



ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ

SAYI : 8

KAYSERİ — 1992

HADİSTE METİN TENKİDİ (III)

Doç. Dr. Selâhaddin POLAT

E — KIYASA AYKIRI HADİSLER :

Hadisin kıyasa aykırılığı derken kıyastan ne kastedildiğini tesbit etmek lazımlıdır. Böylece geçmişte bu konuda yapılan tartışmalardaki muğlâk ve anlaşılması güç hususlar açığa çıkacaktır. Çünkü bu konuda karşıt fikirleri savunanlar çok zaman farklı kıyas mefhumlarını esas alarak birbirlerine karşı çıkmışlardır.

Kıyas - hadis çatışması tartışmalarında en önemli nokta, kişinin reyine ve istinbâtına dayanan kıyasın, şer'î bir nass olan hadisle teâruz edebilecek güçte olup olmadığıdır. Daha değişik bir ifade ile söylersek, hadis bulunan bir konuda kıyasa ihtiyaç ve cevaz olup olmadığıdır. Çünkü fıkhîteki genel kanaata göre kıyas, hakkında nass olmayan konularda yapılır ve deliller hiyerarşisinde hadis ve icmadan sonra gelir. Fıkıh usûlünde kıyas «hakkında nass bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak illet dolayısıyla, hakkında nass bulunan meselenin hükmüne bağlamaktır.» şeklinde tarif edilir (199). Hadisin kıyasla çatışması demek, o konuda hadis var demektir ve bu takdirde zaten kıyas yapılmaması gerekir. Hadis sahih olduğunda durum böyledir. Hadis sahih değilse zaten kıyasla teâruz edemez. Şu halde kıyasla sahih hadis çatıştığında hadisin tercih edilmesinden başka bir şey düşünülemez. Bütün mezhep imamları da hadis bulunduğunda rey ile verdikleri hükümlere itibar edilmemesini istemişlerdir. O halde hadise teâruz edebilecek kıyastan maksad başka bir şey olmalıdır. Ebû Zehra bu probleme şöyle açıklık getiriyor :

«Cumhûrun mezhebine göre bazan kıyas nassla çatışabilir. Söyle ki : İlet geçişli (müteaddî) olup ait bulunduğu konuya inhisar etmez. Diğer konular için de geçerli olur. İletin bulunduğu her yerde aslın hükmü fer'a geçer. Böylece illet genel olup kapsadığı bütün fertlere şâmil olur. Dolayısıyla bir kısım nasslar bu kı-

(199) E. Zehra, 2114.

yasla çatışabilir.» (200). Başka bir yerde de şöyle der: «Haber-i âhad bazan birkaç asl ile desteklenen ve illeti de kolaylığı sağlama, güçlüğü giderme gibi nasların toplamından elde edilen bir kıyas ile çatışabilir. Bu durumda Mâlikî ve bazı Hanbelîlere göre kıyas öne alınarak haber-i âhad reddedilir ve bu, hadisın Hz. Peygamber'e nisbet bakımından sahih olmadığını gösterir. Çünkü burada birkaç asl ile desteklenen ve illeti birkaç nastan çıkarılan kıyas, kat'îlik kazanmış olup, haber-i âhad ise zannîdir. Eğer kıyas zannî ise ve onu başka kat'î naslar desteklemiyorsa, haber-i âhad öne alınır. Hanefiler de, «haber-i âhad kıyasa aykırı düşer, fakat onu başka bir kıyas desteklerse kıyasa tercih edilir. Eğer haber-i âhad bütün kıyas şekillerine aykırı düşerse reddedilir» derler. İmâm Mâlik de haber-i âhad diğer bir kâide ile desteklenirse kabul eder, tek kalırsa terkeder.» (201).

Ebû Zehra'nın bu ifadelerinden anlaşıldığına göre burada kıyas dendiğinde Kur'an ve Sünnetten çıkarılan genel kaideler anlaşılacaktır. Haber-kıyas çatışması problemini inceleyen bazı çağdaş müellifler de bu konuda sözkonusu olan kıyasın kitab ve sünnetten istinbat edilen genel kaideler olduğunu açıkca ifade ederler (202).

Eski müelliflerin, şu husus veya şu hadis kıyasa aykırı dedikleri meseleler incelenince, kıyastan dîni esasları ve prensipleri kasdettikleri anlaşılıyor. Meselâ: «Kimse kimsenin günahını yüklenmez» âyetinden (203) suçun ve mes'ûliyetin şahsiliği prensibini çıkarmışlar ve buna kıyas demişlerdir (204). Yine şer'î kâidelere göre insanın yanında bulunmayan veya henüz mevcut olmayan şeyleri satması câiz değildir. Selem akdi, daldaki olgunlaşmamış meyveyi satmak, ağacı icara vermek, çocuğa süt annesi tutmak gibi akid zamanı mevcut olmayan şeylerin satışı şâri tarafından câiz görülmüştür. İşte bu hususlara kıyasa aykırı olmalarına rağmen izin verilmiştir. Şu halde sâbit kıyas kaidelerine aykırı hüküm bulunabilir (205).

Hadisteki kıyasa aykırılık konusunu bir önceki başlık altında ele aldığımız, «Hadisin dinin genel esaslarına aykırılığı» konusu

(200) A.e., 245.

(201) A.e., 248-9.

(202) Berezençî, 2/448-9, Düreynî, 41.

(203) Zümer :7, İsrâ: 15, Fâtır: 28.

(204) Berezençî, 2/449.

(205) E. Zehra, 243.

içerisinde mütalâa etmek de mümkündür. Fakat klâsik kaynaklarda sıkça rastlanmasına ve bazı yanlış anlamalara sebep olmasına binâen ayrı bir bölüm halinde incelenmesi uygun görülmüştür.

Kıyasa aykırı hadislerin hükmü konusuna geçmeden önce, kıyasa aykırı sahih hadis bulunup bulunamayacağı meselesine temas etmek yerinde olacaktır. Bu konuda âlimler iki gruba ayrılmışlardır. Çoğunluğu nasların kıyasla çatışabileceğini benimserler. Fakat çatışma halinde ne yapılacağına ihtilâf içindedirler. Bazı âlimler ise kıyasa aykırı nas olmayacağı görüşündedir. Meselâ İbnu'l-Kayyim bunlardandır. Bu konuda şöyle diyor: «Şeriatte kıyasa aykırı hiçbir şey yoktur. Kıyasa aykırı olduğu zannedilen konularda iki ihtimal sözkonusudur: Ya kıyas sâbit değildir veya o hüküm nasla sâbit değildir. Nasla sâbit olan bazı hususlarda fukahânın «Bu kıyasa aykırıdır» şeklindeki ifadelerini hocama sordum. Şöyle dedim: Bazan kıyasa aykırı dedikleri meseleler sahabe kavlidir, bazan da üzerinde icmâ edilen hususlardır. Pislik düşen suyun temizliği, bu pisliğin temizlenmesi, deve eti yenince abdest almak gerektiği, kan aldırmanın orucu bozacağı, unutarak yiyip içenin orucunun bozulmayacağı ... gibi hususların hepsi de kıyasa aykırı addedilmiştir. Bu doğru mudur? Şu cevabı verdi: Şeriatte kıyasa aykırı hiç bir şey yoktur. (...) Kıyas lâfzı mücmeldir. Sahih Kıyası da, fâsid kıyası da içerisine alır. (Bu arada kıyas çeşitleri anlatılıyor) Her kim şeriatın herhangi bir şeyi kıyasa aykırı görürse, kendi kafasındaki kıyasa aykırı görmektedir. Yoksa sahih ve gerçek kıyasa (nefsü'l-emrdeki kıyasa) aykırılık yoktur. Nassın kıyasa aykırı olduğunu görürsen o kıyasın fâsid olduğuna kesinlikle hükmedebilirsiniz (206).

Görülüyor ki İbnu'l Kayyim ve Hocası kıyasla nassın çatışmayacağını, çatışma görülüyorsa kıyasta hata yapıldığını benimsemektedirler.

İbnu'l-Kayyim daha sonra kıyasa aykırı olduğu ileri sürülen nasları tek tek ele alıp böyle bir aykırılık olmadığını isbata çalışmaktadır. Bu arada kıyasa aykırı diye bazı hadisleri reddedenlerin, onların ölçülerine göre yine kıyasa aykırı olan diğer bazı hadislerle amel ettiklerini de ilâve etmek suretiyle, çelişkiye düştüklerini göstermek ister (207). Bu arada hadisin kıyasa aykırı olamayacağını şöyle bir muhâkeme ile isbatlamağa çalışır: «Dinde

(206) Muvakıfın, 1/335-6. krs: 2/24 v.d.

(207) A.e., 1/335, 2/125, 251.

asıllar ikidir. Kitab, sünnet. Bunun dışındaki deliller bu iki asla râcidir. Sünnet bizâtihi asıldır. Kıyas fer'dir. Fer' ile asıl nasıl reddedilebilir. İmâm Ahmed şöyle demiştir: Kıyas asıl üzerine yapılır. Aslı yıkarsan neyin üzerine kıyas yapacaksın?» (208 İbnul-Kayyim'in bu ifadelerinden anlıyoruz ki o asıl demekle kitab ve sünneti, kıyas demekle de, hükmü belli olan meselenin hükmünü illeti aynı olan başka bir meseleye vermek şeklindeki kıyası, yâni dar anlamıyla kıyası kastediyor.

Kıyasla hadis arasındaki çatışma iki türlü olabilir :

1 — Kıyasın, hadisin sadece âmm ifadesiyle çatışması. Yani bütünle parçalarının çatışması. Fıkıhtaki tabiriyle umum husus çatışması.

2 — Bütün yönlerden tam tamına bir çatışma. Hüküm bakımından birinin olumsuz, diğerinin olumlu olması gibi.

1 — Hadisin âmm hükmü ile kıyasın çatışması (Kıyasın hadisi tahsis edip edemeyeceği) : Bu konudaki görüşleri Şevkânî (1255/1839) şöyle sıralar (209).

a) Cumhur kıyasla tahsisin caiz olduğu görüşündedir. Râzî, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Mâlik, Ebu'l-Huseyn el-Basri, (436/1044) Eş'arî Ebû Hâşim ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel bu görüştedirler.

b) Kıyasla tahsis mutlak olarak câiz değildir. Ebû Ali el-Cübbâi ve bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ve bazı kelamcıların görüşü böyledir.

c) Âmm daha önce kat'i bir hükümle tahsis edilmişse zannileşir ve bundan sonra kıyasla tahsis edilebilir. İsa b. Ebân ve bazı Iraklıların görüşüdür.

d) Âmm, ayrı (munfasıl) bir delille tahsis edilmişse bundan sonra kıyasla da tahsis edilir. Yoksa edilmez. Kerhî bu görüştedir.

e) Kıyas celi ise tahsis eder, yoksa etmez. İstahri, Şâfiilerden İsmâil b. Mervân, Ebu'l-Kâsım el-Enmâti, Mübârek b. Ebân, Ebû Ali et-Taberî, İbnü Süreyc'in görüşleri bu merkezdedir.

(208) A.e., 2/251.

(209) İ. Fuhul, 139-40, krş: Berezençî, 1/580.

f) Kıyas ve âmmdan hangisi daha çok zann-ı gâlip ifade ederse o tercih edilir. Müsavi olurlarsa tevakkuf edilir. Gazâli bu görüştedir.

g) Kıyasın illeti nass veya icma ile sâbitse tahsis edebilir, aksî halde edemez. Âmidî'nin görüşü böyledir.

h) Eğer kıyas celi ise (ana babaya üff dememe gibi) veya aslın bütün mânalarına şâmil vâzıh bir kıyas ise (ribâyâ kıyas gibi) kıyasla tahsis caizdir. Eğer kıyas hafî yani illet benzerlik ise böyle kıyasla tahsis câiz değildir. Bu konuda ashâbımız ittifak etmişlerdir. Hafî kıyasla tahsiste ihtilâf etmelerine rağmen çoğunluğu, caiz olduğu görüşündedirler. Şâfiî de hâfî kıyasla tahsisi caiz görür.

Kıyasla tahsisi cazi gören cumhur, nassın âmm, kıyasın ise hâss olduğu noktasından hareketle tahsisi câiz görmüşlerdir. Kıyasla tahsisi caiz görmeyenler ise kıyası habere takdim etmek, zayıfı kuvvetliye tercih etmektir, bu ise batıldır şeklinde meseleye yaklaşmaktadırlar.

Şevkânî daha sonra kıyasla tahsis konusunda kendi görüşünü şöyle ifade ediyor :

«Celi kıyas ile tahsis câizdir. Çünkü celi kıyasın delâleti nasla eşit olacak derecede kuvvetlidir. İletti nasla veya icmâ ile sâbit olan kıyasla da tahsis caizdir. Bu üç tür dışındaki kıyaslarla amel etmek caiz olmadığından tahsis de caiz olmaz.» (210).

Hanefilere göre âmmın kıyasla tahsisinin gerekcesi sudur: Âmm, delâlet bakımından kat'î, kıyas ise nasıl olursa olsun zannîdir. Fakat nassa muâriz olan kıyasın illeti nasla sâbitse, bu durumda kıyas da kat'îdir. Hatta buna kıyas değil, nassın delâleti ismi verilir. Böyle bir durumda iki kat'î delilin teâruzu var demektir ve kıyas âmmı tahsis eder. Eğer âmm, herhangi bir defa tahsis edilmişse, şâmil olduğu fertlerin bir kısmına delâlet etmeyeceği için zannî hale dönüşür. Artık bundan sonra, illeti kat'î nasla sâbit olmayan kıyasla dahî tahsis edilebilir. Hanefîlerin bu görüşünün bizzat İmam A'zam'a nisbeti sâbit değildir. İmâm Mâlik'e göre ise zaten âmm olan bir nas zannîdir ve kıyasla tahsisi caizdir (211).

(210) İ. Fuhul, 140.

(211) E. Zehra, 246.

2 — Kıyasla haber-i vâhidin her yönden çatışması :

Kıyasla âhad haber, birinin hükmü diğerinin zıddı olacak şekilde çatıştıklarında teâruzun nasıl giderileceği, bu mümkün olmuyorsa ne yapılacağı konusundaki farklı görüşler şöylece sıralanabilir :

1 — Kıyasın illeti ister nassla sabit ister istinbat yoluyla çıkarılmış olsun, ister kat'i ister zannî olsun, mutlak olarak âhad haber tercih edilir. Muhaddislerin cumhuru, Şâfiî' Mâlik, Ahmed, Râzî bu görüştedirler. Şâfiî, Risale'de âhad haber varken kıyasa başvurulmayacağını açık bir şekilde ifade eder (213). (Bu görüşün sahiplerinin, dar manasıyla kıyası kastedmiş oldukları anlaşılıyor.)

2 — Mutlak olarak kıyas tercih edilir. Bu görüş imam Mâlik'e nisbet edilir. Fakat kıyası mutlak tercih görüşünü Mâlik'e nisbet etmek hatalı görülmüştür. Fakat kıyastan maksad küllî kaideler ise o zaman bu görüş ona nisbet edilebilir.

3 — Kıyasın veya haberin tercihinin birtakım şartlara bağlayanların görüşü :

a) Râvî fakih, zabtı sağlam, âlim, hadiste dikkatli ise haber tercih edilir, aksi halde kıyas tercih edilir. İsa b. Eban ve tâbileri bu görüştedir.

b) Eğer âhad haber daha önce ayrı (munfasıl) bir delil tarafından tahsis edilmişse kıyas tercih edilir. Kerhî (340/951) bu görüştedir.

c) Kıyas, âhad haberden daha üstün bir delille sâbitse ve illet kat'i bir delile dayanıyorsa kıyas tercih edilir. İletinin fer'de mevcûdiyeti zannî ise tevakkuf gerekir. Bunların dışındaki durumlarda haber tercih edilir. İbnu'l-Hâcib bu görüştedir.

d) Kıyas da haber de zannîdir. Bu yüzden haricî bir tercih sebebi yoksa tevakkuf gerekir. Bu görüş Gazâlî'ye aittir.

e) Âmidî'nin görüşü ise çok daha teferruatlıdır ve şöyledir :

A — Kıyasın illeti istinbat yoluyla tesbit edilmiş (müstenbat) ise haber mutlak olarak kıyasa tercih edilir.

(212) Berezençî, 2/447-79, karşı: Âmidî, 2/107-112, İ. Fuhul, 49.

(213) Nr: 1317. Şevkânî de aynı görüşü tercih eder ve delillerle isbatlar.

B — Kıyasın illeti nasla sâbit (mensûs) ise bakılır :

I — Kıyasın illetine dellâet eden nass haberden daha aşağı mertebede (mercuh) ise haber tercih edilir.

II — Kıyasın illetine delâlet eden nass haberle müsavi değer-
de ise yine haber tercih edilir.

III — Kıyasın illetine delâlet eden nas haberden üstün ise ba-
kılır :

aa) İletinin sübûtu kesin ise kıyas tercih edilir.

bb) İletinin sübûtu zannî ise tevakkuf edilir (214).

4 — Hanefilerin cumhurunun görüşü râvinin durumuyla il-
gili 7 alternatife göre değişir.

a) Haberin râvisi fıkıh ile marufsa haber tercih edilir. Bu
görüş, fakih olmayan râvinin mânâ üzere rivayette bulunup had-
isteki ince mânaları zâyî etmesi ihtimaline dayanır.

b) Râvî fıkıhla değil rivayetle meşhursa (Ebû Hüreyre gibi)
iki ihtimal vardır: Haberle, rey inkânı ortadan kalkıyor ve ha-
ber bütün kıyaslarla çatışiyorsa haber terkedilir. Musarrat hadi-
sinde (214a) olduğu gibi. Aksi halde haber tercih edilir.

c) Râvî mechul, bir iki hadis nakletmiş, fakat selef onun ri-
vayetiyle amel etmişlerse artık o râvî maruf hükmündedir. Böy-
le birinin rivayeti kıyasa tercih edilir.

d) Râvî mechul, selef onun hakkında sukût etmiş, rivayeti-
ni reddetmemişlerse bu hadis de kıyasa tercih edilir. Çünkü sele-
fin sukûtu takrîr anlamına gelir. Onların güvenilir olmayan bir
kişi hakkında sukût etmiş olmaları düşünülemez.

e) Râvî mechul, rivayetini kabulde selef ihtilâf etmişse böy-
le rivayetler başka bir hadise muvâfıkça hadis, aksi halde kıyas
tercih edilir.

f) Râvî mechul, rivayeti selef tarafından açık bir ifade ile
veya amel edilmemek suretiyle reddedilmişse kıyas tercih edilir.
Fâtıma bintu Kays hadisi gibi.

g) Râvî mechul, hadisi selefce hiç sözkonusu edilmiyorsa kı-
yas tercih edilir (215).

(214) Âmidî, 2/108-9.

(214a) Musarrat hadisi hk. geniş bilgi için bkz: İ'lâu's-Sünen, 14/70-103.

(215) Hanefilerin bu görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz: Serahsî, 1/338-
345, K. Esrâr, 2/377-391.

Râvilerde aranan bu şartların başta İmâm-ı A'zam olmak üzere ilk Hanefî imamlarca benimsenmediği, Ebû Hanife'nin râvisi fakih olmayan ve kıyasa aykırı hadislerle amel ettiği (unutarak yemenin orucu bozmaması ,namazda sesli gülmenin abdesti bozması gibi, fakih bir râvi olmayan Ebû Hüreyre'nin naklettiği hadislerle amel etmesi gibi) belirtilir. Bu şartların İsa b. Ebân ve Ebû Zeyd Debûsî gibi sonraki Hanefiler tarafından mezhep görüşü haline getirildiği, ilk Hanefilerin Kur'an'a ve meşhur sünnete aykırı olmayan her sika râvinin hadisini kıyasa tercih ettikleri İbnu Nüceym tarafından kaydedilir (216).

5 — Celî ise kıyas, hafî ise âhad haber tercih edilir. Şâfiilerden İbnü Süreyc bu görüştedir. Fakat celî ve hafî kıyasın tariflerinde birtakım ihtilaflar mevcuttur.

6 — Cüveynî, Bakillânî gibi âlimler ise, kıyas-âhad haber çatışmasında tevakkuf taraftarıdır.

Berezencî bütün bu görüşlerin delillerini teferruatlı olarak zikreder ve sonunda râcih görüş olarak şunu benimser :

«Nassın delâleti mânasına kıyas kasedilmiyorsa-ki buna kıyas değil nas ismi verilmesi gerektiğini savunanlar da vardır-sahih olan âhad haber; illeti mensus olsun müstenbat olsun mutlak olarak bütün kıyaslara tercih edilmelidir. Sahabeden itibaren selefin uygulaması da böyledir. Aksi davranışlar şahsî birkaç istisnâ olmaktan öteye gidemez (217).

Yukarıdakiler dışında Ebû Zehra şu görüşleri de kaydeder :

7 — Ebu'l-Huseyn el-Basrî (436/1044) meseleyi kıyasın durumuna göre ele alır. Kıyas kat'î nassa dayanıyorsa tercih edilir. Zannî delile dayanan ve illeti istinbat yoluyla sâbit olan kıyas karşısında âhad haber tercih edilir. Kıyasın aslı veya illeti zannî nassa sâbitse âhad haber tercih edilir. Kıyasın illeti müstenbat, aslı ise Kuran veya mütevatir sünnete dayanıyorsa tercih konusunda âlimler arasında ihtilâf vardır.

8 — Âhad haber kıyasa aykırı, fakat başka bir kıyasla destekleniyorsa haber tercih edilir. Haber bütün kıyaslara aykırıysa reddedilir. Bu görüş Hanefî ve Malikî'lere nisbet edilir (218).

(216) Mizanu'l-Kübrâ, 65-7, Berezencî, 2/458-9.

(217) Berezencî, 2/478.

(218) E. Zehra, 248-9.

(218a) Âmidî, 2/110-1, Serahsî, 1/340.

Bu arada şunu da belirtelim ki kıyası şer'i bir delil kabul etmeyen âlimlere göre zaten kıyas-hadis çatışması diye bir problem sözkonusu değildir.

Konuya son vermeden kıyasa aykırılık gerekçesiyle reddedilen hadislere birkaç örnek daha vermek yerinde olacaktır :

1 — Ebû Hüreyre'nin naklettiği «Sizden biri sabahleyin kalkınca elini üç kere yıkamadan (su) kabının içine daldırmasın» hadisi İbnu Abbas tarafından kolaylık prensibine aykırı görülmüştür. «Taştan oyulmuş büyük su kabından (mihrâs) eline nasıl su dökebilecek acabâ» demiştir (218a).

2 — Yine İbnu Abbas, Ebû Hüreyre'nin, ateşte pişmiş yiyecek yiyenin abdest alması gerektiğine dair hadisini «sıcak suyla abdest almıyormuyuz» diyerek tenkid ederken kıyasa aykırılığın vurgulamak istemiştir (219).

3 — Hz. Âişe, İbnu Ömer'in «Ailesinin ağlamasıyla ölüye azab olunacağı» ve «Zinadan doğan çocuğun için en şerlisi olduğu» şeklindeki hadislerini mes'ûliyetin şahsiliği ilkesine aykırı bulmuştur (219a).

4, 5 — İmâm Mâlik'in köpeğin ağzının değdiği kabın yedi defa yıkanması hadisini köpeğin avının temiz olmasına; Ebû Hanife'nin de musarrat hadisini tazminatın misliyle olacağı ilkesine aykırı bulmaları da örnek olarak gösterilir (220).

Son örneklerde görüldüğü gibi aynı hadisler hem kurana aykırılık, hem dinin asıllarına aykırılık, hem de kıyasa aykırılık konularında örnek olarak gösterilmektedir. Bu durum bize bir taraftan hadisle çatışan kıyastan maksadın dinin genel ilkeleri olduğunu gösterirken; diğer taraftan bir hadisin icabında birkaç yönden metin tenkidine tabi tutulduğunu gösterir.

İbnu'l-Kayyim, i'lâmu'l-muvakkînde kıyasa aykırı olduğu iddia edilen pek çok meseleyi ele almakta ve herbirinin kıyasa aykırı olmadığını tek tek isbata çalışmaktadır (221).

(219) Aynı yerler.

(219a) Hadisin Kurana arzı bölümü.

(220) Son üç hadis için bkz: Berezençî, 2/448-53, E. Zehra, 245. Musarrat hadisi hak. çok geniş bilgi: İ'lâü's-Sünen, 14/70-103.

(221) Muvakkîn, 1/335, 2/25.

F — AKLA AYKIRI HADİSLER :

Akla aykırı hadislerin hangi muameleye tabi tutulacağına geçmeden önce, nakli delillerle aklın çatışıp çatışmayacağı konusunu ele almak uygun olacaktır.

Berezencî, usûlcü ve kelâmcıların çoğunluğunun, hadiscilerin, Mutezile'nin ve Hanefilerin akıl ile naklin çatışabileceğini kabul ettiklerini belirtir. Buna delil olarak bu çatışmayı çözme konusuyla uğraşmış olmalarını gösterir (222).

İbnu Teymiye (728/1327) ve Şâtıbî gibi âlimler aksi görüştedirler. İbnu Teymiye; akli olsun, sem'î olsun kat'i iki delilin çatışmasının mümkün olmayacağı görüşünü benimser (223).

Şâtıbî dîni delillerin akli hükümlere münafi olamayacağını şöyle delillendirir :

1 — Şer'î delilleri akıl sahibi olan herkes kabul etmiştir.

2 — Şer'î deliller akla aykırı olsaydı bu, «teklif-i mâ lâ yutâk» olurdu. Çünkü akla aykırı şeyi kabulle yükümlü tutmak, teklif-i mâ lâ yutaktır. Halbuki Allah insanları böyle bir şeyle mükellef tutmaz.

3 — Akıllı kişi mükelleftir; akılsız ise mükellef değildir. Halbuki akla aykırı şer'î delille akılsızı mükellef tutmakla zorluk yoktur. Ama böyle bir delille akıllıyı mükellef tutmakta meşakkat vardır.

4 — Şer'î deliller akla aykırı olsaydı bunu ilk defa Hz. Peygamber a.s. zamanındaki kâfirler inkâr ederdi. Halbuki kâfirler Rasûlullah'ın a.s. sihirbaz, mecnûn v.s. olduğunu söylemişler, fakat getirdiği hükümlerin akla aykırı olduğunu iddia etmemişlerdir.

Şâtıbî, Kur'anda aklın kavrayamadığı huruf-u mukattaa, müteşabihler ve yorumunda ehl-i aklın ihtilâfa düştüğü hususlar bulunduğu şeklindeki itirazlara şöyle cevap vermektedir: «Hurûf-u mukattaa âlimler tarafından anlaşılabilirse mesele yoktur. Alim-

(222) Berezencî, 2/431 v.d. krş: Muvâfakat, 3/15-6, İ. Fuhûl, 137.

(223) Muvafakati sarihi'l-Ma'kûl, 1/73-109.

lerce de anlaşılamıyorsa zaten teklif konusu ve delil değildirler. Dolayısıyla konumuzun dışında kalırlar. Çünkü biz şer'î delillerin akla aykırı olmayacağını savunuyoruz. Müteşâbihatta da akla aykırılık yoktur. Mânâları anlaşıldığı halde akla aykırılık görülüyorsa bu durum vehimden kaynaklanıyordur. Âli imrân 4. âyeti bunu ifade eder. Müteşâbihâtın te'vili zaten akla râcidir. Eğer bunların mânâsını Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği görüşü benimseniyorsa o zaman akıllar hâricî bir sebepten dolayı bunları idrak edemiyor demektir. Yoksa akla yakını olduklarından değil. Kur'anı anlamada ihtilâf ise cehalet sebebiyle onun engin mânâlarını kavrayamamaktan ileri geliyor.» (224).

Hamdi Yazır da gerçekte akıl ile kat'î nassın çatışmayacağını şöyle ifade eder: «Demek ki Allah teâlâ'nın iki nevi âyatı vardır. Birisi kitâb-ı tekvîn ve hıkkatteki âyat-i fi'liye, diğeri de kitab-ı münzeldeki âyatı kavliyedir... Bu iki kitab ve bu iki nevi âyatı mütekabilen yakdiğerlerinin dâl ve medlûlu, şerh-u tefsiridir.» (224a).

Akıl-nakil teâruzu konusundaki fikirlere böylece işaret ettikten sonra akla aykırı hadisler karşısında ne yapılacağı sorusunun cevabına geçebiliriz. Yalnız bu noktada akıl-hadis çatışmasının meydana gelebileceği alanın sınırlarını tayin etmek yerinde olacaktır. Hadislerin bir kısmı âhiret hayatı gibi aklın idrak edemeyeceği gaybî konulara dairdir. Bu çeşit konularda akıl ve hadisin çatışması mevzubahis olamaz (224b). Hadislerin diğer bir kısmı ise bütün alternatiflerde akla aykırılığı sözkonusu olmayacak şekildedir. Hz. Peygamberin hayat tarzına ve ibadet esaslarına dair hadisler böyledir. İbadetin şöyle veya böyle olması, Rasulullah'ın a.s. şöyle veya böyle davranmasında akıl ile çatışacak bir husus yoktur. Zaten insan akli ibadetin şeklini tesbit edemez. Bu gibi konularda haberin doğruluğu akıl yoluyla değil, haberi nakledenlerin dürüstlüğünü tesbit yoluyla tayin edilebilir. Hadislerin çoğunluğu bu türdendir. İmam Şâfiî aynı hususa şöyle işaret ediyor: «Hadislerin çoğunun sahihliği veya uydurmalığı, nakledenlerin doğruluğu veya yalancılığıyla bilinebilir. Çok az kısmı ise muhaddisin, imkânsız veya subut yahut delâletce daha kuvvetli bir delile aykırı rivayette bulunmasıyla bilinebilir (225).

(224) Muvafakât, 3/15-9.

(224a) Elmalî Tefsiri, 1/569.

(224b) Muvafakatü Sarihi'l-Ma'kul, 1/85, 101-2.

(225) Risâle, Nr: y 099.

Akla aykırı gelen hadis mütevâtir ise te'vil edilmesi gerekir. (226). Hadis âhad ise yine te'vil imkanları araştırılır. Te'vil mümkün değilse haber terkedilir. Pek çok âlimden bu görüş nakledilmiştir. Hatta bu hususta usûlcüler ve kelâmcılar arasında hemen hemen ittifak olduğu kaydedilir (227). Şâfiî'nin yukarıdaki ifadesinden, onun da akla aykırı hadisin reddedileceği görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır. Hatib el-Bağdâdî'nin eserinde «Aklın imkânsız gördüğü hadislerin atılması» şeklinde bir başlık kaydedtiğini zikretmiştik (228).

İbnu'l-Cevzî «Akla, sağlam hadislere, islâm esaslarına aykırı olan hadislerin uydurma olduğunu söyleyen ne güzel söylemiştir» der (229).

Gazâlî ise şöyle der: «Aklın her iki şıkkı da mümkün gördüğü alanlarda, akıl-nakil çatışması olamaz. Çünkü akli delillerin neshi ve birbirini yalanlaması mümkün değildir. Akla muhalif sem'î bir delil varsa bakılır mutevatir ise te'vil edilir. Mütevâtir değilse sahih olmadığına hükmedilir (230).

Şirâzî de «Sika bir râvînin rivayetinin reddedilmesini gerektiren sebeplerden biri, rivayetin akla (mûcibâtu'l-akl) muhalif olmasıdır. Böyle olursa haberin bâtil olduğu bilinir. Çünkü şeriat akla aykırı değildir.» (231) der.

Fahrüddîn er-Râzî'nin bu konudaki fikirleri ise şöyledir: Nakli delil, akli delile muhalifse dört ihtimal vardır. Her ikisini birden kabul veya her ikisini birden iptal. Bu iki durumda zıtları kabul veya red sözkonusu olduğundan, imkânsızdır. Nakli delilin zâhirini kabul edip akli delili red de mümkün değildir. Çünkü naklin sıhhatını ancak akılla bilebiliriz. Nakle aykırı akla hâle geldiğini kabul edersek hem akli hem de nakli şâibe altına almış oluruz. Şu halde tek ihtimal kalıyor. O da nakli delilin sahih olmadığı veya zahiri mânâ dışında bir mânâ kastedilmiş olmasıdır. (232).

(226) Mustasfâ, 2/138-9.

(227) Berezençî, 2/431.

(228) Kifâye, 602-6.

(229) Tedrib, 1/277.

(230) Mustasfâ, 2/137-8.

(231) Berezençî, 2/431.

(232) A.e., 2/432.

İbnu Teymiye, Râzî'nin bu fikirlerini reddederken: «Aklî olsun, sem'î olsun iki kat'î delilin teâruzu mümkün değildir. Pek çok kişi bunların teâruz edebileceği noktasından hareket ettiklerinden hataya düşmüşlerdir. Biri kat'î diğeri zannî ise, kat'înin tercih edileceğinde ihtilâf yoktur. İkisi de zannî ise hâricî bir müreccih olmadan tercih yapılamaz. Şu halde mutlak olarak akliyi tercih hatadır.» der ve bu görüşlerini çok geniş bir şekilde isbatlamağa çalışır (233).

Berezencî her iki zıt görüşü ve muhakeme tarzını uzun bir tahlile tabi tuttuktan sonra aradaki ihtilâfın lafzi olduğunu, tarafların mutlak akli veya mutlak nakli tercihi kastetmediklerini, aslında her iki tarafın, akla da nakle de gereken önemi verdiklerini belirterek bir uzlaşma sağlamağa çalışır (234).

Akılla teâruz edip etmeyeceği tartışılan sem'î deliller kat'î olanlardır. Âhad haber kat'î olmadığına göre, sarîh akılla gerçekten çatışıyor ve te'vili mümkün olmuyorsa reddedilmesinde her iki grubun da hemfikir olmaları gerekir. Çünkü akılla naklin gerçekte teâruz etmeyeceğini savunanlara göre âhad haber akılla çatışıyor sahih değil demektir. Akıl nakil çatışmasında akli tercih edenlere göre ise zaten haber reddedilecektir. İster âhad, ister mütevatir olsun bu böyledir.

Akla aykırılıkları sebebiyle reddedilen hadislere şu örnekler verilebilir :

1 — «Allah önce atı yaratmış, sonra onun terinden kendini yaratmıştır.» (235).

2 — «Nuhun gemisi Kâbe'yi yedi defa tavaf edip, Makâm-ı İbrâhim'in arkasında iki rekât namaz kılmıştır.» (236).

3 — İmâm A'zam'ın «Alışveriş yapanlar birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler» hadisi için «Gemi veya zindanda olsalar nasıl birbirlerinden ayrılacaklar» dediği nakledilir. Bu bir akli tenkidir (237).

(233) Muvâfakatü sarîhi'l-Ma'kûl, 1/73-109.

(234) Berezencî, 2/444-5.

(235) Tedrib, 1/277.

(236) Mizan, 2/565, Tedrib, 1/278.

(237) T. Bağdad, 13/389. Hadisin kaynakları için bkz: numaralı dipnot.

4 — «Ganimetten ata iki, gaziye bir hisse verilmesini» ifade eden hadis için Ebû Hanife'nin «Ben hayvanın hissesinin, mü'minin hissesinden çok olmasını kabul edemem» dediği nakledilir. (238).

5 — Aynı şekilde imâm-ı A'zam'ın, «Abdest imanın yarısıdır» hadisi nakledilince: «İki defa abdest alalım imanımız tamamlansın» dediği kaydedilir (238a).

Hadislerin akıl ile tenkidini ilgilendiren diğer bir mesele de hadisteki âmm ifadenin akıl ile tahsis edilip edilemeyeceğidir. Cumhur sem'î delillerin akıl ile tahsisini câiz görür. Hattâ Şevkânî, sem'î delillerin akıl ile neshini bile mümkün görür. Akıl ile tahsis konusu bir yönden de hüsün kubuh meselesiyle alâkalıdır. (239).

Hadislerin akıl kriterine vurulmasında bazı hususlara çok dikkat edilmelidir :

Sem'î delillerle teâruzlu sözkonusu olan akıl akl-ı selîmdir. Değişik sebeplerle insan aklını yanlış kullanabilir. Bu durumda akıl hatalı sonuçlara ulaşır. Cahillik, hislere mağlup olma, anlayışsızlık v.s. gibi tesirler aklın hatalı sonuçlara ulaşmasına yolaçarlar. Bu yüzden bir kişinin aklına aykırı gelen bir hadis, başka birine çok hikmetli gelebilir. Bir devirde akla aykırı görülen bir hadis, ilmin ilerlemesi sonucu başka bir devirde çok makul bulunabilir. Çünkü akıl kendisine ulaşan deliller muvacehesinde hüküm vermektedir. Akla aykırı görülen hadisler ilk planda reddedilme yerine, bir tefsir veya te'vil olabileceği ihtimali düşünülmalıdır. Nitekim akla (nazara) aykırı olduğu iddia edilen hadislerden pek çoğunu İbnu Kuteybe te'vil etmiş ve akla aykırı olmadıklarını göstermeğe çalışmıştır (240).

Ayrıca aklın idrak alanı dışındaki hadisleri akıl kriterine vurmaktan kaçınmak gerekir. Gaybî konulardaki hadisler böyledir.

(238) T. Bağdad, 13/390. Hadis için bkz: Buharî, Cihad, 51, meğâzi, 38, Müslim, cihad, 57, E. Davud, cihad, 143-7, Tirmizî, siyer, 6-8. Muvatta, cihad, 21.

(238a) T. Bağdad, 13/388. (Hadisin kaynakları: Tirmizî, daavat, 85, Nesai, zekât, 1, İbnu Mâce, tahare, 5).

(239) Beniş bilgi için bkz: İ. Fuhtûl, 137-8, krş: K. Esrâr, 3/1349 v.d.

(240) Te'vil, 87, 100, 177, 204, 254-8, 326, 339-44, 347-50.

Öte yandan hadisler mecaz, kinaya, işaret, remiz gibi zahiri manası dışında bir mana ifade edebilirler. Yahutta müteşâbih olabilirler. Arap dilinin inceliklerini, Rasulullah'ın a.s. üslûbunun özelliklerini, hadislerin söylendiği çevreyi derinlemesine bilmeden hadisin akla aykırılığı iddiasında bulunmak hatalıdır.

Meselâ, Buhârî'nin naklettiği şu hadis pek çokları tarafından akla aykırı görülerek uydurma olduğu iddia edilmiştir. «Hz. Peygamber Ebû Zer'e, güneş bîtinca nereye gittiğini sordu. «Allah ve Rasulü en iyisini bilir» diye cevap verdi. Bunun üzerine Rasulullah: Arşın altına gidip secde eder, izin ister, izin verilir... Sonra geldiği yere gitmesi emredilir. Bunun üzerine yeniden doğar (241). Bu Allah'ın şu sözünde ifade ettiği husustur: «Güneş kendine ait müstekarrında hareket eder.» (242) Halbuki bu hadiste güneşin yaratılış gayesine uygun olarak hareket etmesinden kinaye olarak mecaz bir ifade kullanılmış ve secde ettiği belirtilmiştir. Bu hadisi akla aykırı görerek reddedenlerin şu âyeti de akla aykırı bulup bulmadıkları sorulmalıdır: «Görmüyor musun, göktekiler, yerdtekiler, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar, insanlardan çoğu ve üzerlerine azap hak olanlardan çoğu Allah'a secde ederler. Allah'ın horladığını yüceltecek yoktur. Allah dilediğini yapar.» (243).

G — MÜŞÂHEDEYE, TECRÜBEYE VE İLME AYKIRI HADİSLER :

Müşahededen maksad insanların duyu organlarıyla edindikleri bilgilerdir. İslâm düşüncesine göre sağlam duyu organları bilgi (ilim) vasıtalarındandır. Bir hadis duyularımızla elde ettiğimiz bilgilere aykırı düşüyorsa ne yapılacaktır? Böyle hadislerin de reddedilmesi gerektiği genellikle kabul edilmiştir. Fakat bu noktada duyuların yanılmasının mümkün olduğunu gözden uzak tutmamak gerekecektir. Buna bir kaç örnek vermek gerekirse: «İnsanların en yalancıları boyacılar ve kuyumculardır» (244) şeklinde bir hadis nakledilir. Halbuki biz bu iki zümre içerisinde çok dürüst kimseler olduğuna şahit olmaktayız. Diğer bir hadiste «Patlıcan her derde devadır» denilir (245). Patlıcanın böyle bir özelliğine şahit olmuyoruz. «Kişi konuşurken aksırırsa bu onun

(241) Buhari, tefsir, sure: Yâsin (36/1), Hanbel, 2/201.

(242) Yasin : 81.

(243) Hacc : 18.

(244) Mevzûat, 428.

(245) A.e., 425.

doğru söylediğini gösterir» Şeklindeki hadis de böyledir. Bu rivayet, «Bir hadis nakledilirken onu nakleden bin kişi de aksırsa bu o hadisin sahih olduğunu göstermez» denilerek tenkid edilmiştir (246). «Eğer Kur’an hayvan derisi içerisine konulup ateŐe atılsa yanmaz» hadisi de aynı Şekildedir. Yangınlarda mushafların yandığını görmekteyiz.» (247) Şeklinde tenkid edilir.

İlim ve tecrübeyi birlikte mütalaa edebiliriz. unki tecrübeler en önemli ilim aracıdır. Özellikle son yıllarda, ilmî gerçek olarak kabul edilen hususlara aykırı hadislerin reddedilmesi gereği de savunulagelmektedir. İŐlamiyet ilmî araŐtırmaları, tefekkürü ısrarla emreder. Bunu gözönüne alına hadislerin ilim kriterine vurulması genelde çok isabetli görülür. Özellikle ağımızda müsbet ilimler alanında kaydedilen önemli geliŐmeler insanların ilmi ŐaŐmaz bir ölü kabul etmelerine sebeb olmuştur. Dini nasları da bugünki ilmî verilere göre değerlendirme, entellektüel bir telakki olmuştur. Bu konudaki en önemli problem Őudur: Acaba ilim varabileceği en son noktaya ulaŐmıŐ mıdır ve bugünki ilmî sonuçların ilerde deđiŐme ihtimali yok mudur? İlmin bugün değermez kesin sonuçlara ulaŐtıđını söylemek mümkün değerildir. Nitekim bundan oncedeki çağların ilmî seviyesine göre yapılan birtakım değerlendirmeler ve ileri sürülen fikirler bugün bize Őama gelebilmektedir. GeçmiŐlerin akıl almaz gördükleri hususlardan çoğu bu gün gayet normal hale gelmiŐtir. İlmin son merhalesine ulaŐtıđını kabul etmek bizzat ilmin kendisine aykırıdır. İlim ilerledikçe insan bilmediği yeni Őeyler keŐfetmekte, bilmediklerinin ne kadar çok olduğunun farkına varmaktadır. O halde herhangi bir hadisi ilime aykırı diye reddetmek, beraberinde birtakım problemleri getirecektir. Hatta red bir tarafa, nasları ilmin iŐıđında yorumlama çabalarında da aynı mahzurlar sözkonusudur. Kaldı ki aħiret hayatı, ruh, mana alemi, madde ötesi varlıklar, nazar, sihir, insandaki bazı manevi yönler v.s. gibi konularda birçok hadisler bulunmasına rağmen, bu gün ilmin bu konularda pek fazla söyleyebileceği bir Şey yoktur. İleride ilmin alanı içine giren Şeylerin sayısı artsa bile, bu da son olmayacaktır. İŐlam bilgi doktrinini diğerlerinden ayıran en önemli husus vahiydir. Peygamberler aklın ve ilmin sınırlarını aŐan konularda bilgiler sunmaktadırlar. Aklın öncülüğünde yol alan ve vahye itibar etmeyen bugünki ilmin vahiy ko-

(246) Dârimî, Fedailu’l-Kur’an, 1.

(247) Mevzuat, 426. Aliyyü’l-Kârî bazı tıbbi hadislerin de miŐahedeye aykırı olduğunu belirtir ve bunlara örnekler verir. Bkz: Mevzuat, 428-30, 38-41.

nularını tenkidine müslümanların itibar etmesi beklenemez. Çünkü vahyin kaynağı ilâhî ilim, müsbet ilmin kaynağı beşerî ilimdir. Diğer bir ifade ile farklı epistomolojik zemindeki anlayış ve sistemlerin birbirlerini tenkidi yersizdir. Bu durumda tartışma asıl zemininden saptırılmış olur.

Bu gün yapılan modern araştırmalar istib'âd ve istihfâf edilen bazı hadislerin ilmî birer mucize olduğunu ortaya koymaktadır. Bunların örneklerini vermek konumuzun dışındadır (248).

H — TARİHİ GERÇEKLERE AYKIRI HADİSLER :

Eğer hadis, kesin olarak bilinen tarihî gerçeklere aykırı ise yudurma olduğuna hükmedilir. Hadisciler, râvilerin birbirlerinden hadis alıp almadıklarını tesbitte olduğu kadar, hadislerin metinlerinin muhtevasının tarihî gerçeklere uyup uymadığını tesbitte de tarih ilminden faydalanmışlardır.

Hz. Peygamber'den (a.s.) şöyle bir hadis nakledilir: «Gözümdeki hastalıktan (Ramed) Cibrîl'e şikâyetlendim. Mushafa bakmamı tavsiye etti.» İbnu'l-Cevzî bu hadisi «Hz. Peygamber devrinde mushaf mı vardı ki baksın» diye tenkid etmektedir.» (249).

Başka bir rivayete göre Hz. Âişe, Peygamberimize, niçin sık sık Hz. Fâtıma'nın boynunu öptüğünü sormuş «Miracda Cibril bana çok hoş kokulu bir cennet meyvesi ikram etti. Onu yedim. Hatice, Fâtıma'ya o esnada hâmile kaldı. İşte o meyvenin kokusunu özledikçe Fâtıma'nın boynunu öpüyorum» demiştir. Bu hadis tarihî gerçeklere şu yönlerden aykırıdır: Hz. Fâtıma peygamberliğin gelmesinden beş yıl önce doğmuş, mirac ise hicretten bir yıl önce vukubulmuştur. Öte yandan mirac esnasında Hz. Hatice vefat etmişti. Bu habere göre Hz. Fâtıma'nın peygamberimizin vefatında on veya, onbir yaşında olması gerekir. Halbuki Peygamberimizin irtihalinde onun daha yaşlı olduğu bilinmektedir (250).

Hz. Peygamberden bazı bid'at fırkalarının isimlerini ihtiva eden rivâyetler nakledilmiştir. Bunlar İbnu'l-Kayyim tarafından aynı gerekçeyle tenkid edilmiştir. Çünkü peygamber a.s. döneminde o isimle anılan fırkalar henüz teşekkül etmemişti (251).

(248) Bazı örnekler için bkz: Bucaille, 363 v.d.

(249) Târîzî, 77.

(250) Mizan, 2/518, 1/514, 3/539.

(251) A'zamî, 86-8.

Başka bir rivayete göre Hz. Peygamber, Sa'd b. Muaz'ın (5/626) şahitliğiyle, Hz. Muâviye'ye (60/679) Hayber'lileri cizye'den muaf tuttuğuna dair bir vesika yazdırmıştır. Aliyyü'l-Kârî bu hadisin on açıdan tarihî gerçeklere aykırı olduğunu gösterir. Meselâ, şahit olduğu söylenen Sa'd b. Muâz Hayber seferinden önce ölmüş, cizye hükmü Hayber seferinden çok sonra Tebük seferi yılında nâzil olmuştur. Hz. Muaviye, Mekke fethi esnasında müslüman olmuştur. Hayber anlaşma ile fethedilmemiştir. Ayrıca yurtlarından sürülmüş olan Hayberlilerden nasıl cizye alınabilir. v.s. (252).

Hz. Enes'in, Peygamberi a.s. hamamda gördüğü şeklindeki rivayet İbnu'l-Cevzî tarafından, Rasulullah devrinde hamam bulunmadığı yolunda tenkide uğramıştır (253).

Yine mescide kandil takan kimse için yetmişbin meleğin iştiğfar edeceği şeklindeki hadis Zehebî (748/1347) tarafından, Hz. Peygamberin hayatı boyunca mescidde ne kandil yakıldı ne de haşır serildi diye reddedilmiştir (254).

Aliyyü'l-Kârî tarihî vukuata aykırı hadislere başka örnekler de verir (255).

Bu arada haksız yere tarihî gerçeklere aykırılıkta tenkid edilen bir hadisi örnek vererek konuya son verelim :

Ahmed Emin, Buharîdeki «Yüz sene sonra nefes alan kimse kalmaz» şeklindeki hadisi tarihi gerçeklere aykırı görür (256). Halbuki hadisin Buhari'nin başka bir yerindeki rivayeti şöyledir: «Yüz sene sonra bu gün hayatta olanlardan yeryüzünde kimse kalmaz» (257) Bu hadis, değil tarihî gerçeklere aykırı olmak, mucize kabul edilmiştir. Çünkü en son vefat eden sahabînin hicrî 101 yılında vefat ettiği bilinir. Ahmed Emin hadisin Buhari'deki daha kısa olan rivayetini esas alarak tenkid etmiştir.

İbnu Kuteybe de, hadisi ilk râvilerden birinin noksan işitmiş olabileceğini ileri sürerek meseleye çözüm getirmeğe çalışır (258).

(252) Mevzûat, 465.

(253) Tenzih, 2/67.

(254) Mizân, 2/351.

(255) Mevzûat, 398 v.d.

(256) Fecru'l-İslâm, 217-8.

(257) Buhârî, mevâkit, 40.

(258) Te'vil, 100.

**6 — ÇOK SAYIDA KİŞİNİN BİLMESİ GEREKEN
KONULARDA (UMÜM-U BELVÂ) TEK KİŞİNİN
RİVAYETTE BULUNMASI :**

Herkesi ilgilendiren konulardaki haberlerin bir iki kişiye münhasır kalmayıp geniş kitleler tarafından bilinmesi esastır. Bunun aksi, haberin uydurma olduğunu gösterir. Tarih ilminde de diğer kaynakların habersiz olmamaları içabeden büyük hadiseler hakkında tek kaynağın verdiği habere şüphe ile bakılır (259).

Bazı hadisciler ve Hanefiler bu ölçüye uymayan hadislerin makbul olmadığını görüşündedirler.

Hatib el-Bağdâdî, bir haberin doğru olmadığını gösteren ölçüleri sıralarken şöyle der: «Bir ülke ahalisinin devlet reisine toptan isyanı, hacıların muhasara edilip Kâbe'ye sokulmamaları gibi büyük ve önemli bir olayı (bir kişiden başka) nakleden yoksa, bu habere güvenilmez. Çünkü böyle haberlerin yaygınlaşması âdettir. (260).

Zerkeşî'nin de benzer ifadeleri mevcuttur (261).

Hanefiler bu gerekçe ile aşağıdaki rivâyetleri kabul etmemişlerdir :

- 1 — Hava kapalı olmadığında ramazan hilâlinin şehirden bir kişi tarafından görülmesinin kâfi geleceği.
- 2 — Erkeklik organına dokunmanın abdesti bozacağı.
- 3 — Ateşte pişmiş yiyecek yemenin abdesti bozacağı.
- 4 — Cenaze taşımanın abdesti bozacağı.
- 5 — Besmeleyi namazda yüksek sesle okumak gerektiği.
- 6 — Rukûya girerken ve rukûdan kalkarken elleri kaldırmak gerektiği (refu'l-yedeyn)
- 7 — Sabahleyin kalkınca elleri yıkamadan su kabının içine sokulamıyacağı.
- 8 — Hz. Ali'nin peygamberimiz tarafından sahabenin huzurunda halife tayin edildiği (262).

(259) Togan, 101.

(260) Kifâye, 51.

(261) Tedrîb, 1/276.

(262) Serahsî, K. Esrâr, 3/736-7, Serahsî, 1/368-8, Âmidî, 2/101, Mevzûat, 433.

Bütün bu konular büyük kitleleri ilgilendirmektedir. Hanefiler bu tür rivayetleri kabul etmemelerinin sebebini şöyle açıklıyorlar: «Herkesi ilgilendiren dîni bir hükmün Hz. Peygamber a.s. tarafından, diğer müslümanların muttali olamayacakları şekilde sadece bir kişiye bildirilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde böyle bir hükmü müslümanların diğer müslümanlardan gizlemiş olmaları da düşünülemez. Özellikle sahabenin, hadisleri yaymak hususundaki gayretleri herkesçe malûmdur. Böyle bir konunun ilk nesillerde yaygın olarak bilinip sonradan unutulmuş olması da mümkün değildir. Şu halde rivayet ya neshedilmiştir, râvinin bundan haberi yoktur veya uydurmadır (263).

Yukarıdaki haberleri reddeden Hanefilerin, diğer taraftan vitir namazı, gusulde ağız ve burnu yıkamanın farz olduğu gibi umûmü belvâ konularında âhad haberleri kabul ederek çelişkiye düştükleri şeklinde itiraz edilmiştir. Buna karşı Hanefiler : «Bizim kabul ettiğimiz haberler meşhur olarak bize ulaşmıştır» şeklinde cevap vermişlerdir (264).

Aliyyü'l-Kârî bu ölçüyü esas alarak sadece Esmâ bintu Umeys tarafından rivayet edilen ve güneşin, Hz. Âli geçirmiş olduğu ikindi namazını kılincaya kadar batmadığını bunu da herkesin gördüğü şeklindeki rivayeti kabul etmez ve uydurma olduğunu belirtir (265).

Cumhur, bu prensipten hareket ederek hadislerin reddedilmesine karşıdır. Bu ölçüyü kabul etmeyenler genellikle Hz. Peygamberin ve sahabenin umumu ilgilendiren meselelerde tek kişinin rivayetini kabul ettiğini delil olarak gösterirler. Âmidî, Hanefilerin bu görüşlerinin âyete, icmaya ve akla aykırı olduğunu belirtir (266).

Ebu'l-Huseyn el-Basrî (436/1044) ve Kerhî (340/951) gibi âlimlerin hadler konusunda haberi vâhidi kabul etmemeleri de, bir yönden şüphe ile hadlerin düşeceği prensibine, diğer yönden de umumu belvâ da tek rivayete güvenilmeyeceği prensibine da-

(263) Serahsi, 1/368.

(264) A.e., 1/369, Âmidî «Umûmü belvâda» haberi vâhidle sâbit olduğu halde Hanefiler tarafından kabul edilen hadislere başka birtakım örnekler daha verir: Bkz: Âmidî, 2/102.

(265) Mevzuât, 415, 433.

(266) Âmidî, 2/106-7.

yanmaktadır (267). Son olarak şunu belirtelim ki, umûmu belvâda kabul edilmeyen rivayetin, meşhurun zıddı olan haberu vâhid mi yoksa tek kişinin haberi mi olduğu konusunda tam bir netlik müşahede edilmemektedir.

7 — RAVİNİN, KENDİ RİVAYETİNE, KARŞI TUTUMU SEBEBİYLE TENKİD EDİLEN HADİSLER :

Hanefiler, râvinin hadise karşı şu dört şekilde tavır almasını, hadisi delil olabilme derecesinden düşüren bir kusur kabul ederler (268) :

1 — Râvinin rivayetini inkâr etmesi : Meselâ Süheyl b. Sâlih'e «Rabîa senden bir şâhid ve bir yeminle hüküm verilebileceğine dair bir hadis naklediyor» dediklerinde, böyle bir hadis naklettiğini hatırlayamamıştır. İlk muhaddisler, râvinin önce nakledip sonra inkâr ettiği hadisle amel edilip edilmeyeceğinde ihtilâfa düşmüşlerdir. Mutlak kabul veya mutlak reddedenler yanında, bazı şartlara göre karar verenler de mevcuttur. Eğer râvi: «Yalan söylüyorsunuz. Ben kesinlikle böyle bir hadis rivayet etmedim» şeklinde kesin bir inkârda bulunuyorsa hadis kabul edilmez. Çünkü bu durumda ya asıl râvi veya ondan nakleden yalancıdır. Hangisinin yalancı olduğunu bilemediğimizden hadisin reddi gerekir. Şayet râvi «Ben böyle bir rivayette bulunduğumu hatırlamıyorum» şeklinde inkâr ediyorsa bu durumda da farklı görüşler vardır: Kerhî, diğer bazı Hanefiler, Ahmed b. Hanbel, Şeyhayn ve bazı kelâmcılar böyle bir hadisin kabul edilmeyeceğini benimserken; Mâlik, Şâfiî ve diğer bazı kelâmcılar aksi görüştedirler. Her iki grubun delilleri Keşfü'l-Esrâr'da etraflıca zikredilir (269).

2 — Râvinin kendi rivayetinin aksi amel etmesi veya fetvâ vermesi: Bu, durumda üç alternatif vardır: a) Râvinin hadisi duymadan önceki muhalefeti: Bu, hadisin sıhhatına zarar vermez. Bundan, hadisi duymadan önce o görüşte olduğu anlaşılır. b) Hadisi duyup rivayet etmeden önce muhalefet etmesi. c) Hadisi rivayet ettikten sonraki muhalefeti. Son iki durumda hadis kabul edilmez. Çünkü bu hallerde râvi ya hadisin mensuh olduğunu bildiğinden veya sahih olmadığı kanaatında olduğundan amel etmiyordur. Hadisin sahih olduğunu bile bile muhalefet etmiş olabileceğini düşünürsek bu durumda yine hadis kabul edilmez. Çünkü

(267) Âmidî, 2/102-4.

(268) Serahsî, 2/3-7, K. Esrâr, 3/779-86, krş: Kifâye, 220-21.

(269) K. Esrâr, 780-2.

(269a) Tirmizî, nikâh, 14, İ. Mâce, nikâh, 15, Dârimî, nikâh, 11, Mavatta, nikâh, 5, Hanbel, 6/66.

böyle bir râvi adl kabul edilemez. Ravinin hadise muhalefetinin hadisi duymadan önce mi yoksa sonra mı olduğu bilmeyorsa amel edilir. Çünkü hadisin delil olması asıldır. Ravinin muhalefetinin mâhiyeti şüpheli olduğundan, şüphe ile asıldan udûl edilmez. Hz. Aîşe «Velisinin izni olmadan nikâhlanan kadının nikâhı bâtildir» hadisini rivayet ettikten sonraki bir tarihte, kardeşi Abdurrahman'ın kızını, babası Şam'da iken onun izni olmadan evlendirmiştir. Mücâhidin rivayetine göre İbn Ömer rukûdan inip kalkarken ellerin kaldırılması gerektiğini ifade eden hadisi naklettikten sonraki tarihlerde, bu hadise aykırı davranmıştır. Mücâhid onunla iki sene beraber kaldığı halde ellerini kaldırdığını görmediğini söylemektedir. Bu yüzden Hanefiler bu iki hadisle amel etmezler.

3 — Râvinin hadisi yorumlaması veya muhtemel mânâlarından birisini tercih etmesi. Meselâ «Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler» hadisindeki ayrılma kavramı hem bedenen ayrılma, hem de söz kesme mânâlarını içine alır. İbnu Ömer bu ayrılmayı bedenen ayrılma şeklinde yorumlamıştır. Ravilerin te'vil, tahsis, tercih ve yorumları başkalarını bağlamaz. Hadis zahiri manasıyla huccet olmağa devam eder. Bu konuda İmam Şâfiî de Hanefilerle hemfikirdir.

4 — Râvinin hadisle amel etmemesi. (Terku'l-amel bi'l-hadis). Ravinin hadisle amel etmemesi ile hadisin aksine amel etmesi aynı sonuca götürür. Hadisle amel etmemesine örnek olarak namaz vakti içinde namazı kılmaması, aksine amel etmesine ise orucun farz olduğu vakitte yemek yemesini örnek olarak verebiliriz. Her ikisinin hükmü sonuçta aynıdır. Bu yüzden Şemsü'l-Eimme, İbnu Ömer'in namazda ellerini kaldırmamasını her iki bölüme de örnek olarak göstermiştir.

Âmidî, râvinin rivayetinin aksine amel etmesi sebebiyle hadisin reddedilemeyeceğini belirtir (270). İbnu'l-Kayyim de aynı fikirdedir. Hadisi inkâr eden veya muhalefet eden râvinin hadisi unutmuş olabileceğini, hadise aykırı fetvâ veren kişinin ise hadise muttali olmamış olabileceğini, yahutta hadisin manâsını kavrayamamaktan dolayı yanlış yorumlanıp, muhalefet etmiş olabileceğini veya hadise aykırı fetva vermiş olan başka birisinin fetvâsına uymuş olabileceğini belirtir (271).

(270) Âmidî, 2/106.

(271) Kâsumî, 87.

8 — HADİSİN USLÛBUNU İNCELEYEREK METİN TENKİDİ :

Muhaddisler, hadislerle çok meşgul olmanın hadisin sahih olup olmadığını ayırabilme kabiliyeti kazandırdığını ifade ederler. İbnu'l-Kayyim «Sahih hadisleri, eti kemiği olacak derecede hazmetmiş olanlar, senedine bakmadan hadisin mevzu olduğunu tanıyabilirler.» der (272).

Belkîni «Bir kişi diğer bir kişiye iki yıl hizmet etsé, sevdiği ve sevmediği şeyleri iyice tanısa, üçüncü bir kişi hizmet edene efendisinin sevmediği bir şeyi sevdiğini söylese onu hemen yalanlar» demek suretiyle (273) hadisle çok meşgul olmanın kazandırdığı temyiz melekesini hayattan bir örnekle isbatlamak ister.

İbnu Salâh da hadislerdeki lâfız ve mânâ bozukluklarından dolayı mevzu olduğunun anlaşılabilirliğini belirtir ve «Rasulullah a.s. arabın en fasih ve belîğlerindendi» der (274). Yalnız bazı lâfız ve mânâ bozukluklarının, râvinin mânâ ile rivayeti sonucu doğmuş olabileceği ihtimalini gözden uzak tutmamak gerekir.

Bütün bu ifadeler hadislerin uslûbuna âşinâlığın ve iyi tanımanın hadis olanı hadis olmayandan ayırabilecek bir sezgi gücü vereceğinde birleşmektedir. Bu temyiz gücü kaide ve kurala bağlı, sözle ifade edilebilecek bir mâlûmat olmamakla birlikte tamamen indî ve sübjektif değil, tecrübelerden kaynaklanan bir ihtisas kabiliyetidir. Her mesleğin mütehassıslarının anlatmak suretiyle öğretilmesi mümkün olmayan birtakım muharetları ve tecrübî bilgileri olacağını kimse inkâr edemez. İşte hadis mütehassısları da hadislerle haşır neşir olmanın sonucu metnine bakar bakmaz o sözün Rasulullah'nın a.s. ağzından çıkıp çıkmadığını anlayabildiklerini ifade etmektedirler. Bunda yadırganacak bir taraf yoktur. Nitekim Rabî b. Heysem «Hadisin gündüz aydınlığına benzer bir aydınlığı vardır ki (sahih olduğunu) bununla tanır-sın. Bazı hadislerin üzerinde ise gece karanlığı gibi bir karanlık vardır ki hadisin (uydurma olduğunu) anlarsın.» demektedir. (275).

(272) Menâru'l-Münif, 44.

(273) Tedrib, 1/276.

(274) İ. Salâh, 89.

(275) Tedrib, 2/275.

İbnu'l-Cevzî de «Münker hadisi görünce hadis öğrencisinin tüyleri ürperir ve bir nefret hissi uyanır.» der. (276).

Hattâ takvâ sahibi ve kalbi temiz kişilerin hadislerdeki Peygamberlik Nûrunu tanıyıp hadisi nsahihini sahih olmayanından ayırabildiklerini savunan âlimler de vardır. Ebu'l-Hasen Ali b. Urve el-Hanbelî ve İbnu Teymiye'den bu mealde sözler nakledilir. (277).

Herhangi bir mevzuat kitabını incelediğimizde, sahih hadisler ile mevzû hadisler arasındaki uslûp farklılıklarını çok bâriz bir şekilde görebiliriz.

Hadislerle mümâresenin kişiye kazandıracağı temyiz gücü yanında, modern bazı imknâlardan faydalanarak da, uslûb tesbiti yoluyla metin tenkidi yapılabilir. Meselâ bilgisayardan bu konuda büyük ölçüde faydalanmak mümkündür. Sıhhati kesin, uydurma olduğu kesin ve sıhhati tartışmalı hadisler ayrı ayrı bilgisayara yüklenir. Böylece hangi tür hadislerde hangi kelimelerin kullanılmadığı veya ne sıklıkta kullanıldığını tesbit için kelime taraması yapılır. Mevzû hadislerde veya sıhhati tartışmalı hadislerde kullanıldığı halde, sıhhati kesin olan hadislerde hiç kullanılmayan kelimeler tesbit edilir. Bu kelimelerin ve kavramların Rasul-ullah'ın üslubunda yer almadığı kriteri esas alınarak o kelimeleri ihtiva eden hadislere karşı şüphe nazarıyla bakılabilir. Hadislerin kur'an kelimeleriyle veya asr-ı saadetteki arapçada yer alan ve hiç yer almayan (müvelled) kelimelerle de mukayesesine gidilebilir. Bu metod yüzde yüz kesin sonuçlar ifade etmese bile hadislerin sıhhat tesbitine dair diğer verilerle ve karînelerle birlikte değerlendirilerek kullanılırsa tercihlerin daha isabetli yapılmasına yardım edebilir.

METİN TENKİDİ MUHALİFLERİ :

Buraya kadar ele aldığımız metin tenkidi esaslarını kısmen veya tamamen benimseyenler yanında, bu ölçülerle senedi sağlam hadislerin reddedilmesine karşı çıkan âlimler de bulunmaktadır. Metin tenkidi ölçülerini tek tek ele alırken yeri geldikçe her görüşün muhaliflerini de zikretmeğe çalıştık. Burada metin tenkidi işlemine genelde karşı çıkanlara bir iki örnek verilecektir.

(276) Aynı yer.

(277) Geniş bilgi ve karşıt görüşler için bkz: Kâsımî, 165-72, 183-5.

Metin tenkidine şiddetle karşı çıkanlardan biri İbnu'l-Kayyim'dir. O, metin tenkidine hadisin sıhhatini tesbit için değil, mezhep görüşüne aykırı hadisleri reddedebilmek için başvurulduğu şeklinde çok dikkat çekici bir iddiada bulunur. Şöyle diyor: «Bazı kişiler görürsün ki hadisin ravisi hadise muhalefet etmiş olmasına rağmen taklid ettikleri İmam'ın görüşüne uyduğu için hadisi delil kabul ederler. Eğer hadis mezhep görüşüne aykırıysa «Râvî hadisine muhalefet ediyor, bu da hadisin sahih olmadığı veya mensuh olduğuna dair bir bilgisi olduğunu gösterir, onun için hadisle amel etmeyiz» derler. Böylece bir konuda iki zıt tutuma girerek tenakuza düşerler. Bizim inancımıza göre hadis sahih olduğu sürece, başka bir hadis tarafından neshedilmemişse muhalefet edenlere itibar etmeksizin amel etmemiz farzdır. Muhalefet edenler kim olursa olsun böyledir» (278).

İbnu'l-Kayyim başka bir yerde, Ahmed b. Hanbel'in de bir konuda sahih hadis varsa ona muhalefet edenlere itibar etmeden amel ettiğini eblirtir ve uygulamalarından örnekler vererek bunu isbatlamaya çalışır (279).

İbnu'l-Kayyim'in metin tenkidine karşı tavrının selef metodunu benimsemesinden kaynaklandığını belirtmek hatalı olmaz kanaatindeyiz.

Şevkânî de, hadisin akla, kesin naslara ve icmaa aykırı olduğunda te'vil edilemiyorsa reddedileceğini benimser görünmektedir (280). Fakat diğer metin tenkidi kriterlerine o da karşı çıkmaktadır. Kıyasa ve Medine'lilerin tatbikatına aykırı hadisleri reddetmenin doğru olmadığını, râvinin hadise muhalefetinin, hadisin had cezaları konusunda olmasının, Kur'ana ziyade hüküm getirmesinin, râvinin ziyadede tek kalmasının (infirâd bi ziyade), umûm-u belvâda başka râvisi bulunmamasının hadise bir zarar vermeyeceğini belirtir (281).

Metin tenkidi kriterlerine karşı çıkan diğer âlimler ve bu meydana İbnu'l-Kayyim'in diğer ifâdeleri ilgili yerlerde zikredildiğinden bu kadarla yetiniyoruz.

S O N U Ç :

Hadis ve fıkıh literatürünü tarihi seyri içerisinde incelediğimizde müslüman âlimlerin arasında metin tenkidi zihniyetinin çok sistemli bir şekilde mevcut olduğunu görüyoruz. Rivayetlerin,

(278) Kâsımî, 87.

(279) Muvakkûn, 1/23-4.

(280) İ. Fuhûl, 49.

(281) Aynı yer.

sağlam ve kat'î dîni kaynakların ışığında değerlendirmeye tabi tutulması, akıl-ı selimin ölçülerine vurulması şeklindeki bu tatbikat ve gelenek, islamî ilimlerin klasik dönemlerinde daha fazla hakimdir. Sonraki dönemlerde bu tenkid zihniyetinin zamanın şartlarına göre ilk devirlerdeki seviyeyi gösteremediğini söylemek hatalı olmasa gerektir. Nakilcilik, derlemecilik ve şerh dönemlerinde de bu tenkideci zihniyet sürdürülebilseydi islami ilimlerin bugün ulaştığı nokta herhalde daha farklı olurdu. Müslümanlar; Kur'an, sahih sünnet ve akıl-ı selimin ölçülerini ihmal etmeselerdi metin tenkidçiliği daha sistematik ve müstakil bir ilim branşı haline gelebilirdi. Fakat bütün bunların yapılmamış olması müslümanlarda metin tenkidi zihniyetinin olmadığını veya nadir olduğunu göstermez. Olsa olsa daha fazla mükemmelleştirme ve sistemeleştirme imkanları mevcutken bu imkânların yeterince değerlendirilemediğini gösterir.

Şu halde günümüz insanı için problem teşkil eden hadislerin üzerinde yapılacak modern metin tenkidi çalışmaları, sünnetin asrın idrakine ulaşmasına hizmet edecektir. Ancak bu, akli ve muhakemeyi bir yana koyarak dine yaklaşma ile hadisleri uluorta tenkid etme şeklindeki iki sapma ve aşırı yaklaşımdan korunmak ve ilmi rehber etmekle mümkündür.

KAYNAKLAR :

- ÂMİDÎ** : Seyfüddîn Ebu'l-Hasen Ali b. ebî Ali b. Muhammed el-Âmidî, el-İhkâm fi' Usûli'l-Ahkâm, Kâhire, 1387/1967, I-IV.
- AYNÎ** : Bedrüddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, Umdetü'l-Kârî, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, İstanbul, 1309-10, I-XI.
- A'ZAMÎ** : Muhammed Mustafa el-A'zamî, Menhecü'l-Muhaddisin fi Nakdi'l-Hadis, (Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî'nin «Kitâbu't-Temyiz» inin mukaddimesi), Riyad-1402.
- BEREZENCÎ** : Abdullatif Abdillâh Aziz el-Berezencî, et-Teârudu ve't-Tercih Beyne'l-Edilleti's-Şer'iyye, Bağdad, Vezâretü'l-Evkâf yayını, 1. tab', 1397, 1401/1977, 1982, I-II.
- BEYHAKÎ** : Ebubekr el-Beyhakî, es-Sünenü'l-Kübrâ, Haydarabad, 1344-1355/1925-1936, I-X.
- BUCAİLLE** : Maurice Bucaille, Kitabu Mukaddes Kur'an ve Biilm, Terc: Suat Yıldırım, İzmir-1981.
- BUHÂRÎ** : Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi, el-Buhârî, el-Câmiu's-Sahih, İstanbul-1315, I-VIII.
- CAETANÎ** : Leone Caetani, İslam Tarihi. Terc: Hüseyin Câhit, İstanbul-1924, I - X.
- CÂMIU BEYÂNÎ'L-İLM** : Ebû Umer Yusuf b. Abdilberr en-Nemerî el-Kurtubî, Câmiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi, Medine, Trsz., I-II.
- CESSAS** : Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessas, Ahkâmu'l-Kur'an, İstanbul-1335, I-III.
- CÜVEYNÎ** : İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, el-Burhân, Nşr: Abdulazîm ed-Dib, Devha-1399, I-II.
- ÇAKAN** : İsmail Lutfi Çakan, Hadislerde Görülen İhtilaflar Ve Çözüm Yolları, İstanbul-1982.
- DÂRİMÎ** : Ebû Muhammed Abdullâh b.Abdirrahman ed-Dârimî, Sünen, Dâru İhyai's-sünne, tsz., I-II.
- DOZY** : R. Dozy, Essai Sur L'histoire de L'Islamisme, Terc: Abdullâh Cevdet, Tarih-i İslâmiyyet, Mısır-1909.
- DUHA'L-İSLÂM** : Ahmed Emin Duha'l-İslâm, Beyrut, 10. baskı.
- DÜREYNÎ** : Fethi ed-Düreynî, el-Fikhu'l-Mukârin Mea'l-Mezâhib, Ebhâs mütimme, Dımaşk-1401-2/1981-2. (Üniversite Yayını).
- ECVİBE** : Ebu'l-Hasenât Muhammed b. Abdî'l-Hayy el-Leknevî, el-Ecvibetu'l-Fâdıla Li'l-Es'ileti'l-Aşerati'l-Kâmile, Nşr: Abdülfettah, Ebu Gudde, Haleb-1384/1964.
- E. DAVUD** : Ebû Davud Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, el-Ezdi, Sünen, Nşr: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, tsz. I-IV.
- Ef'ÂLU'R-RASÛL** : Süleyman Eşkar, Ef'âlu'r-Rasûl ve Delâletühâ ale'l-Ahkâm, Kuveyt-1978.

- EBÛ HANİFE** : Ebû Zehra, Ebû Hanife Hayatühü ve Asruhü ve Ârauhu'l-Fikhiyye, Dâru'l-Fikr, el-Arabî, tarih ve yer yok.
- ELBÂNÎ** : Muhammed Nâsîru'd-Dîn el-Elbânî, Silsiletü'l-Ehâdîsi'd-Daife ve'l-Mevdûa ,ve Eseruhâ es-Seyyi' fi'l-Ümme, 1379-1384, Beyrut, I-V.
- ELMALI TEFSİRİ** : Elmalılı Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, İst., tsz. I-X.
- ESERU'L-İHTİLÂF** : Mustafa Said el-Hinn, Eseru'l-İhtilâf fi'l-Kavâidi'l-Usûliyye fi İhtilâfi'l-Fukahâ, Beyrut-1972.
- E. ZEHRA** : Muhammed Ebû Zehra, İslâm Hukuku Metodolojisi, Terc: A. Şener, Ankara-1973.
- FECRU'L-İSLÂM** : Ahmed Emin, Fecru'l-İslâm, Mısır-1965 10. baskı
- FEYDU'L-KADİR** : Muhammed b. Abdurraüf el-Münâvî, Feydu'l-Kadir Şerhu Câmiissağîr, Mısır-1938, I-VI.
- GOLDZİHER** : Muhammedanische Studien, Halle, 1890.
- HÂKİM-MARİFE** : Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, Marifetu Ulûmi'l-Hadîs, Medine ,1397/1977.
- HANBEL** : Ahmed b. Hanbel, Müsned, Beyrut-1389/1969, I-VI.
- HAZRETİ ÂİŞENİN HADİS TENKİDCİLİĞİ** : Mehmet Said Hatiboğlu, Ank. Ün. İlah. Fak. Derg. C:19, sh: 59-74.
- HEDYÜ'S-SÂRÎ** : İbnu Hacer el-Askalânî, Hedyü's-Sârî Mukaddimetu Fethu'l-Bârî, Bulak-1301.
- HİLÂFETİN KUREYŞİLİLİĞİ** : Mehmet Said Hatiboğlu, Ank. Ün. İlah. Fak. Derg. C: 23, 121-213.
- HUMEYDÎ** : Ebû Bekr Humeydî, Müsned, Nşr: Habiburrahman el-A'zamî, 1963, I-II.
- İTR** : Nureddin Itr, Menhecü'n-Nakd fi Ulûmi'l-Hadis, Şam-1979.
- İBNU'L-CEVZÎ** : Abdurrahman b. Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed, Kitâbu'l-Mevzûât, Medine-1966.
- İBN HALDUN** : Mukaddime, Beyrut-1967, 3. baskı.
- İBN HAZM** : Ebu Muhammed Ali b. Hazm el-Endelîsî, el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm, Kahire, tsz., I-VIII.
- İBN KESİR** : Ebu'l-Fadl İsmail b. Kesir el-Kureşî ed-Dimeskî, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, Beyru-1966 .
- İBN MÂCE** : Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, Sünen, Mısır-1372/1952, I-II.
- İBN MELEK** : Abdullatif b. Melek, Şerhu Menâri'l-Envâr, İstanbul-tsz.
- İ. FUHÛL** : Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hakk min İlmi'l-Usûl, Beyrut-tsz., Dâru'l-Meârif.
- İCÂBE** : Bedruddin ez-Zerkeşi, el-İcâbe li İrâdi Mâ's-tedrekethu Âişe ale's-Sahâbe, Beyrut-1390/1970.
- İ'LÂÛ'S-SÜNEN** : Zafer Ahmed el-Usmânî et-Tehânevi, İ'lâû's-Sünen, Pakistan ,tsz. I-XVIII.

- İ. SALĀH** : Ebû Amr Usmân b. Abdîrrahman eş-Şehrâzûrî, Ulûmu'l-Hadis (Mukaddime) Nşr : Nureddin Itr, Haleb-1386/1966.
- İTİSÂM** : Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî el-Lahmî el-Gırnatî, el-İ'tisâm, Mısır-1331/1913, I-III.
- KAFESOĞLU** : İbrahim Kafesoğlu, Tarih Medodu, İst. Ün. Ed. Fak. Ders notları.
- KANDEMİR** : Yaşar Kandemir, Mevzu Hadisler, Menşei, Tanıma Yolları, Tenkidi, Ankara-1975.
- KARAFÎ** : Ahmed b. İdrîs el-Karafî, el-Ihkâm fî Temyizi'l-Fetâvâ ani'l-Ahkâm ve Tasarrufâtî'l-Kadî ve'l-İmâm ,Haleb-1387/1967.
- KÂSİMÎ** : Cemalüddin el-Kasımî, Kavâidü't-Tahtis, Beyrut 1399/1979.
- KEŞFU'L-HAFÂ** : İsmail b .Muhammed el-Aclünî, Keşfu'l-Hafâ ve Müzilu'l-İlbâs, Beyrut-1351.
- K. ESRÂR** : Abdulazzi b. Ahmed el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr alâ Usûli'l-İmâm Fakru'l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, İstanbul 1307-I-IV .
- KİFÂYE** : Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatib el-Bağdâdî, el-Kifâye fî İlmî'r- Rivâye, Mısır-1972.
- KOÇYİĞİT** : Talât Koçyiğit, Hadis İstılahları, Ankara-1980.
- LEÂLÎ** : Celâlüddin es-Suyûtî, el-Leâliu'l-Masnûa fi'l-Ehâdisi'l-Mevdûa, Mısır-1352, I-II.
- LEKNEVÎ** : Ebu'l-Hasenât Muhammed b. Abdi'l-Hayy el-Leknevî, er-Ref'u ve't-Tekmîl fi'l-Cerhi ve't-Ta'dîl, Haleb 1967.
- LİSAN** : İbnu Hacer Ahmed b. Ali Askalanî, Lisanu'l-Mîzan, Haydarabad-1329, I-VII.
- LONGLOİS** : Longlois-Seignobus, Introduction Aux Etudes Historiques, 1899, Arapçaya çeviren : Abdurrahman Bedevî, en-Nakdu't-Târihi, Kahire-1970.
- MEFÂTİHU'L-ĞAYB** : Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Umer el-Kureşî, er-Râzî, Mefâtihu'l-Ğayb (Tefsîru'l-Kebîr) İst-1307-8, I-VIII.
- MEKÂSİD** : Ebu'l- Hayr Muhammed b. Abdîrrahman es-Şehâvî, el-Mekâsıdu'l-Hasene, Bağdat-1375.
- MENÂRU'L-MÜNİH** : Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbnul-Kayyim el-Cevziyye, el-Menâru'l-Münîf fi's-Sahih ve'd-Daif, Nşr: E. Ğudde, Haleb-1390.
- MENHECU'L-BAHSİT-TÂRİHÎ** : Hasan Osman, Mısır-1965.
- MEVZÜÂT** : Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî (Mevzûat), el-Esrâru'l-Merfûa fi'l-Ahbârî'l-Mevdûa, Nşr: Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut-1391/1971.
- MİFTÂHU'L-CENNE** : Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sünne, Medine-1402.
- MİZÂNUL-KÜBRÂ** : Ebul-Mevâhib Abdulvahhâb b. Ahmed eş-Şarânî, el-Mizânu'l-Kübrâ, Mısır. trsz. I-II.
- MİZÂN** : Ebû Abdillâh Şemsüddin e-Zehabî, Mizânu'l-İ'tidal fî nakdi'r-Ricâl, Kahire, 1382/1963, I-IV.

- MUSTASFÂ** : Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Ğazâlî, el-Mustasfâ min İlmi'l-Ustûl, Bulak, 1324, I-II.
- MUVÂFAKÂT** : Ebu İshak İbrâhim b. Musa eş-Şatîbî, Muvâfakât, Kahire-1969, I-IV.
- MUVAFKATÜ SARİHİ'L-MA'KÛL** : Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdilhalim b. Teymiyye, Muvâfakatü Sarîhi'l-Ma'kûl li Sahîhi'l-Menkûl (Minhâci's-Sünne kenarında), Bulak-1321, I-IV.
- MUVAKKÎN** : Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbnul-Kayyim, el-Cevziyye, İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Alemin, Mısır, Tarihsiz, I-IV.
- MUVATTA** : Malik b. Enes, el-Muvatta' Nşr : F. Abdulbâki, Mısır-1370/1951, I-II.
- MÜSLİM** : Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, el-Câmiu's-Sahih, Nşr: F. Abdalbaki Beyrut-1972, I-V.
- MÜSTEDREK** : Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbüri, el-Müstedrek ale's-Sahîhayn, Haydarabad, 1334-1342, I-IV.
- NEYL** : Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, Neylül'Evtâr, Mısır-1380/1961, I-VIII.
- NUHBE** : İbnu Hacer el-Askalânî, Nuhbetü'l-Fiker, İstanbul-1288.
- OKIÇ** : Tayyib Okıç, Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler, İst-1959.
- POLAT** : Salâhaddin Polat, Zayıf Hadisle Amel, Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dergisi Sayı: 1, 83-109.
- RİSÂLE** : Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, er-Risâle, Nşr: A.M. Şâkir, Mısır-1358/1940.
- SERAHSİ** : Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, Usûlu's-Serahsî, Nşr: Ebul Vefâ el-Efgânî, İst-1984.
- TABERİ** : İbnu Cerir et-Taberî, Tefsir.
- TARZİ** : Mustafa Kemal et-Târzî, Edvâ' ale's-Sünne, Tunus-1401/1981.
- T. BAĞDÂD** : Ebu Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, Târîhu Bağdâd, Beyrut, tsz. I-XIV.
- TEDRİB** : Celâluddin Abdurrahman b. Ebîbekr es-Suyûtî, Terîbu'r-Râvî fi Şerhi Takribi'n-Nevevî, nşr: Abdulvehhab Abdullatif, Yer yok-1386, I-II.
- TEHZİB** : İbnu Hacer Ahmed b. Ali el-Askalânî, Tehzîbu't-Tehzîb, Haydarabad, 1329, I-XII.
- TEHZİBÜ'L-ÂSÂR** : İbnu Cerir et-Taserî, Mekke-1402, I-IV.
- TENVİRÜ'L-HAVÂLİK** : Celâluddin es-Suyûtî, Mısır, trsz., I-III.
- TENZİH** : Ebu'l-Hasen Ali B. Muhammed b. Arrâk el-Kinânî, Tenzîhu's-Şerîati'l-Merfûa anil-Ahbârî's-Şeniati'l-Mevzûa, Mısır, 1. baskı, tsz.
- TEVİL** : İbnu Kuteybe Ebu Muhammed Abdullâh b. Müslim, Tevîlu Muhtelifi'l-Hadis Beyrut-1386/1966.
- TİRMİZİ** : Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, Sünen, Nşr: A.M. Şâkir, İ. Atve, F. Abdalbaki, Kahire-1388/1965., I-V.

TOGAN : Zeki Velidi Togan, Tarihte Usul, İstanbul-1966.

UGAN : Zâkir Kâdirî Ugan, Dînî ve Gayrıdîni rivayetler, Darulfunûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası, Sayı: 4, 1926.

VEHBÎ SÜLEYMAN ELBÂNÎ : Ebû Hanife Nu'mân, Beyrut-1393.

YAHYÂ B. MAİN : Tarihu Yahyâ b. Maîn, Nşr: Ahmed Nürseyf, Mekke-1979. I-IV.

ZEVÂİD : Nûruddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid, Beyrut-1967, I-X.

ZUHALÎ : Vehbe ez-Zuhâlî, Âsâru'l-Harb fi'l-Fıkhı'l-İslâmî, Dımaşk-1404/1983.

ZÛRKÂNÎ : Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî, Şerhu'l-Muvatta, Nşr: Abdulhamid Hanefî, Kahire, 1355/1935, I-IV.