

İmam Ebû Hanîfe'nin Sahâbî Kavli ile İlgili Görüş ve Uygulamaları

Musa GÜNAY*

Özet

Bu makalede İmam Ebû Hanîfe'nin fıkıh metodolojisinin kaynakları arasında sahâbî kavlinin olup olmadığı incelenmiştir. Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'ye dayandırılan ve onun usûlünü çerçeveleyen rivayette yer alan sahâbe kavli ile neyin kastedildiği ele alınmıştır. Daha sonra, sahâbî kavlini semâa hamletme şeklindeki baskın anlayışın, tarihî bilgilerle sınanması için sahâbe ictihadı konusuna yer verilmiş, ardından İmam Ebû Hanîfe'nin kendi eserleri ile -bu konularla ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin kendi eserlerinde çok az bilgi verildiğini biliyoruz- Hanefî usûl eserlerinde yer alan sahâbenin tanımı, adaleti, fakîh olup olmaması gibi sahâbeye ait bilgiler ile onların kavlinin hangi içeriğe sahip olması gerektiği konularına yer verilmiştir. Ayrıca onun hem çağdaşları hem de öğrencilerinin sahâbe kavline yaklaşımı hakkında bilgi verilip bu görüşler, fûrû kitaplarındaki meselelerin çözüm yöntemleri dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

Abstract

In this article it is discussed whether the Companions' fatwa is among the sources of jurisprudence belong to Imam Abu Hanifa. It is addressed that what is meant by the Companions' fatwa in the narration coming from Imam Abu Hanifa and outlining his procedure. Accordingly, it is introduced about Companions' ijtehad in order to compare -with historical informations- the dominant opinion that Companions' fatwa comes hearings (semâ'). Then, the informations such as the definition of and the

* Yrd. Doç. Dr., Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

justice of the Companion, and whether the Companion is a jurist in Hanafî Works of jurisprudence, particularly Abu Hanîfa's Works –we know that there is a little information in his own Works on these issues-, and which content the opinion of the Companion should have, are introduced. Also, it is informed about approaches belong to both of Imam Abu Hanîfa's companions and his students. These approaches are evaluated taking solution methods of problems in the law books into account.

Anahtar Kelimeler: Şer'î deliller, icthad, sahâbe, kavi, , haber-i vâhid, kıyas.

Keywords: The Sources of Islamic Law, ijthad, companions (sahâbe), fatwa, solitary tradition (khabar al-wahid), qiyas.

Giriş

Şer'î deliller içerisinde sahâbî kavlinin delil olarak kabul edilmesinin önemli bir yeri olduğu gibi, bu delilin sıralamada nerede durduğu da önem arz etmektedir. Gerçekte sahâbenin herhangi bir meseleyi çözerken izlediği yöntem, doğrudan doğruya bizim için de geçerli olmakla birlikte, sahâbe icmâi ve sahâbe kavli gibi birtakım fıkıh kaynaklarının şer'î delillere eklenmesi ve sıralamanın da bu kaynaklar öncelenecek oluşturulması, usûlde farklılıkların oluşmasına sebep olduğu gibi, fûrû meselelerinin de farklı şekillerde çözümlenmesine yol açmıştır. Serahsî, Ebu'l-Hasan Kerhî'nin sahâbe kavlinin hüccet olamayacağına dair görüşünü ve onun bu konudaki delillerini aktarırken, Muâz hadisine de yer verir ve "Bu rivayet, Kitap ve sünnetten sonra sadece re'y bir kaynak olabilir" sözünü aktarır. Yine o, karşıt görüş sahiplerinin ashâba iktidâ etmeyi emreden hadisi delil getirmelerine karşılık, "Burada 'iktidâ'dan kastedilen, herhangi bir hükmün doğruluğunu araştırırken onların izlediği metodu takip etmektir; yoksa onları taklit etmek değil. Onların metodu ise, re'y ve icthadla amel etmektir" cevabını verir.¹ İmam Ebû Hanîfe'nin sahâbe kavline bir delil

¹ Serahsî, *Usûl*, thk. Ebu'l-Vefa Afganî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1993, II, 107). Ashâba iktidâ etmenin bu şekilde yorumlandığı diğer Hanefî usûl eserlerinden bazıları için bkz. Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut,

değeri verip vermediği ona atfedilen bir rivayet ile onun fürû meselelerini çözerken izlediği yöntemin karşılaştırılmasıyla netliğe kavuşturulacaktır. Bu konuda, Hanefî usûl kitaplarında yer alan farklı bilgiler, Ebû Hanîfe'nin usûlü hakkında nispeten bir karışıklığa sebep olmuş ve ferî meselelerin çözüm gerekçelerinin farklı yorumlanmasına yol açmıştır. Ayrıca, muahhar dönem Hanefî usûl eserlerinde yer alan ve Ebû Hanîfe 'ye atfedilen birtakım görüşlerin, ehl-i hadis ve ehl-i rey şeklindeki tarihi gruplandırmada Hanefîlere yöneltilen, hadislere rağmen reyle amel ettikleri şeklinde suçlamaların reddine yönelik, psiko-sosyal baskıyı püskürtme amaçlı olabileceği de dile getirilmektedir.¹ Pezdevî'nin, usûl eserinin başında Hanefî mezhebi mensuplarını, tarihte yapılan tasniflere tamamen ters bir şekilde "ashâbü'l-hadis ve'l-meânî" olarak nitelendirmiş olması da² aynı amaca hizmet eder görünmektedir.

Biz sahâbe kavlinin İmam Ebû Hanîfe'nin deliller sıralamasında bir yeri olup olmadığını ele almadan önce, konunun sonraki usûlcüler tarafından daraltıcı bir şekilde ele alınmasına sebep olan rey/ictihad konusuna yer vermek istiyoruz. Zira sahâbî kavlinin hüccet olduğunu ileri süren usûlcüler, özellikle kıyasla elde edilmesi mümkün olmayan alanlardaki sahâbî sözlerini semâa hamletme eğiliminde olup, sahâbenin bu konuda kendi reyini söylemiş olmasını imkansız görürler; yine onlara göre, "şer'î miktarlar" olarak adlandırılan konular da kesinlikle reye kapalı olup Allah

2007, s. 257-258; Pezdevî, *Usûl*, Keşfü'l-Esrâr ile birlikte, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2009, III, 329; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 329; Sadrüşşerîa, *et-Telvîh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ty., II, 37. İbn Hazm da, aynı konu ile ilgili olarak "râşid halifelerin sünnetine uyma" hadisini delil getirenlere karşı, bu hadisin aslında onların aleyhinde bir delil olduğunu, çünkü râşid, mehdi halifelerin tamamının sünnetinin, hiç tartışmasız, başkalarını taklit etmeme, Allah Rasûlü'nün (sav) sünnetine talip olma ve onunla amel etme şeklinde olduğunu vurgular (*el-İhkâm*, Dâru'l-Hadis, Kahire, 1404, VI, 241). Ayrıca bkz. Gazâlî, *el-Mustasfâ*, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın, Rey Yayıncılık, Kayseri 1994, I, 322.

¹ Şükrü Özen, böyle bir etkiyi istihsan delili üzerinden ihtimal dahilinde görmektedir (*İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci, Başlangıçtan Hicrî IV. Asrın Ortalarına Kadar*, yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 286). H. Yunus Apaydın da, Hanefî usûlcülerin -Ebû Hanîfe'nin değil- sünneti terk etme ve re'yi sünnete takdim etme şeklinde yöneltilen suçlamaları bertaraf etme adına, sahâbî sözüne hadis değeri verdikleri sonucuna varmıştır (H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözü-Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, Sayı: 4 (1994), s. 396).

² Pezdevî, *Usûl*, I, 29.

Rasûlü'nden (sav) işitme ihtimali çok yüksek olduğu için bu sözler de bir hüccet olarak kabul edilmelidir. Uygulamada ise mezkur olasılıkları çürüten pek çok örneğe rastlamaktayız.

Sahâbenin ictihadı konusunu ele aldıktan sonra ise, sahâbe kavline ilişkin olarak Ebu'l-Hüseyin Basrî'nin izlediği yolu¹ tercih edip, başta sahâbenin tanımına yer vereceğiz. Daha sonra sahâbenin adaleti ve taşınması gereken bazı nitelikleri ele alacak, ardından sahâbenin sözleri arasında yapılan gruplandırma hakkında bilgi vereceğiz.

1. Sahâbenin ictihadı

Sahâbî kavlinin delil olması ile ilgili bir konuyu ele alırken sahâbenin ictihad etme özelliğine ve ictihad usûlüne yer vermenin gerekli olduğu düşünüyoruz. Yukarıda da değindiğimiz gibi, kıyasa muhalif veya muvafık olarak onlardan bize aktarılan sözlerin farklı gerekçelerle hüccet kabul edildiğini biliyoruz. Bu gerekçelerin bize göre kabul edilemez görünen tarafı, sanki ashâbın hiçbir şekilde ictihadda bulunması söz konusu değilmiş gibi, sözlerinin Allah Rasûlü'nden duyulmuş olma ihtimaline (semâ') hamletme eğiliminin baskın olmasıdır. Oysa ashâb, hem Allah Rasûlü (sav) zamanında ve onun huzurunda hem de onun vefatından sonra ictihadda bulunmuş² ve bunu da yine Allah Rasûlü'nün (sav) teşvik ve takdirleriyle yapmışlardır. "Muâz hadisi" olarak bilinen hadiste Hz. Peygamber (sav) Muâz'ı Yemen'e gönderirken ona nasıl hükmedeceğini sorunca o "Allah'ın Kitabıyla hükmederim" cevabını vermiştir. Allah Rasûlü "Ya Allah'ın kitabında yoksa ne yaparsın" deyince Muâz, "Rasûlullah'ın sünnetiyle hükmederim" demiştir. "Rasûlullah'ın sünnetinde de yoksa ne yaparsın" sorusuna Muâz "Re'yimle ictihad ederim" karşılığını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Rasûlullah'ın elçisini muvaffak kılan Allah'a hamdolsun" demiştir.³ Bu hadiste edille-i şer'iyeye olarak bilinen deliller, sırasına uygun olarak bildirilmiş olmaktadır. Her ne kadar Muâz hadisinin sıhhati konusunda bazı muhaddisler ve fakihler⁴ tenkitlerini dile getirsel de fakihlerin çoğunluğu

¹ Ebu'l-Hüseyin Basrî, *el-Mu'temed fi Usûli'l-Fıkh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut 2005, II, 172.

² İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 245-247.

³ Tirmizî, *Ahkâm*, 3; Ebû Dâvud, *Akziye*, 11.

⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-İlelu'l-Mütenâhiye*, II, 758; İbn Hazm, *el-İhkâm*, VI, 35-36.

arasında bu hadise itibar edilmiştir.¹

Sahâbî kavlini semâa hamletme, dolayısıyla da tevkîfî olarak kabul etme eğiliminin bir diğer açmazı da, Allah Rasûlü'nün (sav) her sözünün vahiy kaynaklı olduğu düşüncesidir.² Allah Rasûlü'nün (sav) ve genel olarak bütün peygamberlerin ictihad edip etmemesi konusunda yapılan tartışmalara detaylı bir şekilde girmeden belirtmek gerekir ki, o, vahiy inmeyen konularda ictihad etmiştir. Ebû Davud'da yer alan bir hadiste Hz. Peygamber (sav) "Bana vahiy indirilmeyen konularda aranıza ben de ancak reyimle hüküm veriyorum" buyurmuştur.³ Cessâs, Allah Rasûlü'nün (sav) ictihad etmesiyle ilgili çeşitli örnekler verdikten sonra "Şu kesindir ki, Hz. Peygamber (sav) ictihada dayalı bir söz söylediğinde eğer isabet etmemişse, Allah onu bir vahiyle uyarmıştır" tespitinde bulunmuştur.⁴ Ashâb ise, Hz. Peygamber (sav) gibi bir masumiyete ve masuniyete mazhar olmamakla beraber pek çok ictihadda bulunmuş, bu ictihadların kimisi yine kendi dönemlerinde sahâbe tarafından⁵ veya sonraki dönemde müctehidler tarafından değerlendirmeye alınarak zaman zaman eleştirilmiştir.⁶

¹ Şâfiî, *el-Üm*, VII, 273; İbn Kayyım, *İ'lâmü'l-Muvakkîn*, I, 175; Kevserî, *Makalât*, s. 60-64.

² H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, sayı: 4 (1990), s. 330. Muhammed H. Yazır, Allah Rasûlü'nün hiç ictihad etmediğini iddia edenlerin delil olarak getirdiği ayetin (Necm, 53/4) tefsirinde şöyle demektedir: "Peygamber'in hiç ictihad ile âmil olmadığına kâil olan ulemâ, bu ayet ile istidlâl etmişlerdir. Fakat 'Allah senden affetti ya, şu neden onlara izin verdin' gibi ayetler, Peygamber'de de ictihadın vukûunu, ancak isabet olmazsa o halde bırakılmayıp vahiyle tashih edildiğini iş'âr eder. Bu ayet de esas itibariyle Kur'ân hakkında olmak gerektir. Hadislerine de şâmil olmak üzere mutlak nutkuna hamledildiği takdirde de 'müntehâsî itibariyle' mülahaza edilmek iktiza edecektir." (*Hak Dini Kur'ân Dili*, haz. Heyet, Yenidoğan Yayınları, İstanbul, ty. VII, 261). Yine o, istinbâta ilişkin ayetin (Nisa, 4/83) tefsirinde, olayların hükümleri içinde nassla bildirilmemiş olan, dolayısıyla da istinbât sonucu elde edilecek hükümlerin de bulunduğunu ve Allah Rasûlü'nün (sav) de istinbâtle mükellef olduğunu belirtir (*Hak Dini Kur'ân Dili*, III, 48). Peygamberlerin ictihad etmelerinin câiz ve mümkün olduğu görüşü, sadece cumhûrun benimsediği görüş olması bakımından değil, aynı zamanda vâkıya mutabık olduğu için daha isabetli görünmektedir. Bu konudaki teorik tartışmalar ve farklı görüşler için bkz. Murat Şimşek, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, TDV Yayınları, Ankara 2010, s. 126-190.

³ Ebû Davud, *Akziye*, 7.

⁴ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 97.

⁵ Zerkeşi, Hz. Âişe'nin sahâbeye yönelttiği tenkitleri bir araya getirmiştir (el-İcâbe li İrâdi Mestedrekethu Âişe ale's-Sahâbe).

⁶ İmam Muhammed, diyet konusunda Müslüman ile kâfir arasında bir fark olmadığını ayet ve hadislerle dayalı olarak delillendirirken tabiinden İbn Şihâb Zühri'nin rivayetini

Sahâbe icthadlarına göz attığımızda, onların şer'î bir çözüm üretme adına bütün yolları kullandıklarını görmekteyiz ki, bu da zaten icthadın ta kendisi olmaktadır. Dolayısıyla onların kavillerini bir hüccet olarak ele alırken, hemen semâa hamletme yerine, icthadî boyuta da göz atmak gerekmektedir. Hz. Ebû Bekir'in halifelîği döneminde ortaya çıkan ridde olaylarında, onlarla savaşıma yönünde bir icthadda bulunması ve ashâbın da ilk olarak buna karşı çıkıp sonra muvafakat etmesi,¹ fitır sadakasının hangi mallardan ve ne miktarda verileceği konusunda sahâbe arasında var olan görüş farklılıkları,² Hz. Ömer'in, bir adamın, iddet bekleyen kadınla evlenip de zifafa girmesine mukabil, onların evliliklerini ebediyen yasaklaması,³ yine onun at ve kölelerden geçici bir süreliğine –aksi yönde varid olan hadise rağmen- zekat alması,⁴ Hz. Osman'ın yitik develerin ne yapılacağı konusunda Hz. Peygamber'den gelen hadis olmasına rağmen farklı bir uygulamaya gitmesi,⁵ içki içen bir kimseye verilen cezanın ashâbla yapılan bir istişare sonucunda belirlenmiş olması,⁶ Hz. Ali döneminde zanaatkarların ellerinde zayi olan malların –önceki uygulamalarda olmamasına rağmen- tazminine karar verilmesi⁷ ve daha pek çok konuda ashâbın icthadlarını görmek mümkündür. Bu icthadların birtakım tepkilerle karşılaşması da, sahâbe kavillerindeki icthadîliği ve dolayısıyla değişebilirliği göstermektedir. Bu durumda Alâî'nin sahâbe sözleri hakkında dile getirdiği indirgemeci yaklaşım da doğruyu tam olarak resmetmemektedir:

“Sahâbî sözü kıyasa muhalifse hüccettir; zira bu durumda tevkîfidir, aklın alanı değildir. Aklın alanı olsa bile, onun kıyasın gereğini terk etmesi, bir başka bilgiye sahip olmasıyla ilgilidir. Aksi takdirde, sahâbenin dinde, delile dayalı olarak değil, hevâ ve hevesine göre görüş belirttiğini kabul etmek gerekir ki, bu, onun dininde ve ilminde itibarını zedeler.”⁸

sahâbeden Muaviye'ninkine tercih eder (*el-Hucce*, IV, 344).

¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 123.

² Buhârî, *Zekat*, 70, 73, 76.

³ İbn Kesir, *Tefsîr*, II, 385.

⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 14; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, IV, 119.

⁵ Mâlik, *Akziye*, 51.

⁶ Mâlik, *Eşribe*, 2.

⁷ Şâfiî, *el-Üm*, III, 261.

⁸ Alâî, *İcmâlü'l-İsâbe fi Akvâli's-Sahâbe*, s. 73.

Gerçekte, sahâbenin herhangi bir konuda hatalı bir sonuca ulaşması ihtimal dahilindedir ve bu, kesinlikle hevâ ve hevese göre davranmak olarak görülemeyeceği gibi, onların itibarını sarsacak bir durum olarak da nitelendirilemez. Çünkü ictihadda hata edene de bir sevap vaad edilir. Gazzâlî de, sahâbe sözünün semâa hamledilmesini yeterli bir kanıtı dayanmadığı için yanlış bulur.¹ Yine ona göre, sahâbe icihad ettiği konularda diğer müctehidlerden farklı mütalaa edilemez.²

2. Sahâbenin tanımı

İmam Ebû Hanîfe'ye ait eserlerde sahâbenin tanımı hakkında bir bilgiye rastlamasak da Hanefî usûl eserlerinde sahâbe tanımının yapıldığını görmekteyiz. Hadis usûlcüleri ile fıkıh usûlcüleri arasında hadis terminolojisine dair değişik alanlarda tanım farklılıklarının olduğu bilinmektedir. Bu farklılıklardan biri de sahâbenin tanımlanmasında kendini göstermektedir. Hadis usûlcülerinin sahâbe tanımı son derece geniş bir alanı kapsamaktayken, fıkıh usûlcülerinin tanımlaması, daha seçici bir niteliğe sahiptir.

Buna göre, hadisçiler, Allah Rasûlü'nü (sav) çok kısa bir süre de olsa görmüş olmayı sahâbe olarak anılmak için yeterli görürler. Ahmed b. Hanbel, Allah Rasûlü'ne bir sene, bir ay, bir gün, bir saat musâhabet eden, hatta yalnız gören kimsenin sahâbî olacağını söylemektedir.³ Buhârî, hocası Ahmed b. Hanbel'in sahâbe tanımına iştirak eder ve sahâbeyi, sahâbe faziletlerini anlattığı bölümde "Müslümanlardan Hz. Peygamber (sav) ile

¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 322-323. Sahâbî kavlini hadis ilmi açısından değerlendiren Ali Toksarı, hadis usûlünde sahâbî kavlinin mevkuf hadis kategorisinde ele alınmasını yanlış bir sınıflandırma olarak değerlendirmekte ve böyle bir kabulün sahih hadisin yanlış tanımlanmasına yol açtığını belirtmektedir ("Hadis İlmi Açısından Sahâbî Kavli ve Değeri", *Erciyes Üniversitesi İFD*, sayı: 2 (1985), s. 351. Tefsir usûlünde de sahâbe kavlinin değeri tartışılmıştır. Kur'ân ayetlerinin sahâbe kavliyle tefsirine karşı çıkanlar, böyle bir sahâbe kavlinin belagat ve dil bilgisi ya da ictihada dayalı şer'î bir hükümle olan irtibatına dikkat çekip, Allah Rasûlü'ne (sav) ref' edilmesini ne hakikaten ne de hükmen doğru bulurlar (Leknevî, *Zaferu'l-Emânî*, s. 335). Dehlevî, sebep-i nüzulü ikiye ayırır ve bu konuda ictihada dayalı bir alan da olduğunu belirtir (*el-Fevzü'l-Kebîr*, Arapça'ya çeviren Selman Hüseyinî en-Nedvî, yy, 1404, s. 108). Buna mukabil İbn Teymiyye, sahih bir biçimde sahâbeden gelen rivayeti, doğrudan ya da dolaylı olarak Allah Rasûlü'nden (sav) işitilmesinin kuvvetli olduğunu kabul etmektedir (İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsir*, thk. Adnan Zerzûr, 2. Baskı, yy. 1972, s. 58).

² Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 323-324.

³ Ahmed Naim, *Tecrûd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, Gaye Matbaacılık, Ankara 1987, I, 13.

sohbet eden veya onu gören kimse onun ashâbındandır” şeklinde tanımlar.¹

Fıkıh usûlcülerinin bir kısmı ise, sahâbenin kavlinin hukuki değeri ve icmânın şer’î bir delil olması gibi imtiyazlardan ötürü sahâbe tanımında ağır şartlar koymuştur. Hanefî usûlcülerden Debûsî, Serahsî ve Abdülaziz Buhârî, sahâbe tanım ve tasniflerinde Allah Rasûlü (sav) ile uzun süreli birlikteliğe vurguda bulunmuşlardır. Abdülaziz Buhârî, Peygamber (sav) ile özel bir yakınlığı bulunan, ona titizlikle ittibâ eden ve ondan istifade edebilmek için uzun bir süre birlikte olan kimseye sahâbe demektedir.² Ebu’l-Hüseyn Basrî de, sahâbe sözünün delil olmasını ele aldığı bölüme, sahâbe teriminin tanımıyla başlamanın gereğine değindikten sonra, Allah Rasûlü’yle (sav) uzun süreli birliktelik ve ilişki, ona tabi olarak yaşama ve ondan ilim öğrenip amel etme niteliklerini sahâbe olmanın gerekleri arasında saymıştır.³

Sahâbe tanımında yer alan uzun süreli beraberliğin önemi, sahâbî kavlinin hukuki bir kaynak olarak görüldüğü fakihlerin açıklamalarında kendini göstermektedir. Sahâbî kavlini bir kaynak olarak gören bazı Hanefî fakihleri, bunu Allah Rasûlü’nden (sav) işitme (semâ’) ihtimaline bağlamaktadır.⁴ Bu da Allah Rasûlü ile sohbeti bilinen, onu günlük hayatta uzun süre dinlemiş olmakla sağlanan bir özelliktir.

¹ Buhârî, *Fezâilü’s-Sahâbe*, 1.

² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-Esrâr*, II, 712; Ahmed Naim, sahâbe tanımında “Rasûlullah (sav) Efendimiz’in dîdâr-ı bâ kemaliyle müşerref olup rivayetleri, mülâkatları, sohbetleri sabit olan bahtiyarân-ı ümmettir” diyerek sadece görmenin yeterli sayılmayacağını ifade eder ve başka unsurlara da vurguda bulunur. Daha sonra hadisçilerin genel kabulüne yer verir ve bazı usûlcülerin farklı tanımlarını aktarır. Buna göre İbnü’s-Sebbağ, Kâdî Ebû Bekir Bâkılânî, Ebû Abdullah Mazîrî ve Mâverdî, kısa süreli görüşmeleri sahâbe olmaya yeterli görmezler (*Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, I, 13, 23). Sahâbe sözcüğünün Hz. Peygamber (sav) ve ashâbının dilindeki kullanımını ve sonraki yüzyıllarda hadisçilerin yüklediği genişletilmiş anlamlarını titizlikle tefrik eden Muhammed Esed, sahâbîlik terimini, Hz. Peygamber’le (sav) sürekli temas halinde olan, değişik derecelerde onun günlük hayatını ve düşüncelerini paylaşmış olan ilk Müslümanlar arasındaki şahsiyetlere has olarak kullanmanın doğru olacağını düşünmektedir (Esed, *Sahîh-i Buhârî, İslâm’ın İlk Yılları*, çev. Mustafa Armağan, İşaret Yayınları, İstanbul, 2001, s. 35). Fazlurrahman da Hz. Peygamber’in önemli meselelerde “yaşlı” sahâbilerine danıştığından bahseder ki, bu yaşlı sıfatı da sanıyoruz uzun süreli beraberliğe işaret etmektedir (Fazlurrahman, *İslâm*, çev. Mehmed Dağ-Mehmet Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 105).

³ Ebu’l-Hüseyn Basrî, *el-Mutemed*, II, 172.

⁴ Pezdevî, *Usûl*, III, 326.

3. Sahâbenin adaleti

Sahâbe kavlini hüccet olarak kabul eden fakîhlerin bununla ilgili önemli gerekçelerinden biri de sahâbenin adaleti sebebiyle yalan bir söz söylemeyecekleri kabulüne dayanmaktadır. Sahâbenin adaleti konusunda farklı değerlendirmelerde bulunan mezheplerin ya da aynı mezhep içerisinde yer alan farklı müctehidlerin, sahâbe dönemini fitnelerin ortaya çıkmasından önce ve sonra diye ayırdıklarına tanık olmaktadır. Bu durumda, sahâbe kavlinin değeri ile bağlantılı bir özellik oluşturmaktadır. İmam Ebû Hanîfe de, sahâbenin adaleti konusunda merkezi bir öneme sahip olan fitneler dönemine, ki bununla genellikle Hz. Osman'ın şehit edilmesi kastedilir, vurguda bulunur:

“Hz. Peygamber'in ashâbı birbiriyle savaştı. Karşılıklı savaşan zümrelerin her ikisi de hak ve hidâyete ermiş değillerdir. el-Bâğiye (mütecâviz) zümre ismi sana göre nedir? Allah'a yemin ederim ki, kible ehlinin günahları arasında adam öldürmekten, hele de Hz. Peygamber'in ashâbının kanlarını dökmekten daha büyük bir günah bilmiyorum. Çarpışan iki zümrenin sana göre isimleri nedir? Her ikisi de aynı zamanda isabetli değildir.”¹

İlk Hanefî usûlcülerinden Cessâs, sahâbe adaleti konusunda genel kanaatin dışına çıkarak “Sahâbilerin ancak kendileri gibi bir sahâbîden aktardığı ve onların tamamının makbul olduğu konusu, sanıldığı gibi değildir. Çünkü Allah Rasûlü zamanında, Allah'ın fâsık olduğunu belirttiği kimseler vardı. Ayette ‘Eğer size bir fâsık haber getirirse onu araştırın’ dendiğinde kastedilen kişi Velid b. Ukbe'dir. Allah Rasûlü zamanında yaşayan, onu gören ve daha sonra birçok yanlışlığa sapan, bu sebeple de adaletine zarar veren başka kimseler de vardır. Bunda hiç şüphe yoktur” tespitinde bulunur.² Sonraki Hanefî usûlcülerinden Pezdevî ve Abdülaziz Buhârî de benzer kanaate sahip olmuşlardır.³

¹ Mustafa Öz, *İmam-ı Âzam'ın Beş Eseri, Risâle ila Osman Bettî*, İFAV Yayınları, 3. Baskı, İstanbul 2002, s. 67.

² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 151.

³ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrar*, III, 4. İsnevî sahâbe adaleti konusunda üç görüş olduğunu belirtir. Buna göre, bazıları sahâbede esas olanın adalet olduğunu savunur. İkinci gruba göre, onlar da adalet noktasında diğer Müslümanlarla aynı durumdadır. Üçüncü görüş sahipleri ise sahâbenin fitnelerin ortaya çıktığı zamana kadar (bu da Hz. Osman'ın katli

Sahâbe kavlinin hüccet olmasına sıcak bakmayan bazı fakîhlerin, raşid halifeleri ve özellikle de Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i istisna etmeleri,¹ Allah Rasûlü'nün (sav) onlar hakkındaki hususi beyanlarına bağlı olabileceği gibi, fitneler döneminden önce yaşamış olmalarıyla da ilgili olabilir.

4. Sahâbenin fakîh olması

Râvinin fakîh olması şartı, Hanefî usûl eserlerinde haber-i vâhidin kabul edilmesi ile ilgili ileri sürülen şartlardan biridir. Bizim bu konuyu ele alırken haber-i vâhidin kabul edilmesine ilişkin olarak isnad dışı bir kriter olan râvi fıkına değinmemiz, biraz da usûl eserlerinde sahâbe kavli ile haber-i vâhid arasında kurulan paralellik sebebiyledir. Mesela Cessâs ve Serahsî, sahâbe kavlinin re'ye takdimi meselesini, haber-i vâhidin kıyasa takdimi mesabesinde görmektedir.² Her ne kadar başta erken dönem Hanefî fakîhleri olmak üzere sonraki dönemde yaşayan fakîhler arasında konu hakkında bir uzlaşma olduğunu göremesek de,³ fıkıh usûlünde râvinin fıkı meselesi, genellikle Hanefî usûlcülere nispet edilir. Sahâbe kavli konusunda da benzer bir tutumla karşıya bulunmaktayız. Abdülaziz Buhârî, Ebû Mansur'dan naklederek sahâbe kavlinin taklit edilebilmesini, sahâbînin fetva ehlinde olma şartına bağlar.⁴ Yine o, Hanefî usûlcülerin sahâbe kavlini hüccet olarak görmelerine mukabil, musarra hadisini niçin terk ettiklerini açıklama sadedinde sahâbenin fakîh olmasına atıfta bulunur:

“Eğer ‘Siz Allah Rasûlü’nden (sav) duyulmuş olma ihtimaline (semâ’) binaen sahâbeyi taklit etmeyi kıyasın önüne geçiriyorsunuz; ancak musarra

veya Muâviye'nin Hz. Ali'ye başkaldırması olaylarından biri olarak kabul edilir) âdil olduğunu, sonrası için aynı tespitin geçerli olamayacağını ileri sürer (*Nihâyetü's-Sûl*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ty. III, 176).

¹ Serahsî, *Usûl*, II, 106.

² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 362; Serahsî, *Usûl*, II, 108. Ayrıca bkz. Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 330.

³ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 559. İbn Emir Hâc da haber-i vâhidin mutlak olarak kıyasa takdim edileceğini, bunun İmam Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşü olduğunu ileri sürer. Bkz. *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, II, 308; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 180-181; Serahsî, *Usûl*, s. 262-263; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, II, 550.

⁴ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 324.

hadisi ve benzeri örneklerde olduğu gibi, râvisi adalet ve zabt ile bilinen sahâbe olmasına rağmen ve Allah Rasûlü'nden geldiği kesin olarak bilinen rivayetlerde ise kıyası önceliyorsunuz; bu apaçık bir çelişkidir' denirse onlara şöyle cevap veririz: Aslında bunda bir çelişki yoktur. Çünkü daha önce de zikrettiğimiz gibi burada sahâbe ile kastedilen fakîh olanlardır; diğerleri değil. Ebu'l-Yüsr fıkıh usûlü kitabında sahâbenin taklidine ilişkin olarak Ebû Hanîfe'den aktarılan üç rivayete yer verir. Bir rivayette sahâbenin tamamı taklit edilir ve onların kavli kıyasın önündedir. İkinci rivayete göre, sahâbenin sözü kıyasa uygun olduğu takdirde taklit edilir ki, Ebu'l-Hasan ve bir topluluğun kanaati bu şekildedir. Üçüncü rivayete göre ise, sahâbenin fakîh olanları taklit edilir; Ebû Said el-Berdaî ile pek çok Hanefî fakîhi bu görüşü benimsemiştir."¹

İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen bu farklı görüşleri değerlendiren Serahsî, gusûl abdesti ile namaz abdestinde mazmaza ve istinşakın farklı hükümlere tabi olması, yara üzerindeki akıcı olmayan kanın hükmü, bir gün boyunca baygın duran bir kimsenin namazlarını kaza edip etmeyeceği konusu, hasta olan bir kimsenin mirasçıya ikrarda bulunması, bir şey satın alıp da üç gün boyunca bedeli ödenmediği takdirde satış akdinin fasit olup olmaması, ecir-i müşterekin elinde zayi olan malın tazmin edilip edilmeyeceği konusu, hamile kadının boşanması durumunda talak sayısı gibi fûrû meselelerinde onunla talebelerinin, sahâbe kavline ve kendi reylerine bağlı olarak farklı sonuçlara ulaşmasını "Bütün bunlardan anlıyoruz ki, âlimlerimizin sahâbe kavli ile ilgili uygulamaları çeşitlilik arz etmektedir" şeklinde hükme bağlamıştır.²

5. İmam Ebû Hanîfe'de ve çağdaşlarında sahâbe kavline yaklaşımlar

Ebû Hanîfe'nin (v. 150) sahâbe kavli hakkındaki görüşünü ortaya çıkarabilmek için, ilk olarak kendisine atfen rivayet edilen sözüne, ardından fûrû meselelerini çözerken izlediği yönteme bakmak gerektiği kanaatindeyiz. Ebû Hanîfe'nin fıkıhı üzerine araştırma yapan Muhammed Ebû Zehra, onun sahâbe kavlini hüccet olarak kabul ettiği kanaatindeydi³

¹ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 333.

² Serahsî, *Usûl*, II, 106.

³ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskiöglü, DİB Yayınları, Ankara 1997, s. 326.

ve bunu ondan rivayet edilen şu söze dayandırmaktadır:

أخذ بكتاب الله فما لم أجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه و سلم فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة أخذ بقول أصحابه أخذ بقول من شئت منهم وأدع قول من شئت ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم فإذا ما انتهى الأمر أو جاء الأمر إلى إبراهيم والشعبي وابن سيرين والحسن وعطاء وسعيد بن المسيب وعدد رجلا فقوم اجتهدوا فأجتهد كما اجتهدوا .

“Allah’ın kitabına bakarım; eğer orada bir hüküm bulamazsam Resulullah (s.a.s.)’ın sünnetine bakarım. Eğer bu iki kaynakta da meselenin hükmünü bulamazsam ashâbın sözlerini esas alırım. Onların kavilleri içerisinde dilediğimi alır; dilediğimi terk ederim. Bununla birlikte onların sözlerinin dışına çıkarak bir başka görüşü kabul etmem. Fakat iş İbrahim, Şa’bî, İbn Sîrîn, Hasan, Atâ, Said b. Müseyyeb’e -ve daha başkalarını da saydı- gelince onlar ictihad eden bir topluluktu; ben de onlar gibi ictihad ederim.”¹

Ebû Hanîfe’ye ait olarak bu sözlerin sahihliğinden hiçbir şüphe duymasak bile, ashâbın kavlinin “mutlak olarak” bir delil olmadığını fer’i konuların ele alınışından biliyoruz. M. Şelebî, ondan, ictihada açık alanda sahâbe kavliyle amel etme konusunda mutlak olarak gelen ibarelerin, “kıyas veya bir başka delille muaraza etmediği sürece” şeklinde takyide hamledilmesi gerektiği kanaatindedir.² Bu kavillerin delil olabilmesi için, sahâbenin sahip olması gereken bazı nitelikler olduğu gibi, onlardan aktarılan rivayetlerin de bir muhteva analizine tabi tutulduğunu görmekteyiz. Yukarıda Serahsî’nin verdiği örneklerden de anlaşıldığı gibi, sahâbe kavli ile rey, zaman zaman yer değiştirmiştir. Ayrıca Ebû Hanîfe’nin bazı meselelerde sahâbe kavlinin dışına çıktığını ortaya koyan örnekler de göstermektedir ki, o, sadece iki seçenekli fürû meselelerinde onlardan birini kabul etmiş, buna karşın, daha fazla ihtimalli olan konularda sahâbe kavlini terk ettiği de olmuştur. Mesela boşanmış kadının beklemesi gereken iddeti düzenleyen ayette şöyle buyurulmaktadır:

¹ Yahya b. Maîn, *et-Tarih*, I, 24. Bu rivayetin benzer şekilleri için bkz. Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, I, 24; İbn Abdilber, *el-İntikâ*, I, 142; Bağdâdî, *Tarihu Bağdâd*, XIII, 368. Ebu’l-Hasan Kerhî ise İmam Ebû Hanîfe’nin sahâbe kavline değil, sahâbe icmâına delil değeri verdiğini belirtir (*Cessâs, el-Fusûl fi’l-Usûl*, III, 361).

² M. Şelebî, *el-Medhal fi’t-Ta’rif bi’l-Fikhi’l-İslâmî*, Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1983, s. 175.

“Boşanmış kadınlar kendilerini tutup yeni bir nikâh yapmadan önce üç kur’ beklesinler. Allah’a ve ahirete iman ediyorsa kendi rahimlerinde Allah’ın önceki evlilikten yaratmış olduğu çocuğu veya hayızını gizlemeleri onlara helal olmaz.”¹ Ayette geçen kur’ kelimesinin hem hayız hem de temizlik anlamına geldiğini görüyoruz. Bununla ilgili üçüncü bir görüş ortaya konması mümkün değildir. Sahâbenin kur’ kelimesinin tefsirine ilişkin görüşlerine baktığımızda, Hz. Ali, Hz. Ömer, İbn Mes’ud ve Ebû Musa el-Eş’arî’nin kur’ kelimesini “hayız” olarak anladığını,² buna mukabil İbn Ömer, Zeyd b. Sabit ve Hz. Âişe’nin ise ayette geçen kur’ kelimesini temizlik (tuhr) diye yorumladığını görmekteyiz.³ İmam Ebû Hanîfe, sahâbenin konuyla ilgili farklı kavillerinden ilk grupta yer alanların görüşünü tercih etmiştir; bu aynı zamanda onun hocalar silsilesine bağlı kalması anlamına da gelmektedir. İmam Ahmed b. Hanbel de bununla kastedilenin hayız olduğunu dile getirmiş; İmam Mâlik ve Şâfiî ise, kur’ kelimesini temizlik olarak tefsir eden sahâbe kavlini benimsemiştir. Yukarıdaki örnekte üçüncü ihtimal olamayacağı için İmam Ebû Hanîfe, sahâbe kavilleri arasından “dilediğini” tercih etmiş, “dilediğini” terk etmiştir.

İmam Ebû Hanîfe’nin, sipariş olarak verilen bir malın ecir-i müşterekte zayi olması durumunda, Hz. Ali’nin tazminin gerekliliğine dair rivayetine rağmen tazmin etmenin söz konusu olmayacağını söylemesi; hamile bir kadının ancak bir kez boşanabileceğine dair İbn Mes’ud ve Cabir’den gelen rivayete rağmen üç talakla boşanabileceğini belirtmesi, sahâbe kavlinin dışına çıktığını gösteren örnekler arasında yer alır.⁴

Buna ek olarak İmam Ebû Hanîfe’nin, ta’lile dayalı konularda sahâbe kavli bir yana, sahâbe icmânının bile dışına çıktığını görmekteyiz. Mesela Ebû Hanîfe ve Mâlik’in, Peygamberimiz (sav) döneminde onun ailesi için humustan ayrılan payın, onun vefatından sonra beytülmale aktarılması sonucu -bu râşid halifelerin uygulamasıdır- ehl-i beytin maruz kalacağı sıkıntıları önlemek amacıyla, ilgili nassın yasaklamasına rağmen onlara zekat verileceğine hükmetmesi, onların sahâbe icmâna bakışı konusunda

¹ Bakara, 2/228.

² İbn Rüşd, *Bidâyetül Müctehid*, III, 76.

³ Taberî, *Câmiu’l-Beyan*, IV, 505-507.

⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 106.

açıklayıcı bir örnek teşkil etmektedir.¹ Bu anlamda Ebû Hanîfe'nin icmâ bir delil olarak görmediğini ileri sürenlerin,² maslahata dayalı bir anlayışa sahip olmaları sebebiyle bir yönüyle haklılık payı taşıdıkları görülebilir.

Sahâbe kavli, Ebû Hanîfe'nin çağdaşı olan veya ona yakın dönemde yaşamış olan müctehidler arasında da farklı değerlendirmelere konu olmuştur. İmam Mâlik, (v. 179) sahâbe kavlini hüccet olarak kabul etmiş;³ İmam Şâfiî (v. 204) her ne kadar kavli-i kadiminde onun delil olduğunu savunsa da kavli-i cedidinde sahâbe kavlinin hüccet olamayacağını söylemiştir.⁴ Ona "Sahâbilerden birisi bir görüş ileri sürse ve ona uygun ya da aykırı bir şey nakledilmese ne dersin; Kitap, sünnet veya icmâda buna

¹ Şelebî, klasik dönem icmâ anlayışına sert eleştirilerde bulunur. Sahâbe icmâmının talile dayalı olması durumunda değişebilirliğine dair verdiği örnekte, Ebû Hanîfe ve Mâlik'in mezkûr ictihadına da yer verir ve bir hüküm üzerinde meydana gelen salt ittifakı, onun sonsuza kadar devam etmesini gerekli kılabacak yeterli bir sebep olarak görmez; bunu da selefin uygulamalarına bağlar. (*Ta'lîlü'l- Ahkâm, Arz ve Tahlil li Tarîkati't-Ta'lîl ve Tatavvurâtiha fî Usûri'l-İctihad ve't-Taklid*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1981, s. 325).

² Ahmed Paketci, "Ebû Hanîfe", *Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyyeti'l-Kübrâ*, ed. Kazım Musevî Bocnurdî, Tahran, 1999, IV, 532.

³ Mâlikî usûlcülerden Ebu'l-Velid Bâci, İmam Mâlik'in sahâbî sözünü hüccet olarak görmediğini belirtir (H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, sayı: 4 (1990), s. 330).

⁴ Sem'ânî, *Kavâtu'l-Edille*, II, 9; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, I, 323; Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 174; Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, s. 256; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 323; Serahsî, *Usûl*, II, 106; Şâtîbî, *el-Muwa'fakât*, III, 285; Sadrüşşeria, *et-Telvîh*, II, 37; Zencânî, *Tahrîcü'l-Fürû' ale'l-Usûl*, s. 179-181. Klasik usûl eserlerinde İmam Şâfiî'nin son görüşü olarak sahâbe kavlinin hüccet olmadığı dile getirilse de İbn Kayyım, onun hem kavli-i kadiminde hem de kavli-i cedidinde sahâbe kavlini hüccet olarak kabul ettiğini bildirir (*İ'lâmü'l-Muvakkûn*, IV, 120). Alâî, İmam Şâfiî'nin sahâbe kavlini delil kabul ederek kıyasa takdim ettiğini, Cüveynî'nin el-Burhân adlı eserinden yaptığı alıntılarla ispat etmeye çalışır (*İcmâlü'l-İsâbe fî Akvâli's-Sahâbe*, s. 36-39). Çağdaş araştırmacılarından Muhammed Ebû Zehra, İmam Şâfiî üzerine yazdığı eserinde, onun gerçekte sahâbe kavline bir delil olarak değer verdiğini ileri sürmüştür. Gerek onun *el-Üm* adlı eserinden yaptığı alıntılar, gerekse İbn Kayyım Cevziyye'nin yaptığı değerlendirmeler, Ebû Zehra'yı bu kanaate sevk etmiştir. İmam Şâfiî'nin "Kitap ve sünnet bulundukça onlara tabi olmak lazımdır. Eğer Kitap ve sünnetten delil bulunmazsa, o zaman Hz. Peygamber'in ashâbının sözlerine bakarız veya onlardan birinin sözünü alırız" sözü, onun bu kanaatini güçlendirmiştir. Bkz. Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, s. 297-299. M. Şelebî, İbn Kayyım'ın İmam Şâfiî'den naklettiği ilmin tabakalarına dair sıralamasında Kitap, sünnet, icmâ, ihtilafın olmadığı sahâbe kavli, sahâbenin ihtilafı ve kıyasa yer verir (Şelebî, *Usûlü'l-Fıkhî'l-İslâmî*, Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986, s. 358). Ayrıca İmam Şâfiî'nin görüşünü tam olarak belirleyebilmek için Şâfiî usûlcülerin birbirine muhalif yaklaşımlarını aktaran H. Yunus Apaydın, onun prensip olarak ictihadi konularda sahâbî sözüne uymadığını, buna mukabil ictihada elverişli olmayan alanlarda sahâbî kavlini esas aldığını belirtir (H. Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, sayı: 4 (1990), s. 332).

uymayı gerektiren bir delilin var mıdır” diye sorulunca, o da “Bu konuda herhangi bir ayet veya sabit sünnet bilmiyorum. Biz, bilginlerin bazen sahâbilerden böyle birinin görüşünü kabul ettiklerini, bazen de onu kabul etmediklerini, bazı hallerde de bu konuda ihtilafa düştüklerini görüyoruz” şeklinde cevap vermiş ve kendi yöntemini şöyle dile getirmiştir: “Kitap, sünnet, icmâ ve bu anlamda hükme medar olacak bir şey bulamazsam ya da kıyas yoksa sahâbînin görüşüne uyarım. Bir sahâbînin görüşüne başkasının muhalefet etmemesi de pek azdır.”¹

İmam Şâfiî'nin sahâbe kavli hakkındaki bu yaklaşımı, Hanefî usûlcülerin onu eleştirmesine sebep olmuştur. Hem ehl-i hadis olup hem de sünneti işlevsiz kıldığı şeklinde ithamlara maruz kalan imam Şâfiî, mürsel hadisleri hüccet olarak kabul etmemesi ve sahâbe kavline bir delil olarak yer vermemesi sebebiyle sünnetin alanını daraltmakla itham edilmiştir.² Oysa İmam Şâfiî'nin sahâbe kavline yaklaşımı, Hanefî usûlcülerin izlediği yöntemden, bu her zaman Ebû Hanîfe'nin izlediği yöntem anlamına gelmemektedir, daha isabetli gözükmemektedir.

Ahmed b. Hanbel, (v. 241) kendisinden gelen iki rivayetten birinde sahâbe kavlini hüccet olarak kabul etmiştir. Yine Ebû Yûsuf ve Muhammed'in de sahâbe kavlini delil olarak kabul ettiği aktarılmıştır.³

Kûfe'de yetişen önemli fakihlerden biri olan İbn Ebû Leylâ (v. 148), sahâbe kavlini ictihadlarında benimsemiştir. Hem İbn Ebû Leylâ'ya hem de Ebû Hanîfe'ye öğrencilik yapmış olan Ebû Yûsuf,⁴ onların ihtilaflarını derlediği İhtilâfü Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ adlı kitabında İbn Ebû Leylâ'nın sahâbî kavline dayalı hükümlerine yer verir.⁵

Lays b. Sa'd (v. 175), usûl düşüncesine ilişkin bilgilere sahip olabildiğimiz imam Mâlik'e gönderdiği mektubunda, Müslüman orduları içinde değişik coğrafyalara dağılan âlimler grubunun, ashâbın ve tâbiîn'in

¹ Şâfiî, *er-Risâle*, çev. Abdülkadir Şener-İbrahim Çalışkan, TDV Yayınları, Ankara 2007, s. 321.

² Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 8, 332.

³ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 323; Serahsî, *Usûl*, II, 105-106; Sem'ânî, sahâbe kavlini kıyasa muvafık olması durumunda hüccet olarak kabul etmiş; ancak bu durumda sahâbe kavlinin mi, yoksa kıyasın mı esas alındığı tartışma konusu olmuştur (*Kavâtu'l-Edille*, II, 9); Alâî, *İcmâlü'l-İsâbe fi Akvâli's-Sahâbe*, s. 36.

⁴ Serahsî, *Mebûsât*, XXX, 128.

⁵ Serahsî, *Mebûsât*, XXX, 154, 155, 161.

yapmadığı bir şeyi ihdas etmelerinin câiz olmayacağını belirtmesi,¹ onun sahâbe fetvalarına yaklaşımını göstermektedir. İbn Hacer, Leys b. Sa'd'ın sahâbe tâbiîn imamlarından ayrıldığı –bir tane hariç- hiçbir görüşe rastlamadığını belirtir.²

Evezâî (v. 157), Şam bölgesinin hem fıkhıta hem de hadiste otorite olarak kabul edilen bir ismi olup fıkıh metodolojisinde sahâbe kavline yer vermiştir.³

6. Sahâbî kavlinin içeriği ve bunun hüccet olmayla ilişkisi

Sahâbî kavlinin rey ve icthada dayalı olması ile rey ve icthadla bilinmesi mümkün olmayan konularda olması arasında fark gözeten Hanefî usûlcüler, rey ve icthadla ulaşılamayan konularda sahâbî kavlinin hüccet olduğu konusunda ittifak olduğunu ileri sürmektedirler.⁴ Başta Ebû Said Berdaî (v. 317), Ebû Mansur Mâturîdî (v. 333), Ebû Amr Taberi (v. 340) ve Cessâs (v. 340) olmak üzere Hanefî fakihlerin önemli bir kısmı, sahâbî kavlinin, ister kıyasla bilinmesi mümkün olmayan bir konuda olsun, ister reye dayalı bir konuda olsun hüccet olduğunu ileri sürerken,⁵ Ebû Cafer Tahâvî (v. 321), sahâbî kavlinin delil olabilmesi için kıyasa uygunluk şartını aramaktadır.⁶ Ebu'l-Hasan Kerhî⁷ (v. 340) ve Debûsî (v. 430) ise delil olma özelliğini, kıyasla kavranması mümkün olmayan sahâbî kavliyle sınırlı tutmaktadır.⁸

Sahâbî kavlinin, kıyasla ulaşılamaması mümkün olmayan konularda hüccet olacağını ittifakla kabul edilmiş bir görüş olarak ileri süren Hanefî

¹ Yahya b. Maîn, *Tarih*, IV, 489.

² Şükrü Özen, "Leys b. Sa'd", *DİA*, XXVII, 166 (İbn Hacer, *er-Rahmetü'l-Çaysiyye*, s. 101'den naklen).

³ Salim Ögüt, "Evezâî", *DİA*, XI, 546.

⁴ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 325; Serahsî, *Usûl*, II, 110.

⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 361-362. Ebû Mansur Mâturîdî, sahâbe kavlinin nakli delilleri arasında sıkça zikredilen "İslâm'ı ilk kabul eden muhacirler ve ensar ile, iyilikle onlara uyanlar var ya, Allah onlardan razı olmuş; onlar da Allah'tan" (Tevbe, 9/100) ayetinin tefsirinde sahâbeyi taklit etmenin hem cevazına hem lüzum ve vücubuna dair delaletler olduğunu, onların bir haber nakletmeleri ya da bir hadis rivayet etmeleri durumunda, bununla amel etmenin gerekli olduğunu belirtir (*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, müracaa Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınları, İstanbul 2005, VI, 441).

⁶ Sa'd Beşir Esad Şeref, *el-İmam Ebû Cafer et-Tahâvî ve Menhecuh fi'l-Fikhi'l-İslâmî*, Dârü'n-Nefâis, Amman 1998, s. 71.

⁷ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 364.

⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 364; Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 323.

usûlcüler, bu konuda daha çok “şer’î miktarlar” diye niteledikleri Hz. Enes’ten rivayet edilen hayızın en az ve en çok süresi (3-10 gün),¹ Osman b. Ebu’l-Âs’tan rivayet edilen nifasın en çok süresi (40 gün),² Hz. Ali’den rivayet edilen mehrin miktarı (10 dirhem)³ ve Hz. Âişe’den rivayet edilen hamileliğin iki yıldan fazla olamayacağı gibi kavilleri⁴ örnek olarak

¹ Hayız süresinin en azı için bir gün bir gece diyenler olduğu gibi, en uzun süresini on beş güne çıkaran mezhepler vardır. Konuyla ilgili ihtilaflara yer veren Yunus V. Yavuz, bu görüşlerin çoğunlukla o dönemin tecrübelerine dayandığını, günümüzde ise bu konunun tıp uzmanlarından öğrenilen bilgilere dayalı olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir (Yunus V. Yavuz, “Hayız”, DİA, XVII, 52). Hudarî de, Hanefîler’in, hayız süresine ilişkin icthadlarını sahâbî kavline dayandırıp bu sürelerin kesinliğine vurgu yapmalarını eleştirir: “Onlar bu (hayız) süresini re’ye kapalı bir alan olarak görüyor; oysa bu sürenin, fakihin gözlemlerine ve ilgili kimselere sormasına dayalı olarak belirlenmiş olması da pekala mümkündür (*Usûlü’l-Fıkh*, el-Mektebetü’t-Ticaretî’l-Kübra, 6. Baskı, Mısır, 1969, s. 357). Günümüz tıbbî verilerine baktığımızda, hayızın en az ve en çok süresiyle ilgili olarak 1-7 gün, normal kabul edilmektedir.

² Nifasın en uzun süresi konusunda çoğunluğun 40 gün görüşünde olduğu, Mâlikîler’in de aralarında bulunduğu bir gruba göre ise 60 günün en uzun süre kabul edildiği dikkate alınrsa, bunun da fakihlerin gözlemlerine dayalı icthadlar olduğu görülecektir (H. Mehmet Günay, “Nifas”, DİA, XXXIII, 79-80).

³ Hanefîler’e göre mehrin en az miktarı 10 dirhem, Mâlikîler’e göre ise 3 dirhem gümüştür. Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, mehrin bir alt sınırı olmadığı kanaatindedir bkz. Serahsî, *Mebûât*, V, 80-81; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, V, 411; Adevî, *Haşiyetü’l-Adevî*, II, 52. Sadruşşeria, mehrin alt sınırının rey ile hesaplandığını belirtir (*et-Tavzîh*, I, 37’den naklen H. Yunus Apaydın, “Sahâbî Sözü-Kıyas İlişkisi ve Mezhep İmamlarının Uygulamalarından Örnekler”, *Erciyes Üniversitesi SBE Dergisi*, Sayı: 4 (1994), s. 387).

⁴ Hanefî mezhebine göre hamileliğin en fazla süresi iki senedir. Mâlikî mezhebine göre beş yıl, Şâfiî mezhebine ve Hanbelî mezhebine göre de dört yıldır (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 232-233; Sağurci, *el-Fıkhü’l-Hanefî ve Edilletüh*, II, 249). Oysa günümüzde bu konuda yapılan tıbbî araştırmalar, bu sürenin 281,5 gün olduğunu ortaya koymuştur (Kazım Arısan, *Propedötik, Kadın-Doğum*, s. 356). Her ne kadar müctehidler bu konuda çıkarılan birtakım sonuçlara, kadınların durumlarının takibine ve çeşitli rivayetlere dayansalar da (İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 232-233) tıbben anne karnında bir bebeğin bu kadar süre kalması mümkün görülmemektedir. Bebeğin anne karnında “normal” den -ki o da yaklaşık olarak dokuz aydır- uzun süre kalması, ya bebeğin ya da annenin ölümüyle sonuçlanmaktadır. Doktor Muhammed Ali el-Bâr, konuyla ilgili tıbbî verilerini ve fıkıh kitaplarında bulunan ve “yazılan devrin şartları”nı taşıyan yanlışlıkları şöyle açıklamaktadır: “Doktorlara göre hâmileliğin en uzun süresi normalden ancak bir ay fazla olabilir. Doktorlar bundan fazlasını bir hesap yanlışlığı olarak kabul ederler. Fıkıh kitapları ise bu konuda çeşitli hikâyelerle doludur. Annesinin karnında dişi çıkmış çocukları mı dersiniz, üç yıllık, dört yıllık çocukları mı dersiniz, daha neler neler! Bütün bunlar asılsız hikâyelerdir. Sağlam hiçbir dayanağı yoktur. Fıkıh okuyanları bu konularda ikaz etmek gerekmektedir. Hamileliğin bu kadar uzun sürmesi imkânsızdır. Böyle şeyler ya çocuk doğurmak isteyen kadınların evhamı veya hikâyecilerin uydurmalarıdır.” (el-Bâr, *Kur’ân-ı Kerim ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, çev. Abdülvehhab Öztürk, TDV Yayınları, Ankara 1991, s. 181).

gösterirler.¹ Ancak bu miktarların değişebilirliği ve mezheplere göre farklılığı dikkate alındığında, mutlaka şer'î midir, yoksa tecrübî bilgiye dayalı olarak birer re'y midir sorusu gündeme gelmektedir. Zira bunları kesin bir şekilde şer'î olarak nitelediğimizde, aynı usûlü benimseyen mezhepler arasında icthad farkının olmaması beklenirdi. Ayrıca İmam Ebû Hanîfe'nin birtakım icthadlarında miktarların benimsenmesinin tamamen reye dayanması da göstermektedir ki, "kıyasla bilinmeyen" diye nitelenen miktarlar pekâlâ reye dayalı olarak tespit edilmiş olabilir. Onun bülûğ çağının hangi yaş olduğunu tespit ederken de, sefihin mallarını kendisine iade etmek için rüşd yaşını belirlerken de re'ye dayanarak hareket ettiğini görmekteyiz.

Burada konuyla ilgili Hz. Ali'nin kavlini hatırlamakta fayda vardır. Kitap ve sünnette içki içen bir kimseye herhangi bir had cezası belirlenmemesine rağmen, Hz. Ali, içki içip de sarhoş olan bir kimsenin düşeceği muhtemel durumları göz önüne alarak kazif suçunun cezasını içki içene de tatbik etmiş ve bu miktar, daha sonraki dönemlerde de kabul edilmiştir.² Hz. Ali ayrıca içki cezasının re'ye dayalı olarak verildiğini net olarak ortaya koymaktadır: "Had cezası uygulanırken ölen hiçbir kimseye diyet ödemem. Çünkü onun asıl cezası zaten ölümdür. Bunun tek istisnası içki cezasıdır; zira o cezayı biz kendi re'yimize dayanarak belirledik."³ Ayrıca, Abdullah b. Mes'ud'a, mehir kararlaştırmadan yapılan nikah akdinde, kocası ölen kadının mehrinin ne kadar olacağı sorulduğunda, bu sorunun cevabını "kendi icthadına göre" verdiğini özellikle belirttikten sonra emsal mehir verilmesi gerektiğini belirtir.⁴ Burada konumuzu ilgilendiren husus, bir meseledeki "miktar"ın yine icthada dayalı olarak belirlenmiş olmasıdır. Yine, mirasa engel durumlar arasında sayılan din farkı, re'yle/ictihadla bilinemeyecek bir konudur. Buna mukabil, re'yle/ictihadla amel konusunda delil olarak ilk akla gelen rivayetin râvisi

¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 364; Serahsî, *Usûl*, II, 110.

² Mâlik, *Eşribe*, 2.

³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, II, 123-124.

⁴ Serahsî, *Mebûsât*, V, 63. İmam Ebû Hanîfe ve Ahmed b. Hanbel bu görüşü tercih ederken, İmam Mâlik hadisi kıyasa aykırı olduğu gerekçesiyle reddeder ve bu durumdaki bir kadının mehir hakkı olmadığını belirtir. İmam Şâfiî de hadisi sahih olmadığı gerekçesiyle reddeder ve İmam Mâlik'le aynı görüşü paylaşır (Mustafa Said el-Hinn, *İslâm Hukukunda Yöntem Tartışmaları*, çev. Halit Ünal, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1993, s. 301-302).

olan Muâz b. Cebel'in, müslümanın kafire mirasçı olabileceğini belirtmesi, onlardan mevkuf olarak gelen rivayetlerin her halükarda semâa hamledilmesinin yanlışlığını göstermektedir. Muâz b. Cebel ve Muaviye dışında sahâbe görüşleri ve sonraki dönemlerde de fukahânın büyük bir kısmının görüşü, konuyla ilgili hadise binaen,¹ müslümanın kâfire mirasçı olamayacağı şeklindedir.² Gerek Cessâs'ın gerekse Abdülaziz Buhârî'nin "miktarlar" konusunu ele alırken bir ayrıma gidip hadleri, namazların rekat sayısını, orucun süresini örnek vermeleri konuyu tavzih edici olmaktan uzaktır. Hatta hadler konusunda içkinin cezasının zikredil(e)memesi de dikkat çekicidir.³

7. Sahâbe kavli ile tâbiîn kavli arasındaki münasebet

Sahâbe kavlinin delil olması konusunu ele alırken tamamlayıcı ve tutarlılığı sağlayıcı bir bölüm olarak tâbiîn kavline de yer vermenin isabetli olacağını düşünüyoruz. Konuyu ele alan usûl kitapları da genellikle aralarında bulunan delil olma ilişkisindeki münasebetten dolayı, sahâbe kavlinin hemen akabinde tâbiîn kavlini ele almışlardır. Bu konuda da Hanefî usûl kitaplarında farklı rivayetler olmakla birlikte,⁴ hâkim kanaat, tâbiîn kavlinin hüccet olmayacağı şeklindedir. İmam Ebû Hanîfe bu konuda şöyle demektedir:

لا أقدمهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد

"Onları taklit etmem. Onlar ictihad etmiş olan önemli kimselerdi; biz de onlar gibi ictihad ederiz."⁵ Yine ona atfedilen bir başka sözde o, şöyle demektedir:

ما جاءنا عن الصحابة اتبعناهم، وما جاءنا عن التابعين زاحمناهم.

"Sahâbeden gelen rivayete ittibâ ederiz; ancak tâbiînden gelen rivayet

¹ Buhârî, *Ferâiz*, 26; Müslim, *Ferâiz*, 1.

² Serahsî, *Mebûsât*, XXX, 30. İbn Hazm, sahâbe kavlinin hüccet olamayacağını belirtirken Muaz b. Cebel'in ilgili görüşüne de yer verir (*el-İhkâm*, VI, 236).

³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, III, 365-366.

⁴ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 335.

⁵ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 335.

için onlarla rekabet ederiz.”¹

Ondan yapılan bu rivayetlere göre, tâbiîn kavli kıyasa takdim edilemez ve bu konuda ihtilaf yoktur. Ancak Hanefî usûl eserlerinde imam Ebû Hanîfe'nin bu görüşüne rağmen, bazı âlimlerin tâbiîn nesli arasında bir gruplandırmaya giderek, sahâbe döneminde “fetvâ ehli” olan tâbiîn'in kavlinin, sahâbe kavli gibi olduğunu ileri sürdüklerini görmekteyiz. Bu, aynı zamanda zayıf olsa da Ebû Hanîfe'ye nispet edilmektedir. Sadrüşşehid Hüsameddin, bu konuda imam Ebû Hanîfe'ye nispet ederek şunu aktarmaktadır:

“Tâbiîn imamlarından olan, sahâbe zamanında fetvâ veren, bu konuda onlarla rekabet eden ve ictihad etmesine müsaade edilen kimseyi taklit ederim. Çünkü sahâbe onun ictihad etmesine izin vermiş, o bu konuda onlarla rekabet etmiş; dolayısıyla artık o tâbiî, kendileriyle yapılan bu rekabete muvâfakat gösterdikleri için, onlar gibi olmuştur.”²

Burada bizi asıl ilgilendiren durum, sahâbe kavlinin delil olmasının gerekçeleri olarak zikredilen semâ' ve Allah Rasûlü (sav) ile musâhabetin kazandırdığı isabetli görüş belirtme gibi özelliklerin tâbiîn kavlinde yer almamasına rağmen, onların fakih olma ve ictihad ehliyetlerine bakarak bir eşitlemeye gidilmesidir. Her ne kadar Abdülaziz Buhârî, buna itiraz ederek tutarlılığı korumaya çalışsa da, bu görüşün bazı âlimlere hatta Ebû Hanîfe'ye de nispet edilerek zikredilmesi,³ sahâbe kavli konusundaki tartışmayı en başa döndürmek anlamına gelmektedir. Çünkü sahâbe kavlinin hüccet olamayacağını söyleyen usûlcüler, gerçekte ictihada ehil olmaya vurguda bulunmuş ve ictihad alanında hatanın da ihtimal dahilinde olduğunu belirtmişlerdir. Bu durumda tâbiîn kavli için farklı kriterlerin konularak sahâbe kavliyle eşitlenmesi, açık bir tutarsızlık oluşturmaktadır. Muhtemelen bu sebeple olmalı ki, İbn Hazm, sahâbî kavlinin hüccet olamayacağını delilleriyle detaylı bir şekilde ele aldıktan sonra, hüccet kabul edenlerin tutarsızlığa düşmemeleri için tâbiîn kavlini de aynı kategoride ele almalarının gereğine vurguda bulunmuştur.⁴

¹ Serahsî, *Usûl*, I, 313.

² Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 335.

³ Abdülaziz Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr*, III, 335.

⁴ İbn Hazm, *İhkâm*, VI, 250.

Öte yandan, Hanefî usûlünde sahâbe dönemini idrak etmiş olan tâbiîn kavlinin, sahâbe icmâına etkisinin de tartışılması ve onların sahâbeye muhalif kavlinin icmâm inikadına mâni olduğunun ileri sürülmesi,¹ sözkonusu tutarsızlığı daha da tırmandırmaktadır.

Sonuç

İmam Ebû Hanîfe'nin icihad yönteminde sahâbî kavlinin yerini incelediğimiz bu makalede, onun mutlak olarak sahâbî kavlini delil olarak görmediği kanaatindeyiz. Gerek sahâbenin sahip olması gereken nitelikler açısından gerekse bu kavlin muhtevası açısından bakıldığında, onun sadece sahâbe kavli olması itibariyle bir görüşe şer'î delil statüsü vermediği/vermeyeceği ortadadır. Hanefî usûl eserlerinde yer alan farklı görüşler, onun usûlünü tespit etmemizi kısmen zorlaştırsa da, fûrû meselelerinin çözümünden çıkardığımız sonuç, İmam Ebû Hanîfe'nin, bu konuda farklı kriterleri de kullanarak sahâbe kavlini değerlendirmesi olmuştur.

Bize göre, râvi adaleti konusunda sahâbe nesli ile diğer nesiller arasında fark gözetmeyen Hanefî usûl anlayışı, bu aynı zamanda Ebû Hanîfe'nin eserlerindeki sahâbe değerlendirmesine de uygun düşmektedir, sahâbenin icihadları ile sonraki nesillerin icihadları arasında da, doğruyu tespit etme bakımından bir fark gözetmemektedir. Bu tespit, sahâbenin gerek İslam tarihindeki gerekse fıkıh tarihindeki üstün konumunu inkâr anlamına gelmemektedir. Onların ayet ve hadislerde dile getirilen faziletleri müsellemlerle birlikte, icihada dayalı işlerde hatadan korunmuş olduklarını kimse iddia edemez.

İmam Ebû Hanîfe, sahâbe kavline muvafakat ettiği icihadlarında, muhtemelen o görüşü doğrulayıcı ve destekleyici bir delile de dayanmıştır. Zira icihadların birbirine muvafakat etmesi, zorunlu olarak sahâbî kavlinin hüccet olduğu sonucuna götürmez. Şelebî'nin de dikkat çektiği gibi, sahâbî kavliyle amel den kimse, gerçekte sadece bağımsız bir şer'î delile dayanmış olmamakta; o aynı zamanda sahih bir delile bağlı bir görüşle amel etmektedir.

¹ Serahsî, *Usûl*, II, 114.

Ayrıca biliyoruz ki, fukahâ pek çok fûrû meselesinde farklı yöntemleri kullanarak, hatta birbirine zıt usûlleri izleyerek aynı sonuçları elde etmişlerdir. Bu ihtimalleri göz ardı ettiğimiz takdirde, Ebû Hanîfe'nin sahâbe kavline aykırı ictehadlarını bir usûl çerçevesinde izah etmek güçleşecektir. İbn Hazm, fıkıh usûlü tarihinde sahâbe kavlini delil olarak kabul ettiği ileri sürülen İmam Ebû Hanîfe ve Mâlik'in, yüzlerce meselede sahâbeye muhalefet ettiğini belirtmiştir.

Biz İmam Ebû Hanîfe'nin ta'lîle dayalı sahâbe icmâı konusunda bile farklı ictehadlarda bulunduğunu görmekteyiz. Dolayısıyla bir icmâa dayanmayan ve bu yönüyle de haber-i vâhidle arasında benzerlikler kurulan sahâbe kavlinin, İmam Ebû Hanîfe'nin usûlünde kati bir delil olduğunu düşünmemekteyiz. Buna bağlı olarak tâbiîn kavlinin de -burada kimi Hanefî usûlcülerin yaptığı gibi tâbiîn nesli arasında herhangi bir ayrıma gitmeden- onun ictehad anlayışında bir kaynak değeri olduğuna dair delile sahip bulunmuyoruz.