendirmesinden kaynaklanmış olabileceği ihtimalinden bahseder. Böylesi bir durumda kesin bir *asıla* dayanması gereken ameli icma, zanni bir özellik kazanır. Bunun önüne geçebilmek için amelin naklinde, sözün naklinde olduğu gibi nesiller arasındaki *ittişal* şartı aranmalıdır.¹⁴⁹ İbn Rüşd'ün bu görüşü, Maliki fakihlerinden el-Bācī'nin (ö. 474/1081) '*amel-i ehl-i Medīne*'nin ancak *muttaşıl* nakil cihetiyle kabul edilebileceğine dair görüşüyle paralellik arz etmektedir.¹⁵⁰

b) *Mesāliḥ-i Mursele*: İbn Rüşd bu anlamda, *eđ-Đarūrī*'de istiḥsān ve istiḥlāḥ kelimelerini birlikte kullanmakta ve bunların ancak kıyas-ı celî ve kıyas-ı hafî anlamında delil olabileceğini ifade etmektedir. İbn Rüşd'e göre, şeriatın belli miktarda ve sınırdaki gözetilmesini teşvik ettiği maslahatın tespitinde yine şeriatın şahitliği esas alınmalıdır. Gazālî gibi o da *mesāliḥ-i murseleyi* asıl şer'î delil olmadıkları hâlde, asıl delilmiş gibi zannedilen deliller arasında zikreder (*el-uşūlu'l-mevhūmete*).¹⁵¹ O, *Bidāyetu'l-Muctehid*'de *mesāliḥ-i mursele* kavramı yerine *el-kıyāsu'l-mursel* ifadesini kullanmaktadır. İbn Rüşd bunu, "şeriatıta nassın belirlemediği bir kurala (aşl) istinaden hüküm vermek" şeklinde tarif eder ve bu prensibin sadece akli yolla elde edilmiş şeri bir maslahata dayandırıldığını söyler. Onun şu ifadesi

¹⁴⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:416.

¹⁴⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:410.

¹⁴⁹ İbn Rüşd, *eđ-Đarūrī*, 94.

¹⁵⁰ El-Bācī, el-Bācī, *İḥkāmü'l-Fuḣūl fī Ahkāmī'l-Uşūl*, 17413 vd.

¹⁵¹ İbn Rüşd, *eđ-Đarūrī*, 97; el-Gazālî, *el-Mustasfā*, 165.

mesāliḥ-i murseleyi delil sayan Mâlik'e karşı dolaylı bir eleştiri niteliğindedir: "Mâlik, Allah kendisine rahmet etsin, nasla belirlenmiş kurallara dayanmasa bile maslahatlara itibar ederdi."¹⁵² Eserinin başka bir yerinde bazı konularda *mesāliḥ-i murseleye* göre hüküm vermenin zorunlu olduğunu söyleyerek İmam Mâlik'e hak verir.¹⁵³ İbn Rüşd, Mâlik'in nikâhın hükmüne dair "Kimi hakkında vacip, kimi hakkında mendûb ve kimi hakkında mübahdır." şeklindeki görüşünde muayyen bir nassa dayanmadığını ve sadece "kişinin günaha düşmemesi" maslahatına istinat ettiğini söyler.¹⁵⁴ O, Mâlik'in hâkime boşama yetkisi vermesinin şeri bir nassa değil, maslahata dayandığını ve bu görüşün birçok fakih tarafından reddedildiğini ifade eder.¹⁵⁵

3.4. Hanefilerin Hadis Yorumlarına Karşı Tutumu

İbn Rüşd, Malikiler gibi Hanefileri de delillerini zayıf ve tutarsız bulması durumunda eleştirebilmiştir. O, birden çok şahsın bir köleye sahip olması durumunda bir şahsın kendi hissesini özgür kılmasıyla diğer ortakların da kendi hisselerini özgür kılması gerektiğine dair Hanefilerin de savunduğu şâz görüşlerden bahsetmiş ve "Bunların hepsi hadislere muhaliftir, muhtemelen onlara bu hadisler ulaşmamıştır." diyerek sahih hadislere muhalefeti eleştirmiştir.¹⁵⁶ Onun Hanefilere karşı belki de en ağır ve bariz eleştirisini, birden çok şahsın kendisine nispet ettiği çocuğun nesebini tespiti tartışmada görmekteyiz. Mâlik, eş-Şâfiî ve Aḥmed b. Ḥanbel bu durumda *kā'ifn*¹⁵⁷ görüşünü kabul ederken, Kûfeliler bu uygulamanın *el-veledu li'l-firâş* hadisinin anlamına muhalif olduğunu savunmuşlardır. Hanefilere göre bu hadis, çocuğun nesebinin belirlenmesinde *firâş* esas almıştır, *firâş* belli olmayan çocuk için iki şahsın "Ben bu çocuğun babasıyım." demesi durumunda bu iki şahıs çocuğun babası sayılır. Muḥammed b. Ḥasan eş-Şeybânî'nin bu sayıyı üç şahsa kadar çıkardığını söyleyen İbn Rüşd, bu düşüncüyü savunmanın anlamsız olduğunu (*taḥlîṭ*) ve akli da nakli de iptal anlamına geleceğini belirtir.¹⁵⁸ Bununla birlikte o, kimi yerde Hanefilerin hadis yorumlarını daha ikna edici bulmuştur. İbn Rüşd, Hanefilerin faiz

¹⁵² "ve in lem yestenid ilâ uşûlin mansûşin 'aleyhi", İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:108.

¹⁵³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:41.

¹⁵⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:8.

¹⁵⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:191.

¹⁵⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:237.

¹⁵⁷ İki kişinin organlarındaki benzerlikten hareketle aralarında kan bağı bulunup bulunmadığını tespit eden kişi. Daha fazla bilgi için bk. Mehmet Serhan Tayşi, "Kıyâfe," *DİA*, 25: 507.

¹⁵⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:218; İbn Rüşd, bu eleştirinin akabinde Hanefileri korumaya alan bir tutum sergiler ve bu görüşlerini şöyle yorumlar: "Hanefiler sanki bir çocuğa iki baba nispet etmekle, bunun aklen mümkün olacağını savunmuş değiller, sadece dinen babaları sayılır demekteler. Zira bir çocuğun aklen iki babasının olmayacağını söylemek, bunun dinen vuku bulmayacağını söylemek anlamına gelmez." Bkz. İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:219.

yaşadığının vuku bulması için alışverişe konu olan eşyanın hacmen ölçülebilir (mekîl) ya da tartılabilir (mevzûn) olması şartını getirdiklerini ve bu şarta ilişkin delil kabul ettikleri hadislerin, sahih kaynaklarda bulunmadığını ifade etmiştir. O, “Allah en iyisini bilir ama insan iyi düşündüğünde, Hanefilerin hadisten delillerinin zayıf olmasına rağmen ileri sürdükleri bu iki şartta çok haklı olduklarını görecektir.” diyerek Hanefileri savunur.¹⁵⁹

İbn Rüşd, bekâr zânînin celde cezasının yanında bir yıl sürüleceğine dair hadislerin Ebû Hânîfe tarafından kabul edilmediğini belirtir. O, bunu Hanefilerin nassa ziyadeyi nassin neshi ile eş tutmaları ve Kur’an’ın neshinin de *âhâd* rivayetlerle olamayacağı usul kaidesiyle açıklar.¹⁶⁰ Başka bir ifade ile Hanefilere göre Nur suresinde söz konusu olan sadece celde cezasıdır. Bu cezaya hadislerde zikredilen sürgün şeklindeki ilave ceza, Kur’an’daki cezanın nesh edilmesi anlamına gelir.¹⁶¹

Abdestte niyetin farz olmadığına ilişkin Hanefilerin görüşünü ele alırken İbn Rüşd, hikmeti akılla anlaşılamayan ibadet ile hikmeti akılla anlaşılan ibadet ayrımına gider. Buna göre Hanefiler, abdesti necaseti temizlemeye yönelik, hikmeti akılla anlaşılan bir ibadet olarak görmüşler ve niyet olmasa da suyun yapısı gereği temizliği sağlayacağına dayanarak abdestin yerine geleceğini söylemişlerdir. İbn Rüşd abdestin içinde ibadet ve temizlik vasıflarının her ikisinin de mevcut olmasından dolayı her mezhebin kendi görüşünde tutarlı olduğuna işaret etmiştir. Zira bu iki vasıftan hangisinin daha ağır bastığını tespit etmek ve ona göre hüküm vermek her fakihin doğal hakkıdır.¹⁶² Burada İbn Rüşd’ün *ed-Đarûrî*’de, hakkında şeri delil olan konularda doğrunun tek olduğu ve sadece bu doğruyu yakalayan müçtehidin isabetli olduğu, yakalayamayanın ise isabetli sayılamayacağını savunduğunu belirtmek gerekir.¹⁶³

İmam Mâlik, el-Buĥârî ve Muslim’in rivayet ettikleri “Kim müflis bir adama malını satar da malının karşılığını alamazsa, bulduğu yerde sattığı kişiden malını geri alması en büyük hakkıdır.” rivayeti Hanefilerin satış durumunda değil, sadece emanet ya da ödünç verme durumlarıyla sınırlandırmalarını, sahih hadisi bırakıp reyle hüküm verme şeklinde eleştirmiştir.¹⁶⁴ Bununla birlikte İbn Rüşd, Hanefilerin bu hadisi kendi metotlarıyla uyuşmadığı için kabul etmedikleri bilgisini ilave eder. Bu

¹⁵⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 3:252-253.

¹⁶⁰ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 4:379.

¹⁶¹ Es-Seraĥsî, *el-Mebsût*, 9:44.

¹⁶² İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:35.

¹⁶³ İbn Rüşd, *ed-Đarûrî*, 138-139.

¹⁶⁴ İbn Abdilber, *et-Temhid*, 6:90.

anlamda o, Hanefilerin “*Tevātur* yoluyla gelmiş ilkelere (*el-uşūlu'l-mutevātira*) aykırı olması durumunda *haber-i vāhīde* itibar edilmez.” görüşünde olduklarını ve bunu da *haber-i vāhīdin zan, mutevātir* esasların ise katiyet ifade etmesiyle açıkladıklarını ifade etmiştir. İlginç bir şekilde Hanefilerin bu görüşünü o, Hz. Ömer'in Fāṭıma bt. Kays'ın “Boşanmış kadının nafaka ve suknā hakkı yoktur.” rivayetine verdiği tepki ile karşılaştırmış, Hanefilerin tutumunu Hz. Ömer'in “Allah'ın Kitabını ve Peygamberinin sünnetini bir kadının rivayeti sebebiyle terk edecek değiliz.” yönündeki ifadesiyle bir tutmuştur.¹⁶⁵ Bu bağlamda o sadece cumhurun, Hanefilerin yorumunu kabul etmediğine işaret etmekle daha toleranslı bir dil kullanmıştır.¹⁶⁶

İbn Rüşd, *nukūl* meselesinde Hanefilerin hadis kullanımını daha isabetli bulduğunu ifade eder.¹⁶⁷ Buna göre hanımına zina isnadında bulunan ve akabinde buna dair *mulā'ane* yapmayı kabul etmeyen kocaya cumhura göre *kaẓf haddi* (seksen celde) uygulanırken, Ebū Ḥanīfe bu durumda sadece hapis cezası uygulanacağını söylemiştir.¹⁶⁸ İbn Rüşd, Ebū Ḥanīfe'nin bu görüşünü Hanefilerin hadis anlayışıyla ilişkilendirir. Cumhur ulema iffetli kadınlara zina iftirasında bulunan kişilere yönelik *kaẓf haddine* (24/en-Nūr: 4) kocaları da dâhil ederken, Hanefiler eşlerine iftira eden kocalardan bahseden ayetin (24/en-Nūr: 6) herhangi bir cezadan bahsetmediğini söyleyerek bunu kabul etmemişlerdir. İbn Rüşd, Hanefilerin iftira cezasına ilgili ayette bahsi geçmeyen kocaları da dâhil etmenin *nassa ziyade* anlamını taşıyacağını ve *nassa ziyadenin* ise *nassin neshi* ile eş değer olduğu için kıyas ya da *āhād* haberlerle yapılamayacağını ifade ettiklerini belirtir.¹⁶⁹

Kendisine zina iftirası yapılan kadınlara gelince, bu konudaki *nukūl* uygulamasında da Hanefilerin görüşü cumhur ulemadan ayrışır. Mâlik, eş-Şâfi'î, Aḥmed b. Ḥanbel ve cumhura göre, zina isnadına karşı kendisinin suçsuz olduğunu göstermek için şart koşulan *mulā'ane* işlemi yapmaktan geri duran (nukūl) muḥşan kadına recm cezası uygulanır.¹⁷⁰ Ebū Ḥanīfe, bu durumda kadının *mulā'ane* edinceye kadar hapsedilmesi gerektiğini söylemiştir. İbn Rüşd, Ebū Ḥanīfe'nin bu görüşünün şu hadise dayandığını belirtir: “Müslümanın kanı ancak şu üç durumda helaldir: Muḥşan kişinin

¹⁶⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:79; 4:244.

¹⁶⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:81.

¹⁶⁷ “Fe Ebū Ḥanīfe fi hāzihi'l-mes'eleti evlā bi'ş-şavāb inşā'allāh”, İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:225.

¹⁶⁸ Es-Seraḥsī, *el-Mebsūt*, 16:117.

¹⁶⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 3:224.

¹⁷⁰ ‘Abdurrahmān b. Muḥammed İvād el-Cezīri, *el-Fıkh ‘alā'l-Mezāhibi'l-Erbe'a*, 5:99.

zina etmesi, imandan sonra küfre dönmek, suçsuz yere insan öldürmek.”¹⁷¹ İbn Rüşd, böylesi bir durumda kadının öldürülmesinin hırsızlık iddiasına dair temel uygulamalara da (uşûl) ters düştüğünü hatırlatır. Hırsızlık iddiasına karşın kendini tezkiye için yeminden geri duran (nukûl) insanın çalıntı olduğu iddia edilen malına nasıl el konulamayacaksa, *mulâ‘aneden* geri duran kadının canına evleviyetle zarar verilemeyeceğini belirtir.¹⁷²

Cenazenin önünden mi yoksa arkasından mı gidileceği konusunda o, Malikilerin *‘amel-i ehl-i Medīne*’ye dayanarak cenazenin teşyii esnasında insanların cenazenin önünde bulunması gerektiğini söylediklerini belirtir. Ancak Ebū Hanīfe ve diğer Kûfe ehli cenazenin arkasından gidilmesinin daha faziletli olduğu görüşündedir.¹⁷³ Mezhepler arasındaki bu farklı uygulamanın sebebi İbn Rüşd’e göre onların esas aldıkları hadislerin farklı oluşudur. İbn Rüşd, Hanefilerin esas aldığı hadisleri naklettikten sonra, “Bu hadisler Kûfelilerin delil saydığı hadislerdir, onlar bu hadisleri sahih sayarken, diğerleri bu hadisleri zayıf kabul etmiştir.” ibaresi ile her iki grubun kendi zaviyesinden haklı olduğunu gösterir.¹⁷⁴

İbn Rüşd, Hanefilerin hadislerin değerlendirilmesinde gözettikleri *‘umūmu’l-belvā* prensibine karşı anlayış göstermektedir ve bunu Malikilerin *‘amel-i ehl-i Medīne* ile aynı istidlal türü olarak kabul eder. O, *‘umūmu’l-belvā* alanında *haber-i vāhīd*in mutlak surette terk edilmesine karşı çıkmakta ve bunu şöyle izah etmektedir: “*Umūmu’l-belvā* alanında dahi olsa bazı rivayetlerin bize sadece *āḥād* olarak ulaşması normal bir hadisedir. Ancak kimi durumlarda rivayetin mutlak surette *mutevātir* olması gerekir. *Umūmu’l-belvā* konularında hangi rivayette *āḥād* hangi rivayette *mutevātir* şartı koşulacağı, durumdan duruma, konudan konuya farklılık arz eder. Bu konuda zaman, mekân gibi doğal engelleri hesaba katmak gerekir. Bundan dolayı bir müçtehit bir *haberi*, *‘umūmu’l-belvā* gerekçesi ile reddederken, diğer müçtehit bu gerekçeyi geçerli görmeyebilir. Bu durum özellikle farz-ı kifaye alanında söz konusudur. Bundan dolayı her *‘umūmu’l-belvā* konusunda *haber-i vāhīd* terk etmek doğru olmaz.”¹⁷⁵

Defnedilmiş cenazenin kabrinin başında cenaze namazının kılınıp kılınmayacağına ilişkin farklı mezhep görüşlerini aktarırken buna cevaz veren hadislerin Hanefiler tarafından kabul edilmediğini şöyle açıklar:

¹⁷¹ El-Buḥārī, *Diyet*, 5 (no. 6484); Muslim, *Ḳasāme*, 6 (no. 1676).

¹⁷² İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 3:225.

¹⁷³ Ebū’l-Velīd Suleymān b. Ḥalef el-Bācī, *el-Muntekâ* 2:9.

¹⁷⁴ İbn Rüşd, *Bidāyetu’l-Muctehid*, 2:25.

¹⁷⁵ İbn Rüşd, *ed-Ḍarūrī*, 82.

“Onlar geneli ilgilendiren konularda (*‘umūmu’l-belvā*) rivayeti ve ameli yaygınlaşmamış *āḥād* hadisleri reddetmişlerdir. Yaygınlaşması gerektiği hâlde bir *ḥaberin* herkese ulaşmamasını o *ḥaberin* zayıflığına ve doğru olmayacağı yönündeki zann-ı galibe karine saymışlardır. Böylesi durumdaki *āḥād* hadisleri doğruluğunda şüphe olan, *ḥaberin* yalan olduğu zannı ağır basan ya da nesh edilmiş rivayetler sınıfında değerlendirirler.”¹⁷⁶ İbn Rüşd, İmam Mâlik'in bu konudaki hadisleri Medine Ehli'nin uygulamasında bulunmadığı için kabul etmediğini belirterek, Hanefilerin *‘umūmu’l-belvā*sı ile Malikilerin hadisin kabulünde ameli şart koşmalarını aynı cinsten istidlal türü olarak değerlendirir.¹⁷⁷

İbn Rüşd, Hanefilerin delil kabul ettiği hadislere karşı tutumundaki tarafsızlığını içki yasağına ilişkin rivayetlerde de sürdürmüştür. O, Hanefilerin Kur'an'da yasaklanan *ḥamr* haricindeki içki türlerinde yasağın, sarhoş edici miktarla alakalı olduğuna dair görüşlerine delil saydıkları hadisleri eṭ-Ṭahāvî'den aktarır ve bunların Hicaz uleması tarafından zayıf sayıldığını belirtir.¹⁷⁸ Hanefilerin, ilgili ayetten (5/el-Mâide: 91) hareketle içkinin yasaklanmasını “Allah'ı zikirden alıkoyması, insanlar arasında düşmanlık ve taşkınlığa yol açması” gibi sebeplere bağladıklarını söyleyen İbn Rüşd, son dönem ehl-i nazar ulemasının, Hanefileri kıyas yönünden, Hicazlıları ise rivayetin sıhhati bakımından daha güçlü kabul ettiklerini ifade eder. İbn Rüşd her ne kadar Hanefilerin muhalif görüşlerini detaylı bir şekilde tarafsızca nakletse de bu konuda “Sarhoş edici her içki haramdır.” anlamındaki rivayetlerin el-Buḥārî ve Muslim tarafından nakledilmiş olmasını¹⁷⁹ bir *nas* olarak değerlendirir ve *nassa* muhalefet durumunda kıyasa itibar edilmeyeceğini açıkça ifade eder.¹⁸⁰

3.5. Hadislerin Rasyonel ve Makasitçi İzahı

İbn Rüşd'ün metodolojisinde onun rasyonel temelli hadis yorumları dikkat çekmektedir. O, şeri hükümleri rasyonel izahı mümkün olanlar (*ma'kū'l-ma'nā*) ve mümkün olmayanlar (*ğayru ma'kūli'l-ma'nā*) şeklinde iki sınıfta değerlendirir¹⁸¹ ve “farz kılınan ibadetlerin bir kısmının rasyonel sebeplere dayanmasının mümkün olduğu” prensibinden hareket eder.¹⁸² Bu

¹⁷⁶ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:38

¹⁷⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:38.

¹⁷⁸ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:525.

¹⁷⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:521.

¹⁸⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:526.

¹⁸¹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:297.

¹⁸² “el-meşāliḥu'l-ma'kūletu lā yemteni' en teküne esbāben li'l-ibādāti'l-mefrūḍati”, İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 1:52.

anlamda o, şeri hükümlerde hem akılla kavranabilen bir maslahatın hem de ibadet boyutunun birlikte mevcut olabileceğini belirtir ve akli maslahatı kavrayamayan bazı fakihlerin hasımları karşısında “Bu konu din (ibadet) meselesidir.” deyip sıyrıldıklarını söyler ve “İyi düşün, bunların birçok konuda durumları böyledir.” diye okuyucusuna ihtarda bulunur.¹⁸³

Başın yıkanmayıp mesh edilmesi, ayakların ise yıkanması gerektiği, zira saçtaki pisliğin genellikle su ile silmekle, ayaktaki pisliğin ancak su ile yıkamakla giderilebileceğine dair açıklamada zikrettiği bu prensibin izlerini diğer konularda da görmek mümkündür. O, köpeğin dokunduğu kabın yedi defa yıkanması gerektiğine dair hadisi açıklarken dedesinin bu hadiste geçen köpeğin kuduz köpek olabileceği ve zehrinden korunmak için kabın yedi defa yıkanması gerektiğini söylediğini nakleder. Gerçekte bu kap necis olmasa da köpeğin kuduz olabileceği düşüncesi ile tedbiren alınan bir önlemdir. Aynı sebepten dolayı yedi defa temizlik bu anlamda hastalıklardan korunmaya yönelik birçok şeri konuda zikredilmiştir. İbn Rüşd dedesinden yaptığı bu alıntı bağlamında yedi defa yıkamanın rasyonel (*ma'kûl*) bir anlamı haiz olduğunu söyler.¹⁸⁴

Suların hangi şartta temiz sayılacağına ilişkin birbiriyle çelişiyor gözükten rivayetler mevcuttur. “Durgun suya idrar yapıp da içinde abdest alma!”¹⁸⁵ şeklindeki Ebû Hureyre rivayeti, Ebû Sa'îd el-Ĥudrî'nin *biğâ'a* kuyusu bağlamında Hz. Peygamber'den naklettiği “Suyu hiçbir şey kirletmez.” ifadesi¹⁸⁶ ve Enes'in bir bedevinin mescide bevletmesinden sonra Hz. Peygamber'in idrarlı yeri su döktürerek temizlettiği yönündeki bilgiler¹⁸⁷ birlikte düşünüldüğünde bariz çelişkiler içermektedir. İbn Rüşd, Ebû Sa'îd ve Enes rivayetlerini esas alanların, suyun kirli sayılmasını rasyonel bir sebebe bağlamadıklarını (ğayru ma'kûli'l-ma'nâ), bundan dolayı Ebû Hureyre rivayetindeki yasağı suyun kirlenmesi ile değil, dinî bir düzenleme oluşuyla açıkladıklarını belirtir. Buna karşılık İbn Rüşd, Ebû Hureyre hadisinden hareketle, suyun necis sayılmasının dinî sebeplere değil, rasyonel sebeplere dayandığını belirtmiştir. İbn Rüşd'e göre kirliliğin ölçüsü insandaki *tiksinti* duygusu olmalıdır. Hangi suyun abdest ya da gusül için kullanılabilceği sorusuna ilişkin o, şu akli çıkarımda bulunur: “Bir insanın içmekten tiksindiği bir suyu, Allah'a yaklaşmak için kullanmaması gerekir.”¹⁸⁸

¹⁸³ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:210.

¹⁸⁴ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:85.

¹⁸⁵ el-Buĥârî, *Vuđû'*, 68 (no. 236).

¹⁸⁶ et-Tirmizî, *Tahâra*, 49 (no. 66)

¹⁸⁷ el-Buĥârî, *Vuđû'*, 58 (no. 219)

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, 1:75-76.

Ramazan orucunun başlangıç ve bitiş gününü ayın çıplak gözle görülmesine bağlayan hadisin yorumlarında İbn Rüşd hesap ve bilimsel tecrübelerin önemine dikkat çekmiştir. O, bu anlamda havanın bulutlu olması sebebiyle ayın görülememesi durumunda hesaplamalar yoluyla Ramazan ayının başlangıç ve bitişinin tespitinin yapılmasının caiz olduğunu söylemiş ve bu görüşü destekleyen selef ulemasının görüşlerini nakletmiştir. Bu bağlamda İbn Rüşd, ayın görülmesinde hangi zamanın esas alınması gerektiğine dair ulema arasındaki ihtilafa değinmiştir ve rüyetin akşam vaktinde olması durumunda itibar edileceğine dair cumhurun görüşüne işaret etmiştir. Bu tartışmalarda zevelden önce ayın görülebileceğine ilişkin rivayetler için o şu değerlendirmeyi yapar: “Bu konuda ihtilafa düşmelerinin sebebi, tecrübi bilgi ile öğrenilebilecek bir konuda tecrübi bilgiyi bırakıp bu konudaki rivayetlere başvurmak olmuştur. Kaldı ki bu konuda Hz. Peygamber'den doğrudan gelen bir hadis yoktur, dayandıkları rivayet Hz. Ömer'e aittir.”¹⁸⁹

İbn Rüşd, zina isnadının tespiti bağlamında hamileliğin en uzun süresi hakkında mezheplerin yedi, beş, dört, iki yıl gibi sürelerden bahsettiklerini naklettikten sonra bu konunun tecrübi bilgiye dayandığını ve bundan dolayı en doğru görüşün bir yıllık süreyi esas alan görüş olduğunu söyler.¹⁹⁰ Onun akli ve içinde bir maslahatı haiz yorumlara olan eğilimini “Katil mirasçı olamaz.”¹⁹¹ rivayetinin izahında da görmekteyiz. O, bu hadisin yorumunda *makasatçı bakış açısı* (en-nažaru'l-mašlahī) ile *lafzi bakış açısı* arasındaki farka dikkat çeker. Bu rivayetin varislerin mirasa ulaşmak amacıyla murislerini öldürmemeleri maslahatına matuf olduğunu söyleyenler, kasten öldürme ile hata ile öldürme arasında ayırım yapmışlardır. İbn Rüşd, bu rivayeti *te'abbudī* bir kural gören ve dünyevi maslahatı dikkate almayan Zahirilerin hata ya da kasit ayırımı yapmadan murisini öldüren vârisin mirastan hiçbir hakkının olamayacağını savunduklarını belirtir.¹⁹²

İbn Rüşd, İslami kuralların (*sunen*) nihayetinde belli maksatları hedeflediği ve insanda birtakım faziletleri geliştirmeye yönelik olduğunu belirtir (el-feđāilu'n-nefsāniyye). Bu faziletler sayesinde insan ilk önce kimi yücelteceğini ve kime şükretmesi gerektiğini öğrenir. Bu erdemler insanın insana kulluğunu engeller, insana gerçek güç ve kudret sahibi Allah Teala'yı yüceltmeyi öğretir. İnsana onur kazandıran bu kurallar (es-sunenu'l-

¹⁸⁹ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 2:143-144.

¹⁹⁰ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:217.

¹⁹¹ et-Tirmizî, *Ferāid*, 17 (no. 2109).

¹⁹² İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:220.

kerâmiyye) yaptığımız ibadetlerde kendisini gösterir. İkinci olarak insanın şahsını ve neslini hayatta tutmaya yönelik yeme/içme ve nikâh kuralları vardır. Bunlar insan türünü yücelten, onun iffetini koruyan kurallardır. Üçüncü olarak insanların mal ve yaşam haklarında adaleti sağlamaya yönelik kurallar vardır. Kısaslar, savaşlar ve cezalar insanlar arasında mal, can ve ırz adaletini sağlamayı hedefleyen kurallardır. Dördüncü tür kurallar (sunen) taşaddukta bulunmaya çağırır ki bunlar insanda cömertlik gibi yüce duyguları geliştirir, cimrilikten uzak tutar. İbn Rüşd son olarak sosyal hayatın arzu edilen bu adalet düzeyinde gerçekleşmesi için siyasi iktidarı (riyaseti) gerekli görür. Bu siyasi irade amelî ve ilmî faziletleri koruyucu görev yapar. İyiliği emretme ve kötülüğü nehyetme bu anlamda toplumsal bir sorumluluktur. Bu sebeple iyiliğe karşı sevgi, kötülüğe karşı buğzetme gerekir. Toplumda kötülük ya bu kuralları ihlal etmekle ya da yanlış dinî inançlar sebebiyle baş gösterir. İbn Rüşd, İslami kurallarda mündemiç maksatları şu dört faziletle özetler: *İffet* fazileti, *adalet* fazileti, *şecaat* fazileti ve *cömertlik* fazileti. Allah Teala'ya kulluk yapmak ise bu faziletlerin güçlendirilmesinde temel şartlardandır.¹⁹³

Bidāyetu'l-Muctehid'in son satırlarında yer verdiği bu bilgilerle İbn Rüşd, Yunan ve İslam filozoflarının dillendirdiği bu dört büyük erdeme vurgu yapmış, İslami kuralları bu dört büyük hedefe ulaştıran düzenlemeler olarak görmüştür.¹⁹⁴

İbn Rüşd hadisleri değerlendirirken *sened* ve lafız tahlili yanında, hadislerdeki verilerin genel ahlâk ve rasyonel tutarlılık ilkeleriyle uyumuna önem vermiştir. Kişinin verdiği hediyeği geri talep etmesini yasaklayan hadisleri ele alırken o, şeriatın temel kriteri anlamında *güzel ahlâkı* tesis etmeye dikkat çekmiştir: “Verilen hediyeği geri talep etmek güzel ahlâk kurallarıyla uyuşmaz. Hz. Peygamber ise güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderilmiştir.”¹⁹⁵ Ayrıca o, *ummu veledin* sahibi tarafından satılıp satılmayacağına ilişkin değerlendirmelerde de yine Hz. Peygamber'in “Ben güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim.”¹⁹⁶ hadisine atıf yapar ve kişinin kendi oğlunu dünyaya getiren cariyesini (*ummu veled*) satmasının bu üstün ahlaki seviyeyle uyuşmayacağını söyler.¹⁹⁷

¹⁹³ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:458; el-'Abîdî, *İbn Rüşd ve Ulūmu'l-Şerī'ati'l-İslāmiyye*, 107.

¹⁹⁴ Fatma Yüce, “Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi,” 258 vd.

¹⁹⁵ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:170;

¹⁹⁶ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Mustedrek*, *Tevârihu'l-mutekaddimîn mine'r-rusuli ve'l-enbiyâ'*, 28 (no. 4221).

¹⁹⁷ İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid*, 4:287.

Sonuç

Bidāyetu'l-Muctehid gibi dört ciltlik kapsamlı ve içinde sayısız hadislerin yer aldığı bir eserde müellifinin hadis kullanım ve yorumunda takip ettiği esasları ortaya koymak bir araştırma makalesinin kapasitesini oldukça zorlamaktadır. Makalenin hacmini genişletmek pahasına girilen bu sınırlı denemede eser baştan sona taranmış ve hadis kullanımı ve yorumuna dair özgün yönler ortaya konmaya çalışılmıştır. Neticede İbn Rüşd'ün hadislere yaklaşımının özgün izler taşıdığını söylemek mümkündür. Öncelikle İbn Rüşd'ün, klasik anlamda bir hadis âlimi olmadığı tespiti önem arz etmektedir. Bununla birlikte yaşadığı çevre, aldığı eğitim ve üstlendiği görevlerin doğal bir sonucu olarak hadis musannefatına yüksek oranda hâkimdir. Ancak ravi ve *sened* değerlendirmeleri için önemli '*ilmu'r-ricāl* ve '*ilelu'l-ḥadīṣ* gibi uzmanlık gerektiren alanlarda o, büyük ölçüde İbn 'Abdilber ve İbn Hızam gibi âlimlerden istifade etmiştir.

İbn Rüşd, *Bidāyetu'l-Muctehid* ile *ibādāt* ve *mu'āmelātta* sistematik düşüncenin güzel bir örneğini sergilemiştir. Onun düşünce sistemi, tümel önermeler (uşūl) sayesinde sonradan ortaya çıkan tikel mevzuların (en-nevāzil) çözülebileceği kuramına dayanmaktadır. İbn Rüşd, bu kitabında herhangi bir mezhebin taraftarlarına değil, yetiştirmek istediği taklitten uzak, özgür müstakbel müçtehitlere hitap etmiştir. *Cumhūr* ve *fukahā'u'l-emşār* isimleri altında zikrettiği selef ulemasının görüşleri arasında bir ayırım gözetmemiş, "Bu hadis ya onlara ulaşmamıştır ya da onlara göre sahih değildir.", türü değerlendirmelerle her mezhebi kendi kurallarına göre değerlendirmek istemiştir. Buna karşılık temel ilkelerle çeliştiğini gördüğünde İmām Mâlik ve Ebū Ḥanīfe dahil birçok otoriteyi eleştirmekten geri durmamıştır.

İbn Rüşd, hadislere yaklaşımında ilk bakışta oldukça klasik bir yol takip etmiş görünmektedir: Her hadisin (eser), sahih *sened* ve sarih lafızla *nas* hükmünü alması durumunda, tatbiki vaciptir. Sahih hadis, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini *taḥşīṣ* edebilecek, kıyası gereksiz kılacak güce sahiptir. En sahih hadis, *Şahīḥayn* hadisidir. Hadisler arasında ihtilaf varsa, öncelikle cem edilmesi gerekir. Hadis ilminde genel anlamda müsellemler sayılan bu kuralları benimsemekle birlikte o, Hz. Ömer'in Fāṭıma bt. Ḳays'ın rivayeti bağlamındaki sözlerine atıf yaparak Kur'an merkezli bir hadis anlayışına dikkat çekmiştir. Onun Hz. Ömer'in bu sözleri ile Hanefilerin hadis anlayışı arasında bağlantı kurması manidardır. Eserinin birçok yerinde Hanefilere nispet ettiği, "nassa ziyadenin nassin neshi anlamına geleceği ve Kur'an'ın bu anlamdaki neshinin de *āḥād* rivayetlerle olamayacağı" kaidesi ile "*Tevātur*

yoluyla gelmiş prensiplere (*el-uşûlu'l-mutevâtire*) aykırı olması durumunda *haber-i vâhîde* itibar edilmez.” kaidesi İbn Rüşd için de belirleyici olmuştur. İbn Rüşd, Maliki mezhebi ile özdeşleşmiş ‘*amel-i ehl-i Medîne*’nin nakille desteklenmeden delil sayılamayacağını söylemiş, “Nakil olmadan amel tasdik edilmez.” görüşünü benimsemiştir. ‘*Amel-i ehl-i Medîne*’nin Hanefilerin ‘*umūmu'l-belvā*’ prensibi bağlamında anlaşılmasının daha doğru olacağını söylemesi oldukça orijinal bir tespittir. Bununla birlikte o, toplumun genelini ilgilendiren kimi konularda rivayetin her zaman meşhūr olması gerekmediğini, bu durumlarda *haber-i vâhîde* ile de istidlal edilebileceğini bir prensip olarak kabul eder. Bir karşılaştırma yapılması durumunda ‘*umūmu'l-belvā*’nın neticede meşhūr dinî uygulamanın *haber-i vâhîde* tercih edilmesi anlamına geldiğini, bundan dolayı Malikilerin Medinelilerin amelini esas almaları itibarıyla ‘*amel-i ehl-i Medîne*’ delillerinin, Irak bölgesinin uygulamasını esas kabul eden Hanefilerin ‘*umūmu'l-belvā*’ delilinden daha kuvvetli olduğunu söyler. Kimi zaman nassa bağlı kalmadan maslahata itibar ettiği için (*el-meşālihu'l-mursele*) İmam Mâlik’i eleştirse de, bunun bazı yerlerde zorunlu olduğunu vurgular.

İbn Rüşd, hadislerin yorumunda ve fıkhi istinbat ve izahlarında *Kelāmî-Fıkhî* diye isimlendirdiği bir metot takip etmiştir. Onun bu metodik yaklaşımı hiç kuşkusuz *mütekellimîn* metoduna dair yeni araştırmalara ışık tutacak niteliktedir. İbn Rüşd’ün bu metodunda hadisler, fıkıh ve kelam ilminin külli kaidelerine (*uşûl*) uygun anlaşılmalıdır. *Uşûl*, bazen bir ayetten, bazen bir hadisten, bazen de mantıksal önermelerden elde edilebilir. Kişinin sahip olduğu köleyi serbest bırakmaya zorlanamayacağı ve ödünç mal aldığını inkar edene hırsızlık cezası verilemeyeceği tespitlerinde görüldüğü üzere ayet ve hadisler ile asıl kurallar (*uşûl*) arasında muaraza olması durumunda ayet ve hadislerin *uşûle* uygun tevیل edilmesi gerekir. İbn Rüşd’ün hadislere yaklaşımında makasitçi ve rasyonel diyebileceğimiz özellikler dikkat çekmektedir. Dinî hükümleri akılla anlaşılabilir (*ma’kūl’-ma’nā*) ve akılla anlaşılabilen (*gayru ma’kūl’-ma’nā*) şeklinde iki grupta değerlendirmesi önemlidir. Onun bu bağlamda, akli maslahatı kavrayamayan bazı fakihlerin hasımları karşısında “Bu konu din (ibadet) meselesidir.” deyip uzaklaşmalarını eleştirmesi ve “İyi düşün, bunların birçok konuda durumları böyledir.” şeklindeki ihtarı, kendisinin metodu hakkında yön tayin edici niteliktedir. “Katil, mirasçı olamaz.” hadisi bağlamında maslahatçı bakış açısına (*en-naẓaru'l-mašlahā*) bizzat kendisi vurgu yapmıştır. Hz. Peygamber’in güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildiğine ve rivayetlerin bu prensibe uygun anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Ramazan ayının

tespitine dair hadislerin değerlendirilmesinde matematiksel hesapların kullanılmasının doğru olacağını söylemesi ve suların temizliği ile alakalı hadislerin “insanlardaki temizlik algısına uygun bir şekilde anlaşılması gerektiğini” ifade etmesi onun hadis yorumlarındaki özgün nitelikleri yansıtmaktadır.

İçinde çok sayıda ayet, hadis ve dinî hükümlerden bahsettiği ve tamamlanması yirmi yıldan daha fazla sürmüş *Bidāyetü'l-Muctehid* adlı bu eserini, iffetli, adaletli, şecaatli ve cömert olmak gibi evrensel erdemleri (el-faḍā'ilu'l-erba'a) gerçekleştirmenin önemine vurgu yaparak bitirmiş olması, onun hadislere yaklaşımında dikkate alınması gereken önemli bir unsurdur.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest:

Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir. / The author declared that there is no conflict of interest.

Finansal Destek / Grant Support:

Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. / The author declared that this study has received no financial support.

KAYNAKÇA

- Apaydın, H. Yunus. “İbn Rüşd,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 20: 288-292.
- Alighieri, Dante. *Die Göttliche Komödie*. Çev. Harmut Köhler. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag, 2020.
- Alsaç, Hatice. “ed-Darûrî Adlı Eseri Bağlamında İbn Rüşd'ün Usûl Anlayışı.” Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2013.
- Aydın, Ahmet. “Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmü'l-Belvâ Kavramı.” *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5:9 (2018): 361-398.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef. *İhkâmu'l-Fuşûl fî Ahkâmi'l-Uşûl*, Tah. 'Abdullâh Muhammed el-Cubûrî. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 1989.
- el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Suleymân b. Halef. *el-Muntekâ Şerhu'l-Muvaṭṭa'*. 7 c. Mısır: Maṭba'atu's-Se'âde, 1332.
- el-Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ḥuseyn. *es-Sunenu'l-Kebîr*, Tah. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî. 24 c. Kâhîre: Merkezu Ḥicr li'l-Buḥûş ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2011.
- el-Buḥârî, Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-Şaḥîh*. Tah. Muştafâ Dîb el-Buḡâ. 7 c. Şâm: Dâru'l-İbn Kesîr, 1993.
- el-Cezîrî, 'Abdurrahmân b. Muhammed İvaḍ, *el-Fıkh 'alâ'l-Mezâhibi'l-Erbe'a*. 5 c. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- ed-Dâraḳuṭnî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ömer. *Sunen*. Tah. Şu'ayb el-Arnâvûṭ. 5 c. Beyrût: Mu'essesetu'r-Risâle, 2004.
- Demirtürk, Muhammed Fatih. “Bidāyetü'l-Muctehid Bağlamında İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) Hadisçiliği ve Hadislerle İlgili Değerlendirmeleri.” *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (2023): 497-526.

- Ebū Dāvud, Suleymān b. el-Eş'as b. İshāk. *Sunen Ebī Dāvūd*. Tah. Şu'ayb el-Arnāvūt. 7 c. Beyrūt: Dāru'r-Risāle 'Ālemiyye, tsz.
- el-Ġazālī, Ebū Hāmid Muḥammed b. Muḥammed. *el-Muštaşfā*. Tah. Muḥammed 'Abdullāh 'Abdu's-Şāfi'ī. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1993.
- el-Ġumārī, Aḥmed b. Muḥammed b. eş-Siddīq. *el-Hidāye fī Tahrici Ehādīsi'l-Bidāye*. Tah. Adnā 'Alī Şallāk. 8 c. Beyrūt: 'Ālemu'l-Kutub, 1987.
- Hākim en-Nīsābūrī, Ebū 'Abdillāh Muḥammed b. 'Abdillāh, *el-Mustedrek 'alā's-Şaḥīḥayn*. Tah. Muštafā Abdillkādir Aṭā. 4 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- Ḥammādi el-'Abidī. *İbn Ruşd ve 'Ulūmi's-Şer'ati'l-İslāmiyye*. Beyrūt: Vaḥyu'l-Ḳalem, 2014.
- İbn Ebī Hātīm, Ebū Muḥammed 'Abdurrahmān b. Muḥammed. *el-Cerḥ ve't-Ta'dil*. Beyrūt: Dāru İhyā'u't-Turās, 1952.
- İbn 'Abdilber, Ebū Ömer Yūsuf b. 'Abdillāh b. Muhammed en-Nemerī. *el-İstizkār*, Tah. Sālīm Muhammed Aṭā. 9 c. Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.
- İbn 'Abdilber, Ebū Ömer Yūsuf b. Abdillāh b. Muḥammed en-Nemerī. *et-Temhid*. Tah. Beşşār Avvād Ma'rūf. 11 c. Londra: Mu'essesetu'l-Furḳān li't-Turāsī'l-İslāmiyye, 2017.
- İbn Ferḥūn, Burhāneddīn. *ed-Dibacu'l-Muzḥeb fī Ma'rifeti E'yāni 'Ulemā'i'l-Mezḥeb*. Tah. Muḥammed el-Aḥmedī Ebū'n-Nūr. Ḳāhire: Dāru't-Turās, tsz.
- İbn Rüşd, Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed. *Bidāyetu'l-Muctehid ve Nihāyetu'l-Muḳtesid*. Tah. Muḥammed Subḥī Ḥasan Hallāk. 4 c. Ḳāhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1415.
- İbn Rüşd, Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed. *ed-Ḍarūrī fī Uşūli'l-Fıḳḥ ev Muḥtaşari'l-Muštaşfā*. Tah. Cemālu'd-Dīn 'Alevī. Beyrūt: Dāru'l-Mağribi'l-İslāmī, 1994.
- İbn Rüşd, Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed. *Faşlu'l-Maḳāl*. Tah. Muḥammed 'Ammāra. Ḳāhire: Dāru'l-Me'ārif, 1431.
- İbn Rüşd, Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed. *el-Keşf 'an Menāhici'l-Edille fī 'Aḳā'id-i'l-Mille*. Tah. Muḥammed 'Ābid el-Cābirī. Beyrūt: Merkezu Dirāsāti'l-Vaḥdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- İbrahimoğlu, Bilal. "Dede İbn Rüşd'ün Eserlerinde Usûl Kavramı." *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 4:2 (2020): 445-466.
- Kahraman, Hüseyin ve Mutlu Gül. "Deniz Ürünlerinin Hükmü ve Bu Konudaki İhtilafların Değerlendirilmesi." *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:1 (2020): 175-200.
- Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 20: 288-292.
- Kallek, Cengiz. "Bidāyetü'l-Muctehid." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 6:133-124.
- Kāsānī, Alā'üddīn Ebū Bekr b. Mes'ūd. *Bedā'i'u's-Şanā'ī fī Tertibi's-Şerā'ī*. Mısır: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1327-1328.
- Köksal, Asım Cüneyd ve İbrahim Kâfi Dönmez. "Usûl-i Fıḳḥ." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 42:201-210.

- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayın, 2020.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvaṭṭa'*. Tah. Muḥammed Fu'ād 'Abdulbâkî. Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâşî'l-'Arabî, 1985.
- Muḥammed b. Ḥamüd el-Vâ'ilî. *Buğyetu'l-Muḫteşid Şerhu Bidāyeti'l-Muctehid*. Beyrût: Dâru İbn Ḥazm, 2019.
- Muslim b. el-Haccâc Ebü'l-Ḥuseyn. *el-Câmi'u's-Şahîh*. Tah. Muḥammed Fu'ād 'Abdulbâkî, 5 c. Beyrût: Dâru İhyâu't-Turâş, 1955.
- Renan, Ernest. *Averroes et L'Averroisme*. Paris: Auguste Durand Libraire, 1852.
- es-Seraḫsî, Muḥammed b. Aḫmed es-Seraḫsî. *el-Mebsûṭ*. 31 c. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1431.
- Seven, Şuayip. "İslam Filozoflarının Hadis Yorumları-İbn Rüşd Örneği-." *İslam ve Yorum VII*, ed. Harun Bekiroğlu, içinde 3: 251-271. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2023.
- es-Suyûtî, Celâleddîn. *Tedribu'r-Râvî*. Tah. Muḥammed Eymen eş-Şibrâviyyî. Kâhire: Dâru'l-Ḥadîş, 2002.
- Tayşî, Mehmet Serhan. "Kıyâfe." *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 25:507.
- et-Tirmizî, Ebü 'İsâ Muḥammed b. 'İsâ. *Sunen*. Tah. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 c. Beyrût: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1996.
- Yüce, Fatma. "Din-Ahlâk İlişkisi Bakımından İslâm Erdem Etiği Tasnif Denemesi." *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 55 (2021): 251-275.
- Zâyd el-Hebî Zeyd el-'Azemî. "Esbâbu İhtilâfî'l-Fuḫahâ' 'inde İbn Ruşd el-Ḥafîd ve Eşruhâ'l-Fıḫhî." Doktora Tezi, 'Amman: el-Câmi'atu'l-Urduniyye, 2006.

