

## TARİHSEL SÜREÇTE SÜNNETİN BAĞLAYICILIĞI OLGUSUNA BUHÂRÎ'NİN FIKHU'L-HADÎSİ ÖZELİNDE BİR BAKIŞ

Osman GÜNER\*

### **AN APPROACH TOWARD THE BINDING AUTHORITY OF SUNNAH WITH SPECIAL REFERENCE TO *FIQH AL-HADITH* OF AL-BUKHARI**

The issue of understanding religious texts and instructions of God and His prophet after the revelation of Islam has been subject to a deep effort and occupation. The question which speeches and deeds of Prophet are to be taken a model (paradigm) and which model is to be taken a binding authority have been discussed throughout the history of Islam. This paper presents the developments and the course of understanding sunnah until the third century after hicra, which is considered to be the golden age of hadith. Then, it deals with 1) al-Bukhari's approach toward the issue of binding authority of sunnah and hadith; 2) His method of understanding by taking his canonical perspective of al-hadith (fikh al-hadith) as reflected in the headlines of different sections in his work called *al-Sahih* into consideration as concrete samples of his thought. The main purpose of this paper is to determine the level of understanding of *al-muhaddisun*, who are accepted as the conservative trend in Islamic tradition, with respect to hadith and sunnah within the paradigm of binding authority of sunnah.

### **Giriş**

İslam tarihi boyunca, Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarının gerek Müslümanlar ve gerekse diğer insanlar için örneklik teşkil etmesi konusunda -bazı marjinal grupları istisna edersek- hiçbir ihtilâf vaki olmamıştır. Müslümanların, kendilerine örnek olarak gördükleri,<sup>1</sup> yüksek ahlâk sahibi<sup>2</sup> ve son peygamber Hz. Muhammed'in (a.s.) örnek alınıp alınamayacağını ilke olarak tartışmaları elbette mümkün

\* Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. oguner@omu.edu.tr

<sup>1</sup> Ahzâb, 33/21.

<sup>2</sup> Kalem, 68/4.

değildir. Bununla birlikte onun hangi söz ve davranışlarının örneklik teşkil ettiği, örneklik teşkil edenlerin de teşriî açıdan bağlayıcı olup olmadıkları tarih boyunca tartışma konusu olmuştur.<sup>3</sup> Bu makalede, hadisin altın çağı olarak kabul edilen h. III. asra kadar geçen süre içerisinde, sünnetin anlaşılmasına yönelik nasıl bir fikrî gelişim ve mücadele seyri yaşandığına işaret ettikten sonra, muhaddislerin en gözde simalarından biri olarak kabul edilen İmam Buhârî'nin sünnet ve hadislerin bağlayıcılığı olgusuna nasıl yaklaştığını ve bu hususta nasıl bir yöntem izlediğini, *Sa-hîh*'indeki fikhî görüşlerini (fıkhü'l-hadîsini) yansıtan bâb başlıklarından müşahhas örnekler vererek ortaya koymaya çalışacağız. Bununla amacımız, İslam düşüncesinin geleneksel ve muhafazakâr kanadını temsil ettiği iddia edilen muhaddislerin, sünnet ve hadisleri anlama ve yorumlama konusundaki fikrî çabalarının hangi düzeyde olduğunu, sünnetin bağlayıcılığı ilkesini esas alarak tespiti çalışmaktır.

Hz. Peygamber, hayatta iken ashâbı tarafından izlendiğini, örnek alındığını, adım adım takip edildiğini ve hatta vefatından sonra da örnek alınacağını biliyordu. Bununla birlikte söylediği sözler ve yaptığı davranışlarının ne ifade ettiğini, hangilerinin teşriî yönden bağlayıcı olduğunu, hangilerinin olmadığını açıklamamış, bu konuda herhangi bir ayırım yapmamıştır.<sup>4</sup> O, bu hususta sadece birkaç kez, tümüyle dünyevî sayılabilecek ve doğrudan risalet göreviyle alâkalı olmayan işler ile tebliğ etmekle yükümlü olduğu dinî konulara ilişkin talimatlarını birbirinden ayırmıştır. Nitekim 'Telkîhu'n-Nahl (Hurma Aşılması)' diye meşhur hadisin sonunda dile getirdiği şu cümle buna en çarpıcı örnektir: "(Şunu iyi bilin ki,) Ben de bir beşerim; size 'dininize' ilişkin bir şey emredersem onu alın. Eğer kendi reyimle bir şey emredersem, (nihayet) ben de bir beşerim."<sup>5</sup> Bu hadisin başka bir tarikinde de: "Siz 'dünya' işlerinizi (benden) daha iyi bilirsiniz"<sup>6</sup> buyurmuştur. Ancak burada hemen belirtmeliyiz ki, Hz. Peygamber bu hadisinde, bazılarının sandığı gibi mutlak manada bir din-dünya ayırımına gitmemiştir. O bu sözleriyle, dinin herhangi bir talimatının bulunmadığı konularda her meslek erbabının, kendi dünyasıyla ilgili işleri diğer insanlardan daha iyi bileceğini ima etmiştir. Esasen burada geçen 'din' kelimesini de, vahiy manasına kullanmıştır.<sup>7</sup> Dolayısıyla gerek Hz. Peygamber'in şahsiyeti, gerekse getirdiği dinin temel ilke ve esaslarını göz önüne aldığımızda, onun yalnızca bu ifadesine bakarak,

<sup>3</sup> İslam âlimleri arasında sünnetin bağlayıcılığı açısından yapılan tartışmalar, görüş ayrılıkları, bu konuya tahsis edilen eserler ve bu eserlerdeki taksimat hakkında geniş bilgi için bk. Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *S. D. Ü. İlahiyat Fak. Der.*, s. 39-102; Hayreddin Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, İlmî Neşriyat, İstanbul, 1989, s. 127-150; Bünyamin Erul, "Sahabenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları", *İslâmî Araştırmalar Der.*, C: X/1, s. 59-68.

<sup>4</sup> Bk. Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ*, (trc. Mehmet Erdoğan), İz Yay., İstanbul, 1994, I/475.

<sup>5</sup> *Müslim*, Fedâil, 140 (IV/1835).

<sup>6</sup> *Müslim*, Fedâil, 139-141 (IV/1835): "أنتم أعلم بأمور دنياكم"

<sup>7</sup> Bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, T. D. V. Yay., Ankara, 1997, s. 292.

tavir ve davranışlarında din-dünya ayrımı gözetmediği ve sahabeye de bu konuda tavsiyelerde bulunduğu şeklinde bir sonuca varmamız imkânsızdır.<sup>8</sup>

### SAHABEDE BAĞLAYICILIK ANLAYIŞI

Hz. Peygamber'in ilk muhatapları olan sahâbîler ise, sahip oldukları anlayış ve idrakleri ölçüsünde onun talimatlarından azamî şekilde istifade ediyorlardı. Genellikle Peygamber (a.s.) 'in yaptıklarını harfiyen yerine getiriyorlar; kendileri için neyin bağlayıcı olup olmadığına, hangi hareketin mutlaka yerine getirilmesi gereken farz ve vacip, hangisinin mendûb ve müstehab olduğuna, keza hangi davranışın mutlaka kaçınılması gereken bir haram, hangisinin mekruh olduğuna bakmaksızın, yapılması istenilen şeyi (emri) yapmaya, kaçınılması istenilen şeyden (nehiyden) de uzak durmaya özen gösteriyorlardı. Kısacası Peygamber (a.s.)'den ne duymuşlar ve ne görmüşlerse ona göre amel etmeye ve onu uygulamaya gayret ediyorlardı. Bir çok sahâbî bu şekilde hareket ederken, sahip oldukları iman, ittiba ve itaat anlayışlarının gereği olarak, mendûb hükmündeki nebevî bir tavsiyeyi uyulması kaçınılmaz bir emir; hoş karşılanmayan mekruh hükmündeki bir uyarıyı da mutlaka kaçınılması gereken bir nehiy gibi telâkki edebilmişlerdi.<sup>9</sup>

Ancak bu genel temayülle birlikte, bazı sahâbîlerin, Peygamber (a.s.)'in yaptığı veya yapılmasını istediği bazı davranışlarının farz olup olmadığını; aynı şekilde kaçındığı veya kaçınılmasını istediği bazı hareketlerin de haram olup olmadığını sorguladıkları görülmektedir. Sözelimi Peygamber (a.s.)'e umre yapmanın vacip olup olmadığı sorulmuş, o da: *"Hayır (vacip değil), ancak umre yapmanız fazîletlidir"* buyurmuştu.<sup>10</sup> Yine sarımsak yemenin haram mı olduğu kendisine sorulmuş, o bu soruya da: *"Hayır (haram değil), ben sadece kokusundan dolayı ondan hoşlanmıyorum"* diye cevap vermişti.<sup>11</sup> Dolayısıyla sahabe, Peygamber (a.s.)'in sağlığında iken ona yönelttikleri bu tür sorularla, sünnetin bağlayıcılığına ilişkin kafalarında oluşan istifhamları gidermek istiyorlardı.

Peygamber (a.s.)'in vefatından sonra da, onun hangi talep ve fiillerinin bağlayıcı olduğu konusunda sahabenin farklı yaklaşımlar sergilediklerini görüyoruz. Buna göre kimi sahâbîler, Hz. Peygamber'in bazı taleplerini bağlayıcı bir emir ya da nehiy olarak algılamak; kimileri de aynı talebin ya bir *terğîb* veya *terhîb* için ya da bir istişare, tavsiye veya irşad gayesiyle yapıldığını belirtmişlerdir. Nitekim meyvelerin olgunlaşınca kadar satılmaması, arazilerin belli bir meblağ karşılığında kiraya verilmemesi, teravih namazının vacip, vitir namazının da farz olarak görülmemesi ve kurban etlerinin üç gün içerisinde tüketilmesi gibi konularda<sup>12</sup> sahabenin sahip

<sup>8</sup> Bu hadisin manası ve yorumuna ilişkin ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî İyâz, *Şifâ-i Şerîf*, (trc. S. Cebeci), Rehber Yay., Ankara, 1992, s. 483-4; Yûsuf el-Karadâvî, *Bilgi ve Medeniyet Kaynağı Sünnet*, (trc. Ö. Hidir), Yörüngen Yay. İstanbul, 2001, s. 16-22.

<sup>9</sup> Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, T. D. V. Yay., Ankara, 1999, s. 287.

<sup>10</sup> *Tirmizî*, Hacc, 88 (III/270); *Ahmed b. Hanbel*, III/316, 357.

<sup>11</sup> *Müslim*, Eşribe, 170-1 (II/1623-4); *Tirmizî*, Et'ime, 13 (IV/261). Hz. Peygamber'in, bazen sahabeden yerine getirmelerini istediği bazı talepleri olduğu, onların da onun bu talebinin yerine getirilmesi gereken (vacip) bir emir olup olmadığını sorduklarına ilişkin daha başka örnekler de vardır. Bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 288-91.

<sup>12</sup> Bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 291-307.

oldukları anlayış ve içtihat farklılığına bağlı olarak farklı değerlendirmeler yaptıkları görülmektedir.

Nitekim sahabenin, sünnetin bağlayıcılığını dikkate alarak farklı değerlendirmelerde bulunduğuna ilişkin örnek yaklaşımlardan biri de ‘cuma namazı için gusletmenin’ gerekip gerekmediği konusundaki tavırlarıdır. Bazı sahâbilerin kanaati, cuma günü gusletmenin vacip olduğu yönündedir. Onların naklettiğine göre, Hz. Peygamber, ashâbından cuma namazına guslederek gelmelerini istemiştir. Meselâ Abdullah b. Ömer, Peygamber (a.s.)’in bu konuda, bir gün minberdeyken ashâbına: “Sizden biri cuma namazına geleceği zaman yıkansın”<sup>13</sup> dediğini nakleder. Hz. Ömer de hilâfeti sırasında hutbedeyken bir gün Hz. Osman’ın cuma namazına geç geldiğini görünce neden geciktiğini sormuş, o da işlerinin yoğun olduğunu ve ancak abdest alıp namaza yetişebildiğini söylemiş. Bunun üzerine Hz. Ömer onu: “Yalnızca abdest ha! Peki siz Allah Resûlünün ‘Sizden biri cumaya geleceği zaman yıkansın’ dediğini duymadınız mı?”<sup>14</sup> diye uyarmıştır. Ebû Saîd el-Hudrî’nin rivayetine göre de Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Cuma günü gusletmek her ergen (Müslüman)a vaciptir.”<sup>15</sup> Bu rivayet, farklı lâfızlarla aynı şekilde merfû olarak Hz. Hafsa, Câbir b. Abdullah ve Berâ b. Âzib gibi sahâbiler kanalıyla da nakledilmiştir.<sup>16</sup> Ancak aynı manayı kendisinin bir kanaati (mevkûf bir haber) olarak aktaran Ebû Hüreyre’nin, “Cuma günü gusletmek, tıpkı cünüplükten dolayı gusletmek gibi her ergen şahsa vaciptir”<sup>17</sup> şeklindeki ifadeleri ise oldukça mânidardır. Zira kendisine, bu sözün Peygamber (a.s.)’e ait olup olmadığı sorulduğunda, “Hayır, değil!” diye karşılık vermiş ve kızmıştır.<sup>18</sup> Keza başka sahâbilerden, cuma günü gusletmenin vacip değil, mendûb ve nafîle (sünnet) olduğu yönünde görüşler de serdedilmiştir. Nitekim Enes b. Mâlik, Semure b. Cündüb ve diğer bazı sahâbiler, “Kim cuma günü abdest alırsa, bu güzeldir ve farz olanı yerine getirmiştir; kim de yıkanıp (guslederse) bu (onun için) daha faziletlidir” şeklinde açıkça bu konudaki kanaatlerini ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla Ebû Saîd el-Hudrî’nin ve diğer bazı sahâbilerin ‘guslün vücûbiyetine’ ilişkin naklettikleri rivayeti, Peygamber (a.s.)’in bu konudaki emrine istinaden çıkarılmış mevkûf bir hüküm olarak değerlendirmek mümkündür.

Bununla birlikte sahabeden, Peygamber (a.s.)’in cuma günü yıkanıp temizlenmeyi emrettiğine dair bir talebinin bulunduğunu bildikleri halde, böyle bir emrin vücûbiyet ifade etmediğini, ihtiyarî bir emir olduğunu, dolayısıyla bağlayıcı olmadığını ifade eden sahâbiler de vardır. Fakîh sahâbilerden Abdullah b. Abbâs ve Hz. Âişe’nin, söz konusu nebevî talebin/emrin hikmeti ve illetini açıklayarak yaptıkları değerlendirme, metodik açıdan oldukça önemlidir. Nakledildiğine göre, bir adam

<sup>13</sup> *Mâlik*, Cum’a, 5 (I/102); *Buhârî*, Cum’a, 2 (I/213); *Müslim*, Cum’a, 1-2 (I/579).

<sup>14</sup> *Mâlik*, Cum’a, 5 (I/102); *Buhârî*, Cum’a, 2 (I/212); *Müslim*, Cum’a, 3-4 (I/580).

<sup>15</sup> *Mâlik*, Cum’a, 4 (I/102); *Buhârî*, Cum’a, 2 (I/212); *Müslim*, Cum’a, 5 (I/580).

<sup>16</sup> Bk. Ebû Ca’fer et-Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, (thk. M. Zührî en-Neccâr), Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1996, I/116; Nureddin el-Heysemî, *Mecma’u’z-Zevâid ve Menba’u’l-Fevâid*, Müessesetü’l-Meârif, Beyrut, 1986, II/175-6.

<sup>17</sup> *Mâlik*, Cum’a, 4 (I/102); ayrıca krş. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I/119.

<sup>18</sup> Abdurrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, (thk. H. Rahman el-A’zamî), el-Meclisü’l-İlmî, Beyrut, trz., III/198.

İbn Abbâs'a guslün vacip olup olmadığını sorar, o da buna: "Hayır, gusletmek ihtiyarî (tercihe bağlı) bir sünnettir" der ve kendisini bu kanaate sevk eden olayın iç yüzünü şöyle anlatır: "Peygamber (a.s.) zamanında insanlar yoksuldu. Yünlü elbiseler giyerler ve sırtlarında yük taşır(bu suretle geçimlerini sağlar)lardı. Mescit ise dardı, tavanı basık ve üzeri dallarla örtülüydü. Sıcak bir günde Hz. Peygamber mescide gelmişti. Yünlü elbiseler içinde mescide gelen insanlar terlemişler ve ter kokuları etrafa yayılmıştı. Öyle ki bu durum birbirlerini rahatsız edecek boyuta ulaşmıştı. Peygamber (a.s.) bunun farkına varınca: *"Ey insanlar, cuma günü olunca yıkanın! Yanında güzel kokusu olan varsa, o da ondan sürünsün!"* buyurmuştu. Sonra yüce Allah zenginlik verdi de, insanlar yünlü elbise giymeyi ve ağır işlerde çalışmayı bıraktılar. Bu arada mescit de genişletildi."<sup>19</sup> İbn Abbâs'ın bu sözleri, Peygamber (a.s.)'in insanlardan uymalarını istediği emrin, belli bir illete/sebebe bağlı olduğunu, illetin ortadan kalkması durumunda hükmün de kalkacağını, dolayısıyla onun, Peygamber (a.s.)'in bu emrini bağlayıcı olarak görmediğini göstermektedir. Hz. Âişe de, meseleye aynı perspektiften yaklaşmış ve sözün bağlamını dikkate alarak, cuma günü gusletmenin vacip olmadığını ve dolayısıyla bu hükmün bağlayıcı olamayacağını ifade etmiştir.<sup>20</sup>

Bu örnek de gösteriyor ki, sünneti anlama ve yorumlamada farklı yaklaşımlar sergileyen sahâbîlerden, kimileri, Peygamber (a.s.)'in sözlerinin maksadını, sebebini ve bağlamını dikkate almaksızın, yalnızca sözün emir kipinde olmasını esas alarak, bağlayıcı olduğuna inandıkları emre ittiba etmek amacıyla lâfzın zahirine sarılmışlar; kimileri de kullanılan lâfzın emir kipinde olmasının sözün bağlayıcı olabilmesi için tek başına yeterli olmadığını, nebevî talebin sebep ve âmillerinin ne olduğunun, sözün hangi bağlam ve şartlarda söylendiğinin ayrıca belirlenmesi gerektiğine işaret etmişlerdir. Sahabe arasında görülen bu anlayış ve içtihat farklılığı nedeniyledir ki, herhangi bir sahâbîye göre bağlayıcı olan nebevî bir tasarruf, bir başkasına göre bağlayıcı görülmeyebilmektedir.<sup>21</sup>

Sonuçta, her sahâbînin kendi birikim, anlayış, idrak ve muhakeme gücü nispetinde değerlendirme yaptığı ve her ne kadar kendi dönemlerinde kategorik bir ayrımı mümkün kılacak bir ekolleşme ya da bir gruplaşmanın yaşanmadığı görülse de, temelde nasları anlama ve yorumlamada zahirî/lâfzî yaklaşımla, fikhî/içtihadî yaklaşım olmak üzere iki farklı temayülün varlığı dikkat çekmektedir. Başlangıçta sahâbîler kanalıyla ilk nüveleri bu şekilde oluşturulan yaklaşımların, sonraki dönemlerde İslam kültür hayatını derinden etkileyecek mezhebî oluşumlara zemin teşkil ettiği görülecektir.

### **EHL-İ HADİS - EHL-İ RE'Y ÇEKİŞMESİ VE SÜNNETİN BAĞLAYICILIĞI**

Hz. Peygamber'in vefatından sonra, gerek dört halife gerekse Emevîler döneminde bir çok sahâbî, ilmî, siyasi ve askerî maksatlarla İslam coğrafyasının çeşitli

<sup>19</sup> *Ebü Dâvud*, Tahâret, 130 (Mektebetü't-Terbiye, Beyrut, 1989, I/72); Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/116-7.

<sup>20</sup> *Buhârî*, Cum'a, 14 (I/217); *Müslim*, Cum'a, 6 (I/581); krş. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, I/117.

<sup>21</sup> Erul, "Sahabenin Sünnet'e Bağlayıcılık Açısından Bakışları", *İ. A. Der.*, C: X/1, s. 68.

bölgelerine dağılmışlar ve buralarda kurdukları ders halkaları ve yetiştirdikleri öğrenciler sayesinde ilmî ve kültürel faaliyetlere öncülük etmişlerdir. Sahabeden büyük bir kesimin yaşadığı Medine şehri, Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Hz. Osman, Hz. Âişe ve Abdullah b. Abbâs gibi fakih sahâbiler sayesinde güçlü bir fikhî-ilmî geleneğin oluşmasına öncülük etmiştir. Medine merkezli bu gelenek, sahabe ve tâbiîn döneminde “Medine Ekolü” diye bilinen ve daha çok hoca, çevre ve malzeme farklılığına dayanan bir ekolleşme görünümünde iken, Abbâsîler dönemine gelindiğinde “Ashâbu’l-hadîs, Ehlü’l-hadîs ve Ehlü’l-eser” gibi isimlerle anılmaya başlanmıştır.

Ashâbu’l-Hadîs, Abbâsî iktidarının ilk dönemlerinden itibaren Müslümanları içinde buldukları parçalanmışlıktan kurtarmak; toplumsal hayatı, idealleştirilen Hz. Peygamber dönemine göre şekillendirmek; birlik ve bütünlük içerisinde yaşatmak için, çözümün Allah’ın Kitabının yanı sıra Hz. Peygamber’in hadisleri, sahabe ve tâbiînin sözlerinde olduğuna inanan; bu maksatla bunları bir araya toplayıp, konularına göre tasnif eden; genelde görüşlerini hadislere dayandıran; onlara bağlanmayı teşvik eden; Kitap ve hadisten bağımsız rey kullanmaktan sakındıran ve onu kullananları eleştiren kimselerin müşterek adı olmuştur.<sup>22</sup> Bu dönemde Ehlü’l-hadîsin önemli bir kesimi, aklî ilimlerle ilgilenmekten, rey ve kıyasa başvurmaktan sakındırmanın ötesinde, hadislerin anlaşılmasına dair hiçbir tefsir ve yorumla hoşgörüle bakmamış ve yalnızca rivayetlerin nakliyle uğraşmıştır. Kendilerini fukahâya malzeme toplamakla görevli sayan kimi hadisçiler, sorgulandıklarında, kendilerinin sadece birer râvî ve nakilci olduklarını söylemekle yetinmişlerdir. Nitekim tanınmış hadisçilerden eş-Şa’bî (v. 110/728), kendi döneminde yaygınlık kazanan, “hadisçilerin eczacı, fakihlerin de doktor oldukları” benzetmesine katıldıklarını şöyle ifade etmiştir: “Bizler fakih değiliz; biz yalnızca hadis dinledik ve onları rivayet ettik.”<sup>23</sup>

Hadislere şeklen bağlanmayı savunan Dâvud ez-Zâhirî ve Ahmed b. Hanbel’le birlikte Mâlik ve Şâfiî, Ehl-i hadîsten sayılırken,<sup>24</sup> *el-Câmiu’s-Sahîh*’ine bâb başlığı da dahil, hadis dışında hiçbir şey almayan Müslim ile, fikhî görüşlerini eserinin bâb başlıklarında vermeye çalışan Buhârî de Ehl-i hadîsin farklı grupları arasında yer almışlardır.<sup>25</sup>

Medine ekolünün yanı sıra, Kûfe şehri de kurulduğu andan itibaren önemli bir ilim merkezi olmaya başlamıştır. Kûfe şehrinin bir ilim merkezi olmasında ve ekolleşmesinde, Hz. Ömer tarafından gönderilen Abdullah b. Mes’ûd’un önemli bir rolü vardır. Ayrıca bu konuda, dinî nasları anlama ve yorumlamada rey ve içtihadı büyük bir maharetle kullanan Hz. Ömer, Hz. Ali, Sa’d b. Ebî Vakkâs, Ebû Mûsâ el-Eş’arî ve Ammâr b. Yâsir gibi sahâbilerin katkısı da büyüktür. Bu ilmî faaliyet, hiç şüphesiz orada tâbiînden seçkin âlimlerin yetişmesine önderlik etmiştir.<sup>26</sup> Kûfe şeh-

<sup>22</sup> Ashâbu’l-Hadîs’in bu ve benzer tanımları için bk. İbn Hazm el-Endelûsî, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, Beyrut, 1986, II/113; Ebû Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, (thk. Abdülemîr Ali Menhâ vd.), Beyrut, 1990, I/245; Fahrüddîn er-Râzî, *Menâkıbu’l-İmâmî’s-Şâfiî*, Kahire, 1986, s. 393.

<sup>23</sup> el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve’l-Mütefakkih*, Dâru’l-Kalem, Beyrut, 1986, II/84.

<sup>24</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I/245.

<sup>25</sup> Abdullah Aydın, “Ehl-i Hadîs”, *D. İ. A.*, X/507.

<sup>26</sup> M. Zâhid el-Kevserî, *Fıkhu Ehlî’l-İrâk ve Hadîsuhum*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Guddê), Beyrut, 1970, 42-5.

rinin bu ilmî atmosferinde yetişmiş olan İbrâhim en-Nehaî, sahabe ve tâbiîn âlimlerinden almış olduğu ilmi, rey ve içtihatındaki üstün kabiliyetiyle zenginleştirmiş; nasları anlamada ortaya koyduğu metot ve görüşlerini, öğrencisi Hammâd b. Ebî Süleymân vasıtasıyla Ebû Hanîfe ve öğrencilerine intikal ettirmiştir. Sahabe ve tâbiîn döneminde Irak/Kûfe'de başlatılan ve temelde nasları anlama ve yorumlamada rey, kıyas ve akla vurgu yapan bu ilmî faaliyet, H. II. asrın ortalarından itibaren Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin gayretleriyle sistemleşmiş ve bir ekol haline gelmiştir. Kûfe'de kurulan bu ekol, Abbâsiler dönemine girerken "Ehlü'r-re'y" diye isimlendirilmeye başlanmıştır.<sup>27</sup>

Merkezi Kûfe'de olan Ehl-i re'y'in, Medine merkezli Ehl-i hadîsle mukayese edildiğinde en belirgin özelliği, nasları tahlil ederken akla ve düşünceye oldukça fazla yer vermeleri; mesailerini hadis rivayetlerinin toplanmasından çok, hadislerin sıhhati, kaynak değeri, anlaşılması, yorumlanması ve tenkidi gibi konularda yoğunlaştırmaları ve bu hususta kendilerine has kriterler geliştirmeleriydi.<sup>28</sup> H. II. asırda İslam coğrafyasının iki önemli merkezinde belirginleşen bu rey ve hadis merkezli ekollerin varlığı, hadis metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında belirgin bir şekilde yöntem farklılığına dayalı olarak iki önemli zihinsel akımın bulunduğunu göstermektedir. Bu zihinsel yaklaşımlardan reyi temsil eden 'fakîh'in, toplumsal hayatta vuku bulan olayların bilfiil içinde yaşayan ve sosyal yapının sürekli değiştiği bir ortamda yeni ortaya çıkan problemleri reye ve aklî metotlara başvurarak çözmeye çalışan bir otorite olduğu; hadisi temsil eden 'muhaddis'in ise, mesaisini daha çok hadis ve hadis rivayetiyle sınırlı tutan, âdeta sosyal hayatın gerçeklerinden habersiz yaşayan, realiteyi tanımayan, mantık, muhakeme ve seyyal düşünceden uzak ve genelde nazariyata bağlı kalan bir rivayet âlimi/râvî olduğu görülür.<sup>29</sup>

Özellikle tedvin döneminde, hadis uydurmacılığının başlaması nedeniyle zorlu yolculuklara katlanarak ('er-rihle fi talebi'l-hadîs' faaliyetleri sayesinde) diyar diyar dolaşıp sözlü ve yazılı rivayet malzemesini toplayan, hadis şeyhlerinden çeşitli tahammül yollarıyla hadis alıp hıfzeden, sonra bunları meclisler tertip edip rivayet eden kimselerin, bu hummalı çalışmalar sırasında kendilerini, hadislerin nebevî gaye ve maksatlarına göre yorumlanması ve değerlendirilmesi faaliyetine verme imkânından yoksun kaldıklarını söylemek mümkündür.<sup>30</sup> Ebû Gudde'ye göre, kendilerini rivayete hasreden bu muhaddislerin "çoğunun gayret ve çabası, rivayet ve (haberi) dinlemeye yönelikti. Hadisin anlam ve içeriğini tahlil etmeye şiddetle karşı çıkıyorlardı. Hatta bu râvîler, ilmin sadece senet ve metin olarak hadis rivayetinden ibaret olduğunu düşünüyor, (metinleri) tahlil edip anlamayı ilim saymıyorlardı. Bir rivayeti anlamak için rey kullanmayı, ona saygısızlık olarak değerlendiriyorlardı."<sup>31</sup>

<sup>27</sup> M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *D. İ. A.*, X/521.

<sup>28</sup> Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Kitâbiyât Yay., Ankara, 2000, s. 41.

<sup>29</sup> Zekerîya Güler, *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, T. D. V. Yay., Ankara, 1997, s. 1-2.

<sup>30</sup> Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 58; krş. Talat Kocayigit, *Hadis Isulahları*, Ank. Ü. İ. F. Yay., Ankara, 1985, s. 52-3.

<sup>31</sup> Abdulhayy el-Leknevî, *er-Refu ve'r-Tekmil fi'l-Cerhi ve't-Ta'dil*, (thk. Abdülfettâh Ebû Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1987, s. 87 (Ebû Gudde'nin tahkik notu).

Fahreddîn Râzî'ye göre ise, bu devrin muhaddisleri, insanları hadislere bağlanmaya teşvik eden, bunun dışındakilere sarılmaktan sakındıran, ilmî tartışma ve münazara-ralara girmekten kaçınan,<sup>32</sup> hakkında ayet veya hadis bulunan konularda nassı esas alıp, bulunmayan konularda ise susmayı tercih eden, yeni ve farazî olayların çözü- mü konusunda fikhî tartışmalara girmeyen kimselerdir.<sup>33</sup>

Diğer taraftan Ehl-i re'y diye bilinen kesime göre, akıl ve rey olmadan nassın anlaşılması, yorumlanması ve yeni ortaya çıkan meselelere çözüm bulunması müm- kün değildir. İbrâhim en-Nehaî'ye atfedilen “ لا يستقيم الحديث الا بالرأى ولا يستقيم الرأى الا بالحديث ” (Hadis ancak reyyle, rey de ancak hadisle isabetlidir)<sup>34</sup> sözü, onlara göre, ha- dis metinleri tahlil edilirken aklî değerlendirmeler yapmanın ne kadar kaçınılmaz olduğunu göstermektedir. Her ne kadar hadis taraftarlarınca, hadise aykırı hüküm- ler verdikleri, sahih hadisle amelî terk ettikleri ve reyi hadisten üstün tuttıkları şeklinde itham edilmiş olsalar da, Kûfelilerin reyyle birlikte hadislere de fevkalâde vâkıf olduklarını gösteren şu olay oldukça dikkat çekicidir: Rey ekolünün meşhur imamı Ebû Hanîfe ile kıraat ve hadis rivayetleriyle ünlü imam A'meş bir gün aynı mecliste oturuyorken, Ebû Hanîfe'ye bir soru sorulur, o da kanaatini ifade eder. A'meş, ona bu kanaate nereden ulaştığını sorar. O da A'meş'in daha önce kendisine rivayet ettiği beş ayrı hadisi okuyarak cevap verir. Bunun üzerine A'meş: “Bu kadarı kâfi! Sana yüz günde rivayet ettiklerimi bana bir saatte naklettin. Senin bu hadis- lerle amel edeceğini tahmin etmemiştim; (yanılmışım.) Ey fakihler! Sizler doktor- sunuz, biz (muhaddis)lerse eczacıyız. Ey koca adam, sen ise hem doktor hem de eczacısın!” der.<sup>35</sup> Bundan da anlaşılıyor ki, ne Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ‘rey eko- lü’ olarak tanınması, ne de hadis rivayetiyle meşgul olan muhaddislerin ‘hadis eko- lü’ olarak isimlendirilmesi, salt reyi kabul ya da ret anlayışıyla izah edilemez. Zira her iki tarafta da hem reyi hem de hadisi birlikte kullanan ve görüşlerini bu iki te- mele dayandıran çok sayıda âlim vardır. Nitekim Medine ekolünün önde gelen imamı Mâlik b. Enes'in (v. 179/795) mezhebinde rey ve kıyasa geniş yer vermesi,<sup>36</sup> hadis ilmini çok seven yeğenlerine bu ilimden hem kendilerinin hem de başkalarının faydalanabilmesi için rivayeti azaltıp naklettiklerini anlamaya çalışmalarını söyle- mesi,<sup>37</sup> hocası Rebîa'ya (v. 136/ 753) reyi çok kullandığı için “Rebîatü'r-Re'y” denil- mesi,<sup>38</sup> keza Abdullah b. Mübârek'in (v.181/ 797) bir soru üzerine, ancak hadis bilen

<sup>32</sup> Fahreddîn er-Râzî, *Menâkıbu'l-İmâm eş-Şâfiî*, s. 393, 400.

<sup>33</sup> Ehl-i hadîsin nasıl tanımlandığına ilişkin daha fazla bilgi için bk. İsmail H. Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, D. İ. B. Yay., Ankara, 1994, s. 29.

<sup>34</sup> Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr (Şerhu Usûli'l-Pezdevî)*, İstanbul, 1308, I/60; bk. Kevserî, *Fıkhu Ehl'l-İrâk*, s. 48.

<sup>35</sup> Abdülkâdir el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyeye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, II/484 (Muhammed Avvâme, *Eseru'l-Hadisi'ş-Şerîf fî İhtilâfi'l-Eimmeti'l-Fukahâ*, Dâru's-Selâm, Beyrut, 1987, s. 86'dan naklen); krg. İbn Abdilberr, *Câmiu'l-Beyânî'l-İlm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trz., II/130-1.

<sup>36</sup> Bk. M. Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek, Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1998, s. 46, 48, 51, 52, 56, 57, 61; Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Nesil Yay., İstanbul, 1989, s. 199-201.

<sup>37</sup> Hasan b. Abdurrahmân er-Râmehurmuzi, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl beyne'r-Râvi ve'l-Vâi*, (thk. M. Accâc el-Hatîb), Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1971, s. 242, 559.

<sup>38</sup> Emin el-Hûlî, *Mâlik b. Enes, Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse*, Mısır, 1951, III/641; Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 42.



ve reye vukufu olanların fetva verebileceğini söylemesi<sup>39</sup> gibi örnekler, temelde bu ekolün de reye karşı olmadıkları ve hatta hadisleri değerlendirmede aklî istidlâle önem verdiklerini göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve sahabe devrinde olduğu gibi, “akıl yürütme”, “muhakeme yapma” ve “olayları birbirine kıyas etme” şeklindeki rey, hem hadisçiler hem de rey taraftarı olarak bilinen kimselerce kullanılmış olmasına rağmen, karşılıklı hücumların çeşitli şekillerde devam ettiği, bu hücumlarda merkezlerin Hicaz ve Irak şeklinde belirginleştiği ve bunlardan Hicaz mektebinin “hadisçi”, Irak mektebinin ise “reyci” olarak tanındığı görülmektedir.<sup>40</sup> Bunlar açıkça gösteriyor ki, bu iki kesim arasında var olan ihtilâf ve çekişme, esas aldıkları teşrî kaynaklar ve metodlarına dayalı köklü ve derin bir ayrılıktan değil, nasları değerlendirmedeki anlayış, yaklaşım tarzı ve üstat farklılığı ile, yetiştikleri sosyal, siyasal ve kültürel çevre şartlarının çeşitliliğinden kaynaklanmaktadır.

Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'y arasındaki bu tartışma ve çekişmeler, ilerleyen dönemlerde olumlu etkileri de beraberinde getirmiş, öyle ki, tarafların birbirlerine karşı tutumunda bir yumuşama ve değişme olmuş, karşılıklı kurulan bilgi alışverişi sayesinde belli ölçüde yakınlaşma sağlanmıştır. Bu durum, bir taraftan fakihleri hadis rivayeti, tenkidi ve hadislerden faydalanma yolları konusunda daha itinalı davranmaya sevk ederken, diğer taraftan da muhaddisleri, daha önce yalnızca rivayetiyle uğraştıkları hadislerin anlamları üzerinde düşünmeye ve hadisleri dirayet açısından da değerlendirmeye sevk etmiştir. Hicrî ikinci asrın ortalarından itibaren başlayan bu ilmî gayretler, hadis tarihinin altın çağı olarak bilinen ve meşhur Kütüb-i Sitte müelliflerinin eserlerini telif ettikleri hicrî üçüncü asırda doruk noktaya ulaşmıştır. Fikhî maksatlı tasnif faaliyetlerinin gerçekleştiği bu dönem, muhaddislerin fıkha soyundukları ve bir anlamda fukahâya üstünlük kurdukları bir dönem olmuştur. Nitekim fakih muhaddislerden İbn Uyeyne'nin (v. 198/813) “Hadis, ancak fakihlerin (elinde aydınlatıcı), başkalarının elinde ise saptırıcıdır”<sup>41</sup> sözü ile, Abdullah b. Vehb'in (v. 197/812) “Mâlik b. Enes ile Leys b. Sa'd (v. 175/791) olmasaydı ben helâk olurdu; zira Resûlullah'ın her hadisiyle amel edilir zannedirdim”<sup>42</sup> şeklindeki sözleri, devrin muhaddislerinin ‘fikhu'l-hadîs'e ne kadar önem vermeye başladıklarını göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir.

### BUHÂRÎ'NİN FIKHU'L-HADÎSİNDE BAĞLAYICILIK OLGUSU

Hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda telif edilen sünen ve câmi' türü eserlerin tasnifinde, muhaddisleri motive eden en etkin unsur, fıkıh olmuştur. Başta Buhârî olmak üzere, Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Nesâî, fikhu'l-hadîs türünün en gözde eserlerini meydana getirmişler ve bu eserlerinde önce fıkıhın konularına göre çerçeveyi belirleyip, sonra da rivayetleri bu sisteme göre yerleştirmişlerdir. Bunun en güzel örneğini Buhârî'nin *Sahîh*'inde görmek mümkündür.<sup>43</sup> Buhârî, sahih hadis-

<sup>39</sup> İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Kahire, 1325, I/53.

<sup>40</sup> Ünal, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı, s. 36.

<sup>41</sup> İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî, *el-Câmi'*, s. 118; bk. Kâdî İyâz, *Terîbu'l-Medârik*, I/96 (Avvâme, *Eseru'l-Hadis*, s. 43'ten naklen).

<sup>42</sup> İbn Abdilber, *el-İntikâ fî Fadl'l-Eimme*, s. 27-8 (Avvâme, *Eseru'l-Hadis*, s. 58'den naklen).

<sup>43</sup> Özafşar, Hadisi Yeniden Düşünmek, s. 186.

leri derlemek maksadıyla yazdığı eserinde, “bâb” başlıkları oluşturarak, burada ayet ve hadislere dayalı olarak kurduğu mantikî örgü sayesinde, fikhî görüşlerini, hadislerle ilişkin yorum ve değerlendirmelerini, katılmadığı görüşlere dair eleştirilerini, kısaca fikhü'l-hadîsini yansıtmaya çalışmıştır.<sup>44</sup> Eserinin bu özelliği öteden beri dikkatleri çekmiş olduğundan, “Buhârî'nin fikhî (doğrusu fikhü'l-hadîs) konu başlıklarındadır” sözü pek meşhur olmuştur.<sup>45</sup> Biyografi yazarlarının çoğuna göre, İmam Buhârî meşhur bir muhaddis olmanın yanı sıra aynı zamanda devrinin en büyük fakihlerinden de biridir. Ancak burada ‘fakih’ terimini, kelimenin orijinal anlamına bağlı kalarak “meseleleri dikkatle ve incelikleriyle kavrayan kimse” olarak anlamak daha doğrudur. Bu yönüyle Buhârî'nin, “kendine has bir hüküm istinbat

<sup>44</sup> Muhaddislerin hadisleri anlama ve yorumlama çabalarını yetersiz bulan Mehmet Görmez, tasnif dönemiyle birlikte muhaddislerin, -geniş anlamda- dirâyetü'l-hadîse teşvik ederek, rivayet ettikleri hadisler üzerinde düşünmeye yönelttiklerini, Hasanü'l-Basrî, Ali b. Medîni ve İmam Mâlik'ten örneklerle ortaya koyduktan sonra, bir ilim olarak fikhü'l-hadîsin Ehl-i re'ye bir tepki olarak doğduğunu ve onların fikhü'l-hadîsi fikhü'r-re'ye alternatif/karşıt olarak kullandıklarını belirtir. Ona göre, 'fikhü'l-hadîsi -daha dar ve teknik anlamda- müstakil bir ilim dalı haline getiren kişi İmam Şâfiî'dir ve esasen ne Hz. Peygamber'in üslûbu, ne de hadislerin manaya göre rivayet edilmesi, hadislerin birer kanun metni gibi değerlendirilmesine imkân vermese de, Şâfiî tarafından geliştirilen nas teorisi sayesinde hadis metinleri de birer nas gibi görülmüş ve onun bu anlayışı kendisinden sonra gelen hadisçilerce rey fikhuna karşı savunmacı bir yaklaşım olarak kullanılmıştır. Ayrıca ona göre, 'her ne kadar tasnif dönemi muhaddisleri, eserlerini yazarken rivayet ettikleri hadislerin fikhini yansıtmaya çalışmış olsalar da, onların bu çabasının başarılı olduğu söylenemez...' (bk. Görmez, “Fikhü'l-Hadîs”, *D. İ. A.*, XII/547-8; *Metodoloji Sorunu*, s. 60-1).

İlgi alanları itibariyle düşünüldüğünde, hadis ile fikhın ayrı birer branş oldukları, birbirleriyle kesişen ortak noktalara sahip olmakla birlikte, birbirlerinden bağımsız yanlarının da bulunduğu bilinmektedir. Nitekim daha sahabeden itibaren kimi âlimlerin hadiste iyi, fıkhıta iyi olmadıkları, kimilerinin de fıkhıta iyi hadiste yetersiz oldukları, bazılarının da her iki branşta da iyi olduklarına dair kaynaklarda zikredilen ifadeler, bu ilim dallarının ayrı birer meşguliyet alanı olarak algılandığını göstermektedir (bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdir, Beyrut, 1968, II/368, 373; M. Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable'l-Tedvîn*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, s. 19-20).

Dinî nasların anlaşılması konusunda metodoloji geliştirmek, anlama ve yorumlamaya ilişkin prensipler vaz' etmek, şüphesiz en zorunlu ve en önemli ilmî disiplinlerden biridir; ancak bu meşguliyet, kabul etmeliyiz ki, muhaddislerden ziyade aslen usulcülerin ve fakihlerin meslekî alanına girmektedir. Bununla birlikte yaşadığı çağın ilmî, dinî, siyasi, sosyal ve kültürel gelişmelerine duyarlı bir muhaddisin sistematik hadis koleksiyonlarını oluştururken, hadislerin tasnif ve tenkidi konusunda kendi metodolojisini tam olarak uygulayıp, fakihlerin metodolojik birikimlerinden de nispeten istifade etmesi ve hatta tek bir branşın sınırları içerisinde kalmayarak başka bir alanda da vukufiyet sağlamaya çalışması, esasen takdirle karşılanacak bir husustur. Zira bu çaba, bir anlamda teorik ve pratik bütünlüğü oluşturma çabasıdır. Hattâbî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, esasen dinin naslarını anlama konusunda ne tek başına muhaddisler ne de tek başına fakihler yeterli konumda değillerdir. Ona göre muhaddislerin fıkha, fakihlerin de hadise yönelmeleri ve böylelikle rivayet-dirayet bütünlüğünün sağlanması ideal olan bir yaklaşım tarzıdır. Bu bağlamda o, İslamî ilimleri bir binaya, hadis ve sünneti bu binanın temelini, fikh ve rey de bu temel üstünde yükselen yapıya benzetmektedir. Nasıl ki, temele dayanmayan bina çökmeye mahkûmsa, üzerinde bina olmayan temel de işlevsiz kalmaya mahkûmdur. Dolayısıyla 'nassın' ve 'reyin', bir ve beraber olması gerektiği son derece açıktır. (Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Meâlimu's-Sünen*, (thk. A. A. Muhammed), Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, I/4).

○ halde özetle diyebiliriz ki, aslen ilmî sorumluluğu, kendi bakış açısına göre geliştirdiği metodoloji doğrultusunda hadisleri tenkit, tercih ve tasnif etmek olan ve üstelik 'fikhü'l-hadîs'i büyük bir maharetle kullanan bir muhaddisin, henüz İslamî ilimlerin yeni filizlenmeye başladığı bir dönemde, 'sağlıklı bir anlama metodolojisine sahip olmadığı', mevcut yaklaşımın da savunmacı ve tepkisel olmaktan arınmadığı ve kısacası ideal bir anlama yöntemi geliştiremediği gerekçesiyle yadırganması ve mahkûm edilmesi, haklılığı son derece kuşku bir yaklaşım gibi görünmektedir.

<sup>45</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Hedyu's-Sârî Mukaddimetü Fethi'l-Bârî*, (thk. M. F. Abdülbâkî), Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, Kahire, 1986, s. 11.

ve ifade tarzına sahip bir fakîh-muhaddis olduğunu, fikhî görüşleri her ne kadar bazen şu veya bu mezhep imamının görüşleriyle mutabık olsa da, onun herhangi bir mezhebin müntesibi olmadığını söyleyebiliriz. Bâb başlıklarındaki üslûbuna bakarak genelde, onun fikhî konuları sosyal baskı ve vâkıalardan uzak olarak ayet, hadis ve eserin ibarelerine uygun teorik ve akademik bir zeminde ele alması, sahabe ve tâbiîn kavlini delil sayması, farazî fıkha itibar etmemesi gibi niteliklerini, kendine has metodolojisinin karakteristik özellikleri olarak gösterebiliriz.<sup>46</sup>

Bir muhaddis olarak fikhü'l-hadîs konusunda bu denli şöhret sahibi olan Buhârî, acaba hadisleri anlama ve yorumlama konusunda nasıl bir yöntem izlemiştir? Onun fikhî görüşleri bâb başlıklarında saklı olduğuna göre, acaba buralarda benimsediği ve savunduğu görüşler, ne tür bir anlama metodolojisine sahip olduğunu göstermektedir? Yaptığı değerlendirmelerde nasların illet ve hikmetini esas alarak gâî yorumlar getirmiş midir, yoksa naslarda geçen emir ve nehiy ifadelerini, her hâlükârda vacip ve haram hükmünde görebilecek kadar lâfızcı ve şekilci/literal bir yaklaşımı mı benimsemiştir? Kısacası, sünnetin bağlayıcılığını dikkate almış mıdır, aldıysa nasıl bir yöntemi esas almıştır?

Bu soruların cevaplarına geçmeden önce şuna işaret etmeliyiz ki, esasen bir muhaddisin görev ve sorumluluğu, hadislerle ilgili teknik konularda bilgili ve maharetli olmak, hadisin sıhhatini tayin için senet ve metin tenkidini en objektif kriterlere dayalı olarak tespit etmek, başkalarının tespit edemedikleri gizli kusurlarının (illetlerinin) bulunup bulunmadığına vâkıf olmak, senetteki râvîlerin durumlarına ilişkin malûmat sahibi olmak... ve kısacası bu konuda metodoloji geliştirip buna uygun nitelikteki hadisleri tespit ve tasnif ederek bu alandan yararlanmak isteyen otoritelerin ya da ilgililerin hizmetine sunmaktır. Geçmişte bazı fakihlerce, rivayet ettikleri hadis metinlerini anlamamakla suçlanan muhaddis imamların kendilerini, 'bizler eczacıyız' diye savunmuş olmaları, bu yönüyle oldukça mânidardır. Bu benzetmeye göre, görevleri, doktorların teşhisi doğrultusunda hastalara hizmet vermektir. Şüphesiz bir eczacının, eczacılığın dışında hekimlik formasyonuna sahip olması da istenilen ve arzu edilen bir niteliktir. Zira hangi hastalığa hangi ilaçların önerilmesi gerektiğinden habersiz bir doktorun durumu ile, genel olarak tüm hastalıkları kapsayacak düzeyde ilaç profiline sahip olmayan ve hastaya konulan teşhisi algılamaktan yoksun olan bir eczacının konumu, sonuca etkisi açısından aynı vahamettedir. Her iki meslek erbabının da birbirlerinin ilgi alanları hakkında kısmen de olsa vukufiyet sahibi olmaları gerektiği ortadadır. Ancak nasıl ki bir doktorun, aynı zamanda eczacı olmadığı ya da eczacılığın teknik inceliklerini bilmediği gerekçesiyle suçlanması doğru değilse, aynı şekilde bir eczacının da hekimlik formasyonuna sahip olmadığı, hastaya teşhis koyamayıp tedavi edemediği gerekçesiyle suçlu görülmesi ya da en azından bu durumun bir eksiklik olarak değerlendirilmesi doğru değildir. İşte muhaddisin durumu da tıpkı eczacının durumu gibidir. Hadis

<sup>46</sup> Ali Bardakoğlu, "Buhârî'nin Hukukçuluğu", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî-Uluslararası Sempozyum*, 18-20 Haziran 1987, Kayseri, 1997, 205-7. Buhârî'nin *Sahîh*'indeki bâb başlıklarını ve kişisel tavrını esas alarak yapılmış bir başka çalışma için bk. Mustafa Ertürk, "İmâm Buhârî'nin Siyâset Anlayışı: Yöneten-Yönetilen İlişkisi", *Marîfe*, Mayıs, 2001, Konya, sy. 1, s. 7-31.

ilminin ilgi alanına giren konularda yeterince vukufiyet sahibi olan ve bu doğrultuda sorumluluğunun gereklerini yerine getiren bir muhaddisin, usul bilgini veya fakihin ilgi ve uzmanlık alanına giren bir konuda yetkin ve mahir olmadığı gerekçeyle yadırganması ve bunun çok önemli bir eksiklik olarak görülmesi doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Özellikle de, İslamî ilimlerin müstakil birer ilim dalı haline gelmeye başladığı bir dönemde bu hususun göz ardı edilmemesi gerektiği ortadadır.

Hadislerin bağlayıcılığının tespiti olgusu, haddi zatında bir anlama, yorumlama ve değerlendirme faaliyetidir ve dolayısıyla bu konuda öncelikli görev, uzmanlık alanları itibarıyla usûl bilginleri (metodoloji uzmanları) ve fakihlere düşmektedir. Bununla birlikte, hadisçiliğinin yanı sıra fakihliğiyle de meşhur İmam Buhârî, her ne kadar eserini, birer muhaddis olan İbn Huzeyme (v. 311/923) ve öğrencisi İbn Hıbbân'ın (v. 354/965) yaptığı gibi,<sup>47</sup> hadisleri "emirler, nehiyeler, haberler, mubahlar ve Peygamber'e has fiiller" şeklinde bağlayıcılığını dikkate alarak tasnif etmemiş olsa da; onun, fıkıhın konularını esas alarak açtığı bâb başlıklarında yer yer bu türden değerlendirmeler yaptığı da bir vâkıdır.<sup>48</sup> Esasen Buhârî'nin, nebevî talimatlardaki bağlayıcılığı nedenli dikkate alıp almadığını gerçek anlamda tespit edebilmek için bu konuda kapsamlı bir araştırma yapmak gerekir. Hatta onun sünnet anlayışı hakkında müstakil bir araştırma yapılması durumunda önemli bir eksiklik giderilmiş olacaktır.<sup>49</sup> Biz burada, onun, sünnetin bağlayıcılığı konusundaki görüşlerini yeterince incelemeyen indirgemeci ve genellemeci bir anlayışla, şu ya da bu yaklaşımı benimsediği şeklinde peşin bir yargıda bulunmak yerine, bilimsel bir metotla eserinden seçtiğimiz bazı örneklemelerden ve bâb başlıklarına ilişkin yapılan bazı ilmî araştırmaların verilerinden yararlanarak, bir ön değerlendirme yapmanın mümkün olabileceğini düşünüyoruz:

1. Bu konuda en dikkat çekici örnek, ihramdan çıkmayla ilgili bir hadis hakkında Buhârî'nin yaptığı değerlendirmedir. Buhârî, bu konuda açtığı bâb başlığında,<sup>50</sup> Peygamber (a.s.)'in 'emir ve nehiyelerinin' her hâlükârda 'vücûbiyet ve tahrîme' delâlet etmediğini, emir ve nehiyelerden, 'bağlam, hal karinesi ve başka delillerin' işaretiyle 'mubahlık' hükmünün çıkarılabileceğini ifade etmiştir.<sup>51</sup> Buna delil olarak

<sup>47</sup> Bk. İbn Huzeyme, *es-Sahîh*, (thk. M. M. el-A'zamî), el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1975, I/71, 108, 171, 211; III/285, 336 vb.; İbn Belbân el-Fârisî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hıbbân*, (thk. Şuayb el-Arnâvût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988, I/103-49.

<sup>48</sup> İmam Buhârî her ne kadar *Sahîhi*'ni, öncelikle sahih olan hadisleri bir araya getirmek maksadıyla telif etmiş olsa da, bu onun muhtelif konulara ilişkin görüşlerini hiç esirgemeksizin eserinin çeşitli yerlerine serpiştirmesine engel teşkil etmemiştir. O, bu maharetiyle, hadislerin senet ve metinlerinin seçiminde ne kadar hassas bir muhaddis, konu başlıklarının tertip ve tanziminde de ne büyük bir müçtehit olduğunu göstermiştir. Diyebiliriz ki, Buhârî, bir taraftan eserinde sahih hadislere yer verirken, diğer taraftan da bütün gücünü Peygamber'in (a.s.) hadislerinden hüküm istinbatına vermiş ve bu üstün gayretiyle bir hadisten bir çok konuda hüküm çıkarabilme başarısını göstermiştir." (Ali Toksarı, "Sahîhu'l-Buhârî'nin Bâb Başlıklarının Özellikleri ve Değeri", *Büyük Türk-İslam Bilgini Buhârî*, s. 121) Buhârî'nin eserindeki bâb başlıklarının özellikleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Toksarı, *a.e.*, s. 121 vd.

<sup>49</sup> Buhârî'nin sünnet anlayışını tüm önyargılardan uzak, kapsamlı ve sistematik bir yöntemle ele alıp ortaya koyacak bilimsel bir çalışma, bugüne kadar yapılmamış ve hâlâ bu alana ilgi duyan araştırmacıların gayret ve çabasını beklemektedir.

<sup>50</sup> Bk. *Buhârî*, *İ'tisâm*, 27 (VIII/161): "باب في النهي على التحريم إلا ما تعرف إباحته وكذلك أمره..."

<sup>51</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII/349.

da, Hz. Peygamber'in sahabeye ihramdan çıkmaları için *"İhramdan çıkın ve hanımlarınıza yaklaşın!"* buyurduğunu nakletmiş ve hemen akabinde de Câbir b. Abdullah'ın "Peygamber (a.s.) onlara bunu kesin olarak emretmedi (vacip kılmadı), sadece hanımları (ile cinsel ilişkiyi) helâl kıldı" ifadesine yer vermiştir. Ayrıca Ümmü Atıyye'nin *"Biz kadınlar cenazenin ardından gitmekten nehyolunmuştuk, ancak bu, bize kesin olarak yasaklanmamıştı"*<sup>52</sup> sözlerini naklederek, nehiyden de her zaman kesin yasaklayıcı bir hüküm çıkmayacağına işaret etmek istemiştir. Aynı bâbin altında zikrettiği Abdullah (b. Muğaffel) el-Müzenî hadisinde ise, Peygamber (a.s.)'in önce: *"Akşam namazından önce (iki rekât) namaz kılın"* buyurduğunu, sonra da *"Dileyen kimse bunu yapsın"* diyerek bu emrin bağlayıcı olmadığını ve insanların bu konuda serbest bırakıldıklarını belirtmek istemiştir.

Buhârî, gerek seçtiği ve delil olarak kullandığı hadislerle ve gerekse fikhî görüşünü ifade etmek üzere açtığı bâb başlığıyla, buradaki nebevî taleplerin emir ve nehiy kipinde olmasına rağmen, bunların sadece mubahlık ifade ettiğini, sahabenin de böyle anladığını ve dolayısıyla bağlayıcı bir hüküm olarak görülemeyeceğini belirtmiş ve bâb başlığındaki ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, nasların bağlayıcı olup olmadığını tespit ederken sadece lâfızların zahirî anlamlarının yeterli bir kriter olmadığını, başka kriterlerin de dikkate alınması gerektiğini çok açık bir şekilde ifade etmiştir.

2. Daha önce de zikrettiğimiz gibi, bağlayıcılığı açısından sahabe arasında da bazı tartışmalar ve farklı değerlendirmeler yapılan 'cuma guslü'nün vacip olup olmadığı konusunu, Buhârî de değerlendirmiş ve "Cuma Günü Gusletmenin 'Fazileti'..." başlığı altında,<sup>53</sup> İbn Ömer'in *"Sizden biri cuma namazına geleceği zaman yıkan-sın"*<sup>54</sup>, Ebû Saîd el-Hudrî'nin *"Cuma günü gusletmek her ergen (Müslüman)a vaciptir"*<sup>55</sup> şeklindeki merfû rivayetleriyle, Hz. Ömer'in cuma günü gusletmeden mescide gelen Hz. Osman'ı uyarmak için söylediği "Allah Resûlünün yıkanmayı emrettiğini bildiğin halde, yalnızca abdest almak öyle mi!"<sup>56</sup> sözlerini nakletmiştir. Buhârî, yalnızca lâfızlar dikkate alınarak değerlendirildiğinde vücûbiyet ifade eden ve dolayısıyla bağlayıcı olarak algılanabilen bu rivayetleri, sadece zahirlerinin ön gördüğü manaya göre değil, onların arka plânındaki sebep ve illetleri de dikkate alarak değerlendirmiş ve bâb başlığında bilinçli olarak "Cuma Günü Gusletmenin 'Fazileti'..." ifadesini seçmiş ve bu emrin vacip değil, terğîb ve teşvik içerikli olduğunu,<sup>57</sup> dolayısıyla bağlayıcı olmadığını, mendûb olabileceğini ifade etmek istemiştir. Onun bu yaklaşımı, cuma günü gusletmenin 'efdal' olduğunu benimseyen Hanefî fakihlerin görüşleriyle örtüşürken,<sup>58</sup> bu fiilin farz olduğunu kabul eden Zâhirî âlimlerin görüşleriyle çelişmektedir.<sup>59</sup>

<sup>52</sup> Buhârî, Cenâiz, 30 (II/78); İtisâm, 27 (VIII/162).

<sup>53</sup> bk. Buhârî, Cum'a, 2 (I/213): "باب فضل الغسل يوم الجمعة..."

<sup>54</sup> Buhârî, a.y.

<sup>55</sup> Buhârî, Cum'a, 2 (I/212).

<sup>56</sup> Buhârî, a.y.

<sup>57</sup> İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, II/415.

<sup>58</sup> Ünal, İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı, s. 105-6.

<sup>59</sup> Güler, Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri, s. 28.

3. Hz. Peygamber'in 'kurban etlerinin tüketimi' ile ilgili talebi de, bağlayıcılığı açısından gerek sahâbîler, gerekse âlimler tarafından tartışılan bir konudur. Kurban etlerinin üç günde tüketilip tüketilmemesi hususu, sahabe arasında ihtilâfa neden olmuştur. Sahabeden Abdullah b. Ömer, Peygamber (a.s.)'in "*Sizler kurban etlerini üç günden sonra yemeyin!*" emri gereğince, "kurban etlerinin üç günden sonra yenilmesinin yasaklandığı" hükmüne varmış ve kurban etlerini yememek için de, Mina'dan hareket ederken ekmeğine zeytin yağını katık yapmıştır.<sup>60</sup> Ebû Saîd el-Hudrî de, önüne konulan kurban etinden yememiş ve kardeşi Katâde b. Nu'mân'ın "Bilmelisin ki, senden sonra (bu yasağı bozan) bir emir gelmiştir" şeklindeki uyarısına muhatap olmuştur.<sup>61</sup> Dolayısıyla bu sahâbîler, Resûlullah'ın "*Kurban etlerini üç günden sonra yemeyin*" emrinin bağlamını, sebep ve hikmetini, illet ve maksadını dikkate almaksızın bağlayıcı bir nehiy olarak algılamışlardır.<sup>62</sup>

Aralarında Hz. Âişe'nin de bulunduğu bir grup sahabeye göre ise, Peygamber (a.s.) bu sözü, halkın geçim ve rızık temini konusunda sıkıntı çektikleri ve dönemin toplumsal koşulları da, insanların bir an önce kurban etlerini tasaddukta bulunmaya teşvik edilmelerini gerektirdiği için söylemişti. Hz. Âişe'nin bu konudaki yorumu şöyledir: "Biz (hacda kestiğimiz) kurban etlerinden bir kısmını tuzlar, sonra da Medine'de bulunan Peygamber (a.s.)'e getirirdik. Bunun üzerine Peygamber (a.s.): "*(Bunları) üç gün (içinde) yiyi(p bitiri)n!*" buyurdu. Ancak bu, kesin (bir emir) değildi. Allah bilir ya, o, (bu kurban etleriyle muhtaçları) doyurmak istemişti."<sup>63</sup> Seleme b. Ekvâ'nın naklettiğine göre ise, Hz. Peygamber (bir bayram hutbesinde) insanlara kurban etlerini üç gün içerisinde tüketmelerini emretmiş, aradan bir yıl geçtikten sonra sahabe ona, kurban etleriyle ilgili nasıl bir uygulama yapacaklarını sormuşlar, o da şöyle cevap vermişti: "*(Bu yıl) kendiniz yiyin, başkalarına yedinin, (ailenize de azık olarak) saklayın. Zira geçen yıl insanların zorlukları vardı ve ben bu nedenle insanlara yardım etmenizi istemiştim.*"<sup>64</sup>

Buhârî konuyla ilgili bütün bu rivayetleri naklederek tartışmaya katılmış ve bu konudaki bâb başlığını da, "(Herhangi bir kayıt konulmaksızın) Kurban Etlerinin Yenilmesi ve (yolculuk vb. maksatlarla) Azık Olarak Kullanılması"<sup>65</sup> şeklinde seçmek suretiyle, söz konusu nebevî talebi, bağlayıcılığı ve sürekliliği bulunan kesin bir emir değil de, daha çok özel şartlara binaen insanlar arasında yardımlaşmayı öngören bir teşvik ve tavsiye olarak değerlendirmiştir.<sup>66</sup> Dolayısıyla Buhârî bu görüş ve tercihiyle, nasları değerlendirmede lâfızların zahirini esas alıp taklide önem veren sahâbîlerin görüşlerini değil, aksine nasların arka plânında yatan gaye ve maksatları, sebep ve hikmetleri dikkate alan fakih sahâbîlerin kanaatini paylaşmış ve fikhî-içtihadî bir yaklaşım sergilemiş olmaktadır.

4. Buhârî, "meyvelerin olgunlaşınca kadar satışının yasak oluşundan" bahseden hadislerdeki 'nehyin' bağlayıcı bir yasak olup olmadığı konusunda da yukarı-

<sup>60</sup> Buhârî, Edâhî, 16 (VI/240).

<sup>61</sup> Buhârî, Edâhî, 16 (VI/239). Buhârî'nin rivayetinde, Ebû Saîd el-Hudrî'nin ana bir kardeşi olarak zikredilen sahâbî, Ebû Amr Katâde b. en-Nu'mân ez-Zaferî'dir. Bu rivayette 'Ebû Amr Katâde' ifadesi, muhtemelen müstensihler tarafından bir hata sonucu 'Ebû Katâde' şeklinde değiştirilmiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X/27.

<sup>62</sup> bk. Erul, Sahabenin Sünnet Anlayışı, s. 296.

<sup>63</sup> Buhârî, Edâhî, 16 (VI/239).

<sup>64</sup> Buhârî, a.y.

<sup>65</sup> Buhârî, a.y.: "باب ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها"

<sup>66</sup> bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, X/28.

dakilere benzer bir tavır ortaya koymuştur. Bu konuda “Meyvelerin (ve bir sonraki bâbda: “hurmanın”) Olgunlaşmadan Önce Satılması”<sup>67</sup> diye açtığı bâbın altında, önce fakîh sahâbîlerden Zeyd b. Sâbit’in yasağın sebep ve hikmetine de değindiği rivayetine yer vermiş ve daha sonra da Abdullah b. Ömer, Enes b. Mâlik ve Câbir b. Abdullah’tan gelen Peygamber (a.s.)’in ‘meyvelerin olgunlaşmıncaya kadar satılmasını yasakladığına’ dair rivayetlerini sıralamıştır.

Buhârî’nin, bâbın hemen altında ilk hadis olarak zikrettiği rivayette Zeyd b. Sâbit, bu yasağın belli bir sebebe binaen konulduğunu, kesinlik ve süreklilik arz eden bir yasaklama olmadığını şu ifadelerle anlatmaktadır: “Peygamber (a.s.) zamanında insanlar, meyveler henüz olgunlaşmadan önce de alış-veriş yapıyorlardı. Ancak hasat zamanı gelince alıcılar, meyvelerin hastalık geçirdiği, bozulduğu ve ham iken döküldüğü gibi çeşitli bahanelerle satıcıları dava ederler ve aralarında husumet ortaya çıkardı. Hz. Peygamber bu tür anlaşmazlıkların arttığını görünce: “*Madem ki, bu böyle olmuyor, o halde meyveler olgunlaşmıncaya kadar alış-veriş yapmayın*” buyurdu.” Bu fakîh sahâbî, değerlendirmesini şu cümlelerle bitirir: “Peygamber (a.s.), anlaşmazlıkların artması üzerine danışana yol göstermek (istişârî rey) kabilinden böyle söylemişti.”<sup>68</sup> Dolayısıyla onun bu yorumu, hadisteki nehyin kesin bir yasaklama olmadığını, o şartlarda ortaya çıkan bir anlaşmazlığın çözümü konusunda yol göstermek anlamına geldiğini ima etmektedir.<sup>69</sup>

Buhârî, konuyla ilgili olarak açtığı bu iki bâbda, meyvelerin olgunlaşmadan önce satışının caiz olup olmadığı konusunda alimler arasında görüş ayrılığı bulunduğu için,<sup>70</sup> ilk bakışta sanki bu satışın helâl ya da haram oluşu hakkında herhangi bir görüş belirtmemiş gibi görünse de, daha sonraki bâb başlığı onun kanaatinin ne yönde olduğunu ortaya koymaktadır. O, konuyla ilgili olarak açtığı bu üçüncü bâbda, “Bir kimse olgunlaşmadan önce meyveleri satar da onları bir afet vurursa, zarar(ın tazmini) satıcıya aittir”<sup>71</sup> şeklindeki hükmü benimsediğini göstermiş ve bu görüşüyle, tıpkı Ebû Hanîfe ve öğrencileri gibi, meyvelerin olgunlaşmadan satılmasının caiz olduğu kanaatini ortaya koymuştur.<sup>72</sup> Buhârî bu yaklaşımıyla, hadislerin bağlayıcılığını tespitinde sadece lâfızların zahirini değil, aynı zamanda sözün bağlamını, illet ve hikmetini de dikkate almak gerektiğini ortaya koymuş ve bu konuda lâfızcı/literal anlayışı değil, fikhî-içtihadî bir anlayışı benimsediğini göstermiştir.

5. Peygamber (a.s.)’in “tarlaların kiraya verilmemesi” konusundaki talebinin bağlayıcı olup olmaması da, gerek sahabe arasında gerekse müçtehitler arasında tartışılmıştır. Buhârî, bu konuda açtığı bâbda, bir taraftan Râfi’ b. Hadîc, Züheyr b. Râfi’, Câbir b. Abdullah ve Ebû Hüreyre’nin “Resûlullah’ın tarlaları kiraya vermeyi yasakladığına” dair naklettikleri rivayetlere yer vermiş, diğer taraftan da İbn Abbâs’ın, Peygamber (a.s.)’in bu konudaki sözlerinin bağlayıcı bir nehye hamledilemeyeceğine ilişkin değerlendirmesine dikkat çekmiştir. Câbir b. Abdullah’ın rivayetine göre, Peygamber (a.s.) döneminde sahabe, ürünün üçte biri, dörtte biri yahut ta

<sup>67</sup> Buhârî, Buyû’, 85 (III/33): “باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها”

<sup>68</sup> Buhârî, a.y.: “فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما كثرت عنده الخسومة في ذلك... كالمشورة يشير بها لكثرة خصومتهم”

<sup>69</sup> Bk. Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, IV/28; Kâmil Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, D. İ. B. Yay., Ankara, 1984, VI/499.

<sup>70</sup> İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, IV/461.

<sup>71</sup> Buhârî, Buyû’, 87 (III/34): “باب إذا باع الثمار قبل أن يبدو صلاحها ثم أصابته عاهة فهو من البائع”

<sup>72</sup> Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü’l-Kârî fi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’t-Tibâ’ati’l-Âmira, İstanbul, trz., V/553; krş. Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, VI/504.

yarısı karşılığında tarlalarını ekip dikerlerdi. Peygamber (a.s.) bunun üzerine: “*Kimin tarlası varsa, onu ya kendisi eksin, ya da başkasına karşılıksız olarak ver(ip ektir)sin, eğer bunu da yapmazsa yerini nadasa bıraksın*” buyurmuştu.<sup>73</sup>

İbn Abbâs Nebî (a.s.)’nin bu sözlerini onlar gibi anlamamış ve “Peygamber (a.s.) (sanıldığı gibi) bu kiralamayı yasaklamamıştı; o yalnızca “arazi sahibinin, toprağını kardeşine karşılıksız olarak ver(ip ektir)mesi, belli bir karşılıkla vermesinden daha hayırlıdır” demişti<sup>74</sup> şeklindeki açıklamasıyla, nehyin gerçek mahiyetini ve söylendiği bağlamı ortaya koymuştu. Esasen Abdullah b. Ömer’in, Peygamber (a.s.) döneminden Muâviye’nin ilk yıllarına kadar tarlaları kiraya verdiklerini söylemiş olması da, İbn Abbâs’ın bu yorumunu desteklemektedir.

Buhârî, bu konudaki kanaatini, “Peygamber Ashâbının Ürün ve Arazi Konusunda Birbirleriyle Yardımlaşmaları<sup>75</sup>” şeklindeki bâb başlığıyla ortaya koymuş ve İbn Abbâs’ın görüşlerine katılarak, söz konusu nehyin bağlayıcı olmadığını, Müslümanları birbirlerine yardıma teşvik etmek amacıyla söylenmiş mendûb niteliğinde bir tavsiye olduğunu ima etmiştir.<sup>76</sup>

6. Sabah namazının iki rekât sünnetini kıldıktan sonra sağ tarafa yatmanın gerekli olup olmaması da, gerek sahâbiler gerekse sonraki dönem âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Sahabenin ileri gelenlerinden Hz. Âişe, Hz. Ömer, İbn Mes’ûd ve İbn Ömer, Peygamber (a.s.)’in sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra bir müddet sağ tarafına uzanmış olmasını bağlayıcı bir sünnet olarak değil, günlük hayatın tabîî seyri içerisinde yaptığı beşerî-tabîî bir davranışı olarak algılamışlardır. Hz. Peygamber’in her hareketine uyma eğiliminde olan İbn Ömer bile, bu hareketin sünnet olmadığını, aksine bidat olduğunu ifade etmiş; İbn Mes’ûd da böyle yapanları ağır bir dille eleştirmiştir.<sup>77</sup> Hz. Âişe ise buna şöyle bir yorum getirmiştir: “(Peygamber) bunu yaparken sünnet olsun diye yapmamıştı. Aslında o, gece (ibadetiyle) yorgun düşüyor ve (böyle yaparak) dinlenmek istiyordu.”<sup>78</sup> Dolayısıyla o, bu yorumuyla, bunun cibillî bir hareket olduğunu ve beşerî bir ihtiyaçtan kaynaklandığını belirtmek istemiştir.

Ebû Mûsâ, Râfi’ b. Hadîc, Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre gibi sahâbiler ise, onun bu hareketini bağlayıcı bir sünnet olarak değerlendirip hayata geçirmişler ve hatta bununla da kalmayıp başkalarının da böyle yapmaları gerektiğini her fırsatta dile getirmişlerdir.<sup>79</sup> Nitekim Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber’in “*Sizden her kim sabah namazının iki rekât(sünnet)ini kılmışsa sağ tarafına uzansın*” dediğini nakletmiştir.<sup>80</sup> Bazı sahâbiler de, mescidin arka tarafında iki rekât sünneti kıldıktan sonra, sembolik de olsa bir müddet sağ taraflarına uzanırlar ve farza öyle kalkarlardı. Bu uygulamanın tâbiîn döneminde de devam ettiği belirtilmiştir.<sup>81</sup>

<sup>73</sup> Buhârî, Hars, 18 (III/72).

<sup>74</sup> Buhârî, a.y.

<sup>75</sup> Buhârî, a.y.: “باب ما كان من أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) يواسي بعضهم بعضا في الزراعة والتمرة.”

<sup>76</sup> Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, V/31; Miras, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, VII/175.

<sup>77</sup> İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Musannef*, (thk. K. Yûsuf el-Hût), Beyrut, 1989, II/151. İbn Mes’ûd’un böyle yapanlar hakkında: “Sabah namazının iki rekâtından sonra, merkebin yuvarlandığı gibi yuvarlanmak da neyin nesil!” dediği ifade edilir, bk. İbn Ebî Şeybe, a.y.

<sup>78</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, III/43; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III/53: (لم يسطح لسنة ولكنه كان يدأب ليله فيستريح)

<sup>79</sup> Abdurrezzâk, *Musannef*, III/42; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II/150.

<sup>80</sup> Ahmed b. Hanbel, II/415; Tirmizî, Salât, 311 (II/281).

<sup>81</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, (thk. A. S. el-Bendârî), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, II/230. Sahabe dönemi uygulamaları ve tartışmalar için bk. Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 183-5.



Bu konudaki tartışmalara, bâb başlıklarında dile getirdiği görüşleriyle Buhârî de katılmıştır. O, önce “Sabah Namazının İki Rekâtından Sonra Sağ Tarafa Yatmak”<sup>82</sup> başlığı altında Hz. Âişe’nin “Peygamber (a.s.) sabah namazının sünnetini kıldığında sağ tarafına yatıp uzanırdı” rivayetine yer vermiş; daha sonra da “Sabah Namazının İki Rekât Sünnetini Kıldıktan Sonra Yatmayıp Konuşan Kimse”<sup>83</sup> ve “Sabah Namazının İki Rekât Sünnetinin Ardından Konuşmak”<sup>84</sup> başlıklı iki ayrı bâbda yine Hz. Âişe’den gelen şu rivayeti nakletmiştir: “Peygamber (a.s.) sabah namazının iki rekât sünnet kıldığında, eğer ben uyanıksam, benimle konuşup sohbet ederdi; uyanık değilsem, namaza çağrılıncaya kadar sağ tarafına yatıp uzanırdı.” Buhârî’nin, bu konuda üç ayrı bâb açarak her bir bâbın altında yalnızca Hz. Âişe’den gelen rivayetlere yer vermesi ve ayrıca bâb başlığında “Peygamber (a.s.)’in bazen yatmayıp konuştuğuna da işaret etmesi”, bu uygulamayı bir zorunluluk olarak görmediğini,<sup>85</sup> dolayısıyla bağlayıcı olarak algılamadığını göstermektedir. O bu kanaatiyle, Hz. Âişe ve İbn Mes’ûd gibi fakîh sahâbilerin görüşlerine uyarak, Peygamber (a.s.)’in tabiî/beşerî/cibillî davranışlarına uymayı bir zaruret olarak değil, tercihe bağlı mubah bir tavır olarak değerlendirmiştir.

Buhârî’nin eserinde, bu türden fikhî değerlendirmelerin bulunduğunu gösteren daha pek çok örnek vardır. Nitekim Ebû Zerr’in “Uhud dağı kadar altınım olsa, üç dinar hariç hepsini infak ederdim” rivayetini, zahirinin gerektirdiği hükmün aksine, malda zekâtın dışında infak etmenin vacip olmadığı ve mal biriktirmenin meşru olduğu şeklinde değerlendirmiş;<sup>86</sup> Ebû Şurayh’dan nakledilen “Komşusu kötülüklerinden emin olmayan kimse vallahi iman etmiş olmaz” rivayetini, onun zahirini dikkate alarak bu kusurların kişiyi imandan çıkaracağı şeklinde değil de, bunların müminlere yakışmayacağı, günaha meylettireceği şeklinde ahlâkî nitelikli bir uyarı ve sakındırma (te’dîb) olarak yorumlamış;<sup>87</sup> keza Esmâ bt. Ebî Bekr’den gelen “Peygamber (a.s.) güneş tutulması olayında köle azat edilmesini emretti” rivayetindeki emir ifadesini de, kesin bağlayıcılığı olan ve mutlaka uyulması gereken bir yükümlülük olarak değil de, yapılması müstehab niteliğinde olan bir teşvik ve tavsiye olarak anlamıştır.<sup>88</sup>

<sup>82</sup> Buhârî, Teheccüd, 23 (II/50): “باب الضحمة على الشق الأيمن بعد ركعتي الفجر”

<sup>83</sup> Buhârî, Teheccüd, 24 (II/50): “باب من تحدث بعد الركعتين ولم يعظم”

<sup>84</sup> Buhârî, Teheccüd, 26 (II/52): “باب الحديث يعني بعد ركعتي الفجر”

<sup>85</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, III/53; Şihâbüddîn el-Kastalânî, *İrşâdu's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990, III/242.

<sup>86</sup> Buhârî, Zekât, 4 (II/111-2): “باب ما أدى زكاته فليس يكثر لقول النبي صلّم ليس فيما دون خمسة أواق صدقة” (Peygamber’in (a.s.) “Beş ukiyyenin altındaki mala sadaka (zekât) gerekmez” sözüne istinaden zekâtının verilmesi koşuluyla mal biriktirmenin meşru oluşu).

<sup>87</sup> Buhârî, Edeb, 29 (VII/78): “باب إم من لا يأمن جاره بواقه” (Komşusu şerrinden emin olmayan kimsenin günahkâr oluşu).

<sup>88</sup> Buhârî, Itk, 3 (III/117): “باب ما يستحب من العنقة في الكسوف أو الآيات” (Güneş tutulması ve (Allah’ın yüceliğini gösteren) ilâhî işaretler esnasında köle azat etmenin müstehab oluşu). “Buhârî, hadisteki güneş tutulmasının hasr için olmayıp bir örnek olduğu noktasından hareketle başlığa “والآيات” lâfzını eklemiş, böylece Allah’ın azametini delâlet eden bütün önemli tabiat hadiselerinde köle azat etmenin müstehab olacağı sonucuna ulaşmıştır... Onun söz konusu hadisten böyle bir sonuç çıkarması, hem İslamiyet’in her vesile ile köle azadını teşvik etmesi esasına uygun, hem de Allah’ın bazı tabiî hadiselerle insanları ikaz etmesi (bk. Buhârî, Küsûf, 6) durumunda iyi ameller işlemek suretiyle onun rahmetine sığınmaya teşvik edilmesi açısından dikkat çekicidir.” (Bk. Selahattin Polat, “Temel İnsan Hakları Konusunda Sünnetten Sapma Örneği Teşkil Eden Bazı Fikhî Görüşlerin Buhârî’nin *Sahîh*’indeki İlgili Bab Başlıkları ile Mukayesesi”, *Hadis Araştırmaları*, İnsan Yay., s. 287-8)

Bununla birlikte Buhârî, bazı konularda da bağlayıcılık olgusunu hadislerin zahirine uygunluğunu dikkate alarak belirlemiş ve lâfızların zahiri neyi gerektiriyorsa fikhî tercihini ona göre yapmıştır. O, bazı hadislerde geçen ısrarlı tavsiye, teşvik ve emir kipindeki ifadeleri birer vücûbiyet; aşırı sakındırma, uyarı ve nehiy ifadelerini ise kesin bir yasaklama ve haram olarak değerlendirmiştir. Sözelimi, Peygamber (a.s.)'in vakit namazlarını cemaate katılmayıp evde kılanlar hakkındaki ağır tehdit ve uyarılarını “Cemaatle Namaz Kılmanın Vacip (Gerekli) Olduğu”,<sup>89</sup> çocuklarından sadece birine köle hibe eden Beşir b. Sa’d’ı Peygamber (a.s.)’in “Allah’tan korkun ve çocuklarınız arasında adil olun” şeklindeki uyarısını, “Babanın, Çocuklarından Sadece Birine Mal Bağışlamasının Caiz Olmadığı ve Malı Aralarında Adil Bir Şekilde Paylaşması Gerekli”<sup>90</sup> şeklinde anlamıştır. Keza Huneyn Savaşı’nın Müslümanların zaferiyle sonuçlanmasının hemen akabinde, Resûlullah’ın savaş ganimetlerinin taksimi konusunda söylediği, “Kim bir düşman askerini öldürürse üzerindeki eşyalar ona ait olur”<sup>91</sup> sözünü de, cumhurun görüşü doğrultusunda anlamıştır. Ona göre, devlet başkanının izni olsun ya da olmasın her hâlükârda düşmanını öldüren kimse, üzerindeki eşyayı almaya hak sahibidir;<sup>92</sup> zira bu, her şeyden önce onun savaşta gösterdiği kahramanlığının bir mükâfatıdır. Buhârî bâb başlığında dile getirdiği bu görüşüyle, sanki bir taraftan bu konuda âlimler arasında yaşanan meşhur ihtilâfa işaret etmekte, diğer taraftan da başlığın cumhurun görüşüyle mutabık olmasına özen göstermektedir. Cumhura göre, ordu komutanı savaşta önce, “Düşman askeri öldüren onun üzerindekiyle sahip olur” şeklinde bir açıklama yapsın ya da yapmasın hiç fark etmez, düşmanını öldüren kimse tabîi olarak onun üzerindekiyle alma hakkına sahiptir. Ayrıca onlar, söz konusu hadisin zahirine göre bunun bir Peygamber fetvası ve tesrîi bir hüküm (bağlayıcı) olduğu kanaatindedirler. Hanefîler ile Mâlikîlere göre ise, düşmanı öldüren şahıs, ancak devlet başkanının izni varsa, bu konuda hak sahibi olabilir, aksi halde yapılan meşru bir davranış olmaktan çıkar. Zira bu da tıpkı diğer ganimetler gibi toplam ganimete dahildir.<sup>93</sup>

İmam Buhârî, bu konuda, sebep ve maksadın ne olduğunu yeterince dikkate almaksızın hadisin zahirinden çıkan hükmün bağlayıcı olduğunu ve uyulması gerektiğini (vacip olduğunu) ifade etmiş olmakla, devlet başkanının izni olmadan ganimetten pay sahibi olunamayacağını savunan İmam Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik’in görüşlerine muhalefet etmiştir.

<sup>89</sup> Buhârî, Ezân, 29 (I/158): (باب وجوب صلاة الجماعة)

<sup>90</sup> Buhârî, Hibe, 12 (III/133-4): “باب الهبة للولد وإذا أعطى بعض ولده شيئاً لم يجز حتى يعدل بينهم ويعطي الآخرين مثله ولا يشهد عليه وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم اعطوا بين أولادكم في العطية” (Konu: Babanın çocuğa hibesi; baba çocuklarından birine bir şeyler verdiğinde, diğerlerine de o kadar verip aralarında adil davranmadıkça, bu hibenin caiz olmayacağı; babanın bu tasarrufuna şahitlik de yapılmayacağı. Zira Peygamber (a.s.): “Bağış yaparken çocuklarınız arasında adaletli davranın!” buyurmuştur.)

<sup>91</sup> Buhârî, Humus, 18 (IV/58); Müslim, Cihâd, 41 (III/1370); Mâlik, Cihâd, 18 (II/454).

<sup>92</sup> Buhârî, Humus, 18 (IV/57): “باب من لم يخمس الأسلاب ومن قتل قتيلاً فله سلبه من غير أن يخمس وحكم الإمام فيه” (Düşman askerinin üzerindeki eşyayı beşte birlik (ganimet) taksimine tâbi tutmayan kimsenin durumu ile, savaşta düşman askerini öldüren kimsenin, beşte birlik taksime ve devlet başkanının hükmüne bakmaksızın düşmanın üzerindeki eşyayı almaya hak sahibi oluşu.)

<sup>93</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, VI/285; krş. Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, III/225-32. Muhyiddîn en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, trz., XII/58-9. İmam Mâlik bu konuda kendisine yöneltilen bir soruya şöyle karşılık vermiştir: “Devlet başkanının izni olmadan hiç kimse (ganimetten) bir şey alamaz. Devlet başkanı da bu konuda kendi içtihadına göre karar verir. Peygamber’in (a.s.), ‘Düşman askerini öldüren kimse onun üzerindekiyle sahip olur’ şeklindeki sözleri de, Huneyn Savaşı dışında bana ulaşmış değildir.” (Bk. *Mâlik*, Cihâd, 19 (II/454-5).

## DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hiç şüphesiz dinî metinlerin anlaşılması keyfiyeti, tarih boyunca yoğun bir uğraşı ve mesaiyi gerektirmiştir. Yüce Allah'ın insanlara yalnızca ilâhî mesajları göndermekle kalmayıp, ayrıca peygamberlerin irşadı, rehberliği ve örnekliliğini de gerekli görmesi, dinî metinleri 'anlama ve kavrama' olgusunun, kulluğun ifasında nedenli ayrıcalıklı bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Zira dinî talimatlar, ancak peygamberlerin beyanı, rehberliği ve örnek yaşantısı sayesinde açıklığa kavuşmuştur. Buradan, nasları yeterince anlamadan ve kavramadan ilâhî iradenin isteklerini yerine getirmenin mümkün olmayacağı, itaat ve ittibain ancak nasları doğru anlamakla mümkün olabileceği sonucunu çıkarmak mümkündür. Dolayısıyla yaşadığımız çağda da dindarca yaşamak ve kulluğun gereklerini yerine getirmek, ancak nasların ve nebevî talimatların mana ve maksadını doğru anlamakla mümkün olacaktır.

Hz. Peygamber'in sünnetin veya talimatlarının nasıl anlaşılacağı sorunu, baştan beri her zaman gündemi meşgul etmiştir. Peygamber (a.s.) hayatta iken her ne kadar sözleri ve davranışlarının nasıl anlaşılması gerektiğine, hangilerinin teşrîyenden bağlayıcılık arz ettiğine tek tek işaret etmemiş olsa da, 'hurma aşılama hadisesi', 'Bedir'de ordunun mevzilenmesi' ve 'keler etinin yenilip yenilmemesi' gibi münferit bazı olayların akabinde, bu yönde açıklamalarda bulunduğu bir vâkiadır. Hepsi olmasa da bazı sahâbîler, kendisine bu yönde sorular yöneltilmişler ve böylelikle '*neyin sünnet olduğunu*' bizzat kendisinden öğrenmek istemişlerdir. Peygamber (a.s.)'in sağlığında iken yaşanan bu olumlu tecrübe, vefatından sonra da sahabeye yol göstermiş; özellikle fakîh sahâbîler, nebevî fiil ve talimatların hangi bağlam ve şartlarda, hangi maksada binaen ortaya çıktığını, dolayısıyla hangilerinin bağlayıcı olup olmadıklarını belirlemeye çalışmışlardır.

Sahabenin girişimleriyle başta sadece birer anlama ve yorumlama tarzı olarak görülen bu kültürel hareketlilik, daha sonraki dönemlerde yerini mezhebî oluşumlara bırakmıştır. Başlangıçta Medine ve Kûfe ekolü olarak bilinen ve daha çok üstat, çevre ve malzeme farklılığının belirginleştirdiği bu ekolleşme, Abbâsîler dönemine gelindiğinde Ehl-i hadîs ve Ehl-i re'y diye anılmaya başlanmıştır. Bunlardan Ehl-i hadîs, genelde görüşlerini hadislere dayandıran, onlara bağlanmayı teşvik eden, Kitap ve sünnetten bağımsız rey kullanmayı hoş karşılamayan ve kullananları da eleştiren bir yaklaşım tarzını benimserken; Ehl-i re'y ise, nasları incelerken akla ve düşünceye oldukça fazla önem veren, hadisleri rivayet etmekten çok, onların nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği üzerinde duran bir anlayışa sahiptir. Hiç şüphesiz bu kutuplaşma, karşılıklı ihtilâf ve çekişmeye dayalı bir tartışma zeminini de beraberinde getirmiş ve Müslümanların kültürel hayatına zihinsel bir dinamizm kazandırmıştır. Ekoller arasındaki bu ilmî tartışmalar, zamanla olumlu bir etkileşime neden olmuş; karşılıklı kurulan ilmî diyaloglar sayesinde zamanla her grup kendi eksikliğinin farkına varmış ve böylelikle belli ölçüde fikrî bir yakınlaşmaya doğru gelişim göstermiştir.

Hicrî birinci asrın ikinci yarısında gerçekleştirilen tedvin faaliyeti sırasında, ilim merkezlerini tek tek dolaşarak hadisleri bir araya toplayıp hifzeden, sonra bunları özel meclislerde rivayet ederek talebelerinin hizmetine sunan muhaddislerin, bu

hummalı çalışmaları sırasında yeterince kendilerini hadislerin gaye ve maksatlarına göre anlaşılması ve yorumlanması faaliyetine veremedikleri bir vâkıdır. Bununla birlikte muhaddisler, zamanla kurulan kültürel etkileşim sayesinde geçmişte yalnızca rivayeti ve hıfzıyla meşgul oldukları hadislerin anlamları üzerinde de düşünmeye ve bu yönde yöntem geliştirmeye başlamışlardır. Hadis tarihinin altın çağı olarak bilinen hicrî üçüncü asra geldiğinde, muhaddisler artık, sosyal hayatın gerçekleri karşısında daha duyarlı olduklarını göstermişler ve bu dönemde ortaya koydukları eserler sayesinde, fikhî konularda fakihlerle boy ölçüşebilecek kadar üstün bir konuma erişmişlerdir.

Nitekim İmam Buhârî, muhaddislerin fıkha ağırlık verdikleri bu hicrî üçüncü asrın en fakih muhaddislerinden biri olarak temayüz etmiştir. Onun en belirgin özelliği, sahih hadisleri derlemek maksadıyla yazdığı meşhur eserinde, fikhü'l-hadîsi büyük bir maharetle kullanarak hak ettiği değeri vermiş olmasıdır. Buhârî, söz konusu bu eserinde, ayet ve hadislerle dayalı olarak oluşturduğu "bâb başlıkları" vasıtasıyla fikhî görüşlerini, hadis metinlerine dair tahlil ve yorumlarını, katılmadığı görüşler hakkındaki eleştirilerini, bir fakih kadar maharetli bir biçimde sunmaya çalışmıştır. Bir muhaddis olarak fikhü'l-hadîs konusunda bu denli şöhrete sahip olan İmam Buhârî, hadisleri anlamaya çalışırken, haddi zatında bir anlama ve yorumlama faaliyeti olan '*bağlayıcılık*' olgusunu da göz ardı etmemiş ve bu ilkeyi önemseydiğini, eserinin pek çok yerinde yaptığı değerlendirmelerle ortaya koymuştur.

Buhârî, sahih olduğuna kanaat getirdiği ve delil olarak kullandığı hadislerdeki nebevî talimatları, emir ve nehiy kipinde olmasına rağmen, her hâlükârda uyulması gerekli, bağlayıcı bir hüküm olarak anlamamış; bunları bazen müstehab, bazen mubah, bazen uyulması ve bazen de kaçınılması zorunlu hükümler olarak değerlendirmiştir. O, Peygamber (a.s.)'in beşerî/cibillî davranışlarına uymayı da bir zaruret olarak değil, tercihe bağlı mubah bir tavır olarak görmüştür. Dolayısıyla hadislerin bağlayıcı olup olmadığını tespit ederken sadece lâfızların zahirî anlamlarının yeterli olmadığını, bunun dışında onların arka plânında yatan gaye ve maksatlarını, bağlamalarını, sebep ve hikmetlerini de dikkate almak gerektiğini ortaya koymuş ve bu konuda lâfızcı-literal anlayışı değil, fikhî-içtihâdî yaklaşım tarzını benimsemiştir. Buhârî bu tavrıyla, nasların arka plânında yatan gaye ve maksatları dikkate alan fakih sahâbîlerin kanaatlerini paylaşmış ve onlar gibi fikhî-içtihâdî bir yaklaşım sergilemiştir.

Ancak Buhârî'nin, âlimler arasında bağlayıcılığı tartışmalı olan bazı konularda, hadislerin zahirine uygunluğunu dikkate alarak tercihte bulunduğu da görülmektedir. Buna göre o, bazı hadislerde geçen ısrarlı tavsiye, teşvik ve emir içerikli ifadeleri, mutlaka uyulması gereken vâcip bir hüküm olarak algılarken; aşırı sakındırma, uyarı ve nehiy ifadelerini de kesinlikle kaçınılması gereken haram bir hüküm olarak değerlendirmiştir.