

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ İSLAM HUKUKU
ANABİLİM DALI**

İBN HAZM'IN SÜNNET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Adem TUNCER

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Ahmet ÜNSAL

Ankara-2012

**T.C.
GAZİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ İSLAM HUKUKU
ANABİLİM DALI**

İBN HAZM'IN SÜNNET ANLAYIŞI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan

Adem TUNCER

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Ahmet ÜNSAL

Ankara-2012

ONAY

Adem TUNCER tarafından hazırlanan “İbn Hazm’ın Sünnet Anlayışı” başlıklı bu çalışma 20/04/2012 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından İslam Hukuku dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

DOÇ. DR. AHMET ÜNSAL

İMZA:.....

DOÇ. DR. KAŞİF HAMDİ OKUR

İMZA:.....

DOÇ. DR. İBRAHİM ARSLAN

İMZA:.....

ÖNSÖZ

Peygamber Efendimizin sünneti ile ilgili gerek hukukî gerekse ahlakî bakımdan çok sayıda çalışma yapılmıştır. Sünnet konusuna duyduğumuz ilgi ve sünnetin her döneme ışık tutan özelliği bu alanda bizi de çalışma yapmaya itmiştir.

Konuyu belirlerken Sünnî ama ehl-i sünnetin hâkim anlayışına aykırı bir yöntem kullanan İbn Hazm tercih edilmiştir. İbn Hazm gerek eserleri ve fikirleri, gerekse üslubu sebebiyle eleştirilen biridir. O genellikle zâhirî metodu, taklide karşı oluşu ve hadisleri kabul noktasındaki geniş tutumu ile bilinmektedir. Ancak İbn Hazm, doğu ve batı düşüncesinin karşılaştığı Endülüs'te, çeşitli dinlere mensup insanlarla bir arada yaşamıştır. O, edebî, siyasî ve ilmî yönü iç içe olan çok yönlü bir bilgindir. Davud ez-Zâhiri'den sonra Zâhiriyye mezhebini sistemleştiren, çeşitli alanlarda çok sayıda eser telif etmiş olan önemli bir şahsiyettir. İbn Hazm'ın farklı ilimlerde derinleştiği gibi hadis alanında da yetkin bir isim olduğu öne sürülmektedir.

İbn Hazm, sünnetin vahiyle ilişkisini temellendirmeye çalışmış, Kur'an ile sünneti eşdeğer kabul etmiştir. Bu yaklaşımın, sünnete yüklenen anlam ve değer açısından günümüze de ışık tutacağı düşüncesiyle tezimizi ilgililerin istifadesine sunmayı faydalı gördük. Yüce Allah'tan bu çalışmayı yazana da okuyana da "fayda sağlayan ilim" sınıfına dahil etmesini niyaz ederim. Bu vesileyle başlangıcından sonuna kadar tez hazırlama sürecinde engin anlayış, hoşgörü ve teşvikleriyle çalışmayı tamamlamamızı sağlayan değerli danışman hocam Doç. Dr. Ahmet ÜNSAL'a, herkese örneklik teşkil eden tevazu ve öğrenci sevgisiyle tavsiye ve yönlendirmelerini esirgemeyen Prof. Dr. Şamil DAĞCI hocama, tezi okuyarak değerli elîştiri ve tekliflerini tarafımıza ileten kıymetli dostum İbrahim URGANCI'ya, bugüne kadar yetişmemize, ilim sevgisi kazanmamıza katkı sağlayan herkese teşekkür ederim.

Adem TUNCER

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
KISALTMALAR	iv

GİRİŞ

I- KONUNUN ÖNEMİ	1
II- KONUNUN SINIRLANDIRILMASI	2
III- KONUNUN SUNULMASI	3
IV- KONU İLE İLGİLİ KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	3

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'A GÖRE SÜNNETİN TANIMI, ÖNEMİ VE KISIMLARI

I. FÂKİH, MUHADDİS VE USULCÜLERE GÖRE SÜNNETİN TANIMI	6
II. İBN HAZM'A GÖRE SÜNNETİN TANIMI VE KAYNAĞI	8
A. İBN HAZM'A GÖRE SÜNNETİN TANIMI	8
B. İBN HAZM'A GÖRE SÜNNETİN KAYNAĞI	10
III. İBN HAZM'A GÖRE SÜNNETİN ÖNEMİ VE DELİL DEĞERİ	29
A. İbn Hazm'a Göre Sünnetin Önemi	29
B. İbn Hazm'a Göre Sünnetin Delil Değeri	32
IV. İBN HAZM'A GÖRE SÜNNETİN KISIMLARI	33
A. Yapısı Bakımından Sünnet	34
1. Kavî Sünnet	34
2. Fîlî Sünnet	38
3. Takrîrî Sünnet	43
B. Geliş Yolları Açısından Sünnet	45
1. Mütevâtir Haber	45
a. Tanımı ve Önemi	45
b. Tevatür Kriterleri	46
2. Âhad Haber	50
a. Tanımı ve Önemi	50
b. Âhad Haberin Delil Oluşu	50
V. İBN HAZM'A GÖRE RİVAYETLERİ KABUL VE TERK SEBELERİ	57

VI. İBN HAZM'A GÖRE MANA İLE RİVAYET	58
VII. SÜNNET BAĞLAMINDA İBN HAZM'IN HANEFÎ, ŞAFİÎ VE MÂLİKÎ MEZHEPLERİNE ELEŞTİRİLERİ	64

İKİNCİ BÖLÜM

SÜNNETİN DİĞER DELİLLER KARŞISINDAKİ DURUMU

I. İBN HAZM'A GÖRE SÜNNET KUR'AN İLİŞKİSİ	77
A. İbn Hazm'a Göre Nesih	79
B. İbn Hazm'a Göre Tahsis	90
II. İBN HAZM'A GÖRE SÜNNET İCMA' İLİŞKİSİ	95
III. İBN HAZM'A GÖRE DELİLLER ARASINDA TEARUZ	98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HAZM'IN SÜNNET ANLAYIŞI İLE İLGİLİ BAZI FER'Î

MESELERE ÖRNEKLER

I. İBADETLERLE İLGİLİ BAZI MESELELER	106
A. Abdest ve Gusülde Niyet	106
B. Namazda Fatiha Okumanın Hükmü	108
C. Namazda Rûku'ya Giderken ve Rûku'dan Kalkerken Ellerin Kaldırılması	110
II. MUAMELÂTLA İLGİLİ BAZI MESELELER	113
A. Velinin İzni Olmadan Akdedilen Nikâhın Hükmü	113
B. Ziraat Arazisinin Kiralanması	115
SONUÇ	116
KAYNAKÇA	121
ÖZET	130
ABSTRACT	132

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
bsk.	: Baskı
(b.y.)	: Baskı yeri yok
çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
H.z.	: Hazreti
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
(m.y.)	: Matbaa adı yok
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa
(s.a.)	: Sallallahu aleyhi ve selem
SÜİFD	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
t.y.	: Tarihsiz
vd.	: Ve diğerleri
yay.	: Yayınları

GİRİŞ

I- KONUNUN ÖNEMİ

Hız. Peygamber söz, fiil ve takrirleriyle Kur'an-ı Kerim'de Müslümanlara emir ve tavsiye edilen yaşam tarzının "ne"liğini ve "nasıl"lığını beyan etmiştir. Bu beyan, tarımdan ticarete, eğitimden sağlığa kısacası her alanda çeşitli normlar ortaya koymuştur.

Sünnetin, dini anlamada son derece önemli ve vazgeçilmez olduğunu kavrayan sahabe, onu öğrenmeye ve öğretmeye büyük gayret sarf etmiştir. Sonraki nesiller de sünnete karşı aynı alakayı göstermiş, sünnet tüm ilmi çabaların odağında yer almıştır. Bununla beraber dinde sahip olduğu konumdan dolayı sünnet, çeşitli sebeplerle istismar oklarına da maruz kalmıştır. Günümüze kadar Hız. Peygamber'i vahyi iletmekten başka görevi olmayan bir "postacı" konumunda değerlendirenlerden onun küçük büyük her türlü hatadan korunmuş olduğu fikrine varana kadar Sünnetle ilgili ifrat-tefrit aralığında çeşitli iddialar tartışıla gelmiştir.

Günümüzde de geçici bazı fikir akımları Sünnete klasik anlayıştaki manasından çok farklı bir anlam yüklemektedir. Bu fikir akımlarını temsil eden çevreler, Sünnet kritiği yapmayı hedeflerken klasik hadis kaynaklarında sahih olduğu vurgulanan rivayetler üzerinde büyük şüphe ve tereddütler oluşmasına zemin hazırlamaktadır. İslam'da Kur'an dışında bilgi kaynağı olmadığını iddia eden modern yorumlar sünnetin otoritesini tartışılır hale getirmeye çalışmaktadır. Böyle bir ortamda İbn Hazm'ın Sünnet anlayışı ile günümüz Sünnet anlayışının farkını ortaya koymayı faydalı gördük. Çünkü o, Sünneti Kur'an'a denk görmekte, Kur'an gibi Sünnetin de vahiy ürünü olduğunu ifade etmektedir. İbn Hazm modern yöntemin aksine Hız. Peygamber'in otoritesinde şüphe ve tereddüte yer vermemektir.

Tezimizde “Sünnetin tamamı vahiy midir?, Hz. Peygamber hangi alanlarda insiyatif kullanmıştır?, Sünnet de Kur’an gibi korunmuş mudur?, Hz. Peygamber Kur’an dışında hüküm getirmiş midir?, Filî ve takrirî sünnet vücûb ifade eder mi?, Sünnet Kur’an’ı neshedebilir mi?, Kur’an ve sünnet arasında tearuz var mıdır?” vb. çok sayıda soruya İbn Hazm’ın bakış açısıyla cevap vermeye çalıştık. Bu sorulara verilen cevaplar hem aslî hem de fer’î olarak doğurduğu sonuçlar bakımından büyük önem arz etmektedir.

II- KONUNUN SINIRLANDIRILMASI

Çalışmamız geneli itibariyle İbn Hazm’ın sünnet anlayışı ile sınırlandırdık. Ancak bunun net olarak ortaya konabilesi için “farklı görüş ve düşüncelerin dikkate alınması” temel ilkesinden hareketle elimizden geldiği kadar bazı İslam hukukçularının konuya ait görüşlerini aktarmaya çalıştık.

Sünnetin tanımı, önemi, delil değeri ve çeşitleri gibi tez konumuzun vazgeçilmez başlıkları yanında sünnetin diğer delillerle ilişkisini İbn Hazm’ın penceresinden irdelemeye gayret ettik. Ancak burada da konumuz gereği İbn Hazm’ın delil olarak kabul ettiği Kur’an ve icmâ’ın sünnetle ilişkisini ele aldık. Tezimizde İbn Hazm’ın sünnet anlayışını yansıtmaları bakımından bazı fer’î meseleleri de incelemeye çalıştık.

İbn Hazm’la ilgili biyografik çalışmaları yeterli gördüğümüzden tezimizde İbn Hazm’ın hayatı, nesebi, ilmî kişiliği vb. bilgilere doğrudan yer vermedik. Gerekli gördüğümüz yerlerde biyografik incelemelere atıfta bulunduk.

III- KONUNUN SUNULMASI

Tezimiz giriş, üç bölüm, sonuç ve bibliyografyadan oluşmaktadır.

Birinci bölümde Sünnetin sözlük ve terim anlamı ifade edildikten sonra İbn Hazm'ın Sünnet tanımı ortaya konmuştur. Daha sonra İbn Hazm'ın Sünnetin kaynağına yönelik görüşleri irdelenmiş bağlayıcılığı ve geliş yolları açısından Sünneti taksimi ifade edilmiştir. Bu bölümde Sünnet konusunda İbn Hazm'ın muhaliflerine yönelttiği eleştiriler de sıralanmıştır.

İkinci bölümde Sünnetin diğer deliller karşısındaki durumu ele alınmış bu kapsamda Sünnetin Kur'an ve icma ile ilişkisi, deliller arasında tearuz konularında İbn Hazm'ın görüşleri ortaya konmuştur.

Üçüncü bölümde ise Sünnet anlayışının fer'î meselelere yansımaları tespit etmek amacıyla İbn Hazm'ın ibadet ve muamelatla ilgili görüşlerinden örnekler ele alınmıştır. Tez çalışmamız, özet niteliğinde bir sonuçla tamamlanmıştır.

IV- KONU İLE İLGİLİ KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışma konumuzun temel kaynaklarını İbn Hazm'ın usûle ait görüşlerine yer verdiği eserleri oluşturmaktadır. Bunların başında da *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* adlı eseri gelmektedir. İbn Hazm'ın bu eseri Zâhiriyye fıkhnın metodolojisini ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Eserde İbn Hazm, kendi usul anlayışını diğer mezheplerin usul anlayışlarıyla mukâyese yaparak anlatmaktadır.

Çalışma esnasında sıkça müracaat ettiğimiz İbn Hazm'ın diğer bir eseri de *el-Muhallâ*'dır. *el-Muhallâ*, İbn Hazm'ın furû' ile ilgili kaleme aldığı "el-Mücellâ" adlı eserinin kendisi tarafından yapılmış şerhidir. İbn Hazm eserde fikhî konularla ilgili diğer mezhep imamlarının görüş ve delillerini zikrettikten sonra kendi görüşünü ve kendisini o görüşe sevk eden delillerini

vermektedir. Bu sebeple *el-Muhallâ*, İbn Hazm'ın Sünnet anlayışını belirleme açısından önemli bir kaynaktır.

İbn Hazm'ın çalışmamızda faydalandığımız diğer bir eseri de orijinal adı *Nübezetü'l-Kâfiye fî Usûl-i Ahkâmi'd-Dîn* olan, Ahmed Hicâzî es-Sekkâ tarafından *en-Nübez fî Usûli'l-Fikh* adıyla Kahire'de 1981'de neşredilen eserdir. Bu eser, İbrahim AYDIN tarafından "Usûl-i Din Dinin Kaynaklarına Bir Bakış" ismiyle dilimize de tercüme edilmiştir. İbn Hazm bu eserde kısa ve özlü olarak dinin kaynaklarına ilişkin görüşlerini açıklamaktadır.

İbn Hazm'a ait, tezimizde başvurduğumuz eserlerden biri de *El-İ'râb ani'l-hayre ve'l-iltibâs el-mevcûdeyni fi mezâhibi ehl-i rey ve'l-kıyâs*'dır. Eserin ilk baskısı 2005 yılında Riyad'da, Dâr-u Advai's-Selef tarafından üç cilt halinde yapılmıştır. İbn Hazm bu eserinde Hanefi usûlünü ele almış, Hanefilerin usûlü fer'î meselelere yansıtıırken içine düştükleri çelişkileri kendi bakış açısıyla ortaya koymuştur. Eserde yer alan sünnete ilişkin değerlendirmeleri konumuz açısından büyük önem arz etmektedir.

İbn Hazm'ın kendi eserleri dışında onunla ilgili yapılan inceleme ve tezler de çalışmamızın kaynakları arasındadır. Konumuzla ilgisi bakımından bunların başında Muhammed Ebû Zehra tarafından hazırlanan "*İbn Hazm*" isimli eser gelmektedir. Muhammed Ebû Zehra bu incelemesinde İbn Hazm'ın hayatına, usul görüşlerine ve bazı fer'î meselelerle ilgili kanaatlerine yer vermektedir.

İbn Hazm'ın hadisçiliği konusunda Selman Başaran tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 1977 yılında, "İbn Hazm ve Hadisteki Metodu" adıyla hazırlanmış olan doktora tezi de yararlandığımız çalışmalar arasındadır. Ancak bu çalışma adından da anlaşıldığı gibi İbn Hazm'ın hadisçiliğini incelemiştir. Oğuzhan Tan'ın aynı enstitüde 2007 yılında hazırladığı "Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı" konulu doktora tezi de İbn Hazm ile ilgili güncel önemli bir

çalışmadır. Tan bu çalışmasında genel olarak İbn Hazm'ın usûlünü incelemiş, Sünnet anlayışına sadece bir başlık altında, tezin amacı doğrultusunda gerektiği kadar yer vermiştir.

Zekeriya Güler'in "Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri" isimli eseri, Yunus Apaydın ve İsmail Hakkı Ünal tarafından hazırlanan "İbn Hazm" maddesi tez çalışmamızda faydalandığımız eserlerden bazılarıdır.

Ülkemizde İbn Hazm'ın sünnet anlayışını inceleyen tez boyutunda müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Konumuzla doğrudan ilgisi bakımından Mehmet Özşenel'in 2002 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan "İbn Hazm Gözüyle Sünnet el-İhkâm Özelinde" isimli makalesi önemli bir çalışmadır. Anca bu çalışma ifade edildiği gibi bir makale hacmindedir ve İbn Hazm'ın el-İhkâm'ıyla sınırlı tutulmuştur.

Tezimizde mümkün olduğu kadar birincil kaynakları kullanmaya özen gösterdik. Çağdaş çalışmaları da ihmal etmemeye gayret ettik.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'A GÖRE SÜNNETİN TANIMI, KAYNAĞI, ÖNEMİ VE KISIMLARI

I. FÂKİH, MUHADDİS VE USULCÜLERE GÖRE SÜNNETİN TANIMI

İbn Hazm'ın sünnet tanımının farklılığını ortaya koymak amacıyla fâkih, muhaddis ve usulcüler tarafından sünnete yüklenen anlam üzerinde kısaca durmak istiyoruz.

Lügatte sünnet, bilemek, keskinleştirmek, parlatmak, salıvermek, riayet etmek, suyu kolaylıkla akıtmak/dökmek, iyi veya kötü manada tutulan yol, sîret, yeni bir çıkış açmak, yol/gelenek ortaya koymak anlamlarına gelir.¹ İstilah olarak ise sünnet, fakihler, muhaddisler ve usulcüler tarafından birbirinden farklı şekillerde tanımlanmıştır.

Fakihlere göre sünnet, vâcibin (ve farzın) dışında mendup ve müstehap olan her türlü ibadeti ifade eder.² Bazı fakihler ise sünneti bid'atın zıddı olarak görmüşlerdir.³

Muhaddisler sünneti, Hz. Peygamber'in (s.a.) sözleri, fiilleri, takrirleri, yaratılışı ve güzel ahlâkıyla ilgili sıfatları, peygamberlikten öncesine ait haberleri, güzel ahlakını anlatan ve nübüvvetini ispat eden rivayetler olarak

¹ İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ el-Luğavî, *Mücmelu'l-luğa*, (nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultan), Dâru'l-cil, Beyrut 1984, I, 455; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer, *Esâsu'l-Belâğa*, Dâru'l-marife, Mısır 1985, I, 463; İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed bin Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadîr, Beyrut ts., XIII, 223; Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rîfât*, (nşr. Abdurrahman Umeyra), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987, I, 161.

² Ebû Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadisü ve'l muhaddisûn*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984, s. 9; Sîbâî, Mustafa, *es-Sünne ve Mekânetüha fi't-Teşrîi'l-İslâmî*, Dimeşk 1985, s. 48.

³ Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed bin Hasan el-Ğadâdî el-Hanbelî, *el-Udde fi usûli'l-fıkıh*, (nşr. Ahmed b. Ali Sir el-Mübarekî), m.y., Riyad 1990, I, 165; Şâtubî, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât fi usûli's-Şerîa*, (nşr. Abdullah Dıraz), el-Mektebetü't-ticariyye, Mısır ts., IV, 4. Sîbâî, *es-Sünne*, s. 49; Abdülkerim Zeydân, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkıh*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2003, s. 161.

tarif etmişlerdir. Muhaddisler tarafından sünnet, hadis ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır.⁴

Fıkıh usûlü terminolojisinde sünnet şer'î hükümlerin meşruiyet delillerinden ikincisini ifade eder.⁵ Hanefî usulcüler sünneti “Hz. Peygamber’in söz, fiil ve tarîrleri ve sahâbinin izlediği yol” olarak tanımlamıştır.⁶ Onlara göre sünnet, Hz. Peygamberle birlikte ashabının takip ettiği yolu da ifade eder. Hanefîlere ait ilk dönem kaynaklar Ebû Hanîfe’nin sahabeye atfedilen bazı dinî tutum ve davranışları sünnet olarak isimlendirdiğini göstermektedir.⁷ Serahsî sünnet teriminin sadece Hz. Peygambere hasredilemeyeceği görüşünü “men sene sünneten haseneten...” hadisine dayandırır. Serahsî selefin de Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in takip ettiği yolu sünnet olarak isimlendirdiklerini söyler.⁸

Hanbelî usûlüne dair günümüze ulaşan en eski eser olarak ifade edilen⁹ el-Udde fî usûli’l-fıkıh’da sünnetin kelime anlamına yer verildikten sonra “Fukaha, süneti vacibin zıddı olarak kullanmaktadır.” denilmiştir.¹⁰ Hanbelî usûlü için önemli başka bir kaynakta ise sünnet Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirlerinin tümü olarak tanımlanmıştır.¹¹

⁴ İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu’l-bârî bi şerh-i sahîhi’l-Buhârî*, (nşr. Abdülkâdir Şeybe Ahmed), m.y., t.y., XIII, 259; Ebû Zehv, Muhammed Muhammed, *el-Hadîsu ve’l muhaddisûn*, s. 9; Murteza Bedir, “Sünnet”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 150.

⁵ Murteza Bedir, “Sünnet”, 150.

⁶ Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi’l-Usûl*, (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Dâru ihyâi’t-türâsi’l-Arabî, Kuveyt 1994, III, 235; Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *et-Takvîm fî usûli’l-fıkıh*, (nşr. M. Masum Vanlioğlu. Yüksek lisans tezi 1997), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 79; Pezdevî, Fâhru’l-İslâm Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *kenzü’l-Vusûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*, Dersaadet 1890, II, 622; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, Dâru’l-Ma’rife, Beyrût 1997, I, 113.

⁷ Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan, *Kitâbü’l-Asl*, (nşr. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî), Âlemü’l-Kütüb, Beyrut 1990, I, 164.

⁸ Serahsî, *el-Usûl*, I, 114.

⁹ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002, s. 236.

¹⁰ Ebû Ya’la, *el-Udde*, I, 165.

¹¹ Kelvezânî, Mahfûz bin Ahmed bin Hasan Ebû’l-Hattâb el-Hanbelî, *et-Temhîd fî usûli’l-fıkıh*, (nşr. Müfid Muhammed Ebû Ameşe), Dâru’l-Medenî, Cidde 1985, I, 11; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir ve cünnetü’l-menâzir fî usûli’l-fıkıh*, (nşr. Abdülkerim bin Ali bin Muhammed bin en-Nemle), Riyad 1993, I, 340.

İmam Şâfiî, sünneti hikmet kavramıyla özdeşleştirmiştir. Hikmet kavramının yer aldığı ayetlere¹² vurgu yapan İmam Şâfiî, “hikmet”in Kitapla beraber peş peşe zikredildiğini, bu sıralamanın bir anlamının olması gerektiğini iddia ederek “Hikmet Resulüllah’ın sünnetidir. Doğrusunu Allah bilir ama doğruya en yakın görüş budur.” der. Şâfiî usulcülere göre, sünnet mutlak mânâda kullanıldığında, sadece Hz. Peygamber’in izlediği yol anlaşılır. İmam Şâfiî, sadece Hz. Peygamber’den gelen bilgilerin sünnet olarak değerlendirilebileceğini ifade etmiştir.¹³

II. İBN HAZM’A GÖRE SÜNNETİN TANIMI VE KAYNAĞI

A. İbn Hazm’a Göre Sünnetin Tanımı: İbn Hazm, sünnetin, lügatte bir Şeyin yüzü, zâhiri anlamına geldiğini söyler. İstilah olarak da “Sünnet, şeriatın bizatihi kendisidir.”¹⁴ der. Bu ifadenin bir tanım için yeterli derecede açık olmadığı söylenebilir. Ancak İbn Hazm şeriatı da tanımlayarak bu kapalılığı gidermiştir. İbn Hazm’a göre şeriat, Yüce Allah’ın din alanında Hz. Peygamber’in diliyle ortaya koyduğu kanunlardır. Önceki peygamberlerin sünnetleri de şeriattır ancak hükmü nesh edilmiştir.¹⁵

Sünnet-şeriat ilişkisini İbn Hazm şu ifadelerle açıklamaktadır: “Allah Teâlâ Peygamberinin lisanıyla bize emirler, nehiyler ve mübahlardan oluşan şeriatı, bu şeriatın isti’mali sebebiyle helaktan kurtulup fevze ulaşılacağını bildirdi. O bu şeriatını, Resulünün bize bildirmesini emrettiği ve Kur’an adını verdiği kelimayla, Resulünün lisanıyla ortaya koyduğu Kur’an dışındaki vahiylerle muhafaza etti. Bunların hepsinde Nebisine itaati bize vacip kıldı. Ebedi

¹² Bakara 2/129, 151, 231; Âl-i İmrân 3/164; Nisâ 4/113; Ahzâb 33/34; Cum’a 62/2.

¹³ Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Dârü't-turâs, Kahire 1979, s. 78.

¹⁴ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Sa’îd bin Hazm ez-Zâhirî el-Endelûsî, (nşr. Naci Süveyd), *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, Mektebetü’l-asriyye, Beyrut 2009, I, 45; Râgıp el-İsfahânî de aynı tanımlamayı yapmaktadır. Bkz: *el-Müfredât fî Ğarîbi’l-Kur’an*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, I, 610.

¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 44.

âlemde azaptan kurtulup selamete erişmemiz için bu kelamda mevcut olan şeriata tabi olmamız gerekmektedir.”¹⁶

İbn Hazm'ın sünnet tanımının daha iyi anlaşılması için şeriat kavramının irdelenmesi gerekmektedir. Şeriat lügatte insanı bir ırmağa, su içilecek bir kaynağa ulaştıran açık yol anlamına gelir.¹⁷

İstilah olarak şeriat, ilâhî emir ve yasaklar toplamı, ayet, hadis ve icmaya dayanan ilâhî kanun, din, dinin amele ilişkin hükümlerinin bütünü, dinin dışı yansıyan görüntüsü ve dünya ile ilgili hükümlerinin tamamı¹⁸, farzlar, hadler, emir ve nehiyeler,¹⁹ Hz. Musa'dan sonra Hz. Muhammed'e verilen yol, yöntem ve sünnet²⁰ gibi çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. “*Sonra seni bu işte apaçık bir şeriat sahibi kıldık. Sen ona uy. Hakkı bilmeyenlerin heva ve heveslerine uyma.*”²¹ ayetinde yer alan şeriat kavramı istilahî anlamda kullanılmıştır.

Şeriat, Allah'ın insanlar için koyduğu bütün hükümleri kapsamaktadır.²² Allah “Şâri-i Hâkim” ve “Şâri-i Mübîn”dir. Bu isimler Hz. Peygamber için de kullanılır. Çünkü o da bir peygamber olarak, yeni hükümler koymuş veya Kur'an'ın hükümlerini tamamlayıcı esaslar getirmiştir. Ancak onun koyduğu hükümler vahyin kontrolü altındadır. İslam'ın getirdiği şer'i hükümlerin bir bölümü Kur'an'da, daha geniş bölümü de hadislerde yer almıştır.²³

¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 9.

¹⁷ Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, II, 258.

¹⁸ Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübî'l-Arabî, Kahire 1967, VI, 211.

¹⁹ Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1984, VI, 365.

²⁰ İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *el-Ahkâmü'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Abdülkadir Ata), Dâru'l-fikr, Beyrut ts, IV, s. 122; Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl fi ma'ânî't-Tenzîl*, (Kitabu Mecmûah mine't-Tefâsîr içinde), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.,

²¹ Câsiye, 45/18.

²² Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'an*, VI, 211.

²³ Hamdi Döndüren, “Şeriat”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, VII, 294.

Bu açıklamalarda dikkat çekici olan, şeriatın sünnet olarak da tanımlanmış olmasıdır. Görüldüğü gibi şeriat konusunda sünnete vurgu yapmak bakımından İbn Hazm tek başına değildir.

İbn Hazm'a göre bütün şer'î hükümler Şari' (Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber) tarafından doğrudan belirlenmiştir. Şâri' tarafından hükmü bildirilmemiş hiçbir konu yoktur.²⁴

İbn Hazm sünnete "İslam dininin kendisi" gözüyle bakmaktadır. Çünkü o sünnetin kaynağı bölümünde de ifade edileceği gibi sünneti vahyin bir çeşidi olarak görür. Şâri-i hâkim olan Allah'ın Kur'an'da ve İbn Hazm'ın Kur'an'a denk gördüğü Hz. Peygamber'in sünnetlerinde ortaya koyduğu kanunların tamamı şeriatı oluşturmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında İbn Hazm'ın ifade ettiği gibi sünnet, şeriatın kendisi olmaktadır.

İbn Hazm sünneti tanımladıktan sonra "Farz, mendub, mübah, kerahet ve haram" olmak üzere onu beş kısma ayırır.²⁵

Yukarıda ifade edildiği gibi fakihlerin bir kısmı sünneti, bid'atın zıddı olarak görmüşlerdir. Aynı yaklaşımın İbn Hazm tarafından da benimsendiği görülmektedir. Çünkü o bid'atı, "Dine nispet edildiği halde Kur'an ve sünnette aslı bulunmayan söz ve fiiller" olarak tanımlamakta²⁶, "Zayi' edilmiş bir sünnet görürsek, mutlaka yaygınlık kazanmış bir bid'at olduğuna hükmederiz."²⁷ demektedir.

B. İbn Hazm'a Göre Sünnetin Kaynağı: Sünnetin bağlayıcılık derecesi etrafında ortaya çıkan tartışmalar İslam bilginlerini sünnetin kaynağını tespite yöneltmiştir. Âlimlerin bir kısmı bazı ayet ve hadislerden hareketle Kur'an gibi

²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 44.

²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 45.

²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 45.

²⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, (nşr. Abdülğaffâr Süleyman el-Bendârî), Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y., V, 69.

sünnetin de tamamen vahiy mahsulü olduğunu iddia ederken, bazıları sünnet içerisinde vahye dayalı olanlar olduğu gibi, Hz. Peygamber'in icthadı sonucu oluşan sünnetlerin de bulunduğunu ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm da sünnetin kaynağı noktasında önemli görüşler ortaya koymuştur. O, Kur'an ve sünnetin, aynı şeyin iki kısmından ibaret olduğunu ifade eder. "Aynı şey"den maksat ise vahiydir. İbn Hazm'a göre Allah'ın Hz. Peygamber'e ilettiği vahiy iki kısma ayrılmaktadır:

- a. Vahy-i Metlûv (Okunan vahiy): Mu'ciz ve te'lif olunmuş vahiydir ki o da Kur'an'dır.
- b. Vahy-i Gayr-i Metlûv²⁸ : Metlûv, mu'ciz ve müellef olmayan vahiydir. Bu ise Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberlerdir.²⁹

İbn Hazm'ın ayrımına göre iki vahiy arasındaki fark, i'caz, tilavet ve te'liftir. Kur'an'ın nazmında i'caz vardır. Hz. Peygamberden rivayet edilen haberlerde i'caz özelliği yoktur. Kur'an ibadetlerde okunur ancak sünnet okunmaz.³⁰ Ayetlerdeki ifadeler Allah tarafından, hadislerdeki ifadeler ise Hz. Peygamber tarafından te'lif edilmiştir.

İbn Hazm sünnetin kaynağına yönelik görüşlerini temellendirmek için Kur'an'a ve hadislerle dayalı çeşitli deliller ortaya koyar:

Birinci Delil: *"O arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir."*³¹

Metodu gereği ayetleri zâhiren değerlendiren İbn Hazm bu ayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in sünnetinin tamamının vahiy mahsulü olduğuna

²⁸ İbn Hazm, el-İhkâm'ın farklı bölümlerinde vahyin bu kısmını "Vahy-i mervî" olarak isimlendirmiştir. Bkz: İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 73.

²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 87.

³⁰ Sübhâneke, kunût, tahiyyât ve salî-bârik gibi bir kısım duâlar namazlarda okunmaktadır. Bu sebeple ulemadan bazıları her iki vahiy türünü de "metlûv" olarak nitelendirmiştir. Bilgi için bkz: İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub ez-Zerî, *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'attıla -Muhtasar-*, (nşr. Zekerîyyâ Ali Yusuf), Dâru'l-beyân, Kahire 1981, s. 554-555.

³¹ Necm, 53/3-4.

vurgu yaparak, “Bu suretle Hz. Peygamber’in bütün sözlerinin vahiy olup Allah’tan geldiği doğruluk kazanmaktadır. Bu hususta hiçbir şüphe yoktur.”³² der. Hz. Peygamberin temel görevinin tebliğ olduğu dikkate alınırsa İbn Hazm’ın yukarıdaki ifadeleri öncelikle Hz. Peygamberin dinle ilgili sözlerini de içine alsa gerektir.

İbn Hazm’ın delil olarak kullandığı yukarıdaki ayetlerle ilgili tartışma “Dördüncü ayette geçen (هو) zamiri, yalnızca Kur’an’ı mı, yoksa Kur’an’la birlikte Resulüllah’ın (s.a.) nutkunu/konuşmasını, dolayısıyla sünnetini mi işaret etmektedir?” sorusu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu konuda iki farklı görüş ortaya çıkmıştır:

Birincisi: Necm suresi dördüncü ayetteki (هو) zamiri Kur’an’ı işaret eder. Çünkü surede genel olarak inkârcıların, Kur’an’la ilgili şüphe ve iddialarına cevaplar yer almaktadır. Katâde³³, Mukâtil b. Süleyman³⁴, Ferrâ³⁵, Taberî³⁶ gibi ilk dönem müfessir ve dilciler, zamirin Kur’an’ı işaret ettiğinde görüş birliğine varmışlardır. Buna göre söz konusu ayetler “Muhammed (s.a.) bu Kur’an’ı hevasından konuşmaz. Bu Kur’an Allah’ın, Resulüne vahyettiği bir vahiydir.” anlamı taşır. Bu bağlamda bazı müfessirler, “Müşrikler Hz. Peygamber’in Kur’an’ı kendisinin uydurduğunu iddia ediyordu. Allah Teâlâ da: “Hayır bu Kur’an, onun nutku değildir, Resulüne ilettiği vahiydir, onu Cebrail getirmektedir buyurmuştur.” açıklamasında bulunmuştur.³⁷ Bu kabule göre söz konusu ayetler sünnetin vahiy mahsulü olduğuna delalet etmez.

İkincisi: Zamir, Kur’an’a râci olabileceği gibi, (ينطق) lafzına da işaret edebilir. Bu sebeple Kur’an başta olmak üzere Resulüllah’ın (s.a.) diğer

³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 89.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIII, 2, 42.

³⁴ Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen b. Beşîr el-Belhî, *Tefsîr-u Hamsü mie aye*, (nşr. Abdullah Mahmud Şehâte), Mısır 1979, IV, s. 159.

³⁵ Ferrâ, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1983, III, 95.

³⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIII, 2, 42.

³⁷ Beğavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzîl*, (nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr ve arkadaşları), Dâru't-tayyibe, Riyad 1993, s. 400.

"nutku" da vahiy kaynaklıdır. Mâverdî³⁸, İbn Abdilberr³⁹, Serahsî⁴⁰, Gazâlî⁴¹, Âmidî⁴² gibi çok sayıda müfessir, fakih ve usulcü bu görüşü savunmuştur.

Diğer taraftan “O arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.”⁴³ ayetleri Hz. Peygamber’in içtihat yetkisinin olup olmadığı yönündeki tartışmalara da kaynaklık etmiştir. Çünkü sünnetin tamamını vahiy mahsulü kabul etmek Hz. Peygamber’in içtihat yapabileceğini, söz ve fiillerinde beşerî inisiyatif kullanabileceğini reddetmek anlamına gelmektedir.

Genelde peygamberlerin özelde Hz. Peygamber’in beşerî inisiyatifleri, re’y ve içtihatları konusunda çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Hz. Peygamber’in ictihadı meselesi, teorik açıdan ve fiilen mümkün olup olmadığı, Allah’ın Hz. Peygamber’e böyle bir görev yükleyip yüklenmediği ve hangi alan ve konularda ictihadının cari olabileceği gibi birçok açıdan tartışılmıştır. Ancak asıl tartışma Hz. Peygamber’in şer’î konularda kendi re’y ve ictihadı ile hüküm verip vermediği noktasında cereyan etmiştir.⁴⁴

Usulcülerin çoğunluğu vahiy gelmeyen konularda Hz. Peygamber’in içtihatla bulunduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁵ Hanefî usulcüler, bir müddet beklediği halde Hz. Peygamber’e vahiy gelmemesinin içtihatla bulunması için

³⁸ Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, (nşr. Seyyid b. Abdülmaksut b. Abdürrahim), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1992, V, 391.

³⁹ İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Muhammed en-Nemerî el- Endelusî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-maânî ve'l-esânîd*, (nşr. M. Ahmed Alevi - M. Abdülkebir el-Bekri), Vezeratü umumi'l-evkâfve's-şuûnî'l-İslamiyye, Mağrib 1982, XXII, 125.

⁴⁰ Serahsî, *el-Usûl*, II, 95.

⁴¹ Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-Usûl*, (nşr. Hamza b. Züheyr Hafız), Şeriketü'l-Meidneti'l-Münevvere li't-tibâî, Cidde ts., II, 120.

⁴² Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfeddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (nşr. Abdürrezzâk Afîfî), Dâru's-Samî'î, Riyad 2003, II, 300.

⁴³ Necm, 53/3-4.

⁴⁴ Murat Şimşek, “Hukuki Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamberin İctihadı”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 14, 2009, s. 116.

⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 91; Âmidî, *İhkâm*, IV, 165; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkiki ilmi'l-usûl* (nşr. Ebû Mus'ab Muhamed Saîd el-Bedrî), Dâru'l-vefâ, Beyrut 1992, s. 427; Ömerî, Nâdiye Şerîf, *İctihâdu'r-Rasûl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1985, s. 40; Abdülhâlık, *Hucciyetü's-Sünne*, s. 157.

izin sayılabileceğini söylemişlerdir. Serahsî Hz. Peygamber'in vahiy beklemesini yolculuk sırasında yanında su bulunmayan kişinin haline benzetmiş ve şunları kaydetmiştir: "O kimse su bulma umudu varsa hemen teyemmüm almaz, su arar. Şayet su bulma umudu kalmazsa vakit kaybetmeden teyemmüm alır. Vahiy bulunmayan bir konuda hemen kişisel görüş ve ictihadına başvurmaz, bir süre vahiy bekler. Vahiy gelmesinden umudunu kestiği zaman ictihat eder."⁴⁶ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in ictihat edebileceğini savunan Hanefîler bunun için "Vahiy gelmesinden umudunu kesmiş olması" şartını ileri sürmüşlerdir.⁴⁷

Cüveynî Hz. Peygamber'in ictihatta bulunduğunu kabul etmiş ancak bunun temel kural ve esaslarda değil tafsilatlarda gerçekleştiğini belirtmiştir.⁴⁸ Gazâlî ise Hz. Peygamber'in ictihadının aklen mümkün olduğunu ancak usulde değil fûru'da ictihat ettiğini ifade etmiştir.⁴⁹

Hz. Peygamber'in ictihadına karşı çıkanlar ictihadın zan ifade ettiğini, Hz. Peygamber'in vahiy yoluyla kesin bilgiye ulaşabilecekken zanla hareket etme yolunu tercih etmediğini, Allah Resulü'nün ictihatta bulunmasının sıradan müçtehitlere olduğu gibi kendisine de muhalefet edilebileceği sonucunu doğurduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁰

Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim, Hz. Peygamber dışındaki müçtehitler için kıyası meşru kabul etse de Hz. Peygamber'in hiçbir hususta kıyasa göre davranmadığını ileri sürmüşlerdir.⁵¹

⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 92.

⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 92; Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn, *Keşfu'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, (nşr. Muhammed el-Mu'tasım billah el-Bağdâdî), Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997, III, 206.

⁴⁸ Cüveynî, Ebû'l-Meâlî İmâmü'l-Harameyn Rükneddin, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1978, II, 1356.

⁴⁹ Gazâlî, *el-Müstesfâ*, IV, 22-23.

⁵⁰ Basrî, Ebû'l-Huseyn, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, (nşr., Halil Meys), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût 1983, II, *el-Mu'temed*, 763; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 582.

⁵¹ el-Basrî, 230-232. Hz. Peygamber'in ictihadı konusundaki tartışmalar hakkında detaylı bilgi için bakınız: Ömerî, *İctihâdü'r-Rasûl*, s. 37-168; Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihat*, DİB

İbn Hazm, el-İhkâm adlı eserinde Hz. Peygamber'in içtihadına karşı çıkmış Hz. Peygamber hakkında içtihadta cevaz verenleri çok sert bir dille eleştirmiştir. Özellikle kıyasın meşruiyetini reddeden İbn Hazm kıyas ve re'yin reddi üzerine eserler telif etmiştir.⁵² İbn Hazm, "Kim vahiy gelmeyen bir konuda peygamberlerin hüküm va'zetme yetkisi bulunduğunu zannederse bilsin ki bu büyük bir küfür sözüdür." demektedir.⁵³ Ona göre kıyas, nassın zâhirinde olmayan hükümler ortaya koymaktır. Bu konuda Allah hiç kimseye izin vermemiştir. İbn Hazm'a göre kıyas yoluyla bir hüküm ortaya koymak dine ekleme yapmak demektir.⁵⁴

Hz. Peygamber'in içtihadının reddi yönünde İbn Hazm'ın dayanağı yukarıda ifade edilen, "*O arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.*"⁵⁵ ayetleri ve "*Ben ancak bana vahyolunana tabi olurum.*"⁵⁶ ayetidir. Ona göre bu ayetler Hz. Peygamber'in her zaman vahye uyduğunu, içtihatla hareket etmediğini göstermektedir.⁵⁷

İbn Hazm, "sehv" konusunu ele aldığı yerde şunları kaydeder: "Bize göre peygamberlerin, kasıtsız yanlışları mümkündür. Hatta Allah'ın rızasına yaklaşma maksadıyla bilinçli olarak yaptıkları bir takım işlerde bile, Allah'ın muradına aykırı davranmış olabilirler. Fakat Allah Teâlâ her iki durumda onları esas itibariyle o sehiv ve hata üzere bırakmaz; tam tersine uyarır. Bu sehiv ve hatalar gizli de kalmaz; Allah Teâlâ, onları kullarına açar ve açıklar."⁵⁸ İbn Hazm'ın bu ifadelerinden hareketle peygamberler için içtihadı mümkün gördüğü sonucu çıkarılabilir. Çünkü o, peygamberlerin bir tercih

Yayımları, Ankara 1985; Adem Yerinde, "Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi", *Diyanet İlmi Dergi* Hz. Muhammed Özel Sayısı 2. Baskı, Ankara 2003, s. 361-394.

⁵² Geniş bilgi için bkz.: İbn Hazm, *el-Mulahhasu İbtâli'l-Kıyas ve'r-Re'y ve'l-İstihsan ve't-Taklîd ve't-Ta'lîl*, (nşr. Said el-Efgâni), (m.y.), Dımaşk 1960.

⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 115.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 503.

⁵⁵ Necm, 53/3-4.

⁵⁶ Yunus, 10/15.

⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 115.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Dâru'l-marife, Beyrut 1986, IV, 5-6.

ortaya koyabileceklerini, kasıtsız yanılgılara düşebileceklerini ancak bu hal üzere bırakılmayacaklarını söylemektedir.

İbn Hazm, Hz. Peygamber'in içtihadı konusunda dünyevi işlerle din işleri arasında ayırım yapmaktadır. Resulüallah'ın dinî konularda tamamen vahye uyduğunu ifade ederken dünya işleri ve savaş taktiklerinde Allah'ın istediği gibi tasarrufta bulunması için Hz. Peygamber'e izin verdiğini ifade etmektedir.⁵⁹

İbn Hazm dinî konularla dünyevî konular ayrımını hurma aşılama olayı ile somutlaştırmaya çalışmıştır. *“Siz dünya işlerini benden daha iyi bilirsiniz.”*⁶⁰ hadisine vurgu yapan İbn Hazm, “Bu söz dünya ve din meselelerinde re'y belirtme arasındaki farka dair açık bir beyandır. Ve Resulüallah'ın (s.a.) din hakkında ancak Allah katından aldıklarına göre konuştuğunu gösterir. Kendi re'yine göre konuştuğu diğer konularda ise, değişik görüşlerle ona (s.a.) katkıda bulunulması ve Hz. Peygamber'in de o kanaat gereğince hareket etmesi mümkündür. Zira bu ikinci tür meseleler, ona serbest kılınmış mubah alanlardır. Biz, çok az bir kısmında hayır bulunan dünyevî işlerde ondan daha tecrübeliyiz. O (s.a.) ise Allah'ın emirlerini ve hakikî hayra eriştirecek olan dinî konuları bizden daha iyi bilir.”⁶¹ demektedir.⁶²

İbn Hazm “dünyevî meseleler” olarak ifade ettiği tutum ve davranışları sünnetin kapsamından çıkarmadığı halde bunların Hz. Peygamber'in içtihadıyla belirlenebildiğini söylemektedir. Diğer taraftan *“O arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.”*⁶³ ayetlerine

⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 116.

⁶⁰ Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, IV, s.

⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 116.

⁶² İbn Hazm'dan sonra da dinî-dünyevî alan ayrımı yapılmıştır. Bilgi için bkz.: Kâdî İyâz, Ebû'l-fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, (nşr. Abduh Ali Kûşek), Mektebetü'l-gazâlî, Beyrut 2000, s. 606 ve 715.

⁶³ Necm, 53/3-4.

dayanarak sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. İbn Hazm'ın bu yaklaşımı kanaatimizce onun "Sünnetin tamamı vahiydir." iddiasını çürütmektedir.

İkinci Delil: Sünnetin vahiy mahsulü olduğunu kanıtlamak için İbn Hazm'ın ortaya koyduğu delillerin ikincisi aşağıdaki ayetlerdir:

*"Sana da bu hak Kitabı, önceki kitaplarda olanı tasdik edici ve onların üzerine hâkim olmak üzere indirdik; onun için sen de aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet, bu sana gelen haktan ayrılıp da, onların arzuları/hevaları arkasından gitme! Her biriniz için farklı bir sistem ve farklı bir hayat tarzı belirledik. Allah dileseydi hepinizi bir tek ümmet kılardı; fakat sizi her birinize verdiği şeyde imtihan edecek! O halde durmayın, hayırlara yarış edin; nihayet dönüşünüz hep Allah'adır. O vakit O, sizlere nelerde ihtilâf ettiğinizi haber verecektir."*⁶⁴

*"De ki: 'Ben size 'Allah'ın hazineleri benim yanımdadır!' demem, gaybı da bilmem, size 'Ben meleğim!' de demem; ben ancak bana verilen vahye uyarım."*⁶⁵

"Böyle iken, ayetlerimiz birer açık delil olarak karşılarında okunduğu zaman, bize kavuşmayı arzu etmeyenler, 'Bundan başka bir Kur'ân getir veya bunu değiştir' dediler. De ki: 'Onu kendi başıma değiştirmem benim için olacak şey değildir! Ben ancak bana vahyolunana uyarım; ben Rabb'ime isyan edersem şüphesiz büyük bir günün azabından korkarım.'" ⁶⁶

"De ki: 'Ben sizi ancak vahiyle uyarıyorum. Ancak ne kadar uyarılsalar sağırlar daveti işitmezler.'" ⁶⁷

⁶⁴ Mâide, 5/48

⁶⁵ En'âm, 6/50.

⁶⁶ Yunus, 10/15.

⁶⁷ Enbiyâ, 21/45.

*"De ki: Ben peygamberlerin ilki değilim! Bana ve size ne yapılacağını da bilmiyorum, yalnız bana gönderilen vahye uyuyorum; ben başka değil, açık bir uyarıcıyım."*⁶⁸

İbn Hazm, bu ayetlerden hareketle, Hz. Peygamber'in kıyas ve içtihatla amel etmediğini ve daima vahyi beklediğini ifade eder. İbn Hazm, bu konuda "Eğer Hz. Peygamber vahiy olmadan dinî bir hüküm ortaya koyarsa Rabbine iftira etmiş olur. Allah Teâlâ Peygamberini bundan korumuştur. O, vahiy olmadan hiçbir şey yapmaz." demektedir.⁶⁹ Yukarıdaki ayetlerde yer alan "Ben ancak vahye uyarım." anlamındaki ifadeleri, sünnetin vahiy ürünü olduğu, Hz. Peygamber'in her işinde vahiyle hareket ettiği yönünde yorumlamış, bu ifadelerde yer alan "vahiy" sözcüğünü sünnetle ilişkilendirmiştir.

Taberî⁷⁰, Zemahşerî⁷¹, Kurtubî⁷², ve İbn Kesîr⁷³ gibi müfessirler, yukarıdaki surelerde yer alan söz konusu ayetlerdeki vahyin Kur'an olduğunu belirtmektedirler.

Kurtubî, ilk bakışta ayetlerden Hz. Peygamber'in sadece hakkında vahiy bulunan konularda hüküm verdiğinin anlaşıldığını, ancak doğru olan görüşün Hz. Peygamber'in, hakkında vahiy inmeyen konularda kıyas yoluyla hüküm vermesi olduğunu ifade eder.⁷⁴

İbn Kesîr Yunus suresi 15. ayette, Kur'an'a karşı müşriklerin takındığı tutum ve Hz. Peygamber'in onlara verdiği cevabın anlatıldığını söylemektedir. Hz. Peygamber kendisinden başka bir Kur'an getirmesini isteyen müşriklere

⁶⁸ Ahkâf, 46/9.

⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 115.

⁷⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 268.

⁷¹ Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l- ekâvîl fi vücûhu't- te'vîl*, Dâru'l-marife, Beyrut ts., II, 139

⁷² Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 253.

⁷³ İbn Kesîr, İmâdüddin Ebû'l-Fidâ İsmail, (nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd.), *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Mektebetü evlâdi's-şeyh li't-tülas, Kahire 2000, VI, 498.

⁷⁴ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 430.

Kur'an'ı değiştirmenin sadece Allah'ın iradesinde olduğunu, kendisinin bir memur ve elçi olarak gönderildiğini ifade etmiştir.⁷⁵

Söz konusu ayetlerin, sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğuna değil Hz. Peygamber'in kendisine indirildiği kadarıyla vahye göre hareket etme mecburiyetine işaret ettiği söylenebilir.

Üçüncü Delil: Sünnetin kaynağının vahiy olduğunu kanıtlamak için İbn Hazm'ın kullandığı üçüncü delil Nahl suresinin 44. ayetidir: “...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamak için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik.”

İbn Hazm Hz. Peygamber'in, manası anlaşılmayan Kur'an ayetlerini kendisine ulaşan bir vahiyyle beyan ettiğini, bu vahyin de metlûv olabileceği gibi gayr-i metlûv de olabileceğini bildirir. Beyan vazifesinin Allah Teâlâya ait olduğunu söyleyen İbn Hazm, “(Resulüm!) onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kıyılatma. Şüphesiz onu, toplamak (senin kalbine yerleştirmek) ve onu okutmak bize aittir. O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et. Sonra şüphen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir.”⁷⁶ ayetini işaret ederek: “Allah Teâlâ Kur'an'ın beyanının kendi üzerine olduğunu haber vermektedir. Onun katından gelen beyan ise ya vahy-i metlûvdür ya da vahy-i gayr-i metlûvdür.”⁷⁷ demektedir.

İbn Hazm, Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'i Kur'an'ı beyan etmekle görevlendirdiğini ancak bu beyanın da yani sünnetin de vahiyyle gerçekleştirildiğini kabul etmektedir. İbn Hazm'ın anlayışına göre ayette yer alan “onu açıklamak da bize aittir” ifadesi “sünneti belirlemek de bize aittir” anlamına gelmektedir.

⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 341.

⁷⁶ Kıyâme, 75/16-19.

⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 73.

Taberî, yukarıdaki ayetlerde geçen “*Sonra şüpheden olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir.*” ifadesini “Onu senin dilinle beyan etmek de bize düşer.” şeklinde yorumlamışlardır.⁷⁸ Yani Hz. Peygamber kendi anladığı şekilde Kur’an’ı beyan etse de bu, Allah’ın beyan etmesi demektir. Beyanın gayr-i metlûv bir vahiyle olması zorunlu değildir.

Söz konusu ayetlerin gayr-i metlûv vahyin varlığını gösterdiği söylenebilir. Ancak sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğu yönünde delil olarak ileri sürmek tutarlı görünmemektedir. Çünkü bu ayetlerde Hz. Peygamber’in hiçbir yorum yapmadığı ve içtihatla bulunmadığı ile ilgili kesin ifadeler bulunmamaktadır.

Dördüncü Delil: İbn Hazm “Erîke” hadisi olarak bilinen hadisi de sünnetin kaynağının vahiy olduğunu kanıtlamak için kullanır. İbn Hazm’ın zikrettiği hadis metni şöyledir: “Sizden birisi koltuğuna yaslanmış bir vaziyette Allah Kur’an’dan başka bir yerde bir şeyi haram kılmamıştır zannetmesin. **Dikkat edin! Allah’a yemin olsun ki ben Kur’an’a denk bir şekilde emrettim, öğüt verdim ve nehyettim.**”⁷⁹ Hadis metnini zikrettikten sonra İbn Hazm şunları söyler: “Nebî (s.a.) sünnetin Kur’an gibi (Kur’an’ın misli) olduğunu doğrulamıştır. İtaatin vücûbiyeti açısından Kur’an ve sünnet arasında fark yoktur. Allah Teâlâ da “*Resule itaat eden Allah’a itaat etmiştir.*”⁸⁰ buyurarak Peygamberi doğrulamıştır.”⁸¹

Hadisin farklı rivayetlerine de işaret eden İbn Hazm, bazı rivayetlerde “Kur’an’a benzer ve **daha çok**” ifadelerinin yer aldığını söyler. O, “daha çok”

⁷⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XIV, 2.

⁷⁹ Hadisin bu rivayet şekli için bkz: Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenu Ebî Dâvûd*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "İmâre", 33; Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefi), Dâru ihyâi't-türasi'l-Arabî, Beyrut 1983, XVIII, s. 258; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Meclisu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad Dekkan 1346, IX, s. 204. Ancak mezkur kaynaklarda şu ifadeler de yer almaktadır: “*Şüphesiz Allah size, Ehl-i Kitâb’ın evlerine, onların izni olmadıkça girmenizi, kadınlarına vurmanızı ve –sorumlu oldukları vergiyi size ödedikleri müddetçe ürünlerini yemenizi helal kılmamıştır.*”

⁸⁰ Nisâ, 4/80.

⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 149-150.

ifadesini, “Buradaki çokluk, adet olarak çokluktur. Çünkü Hz. Peygamber’in Rabb’inin emirlerini beyan sadedinde söylemiş olduğu farzlar, Kur’an’da varid olan farzlardan daha çoktur.” ifadeleriyle açıklar.⁸²

İbn Hazm’ın Erîke hadisi için kullandığı metin, çeşitli hadis kaynaklarında zikredilmektedir. Ancak bazı farklılıklar mevcuttur: **"Dikkat edin! Bana Kur'an ve onun bir benzeri/dengi verildi.** Dikkat edin! Karnı tok, sırtı pek/koltuğuna kurulmuş bir vaziyette 'Siz Kur'an'a bakın, onda bulduğunuz helalleri helal, haramları da haram sayın' diyecek kimselerin ortaya çıkması yakındır. Dikkat edin! Mesele hiç de öyle değildir. Dikkat edin! Evcil eşeklerin ve yırtıcı hayvanların etlerini yemek ve anlaşmalı olduğumuz birine ait buluntu malı/eşyayı (lukata) onun rızası olmadıkça almak helal değildir. Dikkat edin! Resulüllah'ın haram kıldıkları, Allah'ın haram kıldıkları gibidir. Kim bir kavme misafir olur da, ona gerekli misafirperverliği göstermezlerse, buna karşılık kendi hakkını onlardan alabilir".⁸³

Konumuz açısından en can alıcı noktayı oluşturan "Dikkat edin! Bana Kur'an ve onun bir benzeri/dengi verildi." ibaresi bir takım rivayetlerde bulunmamaktadır.⁸⁴ Ancak bütün rivayetlerde bu ibarenin manasını üzerinde taşıyan “Dikkat edin! Resulüllah'ın haram kıldıkları, Allah'ın haram kıldıkları gibidir.” lafızları yer almaktadır. Bu sebeple rivayetin, genel anlamda sünnetin vahiy mahsulü olduğunu, Hz. Peygamber’in tahrîm yetkisini, getirdiği hükümlerin bağlayıcılığını ortaya koyduğu söylenebilir. Ancak Hz.

⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 150.

⁸³ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, IV, 131; Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. el-Haccac, *es-Sünne*, (nşr. Sâlim Ahmed es-Selefi), Müessesetü'l-kütübi's-sekafiyye, Beyrut 1408, s. 70, 111; Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Matbaatü'l-envâri'l-Muhammediyye, Beyrut 1994, IV, 209; İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Büstî, *Sahîh*, (el-İhsân bi tertîbi Sahîhi İbn Hibbân), (nşr. Alaaddin Alî b. Belbân el-Fârisî), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1987, I, 107; Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1996, II, 137.

⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 122; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 132; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdîrrahman, *Sünenu'd-Dârimî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "Mukaddime" 49; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenu İbn Mâce*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "Mukaddime" 2; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevra, *Sünenu't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, "İlm" 10.

Peygamber'in bütün söz, fiil ve takrirlerinin, İbn Hazm'ın deyimiyle "Sünnetin tamamının" vahiy mahsulü olduğuna delalet ettiği hususu tartışmalıdır.

Beşinci Delil: İbn Hazm aşağıdaki rivayeti de sünnetin vahiy mahsulü olduğu görüşü için delil olarak kullanır. Bu rivayet şu şekildedir: "Vallahi beni hiçbir şekilde kınamayın/sorumlu tutmayın. Ben ancak Kur'ân'ın helal kıldığını helal, haram kıldığını da haram kılarım."⁸⁵ Rivayet hakkında İbn Hazm, "Bu mürseldir ancak manası sahihtir. Çünkü Hz. Peygamber bu haberi ile Allah tarafından kendisine bildirilen vahiy dışında kendi nefsinden bir şey söylemediğini ifade etmektedir. Bu da Allah Teâlâ'nın *"O arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir."*⁸⁶ ayetlerine uygun düşmektedir. Allah'ın kitabında bildirdiği naslar da Hz. Peygamber'in sözlerinin Allah'tan olduğunu kanıtlamaktadır." der.⁸⁷

Uslucülerin hemen hemen tamamının irdedelediği bu rivayet hakkında Şafiî iki farklı değerlendirme yapmaktadır. Bir değerlendirmesinde Hz. Peygamber'in helal ve haram hükümlerini Allah'tan aldığı emirle verdiğini söylemekte, ikinci değerlendirmesinde de bu rivayetin Hz. Peygamber'in kendisine has durumlarla ilgili olduğunu ifade etmektedir. Dörtten fazla eşle evlenme hususunda olduğu gibi Allah Teâlâ'nın başkalarına yasakladığı fiilleri kendisine helal kılabildiğini bu sebeple de bu tür durumlarda hükmün Allah'a ait olduğunu belirtmek için "beni hiçbir şekilde kınamayın." dediğini söylemektedir.⁸⁸ Yaptığı birinci değerlendirmede Şafiî'nin de İbn Hazm'a benzer görüşler ileri sürdüğü görülmektedir.

Sünneti "gayr-ı metlûv vahiy" olarak nitelendiren İbn Hazm bunun bir gereği olarak sünnetin Allah tarafından korunduğunu da savunmaktadır. *"Şüphesiz o Zikr'i biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz."*⁸⁹ ve *"De*

⁸⁵ Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5; Beyhakî, *Sünen*, IX, 332; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 131.

⁸⁶ Necm, 53/3-4.

⁸⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 198.

⁸⁸ Şafiî, *el-Ümm*, Dâru's-Şa'b, Bulak 1321-1326, VII, 309-310

⁸⁹ Hicr, 15/9.

ki: *'Ben sizi ancak vahiy ile uyarıyorum...'*⁹⁰ ayetlerinden yola çıkan İbn Hazm, "Hz. Peygamber'in sözlerinin tamamı vahiydir. Vahiy ise ihtilafsız olarak zikirdir, zikir ise Kur'an nassında belirtildiği gibi korunmuştur. Ondan hiçbir şey zayi olmamıştır. Çünkü Allah'ın koruduğu bir şeyin zayi olması düşünülemez. Bu sebeple sünnetin tamamı bize nakledilmiştir.⁹¹ Eğer bize nakledilmeseydi korunmuş olmazdı. Buna göre de Allah yalancı olmuş olurdu."⁹² der. Yine bu hususta İbn Hazm Sünnetin tahrif edilmesini Kur'an'ın tahrif edilmesinden aşağı görmez. Sünneti tahrif edenlerin kafir, müşrik ve mürted olduklarını, onların kanlarının ve mallarının helal olduğunu ifade eder.⁹³

Sünnetin kaynağına yönelik ortaya koyduğu anlayışının bir gereği olarak İbn Hazm, Kur'an ve sahih hadis arasında tearuzun olmadığını savunur. Bu görüşünü de, *"Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı."*⁹⁴ ayetine dayandırır.

İbn Hazm'ın sünnetin kaynağına yönelik ortaya koyduğu değerlendirmelerde üç husus kendini göstermektedir:

- a. Sünnetin tamamı vahiydir.
- b. Sünnet korunmuştur.
- c. Kur'an ve Sünnet arasında tearuz yoktur.

İbn Hazm sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğunu ifade etmektedir. Sünnetin tamamını vahiy mahsulü saymak bakımından İbn Hazm tek başına değildir. Yukarıda da ifade edildiği gibi ondan önce ve sonra birçokları -bazı farklılıklarla birlikte- sünnetin tamamının vahiy mahsulü olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda Hassân b. Atiyye (ö. 120/737), Evzâî (ö. 157/774), Buhârî (ö. 256/870), İbn Hibbân (ö. 354/965), Ebû Hafs Ömer b.

⁹⁰ Enbiyâ, 21/45.

⁹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 88.

⁹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 329.

⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 207.

⁹⁴ Nisâ, 4/82.

İbrahim el-Ukberî (ö. 387/997) ve İbnu'l-Vezîr (ö. 840/1436) gibi ulemanın isimlerini de zikretmek mümkündür.⁹⁵ Ancak “Sünnetin tamamı”nı vahiy mahsulü kabul etmek çeşitli itirazlara sebep olmuş, istisnasız her sünnetin vahiy mahsulü kabul edilemeyeceği belirtilmiştir. Şimdi bu konuda itiraz edenlerin ileri sürdüğü deliller tahlil edilecektir.

Birinci Delil: Sünnetin tamamının vahiy ürünü olduğu görüşünü reddedenler genellikle Hz. Peygamber'in içtihat yetkisi üzerinden görüşlerini temellendirmişlerdir. Bu çerçevede *“Kendilerine güvenlik (barış) veya korku (savaş) ile ilgili bir haber geldiğinde onu yayarlar. Hâlbuki onu peygambere ve içlerinden yetki sahibi kimselere götürselerdi, elbette bunlardan, onu değerlendirip sonuç (hüküm) çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi...”*⁹⁶ ayetinden hareketle Hz. Peygamber'in ayetteki ifadesiyle hüküm çıkarma kabiliyet ve yetkisine sahip olduğunu, savaş meselesi olsun olmasın, her hususta istinbatla mükellef tutulduğunu savunmuşlardır.⁹⁷

İstinbat, kelime olarak suyu kuyudan çıkarmak,⁹⁸ araştırmak, peşine düşmek, sonuca varmak⁹⁹ anlamlarına gelir. Cessâs istinbatı, “hakkında nass bulunmayan bir konuda kapalı hükmü ortaya çıkarmak” şeklinde tanımlamıştır.¹⁰⁰ Râzî de istinbata “fakihi içtihat ve anlayışı ile kapalı hükmü ortaya çıkarması” şeklinde bir anlam yüklemiştir.¹⁰¹ Cessâs, Serahsî ve Râzî Nisâ suresi 83. ayetten hareketle Hz. Peygamber'in istinbatla mükellef

⁹⁵ Bilgi için bkz: Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmius-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992, “İ'tisâm” 8; Mervezî, *es-Sünne*, s. 33; Zehebî, Hâfız Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiratü'l-huffâz*, Dâru ihyâi't-türasi'l Arabî, Beyrut ts., I, 180; İbnü'l-Vezîr, Muhammed b. İbrahim el-Yemânî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1992, I, 330; Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâcî bi's-Sünne*, Matâbiu Câmi'ati'l-İslamiyye, Medine 1411, s. 69; Subhî es-Salih, *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhu*, Dâru'l-ilm li'l melayin, Beyrut 1969, s. 302-303.

⁹⁶ Nisâ, 4/83.

⁹⁷ Nâdiye Şerif, *İctihâdu'r-Rasûl*, s. 53.

⁹⁸ Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 26.

⁹⁹ Ferhat Koca, “İstinbat”, *DİA*, XXIII, 368.

¹⁰⁰ Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (nşr. Muhammed es- Sadık Kamhavî), Dâru ihyâi't-türasi'l-Arabî, Beyrut 1985, II, 215.

¹⁰¹ Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1990, X, 200.

olduğunu savunmuşlardır.¹⁰² Cessâs istinbatın ilmin en üst derecesini ifade ettiğini, Hz. Peygamber'in bundan mahrum bırakılmasının mümkün olmadığını söylemiştir.¹⁰³

Hz. Peygamber'in istinbatta bulunması sünnetin tamamının vahiy mahsulü olmadığını gösterir. Çünkü istinbat ancak hakkında nass bulunmayan konularda gerçekleşir.¹⁰⁴

İkinci Delil: "Sünnetin tamamı vahiydir." anlayışının reddi yönünde ortaya konan ikinci delil Kur'an'da yer alan itab ayetleridir. Kur'an'da Hz. Peygamber'in yaptığı bazı hatalar karşısında Allah tarafından itaba¹⁰⁵ tabi tutulduğu ayetler mevcuttur.¹⁰⁶ Örneğin Tebük seferine katılmamak için izin isteyen bazı münafıklara Hz. Peygamber izin vermişti. Tevbe suresinde Hz. Peygamber'in münafıklara gösterdiği müsamaha *"Allah, seni affetsin! Doğru söyleyenler sana iyice belli olup, yalancıları bilinceye kadar beklemeden niçin onlara izin verdin?"*¹⁰⁷ ayetiyle tashih edilmiştir. Hz. Peygamber, amcası Ebu Talib'in bağışlanmasını dilemiş ancak bu isteği *"Onlar için ister bağışlanma dile ister dileme, onlar için yetmiş kere bağışlanma dilesen bile Allah onları affetmeyecektir."*¹⁰⁸ ayetiyle tashih edilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.) Bedir savaşında esir alınan 70 kişi hakkında ashabıyla istişare etmiş ve fidye karşılığında serbest bırakılmaları görüşünü benimsemişti. Ancak *"Yeryüzünde düşmanı tamamıyla sindirip hâkim duruma gelmedikçe, hiçbir peygambere esir almak yakışmaz. Siz geçici dünya menfaatini istiyorsunuz, hâlbuki Allah ahireti (kazanmanızı) istiyor. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm*

¹⁰² Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 215; Serahsî, *Usûl*, II, 93; Râzî, *Tefsir*, X, 200.

¹⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 240.

¹⁰⁴ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 215; Râzî, *Tefsir*, X, 200.

¹⁰⁵ İtab, lügatte bir kimseyi yaptığı bir işten dolayı kınamaktır. Hz. Peygamber'in itaba sebep olan zellesi açık, ilahî bir emre muhalefet etmek veya çirkin fiillerden birini işlemek gibi sefih ruhlu insanların işledikleri hatalar cinsinden değildir. Onun zellesi açık nassın olmadığı hususlarda olmuştur. Bütün gayretini sarf ettiği halde hilaf-ı evla olanı terk etmiştir. Ancak Allah Teâlâ Hz. Peygamberin zelle üzerine devam etmesini dilememiş, tashihte bulunmuştur. Bkz: Muhammed Abdü'l-Azim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahire 1943, II, 389-392.

¹⁰⁶ Ayetlerle ilgili değerlendirmeler için bkz: Abdülbâkî Turan, "Kur'an-ı Kerim'de İtab Ayetleri", *SÜİFD*, Sayı: 3, Konya 1990, s. 57-75.

¹⁰⁷ Tevbe, 9/43.

¹⁰⁸ Tevbe, 9/ 80.

ve hikmet sahibidir. Eğer Allah'ın daha önce verilmiş bir hükmü olmasaydı, aldığınız şey (fidye)den dolayı size büyük bir azap dokunurdu.”¹⁰⁹ ayetleriyle bu kabulü tashih edilmiştir. Başka bir tashih de Peygamberimizin Abdullah İbn Ümmi Mektûm ile aralarında geçen olayla ilgilidir. Kureyş eşrafından bazılarını İslam'a davet ile meşgul iken Peygamberimiz, yanına gelerek öğüt isteyen Abdullah İbn Ümmi Mektum'a karşı yüzünü ekşitmiştir. Bunun üzerine Abese suresinin ilk ayetlerinde¹¹⁰ yer aldığı gibi bu davranışı tashih edilmiştir. Hatta bazı müfessirler bu itabı sert bir itab olarak nitelemişlerdir.¹¹¹

Tüm bu örnekler Hz. Peygamber'in **her söz ve fiilinde** vahiyle hareket ettiği iddiasını çürütmektedir. Çünkü vahiyle elçisini yönlendiren Allah Teâla'nın, o vahye uyduğu için elçisini kınaması bir eksiklik oluşturmuş olacaktır. Allah Teâla ise tüm eksikliklerden münezzehtir.

Üçüncü Delil: Hz. Peygamber'e ashabı ile istişare yapmasını emreden ayetler de Sünnetin tamamının vahiy mahsulü olmadığı yönünde delil olarak kullanılmıştır. Örneğin, “...İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven). Şüphesiz Allah, tevekkül edenleri sever.”¹¹² ayetinde istişare konusu işlenmektedir. Ulema buradaki müşaverenin kapsamı konusunda çeşitli görüşler ortaya atmıştır. Bazı müfessirler ayetteki fi'l-emr ibaresinde yer alan lâm-ı ta'rifin istiğrak (kapsayıcılık) değil ahit (bağlamındaki anam) ifade ettiğini savunarak buradaki istişareyi sadece savaş taktiklerine hasretmiş bazıları meşveretin faziletine işaret edildiğini iddia etmiş¹¹³ kimisi de Hz. Peygamber'in, ashabına istişare ahlakını kazandırmak için istişareye vurgu yapıldığını söylemiştir.¹¹⁴ Ancak bu üç yorum çeşitli itirazlara sebep olmuştur. İstişareyi sadece savaş taktikleri gibi bir meseleye hasrederek alan ayırımı

¹⁰⁹ Enfal, 8/ 67-68.

¹¹⁰ Abese, 80/1-11.

¹¹¹ Âlûsî, Ebû'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, (tsh. Muhammed Hüseyin el-Arab), Beyrut 1997, XXX, 40.

¹¹² Âl-i İmrân, 3/159.

¹¹³ Râzî, *Tefsîr*, IX, 66.

¹¹⁴ Kurtubî, *el-Câmiu li ahkâmî'l-Kur'an*, IV, 250.

yapmanın yanlış olduğu belirtilmiş, ayette dinî-dünyevi ayrımının yer almadığı söylenmiştir.¹¹⁵

Uslucülerin çoğunluğu istişarenin, hakkında nass bulunmayan konularda gerekli olduğunu, içtihadın istişare ile kuvvet kazandığını vurgulamıştır.¹¹⁶ Bu yaklaşım Hz. Peygamber'in vahiy gelmeyen konularda içtihat ettiğini, yani sünnetinin tamamının vahiy mahsulü olmadığını ortaya koymaktadır.

Dördüncü Delil: Kur'an-ı Kerim'de yer alan diğer peygamberlere yönelik ifadeler de Hz. Peygamber'in içtihat yetkisini destekler mahiyette kullanılmıştır. Buradan hareketle de onun sünnetinin tamamının vahiy mahsulü olmadığı ifade edilmiştir. Kur'an'da Yüce Allah Hz. Dâvud ile Hz. Süleyman'ın bir olay üzerine verdikleri hükmü anlatmaktadır. Enbiyâ suresinde Allah Teâlâ, *"Dâvud ile Süleyman'ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk. Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık. Zaten her birine hükümler ve ilim vermiştik. Dâvud ile birlikte, Allah'ı tespih etmeleri için dağları ve kuşları onun emrine verdik. Bunları yapan biz idik."*¹¹⁷ buyurmuştur. Bu olay, bağına davarların girmesi sebebiyle ürünü zarar gören bir kişinin davarların sahibinden şikayetçi olması ile ilgilidir. Şikayet üzerine Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman birbirinden farklı hükümler vermiştir. Burada önemli olan nokta peygamberlerin içtihat yetkisinin varlığıdır. Müfessirlerin çoğu bu ayetlerin, peygamberlerin içtihadı konusunda önemli bir delil olduğunu ifade etmiştir. Çünkü Hz. Süleyman'ın kararında isabet ettiği, Hz. Dâvud'un isabet edemediği belirtilmiştir. Peygamberlerin her konuda vahiyle hareket etmesi gibi bir durum söz konusu olsaydı bu farklılığın bulunmaması gerekirdi. Hz. Süleyman ve Hz. Dâvud'un ikisinin de vahiyle hareket ettiği

¹¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 241-242.

¹¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 250-251; Pezdevî, *Kenzü'l-vusûl*, III, 394; Ebû Ya'la, *el-Udde*, s. 1583; Âmidî, *el-İhkâm*, IV, 144; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 392-393, Râzî, *Tefsîr*, IX, 69.

¹¹⁷ Enbiyâ, 21/78-79.

ancak Hz. Süleyman'a gelen vahiyle Hz. Dâvud'a gelen vahyin hükmünün kaldırıldığı¹¹⁸ iddia edilmiş olsa da bu iddia çok kabul görmemiştir.

Beşinci Delil: Sünnetin tamamının vahiy mahsulü olmadığı yönünde ortaya konan delillerin beşincisi Hz. Peygamber'in bazı söz ve fiilleri karşısında sahabenin takındığı tavidır. Örneğin Bedir Savaşı esnasında ordunun mevzileneceği yer hakkında el-Hubâb b. el-Münzir, Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın Resulü! Bu bir vahiy mi, yoksa senin re'yin ve kanaatin mi?" şeklinde bir soru yöneltmiştir. Kendi re'yi olduğunu öğrenince de ordunun yerini değiştirmeyi teklif etmiş bunun üzerine ordunun Bedir Kuyularını arkasına alacak şekilde mevzilenmesi sağlanmıştır.¹¹⁹

Sahabenin Hz. Peygambere yönelttiği "Ey Allah'ın Resulü! Bu bir vahiy mi, yoksa senin re'yin ve kanaatin mi?" sorusu önem arz etmektedir. Çünkü bu soru Hz. Peygamber'in olaylar karşısındaki tutumu konusunda sahabenin yaklaşım tarzını yansıtmaktadır. Buradan anlaşıldığına göre sahabe Hz. Peygamber'in tüm söz ve fiillerinde vahiyle hareket etmediğini, kendi re'yi ile de kararlar verdiğini bilmektedir. Zaten Hz. Peygamber de çeşitli vesilelerle kendisinin bir beşer olduğunu vurgulamaktadır.¹²⁰

İbn Hazm'ın savunduğu görüşün en temel vurgusu Sünneti, Kur'an'dan tamamen bağımsız bir olgu olarak kabul etmemesidir. Bu yaklaşım sünnet-vahiy ilişkisini ve sünnetin bağlayıcılığını vurgulaması bakımından oldukça önemlidir.

İbn Hazm'ın, sünnetin kaynağına yönelik görüşleri ve aksi yönde ifade edilen fikirler birlikte değerlendirildiğinde sünnetin büyük bir kısmının vahye dayandığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in her söz ve fiilinde vahiyle hareket ettiğini söylemek yerine sünnetin vahyin kontrolünde gerçekleştiğini, hiçbir

¹¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 579.

¹¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîr*, VII, 31; İbn Hişâm, *Sîret*, II, 259-260.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 203; Buhârî, "Şehâdât" 27; Müslim, "Fedâil", 139.

zaman ilahî iradenin dışına taşmadığını kabul etmek, Muhammed Hamdi Yazır'ın ifadesiyle "Sünnet, müntehası (sonucu) itibariyle vahiydir."¹²¹ demek Peygamberlik sıfatına daha uygun görünmektedir. Yani sünnet Peygamber'in gelişi güzel ortaya attığı bir şey değildir. O vahyin doğrudan temas etmediği hususlarda sünnet ortaya koyarken başına buyruk davranmamış vahyin şekillendirdiği düşünce yapısı, hayat tarzı ve üstün karakterle hareket etmiştir.

III. İBN HAZM'A GÖRE SÜNNETİN ÖNEMİ VE DELİL DEĞERİ

A. İbn Hazm'a Göre Sünnetin Önemi: Sünnet, Kur'an'dan sonra İslam'ın

ikinci temel kaynağıdır. Bu sebeple sünnet İslam teşri'indeki yerini ve önemini her zaman korumuştur.

Sünnetin temel kaynak oluşu ve özellikle de zâhirî yöntemi benimsemesi nedeniyle İbn Hazm, sünnete Kur'an kadar önem vermiştir.

İbn Hazm sünnetin önemini Kur'an'dan yola çıkarak açıklar. O, sünnet ile Kur'an arasında Allah katından olmak ve itaatin gerekliliği bakımından herhangi bir fark görmez. Ona göre Sünnet, yüce Allah'ın Kur'an'da bizden istediklerini beyan eder.¹²²

İbn Hazm sünnete itaatin gerekliliğini kabul edip Hz. Peygamber'in bildirdiği emir ve nehiylere uygun amel etmeyenleri mukallit olarak vasıflandırır. Bu görüşünü, *"Ey iman edenler! Allah'a ve Resulüne itaat edin ve (Kur'an'ı) dinlediğiniz hâlde ondan yüz çevirmeyin. İşitmedikleri hâlde, 'işittik' diyenler gibi de olmayın."*¹²³ ayetlerinden hareketle temellendirir. Mukallit olarak vasıflandırdığı bu kişilerin, kendilerine ulaşan sünnetin sıhhat derecesinden

¹²¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, DİB Yayınları, İstanbul 1935, VI, 4571-4572.

¹²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 87.

¹²³ Enfâl, 8/20- 21.

şüphe duymadıkları halde gereği ile amel etmediklerini söyler.¹²⁴ İbn Hazm'a göre sünnete önem vermenin göstergesi emir ve nehiyelerine uygun amel etmektir.

İbn Hazm, sünnete itaatsizlik konusunda çok sert bir üslup kullanmaktadır. *“Hakkında ayrılığa düştüğünüz herhangi bir şeyin hükmü Allah’a aittir...”*¹²⁵ ayetiyle temellendirdiği görüşüne şu şekilde açıklık getirir: “Ayrılığa düşülen konularda huccet hasıl olduktan sonra Kur’an’a veya sünnete başvurmaman fasıktır. Bir kişi Allah’ın ve Resulünün emrinden çıkıp ikisi dışında başka bir şeye itaati helal kabul ederse kâfir olur. Bu konuda hiçbir şüphemiz yoktur.”¹²⁶ İbn Hazm bu konuda yalnız olmadığını kanıtlamak için İshak b. Râheveyh’in “Bir kimseye Hz. Peygamber’den bir haber gelir de o kimse bu haberin sıhhatini kabul etmesine rağmen, onu reddetse kâfir olur.” sözünü de nakleder.

Allah’tan ve Resulünden gelene değil de başkalarının görüşlerine, kıyasa ve istihsana kalbi meyledenler hakkında Allah’ın yemin ettiğini, böyle insanların mümin olmadıklarını ifade eden İbn Hazm bu görüşünü, *“Hayır! Rabb’ine ant olsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiği hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”*¹²⁷ ayetine dayandırmaktadır. İbn Hazm’ın yaptığı şu dua da bu konudaki sert tavrını açıkça ortaya koymaktadır: “Allah’ım aramızdaki münakaşa, ihtilaf ve çekişmeli işlerde senin ve Resulünün kelamı dışında hiçbir şeyle hüküm vermediğimizi sen bilirsin. Resulünün verdiği hüküm konusunda biz nefislerimizde bir zorluk hissetmeyiz... Allah’ım sen bizi bu yol üzere sabit kıl.”¹²⁸

¹²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 88.

¹²⁵ Şûrâ, 42/10.

¹²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 89.

¹²⁷ Nisâ, 4/65.

¹²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 89.

İbn Hazm sünnete verdiği değeri Kur'an'dan hareketle açıklamaya devam eder. *“Allah ve Resulü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mümin erkek ve hiçbir mümin kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah’a ve Resulüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.”*¹²⁹ ayetinden hareketle şunları söyler: “Bu ayet Allah’tan ve Resulünden gelen emirler hususunda bizim bir tercih hakkımızın olmadığını açıkça beyan etmektedir. Resulüllah’ın dışında herhangi birinin sözüne rücu eden kimse bu ayetin delaletiyle Allah’a asi olmuştur. Apaçık bir dalaletle düşmüştür. Yüce Allah bir ayette , *“Biz her peygamberi sırf, Allah’ın izni ile itaat edilmek üzere gönderdik.”*¹³⁰ buyurur. Başka ayetlerde de, *“...Peygamber size ne veriyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin...”*¹³¹, *“...Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar.”*¹³² buyurmaktadır.”¹³³

Nûr suresinin 47 ve 54. ayetlerine dikkat çeken İbn Hazm, bu ayetlerde belirtilen vasıfların kendi zamanının vasıfları olduğunu anlatır: “Bunlar Allah’a ve Resulüne inandık, itaat ediyoruz derler. Aralarından bir tâife bu ikrarından sonra yüz çevirir. Sonra Allah’tan ve Resulünden gelene muhalefet ederler. Allah’ın hükmünce bu insanlar mümin değildir.”¹³⁴ Bu konuda İbn Hazm diğer mezhep mensuplarına da göndermede bulunur. “Bu hususta kimisi ‘Bunun üzerinde amel yok.’ der, kimisi ‘Bu hâstır.’ der, kimisi ‘Bu metruktur.’ der, kimisi, ‘Kıyas böyle değildir.’ der ta ki Kur’an’da veya hadiste taklit ettiklerine uygun bir şey bulana kadar.”¹³⁵

İbn Hazm, Kur’ân ve Sünnet’in bir bütün olduğunu vurgular. *“...Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah’a ve ahiret gününe*

¹²⁹ Ahzâb, 33/36.

¹³⁰ Nisâ, 4/64.

¹³¹ Haşr, 59/7.

¹³² Nûr, 24/63.

¹³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 90.

¹³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 91.

¹³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 91.

*gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin...*¹³⁶ ayetini delil olarak kullanan İbn Hazm'a göre bu ayette bahsedilen “ر”den maksat, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'den gelen habere başvurmadır.¹³⁷

Yukarıdaki açıklamaları yaptıktan sonra İbn Hazm, sünnet karşısında müminin takınacağı tavrı şöyle açıklar: “Allah'ın kitabına veya Resulullah'ın kelamına çağrıldığında müminin ‘İşittik, itaat ettik.’ demesi gerekir. Bu, ashab-ı hadisin cevabıdır. Allah'ın şahitlik ettiği gibi onlar mümindir, kurtuluşa erenlerdir, galip olanlardır.”¹³⁸

B. İbn Hazm'a Göre Sünnetin Delil Değeri: Sünnetin delil değeri, Kur'an'a nispetle yeri İslam literatüründe tartışılan önemli konulardan birini oluşturmaktadır.

İbn Hazm'a göre Kur'an İslam'ın temel kaynağıdır. O halde sünnetin delil olması konusunda da önce Kur'an'a bakılmalıdır. İbn Hazm, “*Ey inananlar, Allah'a itaat edin, Peygambere itaat edin, sizden olan emir sahiplerine de itaat edin.*”¹³⁹ ayetini dinin üç ana kaynağı saymaktadır. Bu üç ana kaynak, Kitap, Sünnet ve icmâ'dır. Bunlardan dördüncü bir kaynak çıkar ki, ona da delil der. Ona göre Allah'a itaat Kur'an'a, Peygambere itaat Sünnete, emir sahiplerine itaat da icma' ehlinin icmâ' ettiklerine dayanır. Sünnetin delil olması Kur'an ile sabittir.¹⁴⁰ Bu sıralamada delil değeri bakımından Sünnet, icma'dan önce gelmektedir.

İbn Hazm huccet olarak gördüğü tüm kaynakları eşit derecede sahiplenmektedir. Ona göre Kur'an ve Sünnet delil olma bakımından birdir. Biri diğerinden geri tutulamaz. Birinden dolayı diğeri reddedilemez, ikisi din

¹³⁶ Nisâ, 4/59.

¹³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 94.

¹³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 92.

¹³⁹ Nisâ, 4/59.

¹⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 87.

hükümlerini beyanda birbirine yardımcı olur. İbn Hazm Kur'an ve Sünnet için "naslar" ifadesini kullanır.¹⁴¹

İbn Hazm'a göre Kur'an'ı anlamının yolu Sünnettir. Kitap ve Sünnet ona göre, vahyin kısımlarıdır, birbirlerini tamamlarlar, birbirinden ayrı şeyler değildirler.¹⁴²

İbn Hazm Sünnetin Kur'an'ı beyan ettiğini ifade eder. Namazların rekât sayılarını, rükû ve secdenin şeklini, kıraat ve selamın keyfiyetini, oruçta kaçınılacak hususları, altın ve gümüşün, koyun, deve, sığır gibi hayvanların zekât miktarlarını Sünnetin beyan ettiğini ifade eder. İhramın şekli ve yasakları, kurbanlıkların sıfatları, alış-veriş hükümleri, faiz, boşanma, sadaka ve sair fikhî konularda nasıl amel etmesi gerektiğini merak eden birinin Hz. Peygamber'den gelen nakillere müracaat etmesi gerektiğini söyler.¹⁴³

İslam hukukçularından bazıları Sünnetin delil olmasını Kur'an'dan sonra görmektedirler. Örneğin Şâtıbî, "Sünnetin derecesi Kitap'tan sonradır. Çünkü Kitap kat'idir, Sünnet zannîdir. Kat'i olan zannî olana takdim edilir. Sünnet ya kitabın beyanıdır, ya Kitab'a ziyadedir. Beyan olunca beyan ettiği asıldan sonraya ikinci olarak kalır. Beyan olunan sakıt olunca beyan eden de sakıt olur. Fakat beyan edenin düşmesiyle beyan olunan sakıt olmaz. Demek ki birinci asıl Kur'an'dır. Muaz bin Cebel'in Yemen'e giderken Hz. Peygamber ile arasında geçen konuşma da diğer bir delildir."¹⁴⁴

IV. İBN HAZM'A GÖRE SÜNNETİN KISIMLARI

İbn Hazm sünneti bağlayıcılığı ve geliş yolları olmak üzere iki şekilde tasnif etmiştir.

¹⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 88.

¹⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 89.

¹⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 200.

¹⁴⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV, 7.

1. Yapısı Bakımından Sünnet

İbn Hazm'a göre sünnet bağlayıcılığı açısından kavî, fiilî ve takrîrî olmak üzere üç kısma ayrılır.

a. Kavî Sünnet

Peygamberimizin sözleri onun kavî sünnetini oluşturur. İbn Hazm fıkhnı Kur'an ve kavî sünnet üzerine bina etmiştir. İbn Hazm Hz. Peygamber'in emirlerinin farziyet ifade ettiğini söyler: "Hz. Peygamber'in emirlerinin hükmü kendisini vaciplikten çıkarıp mendupluk veya diğer emir şekillerine dâhil eden bir delil kaim olmadığı müddetçe farziyet ifade etmesidir."¹⁴⁵ Peygamberimizin bazı emirlerinin delille mendubiyet ifade etmesi, emirlerinin tamamını kapsadığı anlamına gelmez. Aksine tamamının vücup ifade etmesi bazılarının bundan istisna edilmesi anlamına gelir. İbn Hazm vücup ifade eden emirlerin menduba delalet etmesinin akılla değil ancak nass veya icma ile bilinebileceğini belirtir.¹⁴⁶

İbn Hazm "افعلوا ve افعل" ile "Haber lafzı"nın emir ifade eden lafızlar olduğunu söyler.¹⁴⁷ "عليكم" lafzının farziyet, "لو", "لكم" ve "انه صدقة" lafızlarının mendupluk ifade ettiğini belirtir. Fiil veya failin övülmesiyle sabit olan hükmün de aynı şekilde mendupluk ifade ettiğini kabul eder. İbn Hazm mübaha delalet eden lafzın ise "أو" olduğunu söyler.¹⁴⁸

İbn Hazm geciktirilmesi hakkında nass olmadığı müddetçe emirlerin hemen yerine getirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşünü de "...Haydi, hep hayırlara koşun, yarışın!.." ¹⁴⁹ ayetine dayandırır. Hasta ve yolcuların oruçlarını tehir etmeleri ayetle sabit olduğu halde bu vasıflar

¹⁴⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 134.

¹⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 136.

¹⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 137.

¹⁴⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 311.

¹⁴⁹ Bakara, 2/148.

kendisinden ayrılır ayrılmaz o kişinin oruçlarını hemen tutmaları gerektiğini söylemektedir.¹⁵⁰

İbn Hazm, bir vakte bağlı olan emirlerin vakti girmeden veya vakti çıktıktan sonra eda edilmesinin caiz olmadığını savunur. Bu sebeple İbn Hazm, namazın vakti çıktıktan sonra kazasının mümkün olmadığını ifade eder.¹⁵¹

İbn Hazm'a göre emirler nehy, nehyler de emir manası taşır. Çünkü bir kişiye "bir işi yapma" demek aynı zamanda "terk et" anlamı taşımaktadır. Ancak farklı anlamalara müsait durumlarda durum böyle değildir. Örneğin birine "siyah giyme" demek "beyaz giy" anlamına gelmez. Çünkü bu nehyde farklı renklerin giyilebileceği anlamı da mevcuttur. Bu sebeple İbn Hazm, mefhum-u muhalifle amel etmek için iki zıd hüküm arasında başka bir hükmün olmamasını şarta bağlar.¹⁵²

İbn Hazm'ın üzerinde durduğu diğer bir konu da "müzekker" lafızlardır. O müzekker lafızların kadınlara da hitap ettiğini ancak müennes lafızların erkekleri kapsamadığını iddia eder. Hz. Peygamber'in kadın-erkek tüm Müslümanlara gönderildiğini ifade eden İbn Hazm, bir nass veya icma bulunmadıkça kadınları bundan istisna etmek caiz değildir. Örneğin Hz. Peygamber'in "...Siz kadınlar için cihadın efdali her halde haccı mebrurdur."¹⁵³ hadisi olmasaydı cihad kadınlara da farz olurdu demektir. İbn Hazm'ın burada üzerinde durduğu nokta Hz. Ayşe'nin müzekker lafızla gelen cihad emrini işitince Hz. Peygamber'e gelerek cihad etmek istemesidir. Buradan hareketle müzekker lafızların kadınlara da şamil olduğu sonucuna ulaşmaktadır.¹⁵⁴

¹⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 294.

¹⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 300.

¹⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 311.

¹⁵³ Buhârî, "Hac", 4.

¹⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 320.

İbn Hazm özel olaylar sebebiyle bazı insanlara söylenmiş emirlerin, aksine bir delil bulunmadıkça umuma şamil olduğunu kabul eder. Peygamberimizin huzurunda bulunan sahabeye verdiği emirler kıyamete kadar gelecek tüm Müslümanlara verilmiş bir emirdir.¹⁵⁵ İbn Hazm bu konuda Ebû Bürde bin Niyâr'ın başına gelen bir olayı örnek verir. Ebû Bürde namazdan önce Kurban kesmiş bunun üzerine Peygamberimiz de "Bu, et koyunundan ibarettir." buyurmuştur. Ebû Bürde de "Yâ Resulüllah! Bende bir keçi oğlağı var." deyince Peygamberimiz: "Onu kurban et ama senden başkasına yaramaz." buyurmuş onra şunları söylemiştir: "Her kim namazdan önce kurban keserse, ancak kendi için kesmiş olur. Kim namazdan sonra keserse onun kurbanı tamam olmuş ve Müslümanların sünnetine isabet etmiştir."¹⁵⁶ İbn Hazm, Ebû Bürde'nin başına gelen bu özel olay sebebiyle "Bayram namazından önce kurban kesilmemesi" hükmünün tüm Müslümanlara hitap ettiğini söylemektedir. İbn Hazm'ın konuyla ilgili diğer örneği de istihaze ile ilgilidir. Hz. Peygamber kendisine gelerek "Ey Allah'ın Resulü! Ben sürekli istihaze oluyorum, hiç temizlenemiyorum. Namazı terk edeyim mi?" diyen Fatıma b. Ebî Cübeyş'e "Hayır. Bu damar kanıdır hayız kanı değildir. Adet gördüğün günler sayısınca namazı bırak bu sayı dolunca kanı temizle ve namaz kıl."¹⁵⁷ cevabını vermiştir. İbn Hazm'a göre Peygamberimizin Hz. Fatıma'ya emrettiği hüküm aynı durumdaki tüm kadınları kapsamaktadır.¹⁵⁸

Bazı fukaha İbn Hazm'ın bu görüşüne karşı çıkmıştır. Örneğin Hz. Peygamber safların arkasında tek başına namaz kılan birine namazı iade etmesini emretti. Namaz iadesinin, kişinin münferiden namaz kıldığından değil belki başka sebepten kaynaklandığını savunanlara şiddetle karşı çıkan İbn Hazm, "Hz. Peygamber tebliğ ile memurdur. Eğer o bir kişiye namazı iade etmesini emretti ve sebebini tebliğ etmediyse görevini eksik yaptı anlamına gelir. Bunu iddia eden kâfir olur. Eğer tebliğ etti de bize ulaşmadı denirse

¹⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 327.

¹⁵⁶ Müslim, "Kitâbü'l-edâhî", 35.

¹⁵⁷ Müslim, "Hayız", 14.

¹⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 327.

*“Şüphesiz o Zikr’i biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.”*¹⁵⁹ ayetine muhalefet etmiş olur. Çünkü onun her sözü vahiydir. Vahiy ise korunmuştur.”¹⁶⁰ der.

İbn Hazm’a göre aksi bir delil bulunmadıkça emirler umuma delalet eder.¹⁶¹ İbn Hazm bu anlayışını kanıtlamak için Kur’an’dan ve sünnetten çeşitli nasları delil gösterir. Örneğin, *“Haklı bir sebep olmadıkça, Allah’ın, öldürülmesini haram kıldığı cana kıymayın...”*¹⁶² ayeti, Müslüman olsun ya da olmasın tüm insanların öldürülmesini haram kılar. Aynı şekilde *“Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin...”*¹⁶³ ayeti de babanın nikahladığı tüm kadınları kapsamaktadır. İbn Hazm sünnetten de çeşitli deliller ortaya koymuştur. Bunlardan biri faizle ilgili olandır. Peygamberimiz bir hadisinde *“Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurmayla, tuz tuzla başa baş misliyle, peşin olarak satılır. Kim artırır veya artırılmasını talep ederse faize girmiş olur. Bu işte, alan da veren de aynıdır.”*¹⁶⁴ buyurmuştur. İbn Hazm hadiste ifade edilen hükmün tüm altın, gümüş, buğday, arpa, hurma ve tuzu kapsadığını ifade etmektedir. Hz. Peygamberin *“Sarhoşluk veren herşey haramdır.”*¹⁶⁵ hadisini de emirlerin umuma delalet edeceği görüşüne delil olarak gösteren İbn Hazm, hadisteki hükmün şarhoşluk verici her içkiyi ya da nesneyi kapsadığını söyler.¹⁶⁶

İbn Hazm mantık, dil kuralları ve başka deliller mevcut olduğunda emirlerin ve lafızların umuma hamledilemeyeceğini savunur. Örneğin *“Allah her şeyi yarattı.”*¹⁶⁷ ayeti umum ifade ettiğinde Allah Teâlâ’nın kendini de yaratması gibi bir anlam ortaya çıkarır ki bu doğru bir anlayış değildir. İbn

¹⁵⁹ Hicr, 15/9.

¹⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 329.

¹⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 335.

¹⁶² İsrâ, 17/33.

¹⁶³ Nisâ, 4/22.

¹⁶⁴ Müslim, “Müsâkât”, 82.

¹⁶⁵ Müslim, “Eşribe” 73.

¹⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 337.

¹⁶⁷ En’âm, 6/101.

Hazm'ın diğ er bir delili de “Onlar  yle kimselerdir ki, halk kendilerine ‘İnsanlar size karşı ordu toplamışlar, onlardan korkun.’ dediklerinde bu söz onların imanını artırdı ve ‘Allah bize yeter, o ne güzel vekildir!’ dediler.”¹⁶⁸ ayetidir. Bu ayetten hareketle İbn Hazm, haber getiren kimselerin, ordu toplayanların dışında olması gerektiğini söyler. Yani “ordu toplamışlar” lafzı umuma hamedilemez.¹⁶⁹

b. Fiilî Sünnet

H . Peygamberin sehven veya fıtrat gereği ortaya koyduğu fiillerin dışında kalan uygulamalarının hükmü, âlimlerin ihtilaf ettiği konulardan biridir. Usûl bilginlerinden bazıları H . Peygamberin fiillerinin hepsine uymak gerekir demiş bazıları da bir delil bulunana kadar tevakkuf etmek gerektiğini iddia etmiştir.

İbn Hazm'ın, H . Peygamber'in fiillerinin değerine ilişkin yaklaşımı lafızcılığı ve zahir liği ile uyumludur. İbn Hazm'a göre sadece kavli sünnet vücûb ifade eder. Kur'an'dan ve sünnetten vacip hükmünü ortaya koyan bir delil olmadıkça fiilî sünnet mendubiyet ifade eder. O bu görüşünü “Ant olsun, Allah'ın Resulü'nde sizin için; Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman, Allah'ı çok zikreden kimseler için güzel bir örnek vardır.”¹⁷⁰ ayetine dayandırmaktadır. Ayette geçen “ s    s n  ” ifadesi v c biyet değil örneklik teşkil etmektedir. İbn Hazm'a göre H . Peygamber'in, bir hükmün yerine getirilmesi veya bir emrin beyanı kabilinden olmayan fiilleri yükümlülük doğurmayıp sadece örnek özelliği taşır. H . Peygamber'in fiillerinin vücup ifade ettiğini söyleyenlere karşı çıkan İbn Hazm: “Eğer böyle olsaydı onun namaz kıldığı gibi müminlerin de namaz kılması, oturduğu kadar oturması,

¹⁶⁸  l-i İmrân, 2/173.

¹⁶⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 341.

¹⁷⁰ Ahzâb, 33/21.

ayaklarını uzattığı kadar uzatması... gerekirdi. Oysa bunlar makul değildir.”¹⁷¹ der.

İbn Hazm fiilî sünnetin vücûb ifade etmediğini “*O arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir.*”¹⁷² ayetlerini de kullanarak ispat etmeye çalışır: “Bu ayet fiile değil yalnız emre uymanın lazım olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü Allah Teâlâ kendi katından indirilen vahyin nutuk olduğunu haber veriyor. Nutuk ise emir için kullanılır, fiile nutuk denmez.”¹⁷³

Fiilî sünnetin hükmü konusunda İbn Hazm'ın kullandığı diğer bir delil de “Ümmetime zor gelmeyeceğini bilseydim her namaz vakti dişlerini misvakla fırçalamalarını emrederdim.”¹⁷⁴ hadisidir. Peygamberimiz dişlerini misvakla sık sık fırçaladığı halde ümmetine zor geleceği endişesiyle emretmemiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamber emretmediği için dişleri misvaklamak vacip değildir.¹⁷⁵

İbn Hazm emirle birlikte vukû bulan fiillerin vücûb ifade ettiğini kabul eder. Bu görüşünü de “Namazı benden gördüğünüz gibi kılın.”¹⁷⁶ hadisine dayandırmaktadır. Ona göre bu hadis, namazı Hz. Peygamber'den gördüğümüz gibi kılmanın vacib olduğunu kanıtlamaktadır. Aynı şekilde cemaatle namaz kılmayanların evlerini yakmak istemiştir. Bu da emirle birlikte vukû bulan fiillerin farziyet ifade ettiğini göstermektedir.¹⁷⁷

İbn Hazm'a göre bir emri beyan eden veya bir hükmün uygulaması olan fiiller vücûb ifade eder. Örneğin Allah Resulü “Kuşkusuz kanlarınız, mallarınız ırzlarınız birbirinize haramdır.”¹⁷⁸ buyurmuş ve bu yasaklarını hiçbir zaman

¹⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 135; İbn Hazm, *en-Nübez fî usûli'l-fikh*, (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Mektebetü'l-külliyâti'l-ezheriyye, Kahire 1981, s. 46.

¹⁷² Necm, 53/3-4.

¹⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 46.

¹⁷⁴ Buhârî, “Cuma”, 8.

¹⁷⁵ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 44.

¹⁷⁶ Buhârî, “Ezan”, 18.

¹⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 50.

¹⁷⁸ Buhârî, “İlim”, 24.

mübah görmemiştir. Kendisi de verdiği hükmü uygulamış kimsenin canına, malına ve ırzına göz dikmemiştir. Resulullah'ın bu tutumu verdiği hükümlerin uygulamasıdır. Hz. Peygamberin bu tür fiillerinin hükmü vaciptir.¹⁷⁹

İbn Hazm'a göre Allah Teâlâ veya Hz. Peygamber tarafından övülen fiillerin hükmü müstehaptır. Allah ve Resulünün zemmettiği fiillerin hükmü ise mekruhtur. Örneğin Allah Teâlâ eli sıkı olmayı zemmetmiştir. Ancak kişi üzerine farz olan mali yükümlülükleri yerine getiriyorsa eli sıkı olmak haram değildir. Allah Teâlâ su ile temizlenmeyi övmüştür. Ancak temizliği su ile yapmak vacip değildir. Hz. Peygamber de büyü yaptırmayanları, herhangi bir şeyi uğursuz saymayanları övmüştür. Bunların tamamı haram değildir. Övülen veya zemmedilen fiilin vacip olabilmesi için bir delilin bulunması gerekir.¹⁸⁰

İbn Hazm, bazı fiillerin sadece Peygamberimize mahsus olduğunu kabul etmekle birlikte fiilî sünnetin sadece Peygamberimizi ilgilendirdiği görüşünü reddeder. Hz. Peygambere mahsus olduğu, nasla açıklanmayan bütün fiil ve davranışlarının umumi olduğunu, yapan herkese sevap kazandırdığını ifade eder. Allah Teâlâ'nın Peygamberimize has kıldığı durumlara İbn Hazm çeşitli örnekler verir. Ahzâb suresi 50. ayette "mehirsiz olarak kendini Peygamber'e bağışlayan, Peygamber'in de kendisini nikâhlamak istediği" kadınlarla evlenmenin sadece Hz. Peygamber'e has kılındığı ifade edilmiştir. İki veya daha fazla günü, arada iftar etmeksizin birbirine ekleyerek oruç tutmak¹⁸¹ Hz. Peygamber'e has kılınan bir durumdur. Çünkü Hz. Peygamber bunun kendisine has kılındığını ümmetine açıklamıştır.¹⁸²

¹⁷⁹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 42-43.

¹⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 139.

¹⁸¹ Buharî, "Savm", 49; Müslim, "Sıyam", 58.

¹⁸² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 427.

İbn Hazm, fiilî sünnetle ilgili yukarıda yer verdiğimiz görüşleri sebebiyle Hz. Peygamber'in fiilî sünnetini terk edenlerin günahkâr olmayacaklarını, ancak onu hafife alanların ve küçümseyenlerin kâfir olacaklarını savunur.¹⁸³

Fiilî Sünnetin hükmü hususunda Hanefî usulcülerin görüşleri de İbn Hazm'ın görüşleri ile büyük benzerlikler arz etmektedir. Örneğin Cessâs "*Sizin için Allah'ın Resulü'nde güzel bir örnek vardır.*"¹⁸⁴ ayetinin vücûbiyeti değil örnek almayı zorunlu kıldığını söyler. Ona göre, örnek alınacak yönü tespit için lafzın dışında başka bir delile de ihtiyaç vardır. Hz. Peygamber'in fiillerine ittibanın vacip olması için o fiili hangi sıfat üzere yaptığını bilmemiz gerekir. Çünkü Hz. Peygamber bazen bir fiil yapar ancak aynısını bizden istemez.¹⁸⁵

Serahsî de Cessâs gibi yukarıda geçen ayetten Hz. Peygamber'in fiillerini örnek almanın vacib değil mübah olduğu sonucunu çıkartmakta ve şayet vücûb ifade etseydi kelamın hakkı (لكم) değil (عليكم) olurdu demektedir. Serahsî, Hz. Peygamber'in fiillerinin mutlak olarak ittibayı zorunlu kılması halinde bütün fiillerini kapsamaması gerektiğini, bunun da fiilen mümkün olmadığını belirtir.¹⁸⁶

Cessâs ve Serahsî, Hz. Peygamber'in mutlak fiilinin vücûb ifade etmediğine sünnetten de bazı delililer getirirler: Bir namaz esnasında terliklerini çıkartan Hz. Peygamber'in cemaati de aynı işi yapınca Hz. Peygamber niçin böyle yaptıklarını sormuş, onlar da, "Siz çıkarttığınız için çıkarttık." demişlerdir. Hz. Peygamber terliğinde pislik olduğu için çıkarttığını söyleyerek davranışının sebebini açıklamıştır.¹⁸⁷ Serahsî buradan hareketle

¹⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 8.

¹⁸⁴ Hicr, 15/9.

¹⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 217.

¹⁸⁶ Serahsî, *el-Usûl*, II, 87.

¹⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 20.

“Onun fiili mutlak itaatı mucib olsaydı, ‘Niçin çıkardınız?’ sorusunun anlamı olmazdı.”¹⁸⁸ demiştir.

Şafiî usûl bilginlerinden Âmidî fiili sünnet hususunda İbn Hazm ve Hanefî usulcülerle aynı kanaate sahip değildir. O, Hz. Peygamber’in oturma, kalkma, yeme ve içme gibi insani fiillerinin hüküm olarak mübahlık ifade ettiğini, bir manayı beyan eden fiillerinin ise beyan edilen mananın hükmüne tabi olduğunu söyler.¹⁸⁹ Âmidî, Hz. Peygamber’e ittibayı emreden ayetlerden¹⁹⁰ hareketle onun söz ve fiillerine ittiba etmenin vacip olduğunu ifade eder. Ahzâb suresi 21. ayeti de değerlendiren Âmidî, “Bu ayette bir azarlama anlamı vardır. Bu ayet, ‘Kim Resulullah’ı örnek almazsa o Allah’a ve ahiret gününe inanmıyor demektir.’ anlamı taşımaktadır. Bu da fiile itaatin vacip olduğunu gösterir.” demektedir.¹⁹¹

Fiilî sünnetin vücup ifade ettiğini kanıtlamak için Âmidî’nin ileri sürdüğü delillerden biri de “...Zeyd, eşinden yana isteğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerinden yana isteklerini yerine getirdiklerinde (onları boşadıklarında), evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda mü’minlere bir zorluk olmasın...”¹⁹² ayetidir. Bu ayetten hareketle Âmidî kesin bir yargı ortaya koymakta ve “Bu ayet göstermektedir ki Hz. Peygamber’in fiilleri kanun koyucudur ve ona ittiba vaciptir.” demektedir.¹⁹³

Görüşünü kuvvetlendirmek için Âmidî’nin ileri sürdüğü delillerden biri de Hz. Ömer’in Hacerü’l-Esved’i öperken söylediği sözlerdir. Hz. Ömer Hacerü’l-Esved’i öperken “Biliyorum ki sen sadece bir taşsın. Ne fayda sağlarsın ne zarar verirsin. Eğer Hz. Peygamber’in seni öptüğünü görmeseydim seni

¹⁸⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 222; Serahsî, *el-Usûl*, II, 88.

¹⁸⁹ Âmidî, Seyfuddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, (nşr. Abdürrezzâk Afîfî), Dâru’s-samî’i, Riyad 2003, I, 232-233.

¹⁹⁰ Âl-i İmrân 3/31; Nisâ 4/59,80; A’raf 7/158; Enfâl 8/1; Nûr 24/56; Muhammed 47/33; Haşr 59/7 vb. ayetler

¹⁹¹ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 234-235.

¹⁹² Ahzâb 33/21.

¹⁹³ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 236.

öpmezdim.”¹⁹⁴ demiştir. Hacerü'l-Esved'i öpme sünnetinin sahabe tarafından bilinen yaygın bir sünnet olduğunu ifade eden Âmidî, “Fiili sünnete ittiba hususunda sahabe arasında icma vardı.” der.¹⁹⁵

Hanbelî usulcülerinden Ferrâ Hz. Peygamberin yeme, içme, giyinme, kalkma, oturma gibi Allah'a yakınlaşma maksadı taşımayan davranışlarının mübah olduğunu söyler. Hz. Peygamberin Allah'a yakınlaşma amacı taşıyan fiillerinin, sözleri gibi olduğunu, Kur'an'ın umûmunu tahsis, mücmelini beyan ettiğini savunur. Bu tür fiillerin mendupluk ve vaciplik olmak üzere iki ihtimal taşıdığını söyleyen Ferrâ, bu fiilleri vacipliğe hamletmenin ihtiyat açısından daha evla olduğunu çünkü mendubun vacipliğe dâhil edilebileceğini ancak vacibin mendupluğa dâhil edilemeyeceğini iddia eder.¹⁹⁶ Hanbelî usulcû Kelvezânî ise fiilî sünnetin hükmünü belirlemek için Hz. Peygamber'in fiili hangi amaçla gerçekleştirdiği bilinene kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini ifade eder. Vacip olarak gerçekleştirdiği bilinen fiillerin vücûb, mübah olarak gerçekleştirdiği bilinen fiillerin mübah hükmü taşıdığını söyler.¹⁹⁷

c. Takrîrî Sünnet

İbn Hazm takrîrî sünneti, Hz. Peygamber'in görüp bildiği veya işittiği hâlde reddetmeyip kabul ettiği şeyler olarak tanımlamaktadır.¹⁹⁸

Tanımından anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm takririn oluşabilmesi için bazı şartlar ileri sürmektedir. Bunlar Hz. Peygamber'in takrire konu olan fiili görerek veya işiterek bilmesi ve reddetmemesidir. Takririn oluşabilmesi için diğer usûl bilginleri de bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm'ın kabul ettiği

¹⁹⁴ Buhârî, “Hac”, 50.

¹⁹⁵ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 237. Âmidî fiilî sünnetin hükmü konusundaki görüşünü kuvvetlendirmek için Kur'an'a, sünnete, icmaya ve akla dayalı çok sayıda delil zikretmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Âmidî, *el-İhkâm*, I, 232-261.

¹⁹⁶ Ebû Ya'la, *el-Udde*, I, 744.

¹⁹⁷ Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 313-314. Hanbelî usulcülerin konuyla ilgili değerlendirmeleri için ayrıca bkz.: Mecdüddin Ebû'l-Berekât Abdüsselâm b. Abdullah, *el-Müsevvede fî usûli'l-fıkh*, (nşr. Ahmed b. İbrahim b. Abbâs), Dâru'l-fazîle, Riyad 2001, I, 195-201.

¹⁹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 134.

ilk iki şarta ek olarak takrire mazhar olan kişinin itaatkâr bir Müslüman olması, Hz. Peygamber'in, işlenen fiili reddetmeye muktedir olması şartları ileri sürülen şartlardandır.¹⁹⁹ Ancak Âmidî "Hz. Peygamber'in, işlenen fiili reddetmeye muktedir olması" şartını doğru bulmaz, "Hz. Peygamber dini tebliğ ile emrolunmuş ve insanlardan gelebilecek her türlü kötülükten korunacağı Allah tarafından vaat edilmiştir." der.²⁰⁰

İbn Hazm'a göre takrirî sünnetin hükmü mübahlıktır, vacip veya mendub değildir. "Çünkü Hz. Peygamber'in gördüğü veya işittiği şey münker olursa insanları nehyeder, nehyetmiyorsa münker değildir. Münker olmayan şey ise mübahtır."²⁰¹ demektedir. İbn Hazm bununla ilgili çeşitli örnekler zikreder. Mesela, Hz. Aişe yastık örtüleri üzerine resim işlemiş Hz. Peygamber de bu duruma ses çıkarmayıp yastıklara yaslanmıştı. Hz. Aişe buradan hareketle elbisenin üzerinde yastık örtüsü cinsinden bir resim bulunursa bu mübahtır sonucuna ulaşmıştır.²⁰²

Takriri sünnetin hükmü konusunda usûl âlimleri çeşitli görüşler ortaya atmışlardır. Bazı âlimler hüküm verebilmek için başka delillere ve takririn durumuna bakılması gerektiğini söylerken²⁰³ bazıları da takriri sünnetin sadece mübah hükmü taşıdığını söyleyerek İbn Hazm'la aynı görüşü paylaşmıştır.²⁰⁴

İbn Hazm Hz. Peygamber'in takrirlerini, sünnetleri arasında saymaktadır. Ancak görebildiğimiz kadarıyla "Sünnetin tamamı vahiydir." sözü dışında takriri sünnetin de vahiy kaynaklı olup olmadığı hakkında doğrudan bir değerlendirmesi mevcut değildir. Aynı şekilde takriri sünnetin kavli sünnet gibi Allah Teâlâ tarafından korunmuş olup olmadığı hakkında da bir açıklamada bulunmamıştır.

¹⁹⁹ Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, I, 222.

²⁰⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, I, 251.

²⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 134.

²⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 135.

²⁰³ Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz*, s. 137.

²⁰⁴ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 67.

B. Geliş Yolları Açısından Sünnet

İbn Hazm geliş yolları açısından Sünneti iki kısma ayırmıştır: Mütevâtir haber, Âhad haber.

1. Mütevâtir Haber

a.Tanımı ve Önemi

Usûl âlimleri ve muhaddisler mütevâtir haberi “Aklın ve âdetin yalan üzerinde birleşmelerini imkânsız gördüğü bir topluluğun, senedin başından sonuna kadar yine kendileri gibi bir topluluktan rivayet ettikleri haber.”²⁰⁵ olarak tanımlamışlardır.

İbn Hazm ise mütevâtir haberi, Hz. Peygamber’e varıncaya dek bir grup insanın başka bir grup insandan rivayet ettikleri haber²⁰⁶ şeklinde tanımlamıştır. İbn Hazm’a göre tevâtür, dinin günümüze gelişini sağlayan yegâne vasıtaadır. Çünkü Hz. Peygamber’in getirdiği Kur’an’ı, namazların ve rekâtlarının sayısını, zekâtla ilgili pek çok hükmü ve Kur’an’da beyan edilmemiş olan diğer hususları biz mütevâtir haberle biliriz.²⁰⁷

İbn Hazm’a göre tevâtür kat’iyet ifade eder. Zaruret ve tabiat, tevâtürün kabulünü gerektirir. İbn Hazm, mütevâtir bir haberi inkâr etmenin duyularla idrak edilen şeyleri inkârla eşdeğer olduğunu söyler.²⁰⁸ Mütevâtir haberin kat’iyyet ifade etmesi hususunda cumhurun görüşü de İbn Hazm ile aynı yöndedir. Hanefî usûlcülere göre mütevâtir haber gözle görülen gibi ilm-i

²⁰⁵ Ebû Ya’la, *el-Udde*, III, 839; el Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fî ilmi’r-rivâye*, Haydarabad 1935, s.16; Pezdevî, *Usûl*, II, 360; Serahsî, *Usûl*, I, 282; Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 14-15 (Kelvezânî hocası Ebû Ya’la gibi Haberu’l-Mütevâtir tabiri yerine el-Ahbâru’l-Mütevâtira tabirini kullanmıştır.); İbn Salah, Ebû Amr Takiyyüddin Osman b. Abdurrahman Seruzî, *Ulûmu’l-hadîs*, (nşr.: Nureddîn İtr), Dâru’l-fîkr, Dimeşk 1986, I, 467; Ebû’l-Berekât, *el-Müsevvede*, I, 467; Subhî es-Salîh, *Ulûmu’l-hadîs*, s. 115; Muhammed Accâc el-Hatîb, *el-Muhtasaru’l-vecîz fî ulûmi’l-hadîs*, Beyrut 2001, s. 125.

²⁰⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 92.

²⁰⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 92.

²⁰⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, s. 107.

yakîni²⁰⁹ (kesin bilgiyi) ve ilm-i zarûriyi²¹⁰ (zorunlu bilgiyi) gerektirir.²¹¹ Hanbelî usûlcülerin geneline göre de mütevâtir haberle elde edilen bilgi zorunlu bilgidir.²¹² Ancak Kelvezânî bu hususta ihtilafların mevcut olduğunu ifade etmektedir.²¹³ Şafiî usûlcülerden Râzî ve Âmidî de mütevâtir haberle elde edilen bilginin ilm-i zarûri ifade ettiğini söylemektedir.²¹⁴

b. Tevâtür Kriterleri

Usûl bilginleri bir haberin mütevâtir haber sınıfına dâhil olabilmesi için taşınması gereken şartlar hususunda çeşitli görüşler beyan etmişlerdir. Üzerinde ittifak edilen şartlar yeter sayı, haberin duyulara dayalı olması yani zan olmaması ve bu iki şartın bütün tabakalarda mevcut olması şartlarıdır. Bu şartlara ek olarak bazı usûlcüler, râvilerin bir beldeye sığamayacak kadar çok olması, nesep, bölge, mezheplerinin farklı olması, Müslüman ve âdil olması, haber için zorlanmış olmamaları ve masum imamın râviler arasında olması gibi şartları gerekli görmüşlerdir.²¹⁵

İbn Hazm tevâtür kriterlerini açıklamadan önce bu konudaki muhtelif görüşleri sayar ve ondan sonra kendi görüşünü ifade eder: “Mütevâtir haberi kaç kişinin nakletmesi gerektiği hususunda insanlar ihtilaf ettiler. Bir grup ancak, bütün mağrip ve maşrik ehlinin nakletmesi gerektiğini, bir grup sayamayacağımız kadar çok sayıda insanın haber vermesi gerektiğini, başka bir grup ise Bedir Savaşı’nda bulunanların sayısı olan 310 kişiden az

²⁰⁹ Cürçânî ilm-i yakîni, “Bir şeyin ne ise öyle olduğuna, aksinin olmasının imkansız olduğuna ve vakianın da o şekilde olduğuna kesin inanmaktır.” şeklinde tarif eder. Bkz.: Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 234.

²¹⁰ İlm-i zarûri hadis ıstılahında rivayet edilen bir hadisin kabulü yönünden insanı zorunlu bırakan ve reddine imkân vermeyen bilgi manasında kullanılmıştır. Bilgi için bkz.: Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, A.Ü.İ.F.Y., II. bsk., Ankara 1985, s. 347.

²¹¹ Pezdevî, *Usûl*, II, 362; Serahsî, *Usûl*, I, 282. Serahsî mütevâtir haberle gelen bilgiyi inkâr eden kişinin dinini, dünyasını, anasını ve babasını tanımayan sefih bir insanla aynı derecede olduğunu söyler.

²¹² Ebû Ya’la, *el-Udde*, III, 847; İbnu’n-Neccâr, *Şerhu’l-Kevkeb*, II, 326.

²¹³ Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 22.

²¹⁴ Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Mahsûl fî ilm-i usûli’l-fıkh*, (nşr.: Câbir Feyyaz Alvânî), Müessesetü’r-Risâle, (b.y.), IV, 230-232; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 26-27.

²¹⁵ H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir Haber”, *DİA*, XXXII, 209-210. Mütevâtir haber için gerekli görülen şartlar ve eleştiriler hakkında bkz.: Âmidî, *el-İhkâm*, II, 34-42.

olmayan bir grubun nakletmesi gerektiğini, başka bir tâife 70, diğeri 50, bir diğeri Müslümanların dinlerini açıklamak için ulaştıkları sayı olan 40 kişinin haberini makbul kabul ettiler. Bunların hepsi delilsiz kavillerdir.”²¹⁶

Anlaşılabacağı üzere İbn Hazm tevâtürde kesin olarak bir sayı kabul edilmesini şiddetle reddeder. Râvilerin sayısının, sınır olarak belirlenen sayıdan daha az olmadığını tespit etmenin imkânsız olduğunu iddia eder. Kur'an ve hadislerde de, haberlerin kabul edilmesi için belli bir sayının verilmediğini söyler. İbn Hazm'ın eleştirdiği bir nokta da Kur'an'da veya hadislerde bahsi geçen bir olayda yer alan kişi sayısının tevâtür açısından gerekli olan sayı olarak ortaya konmasıdır.²¹⁷

İbn Hazm, kalabalık bir topluluktan nakledildiği için bir haberin mütevâtir olarak değerlendirilmesi düşüncesine katılmaz ve bunun yanlış ve hatalı olacağını şu sözleriyle ifade eder: “Delil ile ma'sum olan peygamberlerin dışında, herkesin kasıtlı olarak yalan söylemesi câizdir. Bu, hissin zarûreti ile bilinir. Bir topluluğun da, teşvik edildiklerinde veya korkutulduklarında yalan üzere birleşmeleri mümkündür.” Daha sonra İbn Hazm kendi kabulünü ortaya koyarak: “Biz deriz ki bir araya gelmediklerini, hile yapmadıklarını, haber verdikleri şeyi istemiş olmadıklarını, ona zorlanmadıklarını, birbirini tanımadıklarını yakinen bildiğimiz iki veya daha fazla kişi gelir ve bunlardan her biri diğerinden ayrı olarak benzerinin uydurulabileceği, üzerinde iki kişinin ittifak etmesi mümkün olmayan, muhayilesinin çakışamayacağı uzun bir haber naklederse bu, dinleyenin tasdikini gerektiren doğru bir haberdur.”²¹⁸ Bu görüşünü kuvvetlendirmek için İbn Hazm şu mantikî açıklamaları yapar: “İki kişiyi birbirine yakın olmayan iki eve koyar, her birine yalan bir haber uydurmasını teklif edersen hiçbir

²¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 93.

²¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 94. Örneğin mütevâtir haber için gerekli râvi sayısı hususunda Bakara suresi 196. ayete kıyasla 10, Mâide suresi 12. ayete kıyasla 12, Enfâl suresi 65. ayete kıyasla 20 diyenler olmuştur. Bilgi için bkz.: M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Avrasya Yayın ve Matbaacılık, Ankara 2002, s. 93.

²¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 93-94.

yönüyle baştan sona bu haberde ittifak edemezler. Bu asla mümkün değildir.”²¹⁹

İbn Hazm’ın tevâtür kriterlerinden biri de haberin aynı şekilde Hz. Peygamber’e ulaşması şartıdır. “Senedin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşerse o zaman âhad haber olur.”²²⁰ der.

Yukarıdaki açıklamalar ışığında İbn Hazm’ın tevâtür kriterleri şu şekilde sıralanabilir:

- a. Râvi sayısı iki veya daha fazla olmalıdır.
- b. Bu kişiler daha önce hiç karşılaşmamış olmalıdır.
- c. Kötü niyet taşımamalıdır.
- d. Rivayet ettikleri konu ile ilgili bir menfaatleri bulunmamalıdır.
- e. Rivayet, iki kişinin birden aynı şekilde aklına gelemeyecek kadar uzun olmalıdır.
- f. Haber aynı şekilde Hz. Peygamber’e kadar ulaşmalıdır.

Usûl bilginleri mütevâtir haberde İbn Hazm ile ortak şartlar ileri sürdüğü gibi ondan farklı bazı şartları da gerekli görmüşlerdir. Hanefî usûlcülerin mütevâtir haberde aradıkları ilk şart haberin, yalan üzerine birleşmelerini aklın mümkün görmeyeceği bir topluluk tarafından rivayet edilmesi şartıdır. Bu topluluğun sayısı hakkında bir sınırlamaya gidilmesini doğru bulmamışlardır. Mütevâtir haberi rivayet eden ilk üç neslin tamamının aynı özelliklere sahip olması şartı da Hanefî usûlcülerin aradıkları önemli şartlardan birisidir. Serahsî ve Pezdevî haberin Resulullah’a ulaşmasını şart koşarken Debûsi bu şartı aramamış, gerekli şartları taşıyan her haberin, ilk söyleyene bakılmaksızın mütevâtir olabileceğini iddia etmiştir.²²¹

²¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 94.

²²⁰ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 18.

²²¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 213; Pezdevî, *Usûl*, II, 685, Serahsî, *Usûl*, I, 285.

Hanbelî usûlcülere göre bir haberin tevâtür derecesine ulaşabilmesi için rivayet edenlerin ulaşması gereken belli bir sayı yoktur.²²² Hanbelî usulcüler mütevâtir haberde şu şartları ararlar: Râvilerin yalan üzerine birleşemeyecek kadar çok sayıda olmaları, rivayet edilen haberin zan ve tahmine dayanmaması ve sema' (duyma) veya müşahede (görme) gibi beş duyudan birine dayanan bir haber olması.²²³

Şafiî usulcülerden Âmidî'nin mütevâtir haber için ileri sürdüğü şartlar da diğer usûlcülerle büyük benzerlikler arz etmektedir. Örneğin râvinin âdil ve Müslüman olması şartının aranmasına karşı çıkmış kâfir bir topluluğun da haberinin mütevâtir olabileceğini söylemiştir.²²⁴

İbn Hazm'ın kriterleri incelendiğinde “Yalan üzere birleşmeme ve haberin Hz. Peygamber'e kadar aynen ulaşması” şartlarının diğer usûlcülerle ortak olduğunu, özellikle “râvilerin asgari iki kişi olması” şartı ile farklılık arz ettiğini görürüz. Yukarıda ifade edildiği gibi cumhur tevâtür için belirli bir sayıyı şart koşmamıştır. Haber verenlerin sayısını değil bilginin gerçekleşmiş olmasını dikkate almışlardır. Bu sebeple şahitlerde Müslüman olma ve adalet şartları arandığı halde mütevâtir haberde râvilerin nitelikleri araştırılmamıştır. Tevâtür sayısı bilginin oluşmasında etkisi olmayan mutata bir sebeptir.²²⁵ Bu açıdan bakıldığında İbn Hazm'ın ifade ettiği özelliklere sahip iki kişinin rivayeti de tevâtür derecesine ulaşabilir. Zaten İbn Hazm'ın tevâtürde sayı ile ilgili yaptığı değerlendirmelerin asıl gerekçesi belirli bir sayının şart koşulmasını doğru bulmayışıdır.

İbn Hazm'ın tevâtür sayısını iki ile sınırlandırması rivayet ettiği hadisler içerisinde çok sayıda mütevâtir haberin bulunması sonucunu doğurmuştur.

²²² Ebû Ya'la, *el-Udde*, III, 855; Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 28; İbn Kudâme, Ebû Muhammed b. Ahmed Abdullah el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzir fî Usûli'l-Fıkh*, (nşr. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1994, I, 357.

²²³ İbnu'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ali el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, (nşr.: Muhammed ez-Zuhaylî-Nezih Hammâd), Mektebetü'l-Abikân, Riyad 1993, II, 324.

²²⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 36-37.

²²⁵ H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir Haber”, *DİA*, XXXII, 209.

Çünkü başkaları tarafından meşhur olarak isimlendirilen âhad haberler İbn Hazm tarafından mütevâtir sayılmaktadır.

2. Âhad Haber

a. Tanımı ve Önemi

İbn Hazm, âhad haberi, “Âdil bir kişinin yine kendisi gibi âdil bir kişiden rivayet ettiği haber”²²⁶ olarak tanımlar. Diğer bir eserinde de “Haber-i vâhid, bir kişinin diğer birinden naklettiği haber olup âdil kimselerin rivayetiyle Hz. Peygamber’e kadar ulaşırsa onunla amel etmek ve onun sahih olduğunu kabullenmek gerekir.”²²⁷ der.

İbn Hazm, âhad haberin önemini anlatmak için, “Kur’an’da bulunmayan pek çok hüküm haber-i vâhid şeklindeki hadislerle belirlenmiş ve bunlar Kur’an’a ilave hüküm getirmiştir.”²²⁸ der. Ancak İbn Hazm haber-i vâhidi, mütevâtir haberden sonra ikinci planda değerlendirmektedir.

Zâhirîlerin kaynak anlayışında haber-i vâhidin önemli bir yeri vardır. Çünkü re’yi reddeden bir metod anlayışının (hadis ekolü) gereği olarak Zâhirîler ele aldıkları fikhî meseleleri mutlaka bir nass çerçevesinde çözmeye çalışmışlardır. Mevcut hadislerin önemli çoğunluğunun haber-i vâhidle gelmiş olması bunu ortaya çıkarmıştır.

b. Âhad Haberinin Delil Oluşu

İslam literatürü incelendiğinde âhad haberle ilgili tartışılan konuların genel olarak, âhad haberin kabulü, bilgi değeri, gereğince amel edilip edilmeyeceği,

²²⁶ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 18.

²²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 103-104.

²²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 96.

Kur'an'la ilişkisi, kıyas karşısındaki konumu ve kabul şartları olduğu görülmektedir.²²⁹

İbn Hazm'a göre âhad haber, hem itikadî hem de hukukî konularda tevâtür gibi kesin delil olarak kabul edilir. Bu konuda Kur'an, mütevâtir hadis ve haber-i vâhid arasında hiçbir fark yoktur.²³⁰

İbn Hazm haber-i vâhidin kabulünü gerekli görür ve bu yönde naslara ve mantikî açıklamalara dayalı çeşitli deliller öne sürer. İbn Hazm'ın ilk delili *"Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinî ilimlerde geniş bilgi elde etmek ve kavimleri savaştan döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar."*²³¹ ayetidir.

İbn Hazm da bu ayetteki "tâifenin" kalabalık bir grubu da tek kişiyi de kapsadığı iddiasında bulunur. "Ayette savaştan dönenlerin "geride kalmaları gerekli olan tâifenin" ikazlarını dinlemeleri ve kabul etmeleri gerektiği ifade edilmektedir. Bu da tek kişinin haberinin kabul edilmesi gerektiğini kanıtlar." der.²³²

Tevbe suresi 122. ayeti sadece İbn Hazm bu şekilde tevil etmemiştir. İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab isimli eserinde tâife kelimesini, "Bir şeyin parçası" olarak tanımlar. Bir kişiden bin kişiye kadar tamamı için tâife kavramının kullanılabileceğini söyler.²³³ Buhârî, buradaki "tâife" kelimesinin bir ve daha fazla kişiyi kapsadığı ve belli bir sayıya has olmadığı görüşündedir.²³⁴ Taberî de "tâife"nin birden başlayarak sayı kaçaya ulaşırsa onu ifâde ettiğini söyler. Ayrıca o, İbn Abbâs, ed-Dahhâk ve Katâde'nin de ayeti bu şekildeki te'vîl

²²⁹ H. Yunus Apaydın, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 355-363.

²³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 96

²³¹ Tevbe, 9/122.

²³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 96

²³³ İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, IV, 2723.

²³⁴ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XV, 154-155. İbn Hacer, İbn Abbâs, en-Nehâî ve Mücâhid'in de Buhârî ile aynı görüşte olduklarını ifade etmektedir.

ettiğini söyler.²³⁵ Ayrıca söz konusu bu ayet haber-i vâhidin hucciyetini ispatlamak isteyen hemen hemen her âlim tarafından delil olarak zikredilmiştir.²³⁶

İbn Hazm Hz. Musa kıssasını da âhad haberin kabulü için delil gösterir. İbn Hazm, “Şehrin öbür ucundan koşarak bir adam geldi. ‘Ey Musa! İleri gelenler seni öldürmek için aralarında senin durumunu görüşüyorlar. Şehirden hemen çık. Şüphesiz ben sana öğüt verenlerdenim.’ dedi.”²³⁷ ayetinde belirtildiği gibi Hz. Musa’ya kendisini öldürme planları yaptıklarını bir kişinin haber verdiğini Hz. Musa’nın da bu haberi dikkate alarak şehirden çıktığını ifade eder ve “Hz. Musa bir kişinin haberini dikkate alarak şehirden çıkmıştır. Allah Teâlâ da bu fiilinden dolayı onu doğrulamıştır.”²³⁸ der.

İbn Hazm’ın, diğer bir delili de Hucurât suresi 6. ayetidir. İbn Hazm, Allah Teâlâ Hucurât suresi 6. ayette: “*Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*” buyurmaktadır. Haber getiren kişi ya fasıktır ya âdildir. Üçüncü bir ihtimal yoktur. Eğer fasıksa getirdiği haber hemen kabul edilmez, araştırılır. Eğer âdil ise uyarısı kabul edilmesi gerekir. Bu ayet haber-i vâhidin kabulü konusunda tüm şüphe ve itirazları ortadan kaldıracak kaçınılmaz, zaruri bir delildir.”²³⁹ sözleriyle, âdil olması koşuluyla tek kişiden gelen haberin kabul edilmesinin zorunlu olduğunu ifade etmektedir.

Haber-i vâhidin delil oluşu yönünde İbn Hazm’ın dayanaklarından biri de Hz. Peygamber’in değişik kabile ve devletlere elçiler ve öğretmenler göndermesidir. İbn Hazm “Peygamberimiz Muaz’ı Yemen tarafına Eba

²³⁵ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VI, 515.

²³⁶ el-Basrî, *el-Mu’temed*, II, 103; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 354; Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 151; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 291; Serahsî, *Usûl*, I, 322; Ebû Ya’la, *el-Udde*, III, 861; Kelvezânî, *et-Temhîd*, II, 46.

²³⁷ Kasas, 28/22.

²³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 96.

²³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 98.

Musa'yı başka bir tarafa gönderdi. O,.. Ebu Bekr'i hac zamanı insanların başında hacca gönderdi. Ebu Ubeyde'yi Necran'a, Ali'yi kadı olarak Yemen'e gönderdi. Onların hepsi İslam'ın şiarlarını öğretmek üzere başka bir tarafa öğretmen olarak gönderildi. Bunların gönderilmeleri, (kâfir ve mümin) tevâtür derecesinde meşhur bir nakildir. Bu konuda ulema ve Müslümanlar arasında bir şüphe yoktur. ... 'Onların tebliğleri huccet ifade etmez, Kur'an'dan ve dinin hükümlerinden, kendilerine verilen fetvalardan öğrendiklerini kabul etmeleri, Peygamber'den kendilerine haber verilen herşeye itaat etmeleri gerekmez.' denemez. Eğer böyle olsaydı onların gönderilmeleri fuzuli olurdu. Bu durumda Peygamberimiz şöyle demiş olurdu: Benden size aktardıklarını kabul etmeniz, benden naklettiği hükümlere iltifat etmeniz, verdiği haberleri duymanız gerekmeyen birini gönderiyorum. (Elçi ve öğretmen göndermesi bu anlama gelirdi.) Öyleyse biz iki, üç, dört diyenlere sorarız: Koydukları adetten daha aşağısını kabul etmeyenlerin iddiası alay edilecek batıl bir iddia değil midir? Onların iddiası delilsizdir. Veya onlar Kur'an'ın ve dinin kabulü hususunda sahih olmayan ve var olmayan bir şeyi tahayyül ediyorlar. Bu ise Kur'an'ı ve dini topluca iptal etmek demektir. O ikisine itaatten men etmek demektir. Bundan Allah'a sığınırız.”²⁴⁰ demektedir.

İbn Hazm'ın bu konuda ileri sürdüğü delillerden biri de Peygamberlerin gönderilişidir. “Peygamber Efendimiz civardaki tüm Arap beldelerine Resul olarak gönderilmiştir. Bazıları buna itiraz ettiler. Hz. Peygamber'in emrini reddettiler. Hz. Peygamber'in tek başına olmasını yeterli görmediler.”²⁴¹ diyerek tek kişi olarak Hz. Peygamber'den gelen haberlere değer verildiği gibi âhad habere de değer verilmesi gerektiğini savunmaktadır.

İbn Hazm “Beraat-ı zimmet asıldır.” prensibini haber-i vâhide tatbik etmektedir. Bu noktada sünnetin vahiy kapsamında olduğunu, dolayısıyla

²⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 97. Hz. Peygamber'in kabilelere elçiler ve öğretmenler göndermesini İmam Şafî de âhad haberin kabulü noktasında delil göstermektedir. Ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz.: *Risâle*, s. 414-416.

²⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 94.

Allah'ın koruma vaadi altında bulunduğunu ayetlerle tekrar vurgulamaktadır.²⁴²

İbn Hazm âhad haberin kabulü için ısrarla çeşitli deliller ortaya koymaktadır. Kanaatimizce onun bu çabasının ardında sünneti müdafaa etme düşüncesi yatmaktadır. Çünkü hicrî II. asrın başlarından itibaren siyasî çalkantılar neticesinde çeşitli itikadî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bunlardan bazıları Hz. Peygamber'in hadislerini red ve inkâr etme gayreti içinde olmuşlardır. Özellikle de haber-i vâhidi reddederek Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı olan sünneti hükümsüz bırakmak istemişlerdir. Bunların başında da Mu'tezile yer almıştır.²⁴³ İbn Hazm'ın şu sözleri de kanaatimizi destekler niteliktedir: "Bütün İslam ehli sözüne güvenilir bir râvinin Hz. Peygamber'den naklettiği bir haberin kabulü üzerinde ittifak etmişlerdir. Fakat 100. seneden sonra ortaya çıkan Mu'tezile kalamcıları bu icma'a muhalefet ettiler."²⁴⁴

Âhad haberin bilgi değeri de tartışılan konular arasındadır. Usulcülerin çoğunluğu âhad haberin bilgi kaynağı olmadığı görüşündedir. Bunun temel nedeni âhad habere yalan karışmasının veya haber hususunda vehme kapılmanın mümkün olmasıdır. Bu sebeple Hanefî, Hanbelî, Şafîî, Malikî mezhepleri ve Mu'tezile'ye göre âhad haber ameli gerektirir ancak ilm-i yakın ifade etmez.²⁴⁵ İbn Hazm ise buna karşı çıkmış ve âhad haberin hem bilgi kaynağı olduğunu hem de ameli gerektirdiğini iddia etmiştir.²⁴⁶ İbn Hazm haber-i vâhide yalan, yanlışlık ve vehmin mümkün olduğu iddiasını geçerli bulur ancak Allah Teâlâ'nın bazı haberleri bundan beri kıldığını söyler. Bilgi gerektirecek biçimde nakledilmiş nas türünden zaruri bir delil bulunması

²⁴² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 114.

²⁴³ Talat Koçyiğit, "Âhad Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XIV, sayı Ankara 1966, s. 137.

²⁴⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 114.

²⁴⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 105; Pezdevî, *Usûl*, II, 370-377; Serahsî, *Usûl*, I, 321-332; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, I, 363-364.

²⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 96.

durumunda bu haber için yalan ve vehmin mümkün olmadığına mezheplerin ittifak ettiğini söyler.²⁴⁷

İbn Hazm âhad haberle amelin vacip olduğunu ifade eder. Âhad haberle amel edilmemesi gerektiği yönünde delil gösterilen “*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme.*”²⁴⁸ ayetine atıfta bulunan İbn Hazm “Bu ayet onlardan çok bizim için delildir. Biz bilgimiz olmayan şeyin peşine düşmüyoruz. Çünkü âhad habere ittiba ve onunla amelin gerekli olduğu hususunda delil mevcuttur.” demektedir.²⁴⁹ Cumhur âhad haberle ameli reddetmemiştir. Ancak caiz-vacip tartışması yaşanmıştır.²⁵⁰ Haber-i vâhidle amel konusunda asıl tartışma âhad haberin hadd cezaları bakımından kaynak olma değeri bağlamında gerçekleşmiştir. Klasik fıkıh doktrininde hadlerin şüphe halinde uygulanmayacağı ilkesi üzerinde ittifak olduğu kaydedilmektedir.²⁵¹ İbn Hazm bu ilkeye karşı çıkmış “Hadd sabit olduktan sonra onun şüphe gerekçesiyle düşürülmesi helal olmaz.” demiştir.²⁵²

Âhad haberle kıyasın çatışması durumunda hangisine öncelik verileceği konusu da tartışmalı bir konudur. Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhamed âhad haberin kıyasa takdim edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.²⁵³ Ancak Hanefî usûlcülerin tamamı aynı görüşte değildir. İsa b. Eban, Pezdevî ve Serahsî râvisi fakih olan haber-râvisi fakih olmayan haber ayrımı yaparak râvisi fakihse haberi kıyasa takdim etmişlerdir.²⁵⁴ Hanbelî ve Şâfiî usûlcüler de haber-i vâhidi kıyasa takdim etmiş ancak İmam Malik kıyası, haber-i

²⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 104.

²⁴⁸ İsrâ, 17/36.

²⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 100.

²⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 293.

²⁵¹ İbrahim Çalışkan, “İslam Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 31, Fakültenin Kuruluşunun 40. Yıl Özel Sayısı, Ankara 1989, s. 384; Talip Türkan, “Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, cilt 15, sayı 4, Ankara 2002, s. 577.

²⁵² İbn Hazm, *Muhallâ*, XII, 57-58.

²⁵³ Debûsî, *Tesisü'n-Nazar*, s. 48-49. Kerhî de aynı görüşü savunmuştur. Bilgi için bkz.: Keşfu'l-esrâr, II, 383.

²⁵⁴ Pezdevî, *Usûl*, II, 378; Serahsî, *Usûl*, I, 338. Fâkih râvi şartının ortaya çıkışı, temellendirilmesi ve fâkih râvi şartına yönelik itirazlar hakkında detaylı bilgi için bkz.: Chamntı Tsılıgkır, “Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvinin Fâkih Olma Şartı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 21, Sakarya 2010, s. 69-83.

vâhide takdim etmeyi gerekli görmüştür.²⁵⁵ Bu konuda İbn Hazm haberi kıyasa takdim eden usûlcülerin yanında yer almıştır. İbn Hazm değişik görüşlere yer verdikten sonra “Malikî usulcülerden Ebu'l-Ferec el-Kâdî ve Ebû Bekr el-Ebherî dışında kıyası âhad habere takdim eden başka birini bilmiyoruz.” demiştir.²⁵⁶

İbn Hazm, diğer usûlcülerden farklı olarak âhad haber başlığı altında “sünnetin korunmuş olduğu” iddiasına yer verir. Ona göre Hz. Peygamber'in vâcibi, haramı, mübahıyla dinin ahkâmı kabilinden ümmetine öğrettiği her şey, aynı zamanda sünnetullahtır. Allah Kur'an'da sünnetullahta değişiklik bulunmadığını açıklamıştır.²⁵⁷ Hz. Peygamber tebliğ hususunda korunmuştur. Onun bu özelliği kıyamete kadar geçerlidir. O halde bu korunmuşluğun onun sünnetinde de herhangi bir yalan ve yanılma söz konusu olmaksızın devam etmesi gerekir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun sünnetini nakleden bir râvinin de yalan ve hatadan korunmuş olması zaruridir.²⁵⁸ İbn Hazm'ın bu ifadeleri büyük bir iddia içermektedir. Hz. Peygamber gibi rivayetlerin de korunmuş olduğunu söylemek aşırı bir yaklaşım tarzı olarak kabul edilebilir. Çünkü kasıtlı olmasa da insanların yaşı, sağlık ve eğitim durumu, o içinde bulunduğu psikolojik hâli, zekâsı gibi bireysel farklılıklar, rivayeti yanlış anlamaya ve yanlış aktarmaya sebep olabilir. Zaten İbn Hazm sahabe kavliyle ilgili görüşlerini aktarırken “Sahabenin bazıları ‘Sünnet’ derken kendi içtihatları ile ulaştıkları, kendi görüşlerine göre sünneti kastedebilmektedirler.”²⁵⁹ diyerek mezkur farklılıkların bir sonucunu vurgulamış olmaktadır. Diğer taraftan literatürde yer alan “uydurma hadis” kavramı da sünnetin korunmuşluğu konusunda bizleri düşünmeye sevk etmektedir.

²⁵⁵ Ebû Ya'la, *el-Udde*, III, 888; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir*, II, 435; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 142.

²⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 337-338.

²⁵⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 120.

²⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 122.

²⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 102.

V. İBN HAZM'A GÖRE RİVAYETLERİ KABUL VE TERK SEBEPLERİ

İbn Hazm Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberlerin kabulü hususunda bir takım şartlar ileri sürmüştür.

İbn Hazm'ın kabul ettiği rivayetler sika râvilerin kendileri gibi sika râvilerden rivayet ettikleri, Hz. Peygamber'e muttasıl bir senetle ulaşan haberlerdir. Ona göre râvi âdil, anladığı şeyi hafız ve yazıyla zabt ve tespit eden biri olmalıdır.²⁶⁰ İbn Hazm âdil olmayan bir kişinin fasık olduğunu, fasığın da haberinin makbul olmadığını söyler. Bu iddiasını Hucurât suresinin 6. ayeti ile delillendirir. O, râvinin âdil olmasına önem verir ancak hıfzı iyi olmayan âdil bir râvinin rivayetini kabul etmez.²⁶¹ Çünkü o, râvinin âdil olması yanında fâkih olması gerektiğini de öne sürer. Fâkih olmanın bir şartı da iyi bir hıfza sahip olmaktır.²⁶²

İbn Hazm, durumu ilim ehline maruf olmayan bir mechulün yahut cerhi üzerinde ittifak edilmiş veya cerhi sabit olmuş mecruhun rivayetlerini kabul etmez. İhtilata maruz kalanların ihtilattan sonraki rivayetlerini, bir kere bile telkini kabul eden kişinin ise tüm rivayetlerini reddeder.

İbn Hazm râvide belirli şartlar aradığı gibi rivayetteki inkıta' ve ittisale de çok önem vermektedir. O, isnatta herhangi bir sebeple kesinti vuku bulmuşsa haberi reddeder. Bu sebeple İbn Hazm, mürsel ve müdelles haberleri kabul etmez.²⁶³ Bu tutumunu Kur'an ayetlerine dayandıran İbn Hazm, "...Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır."²⁶⁴

²⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 138.

²⁶¹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 30.

²⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 141.

²⁶³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 142; *en-Nübez*, s. 28; *el-İ'râb anî'l-hayre ve'l-iltibâs el-mevcûdeyni fi mezâhibi ehl-i rey ve'l- kıyâs*, (nşr. Muhammed bin Zeynel Abidin Rüstem), Dâr-u Advai's-Selef, Beyrut 2005, I, 352.

²⁶⁴ A'râf, 7/33.

ve “...*Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme.*”²⁶⁵ ayetlerinden hareketle mürsel haberi reddeder.²⁶⁶

Özetle İbn Hazm, sika râvilerin muttasıl bir senetle rivayet ettikleri haberleri kabul etmekte, kesintiye uğramış haberleri, meçhul ve cerhi sabit olmuş bir mecruhun rivayet ettiği haberi ise reddetmektedir.

Râvi tenkidinde izlediği tutum sebebiyle İbn Hazm çeşitli eleştirilere de maruz kalmıştır. Öncelikle fazla araştırma yapmaksızın alelacele hüküm vermekle ve kendi görüşlerine aykırı bulduğu hadisleri tenkit etmekle itham edilmiştir. İbn Hacer, “O, hıfzı gerçekten çok geniş olan birisidir. Ancak, hafızası dolayısıyla güvenilir olmakla birlikte, râvilerin kimliklerini açıklama ve onları ta’dîl ve tecrîh etme amacıyla görüş beyan ederken saldırgan tutum izler. Onun bu davranışı dolayısıyla ciddî yanlışlıklar ortaya çıkmıştır.” der. Sehâvî, İbn Hazm’ın birçok meşhur ve güvenilir kimseyi zayıf saymasını tenkit eder ve bu tutumundan dolayı onu cerhte mütesâhil bir tenkitçi olarak niteler. Abdülfettâh Ebû Gudde de İbn Hazm’ı, tanınmış birçok râviyi meçhul sayması nedeniyle müte’annit/aşırı tenkitçiler arasında kabul eder.²⁶⁷ Diğer taraftan İbn Hazm’ın, muarızlarını aynı râvinin bir hadisini kabul edip diğerini kabul etmemekle itham ettiği halde kendisinin zayıf diye nitelendirdiği veya cerh ettiği râvinin rivayetini kullandığı ifade edilmiştir.²⁶⁸

VI. İBN HAZM’A GÖRE MANA İLE RİVAYET

Mana ile rivayet “Hadis metninin selahiyetli şahıslar tarafından manası bozulmamak şartıyla Resulüallah’ın kullanmış olduğu lafızlardan başka

²⁶⁵ İsrâ, 17/36.

²⁶⁶ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 29-30; *el-İ’râb*, I, 353.

²⁶⁷ Abdullah Karahan, “İbn Hazm’ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, Bursa 2007, s. 121-152

²⁶⁸ İbn Hazm’ın içinde bulunduğu bu çelişkili durum ve örnekler için bkz.: Selman Başaran, “*İbn Hazm ve Hadisteki Metodu*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Hazırlanmış Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1977, s. 136-137.

lafızlarla ifade edilerek rivayet edilmesi” şeklinde tanımlanmaktadır.²⁶⁹ Mana ile rivayet kavli sünnet hakkında tartışılan bir konudur. Çünkü Hz. Peygamber’in fiil ve takrirlerinin mana ile aktarılması kaçınılmazdır. Mana ile rivayet tartışmaları sahabe asrından sonra belirginleşmeye başlamıştır.²⁷⁰

Mana ile rivayetin caiz olup olmadığı konusunda çeşitli tartışmalar yapılmıştır. Aralarında Ali bin Ebî Talib, Abdullah İbn Abbas gibi bir çok sahabinin de bulunduğu büyük bir hadisçi grubu hadislerin mana ile rivayet edilmesine cevaz vermişler hatta kendileri de bu yolla hadis rivayet etmişlerdir.²⁷¹ Mana ile rivayeti tecvîz eden çeşitli rivayetler de vardır. Örneğin, sahabi Hz. Peygamber’e gelerek işittikleri hadisleri aynen rivayet etmeye muktedir olmadıklarını söylemiş Hz. Peygamber de “Helali haram, haramı helal kılmadığınız ve manada da isabet ettiğiniz zaman rivayet etmenizde bir sakınca yoktur.”²⁷² buyurmuştur. Sahabinin büyük çoğunluğu Hz. Peygamber’den bir hadis rivayet ettiklerinde hadisin sonuna “Yahut buna benzer bir şey söyledi.” anlamına gelen “او كما قال” ibaresini koymuşlardır. Ebu Said el-Hudrî’den gelen bir rivayet de şöyledir: “Hadis dinlemek için sekiz on kişi Hz. Peygamber’in etrafına otururduk. İçimizden dinlediklerimizi aynen tekrar eden iki kişi belki çıkmazdı; fakat hepimiz de tekrarladığımız zaman manada hiçbir fark olmazdı.”²⁷³ demiştir. Hasan el-Basrî de mana olarak isabet edildikten sonra bu rivayet şeklinin bir mahzuru olmadığını ifade etmiştir.²⁷⁴ Yahya bin Said el-Kattân’a mesele sorulduğunda “Dünyada Allah’ın kitabından daha yüce hiçbir şey yoktur. Onda bile yedi kıraata müsaade olunmuştur. İş i zorlaştırmayın.”²⁷⁵ diyerek mana ile rivayetin

²⁶⁹ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 1987, s. 130.

²⁷⁰ Ahmet Tahir Dayhan, “İlk Dönem Hadis Tarihinde Mana İle Rivayet Meselesi”, *İslamî Araştırmalar Dergisi*, cilt 13, sayı 1, Ankara 2000, s. 93.

²⁷¹ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, TDV Yayınları, Ankara, 1997, s. 218.

²⁷² Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 200; Cemaluddîn el-Kâsımî, *Kavâidu’t-tahdîs min fînûni mustalahi’l-hadis*, (nşr.: Ahmed Ömer Hâşim), Matbaat-ü İbn Zeydün, Dimeşk 1935, s. 221.

²⁷³ Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 205.

²⁷⁴ Bağdâdî, *el-Kifâye*, s. 207.

²⁷⁵ İsmail Lütü Çakan, *Hadis Usulü*, MÜİF Yayınları, İstanbul, 1990, s. 67.

cevazına işaret etmiştir. Bu görüş İmam Zührî ve İmam Şafîî'ye de nispet edilmektedir.²⁷⁶

Mana ile rivayetin caiz olduğunu savunan bazı bilginler lafza bağlılığın hadisten kazanılacak faydayı engelleyeceğini iddia etmiştir. Sehâvi konuyla ilgili olarak “Lafızları aynen zappedip tavizsiz olmada pek çok hadisten elde edilecek faydayı ortadan kaldıracak bir zorluk bulunmaktadır.” demiştir.²⁷⁷

Hanefî uleması mana ile rivayetin caiz olduğuna hükmetmişlerdir. Onlara göre hadis lafzı mu'ciz değildir. Matlub olan mana ile ilgili hükümdür. Kast olunan mananın aktarılması tebliğ emrinin yerine getirilmesi için yeterlidir. Eğer bu nakil mananın aktarılmasıyla tamam olursa emre uyulmuş demektir.²⁷⁸ Hanefî usûlcüler İbn Mes'ud'dan rivayet edilen hadislerde yer alan “buna benzer, buna yakın, bu manaya gelen bir söz” şeklindeki eklemeleri görüşleri doğrultusunda delil olarak kullanmışlardır. Hanefî usûlcüler mana ile rivayeti caiz göremekle birlikte hadisleri iki grupta değerlendirmişlerdir. Bunlardan muhkem olanların şeri'at ilimlerinde âlim olan kişilerce manen rivayet edilebileceğini, müşkil ve müşterek, mücmel ve müteşabih olanların ise sadece lafzen rivayet edilebileceğini savunmuşlardır.²⁷⁹

İmam Malik, hadislerin lafızlarıyla aktarılmasına önem vermiştir. “Resulüllah'ın sözünü işittiğin gibi aktar, başkasının sözünü ise mana ile aktarmanda bir beis yoktur.”²⁸⁰ sözü onun mana ile rivayet konusundaki yaklaşımını özetler mahiyettedir. Pek çok insanla karşılaştığı halde niçin hadis yazmadığını soranlara İmam Malik, “Ben ancak kafasından çıkanı (ne

²⁷⁶ es-Sehâvî, Muhammed bin Abdurrahman, *Fethu'l-Muğîs bi Şerh-i Elfıyyeti'l-Hadis*, (nşr. Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr, Muhammed b. Abdullah b. Füheyd), Mektebet-ü Dâru'l-Minhâc, Riyad (t.s.), III, 121.

²⁷⁷ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, III, 145.

²⁷⁸ Pezdevî, *Usûl*, III, 56; Serahsî, *Usûl*, I, 356.

²⁷⁹ Serahsî, *el-Usûl*, I, 357.

²⁸⁰ Bağdâdî, *el-Kifâye*, 223.

rivayet ettiğini) bilen kimseden hadis yazarım.”²⁸¹ demiştir. Bu ve benzeri sözlerinden hareketle İmam Malik’in mana ile rivayete karşı olduğu iddia edilmiş olsa da Muvatta’da lafızları farklılıklar arz eden hadisler bulunduğu, İmam Malik’in ilim ehli, lafızları doğru kullanan kişiler için mana ile rivayete karşı çıkmadığı ifade edilmiştir.²⁸²

Hanbelî usûlcüler hadisin lafızlarıyla rivayet edilmesini müstehap kabul etmişler ancak sünnetten maksadın lafız değil mana olduğunu savunarak mana ile rivayete karşı çıkmamışlardır. Bununla birlikte mana ile rivayette bulunan kişinin hadisin anlamı hakkında hiçbir şüpheye yer vermemesini şart koşmuşlardır. Yani kelimeleri değiştirirken aynı manaya gelen başka bir kelime tercih edilmelidir. Hanbelî usûlcüler görüşlerini İbn Mes’ud’dan rivayet edilen şu hadisi delillendirmişlerdir: “ Bir sahabe ‘Ya Resulüllah! Sen bize bir hadis söylüyorsun, ancak biz onu senin söylediğinin aynısıyla aktaramıyoruz.’ deyince Hz. Peygamber ‘Eğer manada isabet ederseniz rivayet edin.’ cevabını vermiştir.”²⁸³

Şâfiî, mana ile rivayete karşı çıkmamış ancak o da diğer bilginler gibi konuya temkinli yaklaşmıştır. Râvinin manen rivayette bulunurken manaya hâlel getirici lafızları bilmesini, manayı iyi anlamasını şart koşturmuştur. Hadisi Kur’an ile kıyaslayan Şafiî, Kur’an’ın yedi harf üzerine indirildiğini, lafız değişse de mananın değişmediğini, Kur’an’da böyle olunca hadislerde de mana ile rivayette sakınca bulunmadığını ifade etmiştir.²⁸⁴

Özet olarak sahabe ve ondan sonra gelen nesillerin çoğunluğu mana ile rivayeti kabul etmekle birlikte bazı şartlar ileri sürmüşlerdir: 1) Râvinin sarf ve nahiv bilgilerine vakıf olması 2) Lügat ilmini bilmesi 3) Lafızların delalet ettiği manayı iyi bilmesi 4) Mananın değişmediğine kanaat getirmesi 5)

²⁸¹ Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs*, III, 139.

²⁸² Bâcî, Ebû Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmü’l-Füsûl fî ahkâmi’l-usûl*, (nşr.: Abdülmecîd Türkî), Dâru’l-ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 1995, s. 390.

²⁸³ Ebû Ya’la, *el-Udde*, III, 968-969.

²⁸⁴ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 274. Onun ortaya koyduğu prensipler sonraki Şâfiî usûlcüler tarafından da benimsenmiştir. Örneğin bkz.: Gazâlî, *Mustasfâ*, I, 168.

Değiştirilen lafzın müradifinin kullanılması 6) Manen rivayet edilen haberin, lafzıyla ibadet olunan bir hadis olmaması 7) Hadisin, sıfat hadisleri gibi müteşabih olmaması 8) Cevâmiu'l-kelim cinsinden olmaması.²⁸⁵ 9) Hadisin, aslı ezberinde ise manen rivayet yapılmaması²⁸⁶

İbn Hazm'ın mana ile rivayet hususundaki görüşlerinde zâhirî tutumu ve sünneti vahiy mahsulü görmesi ön plana çıkmaktadır. Sünnetin de Kur'an gibi vahiy olduğunu savunan İbn Hazm Kur'an'daki herhangi bir değişikliği, tahrif saydığı gibi Sünnette yapılacak herhangi bir değişikliği de tahrif sınıfına koyar. Bu hususta "...De ki: 'Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir...'" ²⁸⁷ ayetini delil getiren İbn Hazm, Kur'an'da bir değişiklik yapılamayacağını hatta Arapça'dan başka bir dile tercüme edilen Kur'an'ın mu'cizliğini kaybedeceğini ifade eder: "Kur'an yabancı bir dile veya kendi lafızları dışında Arapça'ya tercüme edilse bu tercüme mu'ciz değildir. Mu'ciz olmayan ise Kur'an değildir."²⁸⁸

Haz. Peygamber'in sözlerinin de aynı olduğunu söyleyen İbn Hazm, "Ayetlerle belirtildiğine göre Hz. Peygamber'in sözü de vahiydir. Böyle olunca vahyi tahrif etmek ve onun durumunda değişiklik yapmak da haramdır."²⁸⁹ der.

Yukarıdaki tutumunun bir gereği olarak İbn Hazm, hem senette zâhiri ittisal, hem de haberin metninde lafza uygunluk arar. Hz. Peygamber'in sünnetinin tebdil ve tağyire uğratılmadan nakledilmesini asıl kabul eder. Ancak o, mana ile nakil konusunda, ihticâc ve fetva kastı ile tebliğ kastı

²⁸⁵ Cevâmi'ul-kelim, Peygamber efendimizin veciz konuşma özelliğini ifade eder. O az sözle özlü ve kapsayıcı konuşabilme kabiliyetiyle yaratılmıştır. Peygamberimiz bu durumu "Bana cevâmiu'l-kelim verildi." (Müslim, "Mesâcid", 5, 7, vd.) hadisiyle dile getirmiştir. Muhaddislerin bu tür rivayetlere örnek gösterdikleri bazı hadisler şunlardır: "Sana şüpheli geleni bırak, şübhe vermeyene bak!" (Buhârî, "Büyü" ", 3.), "Dünyaya iltifat etme ki Allah seni sevsin; insanların eline bakma ki halk seni sevsin." (İbn Mâce, "Zühd", 1.), "Allah'a inandım de, sonra da dosdoğru ol." (Müslim, "İman", 62.).

²⁸⁶ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, s. 219; İsmail Lütü Çakan, *Hadis Usulü*, s. 67.

²⁸⁷ Yunus, 10/15.

²⁸⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 206.

²⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 207.

arasında ayırım yapmıştır. Sünneti iyice araştırarak sağlam zaptetmiş ve manasını yakinen bilen bir kişiden bilgi sorulduğunda Hz. Peygamber'den sadır olduğu lafızla rivayet etmeden, “Hz. Peygamber şöyle emretti, mübah kıldı, nehyetti.” demesinde bir sakınca görmez. Bu durum Kur'an için de geçerlidir. Kişi bu şartla ayetin lafzını değil, hükmünü haber verebilir. Tebliğ kastıyla ve haberi bizzat Hz. Peygamber'e isnad ederek yapılan rivayette ise manası aynı bile olsa lafızlarından bir harfinin dahi yeri değiştirilmeden aynen nakledilmesi gerektiğini savunur. Harflerin takdim ve tehirinde, bir kelime yerine aynı anlama gelecek başka bir kelimenin kullanılması hususunda çok titiz davranılması gerektiğini söyler. Bu görüşünü İbn Hazm bir rivayetle desteklemeye çalışır.²⁹⁰ Hz. Peygamber Bera bin Azîb'e bir dua öğretir. Bera bin Azib bu duada yer alan 'Nebi' kelimesini 'Resul' kelimesi ile değiştirerek okur. Ancak Hz. Peygamber bu değişikliğe müsaade etmez.²⁹¹

Bera bin Azîb ile ilgili yukarıdaki hadisten, mana ile rivayetin caiz olmadığı şeklinde bir yorum çıkarılması bazı bilginlerce doğru bulunmamıştır. Bu bilginler “Nebî” ve “Resul” kavramlarının anlamından hareketle Hz. Peygamber'in iki şerefli ismin bir arada kullanılması için düzeltmede bulunduğunu ifade etmişlerdir: Resul kelimesi hem nebî hem de kendisine kitap verilenler için kullanılır. Oysa nebî kelimesi sadece nübüvvet verilenler içi kullanılır. Nebîlerden olan resuller ise asıl olan nübüvvet yanında risalete de sahip olduklarından faziletli kılınmışlardır. Dolayısıyla “ve nebiyyike” deyince en methedici ifadeyi getirmiş daha sonra da bunu risaletle kayıtlandırarak “ellezî erselte” buyurmuştur. Ayrıca nübüvvetle risâleti bir arada zikretmek için “rasûlike” ifadesini “nebiyyike” olarak düzeltmiştir. Diğer bir yorum da bu rivayetin sadece zikir lafızlarının aynen aktarılması gerektiğine delil olabileceği, genelleştirilmesinin yanlış olacağı yönündedir.²⁹²

²⁹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 206.

²⁹¹ Buhârî, “Vudû”, 75; Müslim, “Zikr”, 56; Tirmizî, “Daavât”, 16.

²⁹² Enbiya Yıdırım, “Hadislerin Mana İle Rivayeti”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Sivas 1996, s. 27-28.

İbn Hazm'ın mana ile rivayet konusunda katı bir tutum sergilemesinin sebebi, kanaatimizce başta da ifade edildiği gibi zahirî anlayışı ve sünneti de vahiy mahsulü kabul etmesidir. İbn Hazm açısından sünneti vahiy mahsulü kabul etmek onun korunmuş olduğunu da benimsemeyi zorunlu kılar. Çünkü Allah Teâlâ “Şüphesiz o Zikr'i biz indirdik biz! Onun koruyucusu da elbette biziz.”²⁹³ buyurmaktadır.

VII. SÜNNET BAĞLAMINDA İBN HAZM'IN HANEFÎ, ŞAFİÎ VE MÂLİKÎ MEZHEPLERİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

İbn Hazm, ortaya koyduğu prensiplere aykırı görüşleri eleştirmiş kendi prensiplerinin doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır. Eserlerinde, üslubunu biraz da bu yönde oluşturmuştur. Biz bu bölümde sadece sünnet bağlamında ortaya koyduğu eleştirileri değerlendirmeye çalışacağız.

İbn Hazm'ın diğer mezheplere yönelik eleştirilerinin başında fiili sünnet gelir. O, Hz. Peygamber'in fiillerinin farziyet ifade ettiğini söyleyenleri eleştirerek şöyle demektedir: “Allah Teâlâ Kur'an'da ve sünnette Hz. Peygamber'in fiillerini olduğu gibi taklit etmeyi farz kılmış değildir. Dolayısıyla onun fiillerinden yüz çevirmeksizin yaptıklarını yapmayan ayıplanmaz. Bu kişi bir iyilik yapmadığı gibi kötülük de yapmış olmaz; sevap kazanmadığı gibi günaha girmiş de olmaz. Ancak onu örnek alarak yaptığını yapan iyi bir iş yapmış ve sevap kazanmış olur. Hz. Peygamber'in bütün fiillerini aynen yapmanın farz olduğunu söyleyenlerin iddiaları delilsizdir.”²⁹⁴

İbn Hazm hadislerin Kur'an'a arzedilmesi gerektiği anlayışını²⁹⁵ reddeder. Hanefî usûlcülerden Serahsî haber-i vâhidlerin Kur'an'a arz edilmesini gerekli görmüştür. Ona göre haber-i vâhidi nakleden râvilerin hata

²⁹³ Hicr, 15/9.

²⁹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 135.

²⁹⁵ el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 642; Serahsî, *Usûl*, I, 364-365; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 438.

yapması imkân dâhilindedir. Ancak hadis Kur'an'a ters olamaz. Allah'ın kitabına muhalefet eden her haber merduttur.²⁹⁶

Mâlikîler de hadislerin Kur'an'a arz edilmesini gerekli görürler. Örneğin Şâtıbî arz hadisi olarak bilinen “Benden size gelen hadisleri Allah'ın kitabına arz edin. Ona uygun olanı ben söylemişimdir. Ona aykırı olanı ise ben söylememişimdir.”²⁹⁷ hadisini savunmakta ve sahih olan her hadisin Allah'ın kitabına uygun olması gerektiğini savunmaktadır.²⁹⁸

Hadislerin Kur'an'a arzı hususunda İmam Şafiî, “arz hadisi” olarak nakledilen rivayeti Risâle'sinde nakletmiş ve bu rivayetin kabul edilemeyeceğini ve hiç bir delil teşkil etmeyeceğini ifade etmiştir.²⁹⁹

Hanefîlerin görüşüne atıfta bulunan Hanbelî usûlcü Ebû Ya'la, “Hanefîler asıllara muhalefet eden haber-i vâhidi reddettiler. Asıllardan kasıt Kur'an, sünnet ve icma ise biz bu görüşü kabul ederiz.” Diyerek hadislerin Kur'an'a arzı prensibini benimsediğini ifade etmiştir.³⁰⁰

Hadislerin Kur'an'a arzını değerlendiren İbn Hazm bu prensibe şiddetle karşı çıkmıştır. O konuyla ilgili tutumunu şu şekilde dile getirmektedir: “Sünnet ile Kur'an her ikisi de vahiy iken sünnetin Kur'an'a muhalif olmasını söylemek, vahyin kendi içinde çelişkisi anlamına gelir ki bu zaten muhaldır. Allah Kur'an'da; *“Eğer bu Kur'an Allah'tan başkasından gelmiş olsaydı onda bir çok tutarsızlık bulurlardı.”*³⁰¹ buyurmaktadır. Demek oluyor ki, vahiyde çelişki olamaz. O halde sünnet ve Kur'an'da da tezat mümkün değildir.”³⁰²

²⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 365.

²⁹⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, II, 94.

²⁹⁸ Şâtıbî, *Muvâfakât*, IV, 21.

²⁹⁹ Şafiî, *Risâle*, s. 89.

³⁰⁰ Ebû Ya'la, *el-Udde*, II, 894.

³⁰¹ Nisâ, 4/82

³⁰² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 96.

İbn Hazm'ın eleştirdiği prensiplerden biri de haber-i vâhidin ilim gerektirmeyeceği görüşüdür. Hanefî, Şâfiî, Malikî uleması, Mu'tezile ve Haricilere göre haber-i vâhid ilim gerektirmez. Bu görüş sahipleri haber-i vâhidin yalan ve unutma ihtimaline açık olduğunu ifade ederler.³⁰³

İbn Hazm bu prensibi şiddetle eleştirmiştir. O, gerekli şartları taşıyan haber-i vâhidin yalan, hata ve unutmadan beri olduğunu, hem ilim ifade edeceğini hem de amel gerektireceğini savunur. İbn Hazm iddiasını ayetlerle³⁰⁴ destekler ve “Bu ayetlerle ortaya çıkmaktadır ki Hz. Peygamber'in din hakkında söylediği her söz Allah katından bir vahiydir. Vahiy de Allah tarafından korunmuştur. Allah'ın korumasını üzerine aldığı şeyde bir zayi ve tahrifin oluşması mümkün değildir. Resulüallah'ın sözleri içerisine hiç kimsenin anlayamayacağı batıl hususların karışması mümkün değildir. Eğer aksi olsaydı “zikr” korunmamış olurdu.”³⁰⁵ diyerek haber-i vâhidin de Allah tarafından korunduğunu bu sebeple hata, unutma ve yalandan uzak olduğunu iddia eder.

“Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı seçtim.”³⁰⁶, “Kim İslam'dan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) ondan kabul edilmeyecek ve o ahirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır.”³⁰⁷ “Şüphesiz Allah katında din İslam'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler.”³⁰⁸ ayetlerine dayanarak İbn Hazm, dinin kemale ermediğini, şeriatın muhafaza edilmediğini, onda değişikliğin mümkün olduğunu, Allah'ın razı olduğu ve seçtiği din olan İslam'a yalan

³⁰³ el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 105; Pezdevî, *Usûl*, II, 370-377; Serahsî, *Usûl*, I, 321-332; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, I, 363-364.

³⁰⁴ Necm suresi 53/3,4; Ahkâf, 46/9; Hicr, 15/9; Nahl, 16/44.

³⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 103-104.

³⁰⁶ Mâide, 5/3.

³⁰⁷ Âl-i İmrân, 3/85.

³⁰⁸ Âl-i İmrân, 3/19.

karışabileceğini iddia edenlerin büyük bir yanılgı içinde olduklarını ifade eder.³⁰⁹

İbn Hazm Hz. Peygamber'in dini tebliğ hususunda hatadan korunmuş olduğunu söyler. Bu korunmuşluğun sadece kendi asrına hasredilmesinin, ismet sıfatını geçersiz kıldığı gibi, dine fesad ve batıl bir takım şeylerin dahil edilebileceğini, bir takım hükümlerin noksanlaştırılabileceğini ve tahrifin mümkün olduğunu ifade etmekle aynı şey olduğunu savunur. Ona göre haber-i vâhidin ilim ifade etmemesini savunmak Hz. Peygamber'in ismet sıfatını geçersiz kılmakla aynı şeydir.³¹⁰

İbn Hazm'ın eleştirdiği prensiplerden biri de “Haber-i vâhid zahirî ilim ifade eder.” prensibidir.³¹¹ Ona göre ilim hem zahiren hem batınen gerçekleşir. “Biz batın yönü olmayan zahirî bir ilim bilmiyoruz.” der.³¹²

Hanefîler âhad haberi kabul etmek için onun herkesi ilgilendiren ve hükmünü bilmeye muhtaç olduğu bir konuyla (umumu'l-belvâ) ilgili olmamasını şart koşarlar. Onlara göre umumu'l-belvâ olan meselerle ilgili rivayetler âhad haber mertebesinde kalamaz. Örneğin Cessâs, “Ümmetin genelini ilgilendiren hükümleri Hz. Peygamber herkese duyuruyordu. Çünkü burada ümmetin genelini ilgilendiren bir yükümlülük veya yasaklama vardı. Bunları Hz. Peygamber sahabenin geneline yaydı. Böyle yaygın olması gereken hükümlerin âhad haberle naklini âlimler reddetmişlerdir. Bu haber ya neshedilmiştir ya da aslı itibariyle sahih değildir. Bu niteliğe sahip bir haberi tek kişinin nakletmesi uygun değildir.” der. Bu hususta ezan ve kamet konularını örnek verir. Ezan Medine'de binlerce sahabinin gözü önünde

³⁰⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 109.

³¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 111.

³¹¹ Gazâlî bu görüşü bazı muhaddislere atfetmektedir. Bilgi için bkz.: *Mustasfâ*, II, 189-190.

³¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 110.

günde beş defa okunuyordu. Bunun hükmünü sadece tek kişinin bilmesi, çoğunluğun bundan habersiz olması mümkün değildir.”³¹³

İbn Hazm umumu'l-belvâ prensibini mantıklı bulmaz. Ona göre Hz. Peygamber'den gelen hadisleri sahabinin tamamının aynı düzeyde bilmesi mümkün değildir. Birinin duyduğunu diğeri duymamış olabilir. İbn Hazm umumu'l-belvâ prensibine eleştirisini şu şekilde dile getirir: “Dinin tamamı umumu'l-belvâdır. İnsanların bilmesi gerekir. Taharet, hac, farz veya haram kılınan diğerk hükümler zaman içerisinde yalnız bir kere gerçekleşen durumlar değildir. Nitekim ninenin mirastan altıda bir pay alacağı Hz. Ebû Bekir tarafından, isti'zan hadisi³¹⁴ de Hz. Ömer tarafından bilinmemekteydi.”³¹⁵

Hanefîlere göre Kur'an'a ziyade hüküm getiren, Kur'an ayetini nesheden veya ona muhalefet eden haber-i vâhid kabul edilmez. Yani nass üzerine ziyadeyi uygun görmezler. Hanefî usûlcüler bu konuda meşhur olan “Nass (Kur'an) üzerine yapılan ziyade neshtir.” kaidesini geliştirmiştir. Hanefîlere göre Kur'an nassının delâleti kat'idir. Zann-ı galip ifade eden haber-i vâhid kat'iyet ifade eden Kur'an nassının hükmünü değiştiremez.³¹⁶ Pezdevî bu konuda rûku örneğini verir: “Kur'an'da verke'û mea'r-râki'in buyrularak rûku emredilmiştir. Namazda rûku farzdır. Buna sünnetle sabit olan ta'dil-i erkânı da ekleyip bunun da farz olduğu, ta'dil-i erkânın terkiyle namazın bozulacağı

³¹³ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 114-115. Benzer değerlendirmeler için bkz.: Serahsî, *Usûl*, I, 368; Pezdevî, *Usûl*, III, 16.

³¹⁴ Resulüllah, “Sizden biriniz başkasının evine girmek isterken üç defa izin istesin, kendisine izin verilmezse geri dönsün.” buyurmuştur. Bu hadis isti'zan hadisi olarak bilinmektedir. Bkz.: Buhârî, *İsti'zan*, 13; Müslim, “Âdab”, 32, 34, 35, 37; Tirmizî, “İsti'zan”, 3; İbn Mâce, “Edep”, 17.

“Hz. Peygamber'in ashabından Ebû Musa el-Eş'arî, Hz. Ömer'in huzuruna çıkmak için üç defa izin istedi. İzin verilmeyince ayrılıp gitti. Hz. Ömer; Abdullah b. Kays'ın izin isteyen sesini işitmiştim. İzin verin gelsin, dedi. Ancak Ebû Musa gitmişti. Sonra yeniden gelince, Hz. Ömer dönüp gitmesinin sebebini sordu. Ebû Musa şöyle cevap verdi: Üç defa izin istedim, verilmedi. Ben Resulüllah (s.a.s)'i şöyle derken işittim: Sizden biriniz üç defa izin istediği zaman izin verilmezse dönüp gitsin. Hz. Ömer bu hadis için bir delil getirmesini, aksi halde dayak vurduracağını söyledi. Sonra Ebû Musa, ensardan bir topluluğa giderek durumu anlattı. Onlar, En küçüğümüz sana şahitlik etsin dediler. Ebû Sa'id el-Hudrî topluluğun en küçüğü idi. O, Ebû Musa ile birlikte Hz. Ömer'in yanına gitti ve ona Hz. Peygamber'in böyle bir uygulaması olduğunu anlattı. Bunun üzerine Hz. Ömer şöyle dedi: Demek ki, ticaret ve çarşı-pazar işleri beni, bu hadisi öğrenmekten alıkoydu.” (Buhârî, “İsti'zan”, 13; Müslim, “Âdâb”, 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 19, 221, IV, 393, 398, 400, 403, 410, 418).

³¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 101-102.

³¹⁶ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 139; Serahsî, *Usûl*, II, 82; Pezdevî, *Usûl*, I, 81.

söylenirse haber-i vâhidle ayetin hükmü kaldırılmış olur. Çünkü bu ilave fer'in asla ilavesidir. Farza ilave olan şey ise vacip olur.”³¹⁷

İbn Hazm mütevâtir olsun âhad olsun haberle nass üzerine ziyade yapılabileceğini kabul eder. “Sika râvilerden rivayet edilen haber-i vâhid dinin asıllarından bir asıldır. Böyle bir haberle Kur'an'da yer alan hüküm üzerine ziyade hüküm getirilebilir.” der.³¹⁸

İbn Hazm nass üzerine ziyadeyi ikiye ayırır: a) Haber, Kur'an'da zikredilmeyen bir hüküm getirebilir. Abdestte ayakların yıkanması, muhsanın recmi, yolcuya ramazan orucunun mübah kılınması, namazda kahkaha ile gülen için abdestin tekrarı gibi. b) Haber, Kur'an'ın zahirîni tahsis, mücmelini beyan eder. Hırsızın elinin kesilmesi hükmüne sınır getiren miktar, namazın ve zekâtın sıfatı (şekli, miktarı, vakti) gibi. Bu örneklerde haber, Kur'an nassı üzerine ziyade hüküm getirmiştir.³¹⁹

İbn Hazm'ın eleştirdiği hususlardan biri de “Haber-i vâhid zan ifade ettiği için itikadî konularda delil olamaz.”³²⁰ görüşüdür. Ona göre, âdil râvinin muttasıl bir isnadla Hz. Peygamber'e kadar ulaştırarak kendisi gibi güvenilir râvilerden naklettiği haber, hem itikadî, hem de hukukî-amelî konularda tevâtür gibi kesin delil olarak kabul edilir.³²¹

İbn Hazm'ın haber-i vâhidle ilgili bu tutumunun temelinde bir kaç hususun yattığı söylenebilir. Birincisi zahirî yöntemi benimsemesidir. Nasları zahirî olarak değerlendiren İbn Hazm ayetlerin zâhirinden Sünnetin de vahiy olduğu, vahyin Allah tarafından korunduğu bu sebeple haber-i vâhidin de korunmuş olduğu hükmüne ulaşmaktadır. İkincisi zarurettir. Onun naslara zahirî yaklaşımı ve hadisçi kimliği hüküm vermede istidlal edeceği hadislerin

³¹⁷ Pezdevî, *Usûl*, I, 81. Başka örnekler ve değerlendirmeleri için bkz.: Serahsî, *Usûl*, II, 83-84.

³¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 102.

³¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 102.

³²⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 229-230; İbn Kudâme, *Ravdatü'n-Nâzir*, I, 59.

³²¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, s.

çokluğunu gerektirmektedir. Dinî hükümlerin çoğunluğunun haber-i vâhidlerle rivayet edildiğini göz önüne aldığımızda onun bu katı tutumunu anlamak mümkün olmaktadır.

İmam Malik'in metodolojisinde Medinelilerin ameli özel bir yere sahiptir.³²² Bu yaklaşım İmam Malik'ten bir asır önce yayılmış ancak o, bu metodu fetvalarında çok kullandığı için metot ona nispet edilmiştir. İmam Malik'in bu metodu savunmasının sebebi dinî hükümlerin büyük bölümünün Medine'de inmiş ve uygulanmış olması, amel-i ehl-i Medine'nin, Hz. Peygamber'in sünnetini ve sahabenin uygulamalarını yansıtmasıdır.³²³

İmam Malik'in âhad haberle amel etme konusunda ortaya koyduğu şartlardan birisi haberin Medinelilerin ameline aykırı olmamasıdır. Eğer aykırılık arz ediyorsa İmam Malik bu haberle amel etmemiştir. İmam Malik Medinelilerin amelini âhad haberden üstün tutmuş, topluluğun topluluktan yaptığı rivayet olarak değerlendirmiştir.³²⁴

İmam Malik'in savunduğu bu yaklaşım diğer mezhepler tarafından eleştirilmiştir. Hanefî usûlcülerden Cessâs, konuyu icma' bağlamında değerlendirmiş, genel olarak icma'ın huciyyetini gösteren deliller arasında herhangi bir bölgenin veya bazı kişilerin diğerlerine göre üstün veya öncelikli olduğunu gösteren bir kaydın olmadığını ifade etmiştir. Cessâs yaşadığı dönemde, Medine'nin durumunu değerlendirmiş ve örnek almaya elverişli olmadığını söylemiştir.³²⁵ Abdülaziz el-Buhârî de Medine ehlinin tamamı tarafında bilinmeyen bazı hadisler bulunduğunu söyleyerek İmam Malik'in metodunu eleştirmiştir.³²⁶

³²² Bâcî, *el-İhkâm*, s. 480.

³²³ Muhammed Ebû Zehrâ, *Mâlik-Hayâtuhû ve A'sruhû Ârâuhû ve Fıkhuuhû*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1952, s. 354.

³²⁴ Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), TDV Yayınları, Ankara 2000, s. 92.

³²⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 321.

³²⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 448.

Medinelilerin ameli hususunda Şafiîlerin tutumu da Hanefîlerin tutumu gibidir. İlk Şafiî usûl müelliflerinden olan Şîrazî, Medinelileri amelini bağlayıcı kabul etmekle Kûfe ve Basra'nın icma'larını bağlayıcı kabul etmek arasında bir fark bulunmadığını ifade etmiştir.³²⁷ Cüveynî de İmam Malik gibi büyük bir âlimin bir mekânı takdis edip diğerlerini görmezden gelmesini anlamadığını söyler.³²⁸ Gazalî, İslâm'ın ilk devirlerinden itibaren sahabinin farklı bölgelere yerleştiklerine dikkat çekerek Medine dışındaki şehirlerde, Medinelilerde bulunmayan bilgilerin var olabileceğini vurgulayarak İmam Malik'e karşı çıkar.³²⁹

İmam Malik'in "Medinelilerin ameli" prensibini eleştirenlerden biri de İbn Hazm'dır. İbn Hazm'a göre İmam Malik'in "amel"den ne kast ettiği muğlaktır. "Ehl-i Medine" olarak isimlendirilenlerin kimler olduğu belirsizdir. İbn Hazm bu tereddütlerini "Siz bununla kimin amelini kastediyorsunuz? Bütün ümmet-i Muhammedin ameli mi, yoksa asır asır ümmetin ameli mi? Sadece Hz. Muhammed'in amelini mi kastediyorsunuz, yoksa Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın amelini mi? Yoksa bizzat Medine'de oturan bir sahabenin ameli midir kastınız? Fukaha ise bütün Medine fukahasının amelini mi yoksa bazılarınınkini mi kastediyorsunuz?" sorularıyla dile getirir.³³⁰ Kanaatimizce İbn Hazm bu sorularıyla Hz. Peygamber'in sünnetinin, sahabinin tamamı tarafından aynı derecede hıfzedilemeyeceğini işaret etmektedir. Sorularında fâkih sahabe ile fâkih olmayan sahabe ayırımına işaret etmesi kanaatimizi güçlendirmektedir.

İbn Hazm, el-İhkâm fî Usûli'l-ahkâm adlı eserinde Medine ehlinin amelini çeşitli açılardan eleştirdikten sonra kendisiyle amel edilmesi gerekenin Hz. Peygamber'den gelen sahih hadisler olduğunu belirtir. İbn Hazm "Bu konuda

³²⁷ eş-Şîrazî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. Yusuf, *Şerhu'l-Lüm'a*, (nşr.: Abdülmecîd et-Türkî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, II, 710.

³²⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, I, 720.

³²⁹ Gazalî, *Mustasfâ*, I, 544.

³³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 216.

birisini taklit etmek gerekiyorsa bu Hz. Peygamber olmalıdır.” diyerek Medinelilerin amelinin hiçbir şekilde bağlayıcı olmadığını iddia eder.³³¹

İbn Hazm Medinelilerin ameli prensibine yönelik eleştirilerinin bir kısmını “coğrafi imtiyaz” mantığıyla gerçekleştirmiştir. Çünkü o bu prensibi “Onlar Medine’nin en faziletli belde olduğunu iddia ediyorlar. Ancak Kur’an’ın nassı, sabit sünnet ve sahabe sözleriyle Mekke’nin daha hayırlı bir belde olduğu ortaya çıkmaktadır. Medine’nin en hayırlı belde olduğunun ve Medine ehlinin icmasının en hayırlı icma olduğunun delili nedir?” sözleriyle eleştirir.³³² Cessâs, Şîrazî ve Gazalî’de de aynısını gördüğümüz İbn Hazm’ın bu eleştirilerinin haksız bir tenkit olduğu söylenebilir. Çünkü İmam Malik’in Medinelilerin amelini önemsemesinin sebebi coğrafi bir üstünlük anlayışı değildir. Sünneti ve shabe uygulamasını daha iyi yansıtmaları sebebiyle Medinelilerin amelini önemsemiştir.³³³

İbn Hazm’ın diğer mezhepleri eleştirdiği konulardan biri de mürsel hadisler konusudur. Mürsel hadis, isnadında kopukluk olan yani râvileri arasında kendisinden öncekinden hadis işitmeyenin bulunduğu münkatı’ haberlere verilen genel addır.³³⁴ Hanefîlere göre mürsel haberler huccettir. Serahsî, “Kitap ve sünnetten, haber-i vâhidin delil olduğuna işaret eden her şey mürsel hadisin huccet olduğuna da delalet eder.” demiştir.³³⁵ Hanefîler mürsel hadisi dörde ayırmışlardır:

1. Sahabenin mürseli
2. Tâbiûnun mürseli
3. Her asırdaki âdil kimselerin mürseli
4. Bir yönden mürsel diğer yönden mutasıl olan haberler³³⁶

³³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 216.

³³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 219.

³³³ Medinelilerin ameli prensibinin savunması ve eleştirilere verilen cevaplar için bkz.: Kadı İyâz, *Tertîbü’l-medârik ve takrîbü’l-mesâlik li ma’rifeti a’lâmi mezhebi Mâlik*, (nşr.: Ahmed Bükeyr Mahmud), Trablus 1967.

³³⁴ Pezdevî, *Usûl*, III, 2; Serahsî, *Usûl*, I, 359.

³³⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 360.

³³⁶ Pezdevî, *Usûl*, III, 2;

Sahabenin, ikinci ve üçüncü asrın mürselleri Hanefîlerce huccet kabul edilmiştir. Ancak her asırdaki âdil kimselerin mürseli konusu tartışmalıdır. Kerhî her asırdaki râvinin irsalini huccet sayarken İsa b. Eban üç neslin dışındaki râvilerin ilim ehli olmasını, Cessâs râvinin, âdil ve güvenilir kimselerden hadis almakla meşhur olmasını şart koştur. Son kısım mürseller ise çoğunluk tarafından reddedilmiştir.³³⁷

Hanbelî usûlcüler sahabilerin mürsellerini tereddütsüz kabul ederler. Sahabenin dışındakilerin mürselleri konusunda Ahmed b. Hanbel'den kabul ettiği ve etmediği yönünde iki farklı görüş rivayet edilmiştir.³³⁸

İmam Malik âdil ve güvenilir râvini rivayet ettiği mürselleri huccet kabul etmiştir. Muvatta'da üç yüze yakın mürsel hadis bulunduğu ifade dilmektedir.³³⁹ Örneğin belirli şartlarda mahkemenin bir yemin ve bir şahitle hüküm verebilmesi ve hayvanların verdiği zararların tazmini gibi konularda İmam Mâlik mürsel hadislerle hüküm vermiştir.³⁴⁰

İbn Hazm, mürsel hadisi râvilerinden biri ile Hz. Peygamber arasında bir veya daha fazla râvinin düştüğü rivayet olarak tanımlar. İbn Hazm isnaddan düşen râvilerin rivayete ehliyetlerinin bilinmemesi sebebiyle mürsel hadisi delil olarak kabul etmez. Hatta bundan kaçınmanın farz olduğunu söyler. İbn Hazm'a göre kişinin ehliyetini biline kadar haberini ve şahadetini kabul etmemek, beklemek gerekir. İbn Hazm mürsel hadisi sadece icma tarafından desteklenmesi ve kuşaktan kuşağa nakledilmesi durumunda kabul etmektedir.³⁴¹

Onun Hanefî ve Mâlikîleri eleştirdiği nokta delil olarak kabul ettikleri halde bazen mürsel hadisleri terk etmeleridir. İbn Hazm bu hususta onları

³³⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 7; Serahsî, *Usûl*, I, 363.

³³⁸ İki farklı görüş ve delilleri hakkında bkz.: Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, III, 908-912.

³³⁹ Muhammed Ebû Zehrâ, *Mâlik*, s. 291; Eyüp Said Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 524-525.

³⁴⁰ Mâlik, *Muvatta*, II, 555.

³⁴¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 131; *el-İ'râb*, I, 352.

keyfi davranmakla suçlar. Mezhebe aykırı düştüğünde mürsel hadisi terk ettiklerini, uygun düştüğünde almaktan çekinmediklerini iddia eder. Bu konuda örnekler de veren İbn Hazm İmam Malik'in namazda gülenin abdest alması gerektiğiyle ilgili Ebû'l-Âliye kanalıyla gelen hadisi³⁴² mürsel saydıkları halde terk ettiklerini iddia etmiştir.³⁴³ Çünkü İmam Malik tek başına ya da imamla namaz kılan kişinin namaz esnasında gülmesiyle abdestin gerekmeyeceğine hükmetmiştir. Ona göre abdest sadece mutat yollardan çıkan şeyden ve uykudan dolayı gerekir.³⁴⁴

İbn Hazm Hanefîlerin de Said b. Müseyyeb'den rivayet edilen "Resulüllah hayvanları et karşılığında satmayı yasakladı."³⁴⁵ hadisini mürsel saydıkları halde huccet kabul etmediklerini iddia etmiştir.³⁴⁶ İbn Hazm *el-İ'râb* isimli eserinde, İmamın arkasında Fatiha okuma, varise vasiyet, abdestsiz olarak Kur'an'a el sürme, katile miras, fasid nikâhın yenilenmesi ve daha çok sayıda konu ile ilgili olarak Hanefîlerin mürsel saydıkları rivayete aykırı davrandıklarını ileri sürmekte ve Hanefîleri eleştirmektedir.³⁴⁷

Tedlis karşısındaki yaklaşımıyla mukayese edildiğinde İbn Hazm'ın mürsel hadisler karşısındaki tutumu bir çelişki olarak değerlendirilmiştir. "Mâlik, Sevrî, Katâde gibi imamların otoritesine güvenerek tedlislerine göz yuman İbn Hazm, aynı imamların mürsellerini 'cehalet' iddiasıyla redderek çelişkiye düşmektedir. İbn Hazm'ın ya genel mantığı çerçevesinde mürsel gibi tedlisi de reddetmesi, ya da otoriteleri gerekçesiyle tedlisleri gibi aynı imamların mürsellerini de kabul etmesi gerekirdi."³⁴⁸

³⁴² Hadis şu şekildedir: "Hz. Peygamber namazı kıldırıyordu. Bu sırada kible tarafından âmâ bir sahabinin geldiği görüldü. O da namaza iştirak etmek istiyordu. Fakat ayağı yerdeki bir çukura takıldı. Namaz kılmakta olan sahabilerden bir kısmı bu duruma kakhaha ile güldüler. Hz. Peygamber namazı bitirdikten sonra 'kakhaha ile gülenler hem namazlarını hem de abdestlerini tazelesinler' buyurdu". Beyhakî, *Sünen*, I, 144.

³⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 132.

³⁴⁴ Sahnûn, *Müdevvene*, I, 100.

³⁴⁵ Beyhakî, *Sünen*, V, 297.

³⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 133;

³⁴⁷ Örnekler için bkz.: İbn Hzm, *el-İ'râb*, I, 309-354.

³⁴⁸ Mehmet Özşenel, "İbn Hazm'ın Gözüyle Sünnet (el-İhkâm Özelinde)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6, Sakarya 2002, s. 128.

Mevkuf hadis konusunda da İbn Hazm diğer mezheplere eleştirilerde bulunmuştur. Mevkuf hadis muttasıl ya da munkatı' olarak sahabeden rivayet edilen söz, fiil veya buna benzer rivayetlerdir. Mevkuf hadiste rivayet Hz. Peygamber'e ulaşmamakta sahabede kalmaktadır.³⁴⁹

Şafiîler sahabinin "Böyle emrolunduk, bize böyle haram kılındı veya mübah kılındı" ifadelerini Hz. Peygamber'e izafe ederler. Sahabinin "böyle emrolunduk" ifadesinin, önceki bir emre işaret ettiğini onu da Hz. Peygamber'in emri olarak değerlendirmek gerektiğini ifade ederler. Sahabinin "Sünnet bu şekildedir." ifadesini de aynı şekilde Hz. Peygamber'e izafe ederler.³⁵⁰ Hanbelî usûlcüler sahabinin ve tabiûnun "Sünnet bu şekildedir." sözünü mürsel hadis derecesinde görürler ve bu tür rivayetleri huccet sayarlar. Sahabinin "Biz böyle emrolunduk, bundan nehyolunduk." şeklindeki ifadelerini Hz. Peygamber'in emri ve nehyi olarak kabul ederler.³⁵¹

İbn Hazm'a göre sahabenin "Sünnet bu şekildedir." veya "Böyle emrolunduk." demesi Hz. Peygamber'den nakledilmiş bir sünnet değildir. Çünkü sahabinin bazıları bu ifadelerle, kendi içtihatları ile ulaştıkları, kendi görüşlerine göre sünneti kastedebilmektedirler.³⁵² "*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme.*"³⁵³ ayetini delil getiren İbn Hazm sahabinin bu tür sözlerini sünnet olarak değerlendirmenin zandan başka bir şey ifade etmeyeceğini iddia eder.³⁵⁴

Hanefîler bu hususta İbn Hazm'ın eleştirisi dışında kalmışlardır. Çünkü onlara göre sahabinin "Biz böyle emrolunduk, böyle nehyolunduk, sünnet bu

³⁴⁹ İbn Salah, *Ulûmu'l-hadîs*, s. 41-42.

³⁵⁰ Âmidî, *el-İhkâm*, II, 117-119.

³⁵¹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, III, 991; Kelvezânî, *et-Temhîd*, III, 145.

³⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 194.

³⁵³ İsrâ, 17/36.

³⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 195.

şekildedir” ve benzeri ifadeleri mutlak anlamda Hz. Peygamber’in emrine hamledilmez.³⁵⁵

İbn Hazm diğer mezhepleri eleştirirken büyük oranda kendi prensipleri çerçevesinde tutarlı hareket etmiştir. Ancak onun eleştirilerinde demagojik bir üslubun varlığı ve bazı konularda çelişki içine düştüğü inkâr edilemez. Örneğin Hanefîlerin umumu’l-belvâ prensibini eleştirirken bir taraftan dinin tamamını umumu’l-belvâ saymakta diğer taraftan ninenin mirastan altıda bir pay alacağı Hz. Ebû Bekir tarafından, isti’zan konusunun da Hz. Ömer tarafından bilinmediğini işaret etmektedir. Yine o Hanefî ve Malikîleri mürsel saydıkları hadislere muhalif davranmakla suçlarken kendisi bazı imamların otoritesine güvenerek tedlislerine göz yummuş ancak aynı imamların mürsellerini ‘cehalet’ iddiasıyla reddetmiştir.

İbn Hazm eleştiri yaparken konuyu farklı mecralara çekebilmektedir. Örneğin Malikîlerin amel-i ehl-i Medine prensibini eleştirirken prensibi “coğrafi üstünlük” mantığı çerçevesinde değerlendirmiştir. Adeta bir şehir kıyaslamasına gitmiş, Malikîleri Medine şehrini yüceltmekle itham etmiştir.

³⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 115, 380.

İKİNCİ BÖLÜM

SÜNNETİN DİĞER DELİLLER KARŞISINDAKİ DURUMU

I. İBN HAZM'A GÖRE KUR'AN-SÜNNET İLİŞKİSİ

Kaynaklık vasfı açısından sünnetin Kitab'a göre yeri, sünnetteki hükümlerin Kur'an ile bağdaşıp bağdaşmadığı, usûlcülerin tamamının değerlendirdiği temel konulardandır.

İbn Hazm tüm kaynakları eşit oranda sahiplense de sünneti Kur'an'dan sonra dinin ikinci temel kaynağı olarak görmektedir. Ona göre sünnetin delil olması Kur'an ile sabittir.³⁵⁶

İbn Hazm Sünneti Kur'an'ın beyanı olarak niteler. Bu beyan bazen te'yid, bazen mücmelini tefsir, âmmını tahsis, mutlakını takyid şeklinde bazende nesh ile olur. Bazen de sünnet, Kur'an'da olmayan yeni hükümler getirir. "...İnsanlara, kendilerine indirileni açıklamam (beyan) için ve düşünüp anlasınlar diye sana da bu Kur'an'ı indirdik."³⁵⁷ ayetinden yola çıkan İbn Hazm, "Bu ayet Allah'ın, zikri (vahyi) Hz. Peygamber'e, beyan etmesi için indirdiğini gösteren açık bir nasıttır. Sünnet Allah Teâlâ'nın Kur'an'daki muradının beyanıdır." der.³⁵⁸

İbn Hazm'a göre sünnet, Kur'an'ın mücmelini beyan eder. Kur'an'da namaz, oruç ve zekâtla ilgili çok sayıda mücmel emir vardır. Hz. Peygamber metlûv ya da gayr-ı metlûv bir vahiyle bunları beyan etmeye me'murdur.³⁵⁹ Allah Teâlâ Nur suresi 56. ayette namaz kılmayı emretmiş Hz. Peygamber de öğlen namazını dört rekât, yolcu namazını iki rekât kılarak bu emri beyan etmiştir.³⁶⁰ Rükû ve secdenin şeklini, kıraat ve selamın keyfiyetini, oruçta

³⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 87.

³⁵⁷ Nahl, 16/44.

³⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 73, 106.

³⁵⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 106.

³⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 150.

kaçınılacak hususları, altın ve gümüşün, koyun, deve, sığır gibi hayvanların zekât miktarlarını ihramın şekli ve yasakları, kurbanlıkların sıfatları, alış-veriş hükümleri, faiz, boşanma, sadaka ve sair fikhî konularda nasıl amel etmesi gerektiğini merak eden birinin Hz. Peygamber'den gelen nakillere müracaat etmesi gerektiğini söyler.³⁶¹

İbn Hazm sünnetin, Kur'an'ın âmm hükmünü tahsis ettiğini ifade eder. Örneğin İbn Hazm'a göre, delil olma bakımından sünnet Kur'an mertebesinde olduğu için sünnet Kur'an'ı tahsis eder. Allah Teâlâ, Kur'an'da "*Hırsızlık eden erkek ve kadının yaptıklarına karşılık bir ceza ve Allah'tan bir ibret olmak üzere ellerini kesin. Allah izzet ve hikmet sahibidir.*"³⁶² buyurarak el kesme cezasını umumi surette emretmiştir. Fakat Hz. Peygamber çeyrek dinar ve daha fazla bir şeyde el kesilmesini söyleyerek³⁶³ bu hükmü tahsis etmiştir.³⁶⁴

Takyid ve tafsilin de beyan olduğunu ifade eden İbn Hazm bu kadarla yetinmiş açıklamada bulunmamıştır. Ebû Zehra İbn Hazm'ın bu tavrını takyid ve tafsilin açıklanmaya muhtaç olmamasıyla izah etmiştir.³⁶⁵

Kur'an-Sünnet ilişkisi bağlamında İbn Hazm'ın ortaya attığı görüşlerden biri de Kur'an'ın sünneti beyan edeceği görüşüdür. İbn Hazm, "Eğer Sünnette mücmel bir husus varsa onu da Kur'an beyan eder. Hz. Peygamber 'Lâ ilâhe illâllâh diyene kadar insanlarla savaşmakla emrolundum.'³⁶⁶ buyurmuş sonra Allah Teâlâ onu '*...Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın. Allah bağışlayan, esirgeyendir.*'³⁶⁷ ayeti ile tefsir ve beyan etmiştir."³⁶⁸ diyerek görüşünü delillendirmeye çalışır.

³⁶¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 200.

³⁶² Mâide, 5/38.

³⁶³ Müslim, "Hudûd", 1; Tirmizî, "Hudûd", 16.

³⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 111. Bu konu "Tahsis" başlığı altında daha detaylı olarak işlenecektir.

³⁶⁵ Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 283.

³⁶⁶ Müslim, "İman", 8; Tirmizî, "İman", 1.

³⁶⁷ Tevbe, 9/5.

³⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 74-75.

İbn Hazm nesh ve tahsis bağlamında sünnetin Kur'an karşısındaki konumunu ayrıntılarıyla ele almıştır. Bu sebeple biz de nesh ve tahsis konusunu ayrı başlıklar altında ele alacağız.

A. İbn Hazm'a Göre Nesh

Nesh kelime olarak "ref", iptal ve izale etmek, bir yerden başka bir yere nakletmek, beyan etmek" anlamlarına gelmektedir.³⁶⁹ Zemahşerî neshin nakil manasında hakikat, iptal ve izale manasında mecazen kullanıldığını ifade etmektedir.³⁷⁰ Terim olarak ise nesh, önceden gelen bir hitapla sabit olan şer'i bir hükmün daha sonra gelen başka bir hitapla ortadan kaldırılması şeklinde tanımlanmıştır.³⁷¹

Nesh konusu sahabe ve tabiûn döneminden itibaren tartışılmış usûlcüler eserlerinde neshe hatırı sayılır hacimde yer vermişlerdir. Sahabe ve tabiûn döneminde mutlakın takyidi, âmmın tahsisi, müphem ve mücmelin beyanı, istisna ile getirilen hüküm ve sınırlamalar nesh kapsamında değerlendirilmiş ancak tabiûndan itibaren nesh, nassın hükmünün kaldırılması ve yeni bir hükmün ikame edilmesi olarak değerlendirilmiştir.³⁷²

Usûlcüler nesh başlığı altında genel olarak neshin vaki olup olmadığını, çeşitlerini, şartlarını, önceki şeriatların durumunu, nassa yapılan ziyadenin nesh sayılıp sayılmayacağını, neshe tabi olmayan hükümleri, icma' ve kıyasla neshin vaki olup olmayacağını, nesihle tahsisin farkını ele almışlardır.³⁷³

³⁶⁹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 768; Serahsî, *Usûl*, II, 53; Gazalî, *Mustasfâ*, II, 35; Kelvezânî, *Temhîd*, I, 335; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir*, I, 283; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fühul*, II, 783.

³⁷⁰ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, s. 629.

³⁷¹ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 768; Gazalî, *Mustasfâ*, II, 35; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 875. Diğer tanımlar için bkz.: Şevkânî, *İrşâdu'l-Fühul*, II, 786.

³⁷² Mehmet Efendioğlu, "Nesh", *DİA*, XXXII, 581.

³⁷³ Örnek olara bkz.: Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 76-838; Serahsî, *Usûl*, II, 53-86; Gazalî, *Mustasfâ*, II, 35-118; Kelvezânî, *Temhîd*, I, 335-410; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzir*, I, 283; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127-253; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fühul*, II, 783-833.

Usûlcülerin neshle ilgili detaylı bir şekilde ele aldıkları konulardan biri de Kur'an'ın sünneti, sünnetin Kur'an'ı neshedip edemeyeceği hususudur. Tezimizin bu başlığı altında İbn Hazm'ın genel olarak nesh anlayışıyla birlikte Kur'an-sünnet ilişkisi bağlamında neshe çizdiği sınırları inceleyeceğiz.

İbn Hazm neshi kelime olarak “silmek, izale etmek, bir şeyin yenilenmesi ve emsalinin çoğalması” anlamlarına geldiğini söyler. Terim olarak ise nesh, “İlk emrin zaman bakımından sona erdiğinin beyan edilmesi.”³⁷⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre nesh beyanın sonradan gelmesinden (te'hıru'l-beyan) ibarettir.³⁷⁵

İbn Hazm neshi beyan çeşitlerinden sayar. Ancak aralarında umum-husus farkı olduğunu söyler. Neshin beyan olmadığını savunanlara “Nesh beyanın bir nevidir. Bu bakımdan her nesh beyandır, ama her beyan nesh değildir. Beyan haberlerde vaki olduğu gibi emirlerde de vaki olur; fakat yalnız emirlerde vaki olan beyana nesh denir ve ilk emrin ref'inden ibarettir.”³⁷⁶ diyerek cevap vermektedir. Bu cevaptan anlaşıldığı gibi İbn Hazm neshi “iptal ve izale” olarak değil ilk emrin zaman bakımından sona erdiğini beyan etmek olarak değerlendirmiştir.³⁷⁷

İbn Hazm emirleri nesh olup olmaması bakımından dört kısma ayırmıştır: Birincisi, lafzı ve hükmü sabit olan emirler. Bunlar hiçbir neshe uğramamıştır. İkincisi, lafzı ve hükmü nesh edilmiş emirler. Üçüncüsü, lafzı neshedilmiş hükmü kalmış emirler. Dördüncüsü, hükmü neshedilmiş lafzı kalmış olan emirlerdir.³⁷⁸ İbn Hazm lafzı ve hükmü neshedilmiş emirlere örnek olarak bir ayeti okuyup ezberlediği halde başka bir zaman o ayeti okumak isteyip okuyamayan birini örnek vermektedir. Bu kişi Hz.

³⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 43.

³⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 433.

³⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 433.

³⁷⁷ Talat Koçyiğit, “Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1963, s. 99.

³⁷⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 434.

Peygamber'e durumu haber verince o ayetin neshedildiğini ifade etmiştir. Üçüncü kısma da İbn Hazm recm ayetini örnek vermektedir.³⁷⁹

İbn Hazm, kelamı dört kısma ayırır: Emir, istek, istifham, haber. Neshin emirlerde geçerli olduğunu, istek, istifham ve haberlerde geçerli olmadığını kabul eder. Haberlerde neshin vuku bulması durumunda yalan meydana geleceğini, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in bundan münezzeh olduğunu ifade eder. Ancak İbn Hazm, lafzı haber, manası emir olarak varid olan kelamda neshin caiz olduğunu savunur. Diğer kelam çeşitlerinde de manen emir varid olursa bu durumda da neshi uygun görür.³⁸⁰

İbn Hazm, itikadî konularda da neshi mümkün görür ancak Allah'ın ebediyen böyle bir şey yapmayacağını söyler.³⁸¹ İbn Hazm'ın bundan maksadı Allah'ın her şeyi yapmaya ve yaratmaya muktedir olduğu gerçeğidir. İbn Hazm bu fikirleriyle itikadî konularda neshi mümkün görmeyenleri³⁸² eleştirirken kendisi ile çelişmekten kurtulamamaktadır. Çünkü İbn Hazm'ın bu kabulü, kendisinin reddettiği "haberlerde nesh" olayını da mümkün kılmaktadır. Çünkü konuyu İbn Hazm gibi "Allah'ın kudreti" bağlamında değerlendirdiğimizde haberlerde neshi gerçekleştirmeye de Allah'ın gücü yeter.

İbn Hazm, Hz. Muhammed'in peygamberliği ile önceki şariatların neshedildiğini kabul eder. "Nasıl ki Hz. Musa'nın şeriatı kendinden önceki şariatları neshetmişse en son din olan İslam da diğer bütün şariatları neshetmiştir." der.³⁸³

İbn Hazm aynı konuda birden fazla neshin vuku bulabileceğini savunur: "Allah'ın bir hükmü diğeri ile neshetmesiyle, ikinciye üçüncüyle,

³⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 434.

³⁸⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 443.

³⁸¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 456.

³⁸² Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Mütea'llim İmamı Azamın Beş Eseri İçerisinde*, (çev. Mustafa ÖZ), Kalem Yayıncılık, İstanbul 1981, s. 13.

³⁸³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 434.

üçüncüyü dördüncüyle neshetmesi arasında hiçbir fark yoktur.” der ve orucu örnek verir. Aşure orucunun farz olduğunu ifade eden İbn Hazm bu orucun önce, isteyen oruç tuttuğu isteyen miskinleri doyurduğu ramazan orucu ile neshedildiğini iddia eder. Daha sonra bu neshin de akıl baliğ Müslümanlar için vacip olan ramazan orucu ile neshedildiğini söyler.³⁸⁴

İbn Hazm, neshin vuku bulması için ilk hükümle amel edilmiş olması şartını koymaz. “Yüce Allah bir günde kılınması farz olan kırk beş vakit namazı hiç kimse onunla amel etmeden neshetmiştir.” diyerek hükümle amel edilmeden neshin gerçekleşebildiğini iddia eder.³⁸⁵

İbn Hazm icma’ ile nesh konusunda diğer usûlcülerden farklı kanaatlere sahiptir. Ancak İbn Hazm’ın icma’a yüklediği anlam diğer usûlcülerin yüklediği anlamdan çok farklıdır. O icma’ ile sahabe’nin topluca Hz. Peygamber’den naklettiği hükümleri kasdetmektedir. Bu sebeple “Hz. Peygamber’den nakil olunan icma’ ile nesh caizdir. Çünkü bu icma’ Hz. Peygamber’e varıp dayanır. Ya Kur’an’dan veya hadisten bir nass vardır veya Hz. Peygamber’in fiiline ve ikrarına bağlıdır. Böyle kuvvetli olan icma’ ile nesh caizdir.” der.³⁸⁶

Diğer usûlcüler icma’ı “sahabe icma’ı” olarak değerlendirmediklerinden icma’ ile Kur’an veya sünnetin neshini meşru görmemişlerdir. İcma’ın bir nassa dayanması gerektiğini ifade eden usûlcüler, icma’ın üzerine bina edildiği bir nassı neshetmesinin muhal olduğunu söylemişlerdir.³⁸⁷

İbn Hazm, diğer usûlcüler gibi kıyasla neshin yapılamayacağını savunur. Ancak usûlcüler kıyasın delil olarak derecesini dikkate alarak bu kanaate ulaşmıştır. Usûl bilginleri genel olarak kıyasın asıllardan istinbat

³⁸⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 449,

³⁸⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 465.

³⁸⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 480.

³⁸⁷ Eş-Şîrâzî, *Şerhu’l-lüm’a*, I, 490; el-Basrî, *el-Mu’temed*, I, 432; Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, 826; Kelvezânî, *Temhîd*, I, 389; Gazalî, *Mustasfâ*, II, 105; Râzî, *el-Mahsûl*, III, 354; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 199; Ebû’l-Berekât, *el-Müsevvede*, s. 224; İbn Neccâr, *Şerh’ul-Kevkeb*, III, 507.

edilen bir delil olduğu, bu sebeple asıllara muarız olmaması gerektiğini, asıllara muarız bir kıyasın zaten batıl olduğunu ifade etmişlerdir.³⁸⁸ İbn Hazm ise kıyası tamamen reddettiği için kıyasın nâsih olamayacağını iddia eder. Kıyasın haber-i vâhidi bile neshedemeyeceğini belirtir.³⁸⁹

Usûl literatüründe tartışılan konulardan biri de nesh bağlamında Kur'an ve sünnetin karşılıklı konumudur. Klasik literatürde konu dört başlıkta ele alınmıştır:

- a) Kur'an'ın Kur'an'la neshi
- b) Sünnetin sünnetle neshi
- c) Kur'an'ın sünnetle neshi
- d) Sünnetin Kur'an'la neshi

Kur'an'ın Kur'an'la neshi: Kur'an'ın Kur'an'ı neshedebileceği hususunda usûlcüler arasında ittifak vardır. Kur'an nasları delâlet bakımından eşittirler. Çünkü sübut bakımından aynı kuvvettedirler.³⁹⁰

Sünnetin sünnetle neshi: Sünnetin sünnetle neshi hususunda Hanefîler belirli şartlar ileri sürmüşlerdir. Mütevâtir ve meşhur haber birbirini ve âhad haberleri neshedebilir. Ancak haber-i vâhid mütevâtir ve meşhur haberi neshedemez.³⁹¹

İmam Şâfiî, sünnetin ancak sünnetle neshedileceğini ifade etmektedir. Bu konuda “Sünneti, sünnetten başkası neshedemez. Allah Teâlâ, Peygamber'i için daha evvelki sünnetine muhalif bir sünnet ihdas ettiği vakit

³⁸⁸ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, 827; Kelvezânî, *Temhîd*, I, 390; Pezdevî, *Usûl*, III, 174; Gazalî, *Mustasfâ*, II, 105; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 201.

³⁸⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 481.

³⁹⁰ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 768; Serahsî, *Usûl*, II, 53; Gazalî, *Mustasfâ*, II, 35; Kelvezânî, *Temhîd*, I, 335; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzıra*, I, 283; Âmidî, *el-İhkâm*, I, 127; Şevkânî, *İrşâdu'l-Fühul*, II, 783.

³⁹¹ Serahsî, *Usûl*, II, 361.

H. Peygamber de aynı mesele hakkında bir sünnet ihdas eder ve halka ilk Sünnetini nesheden başka bir Sünneti olduğunu açıklar.” demektedir.³⁹²

Hanbelî usûlcüler de Hanefî usûlcüler gibi mütevâtir sünnetin kendisi gibi başka bir mütevâtir haberle, âhad haberin de başka bir âhad haberle neshedilebileceğini ifade etmişlerdir.³⁹³

Kur'an'ın sünnetle neshi: Nesih türleri arasında en tartışmalı olan budur. Usûlcülerin bir kısmı bu nesh türüne mutlak anlamda karşı çıkarken bir kısmı belirli şartlar dahilinde caiz görmüşlerdir.

Hanefî usûlcüler sünnetin Kur'an'ı neshetmesini bazı kayıtlara bağlamışlardır. Hanefiler, mütevâtir ve meşhur haberlerin Kur'an ayetlerini neshedebileceğini, haber-i vâhidin ise ancak H. Peygamber haytayken Kur'an'ı neshedebileceğini söylemişlerdir. Mürsel hadislerin ise Kur'an'ı neshedemeyeceğini söylemişlerdir.³⁹⁴ Sünnetin Kur'an'ı neshi hususunda Serahsî şu örneği vermektedir: *“Bundan sonra artık başka kadınlarla evlenmen, elinin altında bulunan cariyeler hariç, güzellikleri hoşuna gitse bile, bunların yerine başka hanımlar alman sana helal değildir. Allah her şeyi gözetler.”*³⁹⁵ ayeti H. Ayşe ve İbn Ömer'in rivayet ettikleri “Resulullah (s.a.) dünyadan ayrılmadan önce kadınlar ona mübah kılındı.”³⁹⁶ hadisi ile neshedilmiştir.

İmam Şâfiî, “Kitap sünneti ve sünnet Kitabı neshedemez.” görüşünü savunan usûlcülerdendir. İmam Şâfiî, “Allah Teâlâ insanları yarattıktan sonra onlara her şeyi açıklamak, hidayet ve rahmet olmak üzere Kitab'ı inzal etmiştir. Bu Kitapta bazı şeyleri farz kılıp onları ibkâ etmiş, bazılarını da insanlara rahmet olsun, yükleri hafiflesin diye neshetmiştir. Kitaptan

³⁹² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 108.

³⁹³ İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nazra*, I, 284.

³⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 77, Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, III, 182.

³⁹⁵ Ahzâb, 33/52.

³⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 75.

neshettiği şeyleri yalnız kitapla neshettiğini sünnetin kitap için bir nâsih olamayacağını, onun ancak Kitab’a tabi bulunduğunu açıklamıştır.” der.³⁹⁷

İmam Şâfiî, görüşlerini Kur’an ayetleri ile temellendirir. İlk olarak “*Ayetlerimiz kendilerine apaçık birer delil olarak okunduğunda, (öldükten sonra) bize kavuşmayı ummayanlar, ‘Ya (bize) bundan başka bir Kur’an getir veya onu değiştir.’ dediler. De ki: ‘Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben ancak bana vahyolunana uyarım. Eğer Rabb’ime isyan edecek olursam, elbette büyük bir günün azabından korkarım.’*”³⁹⁸ ayetini delil gösterir. Şâfiî, bu ayeti, “Allah Teâlâ Hz. Peygamber’e kendisine vahyolunana tabi olmayı ve onu kendiliğinden değiştirmemeyi farz kıldığını bildirmiştir. ‘Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir.’ sözünde daha önce vasfetmiş olduğumuz şu husus açıkça gösterilmiştir. Allah’ın kitabını yine Allah’ın Kitabından başkası neshedemez.”³⁹⁹ şeklinde anlamıştır.

İmam Şâfiî’nin Kitap ve sünnetin birbirini neshedemeyeceği yönünde ileri sürdüğü delillerden biri de “*Biz herhangi bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz...*”⁴⁰⁰ ayetidir. Şâfiî, “Allah Teâlâ bu ayetle Kur’an’ın neshinin veya inzalindeki tehirin ancak Kur’an ile olacağını haber vermiştir.”⁴⁰¹ demektedir.

Hanefîler Kur’an’ın sünnetle neshini mutlak anlamda caiz görmemişlerdir. Onlar ancak mütevâtir ve meşhur haberle Kur’an’ın neshini kabul etmişler âhad haber ve mürsel hadislerle neshi reddetmişlerdir.⁴⁰² Haber-i vâhidle nesh ancak Hz. Peygamber hayatta iken mümkün olabilir.

³⁹⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 106.

³⁹⁸ Yunus, 10/15.

³⁹⁹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 107.

⁴⁰⁰ Bakara, 2/106.

⁴⁰¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 107.

⁴⁰² Serahsî, *Usûl*, II, 77.

Bunun delili haber-i vâhidle Kuba ehli namaz esnasında kiblelerini Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye çevirmişler ve Hz. Peygamber bunu reddetmemiştir.⁴⁰³

Şafiî usûlcülerden Gazalî, Kur'an'ın sünnetle neshedilebileceğini kabul etmiştir. Bu konuda Gazalî miras ayetini örnek verir. Bu ayette anne-baba ve akrabalara vasiyetin yasaklanmadığını ancak “Varise vasiyet yoktur.” hadisinin bu ayeti neshettiğini ifade eder.⁴⁰⁴

Ahmed b. Hanbel Kur'an'ın sünnet ile neshini meşru görmemiştir. Fazl b. Ziyad ve Ebû'l-Hâris'ten gelen bir rivayette Ahmed b. Hnabel'e sünnetin Kur'an'ı neshedip edemeyeceği sorulduğu zaman o “Kur'an ancak kendisinden sonra gelen bir Kur'an ile nesholunur, sünnet Kur'an'ı tefsir eder.” demiştir.⁴⁰⁵ Hanbelî usûlcülerden Kelvezânî ise Kur'an'ın sünnetle neshinin aklen mümkün olduğunu, Hanefî, Malikî ve mütekellimin usûlcülerinin çoğunluğunun bu görüşü benimsediğini kendisinin de bu görüşü daha kuvvetli bulduğunu ifade eder.⁴⁰⁶

Sünnetin Kur'an'la neshi: Hanefîler sünnetin Kur'an'la neshedilebileceğini kabul etmişlerdir. Bu görüşlerini kıblenin değişmesi hadisesi ile delillendirmişlerdir. Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde on altı ay Mescid-i Aksa'ya yönelerek namaz kılmış bu sünnet “*Yüzünü Mescid-i Haram'a doğru çevir.*”⁴⁰⁷ ayeti ile neshedilmiştir.⁴⁰⁸ Hudeybiye antlaşmasının şartlarından olan “Müşriklerden birisi Müslüman olarak Medine'ye gelirse Mekkelilere iade edilecektir.” şartı “*Eğer siz de onların inanmış kadınlar olduklarını öğrenirseniz onları kâfirlere geri göndermeyin.*”⁴⁰⁹ ayeti ile neshedilmiştir.⁴¹⁰

⁴⁰³ Serahsî, *Usûl*, II, 78.

⁴⁰⁴ Gazalî, *Mustasfâ*, II, 100.

⁴⁰⁵ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, III, 788.

⁴⁰⁶ Kelvezânî, *Temhîd*, I, 369.

⁴⁰⁷ Bakara, 2/144.

⁴⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 76.

⁴⁰⁹ Mümtetine, 60/10.

⁴¹⁰ Pezdevî, *Usûl*, III, 182; Serahsî, *Usûl*, II, 77.

İmam Şafiî, yukarıda ifade edildiği gibi Kur'an'la sünnetin neshini meşru görmemiş ancak Şafiî usûlcüler bu konuda ondan farklı düşünmüşlerdir. Gazalî sünnetin Kur'an'la neshedilebileceğini savunmuş ve bu konuda kıblenin değiştirilmesi hadisesini örnek vermiştir. Gazalî'nin diğer bir örneği de sünnetle sabit olan ramazan gecelerinde eşlere yaklaşma yasağının *“Artık (ramazan gecelerinde) onlara yaklaşın.”*⁴¹¹ ayetiyle neshedilmesidir.⁴¹²

Hanbelîlerin konuya yaklaşımı diğer usûlcülerden farklı değildir. Hanbelî usûlcüler Kitabın sünnetten daha kuvvetli olduğunu, vahyin ilim ve amel gerektirdiğini, sünnetin ise sadece amel gerektirdiğini ifade ederler. Kur'an'da i'caz özelliği vardır ama sünnette i'caz yoktur. Bu sebeple Kur'an sünneti neshedebilir. Sünnetin Kur'an'la neshedilebileceğinin örneği Abdullah b. Übeyy b. Selül'ün cenazesini kılacakken Hz. Peygamber'in, *“Onlardan ölmüş olan hiçbirine asla namaz kılma, onun kabri başında da durma.”*⁴¹³ ayeti ile namazdan nehyedilmesidir.⁴¹⁴

Usûlcülerin neshle ilgili görüşlerine baktığımızda konuyu delilin kuvveti çerçevesinde değerlendirdiklerini görmekteyiz. Bu yaklaşım neshin her türünde kendini açıkça göstermiştir. İbn Hazm'ın nesh anlayışında hakim unsur da aslında budur.

İbn Hazm Kur'an'ın Kur'an'la neshi konusunda diğer usûlcülerle aynı kanaattedir. Sünnetin sünnetle neshi konusunda da ileride ifade edileceği gibi diğerlerinden çok farklı düşünmemektedir.⁴¹⁵ Onun ağırlıklı olarak ele aldığı konu Kur'an'ın sünnetle ve sünnetin Kur'an'la neshi konusudur.

⁴¹¹ Bakara, 2/187.

⁴¹² Gazalî, *Mustasfâ*, II, 99.

⁴¹³ Tevbe, 9/84.

⁴¹⁴ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, II, 807; Kelvezânî, *Temhîd*, I, 384; İbn Kudâme, *Ravdatu'n-Nâzıra*, I, 321.

⁴¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 470.

İbn Hazm'ın tüm görüşlerine tesir eden hâkim anlayış sünnetinde vahiy olduğu düşüncesidir. Nesh konusunu ele alırken İbn Hazm öncelikle sünnetin Kur'an'a denk olduğunu, Kur'an ve sünnete itaatin aynı oranda gerektiğini, Hz. Peygamber'in sözlerinin Allah'tan aldığı bir vahiy olduğunu vurgulamıştır.⁴¹⁶

Kur'an ve sünnetin birbirini neshedemeyeceğini savunanlar tarafından delil olarak ileri sürülen Bakara suresi 106. ayeti değerlendiren İbn Hazm muhaliflerini manayı yanlış anlamakla itham eder: "Ayetin ifade ettiği mana onların anladığı gibi olmayıp 'Sizin için hayırlı olanını veya sizin için hayırlı olmak bakımından neshedilen ayet gibi olanını getiririz.' demektir. Eğer onların iddia ettiği gibi olsaydı Kur'an ayetlerinin bazısının bazısından hayırlı olması gerekirdi ki Allah Teâlâ'nın nezdinde ayetler arasında böyle bir ayrım yapılamaz." demiştir.⁴¹⁷

İbn Hazm, İmam Şafiî'nin Kur'an ve sünnetin birbirini neshedemeyeceğine delil gösterdiği Yunus suresi 15. ayeti ele almış ve İmam Şafiî'nin görüşünü çürütmeye çalışmıştır. Söz konusu ayetteki Hz. Peygamber'in Kur'an'ı değiştiremeyeceği ile ilgili ifadeleri İbn Hazm sünnetin de vahiy olduğundan hareketle ele alır. Hz. Peygamber'in vahiy almadan kendi içtihadıyla Kur'an'ı değiştirdiğini ifade etmenin küfür olduğunu söyler. Hz. Peygamber'in yaptığıının "vahiyle vahyi değiştirmek" olduğunu dile getirir.⁴¹⁸

İbn Hazm, Kur'an'ın sünneti neshedebileceği gibi sünnetin de Kur'an'ı neshedebileceğini ifade eder. Bu görüşünü şöyle açıklar: "Allah Teâlâ, Peygamber'ine bir ayetin neshedilmesini gayr-ı metlûv bir vahiyle bildirdiğinde Resulüllah onu insanlara kendi sözü ile açıklar. Bu tebliğ edilmiş bir Sünnet, gerekli bir şariat ve menkul bir vahiy olur. Kur'an diye

⁴¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 470.

⁴¹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 471.

⁴¹⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 470.

isimlendirilmemesi veya mushafa yazılmaması ona hiçbir zarar vermez. Nitekim namaz rekâtlarının adedi, zekât konuları, alış verişte haram olan hususlar ve sair hükümlerin Kur'an'da beyan edilmeyip Sünnetle sabit olmasının hiçbir zararı yoktur. Hepsi Allah katındandır.”⁴¹⁹

İbn Hazm sünnetin Kur'an'ı neshettiğine dair örnekler de verir. *“Kadınlarınızdan zina yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun (dışarı çıkarmayın).”*⁴²⁰ ayetini örnek veren İbn Hazm, “Hz. Peygamber ‘Benden alınız. Muhakkak ki Allah Teâlâ zina eden kadınlar için bir yol tayin etmiştir. Bekar olan bekar olanla zina ederse bunların her birine 100 değnek ve bir yıl sürgün cezası vardır. Evli veya dul olan evli veya dul olanla zina ederse bunların her birine de 100 değnek ile recm cezası vardır.”⁴²¹ buyurmuş ve Kur'an'da varid olan hapis hükmünü neshetmiştir.” demektedir.⁴²²

İbn Hazm'ın başka bir örneği de *“Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması -Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak- size farz kılındı.”*⁴²³ ayetidir. İbn Hazm bu ayetin “Varise vasiyet yoktur.” hadisiyle neshedildiğini savunur.⁴²⁴

İbn Hazm sünnetin sünneti neshetmesi durumunda da aynı yaklaşım tarzını sergiler. İbn Hazm bu konuda “Hz. Peygamber'in emri fiiliyle, fiili emriyle neshedilebileceği gibi bütün bunların Kur'an'ı, Kur'an'ın da bunları neshetmesi caizdir. Takrîr sünnetin durumu da aynıdır.” der.⁴²⁵

⁴¹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 473.

⁴²⁰ Nisâ, 4/15.

⁴²¹ Müslim, “Hudud”, 12-13; Ebû Dâvud, “Hudud”, 23; Tirmizî, “Hudud”, 8; İbn Mâce, “Hudud”, 7.

⁴²² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 472-474.

⁴²³ Bakara, 2/180.

⁴²⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 475. İbn Hazm, Sünnetin Kur'an'ı nesh ettiğine dair pek çok örnek vermektedir. Bu örnekler için bkz: *el-İhkâm*, I, 470-476; *el-Muhallâ*, XI, 416.

⁴²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 482.

Kur'an ve sünnetin birbirini neshedebileceği konusunda Hanefîlerle İbn Hazm arasında büyük benzerlikler vardır. Görüş ayrılığına sebep olan husus hadis çeşitleri ve bunların delil değeridir. İbn Hazm mütevâtir ya da âhad olsun her iki haber türünün de vahiy olduğunu, ikisinin de ilim ifade ettiğini savunur. Her ikisini de aynı derecede gördüğü için Kur'an'ı neshedebileceklerini iddia eder.⁴²⁶ Ancak Hanefîler mütevâtir haberle Kur'an'ın neshedilebileceğini benimserken âhad haberle Kur'an ayetinin neshini meşru görmezler. Çünkü onlara göre Kur'an sened bakımından kat'iyet ifade eder ancak âhad haber zannîdir. Bu sebeple Kur'an ayetini neshedemez. Hanefîler bu denkliği sünnetin sünnetle neshinde de aramış âhad haberin mütevâtir ve meşhur haberi neshedemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁴²⁷

B. İbn Hazm'a Göre Tahsis

Tahsis kelime olarak "belirlemek, kararlaştırmak, daraltmak, bir şeyi kendisiyle ortak olmayan diğer şeylerden ayırt etmek, cümlelerini bir bölümünü herhangi bir hükümle temyiz etmek, tek bir şey veya belirli bir sayı üzerine kasretmek."⁴²⁸ anlamlarına gelir.

İstilah olarak tahsis usûlcüler tarafından çeşitli şekillerde tarif edilmiştir. Hanefîler tahsisi "Âmm'ı müstakil ve mukarin bir delil ile bazı fertlerine kasretmektir."⁴²⁹ ifadeleriyle tanımlamışlardır. El-Basrî tahsise "Hitabın kapsadığı şeylerin bir kısmını mukarin bir delil ile ondan çıkarmaktır."⁴³⁰ anlamını yüklemiştir. Fahreddin er-Râzî bu tanımdaki "mukarin bir delil" kaydını çıkararak tahsisi "Hitabın kapsadığı şeylerden bir kısmını ondan çıkarmak."⁴³¹ şeklinde tarif etmiştir. Şevkânî ise tahsisi "Tahsis

⁴²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 470.

⁴²⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 361.

⁴²⁸ Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 150; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 24; Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Kitâbu Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, (m.y.), İstanbul 1984, I, 428.

⁴²⁹ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 306.

⁴³⁰ el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 251 ; Şîrâzî, *Şerhu'l-vâhid*, I, 231; Kelvezânî, *Temhîd*, II, 71.

⁴³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 7.

delilinin bulunmadığını varsaydığımız takdirde âmma dahil olacak şeylerden bir kısmının tahsis delili ile ondan çıkarılması⁴³² şeklinde terif etmiştir.⁴³³

İbn Hazm tahsisi “Bir veya birkaç şahsı diğerlerinden ayırmaktır.” şeklinde tanımlar. Örneğin taheccüd namazı ve dokuz kadınla aynı anda evli olma Hz. Peygamber’e, sadaka vermenin haramlığı Benî Hâşim ve Benî Muttalibe has kılınmıştır.⁴³⁴

İbn Hazm istisnayı da iki şekilde tanımlamıştır: Birincisi, “İstisna bir şeyin tamamından bazısını ayırmaktır.”⁴³⁵ İkincisi, “Umûmi bir lafızdan kendisinde mevcut olan hususlardan bazısını ayırmaktır.”⁴³⁶ İstisnayı bu şekilde tarif eden İbn Hazm gerçekte tahsis ve istisnanın aynı şeyler olduğunu iddia atmıştır.⁴³⁷

Tahsis konusu İslam Hukuku’nun en temel konularından biridir. Usûlcüler tahsis konusunu, tahsisin unsuları, mahiyeti, konusu, çeşitleri, sınırı; nesh, istisna ve takyidden farkı bakımından incelemişlerdir.⁴³⁸ Tahsis başlığı altında incelenen önemli konulardan biri de tahsis delilleridir. Biz de tezimizin bu başlığı altında tahsis delillerinden olan Kur’an ve sünnetin birbirini tahsisini İbn Hazm’ın bakış açısıyla ele almaya çalışacağız.

Kur’an’ın Kur’an’ı ve sünnetin sünneti tahsisi konusunda usûlcüler ittifak etmişlerdir.⁴³⁹ Kur’an’ın sünneti tahsisi hususu da usûlcülerin büyük

⁴³² Şevkânî, *İrşadü’l-fühûl*, I, 142.

⁴³³ Çağdaş İslam Hukukçularından Ferhat Koca bu tanımlı tahsisin yine kendisiyle tarifi olarak nitelendirmiş, tanımlamayı tarif tekniğine aykırı bulmuştur. Bilgi için bkz.: Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, TDV Yayınları, İstanbul 1996, s. 102.

⁴³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 439.

⁴³⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 393.

⁴³⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 439.

⁴³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 439.

⁴³⁸ Örnek olarak bakınız: Cessâs, *el-Füsûl*, I, 140; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüm’a*, I, 340; Ebû Ya’lâ, *el-Udde*, II, 484; Serahsî, *Usûl*, I, 330; Gazalî, *Mustasfâ*, II, 100; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 342; vd.

⁴³⁹ Cessâs, *el-Füsûl*, I, 140; Şîrâzî, *Şerhu’l-lüm’a*, I, 340; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 393.

çoğunluğu tarafından meşru kabul edilmiştir. Ancak bazı usûlcüler Ahmed b. Hanbel'in, Kur'an'ın sünneti tahsisini doğru bulmadığını rivayet etmişlerdir.⁴⁴⁰

Sünnetin Kur'an'ı tahsisi meselesinde ise usûlcüler görüş ayrılığı yaşamışlardır. Bu ayrılıklar özellikle haber-i vâhidin Kur'an'ı tahsisi hususunda derinleşmiştir.

Hanefî, Malikî, Şafîî ve Hanbelî usûlcülerin büyük çoğunluğu mütevâtir haberin Kur'an'ı tahsis edeceğini ifade etmişlerdir. Bu tahsisin örneği *“Allah, size, çocuklarınızın alacağı miras hakkında, erkeğe iki dişinin payı kadarını emreder...”*⁴⁴¹ ayetinin, *“Katil varis olamaz.”*⁴⁴² hadisi ile tahsis edilmesidir.⁴⁴³ Mu'tezilî usûlcülerden el-Basrî de mütevâtir sünnetin Kur'an'ı tahsis edebileceğini kabul eder. Bu konuda diğer usûl bilginlerinin verdiği miras ayetini örnek verir.⁴⁴⁴

Haber-i vâhidin Kur'an'ı ve mütevâtir haberi tahsisi konusu usûlcülerin ittifak edemediği bir konudur. Ebû Hanife, İmam Malik, İmam Şafîî, Ahmed b. Hanbel ve usûlcülerin çoğunluğuna atfedilen görüşe göre hâs olan haber-i vâhid âmm olan nassı tahsis edebilir. Çünkü âmm olan Kur'an ve mütevâtir haber delâlet bakımından zannîdir, hâs olan haber-i vâhid ise delâlet bakımından kat'idir.⁴⁴⁵ Kat'i olan zannî olanı tahsis edebilir. Örneğin *“Bunların dışında kalanlar ise, iffetli yaşamak ve zina etmemek şartıyla mallarınızla*

⁴⁴⁰ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüm'a*, I, 349; Kelvezânî, *Temhîd*, II, 113.

⁴⁴¹ Nisâ, 4/11.

⁴⁴² Ebû Dâvud, “Diyât”, 18; Tirmizî, “Ferâiz”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 49.

⁴⁴³ Ebû Ya'lâ, *el-Udde*, I, 570; Kelvezânî, *Temhîd*, II, 110; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 394.

⁴⁴⁴ el-Basrî, *el-Mu'temed*, I, 275.

⁴⁴⁵ Kelvezânî, *Temhîd*, II, 110; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 132; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 342; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, III, 9. Ebû Hanife'ye böyle bir görüş izafe edilse de İsa b. Ebân, Cessas, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usulcülerin çoğunluğu âmmın kat'î olduğunu ve hâs olan âhad haberle aralarında denklik bulunmadığını, kuvvetli olan âmm ile amel edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. (Cessas, *el-Fusûl*, I, 55; Serahsî, *Usûl*, I, 133-134.)

(*mehirlerini verip*) istemeniz size *helâl* kılındı.”⁴⁴⁶ ayeti “Kadın halası ve teyzesi üzerine nikahlanamaz.”⁴⁴⁷ hadisi ile tahsis edilmiştir.⁴⁴⁸

Haber-i vâhidin Kur’an’ı ve sünneti tahsis edemeyeceğini savunan usûlcüler de vardır. Örneğin İsa b. Eban, Cessâs, Pezdevî ve Serahsî bunlardandır. Bu usûlcüler haber-i vâhidin âmm olan bir nassa denk olamayacağını bu sebeple bir çatışmanın da söz konusu edilemeyeceğini, kuvvetli olan âmm ile amel etmenin doğru olacağını iddia etmişlerdir.⁴⁴⁹ Haber-i vâhidin Kur’an’ı tahsis edemeyeceğini savunan bazı usûlcüler ise metnin asıl, mananın fer’ olduğunu, Kur’an metninin sübûtunun kat’i ama haber-i vâhidin zannî olduğunu bu sebeple Kur’an metninin tercih edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.⁴⁵⁰ Tahsisin nesh gibi olduğunu savunan usûlcüler ise konuyu bu bağlamda değerlendirerek haber-i vâhidle nesh caiz olmadığı gibi tahsis de caiz değildir demişlerdir.⁴⁵¹

Haber-i vâhidin Kur’an’ı ve mütevâtir haberi tahsisi tartışmasının temelinde âmmın delâletinin kat’iyyeti meselesi vardır. Âmmın delâletinin kat’i olduğunu savunanlar haber-i vâhidin zannî olduğunu, dolayısıyla tahsis edemeyeceğini savunmuşlardır. Âmmın delâletinin zannî olduğunu söyleyenler ise onun haber-i vâhidle aynı değerde olduğunu ve haber-i vâhid tarafından tahsis edilebileceğini ifade etmişlerdir.⁴⁵²

İbn Hazm’a göre, delil olma bakımından sünnet, Kur’an mertebesinde olduğu için Kur’an’ı tahsis eder. Sünnet ister mütevâtir isterse âhad olsun durum değişmez. Çünkü İbn Hazm’a göre âhad haberler de mütevâtir haber

⁴⁴⁶ Nisâ, 4/24.

⁴⁴⁷ Buhârî, “Nikâh”, 27; Müslim, “Nikâh”, 37; Ebû Dâvud, “Nikâh”, 12; Tirmizî, “Nikâh”, 30; Nesâî, “Nikâh”, 47.

⁴⁴⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, I, 137; Âmidî, *el-İhkâm*, II, 397.

⁴⁴⁹ Cessâs, *el-Füsûl*, I, 155; Pezdevî, *Usûl*, I, 294; Serahsî, *Usûl*, I, 133.

⁴⁵⁰ Şîrâzî, *Şerhü’l-lüm’a*, I, 354; Kelvezânî, *Temhîd*; II, 113; Gazalî, *Mustasfâ*, II, 115.

⁴⁵¹ Kelvezânî, *Temhîd*; II, 113; Râzî, *el-Mahsûl*, I, 145.

⁴⁵² Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, s. 158.

gibi vahiy mahsulüdür ve kat'idir. Hem itikadî hem ameli konularda delildir. Zan ve vehimden korunmuştur.⁴⁵³

Haber-i vahidin delaletini kat'i kabul eden İbn Hazm onun Kur'an'ı ve mütevâtir haberi tahsisinde bir beis görmez. İbn Hazm âhad haberin Kur'an'ı tahsisine hırsızın elinin kesilmesi ile ilgili ayeti tahsis eden hadisi örnek verir: "Allah Teâlâ, Kur'an'da hırsızın elinin kesilmesini umumi surette emretmiştir."⁴⁵⁴ Fakat sahih hadis⁴⁵⁵ çeyrek dinar ve daha fazla bir şeyde el kesilmesini söyler. Bu hadis, ayeti tahsis etmiştir."⁴⁵⁶

İbn Hazm sünnetle Kur'an'ın tahsis edildiği çok sayıda örnek zikreder. Bunlardan biri de *"Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun..."*⁴⁵⁷ ayetidir. İbn Hazm bu ayetin zina eden herkese celdeyi gerekli kıldığını, ayetin lafzında muhsanın tahsis edilmediğini ifade eder. Ancak sünnetin, muhsana hem celde hem de recm cezasını gerekli kıldığını yani sünnetin Kur'an'ı tahsis ettiğini iddia eder. Bu hususta Maiz'in recmedildiğini ancak celde uygulanmadığını söyleyenlere⁴⁵⁸ "İleri sürdükleri rivayet"⁴⁵⁹ huccet olarak dayanılabilecek bir rivayet değildir. Allah Teâlâ her halükarda zina eden kişiye celde uygulanmasını emretti. Resulullah da zina eden muhsana celde ile birlikte recmi hükme bağladı. Resulullah Rabb'inin emrine asla muhalefet etmez."⁴⁶⁰ diyerek cevap verir.

İbn Hazm'ın amacı âhad haberle tahsisi reddedenlerin görüşlerini çürütmektir. Ancak usûlcülerin genel kanaatine baktığımızda az sayıda bazı usûlcüler hariç büyük çoğunluğu âhad haberle Kur'an'ın ve mütevâtir haberin neshini meşru görmüşlerdir. İbn Hazm'ın bu hususta haber-i vâhidin

⁴⁵³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 94-96.

⁴⁵⁴ Mâide, 5/38.

⁴⁵⁵ Müslim, "Hudûd", 1; Tirmizî, "Hudûd", 16.

⁴⁵⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 190.

⁴⁵⁷ Nûr, 24/2.

⁴⁵⁸ Şafîi, *er-Risâle*, s. 147.

⁴⁵⁹ Bu konuda ileri sürülen rivayet hakkında bkz.: Müslim, "Hudud", 12-13; Ebû Dâvud, "Hudud", 23; Tirmizî, "Hudud", 8; İbn Mâce, "Hudud", 7.

⁴⁶⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 190.

kat'iyetine yönelik düşünceleri dışında diğerlerinden çok farklı şeyler ortaya koyduğu söylenemez.

II. İBN HAZM'A GÖRE SÜNNET- İCMA' İLİŞKİSİ

Tanım, içerik ve huccet oluşu bakımından çeşitli ve farklı şartlar ileri sürülse de ulema icma'ı İslam Hukukunun asli kaynaklarından biri saymıştır. Delil olma bakımından icma' genel olarak Kur'an ve sünnetten sonra üçüncü sıraya konmuştur.⁴⁶¹

İbn Hazm'ın ortaya koyduğu sıralamada da “Naslar (Kur'an ve sünnet)” dan sonra icma' gelmektedir.⁴⁶² İbn Hazm “*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ulu'l-emre de itaat edin. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulü'ne arz edin...*”⁴⁶³ ayetinin, dinin asılları olan Kitap, sünnet (Naslar) ve icma'ı ortaya koyduğunu ifade eder. Ona göre ayette geçen ulu'l-emrden maksat “yöneticiler” değil icma' ehlidir.⁴⁶⁴

İbn Hazm icma'ı “Hz. Peygamber'in vefatından sonraki herhangi bir devirde müçtehitlerin şer'i bir hüküm hakkında ittifak etmeleri”⁴⁶⁵ şeklinde tanımlamaya karşıdır.⁴⁶⁶ Ona göre icma' belirli bir konudaki hükmün zaten o şekilde olduğuna, yani o görüşün sıhhatine dair olabilir. İcma' bir hükmün varlığını ve sıhhatini belirten teyid edici bir delildir.⁴⁶⁷

⁴⁶¹ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 471; el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, 3; Ebû Ya'lâ, *el-Udde*; IV, 1057; Serahsî, *Usûl*, II, 108; Kelvezânî, *et-Temhîd*; III, 224;

⁴⁶² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 87.

⁴⁶³ Nisâ, 4/59.

⁴⁶⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 87.

⁴⁶⁵ Zekiyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, s. 104.

⁴⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 526.

⁴⁶⁷ Oğuzhan Tan, “*Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı*”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007, s. 157.

İbn Hazm'a göre icma'nın senedinin nass olması gerekir. "Nassız icma' yoktur. Bu nass, Hz. Peygamber'in sözü, fiili veya takriri olup ondan sahih surette nakil olunmuştur. Bunlardan başka suretle re'y veya kıyasla icma' iddia edenin, davasını ispat etmesi gerekir."⁴⁶⁸

İbn Hazm icma'nın senedinin nass olması gerektiği ile ilgili iddiasına Kur'an'dan deliller getirmektedir: "*Rabb'inizden size indirilene uyun. Onu bırakıp başka dostlara uymayın...*"⁴⁶⁹ ayetine işaret eden İbn Hazm, "Nass olmadan çıkarılan hüküm Rabb'imizin indirdiğine uymamaktadır." der. İbn Hazm'ın diğer bir delili de "*Bugün sizin dininizi tamamladım...*"⁴⁷⁰ ayetidir. İbn Hazm bu ayeti, "Her icma'nın Hz. Peygamber'in asrında yapılmış olması lazımdır. Yoksa din, asr-ı saadette tamamlanmamış olur. Hâlbuki Allah tamamladığını haber veriyor. O asırdan sonra icma' olmaz."⁴⁷¹ şeklinde yorumlar. İbn Hazm'a göre senedi kıyas veya re'y olan icma', dinen de aklen de mümkün değildir. Hakkında nass bulunmayan bir konuda Müslüman âlimlerin fikir birliği sağlamaları da mümkün değildir. Çünkü insanlar birbirlerinden farklı özelliklere sahiptir.⁴⁷² Esas olan icma'a değil nassa tabi olmaktır. Hakkında ihtilaf olsa da Hak, haktır; batıl onu Hak kabul edenler olsa da batıldır.⁴⁷³ "İcma' tek başına, şeriatın belirleyici kaynağı olamaz. İcma', Kuran ve sünnete uygun olmak, onlardan delilini almak zorundadır. İcma'nın nakli, ancak benzeri bir icma' veya tevâtürle sahih olur. Kuran ayetlerine ve muttasıl senetler ve sika râvilerle Hz. Peygamber'e kadar ulaşan bir habere tabi olan kimse, aynı zamanda icma'a da tabi olmuş olur."⁴⁷⁴

İbn Hazm'a göre icma' Hz. Peygamber'in talimi ve tasdiki ile olur. İcma' konusu olan hüküm tıpkı hadis gibi rivayet edilen naklî bir bilgidir. İbn

⁴⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 487.

⁴⁶⁹ A'raf, 7/ 3.

⁴⁷⁰ Mâide, 5/3.

⁴⁷¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 491.

⁴⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 532.

⁴⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 536.

⁴⁷⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 502–503; *el-Muhallâ*, I, 54.

Hazm'ın "Hz. Peygamber'den nakil olunan icma' ile nesih caizdir. Çünkü bu icma' Hz. Peygamber'e varıp dayanır. Ya Kur'an'dan veya hadisten bir nass vardır veya Hz. Peygamber'in fiiline ve ikrarına bağlıdır. Böyle kuvvetli olan icma' ile nesih caizdir."⁴⁷⁵ sözleri hem icma' anlayışını hem de onun nazarındaki icma'-sünnet ilişkisini anlatması bakımından önemlidir.

İbn Hazm'a göre muteber olan icma' sadece sahabenin icmasıdır. Sahabe Peygamberimizin hayatına şahitlik etmiş ve onun sözlerini işitmişlerdir. Ve işittiklerini başkalarına aktarmışlardır. Ancak bu, sahabenin tamamı demek değildir. Sahabe içerisinden rivayette bulunan kimselerdir. Rivayet ehli olan sahabelerin aynı hükmü naklettiği bilindikten sonra bu hüküm bağlayıcı hâle gelmektedir. Ancak sahabenin kendi içtihatları ile ittifak ettikleri herhangi bir hüküm, eğer Kitap veya sünnette var olan her hangi bir nassa dayanmıyor, sadece sahabe içtihadı olarak kalıyorsa, bu da icma' olmaz.⁴⁷⁶ İbn Hazm sahabenin icma'ını da, sadece Hz. Peygamber'den nakledilen haberler üzerinde olduğunda kabul etmektedir. Dolayısıyla sahabeden sonra meydana gelecek bir fikir birliği İslam ümmetinin sadece bir kısmını teşkil eder. Bu da muteber bir icma' sayılmaz.⁴⁷⁷

Özetle icma'ın kabulü noktasında İbn Hazm, icma'ın senedinin nass olması, tevâtüren nakil yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşması, Hz. Peygamber'in sözü, fiili veya takririyle tasdik edilmesi şartlarını gerekli görmektedir.⁴⁷⁸ Bu şartlardan anlaşıldığı gibi İbn Hazm'ın icma' anlayışının temelinde sünnet önemli bir yer işgal etmektedir. O icma'ı sadece "Sünnetin sübutu üzerindeki ittifak olarak" kabul etmektedir denebilir. Ona göre Allah helali de haramı da belirlemiştir. Hz. Peygamber her şeyi tebliğ etmiştir. Onun sünneti Müslümanlara yeterlidir. Ondan sonra re'y veya kıyasla yeni hükümler ortaya konmasına ve bu hükümler üzerinde ittifak edilmesine ihtiyaç yoktur. Dinin

⁴⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 509.

⁴⁷⁶ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 22.

⁴⁷⁷ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 19; Oğuzhan Tan, *İbn Hazm ve Usul Anlayışı*, s. 160.

⁴⁷⁸ Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hazm*, çev. Ercan Gündüz, Osman Kesioğlu, Buruç Yayınları, İstanbul 1996, s. 201.

bütün hükümleri Kur'an ve sünnettedir. Allah icma'ı bilmekle değil Kur'an ve sünnete ittiba ile bizi yükümlü kılmıştır. Allah ve Resulü'nün koyduğu hükümler, ziyadeye ihtiyaç duymamaktadır.⁴⁷⁹

İbn Hazm'ın icma' anlayışı kritize edildiğinde öncelikle onun icma'ı "içtihat birlikteliği olarak anlamadığını görürüz. Bu tutumu kendi sistemi içerisinde uyumlu olmasını sağlar. Çünkü icma'ı "içtihat birlikteliği" olarak anladığı takdirde re'y, kıyas vb. konulardaki düşünceleri ile çelişmiş olacaktır.

İbn Hazm'ın icma' başlığı altında ortaya attığı görüşlerinden gerçekte icma'ı kabul etmediğini görmekteyiz. Onun icma' olarak ifade ettiği şey sünnetin rivayet edilmesidir. Çünkü İbn Hazm icma'ın Hz. Peygamber'in sözü, fiili veya takriri ile tasdik edilmesini şart koşturmaktadır. İbn Hazm'ın bu tasdikten kasdı Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadisden hareketle içtihat etmek olmadığına göre sünnetten başka bir şey olmasa gerektir.

III. İBN HAZM'A GÖRE DELİLLER ARASINDA TEARUZ

İslam hukuk usûlünün önemli konularından biri de delillerin tearuzudur. Tearuz bir usûl terimi olarak "Eşit kuvvetteki iki delilden birinin bir şeyi ispat edecek, diğerinin ise aynı yer ve zamanda onu nefyedecek şekilde olması"⁴⁸⁰, "Birbirine denk iki delilden her birinin, diğerinin gerektirdiği şeyin aksini gerektirecek tarzda birbirleriyle karşılaşması"⁴⁸¹, "İki delilin birbiriyle mücadele edecek şekilde karşılaşması"⁴⁸², "İki delilden her birinin diğerinin iktiza ettiği hükümden başka bir hüküm gerektirmesi"⁴⁸³ gibi ifadelerle tanımlanmıştır.

Tearuzun varlığı hususunda usûlcüler üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bir kısım hukukçu şer'i deliller arasında tearuzun asla mümkün olmadığını

⁴⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 497.

⁴⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 214.

⁴⁸¹ Serahsî, *Usûl*, II, 12.

⁴⁸² Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 1118..

⁴⁸³ Hudaî, Muhammed, *Usûlü'l-fıkıh*, Dârü İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1969, s. 358.

söylemiştir. Dört mezhep imamı başta olmak üzere usûlcü ve muhaddislerin çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir.⁴⁸⁴ Teâruzu reddedenler genel olarak, tearuzu kabul etmenin İslam ahkâmının kendi içinde çelişki bulunduğu sonucuna götüreceğini, her iki delil ile amel edildiğinde zıt iki durumun birleşeceği, hiç birisiyle amel edilmezse delillerin Şârî' tarafından konulmasının bir anlamı kalmayacağını ifade etmişlerdir.⁴⁸⁵

Şafiî usûlcülerinden bazıları ile Câferîler delil ister akli ister nakli; ister kat'i ister zanî olsun tearuzun varlığını kabul etmiştir.⁴⁸⁶ Bu usûlcüler tearuzun varlığını inkâr etmenin aklen mümkün olmadığını savunmuşlardır. Delil kavramının içine kıyas, istidhâb, mesâlih-i mürsele de girdiği için onlara göre bunlar arasında tearuz olması muhtemeldir.⁴⁸⁷

Usûlcülerin bir kısmı ise kat'i delillerde değil sadece zanni delillerde ve fer'i meselelerde tearuzun varlığını kabul etmiştir.⁴⁸⁸

Usûlcüler; iki veya daha fazla delilin bulunması, tearuzun kabul edilen delillerde gerçekleşmesi ve delillerin eşit kuvvette olmasını tearuzun rükünleri arasında saymıştır.⁴⁸⁹ Konu, tarih ve vakit birliği ile zıt iki hükmün bulunmasını da tearuz için şart koşmuşlardır.⁴⁹⁰

Tearuzun hükmü konusunda da usûlcüler birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Cumhurun ve muhaddislerin tearuzu gidermede izlediği metot şu şekildedir:

- a) Cem' ve tevfi'k: Öncelikle aralarında tearuz bulunan iki nassı uzlaştırılması ve her ikisi ile de amel edilmesi yoluna gidilir.

⁴⁸⁴ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 1120; İbn Kudâme, *Ravdâtu'n-Nazra*, III, 1029.

⁴⁸⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 12; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 434-435.

⁴⁸⁶ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 1120.

⁴⁸⁷ Berzencî, Abdullatif Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-Tercîh Beyne'l-Edilleti's-Şer'îyye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut, 1996, I, 23.

⁴⁸⁸ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, II, 1120.

⁴⁸⁹ Debûsî, *et-Takvîm*, 214; Serahsî, *Usûl*, II, 12; Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 162.

⁴⁹⁰ Geniş bilgi için bkz.: Berzencî, *et-Teâruz ve't-Tercîh*, I, 165.

- b) Tercih: Eğer iki nass uzlaştırılmazsa tecih yoluna gidilir. Örneğin muhkem müfessere, müfesser nass veya zâhire, ibârey işârete, işâret nassın delâletine veya iktizâyâ tercih edilir.
- c) Nesh: İki nassın birinin diğerine tercih edilmesini sağlayacak bir muraccih bulunamazsa nassın tarihine bakılır. Sonra gelen nassın önce geleni neshettiğine hükmedilir.
- d) Tesâkut: Teâruz eden iki nass arasında nesh imkânı bulunamazsa her iki nass da hüccet olmaktan düşer ve her ikisiyle de amel edilmez.⁴⁹¹

Usûlcülerin bir kısmı tearuzu gidermede yukarıdaki metotlardan farklı bir metot takip etmişlerdir. Çoğunluğunu Hanefîlerin oluşturduğu bu usûlcüler nesh, tercih, cem' ve tevkîf, tesâkut sıralamasını izlemişlerdir.⁴⁹²

İbn Hazm tearuzun varlığını kabul etmeyen usûlcülerdendir. Konuyu evleviyet açısından değerlendiren İbn Hazm vahiy olma, itaat ve ist'malin gerekliliği bakımından Kur'an ve sünnet arasında fark olmadığını ifade eder.⁴⁹³

İbn Hazm'ın tearuzu reddederken ileri sürdüğü delillerin tamamı sünnetin vahiy olduğu ve iki vahiy arasında tearuz bulunamayacağı yönündedir. Bunların birincisi sünnetin de vahiy olduğu yönünde her fırsatta delil gösterdiği *"O arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası değildir."*⁴⁹⁴ ayetleridir. İbn Hazm'ın ikinci delili ise *"Eğer o Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda bir çok tutarsızlık bulurlardı."*⁴⁹⁵

⁴⁹¹ Hudaî, *Usûl*, 358.

⁴⁹² Serahsî, *Usûl*, II, 13.

⁴⁹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 149.

⁴⁹⁴ Necm, 53/3-4.

⁴⁹⁵ Nisâ, 4/82.

ayetidir. Tearuzun reddi yönünde İbn Hazm'ın ifade ettiği Erîke hadisi⁴⁹⁶ de aynı amaca yöneliktir.⁴⁹⁷

İbn Hazm tearuz durumunda iki nassdan ikisini de terk edenlere⁴⁹⁸ karşı çıkar ve bu tavrı sergileyenleri eleştirir. İbn Hazm eleştirisinde şunları zikreder: “İki nassın da terk edilmesi demek hakikati terk etmek demektir. Çünkü iki nassdan birinin hakikat olduğu açıktır. Hakikati terk etmek ise helal değildir.”⁴⁹⁹

Mütearız gibi görünen iki hadisle amel etmek gerektiği konusunda İbn Hazm “Nesh durumu yoksa bu tür iki hadisten birini terk etmek Hz. Peygamber'in terk edilen hadisini yalanlamak, sika râvilere yalan isnat etmek anlamına gelir.” demektedir.⁵⁰⁰

İbn Hazm tearuzu mümkün görmediği için diğer usûlcüler tarafından ortaya konan tercih kaidelerini de reddetmektedir. İbn Hazm'ın reddettiği kaidelerden bazıları şunlardır:

- İki nasdan bir haram diğeri helallik ifade ederse ihtiyat açısından haram hüküm ortaya konan nass tercih edilir.
- Amel edilmiş nass amel edilmemiş olana tercih edilir.
- Çoğunluğun rivayet ettiği haber tek kişinin rivayetine tercih edilir.
- Hüküm içeren haber hüküm içermeyene tercih edilir.
- Râvin uyguladığı heber uygulamadığı hebere tercih edilir.
- Üzerinde ihtilaf edilmeyen söz üzerinde ihtikaf bulunan fiile tercih edilir.
- Emir ve fiilin bir arada olduğu haber sadece birinin bulunduğu habere tercih edilir.

⁴⁹⁶ Hadis ve tahriri için bkz.: Elinizdeki tez, s. 18-19.

⁴⁹⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 150.

⁴⁹⁸ “Cem’ ve tevkif, tercih ve nesh mümkün olmadığında her iki nass da hüccetten düşer.” Bu görüş cumhura izafe edilmiştir. Bilgi için bkz.: Hudaî, *Usûl*, 358.

⁴⁹⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 38-39.

⁵⁰⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, X, 516.

- Ehl-i Medine'nin ameline muvafık haber tercih edilir.
- Hz. Peygamber'e nisbeti nasla sabit olan, istidlalle sabit olana tercih edilir.
- Hâs olmayan hâs olana tercih edilir.
- İnsanların çoğunun meylettiği haber tercih edilir.⁵⁰¹

Tercih kaidelerinin tamamını reddeden ve tearuz düşüncesini “cahillerin zannı” olarak değerlendiren İbn Hazm, iki nass arasında tearuz bulunduğu düşüncesinin dört sebepten birinden kaynaklandığını söyler ve bu durumlarda nasıl davranılması gerektiğini açıklar.

1) İki nassdan biri mana yönüyle diğerinden daha dar olursa veya biri memnu' diğeri mübah kılıcı hükümler içerir veya biri farziyet diğeri nefyi ihtiva ederse bu durumda mana yönünden az olanı geniş olandan istisna etmek gerekir. Örneğin Allah Teâlâ genel anlamda hırsızın elinin kesilmesini emretmiş⁵⁰² Hz. Peygamber ise “El kesme cezası ancak çeyrek veya daha fazla dinar değerinde mal çalanlar içindir.”⁵⁰³ buyurmuştur. Bu durumda dörtte bir dinardan daha az değerinde mal çalarak hırsızlık yapan kimsenin elinin kesilmesi hükmü istisna edilir, hırsızların elinin kesilmesi hükmü baki kalır.⁵⁰⁴ Bu kısımda İbn Hazm sünnetten başka bir sünnetin ve sünnetten ayetin istisna edilmesine de örnekler vermektedir.⁵⁰⁵

2) İki nassdan birinin diğerinin vacip kıldığı şeyin bir kısmını içine alması veya yasakladığı şeyin bir kısmını menetmesidir. Burada da tearuz mevcut değildir. Örneğin Allah Teâlâ “*Ana-babaya iyilik edin.*”⁵⁰⁶ buyurmuştur. Başka bir yerde de “*Şüphesiz ki Allah adaleti ve iyiliği*

⁵⁰¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 166-188.

⁵⁰² Mâide, 5/38.

⁵⁰³ Müslim, “Hudûd”, 1; Tirmizî, “Hudûd”, 16; Ebû Dâvud, “Hudud”, 12.

⁵⁰⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 150. Bu konuda İbn Hazm çok sayıda örnek vermektedir. Diğer örnekler için bkz: *el-İhkâm*, II, 22-23.

⁵⁰⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 150-151.

⁵⁰⁶ İsra, 17/23.

*emreder.*⁵⁰⁷ buyurmaktadır. Hz. Peygamber de “Muhakkak ki Allah her şeye karşı ihsanda bulunmayı farz kıldı.”⁵⁰⁸ buyurmaktadır. Burada Allah’ın ana-babaya iyiliği emretmesi diğer insanlara ve hayvanlara iyilik etmesine muarız değildir. Ana-baba insanların bir kısmı olup onun umumuna dâhildir. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in, bir kimsenin komşusunun hanımı ile zina etmesini yasaklaması, Allah Teâlânın “*Zinaya yaklaşmayın.*”⁵⁰⁹ emrine muarız değildir. Hz. Peygamber’in emri genel manadaki zina yasağının bir bölümüdür.⁵¹⁰

3) Nasların birinde herhangi bir şeyle amel belli şekilde belli zamanda belli şahıslara ve belli mekânda emredilmiş, diğerinde ise belli şekil, zaman, mekân, sayı ve özürle yasaklanmış olabilir. Bunlardan birini diğerinden istisna mümkün olabilir. Örneğin “...*Yolculuğuna gücü yetenlerin hacetmesi, Allah’ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...*”⁵¹¹ ayetinde umumî olarak hac emredilmiştir. Ama Hz. Peygamber de kadının mahremi olmadan yolculuk yapmasını yasaklamıştır.⁵¹² İbn Hazm örneği şöyle açıklar. Ayette insanların umumu ve onlara mahsus bir işin farziyeti ifade edilmektedir ki bu da Mekke’ye yolculuktur. Hadiste ise insanların bir kısmı olan kadınları tahsis hükmü yer alamaktadır. Bu hüküm onların hepsini yolculuktan menetmekte ama mekanı tahsis etmemektedir. Biz mübah olan seferlerden vacip ve mendub olanlarını istisna ederek kadının, vacip olan hac, umre ve sürgün cezası için yolculuk yapmasını vacip saydık. Kocasını veya mahremi bulunmamasını da göz önüne alarak nafîle olan hac ve umreyi de mübah telakki ettik.”⁵¹³

4) Naslardan birinin, diğerinin mübah kılmış olduğu fiilden tamamıyla menetmesi veya birinin mucib diğerinin de bunun vacip kıldığı şeyi iskat eder

⁵⁰⁷ Nahl, 16/90.

⁵⁰⁸ Ebû Dâvud, “Edâhî”, 12; Müslim, “Sayd ve’z-Zebh”, 57.

⁵⁰⁹ İsrâ, 17/32.

⁵¹⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, s. 24. İbn Hazm’ın bu kısımda verdiği diğer örnekler için bkz: *el-İhkâm*, II, 24-25.

⁵¹¹ Âl-i İmrân, 3/97.

⁵¹² Ahmed bin Hanbel, *Müsned*, II, 13.

⁵¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 153-154.

olmasıdır. İbn Hazm “Bu durumda içinde bulunduğumuz hale muvafık olan nassa bakmak gerekir. Eğer iki nassdan biri bunu reddetmiyorsa onu terk eder diğerini alırız. Bundan başkası caiz olmaz.” demiştir.⁵¹⁴

İbn Hazm, mübah olduğu bir haberle anlaşılmış olan davranışların başka bir haberden öğrenilen bir hükümle kısıtlanması ve neshin vuku bulduğunun kesin olarak anlaşılamaması durumunda tearuz bulunduğu hükmetmenin uygun olmadığını söyler. Böyle durumlarda her ikisiyle amel etmenin gerekli olduğunu ifade eder. Buna da Hz. Peygamber’in ayakta su içmesi hadisesini örnek verir. Çünkü bir rivayete göre Hz. Peygamber ayakta su içilmesini yasaklamış, ancak başka bir habere göre kendisi ayakta su içmiştir. Bu haberlerden hareketle İbn Hazm ayakta su içmenin mübah olduğu halde sonraki bir haberle yasaklandığını ancak ayakta su içilmesi haberinin de neshedildiğinin yakinen bilinmediğini ifade ederek her ikisiyle de amel edilebileceğine yani hem ayakta hem oturarak su içilebileceğine hükmetmiştir. İbn Hazm, sonradan gelen hükmün nasih olduğunun bilinmesi durumunda ise onunla amel etmenin gerekli olduğunu ifade eder.⁵¹⁵

İbn Hazm mezkur dört şeklin hiçbirisinde tearuz bulunmadığını ifade eder. Aynı konuda birbirinden farklı hükümler getiren iki sünnet arasında tearuz var gibi görünse de böyle bir şey mevcut değildir der ve bu tür durumlarda ikisi ile de amel edilmesi gerektiğini söyler. Örneğin bir rivayette, namazda elleri dizler veya uyluklar üzerine koymak gerektiği belirtilmekte başka bir hadiste de el ayalarının diz üzerine konması gerektiği rivayet edilmektedir. Burada tearuz yoktur. Her ikisi ile de amel edilir. Her ikisi de güzeldir.⁵¹⁶

Özetle İbn Hazm naslar arasında tearuzu kabul etmemektedir. Bu karşı duruşu sadece Kur’an ayetleri arasındaki tearuza değildir. Hz.

⁵¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 180-181.

⁵¹⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 183.

⁵¹⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, II, 33.

Peygamber'in sünnetinde de tearuzun asla bulunmadığını savunmaktadır. Çünkü tearuzu kabul etmesi sünnetin vahiy olduğu ve korunduğu fikriyle çelişecektir. İbn Hazm'a göre tüm deliller eşit derecede olduğu için aralarında tearuz bulunamaz.

İbn Hazm, tearuzun zâhiren var gibi görüldüğünü gerçekte ise böyle bir durumun olmadığını iddia etmektedir. O nasların zâhiri ile amel etmenin vacip olduğunu savunduğundan dolayı zâhirde var kabul ettiği tearuzu ortadan kaldırmak için çeşitli deliller ortaya koymaktadır. Cumhur ile İbn Hazm arasındaki en büyük fark ise cumhurun tearuzu kabul ederek tercih yoluna gitmesi İbn Hazm'ın ise tercihe karşı olup her iki nassın da kullanılması gerektiğini savunmasıdır. İbn Hazm daima iki nassın arasını bulmaya çalışmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HAZM'IN SÜNNET ANLAYIŞI İLE İLGİLİ BAZI FER'Î MESELELERE ÖRNEKLER

İbn Hazm'ın genel olarak usûlü ve özelde Sünnet anlayışı, ortaya koyduğu içtihatlarla doğal olarak yansımıştır. Bu yansımalarla aşağıda vereceğimiz örnekler özelde İbn Hazm'ın usûl anlayışını kısmen yansıttığı gibi bir müçtehidin benimsediği usûl prensiplerinin içtihatlarına ne oranda yansıdığını, kendi içinde ne oranda tutarlı davrandığını da açık bir şekilde gösterecektir. Ayrıca bu örnekler İbn Hazm'ın kendi usulüne ne kadar uyduğunu ve sadece naslara bağlı kalmak sureti ile delil almadaki metodun darlığını da kanıtlamaktadır.

I. İBADETLE İLGİLİ BAZI MESELELER

Bu bölümde İbn Hazm'ın Sünnet anlayışının ibadetlerle ilgili verdiği hükümlere yansımalarını göstermek amacıyla bazı örnekler verilecektir. İchtihatlarının tamamını burada zikretmek bu tez için mümkün olmadığı gibi gerekli de görülmemektedir.

A. Abdest ve Gusülde Niyet

İbn Hazm niyet olmadan abdest ve guslün geçerli olmadığını iddia eder.⁵¹⁷ *“Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak ona kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti...”*⁵¹⁸ ayetini ve *“Ameller niyetlere göredir, kişiye niyet ettiği vardır.”*⁵¹⁹ hadisini delil getiren İbn Hazm, *“Bu hüküm bütün ameller için geçerlidir. Bunu sadece bazı amellere has kılmak doğru değildir. Şeriatın bütün*

⁵¹⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 90.

⁵¹⁸ Beyyine, 98/5.

⁵¹⁹ Müslim, “İmaret”, 45.

amelleri ibadettir. Kur'an nassı ile sabittir ki Allah ibadetlerin ihlasla gerçekleştirilmesini ister. İhlas ise kalpten o işe kastetmektir. Bu da ancak niyetle olur.”⁵²⁰ der.

Hanefîlere göre abdest ve guslün sahih olması için niyet şart değildir. Niyet ancak ibadetten sevap kazanmak için yapılır. Abdestle ilgili olan “*Ey İnananlar! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi, başlarınızı mesh edip topuk kemiklerine kadar ayaklarınızı yıkayın. Eğer cünüpseniz yıkanıp temizlenin.*”⁵²¹ ayetinde ifade edilen dört şart asında niyet yoktur. Gusüldeki şart ise, suyu bedenın tamamına ulaştırmaktır. Su temizleyici olduğu işın su ile temizliğin meydana gelmesi niyete bağılı değildir. Hanefîlere göre abdestle ilgili olan bu ayette niyete delâlet eden bir mana yoktur.⁵²²

Hanefîler, abdest ve gusülde niyetin şart koşulmasını nassa ziyade olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre nassa ziyade neshtir. Kur'an ise ancak Kur'an'la veya mütevâtir veya meşhur sünnet ile nesh olunabilir. Gusül ve abdestte niyetin şart olduğu görüşünde olan Şafiî, Malikî ve Hanbelîlerin delil olarak ileri sürdüğü “Ameller ancak niyetlere göre değerlendirilir. Herkese ancak niyet ettiğı şeyin karşılığı verilir.”⁵²³ hadisi ise âhad yolla rivayet edilmiştir. Haber-i vâhid ve kıyasla nassa ziyade yapılamayacağını söyleyen Hanefîler bu hadisle niyetin abdest ve guslün şartlarından biri haline getirilemeyeceğini söylemişlerdir.⁵²⁴

İbn Hazm ise “Sahih rivayetle gelen âhad haber, Kur'an'a ziyade bir hüküm getirebilir. Âhad haber Kur'an ayetini neshedebilir. Çünkü o da bir

⁵²⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 73.

⁵²¹ Mâide, 5/6.

⁵²² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 72; Merginânî, Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedî*, Şirket-ü Dâri'l-Erkâm, Beyrut (t.s.), I, 13.

⁵²³ Müslim, “İmâret”, 45.

⁵²⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 72-73.

vahiydir.”⁵²⁵ görüşünü savunmaktadır. Bu görüşü sebebiyle niyetle ilgili mezkur haber-i vâhidin abdest ayetine ziyade hüküm getirebileceğini iddia etmiş ve abdestte niyeti şart koşturur.⁵²⁶

İmam Şâfiî de İbn Hazm’la aynı görüştedir. İbn Hazm’ın da delil olarak kullandığı “Ameller niyetlere göredir, kişiye niyet ettiği vardır.” hadisine dayanan Şâfiî “Abdest temizliktir ve ibadettir. Teyemmüm gibi abdest de niyetsiz eda edilemez. İbadetin manası necaseti yıkamanın hilafına ancak kuldan bir kasıt ve azimet ile gerçekleşir. Necaseti yıkamak ibadet değildir.”⁵²⁷ der.

B. Namazda Fatiha Okumanın Hükümü

İbn Hazm namazda, imamın arkasında Fatiha okumanın farz olduğu görüşündedir. “Mümin için imamın arkasında Ümmü’l-Kur’an (Fatiha)’dan başkasını okumak caiz değildir.”⁵²⁸ der. İbn Hazm’ın delili “Fatihatsız namaz olmaz.”⁵²⁹ hadisidir. İbn Hazm farklı senedlerle bu ve benzeri çok sayıda hadisi zikrettikten sonra İmam Malik’in cemaatle veya münferit olarak bütün namazlarda Fatiha okumanın farz olduğu görüşünü benimsediğini; Şâfiî ve Evzâî’nin de kendi görüşünde olduğunu ifade eder. Bazılarının imam açıktan okurken bazılarının da hem açık hem gizli okurken Fatiha okumayı farz kabul ettiklerine yer verir.⁵³⁰

İbn Hazm’ın yukarıda zikredilen görüşünün temelinde nasları zâhiri ile değerlendirme prensibi ile birlikte sahih rivayetle gelen âhad haberle Kur’an’a

⁵²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 110; İbn Hazm aynı gerekçelerle Ramazan orucu ve diğer tüm oruçlarda her gece bir sonraki günün orucu için niyet edilmesi gerektiğini aksi takdirde orucun batıl olacağını savunur. Açıklamalar için bkz.: *el-Muhallâ*, VI, 160.

⁵²⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, I, 73.

⁵²⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, I, 63-64

⁵²⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 236.

⁵²⁹ Müslim, “Salât”, 34; Tirmîzî, “Mevâkîf”, 69.

⁵³⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 239.

ziyade bir hüküm getirilebileceği prensibi yer almaktadır. Çünkü İbn Hazm Fatiha'yı namazın bir rüknü olarak kabul etmektedir. Bu da nass üzerine ziyade demektir. O, haber-i vâhidi kat'i bir delil olarak kabul ettiği için âhad haberle nass üzerine ziyade yapılabileceğini savunur.⁵³¹

Hanefîlere göre namazın her rekâtında kıraatte bulunmak farzdır. Farz namazların ilk iki rekâtında nafîle namazların tüm rekâtlarında Fatiha okumak vaciptir. Farz namazların son iki rekâtında ise Fatiha okumak sünnettir.⁵³² “*Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun...*”⁵³³ ayetini delil getiren Hanefî usûlcüler “Bu ayet tüm namazlar için umumi bir emir niteliğindedir. Çünkü ayet, namazda farz olanın Fatiha değil kıraat olduğunu ifade etmektedir. Âhad haberlere dayanıp Fatiha'nın farz olduğunu söylemek nassa ziyadede bulunmaktır. Oysa sübutu kat'i olan naslara, sübutu zannî olan haber-i vâhidle ziyadede bulunmak caiz değildir. Çünkü umum üzere mutlak bir hükmü ifade eden bir nassın delalet etmediği bir hükmü, zannî delillere dayandırarak o nassın delaletine ilhak etmek, nassın söylemediğini ona söylettirmektir. Nitekim ilgili nass namazda fatihanın değil, kıraatin farz olduğuna delalet etmektedir. Yine kat'i bir delili zannî bir delille sınırlamak, kat'i olanı zanni olana tabi kılmak ve zannî olana öncelik vermek anlamına gelir ki bu caiz değildir.” demişlerdir.⁵³⁴

Şafiîler nass üzerine ziyadenin nesh olmayacağı görüşündedirler. Bu sebeple Hz. Peygamber'den rivayet edilen çeşitli hadisler sebebiyle Fatiha okumayı namazın rükünlerinden biri saymışlardır.⁵³⁵ Örneğin Hz. Peygamber “Fatihanın okunmadığı her namaz eksiktir, eksiktir, eksiktir.”⁵³⁶ buyurmuştur. Şafiîlere göre Fatiha'nın bir harfinin yanlış okunması dahi namazın geçersiz

⁵³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 110.

⁵³² Serahsî, *el-Mebsût*, I, 104; Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 52.

⁵³³ Müzemmil, 73/20.

⁵³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 102. İbn Hazm bu konuda Hanefîleri, mürsel saydıkları rivayete aykırı davranmakla itham etmektedir. Bilgi için bkz.: *el-İ'râb*, I, 311.

⁵³⁵ Şîrâzî, *Şerhu'l-lüm'a*, s. 276.

⁵³⁶ Müslim, “Salât”, 11.

kılar. Fatiha'nın bir harfinin unutulması okunduğu rekâtın tekrarlanması gerekir. Şafiîler, Hanefîlerin delil olarak kullandıkları Müzzemmil suresi 20. ayetin gece namazı ile ilgili olduğunu ifade ederek "Bu ayetle namazda Fatiha okumanın rükun olduğu nefyedilemez." demişlerdir.⁵³⁷

C. Namazda Rükû'a Giderken ve Rükû'dan Kalkarken Ellerin Kaldırılması

İbn Hazm iftitah tekbiri hariç tüm rükû', secde ve kıyâmlarda tekbir alırken ellerin kaldırılmasını sünnet kabul etmektedir. Bu konuda çeşitli rivayetleri örnek göstermekte muarızlarının delil olarak ileri sürdüğü rivayetleri de eleştirmektedir.⁵³⁸ Şafiîler de rükû'a gidiş ve rükû'dan kalkış esnasında ellerin kaldırılmasını sünnet kabul ederek İbn Hazm'la aynı görüşü paylaşmışlardır.⁵³⁹

Görüşünü kanıtlamak için İbn Hazm'ın ileri sürdüğü ilk delil "Hz. Peygamber namaza başladığında iki elini omuzlarının hizasına gelecek şekilde kaldırır. Aynı şekilde rükû'a giderken ve başını rükû'dan kaldırırken de ellerini kaldırır. İki secde arasında ise ellerini kaldırmazdı." hadisidir.⁵⁴⁰ İbn Hazm, ref'ul-yedeyn konusuyla doğrudan ilgili rivayetleri zikrettikten sonra Hz. Peygamberin "Namazı benden gördüğünüz gibi kılınız."⁵⁴¹ hadisine atıfta bulunmuş ve "Hz. Peygamber'in namazına baktığımızda rükû'a gidiş ve rükû'dan kalkış esnasında ellerini kaldırdığını görürüz." demiştir.⁵⁴²

Hanefîler rükû'a giderken ve rükû'dan kalkarken ellerin kaldırılmasını sünnet kabul etmemişlerdir. Bu görüşlerini temellendirmek için çeşitli rivayetleri

⁵³⁷ Şafiî, *el-Umm*, I, 210.

⁵³⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 88.

⁵³⁹ Şafiî, *el-Umm*, I, 203-204.

⁵⁴⁰ Tirmizî, "Salât", 76.

⁵⁴¹ Buhârî, "Ezan", 18.

⁵⁴² İbn Hazm,

delil olarak kullanmışlardır.⁵⁴³ Bunların başında Bera b. Azib'den rivayet edilen, “Hz. Peygamber namaza başlayınca ellerini kaldırır, sonra bir daha ellerini kaldırmazdı.” hadisidir.⁵⁴⁴ Yine İbn Mes'ud Hz. Peygamber'in namazı gibi namaz kıldıracağını söylemiş ve kıldırıldığı namazda ilk tekbirin dışında ellerini kaldırmamıştır.⁵⁴⁵ Hanefîler bu rivayetlerle birlikte Câbir b. Semre, Âsım b. Küleyb ve İbn Abbas'tan rivayet edilen hadisleri de delil göstermişlerdir.⁵⁴⁶ Hanefîler, rûkû'a giderken ve rûkû'dan kalkarken ellerin kaldırılması ile ilgili rivayetleri reddetmişlerdir. “Hz. Peygamber rûkû'a giderken veya rûkû'dan kalkarken ellerini kaldırmış olsaydı bu sadece bir iki kimse tarafından değil yaygın bir şekilde rivayet edilirdi.” diyen Hanefîler, konuyu umûmu'l-belvâ prensibi ile açıklamışlardır.⁵⁴⁷ Diğer taraftan Hanefî usulcülere göre konu ile ilgili haberlerin tearuz etmesinden dolayı rûkû' esnasında elleri kaldırmamak daha uygundur. Çünkü rûkû' esnasında elleri kaldırmak gerçekten varsa bu farz değil ancak sünnet olabilir. Bu esnada elleri kaldırmak yoksa elleri kaldırmak bid'at olur. Bidatı terk etmek sünnete uymaktan üstündür. Elleri kaldırmamak sünnet olursa, rûkû'a giderken veya rûkû'dan kalkarken elleri kaldırmak namazı bozamaz. Elleri kaldırmak sünnet değilse rûkû'a giderken ve rûkû'dan kalkarken elleri kaldırmak amel-i kesir olduğundan namazı bozar. Bu ihtilaftan kurtulmak için namazda rûkû'a giderken veya rûkû'dan kalkarken elleri kaldırmayı terk etmek daha uygundur.⁵⁴⁸

Aradaki görüş ayrılığının sebebi başta âhad haberle ilgili yorum farklılığı olduğu gibi nasların tearuzu durumunda bilginlerin ortaya koyduğu tutum farklılığıdır. Çünkü İbn Hazm âhad haberi “Âdil bir kişinin yine kendisi gibi âdil

⁵⁴³ Merğînânî, *el-Hidâye*, I, 55; Tahâvî, *Şerhu Ma'âni'l-Âsâr*, I, 222-224.

⁵⁴⁴ Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen-i Dârekutnî*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1966. “Bâbu Zikri't-Tekbîr ve Ref'ul-Yedeyn”, 24.

⁵⁴⁵ Tirmizî, “Salât”, 76.

⁵⁴⁶ Müslim, “Salât”, 27; Ebû Dâvûd, “Salât”, 183.

⁵⁴⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, III, 89.

⁵⁴⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, I, 92.

bir kişiden rivayet ettiği haber”⁵⁴⁹ olarak tanımlar. Ve âhad haberi itikadî ve amelî konularda huccet kabul eder. Ancak Hanefî imamlar âhad haberi mütevâtir ve meşhur haberin altında görür, onlara göre âdil kişilerin rivayeti amel konusunda delil olabilir ve ameli gerekli kılar. Ancak onunla kesin bilgi sabit olmaz. Zan ifade eder. Bu sebeple âhad haber ile amel etmek için belirli şartlar ortaya koymuşlardır.⁵⁵⁰ Bu şartlardan birisi “Hadis sık sık tekerrür eden ve her mükellefin hükmünü bilme ihtiyacı hissettiği olaylar (Umûmu’l-Belvâ) hakkında olmama.” şartıdır. Hanefîler rükû’a giderken ve rükû’dan kalkarken ellerin kaldırılmasını umûmu’l-belvâ niteliğinde olduğunu kabul ederek İbn Hazm’ın delil olarak ileri sürdüğü rivayetleri kabul etmemişler ve mensuh olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁵¹

İbn Hazm ise umûmu’l-belvâ prensibini eleştirmiş, âhad haberi kabul noktasında râvinin âdil olmasını yeterli görmüştür. Ona göre rivayetlerin, sahabenin tamamı tarafından bilinmemesi mümkündür. Ancak bu durum âhada habere noksanlık getirmez ve onunla amelden menetmez.⁵⁵²

Hanefîler nasların tearuzu durumunda belirledikleri tercih kaidelerini uygulamaktadırlar. Buna göre ihtiyata daha uygun olduğundan vücûba delâlet eden hadis; ibâha, nedb veya kerâhete delâlet eden hadise tercih edilir. Ayrıca vâcibi terk etmekte ceza bulunduğu halde ibâha, nedb ve kerâheti terk etmekte ceza söz konusu değildir. Yukarıda ifade edildiği gibi Hanefîlerin ref’ul yedeyni sünnet saymamalarının bir nedeni de budur.⁵⁵³

⁵⁴⁹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s. 18.

⁵⁵⁰ Âhad haberle amel için Hanefîler tarafından ortaya konan şartlar hakkında detaylı bilgi için bkz: Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, IV, 373; Serahsî, *el-Usûl*, I, 112.

⁵⁵¹ Serahsî, *Usûl*, I, 368.

⁵⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 101-102.

⁵⁵³ Serahsî, *Usûl*, I, 368.

İbn Hazm ise naslarda tearuzu kabul etmez. Zahirde tearuz var gibi görünse de aslında tearuz yoktur der. Böyle bir tearuz durumunda da her iki nalsa amel etmeyi gerekli görür.⁵⁵⁴

II. MUAMELATLA İLGİLİ BAZI MESELELER

A. Velinin İzni Olmadan Akdedilen Nikâhın Hükümü

İbn Hazm velinin izni olmadan akdedilen nikâhın sahih olmadığını, bu konuda kadının dul veya bakire olması arasında bir fark bulunmadığını savunur.⁵⁵⁵ Bu görüşünün temelinde “*Aranızdaki bekârları, kölelerinizden ve cariyelerinizden elverişli olanları ile evlendirin...*”⁵⁵⁶ ayeti ile “*İman etmedikçe putperest erkekleri kızlarınızla evlendirmeyin.*”⁵⁵⁷ ayetleri vardır. İbn Hazm bu ayetlerin, kadınların velilerine hitap ettiğini savunur.⁵⁵⁸ İbn Hazm’ın konuyla ilgili delil olarak kullandığı rivayetler de vardır. Bunlardan birincisi Hz. Aişe’den rivayet edilen. “Velinin izni olmadan nikâhlanan kadının evliliği batıldır, batıldır, batıldır.”⁵⁵⁹ hadisidir.

Hanefîler ise akıllı ve bâliğ olan bir kadının kendini de kızını da evlendirebileceğini savunmuşlardır. Delilleri de “*Bundan sonra bir kadını boşarsa, kadın başka birisiyle evlenmedikçe bir daha kendisine helal olmaz.*”⁵⁶⁰ ayeti ile “*Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit ya onları iyilikle tutun yahut iyilikle bırakın.*”⁵⁶¹ ayetidir. Hanefîler bu ayetlerde

⁵⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 109. İbn Hazm’ın tenasül uzvuna dokunma ve cenaze taşımadan dolayı abdestin bozulması ile ilgiligörüşleri de aynı prensibin ışığında ortaya konmuştur.

⁵⁵⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 451.

⁵⁵⁶ Nûr, 24/32

⁵⁵⁷ Bakara, 2/221.

⁵⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 451

⁵⁵⁹ Ebû Dâvud, “Nikah”, 20.

⁵⁶⁰ Bakara, 2/230.

⁵⁶¹ Bakara, 2/232.

yer alan hitabın velilere değil eşlere yani kadınlara yönelik olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁶²

Hanefîler muhaliflerinin delil olarak kullandığı yukarıda ifade edilen Hz. Âişe hadisini de reddetmişlerdir. Çünkü Hanefî usûlcüler, râvi rivayet ettiği hadise muhalif davrandığında o hadisin asıl olmadığını veya nehedildiğini kabul etmektedirler.⁵⁶³ Hz. Aîşe kardeşi Abdurrahman Şam'da iken kızını evlendirmiştir. Abdurrahman döndüğünde bu akdi tasvip etmemiş ama buna rağmen Hz. Aîşe bu tepkinin nikâhı iptal etmeyeceğini ifade etmiştir.⁵⁶⁴ Bu tutumuyla Hz. Âişe rivayetine muhalif davranmıştır.

Hanefîlerin haberi kabul konusunda ileri sürdükleri bir şart da “Râvinin rivayet ettiği hadisi inkâr etmemesidir.”⁵⁶⁵ Ancak “Velinin izni olmadan evlenen kadının nikahı batıldır.”⁵⁶⁶ hadisinin râvilerinden Zührî, İbn Cüreyc kendisine hadisi sorduğunda onu bilmediğini ifade etmiştir. Bu sayılan istidlallerle Hanefîler, velinin izni olmadan nikahın caiz olduğuna hükmetmişlerdir.⁵⁶⁷

İbn Hazm prensip olarak râvinin rivayeti reddetmesini, hadisi kabul etmemek için yeterli bir neden kabul etmez.⁵⁶⁸ Zührî'nin hadisi unutmasını veya reddetmesini de onunla amel etmemek için bir sebep olarak görmemiştir. Hz. Peygamber'in de sabah namazını kıldırırken bir ayeti unuttuğunu⁵⁶⁹ ifade eden İbn Hazm “Hz. Peygamber bile ayeti unutmuşken Zührî rivayetini neden unutmasın” demiştir. Diğer taraftan “*Ant olsun biz daha önce de Âdem'e ahit (emir ve vahiy) vermiştik. Ne varki o (ahdi) unuttu.*”⁵⁷⁰ ayetini de ileri sürerek bu

⁵⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, V, 11-12.

⁵⁶³ Serahsî, *Usûl*, II, 5.

⁵⁶⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsar*, III, 8.

⁵⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 3.

⁵⁶⁶ Tirmizî, “Nikah”, 4.

⁵⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 13.

⁵⁶⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, I, 177-178.

⁵⁶⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 258.

⁵⁷⁰ Tâ-Hâ, 20/115.

yaklaşımını biraz daha kuvvetlendirmeyi ve unutmayı doğal göstermeyi amaçlamıştır.⁵⁷¹

B. Ziraat Arazisinin Kiralanması

İbn Hazm'a göre, ziraat arazisi hiçbir suretle kiraya verilemez, verilirse bu kira anlaşması batıldır. Araziyi ekmek, biçmek, ağaç dikmek, bina yapmak veya başka bir şey için kiralamak caiz değildir. Kira müddeti uzun da olsa kısa da olsa durum aynıdır. Böyle bir akit zuhur ettiğinde bu akit bozulur. Arazi, ancak mahsulün belirli bir miktarını vermek sureti ile ortak olarak ekilir veya biçilir.⁵⁷²

İbn Hazm'ın bu konuda dayandığı delillerden biri "Kimin arazisi varsa, bunu eksin veya din kardeşine karşılıksız ektirsin. Eğer kardeşine karşılıksız ektirmekten imtina ederse, arazisini elinde tutsun."⁵⁷³ hadisidir. İbn Hazm, "Hadis, araziden bu iki durumdan biri ile faydalanılabileceğini ortaya koymaktadır. Ya araziye kendisi eker, ya da ekmesi için başkasına verir." demektedir. Diğer bir delili de Râfi b. Hadic'den rivayet edilen: "Resulullah araziye ekilmek üzere kiraya vermeyi yasakladı."⁵⁷⁴ hadisidir. İbn Hazm, "Bu hadisler, doğruluğunda şüphe olmayan mütevâtir hadislerdir."⁵⁷⁵ diyerek hüküm vermede sünneti esas aldığını açıklamaktadır.

⁵⁷¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, IX, 453.

⁵⁷² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 190; Muhammed Ebû Zehrâ, *İbn Hazm*, s. 337.

⁵⁷³ Buhârî, "Müzara'a", 18.

⁵⁷⁴ Müslim, "Büyû' ", 19.

⁵⁷⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, VIII, 190.

SONUÇ

İbn Hazm sünneti vahy-i gayr-ı metlûv olarak nitelemekte ve vahiy olma bakımından Kur'an ile sünnet arasında bir fark görmemektedir. Bu sebeple Kur'an gibi sünnetin de bir zikr olarak korunmuş olduğunu, Kur'an ve sünnet arasında tearuz bulunmadığını kabul etmektedir.

Sünnetin vahiy mahsulü olduğunu savunan başka usûlcüler de mevcuttur. Ancak bunlar sünnetin korunduğunu iddia etmemişlerdir. İbn Hazm bu hususta o kadar aşırı davranır ki râvilerin bile rhadis rivayet ederken hatadan korunduğunu iddia eder. Ancak böyle bir yaklaşım dinî ve mantikî açıdan mümkün görünmemektedir. İbn Hazm'ın, sünnetin kaynağına yönelik görüşleri kendi içinde bazı tutarsızlıklar içerdiği gibi Kur'an'da yer alan itab ayetleri, Hz. Peygamberin içtihadı ile ilgili rivayetler, sahabenin Peygamberimize yönelttiği tercihlerinin vahye mi yoksa kendi inisiyatifine mi dayandığı soruları ve diğer peygamberlerle ilgili Kur'an'da yer alan ifadeler "Sünnetin tamamı vahiydir." iddiasını güçsüzleştirmektedir.

Sünnetin kaynağı noktasında ileri sürdüğü delilleri ve muarızlarının itirazlarını değerlendiren İbn Hazm zorunlu olarak Hz. Peygamber'in içtihat yetkisini incelemiş, Resulullah'ın içtihadı konusunda iki farklı görüş ileri sürmüştür. Re'ye karşı olan usulü sebebiyle bir taraftan Hz. Peygamber'in içtihadına mutlak olarak karşı çıkarken "dünyevî işler-din ve şariat işleri" şeklinde bir ayırım ortaya koymuştur. Usûlcülerin çoğunluğu böyle bir ayırım yapmamakla birlikte Hz. Peygamber'in içtihat edebileceğini savunmuştur. Ancak bu içtihat da sonuç olarak vahye dayanmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber içtihadını mevcut vahiylerden birine isnadla gerçekleştirmektedir.

İbn Hazm sadece kavli sünnetin vücûbiyet ifade ettiğini iddia ederken de aşırı bir tutum sergilemekte fiilî ve takrirî sünneti belli oranda

işlevsizleştirmektedir. Usûl bilginleri Hz. Peygamber'in fiillerini çeşitli açılardan sınıflayarak detaylı açıklamalarda bulunmuş ve fiilin türüne göre hükmünü belirlemişlerdir. Ancak İbn Hazm eserlerinde böyle bir ayrıma ve açıklamaya yer vermemiştir. Sünnetin tamamını vahit saymakla birlikte takriri sünnetin durumu konusunda doğrudan bir açıklaması mevcut değildir.

İbn Hazm diğer konularda olduğu gibi mütevâtir ve âhad haber konusunda da hâkim anlayışın zıddına iddialar ileri sürmüştür. Tevâtür için belli bir sayı gerekmediği konusunda diğer usûlcülerle benzer görüşlere sahipken kalabalıkların da yalan üzere birleşebileceğini söyleyerek onlardan farklı bir tutum sergiler. Ancak usûl bilginlerinin mütevâtir konusundaki temel şartı haberin reddinin imkansız kılacak argümanların bulunmasıdır. Bu da sadece sayı şartı değildir. İbn Hazm ise tevâtürü daha çok sayı üzerinden değerlendirmiştir. İbn Hazm tevâtür kriterlerinin genişliği sebebiyle çok sayıda hadisi mütevâtir olarak nitelemiştir.

İbn Hazm gerekli gördüğü şartları haiz haber-i vâhidi mütevâtir kadar önemsemekte, itikadî ve amelî konularda ilim ve amel ifade edeceğini, mütavatir gibi Kur'an'ı nesh ve tahsis edebileceğini söyleyerek kendine özgü bir duruş sergilemektedir. İbn Hazm'ın haber-i vâhidi mütevâtir derecesinde kabul etmesinin sebebi kanaatimizce başta zâhiri yöntemi benimsemesi, Kur'an ve sünnet dışındaki delilleri reddetmesidir. Çünkü İbn Hazm bu delileri reddettiği için sadece Kur'an ve sünnetle istidlalde bulunabilmektedir. Bu da delil olarak kullanabileceği âhad haberlerin çokluğunu gerektirmektedir. Diğer taraftan tarihi bağlamda konuyu incelediğimizde İbn Hazm'ın sünneti müdafaa amacının da olduğu söylenebilir. Çünkü hicrî II. asrın başlarından itibaren başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli itikadî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bunlar Hz. Peygamber'in hadislerini red ve inkâr etme gayreti içinde olmuş, Kur'an'dan sonra dinin ikinci kaynağı olan sünneti hükümsüz bırakmak istemişlerdir. İbn Hazm eserlerinde sık sık bunlara atıfta bulunmakta ve cevap vermektedir.

İbn Hazm kendi içinde tutarsız duruma düşmemek için görüşlerine aykırı bulduğu hadisleri tenkit etmektedir. Râvi tenkidinde de acele hükümvermekle itham olunmuştur.

İbn Hazm Hz. Peygamber'in sünnetinin tebdîl ve tağyîre uğratılmadan nakledilmesini asıl sayar. Mana ile rivayet konusunda ihticac ve fetva kastı ile tebliğ kastı arasında ayırım yapar. Tebliğ kastıyla ve haberi bizzat Hz. Peygamber'e isnat ederek yapılan rivayette aslına bire bir uygunluk arar. Bu da usûlcülerin çoğunluğunun görüşüdür.

İbn Hazm sünnet ve Kur'an'ı birbirine denk gördüğü için rivayetlerin Kur'an'a arz edilmesini kabul etmez. Çünkü hadislerin Kur'an'a arzı prensibinin temelinde râvilerin hata yapabilme ihtimali vardır. Ancak o sünnetin bir vahiy olarak korunduğu ilkesini benimsemiş ve böyle bir ihtimali kabul etmemiştir.

Umûmu'l-belvâ prensibini de reddeden İbn Hazm'ın bu tutumunu açıklarken sahabinin hadisleri aynı düzeyde bilemeyeceğini iddia etmesi kanaatimizce isabetli bir gerekçedir. Ancak dinin tamamının umûmu'l-belvâ olduğundan hareketle eleştiride bulunması demagojik bir yaklaşım olarak görülebilir. İbn Hazm aynı tavrı amel-i ehl-i Medine prensibini eleştirirken de göstermiş ve konuyu "coğrafi imtiyaz" anlamında ele almıştır. Ancak prensibin temel mantığında böyle bir iddia söz konusu değildir.

İbn Hazm sünneti Kur'an derecesinde gördüğü için diğer usûlcüler tarafından ihtiyatla yaklaşılan konularda iddialı yaklaşımlar sergilemiştir. Örneğin sünnet mütevâtir de olsa âhad da olsa Kur'an'ı nesh ve tahsis edebileceğini savunmuştur.

Cumhurun icma' anlayışından çok farklı bir icma anlayışına sahip olan İbn Hazm icma'ı bir hükmün varlığını ve sıhhatini belirten teyid edici bir delil olarak görür. İcma'ın senedini Kur'an ve sünnetten alması gerektiğini ifade eder. Hz. Peygamber'den nakil olunan icma' ile Kur'an'ın neshini caiz görür. Bu şekliyle İbn Hazm'ın usûl literatüründe ifade edildiği anlamıyla icma'ı kabul ettiği söylenemez. Onun icma' olarak ifade ettiği şey sünnetin rivayet edilmesidir. Çünkü İbn Hazm icma'ın Hz. Peygamber'in sözü, fiili veya takriri ile tasdik edilmesini şart koşturmaktadır. İbn Hazm'ın bu tasdikten kasdı Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadisden hareketle içtihat etmek olmadığına göre sünnetten başka bir şey olmasa gerektir. Usûl literatüründeki anlamıyla icma'ı reddetmek İbn Hazm için bir zorunluluktur. Çünkü re'yi reddeden birinin icma'ı kabul etmesi tutarsızlıktır.

İbn Hazm'ın sünnet anlayışının en önemli yansımalarından biri de deliller arasında tearuzu kabul etmemesidir. Sünneti de vahiy olarak değerlendiren İbn Hazm vahiyle vahiy arasında çelişki bulunmasını şâri' adına bir eksiklik olarak telakki etmiştir. Usûlcüler tearuzu kabul edip tercih yoluna giderken o her iki nalsa da amel edilmesi gerektiğini söylemiştir. Ancak bu hususta seçtiği örneklerin tam anlamıyla tearuz halini yansıtmadığı ifade edilebilir.

İbn Hazm zâhirî tutumu içtihatlarında da kendine özgü farklılıkların doğmasına sebep olmuş, bazı konularda ifrat sayılabilecek fetvalar vermiştir. Bu durum zâhiri yöntemin ve sünnetin tamamını vahiy kabul etmenin sınırlılıklarını göstermesi açısından önemlidir.

İbn Hazm'ın çalışmamızda incelediğimiz sünnet anlayışı ise sünnetin vahiyle münasebetini ifade etmek açısından çok önemli noktalara temas etmektedir. Sünnetin vahiyle münasebeti hiçbir usûlcünün reddedemeyeceği bir husustur ancak vardığımız sonuç sünnetin tamamının vahiy mahsulü olmadığı ve İbn Hazm'ın iddia ettiği anlamda sünnetin korunmadığıdır. Kanaatimizce

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın ifadesiyle sünnetin sonuç itibariyle vahiy mahsulü olduğudur. Yani sünnet Peygamber'in gelişi güzel ortaya attığı bir şey değildir. O vahyin doğrudan temas etmediği hususlarda sünnet ortaya koyarken başına buyruk davranmamış vahyin şekillendirdiği düşünce yapısı, hayat tarzı ve üstün karakterle hareket etmiştir.

KAYNAKÇA

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn, *Keşfu'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, (nşr. Muhammed el-Mu'tasim billah el-Bağdâdî), Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Âlûsî Ebu'l-Fadl Şihabuddin es-Seyyid Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'il-Mesânî*, (nşr.: Muhammed Hüseyin el-Arab), Beyrut 1997.
- Âmidî Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (nşr. Abdürrezzâk Afîfî), Dâru's-samî'î, Riyad 2003.
- Apaydın H. Yunus, "Haber-i Vâhid", *DİA*, XIV, 355-363.
- _____ "Mütevâtir Haber", *DİA*, XXXII, 209-210.
- Aydınlı Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Marmara MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1987.
- Bâcî Ebû Velîd Süleyman b. Halef, *İhkâmü'l-Füsûl fî ahkâmî'l-usûl*, (nşr.: Abdülmecîd Türkî), Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- Başaran Selman, *"İbn Hazm ve Hadisteki Metodu"*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1977.
- Bedir Murteza, "Sünnet", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010.
- Beğavî Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud, *Meâlimu't-Tenzîl*, (nşr.: Muhammed Abdullah en-Nemr ve arkadaşları), Dâru't-tayyibe, Riyad 1993.
- Beyhakî Ebû Bekir Ahmed b. El-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Meclisu Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarabad Dekkan 1346.
- Buhârî Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmius-Sahîh*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Cemaluddin el-Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadis*, (nşr.: Ahmed Ömer Hâşim), Matbaat-ü İbn Zeydûn, Dimeşk 1935.

- Cessâs Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (nşr. Muhammed es-Sadık Kamhavî), Dâru ihyâit-tûrasi'l-Arabî, Beyrut 1985
- _____ *el-Fusûl fi'l-Usûl*, (nşr.: Uceyl Câsim en-Neşemî), Dâru ihyâit-tûrasi'l-Arabî, Kuveyt 1994.
- Cürcânî Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed b. Ali, *et-Ta'rifât*, (nşr.: Abdurrahman Umeyra), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1987.
- Cüveynî Ebu'l-Meâlî İmâmü'l-Hameyn Rükneddin, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, (nşr.: Abdülazîm ed-Dîb), Katar 1978.
- Çakan İsmail Lütfi, *Hadis Usulü*, MÜİF Vakfı Yayınları, İstanbul 1990.
- Çalışkan İbrahim, "İslam Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt 31, Fakültenin Kuruluşunun 40. Yıl Özel Sayısı, Ankara 1989.
- Dârekutnî Ali b. Ömer, *Sünen-i Dârekutnî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1966.
- Dârimî Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Dayhan Ahmet Tahir, "İlk Dönem Hadis Tarihinde Mana İle Rivayet Meselesi", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, cilt 13, sayı 1, Ankara 2000.
- Debûsî Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer ed-Debûsî, *et-Takvîm fî usûli'l-fıkıh*, (nşr. M. Masum Vanlıoğlu. Yüksek lisans tezi 1997), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Döndüren Hamdi, "Şeriat", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2000.
- Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Ebu Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed bin Hasan el-Ğadâdî el-Hanbelî, *el-Udde fî usûli'l-fıkıh*, (nşr. Ahmed b. Ali Sir el-Mübarekî), m.y., Riyad 1990.
- Ebû Zehv Muhammed Muhammed, *el-Hadisü ve'l muhaddisûn*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1984.
- el-Basrî Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, (nşr., Halil Meys), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût 1983.

- el-Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, Haydarabad 1935.
- es-Sehâvî Muhammed bin Abdurrahman, *Fethu'l-Muğîs bi Şerh-i Elfiyyeti'l-Hadis*, (nşr. Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman el-Hudayr, Muhammed b. Abdullah b. Füheyd), Mektebet-ü Dâru'l-Minhâc, Riyad (t.s.).
- eş-Şîrazî Ebû İshak İbrahim b. Ali. Yusuf, *Şerhu'l-Lüma'*, (nşr.: Abdülmecîd et-Türkî), Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- et-Tenuhî Sahnun b. Said, *el-Müdevvenetü'l-Kübra li'l-İmam Malik b. Enes*, Dâru's-sadr, Beyrut ts.
- ez-Zürkânî Muhammed Abdü'l-Azim *Menâhîlu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an*, Kahire 1943.
- Fahreddin er-Râzî Muhammed b. Ömer, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1990.
-
- el-Mahsûl fî ilm-i usûli'l-fıkıh*, (nşr.: Câbir Feyyaz Alvânî), Müessesetü'r-Risâle, (b.y.).
- Ferrâ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1983.
- Gazâlî Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min ilmi'l-Usûl*, (nşr. Hamza b. Züheyr Hafız), Şeriketü'l-Meidneti'l-Münevver li't-tibâî, Cidde ts.
- Güler Zekerîya, *Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihler Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, TDV Yayınları, Ankara 1997.
- Hâzin Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Bağdâdî, *Lübâbü't-Te'vîl fî maâni't-Tenzîl*, (Kitabu Mecmûah mine't-Tefâsîr içinde), Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.
- Hudarî Muhammed, *Usûlü'l-fıkıh*, Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1969.
- İbn Abdilberr Ebû Ömer Yusuf b. Muhammed en-Nemerî el- Endelusî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-maânî ve'l-esânîd*, (nşr. M. Ahmed Alevi - M. Abdülkebîr el-Bekri), Vezeratü umumî'l-evkâfve's-şuûnî'l-İslamiyye, Mağrib 1982.

- İbn Fâris Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ el-Luğavî, *Mücmelu'l-luğa*, (nşr. Züheyr Abdülmuhsin Sultan), Dâru'l-cîl, Beyrut 1984.
- İbn Hacer Ahmed b. Ali, *Fethu'l-bârî bi şerh-i sahîhi'l-Buhârî*, (nşr. Abdülkâdir Şeybe Ahmed), m.y., t.y.
- İbn Hazm Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Sa'îd bin Hazm ez-Zâhirî el-Endelûsî, (nşr. Naci Süveyd), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Mektebetü'l-asriyye, Beyrut 2009.
- _____ *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, Dâru'l-marife, Beyrut 1986.
- _____ *el-Îrâb ani'l-hayre ve'l-iltibâs el-mevcûdeyni fi mezâhibi ehl-i rey ve'l-kiyâs*, (nşr. Muhammed bin Zeynel Abidin Rüstem), Dâr-u Advai's-Selef, Beyrut 2005.
- _____ *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, (nşr. Abdülğaffâr Süleyman el-Bendârî), Dâru'l-fikr, Beyrut, t.y.
- _____ *el-Mulahhasu İbtâlî'l-Kıyas ve'r-Re'y ve'l-İstihsan ve't-Taklîd ve't Ta'lîl*, (nşr. Said el-Efgânî), (m.y.), Dımaşk 1960.
- _____ *en-Nübez fi usûli'l-fıkh*, (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Mektebetü'l-külliyâtî'l-ezheriyye, Kahire 1981.
- İbn Hibbân Ebû Hâtım el-Büstî, *Sahîh*, (el-İhsân bi tertîbi Sahîhi İbn Hibbân), (nşr. Alaaddin Alî b. Belbân el-Fârisî), Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1987.
- İbn Kayyım el-Cevziyye Ebu Abdillâh Şemsuddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub ez-Zer'î, *es-Savâiku'l-mürsele ale'l-Cehmiyyeti ve'l-Mu'attıla -Muhtasar-*, (nşr. Zekeriyâ Ali Yusuf), Dâru'l-beyân, Kahire 1981.
- İbn Kesîr İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmail, (nşr. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd.), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Mektebetü evlâdiş-şeyh li't-tûras, Kahire 2000.
- İbn Kudâme Ebû Muhammed b. Ahmed Abdullah el-Makdisî, *Ravdatü'n-Nâzır ve Cennetü'l-Menâzir fî Usûli'l-Fıkh*, (nşr. Abdülkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle), Mektebetü'r-rüşd, Riyad 1994.
- İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el- Kazvînî, *Sünenu İbn Mâce*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

- İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed bin Mukrim, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadîr, Beyrut ts., XIII.
- İbn Salah Ebû Amr Takiyyüddin Osman b. Abdurrahman Seruzî, *Ulûmu'l-hadîs*, (nşr.: Nureddîn İtr), Dâru'l-fikr, Dimeşk 1986.
- İbnu'n-Neccâr Muhammed b. Ahmed b. Abdilazîz b. Ali el-Fütûhî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, (nşr.: Muhammed ez-Zuhaylî-Nezih Hammâd), Mektebetü'l-Abîkân, Riyad 1993.
- İbnü'l-Arabî Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh, *el-Ahkâmu'l-Kur'an* (nşr. Muhammed Abdülkadir Ata), Dâru'l-fikr, Beyrut ts.
- İbnü'l-Vezîr Muhammed b. İbrahim el-Yemânî, *el-Avâsım ve'l-kavâsım fi'z-zebbi an Sünneti Ebi'l-Kâsım*, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1992.
- Kâdî İyâz Ebu'l-fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, (nşr. Abduh Ali Kûşek), Mektebetü'l-ğazâlî, Beyrut 2000.
- _____ *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, (nşr.: Ahmed Bükeyr Mahmud), Trablus 1967.
- Karahan Abdullah, "İbn Hazm'ın Râvi Tenkidinde Eleştirilen Yönlerinin Onun Tenkitçi Kimliğine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, Bursa 2007.
- Karaman Hayrettin, *İslam Hukukunda İçtihat*, DİB Yayınları, Ankara 1985.
- Kaya Eyüp Said, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 519-534.
- Kelvezânî Mahfûz bin Ahmed bin Hasan Ebu'l-Hattâb el-Hanbelî, *et-Temhîd fi usûli'l-fıkıh*, (nşr. Müfid Muhammed Ebû Ameşe), Dâru'l-Medenî, Cidde 1985.
- Kırbaçoğlu M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Avrasya Yayın ve Matbaacılık, Ankara 2002.
- Koca Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.
- _____ *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*, TDV Yayınları, İstanbul, 1996.

- _____ "İstinbat", *DİA*, XXII, 367-379.
- Koçyiğit Talat, "Âhad Haberlerin Değeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XIV, Ankara 1966.
- _____ "Kitap ve Sünnette Nesh Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara 1963.
- _____ *Hadis İstılahları*, A.Ü.İ.F.Y., II. bsk., Ankara 1985.
- _____ *Hadis Usulü*, TDV Yayınları, Ankara, 1997.
- Kurtubî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-kütübî'l-Arabî, Kahire 1967.
- Maverdî Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-Uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, (nşr. Seyyid b. Abdülmaksut b. Abdürrahim), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1992.
- Mecdüddin Ebû'l-Berekât Abdüsselâm b. Abdullah, *el-Müsevedde fî usûli'l-fıkıh*, (nşr. Ahmed b. İbrahim b. Abbâs), Dâru'l-fazîle, Riyad 2001.
- Merğînânî Burhâneddin Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye Şerhu Bidayeti'l-Mübtedî*, Şirket-ü Dâri'l-Erkâm, Beyrut (t.s.)
- Mervezî Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr b. el-Haccac, *es-Sünne*, (nşr. Sâlim Ahmed es-Selefî), Müessesetü'l-kütübî's-sekafiyye, Beyrut 1408.
- Muhammed Accâc el-Hatîb, *el-Muhtasaru'l-vecîz fî ulûmi'l-hadîs*, Beyrut 2001.
- Muhammed Ebû Zehrâ, *Mâlik-Hayâtuhû ve A'sruhû Ârâuhû ve Fıkhu'uhû*, Dâru'l-Fikr, Kahire 1952.
- _____ *İbn Hazm*, çev. Ercan Gündüz, Osman Keskiöğlü, Buruç Yayınları, İstanbul 1996.
- Mukâtil b. Süleyman Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Belhî, *Tefsîr-u Hamsü mie ayeh*, (nşr. Abdullah Mahmud Şehâte), Mısır 1979.
- Müslim Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

- Ömerî Nâdiye Şerîf, *İctihâdu'r-Rasûl*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1985.
- Özşenel Mehmet, "İbn Hazm'ın Gözüyle Sünnet (el-İhkâm Özelinde)", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 6, Sakarya 2002.
- Pezdevî Fahirü'l-İslam Ali b. Muhammed b. Hüseyin, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Dersaadet 1890.
- Râgıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- Serahsî Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Usûl*, Eda Neşriyat, İstanbul 1990.
- _____ *Kitâbü'l-Mebsût*, (tsh. Şeyh Muhammed Râzi'l-Hanefî), Dâru'l-marife, Mısır 1324.
- Serdar Murat, "İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Hazırlanmış Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri, 2005.
- Sibâî Mustafa, *es-Sünne ve Mekânetüha fî't-Teşrîi'l-İslâmî*, Dimeşk 1985.
- Subhî es-Salih, *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhu*, Dâru'l-ilm li'l melayin, Beyrut 1969.
- Süyûtî Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Miftâhu'l-cenne fi'l-ihcâci bi's-Sünne*, Matâbiu Câmi'ati'l-İslamiyye, Medine 1411.
- Şafiî Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru't-turâs, Kahire 1979.
- _____ *el-Ümm*, Dâru's-şâ'b, Bulak 1321-1326.
- Şâtıbî Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Lahmî, *el-Muvâfakât fî usûli's-Şerîa*, (nşr. Abdullah Diraz), el-Mektebetü't-ticariyye, Mısır ts.
- Şevkânî Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki ilmi'l-usûl* (nşr. Ebû Mus'ab Muhamed Saîd el-Bedrî), Dâru'l-vefâ, Beyrut 1992.
- _____ *Neylû'l-evtâr serhu Münteka'l-ahbâr*, Dâru'l-vefâ, Beyrut 1998.

- Şeybânî Muhammed b. el-Hasan, *el-Hucce alâ Ehli'l-Medîne* (nşr. Mehdî Hasan el-Geylânî el-Kâdirî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- _____ *Kitâbü'l-Asl*, (nşr. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1990.
- Şimşek Murat, "Hukuki Tasarruflarının Kaynağı Olarak Hz. Peygamberin İctihadi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Sayı 14, 2009.
- Taberânî Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (nşr. Hamdî Abdülmecid es-Selefî), Dâru ihyâi't-türasi'l-Arabî, Beyrut 1983.
- _____ *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1996.
- Taberî Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1984.
- Tahâvî Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Ma'ânî'l-Âsâr*, (nşr. Şuayb el-Arnaût), Matbaatü'l-envârî'l-Muhammediyye, Beyrut 1994.
- Tan Oğuzhan, "*Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı*", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara 2007.
- Tirmizî Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ, *Sünenu't-Tirmizî*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- Tsılıgkır Chamntı "Hanefîlere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvînin Fâkih Olma Şartı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 21, Sakarya 2010.
- Turan Abdülbâkî, "Kur'an-ı Kerim'de İtab Ayetleri", *SÜİFD*, Sayı: 3, Konya 1990.
- Türcan Talip, "Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, cilt 15, sayı 4, Ankara 2002.
- Yazır Elmalılı Muhammed Hamdi *Hak Dini Kur'ân Dili*, DİB Yayınları, İstanbul 1935.

- Yerinde Adem, "Hz. Peygamber'in İctihadı Meselesi", *Diyanet İlmî Dergi* Hz. Muhammed Özel Sayısı 2. Baskı, Ankara 2003.
- Yıdırım Enbiya "Hadislerin Mana İle Rivayeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Sivas 1996.
- Zehebî Hâfız Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Tezkiratü'l-huffâz*, Dâru ihyâi't-türasi'l Arabî, Beyrut ts.
- Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (çev. İbrahim Kâfi Dönmez), TDVYayınları, Ankara 2000.
- Zemahşerî Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzîl ve uyûni'l- ekâvîl fi vücûhu't- te'vîl*, Dâru'l-marife, Beyrut ts.
- _____ *Esâsu'l-Belâğâ*, Dâru'l-marife, Mısır 1985.
- Zeydân Abdülkerim, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 2003.

ÖZET

Adem TUNCER

Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

İbn Hazm'ın Sünnet Anlayışı, Ankara 2012

İbn Hazm, Zâhirî ekolünün en ünlü simalarından biridir. Onun ortaya koyduğu usûl diğer mezheplerin ortaya koyduğundan oldukça farklıdır. Bu farklılığın en iyi görüldüğü alanlardan biri de sünnettir.

İbn Hazm sünneti vahiy mahsulü kabul etmiş, Kur'an'ın her türlü eksiklikten korunduğu gibi sünnetin de korunduğunu iddia etmiştir. Hatta bu düşüncesini râvilerin rivayette bulunurken hata edemeyecekleri noktasına taşımıştır. İbn Hazm Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberleri ister mütevâtir ister âhad olsun aynı derecede kabul etmiştir. Her ikisinin de ilim ifade edeceği ve ameli gerekli kılacağını ifade etmiştir. İbn Hazm, Hz. Peygamber'in sünnetini bağlayıcılığı açısından kavî, fiilî ve takrirî olmak üzere üçe ayırmış ancak bunlardan sadece kavî sünnetin vücut ifade ettiğini iddia etmiştir.

İbn Hazm mutlak anlamda mana ile rivayeti, vahyi tahrif olarak nitelemiş ancak sünnetin manasını çok iyi bilen kişilerin mana ile rivayette bulunabileceklerini iddia etmiştir.

Sünnetin sübutunu tespit için ileri sürülen "Kur'an'a arz" ilkesine karşı çıkan İbn Hazm "Umûmu'l-belvâ ve amel-i ehl-i Medine" prensiplerini de reddetmiştir.

Sünneti Kur'an'ın beyanı olarak niteyen İbn Hazm Kur'an'ın sünnet tarafından nesh ve tahsis edilebileceğini savunmuştur. Senedi Hz. Peygamber'e dayanan icma'nın da aynı şekilde Kur'an'ı nesh edebileceğini iddia etmiştir.

İbn Hazm sünneti de Kur'an gibi vahiy kabul ettiği için ikisi arasında bir tearuz bulunmadığını söylemiş ve tercih yoluna gitmemiştir. Her iki nalsa da amel edilmesi gerektiğini iddia etmiştir.

Yukarıda ifade edilen sünnet anlayışının temelinde İbn Hazm'ın sünneti vahiy kabul etmesi ve zahirî yöntemi benimsemesi yatmaktadır. Ancak ortaya attığı deliller muhaliflerinin delilleriyle karşılaştırıldığında iddia ettiği gibi "sünnetin tamamı"nın vahiy mahsulü olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak İbn Hazm'ın çalışmamızda incelediğimiz sünnet anlayışı, sünnetin vahiyle münasebetini ifade etmek açısından çok önemli noktalara temas etmektedir.

Anahtar Sözcükler: İbn Hazm, sünnet, vahiy, mütevâtir, haber-i vâhid.

ABSTRACT

Adem TUNCER

Gazi Üniversty, Institute of Social Sciences

The Concept of Sunnah in Ibn Hazm, Ankara 2012

Ibn Hazm is one of the most famous personalities in Zahiri school. His methodology is quite different from other Islamic schools'. One of the fields which this difference can be seen apparently is the Sunnah of the Prophet Muhammed.

Ibn Hazm accepts sunnah as a kind of revelation (wahy) and claims that the sunnah is protected like Qur'an which is preserved from all of the deficiencies. Moreover, he asserts that the narrators of the hadith can not make even an error while conveying the message of the Prophet. He also accepts the mutawatir hadith and âhad hadith at the same level in terms of their authenticity and states that both of them express knowledge. Ibn Hazm, categorised the sunnah of the Prophet by three main categories: the verbal (qawli), the action (fiali), the tacitly approved (taqriri) Sunnah of the Prophet and supports that just the verbal (qawli) sunnah expresses obligation.

Ibn Hazm describes the narration of a hadith by conveying its meaning, with an absolute sense, distorting the revelation; however he maintains that who knows the meaning of the sunnah can narrate it without its precise words. Also, for the authenticity of âhadith he does not accept comparing the hadiths with related verses of the Qur'an also amali ahl al-madinah.

As a result of his perception of sunnah he accepts that the sunnah is a result of revelation like Qur'an and he claims that there will be no controversy between them. On the basis of this apprehension he states that both Quran and hadith should be accepted as a source of Muslim life.

On the basis of his perception of sunnah which is summarised above the acceptance of sunnah as a revelation and application of zahiri methodology has

a major affect. However, having compared his ideas with other scholars it is understood that the sunnah is not a result of revelation completely. Nevertheless, the concept of sunnah in Ibn Hazm which is examined in this research, touches important points in terms of the relation between sunnah and revelation.

Key words: Ibn Hazm, sunnah, revelation, Mutewatir, Khabar Wahid