



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HADİS BİLİM DALI

HANEFÎ USÛLÜNDE HADİS TENKİDİ

(DOKTORA TEZİ)

Mutlu GÜL

BURSA – 2014



T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HADİS BİLİM DALI

HANEFÎ USÛLÜNDE HADİS TENKİDİ
(DOKTORA TEZİ)

Mutlu GÜL

Danışman:

Prof.Dr. Salih KARACABEY

BURSA - 2014

T. C.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim/Anasanat Dalı,
Hadis Bilim Dalı'nda 210623.001 numaralı
Mutlu'nun hazırladığı
"Harefi Usulünde Hadis Tenkidi"
konulu Doktora Tezi (Yüksek Lisans/Doktora/Sanatta Yeterlik Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, 11./09/ 2014 günü 12:00 - 13:30 saatleri arasında yapılmış, sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı (başarılı/başarısız) olduğuna oybirliği (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Bahri KARACANEY

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu

Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi



Prof. Dr. Ahmet YÜCEL

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

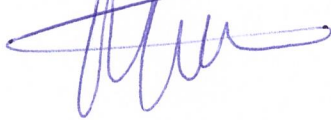
Üniversitesi



Prof. Dr. Adem AKAL

Üye Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi



Prof. Dr. Ahmet KÖTEW

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı

Üniversitesi



Üye Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Hüseyin KARZAMAV

11./09./ 2014

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Mutlu GÜL
Üniversite : Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Bilim Dalı : Hadis
Tezin Niteliği : Doktora Tezi
Sayfa Sayısı : XII + 281
Mezuniyet Tarihi : 11 / 09 / 2014
Tez Danışman(lar)ı : Prof.Dr. Salih KARACABEY

HANEFÎ USÛLÜNDE HADİS TENKİDİ

Hz. Peygamber'den aktarılan söz, fiil ve takrire dayalı bilgilerin ifadelendirilmesi demek olan hadis, sadece muhaddislerin değil İslâmî ilimlerle meşgul olan herkesin ilgilendiği alanlardan biridir. Hz. Peygamber'den aktarılan rivayetlerin önemli bir kısmını hüküm ifade eden haberler oluşturmaktadır. Bu gruba giren haberlerin aktarımında alimler daha fazla özen göstermişler, hüküm bildiren hadislerin sahih sayılabilmesi ve onlarla amel edebilmek için birtakım ilave kriterler öne sürmüşlerdir.

Sened ve metin olmak üzere iki kısımdan oluşan bir rivayetin sahih sayılabilmesi için her iki kısmının da bazı şartları taşıması gerekmektedir. Hadisin sıhhati konusunda muhaddislerin daha ziyade senede yoğunlaştıkları, bunun yanında fukahânın ise metni öncelediği genel anlamda kabul edilmekle birlikte, Hanefîlerin metnin yanında sened konusunda da metodik bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir. Sünnî İslam dünyasındaki dört büyük fikhî mezhepten biri olan Hanefî mezhebinin hem usûl hem de fûru-ı fıkha dair eserlerinde, hadisle amel edebilmek için gerek sened gerekse muhtevaya dair tenkit kriterlerinin ele alındığı görülür.

Hanefî fakihlerin hadis tenkidi ile ilgili görüşlerini sened ve muhteva tenkidi başlıkları altında iki bölümde incelemekte olan bu tez, Hanefîler tarafından ahkâm hadisleri bağlamında geliştirilen tenkit kriterlerini erken dönem usûl eserleri çerçevesinde ele almaktadır. Bu amaca yönelik olarak öncelikle sened ve râvilerle ilgili öne sürülen şartlar incelenmekte, muhteva tenkidi kısmında ise usûl eserlerinde zikredilen örnekler çerçevesinde bu kriterler değerlendirilmektedir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla her bir başlık altında muhaddislerin kriterleri de ayrıca zikredilerek karşılıklı mukayese yapılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Hanefî mezhebi, sened tenkidi, muhteva tenkidi, meşhur, delillerin teâruzu

ABSTRACT

Name and Surname : Mutlu GÜL
University : Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Basic Islamic Sciences
Branch : Hadith
Degree Awarded : PhD
Page Number : XII + 281
Degree Date : 11 / 09 / 2014
Supervisor (s) : Prof.Dr. Salih KARACABEY

HADITH CRITICISM IN HANAFĪ METHODOLOGY

The hadith which has been defined as Prophetic words, acts and approvals, is one of the area of interests not only to muhaddithun but also every researchers in Islamic sciences. An important part of hadiths is normative ones. Scholars have payed more attention at the transferring of these hadiths and suggest some more additional criteria for hadiths to be trustworthy as normative hadiths.

For a hadith which consists of sanad and matn, there are some essentials to be considered as authentic. It is seen that muhaddithun care about isnad more than fuqaha, and fuqaha care about matn of hadith more than muhaddithun. However it can be detected that Hanefi fuqaha have a methodological approach to sanad as well as to matn. In the works of usul (jurisprudence) and furu fiqh of Hanefi school, one of the four biggest law school of Sunni Islamic World, there are lots of creteria about sanad and matn of hadith in order for believers to act according to hadiths.

Taking as a subject the opinions of Hanefi fuqaha about hadith criticism under the headings of sanad and matn criticism, this study examines its subject by focusing on normative hadiths in the concept of early Hanefi textbooks. To perform this duty, this study first examines the conditions about transporters (râvi), second in the part titled “matn criticism” it assesses these criteria within the framework of examples that were found in Hanefi methodology. In order to understand better the subject, it is attempted to make a comparison between muhaddithun and Hanafis, mentioning the criteria of muhaddithun.

Keywords: Hanafi School, sanad criticism, textual criticism, *mashur* hadith, demonstration, contradiction of proofs (*taarud al-adilla*)

ÖNSÖZ

Dinin iki önemli kaynağından biri olan hadisin aslına uygun bir şekilde tespit edilebilmesi ve doğru anlaşılabilmesi, muhaddisler başta olmak üzere İslam âlimlerinin tamamının ilgilendiği konulardandır. Kur'an gibi hadis de dinin kapsamına giren her alanı içerisine aldığı için, dinî ilimlerle ilgilenen bütün alimler, en azından hadislerin bir kısmını ilgi alanlarına dahil etmişlerdir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin önemli bir kısmını hüküm bildiren hadisler oluşturmaktadır. Bu gruba dahil olan rivayetlerin tespiti ve doğru anlaşılabilmesi yönünde ise fukahânın yaklaşımı önem arz etmektedir.

Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi isimli bu çalışmada, İslam dünyasında pek çok müntesibi bulunan ve ülkemiz müslümanlarının kahir ekseriyetince tabi olunan Hanefî mezhebinin, sened ve metin açısından hadislerin tespit ve değerlendirilmesine dair yaklaşımları ele alınmaktadır. Çalışmada Hanefî fakihlerin hadis anlayışı Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin usûle dair eserleri çerçevesinde işlenmektedir. Araştırma rivayetlerin sened ve metin açısından ele alınması yönüyle hadis ilminin, Hanefî mezhebinin hadis anlayışını işlemesi sebebiyle de usûl- i fikhın kapsamına girmektedir. Tezde, merkeze aldığı eserler itibariyle hicrî dört ve beşinci asırdaki Hanefî fakihlerin hadise yaklaşımları işlense de, daha sonraki dönemlerde bu anlayışın nasıl değiştiği veya şekillendiğini göstermesi açısından, bu yüzyıllardan sonraki telakki de yansıtılmaya geyret edilmiştir.

Bu çalışmada hadis tenkidi faaliyetinin sadece muhaddislere veya sened kritiğinin muhaddislere, muhteva kritiğinin ise daha ziyade fukahâya ait olduğu şeklindeki bir ön kabülden uzak durularak, Hanefî fakihlerin hem sened hem de metin açısından hadis tenkidine yaklaşımının değerlendirilmesi ve hadis ilmine yapacağı katkıların tespiti amaçlanmıştır.

Tez, giriş ve sonuç kısımları dışında iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında konunun İslamî ilimler içerisindeki yeri ve bağlamı hakkında bilgi verilmekte ve çalışmada ele alınan konunun sınırları çizilmektedir. Ayrıca bu bölümde tezde takip edilen yöntem ve kullanılan kaynaklarla ilgili de bilgi verilmektedir.

Birinci bölümde, kendi içerisinde tutarlı bir râvi ve sened tenkidinin bulunup bulunmadığını tespit amacıyla, Hanefî fakihlerin isnad tenkidi ile ilgili görüşleri, belirlenen usûl eserleri çerçevesinde, râvi ve sened tenkidi başlıkları altında ele alınmaktadır. Bu kısımda özellikle konuların daha bütüncül bir şekilde anlaşılabilmesi açısından hadisçilerin yaklaşımlarına da yer verilmekte ve hadisçilerle Hanefî usûlcülerin yaklaşımları mukayeseli olarak değerlendirilmeye çalışılmaktadır.

İkinci bölümde hadisin metin ve muhtevasına dair Hanefî usûlcülerin öne sürdüğü kriterler örnekleriyle beraber tespit edilmektedir. Bu bölümün öne çıkan yönü, teorik kabullerden ziyade uygulamayı da ele alması, ortaya konan tenkit kriterlerinin rivayetler üzerinden değerlendirilmesinin yapılmasıdır.

Genel değerlendirmeleri ihtiva eden sonuç bölümüyle çalışma son bulmaktadır.

Tezin hazırlanması sırasındaki uzun ve zorlu süreçte desteklerini esirgemeyen başta tez danışmanım Prof. Dr. Salih Karacabey olmak üzere, Prof. Dr. Hüseyin Kahraman, Prof. Dr. Ahmet Yücel, Prof. Dr. Adem Apak, Yard. Doç. Dr. Akif Köten, Doç. Dr. Abdullah Karahan, Prof. Dr. Mehmet Özşenel, Araş. Gör. Kenan Özçelik, Araş. Gör. Veysel Kaya, Araş. Gör. M. Enes Topgül, Yard. Doç. Dr. Salih Kumaş ve Araş. Gör. Seyit Mehmet Uğur ve Emin Özdamar'a teşekkürlerimi sunmak isterim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	xii
GİRİŞ	1
I- Konunun Bağlamı	1
II- Çalışmanın Kapsamı	2
IV- Yöntem ve Kaynaklar	4
A- Klasik Kaynaklar	5
B- Çağdaş Kaynaklar	8

BİRİNCİ BÖLÜM İSNAD TENKİDİ

I. RÂVİ TENKİDİ	14
A- Râvide Aranılan Şartlar.....	14
1. Akıl	17
2. Adalet	19
a. Mechûl ve Mestûrun Haberi	22
b. Sikanın Rivayeti	26
3. Zabt	28
4. İslam	31
B. Haberi Delil Olarak Kullanılan Râviler	33
1. Ma'rûf Râvi	35
a. Fakih Râvi	37
b. Râvinin Fakihliğinin Tespiti	40
c. Habere tercih edilen kıyas	44
d. Fakih Râvi Şartına İtirazlar	48

2. Mechûl Râvi	52
3. Bir Rivayet Örneğinde Fakih Râvi Teorisi	56
II. SENED TENKİDİ	60
A. Rivayetlerin Taksimi	60
1. Mütevâtir	66
a. Tanımı	66
b. Şartları	67
c. Bilgi Değeri	68
2. Meşhur	69
a. Tanımı	69
b. Bilgi Değeri	71
c. Meşhur Haber Örnekleri	73
3. Haber-i Vâhid	75
a. Tanımı	75
b. Hükümü	77
B. Rivayette İnkıtâ	80
1. Zâhirî/Sûrî İnkıtâ (Mürsel Haber)	81
a- Tanımı	82
b- Delil Değeri	83
c- Mürselin Müsnedden Daha Sahih Sayılması	89
d- İrsâl ve Tedlîs	92
e- Fukahânın İrsâl Anlayışına Eleştiriler	94
2. Manevî/Bâtınî İnkıtâ (Arz Usûlü)	98
C. Haber Alma Ve Aktarma Yolları	101
1. Haberın Alınması (Tahammül)	102
a. Azimet Usûlü	103
(1) Hakikî azimet	103
(a) Semâ	103
(b) Kıraat	105
(2) Ruhsata benzeyen azimet	106
(a) Kitâbet	106
(b) Risâlet	107
b. Ruhsat Usûlü	108
(a) İcâzet	108

(b) Münâvele	111
2. Haberin Korunması (Hıfz)	112
a. Azimet Usûlü	112
b. Ruhsat Usûlü / Hadislerin Yazımı Konusunda Hanefîlerin Görüşleri	113
(1) Müzekkir Kitap	114
(2) İmam Kitap	114
3. Haberin Aktarımı (Edâ)	117
a. Lafız Rivayeti	118
b. Mana Rivayeti	119
c. Mana Rivayetinin Geçerli Sayıldığı Durumlar	120

İKİNCİ BÖLÜM

MUHTEVA TENKİDİ

I. HADİŞÇİNİN VE FAKİHİN METİN ALGISI	124
A. Muhteva Önceliği	124
B. Amele Konu Olması	127
C. Haberin Taksiminde Uygulamaya Yapılan Vurgu	129
D. Yorum Farkı	130
E. İttisal-İnkıtâ Anlayışı	131
F. Rivayetin Hükmünü Dikkate Alma	132
II. FUKAHÂNIN MUHTEVA TENKİDİ: ARZ.....	133
A. Arz Usûlü.....	134
1. Teâruz ve Muâraza	138
2. Haberin Tenkide Konu Olmasının Ön Şartı	140
B. Arzın Kriterleri.....	142
1. Kur'an'a Arz.....	144
a. Arzın Fikrî Alt Yapısı.....	144
b. Arzın Çerçevesi	146
c. Arzın Gerekçeleri	148
(1) Nassların seviye farkı.....	148
(a) Kitabın umûmu karşısında haber-i vâhid	148
(b) Kitabın hükmünün tercih sebebi	152

(2) Kur'an'a Arzı emreden rivayetler	154
d. Kur'an'a Arz Edilerek Reddedilen Rivayetler	160
(1) Kesimde besmeleyi kasten terk.....	160
(a) Sened tahlili.....	162
(b) Metin tahlili.....	165
(2) Harem'in âsîyi barındırması	168
(3) Abdestte besmele şartı	171
(a) Sened Tahlili	172
(b) Metin Tahlili.....	176
e. Arza Konu Olmayan Haberler	180
(1) Useyle rivayeti	180
(2) Din farkının mirasa etkisi.....	182
(3) Kâtilin miras hakkı.....	186
(4) Şüphenin cezayı düşürmesi.....	188
2. Sünnete Arz	192
a. Yaş ve Kuru Hurmanın Takası	196
(1) Sa'd b. Ebî Vakkâs rivayeti	197
(2) Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti	202
b. Davalarda Yemin ve Şahit Getirme.....	203
(1) Yemin ve tek şahitle hüküm verme rivayeti	204
(a) Ebû Hureyre tariki.....	206
(b) İbn Abbas tariki.....	207
(2) Beyyine ve yemin rivayeti	211
(a) Abdullah b. Amr tariki	214
(b) Değerlendirme.....	217
3. Umûmu'l-Belvâda Haberin Âhâd Olarak Nakli.....	219
a. Tanımı ve Mahiyeti	219
b. Prensibe İtirazlar	222
c. Örnekler Bağlamında Umûmu'l-Belvâ Prensibi	224
4. Sahâbenin Rivayetle Amel Etmemesi	229
a. Talâk sayısının belirlenmesinde sosyal satatü	231
a. Çocuğun malından zekat	235
5. Selefin İcmâsına Arz	240
a. Ölüyü Yıkayan Kimsenin Gusül Abdesti Alması.....	241

b. Sabah Namazında Kunutun Okunması	242
6. Akla Arz	245
7. Râvinin Rivayetine Muhalefeti	248
a. Aslen Muhalefet	249
b. Amel ile Muhalefet	253
c. Yoruma Dayalı Muhalefet	256
d. Tepkisiz Muhalefet	257
SONUÇ	258
BİBLİYOGRAFYA	263

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale
a.g.md.	Adı geçen ansiklopedi maddesi
a.g.t.	Adı geçen tez
a. mlf.	Aynı müellif
a.y.	Aynı Yer
bkz.	Bakınız
c.	Cilt
ev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslam Ansiklopedisi
dp.	Dipnot
ESBED	Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
İHAD	İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi
krş.	Karşılaştırınız
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	Sayfa
ss.	Sayfalar arası
T.D.V.	Türk Diyanet Vakfı
thk.	Tahkik eden
ty.	Basım tarihi yok
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
SÜİFD	Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Vd.	Ve diğerleri
yy.	Basım yeri yok

GİRİŞ

I- Konunun Bağlamı

Rivayetlerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti ve onların doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanması konusu, hadis ilminin olduğu kadar fıkıh ve usûl-i fıkıhın da önemli meseleleri arasında yer almaktadır. Rivayetlerin bu iki açıdan değerlendirilmesi ile ilgili tartışmaların sistemli bir şekilde hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda yapılmaya başlandığı söylenebilir. Ancak bu husustaki hassasiyetin ve çalışmaların esaslarını Hz. Peygamber dönemine kadar götürmek mümkündür. Zira sahâbenin önde gelenlerinin hadislerin hem sübut hem de doğru anlaşılması alanlarındaki titizliklerine dair nakledilen pek çok haber vardır. Bu konudaki faaliyetler, tâbiûn dönemi olarak bilinen hicrî II. yüzyıla gelindiğinde, özellikle de hadis alimlerinin rivayetlerin tedvîn ve tasnif işlemine başlamalarıyla birlikte hız kazanmıştır. Bununla birlikte rivayetlerin ilk kaynağına kadar nisbeti ve anlaşılması hususundaki gayret ve mesaiyi sadece ehl-i hadis üstlendiğini söylemek, kanaatimizce gerçeği tam olarak yansıtmamakta, fukahânın da bu husustaki çalışmalarının göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Mezheplerin teşekkül sürecinden sonra hicrî üçüncü ve dördüncü asırlara gelindiğinde, her âlim, mezhebinin dayandığı asılları ve sistematığı ortaya koyma ihtiyacı hissetmiştir. Özellikle Şâfiî'nin *er-Risâle*'sini kaleme almasından sonra, ehl-i hadis ve Şâfiî âlimler tarafından Hanefî mezhebine yönelik itirazların yoğunlaştığı görülmektedir. Bu itirazlara karşı Hanefî fakihler de kendi mezheplerini savunmak için, dayandıkları asılları açıklama ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu noktada Hanefî mezhebinin usûl anlayışının mezhep imamlarının verdiği hükümlerin illetlerini tespit amaçlı olduğu ve tahrice dayalı sistemli bir metodoloji oluşturmayı hedeflediği söylenebilir. Bu ifadeden Hanefî imamlarının hüküm istinbatında sistematik bir usûl düşüncesine sahip olmadıkları gibi bir sonuç çıkarılmamalıdır.¹ Bu yönüyle Hanefî usûlünün temel kaynaklarını özellikle mezhep imamları tarafından telif edilen fûrûa dair eserlerin oluşturduğu ve fûrû-ı fıkıhın hem

¹ Hanefî usulünün oluşumu ve yapısı için bkz. Başoğlu, Tuncay, **Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları**, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2001, s. 12 vd.; Ayrıca usûlde mütakellimîn ve fukahâ metoduna dair ikili taksimin bir değerlendirmesi için bkz. Bedir, Murteza, "Kelamcı ve Fıkıhçı Usul Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", **İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. 29, İstanbul 2013, ss. 94-96.

kronolojik olarak hem de belirleyici olması sebebiyle usûle mukaddem olduğu söylenebilir.²

Bu çalışmada, Hanefî fukahâsının sened ve metin/muhteva tenkidi konusundaki görüşleri, hicrî dördüncü ve beşinci asırlarda kaleme alınan, Cessâs (ö. 370/980), Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1086) ve Serahsî'ye (ö. 483/1090) ait usûl eserleri bağlamında işlenecektir. Hicrî dört ve beşinci asırlara tekabül eden bu dönem, İslam dünyasında siyasî, fikrî ve ilmî açıdan mücadelenin yoğun olarak yaşandığı bir süreç olsa da, sonraki asırları yine bu açılardan oldukça etkilemiştir. İslam toplumunun karşılaştığı büyük bir kriz, çözülme ve kargaşanın peşinden, genel anlamda bir ihya ve tecdidin tekrar yaşanmaya başladığı, bir anlamda yeniden kuruluş asırlarıdır.³

Genel olarak İslam dünyası için yapılan bu tasvir, beşinci asır fıkıh çalışmaları için de geçerlidir. Özellikle fıkıh usûlü için düşünüldüğünde, bu dönemde mezheplerin teşekkülünden itibaren süregelen usûl/metodoloji tartışmalarının olgunluğa eriştiği ve daha da netlik kazandığı söylenebilir.⁴ İlk devirlerden miras olarak alınan mezhebî birikim, bu dönemin usûl eserlerinde ayrıntılı bir şekilde işlenmiş ve tartışılmıştır. Söz konusu süreçte mezhepler arası ihtilaf ve polemikler yoğun bir şekilde yaşanmakta, red ve savunma tarzı eserler kaleme alınmakta, ehl-i hadis ve ehl-i rey çatışmasının bir devamı sayılabilecek, Hanefî ve Şâfîî âlimlerin mezhepleri ve delillerini savunmak amacıyla birbirlerini kıyasıya eleştirdikleri görülmektedir.

Bu dönem, Hadis ilmi açısından ise altın çağ olarak isimlendirilen hicrî üçüncü asrı takip eden yüzyıla tekabül etmektedir. Rivayetler genel olarak tedvin edilmiş, özelliklerine göre (bâb, ricâl vb.) tasnif edilmiş, fikhî içerikli rivayetlerin bir araya getirildiği “sünen”ler kaleme alınmış ve bunlar üzerine şerh çalışmaları yapılmaya başlanmıştır.

II- Çalışmanın Kapsamı

Sünnet dinî hükümlerin temel kaynaklarından. Din açısından önemi olan bu bilgilerin elde edildiği malzeme ise rivayetlerdir. Ancak Hz. Peygamber'den nakledilen bu haberlerin çoğu sonraki nesillere, Kur'ân'ın nakledildiği gibi tevâtür yoluyla değil, âhâd

² Bkz. Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, **DİA**, XVI, 12. Hatta bu hususta mezhep içerisinde usûl ile fûrû çeliştiğinde fûrûun tercih edilmesi hakkında bir yaklaşımın bulunduğu da belirtilmiştir.

³ Bkz. Başoğlu, Tuncay, “Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh”, **İLAM Araştırma Dergisi**, III, sy. 2, İstanbul 1998, s.114.

⁴ Hicrî V. asrı kelim tarihinde de bir dönüm noktası olarak değerlendiren bir çalışma için bkz. Özervarlı, M. Said, **Kelamda Yenilik Arayışları -XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başı-**, İSAM Yay., İstanbul 1998, s.12.

tarîklerle aktarılmıştır. Bu sebeple bir haberin kaynağına aidiyetinin tespit edilebilmesi için hem sened hem de metin açısından bazı kriterlere uygun olup olmadığına bakılır. Bu kriterlerin hem tespiti hem de uygulanması, hadis âlimlerinin en önemli uğraş alanı olmuştur. Peki bu uğraş sadece hadisçiler tarafından mı ortaya konmuştur? Başta fukahâ olmak üzere diğer ilim adamları da bu alanda çaba sarf etmemişler midir?

Konu ile ilgili bugüne kadar yapılan çalışmalarda yaygın olarak dillendirilen iddiaların başında, Hanefî usûlünün rey merkezli olduğu, bunun bir uzantısı olarak da Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin sübutundan ziyade metin ve muhtevasına yoğunlaştığı düşüncesi gelmektedir. Ancak, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyeti yani sübûtu ile ilgili çalışmaların sadece muhaddisleri ilgilendirdiğini söylemek doğru bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Aksine usûl-i fıkıh alimlerinin de, özellikle hüküm ihtiva eden rivayetlerin tespiti konusunda sitemli bir metot geliştirdikleri rahatlıkla söylenebilir. Meselâ Hanefî usûlünde rivayetin amele konu olması ve yorumu kadar sübutu ve sıhhati konusunda da, göz ardı edilemeyecek tespitlerin; usûl eserlerinde yer alan sünnet bahisleri içerisinde hem sened hem de muhtevaya dair sistematik değerlendirmelerin yer aldığı görülür. Dolayısıyla Hanefî usûlündeki gerek sened gerekse muhteva ile ilgili yaklaşımın, hadis usûlü alanında çalışma yapanlara sağlayacağı katkılar göz ardı edilmemelidir.

Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin bir bölümünü fikhî içerikli yani ahkâma dair haberler⁵ oluşturmaktadır. Bu tür haberler, sahâbenin önde gelenleri başta olmak üzere, İslam'ın ilk döneminden itibaren her neslin âlimleri arasında önemini sürekli muhafaza etmiştir. Sadece Sünen türü eserlerde yer alan hadislerin göz önüne alınması dahi, bu konudaki malzemenin çokluğunu görmek için yeterlidir. Ulemâ, bu sınıfa giren ve hüküm ihtiva eden rivayetlerin nakline özel gayret sarf etmiştir. Gerek ibâdât gerek muâmelât gerekse ukâbât konularında olsun, muhtevasında fikhî bir bilgi içeren hadisleri nakleden râvinin vasfı, hadisin tahammül ve edâ şekli üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur. Ahkâma dair rivayetler, sadece metni, muhtevası ve içerdiği hükümler açısından değil; nakil keyfiyeti ve nakledenlerin vasıfları itibariyle de tartışma konusu yapılmıştır.

⁵ Çağdaş bir çalışmada fikhî hadisler şöyle tarif edilmiştir: “İnsanların, Allah, hemsinleri, tabiat ve kendileriyle olan ilişkilerini konu edinen; hak ve mükellefiyetlerin dile getirildiği, ibâdet, muâmelât ve ukûbâta dair hükümlerle, fıkıhın usûl ve kâidelerini içeren rivâyetlerdir.” Özafşar, Mehmet Emin, **Hadisi Yeniden Düşünmek -Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme-**, 2. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s.40.

Çalışmada, Hz. Peygamber'den aktarılan ve daha ziyade fikhî hükümler içeren rivayetler konusunda, İslam dünyasında dört büyük mezhepten biri olarak kabul edilen Hanefî mezhebi usûlcülerinin hadislerin hem sübutu hem de anlaşılması noktasında belirttikleri tenkit kriterleri ele alınmakta; ayrıca, teorik olarak belirtilen bu kriterlerin pratikteki karşılığını göstermesi açısından, usûl eserlerinde yer alan rivayetler üzerinden fukahânın hadise yaklaşımı tahlil edilmektedir. Bu açıdan Hanefî fakihlerin hadis tenkidi kriterleriyle muhaddislerinki mukayese edildiğinde, fukahânın tenkit kriterlerinin daha ziyade hüküm bildiren rivayetler için geçerli olduğu; hadisçilerin sened ve metinle ilgili değerlendirme kriterlerinin ise sünnetin kapsamına dahil olan tüm haberler için söz konusu olduğu söylenebilir.

IV- Yöntem ve Kaynaklar

Çalışma genel itibariyle tasvirî/deskriptif bir yapıya sahiptir. Tezde yer alan başlıklar, ele aldığımız usûl eserlerinde yer alan bilgilerden hareketle tespit edilmiştir. Ancak her bir başlık altında konu işlenirken, sadece Hanefîlerin görüşleriyle yetinilmeyerek, varsa o konuda hadis usûlündeki genel yaklaşıma da mutlaka değinilecek ve her iki usûlün tarzı mukayeseli olarak değerlendirilmeye çalışılacaktır. Konular işlenirken, tespit edilebildiği ölçüde örneklerle zenginleştirilmeye, sened ve metin tenkidi için belirlenen esaslar izah edildikten sonra, Hanefî usûlcülerin tenkit uygulaması bu örnekler üzerinden gösterilmeye gayret edilecektir. Gerek sened gerekse metni ilgilendiren pek çok konu, Hanefî usûlü merkeze alınarak değerlendirilecek, mukayese imkanı vermesi için o konudaki muhaddislerin kanaatlerine de işaret edilecektir.

Araştırmada ele alınan konular işlenirken, mümkün olduğunca ilk kaynaklara gidilecek, gerek fukahânın gerekse muhaddislerin görüşleri kendi kaynaklarından hareketle değerlendirilmeye çalışılacaktır. Konu başlıkları altında fukahâ ve muhaddislerin benzer ve farklı yönlerine dikkat çekilerek varsa aradaki etkileşime temas edilecektir.

Tezde yer verilen hususların çokluğu ve bu konuların mukayeseli bir şekilde ele alınması, takdir edilecektir ki yoğun bir mesaiyi gerektirmektedir. Dolayısıyla bazı yerlerde konunun uzamaması için sadece kaynaklara atıfta bulunmakla yetinilecektir. Tez, rivayetlerin değerlendirmesinde daha ziyade metne yönelik vurguları ön plana çıkan Hanefî usûlcülerin, metin ve muhteva tenkidinin yanında sened ve râvilerle alakalı kriterlere de sahip oldukları gerçeğinden hareket etmektedir. Ayrıca bu kıstasların uygulanmasında keyfi bir takım tutumlardan ziyade, metodik ve tutarlı bir yaklaşım

sergiledikleri, hem klasik hem de çağdaş kaynaklara müracaat edilerek ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A- Klasik Kaynaklar

Usûl-i fıkıh alanında bilinen ilk eserin sahibi olması nedeniyle, bu ilmin tarihi İmam Şâfiî ile başlatılmaktadır.⁶ Ancak usûl-i fıkıh alanına giren konuların sistematik olarak işlendiği eserlerin, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) *er-Risâle*'si dışarıda tutulacak olursa, IV. yüzyılın başlarında teşekkül ettiği söylenebilir.⁷ İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), Hanefî mezhep imamlarından Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed'e (ö. 189/805) ait usûl kitaplarının var olduğunu zikreder.⁸ Ancak bu iki imamdan sonra kaleme alınan usûl eserlerinde onların bu çalışmalarına herhangi bir atıf yapılmamaktadır. Dolayısıyla İbnü'n-Nedîm'in usûl kavramını, nispeten daha geniş bir manada kullandığı söylenebilir. Bütün bunlar göz önüne alındığında, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'e ait bir usûl eserinin olmadığı rahatlıkla söylenebilir.⁹ Mezhebin dayandığı asılları gösteren bir çalışma olan Kerhî'nin (ö. 340/952) *Risale*'si ise bir usûl eseri olmaktan ziyade, fikhî prensipleri ve kaideleri biraraya toplama çabasının bir ürünüdür. Mezhep içerisinde özellikle Irak Hanefîliğinin en önemli temsilcilerinden olan Kerhî, mezhebin usûl anlayışının oluşumunda ve sistemli bir yapıya kavuşmasında bu yönüyle pay sahibi kabul edilmiştir.¹⁰

Çalışmanın en erken tarihli kaynağı, aynı zamanda Hanefî usûlüne dair elimize ulaşan ilk kitap olan Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs'a (ö. 370/980) ait *el-Füsûl fi'l-usûl* adlı eserdir.¹¹ Kerhî'nin talebesi olan ve hocasının vefatından sonra da Bağdat'ta

⁶ İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddime**, 1. Baskı, I-II, thk. Abdullah Muhammed ed-Devîş, Dâru'l-Belhî, Dimeşk 2004, II, 201.

⁷ Bedir, Murteza, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)**, 1. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s. 15.

⁸ İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub, **Kitâbü'l-Fihrist**, thk. Rıza Teceddüd, yy., Tahran 1971, ss. 206-207.

⁹ Bedir, **a.g.e.**, s.16. İbnü'n-Nedîm'in usûl kavramını geniş manada kullanmakla birlikte, aynı yerde istilahi manada da kullanmasına dayanarak İmam Muhammed'e ait bir usûl eserinin bulunmadığını söylemenin zorlama bir yorum olduğu iddiası için bkz. Özşenel, Mehmet, "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar, **HTD**, IV/2, İstanbul 2006, sy. 8-9.

¹⁰ Apaydın, "Kerhî", **DİA**, XXV, 286. Diğer mezhep usulcülerinin mezhep imamlarından sonra en çok isim vererek atıfta buldukları ismin Kerhî olması da onun mezhep içerisindeki etkinliğini ve usule dair katkısını ortaya koymaktadır.

¹¹ Eserin tahkikini yapan Uceyl Câsin en-Neşemî, *el-Füsûl*'ün Cessâs'ın *Ahkâmü'l-Kur'an*'dan önce telif ettiği son eseri olduğunu, müellifin bu usûl eserini tefsirine bir mukaddime mahiyetinde düşündüğü ve usûlü ile tefsirinin tek bir eser olarak değerlendirilmesinin daha doğru olduğunu belirtmiştir. Bu görüşüne desteklemek için de *Ahkâmü'l-Kur'an*'ın girişinde müellifin zikrettiği ifadeleri göstermiştir. Bkz. Cessâs, **el-Füsûl fi'l-usûl**, I, 38 (muhakkikin mukaddimesi). *Ahkâmü'l-Kur'an*'ın tahkikini yapan Abdüsselam Muhammed Ali Şahin de müellifin bu ifadesine dipnot düşerek, müellifin kastettiği eserin *el-Füsûl* olması

onun yerini alan Cessâs¹² eserinde konuları işlerken öncelikle Kerhî, İsa b. Ebân (ö. 221/836) gibi selefinden naklen veya kendi görüşü olarak meseleyi ortaya koyar. Bu bağlamda müellifin, kendisinden yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış olan İsa b. Ebân'ın eserlerinden oldukça fazla aktarımda bulunduğunu ifade etmemiz gerekir. Bu nakillerin özellikle de sünnet bahislerini içeren bölümde yoğunlaştığı ve İsa'nın *el-Hucecü'l-kebîr* ve *el-Hucecü's-sağîr*'ine, isim de zikrederek atıfta bulunduğu görülmektedir.¹³ Cessâs daha sonra, eğer ulaşabilmişse, mezhebin diğer imamlarının o konudaki görüşlerini zikreder. Ardından, meselenin tartışmalı yönlerini ele alarak varsa diğer mezheplerin itirazlarını değerlendirir. Daha sonra o konuyla ilgili Hanefî usûlünde takip edilen aslı ve kaideyi ortaya koyup akla gelebilecek muhtemel itirazlara cevap verir.¹⁴ Cessâs'ın *el-Füsûl*'u kendisinden sonra oluşan literatüre önemli bir kaynak niteliğindedir. Özellikle Irak Hanefî ekolünün görüşlerinin bu eserde kristalize olduğu söylenebilir.¹⁵ Ayrıca aynı müellifin *Ahkâmü'l-Kur'an* ve *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*¹⁶ adlı eserlerinden de yararlandık. *Ahkâmü'l-Kur'an*, Hanefîlerin Kur'an'a arz ilkesinin pratiğini göstermesi ve buna konu olan rivayetlerin değerlendirilmesi açısından önemli bir eser niteliğindedir. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* ise genel olarak Hanefî fikhinin dayandığı delilleri ele alan ve diğer mezheplerin delilleriyle mukayeseli olarak onları tartışan bir kaynak niteliğindedir.

Tezde esas aldığımız ve telif tarihi açısından Cessâs'ın eserinden sonra kaleme alınan usûl eseri, Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (430/1038) *Takvîmü'l-edille*'sidir.¹⁷ Hilâf

gerektiğini söylemiştir. Bkz. Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, I-III, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 5. Ayrıca bkz. Bedir, a.g.e., s.33.

¹² Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Kuraşî, Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr, Kahire 1993, I, 220-224; Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, Dâru'l-Marife, Beyrut 1324, ss.27-28.

¹³ İsa b. Ebân hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Boynukalın, Mehmet, "Neş'etü usûli'l-fiki'l-Hanefî ve tetavvürühû: ârâü İsa b. Ebân el-usûliyye ve medâ te'sirihâ ale'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî", *MÜİFD*, sy.35, 2008/2, İstanbul, ss. 25-56; Özmen, Ramazan, "İsa b. Ebân'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri", *İHAD*, sy.12, Konya 2008, ss.127-154.

¹⁴ Örnekler için bkz. Cessâs, el-Füsûl, III, 127-134; 140-142; 145-148. Cessâs'ın usûlündeki metodu hakkında ayrıca bkz. Güngör, *Cessâs ve Ahkâmü'l-Kur'an'ı*, Elif Matbaası, Ankara 1989, ss. 43-44; Hacıoğlu, Nejla, "*el-Füsûl fi'l-Usûl*" İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri, Yayımlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2010, ss. 47-48; Aydın, Hakkı, "Cessâs ve Debûsî'nin Usullerindeki Metodları", *CÜİFD*, sy.4, Sivas 2000, s.14-15.

¹⁵ Cessâs'ın Mutezile ile ilişkisi konusunda bkz. Bedir, Murteza, *The Early Development of Hanafi Usul al-Fiqh*, Basılmamış Doktora Tezi, University of Manchester Department of Middle Eastern Studies, 1999, ss.14-16.

¹⁶ Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I-VIII, 1. Baskı, Dâru's-Serrâc, Medine 2010.

¹⁷ Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Takvîmu'l-edille*, thk. Halil Muhyiddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

ilminin kurucusu kabul edilen Debûsî¹⁸ bu eserinde sadece kendi mezhebinin görüşlerine yer vermemiş; muhaliflerinin kanaatlerini de değerlendirerek bunların niçin kabul edilemez olduğunu izah etmeye çalışmıştır. Eserde konular işlenirken mezhep imamlarının verdikleri fetvalardan hareketle belli bir usûlün inşa edilmeye çalışıldığı görülür. Bu yönüyle *Takvîmü'l-edille*, fıkıh usûlünde Hanefîye metodunun uygulandığı ilk kitap sayılmaktadır.¹⁹ Debûsî'yi asıl önemli kılan husus ise, Hanefî usûlünün temel klasiklerinden olan Pezdevî ve Serahsî'nin usûlleri üzerinde hem konularının tertibi hem de genel yaklaşım itibariyle belirleyici olmasında yatmaktadır.²⁰ Bir Şâfiî usûlcüsü olan Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî'nin (ö. 489/1096) *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl'fikh*²¹ adlı eserinde, *Takvîmü'l-edille*'de geçen görüşleri sık sık alıntılarla eleştirdiği ve reddettiği görülür. Ehl-i hadis yaklaşımına ve Hanefîlerden ayrıldıkları hususlara ışık tutması sebebiyle, bu eserden de mümkün olduğunca faydalandık.

Çalışmanın temel kaynaklarından diğer ikisi ise Şemsüleimme el-Halvânî'nin (ö. 452/1060) talebeleri olan Ebu'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1086) ve Serahsî'ye (ö. 483/1090) ait usûl eserleridir. Pezdevî'nin *Kenzü'l-vüsûl*'ü²² ile Serahsî'nin *el-Usûl*'ü,²³ klasik Hanefî usûlünün en temel kaynaklarından sayılmaktadır ve kendilerinden sonra oluşan usûl literatüründe hem sistematik hem de içerik itibariyle belirleyici bir etkiye sahiptirler. Ayrıca Pezdevî'nin *Usûl*'ü ile birlikte basılan Abdülaziz el-Buhârî'ye (ö. 730/1329) ait *Keşfü'l-esrâr*²⁴ isimli şerhini de burada zikretmemiz gerekmektedir. Bu eser hem Pezdevî'de ele alınan konuların anlaşılması hem de örneklerle zenginleştirilmesi açısından oldukça önemli bir çalışmadır.

Hanefîlerin hadise yaklaşımını, sened ve râvilerle ilgili değerlendirmelerini tespit etmede yararlanılabilecek önemli bir çalışma da Tahâvî'ye (ö. 321/933) ait *Şerhu Meâni'l-âsâr* isimli eserdir. Ayrıca kaynak olarak belirlediğimiz Hanefî usûlcülerle çağdaş olan bir

¹⁸ Hamidullah, Muhammed, **İslam Hukuku Etüdleri**, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984, s.66; Akgündüz, Ahmet, "Debûsî", **DİA**, XIX, İstanbul 1994, s.66.

¹⁹ Koca, Ferhat, **Ebû Zeyd ed-Debûsî Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s.62.

²⁰ Bedir, **a.g.e.**, s.154. Debûsî ile ilgili ülkemizde yapılan çalışmalar için bkz. Topgül, Enes, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Hadis/Sünnet Anlayışı -Takvîmü'l-edille Çerçevesinde Bir İnceleme-", **İHAD**, sy.17, Konya 2011, s.77

²¹ Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, **Kavâtu'l-edille fi usûli'l-fikh**, I-II, thk. Muhammed Hasen, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

²² Pezdevî, Fahu'l-İslâm, **Kenzü'l-Vusûl** (Abdülaziz Buhârî'nin şerhi ile birlikte), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

²³ Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, **Usûl**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

²⁴ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr** (Pezdevî'nin usûlü ile birlikte), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

Şâfiî fakihî ve muhaddis olan Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*'ı ile *Sünen*'i de faydalanılan çalışmalar arasındadır.

Bir Hanefî muhaddis olan Zeylaî'nin (ö. 762/1360) *Hidâye* hadislerini tahrîc ettiği *Nasbu'r-râye li tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*²⁵ isimli eseri de Hanefî fakihlerin esas aldığı rivayetlerin tahrîci noktasında bakılması gereken kaynaklardandır. Zeylaî eserinde, Hanefî mezhebinin yanı sıra diğer üç mezhebin delillerini de ele almakta ve kendi mezhebinin esas aldığı rivayette bir kusur gördüğünde onu mutlaka belirtmektedir. Muhammed Zâhid el-Kevserî'nin (ö. 1371/1951) söz konusu kitaba giriş mahiyetinde yazdığı *Fıkhu ehli'l-İrak ve hadîsühüm* adlı mukaddime de önemlidir. Ayrıca Türkçe'ye de çevrilen bu eser,²⁶ Hanefîlerin hadislere yaklaşımı ve kullandıkları kıstaslar noktasında önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Aynî'nin (ö. 855/1451) Buhârî şerhi olan *Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*²⁷ adlı eseri de, hadislerin hem sened ve râvi hem de muhteva ile ilgili değerlendirmeler konusunda sıkça müracaat edilen kaynaklar arasındadır.

B- Çağdaş Kaynaklar

Tezde yararlanılan çağdaş kaynakları iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilkinin hadis tenkidi ve hadiste metin tenkidi konusunda yapılan çalışmalar, ikinci kısmı da, Hanefî fakihlerin ve özellikle de usûlcülerin hadise yaklaşımlarını ele alan araştırmalar oluşturmaktadır.

Hadiste metin ve muhteva tenkidi konusunda yapılan çalışmalarda son yıllarda bir artış olduğu görülmektedir.²⁸ Bunlardan bazısı genel olarak muhteva tenkidini ele alırken,²⁹

²⁵ Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah, **Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye**, 1. Baskı, I-IV, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997.

²⁶ Kevserî, Muhammed Zâhid, **Hanefî Fıkhu'nun Esasları**, (çev. Abdülkadir Şener - M. Cemal Sofuoğlu), TDV Yay., Ankara 1991.

²⁷ Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed, **'Umdetü'l-kâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, I-XII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

²⁸ Amerika'da Arapça olarak yayımlanan İslâmiyyetü'l-Ma'rife dergisi 39. sayısını sadece metin tenkidi konusuna ayırmıştır. Bu konuda özellikle şu makalelere bakılabilir: Alvânî, Tahâ Câbir, "es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü's-şerife ve nakdü'l-mütûn", **İslâmiyyetü'l-Ma'rife**, sy.39, Herndon (USA) 2005, ss. 5-45; er-Reşîd, İmâdüddîn, "Mefhûmü nakdi'l-metn beynen-nazari'l-fikhî ve'n-nazari'l-hadîs", **a.g.e.**, ss. 75-103.

²⁹ Bu hususta şu eserlerin ismi zikredilebilir: el-İdlibî, Salâhuddîn b. Ahmed, **Menhecü nakdi'l-metn 'inde ulemâi'l-hadîsi'n-nebevî**, 1. Baskı, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1983; es-Silefî, Muhammed Lokman, **İhtimâmü'l-muhaddisîn bi nakdi'l-hadîs seneden ve metnen** el-Beşîr, İsmâ Ahmed, **Usûlü menhecî'n-nakd 'inde ehli'l-hadîs**, 2. Baskı, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1992; el-Cevâbî, Muhammed Tâhir, **Cühûdü'l-muhaddisîn fi nakdi metni'l-hadîsi'n-nebeviyyi's-şerîf**, Müessesetü Abdülkerîm b. Abdillâh, Tunus 1986; Karacabey, Salih, **Hadis Tenkidi –Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları**, 2. Baskı, Emin Yayınları, Bursa2010; Yıldırım, Enbiya, **Hadiste Metin**

bazısı da müstakil olarak her bir tenkit kriterine hasredilmiştir.³⁰ Çalışmada hadis tenkidi konusunda müracaat edilen kaynakların başında İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîh ve'd-da'îf*³¹ adlı eseri gelmektedir. Tenkit kriterlerinden müstakil olarak bahseden ilk eser olması hasebiyle, bu çalışma hadis tenkidi açısından önemlidir. Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî'ye ait olan *Mekâyis nakdu mütûni's-sünne* adlı eser de hadis tenkidi konusunda önde gelen kaynaklardan biridir. Eserin tezin konusu açısından taşıdığı önem, fukahânın tenkit kriterleri ile ilgili müstakil bir bölümün bu çalışmada yer almasıdır.³² Hadis tenkidi ile ilgili ayrıca A'zamîye ait *Menhecu'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn neş'etühû ve târîhuhû*³³ adlı eseri ile Nureddin 'Itr'ın *Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs*³⁴ adlı kitabı ve Selahaddin Polat'a ait metin tenkidi konusundaki araştırmaları da³⁵ ayrıca zikredilmeye değer çalışmalardandır.

Hanefî mezhebinin/fakihlerinin hadise yaklaşımı konusunda da pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların bir kısmının klasik kaynaklardaki bilgilerin tekrarıyla yetindiği, bazısının da savunmacı bir yaklaşımla kaleme alındığı söylenebilir. Arap dünyasında yakın zamanda yapılan ve konumuzla ilgili olan bir eser Adnan Ali Hıdr tarafından kaleme alınan *el-Müvâzene beyne menheci'l-Hanefiyye ve menheci'l-muhaddisîn fi kabûli'l-ehâdis ve raddihâ* adlı çalışmadır.³⁶ Bu eserde örneklere neredeyse hiç yer verilmemiş, konular sadece teorik olarak ele alınmıştır.³⁷

Tenkidi -Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar-, Rağbet Yayınları, İstanbul 2009; Ertürk, Mustafa, **Metin Tenkidi (Gayb ve Fitin Hadisleri Örneği)**, Fecr Yayınları, Ankara 2005.

³⁰ Bu konuda şu eserler zikredilebilir: Keleş, Ahmet, **Hadislerin Kur'an'a Arzı**, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2003; Ünal, Yavuz, **Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu (akla uygunluk – akla aykırılık)**, 1. Basım, Etüt Yay., Samsun 1999; Oruçhan, Osman, **Hadis ve Bilim (Hadiste Metin Tenkidi İlkesi Olarak Pozitif Bilimlere Aykırılık)**, TDV Yay., Ankara 2011; Aydın, Nevzat, **Hadisin Kontrol Mekanizması Sünnet**, Kalem Yay., Trabzon 2011.

³¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh, **el-Menâru'l-Munîf fi's-sahîh ve'd-da'îf**, 1. Baskı, thk. Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1970.

³² Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, **Mekâyis nakdi mütûni's-sünne**, 1. Baskı, Riyad 1984, ss.111-217.

³³ A'zamî, Muhammed Mustafa, **Menhecu'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn neş'etühû ve târîhuhû**, 3. Baskı, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1395.

³⁴ 'Itr, Nuruddîn, **Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs**, 3. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1981.

³⁵ Polat, Selahattin, **Hadis Araştırmaları (Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum)**, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, ss. 171-276.

³⁶ Hıdr, Adnan Ali, **el-Müvâzene beyne menheci'l-Hanefiyye ve menheci'l-muhaddisîn fi kabûli'l-ehâdis ve raddihâ**, 1. Baskı, Dâru'n-Nevâdir, Dimeşk 2010. Bu eser aslında, Câmîatü Dimeşk'ta İmâdüddîn er-Reşîd danışmanlığında hazırlanan bir yüksek lisans çalışmasıdır.

³⁷ Son yıllarda Arap dünyasında da Hanefîlerle muhaddislerin hadislere yaklaşımını mukayeseli ele alan çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu konuda şu eserler örnek olarak zikredilebilir: Cüleyb, Aziz Bû, **en-Nakdü'l-hadîsî inde'l-Ahnâf ve eseruhû fi kabûli'l-hadîsî ve raddihû**, Basılmamış YL Tezi, Câmîatü Mahammedü'l-Hâmis, Dâru'l-Beydâ 1995; Dâru'l-Bekrî, Vâsîf Abdülvehhâb, **el-Menhecü'l-**

Tezde yararlandığımız en önemli çağdaş kaynaklardan biri Abdülmecîd et-Türkmânî tarafından kaleme alınan *Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye*³⁸ adlı eserdir. Eserin şekil bakımından özelliği, konular ele alınırken asıl metinde Hanefî usûlcülerin görüşlerine yer verilmesi, müellifin açıklama gereken noktaları veya kanaatini dipnotta dile getirmesidir. Daha ziyade fıkıh usûlü merkezli olduğu için, kitapta rivayetlerin değerlendirilmesine kısaca temas edilmekte ve daha ziyade Hanefîler lehine savunmacı bir üslup dikkat çekmektedir. Buna rağmen müellifin ele aldığı konuları vukûfiyetle işlediği ve Hanefî usûlündeki hadis algısını başarılı bir şekilde yansıttığı söylenebilir. Arap dünyasında yapılan veya Arapça basılan eserlerde bir sonuç kısmının yer almaması, genelde bir usûl olarak belirlenmiş gözükmektedir. Türkmânî de çalışmasında sonuç şeklinde bir başlık açmamıştır. Bu yönüyle müellifin ulaştığı sonuçlar, bazı dipnotlarda belirttiği görüş, eleştiri veya savunmalarından çıkarılabilmektedir.

Konuyla doğrudan ilgili olması açısından Kahire Üniversitesi'nden yüksek lisans tezi olarak hazırlanan ve sonradan basılan *Menhecü'l-Hanefiyye fî nakdi'l-hadîs beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*³⁹ adlı eseri de burada zikretmek lazımdır. Üç bölümden oluşan eserin ilk bölümü ehl-i hadis ve Hanefî metotlarının oluşumu ve etkileşimi hakkında malumat içermekte, ikinci bölümünde hadis usûlündeki başlıklandırma takip edilerek Hanefî hadis tenkidi işlenmekte, üçüncü bölümde ise amel edip etmediği hadisler çerçevesinde Ebû Hanife'ye yöneltilen tenkitler ele alınmaktadır. Araştırmada örnek olarak seçilen rivayetlerin sened ve metin tahliline fazla yer verilmemekte, konular teorik olarak ele alınmaktadır. Ayrıca çalışma bir yüksek lisans tezi olduğu için de konuların ayrıntılarına ve tartışmalı yönlerine fazlaca değinilmediği söylenebilir.

Ülkemizde de Hanefî fakihlerin hadis anlayışını ele alan çalışmalarda bir artışın yaşandığı söylenebilir. Bu noktada Hanefî fakihlerin hadise yaklaşımını genel olarak ele alan İsmail Hakkı Ünal'a ait *İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*⁴⁰ adlı eser, bu alanda ilk yapılan çalışmalardan biri olması yönüyle

usûlî fî'l-ameli bi'l-hadîsi inde'l-Hanefiyyeti ve eserühû fî'l-hilâfi'l-fikrî, Basılmamış Doktora Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Ammân 1420.

³⁸ Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye**, 1. Baskı, Medresetü'n-Nu'mân, Karaçi 2009. Bu çalışma, Pakistan Karaçi'de Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye'de Muhammed Abdülhalîm en-Numânî danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlanmıştır.

³⁹ Kîlânî, Muhammed Halife, **Menhecü'l-Hanefiyye fî nakdi'l-hadîs beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk**, Dârü's-Selâm, Kahire 2010.

⁴⁰ Ünal, İsmail Hakkı, **İmam Ebû Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, 3. Baskı, DİB Yay., Ankara 2010. Hanefî mezhebinin hadise ve sünnete yaklaşımı konusunda şu çalışmalara

önemlidir. Araştırma Hanefî usulünden ziyade Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışı ve bu anlayışa yöneltilen eleştirilerin değerlendirilmesi mahiyetindedir. Ayrıca hadis tenkidi değil, hadisle ilgili genel anlamdaki bütün konuları içermektedir. Metin Yiğit'e ait *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Düşüncesinde Sünnet*,⁴¹ isimli eser de bu alandaki önemli çalışmalardan biridir. Araştırmada, Hanefî usulünde yer alan hadis ve sünnet telakkisinin, Ebû Hanîfe'ye isnad edilemeyeceği; usûldeki sünnet anlayışının tahrir yoluyla oluştuğu, ve daha ziyade İsa b. Ebân, Cessâs ve Debûsî'nin görüşleri çerçevesinde şekillendiği iddiası işlenmektedir. Tezin muhteva tenkidi bölümünde, bu çalışmadan da oldukça yararlanılmıştır.⁴² Murteza Bedir tarafından hazırlanan *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*,⁴³ adlı eser de usûl-i fıkıh çalışmalarını esas alarak, Hanefî mezhebindeki Hz. Peygamber'in ve sünnetinin yerini, teşekkül dönemi, klasik dönem ve klasik sonrası dönem (uzlaşma dönemi) olmak üzere üç aşamada ele almaktadır. Araştırma hadis tenkidinden ziyade genel olarak Hanefî haber teorisi üzerinde durarak bunun teorik zeminini oluşturmaya yoğunlaşmıştır. Mehmet Özşenel'e ait *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*,⁴⁴ isimli eser de mezhebin kurucularından olan Ebû Yûsuf'un hadis anlayışını ele alan ve çalışmamızda yararlandığımız kaynaklardan biridir. Eser, Hanefî usulündeki hadis ve sünnet anlayışının sistematik temellerinin mezhep imamları döneminde de var olduğunu göstermesi açısından da önemli bir araştırmadır.⁴⁵ Mehmet Emin Özafşar'a ait *Hadîsi Yeniden Düşünmek -Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*-⁴⁶ isimli çalışma da hicrî ikinci asır alimlerinin sünnet telakkisini yansıtan ve fikhî rivayetlerin değerlendirmesine dair metodik bir düşünce oluşturmayı amaçlayan önemli araştırmalardan biridir. Pakistan'da İngilizce olarak

da bakılabilir: Cücü, Taner, **Hanefî Mezhebinde Hadis'in Yeri ve Önemi**, Tek Yol Yayınları, İstanbul 1979; Hârisî, Muhammed Kasım Abduh, **Muhaddisler Nazarında İmam Ebû Hanîfe**, (çev. Ahmet Yücel, İbrahim Tüfekçi), I-II, Misvak Neşriyat, İstanbul 2004; Demir, Serkan, **Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı**, Yayımlanmamış YL Tezi, MÜSBE, İstanbul 2006.

⁴¹ Yiğit, Metin, **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.

⁴² Ele alınan konular ve seçilen örnekler bakımından çalışmamız Yiğit'in eseri ile benzerlik arz etmektedir. Çünkü her iki çalışmada da kaynak olarak aynı usûl eserleri kullanılmıştır. Konuların işleniş ve örneklerin ele alınıp şekline dikkat edildiğinde ise, her iki çalışmada farkı alanlara odaklanıldığı ve farklı neticelere ulaşıldığı; Yiğit'in araştırmasında konu daha ziyade fıkıh usulü ve tarihi açısından ele alınmışken, bizim çalışmamızda hadisçi yaklaşımın ön planda tutulduğu görülecektir.

⁴³ Bedir, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet**, Ensar Yay., İstanbul 2004.

⁴⁴ Özşenel, Mehmet, **Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı**, 2. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.

⁴⁵ Özşenel'in bu konuyla ilgili ayrıca basılmamış olan bir doktora tezi de bulunmaktadır: Bkz. **Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey – Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî**, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999.

⁴⁶ Özafşar, **Hadîsi Yeniden Düşünmek**, Ankara Okulu Yay., Ankara 2000.

hazırlanan ve Türkçeye de tercüme edilen Ahmed Hassan'a ait *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*⁴⁷ isimli eser de ilk dönemde fukahânın sünnete ve ilişkisi olan icma, ictihad, nesh gibi kavramlara yaklaşımını yansıtmaları açısından önemli sayılabilecek kaynaklardan biridir. Zekeriye Güler'e ait *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*⁴⁸ adlı araştırma da muhaddislerle Hanefîlerin hadis yaklaşımını mukayesede ve örneklerin seçiminde tezde faydalanılan çalışmalardandır.

Hanefî mezhebinin ve fakihlerinin hadis ve sünnete yaklaşımı hususunda gerek ülkemizde gerekse yurtdışında oldukça fazla sayıda çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Tezin bu çalışmalardan ayrılan yönü, Hanefîlerin hadis tenkidine dair usûl eserlerinde yer alan yaklaşımı zikredildikten sonra, bu bilgilerin hadis ilmi açısından değerlendirilmesinin yapılmasıdır. Özellikle görüşlerini temellendirmek amacıyla usûl eserlerinde zikredilen haberler, rivayet usûlü açısından tahlil edilerek, sıhhat durumları tespit edilmeye ve uyguladıkları tenkit kriterlerin hadis tenkidine yapacağı katkı değerlendirilmeye çalışılacaktır.

⁴⁷ Hassan, Ahmed, **İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, (çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hüseyin Esen), İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

⁴⁸ Güler, Zekeriya, **Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri**, TDV Yayınları, Ankara 1997. Hanefî fakihlerin hadise yaklaşımı konusunda ülkemizde yapılan ayrıca şu çalışmalar da bulunmaktadır: Tuzcu, Recep, **Hanefî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-**, İFAV Yay., İstanbul 2014; Hacıoğlu, Nejla, “*el-Füsûl fi'l-usûl*” İsimli Eseri Bağlamında Cessâs'ın Hadisçiliği, AÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2010; Akbaş, Bahattin, *Ebû Cafer et-Tahâvî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*, AÜSBE, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2008; Topgül, Enes, “Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Hadis/Sünnet Anlayışı -Takvîmü'l-edille Çerçevesinde Bir İnceleme-”, **İHAD**, sy.17, Konya 2011, ss. 75-104; Hacıoğlu, Nejla, “Cessâs'a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler”, **İHAD**, sy.23, Konya 2014, ss. 351-369; Özşenel, Mehmet, “Usûlü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı”, **Uluslararası Serahsî Sempozyumu**, DİB Yayınları, Ankara 2013, ss.261-274.

BİRİNCİ BÖLÜM

İSNAD TENKİDİ

Müslüman ilim adamları tarafından dinin kaynaklarından biri kabul edilen hadis, senedî ve metni itibariyle bir bütündür. Dini açıdan ifade ettiği değer itibariyle hadisi oluşturan bu iki unsurun birbirinden ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Nitekim ilk dönemlerde bazı alimlerin, “İsnad dindedir. Şayet isnad uygulaması olmasaydı, dileyen dilediğini söylerdi”¹ şeklindeki sözleri de bu gerçeği dile getirmektedir. Müslümanlara mahsus olduğu bilinen isnad uygulaması, özellikle hadis ilmi ve muhaddislerle özdeşleşmiştir.

Hanefî fakihlerin ya da usûlcülerin hadis algısı konusundaki genel anlayış şöyledir: Bir rivayetle amel edilip edilemeyeceğini belirleyen, hadisin senedinden ziyade metni ve muhtevasıdır. Rivayetin senedine ise ancak, metinde bir problemle karşılaşıldığı zaman başvurulur. Hadisin muhtevasında herhangi bir işkâl görülmediğinde sened gözardı edilir. Kanaatimizce bu iddia, gerçeği tam olarak yansıtmayan bir genellemedir.² Rivayetlerin isnadlı nakli konusunda hadis alimlerinin gösterdiği titizliği elbette bütün disiplinlerden baklamak mümkün değildir. Ancak Hanefî usûl eserleri incelendiğinde, sened ve râvilerle alakalı pek çok değerlendirmenin bu eserlerde yer aldığı görülür.

Bu bölümde, Hanefî fakihlerin rivayetleri değerlendirirken senedine ne derece dikkat ettikleri, bu konuda hangi ölçüleri esas aldıkları, sened tenkidi hususunda diğer mezhep usûlcülerinden ve muhaddislerden ayrıldıkları noktaların bulunup bulunmadığı hususları ele alınacaktır. Konunun daha dikkatli bir şekilde değerlendirilebilmesi için, Hanefîlerin isnad tenkidi konusundaki görüşleri, hadis alimlerinin uyguladığı yöntem de göz önünde bulundurularak, râvi ve sened tenkidi şeklinde iki kısımda işlenecektir.

¹ İsnadın önemini anlatan bu ifade, kaynaklarada Abdullah b. Mübarek’in sözü olarak nakledilmektedir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, **Şerefu ashâbi'l-hadîs**, thk. Mehmed Said Hatiboğlu, AÜİF Yay., Ankara ty., s. 41; Kadı İyâz, Ebu'l-Fadl el-Yahsûbî, **el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'**, 1. Baskı, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru't-Türâs, Kahire 1970, s. 194.

² Aynı şekilde hadisçilerin de rivayetleri değerlendirirken sened merkezli davranıp metinlerini tenkit dışı tuttıkları şeklindeki iddianın da bir genelleme olduğunu düşünmekteyiz. Bu yöndeki iddialar için bkz. Tebrîzî, Şemsüddîn Muhammed el-Hanefî, **Şerhu'd-Dîbâci'l-müzehheb fî mustalahi'l-hadîs**, Matbaatü Mustafa el-Halebî, Kâhire 1350, s. 13; Tîbî, el-Hüseyn b. Abdillâh, **el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs**, thk. Subhî es-Sâmîrrâî, Âlemü'l-Kütüb, yy., 1985, s. 36; Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, **Kavâid fî Ulûmi'l-Hadîs**, 10. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 2007, s. 31.

I. RÂVİ TENKİDİ

Hadis ilminde râvi, “hocasından aldığı hadisi edâ sîğalarından biriyle başkalarına senedli bir şekilde aktaran kişi” olarak tanımlanmaktadır.³ Hadisi aktaran kişi olarak, râvinin kendisinde bazı şartları taşıması gerekmektedir. Hadis usûlü eserlerinde adalet ve zabt başlıkları altında, râvinin özellikleri ve taşıması gereken vasıflara ayrıntılı olarak yer verilmektedir.⁴ Hanefîlerin bu husustaki değerlendirmeleri, usûl eserlerinin farklı bölümlerinde bulunsa da⁵ bunu, “Râvide Aranan Şartlar” ve “Haberî Delil Olarak Kullanılan Râviler” başlıkları altında incelemek mümkündür.

A- RÂVİDE ARANAN ŞARTLAR

Hadis usûlünde, râvide bulunması gereken şartlar, *adalet* ve *zabt* olarak ele alınmaktadır.⁶ Bir rivayetin sahih sayılabilmesi için zikredilen “adalet ve zabt sahibi kimselerden, muttasıl bir senedle, şâz ve illetten uzak olarak nakledilme”⁷ maddelerini, ilk olarak İmam Şâfî’nin (ö. 204/819) *er-Risâle*’sinde görmek mümkündür. Şâfî, âhâd rivayetleri *haber-i hâssa* olarak isimlendirir ve bu tür haberlerin makbul olabilmesi için râvisinin şu şartları taşıması gerektiğini söyler:

Dinî bakımdan güvenilir ve doğru sözlü olmalıdır. Ayrıca ne konuştuğunu bilecek derecede akıllı ve hadisin lafızlarının hangi manalara hamledilebileceğini kavrayacak kadar bilgili olmalıdır. Hz. Peygamber’in kastettiği hükmü aşmamak için, rivayeti manen değil işittiği gibi nakletmeli, ezberden aktarıyorsa hafızası, kitabından naklediyorsa kitabı sağlam/güvenilir olmalıdır. Rivayeti nakleden başka hafız kimseler varsa onlara muhalif olmamalı, karşılaştığı fakat hadis almadığı bir kimseden haber naklediyorsa müdellis olmamalıdır. Ayrıca nakli, güvenilir

³ Aydın, Abdullah, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, Hadisevi Yayınları, İstanbul 2006, s. 255; Efendioğlu, Mehmed, “Râvî”, **DİA**, İstanbul 2007, XXXIV, 472. Muhtemelen hadisçiler arasında çok sık kullanılması ve bilinmesi sebebiyle, râvinin tanımına dair klasik hadis usûlü eserlerinde herhangi bir bilgiye rastlayamadık.

⁴ İbnü’s-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdîrahman eş-Şehrezûrî, **Ulûmu’l-hadîs**, thk. Nureddin ‘Itr, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1986, ss. 104-105. İbnü’s-Salâh, bir rivayetin makbul sayılabilmesi için râvide *adalet* ve *zabt* şartının asıl olduğunu, hadis ve fıkıh ehlinin tamamının bu iki şartta ittifak ettiğini söylemiştir.

⁵ Bkz. Debûsî, **Takvîmu’l-edille**, ss. 185-190; Pezdevî, **Kenzu’l-Vusûl**, II, 575-591; Serahsî, **Usûl**, I, 346-355.

⁶ İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, s. 104; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, **Nüzhetu’n-nazar fi tadvîhi Nuhbeti’l-fiker fi mustalahi ehli’l-eser**, 2. Baskı, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rahîlî, Mektebetü’l-Melik Fahd, Medine 1429, s. 69; Sehâvî, Şemsüddîn Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdîrahman, **Fethu’l-muğîs bi şerhi Elfiyeti’l-hadîs**, I-IV, 1. Baskı, thk. Abdülkerim b. Abdillâh - Muhammed b. Abdillâh b. Fühayd, Mektebetü Dâru’l-Minhâc, Riyad 1426, I, 24-25; II, 156.

⁷ İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, s. 11; Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Tedribü’r-râvî fi şerhi Takrîbi’n-Nevevî**, I-II, 1. Baskı, thk. Ebû Abdîrahman Salâh b. Muhammed, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1996, I, 27.

kimselerin o konuda Hz. Peygamber'den aktardığı başka haberlere de muhalif olmamalıdır.⁸

Hanefî usûlcülere göre, bir haberin dinen makbul sayılabilmesi için haberi nakleden râvinin *akıl, zabt, adalet ve İslam* olmak üzere dört vasfı taşıması gerekir.⁹ Konuyla ilgili bilgiler, daha geç dönemde kaleme alınan usûl eserlerindeki kadar sistematik olmasa da, mezhebin kurucu imamlarından Şeybânî'nin (ö. 189/804) eserlerinde yer almaktadır.¹⁰ Hanefîler, muhaddislerin adalet şartı altında ele aldıkları *akıl* ve *İslam* vasıflarını müstakil olarak ve ayrıntılı bir şekilde ele almakta ve değerlendirmektedirler. Bu yönüyle râvide bulunması gereken vasıfların hadis usûlündekinden daha ayrıntılı ve kapsamlı olarak ele alındığı söylenebilir. Buna göre haberi nakleden kimse yukarıdaki şartları taşıdığına, artık onun cinsiyetine, sosyal statüsüne (köle oluşu vb.) ve fizikî özelliklerine bakılmaz. Bu râvilerin tamamı aynı seviyede değerlendirilir ve haberleri kabul edilir. Çünkü sahâbe, râviler arasında böyle bir ayrıma gitmemiştir. Nitekim onlar, bayanların özel durumu vb. pek çok hükmü, Hz. Peygamber'in eşlerine sorarak öğrenmişler ve onların verdikleri haberlerle amel etmişlerdir.¹¹

Hanefîlere göre râvinin durumunu Debûsî'nin (ö. 430/1039) şu değerlendirmesinde görmek mümkündür. O, haberi aktaran kişiyi güvenilirlik açısından dört gruba ayırır:

1. Haberi veren, masum (yalandan korunmuş) bir peygamber olabilir. Bu tür haberler yakînî bilgi ifade eder ve her konuda kesin delildir.

⁸ Şâfîî, Muhammed b. İdris, **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., ss. 370-371. Hatîb el-Bağdâdî de, eserinde Şâfîî'nin yukarıdaki ifadeleri aynen nakletmiştir. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, **el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye**, I-II, 1. Baskı, thk. Ebû İshak ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hüdâ, yy., 2003, I, 102.

⁹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 184; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 571; Serahsî, **a.g.e.**, I, 345; Semerkandî, Alâüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, **Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl**, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî, Riyad 1984, s. 627. Aynı şartlar diğer mezheplere ait usûl eserlerinde de zikredilmektedir. Bkz. Karâfî, Şihâbüddîb Ebu'l-Abbas Ahmed b. İdris, **Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûl fi'l-usûl**, Daru'l-Fikr, Beyrut 2004, s. 280; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Müveffekuddîn Abdullah el-Makdisî, **Ravdatü'n-nâzir ve cünnetü'l-menâzir**, I-II, 2. Baskı, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 2002, I, 329; Âmidî, Ebu'l-Hasen Seyyidüddîn Ali, I-IV, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, thk. Abdürrezzâk Affî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dimaşk ty, II, 71-76.

¹⁰ Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen, **Kitâbü'l-Asl**, I-III, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1990, III, 73. Şeybânî'nin açıklamaları eserinin Şehâdet bölümünde geçmektedir. Şeybânî'nin hadis ve sünnet konusundaki yaklaşımı konusunda şu teze de ayrıca bakılabilir: Özşenel, Mehmet, **Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey – Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî**, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999, ss. 133-180.

¹¹ Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, III, 138; Debûsî, **a.g.e.**, s. 187; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 590; Serahsî, **a.g.e.**, I, 353.

2. Râvi masum değildir ancak adalet ve zabt sahibi biridir. Bu kimselerin haberleri, doğru olma ihtimalinin yüksekliğinden dolayı makbul sayılır. Bu sebeple zan ifade ederler. Bu haberler muâriz bir delil olmadıkça kabul edilir.

3. Râvi akıllı ve zabtı tam olsa da fâsık olabilir. İnancının yasakladığı haramları işlemesi sebebiyle böyle bir kimsenin haberi kabul edilmez ve *müttehem bi'l-kizb* kategorisinde değerlendirilir. Hadis usûlünde Hz. Peygamber adına yalan söylemese de, günlük işlerinde yalancılığı tespit edilen kimseler için kullanılan “müttehem bi'l-kizb” kavramı, Hanefî usûlünde daha ziyade fâsık yani büyük günahlardan birini işleyen veya küçük günahlarda ısrarcı olan kimseler için kullanılır.¹²

4. Râvi, mümeyyiz sabî (iyiyi kötüden ayırt edebilecek yaşta çocuk) veya ma'tûh (aklî dengesi tam yerinde olmayan) bir kimse olabilir. Bu gibi kimselerin haberleri de zabtları eksik olduğu için makbul değildir.¹³

Debûsî'nin bu taksiminde de görüldüğü üzere, haberi aktaran kimsenin özellikleri ele alınırken sadece hadis değil, tüm bilgi türleri göz önüne alınmaktadır. Nübüvvet de haber verme üzerinde kurulu olduğu için, Peygamberden de *muhbir* olarak bahsedilmektedir. Bununla hedeflenen sadece rivayet usûlü değil, genel bir “haber teorisi”nin oluşturulmaya çalışılmasıdır.¹⁴ Hadisçilere göre ise Hz. Peygamber, râvi değil haberin kaynağı kabul edildiği için, ondan râvi olarak hiç bahsedilmez. Haberlerin râvisine göre yukarıdaki dörtlü taksimi konusunda Hanefî usûlcülerin kelamcılarla ortak düşündükleri söylenebilir.¹⁵ Haber-i vâhidin makbul olması için râvide bulunması gerekli görülen şartları genel olarak zikrettikten sonra, bunların ayrı ayrı değerlendirmesine geçebiliriz.

¹² Debûsî, **a.g.e.**, s. 176; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 584.

¹³ Debûsî, **a.g.e.**, ss. 175-176.

¹⁴ Genel olarak usûl-i fıkıhtaki özelde de Hanefî usulündeki haber teorisi için bkz. Bedir, **Fıkıh-Mezhep-Sünnet**, ss. 97-101.

¹⁵ Mutezile mezhebine mensup bir kelamcı olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî de haberleri, “doğru olduğu kesin olarak bilinenler” ve “yalan olduğu kesin olanlar” şeklinde ikiye ayırmış, birinci gruba örnek olarak da yalandan korunmuş (masum) kimselerin (peygamberlerin) verdiği haberleri örnek olarak zikretmiştir. Bkz. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali et-Tayyib, **el-Mu'temed fi usûli'l-fıkıh**, I-II, 1. Baskı, thk. Halil Elmas, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403, II, 77.

1. Akıl

“İnsanın zaruri ve nazarı bilgileri elde etmesini sağlayan ruhani bir nur”¹⁶ olarak tanımlanan akıl, kişinin naklettiği haberin doğru ve güvenilir olmasını sağlayan vasıflardan biridir. Bu açıdan İslam âlimlerinin tamamı, haberin sahih ve delil olma vasfını kazanabilmesi için, nakledenin akıl sahibi olmasını şart koşmuşlardır.

Hadis alimleri râvinin akıllı olmasıyla, deli veya sözlerinin sonuçlarını bilemeyecek derecede küçük (temyiz yaşının altında) olmamasını kastederler.¹⁷ Hanefî usûlünde kelimeler (söz), sûret (harfler) ve manadan müteşekkil bir söz dizisi olarak tanımlanır. Sözün sahih bir manayı ifade edebilmesi için de, hem onu sarf edenin hem de nakleden kişinin akıl ve marifet sahibi olması gerekir.¹⁸

Hanefîler akıllı, eksik (nâkıs) ve tam (kâmil) olmak üzere iki kısma ayırırlar. Nâkıs akıl, çocuklarda ve ma'tûh kimselerde bulunur. Kâmil akıl ise, çocukluk, bunama, sarhoşluk gibi zedeleyici herhangi bir kusura maruz kalmamış akıldır.¹⁹ Dinî konularda nakledilen haberlerin hüküm ifade edebilmesi, haber verenin kâmil akla sahip olmasına bağlıdır. Bu sebeple çocukların naklettikleri haberler dinde delil olarak kullanılamaz. Şâri onu ahiret hayatını ilgilendiren işlerde yetkili saymadığı gibi, dünya hayatı ile ilgili işlerinde de yetkili kılmamıştır.²⁰ Çocuğun haberinin dinen makbul olmamasının bir diğer nedeni, yalan söylemesi halinde tam ehliyete sahip olmadığı için, dinen sorumlu tutulamamasıdır. Bu ise naklettiği haberlerde şüphe oluşturur.²¹ Bununla birlikte, çocukların haberine güvenilememesinin esas sebebi, henüz doğruyu ve yanlışını tam ayırt edebilme yetisine sahip olamamalarıdır denebilir.

Hanefî usûlcüler, “Kuba halkına kıblenin değiştiğini haber veren İbn Ömer’in henüz çocuk yaşta olduğuna dair” rivayeti, kendilerine yönelik bir itiraz olarak görmezler. Zira onlara göre, Kuba halkına kıblenin değişmesini haber veren İbn Ömer değil Enes b.

¹⁶ Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub, **el-Kâmûsü'l-muhît**, 8. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, “a-k-l” mad., s. 1033.

¹⁷ Sehâvî, **a.g.e.**, II, 158; Suyûtî, **a.g.e.**, I, 163.

¹⁸ Debûsî, **a.g.e.**, s. 184; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 571; Serahsî, **a.g.e.**, I, 345.

¹⁹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 185; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 576.

²⁰ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 577.

²¹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 185; Abdulaziz el-Buharî, **Keşfü'l-esrâr**, II, 577. Hatîb el-Bağdâdî, çocuğun haberinin delil olmamasının fâsığınkinden daha evlâ olduğunu belirtmiştir. Çünkü fâsık, bir haber uydurduğunda yaptığı yanlış olduğunu; yalanı ortaya çıktığında da bir ayıplamaya veya cezaya muhatap olacağını bilmektedir. Çocuk ise, söylediklerinden sorumlu olmadığı için, onun haberlerine daha ihtiyatlı yaklaşmak lazımdır. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye**, I, 260.

Malik'tir. Haber veren İbn Ömer olsa dahi, o dönemde on dört yaş civarında olduğu bilinmektedir. O yaştaki bir çocuğun bülüğ çağına ulaşmadığı ise iddia edilemez.²²

Hadisçilerle Hanefiler arasında râvinin akıllı olması hususunda, İbn Ömer örneğinde dile getirilen görüş ayrılığı, esas itibariyle sistemin özünü ilgilendirmemektedir. Nitekim hem hadis hem de fıkıh usûlü eserlerinde, küçük yaşta duyduğu bir haberi bülüğ erdikten sonra nakleden râvinin haberi makbul sayılmıştır. Çocuğun bülüğdan önceki bir olay hakkında sonradan yaptığı şahitlik, mahkemede nasıl makbul ise, küçükken dinlediği rivayetleri daha sonra nakletmesi ve bu rivayetlerle amel edilmesi de aynı şekilde geçerlidir. Hatta bu konuda icmanın bulunduğu iddia edilmiştir. Sahâbe, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Zübeyr ve Numan b. Beşir gibi genç sahâbîlerin²³ naklettikleri rivayetleri, ne zaman işittiklerini sorgulamaksızın kabul etmiş ve bu haberlerle amel etmişlerdir. Aynı şekilde, rivayet meclislerine çocukların getirilip rivayetleri dinlemelerine müsaade edilebileceği, bâliğ olduktan sonra da orada duyduklarını aktarabilecekleri konusunda selef ve halefin ittifak halinde oluşu belirtilmiştir.²⁴ Kuba halkına kıblenin değiştirilmesi haberini nakleden İbn Ömer, şayet on dört yaşındaysa zaten bülüğ çağındadır. Kaldı ki muhaddislerce de hadis öğrenmek (tahammül) için temyiz çağı (ortalama beş-altı yaşlar) yeterli görülmekte, bülüğ şartı sadece rivayet (edâ) için aranmaktadır.²⁵

²² Cessâs, **a.g.e.**, III, 97; Abdulaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 578. Kıblenin Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesinin hangi namaz vaktinde gerçekleştiği ve haber verenin hangi sahâbî olduğu tartışmalı bir konudur. Bu konuda Abdullah b. Ömer'den de Enes b. Mâlik'ten de rivayet geldiği için, Kuba halkına farklı vakitlerde olmak üzere her ikisinin haber vermek için gittiği de iddia edilmiştir. Tartışmalar için bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, **Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, I-XIII, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, I, 97; Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed, **'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, I-XII, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty., I, 248; İbn Emîr Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Hanefî, **et-Takrîr ve't-tahbîr** (İbnü'l-Hümâm'ın *Tahrîr*'i ile birlikte), I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, II, 237. (Aynî'nin naklettiğine göre, her iki sahâbî arasında bir yıl gibi hükme etki etmeyecek bir yaş farkı vardır.)

²³ Hz. Peygamber vefat ettiğinde İbn Abbas, Abdullah b. Zübeyr ve Numan b. Beşir'in 10 yaş civarlarında oldukları sahâbe biyografisine dair eserlerde geçmektedir. Bkz. İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemrî, **el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb**, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cil, Beyrut 1992, III, 933; IV, 1496; İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen 'Izzüddîn el-Cezerî, **Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe**, I-VIII, 1.Baskı, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Mevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, III, 242, 294; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, **el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe**, I-VIII, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Mevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, IV, 78, 121-130; VI, 346.

²⁴ Semerkandî, **a.g.e.**, s. 628; İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 128; Abdulaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 577; İbn Emîr Hâc, **a.g.e.**, II, 236-237; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 302; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 3.

²⁵ İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 128; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 160.

Hanefî usûl eserlerinde, bu konuda icma dışında aklî izahlar da yer almaktadır. Rivayet konusuyla birlikte değerlendirilen şahitlik, haber nakletmekten daha çok sorumluluk gerektiren bir durumdur. Çünkü köle ve kadınların mahkemede şahitlikleri geçerli olmamasına rağmen, onların bile tek başına naklettikleri haberler (râvide aranan diğer şartları taşımaları halinde) makbuldür. Aynı şekilde şahitlikte sayı şartı varken, rivayet için herhangi bir şart yoktur. Dolayısıyla çocukların bülüğdan önce aldıkları rivayetleri sonradan nakletmelerinde dinen hiçbir sakınca olmamalıdır.²⁶ Nitekim hadis meclislerine gelip dinlemesi (semâ/tahammül) için çocuklara herhangi bir yaş şartı konmamıştır. Ölçü olarak, çocuğun fehm ve temyiz (dinlediğini anlama ve iyiyi kötüden ayırt edebilme) kabiliyeti esas alınır. Bu kabiliyet, bazı çocuklarda beş yaşından önce, bazılarında ise yedi ve daha sonraki yaşlarda gelişebilir.²⁷ İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1456), “Çocuklarınıza yedi yaşına geldiklerinde namazı öğretiniz”²⁸ hadisinden hareketle, temyiz yaşının yedi olarak belirlenebileceğini ifade etmiştir.²⁹

2. Adalet

Adalet, sözlükte istikamet manasına gelmektedir. Zıddı ise fisk ve zulümdür.³⁰ İtikadının sakıncalı gördüğü şeylerden ve dinen yasak olan davranışlardan uzak durmaya çalışan kimse, dinen âdil olarak adlandırılır.³¹ Muhaddisler adaleti, “râvinin müslüman ve âkil-bâliğ olmasının yanı sıra, kendisini toplum nazarında küçük düşüren ve kişiliğini zedeleyecek ahlakî zaafardan uzak durması” şeklinde tarif ederler.³²

Erken dönem Hanefî usûl eserlerinde, adaletin yukarıda zikredilen sözlük anlamlarının dışında ıstılâhî tarifine rastlayamadık. Pezdevî'nin *Usûl*'ünü şerheden Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1329), Gazzâlî'den (ö. 505/1111) naklen *adaleti* ıstılâhî olarak: “هي ملكة تحمله على ملازمة التقوى والمروءة” / Sahibini takva sahibi ve erdemli olmaya (mürûet)

²⁶ Debûsî, **a.g.e.**, s. 190; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 577. Rivayetle şahitlik arasındaki farklar için bkz. Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. İdris, **el-Fürûk (Envâi'l-bürûk fî envâi'l-fürûk)**, I-IV, Âlemü'l-Kütüb, ty., I, 4-18; Kevserî, Muhammed Zâhid, **İhkâku'l-hak bi ibtâli'l-bâtıl fî muğîsi'l-halk**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2003, s. 44.

²⁷ İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 129; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 576.

²⁸ Tirmizî, **Salât**, 299; Ebû Dâvûd; **Salât**, 26; Dârimî, **Salât**, 141.

²⁹ İbn Emîr Hâc, **a.g.e.**, II, 239.

³⁰ Feyyûmî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, **el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi's-şerhi'l-kebîr**, I-II, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut ty., II, 396.

³¹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 184; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 583.

³² İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 104; Suyûtî, **a.g.e.**, s. 164; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 158.

sevk eden bir kişilik özelliği” şeklinde tarif eder.”³³ Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak Gazzâlî’nin usûlünde³⁴ geçmekte olanbu tarif, ondan sonra yaygınlaşmış, bazı fıkıh ve hadis usûlü eserlerinde de kullanılmıştır.³⁵

Hadisçilerin adalet kavramına yükledikleri anlam fukahânınkinden daha kapsamlıdır. Onlara göre adalet, râvinin akıllı ve bülüğa ermesi gibi fizikî/biyolojik ve ruhî özelliklerinin yanı sıra, büyük günahlardan sakınması, ahlaklı olması gibi dinî yönünü ve kişiliğini zedeleyici zaafardan sakınması gibi bireysel ve sosyal özelliklerini de içine alacak kapsamlı bir kavramdır.

Fukahânın ayrı başlıklar halinde ele aldıkları akıl ve İslam şartları, hadisçiler tarafından adalet vasfının içerisinde değerlendirilmektedir. Leknevî’ye (ö. 1304/1886) göre, hadisçilerin râvinin akıl-bâliğ ve müslüman olma şartlarını adalet kavramının içerisinde değerlendirmeleri isabetli değildir. Zira sözlük anlamı itibariyle fık ve zulmün zıddı olan adalet, bir kavram olarak da, kişiyi takvaya götüren ve şer’an yasak olan davranışlardan alıkoyan bir özelliği ifade eder. Hatta cerh-ta’dîl uygulamalarına bakıldığında, adaletin tam olarak, yalan ve yalancılığın zıddı manasında kullanıldığı görülür. Bu açıdan hadisçilerin İslam, akıl ve bülüğ şartlarını aynı kavram içinde değerlendirmeleri, adaletin sözlük ve ıstilahî karşılıklarının yanı sıra, uygulamadaki kullanımıyla da örtüşmemektedir.³⁶

Debûsî, yukarıda zikredilen taksimde *akıl* ve *zabt* özelliklerine sahip bir râvinin naklettiği haberlerin, peygamber gibi masum olmadığı için, doğru da yalan da olabileceğini söylemektedir. Râvideki *adalet* vasfı, naklettiği haberlerin doğruya hamledilmesinin ölçüsü olmaktadır.³⁷

Hanefî usûlcüleri adaleti de akıl gibi eksik (kâsır/zâhir) ve tam (kâmil/bâtınî) olarak iki kısımda değerlendirirler. Eksik adalet, kişinin zahiri itibariyle müslüman ve aklının yerinde olmasıyla sabit olur. Bu iki özelliğe sahip kimse, Allah katında fiillerinden

³³ Abdüzaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 583; Taftazânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer, **Şerhu’t-Telvîh ale’t-Tavdîh**, I-II, Mektebetü Subeyh, Mısır ty., II, 11; İbn Emîr Hâc, **a.g.e.**, II, 242.

³⁴ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ**, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü’ş-Şâfi, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 125

³⁵ Örneğin bkz. İbn Hacer, **Nüzhetu’n-nazar**, s. 68; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 158. Adalet teriminin muhaddislerin kullanımındaki tarihi seyri için bkz. Hıdr, **el-Müvâzene**, ss. 138-144.

³⁶ Leknevî, Ebu’l-Hasenât Muhammed Abdulhay, **Zaferu’l-emânî fî Muhtasari’l-Cürcânî**, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî, Dâru’l-Kalem, Dubâi 1414, s. 460.

³⁷ Debûsî, **a.g.e.**, s. 184.

sorumlu ve zahiri itibariyle de toplum içerisinde âdil olarak bilinir. Kişinin tam bir adalete sahip olup olmadığı ise günlük hayatındaki davranışları incelenerek bilinebilir. Günlük yaşantısında dininin ve aklının haram/kerih gördüğü şeyleri işlemeyen kimse âdil kabul edilir; söylediklerinde ve naklettiklerinde yalan söylemeyeceği umulur. Çünkü hem dini hem de aklı ona yalan söylemeyi yasaklamaktadır. Naklettiği bilgilerin hüccet olabilmesi de bu vasfa sahip olmasına bağlıdır.³⁸

Hanefî usûlcülere göre, büyük günah işleyen, küçük günahlarda da ısrar eden kimsenin adaleti ortadan kalkar ve *mütthem bi'l-kizb* olarak değerlendirilir. Küçük günah işleyen kimse için ise böyle bir şey söz konusu değildir. Adaletin sabit olması için küçük günahlardan da sakınmak şart koşulsaydı, o zaman pek az kimsenin âdil sayılması gerekirdi. Çünkü kişi bazen farkında olmadan da küçük günah işleyebilir. Büyük günah veya küçük günahı devamlı işleme konusunda ise kişinin özrü olamaz.³⁹

Önceleri mezhebinin propagandasını yapıp yapmadığına bakılmaksızın hevasına uyan ve bidatçi kimselerin haberlerinin makbul olmadığı ifade edilse de⁴⁰ sonradan bu görüşün biraz daha yumuşatıldığı görülür. Buna göre sahip olduğu bidat, râviyi küfre düşürecek veya yalanı helal gösteren cinsten ise haberi merdud; sadece fiska sevk edecek türden bir bidat ise makbul sayılmıştır.⁴¹ Aynı şekilde itikadı bozuk veya hevâsına uyan bir kimsenin âdil olmadığı da söylenemez. Onu bu şekilde davranmaya iten, yanlış inancıdır ve yaptığı şey de ona göre kötü, günah bir davranış değildir. Onun bu davranışı (küfür veya dalâleti), bize göre yanlış olsa da, inancına bağlılığından kaynaklanmaktadır. Kâfirin haberinin kabul edilmemesinin asıl sebebi, âdil sayılmaması veya yalancı olması değil, müslüman olmamasıdır. Çünkü o da inancına uygun olanı yapmakta, yani adaletli davranmaktadır. Yine de İslam'a karşı düşmanca bir tavır takınmayacağından emin olunamayacağı için, müslüman olmayanların haberleri kabul edilmemiştir.⁴² Fukahâ, haberin kabulü açısından râvinin müslüman olmasını şart koştukları birlikte, adaleti kişinin inancından ziyade dürüstlüğüyle alakalı bir kavram olarak ele aldığı için, İslam şartını adalet açısından zorunlu kabul etmez. Bir başka ifadeyle, her ne kadar inancı farklı da olsa, kendi akidesine uygun davranıyorsa râvi âdil kabul edilir. Yalnız farklı inançtaki kişilerin

³⁸ Debûsî, **a.g.e.**, s. 186; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 583. Usûlcülerin bu değerlendirmesinden hareketle, fakihlerin tam adalet terimiyle hadisçilerin kullandıkları adalet teriminin birbirine yakın olduğu söylenebilir.

³⁹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 176, 186; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 584.

⁴⁰ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 38; Serahsî, **a.g.e.**, I, 373.

⁴¹ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 39.

⁴² Debûsî, **a.g.e.**, s. 187; Serahsî, **a.g.e.**, I, 351.

sahip olduğu dürüstlük vasfı, naklettikleri haberlerin kabul edileceği ve dini açıdan hüccet sayılacağı anlamına da gelmemektedir.⁴³

Usûl eserlerinde adalet başlığı altında, mechûl ve mestûr râvinin konumu ile sika bir râvinin bir kimseden naklinin onu ta'dil anlamına gelip gelmeyeceği konuları da tartışılmaktadır. Hanefîlerin râvi anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için bu hususlar üzerinde de durulmalıdır.

a. Mechûl ve Mestûrun Haberi

Mestûr ve mechûl râvi kavramlarının Hanefî usûlündeki ile hadis usûlündeki kullanımları biraz farklıdır. Hadis usûlünde mechûl râviler, *mechûlü'l-adâlet*, *mechûlü'l-ayn* ve *mechûlü'l hâl* olarak üç grupta değerlendirilir. Mechûlü'l-adalet, kendisinden ister tek isterse iki kişi rivayette bulunsun, adaleti bilinmeyen kişidir. Böyle kimselerin rivayetlerinin makbul olmadığı konusunda ittifak vardır. Mechûlü'l-ayn veya mechûlü'z-zât, kendisinden sadece tek kişinin nakilde bulunduğu ve kim olduğu bilinmeyen râvidir. Bu râviler de mübhem kısmında değerlendirilmiş ve hadisleri zayıf sayılmıştır. Mechûlü'l-hâl ise kendisinden birden fazla râvi nakilde bulunmasına rağmen, başka bazı nedenlerle hakkında cerh-ta'dîl yapılamayacak derecede az bilginin bulunduğu râvidir. Hadis rivayetiyle fazla meşgul olmaması sebebiyle, mestûrun haberinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf vardır. Ancak bu husustaki temel yaklaşım, senesinde mestûr râvi bulunan hadislerin sahih sayılmaması yönündedir.⁴⁴ Bu gibi kimselerin naklettiği haberlerin kabul veya reddedilmeyeceği, sadece itibâr için yazılacağı ifade edilmiştir. Bir başka ifadeyle hadisçilere göre mechûlü'l-adale ve mechûlü'l-ayn, zahîrî ve batînî adaleti

⁴³ A'zamî'nin, her ne kadar inkarcılar hakkında olmasa da, fasık ve günahkar gruplar hakkındaki şu değerlendirmesi de fukahânın yaklaşımını desteklemektedir: "Râvinin adaletini zedeleyen ve rivayetinin reddedilmesine sebep olan fisk, fisk-ı ma'siyet olarak adlandırılabilir olan, büyük günah işleme ve küçük olanlarda ısrar etme şeklindeki fisktır. Bunun dışındaki fisk-ı te'vil, bidat vb. günah türleri kişinin rivayetini almaya engel değildir. Çünkü râvinin adaletinde önemli olan, güvenilir, dinine bağlı ve emin olmasıdır. Bu şartları taşıyan râviler, herhangi bir gruba mensup olmaları, bid'atçı veya batıl görüşlere sahip olmaları gibi nedenlerle metruk sayılamazlar." A'zamî aynı yerde Hâricî, Mürcîî, Şîî taraftarı olmalarına rağmen, sika sayılan bazı râvilerin isimlerini vermiştir. Bkz. A'zamî, Muhammed Mustafa, **Menhucu'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn neş'etühû ve târîhuhû**, 3. Baskı, Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1395, ss. 32-45.

⁴⁴ Şâfiî, **İhtilâfü'l-hadîs** (*el-Ümm*'ün 8. Cildinde), VIII, 591; İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, **Şerhu ileli't-Tirmizî**, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, 1. Baskı, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ 1987, II, 577.

bilinmeyen; mechûlü'l-hâl ise zahiren âdil olmakla birlikte, batnî adaleti bilinmeyen râvilerdir.⁴⁵

Fukahâya göre adalet denince tam adalet anlaşılır. Yani kâmil manada adaleti bulunmayan kimsenin haberi alınmaz. Bu sebeple, âdil olup olmadığı bilinmeyen *mechûl* kimselerin ve *fâsıgın* haberi hüccet değildir.⁴⁶

“Mechûl râvi” terimi Hanefî usûl eserlerinde, birkaç konu başlığı altında geçmekte ve birden fazla manaya gelebilecek şekilde kullanılmaktadır. Öncelikle râviler, naklettiği haberlerin delil olarak alınıp alınmayacağı açısından ma'rûf ve mechûl olmak üzere ikiye ayrılır.⁴⁷ Bu taksime göre, ister kendisinden sika kimseler nakilde bulunsun, isterse bir veya birden çok rivayeti bilinsin, hadis rivayetiyle meşhur olmayan râvi mechûl olarak değerlendirilir. Bu râvilerin haberleri, kıyasa ve asıl olarak adlandırılan Kitab, sünnet ve icmaya aykırı olmamak şartıyla makbûldür.⁴⁸ Usûlcülere göre, ilk üç nesilde yaşayan râviler hakkındaki cehalet onların adaletlerine bir zarar vermez. Çünkü onlar Kur'an'da ve sünnette hayırlı nesil olarak vasıflandırılmıştır. Buna göre ilk üç nesilde yaşayan mechûl râvilerin haberleri genel olarak makbûl sayılmış; ancak râvi hadis rivayetiyle meşhur olmadığı için, naklettiği haber âhâd ise rivayetin kıyasa aykırı olmaması şart koşulmuştur. Bu dönemden sonra gelen ve mechûl veya mestûr olan râvinin haberi ise makbul değildir.⁴⁹

Hanefî usûlcülerin, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) mürsel haberi kastederek “Siz mestûrun haberinin makbul olmadığını söylüyorsunuz, fakat mechûl kimselerden gelen haberlerle de amel ediyorsunuz. Mestûrun haberi adaletin bilinmemesi sebebiyle makbul değilse, mechûlünki nasıl kabul edilebilir?” şeklindeki itirazına verdikleri cevapta bu ayrım görülmektedir:

⁴⁵ Mechûl râviler konusunda daha ayrıntılı bilgi için bk: İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, ss. 112-13; İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 121; Suyûtî, **a.g.e.**, I, 172-173; Şâkir, Ahmed Muhammed, **el-Bâisü'l-hasîs şerhu İhtisârî ulûmi'l-hadîs**, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., s. 92.

⁴⁶ Debûsî, **a.g.e.**, s. 182; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 584; Serahsî, **a.g.e.**, I, 352.

⁴⁷ Cessâs, **a.g.e.**, III, 136; Serahsî, **a.g.e.**, I, 338.

⁴⁸ Hanefîlerde bu tasnifi ilk yapan kişi, İmam Muhammed'in talebesi olarak bilinen İsa b. Ebân'dır. Bkz. Debûsî, **a.g.e.**, s. 182; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 559; III, 107; Serahsî, **a.g.e.**, I, 343; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 558; İbn Emîr Hâc, **a.g.e.**, II, 251. Konuyla ilgili farklı kaynaklar içinayrıca bkz. Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fi usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye**, 1. Baskı, Medresetü'n-Mu'mân, Karaçi 2009, s s. 178-179.

⁴⁹ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 585; Serahsî, **a.g.e.**, I, 352. Abdülaziz el-Buhârî, Hanefî usûl eserlerinde, özellikle ilk üç nesil için kullanılan mestûr ve mechûl terimlerinin aynı anlama geldiklerini; ilk devirlerdeki mechûl râvilerinin haberlerinin makbul, ilk üç devirden sonraki mechûl râvilerin haberlerinin ise merdûd olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 585.

Hz. Peygamber ilk üç nesli hayırla anmış ve onları şu ifadelerle ta'dil etmiştir. “*İnsanların en hayırlıları içerisinde bulunduğum nesildir. Sonra onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenler en hayırlı nesildir. Sonrasında yalan o kadar yaygınlaşacak ki, şahitlik edenin şahitliğine, yemin edenin de yeminine güvenilmeyecek.*”⁵⁰ Dolayısıyla bize göre ilk üç neslin mechûl haberleri, adaletini ortadan kaldıracı bir kusuru bilinmediği sürece hüccettir. Onların dönemi adalet vasfının yaygın olduğu bir devirdir. Üçüncü nesilden sonra fisk yayıldığı için, adalet vasfı bilinmeyen kimselerin haberi alınmaz.⁵¹ Hanefî usûlcülerin, bu görüşleriyle hadisçilerden daha tutucu bir yaklaşım sergiledikleri söylenebilir. Ancak sahâbeden de olsa adaletinin ortadan kalktığı bilinen kimsenin rivayetiyle de amel edilemez. Bu görüşe örnek olarak, Hucurât Suresi 6. ayette kendisine işaret edilen Velid b. Utbe gösterilebilir.⁵²

Ebû Hanîfe’ye göre, müslüman olduğunu söyleyen ve açıktan günah işlemeyen kişi âdil sayılır. Ona göre mestûr da âdil râvi gibi değerlendirilebilir. Onun bu hususta delil olarak kullandığı haber şöyledir:

İbn Abbas’tan nakledildiğine göre bir gün bedevinin biri Hz. Peygamber’e gelir ve ramazan hilalini gördüğünü söyler. Hz. Peygamber ona, Allah’a ve Rasûlü’ne inanıp inanmadığını sorar. Çölden gelen adam mümin olduğunu söyleyince, Hz. Peygamber Bilal-i Habeşî’ye: “*İnsanlara bunu duyur, yarın oruca başlasınlar*” der.⁵³

⁵⁰ Rivayet usûl eserlerinde yukarıdaki şekilde “*sonrasında yalanın yaygınlaşacağı*” ifadeleriyle geçmektedir ve bu haliyle sadece Tirmizî’nin *Sünen*’inde Hz. Ömer’den naklen yer almaktadır. Bkz. Tirmizî, **Şehâdât**, 4. Hanefî usûlcüler, ilk üç nesilden sonra gelen mechûl râvilerin haberlerinin makbul sayılmaması konusunda, rivayette yer alan yukarıdaki ifadeyi öne sürmektedirler. Rivayetin meşhur olan şekli Abdullah b. Mes’ûd, Numan b. Beşîr ve İmran b. Husayn’dan nakledilmekte ve bu haberlerde yalanın yaygınlaşacağı ifadeleri zikredilmemektedir. Bunun yerine insanların yeminlerine ve şahitliklerine güvenilemeyeceği zikredilmektedir. Bazı rivayetler için bkz. Buhârî, **Şehâdât**, 9; **Ashâbü’n-Nebî**, 1; **Rikâk**, 7; Müslim, **Fedâilü’s-sahâbe**, 210; Tirmizî, **Menâkıb**, 57; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh, **Müsned**, I-XLV, 1. Baskı, thk. Şuayp Arnavut - Âdil Mürşid vd., Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2001, VI, 76; VII, 199, 263; XXX, 292, 376; XXXIII, 56; İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Büstî, **Sahîh**, (İbn Balaban tertibi), I-XVIII, 3. Baskı, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1993, XV, 121; XVI, 205.

⁵¹ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 585; Serahsî, **a.g.e.**, I, 352.

⁵² Cessâs, **a.g.e.**, III, 148.

⁵³ Tirmizî, **Savm**, 7; Ebû Davud, **Savm**, 14. İbnü’l-Hümâm, bu rivayetin mestûrun haberinin kabul edildiğini gösteren ender haberlerden biri olduğunu, ancak haberin muktezasınca kendi zamanında amel edilemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü olayın gerçekleştiği zaman Hz. Peygamber dönemidir. O dönemde insanlar doğruluk üzeredirler ve fâsıklık da o kadar yaygın değildir. Ayrıca bu hadisenin Hz. Peygamberin huzurunda gerçekleşmiş olmasının da bir ayrıcalığı bulunmaktadır. Bkz. İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn es-Sivâsî, **Fethu’l-kadîr**, I-X, Dâru’l-Fikr, Beyrut ty., II, 323.

Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, kendi öğrencileri tarafından kabul edilmemiş; kendi dönemindeki insanların ve toplumun iyi hal üzere olmasına bağlanmış ve ilk üç nesilden sonraki mechûl râvilerin haberinin kesinlikle kabul edilmeyeceği ifade edilmiştir.⁵⁴

Şâfiî usûlcülerden Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Sem'ânî (ö. 489/1095), Ebû Hanîfe'nin yukarıdaki yaklaşımını delil göstererek, "Hanefî fakihlerin râvinin adaleti konusunda sadece zahiri haline bakmakla yetindikleri ve müslüman olduğu bilindikten sonra başka bir araştırmaya gerek duymadıkları" iddiasıyla onları eleştirmişlerdir.⁵⁵ Yukarıda usûl eserlerinden aktardığımız açıklamalar, Şâfiîlerin bu konudaki eleştirilerinin Hanefî mezhebinin genel tutumu açısından isabetli olmadığını göstermektedir.

Mechûlün Hanefî usûlündeki bir diğer manası, yukarıda da ifade edildiği üzere, âdil olup olmadığı bilinmeyen râvidir ve mutlak olarak kullanıldığında kanaatimizce, kastedilen budur. Bu da hadisçilerin mechûlü'l-hâl olarak adlandırdıkları râviye tekabül etmektedir.⁵⁶

Bu konuda Ebû Hanîfe'nin, taze hurmanın kuru hurma ile takasını Hz. Peygamber'in yasakladığını ifade eden Sa'd b. Ebî Vakkâs rivayeti⁵⁷ ile amel etmemesi örnek gösterilebilir. Ebû Hanîfe, Sa'd rivayetiyle amel etmemesini, senedinin medârî konumunda bulunan Zeyd Ebû Ayyâş'ın mechûl bir kimse olmasına bağlamıştır.⁵⁸ Rivayet edildiğine göre Ebû Hanîfe Bağdat'a gittiğinde, kendisine yaş hurmanın kuru hurma karşılığında takasını caiz görüp görmediği sorulmuş. O da "Miktarları eşit ise alış verişin geçerli olacağını" söylemiştir. Ebû Hanîfe'ye bu konuda Sa'd rivayetinin bulunduğu ve

⁵⁴ Debûsî, **a.g.e.**, s. 182; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 584; Serahsî, **a.g.e.**, I, 344, 370; Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Hüseyin, **Ma'rîfetü'l-huceci's-şerriyye**, I. Baskı, thk. Abdülkadir b. Yasin, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2000, s. 126.

⁵⁵ Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed eş-Şâfiî, **Kavâtî'u'l-edille fi usûli'l-fıkh**, I-II, thk. Muhammed Hasen, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, I, 345; Hatîb el-Bağdâdî, **a.g.e.**, I, 275-276. Hatîb, Hz. Peygamber'in bedevinin haberini herhangi bir araştırmaya gitmeden kabul etmesini, ya o konuda bir vahyin gelmesine ya da bedevinin o anda müslümanlığı kabul ettiğini izhar etmesine bağlamış; kişinin zâhirî adaletinin haberinin kabul edilmesi için yeterli olmadığını söylemiştir.

⁵⁶ Pezdevî, Ebu'l-Usr, **Kenzü'l-vüsûl**, II, 584; Serahsî, **a.g.e.**, I, 351; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 585.

⁵⁷ Sa'd b. Ebî Vakkâs rivayeti kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır: "Ebû Ayyâş, Sa'd b. Ebî Vakkâs'a "Beydâ' (taze buğday) ile sült (normal buğday)'ün takas edilip edilmeyeceğini" sordu. Sa'd "Hangisinin daha değerlidir?" deyince, beydânın daha değerli olduğu söylendi. Bunun üzerine Sa'd b. Ebî Vakkâs takastan nehyetmiş ve Hz. Peygamber'den şu haberi nakletmiştir: "Hz. Peygamber'e yaş hurma karşılığında kuru hurmanın satın alınıp alınmayacağı soruldu. Hz. Peygamber etrafındakilere, 'Hurma kuruduğu zaman eksilir değil mi?' dedi. Sahâbe eksileceğini söyleyince de bu alış verişi yasakladı." Bkz. Tirmizî, **Büyû**, 14; Ebû Davud, **Büyû**, 18; İbn Mâce, **Ticârât**, 53; Dârekutnî, **Sünen**, III, 473; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, III, 100; Mâlik, **Büyû**, 22; İmam Şâfiî, **Müsned**, I, 147; Abdurrezzâk, **Musannef**, VIII, 31; İbn Hibbân, **Sahîh**, 11, 378; Hâkim, **Müstedrek**, II, 44.

⁵⁸ Kudûrî, Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed, **et-Tecrîd**, I-XII, 1. Baskı, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cum'a Muhammed, Dâru's-Selâm, Kahire 2004, V, 2344; İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-Kadîr**, VII, 28; Zeyla'î, **Nasbü'r-râye**, IV, 41; Tehânevî, **İ'lâü's-sünen**, XIV, 330.

onu neden kabul etmediği sorulur. Hatta sahih bir rivayeti kabul etmediği gerekçesiyle ona baskı da uygulanır. Bunun üzerine Ebû Hanîfe onlara şu cevabı vermiştir: “Sa’d rivayetinin medârı olan Ebû Ayyâş mechuldür ve bundan dolayı rivayetleri makbul değildir.” Ehl-i hadis Ebû Hanîfe’nin bu cevabı karşısında onu rahat bırakmışlar, hatta Abdullah b. Mübârek bu vesileyle onun hakkında şöyle demiştir: “Zeyd’in makbul bir râvi olmadığını bildiği halde, Ebû Hanîfe’nin hadisten anlamadığı nasıl söylenebilir ki?”⁵⁹ Hanefî fakihler Sa’d b. Ebî Vakkâs rivayetiyle, sadece senesinde mestûr bir râvi olduğu için değil, bu konuda meşhur kabul ettikleri Ebû Saîd el-Hudrî rivayetine muhalif olması sebebiyle de amel etmezler.⁶⁰

b. Sikanın Rivayeti

Muhaddislere göre bir râvinin “Bana sika bir kimse nakletti” demesi, söylediği kişinin mutlak anlamda güvenilir olduğunu göstermez. Çünkü o râviye göre sika olan bir kimse, bir başkasına göre zayıf sayılabilir.⁶¹ Ancak bu konuda Hanefî usûlcüler hadisçiler gibi düşünmemektedirler. Onlara göre, ilk üç nesilde adaletiyle meşhur olmuş bir râvinin bir kimseden nakilde bulunması, yukarıda zikredilen gerekçeden dolayı onu ta’dîl manasına gelmektedir.⁶²

Abdullah b. Mes’ûd’un, kocası herhangi bir mehir belirlemeksizin zifaktan önce ölmüş olan kadına emsal mehir verilmesi konusunda kendi reyî ile ichtihadta bulduktan sonra, bu konuda sahâbeden Ma’kil b. Yesâr’dan⁶³ gelen bir haber olduğu söylenince çok sevinmesi, buna örnek olarak gösterilmiştir. Rivayete göre Ma’kil b. Yesâr, kocası zifaktan önce ölen ve kendisi hakkında bir mehir de belirlenmemiş olan Berva’ bnt. Vâşık el-

⁵⁹ Bkz. Serahsî, **el-Mebsût**, XII, 185; Leknevî, Muhammed Abdülhay, **et-Ta’lîku’l-mümecced alâ Muvattâi Muhammed**, I-III, thk. Takiyüddîn en-Nedvî, Dâru’l-Kalem, Dimeşk 2005, III, 194.

⁶⁰ Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İkinci Bölüm ss. 186-193. Mechul râvi konusunda ehl-i hadis ve Hanefî usûlcülerin yaklaşımlarını birarada görmek için ayrıca bkz. Bikâî, Ali Nâyif, **el-İctihâd ve eseruhû fi’l-fikhi’l-İslâmî**, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1997, ss. 133-155.

⁶¹ Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Receb, **Şerhu ileli’t-Tirmizî**, I, 376; Ahmed Muhammed Şakir, **a.g.e.**, s. 96;

⁶² Debûsî, **a.g.e.**, s. 182. رواية المشهور بالعدالة عنه من غير رد عليه تعديل إياه... وكان من قرن كان العالِب عليهم العدالة والضيطة

⁶³ Rıdvân beyatına katılmıştır. İmrân b. Husayn ve Hasan-ı Basrî ondan hadis nakledenlerdendir. Basra’da Muâviye’nin halifelüğünün son dönemlerinde vefat etmiştir. Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, **et-Târîhu’l-kebîr**, I-VIII, Dâiretü’l-Meârif, Haydarâbâd ty., VII, 391; İbn Sa’d, Ebû Abdillâh Muhammed, **et-Tabakâtü’l-kübrâ**, I-VIII, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1990, VII, 10; İbn Abdilberr, **el-İstîâb** III, 1432; İbnü’l-Esîr, Ebu’l-Hasen Ali el-Cezerî, **Üsdü’l-ğâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe**, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdi’l-mevcûd, I-VIII, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1994, V, 224; Zehebî, Şemsüddîn İbn Kaymâz et-Türkmânî, **Siyeru a’lâmi’n-nübelâ**, I-XXV, thk. Şuayb el-Arnâvût vd., Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1985, II, 576.

Eşcaıyye hakkında Hz. Peygamber'in emsal mehri uygun gördüğünü haber vermiştir.⁶⁴ İbn Mes'ûd'un Ma'kil'in kim olduğunu araştırmaksızın rivayetini kabul edip, kendi ictihadının da bu rivayete uygun olmasından dolayı sevinmesi, râviyi ta'dîl şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁵ Halbuki Hanefî usûlcülerin görüşlerini temellendirmek için kullandıkları bu örnekte mechûl olarak zikredilen Ma'kil b. Yesâr, Rıdvan Beyatı'na katılan bir sahabîdir. Bu beyata katıldığı bilinen sahâbeden birini mechûl olarak adlandırmak ve adaletini sorgulamak uygun olmasa gerektir.

“Cinsel organa dokunmanın abdesti bozmadığına” delalet eden rivayet konusunda da, Hanefîlerin aynı yaklaşımı sergilediği görülür. Kudûrî, hadisin râvilerinden Muhammed b. Câbir'in⁶⁶ zayıf olduğu, dolayısıyla rivayetin de zayıf sayılması gerektiği yönündeki itirazlara şöyle cevap vermiştir: “Muhammed b. Câbir'den, Abdurrahman b. Mehdî gibi güvenilir bir hadis imamı nakilde bulunmuştur. Böyle bir kimsenin bir kişiden nakilde bulunması, onu ta'dîl manasına gelmektedir. Dolayısıyla o râvinin âdil ve hüccet olmadığı söylenemez.”⁶⁷

Ele aldığımız usûl eserlerinde, her ne kadar ancak ilk üç nesilde yaşamış güvenilir râvilerin bir kimseden nakilde bulunmasının onu ta'dîl anlamına geleceği ifade edilmişse de, sonraki dönemlerde bu sınır biraz daha genişletilmiştir. Buna göre, sadece güvenilir kişilerden nakilde bulunmakla meşhur râvilerin bir kimseden nakli, onu ta'dîl manasına gelir. Hanefîlerden bunu ilk söyleyenin İbnü's-Saâtî (ö. 694/1294) olduğu ifade edilmiştir.⁶⁸

⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXX, 410-411; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed, **el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr**, I-VII, 1. Baskı, thk. Kemâl Yûsuf el-hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409, III, 555; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, **el-Mu'cemü'l-kebir**, I-XXV, 2. Baskı, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty., XX, 232.

⁶⁵ Debûsî, **a.g.e.**, s. 183; Serahsî, **a.g.e.**, I, 343.

⁶⁶ Muhammed b. Câbir el-Hanefî el-Kûfî, cerh ta'dîl imamlarının hakkında ihtilaf ettiği râvilerden biridir. Yahyâ b. Maîn, onun hakkında, “leyse hadîsühü bi şey'in” ifadesini kullanmış ve zayıf olduğunu belirtmiştir. Ömrünün sonlarına doğru hafızasının karıştığı da ifade edilmiştir. Kendisinden Abdurrahman b. Mehdî'nin dışında, Süfyân-ı Sevrî, Şu'be ve İbn Uyeyne nakilde bulunmuştur. Abdurrahman, Câbir'in İbn Lehîa'dan daha sağlam olduğunu da ifade etmiştir. Hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, I-IX, 1. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1952, VII, 219-220; İbn Adî, Ebû Ahmed el-Cürçânî, **el-Kâmil fi duafâi'r-ricâl**, I-IX, 1. Baskı, thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd - Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, VI 330-342; Zehebî, Şemsüddîn İbn Kaymâz et-Türkmânî, **Mîzânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl**, I-IV, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-M'arife, Beyrut 1963, III, 497-498.

⁶⁷ Kudûrî, **et-Tecrîd**, I, 181.

⁶⁸ Abdülmecîd et-Türkmânî, **a.g.e.**, s. 161'den naklen bkz. İbnü's-Saâtî, **Bedîu'n-nizâm**, s. 170.

Devlet yönetiminden yargıya, mirastan velayete, gündelik işlerden muâmelâta kadar şahitliği ilgilendiren pek çok konuyla da ilgisi bulunduğu için, adalet vasfının usûl-i fıkıhta hadis usûlünden daha geniş ve dateylı bir şekilde ele alındığı söylenebilir. Nitekim bazı hadis usûlü eserlerinde, bu konunun şahitlikle bağlantısı sebebiyle fıkıh kaynaklarında daha geniş ele alındığı açıkça belirtilmiştir.⁶⁹

3. Zabt

Râvinin öğrendiği bir hadisi başkalarına nakledinceye kadar işittiği şekilde koruyabilmesi anlamına gelen zabt,⁷⁰ haberin dinen kabul edilebilmesi için râvide bulunması gereken özelliklerden biridir.

Hadis usûlü eserlerinde zabt, “râvinin uyanık olup gafil olmaması, ezberinden naklediyorsa işittiğini iyi ezberlemesi, kitaptan naklediyorsa kitabını güzelce muhafaza edebilmesi⁷¹ ve manen yaptığı nakillerde rivayetin muhtevâsından (ahkâmından) haberdar olması” şeklinde tarif edilmiştir.⁷² Bir râvinin zabtının sağlamlığı, naklettiği haberlerin güvenilir râvilerin rivayetleriyle mukayese edilmesi sonucunda anlaşılabilir. Haberleri, zabtı sağlam râvilerin naklettiği rivayetlere genelde uygun, nadiren muhalif olursa, böyle râvinin zabtına güvenilebileceği; genelde aykırı ise bu râvinin haberleriyle ihticâc edilmeyeceği kabul edilir.⁷³

Hanefî usûlünde *zabt*, “kişinin bildiği konuda emin ve kararlı olması” şeklinde tarif edilmiş ve iki yönden değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İlki râvinin rivayeti hakkıyla, tam olarak işitmesi, manasını kavraması ve kendisinde rivayetin ifade ettiği ilmin oluşması (tahammül); diğeri ise rivayetin ifade ettiği ilmi aktarıncaya (edâ edinceye) dek muhafaza

⁶⁹ Ahmed Muhammed Şâkir, **a.g.e.**, s. 87. Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Özpınar, Ömer, “Hadis ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet”, **SÜİFD**, c.32, Konya 2011, ss. 120-126. Bu makalede müellif, adalet kavramının öncelikle fıkıhta şahitlik konusunun bir alt başlığı olduğu ve zamanla hadis usûlünde râvilerin halinin belirlenmesi amacıyla kullanıldığını ve kavramın menşeinin fıkıh ilmi olduğunu iddia etmektedir. Bkz. s. 121.

⁷⁰ Koçyiğit, Talat, **Hadis İstilahları**, AÜİF Yayınları, Ankara 1980, s. 466; Uğur, Müctebâ, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, 1. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 1992, s. 426; Aydın, **Hadis İstilahları Sözlüğü**, s. 337.

⁷¹ Hadis usûlünde, râvinin işittiğini güzelce ezberleyip, istediği anda eksiksiz bir şekilde hatırlayabilmesi *zabt-ı sadr*; haberleri kitaptan naklediyorsa, kitabını güzelce muhafaza edebilmesi de *zabt-ı kitâbet* olarak adlandırılmıştır. Bkz. İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 69.

⁷² Nevevî, **Takrîb**, (Suyûtî'nin *Tedrib*'i ile birlikte) I, 164; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 157; Ahmed Muhammed Şâkir, **a.g.e.**, s. 89.

⁷³ İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 106; Ahmed Muhammed Şâkir, **a.g.e.**, s. 89.

edebilmesidir.⁷⁴ Şayet râvi, haberi işitse ve tam olarak anlayamasa veya manasını kavradıktan sonra şüpheye düşse, zabt sahibi sayılmaz ve haberi kabul edilmez. Bu konu Ebû Hanîfe'nin, mahkemede belge üzerindeki yazısını tanıyıp da davaya ilişkin olayı hatırlayamadığını söyleyen kişinin şahitliğinin kabul edilmeyeceği şeklindeki görüşüne kıyas edilir. Zabtı sağlam olmadığı için bu kişinin şahitliğinin kabul edilmesi nasıl mümkün değilse, aynı şekilde hadiste sonradan şüpheye düşen râvinin haberi de makbul sayılamaz. Bu sebeple dalgın, gevşek tabiatlı ve yaratılış itibariyle dikkatsiz kimselerin naklettikleri haberler zayıf addedilir.⁷⁵ Hanefilerin bazı sahâbenin rivayetlerine itiraz etmelerinde zabt şartıyla ilgili yaklaşımlarının etkisi olduğu söylenebilir.

Zabt konusunda râvinin kendisi hakkında, “ben unutmam, yanlışım” diyerek hüsn-i zan değil sû-i zan beslemesi ve devamlı teyakkuzda bulunması esastır. Abdullah b. Mes'ûd'un adalet, zabt, zühd ve fakihlik konusunda ümmetin en önde gelen simalarından olmasına rağmen, hadis rivayetinde hata etme endişesi ile titremesi, sıkılması ve çok rivayetten sakınması buna örnektir.⁷⁶ Hanefilerin bu tavrıyla, bir râvinin çokça rivayette bulunmaktan ziyade, naklettiği haberlerin doğruluğundan emin olmak için çaba sarfetmesi ve onları muhafaza edebilmek için gayret sarfetmesi üzerinde daha çok durdukları söylenebilir. Ayrıca bu yaklaşım, sahâbeden devamlı rivayette bulunanları Hz. Ömer'in ikaz etmesiyle de örtüşmektedir.

Zabt vasfı da tıpkı akıl ve adalet gibi zâhiri ve bâtinî olarak iki kısma ayrılır. Zahirî zabt, metnin lügavî açıdan ifade ettiği manayı anlayabilmek; batınî zabt ise, bir anlamda fıkıh demek olan metnin delalet ettiği şer'î hükmü kavrayabilmektir. Bu da ancak, fikhî meselelerle içli dışlı olan ve Arap dilini incelikleriyle bilen kimselerde bulunur.⁷⁷ Bu sebeple, teâruz durumunda, bâtinî zabta sahip olan râvinin yani fakih râvinin rivayeti, zahirî zabta sahip olana tercih edilir.⁷⁸

Usûl eserlerinde konuyla ilgili şöyle bir örnek yer almaktadır:

Câbir b. Zeyd, Amr b. Dinar'a “İbn Abbas bana Hz. Peygamber'in Meymûne ile ihramlı iken evlendiğini nakletmiştir” deyince, o “İbn Şihâb da bana Yezîd b. Esam'dan

⁷⁴ Zabtnın bu iki yönü, ileride ‘Rivayeti alma ve aktarma yolları’ başlığı altında daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Bkz. s. 90, 106.

⁷⁵ Debûsî, **a.g.e.**, s. 187; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 578-579; Serahsî, **a.g.e.**, I, 348.

⁷⁶ Debûsî, **a.g.e.**, s. 184; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 579; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 579.

⁷⁷ Debûsî, **a.g.e.**, s. 184; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 579; Serahsî, **a.g.e.**, I, 348.

⁷⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 580; Serahsî, **a.g.e.**, I, 348.

naklen Hz. Peygamber'in bu evliliğinde ihramlı olmadığını söylemiştir" cevabını vermiştir. Câbir, "Meymûne, İbn Abbas'ın teyzesidir. O daha iyi bilir" deyince Amr tekrar, "Aynı şekilde Yezîd b. Esam'ın da teyzesidir" diye itiraz eder. Bunun üzerinde Câbir: "Topuğuna bevleden Yezîd'in rivayeti nerede, İbn Abbas'ınki nerede!" cevabını vermiştir. Dolayısıyla zabtı tam olan râvinin naklettiği haber zabtı eksik olana tercih edilir.⁷⁹

Şahitlikte bir erkeğin iki kadına denk görülmesi de bazı usûlcüler tarafından, erkeklere nispetle zabtlarının eksik olmasına bağlanmıştır.⁸⁰ İmam Muhammed, Bûsre bnt. Safvân tarafından nakledilen ve cinsel organa dokunmanın abdesti bozacağını ifade eden rivayetle amel edilemeyeceğini söyler. Çünkü Bûsre rivayeti, Ali b. Ebî Talib, Huzeyfe b. el-Yemân, Ebu'd-Derdâ, Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi sahâbeden gelen rivayetlerle teâruz etmektedir ve bu haberi Bûsre dışında duyan başka biri de bilinmemektedir.⁸¹

Zabt mutlak olarak kullanıldığında bâtinî zabt, yani râvinin dil ve fıkıh bilgisine sahip olması kastedilir. Bu konuda fukahâyâ, "Kur'an'ın nakli, manasını bilmeyen kimselerce mümkün iken, rivayetlerin naklinde batınî zabt nasıl gerekli olur?" şeklinde bir itiraz yöneltilebilir. Bu itiraza şöyle cevap verilmiştir: Kur'an-ı Kerim'in naklinde asıl olan nazım ve lafız rivayetidir. Onun mana ile aktarımı caiz olmadığı için, râvisinin batınî zabta sahip olması şart değildir. Sünnetin naklinde ise, lafız ve nazımdan ziyade mana asıldır. Bu sebeple mananın ihmal edilmemesi için hadislerde, râvinin kâmil manada zabta sahip olması beklenir.⁸² Hanefî usûlünde, kıyasa aykırı olarak nakledilen âhâd rivayetlerin sahih kabul edilebilmesi için şart koşulan râvinin fıkıh ve ictihad melekesine sahip olmasıyla, kâmil/batınî zabt arasından sıkı bir irtibatın olduğu görülmektedir.⁸³

Râvi zabt konusunda eksik olduğunda rivayetin kabul edilebilmesi için haberin muhtevasının, asıl olarak adlandırılan Kur'an'a, meşhur sünnete ve selefin icmama aykırı

⁷⁹ Cessâs, **a.g.e.**, III, 137; Serahsî, **a.g.e.**, I, 348; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 581.

⁸⁰ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, IV, 186.

⁸¹ Şeybânî, Muhammed b. Hasen, **el-Hucce alâ ehli Medine**, I-IV, 3. Baskı, thk. Mehdi Hasen Keylânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, s. 64; Konuyla ilgili rivayetlerin değerlendirilmesi için bk: Tahâvî, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, **Şerhu Meâni'l-âsâr**, I-V, 1. Baskı, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, I- 71-77.

⁸² Pezdevî, **a.g.e.**, II, 580; III, 86; Serahsî, **a.g.e.**, I, 349.

⁸³ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 581. Kanaatimizce burada râvinin fakihliğinden maksat, ictihad edebilecek seviyede fıkıh bilgisine sahip olması değil; helali haramdan, caiz olanı olmayandan ayırt edebilecek ölçüde fikhî malumatı bilmesidir. Birinci ihtimalin kastedilmesi halinde pek çok râvinin, kâmil manada zabta sahip olmadığı için rivayetleri merdud hale gelecektir.

olmaması gerekmektedir.⁸⁴ Cessâs'ın *Usûl*'ünde geçen "Râvinin zabt konusunda kusuru fark edildiğinde, rivayetin kabul ve reddi konusunda ictihad caiz hale gelir"⁸⁵ ifadesinden kastedilen de kanaatimizce budur. İlk dönemlerde mânâ rivayeti yaygın olduğu için kâmil anlamda zabta sahip olmayan râvinin hatadan uzak kalması zor görülmüştür.⁸⁶

4. İslam

Rivayetin delil olabilmesi için öne sürülen bir diğer şart, râvisinin müslüman olmasıdır. Bu sebeple, kâfirin naklettiği haber delil olarak kullanılamaz. Yukarıda da ifade edildiği üzere, hadisçiler İslam vasfını adalet şartının içerisinde değerlendirmekte, dolayısıyla râvinin âdil olması kaydıyla, Müslüman olmasını da kastetmiş olmaktadır. Râvinin küfrü, ister aslî küfür suretinde olsun, yani Yahudi, Hristiyan vb. inançta olması gibi İslam dairesinin dışında kalmasından kaynaklansın; isterse dinde sabit olan veya tevâtüren nakledilen bir bilgiyi inkar etmesinden kaynaklansın, haberi sahih sayılmaz.⁸⁷

İslam, tahammül değil eda anında aranan bir şarttır. Müslüman olmadan önce işittiği bir rivayeti müslüman olduktan sonra aktaran bir râvinin haberi makbuldür. Hatta sahâbeden bu şekilde nakilde bulunan çok kişi vardır ve bu haberler aleyhine hiçbir şey söylenmemiştir.⁸⁸ Cübeyr b. Mut'im'den nakledilen, Bedir'deki esirlerin fidye karşılığı salıverilmesi rivayeti⁸⁹ ve Ebû Süfyân'ın Hereklîus kıssası ile ilgili haberleri, sahâbe ve ilk dönemdeki alimler tarafından kabul edilmiş ve hadis kaynaklarında yer almıştır.⁹⁰

Hanefî usûlcülere göre de, naklettiği habere yalan katmadığından emin olunamayacağı için, müslüman olmayan kimsenin aktardığı rivayet dinde delil olarak kullanılamaz.⁹¹ Râvinin naklettiği haberin makbul olabilmesi, bu şartın kâmil olarak bulunmasına bağlıdır. "*Ey iman edenler! Size hicret eden mü'min kadınlar geldiklerinde*

⁸⁴ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 579; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 550; İbn Melek, Abdüllatîf, **Şerhu Menâri'l-envâr**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1308, s. 209.

⁸⁵ Cessâs, **a.g.e.**, III, 127

⁸⁶ Serahsî'nin mana rivayeti konusundaki tespiti şöyledir: "Lafızlardaki manaların anlaşılması hususunda insanlar arasında ortaya çıkan farklılıktan dolayı, günümüzde rivayetlerin mana değil lafız ile nakledilmesi daha uygundur." Serahsî, **Usûl**, I, 349. Serahsî'nin bu ifadesinden, ilk dönemlerde mana rivayetinin tasvip edildiği, ancak sonraki dönemlerde râvi fakih olsa dahi lafız rivayetinin esas alınması gerektiği anlaşılmaktadır.

⁸⁷ İbn Emîr Hâc, **a.g.e.**, II, 239.

⁸⁸ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 578; İbn Emîr Hâc, **a.g.e.**, II, 239; Leknevî, **Zaferu'l-emânî**, s. 502.

⁸⁹ Buhârî, **Meğâzî**, 7.

⁹⁰ Buhârî, **Bedü'l-vahy**, 1; **Tefsîru'l-Kur'an**, 61; Müslim, **Cihâd ve's-siyer**, 74; Tirmizî, **İsti'zân ve'l-âdâb**, 24.

⁹¹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 184; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 585, 586.

onları imtihan ediniz...”⁹² emri, bu konunun Kur’andan bir delili olarak değerlendirilir. Hz. Peygamber’in çölden haber getiren Araplara ilk önce müslüman olup olmadıklarını sorması, müslüman olduklarını ikrar etmeleri halinde haberlerini kabul etmesi de, sünnetten delilidir.⁹³

Râvide aranan İslam şartı da diğerleri gibi zâhir ve bâtın olarak iki kısma ayrılır. Kişinin müslümanlığı zâhir olarak, müslümanlar arasında doğup büyümesi ve onlarla aynı dinî yaşantıyı paylaşmasıyla bilinebilir. Bâtınî manada İslam vasfına sahip olması ise, Allah’a iman edip O’nu tasdik etmesi, aynı şekilde sıfatlarını da kabul edip, şeriatına ve koyduğu hükümlere boyun eğmesiyle sabit olur.⁹⁴ Örneğin, Hz. Peygamber’e iman ettiğini söyleyen fakat onun kim olduğunu, neyi emredip yasakladığını icmâlî (genel) olarak bilmeyen kimsenin genel anlamda İslam vasfını taşıdığı söylenemez. Çünkü bir kimsenin müslüman sayılabilmesi, ancak Allah’a ve Rasûlü’ne hakkıyla iman etmesiyle sabit olur. Nasıl ki Allah’a ve Hz. İsa’ya iman ettiğini söyleyen, fakat aralarında baba-oğul ilişkisi olduğunu iddia eden Hıristiyanların imanı sahih değilse, Allah’ı ve Peygamber’ini hakkıyla bilmeyen kimsenin imanı da aynı şekilde sahih sayılamaz.⁹⁵

Hanefî usûlcülere göre, Hz. Peygamber’den nakledilen bir rivayetin kabul edilebilmesi için öncelikle râvisinde akıl, adalet, zabt ve İslam şartlarının bulunması lazımdır. Bu vasıflardan birinin eksik olduğu kimselerin naklettikleri haberler, başka herhangi bir değerlendirmeye gidilmeksizin reddedilir. Râvi bu vasıfları şahsında topladığında ise, onun cinsiyetine ve sosyal statüsüne bakılmaz.⁹⁶ Bununla birlikte usûlcüler bu şartları taşıyan her râviyi de eşit düzeyde değerlendirmemişlerdir. Usûl-i fıkıh eserlerinde, râvilerin cerh-ta’dîl durumuna göre derecelendirilmesi, hadis usûlündeki gibi ele alınmasa da, fukahânın da, şöhret ve ilmî ehliyetlerine göre râvi taksimine ve değerlendirmesine gittikleri görülmektedir.

⁹² Mümtehne, 60/10.

⁹³ Şeybânî, *el-Asl*, III, 83; Pezdevî, *a.g.e.*, II, 587; Serahsî, *a.g.e.*, I, 353.

⁹⁴ Debûsî, *a.g.e.*, s. 188; Serahsî, *a.g.e.*, I, 352. İslam şartını izah etme sadedinde şöyle bir örnekleme yapılır: Bir kimseye Allah’ın sıfatlarından sorulsa ve o bunlar hakkında bir şey bilmediğini söylese, o kimse müslüman sayılmaz. Bu konuda İmam Muhammed’in şu görüşüne de atıf yapılır: Müslüman anne-babadan doğduğu halde, büyüdüğüde kendisine Allah’ın sıfatlarından sorulan ve onların hiçbiri hakkında bir şey bilmediğini ifade eden bir kadın, şayet evliyse kocasından bâin talakla boş sayılır. Bkz. Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen, *el-Câmiu’l-Kebîr*, 1. Baskı, Matbaatü’l-İstikâmet, Dekken 1356, s. 94.

⁹⁵ Debûsî, *a.g.e.*, s. 189; Pezdevî, *a.g.e.*, II, 588; Serahsî, *a.g.e.*, I, 352.

⁹⁶ Debûsî, *a.g.e.*, ss. 189-190; Pezdevî, *a.g.e.*, II, 590; Serahsî, *a.g.e.*, I, 354.

B. HABERİ DELİL OLARAK KULLANILAN RÂVİLER

Hadis usûlü açısından, adalet ve zabt şartlarını taşıyan râvilerin naklettikleri haberler, diğer şartları da taşımaları halinde sahihtirler. Hadis alimleri, rivayet konusundaki birikimleri ve naklettiği haberlerin çokluğu açısından râvilere: *tâlib*, *müsnid*, *muhaddis*, *müfîd*, *hâfiz*, *hüccet*, *hâkim* ve *emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs* olmak üzere farklı ünvanlar vermişlerdir. Bu derecelendirmede esas alınan husus daha ziyade, râvinin rivayet ehliyeti, hadis ıstılahlarına vukufiyeti ile ezberinde olan hadislerin sayısıdır.⁹⁷

Hanefî usûlünde râvilerin çeşitli kriterlere göre gruplandırılması, ilk olarak Cessâs'ın (ö. 370/980) *Usûl*'ünde görülmekte ve İsa b. Ebân'a (ö. 221/836) nispet edilmektedir. Cessâs, râvileri tavsif ederken “*zabt ve itkân sahibi*” ve “*ilmî ehliyet ile ma'rûf*” gibi tabirler kullanmaktadır.⁹⁸ *Fakih râvi/fikhu'r-râvi* şartı ise bir kavram olarak ilk defa Debûsî (ö. 430/1039) tarafından söz konusu edilmiş olup, ondan sonra telif edilen usûl kitaplarında ıstılah olarak yaygınlaşmıştır.⁹⁹

Cessâs'ın verdiği bilgiye göre, İsa b. Ebân râvileri üçe ayırmıştır:

İlk grupta, hadis rivayeti yanında zabt ve itkânı ile de bilinen ve selevin (sahâbe ve tâbiûn neslinin) rivayetlerine itirazda bulunmadığı râviler yer almaktadır. Bunlardan gelen haberler, Kitap, sabit sünnet ve icmaya aykırı olmamak şartıyla, *kıyasa* aykırı olsa dahi makbuldür.

İkinci grup, hadis rivayeti ile meşhur olmayıp zabtı konusunda bizde bir kanaat bulunmayan, fakat güvenilir kimselerin kendilerinden nakilde bulunduğu râvilerdir. Güvenilir kimselerin bu râvilerden nakli, onları ta'dîl manasına gelse de, naklettikleri haberlerin makbul olması, kıyasa aykırı olmamalarına bağlıdır.

Üçüncü gruba giren râviler ise, hadis rivayetiyle meşhur olmakla birlikte, selevin konuyla ilgili farklı nakilleri veya akli kullanarak haberlerine itirazda bulunduğu

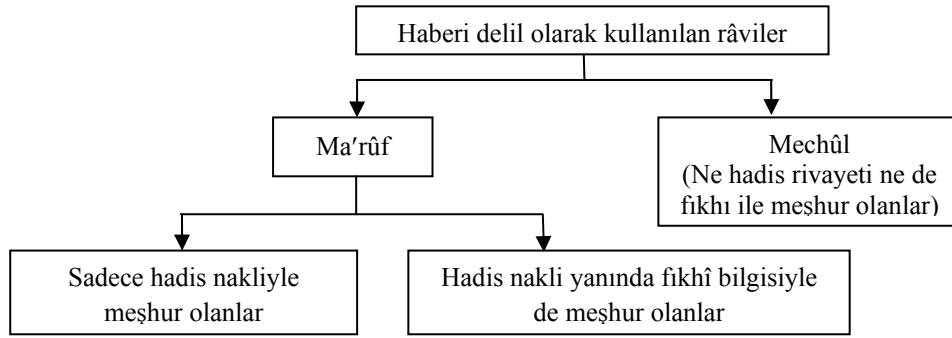
⁹⁷ Bu terimlerin tabakât eserlerinde kullanımı için bkz. Zehebî, Şemsüddîn İbn Kaymâz et-Türkmânî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I-IV, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, III, 125. Hadis ilminde râvilerin tabakaları için ayrıca bkz. Hıdr, *el-Müvâzene*, ss. 130-135.

⁹⁸ Cessâs, *a.g.e.*, III, 116, 131.

⁹⁹ Debûsî, *a.g.e.*, s. 180. Fakih râvi konusunda yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Tsiligkir, Chamnti, *Hadis Rivayetinde Fakih Ravinin Rolü*, MÜSBE, Basılmamış YL Tezi, İstanbul 2008.

kimselerdir. Bu râvilerin naklettikleri haberler de, asılların (Kitab, sabit sünnet ve selefin icmâsı) yanı sıra kıyasa aykırı olmadığı sürece makbuldür.¹⁰⁰

İsa b. Ebân'ın bu tasnifinin, daha sonraki Hanefî usûlcüler tarafından sistemleştirildiği ve asıllara aykırı olan haber-i vâhidlerin kabulü ve reddi hususunda râvi-muhteva merkezli değerlendirmelerin temelini oluşturduğu görülür. Buna göre râviler, ilk olarak *ma'rûf* ve *mechûl* şeklinde iki kısımda ele alınmaktadır. Ma'rûf olanlar da, “hadis rivayetinin yanında fikhî ve icthadı ile bilinenler” ile “fıkıh melekesi çok güçlü olmayıp sadece hadis nakliyle meşhur olanlar” şeklinde ikiye ayrılır. Hz. Peygamber'le uzun süre sohbeti bilinmeyen ve ondan birkaç rivayetin dışında nakli olmayan kimseler ise mechûl olarak değerlendirilir.¹⁰¹ Bu tasnifi şema üzerinde şu şekilde gösterebiliriz:



Şemada gösterilen tasnif, her ne kadar râvi ile ilgili olsa da, esasında rivayetin muhtevası göz önünde bulundurularak yapılmış bir sınıflandırmadır. Dolayısıyla râvi merkezli olmaktan ziyade metin merkezli olduğu söylenebilir. Zira Hanefî usûl eserlerinde, bir rivayetin makbul sayılması için râvisinin fakih veya hadis nakliyle meşhur bir kimse olması şeklinde bir şarttan bahsedilmemektedir. Râvinin fakihliği teâruz durumunda yani rivayetin Kitab, meşhur (ma'ruf, sabit) sünnet ve selefin icmâ gibi asıllara aykırı olması durumunda göz önünde bulundurulacak bir husustur. Fukahâya göre, âhâd olarak nakledilen bir haber şayet kıyasa aykırı ise, kabul edilebilmesi için, râvisinin hadis nakliyle meşhur, adalet ve zabt sıfatlarının yanı sıra fakihlik vasfına da sahip olması gerekmektedir. Bu vasfa sahip râvilerin naklettikleri haberler, kıyasa ister uygun ister aykırı olsun

¹⁰⁰ Cessâs, **a.g.e.**, III, 135-136.

¹⁰¹ Cessâs, **a.g.e.**, III, 140; Debûsî, **a.g.e.**, s. 180; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 550; Serahsî, **a.g.e.**, I, 338. Hanefî usûl eserlerinde râvilerin bu şekilde tasnifinin dışında, hadis usûlünde geçen cerh-ta'dîl durumlarına göre râvi tasnifi gibi bir sınıflandırmaya rastlayamadığımızı belirtmeliyiz. Her ne kadar bazı râviler için sika, âdil gibi tanımlamalar kullanılmış olsa da, bunların hadis usûlünde geçtiği şekliyle güvenilirlik derecelerini belirtmek için değil, sadece râvilerin güvenilir olduklarını ifade etmek için kullanıldıkları görülmektedir.

makbuldür ve gereğince amel edilmesi zorunludur.¹⁰² Râvide fakih olma şartının aranması, rivayetin mana ile nakli durumunda hadisin muhtevasında oluşması muhtemel anlam kaymalarından sakınılması içindir. Yani rivayetin aslından ziyade, nakil yönünü ilgilendiren bir problemdir.¹⁰³

Hanefî usûl eserlerinde bildirildiğine göre, İmam Şâfî ve ehl-i hadisin bu konudaki kanaati, “râvi adalet ve zabt sahibi olduktan sonra, rivayet ister kıyasa uygun ister aykırı olsun, delil olarak alınır” şeklindedir.¹⁰⁴ Buna göre, râvisinin hadis nakliyle meşhur veya fakih olmasının rivayetin kabulüne herhangi bir etkisi yoktur. Hanefilerden Kerhî'nin (ö. 340/952) de bu görüşte olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁵

Râvi taksiminde ilk sırayı maruf râviler alır:

1. Ma'rûf Râvi

Hanefilerin râvi taksimi sahâbe neslini de içine almaktadır. Buna göre “Hz. Peygamber’le uzun süre sohbeti bilinen ve birden fazla rivayeti bulunan” sahâbe ma'rûf kapsamında değerlendirilir. Aslında bu tarifte zikredilen hususlar, Hanefî usûlcülere göre o kimsenin sahâbe sayılması için gerekli şartlardır. Dolayısıyla sahâbe dönemindeki ma'rûf râvi, usûlcüler için aslında sahâbî kavramının karşılığı olmaktadır. Bu hususun daha iyi anlaşılabilmesi için ehl-i hadis ve usûlcülerin sahâbe algısı üzerinde durmak gerekmektedir.

Buhârî *Sahîh*'inde sahâbeyi “Hz. Peygamber’i müslüman olarak gören veya onun sohbetinde bulunan kişi” olarak tarif etmiştir.¹⁰⁶ Her ne kadar muhaddislerin sahâbe tarifi konusunda bazı ihtilaflar¹⁰⁷ bulunsa da, İbn Hacer’in; “Hz. Peygamber’le müslüman olarak görüşen ve araya irtidat dönemi girse de müslüman olarak ölen kişilerin sahâbeden sayılacağı”¹⁰⁸ şeklindeki tarifi üzerinde bir ittifak oluşmuş gibidir.¹⁰⁹ Bu ittifakın oluşmasında, tanımın kapsayıcılığının etkisi olduğu söylenebilir. Zikredilen bu vasıflara sahip kişiler, hadisçiler tarafından mutlak olarak âdil kabul edilmiş, dolayısıyla sahâbenin

¹⁰² Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, II, 550; İbn Melek, **Şerhu Menâr**, s. 209.

¹⁰³ Pezdevî, **Kenzü'l-vusûl**, II, 552.

¹⁰⁴ Şâfî usûlcülerin ve ehl-i hadisin bu konudaki görüşleri için bkz. Sem'ânî, **Kavâtu'u'l-edille**, II, 365, 370.

¹⁰⁵ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, II, 550; Aynî, **Umdetü'l-kârî**, XII, 242.

¹⁰⁶ Buhârî, **Ashâbü'n-Nebî**, 1.

¹⁰⁷ Sehâvî, **Fethu'l-muğîs**, IV, 9-11; Suyûtî, **Tedribü'r-râvî**, II, 120.

¹⁰⁸ İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 136.

¹⁰⁹ Suyûtî, **a.g.e.**, II, 120; Ahmed Muhammed Şâkir, **el-Bâisü'l-hasîs**, s. 174.

adaletinin sorgulanmayacağı bir ilke olarak benimsenmiştir. Bu ilke hadis usûlünde; "Sahâbenin tamamı âdildir / الصحابة كلهم عدول " şeklinde formüle edilmiştir.¹¹⁰

Hanefî usûlcüler, Hz. Peygamber'le uzun süre birlikteliği bulunmayan ve ondan ilim almayan kimseleri sahâbe kapsamında değerlendirmeme eğilimindedirler.¹¹¹ Onunla bir defa görüşen veya az bir müddet birlikte olan¹¹² ya da ondan birkaç rivayette bulunan kimseler usûlcülerin sahâbe tanımına girmemektedir.¹¹³ Bu kişiler "mechûl râvî" kategorisinde değerlendirilmiş, muhaddislerin yaptığı gibi mutlak anlamda adalet sahibi kabul edilmemiştir. Bununla birlikte sahâbenin adaleti konusundaki muhaddislerin yaklaşımı, Hanefî usûlcüler tarafından da benimsenmiş ve kendi sahâbe tarifleri içerisine giren râviler mutlak anlamda âdil sayılmıştır.¹¹⁴

Buna göre hadisçilerin sahâbeden saydığı Vâbisa b. Ma'bed, Seleme b. Muhabbık ve Ma'kil b. Sinân el-Eşcaî gibi isimler, fukahâ tarafından sahâbi sayılmamış, naklettikleri haberlerin ancak kıyasa aykırı olmaması ve selefîn o haberi reddetmemesi halinde kabul edilebileceği iddia edilmiştir.¹¹⁵ Usûlcülerin bu tarifi, Hz. Peygamber'e iman edip ondan ilim almayan, onunla görüşmesine rağmen yeterli süre birlikte bulunmayan binlerce kişiyi sahâbe kapsamının dışında bıraktığı için eleştirilmiştir.¹¹⁶ Fukahânın Hz. Peygamber'den nakli ve onunla uzun süre sohbeti bilinmeyen kimseleri sahâbe kategorisinde değerlendirmemelerini, usûl açısından sahâbeden saymadıkları şeklinde anlamak daha doğrudur. Usûl açısından sahâbe ise, sözü dini açıdan hüccet sayılan ve şerî delillerden olduğu ileri sürülen *sahâbe kavli* bağlamında ele alınan kimselerdir. Bunlar da hem rivayeti hem de fikhıyla meşhur olan sahâbe-i kirâmıdır.¹¹⁷ Burada kullanılan sahâbe

¹¹⁰ Suyûtî, **a.g.e.**, II, 121. Muhaddislerin sahâbe algısı konusunda şu eserlere bakılabilir: Aşık, Nevzat, **Sahâbe ve Hadis Rivayeti**, 2. Baskı, İFVY, İzmir 2010, ss. 15-25, 300-314; Erul, Bünyamin, **Sahâbenin Sünnet Anlayışı**, 2. Baskı, TDV Yay., Ankara 2000, ss. 1-14.

¹¹¹ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 560.

¹¹² Saîd b. Müseyyeb'den gelen bir rivayete istinaden, bir kimsenin sahâbî sayılabilmesi için gereken sürenin en az bir-iki sene olduğu veya Hz. Peygamber'le en az bir-iki savaşa katılmış olması gerektiği ifade edilmiştir. bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 560; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 123.

¹¹³ Burada zikredilen sahâbe tarifi, ele aldığımız usûl eserlerinde açıkça zikredilmemekle birlikte, şerhlerde tarifi bu şekilde anlaşılacağı ifade edilmiştir. bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 560.

¹¹⁴ Serahsî, **a.g.e.**, I, 342; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 560.

¹¹⁵ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 561; Serahsî, **a.g.e.**, I, 342.

¹¹⁶ Efendioğlu, Mehmet, **Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler**, 1.Baskı, İFAV, İstanbul 2011, s. 491.

¹¹⁷ Bkz. Apaydın, H. Yunus, "Sahâbî Kavli", **DİA**, XXXV, İstanbul 2008, s. 500. Erul da özellikle din algısı, Hz. Peygamber'in sünnetini temsil kabiliyeti ve dini hükümlere mesned olması açısından sahâbeden bahsedilirken, onunla sadece bir iki kez görüşmüş veya onu uzaktan görmüş kimselerin değil; Hz. Peygamber'in etrafında kümeleşen, dini hükümleri bilen ve onun terbiyesinde yetişen özel arkadaşlarının esas alınması gerektiğini belirtir. Erul, **a.g.e.**, s. 8.

kavramı usûl yönünden değil de mutlak olarak anlaşılırsa, o zaman çok az ismin sahâbe kapsamına girmesi ve sahâbe ile ilgili eserlerde ismi geçen binlerce kişinin de sahâbî sayılmaması gerekecektir. Hanefîlerin sahâbe algısının fikhî içerikli haberlerin değerlendirilmesinde yardımcı olabileceği düşünülebilirse de, sahâbenin Hz. Peygamber'den fikhî içerikli haberlerin dışında daha pek çok nakilde bulunduğu da göz ardı edilmemelidir.

Fakih râvi yaklaşımının daha iyi anlaşılabilmesi için konuyu alt başlıklar halinde detaylandırmak faydalı olacaktır. Bu bağlamda; ilk olarak fakih râvinin tanımı ve vasıfları, sonra râvinin fakih olup olmadığının ne şekilde tespit edildiği ve bunun ölçüsünün nasıl belirlendiği, daha sonra haberin arz edileceği kıyasın mahiyeti ve son olarak da Hanefî usûlcülerin fakih râvi algısına yöneltilen mezhep içi ve dışından gelen itirazlar ele alınacaktır.

a. Fakih Râvi

Hadis usûlünde fakih râvinin tanımı ve kimliği ile ilgili herhangi bir açıklamaya rastlayamasak da, rivayetlerin teâruzu durumunda râvinin fakih olması tercih sebeplerinden biri sayılmıştır. Çünkü rivayetin zahiri üzere anlaşılması mümkün olmadığında, fakih râvinin hadisteki işkâli araştırmadan ve gidermeden nakletmeyeceği kabul edilmiştir.¹¹⁸

Hanefî usûlünde, kıyasa aykırı olarak nakledilen âhâd haberlerin kabul edilebilmesi için, râvisinin hadis nakli, adalet ve zabt vasfının yanında, fikhî melekesiyle de meşhur olması şarttır. Fakih râvilerin naklettikleri haberler, kıyasa ister uygun ister aykırı olsun makbûldür ve gereğince amel edilmesi zorunludur.¹¹⁹ Usûl eserlerinde zikredilen bu özelliklere sahip sahâbîler şunlardır: Hulefâ-i râşidîn, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebû Musâ el-Eş'arî, Hz. Âişe, Abdurrahman b. Avf, Übey b. Ka'b, Huzeyfe b. el-Yemân ve Abdullah b. Zübeyr.¹²⁰

Bu sahâbenin fakih olarak nitelenmesinde, fikhî ve icihad melekesiyle meşhur olmalarının yanı sıra, naklettikleri haberlere ilk nesiller tarafından *kıyâsü'l-usûl*¹²¹ yoluyla

¹¹⁸ Suyûtî, **a.g.e.**, II, 116-117.

¹¹⁹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 342; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 550.

¹²⁰ Debûsî, **a.g.e.**, s. 180; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 550; Serahsî, **a.g.e.**, I, 338; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 550. Bazı kaynaklarda fakih râvilerin isimlerini liste olarak zikredilmektedir. Bu isimler için bkz. Tsiligir, **a.g.t.**, ss. 61-70.

¹²¹ Hanefî usûlünde *kıyâsü'l-usûl* ile neyin kastedildiğine ilerleyen sayfalarda müstakil bir başlık halinde değinilecektir. Bkz. ss. 44-48.

itiraz edilmemesi de rol oynamaktadır.¹²² Râvinin fıkıh ve ictihad özelliğiyle ön plana çıkması ve rivayetlerine kıyas yoluyla itiraz edilmemiş olmasının, onun fakih olarak adlandırılmasında yeterli olamayacağı, bunların sübjektif kriterler olduğu, bir râvinin fakih olup olmadığına kimin karar vereceği, bu karar vericilerin fikhî ehliyetlerinin ölçütlerinin neler olduğu gibi sorular, Hanefilerin fakih râvi ile ilgili tezlerine yöneltilebilecek muhtemel itiraz noktalarıdır. Bu noktada Hanefilerin “râvinin kendi döneminde ulemanın önde gelenleri” şeklindeki cevapları ise, ikna edici gözükmemektedir.

Râvi fakih olduğunda, hadisi manen nakletse dahi, rivayette Hz. Peygamber’in kastını aşacak bir tasarrufta bulunmayacağı farz edilir ve sanki rivayet Hz. Peygamber’in ağzından işitilmiş gibi bağlayıcılık (yakîn/lüzûm) ifade eder. Böyle bir haberin karşısında ise kıyas tercih edilemez.¹²³ Rivâyetü’l-hadis kitapları incelendiğinde, bu gruba giren sahâbeden çok hadis gelmediği görülür. Örneğin Amr b. Meymûn, Abdullah b. Mes’ûd’u yıllardır tanıdığını, ondan sadece birkaç rivayet duyduğunu ve rivayetin sonuna mutlaka; “Hz. Peygamber bunun gibi, buna yakın bir ifade ile veya bu manaya gelecek şekilde buyurdu” gibi ifadeler eklediğini söylemiştir.¹²⁴

İlk dönemlerde mana rivayetinin yaygınlığı ve Hz. Peygamber’in *cevâmiü’l-kelim* vasfı göz önünde bulundurulduğunda,¹²⁵ rivayetlerin ancak fakih ve Arap dilinin inceliklerine vâkıf kimseler tarafından manen nakledilebileceği ifade edilmiş ve konu şu örneklerle somutlaştırılmaya çalışılmıştır:

"مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ" / "Dinini değiştireni öldürün"¹²⁶ hadisi, umûm ifade eden bir haberdir. Çünkü 'men' lafzı erkek, kadın, küçük, büyük her ferdi içerisine alır. Rivayette yer alan bu ifade, umûma muhtemel olmasıyla birlikte aslında husûs ifade eder. Çünkü ehlinin bileceği üzere, konuyla ilgili başka deliller sebebiyle, hadisin muhatabı kadınlar ve çocuklar değildir. Hadisi nakleden kişi konuyla ilgili fikhî malumata sahip olmasa ve rivayeti husûs ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde, örneğin; "كل من ارتد فاقتلوه ذكرنا كان أو أنثى" /

¹²² Cessâs, a.g.e., III, 140; Debûsî, a.g.e., s. 181; Serahsî, a.g.e., I, 340.

¹²³ Serahsî, a.g.e., I, 342.

¹²⁴ Pezdevî, a.g.e., III, 85; Serahsî, a.g.e., I, 342.

¹²⁵ Mana ile hadis rivayetinin tarihçesi konusunda şu çalışmaya bakılabilir: Atan, Abdullah Hikmet, **Mana ile Hadis Rivayeti**, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1999, ss. 57-69.

¹²⁶ Buhârî, **Cihâd ve’-s-siyer**, 148; **İstîtâbetü’l-mürteddîn**, 2; Tirmizî, **Hudûd**, 25; Ebû Dâvûd, **Hudûd**, 1; Nesâî, **Tahrîmü’-d-dem**, 13; İbn Mâce, **Hudûd**, 2.

Kadın olsun erkek olsun, dinini değiştiren herkesi öldürün" tarzında nakletse o takdirde manayı bozmuş olur.¹²⁷

Diğer bir örnek şöyledir: "Hz. Peygamber'in: "لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ" / "Besmele çekmeyen kimsenin abdesti yoktur."¹²⁸ hadisi, besmelesiz abdestin caiz olmadığını bildirebileceği gibi, böyle bir abdestin faziletinin olmadığını da belirtebilir. Bunu nakleden râvi fakih olmasa ve örneğin: "لا يجوز وضوء من لم يسم" / Besmele çekmeyen abdesti caiz değildir" şeklinde bir ifade ile ikinci ihtimali ortadan kaldıracak bir biçimde rivayet etse, hükmü değiştirmiş ve anlamı bozmuş olur.¹²⁹ Muhaddisler bu tür haberler karşısında şöyle bir tavır sergilemektedirler: Rivayetin her bir tariki metinleriyle birlikte mukayese edilerek râvinin zabt özelliği tespit edilmeye çalışılır. Bu değerlendirmeden sonra herhangi bir farklılık ortaya çıkacak olursa, zabtı sağlam olan râvinin haberi tercih edilir.

Aynı şekilde fakih olan râvinin dinen caiz olan ve olmayan durumları iyi bildiği varsayıldığı için, hadis meclisine gelip, zahiri üzere amel edilmesi mümkün olmayan bir rivayet işitse, haberin öncesini, varsa sebab-i vürûdunu sormadan ve o haberdeki işkâli (problemi) gidermeden onu rivayet etmez. Dinen neyin caiz olup neyin olmadığını çok iyi bilmeyen bir kimse ise, rivayeti o mecliste işittiği gibi nakleder. Bu kadarı bile rivayeti amacından saptırmak için yeterli bir sebeptir.¹³⁰ Dolayısıyla Hanefî usûlünde, mana rivayetinin yaygın olduğu ilk devirlerde, râvinin dil bilgisinin yanında fıkıh bilgisi de rivayetin aslına uygun olarak nakledilmesinde önemli görülmüştür. Sonuç olarak âhâd haberlerde râvinin fakihlik vasfı göz önünde bulundurulmuş, fakih olmayan râvilerin naklettikleri haberlerin kıyasa aykırı olmaması koşuluyla makbul sayılacağı ifade edilmiştir. Rivayetin râviye kendi açısından problemlili gelmesi durumunda o haberdeki işkal giderilmeden nakledilmeyeceğini söylemek, aslında rivayetin râvinin tasarrufuna açık olduğunu, hadisin işitildiği gibi değil de râvinin anlayışına göre şekillendirildikten sonra

¹²⁷ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 88.

¹²⁸ Tirmizî, **Tahâret**, 20; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 49; İbn Mâce, **Tahâret**, 41.

¹²⁹ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 88.

¹³⁰ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 582. Burada muhtemelen; Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği, "Hz. Peygamber üç şeyde uğursuzluğun olduğunu söylemiştir: kadında, evde ve atta." (Müslim, **Selâm**, 116; Tirmizî, **Edeb**, 58) rivayeti karşısında Hz. Âişe'nin itirazına telmih yapılmaktadır. Hz. Âişe, Ebû Hüreyre'nin bu sözünü duyduğunda: "Hz. Peygamber böyle bir şey söylememiştir. O: 'Allah Yahudilere lanet etsin. Onlar üç şeyde uğursuzluğun olduğunu söylerlerdi; Kadında, evde ve atta' buyurmuştur. Muhtemelen Ebû Hüreyre rivayetin baş tarafını duymamış, son tarafını da duyduğu şekilde nakletmiştir. Yoksa ben bu itirazımla Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'e söylemediği bir şeyi isnad ettiğini kastetmiyorum" demiştir. Bkz. İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, VI, 61.

nakledebileceğini de gösterir. Burada metnin orijinal halinin râvinin fikhî melekisine göre şekillendikten sonra aktarılması gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Fakih râvinin rivayetteki işkâli gidermeden nakletmeyeceği savunulurken, böyle bir hataya düşme ihtimalinin de bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır.

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle fakih râvi için şöyle bir tanımlama yapılabilir: Arap diline vâkıf, dinen caiz olan ve olmayan konuları ayrıntılı olarak bilen, *kıyâsü'l-usûl* olarak adlandırılan Kur'an, meşhur sünnet ve selefin icmaından elde edilen genel ilkelere hâkim, ayrıca naklettiği haberlere ilk dönemde itiraz edilmemiş olan râvidir.¹³¹ Böyle bir râvinin dinin genel esaslarına ve dil kaidelerine aykırı bir nakilde bulunmayacağı düşünülerek, rivayetleri kıyasa aykırı olsa dahi makbul sayılmıştır. Fakih râvinin tarifini bu şekilde verdikten sonra, fukahâyâ göre bunun nasıl tespit edilebileceği konusuna geçebiliriz.

b. Râvinin Fakihliğinin Tespiti

Hanefî usûlünde râvinin fakih sayılmasının ölçüsü, naklettiği haberlere selefin (sahâbe ve onları takip eden neslin) başka delilleri kullanarak itiraz edip etmemesidir. Nitekim Ebû Hüreyre fakih olmayan râviler kategorisinde değerlendirilirken, sahâbeden ilmi ve fikhıyla öne çıkmış Hz. Ömer, Hz. Âişe ve İbn Abbas gibi şahısların, onun naklettiği bazı haberlere Kur'an, sünnet ve akli kullanarak itirazda bulunmaları gerekçe gösterilmiştir.¹³²

Cessâs'ın aşağıdaki ifadesinden de bu anlaşılmaktadır:

Kıyasa ancak, selefin rivayetlerine itiraz etmediği, âdil ve güvenilir bir râvinin naklettiği haber tercih edilir. Selefin, rivayetlerine şüphe ile yaklaştığı ve kıyası kullanarak itirazda buldukları veya zabt ve itkanı ile ma'ruf olmayan kimselerin naklettikleri haberlere gelince, sahâbe uygulamasında da görüldüğü üzere, kıyasın bu haberlere öncelenmesi ictihadî bir meseledir. Çünkü onlar akli kullanarak bu tür pek çok habere itirazda bulunmuşlardır. İbn Abb'as'ın "ateşte pişen şeylere dokunmaktan dolayı abdestin gerekeceği" şeklindeki Ebû Hüreyre'nin naklettiği habere, "Ateşte kaynayan yağ (bir rivayete göre de kaynar suyu) kullandığımızda da mı abdest

¹³¹ Tsiligkir, fakih râviyi "Hadis ve sünnette imam olan râvi" şeklinde tarif etmiştir. Bkz. Tsiligkir, **a.g.t.**, s. 72.

¹³² Cessâs, **a.g.e.**, III, 140; Debûsî, **a.g.e.**, s. 181; Serahsî, **a.g.e.**, I, 340.

alacakmısınız?” şeklindeki itirazı¹³³ bunun bir örneğidir. Hz. Ömer’in Fâtıma bnt. Kays’ın naklettiği, “kocası ölen kadına Hz. Peygamber’in nafaka ve süknâ hakkı tanımadığı” şeklindeki habere, “Bir kadının sözü sebebiyle, Rabbimizin Kitabını ve Hz. Peygamber’in sünnetini terk edecek değiliz ya!”¹³⁴ şeklindeki itirazı da, kıyâsı kullanarak fakih olmayan râvinin haberine itiraz edilebileceğinin delili olarak değerlendirilmiştir.¹³⁵

Hiz. Aîşe’nin, Ebû Hüreyre’nin naklettiği “veled-i zinanın üç kişinin (anne, baba ve çocuk) en şerlisi olduğunu” ifade eden rivayete, “en şerlisi ise o zaman niçin doğması bekleniyor” şeklindeki itirazı¹³⁶ da yukarıdaki görüşe örnek gösterilen haberlerden biridir.¹³⁷

Debûsî, İbn Abbas’ın Ebû Hüreyre’ye itirazını, haberin kıyasa (akla) arzının caiz olduğunun delili olarak yorumlar. Ona göre, bu konuda İbn Abbas’ın muhalif başka bir habere istinaden itirazda bulunduğu da söylenemez. Çünkü bildiği daha kuvvetli veya geç tarihli bir rivayet olsaydı kıyastan önce mutlaka onu kullanır, itirazını onunla yapardı.¹³⁸ Debûsî’nin bu iddiasına rağmen, hadis kaynaklarında bu konuda İbn Abbas’tan nakledilen, Hz. Peygamber’in bir koyun budundan yediği ve değil abdest alması, suya bile dokunmadan namaz kıldığına dair rivayetler bulunmaktadır. Üstelik İbn Abbas rivayeti bu kaynaklarda, ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest almanın nesholunduğuna delil olarak kullanılmakta, rivayetin yer aldığı konu başlıklarının da bu şekilde isimlendirildiği görülmektedir.¹³⁹

Hanefî usûlcüler, bu yaklaşımlarıyla Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik gibi sahâbe hakkında bir ta’nda bulunmak niyetinde olmadıklarını, onların güvenilirliği ve hadis rivayetindeki şöhretlerinin herkesçe malum olduğunu ısrarla belirtirler. Hatta mezhep

¹³³ Rivayet için bkz. Müslim, **Hayız**, 90; Tirmizî, **Tahâret**, 58; Nesâî, **Tahâret**, 125; Dârimî, **Tahâret**, 51; İbn Mâce, **İman ve fedâilü’s-sahâbe**, 2; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XIII, 48; XXVI, 271.

¹³⁴ Rivayet için bkz. Müslim, **Talâk**, 42, 46; Tirmizî, **Talâk**, 5.

¹³⁵ Cessâs, **a.g.e.**, III, 140.

¹³⁶ Rivayete Hz. Aîşe’nin itirazı için bkz. Tahâvî, **Şerhu müşkili’l-âsâr**, II, 367; Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nisâbûrî, **el-Müstedrek ale’s-sahîhayn**, I-IV, 1. Baskı, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 1990, II, 234. Hz. Aîşe’nin diğer Ebû Hüreyre rivayetlerine itirazları için bkz. Zerkeşî, Bedrüddîn, **el-İcâbe li irâdi mestedrakethü Aîşe ale’s-sahâbe**, 1. Baskı, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Mektebetü’l-Hancî, Kahire 2001, ss. 102-123.

¹³⁷ Cessâs, **a.g.e.**, III, 128; Debûsî, **a.g.e.**, s. 181. Hz. Ömer’in Ebû Hüreyre’nin çokça hadis nakletmesine sıcak bakmadığı; çok rivayette bulunduğu için çok hata ettiği, bu sebeple selefin başkasına sormadan onun naklettikleri haberlerle amel etmediği de bu bağlamda öne sürülen gerekçelerden bazılarıdır.

¹³⁸ Debûsî, **a.g.e.**, s. 181. Bkz. Müslim, **Hayız**, 91; Tirmizî, **Tahâret**, 59; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 75; Nesâî, **Tahâret**, 126.

¹³⁹ Bkz. Müslim, **Hayız**, 91; Tirmizî, **Tahâret**, 59; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 75; Nesâî, **Tahâret**, 126.

imamları pek çok konuda onların rivayetlerini kullanmışlardır. Bununla birlikte bu sahâbenin icthad ve fıkıh melekelerinin çok kuvvetli olmadığı kendi dönemlerinde de bilinmekteydi. Şayet öyle olmasaydı, sahâbe onların rivayetlerine kıyasla itirazda bulunmaz ve bu itirazlar da sonradan kabul görmezdi. Hanefîler bu görüşlerini delillendirmek için de, mana rivayetinde fakih olmayan râvinin hatadan korunmasının kolay olmadığı açıklamasını yapmışlardır.¹⁴⁰ Cessâs'ın naklettiğine göre İsa b. Ebân, Ebû Hüreyre rivayetleri hakkında şöyle der:

Ebû Hüreyre'nin rivayetleri, o konuda hatası tespit edilmediği sürece makbuldür. Çünkü o âdil bir kimsedir... Ebû Hüreyre'nin rivayetleri, kıyasla çelişmediği ve o konudaki ma'ruf sünnete aykırı olmadığı sürece makbuldür. Bu durumda zaten sahâbe ve tâbiûn da onun rivayetlerini kabul etmiş, reddetmemiştir. Ondan nakledilen haberler, hadis rivayetinin yanında hafızasıyla da meşhur olan diğer sahâbenin naklettikleri gibi değildir. Çünkü selef onun rivayetlerine çokça itirazda bulunmuş¹⁴¹ ve onlar hakkında çokça şüpheye (ihtilafa) düşmüştür. Nitekim İbrahim en-Nehaî, onun rivayetleri hususunda şöyle derdi: "Selif, Ebû Hüreyre'nin, cennet ve cehennem haberleri dışında kalan rivayetleriyle amel etmemiştir."¹⁴²

Cessâs da Ebû Hüreyre rivayetleri karşısındaki tutumunu şöyle özetlemiştir:

Vehim ve hata, herkes için söz konusu olan hususlardır. Bizim Ebû Hüreyre hakkında takındığımız tavır, selef tabi olmaktır. Onların kabul ettiği Ebû Hüreyre rivayetlerini biz de kabul eder, onların ihtiyatla yaklaştıklarına biz de ihtiyatla yaklaşıyoruz.¹⁴³

Sonraki dönemlerde Ebû Hüreyre hakkındaki kanaatlerin biraz daha yumuşadığı görülür. Mezhep içerisinde hem hadisçi hem de fakih kimliğiyle bilinen Aynî (ö. 855/1451), Ebû Hüreyre'nin fakih kabul edilmediği iddiasının, Hanefîler aleyhine mesnetsiz bir yakıştırma (teşnî') olduğunu ileri sürmüştür. Aynî'ye göre, rivayetin kıyasa aykırı olması durumunda râvisinin fakih olması şartı, mezhebin genel kanaatini yansıtmamakta olup, sadece İsa b. Ebân ve müteahhirînden onu takip eden bazı usûlcülere ait bir yaklaşımdır. Hanefî fukahâsı, rivayet, asıllara (Kitab, sabit sünnet ve selefî icmâi) aykırılık arz etmediği sürece râvisi fakih olmasa da rivayetin kıyasa takdim edileceği kanaatindedir. İlk dönem Hanefî imamlarından Kerhî (ö. 340/951) de bu görüşte olup, bu

¹⁴⁰ Debûsî, **a.g.e.**, s. 181; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 555.

¹⁴¹ Burada İsa b. Ebân selef tabiriyle muhtemelen sahâbeden ona itiraz edenleri ve İbrahim en-Nehaî gibi tâbiûn âlimlerini kastetmiştir.

¹⁴² Cessâs, **a.g.e.**, III, 127.

¹⁴³ Fukahânın Ebû Hüreyre'ye yaklaşımı konusunda daha detaylı bilgi için bk: Cessâs, **a.g.e.**, III, 128-131; Abdülaziz el-Buhari, **a.g.e.**, II, 582.

konuda onu takip eden birçok Hanefî usûlcü bulunmaktadır.¹⁴⁴ Burada İsa b. Ebân'a itiraz eden Aynî'nin söylediği "asıllara yani Kitap, sünnet ve selefin icmâına aykırı olmamak şartı" ile İsa b. Ebân ve onu takip eden usûlcülerin ileri sürdüğü "kıyâsü'l-usûle aykırı olmaması şartı" aslında aynı şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla Aynî'nin itiraz ettiği şart ile kendi ortaya attığı kaydın aynı manaya geldiği görülmektedir. Aynî'nin yukarıdaki itirazına rağmen, Hanefî usûlündeki hâkim geleneği İsa b. Ebân, Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî çizgisinin oluşturduğu söylenebilir. Bu usûlcülerin Ebû Hüreyre ile ilgili kanaatleri ise yukarıda belirtildiği gibidir. İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ise, Ebû Hüreyre'nin fakih olduğu kanaatindedir.¹⁴⁵ Ebû Hüreyre'nin fakihiğini ortaya koymak için, "onun sahâbe döneminde fetva verdiği; fıkıh ve icihad kabiliyetine sahip olmayan birinin o dönemde fetva veremeyeceği, İbn Abbas ve Câbir b. Abdillâh da dahil olmak üzere, sahâbe ve tâbiûnun önde gelenlerinden sekiz yüzden fazla kişinin ondan rivayette bulunduğu" şeklindeki bilgilerin de kaynaklarda yer aldığını belirtmiştir.¹⁴⁶

Hanefî usûlcülerin Ebû Hüreyre hakkındaki değerlendirmelerinin ilk dönemlerde daha sert olduğu, hatta onun kıyasa aykırı olan haberlerinin reddedileceğinin açık bir şekilde savunulduğu görülmektedir. Bu görüşe delil olarak, sahâbenin önde gelen isimlerinin referans gösterilmesi önem arz etmektedir. Bu tavırlarında, kendi yaklaşımlarına meşruiyet kazandırmanın yanı sıra, Şâfiî fakihler ve ehl-i hadis tarafından gelecek tepkileri bir nebze de olsa hafifletme amacının güdüldüğü söylenebilir. Aynı şekilde sonraki devirlerde bu kanaatin yumuşamasına, hatta kabul edilemez oluşunun ifade edilmesine, ehl-i hadis merkezli düşünce yapısının o dönemlerde hakim olmasının ve ilk devir Hanefî usûlcülerin görüşlerini savunmanın daha da zorlaşmasının etki ettiği düşünülebilir.¹⁴⁷

Sonuç olarak Ebû Hüreyre gibi çok hadis nakletmekle meşhur olan, ancak fakih sayılmayan râvilerin rivayetlerine karşı ihtiyatlı olunması gerektiği, haberlerinin asıllara arz edilmesi, kıyasa uygunsuz kabul edilip uygun değilse kabul edilmemesi erken dönem Hanefî usûlcüler tarafından bir ilke olarak benimsenmiştir. Bununla birlikte, sahâbenin amel ettiği kıyasa uygun olmayan rivayetlerin delil olarak kullanılmasında ise bir sakınca

¹⁴⁴ Aynî, 'Umdetü'l-kârî, XII, 338.

¹⁴⁵ İbn Emîr Hâc, et-Takrîr ve't-tahbîr, II, 251. "وَأَبُو هُرَيْرَةَ فَكِيهٌ"

¹⁴⁶ Aynî, a.g.e., XII, 242; İbn Emîr Hâc, a.g.e., II, 251. "وَقَدْ أَقْبَى فِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ وَلَمْ يَكُنْ يُعْتَبَرُ فِي زَمَانِهِمْ إِلَّا مُجْتَهِدٌ وَرَوَى عَنْهُ أَكْثَرَ مِنْ ثَمَانِينَ رَجُلًا مَا بَيْنَ صَحَابِيٍّ وَتَابِعِيٍّ مِنْهُمْ ابْنُ عَبَّاسٍ وَجَابِرٌ وَأَنَسٌ."

¹⁴⁷ Bedir, Fıkıh, Mezhep ve Sünnet s. 236.

görülmemiştir.¹⁴⁸ Usûl eserlerinde bu görüşü gerekçelendirmek için rivayet şahitliğe benzetilir ve şöyle bir izah yapılır:

Haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmesi, tıpkı şahitliklerde olduğu gibi haberi nakleden hakkındaki hüsn-i zannımıza dayalı icthadî bir meseledir. Ne zaman ki râvinin nakil konusunda hatası çoğalır ve selef onun rivayetlerine ihtiyatla yaklaşır, o zaman rivayetin kıyas ve asıllarla karşılaştırılması ve ona göre kabul edilip edilmeyeceği meselesi de icthadi bir alan haline gelir ve rivayetin kıyas kullanılarak reddi caiz olur.¹⁴⁹

Hanefîlerin râvi anlayışı ve taksiminin daha iyi anlaşılabilmesi için, fakih olmayan râvilerin naklettikleri haberlerin arz edildiği kıyas üzerinde de durmak gerekmektedir.

c. Habere tercih edilen kıyas

Fakih olmayan râvilerin naklettiği âhâd haberlerin kabulünde esas alınan kıyas, Hanefî usûl eserlerinde bazen mutlak olarak *kıyas* bazen de *kıyâsü'l-usûl* şeklinde ifade edilmiştir.¹⁵⁰ Kanaatimizce bu kullanımda, fıkıh usûlündeki kıyastan (analoji) ziyade, Kur'an ve sünnetten çıkarılan genel hükümler anlamında *kıyâsü'l-usûl* kastedilmektedir. Çünkü Hanefî usûlünde "rivayetlerin kıyasa önceliği" ve "kıyasın haber-i vâhid karşısında terk edileceği" bir ilke olarak benimsenmiştir.¹⁵¹

Haber-i vâhidin kıyas karşısındaki üstünlüğü şundan kaynaklanmaktadır: Hz. Peygamber'den gelen rivayet aslı itibariyle ilmi gerektirir. Haber-i vâhiddeki şüphe, râvinin onu unutmaması ya da karıştırması ihtimaline binaendir. Dolayısıyla rivayete ârız olan şüphe, nakil yoluyla aktarılmasından yani vasfından kaynaklanmaktadır. Bu, sika râviler için çok

¹⁴⁸ Hanefîlerin Ebû Hüreyre'nin rivayetlerine yaklaşımı müsteşriklerden Goldziher'in de dikkatini çekmiştir. Onun konuyla ilgili değerlendirmesi şöyledir: "Ebû Hüreyre'yi Zâhirî Mezhebi'nin otoriteleri arasında görmek için pek çok imkanımız olmuştur. Onun müdafaa ettiği fikhî hadisler, çoğu kez rey ehlinin görüşüyle imtizac etmez ve onlara itiraz olarak ileri sürülür. Bu sebeptendir ki Ebû Hüreyre'nin hadisleri, hatta bunlar muteber hadis mecmualarında yer almışlardır, hukukî meselelerde otorite olan fakihler tarafından çok kere reddedilmiştir. Goldziher, Ignaz, **Zâhiriler**, çev. Cihad Tunç, AÜİF Yayınları, Ankara 1982, s. 65.

¹⁴⁹ Cessâs, **a.g.e.**, III, 127-129.

¹⁵⁰ Cessâs, **a.g.e.**, III, 316; Debûsî, **a.g.e.**, s. 180; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 553; Serahsî, **a.g.e.**, I, 339. Hanefî usûlünde kâide ve asılların kullanımı için bkz. Kızılkaya, Necmettin, **Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler**, İz Yay., İstanbul 2013, s. 64, 74, 420.

¹⁵¹ Cessâs, **a.g.e.**, I, 211; Debûsî, **Te'sîsü'n-nazar**, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Edâ Neşriyat, İstanbul ty, s.99; Serahsî, **a.g.e.**, I, 105. Mâlik b. Enes, Kitab, sünnet ve sahâbenin icması ile sabit olduğu gerekçesiyle kıyası haber-i vâhidten daha güçlü bir delil saydığı ve ona öncelediği için Hanefîlerce eleştirilmiştir. Hanefî usûlcülere göre haber-i vâhidin kıyasa tercih edilmesi sahâbe ve sonrasında gelen selef ulemâsı tarafından bilinen ve uygulanan meşhur bir kaidedir. Bu sebeple İmam Mâlik'in görüşü makbul sayılmamıştır. Bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, II, 551; Serahsî, **a.g.e.**, I, 340.

sık karşılaşılan bir durum değildir. Kıyas ise hem aslı hem de vasfı itibariyle şüphelidir. Çünkü kıyas ile elde edilen hükmün, asıl hükmün (makîsün aleyh) vasfına sahip olduğu yani onu tam olarak karşıladığını söylemek zordur. Sonuç olarak, haber-i vâhiddeki şüphe vasfı itibariyle olmasına rağmen, kıyastaki şüphe onun aslındadır. Bu sebeple güvenilir yoldan gelen bir haber, âhâd olmasına rağmen kıyastan daha güçlü bir delil niteliğindedir ve tercih edilir.¹⁵²

Hiz. Ömer'in Fatıma bnt. Kays rivayetine¹⁵³ karşı çıkarken söylediği, "Unutup unutmadığı veya doğru mu yanlış mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözüne dayanarak, Rabbimizin Kitabını ve Peygamberimizin sünnetini terk edecek değiliz" ifadesinde, sünnetten kastedilen, İsa b. Ebân'a göre *kıyâsü's-sünne* yani onun sünnetten çıkardığı genel ilkedir. Şayet bu konuda Fatıma bnt. Kays rivayetine muhalif başka bir rivayet olsaydı, Hiz. Ömer hangisinin mensûh olduğunu öğrenmek için mutlaka zamanını sorardı. Öyleyse burada "*Peygamber'in sünneti*"nden kastedilen, sünnetten çıkarılan genel hükümler olmalıdır.¹⁵⁴ Hiz. Ömer'in bu rivayette Kitab ve sünnetteki prensiplere kıyas ile söylediği husus ise, "nafaka ve süknâ hakkı, nikahla elde edilen mâlî haklardandır" şeklindeki genel ilkedir, yani sahih kıyastır. Süknâ hakkı, nasıl nikâhla elde edilen mâlî bir hak ise, nafaka da onun gibi nikâhın neticesinde sahip olunan bir haktır. Kur'an'da ve meşhur sünnette bunun delili çoktur. Dolayısıyla Hiz. Ömer, Kur'an ve sünnetteki nafaka ile ilgili hükümlere süknâ hakkını kıyas (kıyâsü's-şebeh) etmiş ve "boşanmış kadının nafaka ve süknâ hakkı bulunmadığını iddia eden ve doğru söyleyip söylemediğinden emin olmadığımız bir kadının rivayetiyle, bu sahih kıyası terk edemeyiz" demek istemiştir.¹⁵⁵

¹⁵² Cessâs, **a.g.e.**, III, 141; Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 180; Serahsî, **a.g.e.**, I, 340.

¹⁵³ Hiz. Ömer'in karşı çıktığı rivayet kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır: Fâtımâ bnt. Kays, Hiz. Peygamber hayattayken kocasının kendisini bâin talakla boşadığını ve kocasıyla süknâ (kadının iddetini kendisini boşayan kocasının evinde tamamlaması) ve nafaka (iddet bekleyen kadının nafakasının onu boşayan kocası tarafından karşılanması) konusunda anlaşmazlığa düştüklerini söyler. Bunun üzerine Hiz. Peygamber'e danışıklarını, Hiz. Peygamber'in de Fâtımâ'ya, nafaka ve süknâ hakkının bulunmadığını ve iddetini Ümmü Mektûm'un evinde geçirmesi gerektiği ifade eder. Hiz. Ömer, bu haberi duyunca Talâk suresinin ilk ayetini okuyarak; "Unutup unutmadığını veya doğru mu yanlış mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünü üzerine, Rabbimizin Kitabını ve Peygamberimizin sünnetini terk edecek değiliz" cevabını verir. Bkz. Müslim, **Talâk**, 42, 46; Tirmizî, **Talâk**, 5.

¹⁵⁴ Cessâs, **a.g.e.**, III, 141; Debûsî, **a.g.e.**, s. 183. İsa b. Ebân'ın kıyâsü'l-usûlü kullanarak, ateşte pişen şeylerden ve cinsel organa dokunmadan dolayı abdest alınması gerektiğini belirten rivayetlere itirazı konusunda bkz. Cessâs, **a.g.e.**, II, 313.

¹⁵⁵ Serahsî, **a.g.e.**, I, 343-344.

Âhâd olarak nakledilen haberlerin reddine sebep olan kıyasın Hanefî usûlcüler tarafından genel kaideler/asıllar anlamında kullanımını, Debûsî'nin *musarrât*¹⁵⁶ ve *messü zeker*¹⁵⁷ rivayetleri ile ilgili aşağıdaki yaklaşımında görmek mümkündür:

Âhâd bir haber asıllara aykırı olarak nakledildiğinde, ashabımıza göre makbul değildir. Bu sebeple, cinsel organa temastan dolayı abdestin gerekli olduğunu ifade eden haber makbul sayılmamıştır. Çünkü vücudun herhangi bir yerine dokunmaktan dolayı abdestin bozulacağı hükmü, asıllarda¹⁵⁸ yer almadığı için dinin genel hükümlerine aykırı sayılmıştır. Aynı şekilde, memeleri şişkin gösterilerek satın alınan bir koyunun, muhayyerlik hakkı sebebiyle bir sa' hurma karşılığında geri iade edilmesi de asıllara aykırı görüldüğü için merdûd sayılmıştır. Çünkü asıllarda, akdin fesholması durumunda taraflardan birinin satılan malı bir kat fazlasıyla birlikte geri alması diye bir durum söz konusu değildir. Musarrât hadisi ise böyle bir şeyi caiz kılmaktadır. Bu hadise göre, şayet müşteri koyunu yarım sa' hurma karşılığında alsa, sonra da koyunun musarrât olması sebebiyle muhayyerlik hakkını kullanarak bu akitten caysa, satıcıya koyunla birlikte bir sa' hurma vermesi gerekecektir. Bu durumda müşteri koyunu, fiyatının iki misli fazlasıyla geri iade etmiş olacaktır. Şeriatta bunun benzeri bir hükmü bulmak mümkün değildir.¹⁵⁹

Kıyasü'l-usûle aykırı nakledilen haberlerde râvinin fakih olma şartını, Hanefî usûlcüler şu gerekçeyle savunurlar: Haberlerin mana ile nakli, ilk devirde oldukça yaygın idi. Hz. Peygamber'in *cevâmiu'l-kelim* özelliğinden dolayı, bazı haberlerde muradını anlamak ve rivayeti o manaya uygun olarak muhafaza edip aktarmak oldukça zor bir hale gelmektedir. Râvi ancak rivayetin ibaresinden anladığı kadarını nakledebilir. Bu da, sahâbe bile olsa, fakih olmayan râvilerin naklettikleri haberlerde ihtiyatlı olmayı gerektirir. Hz.

¹⁵⁶ Musarrât hadisi olarak bilinen ve Ebû Hureyre'den nakledilen rivayet kaynaklarda şu şekilde geçmektedir: “Kim memeleri şişirilmiş bir koyun/keçi satın almışsa, onun üç gün muhayyerlik hakkı vardır. Hayvanı beğenmez ve geri iade edecek olursa, bir sa' hurma ile birlikte götürüp versin.” Buhârî, **Büyû** , 65; Müslim, **Büyû** , 23; Tirmizî, **Büyû** , 29. Hadisin farklı varyantları için ayrıca bkz. Müslim, **Büyû** , 28; Nesâî, **Büyû** , 14; Dârekutnî, **Sünen**, IV, 45, 47. Musarrât hadisi konusunda yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Tüfekçi, İbrahim, “Tânevî'nin İ'lâû's-sünen İsimli Eserindeki Fıkıh Metodu (Musarrât Hadisi Örneği), **MÜİFD**, sy.43, 2012/2, ss. 129-166.

¹⁵⁷ Büsre bnt. Safvân tarafından nakledilen ve *messü zeker* rivayeti olarak bilinen haber kaynaklarda şöyle yer almaktadır: “Sizden biri cinsel organına dokunduğunda abdest alsın.” Bkz. Tirmizî, **Tahâret**, 61; Ebû Davud, **Tahâret**, 69; Nesâî, **Tahâret**, 121; **Gusl ve't-teyemmüm**, 32; İbn Mâce, **Tahâret**, 63; Dârimî, **Tahâret**, 50; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XLV, 265, 270, 275; Mâlik, **Tahâret**, 58; Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, **Sünen**, I-V, 1. Baskı, thk. Şuayp Arnavut vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004, I, 265. Bu konuda yapılmış müstakil bir çalışma için bkz. Kahraman, Hüseyin “Hadislere Göre Cinsel Organı Dokunmanın Abdeste (Messü'l-Ferc) Etkisi”, **UÜİFD**, C.19, 2010/1, ss. 111-142.

¹⁵⁸ Debûsî'nin bu ifadesinde de asıllardan kasıt, Kur'an, meşhur sünnet ve selefın icmasından elde edilen genel hükümler olmalıdır.

¹⁵⁹ Debûsî, **Te'sîsü'n-nazar**, ss. 156-157.

Peygamber'e yakınlığıyla bilinen pek çok meşhur sahabînin az rivayette bulunmasının en önemli sebeplerinden biri bu zorluk idi.¹⁶⁰ Râvinin rivayet konusundaki kusuru/tasarrufu da ancak *hadisin fikhî*¹⁶¹ ile karşılaştırılarak bilinebilir. Nakledenin fikhî melekesinin zayıf olması, haberin metninde bir şüphe doğurur. Haber zaten âhâd olması nedeniyle bir şüphe taşımaktadır. Bu şüpheli durumlar, haberin kabulü konusunda kıyas ve ictehad yolunu açmaktadır. Kıyas ise reye dayanmakta ve tek bir şüpheyi içermektedir. Daha az şüphe barındıran delilin tercihe şayan olduğu ise herkesin kabul edeceği bir yaklaşımdır. Sahih kıyasın delil oluşu, Kur'an, sünnet ve icmâ ile sabit olduğuna göre, böyle bir kıyasa aykırı olan rivayet Kitabı, meşhur sünnete ve icmaya muhaliftir.¹⁶²

Râvinin fakih olmaması durumunda, hadisin metninde hata ihtimali artacağı için, rivayet sahih kıyasa aykırı olursa, tıpkı çocuğun ve muğaffelin (çok hata yapan kimselerin) nakli gibi değerlendirilmiştir. Râvi fakih olduğunda ise hata ihtimali azalacağı için, kıyas terk edilip haber esas alınır.¹⁶³ Fakih olmayan râvinin naklettiği kıyasa muhalif haber-i vâhidle amel edilmesi, haber-i vâhid ile o kıyasın elde edildiği aslın (Kitab veya sünnetin) hükmünün neshi anlamına gelecektir.¹⁶⁴ Sübut açısından daha zayıf bir delil olduğu için, haber-i vâhidin Kitab'ı ve sabit olan sünneti neshi Hanefîlere göre mümkün değildir.¹⁶⁵

İbn Abdilber'in (ö. 463/1070) Ebû Hanîfe'nin rivayetlere yaklaşımını özetlerken söylediği şu ifadesinde de kıyasın "genel hükümler" anlamında kullanıldığı anlaşılır:

Hadis ehlinin çoğunu Ebû Hanîfe'yi kınamaya sevk eden husus, adalet sahibi râvilerin âhâd haberlerini çoğunlukla *Kur'an ve hadislerden elde edilen küllî esaslara* arz etmesi, bunlara aykırı düşenleri şâz sayarak reddetmesidir.¹⁶⁶

Şah Veliyyullah'ın (ö. 1176/1762) fukahânın sünneti hangi anlamda kullandığı konusundaki aşağıdaki tespitinde de bu husus görülmektedir:

İllet ve fetvaların istinbâtı konusunda selefın ikiye ayrıldığı malumdur. Bunlardan biri hadisçilerin tavrıdır ki; Kur'an, hadis ve sahâbe rivayetlerini bir araya getirip hükmü

¹⁶⁰ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 554.

¹⁶¹ Burada kullanılan *fikhî'l-hadis* kavramı, "rivayetin ifade ettiği hükümler" veya "Hz. Peygamber'in lafzındaki fikhî" manasında kullanılmakta ve râvi tarafından nakledilen hadis metninin bu hükümlere arzını ifade etmektedir. bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 554.

¹⁶² Pezdevî, **a.g.e.**, II, 554; Serahsî, **a.g.e.**, I, 341.

¹⁶³ Debûsî, **Takvîmü'l-edille**, s. 181.

¹⁶⁴ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 555.

¹⁶⁵ Debûsî, **a.g.e.**, s. 197; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 13; Serahsî, **a.g.e.**, I, 364. Bu konu, tezin ikinci bölümünde "Rivayetlerin Kur'an'a Arzı" kısmında ele alınacaktır.

¹⁶⁶ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf el-Endelûsî, **el-İntikâ fî fedâilî'l-cimmeti's-selâseti'l-fukahâ**, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, el-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1997, s. 276.

onlardan çıkarırlardı. Diğeri de fukahânın yaklaşımıdır ki, kaynağını açıklamaksızın özenle seçip tespit ettikleri *külli kaideleri* alır ve ne zaman bir problemle yüz yüze gelseler çözümünü bu temel kaidelerde ararlardı.¹⁶⁷

Sonuç olarak Hanefî usûlcülerin öne sürdüğü, râvinin fakih olmaması durumda heber-i vâhidin “genel ilke” anlamında kullandıkları kıyasa aykırı olmaması şartı, aslında rivayetin asıllara yani Kur’an, sünnet ve selefin icmâ ettiği hükümlere arzı anlamına gelmektedir.¹⁶⁸ Dolayısıyla her ne kadar rical merkezli bir kriter olarak gözükse de, “fakih râvi” şartının, aslında hem râvi hem de muhteva odaklı bir değerlendirme şekli olduğu söylenebilir. Hanefîlerin fakih râvi konusundaki yaklaşımı, farklı mezheplerden olduğu kadar mezhep içerisinde de eleştiriler almıştır.

d. Fakih Râvi Şartına İtirazlar

Fakih râvi şartına karşı çıkanlar, rivayetin kıyasa aykırılığına bakmaksızın, râvinin âdil ve zâbit olmasını yeterli görürler. Onlara göre râvide fikh ve icihad ehliyeti aramak, sonradan ortaya çıkmış bir şarttır.¹⁶⁹ Bu görüşü savunan usûlcülerin delil olarak Abdullah b. Mes’ûd’un naklettiği şu rivayeti kullandıkları görülür:¹⁷⁰

*“Benden bir hadis işitip de onu başkalarına nakledinceye dek muhafaza edenin Allah yüzünü ak etsin! Fikhî taşıyan nice kimseler vardır ki onlar fakih değildir. Niceleri de vardır ki, sahip oldukları fikhî daha fakih olanlara aktarırlar.”*¹⁷¹

Bu rivayette Hz. Peygamber, bir râvinin fakih olmasa dahi rivayeti aktarmasını emretmiş, haberi aktardığı kişinin rivayete belki kendisinden daha fazla nüfuz edebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca sahâbe, kıyasa uygun olup olmadığına bakmaksızın, sadece tek bir rivayeti bulunan kişilerin haberlerini delil olarak kullanmıştır.¹⁷²

Şah Veliyyullah Dihlevî, Hanefîler içerisinde râvinin fakihliğini şart koşmayanların bulunduğunu söyler ve Kerhî’yi örnek gösterir. Kerhî, bu şartın mezhep imamlarından nakledilmediğini, aksine onların her zaman haberi kıyasa öncelediklerini ifade etmiştir.

¹⁶⁷ Dehlevî, Şâh Veliyyullah, *el-Müsevvâ şerhu’l-Muvatta’*, I-II, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlimiyye, Beyrut 1983, I, 19.

¹⁶⁸ Davud, Muhammed Süleyman, *Nazarîyyetü’l-kıyasi’l-usûli: menhecu tecribiyyin İslâmiyyin*, Dâru’d-Da’ve, İskenderiye 1984, s. 51.

¹⁶⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 128; İbn Kudâme, *Ravzatü’n-nâzir*, I, 340; Tûfî, Necmüddîn, *Şerhu Muhtasari’r-ravda*, I-III, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü’r-Risale, Dımeşk 1987, II, 157.

¹⁷⁰ Bkz. Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, 3. Baskı, I-VI, thk. Taha Câbir el-Alvânî, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1997, IV, 422.

¹⁷¹ Tirmizî, *İlim*, 7; Ebû Dâvûd, *İlim*, 10.

¹⁷² Âmidî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, II, 94; Tûfî, *Şerhu Muhtasari’r-ravda*, II, 157.

Ebû Hanîfe'nin “*unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmayacağı*”¹⁷³ şeklindeki Ebû Hüreyre rivayeti ile ilgili şu sözü, bunun delili olarak gösterilmiştir: “Şayet bu konuda haber olmasaydı, kıyasa göre hükmeder ve orucun bozulacağını söyledim.”¹⁷⁴

Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1329), fakih râvi şartı konusunda, mezhep içi tartışmaları şu ifadelerle özetlemektedir:

Haberin kıyasa öncelenmesi için ileri sürülen fikhu'r-râvî şartı, İsa b. Ebân'a (ö. 220/836) aittir. Debûsî (ö. 430/1039) de bunu benimseyip *musarrât* ve *arâyâ*¹⁷⁵ hadislerine uygulamış, son dönem âlimlerinin çoğu da bu kaideye göre hareket etmiştir. Ebu'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/951) ve ona tâbi olan ashabımıza göre, haberin kıyasa takdimi için râvinin fakih olması şart değildir. Bilakis adalet ve zabt sahibi her râvinin naklettiği haber, Kitaba ve meşhur sünnete aykırı olmamak kaydıyla kabul edilir ve kıyasa takdim olunur. Ebu'l-Yüsr Pezdevî (ö. 482/1086) de ulemânın ekserisinin bu görüşte olduğunu ifade etmiştir. Zira adalet ve zabt sahibi bir râvinin rivayet üzerinde tasarrufta bulunması (rivayeti değiştirmesi) farazî bir şeydir. Zahire göre, böyle bir râvî haberi duyduğu gibi rivayet eder. Şayet değiştirse de mananın değişmemesine dikkat eder. Sahâbe ve âdil râvilerin durumu böyledir. Zira haberler onların kullandıkları dil ile vârid olmaktadır. Onların ana dillerine olan hakimiyetleri, manadan habersiz olma; adalet ve takvaları da haberlere ilave ve eksiltme yapma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Onların rivayeti ancak sahih kıyasa teâruz ettiğinde zayıf görülebilir. Sahih kıyası kavrayabilmek çok zor olduğu için, haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmesi lazımdır ki rivayetlerle amel etme işi ortadan kalkmasın.¹⁷⁶

Her ne kadar fakih râvi şartının Ebû Hanîfe'ye ait olmadığı iddia edilse de,¹⁷⁷ haberi nakleden râvinin fıkıh ve zabtına onun da vurgu yaptığı görülür. Namazda rükûdan sonra ellerin kaldırılması hususunda, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile Evzâî (ö. 157/164) arasında Mekke'de geçtiği söylenen tartışma meşhurdur:

¹⁷³ Buhârî, *Savm*, 26; *Eymân ve'n-nüzûr*, 15; Tirmizî, *Savm*, 26; Ebû Davud, *Savm*, 39; İbn Mâce, *Sıyâm*, 15.

¹⁷⁴ Dehlevî, Şâh Veliyyullah, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, I-II, 1. Baskı, thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cil, Beyrut 2005, I, 273.

¹⁷⁵ Arâyâ: Belli miktardaki kuru hurmanın, yine belirli miktardaki taze hurma karşılığında tahmini olarak takasını ifade eden bir terimdir. Bkz. Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsût*, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, XII, 192; XXIII, 6; Zeyla'î, Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyînü'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye (Bulak), Kahire 1313, IV, 48. Konuyla ilgili rivayetler için bkz. Buhârî, *Büyû*, 83; Müslim, *Büyû*, 61; Ebû Davud, *Büyû*, 20.

¹⁷⁶ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, II, 558.

¹⁷⁷ Bkz. Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, ss. 240-241.

Evezâ: Siz neden rükûa varırken ve rükûdan kalkırken ellerinizi kaldırmıyorsunuz?

Ebû Hanîfe: Çünkü bu konuda Hz. Peygamber'den gelen sahih bir rivayet bulunmamaktadır.

Evezâ: Zührî'nin Salim'den onun da babası İbn Ömer'den naklettiği; "Hz. Peygamber'in namaza başlarken, rükûa varırken ve rükûdan kalkırken ellerini kaldırdığı"¹⁷⁸ şeklindeki haber varken, sahih bir rivayet nasıl bulunmazmış?

Ebû Hanîfe: Hammâd, İbrahim'den, o, Alkame ve Esved'den, onlar da İbn Mes'ûd'dan; "Hz. Peygamber'in ellerini sadece başlangıç tekbirinde kaldırdığını ve bunu namazın başka bir yerinde tekrarlamadığını"¹⁷⁹ rivayet etmiştir.

Evezâ: Ben sana Zührî, Salim ve babası İbn Ömer'den rivayet ediyorum, sen ise bana Hammâd ve İbrahim'den nakilde bulunuyorsun.

Ebû Hanîfe: Hammâd Zührî'den, İbrahim de Salim'den daha fakihtir. Alkame ise fıkıhta İbn Ömer'den aşağı kalmaz. İbn Ömer'in sahabîlik fazileti varsa, Esved'in de birçok fazileti vardır. Abdullah'a gelince, o Abdullah'tır.¹⁸⁰

Bu rivayette Evezâ'nın, bir hadisçi yaklaşımı sergileyerek âlî isnada, Ebû Hanîfe'nin ise râvinin fıkına vurgu yaptığı görülmektedir. Yalnız burada gözden kaçmaması gereken bir nokta vardır. O da, Ebû Hanîfe'nin râvinin fakih olmasını şart koşmadığı, sadece rivayetlerin teâruzu durumunda râvisi fakih olan rivayeti tercih ettiği.

Rivayetin kıyasa aykırı olması durumunda Hanefilerin söz konusu ettiği "râvisinin fakih olması şartı", hadis usûlcüleri tarafından da cumhurun görüşüne aykırı bulunmuş ve kabul edilemeyeceği ifade edilmiştir.¹⁸¹ Bununla birlikte, rivayetlerin teâruzu durumunda fakih râvinin haberinin, fakih olmayana tercih edileceği görüşü muhaddisler tarafından da

¹⁷⁸ İbn Ömer'den nakledilen rivayet kaynaklarda şöyle geçmektedir: "Hz. Peygamber'i namaza başlarken, rükûya varmadan ve rükûdan kalktıktan sonra ellerini koltukaltları görülecek şekilde kaldırdığını gördüm. İki secde arasında ellerini kaldırmazdı." Buhârî, **Ezan**, 83, 84; Müslim, **Salât**, 21, 22; Tirmizî, **Salât**, 77;

¹⁷⁹ Bu rivayette İbn Mes'ûd'un etrafındakilere: "Size Hz. Peygamber'in namazının aynısını kılıp göstermemi ister misiniz?" diye sorduğu ve bu namazda sadece ilk tekbirde ellerini kaldırdığı zikredilmektedir. Bkz. Tirmizî, **Salât**, 78; Ebû Davud, **Salât**, 119; Nesâî, **Tatbîk**, 20; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, VI, 203; Tirmizî, rivayetin hasen-sahîh olduğunu söylemiştir.

¹⁸⁰ İbn Humâm, **Fethü'l-Kadîr**, I, 219. Aynı tartışmanın Mina'da Evezâ ile Süfyân-ı Sevrî arasında geçtiği de rivayet edilmiştir. Evezâ ile Ebû Hanîfe arasındaki bu diyalogun senedi olmaması sebebiyle zayıf sayılması gerektiği iddiasına karşı verilen cevap için bkz. Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, **el-Ecvibetü'l-fâdila li'l-esileti'l-aşrati'l-kâmile**, 4. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru's-Selâm, Kahire 2003 s. 212.

¹⁸¹ Bkz. Sehâvî, **Fethü'l-Muğîs**, II, 161.

benimsenmiştir.¹⁸² Râmhürmüzî (ö. 360/971), Abdullah b. Haşim et-Tûsî' den konuyla ilgili şöyle bir haber nakletmektedir:

Biz Vekî'in yanındaydık. Bize: “el-A'meş - Ebû Vâil - Abdullah b. Mes'ûd tarikini mi, yoksa Süfyân - Mansur - İbrahim - Alkame - Abdullah b. Mes'ûd tarikini mi tercih edersiniz?” dedi. Birincisinin daha tercihe şayan olduğunu söylediğimizde, bize şöyle dedi: “Ameş de Ebû Vâil de şeyhtirler. Süfyân, Mansur, İbrahim, Alkame ve Abdullah tariki ise; fakihin fakihten, onun fakihten onun da fakihten rivayeti şeklindedir.”¹⁸³

Bu rivayete göre, râvileri fakih muhaddislerden oluşan nâzil bir isnadın, sadece hadis nakletmekle meşgul râvilerden oluşan âli bir isnaddan daha güvenilir olduğu kabul edilmektedir. Râvilerinin daha güvenilir olması, tahammül yollarının sema veya ona yakın derecede bulunması gibi, daha fakih olması da, nâzil olan bir isnadı âli olandan daha değerli kılacağı hadis usûlünde bir prensip olarak benimsenmiştir.¹⁸⁴

Abdülaziz el-Buhârî, teâruz durumunda fakih râvinin rivayetinin fakih olmayana tercihinin, Hanefî ve Şâfiî usûlcülerinin çoğunluğunun görüşü olduğunu ifade etmiştir. Bazı usûlcüler tarafından da, rivayet manen nakledilmişse râvinin fikhına itibar edileceği, lafzen nakledilen haberlerde bunun çok da önemli olmadığı söylenmiştir.¹⁸⁵

Ebû Hanîfe'nin öğrencileri olan, mezhebin diğer kurucu imamlarının da râvinin fikhına atıf yapıtıkları, fıkıh melekesi daha güçlü râvinin haberinin böyle olmayana tercih edileceğini vurguladıkları görülür. Şeybânî'nin (ö. 189/804) sahâbe arasında bir karşılaştırma yaparken kullandığı şu ifadeler bunu gösterir:

...Bu, Ebû Hüreyre'nin sözüdür. Medinelilerin o rivayeti, bir başkasından daha naklettiklerini bilmiyorum. Bu konuda Abdullah b. Mes'ûd'un sözü alınmaya, Ebû Hüreyre'ninkinden daha layıktır.¹⁸⁶

¹⁸² Hâzimî, Muhammed b. Musa, **el-İ'tibâr fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'lâsâr**, 1. Baskı, thk. Râtib Hâkimî, Hims 1966, s. 11. İbn Hibbân, rivayete yapılan ziyadenin kabul edilebilmesi için râvinin fakih ve neyi rivayet ettiğinin bilincinde olması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Hibbân, **Sahîh**, I, 146-148.

¹⁸³ Râmhürmüzî, Kâdî Hasen b. Abdîrahman, **el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâil**, 1. Baskı, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb, Beyrut 1391, s. 238. Hatîb el-Bağdâdî bu rivayeti Ali b. Haşrem'den benzer lafızlarla nakletmiştir. Yalnız onun rivayetinin sonunda şöyle bir ilave yer almaktadır: “Fakihlerin rivayet ettikleri hadis, şeyhlerin naklettiklerinden daha değerlidir.” Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye**, II, 563; Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nîsâbûrî, **Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs**, 2. Baskı, thk. es-Seyyid Mu'zam Hüseyin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1977, s. 11.

¹⁸⁴ Hâkim, **a.g.e.**, s. 11; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 172; Hâzimî, **a.g.e.**, s. 16.

¹⁸⁵ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 581; Leknevî, **el-Ecvibe**, s. 211-212.

¹⁸⁶ Şeybânî, **el-Hucce alâ ehl-i Medîne**, I, 96.

...Şu da var ki, sizin Ebû Hüreyre'den naklettiğiniz bu eser, bizce, Ali b. Ebî Tâlib'in sözüne denk olamaz. Çünkü bize göre Ali'nin sözü, Ebû Hüreyre'ninkinden daha sağlamdır.¹⁸⁷

Ebû Yûsuf'un Evzâî'ye yönelttiği şu eleştiride de bu anlayışı görmek mümkündür:

Evzâî'nin 'Geçmiş imamlar böyle uyguluyorlardı' sözüne gelince, bu da aynı Hicaz ehlinin kavline benzemektedir. Evzâî, doğru dürüst ne abdesti ne teşehhüdünü bilen ne de usûl-i fıkihtan haberdar olan Şam ehlinin öyle amel ettiğini görmüş, sonra da 'sünnet böyle olagelmıştır' demektedir.¹⁸⁸

Ebû Yûsuf bu eleştirisiyle, hem senede hem de seneddeki râvilerin fıkıh bilgisine vurgu yapmaktadır.¹⁸⁹

Hanefî usûlünde fakih râvi şartının mutlak bir şart olarak öne sürülmediği bu bilgilerden hareketle söylenebilir. Hatta bazen haberin kıyasa aykırı olması durumunda bile fakih olmayan râvinin rivayetiyle amel edildiği görülür. Buna göre fakih râvi şartının daha ziyade, teâruz eden haberlerden hangisiyle amel edileceğinin tespiti noktasında dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Teâruz durumunda muhaddislerin de râvisi fakih olan rivayeti tercih ettiklerine yukarıda değinilmişti. Dolayısıyla râvinin fıkının rivayetiyle amel edilmeye etkisi konusunda usûlcülerle muhaddislerin birbirlerine yakın bir tavra sahip oldukları söylenebilir.

Hanefî usûlcülerin râvi taksiminde diğer başlığı mechûl râvi oluşturmaktadır.

2. Mechûl Râvi

Hanefî usûlünde, ister kendisinden sika kimseler nakilde bulunsun, isterse bir veya birden çok rivayeti bilinsin, hadis rivayetiyle meşhur olmayan râviler mechûl olarak değerlendirilir.¹⁹⁰ Aynı tanımlama sahâbî râviler için de geçerlidir. Hz. Peygamber'le uzun süreli sohbeti bilinmeyen ve kendisinden sadece bir-iki haberin geldiği sahâbe râviler mechûl addedilerek teknik anlamda sahâbeden sayılmazlar. Bu tutum şöyle izah edilir: Nasıl ki bir alimle kısa bir müddet görüşen kişi onun ashabından sayılmıyorsa, bunun için o alimle uzun süreli görüşmesi ve ondan ilim alması şart ise, aynı şekilde Hz.

¹⁸⁷ Şeybânî, **a.g.e.**, II, 716. Konuyla ilgili farklı örnekler için bkz. Özafşar, Mehmet Emin, **Hadîsi Yeniden Düşünmek -Fıkî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme-**, 2. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, ss. 260-261.

¹⁸⁸ Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, **er-Red alâ Siyeri'l-Evzâî**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, İhyâu Meârifî'n-Nu'mâniyye, Dekken ty., s. 21.

¹⁸⁹ Özşenel, Mehmet, **Ebû Yûsuf'un Sünnet Anlayışı**, 2. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 37, 78.

¹⁹⁰ Debûsî, **a.g.e.**, s. 182; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 559; III, 107; Serahsî, **a.g.e.**, I, 343.

Peygamber'le uzun süre birlikte olmayan ve ondan rivayette bulunmayan kimse de O'nun ashâbından sayılamaz.¹⁹¹ Usûl eserlerinde bu râvilere Vâbisa b. Ma'bed, Seleme b. Muhabbık ve Ma'kil b. Sinân el-Eşcaî gibi isimlerin örnek verilmektedir. Bu kabulle, sahâbe olan diğer râvilerin adaletinin sorgulanmadığı, onların adaletinin Kur'an ve sünnetle sabit olduğu ise ayrıca belirtilir.¹⁹²

Mechûl olarak adlandırılan râvilerin Hanefî usûlcüler tarafından sahâbe tanımı içinde değerlendirilmemesinin pratikte çok da karşılığının olduğu söylenemez. Çünkü ilk üç tabaka, sünnette hayırlı nesil olarak vasıflandırıldıkları için, onlara göre bu dönemde yaşayan râviler hakkındaki cehalet onların adaletlerine zarar vermez. Daha sonra gelen mechûl veya mestûr râvilerin haberleri ise makbul sayılamaz.¹⁹³ Râvinin cehalet vasfı ilk nesillerde, daha ziyade rivayet sahih kıyasa aykırı olduğunda veya rivayetin kabulü konusunda râvinin kendi döneminde bir ihtilaf ortaya çıktığında önem kazanmaktadır.

Hanefî usûlcüler tarafından mechûl sayılan râvilerin naklettiği haberler, kabul ve ret açısından beş kategoride değerlendirilir.¹⁹⁴

a) Selefin rivayetlerini kabul ettiği ve kendisinden nakilde bulunduğu mechûl râvilerin haberleri makbûldür. Çünkü selef (sahâbe), Hz. Peygamber'den nakilde bulunan râvinin haberini, sıhhatine inanmadıkça kabul etmemiştir. Rivayeti alıp kullanmaları, ya râvinin adalet ve zabtının tam olduğunu bilmeleri veya haberin Hz. Peygamber'den işittikleri başka bir rivayete uygun olması ya da meşhur bir sahâbînin o kimseden nakilde bulunduğunu bilmeleri sebebiyledir.

İsa b. Ebân konuyla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

Güvenilirliğiyle tanınmış (sika) râvilerden bir hadis gelse, bu rivayete aykırı olarak da, zabt ve hıfzıyla meşhur olmayan fakat sikaların kendisinden rivayet ettiği bir râvinin muhalif bir hadisi olsa, davalardaki şahitlikte olduğu gibi, zabtıyla meşhur olmayan kimsenin rivayetiyle amel edilir.¹⁹⁵

¹⁹¹ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 560. Mechul olmanın sahâbenin adaleti ve naklettiği haberlere etkisi konusunda yayımlanmış şu bildiriye de bakılabilir: Erul, Bünyamin, “‘Cehâletü'r-râvî’ Açısından Sahâbenin Durumu”, **İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe –Sahâbe Kimliği ve Algısı-Sempozyumu**, Ensar Yay., İstanbul 2013, ss. 151-166.

¹⁹² Debûsî, **a.g.e.**, s. 182; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 559; Serahsî, **a.g.e.**, I, 342.

¹⁹³ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 585; Serahsî, **a.g.e.**, I, 352.

¹⁹⁴ Debûsî, **a.g.e.**, s. 182; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 561-66; Serahsî, **a.g.e.**, I, 342-45; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 561-567.

¹⁹⁵ Cessâs, **a.g.e.**, III, 138.

b) Sahâbenin işittiği bir haber hakkında eleştiride bulunmayıp sükût etmesi, mechûl de olsa bu râvinin naklini kabul ettiği manasına gelir. Çünkü açıklama gereken bir konuda susmak ikrar sayılır.

c) Rivayetinin kabulü konusunda fakih sahâbenin ihtilaf edip hakkında herhangi bir cerhte bulunmadıkları mechûl râvilerin haberleri de makbuldür. Çünkü sahâbînin kabul ettiği bir haber, bizzat kendisinin naklettiği rivayet derecesine çıkmış olmaktadır.

Ma'kil b. Sinan'ın, kocası kendisine herhangi bir mehir belirtmeksizin ölen Bervâ' bnt. Vâşık'a Hz. Peygamber'in emsal mehri uygun gördüğüne dair rivayeti buna örnek olarak verilmiştir. Abdullah b. Mes'ûd, bu konuda daha önce kendi reyiyile görüş belirtmiştir. Daha sonra bu ictihadının Hz. Peygamber'den, Ma'kil b. Sinan tarafından nakledilen rivayete uygun olduğunu öğrenince çok sevinmiştir. Hâlbuki Hz. Ali, muhtemelen bildiği bir başka delil sebebiyle, Ma'kil'in bu rivayetini kabul etmemiş, bu durumda kadının mehre değil sadece mirasa sahip olacağını belirtmiş ve rivayete itiraz etmiştir.¹⁹⁶ Hz. Ali bu haberi, bildiği bir başka delilden dolayı reddetmiş, İbn Mes'ûd ise aynı haberi kendi kıyasına uygun olması sebebiyle makbul saymıştır. Hanefî usûlcülere göre bu tür rivayetler, yukarıdaki gerekçe sebebiyle makbuldür. Nitekim ikinci asır alimlerinden Alkame, Mesrûk, Hasan-ı Basrî ve Nâfi' gibi tâbiûnun önde gelen fakihleri de Ma'kil'in yukarıdaki rivayetini makbul saymışlardır.¹⁹⁷

Sahâbe dönemi için mechûl sayılan bu üç grup râvinin haberleri makbul sayılırken, aşağıda zikredilen iki maddedekiler ise kabul edilmemiştir.

d) Rivayetinin reddi konusunda sahâbenin ittifak ettiği mechûl kimselerden nakledilen haberler. Bu tür haberler, sahâbenin Hz. Peygamber'den sabit olarak gelen bir haberi reddedip o konuda kendi ictihadına göre hüküm vermesi mümkün olmadığı için makbul değildir. Böyle düşünmek, sahâbe ve tâbiûnu sünneti kabul etmemekle itham anlamına gelir. Onların bu tür bir rivayete ameli ittifakla reddetmeleri, râvinin bu rivayeti ya uydurduğu veya rivayette hata ettiğine inandıklarını gösterir. Hatası da bizzat râvinin itirafı veya daha güçlü bir delilin o rivayete muhalif olmasıyla bilinir. Buna da, yukarıda

¹⁹⁶ Metin Yiğit, Mâkil'in rivayetinin kabul edilmeme sebebinin, râvisinin mechûl, rivayetin de kıyasa aykırı olmasından değil, râvinin zabtının sağlam olmamasından kaynaklandığını belirtir. Bkz. Yiğit, **a.g.e.**, ss. 350-354.

¹⁹⁷ Serahsî, **a.g.e.**, I, 343.

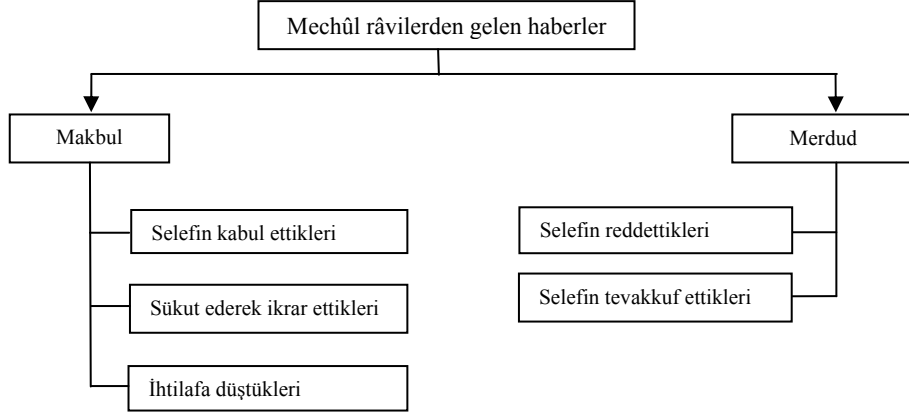
zikri geçen Fâtımâ bnt. Kays rivayetine Hz. Ömer'in itirazı örnek verilir ve Hz. Ömer'in bu görüşünün sonradan selef arasında da kabul gördüğü belirtilir.

e) Rivayeti selef arasında yayılmamış, dolayısıyla hakkında olumlu veya olumsuz herhangi bir eleştirinin bulunmadığı haberler. Bu gruba giren rivayetlerin kabul edilebilmesi asıllara aykırı olmamasına bağlıdır.

Hanefilere göre mechûl râvilerin haberi kıyasa aykırı ise, ancak selefin o haberi nakletmesi ve onunla amel etmesi durumunda hüccet sayılabilir. Bu konuda şöyle bir yaklaşımın benimsendiği söylenebilir: Ebû Hüreyre gibi fikhıyla değil de hadis nakliyle meşhur râvilerin haberi, kıyasa muhalif olmadığı; Ma'kil gibi mechûl râvilerin haberi ise, selef o haberi kabul edip delil olarak kullandığı sürece makbuldür.¹⁹⁸ Bir başka ifadeyle, adaleti sabit olan râvinin haberinin kabul edilmesi için kendisini zan altında bırakacak bir delilin bilinmemesi yeterli iken; adaleti sabit olmayan râvinin haberinin makbul olması, onu destekleyen bir delile bağlı olmaktadır.

¹⁹⁸ Debûsî, **a.g.e.**, s. 182; Serahsî, **a.g.e.**, I, 345.

Mechûl râvilerin haberleri ile ilgili tasnifi şema üzerinde şöyle gösterebiliriz:



Naklettiği haberlerin delil değeri açısından Hanefî usûlcülerin râvi taksimini ve bu konudaki gerekçelerini açıkladıktan sonra, görüşlerini delillendirmek için örnek olarak kullandıkları Ebû Hüreyre rivayetinin tahliline ve bu konudaki değerlendirmemize geçmek istiyoruz.

3. Bir Rivayet Örneğinde Fakih Râvi Teorisi

Hanefî usûl eserlerinde, kıyasa muhalif görülerek râvisi fakih olmadığı gerekçesiyle makbul sayılmayan rivayetlere, Ebû Hüreyre tarafından nakledilen, “*ateşte pişen şeylerden dolayı abdestin gerekli olduğunu ifade eden*” hadis örnek verilmektedir. Usûlcülerin iddiasına göre, Ebû Hüreyre tarafından nakledilen bu habere sahâbe döneminde (İbn Abbas tarafından) kıyas kullanılarak itiraz edilmiş ve rivayetin makbul sayılamayacağı söylenmiştir.¹⁹⁹

Usûl eserlerinde bahsedilen rivayet Tirmizî’de ayrıntılı bir şekilde geçmektedir. Ebû Hüreyre’nin naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Bir peynir parçası olsa bile, ateşte pişen şeylerden (onları yemekten) dolayı abdest almak gerekir.” Bunu duyan İbn Abbas: ‘Ebû Hüreyre! Kullandığımız yağdan ve kaynar sudan dolayı da mı abdest alacağız?’ der. Ebû Hüreyre İbn Abbas’ın bu sözüne: ‘Kardeşimin oğlu! Hz. Peygamber’den nakledilen bir hadis işittiğinde, mukayese yaparak karşı çıkma’ cevabını vermiştir.²⁰⁰

Rivayetin tartışmaya konu olan kısmı, hadis kaynaklarında şöyle yer almaktadır:

¹⁹⁹ Cessâs, **a.g.e.**, III, 127, 129, 141; Serahsî, **a.g.e.**, I, 340; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 558.

²⁰⁰ Tirmizî, **Tahâret**, 58.

“Ateşte pişen şeyler(i yemek)den dolayı abdest almak gerekir”²⁰¹

Bu rivayet Ebû Hüreyre dışında, Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe, Ebû Talha, Ebû Eyyûb ve Ümmü Habîbe gibi sahâbîlerden de nakledilmiştir.²⁰² Tirmizî, ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdest alınması gerektiğini ifade eden rivayetlerin ayrıca Ümmü Habîbe, Ümmü Seleme, Zeyd b. Sâbit, Ebû Talha, Ebû Eyyûb ve Ebû Musa’dan da geldiğini; ilim ehlerinden bazı kimselerin bu habere göre amel ettiklerini,²⁰³ ancak sahâbe, tâbiûn ve sonraki nesil alimlerinin pek çoğunun buna katılmadıklarını ifade etmiştir.²⁰⁴

Hanefîlere göre bu rivayetin makbul sayılmamasının temel gerekçesi, sahâbe döneminde bu habere kıyas kullanılarak itiraz edilmesi ve râvisinin fakih olmamasıdır. Tirmizî’de geçen bilgilere ve yukarıda ismi geçen eserlere baktığımızda, bu haberin sadece Ebû Hüreyre’den değil, Hanefî usûl eserlerinde fakih râvi olarak kabul edilen Hz. Âişe, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Eyyûb’dan da nakledildiği görülür. Ayrıca bu sahâbenin yukarıdaki haberi nakletmesine rağmen, ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdestin gerekmediği görüşünde oldukları da kaynaklarda belirtilmiştir.²⁰⁵

Hadisin yer aldığı eserlerde, bu rivayetin hemen akabinde “Ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alınmasının terki” şeklinde bir konu başlığının bulunduğu ve Hz. Peygamber’in bu durumda abdest almadan namaz kıldığına dair fiilî sünnet kapsamına giren örneklerin yer aldığı görülür.²⁰⁶ Müslim’in *Sahih*’ini şerh eden Nevevî (ö. 676/1277), Müslim’de de konu hakkındaki mensûh hükmün önce, nâsîh hükmün sonra zikredildiğini, bu uygulamanın, sadece Müslim değil, hadis musanniflerinin çoğunun adeti olduğunu ifade

²⁰¹ Müslim, **Hayız**, 90; Tirmizî, **Tahâret**, 58; Nesâî, **Tahâret**, 125; Dârimî, **Tahâret**, 51; İbn Mâce, **İman ve fedâilü’s-sahâbe**, 2; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XIII, 48; XXVI, 271.

²⁰² Rivayetlerin yer aldığı kaynaklar için bkz. Müslim, **Hayız**, 90; Nesâî, **Tahâret**, 125; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXXV, 508.

²⁰³ Sahâbe sonrası nesilden bu görüşte olanlardan Ömer b. Abdilaziz, Zührî ve Abdullah b. Mubarek gibi isimler yer almaktadır. Bkz. Tirmizî, **Tahâret**, 59.

²⁰⁴ Tirmizî, **Tahâret**, 58. Ateşte pişen şeyleri yemekten dolayı abdestin gerekmediği görüşünde olanlara şu isimler örnek verilmiştir: Sahâbeden hulefâ-i râşidîn, İbn Mes’ûd, İbn Abbas, Ebu’d-Derdâ, İbn Ömer, Enes b. Mâlik, Câbir b. Senure, Zeyd b. Sâbit, Ebû Musa, Ebû Hüreyre, Hz. Âişe, Ebû Talha, Übey b. Ka’b. Tâbiûndan: Mâlik b. Enes, Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel, Şâfiî, İshak b. Râhûye, Ebû Sevr ve Yahya b. Yahya. Bkz. Nevevî, Ebû Zekerîya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, **el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc**, I-IX, 2. Baskı, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1392, IV, 43. Nevevî, hemen hemen bütün sahâbenin bu görüşte olduğunu ve bu görüş üzerinde icma bulunduğunu iddia etmektedir.

²⁰⁵ Tirmizî, **Tahâret**, 59; Nevevî, **a.g.e.**, IV, 43.

²⁰⁶ Bkz. Müslim, **Hayız**, 24. bâb; Tirmizî, **Tahâret**, 59; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 74; Nesâî, **Tahâret**, 126.

eder.²⁰⁷ Tirmizî de, ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alınmamasının bu konudaki son hüküm (nâsîh), abdest alınmasını emreden rivayetlerin ise mensûh olduğunu söyler.²⁰⁸

Nâsîh olduğu söylenen rivayet, hadis kaynaklarında şu şekilde geçmektedir:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكَلَ كَيْفَ شَاءَ، ثُمَّ صَلَّى وَلَمْ يَتَوَضَّأْ.

“Hz. Peygamber (kendisine ikram edilen) koyunun budundan yedi. Sonra da abdest almadan namaz kıldı.”

Hz. Peygamber’in bu tür yiyecekleri yedikten sonra abdest almadan namaz kıldığına dair fiilî sünnetini ifade eden rivayetlerin İbn Abbas, Amr b. Ümeyye ed-Damrî, Meymûne, Ebû Râfi’ ve Câbir b. Abdillâh gibi sahâbîler tarafından nakledildiği görülür.²⁰⁹

Said b. el-Hâris’in naklettiğine göre, Câbir’e ateşte pişen şeylerden dolayı abdestin gerekip gerekmediği sorulduğunda, o cevaben şöyle dedi: “Hayır gerekmez. Biz Hz. Peygamber döneminde bu tür yiyecekleri çok nadir buluyorduk. Yediğimizde de genelde elimizi yüzümüzü temizleyecek mendil bulamazdık. Abdest almadan namazımızı o şekilde kıldık.”²¹⁰

Ulemeden bazısı, abdest alma rivayetinin vücûb değil, istihbâba delalet edeceğini söylemiştir.²¹¹ İbn Mâce ve Dârimî, ateşte pişen şeylerden dolayı abdestin gerektiğini ifade eden rivayetleri zikrettikten sonra, ‘Bu konudaki ruhsat’ şeklinde bir bâb açarak, Hz. Peygamber’in uygulamasından bazı örnekler zikretmişlerdir. Onların bu tavrından, ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alınmasının asıl hüküm, diğerinin de şartlara göre kullanılabilir ruhsat olduğu söylenebilir.²¹² Bazı alimlere göre de rivayette geçen “vüdü” lafzıyla kastedilen ıstılahî değil lügavî anlamdır. Yani Hz. Peygamber’in kastı abdest alınması değil, ellerin yıkanması gerektiğidir.²¹³ Ancak Ebû Hureyre ile İbn Abbas’ın diyaloguna baktığımızda iki sahâbînin de rivayeti lügavî anlamında değil abdest

²⁰⁷ Nevevî, **a.g.e.**, IV, 42.

²⁰⁸ Tirmizî, **Tahâret**, 58. Tâbiûnun önde gelenlerinden Zührî, bu konudaki son emrin abdest alınması gerektiğini ifade eden rivayet olduğunu iddia etmiştir. İbn Hacer, **Fethu’l-bârî**, I, 311.

²⁰⁹ Buhârî, **Vudû’**, 51; Müslim, **Hayız**, 91; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 74; Mâlik, **Tahâret**, 19, 22; İbn Hibbân, **a.g.e.**, III, 428.

²¹⁰ Buhârî, **Et’ime**, 52;

²¹¹ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Büstî, **Meâlimü’s-sünen**, I-IV, 1. Baskı, el-Matbaatü’l-İlmiyye, Halep 1932, I, 69.

²¹² İbn Mâce, **Tahâret**, 66; Dârimî, **Tahâret**, 52.

²¹³ Tahâvî, **Şerhu Meâni’l-âsâr**, I, 70; Keşmîrî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah, **Feyzü’l-bârî alâ Sahîhi’l-Buhârî**, I-VI, 1. Baskı, thk. Muhammed Bedr, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 406.

şeklinde anladıkları, aralarındaki ihtilafın da abdest alınmasıyla ilgili olduğu görülmektedir.

Ateşte pişen şeylerden dolayı abdestin gerekli olup olmaması konusunda sahâbe arasındaki ihtilafın, rivayetin kıyasa aykırı olmasından değil, daha ziyade mensûh olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca bu rivayet, sadece Ebû Hüreyre'den değil, Hanefîlerin fakih kabul ettikleri Hz. Âişe ve Zeyd b. Sabit gibi sahâbeden de nakledilmiştir. Kaynaklarda bu isimlerin abdestin gerekli olmadığı görüşünde olanlar içerisinde zikredilmesi ise, onların sonradan bu görüşlerini değiştirdiklerini göstermektedir. Ebû Hüreyre'nin bu konudaki nesihden haberdar olmaması ve İbn Abbas'ın rivayete yönelik aklî itirazına karşı tavrından hareketle Hanefî usûlcülerin Ebû Hüreyre'yi fakih saymamalarına, bu haberin bir dayanak teşkil edemeyeceği söylenebilir. Ayrıca fakih olan ve olmayan râvilerin tespitindeki nisbîlik de bu konuyu tenkide açık hale getirir. İlk dönemlerden itibaren Hanefî fukahâsı arasında konuyla ilgili çıkan aykırı seslerden de (Kerhî gibi) bu anlaşılmaktadır. Sonraki dönemlerde aykırı sesler biraz daha çoğalmış ve özellikle Ebû Hüreyre'ye bu konuda yöneltilen tenkitlerin kabul edilemez olduğu ifade edilmiştir.²¹⁴

²¹⁴ Aynî, 'Umdetü'l-kârî, XII, 242; İbn Emîr Hâc, et-Takrîr ve't-tahbîr, II, 251.

II. SENED TENKİDİ

Hadis ilminde isnad, haberin kaynağına kadar dayandırılması demektir. Isnad tenkidinin konusunu daha ziyade, rivayetin Hz. Peygamber'e kadar muttasıl bir şekilde ulaşip ulaşmadığı, rivayetlerin hangi yolla elde edildiği ve aktarıldığı, var ise senedde yer alan kopukluğun keyfiyeti oluşturmaktadır.²¹⁵

Hadis usûlünde rivayetlerin senedinin araştırılmasındaki temel hedef, makbul ve merdud olan haberleri ayırabilmektir. Bunun için rivayetlerin hadis usûlünde ittisâl ve inkitâ açısından çeşitli gruplara ayrıldığı görülür.²¹⁶

Hanefî usûl eserlerinde isnadla ilgili konular sünnet bahsinde, haberlerin delil değeri, haber-i vâhidin alınması ve aktarımı konuları içerisinde ele alınmaktadır. Aşağıda usûl eserlerindeki ilgili konulardan hareketle Hanefî fukahâsının senede yaklaşımı ele alınacaktır.

A. RİVAYETLERİN TAKSİMİ

Usûl-i hadis ve usûl-i fıkıh çalışmalarında rivayetler farklı özelliklerine göre değişik gruplara ayrılır ve buna göre isimlendirilir. Bizim burada ele alacağımız, haberlerin epistemolojik yönüne vurgu yapan yani haberin bilgi değeri göz önünde bulundurularak oluşturulan taksimdir. Rivayetin bilgi değerinden kastedilen, onun ilim, amel veya her ikisini gerektirip gerektirmemesidir.

Senedde her bir tabakada yer alan râvilerin sayısı açısından usûlcülerin rivayet taksimi, muhaddislerinkinden farklıdır. Usûlcüler haberleri *mütevâtir*, *meşhur* ve *haber-i vâhid* olarak üçe; hadisçiler ise *mütevâtir* ve *âhâd* olmak üzere iki kısma, âhâd haberleri de kendi içinde *meşhur*, *azîz* ve *garîb* şeklinde üç gruba ayırırlar.²¹⁷ Hadisçilerden bu taksimi yapan ilk kişinin Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1070) olduğu ifade edilmiştir. Nitekim İbnü's-

²¹⁵ İbnü'l-Hanbelî, Muhammed b. İbrahim b. Yûsuf el-Hanefî, **Kavfü'l-eser fi safveti ulûmi'l-eser**, 2. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, Halep 1408, s. 88; Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn, **Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs**, 2. Baskı, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Halep 1961, s. 202; Küçük, Raşit, "İsnad", **DİA**, İstanbul 2001, XXIII, 154.

²¹⁶ 'İtr, Nuruddîn, **Menhecü'n-nakd fi ulûmi'l-hadîs**, 3. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1981, s. 344.

²¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye**, I, 88; İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 270; İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 41, 49.

Salâh (ö. 643/1245), mütevâtir haberlerin aslında hadis usûlünün konuları arasında yer almadığını, Hatîb el-Bağdâdî'nin bu hususta fukahânın metodunu takip ettiğini söyler.²¹⁸

Usûlcülerin haberleri bu şekilde tasnifi, rivayetlerin ifade ettiği ilmî değeri (yakîn, zan, zann-ı gâlib, ilm-i tume'nîne vb.) ve itikadî-amelî açıdan bağlayıcılığını tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu temel amacın yanında, her bir grupta yer alan haberleri inkar edenin itikadi açıdan durumu ve din alanına girmeyen rivayetlerin hangi kategoride değerlendirilmesi gerektiği de bu kapsamda ele alınan konulardır. Hadisçilerin amacı ise daha ziyade rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyet derecesini tespit edebilmektir. Çünkü onların ilgisini, rivayetlerin ifade ettiği ilmî değerden ziyade, sıhhati ve Hz. Peygamber'e aidiyeti oluşturmaktadır.²¹⁹ Bu husus, kanaatimizce hadisçilerle usûlcülerin ayrıştıkları temel noktalardan birini oluşturmaktadır.

Hanefî usûl eserlerinde haberlerin ilim ifade edip etmemesi açısından taksimi, müelliflere göre farklılık arz eder. Bu konuda ilk eser sahibi kabul edilen Cessâs'ın (ö. 370/980) İsa b. Ebân'dan (ö. 220/836) aktardığı taksim ile kendi haber tasnifi, onu takip eden Debûsî (ö. 430/1038) ile daha sonra gelen Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) yaklaşımları aynı değildir.²²⁰

Cessâs, İsa b. Ebân'ın ifade ettiği ilim açısından haberleri şu üç gruba ayırdığını söyler:

1. Nakil yolunun güvenilir olması sebebiyle ilim ifade eden haberler. Sayıca bir araya gelip haber uyduramayacak kadar çok kişinin naklettiği *mütevâtir* haberler bu gruba girer. İsa b. Ebân'a göre bu tür haberler zorunlu (ızdırârî) olarak ilim ifade eder. Bizden önce de bu dünyada yaşayan insanların bulunduğu, her ne kadar görmesek de yeryüzünde Horasan ve Mekke diye şehirlerin olduğu gibi mahsûsâta ilişkin haberlerle; Hz. Muhammed'in peygamberliği, kendisine Kur'an'ın indirildiği, namaz, oruç, zekat, hac gibi ibadetleri bizlere emrettiği şeklinde din alanına giren haberler bu grupta yer alır. Dine dair bu tür haberler, bizzat Hz. Peygamber'in ağzından duyulmuş gibidir. Dolayısıyla bu haberleri reddetmek, bizzat Hz. Peygamber'i inkâr olarak değerlendirilir.

²¹⁸ İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 267.

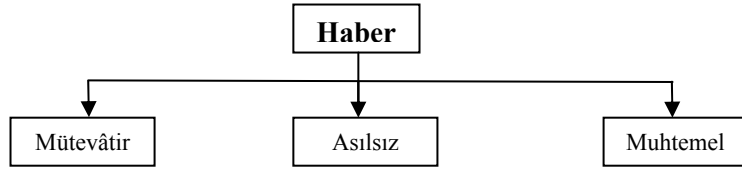
²¹⁹ İbn Hacer, **a.g.e.**, s. 43. Benzer bir yaklaşım için bkz. Tebrîzî, Şemsuddîn Muhammed el-Hanefî, **Şerhu'd-Dîbâci'l-müzehheb fi mustalahi'l-hadîs**, Matbaatü Mustafa el-Halebî, Kahire 1931, s. 10

²²⁰ Hanefî usûl eserlerindeki haberlerin taksimi ile ilgili dönemler ve müellifler açısından bir değerlendirme için bkz. Bedir, **a.g.e.**, ss. 117-188; Yargı, Mehmet Ali, **Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri**, 1. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, ss. 37-56.

2. Kaynağının veya nakledenin yalancı olması sebebiyle asılsız olan haberler. Bu tür haberler, yalan olduğu için hiçbir ilim ifade etmez ve doğrudan reddedilir. Firavun'un ilahlık, Müseylime'nin peygamberlik iddiası gibi yalancılardan sadır olan haberlerle, mahsûsâta dair meydana gelmesi imkansız şeylerden bahseden haberler bu gruba girerler.

3. Doğru ve yalan olma ihtimali bulunan ve nakledenlerinin sayısı tevâtürdeki gibi çok olmayan haberler. Haber verenler zahiri itibariyle âdil ise, dinî konularda itibara alınır. Fâsık olduğu bilinen veya yalanla itham edilen kimselerin haberlerinin ise dinen hiçbir değeri yoktur.²²¹

Hanefî usûlünde ilk olarak İsa b. Ebân tarafından yapılan bu taksimi şema halinde şöyle gösterebiliriz:

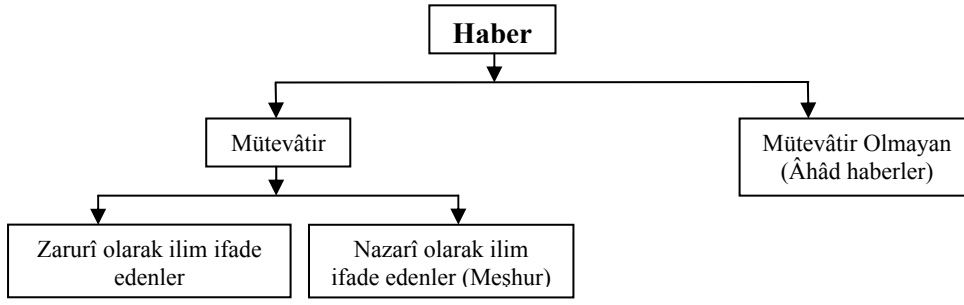


Cessâs, İsa b. Ebân'ın yukarıdaki taksimini aktardıktan sonra, ilim ifade eden (bir ve üçüncü maddedeki) haberleri, epistemolojik açıdan mütevâtir ve mütevâtir olmayan şeklinde iki kısma ayırır. Mütevâtir haberleri de zarurî olarak veya nazarî olarak ilim ifade edenler şeklinde taksim eder.²²² Görüldüğü üzere Cessâs'ın haber tasnifinde meşhur ve âhâd haberden değil, mütevâtir ve mütevâtir olmayan haberlerden bahsedilmektedir. Muhtemelen, zarurî olarak ilim ifade etmeyen haberler meşhurun karşılığını oluşturmaktadır. Buna göre Cessâs, meşhur haberi mütevâtirin bir alt kategorisi olarak değerlendirmiştir. Mütevâtir olmayan haberlerden kastı da âhâd rivayetler olmaktadır.

Cessâs'a ait yukarıdaki taksimi de tablo halinde şöyle gösterebiliriz:

²²¹ Cessâs, a.g.e., III, 35-37.

²²² Cessâs, a.g.e., III, 37.



Cessâs'ın tasnifinde de görüldüğü üzere, İsa b. Ebân tarafından temelleri atılan Hanefî haber-bilgi teorisinin, zamanla klasik formunu kazandığı ve netleştiği söylenebilir. Ancak her ne kadar Cessâs ve Debûsî'de İsa b. Ebân'ın tasnifinden daha sistematik bir taksimin yapıldığı görülse de, klasik şeklin ortaya çıkması için Pezdevî ve Serahsî'yi beklemek gerekecektir.²²³

Debûsî, haberleri epistemolojik olarak:

1. Doğru olanlar,
 2. Yalan olanlar,
 3. Doğru veya yalan olması eşit derecede muhtemel olanlar,
 4. Doğru veya yalan olma ihtimallerinden birinin ağır bastığı haberler,
- şeklinde dört gruba ayırır.

Debûsî'ye göre, peygamberler yalandan korunmuş (masum) oldukları için, onların haberleri kesin ilim ifade eder. Bu haberlerin doğruluğuna inanılması ve gereğince amel edilmesi zorunludur. Firavun gibi ilahlığını veya Müseylime gibi peygamberliğini ilan eden yalancıların haberleri de kesin olarak yanlıştır. Bu haberlerin, yalan olduğuna inanılması ve dil ile inkar edilmesi gereklidir. Debûsî üçüncü maddedeki, doğru da yalan da olabilecek haberlere, fâsıkların naklettikleri haberleri örnek gösterir. Ona göre fâsık (günahkar kimse), akıllı ve aslında dindar bir kişi olduğu için, naklettiği haberin doğru olma ihtimali vardır. Çünkü sahip olduğu akıl ve İslam vasıfları, yalan söyleme ihtimalini zayıflatmaktadır. Bunun için fâsığın haberi hakkında, hevasına uyup yalan söylemediği tespit edilemeyeceği için tevakkuf edilir. Nitekim Kur'an'da da fâsığın naklettiği haberin, incelenmeksizin kabul edilmemesi gerektiği belirtilmiştir.²²⁴ Dördüncü gruba girenler ise,

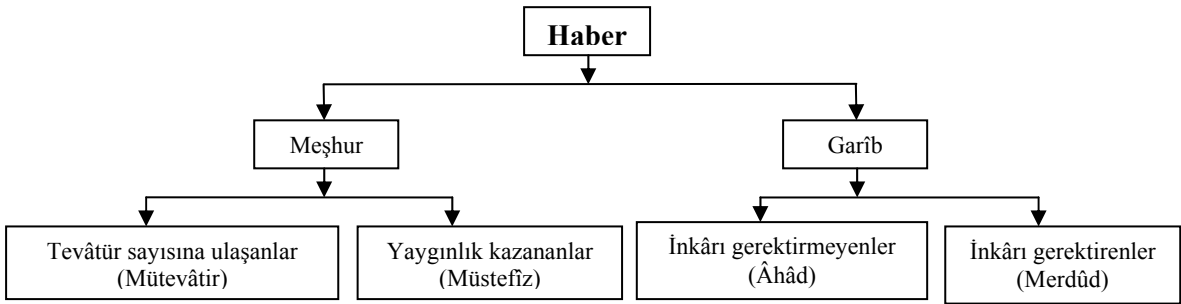
²²³ Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bedir, **a.g.e.**, ss. 168-169; Yargı, **a.g.e.**, s. 44.

²²⁴ Bkz. Hucurât, 6. "Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın..."

doğru veya yalan ihtimallerinden birinin ağır bastığı haberlerdir. Debûsî, âdil râvilerin naklettikleri rivayetleri bu grupta ele alır. Çünkü râvideki adalet vasfı, onun hevasına kapılıp yalan söylemeyeceği noktasında bir güvenilirlik oluşturmaktadır. Buna rağmen âdil kimselerin naklettiği haberlerin, birinci gruptaki mütevâtir haberler gibi kesin doğruyu ifade ettiği söylenemez. Bu gruba giren haberlerle amel edilir. Ancak haberin doğruluğuna inanılması zorunlu değildir.²²⁵

Debûsî haberin bilgi değerini göz önüne alarak yaptığı yukarıdaki taksimin ardından, bu haberler içerisinde amel edilmesi gerekenleri *meşhur* ve *garîb* olmak üzere ikiye ayırır. Meşhuru, tevâtür seviyesine ulaşan haberler ve tevâtür seviyesine ulaşmasa da yaygınlık kazanmış haberler; garîb haberleri ise, meşhur olmamakla birlikte inkarı gerektirmeyecek derecede garip olanlar ve inkar edilen garip haberler (garîb müstenker) diye ikiye ayırır.²²⁶

Debûsî'nin haber tasnifi tablo olarak şöyle gösterilebilir:



Sonraki dönemlerde Hanefî usûlünde, haberlerin taksimi konusunda Cessâs'ın ve Debûsî'nin taksiminden ziyade, Pezdevî'ye ait aşağıdaki haber kategorisinin kabul edilip yaygınlaştığı görülür.²²⁷ Pezdevî, eserinde Kitâb bahsini tamamladıktan sonra “Sünnetin kısımlarının beyanı” şeklinde bir başlık açar ve ilk olarak şunları zikreder:

Daha önce Kitâb delilini açıklarken zikrettiğimiz *âm*, *hâs*, *emir*, *nehiy* gibi elfâz bahislerinin tamamı, sünnet delili için de geçerlidir. Delil değeri açısından sünnet de

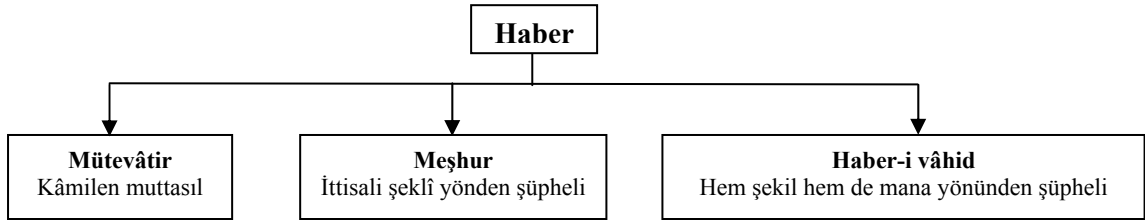
²²⁵ Debûsî, **a.g.e.**, ss. 205-206. Debûsî'nin hadis/sünnet anlayışı ve haber teorisini müstakil olarak ele alan şu iki çalışmaya bakılabilir: Topgül, Enes, “Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Hadis/Sünnet Anlayışı -Takvîmü'l-edille Çerçevesinde Bir İnceleme-”, **İHAD**, sy.17, Konya 2011, ss. 88-93; Tuzcu, Recep, **Hanefî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-**, İFAV Yay., İstanbul 2014, ss. 66-90.

²²⁶ Debûsî, **a.g.e.**, s. 207. Bir önceki kısımda da geçtiği üzere, bunlar selefın kabul etmeyip reddettikleri haberlerdir. Meşhur haberi terk edenin günaha düşmesinden korkulduğu gibi, bu tür haberle amel edenlerin de aynı şekilde günah işlemiş olmasından korkulur. Meşhur haber yakîni bilgiye ne kadar yakınsa, bu haberlerin de yalan olma ihtimali o kadar güçlüdür.

²²⁷ Bedir, **a.g.e.**, ss. 168-169; Yargı, **a.g.e.**, s. 44.

Kitaba denk olduğu için, bu yönüyle onun bir alt dalı konumundadır. Dolayısıyla orada bahsettiğimiz hususların tamamı rivayetler için de geçerlidir.²²⁸ Bunun haricinde sünnetin ayrıca Kitabın kapsamına girmeyen kendisine ait meseleleri de vardır. Bunlardan biri rivayetlerin Hz. Peygamber'e ulaşma (ittisâl) şeklidir... Hanefî usûl eserlerinde Hz. Peygamber'e ittisali yönünden rivayetler üçe ayrılır: Kendisinde şüphe bulundurmeyen bir şekilde (ittisâlen kâmil) Hz. Peygambere ulaşan mütevâtir haberler; ittisâlinde sadece şekil yönünden şüphe barındıran meşhur haberler; üçüncüsü de hem şekil hem de mana yönüyle şüphe barındıran âhâd haberlerdir.²²⁹

Serahsî ve Pezdevî'ye ait haber tasnifi de şema olarak şöyle gösterilebilir:



Haberlerin tasnifi hususunda usûlcüler arasındaki bu farklılık, mezhep imamlarının sünneti nitelerken kullandıkları *ma'ruf sünnet*, *meşhur sünnet*, *sabit sünnet*, *mütevâtir sünnet* gibi tabirlerin farklı şekilde anlaşılmasından kaynaklanmaktadır.²³⁰ Rivayetlerin bu genel taksiminden sonra, her bir haber kategorisinin açıklamasına geçebiliriz.

²²⁸ Elfâz bahisleri açısından rivayet lafızlarının da Kur'an ayetleri gibi değerlendirilmesinin sakıncaları konusunda bkz. Görmez, Mehmet, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2000, ss. 142-146.

²²⁹ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 521. Burada şu hususun belirtilmesi gerekmektedir: Hanefî fakihlerin rivayetleri mütevâtir, meşhur ve âhâd olarak tasniflerinde temel alınan zaman dilimi ilk üç asrı kapsamaktadır. Hicrî üçüncü asırdan sonra bir haberin yayılıp, şöret bulması o rivayeti âhâd olmaktan kurtarmayacağı gibi, aynı şekilde ilk devirlerde meşhur olarak bilinip uygulanan sünnetlerin veya haberlerin sonradan kısmen terk edilmesi veya o konuda ihtilafın ortaya çıkması da, haberin şöretine ve ifade ettiği ilme bir eksiklik vermeyecektir. Haberlerin kabulü ve reddi konusunda ilk üç asrın icmaminin veya haberi kabul etmelerinin önemi konusunda ayrıca bkz. Serahsî, **Usûl**, I, 293; Abdülaziz Buhârî, **a.g.e.**, II, 534.

²³⁰ Apaydın, "Meşhur", **DİA**, XXIX, 369.

1. Mütevâtir

a. Tanımı

Sözlük anlamı itibariyle, “peş peşe gelmek, birbiri ardınca devam etmek” anlamına gelen v-t-r kökünden türeyen *mütevâtir* kelimesi, *vetera* fiilinin tefâul bâbında ism-i fâilidir. “*Tevâterat el-kütüb*” denildiğinde, kitapların birbiri ardınca yazılması, “*Tevâterat el-ibilü*” dendiğinde de develerin peşi sıra birbirini takip etmesi kastedilir. Aynı şekilde “*Câû tetrâ*” ifadesi, oraya gelenlerin birbiri ardınca, teker teker gelmelerini ifade eder.²³¹ Mütevâtir kelimesinin zikredilen bu sözlük anlamlarının ıstilahî manaya da yansıdığı görülür.

Hanefî usûlünde mütevâtir, bütün tabakalarında, yalan bir haber uydurmak üzere adeten bir araya gelme ihtimali bulunmayacak sayıda çok kimsenin naklettiği haberdur. Kur’an’ın nakli, beş vakit namaz ve rekat sayıları, mallardaki zekat miktarı vb. dini içerikli haberlerle; bizden önce de bu dünyada yaşayan insanların bulunduğu, onların da çoluk çocuk sahibi oldukları vb. haberler bu gruba dahildir.²³² Tevâtür konusu usûl eserlerinde görüldüğü üzere, sadece dini içerikli rivayetleri karşılamak için değil, başka haberleri de kapsayacak şekilde ele alınmaktadır.²³³

“Hz. Peygamber’e ittisalinde şüphe olmayan hadis” şeklinde tarif edildiği için, mütevâtir haberlerin isnad ve râvilerinin incelenmesi söz konusu değildir. Bu gruba giren haberlerin râvilerinin içerisinde zayıf olanların bulunması, hadisin mütevâtir olmasına engel değildir.²³⁴

İbnü’s-Salah, mütevâtir kavramının, hadisçilere değil fukahâ ve usûlcülere ait bir kavram olduğunu, hadisçilerden sadece Hatîb el-Bağdâdî’nin bu kavramı kullandığını, onun da bunu ehl-i hadis dışındaki gruplardan aldığını söylemiştir. İbnü’s-Salâh, bu kavramın hadisçiler tarafından kullanılmamasını, haberlerin bilgi değerinin onların ilgi

²³¹ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, **Garîbü’l-hadîs**, I-III, thk. Abdullah el-Cebbûrî, Matbaatü’l-Ânî, Bağdat 1397, III, 691; Herâvî, Ebû Mansûr, Muhammed b. Ahmed, **Tehzîbü’l-lüğa**, I-XVI, thk. Muhammed İvaz Mür’ib, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 2001, XIV, 222; Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, II, 522; Zebîdî, Murtezâ Muhammed b. Muhammed, **Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs**, Dâru’l-Hidâye, ty., XIV, 339; Apaydın, H. Yunus, “**Mütevâtir**”, **DİA**, XXXII, 208.

²³² Cessâs, **a.g.e.**, III, 37; Debûsî, **a.g.e.**, s 208; Serahsî, **a.g.e.**, I, 282; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 522; Semerkandî, **Mizânü’l-usûl**, s. 620.

²³³ Mütevâtir haberin Hanefî usûlcüler tarafından yapılan diğer tanımları için bk: Abdülmecîd et-Türkmânî, **Dirâsât fî usûli’l-hadîs**, ss. 107-108.

²³⁴ Başaran, Selman - Sönmez, M. Ali, **Hadis Usûlü ve Tarihi**, Emin Yayınları, Bursa 2010, s. 122-123; Apaydın, **a.g.md.**, s. 208.

alanına girmemesine ve bu özellikteki rivayetlerin sayısının oldukça az olmasına bağlamıştır.²³⁵ Klasik hadis usûlü eserlerinde mütevâtirin tanımına rastlanamaması da, bu tür haberlerin hadisçilerden ziyade usûlcülerin ve kelamcılarının ilgi alanına girdiğinin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.²³⁶

Mütevâtir kavramının hicrî ikinci asrın başlarından itibaren kullanılmaya başlandığı, bu konuyu ilk kez gündeme getiren ve hüccet olarak kullanılacak haberleri “makbul” ve “merdud” şeklinde ele alan kişinin, Mutezile mezhebinin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) olduğu ifade edilmiştir.²³⁷

b. Şartları

Tevâtürün oluşması için üç şartın gerçekleşmesi gereklidir:

İlk olarak, râviler yalan üzere birleşmeyecek kadar çok sayıda olmalıdır. Bu sayı ile ilgili olarak Kur’an’daki bazı ayetlerden ve aklî bazı çıkarımlardan hareketle beş, on iki, kırk, yetmiş gibi rakamlar söylene de,²³⁸ bunun bir sayı ile sınırlandırılmayıp, “yalan söylemek için bir araya gelmesi adeten mümkün olmayacak sayıda kişi” şeklinde alınması kabul görmüştür.

İkinci şart, tevâtüren nakledilen haberin akıl yürütmeye değil, duyulara dayalı olarak (hissî) bilinebilecek cinsten olması lazımdır.

Üçüncüsü de yukarıda zikredilen iki şartın bütün tabakalarda bulunması gerekmektedir.²³⁹

Bunların haricinde zikredilen, râvilerinin adalet sahibi olması ve farklı bölgelerde bulunmaları gibi şartlarda²⁴⁰ ihtilaf edildiği görülür.²⁴¹

²³⁵ İbn Salah, **a.g.e.**, s. 267.

²³⁶ Apaydın, a.g.m., **DİA**, XXXII, 208.

²³⁷ Hansu, Hüseyin, **Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-**, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2008, ss. 71-72.

²³⁸ Bazı davalarda şahitlik nisabı dört olduğu için, tevâtür sayısının bundan az olamayacağı, bu sebeple de her tabakada en az beş râvinin bulunmasıyla tevâtürün oluşabileceği söylenirken; Kur’an’da Musa’nın yetmiş kişi ile Tur Dağı’na çıktığı (A’râf, 7/155) delil gösterilerek, kesin bilginin oluşması için her tabakada en az yetmiş râvinin bulunması gerektiği veya Bedir ashâbından daha az sayıda râvinin haberiyle tevâtürün oluşmayacağı, bu sebeple de en az üç yüz kişinin bulunması gerektiği şeklinde farklı rakamlar ifade edilse de makbul olan, herhangi bir sayının belirlenemeyeceği şeklindeki görüştür. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 523.

²³⁹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 294; Semerkandî, **a.g.e.**, s. 615; Abdülaziz Buhârî, **a.g.e.**, II, 522-524; İbn Emîr Hâc, **et-Takrîr ve’t-tahbîr**, II, 233.

²⁴⁰ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 523.

²⁴¹ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 522.

c. *Bilgi Değeri*

Hanefî usûlcülere göre mütevâtir haber, bizzat görülmüş ve işitilmiş gibi zarurî olarak ilim ifade eder.²⁴² Buna göre dinî konulardaki mütevâtir haberi inkar edenin kâfir olacağına ittifak vardır.²⁴³

Mütevâtir haberin ifade ettiği bilgi konusunda Cessâs'ın İsa b. Ebân'dan naklettiği aşağıdaki ifadeler, Hanefî usûlcülerin tamamınca kabul edilmiştir:

Mütevâtir haberler, az önce zikrettiğimiz sebeplerden dolayı zorunlu ve kesin bilgi ifade eder. Bu tür haberleri reddeden kimseler, sanki Hz. Peygamber bunu söylerken işitmiş de reddetmiş gibi, yani bizzat O'nu inkar etmiş gibi olacaklarından, İslam dairesinden çıkıp kâfir olurlar. Çünkü bu haberler neticesinde oluşan ilim, aklın ve duyuların zorunlu kıldığı bilgi gibidir.²⁴⁴

Cessâs, mütevâtir haberi, ilim ifade edip etmemesi açısından ızdırârî ve istidlâlî tevâtür olmak üzere ikiye ayırır. İzdirârî mütevâtir, aklî istidlâl kullanmaksızın zorunlu olarak ilim ifade eden haberlerdir. Bizden önce atalarımızın da bu dünyada yaşamış olduğu, yeryüzünde Mekke, Medine diye şehirlerin olduğu gibi hiç düşünmeden ilim ifade eden haberler bu gruba girer. İstidlâlî mütevâtir ise, ancak muhâkeme veya bir başka delil vasıtasıyla ilim ifade eden haberlerdir. “Mestler üzerine meshetmenin hükmü ve meshin nasıl olacağı”nı ifade eden hadisler bu gruba örnek verilmiştir. Bu son kısma giren haberlerin ifade ettiği ilim, zorunlu olarak ve ansızın değil, düşünme ve istidlalden sonra gerçekleşmektedir.²⁴⁵ Cessâs'ın meşhur haberleri de “mütevâtir”in kapsamında değerlendirdiği göz önünde bulundurulacak olursa, yukarıda istidlâlî olarak ilim ifade eden haberlerden meşhur haberi kastettiği anlaşılmaktadır.²⁴⁶

Haberlerin tasnifinde olduğu gibi, mütevâtir haberin tanımı ve kısımları konusunda da erken dönem Hanefî usûlcülerinin ortak bir kanaate sahip olmadığı söylenebilir. Her ne kadar haberlerin bilgi değeri bağlamında kullanılan tevâtür teriminin Hanefî usûlünde

²⁴² Hanefî usûlcüler, mütevâtir haberin zorunlu olarak değil de iktisâbî olarak yakın ifade edeceğini iddia eden Şâfîlileri eleştirirler. bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, II, 524

²⁴³ Cessâs, **a.g.e.**, III, 35; Debûsî, **a.g.e.**, s. 207; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 533; Serahsî, **a.g.e.**, I, 291. Dini içerikli olmayan mütevâtir haberleri ancak, kendi anasını, babasını, dinini, dünyasını bilmeyen sefih kimselerin inkar edeceği ifade edilmiştir.

²⁴⁴ Cessâs, **a.g.e.**, III, 35. Mütevâtir haberin Hanefî fihhında terim olarak kullanımının mezhebin kurucu imamları değil, İsa b. Ebân'la başladığı, mezhep imamlarının eserlerinde geçen tevâtür lafzının ise genelde sözlük anlamında kullanıldığı şeklindeki iddia için bkz. Yiğit, **a.g.e.**, s. 137.

²⁴⁵ Cessâs, **a.g.e.**, III, 47-48.

²⁴⁶ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 534.

ortaya çıkışı İsa b. Ebân'a dayandırılrsa da, daha sonra gelen Hanefî usûlcülerin ondan aldıkları bu kavramı geliştirdikleri görülür. Tevâtürün oluşması için gerekli şartlar ve onu inkar edenin durumu gibi konular ise sonraki usûl eserlerinde daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Mütevâtir haber kategorisinin, hadis usûlüne usûl-i fıkihtan geçmiş olduğu, haberlerin bilgi ve hüccet değerinin hadisçilerin değil fukahânın ve usûlcülerin ilgi alanına girdiği de bizzat hadisçiler tarafından dile getirilmiştir. Her ne kadar mütevâtir haber konusu, usûl eserlerinde ayrıntılı bir şekilde işlenmişse de, böyle haberlere, yani “lafzî mütevâtir”e dair herhangi bir örneğe yer verilmemiştir. Bu konuda daha ziyade, beş vakit namazın farz oluşu, zekat miktarları gibi manevî tevâtürün kapsamına giren haberler örnek gösterilmiştir. Buradan hareketle, mütevâtir haberlerin usûl-i fıkihta da teori düzeyinde kaldığı, herhangi bir haber üzerinden örnekleme yoluna gidilmediği söylenebilir.²⁴⁷

2. Meşhur

a. Tanımı

Muhaddisler meşhur haberi, âhâd haberin bir alt kategorisi olarak ele alırlar. Hadisçilere göre meşhur, her tabakasında en az üç râvisi bulunan rivayetlerdir.²⁴⁸ Hadis usûlü eserlerinde meşhur haberi karşılamak üzere *müstefiz* kavramı da kullanılmaktadır. Müstefiz kavramının, senedinin başı ve sonu birbirine eşit olan haberler için kullanılacağı, dolayısıyla bir kavram olarak meşhurun ondan daha kapsamlı olduğu iddia edilse de, muhaddisler tarafından haberin yaygın olduğunu ifade etmek için her iki terim de kullanılmıştır.²⁴⁹ Benzer kullanımı Hanefî usûl eserlerinde de görmek mümkündür.²⁵⁰

Hanefî usûlcülere göre meşhur haber, ilk nesilde âhâd olarak nakledilmekle birlikte, ikinci ve üçüncü nesilde tevâtür seviyesine ulaşan haberdir.²⁵¹ Haberin meşhur

²⁴⁷ Mütevâtir haberin ifade ettiği bilgi değeri konusundaki ihtilaflar hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Sait Türetken, **Mütevâtir hadislerde nisbîlik meselesi ve delil olma bakımından doğurduğu ihtilaflar**, Yayınlanmamış YL tezi, AÜSBE, Ankara 2000.

²⁴⁸ İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 49; Sehâvî, **a.g.e.**, III, 392; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 106.

²⁴⁹ Müstefizin meşhur ile aynı anlama gelmediğini iddia edenler, bu iki kavram arasında *umûm husus min vechin* ilişkisinin olduğunu söylerler. Yani her müstefiz haber aynı zamanda meşhurdur, ancak bunun tersi mümkün değildir. bkz. İbn Hacer, **a.g.e.**, s. 50; Cezâîrî, Tâhir ed-Dimeşkî, **Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser**, I-II, 1. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 1995, I, 112.

²⁵⁰ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 534.

²⁵¹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 211; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 534; Serahsî, **a.g.e.**, I, 292; Semerkandî, **a.g.e.**, s. 623. Meşhur haber için farklı tanımlar yapılsa da, yukarıda verilen tarifi sonraki usûlcüler arasında kabul gördüğü söylenebilir. Bu gruba giren haberler için; ‘Ulemânın kabul ile telakki ettiği rivayetlerdir’, veya ‘Yalan üzere birleşmelerini aklın mümkün gördüğü râviler topluluğunun Hz. Peygamber’den naklettiği, sonradan ulemânın kabul edip amel ettiği haberlerdir.’ şeklinde tanımlar da yapılmıştır. Bkz. Serahsî, **a.g.e.**, I, 292;

sayılabilmesi için, hicrî üçüncü asır esas alınır. Üçüncü asırdan sonra şöhret kazanıp yayılan haberler meşhur kategorisinde değerlendirilemez. Çünkü âhâd haberlerin çoğu bu dönemden sonra yaygınlaşmıştır. Namazlarda imamla birlikte Fâtihâ'yı okumanın²⁵² ve abdestte besmele çekmenin farz olduğunu bildiren haberler,²⁵³ bu gerekçeyle meşhur kategorisinde değerlendirilmemiş; âhâd oldukları için de bu konudaki genel nitelikli naslarla teâruz edemeyecekleri ifade edilmiştir.²⁵⁴ Haberlerin şöhret kazanmasında ilk üç nesle yapılan vurguda, onları tezkiye ve ta'dîl eden ve daha sonra yalanın yayılacağını bildiren naslar ile, yaşadıkları dönemin güven ve adaletin hakim olduğu zaman dilimi olarak değerlendirilmesinin etkili olduğu söylenebilir.²⁵⁵

Ebû Yûsuf ve Şeybânî gibi mezhebin kurucu imamları da, bazı rivayetler için *ma'ruf* ve *meşhur* tabirlerini kullanmışlardır.²⁵⁶ Onların bu kavramları sadece lügavî manada değil, ıstılâhî anlamını da karşılayacak şekilde kullandıkları ifade edilmiştir.²⁵⁷ Bu tabirlerin sonraki usûl eserlerinde de bazen lügat bazen de ıstilah anlamını karşılayacak şekilde yer aldığı görülür. Örneğin “fukahânın tanıdığı bildiği rivayetler” şeklinde bu

Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 534. Meşhur haberin başka tanımları için bkz. Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî, **Ma'rifetü hücceci's-şerriyye**, s. 119; Mehmet Ali Yargı, **a.g.e.**, s. 46-50; Abdülmecid Türkânî, **a.g.e.**, s. 113-114; Apaydın, “Meşhur”, **DİA**, XXIX, 368-369.

²⁵² Cemaatle kılınan namazlarda imamın arkasında cemaatin de Fâtihâ'yı okuması gerektiğini ifade eden rivayet, sahâbeden Ubâde b. es-Sâmit'ten nakledilmekte ve kaynaklarda şöyle yer almaktadır: Hz. Peygamber birgün sabah namazını kıldırırken (cemaatin uğultusu sebebiyle) okuduğu ayetlerde zorlandı. Namazı bitirince arkasında duranlara: “Siz imamla birlikte kıraati tekrarlıyor musunuz yoksa?” diye sordu. Onlar da “Evet” dediler. Bunu üzerine Hz. Peygamber: “Böyle yapmayın. Sadece Fâtihâ'yı okuyun. Çünkü Fâtihâ'sız namaz olmaz” buyurdular. Tirmizî, **Salât**, 232; Ebû Davud, **Salât**, 136; Nesâî, **İftitâh**, 29; Dârekutnî, **Sünen**, II, 97, 99; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXXVII, 368, 410, 413; Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, **el-Mu'cemü's-sağîr**, I-II, 1. Baskı, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1981, I, 384; Hâkim, **Müstedrek**, I, 364. Tirmizî, bu konuda sahâbeden Ebû Hureyre, Hz. Âişe, Enes b. Mâlik, Ebû Katâde ve Abdullah b. Amr'dan da rivayetlerin nakledildiğini zikretmiş, fakat bunlardan sadece Ubâde tarikine yer vermiş, bu tarikin de *hasen sahih* olduğunu ifade etmiştir. Tirmizî, sahâbe ve tâbiûndan ilim ehli olanların çoğunluğunun, imamın arkasında cemaatin de Fâtihâ'yı okuması gerektiği görüşünde olduklarını; İmam Mâlik, Şâfiî, Abdullah b. Mübârek, Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye'nin de bu görüşü savundğunu nakletmiştir. Bu rivayet her ne kadar ilim ehli arasında kabul görse de, kaynaklarda yer alan nakilleri göz önüne alındığında, sahâbeden sadece Ubâde b. es-Sâmit'ten nakledildiği ve sened itibariyle *ferd* olduğu görülmektedir.

²⁵³ Rivayetin sened ve metin tahlili için bkz. II. Bölüm ss. 160-167.

²⁵⁴ Abdülaziz Buhârî, **a.g.e.**, II, 534.

²⁵⁵ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 534-535. Nitekim daha önceki kısımlarda, râvinin mechûl ve mestûr olarak değerlendirilmesinde ve râvinin fakih olarak kabul edilmesinde ilk üç nesle yapılan vurgu ön plana çıkmaktaydı.

²⁵⁶ Meşhur ve maruf teriminin tek başına veya birlikte kullanıldığı bazı yerler için bkz. Ebû Yûsuf, **a.g.e.**, s. 38, 40; Şeybânî, **el-Hucce**, I, 35, 65, 180, 213, 432; II, 261, 271, 298, 395, 671, 691; III, 388; IV, 177, 392.

²⁵⁷ Bkz. Yargı, **a.g.e.**, s. 60.

eserlerde yer alan bazı tabirler, rivayetin tariklerinin çokluğundan ziyade haberin ulemâ arasındaki şöhretini ifade etmektedir.²⁵⁸

Meşhur haber, ilk nesilde aslında haber-i vâhid kapsamında iken sahâbe ve tâbiûn döneminden sonra yaygınlaşarak, yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayacak sayıda bir grup tarafından rivayet edilmeye başlanmış ve böylece meşhur hale gelmiştir. Bu açıdan meşhur haberin sübutunda aslî yönden değil, şekil açısından şüphe bulunmakta, bu yönüyle de mütevâtire yakın sayılmaktadır.²⁵⁹ Cessâs'ın meşhur haberi mütevâtirin bir kısmı olarak değerlendirmesinde²⁶⁰ de bunu görmek mümkündür.

b. Bilgi Değeri

Meşhur haber, tıpkı mütevâtir gibi kendisiyle amel edilen sağlam bir delildir. Onunla Kur'an'ın getirdiği hükme ilave hüküm getirmek (nassa ziyade) ve umumunu tahsis etmek mümkündür. Meşhur haberin bilgi değerini tevâtüre yakın hale getiren, selef zamanında kabul görmesi; yaygınlaşmış ve uygulanmış olmasıdır.²⁶¹

Hanefî usûlcüler tarafından nassa ziyadenin nesih kapsamında değerlendirildiği dikkate alınır, meşhur haberin, Kur'an ve mütevâtir haberle sabit bir hükmü neshedebileceği söylenebilir. Zina yapan evliye recim cezasının uygulanacağını, mestler üzerine mesh yapılabileceğini, önceleri mubah olan mut'anın sonradan yasaklanmasını, bir kadının halası ve teyzesi ile aynı nikah altında bulunmasının haram kılınmasını ve yemin keffâretinde oruçların peş peşe tutulması gerektiğini ifade eden haberler bu kabildendir. Bu rivayetlerin tamamı, Kur'an'da veya mütevâtir sünnette konuyla ilgili nasların umumunu tahsis, mutlakını takyid etmiş veya önce gelen bir hükmü ortadan kaldırmıştır. Bu tür rivayetlerin mütevâtir gibi ilm-i yakîn ifade etmemesi, meşhur haberin aslını oluşturan âhâd rivayetin sübutundaki şüpheden kaynaklanmaktadır.²⁶² Fakat bu şüphe onun amel konusunda delil olmasına engel değildir. O sadece haberin bilgi değerine bir eksiklik getireceği için, meşhur haber *ilm-i yakîn* değil *ilm-i tume'nîne*²⁶³ oluşturur.²⁶⁴ Meşhur haberlerin ifade ettiği ilim için, ilm-i tume'nîne ifadesi kullanıldığı gibi, *ilm-i yakîn bi'l*

²⁵⁸ Çalışmanın ilerleyen sayfalarda ele alınacak örneklerden de bu husus anlaşılmaktadır. Bkz. s. 179, 181, 185. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bkz. Özafşar, **a.g.e.**, s. 261.

²⁵⁹ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 535.

²⁶⁰ Cessâs, **a.g.e.**, III, 47.

²⁶¹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 269, 292; Semerkandî, **a.g.e.**, s. 625; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 535-536.

²⁶² Debûsî, **a.g.e.**, s. 212; Serahsî, **a.g.e.**, I, 292; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 535.

²⁶³ Serahsî, **a.g.e.**, I, 292; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 534.

²⁶⁴ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 536.

iktisâb (zorunlu olarak değil, sonradan elde edilen kesin bilgi) veya *ilm-i yakîn bi'l-istidlâl* (delillerle elde edilen kesin bilgi) kavramları da kullanılmıştır.²⁶⁵

Hanefî usûlünde “meşhur haber” adıyla mütevâtirden ayrı bir kategoriye ihtiyaç duyulması, esasında ilke olarak mezhebin iç tutarlılığını koruma ve sürdürme amacına matuftur. Çünkü âhâd haberlerle naslar üzerine ziyade hüküm getirme ve nesih, ilke olarak mümkün değildir. Halbuki Kur’an’da yer almayıp da bu şekilde selefın amel ettiği pek çok hükmün bulunduğu bilinmektedir ve bunların çoğu da mütevâtir seviyesinde değildir. Dolayısıyla Hanefî usûlcüleri bu olguyu/realiteyi savunabilmek için, amel açısından mütevâtirin yerini tutacak, mütevâtirle haber-i vâhid arasında bir haber kategorisine ihtiyaç duymuşlar ve ilk nesilde âhâd olmakla birlikte, sonradan selef arasında kabul görüp amel edilen haberlere meşhur haber adını vermişlerdir.²⁶⁶

Meşhur haberi inkar edenin durumu konusunda hakim görüş, küfrüne hükmedilemeyeceği yönündedir. Özellikle senedin muntehâsı açısından, yalan üzere birleşmeleri aklen imkansız görülen bir grubun nakli olmadığı için, meşhur haberi inkar, bizzat Hz. Peygamber’i inkar anlamına gelmemektedir.²⁶⁷ Tevâtüren nakil, haberi bizzat Hz. Peygamber’den duymak gibi kabul edildiği için, mütevâtiri inkar eden dinden çıkmış sayılır. Meşhur haberin ilk tabakasındaki râvi sayısının âhâd seviyesinde olmasının haberin sübutu açısından doğurduğu şüphe, onu inkar edeni bizzat Hz. Peygamber’i yalanlayan biri gibi değerlendirmeyi imkansız kılmaktadır.²⁶⁸

Hanefî usûl eserlerinde bu gruba giren haberler, inkar edenin durumu açısından üçe ayrılmıştır.²⁶⁹

1. İnkâr edenin tekfîr edilmeyeceği fakat sapkınlığına hükmedileceği haberler. Buna recimle ilgili rivayet örnek gösterilir. Çünkü ilk üç dönemdeki (sadr-ı evvel) ulemanın recim rivayetinin kabulü konusunda ittifakı vardır.

²⁶⁵ Serahsî, **a.g.e.**, I, 292. Serahsî bu bilgiyi, sanatkarın mesleği hakkındaki bilgisine benzetmiştir.

²⁶⁶ Apaydın, “Meşhur”, **DİA**, XXIX, 369.

²⁶⁷ Debûsî, meşhur kategorisinde olan bu tür haberlerin yakînî bilgi ifade etmekten uzak olduğunu, çünkü zina eden *muhsan* kimselere recim cezasının yanında yüz sopanın vurulması veya bekarlara yüz sopaya ilave olarak sürgün cezasının uygulanması konusunda sahâbe arasında dahi ihtilaf yaşandığını ifade etmiştir. bkz. Debûsî, **a.g.e.**, s. 173.

²⁶⁸ Debûsî, **a.g.e.**, s. 212; Semerkandî, **a.g.e.**, s. 625; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 533; Serahsî, **a.g.e.**, I, 292.

²⁶⁹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 212; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 535; Serahsî, **a.g.e.**, I, 293-294. Bu taksimatın da İsa b. Ebân’a dayandırıldığı görülmektedir.

2. İnkâr edenin sapkınlığına hükmedilemeyeceği, ancak günahkar olduğunun ifade edilebileceği meşhur haberler. Mestler üzerine mesh hadisi²⁷⁰ gibi. Çünkü bu rivayet hakkında ilk dönemde, yani senedin âhâd seviyesinde olduğu tabakada ihtilaf edildiği bilinmektedir. Sahâbeden bu husutaki haberi aktaran Hz. Aişe ve İbn Abbas'ın sonradan görüşlerinden döndükleri nakledilmiştir. Yine de bu rivayetin kabulü konusunda sadr-ı evvelde çoğunluğun ittifakı olduğu için inkâr eden günahkar sayılır.

3. İnkâr edenin günahkar olduğunun değil sadece hata ettiğinin söylenebileceği meşhur haberler. İlk üç nesildeki ulemânın ihtilaf ettikleri, ancak yine de bu dönemde yaygınlık kazanmış olan ahkâm hadislerinin çoğu bu kabildendir.²⁷¹

Sonuç olarak Hanefî usûlünde meşhur, aslı itibariyle âhâd olmakla birlikte, sonraki iki nesilde şöhret bulması sebebiyle haber-i vâhid gibi zan değil ilim (ilm-i tume'nîne) ifade eden bir haber türüdür. Bu gruba giren hadislerle, Kur'an ve mütevâtir haberle gelen hükümler üzerine ilave yapabileceği gibi, onlarda bulununan hükümleri nesih, tahsîs ve takyîd de mümkündür. Ayrıca ifade ettiği bilgi değerine bağlı olarak, bu haber türünü inkâr edenin, mütevâtirdeki gibi küfre değil, dalalete nispet edileceği kabul edilir.²⁷²

c. Meşhur Haber Örnekleri

Hanefî usûl eserlerine meşhur haber kategorisinin örnekleri olarak, zina yapan evliye recim cezasının uygulanacağı, mestler üzerine mesh yapılabileceği, önceleri mubah olan mut'anın sonradan yasaklanması, bir kadının halası ve teyzesi ile aynı nikah altında bulunmasının haram kılınması ve yemin keffâretinde oruçların peş peşe tutulması gerektiğini ifade eden haberler gösterilmektedir.²⁷³

Muhsan olanlara recim cezasının uygulanacağını ifade eden rivayet,²⁷⁴ Kur'an'da zina için öngörülen yüz sopayı, muhsan olanlar için recim cezası olarak değiştirmiş,

²⁷⁰ Buhârî, **Vudû**, 35; Müslim, **Tahâret**, 75, 82; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 59; Nesâî, **Tahâret**, 98; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXX, 60, 107, İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, I, 164; Ebû Avâne, Yakub b. İshak el-İsferâyînî, **Mustahrec**, I-V, 1. Baskı, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1998, I, 213-217; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebir**, XX, 429; Humeydî, Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa, **Müsned**, I-II, 1. Baskı, thk. Hasen Selim Esed, Dâru's-Sekâ, Dimeşk 1996, II, 22

²⁷¹ Bu sınıflandırmada ilk iki kategorinin meşhur haber, sonuncusunun da haber-i vâhidin reddi konusunda anlaşılması gerektiği için bk: Yargı, **a.g.e.**, s. 130; Apaydın, "Meşhur", **DİA**, XXIX, 369.

²⁷² Debûsî, **a.g.e.**, s. 173; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 533; Serahsî, **a.g.e.**, I, 292. Hanefî usûlcülerin meşhur haber anlayışı konusunda ayrıca şu eserlere de bakılabilir: Hıdr, **el-Müvâzene**, ss. 397-401; Keylânî, **Menhecü'l-Hanefiyye fî nakdi'l-hadis**, ss. 103-106.

²⁷³ Cessâs, **a.g.e.**, III, 48; Serahsî, **a.g.e.**, I, 292; Abülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 536.

²⁷⁴ Rivayet Ubâde b. Sâmî'ten nakledilmekte ve kaynaklarda şu şekilde yer almaktadır: "Zina edenlerin cezası ile ilgili: 'Zina eden kadınları, ölünceye veya Allah onlara bir yol gösterinceye dek evlerinde

dolayısıyla ayetin mutlak olarak gelen hükmünü takyîd etmiştir. Hanefî usûl eserlerinde, bu konuda Ubâde b. es-Sâmit tarafından nakledilen rivayet, meşhur habere örnek olarak verilmektedir. Rivayet sahâbeden sadece Ubâde'den nakledildiği için sened açısından fert bir hadistir. Ancak konu ile ilgili Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûnun uygulamaları ve diğer rivayetler göz önüne alındığında,²⁷⁵ Kur'an'daki celde emrinin bekarlar için olduğu, muhsan olanlara ise recim cezasının uygulanacağı konusunda, sahâbe arasında icmanın bulunduğu söylenebilir. Dolayısıyla Hanefî usûlcülerin bu rivayeti meşhur saymasında, senedin yapısından ziyade konu ile ilgili diğer rivayetlerin ve selefin uygulamasınının esas alındığı anlaşılmaktadır.

Bu bilgilerden sonra şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Rivayet her ne kadar hadis usûlü kriterleri açısından fert olsa da, ifade ettiği hükmün maruf olması ve ilk dönemdeki uygulamanın yaygınlığı sebebiyle, haber meşhur kategorisine yükselmiş olmaktadır. Aslında burada Hanefî usûlüne ait farklı bir yaklaşımın var olduğu göze çarpmaktadır. O da, rivayetin muhteva veya hükmünün ilk dönemlerdeki yaygınlık derecesinin hadisin epistemolojik değerine etkisidir. Fukahâ, muhaddislerin her bir rivayet için uyguladıkları sened değerlendirmesini göz ardı ederek, haberin muhtevasının yaygın oluşundan hareketle, konuyla ilgili diğer rivayetleri de meşhur kategorisine almışlardır. Bu da onların rivayetleri daha ziyade muhteva merkezli değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır.

Aynı şekilde mestler üzerine mesh rivayeti de, meşhur kabul edildiği için,²⁷⁶ Kur'an'da ayakların yıkanmasının farzîyetini bildiren ayetin²⁷⁷ hükmüne ilave bir hüküm

hapsedin.' (Nisâ, 15) ayeti nâzil olunca, bu ceza Hz. Peygamber'e biraz ağır geldi. Hatta üzüntüsünden yüzü kireç gibi oldu. Daha sonra zina edenlerin cezası ile ilgili son ayetler nazil olduğunda, üzüntüsü geçti ve sevinçli bir şekilde ashabına şöyle dedi: 'Bu konudaki (sevinçli haberi) benden alınız. Allah onlara şöyle bir yol göstermiştir: Dul kimse dul ile, bekar da bekarla zina ederse, dulların cezası yüz sopa ve sonra da taşlanarak recmedilmedir. Bekarların cezası ise yüz sopa ve bir yıl sürgüne gönderilmedir.'"²⁷⁵ bkz. Müslim, **Hudûd**, 13; Abdurrezzâk, Ebû Bekir Hemmâm es-San'ânî, **el-Musannef**, I-XI, 2. Baskı, thk. Habîbürrahman el-A'zamî, el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut 1403, VII, 328; İbn Hibbân, **a.g.e.**, X, 291.

²⁷⁵ Hz. Peygamber'in muhsan olup da zina edenlere recim uyguladığı ile ilgili haberler Kütüb-i Tis'a'nın tamamında geçmekte ve Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Ömer, Hz. Ali, Hz. Ömer ve pek çok sahâbeden gelmektedir. bkz. Buhârî, **Menâkıb**, 27; **Hudûd**, 22; Müslim, **Hudûd**, 15, 26; Tirmizî, **Hudûd**, 7; Ebû Dâvûd, **Hudûd**, 23, 24.

²⁷⁶ Cessâs, meşhur haberi mütevâtirin bir alt kategorisi olarak değerlendirdiği için, usûlünde sünnetin Kur'an'ı neshedip edemeyeceğini tartışırken, bunun âhâd olmayan ve ancak ilim ifade eden haberlerle mümkün olabileceğini söyler. Delil olarak da Ebû Yûsuf'un, Kur'an'ı neshedebilecek sünnetin ancak, mestler üzerine mesh rivayeti gibi, tevâtür yoluyla gelen ve ilim ifade eden haberlerle mümkün olduğunu ifade eden görüşünü aktarır. Cessâs'a göre mesh rivayeti, pek çok sahâbeden nakledildiği için mütevâtir haber kapsamındadır. Ancak sahâbe döneminden bazıları bu haberi mensûh saydıkları için istidlâli olarak ilim ifade etmektedir. Cessâs, rivayetin Mâide suresinden sonra vârid olduğunu iddia ederek sahâbeden Hz. Aîşe, Hz. Ali ve İbn Abas'ın bu habere muhalefetlerinin olduğunu söylemiştir. bkz. Cessâs, **a.g.e.**, II,

getirmekte ve onu neshetmektedir.²⁷⁸ Usûl kitaplarında Muğîre b. Şu'be'den nakledildiği bildirilen bu haberde Hz. Peygamber'in uygulamasına yer verilmektedir.²⁷⁹ Hz. Peygamber'in meshle ilgili fiili, sahâbeden Muğîre'nin dışında, Sa'd b. Ebî Vakkâs,²⁸⁰ Bilâl-i Habeşî²⁸¹ ve Cerîr b. Abdillâh²⁸² tarafından da nakledilmiştir. Tirmizî, bu sahâbîlerin dışında mestler üzerine meshetme konusunda Hz. Ömer, Hz. Ali, Huzeyfe, Ebû Eyyûb, Selmân, Büreyde, Amr b. Ümeyye, Enes, Sehl b. Sa'd, Yahya b. Mürre, Ubâde b. es-Sâmit, Üsâme b. Şerîk, Ebû Ümâme, Üsâme b. Zeyd'den de nakillerin geldiğini haber vermiş; ancak *Sünen*'e sadece Cerîr b. Abdillâh rivayetini almış ve bu haberin *hasen sahîh* olduğunu söylemiştir.²⁸³ Mestler üzerine mesh rivayetini, pek çok sahâbe ve onlardan da birçok kişi naklettiği için, hem Hanefî usûlcülerin ele aldıkları manada hem de usûl-i hadiste kullanılan anlamıyla meşhur olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim hadis usûlü ile ilgili eserlerde de mestler üzerine mesh hadisinin onlarca sahâbeden geldiği zikredilmektedir.²⁸⁴

3. Haber-i Vâhid

a. Tanımı

Haber-i vâhid, sözlük anlamı itibariyle tek bir kişiden nakledilen haber demektir. Muhaddislerin ıstılahında ise “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber”dir. Hadis alimleri, âhâd haberi meşhur, azîz ve garîb (ferd) olmak üzere üç kısma ayırırlar.²⁸⁵ Senedde yer alan râvilerin sayısı tevâtür derecesine ulaşmamış, ancak herhangi bir tabakada üçün altına

245; III, 48-49. Serahsî de Ebû Yûsuf'un yukarıdaki sözünü aktardıktan sonra, bu haberin mütevâtir değil meşhurun örneği olabileceğini iddia eder. Serahsî, **a.g.e.**, II, 67.

²⁷⁷ Mâide, 5/6.

²⁷⁸ Hanefî fakihlerinin nassa ziyade bulunmayı nesih kapsamında değerlendirmeleri konusunda bkz. Şimşek, Murat, “Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, **İHAD**, sy.13, Konya 2009, ss. 114-125.

²⁷⁹ Buhârî, **Vudû**, 35; Müslim, **Tahâret**, 75, 82; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 59; Nesâî, **Tahâret**, 98; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXX, 60, 107, İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, I, 164; Ebû Avâne, **a.g.e.**, III, 217; Taberânî, **a.g.e.**, XX, 429; Humeydî, **a.g.e.**, II, 22.

²⁸⁰ Buhârî, **Vudû**, 49.

²⁸¹ Müslim, **Tahâret**, 84; Tirmizî, **Tahâret**, 75.

²⁸² Tirmizî, **Tahâret**, 70.

²⁸³ Mestler üzerine meshle ilgili, Hz. Peygamber'in bu fiilinin Mâide suresi nâzil olmadan önce mi yoksa sonra mı gerçekleştiği konusunda ihtilaf vardır. Meshin olmadığını söyleyenler, bu haberin Mâide suresi inmeden önce gerçekleştiğini iddia ederek görüşlerini delillendirmeye çalışmışlardır. Tirmizî, bu ihtilafın sahâbe döneminde de var olduğunu, hatta hadisi Cerîr'den nakleden Şehr b. Havşeb'in bunu Cerîr'e sorduğunu, onun da; “Ben Mâide suresi nâzil olduktan sonra müslüman oldum” diyerek, bu haberin sonraki bir tarihe ait olduğunu belirttiğini *Sünen*'inde zikretmiştir. Bkz. Tirmizî, **Tahâret**, 70.

²⁸⁴ İbn Mende, mesh rivayetinin altmıştan fazla sahâbeden, İbn Dakîk el-Îd de yetmiş sahâbeden nakledildiğini iddia etmiştir. Bkz. 'Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm, **et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh**, 1. Baskı, Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1969, s. 271.

²⁸⁵ Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye**, I, 88; İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 55.

da düşmemişse o haber “meşhur”; ikinin altına düşmemişse “azîz”; herhangi bir tabakada teke düşmüşse rivayet “ferd” veya “garîb” ismini alır.²⁸⁶

Hanefî usûlcüler haber-i vâhidi hadis usûlündekinden farklı anlamaktadırlar. Onlar tarafından haber-i vâhid, “bir, iki veya daha fazla kimseden nakledilse de meşhur veya mütevâtir seviyesine ulaşamayan haber”²⁸⁷ olarak tarif edilir. Ebû Hanîfe ve talebeleri, rivayetler için *el-vâhid*, *hadîsen vâhiden* gibi terimleri kullansalar da,²⁸⁸ bu tabirleri ıstılâhî anlamından ziyade sözlük manasında aldıkları görülür. Pezdevî ve Serahsî’den sonra kaleme alınan usûl eserlerinde ise haber-i vâhid, Hz. Peygamber’e aidiyetinde sureten ve manen şüphe bulunan haber olarak tarif edilmiştir.²⁸⁹ Sureten şüphe, onun tevâtür yoluyla Hz. Peygamber’e ulaşmaması; mana yönüyle şüphe ise meşhur haber gibi ümmetin kabulüne mazhar olmaması, yani ilk devirlerde uygulama noktasında yaygınlık kazanmaması sebebiyledir.²⁹⁰ Bu değerlendirmelerden anlaşılmaktadır ki, Hanefilere göre senedde yer alan râviler, yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayacak bir sayıda değilse ve ilk devirlerde haberin muccebince amel edilmesi konusunda bir görüş birliği de yoksa, isterse senedde her tabakada üçten fazla râvi yer alsın, haber âhâd olmaktan kurtulamamaktadır. Muhaddislerin haber-i vâhid tanımında ve onu üç sınıfa ayırmasında ise tamamen senedde yer alan râvilerin sayısının ölçü alındığı görülmektedir.

Tevâtürün şartları ve tespitindeki zorluk göz önüne alındığında ise ortaya şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Hanefilere göre rivayetin bilgi değerini belirleyen en önemli kıstas, selef olarak adlandırılan ilk üç nesilde haberin yaygınlığı ve hükmüyle amel edilmiş olup olmamasıdır. Bu kıstasları taşımayan rivayetler, haber-i vâhid olarak adlandırılmış, kabulü ve reddi konusunda ise arz metodu olarak bilinen tenkit kriterleri uygulanmıştır.

²⁸⁶ İbn Hacer, **a.g.e.**, ss. 49-54; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 106; Cezâirî, **Tevcihü'n-nazar**, s. 108, 113.

²⁸⁷ Pezdevî, **a.g.e.**, II, 538; Semerkandî, **a.g.e.**, s. 627. Haber-i vâhidin bu şekilde tarifinin, fukahâ, usûlcüler ve ehl-i hâdis arasında ortak olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Ertürk, Mustafa, “Haber-i vâhid”, **DİA**, XIV, 349-350. Günümüz usûl-i fıkıh araştırmacılarından Wael b. Hallâq, âhâdın mütevâtir olmayan şekilde tarif edilmesini, fıkıh usûlünün anlaşılması zor garipliklerinden biri olduğunu söyler. İbn Hallâq, Wael, “Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem” (çev. Hüseyin Hansu), **HÜİFD**, 2006/1, C.5, sy.9, ss. 137-151, s. 140.

²⁸⁸ Şeybânî, **el-Asl**, I, 448; **el-Hucce**, II, 600; III, 58. Benzer bir yaklaşım için bkz. Yiğit, **a.g.e.**, s. 141; Ertürk, **a.g.m.**, XIV, 350.

²⁸⁹ İbn Melek, **Şerhu Menâr**, s. 207; Şâşî, Nizâmüddîn, **Usûlü's-Şâşî**, 1.Baskı, thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000, s. 192;

²⁹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 538.

b. Hükümü

İbn Hacer (ö. 852/1449), farklı karinelerle desteklenmeyen âhâd haberlerin zan ifade edeceğini, karînelerle desteklenen âhâd haberlerin ise “nazarî ilim” ifade edeceğini belirtmiştir.²⁹¹ Hanefî usûlcülerin haber-i vâhidin hükümü konusundaki yaklaşımları da buna yakındır. Buna göre haber-i vâhid, mütevâtir ve meşhur gibi ilim ifade etmese de, kabul edilmesi gereken bir delildir. Yani haber-i vâhidin ifade ettiği hükümlerle amel edilmesi lazımdır, inkarı ise kişiyi ne mütevâtir haberde olduğu gibi küfre ne de meşhurun inkarında olduğu gibi dalalete sürükler.²⁹²

Cessâs, haber-i vâhidin delil olarak kullanılması konusunda kendi mezhebinin kanaatini şu şekilde özetlemiştir: Haber verenin güvenilir (*sika*) olması sebebiyle ameli gerektirse de kesin bilgi ifade etmez. Bu yönüyle haber-i vâhid tıpkı mahkemede yapılan şahitliğe benzer. İlim ifade etmediği için de, ne zaman asıl olarak kabul edilen Kur'an, ma'rûf sünnet ve selefin icmâına aykırı olursa, haberin kabulü veya reddinde ictihadın kullanılması caiz olur.²⁹³

Hanefî usûlcüler, “haber-i vâhidin ne ilim ne de ameli gerektireceği”ni iddia eden bazı kimselerin bulunduğunu;²⁹⁴ bunların "*Bilmediğin şeyin ardına da düşme*"²⁹⁵, "*Allah hakkında gerçeği ifade etmeyen şeyleri söylemeyiniz*"²⁹⁶, "*Onlar ancak zanna tabi oluyorlar. Halbuki zan, hak namına hiçbir şey ifade etmez*"²⁹⁷ gibi bir takım ayetleri delil aldıklarını söylemişlerdir. Bunun geçersiz bir görüş olduğu usûl eserlerinde ispatlanmaya çalışılmıştır. Aynı şekilde, “âhâd haberlerin de mütevâtir gibi ilm-i yakın ifade edeceği”ni iddia eden ehl-i hadisten bazı alimlerin²⁹⁸ görüşlerinin de doğruyu yansıtmadığı, asıl uyulması gerekenin, “haber-i vâhidin ilim değil ameli gerektirdiği” şeklindeki kendi

²⁹¹ İbn Hacer, **a.g.e.**, ss. 58-59. Muhaddislerin haber-i vâhidin hükümü konusundaki görüşleri için ayrıca şu kaynaklara bakılabilir: Hıdr, **a.g.e.**, s. 373; Keylânî, **a.g.e.**, ss. 99-100.

²⁹² Cessâs, **a.g.e.**, III, 85; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 538.

²⁹³ Cessâs, **a.g.e.**, III, 137.

²⁹⁴ Abdülaziz Buhârî bunların Ebû Ali el-Cübbâî gibi bazı kelamcılar ve Râfizîler olduğunu söylemiştir. Bkz. **a.g.e.**, II, 538.

²⁹⁵ İsrâ 17/36.

²⁹⁶ Nisâ, 4/171.

²⁹⁷ Yunus, 10/36.

²⁹⁸ Haber-i vâhidin, mütevâtir gibi ilim ifade edeceğini ifade edenlerin başında İbn Hazm gelmektedir. Ona göre, âdil râvilerden oluşan muttasıl bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşan bir haber, âhâd da olsa hem ilim hem de ameli gerektirir. Bkz. İbn Hazm, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, I-VIII, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâk, Beyrut ts. , I, 108, 112

yaklaşımları olduğu iddia edilmiştir.²⁹⁹ Bu iddia Kurân,³⁰⁰ sünnet³⁰¹ ve selefin icmaından örnekler ve aklî izahlarla açıklanmaya çalışılmıştır.³⁰²

Cessâs âhad haberleri şu şekilde kategorize etmiştir:

“Âhad haberler, bilgi ifade etmesi bakımından ikiye ayrılır: Birincisi sıhhatlerine delalet eden karinelere sebebiyle ilmi gerektirenler,³⁰³ ikincisi de bu karinelere yoksun olması ve sadece râvisinin güvenilirliğine dayanması sebebiyle ilim ifade etmeyenler. İkinci kısım da kendi içerisinde ilim ifade edenler ve etmeyenler diye ikiye ayrılır.”³⁰⁴ Serahsî de âhâd olarak nakledilen haberleri, “selefin üzerinde icma ettiği haberler” ve “garîb haberler” şeklinde iki kısma ayırmış, bunlardan arza konu olan rivayetlerin garîb olan haber-i vâhidler (الغريب من أخبار الآحاد) olduklarını belirtmiştir.³⁰⁵

²⁹⁹ Cessâs, **a.g.e.**, III, 91; 94; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 539; Serahsî, **a.g.e.**, I, 321.

³⁰⁰ Bu konudaki ayetler için bk. Âli İmrân, 3/187: “Allah, kendilerine kitap verilen kavimlerden, ondaki ilmi insanlara açıklayacaklarına ve hiçbir şeyini gizlemeyeceklerine dair söz almıştı hani!” Bakara, 2/159: “Allah’ın ve tüm lanet edicilerin laneti, biz Kitab’ta olanı insanlara açıkladıktan sonra, onlara indirdiğimiz delilleri gizleyenlerin üzerine olsun.” Kur’an’da bunun örneklerinin sayılamayacak kadar çok olduğu da ifade edilmiştir. Pezdevî, **a.g.e.**, II, 541.

³⁰¹ Hz. Peygamber’in kendisine getirilen hediyeleri kabul ettiği, sadaka olduğu söylendiğinde ise onlara el sürmediği, getirilen şeylerin hediye mi yoksa sadaka mı olduğu konusunda kendisine haber verenin sözünü kabul ettiği, Selmân-ı Fârisî ve Berîre örnekleri üzerinden aktarılır. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in uzak ülkelere, Hz. Ali, Muâz b. Cebel, ‘Itâb b. Üseyd, Dihye gibi elçiler gönderdiği, gittikleri kavimlere İslam’ı anlatıp onları İslam’a davet etmelerini istediği vb. sünnetten de haber-i vâhidin dinen delil sayıldığı örneklerinin çok fazla olduğu da ifade edilmiştir. Abdülaziz Buhârî, **a.g.e.**, II, 542-543. Bu örneklerin geçtiği hadis kaynakları için bkz. Buhârî, **Zekât**, 62; **Hibe**, 5; **Nikâh**, 19; Müslim, **Salâtü’l-müsâfirin**, 170, 171; **’Itk**, 10; Ebû Dâvûd, **Zekât**, 30; Taberânî, **el-Mu’cemü’l-kebir**, VI, 228; Hâkim, **Müstedrek**, III, 697.

³⁰² Cessâs, **a.g.e.**, III, 71-88; Debûsî, **a.g.e.**, s. 171-174; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 540-543; Serahsî, **a.g.e.**, I, 322; Abdülaziz Buhârî, **a.g.e.**, II, 540-547. Haber-i vâhidle istidlal edilebileceğine dair icma, sahâbe kavli ve selefin uygulamalarıyla ilgili örnekler için bkz. Cessâs, **a.g.e.**, III, 85-87. Kıyas ve nazar yolunu kullanarak verilen örnekler için bk: Cessâs, **a.g.e.**, III, 88. Haber-i vâhidin delil oluşuna dair sünnetten deliller için bkz. Cessâs, **a.g.e.**, III, 81-82; Debûsî, **a.g.e.**, ss. 171-174.

³⁰³ Cessâs, haber-i vâhidin aslında ilim değil de ameli gerektirdiğini, ancak bu kaidenin bazı istisnalarının bulunduğu, âhâd haberin de kesin bilgi ifade ettiği durumlar olduğunu zikretmiştir. Bu istisnaları şöyle sıralamıştır: Âhâd haber bizzat Hz. Peygamber’in onayına mazhar olmuş ise o zaman ilim ifade eder. Sa’d b. Ebî Vakkâs ile Übeyy b. Ka’b’ın, cuma hutbesi esnasında konuşan kişilere o namazdan hiçbir sevap elde edemeyeceğini söylemeleri, o kimselerin de konuyu Hz. Peygamber’e sormaları, Hz. Peygamber’in de, “Onlar doğru söylemişler” şeklindeki onayını örnek verir. Aynı şekilde bir cemaatin huzurunda söylenip de onlar tarafından reddedilmeyen, yalanlanmayan haberler, her ne kadar âhâd olsalar da kesin ilim ifade ederler. Hz. Peygamber’in sireti, mucizeleri hakkındaki haberler böyledir. Yine âhâd olarak nakledilen fakat sahâbenin kabulünde icmâ ettiği haberler de ameli gerektirdiği gibi ilim de ifade etmektedir. Fakat haber-i vâhidin ifade ettiği bu ilim zorunlu olmayıp sonradan kazanılan bir bilgidir. Çünkü hemen söylenildiği anda değil, deliller, karinelere vb. görüldükten sonra, düşünme ve tefekkür sonucu oluşmuştur. Nitekim o dönemde Hz. Peygamber’in mucizelerini kabul etmeyip peygamberliğine inanmayan kafirlerin bulunması, sahâbe arasında yaygın olan bazı uygulamalara birtakım sahâbînin ihtilaf etmesi vb. durumlar, bu bilginin zorunlu olmayıp istidlâlî olduğuna bir delildir. Cessâs, **a.g.e.**, III, 63-67.

³⁰⁴ Cessâs, **a.g.e.**, III, 63.

³⁰⁵ Serahsî, **a.g.e.**, I, 321.

Debûsî ilim ifade etmeyip ameli gerektiren haberler için *mücevvez deliller* tabirini kullanır. Çünkü hakikatte ilimsiz amel bâtıldır, fakat güçlüğü ortadan kaldırmak maksadıyla, zann-ı gâlible de amel edilebileceğine ruhsat verildiği için, bu şekilde isimlendirilmiştir. Debûsî mücevvez olarak adlandırdığı delilleri şöyle sıralar:

- a. Beyan ve tevilden önce müşkil oldukları ve farklı manalara ihtimali buldukları için müevvel, müşterek ve mücmel ayetler.
- b. Tahsîse uğramış âm lafızlar.
- c. Doğru da yalan da olma ihtimali bulunan haber-i vâhid ve yanılma ihtimali olduğu için sahâbe kavli.
- d. Bizzat rey olduğu için kıyas.

Bu dört maddede sayılanlar her ne kadar ilim ifade etmeseler de amel edilmesi gereken delillerdir.³⁰⁶

Hz. Ömer gibi bazı sahâbenin haberleri kabul etmek için şahit istemesi ve haberi duyan başka birisi olup olmadığını sorması öne sürülerek, tek kişinin naklettiği haberin dini konularda kabul edilemeyeceği iddiası ise geçersiz görülmüştür. Bu sebeple haber-i vâhidin geçerli sayılması için en az iki kişi tarafından nakledilmesi gerektiği şeklindeki şartın kabul edilemez olduğu Kur'an, sünnet ve sahâbe uygulamasından örneklerle ispatlanmaya çalışılmıştır.³⁰⁷

Hanefî usûlcülere göre haber-i vâhid, tevâtür seviyesine ulaşmayan ve ilk üç nesilde yaygınlık kazanmayan haber olduğu için, Hz. Peygamber'e aidiyetinde sureten ve manen şüphe barındırmaktadır. Bu özelliği sebebiyle kendisinden daha güçlü bir delille teâruz etmesi durumunda kabul edilmesi mümkün değildir. Âhâd haberlerin, Hanefî usûlcülere

³⁰⁶ Debûsî, **a.g.e.**, s. 168. Haber-i vâhidin delil değeri konusunda Wael b. Hallâq'ın oryantalistlere karşı yönelttiği eleştirinin anlamlı olduğu kanaatindeyiz. "Goldziher ve Schacht'ın hadisin sıhhatine dair söylediklerinin bir anlam ifade edebilmesi için, müslüman âlimlerin, 'Hadis tamamıyla otantiktir, yani bir bütün olarak Peygamber'in söylediği veya yaptığını kesin olarak temsil eder' görüşünde olmaları gerekirdi. Oryantalistler, müslüman âlimlerin bu şekilde düşündüklerini iddia etmektedirler. Halbuki onlar âlimlerin, hadislerin doğruluğunu sadece ihtimali ifadelerle değerlendirdiklerini anlasalardı, hadislerin güvenilirliği üzerinde bu kadar kesin değerlendirmelerde bulunmazlardı. Örneğin Goldziher ulemanın, hadislerin doğruluğunun kesin olarak bilinmeyeceği, haberlerin sıhhatinin sadece ihtimal bildiren terimlerle ifade ettiklerini anlasaydı, tarihi bir kaynak olarak hadisin güvenilirliği üzerinde bu kadar fırtına koparmazdı." İbn Hallağ, **a.g.m.**, s. 143.

³⁰⁷ Cessâs, **a.g.e.**, III, s. 94, 106-107. Müellif konuyla ilgili olarak, Hz. Ömer'in isti'zân konusunda Ebû Musa'dan şahit istemesi, Ebû Bekir'in de ninenin mirası konusunda Muğire'ye, aynı haberi duyan başka birinin olup olmadığını sorması ile ilgili rivayetleri örnek vermiştir.

göre hangi durumlarda makbul sayılmayacağı, çalışmamızın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

B. RİVAYETTE İNKİTÂ

Fukahânın sened anlayışını yansıtan terimlerden bir diğeri de inkitâdır. “Kesmek, bölüşmek, bir mesafeyi kat etmek” gibi anlamlara gelen “ka-ta-’a” fiilinin infîl babından masdarı olan *inkitâ*’, sözlük anlamı itibariyle; “bir yerin nihayetine ulaşma, bir şeyin süresinin dolması”, şahıs için kullanıldığında ise “itibarının kalmaması” gibi anlamlara gelir.³⁰⁸

İnkitâ, ilimlere dair terminolojinin gelişmediği ilk asırlarda telif edilen kaynaklarda, senedde yer alan her türlü kopukluğu ifade etmek için kullanılmıştır.³⁰⁹ Hanefî usûl eserlerinin dışındaki kaynaklarda, inkitâ’ yerine daha ziyade munkatî’ teriminin tercih edildiği görülür. Örneğin İmam Şâfiî, “*munkatî*’ haberler içinde kendisiyle amel edilebilecek olanların bulunduğunu, bunlardan birinin de, tâbiûnun sahâbeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber’den rivayet ettiği *mürsel* haberler olduğunu” ifade etmiş,³¹⁰ yani mürseli munkatî’ olarak adlandırmıştır. Tirmizî de Nâfi’in Hz. Ömer’den naklettiği bir haberi, *munkatî*’ olduğu gerekçesiyle zayıf saymıştır.³¹¹

Hadis usûlünde inkitâ, senedde meydana gelen her tür kopukluğu ifade eden genel bir kavram olup; inkitânın durumuna göre rivayetler mürsel, muallak, mu’dal gibi farklı şekilde adlandırılır.³¹² Herkesin anlayabileceği açıklıkta olan kopukluk “*zâhirî inkitâ*”, ancak ehlinin anlayabileceği derecede kapalı olanı da “*hafî inkitâ*” olarak isimlendirilmiştir.³¹³ Hanefî usûlcüler ise, ister tek ister peş peşe olsun, rivayetin herhangi bir yerinde meydana gelen kopukluğu ifade etmek için daha ziyade zâhirî inkitânın karşılığı olan “*irsâl*” tabirini kullanırlar.³¹⁴ Nevevî (ö. 676/1277), hadisçilerle fukahâ

³⁰⁸ Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, I-VIII, thk. Mehdi el-Mehzûmî, İbrahim es-Semerrâî, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbuat, Beyrut 1988, I, 135; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1414, VIII, 276.

³⁰⁹ Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, 2. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2010, s. 78; Efendioğlu, Mehmet, “İnkitâ”, *DİA*, XXXII, 12.

³¹⁰ Şâfiî, *Risâle*, s. 461.

³¹¹ Tirmizî, *Salât*, 149.

³¹² Abdülaziz Buhârî, *a.g.e.*, III, 3; İbnü's-Salâh, *a.g.e.*, s. 52; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 102; Nevevî, usûlcülerin çoğunun ve hadisçilerden Hatîb el-Bağdâdî'nin, ister başta ister sonda, ister tek isterse birden fazla olsun, senedde yer alan kopukluklar için irsâl kavramını kullandıklarını ifade etmiştir. bkz. Sehâvî, *a.g.e.*, I, 242.

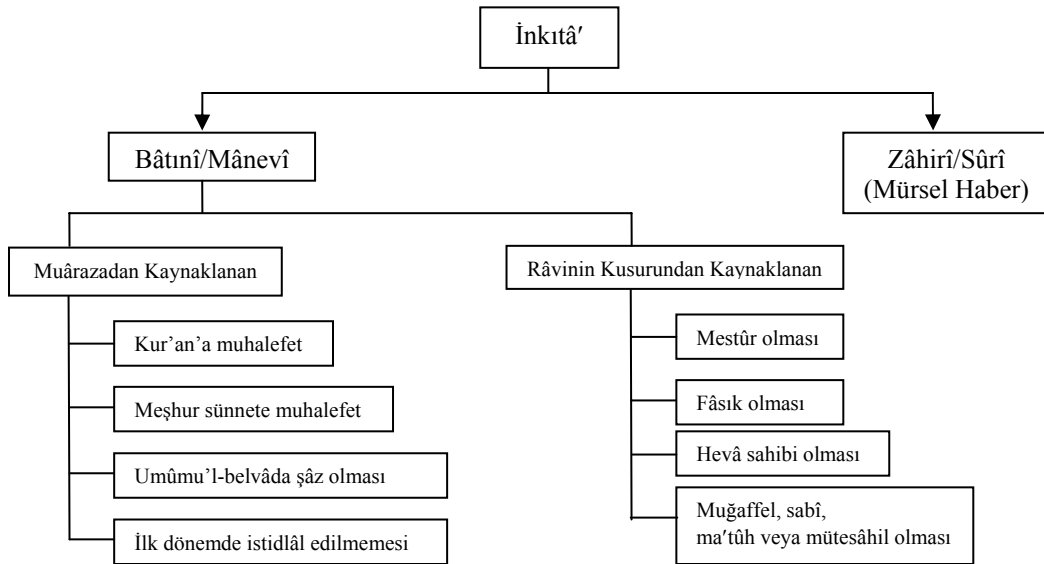
³¹³ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, s. 141; Suyûtî, *a.g.e.*, I, 109; Tâhir el-Cezâirî, *a.g.e.*, I, 173.

³¹⁴ Abdülaziz Buhârî, *a.g.e.*, III, 4.

arasındaki bu ayrılığın lügavî bir ayrım olduğunu ifade etse de, Suyûtî (ö. 911/1505) buna itiraz etmiş ve bunun hükme de etki eden bir ihtilaf olduğunu vurgulamıştır.³¹⁵

Hanefî usûlcüler, inkitâ' olarak adlandırdıkları kopukluğu zâhirî/sûrî ve bâtinî/manevî olmak üzere ikiye ayırırlar. *Zâhirî inkitâ'* ile kastedilen daha ziyade mürsel haberlerdir. Aynı şekilde *bâtinî inkitâyı* da iki kısımda değerlendirirler. Birincisi delillerin çatışması (muâraza) sebebiyle oluşan inkitâ, diğeri de râvînin kusurundan ve hatasından kaynaklanan inkitâdır.³¹⁶ Fukahânın metin tenkidini daha ziyade, hadisın kendisinden daha güçlü bir delille teâruz etmesi demek olan manevî inkitâ' oluşturmaktadır.

Bu tasnifi sema üzerinde şöyle gösterebiliriz:



Hanefî usûlcülerle muhaddislerin inkitâ anlayışını genel olarak bu şekilde zikrettikten sonra, konunun detaylarına geçebiliriz.

1. Zâhirî/Sûrî İnkitâ (Mürsel Haber)

Hadisçiler inkitâyı rivayetin sadece senedini ilgilendiren bir kavram olarak değerlendirirken, Hanefîler onu açık ve kapalı olmak üzere iki kısma ayırır; seneddeki kopuklukları ifade etmek için de *el-inkitâu'z-zâhir* veya *el-inkitâu's-sûrî* olarak da isimlendirdikleri *irsâl* terimi kullanırlar.³¹⁷

³¹⁵ Suyûtî, **a.g.e.**, I, 102.

³¹⁶ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 3; Serahsî, **a.g.e.**, I, 359.

³¹⁷ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 3; Serahsî, **a.g.e.**, I, 359.

a- Tanımı

Sözlük anlamı itibariyle “irsâl”, ihmal etmek, atlamak, serbest bırakmak, salıvermek, elçi göndermek, musallat emek gibi manalara gelir.³¹⁸ Mürsel hadiste, râvi ile rivayetin kaynağı olan kişi arasında yer alan isimlerin zikredilmesinde serbest davranıldığı ve aradaki râvi atlandığı için, kelimenin lügat ve ıstılah manaları arasında bağlantının bulunduğu söylenebilir.³¹⁹ Mürselin bir insana güvenme ve onun hakkında mutmain olma anlamına gelen *istirsâl* kelimesinden müştak olduğu da ifade edilmiştir. Çünkü irsâl eden, haberi aldığı kimseye güvendiği ve itimat ettiği için ismini zikretmemiş ve hadisi ilk kaynağına doğrudan nispet etmiştir.³²⁰ Mürsel haberin *istirsâl* kelimesiyle olan bu yakınlığının, Hanefilerin mürsel habere yaklaşımını büyük oranda yansıttığı söylenebilir.

Mürsel haber, usûlcüler ve muhaddisler tarafından farklı farklı tanımlanmıştır. Hadisçilerin genel kabulüne göre mürsel hadis, “tâbiûnun sahâbeyi atlayarak ‘Allah Rasûlü şöyle dedi’ veya ‘şöyle yaptı’ ya da ‘onun huzurunda şöyle yapıldı’ şeklinde aktardığı hadistir.”³²¹ Fukahânın kullanımına göre mürsel ise, “rivayet zincirinin herhangi bir noktasında inkıtâ’ bulunan hadistir.” Bu kopukluğun senedin başında, ortasında, sonunda veya peş peşe olması arasında bir fark yoktur. Senedde meydana gelen kopuklukların tamamı mürsel olarak adlandırılır. Hanefilerin, mürseli zahirî inkıtâ’ olarak adlandırmalarından da bu anlaşılmaktadır.³²² Hadisçilerden Hatîb el-Bağdâdî’nin, mütevâtir konusunda olduğu gibi mürselin tarifi hususunda da usûlcülere yakın durduğu, ancak mu’dal haberleri mürselin dışında saydığı, sıhhat ve delâlet bakımından daha düşük bir seviyede değerlendirdiği görülür.³²³

Mürsel teriminin, hicrî birinci yüzyılda İslam dünyasında siyasi fitne olaylarının yaşanmasının ardından rivayetlerin kaynaklarının sorulmaya başlanması ve müsned haberlerin itibara alınmasıyla gündeme geldiği; hadisçilerin kullandığı şekildeki ıstılahî karşılığını ise birinci asrın sonlarına doğru (tâbiûn neslinde) kazandığı ifade edilmiştir.³²⁴ Ancak bazı rivayetlerde sahâbenin, Hz. Peygamber’den işitmeyip birbirlerinden almalarına

³¹⁸ Cevherî, İsmail b. Hammâd, **es-Sihâh**, I-VII, 3. Baskı, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, Kahire 1984, V, 1709; İbn Manzûr, **a.g.e.**, XI, 285.

³¹⁹ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 3.

³²⁰ Polat, **a.g.e.**, s. 63.

³²¹ İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, s. 51; İbn Hacer, **a.g.e.**, s. 98; Suyûtî, **a.g.e.**, I, 102.

³²² Serahsî, **a.g.e.**, I, 359; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 4.

³²³ Hatîb, **a.g.e.**, I, 96.

³²⁴ Polat, **a.g.e.**, s. 78.

rağmen hadis nakli konusunda yalana kesinlikle müracaat edilmediğini vurgulamaları,³²⁵ bir kavram olarak kullanılmasa da irsâlin sahâbe arasında da oldukça yaygın olduğunu göstermektedir.

Hadis rivayet geleneğinde haberlerin farklı amaçlarla mürsel olarak nakledildikleri ileri sürülmüştür. Buna göre hadisin şöhreti, sıhhatine güven, senedi kısaltma gibi gayet meşru ve masum gayelerle irsâle başvurulmuşsa da; şeyhinin za'fını gizlemek gibi son derece tehlikeli maksatlarla da buna tevessül edilmiştir.³²⁶

İrsâlin tanımı, mürsel olarak nakledilen haberlerin sıhhati ve delil değeri, usûlcülerle muhaddisler arasındaki tartışmalı konulardan biridir. Polat, mürsel rivayetlerin muhaddisler ve fukahâ tarafından çok tartışılmasının ve konu hakkında ortak bir çözümünün bulunamamasının en önemli nedenlerinden birinin, tarihsel süreçte mürsel haberin tanımında ortaya çıkan ihtilaflar ile hadis usûlünün bazı genel kaidelerindeki ihtilaflar olduğunu ifade etmiştir. Bu konudaki münakaşaları asıl çıkmaza sokan husus ise, tarafların konuyu tartışırken, mensubu oldukları fikhî mezhebin bu husustaki haklılığını ispat etme gayretini ön plana almalarıdır. Buna göre tarihte, irsâl ve mürsel haber konusu tarafsız bir şekilde ele alınmak yerine, peşin hükümler ve muhatabının deliline hiç itibar edilmeden klişeleşmiş itirazlarla tartışılmıştır.³²⁷

b- Delil Değeri

Hadisçilere göre, tâbiûnun sahâbeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği mürsel haberler, munkatî' oldukları için zayıf sayılır ve delil olarak kullanılmaz. Çünkü arada atlanan kimse mechuldür ve sahâbe olmama, hatta zayıf bir râvi olma ihtimali bulunmaktadır.³²⁸ İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) şu değerlendirmesi bu konuda, muhaddislerin kanaatini yansıtmaktadır: “Babam (Ebû Hâtim) ve Ebû Zür'a, mürsel haberlerle amel edilemeyeceğini, ancak senedi sahih ve muttasıl haberlerin delil olarak alınabileceğini söylerlerdi. Ben de aynı kanaatteyim.”³²⁹

³²⁵ Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebir**, I, 246; Hâkim, **Müstedrek**, III, 665; Hatîb, **a.g.e.**, II, 438.

³²⁶ İrsale başvurma sebepleri için bkz. Polat, **a.g.e.**, ss. 78-82.

³²⁷ Polat, **a.g.e.**, ss. 105-108.

³²⁸ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, **el-Merâsîl**, 1. Baskı, thk. Şükrullah Nimetullah Kavcânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1397, s. 7; İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 53; Sehâvî, **a.g.e.**, I, 251; Suyûtî, **a.g.e.**, I, 103.

³²⁹ İbn Ebî Hâtim, **a.y.**

Hanefî usûl eserlerinde mürsel haberin hüccet olarak kullanılması hususu dört kısımda ele alınır:³³⁰

1. Sahâbe mürseli,
2. İkinci ve üçüncü neslin mürseli,³³¹
3. Herhangi bir dönemdeki adil râvinin mürseli,
4. Bir tarikten mürsel başka bir tarikten muttasıl olarak nakledilen haberler.

Bu taksimin ilk etapta kendi içerisinde insicamlı bir bütün oluşturmadığı dikkat çekmektedir. Çünkü ilk iki kısım dönem esaslı iken, üçüncü kısım râvinin rivayet ehliyetiyle, dördüncüsü ise rivayetin farklı tariklerinin birbiriyle ilişkisi ile ilgilidir. Fukahâya göre bu kısımlardan her birinin hadisin ifade ettiği hükme etkisi farklıdır. Onların konuyu daha ziyade hüküm merkezli değerlendirdiği göz önüne alındığında ise, bu taksimin en azından kendileri açısından bütüncül bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Mürsel haberin bu şekilde dört gruba ayrılmasında, Hanefîlerin irsâl kavramına verdikleri anlamın da etkisi vardır. Seneddeki her çeşit kopukluk irsâl olarak değerlendirildiği için, “sahâbe mürseli, ilk üç neslin mürselleri, sonraki râvilerin mürsel haberleri” vb. tabirlerin kullanımı onlar açısından doğrudur. Muhaddisler mürsel terimini, “tâbiînin sahâbeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber’den nakli” şeklinde tanımladıkları için, hadis usûlü eserlerinde mürselin kısımları ve hüccet değeri konularına pek yer verilmediği; ele alındığı yerlerde ise genelde fıkıh usûlünden iktibasların yapıldığı ve irsâlin terim değil de daha ziyade lügavî anlamının ön plana çıkarıldığı görülür.³³²

Sahâbe Mürselinin delil oluşu konusunda, hadisçilerle fukahâ arasında ihtilaf olmadığı Hanefî usûl eserlerinde ifade edilmiştir.³³³ Gerekçe olarak şu öne sürülmüştür: Sahâbe arasında yaşı genç olduğu veya İslam’a yeni girdiği için Hz. Peygamber’le sohbeti

³³⁰ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 3. Serahsî, **a.g.e.**, I, 360-364. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 4-6.

³³¹ Pezdevî bu grupta sadece ikinci neslin mürsellerinden bahsetse de, şârih Abdülaziz el-Buhârî üçüncü neslin de buna dahil olduğunu ifade etmiştir. bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, III, 3; Abdülaziz Buhârî, **a.g.e.**, III, 4.

³³² İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, ss. 51-56; Irâkî, **et-Takyîd ve’l-izâh**, s. 75; Sehâvî, **a.g.e.**, I, 239, 272; Suyûtî, **a.g.e.**, ss. 102-109.

³³³ Cessâs, **a.g.e.**, III, 145; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 3; Serahsî, **a.g.e.**, I, 359. Hadis usûlünde de sahâbe mürseli müsned ve muttasıl olarak değerlendirilmiştir. Sahâbenin tamamı adil sayıldığı için, onların kimliği konusundaki cehaletin adaletlerine bir zarar vermeyeceği kabul edilmiştir. Bkz. İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, s. 56; Suyûtî, **a.g.e.**, s. 109

çok uzun olmayanlar bulunmaktaydı.³³⁴ Bu râvilerin “Hz. Peygamber buyurdu ki” şeklindeki rivayetlerinin, irsâl ihtimaline rağmen, bizzat kendisi başka birinden duyduğunu tasrîh etmedikçe, doğrudan Hz. Peygamber’den alındığı düşünülür.³³⁵ Ayrıca sahâbe doğruluk ve adalet üzere oldukları için, haberi doğrudan Hz. Peygamber’den veya başka bir sahâbîden nakletmelerinin haberin sıhhatine olumsuz bir etkisi olmayacaktır. Nitekim Berâ b. Âzib (ra) bu gerçeği şöyle dile getirmiştir: “*Biz size naklettiğimiz her haberi Hz. Peygamber’den bizzat işitmiş değilizdir. Bir kısmını da birbirimizden işitmişizdir. Fakat şu var ki biz yalan söylemeyiz.*”³³⁶ Medine’nin merkezine uzak bir yerde oturan Hz. Ömer’le komşusunun Mescid-i Nebî’ye nöbetleşe gittiklerini ve o gün orada olan olayları ve vahyedilen ayetleri birbirlerine haber verdiklerini ifade eden haberler de, usûlcülerin bu konudaki yaklaşımını desteklemektedir.³³⁷

Hanefî usûlcüler, İmam Şâfiî’den farklı olarak, bir sahâbînin “*Bu konudaki sünnet şu şekildedir*”, “*Bize şu emredildi veya yasaklandı*” şeklindeki mutlak ifadelerinin, bizzat Hz. Peygamber’den nakil gibi anlaşılacağı görüşündedirler.³³⁸ Çünkü ilk dönemde emir, nehiy, sünnet gibi terimler sadece Hz. Peygamber için kullanılan kavramlar değildir; Hz. Peygamber’den gelebileceği gibi, sahâbenin büyüklerinden veya hulefâ-i râşidînden de sadır olmuş olabilir. Nitekim Kur’an’da; “*Allah’a, Rasûlüne ve sizden olan emir*

³³⁴ Cessâs, sahâbe arasında irsâlin oldukça yaygın olduğunu, özellikle Hz. Peygamber’den çokça rivayette bulunan genç sahâbenin O’ndan bizzat işittiği rivayet sayısının 10-20’yi geçmeyeceğini belirtir. Bkz. Cessâs, **a.g.e.**, III, 150.

³³⁵ Numan b. Beşîr’in Hz. Peygamber’den duyduğu tek rivayetin: “*Bedende bir et parçası vardır ki o iyi olursa bütün vücut iyi olur, o bozulursa da bütün vücut bozulur.*” (Buhârî, **İman**, 37; Müslim, **Müsâkât**, 107; Tirmizî, **Büyû**, 1; Ebû Davud, **Büyû**, 3; İbn Mâce, **Fiten**, 14; Dârimî, **Büyû**, 1; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXX, 323.) hadisi olduğu halde, bunun haricinde pek çok mürsel haberinin bulunduğu, sahâbenin o dönemde buna hiçbir itirazının da bilinmediği ifade edilmiştir. Bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, III, 4; Serahsî, **a.g.e.**, I, 359; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 6.

³³⁶ Serahsî, **a.g.e.**, I, 359; Hatîb, **a.g.e.**, II, 437. Hadis kaynaklarında aynı rivayet Enes b. Malik’ten de nakledilmektedir. Bkz. Taberânî, **a.g.e.**, I, 246; Hâkim, **a.g.e.**, III, 665; Hatîb, **a.g.e.**, II, 438.

³³⁷ Buhârî, **İlim**, 27; **Mezâlim ve’l-gasb**, 26; **Nikâh**, 83; Müslim, **Talâk**, 30; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, I, 346; İbn Hibbân, **a.g.e.**, IX, 492; Ebû Avâne, **a.g.e.**, III, 170.

³³⁸ Debûsî, **a.g.e.**, s. 79; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 448-449; Serahsî, **a.g.e.**, I, 114. Serahsî, sünnet lafzı mutlak olarak kullanıldığında İmam Şâfiî’nin sadece Hz. Peygamber’in sünnetinin kastedildiği, sahâbenin sünnetine hamedilemeyeceği görüşünde olduğunu zikreder. Ancak selefin uygulamasının Şâfiî’yi haklı çıkarmadığını, onların “Ebû Bekir’in, Ömer’in veya her ikisinin sünneti” şeklinde kullanımlarının yaygın olduğunu da ifade eder. Bkz. Serahsî, **a.g.e.**, I, 114. Debûsî, Şâfiî’nin bu yaklaşımının kendi içinde tutarlı olabileceğini, çünkü onun bir delil olmaksızın sahâbiye tâbi olunamayacağı görüşünde olduğunu söylemiştir. Şâfiî, Ebû Hanîfe’den sonra yaşadığı için, selefin uygulamasından haberdar olamaması mümkündür. Bu sebeple de sünnet lafzından sadece Hz. Peygamber’in sünnetini anladığını ifade etmiştir. Bkz. Debûsî, **a.g.e.**, s. 79. İmam Şâfiî’nin sünnet lafzı hakkındaki görüşünün değerlendirmesi için ayrıca bkz. Özafşar, **a.g.e.**, s. 103; Aktepe, İshak Emin, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, ss. 237-260.

*sahiplerine itaat edin*³³⁹ buyrulmaktadır. Aynı şekilde sünnet olarak ifade edilen şey, Hz. Peygamber'e ait bir uygulama olabileceği gibi, onun dışındaki kimselere ait bir uygulama da olabilir. "...Benim ve benden sonra doğru yolda olan halifelerimin sünnetine sımsıkı tutunun..."³⁴⁰ ve "Muâz, sizin için güzel bir sünnet ihdas etmiştir, siz de onun gibi yapınız"³⁴¹ rivayetleri de sünnetin sadece Hz. Peygamber için kullanılan bir terim olmadığını delilidir.³⁴² Ayrıca sahâbe, sünnet tabiriyle Hz. Peygamber'in sünnetini kastedecekse, "sünnetü Rasûlillah" veya "sünnetü'n-Nebi" şeklinde kayıtlamaya özen göstermişlerdir. Neticede fukahâyâ göre, sünnet lafzı mutlak olarak zikredildiğinde Hz. Peygamber'e aidiyeti kesin olmamaktadır. Bir delil olmadan, ihtimal ile, lafzın Hz. Peygamber'e nispeti ise doğru değildir.³⁴³

İkinci ve üçüncü neslin (tâbiûn ve etbâu't-tâbiîn) mürselleri, Hanefî usûlcüler tarafından genel olarak makbul sayılmıştır. Onlar, Mâlik ve ashabının da bu konuda kendileri gibi düşündüğü³⁴⁴ görüşündedirler.³⁴⁵

Sahâbe neslinden sonraki mürsellerin delil değeri hususunda Hanefî usûlcüler arasında bazı ihtilaflar bulunmaktadır. İsa b. Ebân'a (ö. 220/836) göre, rivayeti mürsel olarak aktaran râvi, ilim ehlinin kendisinden nakilde bulunduğu bir kimse ise, mürselleri de müsned haberleri gibi makbuldür. Ama ilim ehli bu kişinin mürsellerini bırakıp sadece müsned haberlerini kabul ediyorsa, o zaman mürsel haberi konusunda tevakkuf edilir. Kerhî (ö. 340/952) ise dönem farkı gözetmeksizin bütün mürsellerin makbul olduğunu savunur.³⁴⁶

Cessâs'ın, "Mürsel haber konusunda ashabımızın görüşü sahâbe ve tâbiîne ait olanların makbul olduğu şeklindedir. Bana göre, etbâu't-tâbiîn'in mürselleri de, şayet râvi

³³⁹ Nisâ, 4/59.

³⁴⁰ Ebû Dâvûd, *Sünne*, 6; İbn Mâce, *el-İman ve fedâilü's-sahâbe ve'l-ilm*, 6; Dârimî, *Mukaddime*, 16.

³⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, XXXVI, 436; Abdürrezzâk, *a.g.e.*, II, 229; Taberânî, *a.g.e.*, XX, 132.

³⁴² Cessâs, *a.g.e.*, III, 197; Serahsî, *a.g.e.*, I, 380.

³⁴³ Serahsî, *a.g.e.*, I, 381. Serahsî'nin yukarıdaki görüşünün bir değerlendirmesi için bkz. Güler, Zekeriya, *Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, TDV Yayınları, Ankara 1997, ss. 143-144.

³⁴⁴ Mâlikî fakihlere göre mürsel haberin delil oluş gerekçesi, haber-i vâhidlerin kabul gerekçesiyle aynıdır. Onlara göre haberin kabulü noktasında müsned veya mürsel olmasının herhangi bir etkisi yoktur. Bkz. İbn Abdilber, *Temhîd*, I, 2; Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-ravda*, II, 231; Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî el-Mısırî, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Muvattai İmâm Mâlik*, I-IV, 1. Baskı, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Mektebetü's-Sekâfe, Kahire 2003, I, 63.

³⁴⁵ Pezdevî, *a.g.e.*, III, 4; Serahsî, *a.g.e.*, I, 360.

³⁴⁶ Cessâs, *a.g.e.*, III, 146.

güvenilir kimselerden nakil yapmakla meşhur biri ise makbuldür³⁴⁷ sözünden, ondan önceki Hanefî imamların mürsel habere yaklaşımının ihtilafı olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususta Hanefî fakihler arasında dört farklı yaklaşımın olduğu ifade edilmiştir:

Birincisi, ilk üç kuşaktaki râvilerin mürsel haberlerini genel olarak makbul sayan, sonraki dönemlerde makbul olabilmesi için, râvinin cerh ve ta'dilin ne olduğunu bilen ve ilim ehlinde biri olmasını şart koşan İsa b. Ebân'ın görüşü,

İkincisi, her dönemdeki âdil râvilerin mürsellerinin makbul olduğu şeklindeki Kerhî'nin savunduğu görüş,³⁴⁸

Üçüncüsü, ilk üç devirde zayıf râvilerden nakilde bulunmakla meşhur olmayanların ve ilk üç devirden sonra da, sadece adaletli kimselerden hadis aktarmakla şöhret kazanmış kimselerin mürsellerini makbul sayan Cessâs'ın görüşü,

Son olarak da, üçüncü kuşaktan sonraki râvilerin mürsellerini mutlak olarak merdud sayan yaklaşımdır. Cessâs bu görüşte olan hocalarının olduğunu belirtmiş ama herhangi bir isim vermemiştir.

Serahsî, bu konudaki en sahih görüşün Cessâs'ınki olduğunu ifade etse de,³⁴⁹ sonraki dönemde daha ziyade İsa b. Ebân'a ait birinci yaklaşım kabul görmüştür. Hz. Peygamber'in ilk üç kuşak hakkındaki hüsn-i şehadeti ile mezhebin meçhûl râvi hususundaki tavrı da İsa b. Ebân'ın yaklaşımını desteklemektedir.³⁵⁰

Haber-i vâhidin delil oluşu hakkında ileri sürülen naslar³⁵¹ aynı zamanda mürsel haberin hücciyeti konusunda da geçerli sayılmıştır.³⁵² Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in bu nesilleri hayırla anıp, adaletin bu dönemlerde hakim olduğu, sonrasında da yalanın yayılacağı şeklindeki ifadeleri de irsâlin gerekçesi olarak gösterilmiştir.³⁵³ Bu konuda delil olarak kullanılan rivayet şöyledir:

³⁴⁷ Cessâs, **a.g.e.**, III, 145.

³⁴⁸ Semerkandî (539/1144), haber-i vâhidin makbul olması için senede ihtiyaç olmadığını ve irsâlin rivayetinin sıhhatine zarar vermeyeceğini ifade etmiştir. Kerhî'ye telmihte bulunarak, seleften mezhep içerisinde görüşüne itibar edilen kimselerin de böyle düşündüklerini iddia etmiştir. Bkz. Semerkandî, **a.g.e.**, s. 638.

³⁴⁹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 363.

³⁵⁰ Abdülmecid et-Türkmânî, **Dirâsât fî usûli'l-hadîs**, ss. 382-385.

³⁵¹ Bakara, 2/159; Tevbe, 11/122.

³⁵² Cessâs, **a.g.e.**, III, 147; Serahsî, **a.g.e.**, I, 360.

³⁵³ Cessâs, **a.g.e.**, III, 145; Serahsî, **a.g.e.**, I, 363; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 6.

"خير الناس قرني الذي بعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب"

“En hayırlı nesil içerisinde bulunduğum nesil (sahâbe)dir. Sonra onları takip edenler (tâbiûn) sonra da onları takip edenler (tebe-i tâbiîn)dir. Daha sonra yalan yayılacaktır.”³⁵⁴

Hız. Ömer'den nakledilen şu ifadeler de, mürsel haberin makbul olması hususunda sahâbe sözü ve uygulaması olarak zikredilen delillerden biridir: “Müslümanlar birbirleri hakkında adaletli kabul edilirler. Bunun istisnası, had cezası olarak celde vurulan, önceden yalancı şahitlik yaptığı tespit edilen, akrabalık bağı ya da velâyet sebebiyle şhadette yanılabilceğı endişesi olan kimselerdir.”³⁵⁵ Bu ifadeden de, sahâbe ve tâbiûn döneminde insanların genel olarak doğruluk ve iyilik üzere oldukları sonucu çıkarılmıştır.³⁵⁶

Urve b. ez-Zübeyr, Ömer b. Abdülaziz'e *ihyâ-ı arz-ı mevât* hakkında Hız. Peygamber'den mürsel bir rivayet naklettiğinde, Halife ona: “Hız. Peygamber'in bunu gerçekten söylediğine şahitlik edebilir misin?” demiştir. Bunun üzerine Urve, râvinin ismini zikretmeksizin: “Bunu bana adaletli ve kendisinden razı olunan bir kimse haber verdi” şeklinde karşılık vermiştir. Halife'nin bu cevap karşısında Urve'ye o kimsenin kim olduğunu sormayıp rivayeti kabul etmesi ve onunla amel etmesi de bu konuda öne sürülen delillerden biridir.³⁵⁷

Burada Hanefî fakihlerin, ilk üç asırdaki her râvinin mürselini mutlak olarak makbul saymadıkları, mürselin kabul edilebilmesi için, râvisinin ilim ehlinde olması ve güvenilir kimselerden nakilde bulunmakla meşhur olması şartını ileri sürdükleri ifade edilmelidir.³⁵⁸

³⁵⁴ Rivayet benzer lafızlarla şu kaynaklarda da geçmektedir: Buhârî, **Şehâdât**, 9; **Ashâbü'n-Nebî**, 1; Müslim, **Fedâilü's-sahâbe**, 52; Tirmizî, **Fiten**, 7; **Şehâdât**, 4; İbn Mâce, **Ahkâm**, 27; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, I, 268; İbn Hibbân, **a.g.e.**, X, 436; XII, 399; XV, 122. Muhaddislerin seneddeki râvileri tabakalar halinde ayırıp incelemelerinde ve ilk üç nesli sahâbe, tâbiûn ve tebe-i tâbiîn şeklinde isimlendirmelerinde de bu rivayetin etkili olduğu şeklinde bir görüş için bkz. Efendioğlu, “**Ravi**”, **DİA**, XXXIV, 473.

³⁵⁵ Bu ifadeler Hız. Ömer'in Ebû Musa el-Eşarî'ye yazdığı mektupta geçmektedir. Buna benzer rivayetler Hız. Âişe'den merfû, İbrahim en-Nehâî ve Said b. el-Müseyyeb'den mürsel olarak da nakledilmiştir. Bkz. Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 367, 369; Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, **Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr**, I-XV, 1. Baskı, thk. Abdü'l-Mu'tî Emîn Kal'acî, Dâru Kuteybe, Beyrut 1991, XIV, 317; **es-Sünenü'l-kübrâ**, I-X, 3. Baskı, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, X, 333.

³⁵⁶ Cessâs, **a.g.e.**, III, 146; Serahsî, **a.g.e.**, I, 370

³⁵⁷ Cessâs, **a.g.e.**, III, 149. Ebû Yûsuf'a ait bir hadis kitabı olan *el-Âsâr*'da mürsel, munkatî' ve belâğat türünden pek çok rivayetin yer alması da, o dönemde mürsel hadislerin nakli konusunda esnek bir tavrın olduğu ve irsâlin yaygın olarak kullanımına delalet ettiği söylenmiştir. Bkz. Özşenel, **a.g.e.**, s. 12.

³⁵⁸ Serahsî, **a.g.e.**, I, 363; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 11. Kevserî, hicrî ikinci asrın başına kadarki, yani sahâbe tâbiûn ve tebe-i tâbiîn döneminde mürsel haberin yaygın olduğunu, onların da mürseli delil olarak

Üçüncü kuşaktan sonraki râvilerin mürselleri ise, Hanefî usûlündeki genel kabule göre mutlak manada makbul değildir. Çünkü Hz. Peygamber, birinci, ikinci ve üçüncü kuşağı hayırla yâd etmiş, ondan sonra yalanın yayılacağını ifade etmiştir. Bu devirden sonra yalan ve fesadın çoğaldığı, insanların birbirlerine olan güvenlerinin azaldığı gerekçesiyle, adaleti, doğruluğu ve dürüstlüğü ile bilinen kimselerin dışındakilerden muttasıl haberlerin bile nakledilmemesi gerektiği söylenmiştir.³⁵⁹ Ancak ilim ehlinin, mürsellerini tıpkı müsned gibi makbul saydığı ulemânın irsâllerinin ilk üç nesil gibi değerlendirileceğini ifade eden usûlcüler de olmuştur.³⁶⁰ Mürsel haber konusunda bazı Hanefî usûlcüler tarafından iddia edilen hususlardan biri de, irsâlin isnaddan daha sağlam bir aktarım şekli olduğudur. Hanefîlerin irsâl ve mürsel haber konusundaki görüşlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için, bu hususun da üzerinde durulması kanaatimizce önemlidir.

c- Mürselin Müsnedden Daha Sahih Sayılması

Delil değeri açısından mürsel ve müsned haberin konumu hususunda Hanefî usûlcüler arasında iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre mürsel haber müsnedden daha güçlü bir delildir. Diğer de bu iddiayı kabul etmeyenlerin görüşüdür.³⁶¹ “Mürsel rivayetlerin müsnedlerden daha kuvvetli bir delil olduğu” ifadesi usûl eserlerinde İsa b. Ebân’a isnad edilmektedir.³⁶² Onun bu iddiası, aynı görüşte olan halefleri tarafından şu şekilde gerekçelendirilmeye çalışılmıştır:

Müsned olarak naklettiği haberler hiç itiraz edilmeksizin kabul edilen ve hadisi aldığı kimseye yalan isnad etmeyeceği düşünülen güvenilir bir râvinin Hz. Peygamber’e yalan isnad etmekten uzak durması kuvvetli bir ihtimaldir. Dolayısıyla müsned haberleri makbul sayılan râvilerin mürselleri öncelikli olarak kabul edilmelidir. Nitekim selef irsâle genelde şu durumda başvurmuştur: Râvi, rivayetin senedine vâkif, isnadda yer alan diğer râvileri de yakından tanıyor ve onlara güveniyorsa, haberi ‘Hz. Peygamber buyurdu ki’ şeklinde cezm siygası kullanarak ve doğrudan Hz. Peygamber’e isnad ederek aktarırdı. Şayet senede bu kadar güvenmiyorsa,

kullandıklarını, özellikle kibâr-ı tâbiûnun mürsellerinin zayıf sayılmasının çok sayıda sünnetin yok sayılması anlamına geleceğini iddia etmiştir. Bkz. Kevserî, Muhammed Zâhid, **Fıkhu ehli’l-İrâk ve hadîsühüm**, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru’l-Kalem, Beyrut ty., s. 32.

³⁵⁹ Cessâs, **a.g.e.**, III, 145; Serahsî, **a.g.e.**, I, 363.

³⁶⁰ Abdülmecid et-Türkmânî, **a.g.e.**, s. 384.

³⁶¹ Abdülaziz el-Buhârî, mürsel ve müsned haber teâruz ettiğinde hangisinin tercih edileceği ile ilgili ulemâ arasında üç farklı görüşün bulunduğunu söyler. Birincisi, mürselin tercih edileceğini ifade eden İsa b. Ebân’ın görüşü, diğer her ikisinin de eşit olduğunu ifade eden Kâdî Abdülcebbâr’a ait görüş, üçüncüsü de müsnedin tercih edileceği şeklindeki cumhurun görüşüdür. bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 8.

³⁶² Cessâs, **a.g.e.**, III, 146; Serahsî, **a.g.e.**, I, 361; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 6. Cessâs, İsa b. Ebân’ın bu görüşünü, onun *el-Mücmel ve’l-müfesser* isimli eserinden aldığını ifade etmiştir.

rivayeti aldığı kimselerin isimlerini mutlaka zikrederdi. Ashâbü zâhiri'l-hadîs, bu şekilde mürsel olarak nakledilen haberleri makbul saymayarak, müsnedden daha kuvvetli bir delili reddetmektedirler. Bu ise pek çok sünnetin iptal edilmesi (ta'til) anlamına gelir.³⁶³

İrsâlin isnaddan daha kuvvetli bir aktarım yöntemi olduğunu düşünen usûlcüler, bu görüşlerine destek olarak Hasan-ı Basrî'den nakledilen: "En az dört sahâbeden işitmeden bir haberi mürsel olarak nakletmemişimdir"³⁶⁴ ve "Şayet falan kimse bana nakletti ki' şeklinde rivayet edersem, o haberi sadece o kimseden işitmişimdir. Ancak bir haberi, 'Hz. Peygamber buyurdu ki' şeklinde irsâl ederek nakledecek olursam, onu en az yetmiş kişiden duymuşum demektir"³⁶⁵ haberleri ile İbn Sîrîn'in "Biz fitne zuhur edinceye dek haberleri müsned olarak nakletmezdik"³⁶⁶ sözünü örnek gösterirler.³⁶⁷

Bu konuda delil olarak, A'meş'in "Bana rivayet ettiğin hadisleri, müsned olarak naklet" sözüne karşılık İbrahim en-Nehaî'nin şu cevabı da zikredilir: "Bana falan kimse, ona da Abdullah b. Mes'ud rivayet etti ki' dersem, bil ki o tek bir senedir (fert bir hadistir). Ama sana bir rivayeti Abdullah'tan doğrudan (mürsel olarak) nakledersem, bil ki o pek çok kimseden gelen (meşhur) bir haberdir."³⁶⁸

Bu hususta şöyle bir kaidenin bulunduğu ifade edilmiştir:

³⁶³ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 6,8; Serahsî, **a.g.e.**, I, 361. Abdülaziz el-Buhârî, konuyu biraz daha ileriye taşıyarak, ehl-i hadisin, bir araya getirildiğinde yaklaşık elli cüzlük bir yekun tutacak miktardaki mürsel rivayeti, kendi ellerindeki pek çok müsned haberden daha kuvvetli olmasına rağmen merdud saydıklarını, sonra da kendilerini hadis ve sünnet muhafızı olarak adlandırdıklarını iddia eder ve mürselin delil olamayacağını söyledikleri için onları eleştirir. bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 8.

³⁶⁴ Cessâs, **a.g.e.**, III, 149; Tâhir el-Cezâirî, **a.g.e.**, II, 562.

³⁶⁵ Ali el-Kârî, **Şerhu Nuhbeti'l-fiker**, thk. Muhammed Nezzâr Temîm - Heysem Nezzâr Temîm, Dâru'l-Erkam, Beyrut ty., s. 403.

³⁶⁶ Râmhürmüzî, **a.g.e.**, s. 208.

³⁶⁷ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 6. İbrahim en-Nehaî ve Hasan-ı Basrî gibi tâbiûn alimlerinin yukarıdaki ifadeleri bazıları tarafından şöyle de anlaşılmıştır: Selef alimleri, sened tevâtür derecesine ulaştığında artık isnadı değil irsâli tercih etmiş; râvinin hadis aldığı hocalarının sayısı tevâtür derecesine ulaştığında rivayetleri artık mürsel olarak aktarmışlardır. Bkz. Ensârî, Nizâmüddîn Abdü'l-Ali Muhammed, **Fevâihü'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-sübût**, I-II, 1. Baskı, Bâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2002, II, 217.

³⁶⁸ Cessâs, **a.g.e.**, III, 149; Nehaî'nin burada falanca kişi dediği muhtemelen Alkame b. Kays'tır. Çünkü İbn Salah *Ulümü'l-Hadis*'inde, (s. 16) Yahya b. Maîn'in: İbrahim - Alkame - Abdullah senedini "*ecvedu'l-esânîd*" olarak kabul ettiğini zikretmektedir. Farklı kaynaklar için bkz. İbn Asâkîr, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullah, **Târihu Dimeşk**, I-LXXX, thk. Amr b. Garâme el-Amrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, XX, 59; Irâkî, Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm, **Tarhu't-tesrîb fî şerhi takrîbi'l-esânîd ve tertîbi'l-mesânîd**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty., I, 21; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, **Tehzîbü't-Tehzîb**, I-XII, 1. Baskı, Matbaatü Dâireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, Dekken 1326, IV, 225; Tâhir el-Cezâirî, **a.g.e.**, I, 421.

"من أسند فقد أحالك على من روى عنه و من أرسل فقد تكلف نفسه لك با لصحة"

“Rivayeti isnad eden, sorumluluğu rivayet ettiği kişinin üzerine yüklemiş olur. İrsâl eden ise rivayetin sıhhatine dair sorumluluğu bizzat üzerine almış demektir.”³⁶⁹

İrsâlin mutlak olarak daha kuvvetli bir delil değerine sahip olduğu yaklaşımını, bizzat bu görüşü İsa b. Ebân’dan nakleden Cessâs’ın kabul etmediği görülür. Onun konu ile ilgili ifadeleri şöyledir:

İsa b. Ebân’ın bu iddiasına rağmen, bize göre sahih olan ve ashabımızın da kabul ettiği görüş şöyledir: Tâbiûn ve tebe-i tâbiûnin mürselleri, sika olmayanlardan mürsel olarak rivayet etmedikleri sürece makbuldür. Sika olmayan kimselerden irsâlde bulunan râvinin ise değil mürseli müsned rivayetleri bile kabul edilemez.³⁷⁰

Mürseli müsnedden daha kuvvetli sayan usûlcüler, onun haber-i vâhidden daha güçlü bir delil olduğunu söyleyerek, bazı noktalarda meşhur haber seviyesinde değerlendirilebileceğini belirtmişlerdir. Ancak meşhurdan farklı olarak, mürsel haberle nassa ziyadeyi ve neshi kabul etmemişlerdir.³⁷¹

Mürsel ve müsned haberden hangisinin daha kuvvetli bir delil olduğu konusunda sonuç olarak şöyle bir değerlendirme yapılabilir: Şayet râvi İbrahim en-Nehaî, Urve b. ez-Zübeyr, Hasan-ı Basrî ve Şeybânî gibi, mürsellerinin daha sağlam senedlere sahip olduğunu açıkça ifade eden güvenilir imamlardan biri ise, o vasıftaki râvilerin mürsellerinin müsnedlerinden daha güçlü olduğu söylenebilir. Bunların dışındakilerin ise müsnedleri daha sahih kabul edilmelidir.³⁷²

Hanefî usûl eserlerinde irsâl ile birlikte değerlendirilen diğer bir konu da tedlîstir. Hanefîlerin tedlîsi de irsâl gibi hadisçilerden farklı değerlendirdikleri görülür.

³⁶⁹ Leknevî, **a.g.e.**, II, 216. Benzer bir yaklaşımı Mâlikî usûl eserlerinde de görmek mümkündür. Bkz. Karâfî, **Şerhu Tenkîhi'l-füsûl**, s. 380.

³⁷⁰ Cessâs, **a.g.e.**, III, 146.

³⁷¹ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 9; Serahsî, **a.g.e.**, I, 361.

³⁷² Abdülmecid et-Türkmânî, **a.g.e.**, s. 402. Kevserî, ilk üç kuşakta haberlerin aktarımında rivayetin makbul sayılması için üzerinde durulması gereken hususun, rivayetin müsned veya mürsel olarak nakli değil, râvinin güvenilirliği olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Kevserî, **Fıkhu ehli'l-İrak**, s. 33.

d- İrsâl ve Tedlîs

“Bir şeyin kusurunu gizlemeye çalışmak” anlamına gelen *tedlîs*,³⁷³ hadis usûlü eserlerinde genelde *tedlîsü’l-isnâd*, *tedlîsü’ş-şüyûh* ve *tedlîsü’t-tesviye* olmak üzere üç kısımda ele alınmıştır. Buna göre *tedlîsü’l-isnâd*, râvinin görüşmediği veya görüştüğü halde hadis almadığı şeyhten, haberi dinlemiş intibai verecek şekilde nakilde bulunmasıdır. Bu şekilde tedlîse müracaat edenlerin amacı genelde, isnadı âlf göstermek veya rivayet ettiği hadisi büyük bir muhaddisten işittiği intibainı vermeye çalışmaktır. *Tedlîsü’ş-şüyûh*, râvinin hadis aldığı şeyhini, bilinen isim, künye veya nisbesinin haricinde çok fazla bilinmeyen bir şekilde isimlendirerek adını gizlemeye çalışmasıdır. Râvi bunu genelde, hep aynı hocadan rivayet ettiği, zayıf veya yaşça kendisinden küçük kimselerden hadis aldığı için eleştirilmesin diye yapar. *Tedlîsü’t-tesviye* ise senedde yer alan güvenilir râviler arasındaki zayıf bir râviyi atlamak suretiyle, senedin tamamının sika râvilerden oluştuğu intibainı verecek şekilde nakilde bulunmaktır.³⁷⁴

Hadis usûlünde râvi bu şekilde naklettiği haberlerde “*an fülân*”, “*kâle fülân*” şeklinde kesin semâya delalet etmeyen *temrîz* sîğasının yerine, “*haddesenî*”, “*semi tü*”, “*ahberanî*” gibi semâya delalet eden *cezm* sîğasını kullanacak olursa, yalancı konumuna düşer ve naklettiği diğer bütün rivayetleri de merdûd olur.³⁷⁵ Tedlîsin bu üç türünün dışında, *tedlîsü’l-atf*, *tedlîsü’s-sükût*, *tedlîsü’l-bilâd*, *tedlîsü’l-iskât* ve *tedlîsü’l-hazf* gibi çeşitlerinin olduğu ifade edilse de, en çok bilinen türleri, yukarıda bahsedilenlerdir.³⁷⁶

Hanefî usûl eserlerinde ise tedlîs iki kısımda değerlendirilir:

Birincisi, “*tedlîs*” olarak adlandırılır ve şöyle tarif edilir: “Râvinin karşılaştığı fakat hadis almadığı bir kimseden, dinleyen kimselere haberi sanki o şeyhten almış intibai verecek şekilde cezim siygasıyla nakilde bulunmasıdır.”³⁷⁷ Bu tarif hadisçilerin *tedlîsü’l-isnâd* olarak adlandırdıkları kısma tekâbül etmektedir.

³⁷³ İbnü’l-Esîr, **en-Nihâye fî garîbi’l-hadîs ve’l-eser**, I-V, thk. Tâhir Amed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut 1979, II, 130.

³⁷⁴ İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, ss. 73-74; Sehâvî, **a.g.e.**, I, 338; Suyûtî, **a.g.e.**, I, 118, 120; Ahmed Muhammed Şâkir, **a.g.e.**, ss. 50-52.

³⁷⁵ Bkz. İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, s. 73; Suyûtî, **a.g.e.**, I, 118; Kâsimî, **a.g.e.**, s. 132.

³⁷⁶ Tedlîs konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Dümeynî, Misfir b. Garamullah, **et-Tedlîs fî’l-hadîs - Hakikatühû ve aksâmühû ve ahkâmühû ve merâtibühû ve’l-mevsûfûne bihî-**, 1. Baskı, yy., Riyad 1992, ss. 37-80, 105-135; Erul, Bünyamin, “Tedlîs”, **DİA**, İstanbul 2011, XL, 262-264.

³⁷⁷ Cessâs, **a.g.e.**, III, 189; Serahsî, **a.g.e.**, I, 379; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 108.

İkincisi ise “*telbîs*” olarak isimlendirilen ve hadisçilerin *tedlîsü’ş-şüyûh* tarifine tekabül eden kısımdır. O da şöyle açıklanmıştır: “Râvinin nakilde bulunurken, hadis aldığı şeyhini tanınmayan ismi, lakabı, künyesi veya nisbesiyle zikrederek gizlemeye çalışmasıdır.”³⁷⁸

Hanefî usûlcüler, hüküm açısından irsâl ile tedlîs arasında herhangi bir fark görmezler. Cessâs ve Serahsî’nin konuyla ilgili değerlendirmesi şöyledir: “Şayet müdellis, sadece sika kimselerden nakilde bulunmakla meşhur bir kimse ise, irsâlde olduğu gibi, tedlîs yoluyla naklettiği rivayetleri makbuldür. Naklettiği kimselerin güvenilir olup olmadığına dikkat etmeksizin rivayet eden bir kimsenin tedlîsi ise, haberi işittiği kişinin adını zikretmediği sürece reddedilir.”³⁷⁹ Pezdevî, “*an’ane*” ile nakilde bulunmayı da tedlîs olarak adlandırmış, ancak şârih Abdülaziz el-Buhârî, bunun yaygın bir kullanım olmadığını, *an’ane* tarikiyle yapılan nakillerin muttasıl olduğunu, bu sebeple de tedlîse benzetilemeyeceğini söyleyerek Pezdevî’ye itiraz etmiştir.³⁸⁰

Selef arasında Şu’be gibi tedlisi hoş görmeyen, hatta onu zina etmekten daha ağır bir suç sayanların yanında, A’meş ve Süfyân-ı Sevrî gibi tedlis yapmakta bir sakınca görmeyenlerin de bulunduğu bilinmektedir. Fukahâya göre doğru olan görüş ikincisidir.³⁸¹ Serahsî, tedlîsi sahâbenin irsâl uygulamasına benzeterek, güvenilir kimselerin tedlîsinin de aynen sahâbe mürseli gibi değerlendirileceğini belirtir. Nasıl ki sahâbe Hz. Peygamber’den işitmediği bir rivayeti, onun ağzından nakledebiliyor ve bu durum o haberin sıhhatine bir zarar vermiyorsa, güvenilir bir râvinin tedlîsinin de o rivayetin sıhhatine zarar verdiği söylenemez. Hatta bunun tedlîs olarak adlandırılması bile doğru değildir. Çünkü sahâbe hakkında müdellis vasfını kullanmak caiz değildir.³⁸²

Seleften güvenilir kimselerin, irsâl uygulamasında olduğu gibi, tedlîse de genelde şu iki sebeple müracaat ettikleri söylenmiştir: İşitenlerde bıkkınlık hissi uyandırmamak için uzun isnadı kısaltmak ve sözün Hz. Peygamber’e aidiyeti konusunda şüphe taşımadıkları için aradaki râvileri zikretme ihtiyacı duymamak.³⁸³ Onların tedlîs uygulamasında, isnadı âlî yapma veya isnaddaki zayıf bir râviyi gizleme, kusurunu örtmeye çalışma gibi

³⁷⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 110; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 110.

³⁷⁹ Cessâs, **a.g.e.**, III, 189; Serahsî, **a.g.e.**, I, 380.

³⁸⁰ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 110.

³⁸¹ Cessâs, **a.g.e.**, III, 189; Serahsî, **a.g.e.**, I, 379; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 109.

³⁸² Serahsî, **a.g.e.**, I, 380.

³⁸³ Cessâs, **a.g.e.**, III, 189; Serahsî, **a.g.e.**, I, 380.

amaçlarının bulunmadığı varsayılmıştır. Bu şekilde tasvip edilemeyecek sebeplerle tedlîse başvurduğu tespit edilen kimselerin rivayetleri ise kesinlikle makbul sayılmamıştır.³⁸⁴

e- Fukahânın İrsâl Anlayışına Eleştiriler

Fukahânın mürsel haber anlayışına itiraz edenlerin başında İmam Şâfiî gelmektedir.³⁸⁵ İmam Şâfiî'ye göre, mürsel rivayetin kabul edilebilmesi için, bir ayet veya meşhur sünnetin onu teyit etmesi veya selefin bu konudaki amelinin yaygın olması yahut rivayetin başka bir tarikle desteklenmesi ya da rivayetin mürsilin aldığı hocanın dışındaki şeyhten alınan farklı iki rivayet tarafından desteklenmesi lazımdır. İmam Şâfiî, Saîd b. el Müseyyeb'in mürsellerinin makbul olduğunu, çünkü kendisi onları araştırdığını ve hepsinin asıllarını bulduğunu kaydetmiştir.³⁸⁶ İmam Şâfiî, oturarak namaz kıldıran kişinin imam olmasının cevazını tartışırken karşısındakine şöyle itiraz eder: "Siz bu görüşe, hadis ve hüccet nedir bilmediğiniz için ulaştınız. Halbuki Rabia'nın hadisi mürseldir ve böyle bir hadis sabit sayılamaz."³⁸⁷ Ayrıca o, mürsel haberlerin çoğunu incelediğini; bu tip rivayetlerin fukahânın görüşlerine uygun ise, rivayete ilave yapılmış olma (idrac) şüphesine rağmen genellikle kabul edildiğini; diğer taraftan bazı mürsel haberlerin ise fukahânın görüşlerine uygun olmadığına, kaynakları güvenilir olmasına rağmen reddedildiğini iddia etmiştir.³⁸⁸

İbn Hazm da mürsel haberi delil olarak kabul eden Hanefî ve Mâlikîleri buna benzer ifadelerle eleştirmiştir: "Hanefî ve Mâlikî fakihler, mürseli kabul ettiklerini söylemelerine rağmen, mezhep imamlarının görüşüne aykırı bir mürsel haberle karşılaştıklarında onu hemen terk ediverirler."³⁸⁹ İmam Şâfiî ve İbn Hazm'ın bu eleştirileri, mürsel haberle amel konusunun görüldüğü kadar çözümü kolay bir mesele olmadığını göstermektedir.

Mürseli kabul etmeyenlerin temel gerekçesi şöyle özetlenebilir: Haberin delil olma özelliğini kazanıp kazanmamasının temel kriteri, nakleden kişilerin vasıflarıdır. Mürsel

³⁸⁴ Cessâs, **a.g.e.**, III, 190; Serahsî, **a.g.e.**, I, 380; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 109.

³⁸⁵ Hatîb, **a.g.e.**, II, 435.

³⁸⁶ Şâfiî, **el-Ümm**, I-VIII, 1. Baskı, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr, Mektebetü'l-Killiyât el-Ezheriyye, Kahire 1961, III, 188. Serahsî, *Usûl*, I, 360; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 4.

³⁸⁷ Şâfiî, **a.g.e.**, VII, 185.

³⁸⁸ İmam Şâfiî'nin mürsel haberin kabulü için öne sürdüğü şartlar konusunda ayrıca bkz. Hassan, Ahmed, **İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, (çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hüseyin Esen), İz Yayıncılık, İstanbul 1999, ss. 206-207.

³⁸⁹ İbn Hazm, **el-İhkâm**, II, 4.

olarak nakledilen bir haberde bu bilgiye sahip olma imkanı yoktur. Seneddeki bir râvinin bilinmemesi, adalet ve zabtının da meçhûl olması, dolayısıyla rivayetin zayıf olması anlamına gelmektedir. Bu sebeple, mütevâtir seviyesine ulaşmamış haberlerin, râvilerinin adalet ve zabt özelliklerinden emin olunmadan alınması ve nakledilmesi mümkün değildir.³⁹⁰ Abdülaziz el-Buhârî, irsâlin delil olamayacağını iddia edenlerin görüşlerini şöyle özetlemiştir:

Haberin hücciyeti muttasıl olmasına bağlı olduğuna göre, mürsel haberlerin herhangi bir delil değerine sahip olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu konuda, ‘âdil olan bir râvinin bir kimseden rivayeti, her ne kadar ismini zikretmese de aslında o râviyi ta'dil anlamına gelmektedir’ şeklinde bir yaklaşım da doğru değildir. Çünkü cerh ve ta'dil, ihtihada dayalı bir uygulamadır. Bir kimsenin âdil kabul ettiği râvi başka biri tarafından, ta'dil edenin vakıf olmadığı bir hatası yüzünden cerh edilebilir. Ayrıca insanlar haberlerin isnadlarını ezberleme, onları muhafaza etme konusunda bugüne kadar pek çok meşakkatlere katlanmışlardır. Mürsel haberin delil sayılması demek, bugüne kadar selef âlimlerinin faydasız ve boş bir şeyle meşgul oldukları anlamına da gelmektedir.³⁹¹

Hanefî usûlcüler bu itirazlara şöyle cevap verirler: Haber-i vâhidle amel edilmesi konusunda Kitap ve sünnetten getirilen deliller, mürselin de hüccet olduğunu gösterir. Dahası, sahâbe ve onlardan sonra gelen neslin irsâl yaptığı akçıkça bilinmektedir.³⁹² Nitekim sahâbeden Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakleder: "*Cünüp olarak sabahlayan kimsenin o gün oruç tutmaması gerekir.*" Hz. Âişe bu rivayete itiraz edince, Ebû Hüreyre geri adım atarak şöyle demiştir: "O (bu konuda) benden daha bilgilidir. Ben bunu Fadl b. Abbas'tan duymuştum."³⁹³ Görüldüğü gibi Ebû Hüreyre, işitmediği halde rivayeti doğrudan Hz. Peygamber'den nakletmiştir. Hatta denilir ki İbn Abbas'ın, Hz. Peygamber'den işittiği hadis sayısı on-on beşi geçmediği halde, doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği pek çok mürsel rivayeti vardır. Örneğin Hz. Peygamber'in Akabe cemresine (Mina'da taşlanan büyük şeytan) gelinceye dek telbiyeye devam ettiği şeklindeki rivayeti nakletmesine rağmen, onu kardeşi Fadl b. Abbas'tan ve Numan b.

³⁹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, **a.g.e.**, II, 442.

³⁹¹ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 5. Müellif muhaliflerin eleştirilerini bu şekilde özetlemiş, ancak bu itirazlara yönelik ayrıntılı herhangi bir cevap vermemiştir. Sadece mürseli delil olarak kabul edenlerin, selefîn icmaı ve aklî delilleri gerekçe gösterdiklerini genel olarak ifade etmekle yetinmiştir.

³⁹² Cessâs, **a.g.e.**, III, 147; Serahsî, **a.g.e.**, I, 360; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 5-6.

³⁹³ Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XLII, 442; XLIV, 267; İbn Hibbân, **a.g.e.**, VIII, 261; Ebû Avâne, **a.g.e.**, II, 200; Tahâvî, **Şerhu meâni'l-âsâr**, II, 13; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebîr**, XVIII, 292.

Beşîr'den işitmiştir.³⁹⁴ Hanefî usûlcülerin yukarıdaki itirazlar karşısında sahâbe mürselini örnek göstererek savunma yapmaları kanaatimizce ikna edici değildir. Zira sahâbe mürselinin delil olduğunu, onları eleştirenler de kabul etmektedir. Munkatı' sayılan ve delil olamayacağı ifade edilen, daha ziyade sonraki nesillerin mürsel olarak naklettiği haberlerdir.

Hanefiler irsâli savunmaya şöyle devam ederler: Sahâbe uygulamasında olduğu gibi, Hasan-ı Basrî ve Saîd b. el-Müseyyeb gibi tâbiûn ulemâsından çoğu kimse de; "*Kâle Rasûlüllah*" diyerek, Hz. Peygamber'den işitmedikleri haberleri nakletmişlerdir. Saîd b. el-Müseyyeb, mürsel olarak naklettiği haberlerin çoğunu Hz. Ömer'den işitmiştir. İbn Sîrîn'in "Fitne ortaya çıkıncaya kadar, rivayetlerin senedleri zikredilmezdi" şeklindeki sözünden de o dönemde irsâl uygulamasının oldukça yaygın olduğu ve buna bir itirazın yapılmadığı anlaşılmaktadır.³⁹⁵ Bunların dışında haberi mürsel olarak nakletmenin, isnaddaki râvilere güvenme, rivayetin yaygın olması gibi makul gerekçeleri de bulunmaktadır.³⁹⁶

Bazı muhaddislerin Hanefilerin bu konudaki yaklaşımlarını destekler tarzda değerlendirmeler yaptığı da görülmektedir. Nitekim Ebû Dâvûd, Mekkelilere gönderdiği risalesinde, İmam Şâfiî'nin mürsel hadisle ilgili değerlendirmesi konusunda şöyle der: "Mürsele gelince, ilk devirlerde Süfyân-ı Sevrî, Mâlik b. Enes ve Evzâî gibi imamlar onu delil olarak kullanıyorlardı. Nihayet İmam Şâfiî geldi ve onun hücciyeti konusunda ileri geri söz etti." Ebû Dâvud'un eserini tahkik eden Ebû Gudde, mürsel haberin hücciyeti konusunda Ahmed b. Hanbel'den hem olumlu hem de olumsuz yönde görüşler nakledildiğini belirtmiştir. Muhakkike göre meşhur olan görüş, onun, mürseli zayıf saymadığı ve delil addettiği yönündedir.³⁹⁷

³⁹⁴ Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, III, 328; Taberânî, **a.g.e.**, XVIII, 288.

³⁹⁵ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 5-8; Serahsî, **a.g.e.**, I, 360.

³⁹⁶ Hanefî usûlcülerin mürsel haberle amel edilebilmesi yönündeki, naklî ve aklî deliller ve bunlara yapılan itirazlar için şu çalışmaya bakılabilir: Keylânî, **a.g.e.**, ss. 138-145.

³⁹⁷ Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, **Risâle ilâ ehli Mekke, (Selâsü resâil fî ilmi mustalahi'l-hadîs** adlı eser içerisinde), 1. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 1997, s. 32; Sehâvî, **a.g.e.**, I, 236. Fukahâ ile muhaddislerin mürsel haberleri delil olarak alıp almaması noktasında, Metin Yiğit şu değerlendirmede bulunmuştur: "Ebû Hanîfe ve İmam Malik gibi fukahâ ile İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddis fakihlerin mürsel haberin delil olup olmaması konusundaki ihtilaflarının ikinci ve üçüncü kuşaklar hakkında olması son derece doğaldır. Dikkat edilirse ilk üç kuşağın mürselini kabul edenler, Ebû Hanîfe ve İmam Malik gibi sahâbe kuşağına yakın ilk dönem müctehidleridir. Bu işi ihtiyatla karşılayanlar ise, müteakip dönemde yaşayan İmam Şâfiî gibi müctehidlerdir. Sahâbe kuşağına yakın bir dönemde ve kibâr-ı tâbiîn ile içiçe yaşayan bir müctehidin, tanıdığı bir tâbiînin mürsel haberini alıp delil olarak kullanması, sonraki kuşakta gelen müctehide göre daha kolaydır. Bir iki kuşak sonra gelen bir müctehidin de, tâbiî mürseli konusunda, rivayetin sıhhatinden

Hanefî fukahâsı, sahâbe mürselinin makbul olduğu konusunda ilk devirlerde ihtilafın olmadığını, yani üzerinde icma edilen bir husus olduğunu ifade etse de³⁹⁸ İbn Sîrîn, Zührî ve Şa'bî gibi tâbiûnun büyüklerinin isnada verdikleri önemi gösteren rivayetler ve isnadsız rivayetlere karşı göstermiş oldukları tepkiler dikkate alınarak, söz konusu icmâ iddiasının gerçeği yansıtmadığı ifade edilmiştir.³⁹⁹ İlk iki nesilde irsâlin yaygın olduğu doğru bir tespit olmakla birlikte, bu durum irsâl üzerinde icma bulunduğu anlamına gelmemektedir.

İkinci asırda kaleme alınan eserlerde yer alan bazı mürsel ve munkatı' haberlerin, sonra gelenler tarafından muttasıl isnadlarının bulunduğu ifade edilmesi, bu konuda ilk üç nesil ile sonraki nesillerin ayrı düşünülmesi gerektiğini gösterir. Örneğin İbn Abdilberr (ö. 463/1071), İmam Malik'in *Muvatta'*ında bulunan mürsel ve belâgat türünden rivayetlerin çoğunun muttasıl senedlerini bularak tespit ettiğini ifade etmiştir.⁴⁰⁰ Aynı durum Şeybânî ve Ebû Yûsuf'un eserleriyle o dönemde yazılan diğer pek çok eser için de geçerlidir.⁴⁰¹ İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1393), mürsel rivayetle ihticâc özelinde fukahâ ile hadisçilerin rivayetlere yaklaşımını şu şekilde mukayese etmiştir:

Bu konuda fukahâ ile muhaddisler arasında herhangi bir çelişkinin olmadığını bilesin. Zira hadisçiler, mürsel hadis söz konusu olunca belli bir hadisin sahih olup olmadığına dikkat ederler. Bu sebeple mürsel haber, isnadı Hz. Peygamber'e ulaşmadığı için onlara göre sahih değildir. Fukahânın amacı, hadisin delalet ettiği

iyice emin olmak için ihtiyatlı bir tavır takınması da doğaldır. Bu espriyi şöyle ifade edebiliriz: İmam Şâfiî, Ebû Hanîfe döneminde yaşasaydı, benzer esnekliği gösterirdi. Aynı şekilde Ebû Hanîfe, Şâfiî'nin döneminde yaşasaydı benzer sınırlamalar getirir ve aynı ihtiyatlı tavrı sergilerdi. Bu durumu, İbn Sîrîn'in, güven ortamının kaybedilmesiyle rivayetlerin isnadının sorulmaya başlandığını ifade eden sözü de açıklamaktadır. Bkz. Yiğit, **a.g.e.**, ss. 166-167. Ancak İbn Sîrîn'in Ebû Hanîfe'den önce vefat ettiği ve irsâl konusunda titiz olduğu göz önüne alındığında bu görüşün tam anlamıyla isabetli olmadığı söylenebilir. Ayrıca İmam Şâfiî, mürsel haberi kabul hususunda kendisinden farklı düşünen hem İmam Mâlik hem de İmam Muhammed'in talebesidir. Yani bu konuda onları farklı düşünmeye sevk edecek aralarında fazla bir sürenin bulunduğu da bahsedilemez. Öyle olsa bile, İmam Şâfiî en azından bu hocalarının sahih saydığı mürsel haberleri onlardan öğrenir ve onlarla amel edebilirdi. Sonuç olarak bu ihtilafı, dönem farkından ziyade, irsâl ve isnada farkı yaklaşımdan kaynaklanan diğer başka nedenlere bağlamak daha makuldür.

³⁹⁸ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 4.

³⁹⁹ Polat, **a.g.e.**, s. 121.

⁴⁰⁰ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf en-Nemerî, **et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd**, I-XXIV, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebir, Vizâratü Umûmi'l-Evkâf, Mağrib 1387, XXIV, 161.

⁴⁰¹ Özşenel, **a.g.e.**, s. 100. "Ebû Yûsuf döneminde de belâgat tarikiyle nakil meşhur idi. Bu da, bazen rivayeti kısaltma gayesiyle bazen rivayetin çok meşhur olması bazen de sadece rivayete atıfta bulunmak amacıyla yapılmakta idi. Ebû Yûsuf'un bir yerde belâgat tarikiyle aktardığı bir haberi, başka bir eserinde veya aynı eserin bir başka yerinde senedli olarak tekrar etmesi, senedlerin yukarıda zikredilen bazı gayelerle hafzedildiğini göstermesi açısından önemlidir."

mananın sıhhati olduğu için, mürselin bir asla dayandığını gösteren karineler onu teyit ettiğinde, mürselin ifade ettiği mananın sahih olduğu kanaati güçlenir ve onlar da o rivayetle amel ederler.⁴⁰²

Bu ifadede kastedilenin, İmam Şâfi'nin, "farklı bir karineyle desteklenen mürsel haberin kabul edileceği" görüşüne yakın olduğu gözükmektedir.⁴⁰³ İbn Receb'in yukarıdaki cümleleri, hadisçiler ve fukahânın rivayetlere yaklaşımını özetlemesi açısından olduğu kadar, mürsel rivayetin delil değeri konusunun taraflar açısından zemininin tespiti bakımından da önemlidir. Dolayısıyla mürsel haberin, senedinin kopukluğu sebebiyle hadisçiler tarafından zayıf sayılması veya fukahâdan bazısının iddia ettiği gibi müsned haberlerden daha kuvvetli görülmesi, kendileri açısından haklı ve tutarlı olmaktadır.

Zâhirî inkıtâ konusunu tamamlamadan önce, mürsel haberin delil değeri konusunda fukahânın yaklaşımına bir eleştiri olarak Selahattin Polat'ın aşağıdaki ifadelerini nakletmekte yarar vardır:

Fakihlerin mürsel hadislerin değeri konusundaki teorik kabullerine rağmen, tek tek mürsel rivayetler söz konusu olduğunda, bu teorik kabullere tamamen uymadıkları tarihi bir geçektir. Mezhep prensiplerine uyan mürseller kabul edilip gerekçeleri üretilirken, mezhep prensiplerine ters düşen mürseller için de ret gerekçeleri üretilmiştir. Bu tutum sadece mürseller için değil belli ölçüde bütün hadisler için söz konusudur. Bunda fakihlerin hüküm verirken konuyla ilgili delil ve karineleri tek tek değil, bir bütün olarak değerlendirmeleri önemli bir etkidir. Bu tavırlarının bir sonucu olarak, çoğu zaman hadislerden işlerine geleni aldıkları, işlerine gelmeyeni almadıkları gibi bir intibâ oluşabilmektedir.⁴⁰⁴

2. Manevî/Bâtınî İnkıtâ

Ele aldığımız Hanefî usûl eserlerinde, manevî/bâtınî inkıtânın bir kavram olarak ilk kez Pezdevî ve Serahsî'nin eserlerinde geçtiği görülmektedir. Bu eserlerde de tanım yer almamakta, sadece manevî inkıtâyı ortaya çıkaran durumlar zikredilmektedir.⁴⁰⁵ Hanefî usûl eserlerinde manevî inkıtânın tanımına dair en erken ulaşabildiğimiz bilgi, Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menâr* adlı usûl-i fikha dair eserine Molla Cîven (ö. 1130/1718) tarafından

⁴⁰² İbn Receb, *Şehu İleli't-Tirmizî*, I, 543-544.

⁴⁰³ Bkz. dp. 385.

⁴⁰⁴ Polat, *a.g.e.*, s. 168.

⁴⁰⁵ Pezdevî, *a.g.e.*, III, 3; Serahsî, *a.g.e.*, I, 364.

yapılan *Nûru'l-envâr ale'l-Menâr* isimli şerhte yer almaktadır. Molla Cîven, bâtinî inkitâyı şöyle tarif etmiştir:

“Zâhiren muttasıl olmakla birlikte, râvide bulunması gereken şartlardaki bir eksiklik veya rivayetin kendinden daha güçlü bir delile muhalif olması sonucu oluşan inkitâdır.”⁴⁰⁶

Hanefî usûl eserlerinde manevî/batinî inkitâ rivayetin muâraza yoluyla veya râvinin kusuru sebebiyle munkatı sayılması şeklinde iki kısma ayrılır.⁴⁰⁷

Asıllara arz sonucunda manevî olarak munkatı sayılan haberler şunlardır:

1. Kur'an'a muâriz olan haber-i vâhidler,
2. Marûf sünnete muhalif olan haber-i vâhidler,
3. Herkesin bilmesi gereken konularda tek kişiden gelen haberler, (umûmu'l-belvâda rivayetin şâz kalması),
4. Sahâbe döneminde ihtilafli bir meselede rivayet edilen ve amel edilmeyen haber-i vâhidler,⁴⁰⁸

Bu dört asılla çelişen rivayetler, her ne kadar sened yönünden muttasıl olsa da, manevî/batinî açıdan munkatı sayılmış ve onların delil olarak kullanılamayacağı ifade edilmiştir.⁴⁰⁹ Molla Hüsrev (ö. 885/1480), ilk iki maddedeki muârazayı *sarâhaten muâraza*, son ikisini de *delâleten muâraza* olarak adlandırmıştır.⁴¹⁰

Râvinin kusuru ve eksikliği sebebiyle munkatı sayılan haberler de dörde ayrılmıştır:

1. Mestûr râvinin haberi,
2. Fâsıkın haberi,

⁴⁰⁶ Molla Cîven, Ebû Saîd Ahmed b. Ubeydullah, *Şehu Nûru'l-envâr ale'l-Menâr*, (Nesefî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte), I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., II, 45. Manevî inkitâ konusunda yapılan diğer tanımlar için bkz. Aydın, Ahmet, *İbnü's-Sââtî Öncesi Eserlerde Manevî İnkıtâ Kavramı*, Basılmamış YL tezi, İstanbul 2007, ss. 12-13; Erdoğan, Mehmet, “Batınî İnkıtâ”, *MÜİFD*, sy. 4, İstanbul 1986, s. 417.

⁴⁰⁷ Pezdevî, *a.g.e.*, III, 12; Serahsî, *a.g.e.*, I, 364.

⁴⁰⁸ Pezdevî, *a.g.e.*, III, 13; Serahsî, *a.g.e.*, I, 364.

⁴⁰⁹ Hanefî usûlcülerin manevî inkitâ kavramını bir tenkit kriteri olarak ortaya atıp geliştirmeleri, bazı araştırmacılar tarafından, rivayetin sıhhati ve otantikliğinin tespitinde senede vurgu yapan ehl-i hadisin yaklaşımına, fukahâ tarafından ehl-i hadisin kullandığı inkitâ kavramına farklı bir boyut da katmak suretiyle yapılan bir tenkit olarak da değerlendirilmiştir. Bkz. Aydın, *a.g.t.*, s. 141.

⁴¹⁰ Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmurz, *Mir'âtü'l-usûl*, Dersaâdet, İstanbul 1321, s. 216.

3. Çocuğun, bunağın (ma'tûh), rivâyetinde gevşek davrananın (mütesâhil) ve ahmakın (muğaffel) haberi,

4. Hevâsına uyan kimsenin (sâhibu'l-hevâ) haberi.⁴¹¹

Râvideki kusur sebebiyle ortaya çıkan inkıtâ, daha ziyade râvinin adalet ve zabt vasfıyla ilgilidir. Çalışmanın “Râvide Aranan Şartlar” kısmında Hanefî usûlcülerin bu kusurlara yaklaşımına temas edilmişti. Manevî inkıtânın ilk kısmını oluşturan haberin asıllara aykırı olması sebebiyle munkatı sayılması ise aslında bizim muhteva tenkidi ile kastettiğimiz konudur. O da çalışmamızın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak işlenecektir.

Inkıtâ konusunda Hanefîlerle muhaddislerin görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

- Hanefîler inkıtâyı, rivayetlerin senedini olduğu kadar metnini de ilgilendiren bir kusur olarak değerlendirdikleri için, bu terime yükledikleri mana, diğer mezhep usûlcülerinden ve muhaddislerden oldukça farklıdır. Bu açıdan Hanefî fakihlerin inkıtâ anlayışını muhteva merkezli bir sened kritiği olarak değerlendirmek mümkündür.

- Bununla birlikte inkıtânın, zâhirî ve bâtinî olarak iki kısma ayrılması, sadece Hanefî usûlüne ait bir uygulamadır. Hadis usûlünde de zâhirî ve hafî inkıtâ şeklinde ikili bir taksim bulunsa da, muhaddislerle Hanefîlerin bu taksimle kastettikleri birbirinden oldukça farklıdır.

- Ayrıca Hanefî usûlcüler, râvinin kusuru sebebiyle hadisin amel edilmeye elverişli olmamasını inkıtânın bir türü sayarken, hadisçiler bunu inkıtâ olarak değil, râvinin adâlet ve zabtına etki eden cerh sebepleri arasında değerlendirirler.

- Hadisçilere göre senedde meydana gelen inkıtânın pekçok çeşidi ve herbirinin de muallak, mu'dal, mürsel, munkatı' olmak üzere ayrı bir ismi vardır. Hanefîlere göre senedde yer alan bütün kopukluklar, zâhirî inkıtâ olarak adlandırdıkları mürsel terimiyle ifade edilmiştir.

- Hadisçiler inkıtânın her çeşidinin rivayeti zayıf kılacağını söylerken, Hanefîlere göre zâhirî inkıtâ (irsâl) değil, bâtinî inkıtâ haberle amel edilmeye engeldir.⁴¹²

⁴¹¹ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 29; Serahsî, **a.g.e.**, I, 370.

⁴¹² Bu hususla ilgili ayrıca şu kaynağa da bakılabilir: Keylânî, **a.g.e.**, s. 124, 153.

İnkıtâ konusunda hadisçilerle Hanefî usûlcülerin yaklaşımını genel olarak mukayese ettikten sonra, Hanefîlerin sened anlayışını yansıtan “haberî tahammül ve edâ şekilleri” konusuna geçiyoruz.

C. HABER ALMA VE AKTARMA YOLLARI

İsnâd sisteminin Müslüman âlimlere has bir uygulama olduğuna yukarıda temas edilmişti. Haberî ilk kaynağına kadar alındığı kişiye ulaştırılması anlamına gelen isnad, ilk yüzyıllarda hadis başta olmak üzere İslâmî ilimlerin tamamında uygulanan bir sistemdi. Ancak bu sistem gelişigüzel bir şekilde değil, belirli kurallar ve prensipler çerçevesinde işletilmiştir. Rivayetleri hocadan usûlüne uygun olarak öğrenmeye *tahammül*, talebeye aktarmaya da *edâ* denilmektedir. Her iki uygulama da *tahammülü’l-ilm* kavramıyla ifade edilmektedir.⁴¹³

Hanefî usûlünde, haberlerin alınıp aktarılmasının *tarafü’s-semâ*, *tarafü’l-hıfz* ve *tarafü’l-edâ* olmak üzere üç aşamasının bulunduğu; her bir aşamanın da *azimet* ve *ruhsat* olmak üzere iki kısımdan oluştuğu belirtilmiştir.⁴¹⁴ Bu yaklaşım,⁴¹⁵ tespit edebildiğimiz kadarıyla Hanefî usûlcülere has bir uygulamadır. Bu taksimi tablo halinde şöyle gösterebiliriz:

⁴¹³ Yücel, Ahmet, **HadisUsûlü**, 3. Baskı, İFAV Yay., İstanbul 211, s. 75.

⁴¹⁴ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 56; Serahsî, **a.g.e.**, I, 375-379; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 56. Pezdevî’nin taksiminde rivayetî korunması (hıfz) kısmı zikredilmez. O, haberî birî işitme (tahammül) diğeri de aktarma(edâ) olmak üzere iki yönünün bulunduğunu, bunların ise azimet ve ruhsat olmak üzere iki kısımdan oluştuğunu ifade eder. Abdülaziz el-Buhârî, haberlerin tahammül edilmesinden maksadın o haberle amel etmek veya onu başkasına aktarmak olduğu ve rivayetî başka bir amaçla alınmasının mümkün olmadığı için Pezdevî’nin haberî muhafaza edilmesi yönünü zikretmeyi zaid görüp atladığını ifade etmiştir.

⁴¹⁵ Hanefîlere ait bazı usûl eserlerinde azimet yerine *asl*, ruhsat yerine de *halef* tabiri kullanılmıştır. Bkz. Habbâzî, Celâlüddîn Ebû Muhammed Amr b. Muhammed, **el-Muğnî fî usûli’l-fıkh**, 1. Baskı, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî, Mekke 1403, s. 221. Her ne kadar kavramlara verilen isimler farklı olsa da, Hanefî usûlünde rivayetlerin tahammülü, korunması ve edasında birî asıl diğeri de onun yerini tutacak ruhsat olmak üzere iki yöntemin bulunduğu görülmektedir.

Haberlerin Nakli			
Tahammül	Hıfz	Edâ	
a. Semâ b. Kıraat	Ezberleme	Lafız rivayeti	Azimet
c. Kitâbet d. Risâlet			
a. İcâzet b. Münâvele	Yazma	Mana rivayeti	Ruhsat

Aşağıda bu tablonun ayrıntısına yer verilecektir.

1. Haberin Alınması (Tahammül)

Hadis usûlü eserlerinde, rivayetlerin tahammülü için pek çok yolun bulunduğu, bunlardan ancak sekiz tanesinin makbul bir haber alma şekli olduğu konusundaki ittifaktan bahsedilir. Üzerinde ittifak edilen haber alma usûlleri şunlardır: *Semâ, kıraat, icâzet, münâvele, mükâtebe, i'lâm, vasiyyet* ve *vicâde*.⁴¹⁶

Hanefî usûlünde ise haberlerin tahammülü için altı yol zikredilmiştir. Bunlar *semâ, kıraat, kitâbet, risâlet, icâzet* ve *münâvele* usûlleridir. Bunlardan ilk dördü haberin azimet, son ikisi de ruhsat yoluyla alınmasını ifade eder. Rivayetin nakli konusunda herhangi bir şüphe barındırmadığı, hata ve yanılmadan daha uzak görüldüğü için, haberlerin naklinde aslolanın semâ yani işitme olduğu kabul edilmiştir. Bu sebeple semâ, hakikî azimet olarak adlandırılır. Kıraat, kitâbet ve risâlet ise bir yönüyle semâyâ benzediği için azimete dahil edilmiştir.⁴¹⁷ Görüldüğü üzere, hadis usûlünde yer alan *i'lâm, vasiyyet* ve *vicâde* Hanefîlerin haber alma yolları arasında yer almazken, hadis usûlü eserlerinde zikredilmeyen *risâlet*, haber alma şekillerinden biri olarak kabul edilmiştir.

Fukahâ ve muhaddislerin bu konuda birbirinden ayrıldıkları noktalar olsa da, kullandıkları haber alma ve nakletme usûllerinin büyük oranda birbirine benzediği söylenebilir. Bu hususta fukahâ ile muhaddislerden bir tarafın diğerini etkilediğini

⁴¹⁶ Bkz. Kadı İyâz, *el-İlmâ'*, s. 68; 'Irâkî, *et-Takyîd ve'l-İzâh*, s. 137; Suyûtî, *a.g.e.*, II, 5.

⁴¹⁷ Pezdevî, *a.g.e.*, III, 56; Serahsî, *a.g.e.*, I, 375.

düşünmek yerine, ilk dönemde bu usûllerin ilim alma ve aktarma yolları olarak herkes tarafından kabul edilip uygulandığını söylemek daha isabetli olacaktır. Aşağıda bu konuların ayrıntıları ve hangi haber alma şeklinde hangi tahdîs sîğalarının kullanılacağı ile ilgili bilgilere yer verilecektir.

a. Azimet Usûlü

Rivayetin azimet yoluyla alınması, onu nakledenden bizzat işiterek yani sema yoluyla (*bi tarîki'l-istimâ'*) alınması demektir. Haberlerin azimet tarikiyle alınması *semâ*, *kıraat*, *kitâbet* ve *risâlet* olmak üzere dört şekilde gerçekleşir. Bunlardan ilk ikisi “*hakikî azimet*”, diğer ikisi de “*ruhsat şüphesi bulunan azimet*” veya “*ruhsata benzeyen azimet*” olarak adlandırılmıştır.⁴¹⁸

(1) Hakikî azimet

Hanefî usûlcüler, haberlerin *semâ* ve *kıraat* yollarından biriyle alınmasını hakikî azimet olarak adlandırırlar. Bazı usûl eserlerinde bunun yerine *nihâyetü'l-azîmet*⁴¹⁹ tabiri kullanılsa da her iki tanım aynı şeyi, yani haberin işitme yoluyla alınmasını ifade etmektedir.⁴²⁰

(a) Semâ

Hadis usûlünde *semâ*, râvinin şeyhinin ezberinden veya kitabından naklettiği hadisleri, bizzat ondan duyarak almasıdır. *Semâ*, hoca ile talebe arasında herhangi bir vasıta bulunmadığı için, en çok tercih edilen yöntem olmuştur.⁴²¹ *Semânın* ilk dönemde en güvenilir hadis alma usûlü kabul edilmesi, yazılı belgelerde hareke ve noktalama işaretlerinin kullanılmamasından ve sınırlı sayıda nüshası bulunan eserlerde oluşabilecek hataların önüne geçebilecek en uygun yöntem olmasından dolayıdır.⁴²² Hadis usûlünde, *semânın* bir çeşidi olarak *imlâdan* da bahsedilmektedir.⁴²³ *İmlâ*, şeyhin ezberinden veya kitabından naklettiği rivayetleri talebelerine yazdırması demektir. Bazı usûlcüler, hoca ve

⁴¹⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 56; Serahsî, **a.g.e.**, I, 375.

⁴¹⁹ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 56; İbn Melek, **a.g.e.**, s. 221.

⁴²⁰ Serahsî, **a.g.e.**, I, 375-379; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 56.

⁴²¹ Kâdî İyâz, **a.g.e.**, s. 69; İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 132; İbn Hacer, **Nüzhetü'n-nazar**, s. 152; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 325; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 5.

⁴²² Bkz. Aydınlı, Abdullah, “Sema”, **DİA**, İstanbul 2009, XXXVI, 457.

⁴²³ İbnü's-Salâh, *semâyı imlâ ve imlânın haricindeki hadis alma usûlleri* olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Bkz. İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 132.

talebeyi gafletten alıkoyduğu ve sonradan karşılaştırma yaparak hata ve noksanları kontrol etme imkanı verdiği için, imlâyı en güvenilir hadis alma yöntemi saymıştır.⁴²⁴

Kâdî İyâz (ö. 544/1149), rivayeti şeyhten semâ tarikiyle alan talebenin, haberi naklederken “*haddesenâ*”, “*ahberanâ*”, “*enbeenâ*”, “*semi'tü fülânen yakûlü*”, “*kâle lenâ fülân*” ve “*zekera lenâ fülân*” sîğalarını kullanabileceği konusunda muhaddisler arasında ihtilafın bulunmadığını ifade eder.⁴²⁵ Sonraki dönemlerde bunlardan “*ahberenâ*” tabirinin daha ziyade arz usûlüyle alınan rivayetlerin naklinde yaygın olduğu, “*enbeenâ*” tabirinin de artık semâda kullanılmadığı, hadis usûlcüleri tarafından ifade edilmiştir.⁴²⁶ İbn Hacer (ö. 852/1448), semâ yoluyla alınan haberlerin naklinde kullanılması en uygun olan sîğaların “*semi'tü*” ve “*haddesenî*” lafızları olduğunu belirtir.⁴²⁷

Hanefî usûlcülere göre, rivayetin şeyhten alınması konusunda azimetin hakikî yönü olan ilk şekli, şeyhin rivayeti ezberinden veya bir kitaptan okuması, talebenin de onu dinlemesidir. Haberin bu şekilde elde edilmesi (*semâ*), onlar tarafından da en üstün, hata ve yanılma ihtimalinin en az olduğu yöntem olarak kabul edilmiş, sahâbenin de haberleri Hz. Peygamber'den bu yolla aldığı belirtilmiştir. Emanet bu şekilde tam olarak alınmış olur.⁴²⁸

Hanefî usûlcülere göre, semâ ve kıraat yoluyla alınan haberlerin naklinde, işitme (istimâ) tam olarak gerçekleştiği için, râvinin haberi “*haddesenî*” veya “*haddesenâ*” şeklinde nakledebileceği ifade edilmiştir. Ayrıca bu iki tahdîs sîğasının, sadece hakîki azimet tarikiyle alınan haberlerde kullanılabileceği belirtilmiştir.⁴²⁹

⁴²⁴ Sehâvî, **a.g.e.**, II, 325.

⁴²⁵ Kâdî İyâz, **a.g.e.**, s. 69. Hatîb el-Bağdâdî (463/1070), bu sîğalardan en üstününün “*semi'tü*” sonra “*heddesenâ*” ve *haddesenî*” tabirleri olduğunu, İbnü's-Salâh ise “*haddesenâ*” ve *ahberanâ*” tabirlerinin “*semi'tü*”den daha üstün olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 135; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 6.

⁴²⁶ Bkz. İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 132; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 5.

⁴²⁷ İbn Hacer, **a.g.e.**, ss. 151-152. Edâ sîğalarının ilk devirlerde kullanımı ve yaygınlığı konusunda bkz. Yücel, Ahmet, **Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî İlk Üç Asır-**, İFAV Yay., İstanbul 1996, ss. 81-86.

⁴²⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 57-58; Serahsî, **a.g.e.**, I, 375. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 58.

⁴²⁹ Cessâs, **a.g.e.**, III, 191; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 61-62; Serahsî, **a.g.e.**, I, 376. Hangi hadis alma yönteminde hangi rivayet lafzının kullanılacağı konusunda Hanefî usûlcüler arasındaki görüş farklılıkları için bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 61-63; Abdülmecid et-Türkmânî, **a.g.e.**, ss. 409-417.

(b) Kiraat

Hadisçiler, kiraati *arz* olarak da adlandırır ve semâdan daha düşük bir nakil şekli olarak değerlendirir.⁴³⁰ Kiraat esnasında, talebenin kitabı şeyhin huzurunda okuması ile bir başkasının okuduğu rivayetleri dinlemesi eşittir. Aynı şekilde talebenin rivayeti ezberden okumasıyla yazılı bir metne bakarak okuması, şeyhin de rivayeti ezberden takip etmesiyle yazılı bir metne bakarak takip etmesi arasında bir fark yoktur.⁴³¹

Hadisçilere göre kiraat yoluyla alınan rivayetleri naklederken, semâ yönteminde kullanılan sîğaların kullanılabilceği ifade edilse de, en uygun edâ lafzının “*kurie alâ fülânin ve ene esma’u*” olduğu söylenmiştir. “*Haddesenâ* ve “*ahberanâ*” lafızlarının ise mutlak olarak değil, rivayetin arz usûlüyle alındığını belirten bir kayıtla (*haddesenâ kırâeten aleyhi, ahberanâ kırâaten aleyhi*) nakledilmesi daha uygundur.⁴³²

Hanefî usûlünde “talebenin haberi şeyhe okuması onun da dinlemesi” şeklinde tarif edilen *kiraat*, hakikî azimetin ikinci kısmı olarak değerlendirilir. Bu yolla hadis alan talebenin ara sıra, “Rivayet bu okuduğum şekilde midir?” diyerek şeyhine sorması gerekli görülmüştür. Hoca haberi kitaptan naklediliyorsa, azimetin hakikî kısmı olan iki şekli de (semâ’ ve kiraat), Hanefilerce birbirine eşit sayılmıştır. Nitekim mahkemede şahitlik konusu, haberlerin naklinden daha sıkı tutulan bir mesele olmasına rağmen, selef âlimleri, şahidin dava konusu dilekçeyi (yazıyı) hakim huzurunda okumasıyla, hakim orada başka birine okutup şahide okunanları onaylayıp onaylamadığını sorması arasında bir fark görmemiş; her iki halde de şahitlik geçerli sayılmıştır.⁴³³

Hanefî usûlcüler de tıpkı muhaddisler gibi, râvinin kiraat yoluyla aldığı rivayetleri naklederken, mutlak olarak kullanıldıklarında semâyâ delalet eden “*semi tü*”, “*haddesenâ*” veya “*ahberanâ*” sîğalarının yerine; rivayetin kiraat yoluyla alındığını belirten mukayyed sîğalarla aktarılmasının daha uygun olduğunu ifade etmişlerdir.⁴³⁴ Hoca rivayeti ezberden

⁴³⁰ Semâ ve kiraat şekillerinden hangisinin daha üstün bir nakil yolu olduğu meselesi aslında muhaddisler arasındaki ihtilaflı konulardan biridir. Semâyı kiraatten daha üstün görenlerin yanında, her iki nakil yolunun eşit olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Bkz. İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, ss. 136-137; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 342-343; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 9; Ahmed Muhammed Şâkir, **a.g.e.**, s. 105.

⁴³¹ Kâdî İyâz, **a.g.e.**, s. 70; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 8.

⁴³² Bu konudaki farklı görüşler ve tartışmalar için bkz. İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, ss. 138-150; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 9.

⁴³³ Cessâs, **a.g.e.**, III, 191; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 59; Serahsî, **a.g.e.**, I, 376; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 59.

⁴³⁴ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 58.

değil de kitaptan naklediyorsa, kıraatin semâdan daha güvenilir ve sahih olduğuna dair Ebû Hanîfe'den bir haber de nakledilmiştir.⁴³⁵

Rivayetin şeyhten hakikî azimet yoluyla alınması olarak adlandırılan semâ ve kıraat usûllerinin gerek tanımını gerekse bu yolla alınan haberlerin naklinde kullanılacak edâ sîğaları konusunda, Hanefî usûlcülerle hadis usûlcülerinin birbirlerine yakın düşündükleri görülmektedir.

(2) *Ruhsata benzeyen azimet*

Rivayetin tahammülü konusundaki azimetin diğer iki şeklinden biri *kitâbet* diğeri de *risâlet*dir. Bu iki hadis alma yolu, Hanefîler tarafından “içerisinde ruhsat şüphesi bulunan” veya “ruhsata benzeyen azimet” olarak adlandırılmıştır. Çünkü azimette asıl olan, haberi işiterek (*istimâ'*) almaktır. Semâ ve kıraatta işitme tam olarak gerçekleştiği için, onlar hakikî azimet sayılmıştır. Kitâbet ve risâlet yönteminde ise tam anlamıyla bir işitme yoktur. Bununla birlikte, uzaktaki kimseler için kitâbetin hitap gibi sayılacağı; aynı şekilde risâlet de kitâbete benzediği için, bu iki haber alma şekli de azimet kapsamında değerlendirilmiştir.⁴³⁶

(a) *Kitâbet*

Hadis usûlü eserlerinde kitâbet yerine daha ziyade mükâtebe tabirinin kullanıldığı görülür. Mükâtebe, şeyhin yanında bulunan veya uzakta olan birine rivayetlerinden bir bölümünü veya tamamını bizzat yazarak veya güvendiği birine yazdırarak göndermesidir.⁴³⁷ Muhaddisler kitâbeti, icâzetli ve icâzetsiz olmak üzere iki kısma ayırırlar. İcâzetsiz olan mükâtebenin makbul olmadığını söyleyen bazı muhaddisler olsa

⁴³⁵ Bkz. Serahsî, **a.g.e.**, I, 376; Kâdî İyâz, **el-İlmâ'**, s. 73. Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü Hanefî usûlcüler şöyle gerekçelendirmeye çalışır: Hadisleri hocasının huzurunda kitaptan okuyan talebe, genelde hocanın talebeye okumasına göre daha dikkatli bir haldedir. Aynı şekilde hocanın da hadis okurken (semâ usûlünde), talebeden dinlediği zamanki (kıraat usûlündeki) kadar teyakkuz ve titizlikte olduğu söylenemez. Bu sebeple hocanın rivayetleri kitaptan okuması esnasında hata yapma ihtimali öğrencinininkinden daha fazladır. Talebe o anda okuduğu ilme tâlib olduğu için daha titiz davranır. Ayrıca o ilme öncelikli olarak ihtiyacı olan o anda şeyh değil talebedir. Talebe hadis alma esnasında bir anlamda kendi işini yapmakta, şeyh ise başkasının işiyle meşgul olmaktadır. Adeten başkasının işiyle meşgulken insanların hata yapma ihtimalleri daha fazladır. Çünkü talebenin hatasını düzeltecek bir otorite o anda mevcutken, aynı şeyin hocanın kitabı okuması esnasında olduğu söylenemez. Kitaptan değil de hafızasından naklediyorsa, hocanın okunanı dinlemesi değil bizzat kendisinin ezberinden okuması ve talebenin dinlemesi, hata ihtimali daha az olacağı için daha uygun görülmüştür. Bütün bu ihtimallerin göz ardı edilip, her iki hadis alma yolunun eşit olacağını söyleyen usûlcüler de vardır. Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 59.

⁴³⁶ Debûsî, **a.g.e.**, s. 191; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 57; Serahsî, **a.g.e.**, I, 376; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 60.

⁴³⁷ Kâdî İyâz, **a.g.e.**, s. 70; İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 173; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 497; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 32.

da, hadis usûlcülerinin bu konudaki genel kanaati, mücerred (icâzetsiz) mükâtebenin de sahih bir haber alma ve aktarma şekli olduğu yönündedir. Hadisçilere göre, bu yolla alınan haberlerin nakli esnasında, mutlak olarak “*haddesenâ*” ve “*ahberanâ*” sîğaları kullanılamaz. Bunun yerine “*ketebe ileyye fülânün*” veya “*haddesenî/ahberanî fülânün kitâbeten ileyye*” gibi, rivayetin mükâtebe yoluyla alındığına delalet eden sîğalar kullanılabilir.⁴³⁸

Hanefî usûlcülere göre kitâbet, bir muhaddisin talebesine yazılı bir belgede rivayetlerini “Bu yazılı belge sana ulaştığında ve sen de içerisindekileri kavradığında bunları benden nakledebilirsin” şeklinde bir kayıtla göndererek o haberleri nakletmesine izin vermesidir.⁴³⁹ Bu şekilde nakledilen haberlerin rivayeti sahîhtir ve haberin muktezasınca amel edilmesi gereklidir. Nitekim kitâbet ve risâlet yoluyla haberlerin nakli, hem şer’î hem de örfî olarak yaygın bir biçimde kullanılan bir yöntemdir. Hz. Peygamber’in risalet görevini, hem mektup hem de elçiler vasıtasıyla uzaktaki kimselere iletmesi, şer’î olarak kullanımına; devlet başkanı veya valilerin yönetim ve idare konusundaki emirlerini elçiler ve fermanlar vasıtasıyla uzaktaki şehir ve bölgelere iletmesi de örfî kullanıma örnek gösterilmiştir.⁴⁴⁰

(b) Risâlet

Hadis usûlünde bir haber aktarım yöntemi olarak zikredilmeyen risâlet, Hanefî usûlcüler tarafından içerisinde ruhsat şüphesi bulunan azimetin bir çeşidi olarak değerlendirilir. Kitâbet ve risâletin bir açıdan azimet usûlüne dahil edilmesine şu örnek verilir: Hz. Peygamber’in Cenâb-ı Allah’tan Kitabı getirmesi ve O’nun elçi olarak insanoğluna gönderilmesi, herkesin kabul ettiği sahih bir haber verme şeklidir. Bu konuda Kitabın ve Hz. Peygamber’in getirdiği hükümlerin hücciyyeti nasıl tartışılmıyorsa, kitâbet ve risâlet yoluyla elde edilen haberlerin delil değeri de tartışmasız olmalıdır.⁴⁴¹ Hatta bazı Hanefî âlimler, haberin risâlet yoluyla alınmasını kitâbetten daha üstün görmüştür. Çünkü haberin aktarımında herhangi bir hata oluşacak olursa, risâlet yönteminde elçinin o hatayı düzeltme imkanı vardır. Aynı imkan kitâbet usûlünde bulunmamaktadır.⁴⁴²

⁴³⁸ İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, s. 174; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 509; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 33.

⁴³⁹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 191; Serahsî, **a.g.e.**, I, 376.

⁴⁴⁰ Debûsî, **a.g.e.**, s. 191; Serahsî, **a.g.e.**, I, 376; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 60.

⁴⁴¹ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 61; Serahsî, **a.g.e.**, I, 376; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 61.

⁴⁴² Debûsî, **a.g.e.**, s. 191; Serahsî, **a.g.e.**, I, 376.

Kitâbet ve risâlet yoluyla alınan haberlerin naklinde “*semi'tü*” ve “*haddesenâ*” sîğalarının kullanılması uygun görülmemiştir. Bu sîğalar, ancak semânın hakikaten gerçekleştiği haberlerin naklinde geçerlidir. Bunun yerine râvinin “*ahberanâ*” veya “*enbeenâ*” lafızlarının kullanılması daha uygundur.⁴⁴³ Bu görüş şu örnekle delillendirilmeye çalışılmıştır: Allah, bize Kitabını göndermiştir. Ancak Musa (as) hariç hiçbir kimsenin “*haddesenillâh*” veya “*kellemenillâh*” tabirlerini kullanması caiz değildir.⁴⁴⁴ “*Ahberanillâhü kezâ*” veya “*enbeenallâhü kezâ*” tabirlerini kullanmasında ise böyle bir sakınca yoktur. Bu sebeple, kitâbet ve risâlet yoluyla alınan haberlerin naklinde “*ahberanâ*” veya “*enbeenâ*” lafızları tercih edilmelidir.⁴⁴⁵

b. Ruhsat Usûlü

Haberlerin tahammülünde azimet haricinde kullanılan yöntem, rivayetlerin işitme olmaksızın alınması demek olan ruhsat yoludur. Haberin *icâzet* ve *münâvele* yoluyla tahammülü, “haberin ruhsat tarikiyle alınması” kısmına girmektedir.⁴⁴⁶

(a) İcâzet

Hadis usûlünde icâzet, şeyhin talebesine rivayetlerini nakletmesi için izin vermesidir. İcâzetin geçerli bir yöntem olup olmadığı muhaddisler arasında tartışmalı olsa da, çoğunluğun kanaati, onun sahih bir hadis alma ve aktarma yolu olduğu şeklindedir.⁴⁴⁷ Hadis usûlü eserlerinde pekçok icâzet türünden bahsedilir: Bir hocanın talebesine belirli rivayetlerini nakletmesine izin vermesi; hocanın talebesine belirli olmayan rivayetlerini nakline izin vermesi; bir şahsın belirli olmayan kişilere belirli rivayetlerini nakletmelerine izin vermesi; bir hocanın herkese bütün rivayetlerini nakletmelerine müsaade etmesi bunlar arasında en çok bilinenlerdir.⁴⁴⁸

⁴⁴³ Cessâs, **a.g.e.**, III, 191; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 61-62; Serahsî, **a.g.e.**, I, 376. Hangi hadis alma yönteminde hangi rivayet lafzının kullanılacağı konusunda Hanefî usûlcüler arasındaki görüş farklılıkları için bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 61-63; Abdülmecid et-Türkmânî, **a.g.e.**, s. 409-417.

⁴⁴⁴ Bu konudaki ayet için bkz. Nisâ, 4/164. “وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا”

⁴⁴⁵ Debûsî, **a.g.e.**, s. 192; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 63; Serahsî, **a.g.e.**, I, 377.

⁴⁴⁶ Debûsî, **a.g.e.**, s. 191; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 63; Serahsî, **a.g.e.**, I, 377.

⁴⁴⁷ İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 154. İcâzetin sahih bir yol sayılması gerektiğini söyleyenler, bu konuda Hz. Peygamber'in Abdullh b. Cahş'a yazılı bir belge vererek onu Nahle diye bir beldeye ulaştırmayı istemesini örnek olarak zikrederler. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye**, II, 267-268, 296; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 393; Ahmed Muhammed Şâkir, **a.g.e.**, s. 114.

⁴⁴⁸ Başaran – Sönmez, **Hadis Usûlü ve Tarihi**, s. 91. Bazı usûl eserlerinde dokuz (Bkz. Sehâvî, **a.g.e.**, II, 392); bazılarında altı çeşit icâzet şeklinin olduğu ifade edilmiştir. (Bkz. Kâdî İyâz, **a.g.e.**, s. 88.) İbnü's-Salâh'ın eserinde ise yedi çeşit icâzet türünden bahsedilmektedir. Bkz. İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, ss. 151-162. Hadis usûlü eserlerinde icâzetin şartları konusunda ayrıca bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **el-Câmî li ahlâki'r-**

Hanefilere göre *icâzet*, şeyhin talebesine: “Bu, bana falanca hocamın naklettiği haberlerdir. Onları benden rivayet etmene izin veriyorum” veya “Şu sana verdiklerim, benim bütün rivayetlerimin içerisinde olduğu kitaptır. Onu benden nakledebilirsin” şeklinde izin vermesidir.⁴⁴⁹ İcâzet yoluyla hadis almanın sahih sayılması için iki şartın gerçekleşmesi gerekli görülmüştür. Bunlardan ilki, icâzet verilen kimsenin kendisine verilen belgede bulunan haberin içeriğini anlamış/kavramış olmasıdır. Diğeri de, icâzet verenin zabt ve itkan sahibi olup, onun da icâzet verdiği belgenin içeriğine vakıf olmasıdır. İcâzet veren (mücîz) ve verilenle (mücâz) ilgili bu iki şart gerçekleştiğinde, bir kimsenin “Bu kitapta olan haberleri nakletmene icâzet veriyorum” demesi doğru görülmüştür.⁴⁵⁰ Şahitlik konusu da buna benzetilmiştir. Çünkü şahit, mahkemeye sunduğu dilekçede yer alan iddiaları bildiğini ve onların kendisine ait olduğunu ikrar ettiğinde, “bu belgede olan şeylerin benim ifadelerim olarak kullanılmasına ve kayda geçirilmesine izin veriyorum” demiş olmakta ve bu sahih bir şahitlik olarak kabul edilmektedir. Rivayetin icâzet yoluyla tahammülü de buna benzediği için, sahih bir haber alma yöntemi sayılmıştır.⁴⁵¹

Bu iki şart gerçekleşmediğinde rivayetin icâzet yoluyla tahammülünün sahih olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Bu ihtilafın kaynağı da mezhep imamları arasındaki görüş ayrılığına dayanmaktadır. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre icâzet veren ve verilen şahıs, belgede yazılı olan şeylerin ayrıntısına vakıf değilse bu icâzet geçerli değildir. Bu şekilde elde edilen haberlerin nakli de sahih değildir. Ebû Yûsuf ise, istihsânen (zaruret gerekçesiyle) bu şekildeki tahammülün caiz olduğunu söyler. Usûl eserlerinde bu konuda sahih olan ve alınması gerekenin Tarafeyn’in (Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed) görüşü olduğu ifade edilmiştir. Çünkü sünnet, dinin aslını oluşturan delillerden biridir. Onun alınması ve nakledilmesi son derece dikkatli ve titiz olmayı gerektiren dinî bir emanettir. İcâzeti veren veya alan kişinin, belgenin içinde olan şeyden tam haberdar olmaması durumunda, onun tahammülü ve naklini caiz görmek, bu emanete ihanet etmek olarak algılanmıştır. Nasıl ki semâ ve kıraat yoluyla hadisin alınmasında, şeyhi duymak ve

râvî ve âdâbî’s-sâmî, I-II, thk. Mahmûd Tahhân, Mektebetü’l-Meârif, Riyad ty., II, 138; Kadı İyâz, **a.g.e.**, ss. 88-90; Irâkî, **et-Takyîd ve’l-izâh**, s. 180; İbn Hacer, **a.g.e.**, s. 157-159; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 546-562.

⁴⁴⁹ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 63; Serahsî, **a.g.e.**, I, 377; İbn Melek, **a.g.e.**, s. 221.

⁴⁵⁰ Fukahâdan İmam Mâlik ve hadisçilerden İbn Abdilber, Ebu’l-Velîd el-Bâcî gibi isimlerin de, icâzet veren ve verilen kimsenin genel olarak hadis ilminin inceliklerini ve kendilerine izin verilen belgedekileri anlayabilecek ilmi yeterliğe sahip olmalarını şart koştukları ifade edilmiştir. Bkz. Sehâvî, **a.g.e.**, II, 548.

⁴⁵¹ Debûsî, **a.g.e.**, ss. 191-192; Serahsî, **a.g.e.**, I, 377.

söylediklerini tam olarak anlamak gerekli ise, icâzet ve münâvelede de talebenin aldığı şeyi bilmesi ve anlaması şarttır.⁴⁵²

Hanefî usûlcülere göre, rivayet esnasında şeyhin talebesine, “İşitmiş olduğum bütün rivayetleri nakletmene icâzet veriyorum” şeklindeki mutlak izni geçerli sayılmaz. Bu tarz bir icâzet, aynen kişinin bir başkasına, “İçerisinde benim onayım (imzam) olan bütün belgeleri benim adıma kullanmana izin veriyorum” şeklindeki genel bir izne benzetilmiş ve bu izin ne kadar abesse aynen mutlak icâzet de böyle görülmüş ve bu yolla rivayetlerin tahammülü bâtil sayılmıştır.⁴⁵³

Râvinin bir haberi hiç kimseden duymasa dahi, İmam Muhammed’in veya İmam Mâlik’in eserleri gibi, nüshaları insanların ellerinde dolaşan meşhur bir kitaptan; “Bir alimin bu konuda şöyle bir sözü veya görüşü vardır” şeklinde nakilde bulunması geçerli sayılmıştır. Bu tür kitaplarda yer alan haberler meşhur kategorisinde değerlendirildiğinden, bunlardan nakilde bulunmak için isnadın zikredilmesi şart değildir. Ancak râvi bu şekilde aldığı rivayetleri naklederken, “*haddesenî*” veya “*haddesenâ*” lafızlarını kullanamaz. Bu bilgilerden sonra, ehl-i hadisten bazılarının İmam Muhammed’e, “Sen bu naklettiklerini Ebû Hanîfe’den veya Ebû Yûsuf’tan gerçekten işittin mi?” diye sormalarının ne kadar abes olduğu ifade edilmiştir. Neticede İmam Mâlik, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf gibi müctehid imamların nakilleri ve görüşleri, alimler nezdinde herkes tarafından bilinmekte, görüşleri kitaplarda yer almakta ve insanların ellerinde dolaşmaktadır.⁴⁵⁴

Rivayeti icâzet yoluyla alan kişi onu naklederken, “*Falanca kişinin nakletmem konusunda icâzet verdiği şekliyle*” ifadelerini kullanması en uygun aktarma usûlü kabul edilmesine rağmen, “*ahberanî*” lafzını da kullanabileceği söylenmiş; ancak “*haddesenî*” lafzını kullanması uygun görülmemiştir. Hanefî usûlcülere göre, “*haddesenî*” tabiri ancak

⁴⁵² Pezdevî, **a.g.e.**, III, 65-71; Serahsî, **a.g.e.**, I, 377-378. Hanefî usûlcüler, çocukların hadis meclislerine getirilmelerine cevaz verilmesinin, rivayet maksadıyla değil teberrüken hoş görüldüğünü; küçük yaştaki çocukların, bir anlamda din demek olan sünneti tahammül edip sonra da nakledebilmelerinin mümkün olmadığını ifade ederler. Aynı şekilde hadis meclisine gelip başka şeylerle meşgul olanlar veya orada gevşeklik gösterip uyuklayanların da, haramı helal veya helali haram gibi anlama ihtimallerinden dolayı tahammül ve edâları sahih görülmemiştir.

⁴⁵³ Serahsî, **a.g.e.**, I, 377. Serahsî, selef alimlerinden birinin, kendisinden bu şekilde mutlak icâzet isteyen birine, “Sen benim adıma yalan isnad etmek için benden izin mi istiyorsun?” diyerek karşı çıktığını nakleder. Buna rağmen müteahhirînden bazı alimlerin, hadis talebelerinin işini kolaylaştırmak için buna ruhsat verdiklerini, ancak bu ruhsatın din konusundaki gayretin önünü kesip tembellik ve gevşekliğe yol açması durumunda geçersiz hale geleceğini söylediklerini de ekler.

⁴⁵⁴ Cessâs, **a.g.e.**, III, 192; Serahsî, **a.g.e.**, I, 378-379.

semâ yoluyla alınan rivayetlerin naklinde kullanılabilir.⁴⁵⁵ Muhaddisler ise icâzet yoluyla alınan rivayetlerin naklinde, ya “Bana falan kimse icâzet verdi” şeklinde “*ecâzenî fülânün*” gibi icâzeti ifade eden bir edâ sîğasının veya semâyâ delâlet eden sîğaların mutlak olarak değil de yine haberin icâzetle alındığını ifade eden “*haddesenî/ahberanî icâzetten*” gibi bir kayıtla kullanılabileceğini belirtmişlerdir.⁴⁵⁶

(b) *Münâvele*

Hadis usûlünde münâvele, şeyhin rivayetlerini içeren kitabını talebesine, içerisindekilere nakletmesine müsaade ederek vermesi veya nakle izin vermeksizin talebesine teslim ettiği kitabın kendisine ait olduğunu söylemesidir. Münâvele icâzetli ve icâzetsiz olmak üzere iki kısımdır. Muhaddislere göre, icâzetli münâvele farklı şekillerde gerçekleşebilir. Bunlardan en üstünü şeyhin talebesine, “Bunlar, benim falancadan işittiğim rivayetlerdir. Onları benden nakledebilirsin” veya “Bu rivayetlerimi nakletmene izin veriyorum” şeklinde bir ifade ile kitabını teslim etmesidir.⁴⁵⁷ Bazı muhaddisler, icâzetin bu türüne “*arzu’l-münâvele*” adını vermiş ve ilk dönem alimlerinin çoğunun, bu tür münâveleyi “semâ”nın bir çeşidi olarak değerlendirdiğini, ancak fukahânın ekserisinin bu görüşe katılmadığını belirtmişlerdir.⁴⁵⁸ İcâzetsiz münâvelede, şeyh talebesine içerisinde rivayetlerinin bulunduğu bir belge vermekte, ancak o rivayetleri nakledebileceğine dair bir izinden bahsetmemektedir.⁴⁵⁹ Bu sebeple, icâzetsiz münâvele ile elde edilen rivayetlerin nakli sahih sayılmamıştır.⁴⁶⁰ Râvi, icâzetli münâvele ile elde ettiği rivayetleri naklederken mutlak olarak “*haddesenâ*” ve “*ahberanâ*” sîğalarını kullanmamalıdır. Bunun yerine

⁴⁵⁵ Debûsî, **a.g.e.**, s. 192; Serahsî, **a.g.e.**, I, 377. Pezdevî, icâzet yoluyla alınan rivayetlerin naklinde, haberi icâzet lafzını kullanarak nakletmenin daha uygun olduğunu söylemiş, ancak “*ahberanî*” ve “*haddesenî*” lafızlarının kullanımının caiz görülebileceğini de iddia etmiştir. Bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, III, 64-65.

⁴⁵⁶ Başaran – Sönmez, **Hadis Usûlü ve Tarihi**, s. 92.

⁴⁵⁷ Münâvelenin çeşitleri için bkz. İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, ss. 165-168; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 466-479; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 26-28.

⁴⁵⁸ Hadis usûlü eserlerinde bu görüş, Hâkim en-Nisâbûrî’ye atfedilmiştir. (bkz. Suyûtî, **a.g.e.**, II, 27; Ahmed Muhammed Şâkir, **a.g.e.**, s. 118.) Hâkim, münâvelenin bu türünü semâ olarak değerlendiren selef alimlerinden şu isimleri zikreder: Medine ehlinde fukahâ-i seb’anın tamamı, Mâlik, Zührî, Yahyâ b. Saîd, Mücâhid, Süfyân b. Uyeyne, İbrahim en-Neha’î, Şa’bî, Katâde. Bkz. Hâkim, **Ma’rifetü ulûmi’l-hadîs**, s. 257. İbnü’s-Salâh, onun bu görüşünü eleştirir ve *arzu’l-kirâat* ile *arzu’l-münâveleyi* birbirine karıştırdığını söyler. İbnü’s-Salâh, münâvelenin ne semâ ne de kirâat seviyesinde değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Bkz. İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, s. 166.

⁴⁵⁹ Sehâvî, **a.g.e.**, II, 479.

⁴⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, icâzetsiz gerçekleşen münâvelede de râvinin haberi nakledebileceğini söyleyen usûlcülerin bulunduğunu söylese de (bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye**, II, 342) bu görüş muhaddisler tarafından doğru bulunmamıştır. Bkz. İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, s. 169; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 29; Ahmed Muhammed Şâkir, **a.g.e.**, s. 119.

haberleri icâzetli münâvele ile aldığını bildiren, “*haddesenâ fûlaniin münâveleten ve icâzetin*”, “*ahberanâ münâveleten*” gibi sîğalarla nakletmesi gerekir.⁴⁶¹

Hanefî usûlcüler ise münâveleyi, şeyhin talebesine içerisinde rivayetlerinin yer aldığı kitabını vermesi olarak tarif etmişlerdir. Münâvele, fukahâ tarafından, icâzetin bir tekidi olarak görülmüş ve icâzetle birlikte kullanıldığında aynı hükme tabi sayılmıştır. Bununla birlikte icâzet kendi başına yeterli görülürken, icâzetsiz münâvele sahih bir hadis alma yöntemi olarak kabul edilmemiştir. Bunun dışındaki konularda Hanefî usûlünde münâvelenin icâzetle aynı kategoride değerlendirildiği söylenebilir.⁴⁶²

2. Haberin Korunması (Hıfz)

Haberin tahammülünde olduğu gibi, başkasına aktarılincaya dek muhafaza edilmesi de azimet ve ruhsat olmak üzere iki şekilde ele alınır. Azimet, haberin tahammülünden edâ anına dek ezberde tutularak korunmasını, ruhsat usûlü ise rivayetlerin yazılı belgede muhafazasını ifade etmektedir.⁴⁶³

Hadis usûlünde tahammül yollarından birisi ile elde edilen rivayetlerin başkasına nakledilinceye dek muhafaza edilmesi, zabt başlığı altında ele alınmaktadır. Hanefî usûlcülerin azimet olarak adlandırdığı, rivayetin ezberlenerek muhafaza edilmesi, hadisçiler tarafından *zabt-ı sadr*; ruhsat olarak belirtilen yazmak suretiyle rivayetin korunması ise *zabt-ı kitâbet* olarak isimlendirilir.⁴⁶⁴ Rivayetlerin muhafazası, hadis usûlünde olduğu gibi Hanefî usûlünde de zabt meselesini ilgilendiren bir konu olarak değerlendirilmiştir.⁴⁶⁵

a. Azimet Usûlü

Hanefî usûlcüler, hadislerin mana ve mefhumuna hâlel getirmeksizin, eksiltme ve ziyade yapmaksızın muhafazasının kolay bir iş olmadığını söyleyerek, ilk dönemlerde hadislerin muhafazası için en güvenilir yolun, yazma değil de ezberleme olduğunu belirtmişlerdir. Serahsî'nin bu husustaki açıklaması şöyledir:

⁴⁶¹ İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 170; Sehâvî, **a.g.e.**, II, 488; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 30; Ahmed Muhammed Şâkir, **a.g.e.**, s. 119.

⁴⁶² Serahsî, **a.g.e.**, I, 377; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 67; İbn Melek, **a.g.e.**, s. 221.

⁴⁶³ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 76; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 76; İbn Melek, **a.g.e.**, s. 222.

⁴⁶⁴ İbn Hacer, **a.g.e.**, s. 69.

⁴⁶⁵ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 76; Serahsî, **a.g.e.**, I, 357; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 76.

Haberlerin muhafazasında azimet yolu, haberin işitilip anlaşılmasından edâ anına kadar ezberde tutulmasıdır. Haberler ve şahitliklerin muhafazası konusunda Ebû Hanîfe'nin takip ettiği usûl budur. Onun rivayetlerinin az olmasının sebeplerinden biri de, öne sürdüğü bu şarttan kaynaklanmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in dini tebliğ hususunda takip ettiği yol da azimet tarikidir.⁴⁶⁶

Serahsî, bu ifadeleriyle hem rivayet metinlerinin ziyade ve noksanlıklardan korunması hususundaki mezhebinin hassasiyetini ortaya koymakta hem de muhalifleri tarafından öne sürülen “Mezhep imamlarının az hadis bildiği” iddiasını⁴⁶⁷ cevaplandırmış olmaktadır.

b. Ruhsat Usûlü / Hadislerin Yazımı Konusunda Hanefîlerin Görüşleri

Hadis usûlü eserlerinde rivayetlerin yazılması veya ezberden nakli konusunda, biri müteşeddid (katı) diğeri de mütesâhil (yumuşak) olan iki görüşün bulunduğu belirtilmiştir. Katı tutum sahipleri sadece ezberden nakli geçerli sayıp yazılı hiçbir belgeye itibar etmemektedirler. Bu görüşte olanlara Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve Şâfiîlerden bir grubun ismi verilir. Mütesâhil olanlar da, yazılı belgenin aslını soruşturmaksızın işittikleri herhangi bir kitaptan nakli geçerli sayanlardır. Bu şekilde davrananlara da Abdullah b. Lehîa örnek verilmiştir. Bu iki yaklaşımdan biri ifrat diğeri de tefrit olarak değerlendirilmiş ve orta yolun tutulması gerektiği belirtilmiştir. O da, şayet yazılı belgeden nakil yapılacaksa, râvinin onu sahih bir haber alma yöntemiyle hocasından almış olması, asıl nüshayla mukâbele edilmesi ve o belgenin edâ anına dek düzgün bir şekilde muhafaza edilmesidir. Kısaca muhaddislerin çoğunun hadislerin yazılmasını geçerli saydıkları söylenebilir.⁴⁶⁸

Hanefî usûlünde rivayetin tahammülünden edâ anına kadar yazılı bir belgede muhafaza edilmesi ruhsat sayılmıştır. Haberın yer aldığı yazılı malzeme/kitap, *müzekkir* ve

⁴⁶⁶ Serahsî, **a.g.e.**, I, 379; İbn Melek, **a.g.e.**, s. 222. Pezdevî, hiçbir yazılı malzeme olmaksızın Hz. Peygamber'in dini konularda söylediği her sözü uzun bir aradan sonra eksiksiz bir şekilde hatırlayabilmesi ve bu hususta hiç hataya düşmemesini, O'na Allah tarafından lutfedilen bir kalp nuru olduğunu söyler. Okuma yazma bilmemesi bir tarafa, haberlerin nakli ve tebliği hususunda hayatının hiçbir döneminde yazılı malzemeye ihtiyaç hisstmemesi de bunu doğrulamaktadır. Bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, III, 74.

⁴⁶⁷ Ebû Hanîfe'nin hadis bilgisinin azlığı konusundaki bazı değerlendirmeler şöyledir: “كان أبو حنيفة مسكينا في” , “الحديث ليس بالحافظ مضطرب الحديث واهي الحديث , ليس له كبير حديث صحيح , وَهُوَ ضَعِيفٌ فِي الْحَدِيثِ” Bkz. İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, VI, 348; VII, 233; Müslim, Ebu'l-Hasen İbn Haccâc en-Nîsâbü'rî, **el-Künâ ve'l-esmâ**, I-II, 1. Baskı, thk. Abdürrahîm Muhammed el-Kaşkarî, 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 1984, I, 276; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, VIII, 450.

⁴⁶⁸ İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, ss. 208-210; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 55.

imâm olmak üzere iki kısımda değerlendirilir.⁴⁶⁹ Ruhsat usûlünün geçerli ve yazılı belgeden naklin sahih olabilmesi için, kitabın türüne göre bazı şartları taşıması gerekmektedir. Aşağıda bu konunun ayrıntılarına yer verilecektir.

(1) Müzekkir Kitap

Rivayetlerin yazılı belgede korunup oradan nakledilmesinde kitabın müzekkir olması, rivayetin aslında râvinin ezberinde olup, kitabın sadece hafızaya yardımcı bir unsur olarak kullanılması anlamına gelir. Bu durumda râvi, ezberindeki rivayetleri, hata yapmamak için bir de yazılı olarak muhafaza etmektedir. Kitabın müzekkir olarak kullanılması durumunda, yazı ister râviye ister güvenilir başka bir kimseye, isterse de mechûl bir kişiye ait olsun, nakil geçerli sayılmıştır. Bu yolla nakilde esas olan yine râvinin ezberidir. Dolayısıyla yazılı malzemenin onu hataya sürüklemesi düşük bir ihtimaldir.⁴⁷⁰

Kitabın müzekkir olarak kullanılmasının, aslen ruhsat olmakla birlikte sonradan azimete dönüştüğü kabul edilmiştir. Bazıları kitaptan nakilde bulunmanın doğru olmadığını iddia etse de bu görüş kabul görmemiştir. Çünkü insanoğlu unutkandır. Bu sebeple haberlerin naklinde yazıyı devre dışı bırakmak, hadislerin ve sünnetin ortadan kalkması veya asıllarının bozulmasına yol açabilir.⁴⁷¹

(2) İmam Kitap

Kitabın imâm olarak kullanılması, râvinin ezberinde olmayan rivayetin, tamamen kitaba dayanarak nakledilmesi demektir. Bu durumda rivayet şeyhin ezberinde bulunmadığı için kitap, haberin kaynağı olan tek ve asıl malzemedir. Râvi nakil esnasında hafızasına değil de kitaba tabi olduğu için bu durum, namazda muktedînin imama uymasına benzetilmiştir.⁴⁷²

Kitabın imâm olarak kullanılması durumunda, râvi kitaba baktığında kendi yazısını hatırlayabiliyorsa, rivayetin makbul olduğu konusunda usûlcüler arasında ihtilaf yoktur. Hatta Serahsî, rivayetin bu şekilde muhafaza edilmesini de azimete benzeyen ruhsat (ruhsat şebîhün bi'l-azîmeti) olarak adlandırır. Çünkü bu durumda yazı, tıpkı ezberde tutma gibi,

⁴⁶⁹ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 76; Serahsî, **a.g.e.**, I, 357.

⁴⁷⁰ Pezdevî, **a.y.**

⁴⁷¹ Pezdevî, **a.y.**; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 75.

⁴⁷² Pezdevî, **a.y.**; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 76.

alınmasından nakledilmesine dek rivayetin eksiksiz şekilde korunmasına imkan vermekte, dolayısıyla hüküm açısından da aynen ezberleme gibi olmaktadır.⁴⁷³

Kitaptan nakil konusunda usûlcüler arasındaki asıl ihtilaf, râvinin imâm olarak kullandığı kitaptaki yazının kime ait olduğunu veya kendisinin onu yazıp yazmadığını hatırlayamaması durumunda ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe bu durumda haberin naklini sahih saymaz. Çünkü hatırlamak amacıyla yazmak, tıpkı görmek için aynaya bakmaya benzer. Kitaptaki yazının râviye hiçbir şey ifade etmemesi, aynanın bakan kimseye hiçbir şeyi göstermemesi gibidir. Aynı şekilde mahkemede kâdînin şahide belgedeki yazıyı göstermesi ve şahidin de o yazının kendisine ait olmadığını veya tam olarak hatırlamadığını iddia etmesi durumunda belgenin delil değerini yitirmesi gibi, râvi yazıyı tanıyamadığında da haberin rivayet değeri ortadan kalkar.⁴⁷⁴

Pezdevî, kişinin belgede veya kitapta yer alan yazıyı tanıyamaması durumunu, mezhep imamlarının, yazılı belgenin niteliğini göz önünde bulundurarak üç kategoride değerlendirdiklerini söyler: Mahkemede kullanılan resmi belgeler (dîvan), hadis ve sünnetlerin yer aldığı kitaplar (âsâr) ve günlük ticari işlerde kullanılan belgeler (sukûk). Ebû Hanîfe, râvinin yazısını tanıyamaması ve haberi nerede, ne zaman aldığını hatırlayamaması durumunda, her üç belgeden de nakli geçersiz sayar. Ebû Yûsuf, sadece mahkemede kullanılan belgelerde naklin geçerli olacağını; İmam Muhammed ise her üç yazı türünde de rivayetin geçerli sayılacağını söyler. Bu üç görüşten Ebû Hanîfe'ya ait olanı doğru bulunmuştur. Çünkü gerek insanlararası ilişkilerin sağlıklı bir şekilde yürümesi, gerekse de dinin tahrif olmaktan korunması için, bu konuda hassas olunmalıdır. Yanlış anlama ve hataya düşme ihtimali yüksek olduğu için, dilsiz kimselerin işaret diliyle aktardıkları haberlere istinaden hüküm vermek nasıl mümkün değilse, râvinin yazısını tanıyamadığı bir kitaptan nakilde bulunması durumunda da yanlış anlama ihtimali yüksek görülmüş ve rivayet makbul sayılmamıştır.⁴⁷⁵

Görüldüğü üzere mezhep imamlarından bu konuda en toleranslı olanı İmam Muhammed, en hassas ve titiz olan ise Ebû Hanîfe'dir. Onların bu husustaki yaklaşımlarını, yaşadıkları döneme ve o dönemdeki yazılı belgelerin kullanım sıklığına bağlamak yanlış olmasa gerektir. Ebû Hanîfe döneminde insanlar, hâlâ ezberlerine

⁴⁷³ Serahsî, **a.g.e.**, I, 379. Serahsî gibi bu şekilde muhafazayı kabul edenlere göre, râvinin yazısını hatırlayamaması tam ruhsat olarak adlandırılmıştır. Bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, III, 73; İbn Melek, **a.g.e.**, s. 222.

⁴⁷⁴ Debûsî, **a.g.e.**, s. 192; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 77; Serahsî, **a.g.e.**, I, 358; İbn Melek, **a.g.e.**, s. 222.

⁴⁷⁵ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 78; Serahsî, **a.g.e.**, I, 358; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 78.

güveniyorlar ve ezber melekelerini işlek bir şekilde kullanıyorlardı. Sonraki dönemlerde insanların bu husustaki gayretleri zayıfladığı için, buna bağlı olarak rivayetlerin naklinde de toleranslı davranıldığı söylenebilir. Hanefî usûlünde haberlerin korunması ile ilgili yaklaşımları şöylece özetleyebiliriz:

İlk devirlerde rivayetin ezberde tutularak korunması “azimet”; kitaplarda muhafaza edilmesi de “ruhsat” olarak değerlendirilirken, daha sonra kitabın müzekkir olarak kullanılması da azimete dahil edilmiştir. Çünkü bu durumda aslolan râvinin ezberidir. Râvinin ezberinde bulunmayan haberleri kitaptan nakli, yani kitabın imam olarak kullanımı ise ruhsat olan nakil şekli sayılmıştır.

Hanefî fukahâsı, muhtevası ve niteliğine göre yazılı belgeleri mahkeme sicilleri (dîvânü'l-kâdî), hadis ve sünnetlerin yer aldığı kitaplar (âsâr) ve gündelik işlerde kullanılan ticari belgeler (sukûk) olmak üzere üç gruba ayırmıştır. Bütün bu belgeler de içerisindeki yazının durumuna göre, râvinin kendi el yazısı ile yazılanlar; yazısının güvenilirliğiyle tanınan meşhur bir kimseye ait olanlar ve yazının sahibinin bilinmediği metinler olmak üzere üçe ayrılmıştır. Mezhep imamlarının, ezberde olmayan yazılı belgeden nakil konusundaki görüşlerini tablo halinde şöyle gösterebiliriz:

Hanefî Fıkhdında Kitabın İmam Olması Durumunda Yazılı Belgelerin Kullanımı				
	Mahkeme sicillerinde	Hadis kitaplarında	Ticari evrakta	
Râvinin kendi yazısı	İmameyn	İmameyn	İmameyn	Geçerli
	Ebû Hanîfe	Ebû Hanîfe	Ebû Hanîfe	Geçersiz
Güvenilir kimsenin yazısı	İmameyn	İmameyn	İmameyn	Geçerli
	Ebû Hanîfe	Ebû Hanîfe	Şeyhayn	Geçersiz
Mechûl kimsenin yazısı	İ. Muhammed	İmameyn	İ. Muhammed	Geçerli
	Şeyhayn	Ebû Hanîfe	Şeyhayn ⁴⁷⁶	Geçersiz

İmameyn: Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Şeyhayn: Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf

⁴⁷⁶ İmam Muhammed, ticari belgelerin, mechûl bir kimsenin elinde olması durumunda, şayet belgenin muhtevası bir kimseyi ilgilendiriyorsa geçersiz, birden fazla kimseyi ilgilendiren bir muhtevaya sahipse delil olarak kullanılabileceğini söylemiştir. bkz. Pezdevî, a.g.e., III, 81.

İlk dönemlerde rivayetlerin korunması hususunda, yukarıda zikredilen görüşler geçerli iken, müteâkip asırlarda ezberden değil de yazılı belgelerden naklin tercih edilmeye başlandığı görülür. Buna göre azimet olan, rivayetlerin hafızadan değil artık kitaplardan naklidir. Çünkü yazılı belgeden nakilde, rivayetler üzerinde değişiklik ihtimali eskisine oranla oldukça azalmıştır. Bunda yazının gelişmesi ve iyileşmesi, yazı için kullanılan malzemelerin artması ve temin edilmesindeki kolaylıklar gibi başka bazı nedenleri saymak da mümkündür. Haberlerin yazıya geçirilmeksizin hafızada korunması ve ezberden nakli ise, ruhsat olarak değil, azimet-i mutlaka olarak değerlendirilmiştir. Hafızasına güvenen, unutmayacağından emin olan kimseler için haberleri ezberde tutmanın caiz, hatta belki daha sağlam bir yol olabileceği söylene de, rivayetlerin artması, insanların gayretlerinin farklı alanlara yayılması, dînî hassasiyetlerin de ilk dönemlere göre zayıflaması nedeniyle, artık ezberden değil, yazılı malzeme üzerinden nakil daha güvenilir görülmüştür. Sahâbenin kendi dönemlerinde haberlerin korunması hususunda, yazıdan ziyade ezbere dayanmaları, Hz. Peygamber'le sohbetin bereketine bağlanmış, sonraki devirlerde, ilmin kaybolmaması için yazının ve kitaplardan naklin artık sünnet haline geldiği ifade edilmiştir. İbrahim en-Nehaî'nin önceleri hadislerin yazılmasını hoş görmezken, insanların hafızalarında tembellik ve gevşekliğin ortaya çıkması sebebiyle, sonradan yazarak korumayı gerekli görmesi de bu hususta bir fikir vermektedir.⁴⁷⁷

3. Haberın Aktarımı (Edâ)

Haberlerin tahammülü ve muhafaza edilmesinde olduğu gibi, edâsında da azimet ve ruhsat olmak üzere iki yöntemin bulunduğu kabul edilir. Haberın lafız yoluyla başkasına aktarılması azimet, mana ile nakli de ruhsat yöntemi olarak adlandırılır.⁴⁷⁸ Usûl eserlerinde haberlerin azimet veya ruhsat yoluyla edâsı hususunda, mana rivayetinin caiz olup olmadığı, hangi durumlarda geçerli hangi durumlarda geçersiz sayılacağı konuları üzerinde ayrıntılı olarak durulmaktadır.

⁴⁷⁷ Debûsî, **a.g.e.**, s. 193; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 74; Serahsî, **a.g.e.**, I, 357; İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Endelûsî, **Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihî**, I-II, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri, Dâru İbni'l-Cevzi, Riyad 1994, I, 297; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 74.

⁴⁷⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 82; Serahsî, **a.g.e.**, I, 379.

a. Lafız Rivayeti

Ebû Hanîfe'nin, "naklettiği haberin geçerli sayılabilmesi için, râvinin işittiği andan naklettiği zamana kadar haberi ezberinde muhafaza etmesi"⁴⁷⁹ şart koşmasından yola çıkarak, bazı Hanefî âlimler, mezhep imamlarının mana rivayetini sahih saymadıklarını iddia etmişlerdir.⁴⁸⁰ Ancak Ebû Hanîfe, ezber şartını rivayetin edâsı için değil muhafaza edilmesi için gerekli görmektedir. Nitekim Hanefî usûl eserlerinde, rivayetlerin manen naklinin caiz olduğu; bu konuda ilim ehli arasında ittifak bulunduğu ifade edilmesine rağmen,⁴⁸¹ Ebû Hanîfe'nin bu hususta farklı düşündüğüne dair bir bilgi yer almamaktadır.⁴⁸²

Rivayetlerin ancak lafız yoluyla nakledilebileceği, Hanefî usûl eserlerinde ehl-i hadisten bir grubun görüşü olarak belirtilir.⁴⁸³ Bazıları da Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini sahâbenin kendi ifadeleriyle (alâ sebîli'l-hikâye) nakletmesini caiz görmeyip nakledilen lafızların bizzat Hz. Peygamber'e ait olduğu keşinleşmedikçe o haberle amel edilmeyeceğini iddia etse de, bu zayıf ve terk edilmiş bir görüş sayılmıştır.⁴⁸⁴ Rivayetlerin naklinde esas ve evlâ olan lafız rivayetidir; fakat bazı şartlar gerçekleştiği takdirde mana rivayeti de geçerli görülmüştür.⁴⁸⁵

Hanefî usûlünde yaygın olan görüşe göre, Kur'an'ın naklinde esas olan nazım (lafız); hadis ve sünnetin naklinde ise manadır.⁴⁸⁶ Bu hüküm uygulama göz önünde bulundurularak verilmiştir. Mana rivayetinin ruhsat olarak değerlendirilmesinde ise daha ziyade işin teorik boyutunun gözetildiği söylenebilir. Yani insanlar, Kur'an'ın naklinde olduğu gibi, güçleri yettiği ölçüde rivayetlerin aktarımında da azimeti yerine getirmekle

⁴⁷⁹ İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 208; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 55. Ebû Hanîfe'ye ait bu görüş, tabakât kitaplarında Yahya b. Maîn vasıtasıyla nakledilmiştir. Bkz. Mizzî, Yûsuf b. Abdîrrahman b. Yûsuf, **Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl**, I-XXXV, 1. Baskı, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980, XXIX, 424.

⁴⁸⁰ Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddîn, **Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe**, thk. Halil Muhyiddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 7; İbn Emîr Hâc, **et-Takrîr ve't-tahbîr**, II, 284.

⁴⁸¹ Rivayetlerin mana olarak naklini geçerli saymayanlara örnek olarak sahâbeden İbn Ömer, tâbiünden Muhammed b. Sîrîn gösterilir. Hanefî usûlcülerden Cessâs da rivayetlerin mana ile naklini geçerli saymamaktadır. Bkz. Cessâs, **a.g.e.**, III, 211; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 83.

⁴⁸² Debûsî, **a.g.e.**, s. 195; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 84; Semerkandî, **Mizânü'l-usûl**, s. 645-650; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 83; İbn Melek, **a.g.e.**, s. 222.

⁴⁸³ Bkz. Debûsî, **a.g.e.**, s. 194; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 83; Serahsî, **a.g.e.**, I, 355.

⁴⁸⁴ Bkz. Debûsî, **a.g.e.**, s. 194; Serahsî, **a.g.e.**, I, 355.

⁴⁸⁵ Mana rivayetinin muhtevası, tarihçesi, hükmü, şartları, olumlu ve olumsuz sonuçları hakkında değerlendirmeler için bkz. Başaran, Selman, "Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi", **UÜİFD**, c.3, sy.3, ss. 51-64; "Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları", **UÜİFD**, c.3, sy.3, ss. 65-76; Atan, **Mana ile Hadis Rivayeti**, s. 55-170.

⁴⁸⁶ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 89.

yani lafız rivayetiyle mükelleftirler. Buna güç yetirilemediği takdirde ise ruhsat olarak mana rivayetine müsaade edilmiştir. Ancak rivayetlerin genelde manen nakledildiği gerçeği de herkesin malumudur.

b. Mana Rivayeti

Muhaddisler ve Hanefiler de dahil olmak üzere cumhurun görüşü, râvinin zabtı ve rivayetin muhtevası hususundaki şartlar gerçekleştiği takdirde manen rivayetin geçerli olacağı yönündedir.⁴⁸⁷ Buna gerekçe olarak gösterilen deliller şöyledir: Hz. Peygamber, helali haramı da helal gibi göstermedikçe ve manayı isabet ettirmek şartıyla buna izin vermiştir.⁴⁸⁸ İbn Mes'ûd, İbn Ömer ve Enes b. Mâlik gibi sahâbenin önde gelenleri, bir hadis rivayet ettikten sonra “buna benzer şekilde söyledi, bunun gibi buyurdu” vb. lafızları rivayetin sonuna genelde eklerlerdi⁴⁸⁹ ve sahâbeden hiçbiri de buna itirazda bulunmazdı. Bu bilgiler o dönemde hadislerin mana ile naklinin yaygın olduğunu göstermektedir. Mana rivayetini caiz görmeyenlerin öne sürdüğü, Hz. Peygamber’in “nebî” kelimesi yerine “rasûl” kelimesini kullanan kimseyi uyarması hadisesi,⁴⁹⁰ her ne kadar O’nun bu husustaki hassasiyetine işaret etse de, aynı zamanda daha Hz. Peygamber zamanında bu uygulamanın var olduğuna delalet etmektedir. Arap dilini bilmeyen kimseler için, Kur’an’ın ve hadislerin tercüme edilmesine cevaz verilmesi de, mana rivayetini kabul edenlerin öne sürdüğü delillerden biridir.⁴⁹¹ Çünkü tercümenin mütercimmin kabiliyeti nispetinde esas metnin ifade etmek istediği manayı yansıtabildiği göz önüne alındığında, başka dillerdeki tercümelerinin nasların yerini tuttuğu söylenemez.

Hanefî usûlünde mana rivayetinin daha iyi anlaşılabilmesi için, haberlerin naklinde ruhsata cevaz verilen ve verilmeyen durumları ele almak yararlı olacaktır.

⁴⁸⁷ Debûsî, **a.g.e.**, s. 194; Serahsî, **a.g.e.**, I, 355; İbnü’s-Salâh, **a.g.e.**, s. 214; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 83.

⁴⁸⁸ Taberânî, **el-Mu’cemüll-kebîr**, VII, 100; Hatîb, **el-Kifâye**, I, 578-580. Bu husustaki rivayetlerin sıhatten uzak oldukları konusunda bir değerlendirme için bkz. Başaran, “Hadislerin Lafız ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi”, s. 61.

⁴⁸⁹ Bkz. İbn Mâce, **Mukaddime**, 3; Dârimî, **Sünen**, I, 325; İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, IV, 252.

⁴⁹⁰ Buhârî, **Vudû’**, 77; Ebû Dâvûd, **Nevm**, 5; Humeydî, **Müsned**, I, 573.

⁴⁹¹ Konunun ayrıntısı için bkz. Debûsî, **a.g.e.**, s. 194-195; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 84-86; İbn Melek, **a.g.e.**, s. 223.

c. Mana Rivayetinin Geçerli Sayıldığı Durumlar

Mana rivayeti Hanefî usûlcüler tarafından mutlak anlamda değil; rivayetin muhtevasına, lafız özelliklerine ve râvinin zabt durumuna göre bazı hallerde geçerli görülürken bazılarında geçersiz sayılmıştır.

Rivayetin lafızları *muhkem*⁴⁹² ise mana yoluyla naklin geçerli sayılabilmesi için, râvinin dilin inceliklerini bilen, yani Arap diline hakim biri olması lazımdır. Çünkü bu vasıftaki bir râvinin, lafızları muhkem olan bir rivayete ilave veya eksiltmede bulunması pek mümkün görülmemiştir. Rivayette yer alan lafızlar muhkem ise dil konusunda uzman olan bir kimsenin bu lafızların yerine en fazla aynı manaya gelen ifadeleri kullanabileceği, bunun da manaya bir hâlel getirmeyeceği beklenir. Örneğin “جَلَسَ” yerine “قَعَدَ”, “عَلِمَ” yerine “مَعْرِفَةَ” veya “قُدْرَةَ” yerine “إِسْتِطَاعَةَ” kelimelerinin kullanımı gibi. Buna örnek olarak, Hz. Peygamber’in Mekke’nin fethi günü söylediği “من دخل دار أبي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ / *Ebû Süfyân’ın evine giren güvendedir*”⁴⁹³ rivayeti gösterilir. Bu rivayette mesela, “girme” yerine “sığınma” fiilinin kullanılması, hadisin manasına bir hâlel getirmeyecektir.⁴⁹⁴

Rivayetin lafızları *zâhir*⁴⁹⁵ ise rivayetin manen naklinin geçerli olabilmesi, râvinin Arap diline vakıf olmasının yanı sıra şer’î delillerin inceliklerini de bilen fakîh bir kimse olmasına bağlıdır. Çünkü zâhir bir lafız, *umuma* delalet edebileceği gibi *hâs* da olabilir. Aynı şekilde *hakikat* ifade edebileceği gibi *mecaz* da olabilir. Fakih olmayan kimselerin bu tür lafızlar içeren haberleri manen nakletmesi halinde hataya düşme ihtimali yüksektir.⁴⁹⁶ Bu tür rivayetlere, çalışmamızın fakih râvi kısmında değindiğimiz, “مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَافْتُلُوهُ” / “*Dinini değiştireni öldürün*”⁴⁹⁷ rivayetiyle “لَا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يُسَمِّ” / “*Besmele çekmeyen kimsenin*

⁴⁹² Burada muhkem ile kastedilen, mananın müteşâbih olmaması ve farklı manalara ihtimali bulunmamasıdır. Bkz. Pezdevî, *a.g.e.*, III, 86; Serahsî, *a.g.e.*, I, 356. Hanefî usûlünde “*muhkem*” lafzı mutlak olarak kullanıldığında, yukarıdaki anlamından ziyade, neshe ihtimali bulunmayan lafızlar kastedilir. Bkz. Pezdevî, *a.g.e.*, I, 80; Serahsî, *a.g.e.*, I, 165; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 80.

⁴⁹³ Müslim, *Cihâd ve Siyer*, 84, 86; Ebû Dâvûd, *Harâc ve İmâre*, 25; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, XIII, 299; XVI, 554; Dârekutnî, *a.g.e.*, IV, 17.

⁴⁹⁴ Semerkandî, *a.g.e.*, s. 644; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 86.

⁴⁹⁵ Zâhir, Hanefî usûl eserlerinde, işiten kimsenin zorlanmaksızın manasını kavradığı lafızlar olarak tanımlanmıştır. Ancak ilk anda anlaşılan bu mananın yanında, zâhir lafız âm-hâs, mutlak-mukayyed, hakikat ve mecaz gibi ihtimalleri de bünyesinde barındırmaktadır. Ayrıca harici karineler sebebiyle umûmun tahsîs, mutlakın takyid edilmesi ve hakikatin mecaza hamli ihtimali de bulunmaktadır. Serahsî, *a.g.e.*, I, 163-164; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 72.

⁴⁹⁶ Debûsî, *a.g.e.*, s. 195; Pezdevî, *a.g.e.*, III, 88; Serahsî, *a.g.e.*, I, 356; İbn Melek, *a.g.e.*, s. 223.

⁴⁹⁷ Buhârî, *Cihâd ve’-s-siyer*, 148; İstîtâbetü’l-mürteddîn, 2; Tirmizî, *Hudûd*, 25; Ebû Dâvûd, *Hudûd*, 1; Nesâî, *Tahrîmü’-d-dem*, 13; İbn Mâce, *Hudûd*, 2.

*abdesti yoktur*⁴⁹⁸ rivayeti örnek gösterilmiştir. İlk rivayetteki 'men' ifadesi, umûm lafızlardandır. Bu açıdan hüküm olarak erkek, kadın, küçük, büyük her ferdi içerisine alır. Rivayette yer alan bu ifade, umûma muhtemel olmasıyla birlikte aslında husûs ifade eder. Çünkü konuyla ilgili başka delillerden dolayı, bu hadiste kadınlar ve çocuklar kastedilmemiştir. İkinci hadisteki nefiy edatı da, besmelesiz abdestin caiz olmadığını bildirebileceği gibi, böyle bir abdestin faziletinin olmadığını da belirtebilir. Aynı şekilde başka delillerden dolayı burada abdestin değil, faziletinin nefyi kastedilmiştir. Râvinin fakih ve Arap diline vakıf olmayan biri olması durumunda, rivayetlerin husûsa delaletini ortadan kaldıracak şekilde nakletme ihtimalinden dolayı, manen aktarılması geçerli görülmemiştir. Bu tür lafızları içeren haberlerin ruhsat yoluyla nakli, ancak Hasan-ı Basrî, Şa'bî ve İbrahim en-Nehaî gibi fakih râviler için geçerli görülmüştür.⁴⁹⁹

Müşkil⁵⁰⁰ veya **müşterek**⁵⁰¹ lafızlar barındıran haberlerin ise ruhsat yoluyla, yani manen nakli hiç kimse için caiz değildir. Çünkü bu tür ifadelerden kastedilen, ancak tevil yoluyla anlaşılabilir. Tevil de kıyas gibi bir çeşit görüş belirtmedir. Râvinin kendi görüşünü habere dahil etmesi ise hiçbir şekilde kabul edilemez.⁵⁰² Nitekim “الطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ / Talâk hakkı erkeklere aittir”⁵⁰³ nakli bu tür haberlerdendir. Bu ifade ile “boşamanın ancak erkek tarafından gerçekleştirilebileceği”nin kastedildiği gibi, ric'î talakta olduğu şekliyle “boşamanın ancak erkek tarafından sona erdirilebileceği” de kastedilmiş olabilir. Lafız müşterek olduğu için, her iki anlama gelme ihtimali de mevcuttur. Bunlardan birini tercih ederek rivayeti nakletmek, ona kendi görüşümüzü katmak olacaktır. Aynı şekilde, “المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا / Alışveriş yapan iki kişi birbirinden ayrılmadıkça cayma hakkına

⁴⁹⁸ Tirmizî, **Tahâret**, 20; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 49; İbn Mâce, **Tahâret**, 41.

⁴⁹⁹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 356; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 88; İbn Melek, **a.g.e.**, s. 223.

⁵⁰⁰ Müşkil, anlamındaki kapalılık sebebiyle kastedilen mananın, ancak derinlemesine düşünme veya kapalılığı ortadan kaldıracak harici bir delil ile kavranabileceği lafızlardır. *Nass* 'ın zıddıdır. Bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, I, 83; Serahsî, **a.g.e.**, I, 168.

⁵⁰¹ Müşterek, birden fazla manayı karşılamakla birlikte, geçtiği cümlede o manalardan yalnızca bir tanesi için kullanılan lafızlardır. Bir cümlede yer alan müşterek lafzın manasını kavrayabilmek için, dilbilgisini kullanarak bu manalardan birini tercih etmek gerekmektedir. Örnek olarak “mevlâ” ve “kurû” kelimeleri verilmiştir. Bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, I, 60-61; Serahsî, **a.g.e.**, I, 162-163.

⁵⁰² Debûsî, **a.g.e.**, s. 195; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 89; Serahsî, **a.g.e.**, I, 357; Semerkandî, **a.g.e.**, s. 650; İbn Melek, **a.g.e.**, s. 223.

⁵⁰³ Kaynaklarda rivayetin merfû tarikine rastlayamadık. Mevkûf ve maktû tarikleri için bkz. Abdurrezzâk, **a.g.e.**, VII, 236 (Saîd b. el-Müseyyeb'den); İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, IV, 101 (İkrime ve Şa'bî'den); Taberânî, **a.g.e.**, IX, 337 (İbn Mes'ûd'dan); Beyhakî, **Sünen**, III, 129 (Zeyd b. Sâbit'ten).

sahiptirler”⁵⁰⁴ rivayetinde de birbirinden ayrılmayı ifade eden “*teferruk*”, tarafların alışverişi bırakıp farklı şeylerden konuşmaya başlaması yani konuyu değiştirme anlamında bir ayrılığa da, bedenen ayrılmaya da delalet eden müşterek bir lafızdır. Dolayısıyla ancak azimet tarikiyle nakli caizdir.⁵⁰⁵

Haricî bir karine olmaksızın anlamı çözülemeyecek derecede kapalı sayılan *mücmel*⁵⁰⁶ veya *müteşâbih*⁵⁰⁷ lafızlar ihtiva eden rivayetlerin de mânâ ile nakli geçerli görülmemiştir. Çünkü bu tür rivayetleri ruhsat yoluyla nakletmek, bir anlamda onlara kendi görüşlerimizin de karıştırılması demektir. Bu ise Kur’an’da açıkça yasaklanmıştır.⁵⁰⁸ Allah’ın ahirette görülmesi ile fiilî sıfatlarından bahseden rivayetler ve gayb konusundaki haberler böyledir.⁵⁰⁹

Son olarak Hz. Peygamber’in az sözle çok manaları ifade edebilme (cevâmiu’l-kelim) özelliğinin öne çıktığı rivayetlerin de mana yoluyla nakli hiç kimse için geçerli değildir. Çünkü bu rivayetlerin lafızlarında pek çok manalar gizlidir ve lafızları korumaksızın bu manaları muhafaza ve ihata edebilmek mümkün değildir. “الخراج بالضمنان / *Nimet, külfete göredir*”⁵¹⁰, “العجماء جبار / *Hayvanların verdiği zarar hederdir*”⁵¹¹, “لا ضرر ولا ضرار / *İslam’da zara verme ve zarara zararla karşılık verme yoktur*”⁵¹² rivayetleri, Hanefî usûlünde bu gruba örnek gösterilen haberlerden bazılarıdır.⁵¹³

⁵⁰⁴ Buhârî, **Büyü’**, 19; Müslim, **Büyü’**, 47; Tirmizî, **Büyü’**, 26; Ebû Dâvûd, **Büyü’**, 17; Nesâî, **Büyü’**, 9; İbn Mâce, **Ticârât**, 17; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, I, 455.

⁵⁰⁵ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 88;

⁵⁰⁶ Mücmel, manası ancak araştırma sonucunda ortaya çıkan, ilk bakışta manası anlaşılacak derecede kapalı olan lafızlardır. Müfesser lafzın karşıtıdır. Cessâs, **a.g.e.**, I, 64;Pezdevî, **a.g.e.**, I, 86; Serahsî, **a.g.e.**, I, 168.

⁵⁰⁷ Hanefî usûlünde müteşâbih, anlamındaki kapalılıktan dolayı kastedilen mananın anlaşılmasının zor veya imkansız olduğu lafız şeklinde tarif edilmiştir. Müteşâbihin manasını kavramak mümkün olmadığı için, öylece kabul edip doğruluğuna inanmak gerekir. Hanefî usûlcüler, müteşâbihlerin manasının tam olarak ahirette vuzuha kavuşacağını, insanlardan hiçbirinin buna vâkıf olamayacağını; buna bağlı olarak Âl-i İmrân suresi yedinci ayetteki vakıfta durmanın vacip olduğunu ve ilimde rûsûh sahibi kimselerin de müteşâbihin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğini söylerler. Konunun ayrıntıları için bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, I, 88-90; Serahsî, **a.g.e.**, I, 169-170.

⁵⁰⁸ Bkz. Âl-i İmrân, 3/7.

⁵⁰⁹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 170.

⁵¹⁰ Tirmizî, **Büyü’**, 53; Ebû Dâvûd, **İcâre**, 37; Nesâî, **Büyü’**, 15; İbn Mâce, **Ticârât**, 43.

⁵¹¹ Buhârî, **Zekât**, 66; **Diyyât**, 29; Nesâî, **Zekât**, 28; Dârimî, **Zekât**, 31; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XIV, 527, 550; XVI, 177.

⁵¹² İbn Mâce, **Ahkâm**, 17; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, V, 55; Mâlik, **Akdıye**, 31; **a.g.e.**, 13; Dârekutnî, **a.g.e.**, IV, 51; V, 407.

⁵¹³ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 90.

Hadis usûlünde ise mana rivayetinin sahih olabilmesi için, nakleden kimsenin lafızların anlamlarına vakıf, rivayetin ifade ettiği manayı bozmayacak derecede bilgili olması şart koşulmasına rağmen, Hanefî usûl eserlerinde gördüğümüz şekilde lafızların özelliklerine göre ayrıntılı bir taksime gidilmemiştir. Ancak hadisi manen nakleden râvinin mutlaka “ev kemâ kâle” “ev nahvehû kezâ” gibi ihtimal belirten lafızları zikretmesi gerektiği belirtilmiştir.⁵¹⁴

Haberlerin nakli konusunda Hanefî usûlcülerin yaklaşımını şema üzerinde şöyle gösterebiliriz:

Rivayetin Lafızları	Haberlerin Aktarımı			
	Azimet (Lafız Rivayeti)		Ruhsat (Mânâ Rivayeti)	
	Geçerli	Değil	Geçerli	Değil
Muhkem	✓		Râvi Arapçayı iyi biliyorsa	
Zâhir	✓		Râvi Arapçayı iyi bilen fakih biri ise	
Müşkil / Müşterek	✓			✓
Mücmel / Müteşâbih	✓			✓
Cevâmiu'l-kelim	✓			✓

⁵¹⁴ İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, ss. 214-215; Suyûtî, **a.g.e.**, II, 60.

İKİNCİ BÖLÜM

MUHTEVA TENKİDİ

Birinci bölümde Hanefî usûlcülerin sened ve râviler konusundaki yaklaşımları ele alınmıştı. Bu bölümde ise âhâd olarak nakledilen rivayetlerin makbul sayılabilmesi için muhteva ile ilgili öne sürülen şartlar değerlendirilecektir. Hadisin Kur'an, sünnet, akıl gibi asıllara arzı noktasında "metin tenkidi" kavramının kastedilene karşılamadığı, bu tabirin (*textual criticism*) Batı menşeli olduğu ve kaynak kritiği, nüsha karşılaştırması, edebî eleştiri gibi daha şümulü bir alana hitap ettiği düşüncesinden hareketle,¹ çalışmada metin tenkidi yerine "muhteva tenkidi" tabirinin kullanımı tercih edilmiştir. Muhtev tenkidi ile kastedilen ise klasik usûldeki arz metodudur. Konuya geçmeden önce, hadisçilerin ve fukahânın rivayet metinlerine bakışlarını genel olarak ele almanın uygun olacağı kanaatindeyiz.

I. HADİŞÇİNİN VE FAKİHİN METİN ALGISI

Kullandıkları rivayet malzemeleri aynı olsa da, muhaddislerle fakihlerin rivayetlere yaklaşımı birbirinden farklıdır. Bu farklılıkları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

A. MUHTEVA ÖNCELİĞİ

Hadisçilerin rivayete bakışının, fukahâ ile kıyaslandığında, daha ziyade sened merkezli olduğu görülür. Bu sebeple eski ve yeni pek çok araştırmacı ve ilim adamının "rivayet metinlerinin hadisçiler tarafından nadiren tetkike tabi tutuldukları"² yönünde çeşitli tespit ve tenkitlerine rastlamak mümkündür. Söz gelimi Zâkir Kâdirî Ugan (ö. 1954), *Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'nda yayımlanan bir makalesinde, muhaddisleri "Hadisin metninden ziyade isnad silsilelerine ehemmiyet vermek, metin ve

¹ Polat, Selahattin, **Metin Tenkidi**, İFAV, İstanbul 2010, s. 294; a.mlf., "Çok Anlamlı, Çok Boyutlu ve Disiplinlerarası Bir Kavram: 'Metin Tenkidi'", **HTD**, VI, sy.1, İstanbul 2008, s. 8.

² Tebrîzî, Şemsuddîn Muhammed el-Hanefî, **Şerhu'd-Dîbâci'l-müzehheb fi mustalahi'l-hadîs**, Matbaatü Mustafa el-Halebî, Kahire 1931, ss. 13-14; Tîbî, el-Hüseyn b. Abdillâh, **el-Hulâsa fi usûli'l-hadîs**, 1. Baskı, thk. Subhî es-Sâmîrrâî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985, s. 36.

mana cihetlerini ikinci dereceye indirmiştir” diyerek eleştirmiştir.³ Bir önceki bölümde bu genellemeci yaklaşıma tam olarak katılmadığımızı belirtmiştik.

Hadis usûlünde rivayetlerin sahih ya da zayıf olarak adlandırılmasının, daha ziyade senedde yer alan râvilerin adalet ve zabt vasıfları ile isnadın ittisâl ve inkıtâna bağlı olduğu bir dereceye kadar doğrudur. Bu hususu son devir Hanefî alimlerinden Tehânevî (ö. 1394/1972) şöyle dile getirmiştir: “Hadislerin mütevâtir, meşhur, âhâd, sahih, hasen ve zayıf şeklinde taksimi, daha ziyade sened göz önüne alınarak verilmiş kıymet hükümleridir.”⁴ Hadisçilerin metindeki değil de daha ziyade seneddeki ızdırâb ile iştilal ettikleri, buna karşılık muhteva tenkidıyla fukahânın ilgilendiği kanaatini Kevserî (ö. 1371/1951) de dile getirmiştir. Kevserî, sened ve metin tenkidinden oluşan hadis tenkidini muhaddislerin ve fukahânın aralarında paylaştıklarını söyler.⁵ Ebû Şehbe de hadisçilerin sened kritiğine metin tenkidinden daha fazla özen gösterdiklerini kabul eder; fakat bu tavırlarının kendilerine göre makul sebepleri olduğunu da ifade eder ve bunlardan bazısını zikreder.⁶

Rivayetin hem senedini hem de metnini de ilgilendiren, “sikanın ziyadesi” meselesi, bu yönüyle muhaddisler kadar fukahânın da görüş belirttiği konulardan biridir. İbn Hibbân (ö. 354/965) bu hususta fukahâ ile hadisçilerin yaklaşımını mukayeseli olarak değerlendirmiş ve ortaya şöyle bir ölçü koymaya çalışmıştır:

...Rivayetlerin lafzına yapılan ziyadelere gelince, ben bunların ancak fakihlerden gelmesi halinde kabul edilebileceğini düşünüyorum. Râvinin, rivayet ettiği şeyin anlamını bildiğinden ne zaman emin olursak, o vakit, haberi muhtevâsından saptırmadığı ve anlamını değiştirmediklerinden de emin oluruz. Zira ashâbu'l-hadis, genellikle metinleri değil de isim ve isnadları ezberler. Fakihlerin temâyülü ise, rivayetlerin metinlerini ve hükümlerini muhafaza etmek ve onları muhteva olarak nakletmektir. Onlar, senedleri ve râvi isimlerini ezberlemezler. Fıkhî yönü ağır basan bir hadisçinin, kitabından nakletmesi dışında, merfû olarak rivayet ettiği bir habere itibar etmem. Çünkü o, müsnedi mürselden, mevkûfu munkatı'dan ayırıp edip bilemez. Onun yegâne ilgisi metnedir. Aynı şekilde titiz bir hadis hafızının haberin metnine yaptığı ziyadeyi de kabul etmem. O da genellikle isimleri ezberleyip isnadları

³ Ugan, Zâkir Kâdirî, “Dînî ve Gayr-ı Dînî Rivayetler”, **Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, yıl 1, sy. 4, İstanbul 1926, s. 194.

⁴ Tehânevî, **Kavâid fi Ulûmi'l-Hadis**, s. 31.

⁵ Kevserî, **Makâlât**, Kâhire ty., s. 57, "والفریقان تقاسما وجوه نقد الحديث"

⁶ Bkz. Ebû Şehbe, Muhammed, **Difâun ani's-sünne**, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1989, ss. 30-31.

titizlikle muhafaza eder; ancak metinlerle ve haberin lafızlarıyla pek alakadar olmaz. İşte ziyade lafızları kabul konusunda ihtiyatlı olan yol budur.⁷

İbn Receb el-Hanbelî (ö. 795/1392), İbn Hibbân'ın sözüne katıldığını ifade ederek, rivayetlerin tamamıyla yazılı kaynaklardan nakledildiği kendi döneminde bile, hadis şeyhlerinin çoğunun rivayetin tarikleri ve râvileriyle ilgilendiklerini, metinle çok az meşgul olduklarını, haberin manalarına nüfuz edemedikleri için de farkında olmaksızın lafız ve manada hataya düştüklerini iddia eder. Ona göre, bu tür hadis şeyhlerinin, sadece kitaptan veya güvenilir râvilere uygun olarak naklettikleri haberler makbuldür, bunun dışındakiler ise amel edilmeye uygun değildir.⁸

Hadis usûlünde sened-sihhat ilişkisi ile ilgili şu değerlendirme meşhurdur: Bir hadis hakkında “sahihdir” veya “zayıftır” hükmü verildiğinde, bu hüküm o rivayetin bütünüyle sahih veya zayıf olduğu manasına gelmemektedir. Bununla kastedilen, rivayetin isnad bakımından sahih veya zayıflığıdır.⁹ Bu sebeple bir rivayetin mutlak anlamda sahih olup olmadığını söyleyebilmek için, sened ve metnin birlikte değerlendirilmesi şart koşulmuştur.¹⁰ İbn Ebî Hatim (ö. 327/938), babasına “bir hadisin sihhati”ni sorduğunda “hasen olduğu”; “onunla ihticâci” sorduğunda ise “Hayır” cevabı aldığını söylemiştir.¹¹ Bu örnekte de görüldüğü üzere, senedinin hasen olması o rivayetle amel edilmeyi gerektirmemektedir. Aynı şekilde pek çok muhaddis, hadis alma yollarından *vicâde* ve *kitâbetle* alınan rivayetleri munkatı' sayarak sahih görmemişler; buna rağmen o rivayetlerle amel edilebileceğini ifade etmişlerdir.¹²

Nevevî'nin (ö. 676/1277) konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

İsnadı zayıf bir hadis gördüğün zaman, ‘Bu hadis bu isnadla zayıftır.’ demen gerekir. İsnadının zayıf olması sebebiyle metnin de zayıf olduğunu söylemen doğru değildir. Çünkü rivayetin başka bir tarikten sahih bir isnadı bulunabilir. ‘Bu hadis sahih bir tarikte rivayet edilmemiştir.’ veya ‘Hadisin sabit bir isnadı yoktur.’ ya da

⁷ İbn Hibbân, **Sahîh**, (İbn Balaban tertibi), I, 159. Ebû Gudde, İbn Hibbân'ın bu yaklaşımını eleştirmiş ve söylediklerinin mutlak bir ölçü olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir. Bkz. Tehânevî, **Kavâid**, s. 121, muhakkikin notu.

⁸ İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed, **Şerhu İleli't-Tirmizî**, 1. Baskı, I-II, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ 1987, II, 837.

⁹ İbnü's-Salâh, **a.g.e.**, s. 38; Nevevî, **Takrîb** (*Tedribü'r-râvî* ile birlikte), s. 34; Kâsımî, **Kavâidü't-tahdîs**, s. 121; Ahmed Muhammed Şâkir, **el-Bâisü'l-hasîs**, s. 21.

¹⁰ Nureddin Itr, **Menhecü'n-Nakd**, s. 290.

¹¹ İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, VI, 96; Suyûtî, **Tedribü'r-râvî**, I, 77.

¹² Suyûtî, **a.g.e.**, II, 36-37; Tâhir el-Cezâirî, **Tevcihü'n-nazar**, II, 770-772. Zayıf hadislerle amel konusunda ayrıca bkz. Tehânevî, **Kavâid fî ulûmi'l-hadîs**, s. 56; Leknevî, **el-Ecvibetü'l-fâdila**, s. 36.

rivayetin za'fını açıklamak şartıyla 'Bu rivayet mutlak olarak zayıftır.' ifadelerini kullanmak, ancak hadis ilminde *imam* sayılan kimseler için mümkündür.¹³

Yukarıdaki değerlendirmelerden hareketle, hadis usûlünün daha ziyade sened merkezli, fıkıh usûlünün ise muhteva merkezli olduğu söylenebilir. Ancak bu durum, hadisçilerin muhteva, fukahânın da senedle hiç ilgilenmedikleri ve senedi ya da muhtevayı nazar-ı itibara almadıkları anlamına gelmemektedir. Nitekim Müslim (ö. 261/874), *Kitâbü't-Temyîz*'inde, hadiste hâfiz ve imam olmalarına rağmen hadis rivayetinde hata yapan kimselerin bulunduğunu, bunlardan bazısının mesaisinin çoğunu senede bazısının da metne ayırdığını, bu gibi kimselerden rivayette bulunurken bu hususların mutlaka göz önünde bulundurulması gerektiğini belirtmiştir.¹⁴ Müslim'in bu ifadeleri, bir râviden haberi alırken onun temâyülüne göre sened veya metne dikkat edilmesinin yanı sıra, muhaddislerden senede olduğu kadar metne de önem verenlerin bulunduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

B. AMELE KONU OLMASI

Hadisçilerin rivayetler için belirlediği sıhhat şartları, rivayetle amel edilmesi, ondan hüküm çıkarılması ve hadisin uygulanabilirliği ile doğrudan ilgili değildir. Onlar daha ziyade, rivayetin sübutu yani Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali üzerinde durmuşlardır. Fukahânın ilgi alanını ise, daha ziyade rivayetlerin ifade ettiği hükümler ve amele konu olup olmaması oluşturmaktadır. Bu yaklaşım farkı, hadisçilerin zayıf saydıkları bazı metinlerin fukahâ tarafından kullanılmasına ve sahih addedilen bazı haberlerle de amel edilmemesine zemin hazırlayan amillerden biridir.

Muhaddisler ile fukahâ arasındaki bu anlayış farkı şu örnekle daha net bir şekilde anlaşılmaktadır: Bir râviden bir mesele hakkında hüküm bildiren (isbat) ve amele konu olan bir rivayet nakledilmiş olsun. Bunun yanında, hafızası ondan daha kuvvetli bir veya birden fazla râviden ya da hocası ile daha uzun süreli görüşmüş bir râviden, o hükmün hilafına bir rivayet (nefy) daha gelmiş olsun. Fukahâya göre hükmü isbat eden; muhaddislere göre ise zabt bakımından daha sağlam veya râvi sayısı daha çok olan haber makbul sayılır. Hadisçiler birinci haberin şaz olduğu için zayıf; ancak maruf olan diğer

¹³ Nevevî, *a.g.e.*, s. 161.

¹⁴ Bkz. Müslim, *Kitâbu't-temyîz*, s. 170. (A'zamî, *Menhecu'n-nakd*'in son kısmında). Müslim, devam eden sayfalarda bu tür rivayetlerden bazı örnekler verir.

rivayetin ise daha sahih olduğunu söylerler.¹⁵ Fakihlere göre ise ‘*isbât nefye mukaddemdir*’¹⁶ kaidesine binaen, ikinci rivayet daha makbuldür. Bu esas, genellikle birbirine muâruz rivayetler arasında geçerlidir. Bu kaideye, rivayetin senedi ile ilgili bir örnek, Aynî'nin Buhârî şerhi *Umdetü'l-kârî*'de geçer. Tâbiûndan Mücâhid, Hz. Âişe'den “kadınların muayyen günlerinde giydikleri elbiseleri, temiz olduğuna kanaat getirdikleri takdirde sağlıklarına kavuştuktan sonra da yıkamadan giyebilecekleri, çünkü o dönemde kendilerinin sadece tek elbiseye sahip olduklarına” dair cezm (kâle) sığasıyla, uygulamaya konu olan bir haber nakletmektedir.¹⁷ Bu rivayet Şu'be, Yahyâ b. Saîd, Yahyâ b. Maîn, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hâtim tarafından Mücahid'in Hz. Âişe'den hiç hadis işitmediği gerekçesiyle munkatı' sayılmıştır.¹⁸ Aynî ise Ali b. el-Medîni, Buhârî ve İbn Hibbân'ın, semâya delalet eden lafızlarla “Mücahid - Hz. Âişe” tarikiyle pekçok hadis naklettiğini, bu yönüyle aralarında hoca talebe ilişkisinin bulunabileceğini iddia eder. Peşinden de yukarıdaki kaideyi zikrederek, isbâtın nefye tercih edilmesi gerektiğini söyler ve mezkur haberin muttasıl olduğunu belirtir.¹⁹

Hadisçilerin ve fukahânın rivayetleri değerlendirmeleri noktasında şu tespit kanaatimizce önemlidir:

Muhaddisler kendi ölçülerine göre rivayetlerin bize sahih bir şekilde ulaşmış olup olmadığını bakarlardı. Şartlarına uygun bulmadıkları haberleri de reddederler. Fukahânın ise kullandıkları delil sadece konu ile ilgili rivayetler değildir. Onlar bir hükme ulaşırken İslam'ın genel kaideleri, kıyas, istihsân, sedd-i zerîa vb. pek çok delil veya istidlâl yöntemini kullanmışlardır.²⁰

¹⁵ Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân, **Fethü'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs**, I-V, thk. Abdülkerim el-Hudayr, Muhammed b. Abdillâh âli Fuheyd, Mektebetü Dâri'l-Minhâc, Riyad 1426, I, 26.

¹⁶ Cessâs, **el-Füsûl fi'l-usûl**, III, 169; Serahsî, **Usûl**, II, 150; es-Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed, **Kavâtu'l-edille**, I-II, thk. Muhammed Hasen, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1999, II, 236; Aynî, **'Umdetü'l-kârî**, III, 280.

¹⁷ Buhârî, **Hayız**, 11.

¹⁸ Mücâhid'in Hz. Âişe'den semânın bulunmadığı hususundaki iddialar için bkz. Yahya b. Maîn, Ebû Zekeriyâ el-Bağdâdî, **Târîhu Yahya b. Maîn**, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, I-IV, Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Mekke 1979, IV, 175; İbn Ebi Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, VIII, 319; İbn Asâkîr, **Târîhu Dimeşk**, thk. Amr b. Garâme el-Amrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995, LVII, 30; İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, X, 42-43.

¹⁹ Aynî, **'Umdetü'l-kârî**, III, 280.

²⁰ Polat, Selahattin, **Hadis Araştırmaları**, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 133. Söz konusu yaklaşım sebebiyle fukahâ bazen, bir hükme ulaşırken hadisi temel bir referans olarak değil de, başka deliller vasıtasıyla ulaşılan bir hükmü teyit eden ilave bir delil olarak kullandıkları için eleştirilere maruz kalmıştır.

Bu değerlendirme göz önüne alındığında, zayıf bir haberin ifade ettiği hükme uygun görüş bildiren fukahâyı, o konuda daha sahih rivayetleri terk ettikleri gerekçesiyle eleştirmek, bazen haksızlık olmaktadır. Aynı şekilde isnad bakımından sahih addedilen bir rivayeti, arz gibi yöntemleri kullanarak kabul etmedikleri gerekçesiyle fukahâyı eleştirmek de onlar hakkında yanlış hüküm vermemize sebep olabilecektir.

C. HABERİN TAKSİMİNDE UYGULAMAYA YAPILAN VURGU

Fukahâ ile hadisçiler arasındaki rivayetlere yaklaşım farklılığını, mütevâtir-meşhur-âhad ayrımında da görmek mümkündür. Hadisçiler mütevâtir ve meşhur hadisin tespitinde râvi sayısını esas alırken, fukahâ râvi sayısının yanında uygulamayı da (rivayetle ilk dönemde amel edilip edilmediğini) dikkate alır. Örneğin sahâbe döneminde amel edilen ve daha sonra uygulamada kalan (ulemanın kabul edip uygulayageldiği) âhâd haberler için fukahânın mütevâtir terimini kullandıkları görülür. Aynı şekilde tek sahâbîden gelse dahi, tâbiûn döneminde maruf olup yaygınlık kazanan hadisler için fukahâ “manevî mütevâtir” veya “meşhur” tabirini kullanmakta bir sakınca görmemiştir.²¹

Cessâs, Hz. Aîşe ve İbn Ömer’den nakledilen “*Câriyenin talakı ikidir. İddeti de iki hayız süresi kadardır*”²² rivayeti hakkında şöyle der: “Her ne kadar âhâd yolla gelse dahi bu rivayet bize göre tevâtür kapsamındadır. Çünkü ümmet bu haberi kabul etmiştir. Dolayısıyla haber manevî tevâtür kapsamına girmiştir.”²³ Cessâs, ilim ehlinin “cariyenin iddetinin hür kadının iddetinin yarısı kadar olduğu” konusunda ittifak ettiklerini ve kendi dönemine kadarki uygulamanın da bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Tirmizî, rivayetin İbn Ömer’den nakledilen tarikinin merfû olmadığını; merfû tarikin Müzâhir b. Eslem kanalıyla Hz. Âişe’den nakledildiğini ve bu rivayetin de garîb olduğunu söyler. Tirmizî ayrıca, Müzâhir’in hadis ilminde bilinen bir kimse olmadığı, ancak ilim ehlinin çoğunun da bu habere göre amel ettiğini belirtir.²⁵ Dârekutnî, rivayeti zikrettikten sonra, çoğunluğun bu habere göre amel ettiğini söyler.²⁶ Ebû Davud ise Hz. Âişe hadisinin mechul olduğunu

²¹ Tehânevî, **Kavâid fi ulûmi'l-hadîs**, s. 62. Ayrıca bkz. Birinci Bölüm s. 72.

²² Tirmizî, **Talâk**, 7; Ebû Davud, **Talâk**, 6; İbn Mâce, **Talâk**, 30.

²³ Cessâs, Ebû Bekir, **Ahkâmu'l-Kurân**, I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut 2003, I, 467.

²⁴ Cessâs, **Ahkâmu'l-Kurân**, I, 444.

²⁵ Tirmizî, **Talâk ve'l-liân**, 7.

²⁶ Dârekutnî, **Sünen**, V, 71.

iddia eder.²⁷ Neticede Cessâs'ın manevî tevâtür kapsamında değerlendirdiği bu haber, muhaddislerce zayıf görülmüştür.

Bu konuda “*Kadının halası üzerine nikâhlanamayacağı*”²⁸ ve “*Vârise vasiyet yoktur.*”²⁹ rivayetleri de fukahânın bu husustaki görüşünü yansıtmak için örnek olarak zikredilebilir. Bu haberlerin mütevâtir kapsamında değerlendirilmesinin nedeni, sahâbe ve onları takip eden neslin amelinin bu rivayetlerin ifade ettikleri hüküm doğrultusunda olması; yani ilk üç nesildeki ulemânın bu haberleri kabul edip uygulamalarıdır.³⁰ Hanefî usûl eserlerindeki şu ifadeler, bu hususu vurgulamaktadır:

Bize göre tevâtür iki çeşittir. Biri rivayet ve sened itibariyle tevâtür, diğeri de herhangi bir itiraza uğramadan uygulama yoluyla oluşan tevâtürdür. Bu tür haberler meşhur ve yaygın oldukları için, insanlar onu isnadlı olarak nakletme ihtiyacı görmemişlerdir. Bu durum ise, bizim onları mütevâtir olarak adlandırmamıza engel değildir.³¹

D. YORUM FARKI

Fukahânın hadis metinlerine yaklaşımı konusunda dikkati çeken bir başka uygulama, rivayetleri daha ziyade zahirine değil, kastettiği hususa göre (gâî yorum) anlayıp değerlendirmeleridir. Örneğin Ebû Hanîfe (ö. 150/767), hacda kurban edilecek hayvanların damgalanmasına (iş'âru'l-büdün),³² hayvanların telef olmamaları ve acı çekmemeleri için, "Hayvanı kızgın demir ile damgalamak, ona işkencedir." diyerek karşı çıkmıştır.³³

İmam Şâfiî (ö. 204/819) ve İbn Hazm (ö. 456/1063) gibi bu konuda Hz. Peygamber'in uygulamasını şeklî olarak benimseyenler ise, hayvanı kızgın demir ile

²⁷ Ebû Davud, **Talâk**, 7.

²⁸ Buhârî, **Nikâh**, 28; Müslim, **Nikâh**, 37; Tirmizî, **Nikâh**, 31; Ebû Davud, **Nikâh**, 13; Nesâî, **Nikâh**, 47; İbn Mâce, **Nikâh**, 31; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, II, 18.

²⁹ Tirmizî, **Vasâyâ**, 5; İbn Mâce, **Vasâyâ**, 6; Dârekutnî, **Sünen**, V, 172, 267, 268; Abdürrezzâk, **Musannef**, IX, 70; İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, VI, 208; Rivayet Buhârî'de bâb başlığı olarak geçmektedir. Bkz. Buhârî, **Vasâyâ**, 6.

³⁰ Cessâs, **a.g.e.**, I, 174; Serahsî, **a.g.e.**, I, 292; II, 69.

³¹ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 266; İbn Emîr Hâc, **et-Takrîr**, III, 64.

³² Hz. Peygamber'in hedy kurbanları hakkındaki uygulaması için bkz. Buhârî, **Hac**, 109; Tirmizî, **Hac**, 67; Nesâî, **Menâsikü'l-Hac**, 62; İbn Mâce, **Menâsik**, 96;

³³ Bu görüşün aslen İbrahim en-Nehâî'ye ait olduğu ifade edilmiştir. Onun bu konuda İbn Abbas'tan gelen ve “kişinin hayvanını damgalama (iş'âr) konusunda serbest olduğunu” ifade eden mevkûf bir habere dayandığı da belirtilmiştir. Hz. Âişe de hacda kurban edilecek hayvanları damgalamanın sünnet olmadığını; Hz. Peygamber'in o dönemde müşrikleriyle karışmasından endişe ettiği için hayvanları damgaladığını söylemiştir. Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 574.

damgalamanın sünnet olduğunu savunurlar. Ebû Hanîfe ise lafzın zahirî anlamından hareket edilmesini doğru bulmamıştır. Onun bu husustaki yaklaşımı şöyle değerlendirilmiştir: Ebû Hanîfe, kendi döneminde iş'âr işlemi uygulanan hayvanların durumuna bakarak, Arabistan'ın sıcak ortamında bunun hayvanlara eziyet verdiğini, hatta onların telef olmalarına sebep olduğunu görmüştür. Bunun yerine rivayetin ifade ettiği maksadı göz önünde bulundurarak, iş'ârdan asıl amacın hayvanın belirlenmesi olduğu ve bu maslahatın boyunluk (halka/tasma) takarak da gerçekleştirilebileceğini savunmuştur.³⁴

Benzer tavrın, meclis muhayyerliğiyle ilgili rivayet karşısında da sergilendiği görülür. Buna göre, meclis muhayyerliğiyle ilgili İbn Ömer'den nakledilen “ المتبايعان (البيعان) ”³⁵ *Alış veriş yapan kimseler birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler*³⁵ hadisinde kastedilen, bedenen değil, akdin sona erip tarafların konuyu değiştirmeleri şeklindeki bir ayrılıktır.³⁶ Ebû Hanîfe'nin, rivayeti zahiri üzere anlayan ve ona göre hüküm veren Süfyân-ı Sevrî'ye (ö. 161/778) sorduğu soruda da bu hususa işaret edilmiştir: “Alış veriş yapan bu iki kişinin küçük bir gemide olduklarını düşün. O zaman nasıl birbirlerinden ayrılacaklar?” Süfyân bu soru üzerine şaşkınlığını gizleyememiştir.³⁷

Hanefîlerin bu tavrında, içinde yetiştikleri ortamın ve hocalarının etkisi olduğu söylenebilir. Nitekim Kufe ekolünün Ebû Hanîfe'den önceki önemli temsilcilerinden İbrahim en-Nehaî'nin (ö. 96/714) de, rivayetlerin illetlerini araştıran, şer'i hükümlerin gerekçelerinin anlaşılabilir olduğuna (*ma'kûlû'l-mâna*) inanan ve hükümlerinin uygulanabilirliğini gözetip rivayetler ve fıkıh ile realiteyi buluşturmaya gayret eden bir kişi olduğu bilinmektedir.³⁸

E. İTTİSAL-İNKİTÂ ANLAYIŞI

Hanefî fukahâsı ile hadisçilerin rivayetlere yaklaşımındaki farklılıklardan biri de, inkitâ konusundaki tavırlarıdır. Muhaddislere göre inkitâ', sadece senedi ilgilendiren bir

³⁴ Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim, **İhtilâfu Ebî Hanife ve'bni Ebî Leylâ**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Matbaatu'l-Vefâ, Mısır 1357, s. 136; Cessâs, **el-Füsûl fi'l-usûl**, II, 286.

³⁵ Buhârî, **Büyû'**, 43; Tirmizî, **Büyû'**, 26; Nesâî, **Büyû'**, 9; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I, 455; VIII, 64; IX, 308; Şâfiî, **Müsned** (Muhammed Âbid es-Sindî tertibi), I-II, thk. Yusuf Ali – Seyyid İzzet el-Attâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1951, II, 154; İbn Hibbân, **Sahîh**, XI, 280.

³⁶ Serahsî, **el-Mebsût**, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993, XIII, 156; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 100; İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-kadîr**, VI, 258.

³⁷ İbn Abdilber, **el-İntikâ**, s. 276.

³⁸ Özafşar, **Fıkıhî Hadisler**, s. 255.

kusurken, Hanefî usûl eserlerinde inkıtâ, zâhirî ve bâtinî olmak üzere ikiye ayrılarak, rivayetın hem senedını hem de metnını ilgilendiren bir kusur olarak değerdendirilmiştir. Bu sebeple Hanefî fakıhler, sened açıısından sahih olsa da, bazı rivayetleri manen munkatı' oldukları gerekçesiyle makbul saymamışlardır.

Benzer farklılığı mürsel haber konusunda da görmek mümkündür. Muhaddisler, sahâbe tabakası dışındaki mürsel rivayetleri munkatı' olmaları sebebiyle zayıf sayarken, Hanefiler belli şartları taşıması halinde ilk üç neslin mürsellerini delil olarak kullanmada bir sakınca görmezler.³⁹ Benzer şekilde muhaddisler, sened yönünden rivayetın sahih olabilmesi için genel olarak ittisali yeterli görürken, fukahâ rivayetın metninin de munkatı' olmamasını, yani asıllara muhalefet etmemesini şart koşmaktadır. İlerleyen sayfalarda bu konunun ayrıntıları ele alınacaktır.

Serahsî, kendi mezhebi ile ehl-i hadisin inkıtâ anlayışını İmam Şâfiî özelinde şöyle özetler:

Şâfiî, inkıtâ hususunda manaya (muhtevaya) değil de zâhire (senede) odaklanarak, mürsel haberin muhtevasının sahihliğine bakmadan, onunla amel edilemeyeceğini iddia eder. Bu husus, bizimle onun arasındaki yaklaşım farklılığından kaynaklanmaktadır. Şâfiî, hükümleri genelde zâhirî deliller ve karineler üzerine bina ederken, bizim imamlarımız fıkhı, ancak üzerinde derin bir bakış açısıyla düşünüldüğünde anlaşılabilen ince manalar üzerine bina etmişlerdir.⁴⁰

Serahsî'nin bu değerlendirmesinde muhtevanın sahihliğinden kasıt, haberin Kur'an, meşhur sünnet, icmâ ve selefin uygulaması gibi karinelerle desteklenerek, sıhhati konusunda zann-ı gâlibin oluşmasıdır.

F. RİVAYETİN HÜKMÜNÜ DİKKATE ALMA

Fukahânın âhâd haberle amel konusunda öne sürdükleri şartlar, amellerin fazileti ve ibâha ile ilgili rivayetlerden ziyade; vücûb, ferâiz ve ahkâma taalluk eden haberlerle ilgilidir. Fezâil ve ibâha konusundaki âhâd haberler, hüküm bildirenlerden ayrı olarak, muhteva ile ilgili herhangi bir şart öne sürülmeksizin makbul sayılmıştır. Cessâs bu tür haberlere, cenazenin önünde veya arkasında mı yürümenin gerektiği; sabah namazını erken kılmanın mı yoksa hava biraz daha aydınlanınca kılmanın mı daha efdal olduğu; teşrik

³⁹ Konunun ayrıntıları için bkz. ss. 80-87.

⁴⁰ Serahsî, **a.g.e.**, I, 370.

tekbirlerinin sayısı gibi hususları örnek vermiş ve bunların haram ve farz konusuna girmeyen nafîle ibadetler olduklarını söylemiştir.⁴¹

Günümüz batılı İslam araştırmacılarından Weal b. Hallaq, usûlcülerle hadisçilerin rivayetleri inceleme noktasında neredeyse tek ortak paydalarının, rivayetlerin epistemolojik değeri (mütevâtir/âhâd olması, yakîn ya da zan ifade etmesi) olduğunu söyler. Ona göre, usûlcüler rivayetlere, ifade ettikleri bilgi değeri açısından yaklaşırken; hadisçiler rivayetlerin tespit edilip kaynaklarda toplanması, rivayetlerin pratik hayata tatbik edilmesi ve haberlerin sıhhat dereceleri gibi hadisin pekçok yönüyle ilgilenmişlerdir.⁴²

Hadisçilerle fukahânın rivayetleri değerlendirme konusundaki farklılıklarına değindikten sonra, Hanefî usûlünde arz metodu ile haberin makbul sayılabilmesi için kendisine arz edilen ilkelerin açıklamasına geçebiliriz.⁴³

II. FUKAHÂNIN MUHTEVA TENKİDİ: ARZ

Burada muhteva tenkidi ile kastedilen, hadis metinlerinin arz yöntemiyle tenkide tabi tutulmasıdır. Usûl eserlerinde arz yöntemi ve kriterleri, manevî inkitânın bir bölümünü oluşturmakta ve “Rivayetlerde İnkıtânın Kısımları” başlığı altında yer almaktadır.⁴⁴ Buna göre haberlerdeki inkıtâ, zâhirî ve manevî olmak üzere ikiye ayrılır. Zahirî inkıtâ konusunda mürsel rivayetler örnek verilerek, bu rivayetlerin delil değeri üzerinde durulur. Manevî inkıtâ da muâraza (haber kendisinden daha güçlü bir delile muhalif olması) sebebiyle oluşan inkıtâ ve râvînin kusurundan kaynaklanan inkıtâ olmak üzere ikiye

⁴¹ Cessâs, **el-Füsûl fi'l-usûl**, III, 122-123.

⁴² “Usûlcülerin uğraştıkları pek çok konudan (sadece) biri, hadisin dil ve epistemik yönünü oluştururken, hadisçinin temel uğraş alanı tabiatı gereği özel olarak hadistir. Başka bir deyişle, bu konu onların uzmanlık alanıdır. Fakat hadise duyulan bu ilgi, neredeyse iki grup arasındaki tek ortak paydadır. Usûlcüler, son tahlilde epistemolojik çalışmalarının -ki bu fıkıh usûlüdür- bir parçası olarak hadisle ilgilendiler... İşte fıkıhçının ilgisi tam olarak bu epistemik değerlendirmede yatar. Burası aynı zamanda fıkıhçının ilgisinin çağdaş bilginlerin (hukukçuların) anlayışıyla örtüştüğü noktadır. Zira değerlendirmelerine esas aldıkları farklı yaklaşımlarına rağmen her iki grup da hadisin sıhhatini ve doğruluğunu epistemolojik bir perspektiften ele alır. Diğer yandan hadisçilerin ilgi alanı başka bir yerde yatar. Onların, hadisin sıhhatiyle tamamen farklı bir noktadan ilgilendikleri doğrudur. Hadisçiler, zanna dayanan ve aynı zamanda takvalı dindarlık pratiğinin temellerini oluşturmak için de gerekli olan “amel” diye adlandırdıkları şey için hadisle ilgilendiler. Diğer bir deyişle, usûlcülerin aksine onlar katıyen zannilik-kesinlik ikilemiyle uğraşmadılar; fakat daha çok asgarî sahihlik şartlarını taşımış görünenleri de dahil, her tür sünnet malzemesini toplamaya çalıştılar.” Weal b. Hallaq, “Nebevi Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem”, (çev. Hüseyin Hansu), **HİTİT ÜİFD**, 2006/1, c.V, sy.9, s. 145.

⁴³ Fukahâ ile muhaddislerin hadislere yaklaşımını değerlendirme konusunda şu esere de bakılabilir: Hıdr, **el-Müvâzene**, ss. 86-89.

⁴⁴ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 3; Serahsî, **a.g.e.**, I, 359.

ayrılmaktadır.⁴⁵ Biz muhteva tenkidi ile, manevî inkitânın ilk kısmı olarak kabul edilen, haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile muhalif olması sonucu terk edilmesini kastetmekteyiz. Bu durum haberin asıllara arz edilmesi suretiyle açığa çıkartılmaktadır. Bu asıllar, Kur'an, ma'rûf veya meşhur sünnet, umûmu'l-belvâda haberin tek kişiden gelmesi ve sahâbenin ihtiyaç anında haberi kullanmaması, yani terk etmesidir.⁴⁶ Pezdevî (ö. 482/1089), İmam Şâfiî'nin (ö. 204/819) bu şekilde bir inkitâyı kabul etmediğini ve adeti olduğu üzere bir rivayeti sadece şeklî kopukluk sebebiyle munkatı saydığını ve bu sebeple de mürsel rivayetleri zayıf gördüğünü söylemiştir.⁴⁷ Manevî inkitânın ikinci kısmını oluşturan, râvînin kusuru ve eksikliğinden kaynaklı inkitâ ise şu kısımlara ayrılır: Mestûr râvînin haberi; fâsıkın haberi; çocuğun, bunağın (ma'tûh), rivâyetinde gevşek davrananın (müsâhil) ve ahmakın (muğaffel) haberi; hevâsına çok uyan kimsenin (sâhibü'l-hevâ) haberi.⁴⁸

Zâhirî inkitâ ile manevî inkitânın bu ikinci kısmı, râvînin zabt vasfını ilgilendirdiği için, çalışmanın birinci bölümünde isnad tenkidi kısmında ele alınmıştır. Bu bölümde ise, daha ziyade muhteva tenkidini ilgilendiren bâtinî inkitânın ilk şekli, yani haber-i vâhidin asıllara arz edilmesi suretiyle tenkit edilmesi üzerinde durulacaktır. Ayrıca usûl eserlerinde manevî inkitâ gerekçesiyle makbul sayılmayan haberlerin, hadis ilmi açısından sıhhat durumu da değerlendirilecektir. Bununla birlikte, rivayetin sıhhatini ve za'fını belirlemede, fukahânın tenkit kriterlerinin hadis ilmine hangi yönlerden katkı sağlayabileceği ve özellikle fikhî içerikli rivayetlerin değerlendirilmesinde arz usûlünün nasıl uygulanabileceği de tespit edilmeye çalışılacaktır.

A. ARZ USÛLÜ

Rivayetlerin tespiti ve değerlendirilmesi konusunda başvuru arz prensibi, sistematik bir şekilde hicrî ikinci ve üçüncü asırlarda uygulanmaya başlamış olsa da, bu prensibin temellerini Hz. Peygamber dönemine kadar götürmek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in bazen sözlerinin akabinde ifade ettiği hususları teyit mahiyetinde Kur'an-ı

⁴⁵ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 3, 12; Serahsî, **a.g.e.**, I, 359, 364.

⁴⁶ Debûsî, **a.g.e.**, s. 196; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 13; Serahsî, **a.g.e.**, I, 364.

⁴⁷ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 28.

⁴⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 29; Serahsî, **a.g.e.**, I, 370. Hanefî usûlcülerin inkitâ anlayışının tablo halinde gösterimi için bkz. 1. Bölüm s. 79.

Kerim'den ayetler okuması buna örnek gösterilmiştir.⁴⁹ A'zamî, arz usûlünün başlangıcı ve gelişimi ile ilgili şu değerlendirmede bulunur:

Muâraza yöntemi, Hz. Peygamber döneminde başlamış, sahâbe ve tâbiûn dönemlerinde hız kazanmış, hicrî üçüncü yüzyıla gelindiğinde ise ilmî bir hüviyet şeklini tam olarak almıştır.⁵⁰

Haber-i vâhidlerin Kur'an, sünnet, icmâ gibi bir takım asıllara arz edilmesi, sahâbe uygulamalarında görülse de, bunu sistemleştirip prensip haline getirenlerin Hanefî fukahâsı olduğu söylenebilir.⁵¹ Arz usûlünün mezhep içerisindeki temellerini, gerek Ebû Hanîfe'ye isnad edilen risalelerde, gerekse talebelerinin eserlerinde bulmak mümkündür.⁵²

İsâ b. Ebân (ö. 221/836), haber-i vâhidin kabul edilmesine engel olan hususları *illet* olarak isimlendirmiştir.⁵³ Cessâs (ö. 370/980), İsa b. Ebân'dan naklen bu illetleri şöyle sıralamıştır: Haber-i vâhidin sabit olan sünnete muâriz olması, Kur'an'ın manalarından birine bile yorulamayacak derecede muhalif olması, umûmu ilgilendiren bir konuda rivayetin haber-i hâs olarak gelmesi, haberin şâz kalıp insanların onun hilafına amel etmeleri.⁵⁴ Bu ifadelerden, arz usûlünün İsa b. Ebân döneminde sistemli bir hale geldiği anlaşılmaktadır.

Haberin yukarıda zikredilen asıllara arzından dolayı reddedilmesinin *manevî inkıtâ* olarak adlandırılması ise, ilk olarak Pezdevî ve Serahsî'de görülmektedir.⁵⁵ Sonraki usûl

⁴⁹ A'zamî, **Menhecû'n-Nakd**, s. 7; Ertürk, Mustafa, **Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)**, 1. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara 2005, s. 40. Konu hakkındaki bazı rivayetler için bkz. Buhârî, **Tefsîr**, 1; **Zekât**, 3; Tirmizî, **Sıfâtü'l-Cenne**, 1.

⁵⁰ A'zamî, **a.g.e.**, s. 62, 66.

⁵¹ Benzer bir yaklaşım için bkz. Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkıtâ Anlayışı", **EÜİFD**, sy. 8, Kayseri 1992, s. 162.

⁵² Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde, zina eden kimsenin imandan çıkacağını ifade eden rivayetin Kur'an'a muhalif olması sebebiyle kabul edilmeyeceğini belirtmesi bunun delili olarak gösterilebilir. Bkz. Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit, **el-Âlim ve'l-müteallim (Ebû Hanîfe'nin Beş Eseri içerisinde)**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 1. Baskı, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2001, ss. 29-30. Ebû Yusuf ve Şeybânî'nin, Kur'an ve maruf sünnetin ölçü alınıp, bu iki asılda bulunmayan hükümlerin ancak burada olanlara kıyas edilerek bulunabileceğini bildiren ifadeleri de aynı şekilde bu hususta örnek verilebilir. Bkz. Ebû Yusuf, **er-Red**, s. 24, 32; Şeybânî, **el-Hucce**, II, 623. Özşenel, arz yönteminin teorik temellerinin Ebû Yusuf'un eserlerinde atıldığını belirtir. Bkz. Özşenel, **Ebû Yusuf'un Hadis Anlayışı**, s. VI. İlerleyen sayfalarda arzın kriterleri ayrı başlıklar halinde işlenirken, mezhep imamlarının kanaatlerine de değinilecektir.

⁵³ Cessâs, **a.g.e.**, III, 113.

⁵⁴ Cessâs, **a.g.e.**, III, 121. Sonraki Hanefî usûl ve fûrû eserlerinde bu kusurların *illet-i kâdhâ* olarak adlandırıldığı görülür. Bkz. İbnu'l-Hümâm, **Fethu'l-kadîr**, III, 260; Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî, **İ'lâu's-sünen**, I-XIX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001, VIII, 3724.

⁵⁵ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 12-13; Serahsî, **a.g.e.**, I, 364.

eserlerinde de bu adlandırma devam etmiştir.⁵⁶ Pezdevî'nin manevî inkitâ ile ilgili açıklaması şöyledir:

Manevî inkitâ, muâraza yoluyla olan ve nakledendeki kusur ve eksiklikten kaynaklanan inkitâ olmak üzere iki çeşittir. Birincisi haberin asıllara arz edilmesiyle anlaşılır. Haber, bu asıllardan birine muhalif olursa munkatı' sayılır ve reddedilir. Haberın asıllarla muâraz olması dört şekilde gerçekleşir: Birincisi, Kur'an'a muhalif olması; ikincisi, meşhur sünnete muhalif olması; üçüncüsü, haberin meşhur olan konularda ve umûmu'l-belvâda şâz olması yani topluluğun haberine muhalif olarak nakledilmesi; dördüncüsü ise sahâbenin ihtilaf ettiği bir konuda o haberi kullanmamasıdır.⁵⁷

Haberin yukarıdaki asıllardan ilk ikisine muhalefeti bazı Hanefî usûlcüler tarafından *sarâheten muâraza*, son ikisine muhalif olması da *delâleten muâraza* olarak adlandırılmıştır.⁵⁸

Debûsî (ö. 430/1038), haber-i vâhidin asıllara arz edilerek zayıf sayılmasını, bir beldedeki paranın diğer bir beldedeki para karşılığında daha değersiz görülmesine benzetir. Râvideki kusurdan kaynaklanan inkitâyı da, râvinin bilerek veya bilmeyerek yalan söyleme veya yanılma ihtimaline binaen; hile ve aldatmanın yaygın olduğu ve o özelliğiyle şöhret bulmuş bir beldenin parasının piyasada değersiz sayılmasına benzetir.⁵⁹

Cessâs, âhâd olarak nakledilen haberlerin arz usûlü kullanılarak tenkit edilmesini, şahitlik konusuna kıyasla şöyle savunur: Haber-i vâhidle amel, tıpkı şahitlerin şehadetinin kabul edilmesi gibi icthadi bir meseledir. Bu sebeple kesin bilgi değil zann-ı gâlip ifade eder. Şahitlik yapmanın şehadetini, nasıl o kimsenin adalet ve zabtı konusunda zann-ı galibimiz olduğunda kabul ediyor, aksi halde reddediyorsak, haber-i vâhidlerin kabulünde veya reddinde de durum aynıdır.⁶⁰

⁵⁶ Bkz. el-Habbâzî, Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, **el-Muğnî fî usûli'l-fikh**, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, 1. Baskı, Mekke 1403, s. 196-198; Neseî, Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn, **Keşfü'l-esrâr ale'l-Menâr**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., II, 48-53; Sarduşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî, **et-Tenkîh** (Şerhi *et-Tavdîh* ve onun şerhi *et-Telvîh* ile birlikte), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, Beyrut ty., II, 15-19.

⁵⁷ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 12-13.

⁵⁸ Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz, **Mirâtu'l-usûl şerhu Mirkâtî'l-vüsûl**, Dersaadet, İstanbul 1321, s. 216. Muârazayı bu şekilde tasnif edip adlandıran ilk Hanefî usûlcüsünün Molla Hüsrev olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Apaydın, **a.g.m.**, s. 7.

⁵⁹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 200.

⁶⁰ Cessâs, **a.g.e.**, III, 113.

Bir başka açıdan arz usûlü şöyle savunulur: Sahâbenin önde gelenlerinin, Hz. Peygamber'den nakilde bulunmanın zorluğunu gerekçe göstererek, çok rivayet nakletmekten sakındıkları malumdur. Dolayısıyla zabt ve itkânı eksik bir râvinin naklettiği haberde vehim ve hataların bulunabileceği, bu sebeple böyle râvilerin haberlerinin ancak asıllara aykırı olmamak şartıyla makbul sayılacağı söylenmiştir.⁶¹ Cessâs, bu tür rivayetlere, Hz. Peygamber'in hacda mı yoksa umrede mi telbiye getirdiği, oruçlu iken eşlerini öpüp öpmediği gibi birbiriyle çelişkili rivayetleri örnek vererek şöyle bir değerlendirmede bulunur:

Sika da olsalar râvilerin vehim ve hatalarıyla gelmiş olan haberleri, asıllara arz etmeden zâhirleri⁶² ile kabul edip, Hz. Peygamber'in sünnetinin bu şekilde olduğuna hükmetmek doğru değildir. Aynı şekilde içerisinde böyle ihtilaflar ve tenâkuzlar barındıran haberleri kabul edip onları Hz. Peygamber'e izafe etmek caiz değildir.⁶³

Yukarıdaki değerlendirmelerden yola çıkarak, şöyle bir sonuca varılabilir: Hanefî fakihler tarafından uygulanan arz yöntemiyle hedeflenen, bazılarının iddia ettiği üzere sünnetin iptali değil; Kur'an sünnet bütünlüğünü sağlayarak, rivayetlerin şaz olanlarından uzak durup ma'ruf ve meşhur olanlarını uygulamaya koymaktır.⁶⁴ İsa b. Ebân'ın aşağıdaki ifadesinde de bu hassasiyet göze çarpmaktadır:

Hiz. Peygamber'den, zâhiri itibariyle sünnetleri veya ahkâmı beyan eden ya da üzerinde ittifak edilmiş herhangi bir sünneti nakzeden; yahut Kur'an'ın zâhirine ters düşen bir hadis nakledildiğinde, hadisin bunlara muhalif olmayan bir manaya hamledilme ihtimali varsa sünnetlere en fazla benzeyen ve Kur'an'ın zahirine en uygun olan manaya hamledilir. Bu mümkün değilse, rivayet şâz kabul edilir.⁶⁵

Hadisçilerin arz uygulaması, ilgi alanlarına giren rivayetlerin kapsamının geniş olması sebebiyle, fukahâninkinden biraz daha farklıdır. A'zamî, rivayetlerin birbirine arzını, hadis âlimlerinin bazı uygulamalarından hareketle şu altı başlık altında değerlendirir:

⁶¹ Cessâs, a.g.e., III, 134.

⁶² Burada, "haber zâhiri ile kabul edilmesinden" kasıt muhtemelen, haberin sıhhati veya amel edilebilirliği konusunda sadece senedine bakılarak hüküm verilmesidir. Serahsî'nin benzer bir değerlendirmesi için bkz. Serahsî, a.g.e., I, 367-368.

⁶³ Cessâs, a.g.e., III, 139.

⁶⁴ Özşenel, **Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı**, s. 89.

⁶⁵ Cessâs, a.g.e., I, 156.

1. Sahâbeden gelen rivayetlerin birbirine arzı,
2. Aynı râviden farklı zamanlarda gelen rivayetlerin birbirine arzı,
3. Bir hocanın farklı öğrencilerinden gelen rivayetlerinin birbirine arzı,
4. Rivayetin, râviyle aynı ders halkasında bulunan akranlarının naklettiği rivayetlere arzı,
5. Bir hadis kitabının, başka bir kitaba veya râvinin ezberindeki rivayetlere arzı,
6. Rivayetlerin Kur'an'a arzı.⁶⁶

Yukarıdaki maddelere göz atıldığında, muhaddislerin arz uygulamasının daha ziyade rivayetin sübutunu tespit maksatlı olduğu görülür. Hanefîlerdeki arz uygulaması ise haberdeki manevî/bâtınî inkıtâyı ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu da bir anlamda haberin muhtevası ve delâletinden hareketle, sübutunu tespit amaçlı metin kritiğidir. Haber bu asıllarla herhangi bir şekilde çelişecek olursa, bâtinî inkıtâdan dolayı reddedilir. Vürûd tarihinin tespit edilebildiği durumlarda ise neshedildiği kabul edilir.

Hanefî usûlcülerin ve muhaddislerin arz/muâraza anlayışını zikrettikten sonra, arz ile yakın anlamda kullanılan ve fıkıh usûlünün temel kavramlarından biri olan teâruz bahsine de değinmek istiyoruz.

1. Teâruz ve Muâraza

“Teâruz” bahsi, “deliller” ve “elfâz” bahisleri gibi, usûlün pek çok konusuyla irtibatlı olması hasebiyle, fıkıh usûlünün temel alt başlıklarından birini oluşturmaktadır.⁶⁷ Teâruz konusunun Hanefî usûlünde şu dört başlık altında ele alındığı görülür: Teâruzun anlamı ve mahiyeti, rûknü, şartları ve şer'î yönden hükmü.

Teâruz, sözlük anlamı olarak, “birbirine mukabil olmak, birbiriyle çatışmak, çelişmek” anlamlarına gelmektedir. *Muâraza*, *ihtilaf*, *tenâkuz*, *tezat* ve *tenâfi* de kaynaklarda teâruzla eş ya da yakın anlamda kullanılan kavramlardır.⁶⁸ Usûlcülerin kullanımında ise teâruz, eşit iki delilin, birbirinin hükmünü nakzedecek ya da

⁶⁶ Â'zamî, **Menhecu'n-Nakd**, s. 67.

⁶⁷ Ele aldığımız Hanefî usûl eserlerinde teâruz konusunun ayrıntıları için bkz: Cessâs, **a.g.e.**, III, 160-171; Debûsî, **a.g.e.**, s. 214-221; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 119-159; Serahsî, **a.g.e.**, II, 12-26.

⁶⁸ Kal'acî, Muhammed Ravvâs - Kunalbî, Hâmid Sâdık, **Mu'cemu lugati'l-fukahâ**, 1. Baskı, Beyrut 1985, s. 134.

uzlaştırılmayacak şekilde karşı karşıya gelmesi demektir.⁶⁹ Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî (ö. 483/1090), teâruz konusunda ilave olarak şu bilgiyi de zikrederler: Muâraza,⁷⁰ kişinin karşısına, varmak istediği neticeye ulaşmasına engel olan bir şeyin çıkması demektir. Kaynaklarda *avâriz* (عوارض) kelimesinin mürâdifi olarak *mevâni'* (موانع) kelimesinin kullanıldığı da görülür. Bu sebeple müçtehidin karşısına, ulaşmak istediği hükme engel olan (مانع) iki eşit (müsâvî) delilin çıkması da *muâraza* olarak adlandırılmıştır.⁷¹

Teâruzun rüknü, herhangi birini tercih imkanı olmayacak şekilde iki eşit delilin bulunmasıdır. Şartı ise bu delillerin aynı zamanda ve aynı konuda farklı hükümlerle ortaya çıkmasıdır (اتحاد المحل و الوقت مع تضاد الحكم). Gece ile gündüzün aynı zamanda yaşanamayacağı, bir nesnenin hem siyah hem de beyaz olamayacağı gibi. Hükümü ise, öncelikle birbirine her yönden eşit olan iki hükmün arasının cem edilmesi; bu mümkün olmadığında, yani deliller arasında hakiki bir teâruz bulunduğu ise delillerin tarihine bakılıp sonra gelenin *nâsih* kabul edilmesidir. Son olarak tarihleri de bilinemiyorsa her iki delil de sâkit yani geçersiz kabul edilir.⁷²

Tespit edebildiğimiz kadarıyla, her ne kadar bazı konularda birbirinin yerine kullanılsa da, yukarıdaki anlamda *teâruz* kavramı ile haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için şart koşulan *arz* terimi benzer veya aynı şeyi ifade etmez. Şartı ve rüknü göz önüne alındığında, deliller arasında gerçek bir teâruzun bulunduğunu söyleyebilmek için, birbirine her yönden eşit olup zıt hükümler içeren iki delil olması gerekir. Dolayısıyla, meşhur haber mütevâtire, âhâd da meşhura eşit bir delil olmadığı için, aralarında bir teâruzun bulunması mümkün değildir. Bu açıdan rivayetin asıllara aykırı olması sonucunda manen munkatı' sayılması anlamında kullanılan muâraza/arz kavramının, teâruzdan farklı bir manada kullanıldığı görülmektedir. Abdülaziz el-Buhârî'nin (ö. 730/1329) arz uygulamasını gerekçelendirirken söyledikleri de bunu desteklemektedir:

⁶⁹ Berzencî, Abdülatîf Abdullah Azîz, *et-Teâruz ve't-tercîh beyne'l-edilleti's-şer'iyye*, 1. Baskı, Vizâreü'l-Evkâf, Bağdat 1977, ss. 24-25.

⁷⁰ Her ne kadar *muâraza* terimi kullanılmış olsa da, burada kavramı *arz* manasında değil, *teâruz* manasında anlamak lazımdır. Zira bu ifadelerde arzdan değil, birbirine zıt iki eşit delilin aykırılığından bahsedilmektedir.

⁷¹ Pezdevî, *a.g.e.*, III, 120; Serahsî, *a.g.e.*, II, 12.

⁷² Hanefî usûlünde teâruz konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Cessâs, *a.g.e.*, III, 160-171; Debûsî, *a.g.e.*, s. 214-221; Pezdevî, *a.g.e.*, III, 119-159; Serahsî, *a.g.e.*, II, 12-26.

Muârazada haber-i vâhid, ifade ettiği hüküm açısından *kendisinden daha güçlü bir delil ile* çalışmaktadır. Bu da, haberin ifade ettiği hükmün sâkıt, haberin de gerek râvi gerekse metin açısından taşıdığı bazı kusurlardan dolayı manen munkatı' sayılmasını gerektirir.⁷³

2. Haberın Tenkide Konu Olmasının Ön Şartı

Muhtevaya dayalı bir tenkit kriteri olarak işletilen arz metodunun daha iyi anlaşılabilmesi için, Hanefî usûlünde hangi rivayetlerin arza konu edildiğinin bilinmesi önemlidir. Öncelikle manen mütevâtir veya meşhur haberlerin tenkit dışı tutulduklarını söylemeliyiz. Mütevâtir veya meşhur sayılan haberler, sabit/meşhur sünnet kapsamında değerlendirilerek ne sened ne de muhteva açısından tenkide konu olmuşlardır. İleride geniş şekilde ele alınacağı üzere, Kur'an'da umûm ifade eden bir hüküm karşısında hâs olan veya Kur'an'daki bir hükme ziyadede bulunan haber, şayet âhâd ise makbul sayılmamış ve onunla amel edilmeyeceği belirtilmiştir. Ancak bu haber meşhur veya tevâtür kapsamında ise, habere itibar edilerek onunla tahsis veya ziyadenin mümkün olacağı kabul edilmiştir.

Cessâs'ın "mestler üzerine mehs rivayeti" ile ilgili değerlendirmesi, bu konuda örnek olarak zikredilebilir. O, mesh konusundaki haberin tevâtür derecesinde olduğunu; şayet böyle olmasaydı Kur'an'da geçen abdest ayetinin hükmüne ziyade bir hüküm getirdiği için, haberin makbul sayılamaması gerektiğini ifade eder. Çünkü o ayette sadece yıkamadan bahsedilmekte, meshle ilgili bir hüküm yer almamaktadır. Mesh rivayeti, ayetin hükmüne ilave bir hüküm getirdiği için, delil olarak kabul edilebilmesi ancak mütevâtir veya meşhur olmasına bağlıdır.⁷⁴ Cessâs'ın bu ifadelerinden, mesh rivayetinin âhâd olması durumunda Kur'an'a arz edilerek reddedileceği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Mütevâtir veya meşhur haberlerle birlikte sened yönünden sahih sayılmayan haberlerin de muhteva tenkidine konu olmadıkları, usûl eserlerinde geçen açıklamalardan anlaşılmaktadır. Hanefî Mezhebi'nin dayandığı asılları ele aldığı *Risâle fi'l-usûl* adlı çalışmasında Kerhî (ö. 340/952), bu hususu şöyle izah eder:

Sahâbeden mezhebimizin görüşüne aykırı bir hadis nakledildiğinde şöyle bir yol takip edilir: Bu rivayet şayet aslen sahih değilse, onu dikkate almaz ve ona cevap

⁷³ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 12.

⁷⁴ Cessâs, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, I, 450.

verme külfetine girmeyiz. Eğer sened itibariyle sahih ise bu haberlerin çeşitleri ve onlarla ilgili hükümler daha önce açıkladığımız şekildedir...⁷⁵

Kerhî'nin risalesini şerh eden Ömer en-Neseffî (ö. 537/1142), onun bu ifadesini şöyle açıklamıştır:

Müellifin 'aslen sahih değilse' sözü, o hadisin âdil bir râvi tarafından nakledilmediği anlamına gelir. Söz konusu haber garibliği sabit rivayetlerden olduğu için de herhangi bir kimsenin onu delil olarak alıp kullanmasına ve üzerinde derinliğine bir inceleme yapmasına gerek kalmamaktadır. Bir hadis, ancak onu âdil bir kimse naklettiğinde sabit/sahih sayılır ve o zaman o haberin derinliğine incelenmesine ihtiyaç duyulur."⁷⁶

Debûsî (ö. 430/1038), haber-i vâhidin asıllara arzını "Haberin Müsned veya Mürsel Olarak Hz. Peygamber'e Aidiyeti Tespit Edildikten Sonra Tenkidi" başlığı altında ele almıştır.⁷⁷ Buna göre arza konu olan haber-i vâhidler, sened tenkidi açısından problemlili olmayan rivayetlerdir. Usûlcülerin bu ifadelerinden, Hanefî mezhebinde muhteva tenkidinin sened tenkidinden sonra başvurulan bir yöntem olduğu sonucu çıkarılabilir. Yani muhteva tenkidine konu olan haberler, kaynağına aidiyetinde problem olmayan rivayetlerdir. Ancak râvinin yanlış anlaması veya zabtının eksikliği sonucunda metninde kabul edilemeyecek hususlar bulunduğu için bu tür rivayetler de asıllara arz edilerek tenkit edilmiştir.

Muhteva tenkidinin konusu olan haberlerin sened açısından problemlili olmayan rivayetler olduğuna Kudûrî'nin (ö. 428/1037), çocukların mallarından zekatın verilmesi gerektiğini ifade eden ve Amr b. Şuayb'den nakledilen "*Dikkat edin! Kim mal sahibi bir yetime velilik yapıyorsa, onun malıyla ticaret yapsın, malını öylece kenarda tutmasın ki zekât o malı tüketmesin*"⁷⁸ şeklindeki rivayetle ilgili değerlendirmesi örnek gösterilebilir:

Öncelikle rivayet, sened açısından delil gösterilemeyecek derecede zayıftır. Dârekutnî'nin zikrettiği üç tarik de Müsennâ b. es-Sabbâh'tan dolayı sağlam değildir... Görüldüğü üzere bu rivayet Hz. Peygamber'den sadece Amr b. Şuayb kanalıyla, üstelik problemlili olarak gelmektedir. Herkesi ilgilendirecek bir özellikte olan böyle bir konuda, rivayetin tek kişiden gelmesi, bize göre zayıf olduğuna dair bir

⁷⁵ Kerhî, Ebu'l-Hasen, **Risâle fi'l-usûl** (Debûsî'nin *Te'sîsü'n-nazar* isimli eseri ile birlikte), thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Edâ Neşriyat, İstanbul ty, s.171.

⁷⁶ Kerhî, a.y.

⁷⁷ Debûsî, a.g.e., s. 196.

⁷⁸ Tirmizî, **Zekât**, 15; Dârekutnî, **Sünen**, III, 5; Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, IV, 179; Beğâvî, **Şerhu's-sünne**, VI, 63.

başka delildir. Şayet biz böyle bir haberi delil olarak kullansaydık, muhaliflerimizin bizi hadis ve ricâl bilginimizin kıtlığı ve mürsel haberlerle istidlal ile itham ettiklerini görürdün.⁷⁹

Sonuç olarak, âhad kategorisinde bulunan ve sened yönünden sağlam rivayetlerin arza konu olduğu; Hz. Peygamber'e aidiyetinde şeklen (sened itibariyle) şüphe tespit edildiğinde ise muhtevasına bakılmaksızın haberin zayıf sayıldığı söylenebilir.

Bu noktada Hanefilere şöyle bir itiraz yöneltilebilir. "Madem ki sened kriteri metne öncelenmektedir; öyleyse sened açısından problemlili olduğu bilinen mürsel haberler, niçin delil sayılmaktadır?" Mürsel olarak nakledilen haberlerde atlanan râvilerin adalet ve zabtlarının tespit edilememesi sebebiyle, bu itirazda haklılık payı olsa da, Hanefilerin irsâl ve mürsel anlayışı dikkate alındığında, bu yaklaşımın kendileri açısından tutarlı olduğu söylenebilir. Zira râvinin güvenilir olduğu ve ancak güvenilir râvilerden nakilde bulunduğu bilindiği sürece, mürsel haberdeki zâhirî/sûrî inkıtâ, onlara göre rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyeti hususunda bir şüphe doğurmamakta; amel edilmesi noktasında da bir engel teşkil etmemektedir.

B. ARZIN KRİTERLERİ

Âhâd olarak nakledilen haberlerin, kendisinden daha güçlü birtakım delillere arzı, ilk kez fukahâ tarafından ortaya atılan ve uygulanan bir yöntem değildir. Ancak fukahânın arz usûlünü sistematik bir yapıya kavuşturup bir metod olarak uyguladığı ve geliştirdiği söylenebilir.

Sahâbe dönemine bakıldığında, onların bazı rivayetleri Kur'an'a, sünnete ve akla arz ederek kabul etmedikleri görülür.⁸⁰ Muhaddislerin de, her ne kadar "Bizim hadisleri arz ölçütlerimiz şunlardır" diyerek açık bir şekilde bu husustaki görüşlerini belirtmeseler de, arz yöntemini kullandıkları bilinmektedir. Onların bu konudaki yaklaşımlarının örneklerini bazı usûl eserlerinde ve mevzuât literatüründe görmek mümkündür. Nitekim Hafîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) akla, Kur'an'ın muhkem naslarına, ma'rûf sünnete dayandığı bilinen uygulamaya ve kat'î bir delile aykırı haber-i vâhidlerin kabul edilemeyeceğini açık bir

⁷⁹ Kudûrî, **Tecrîd**, III, 1218, 1222.

⁸⁰ Sahâbenin arz konusundaki yaklaşımı ve uygulamaları için bkz. Dümeynî, **Mekâyîs nakdi mütûni's-sünne**, ss. 54-108.

şekilde belirtir.⁸¹ İbnü'l-Cevzî de (ö. 595/1201), akla ve dinin asıllarına aykırı haberlerin uydurma olduklarını söylemiş; dolayısıyla onları zorlama yorumlarla telif etmeye çalışmanın gereksizliğini vurgulamıştır.⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), hadisin senedine bakılmaksızın sıhhatine dair hüküm verilip verilmeyeceği konusunda kendisine yöneltilen bir soruya, “Bunun çok zor bir iş olduğu ve ancak sünnetler konusunda güçlü bir melekeye sahip kişilerin bunu becerebileceği” şeklinde cevap verir. Daha sonra da akla, Kur'an'a, hisse, sahih sünnete ve umumun bigisine aykırı gördüğü haberleri sıralayarak, bunların uydurma olduklarını iddia eder.⁸³ Dümeynî, hadisçilerin rivayetlerin sahihlerini zayıf veya uydurma olanlarından ayırmak için sadece sened tenkidiyle yetinmediklerini, ilave olarak hadislerin metinlerini de tetkik ettiklerini belirtmiş ve kullandıkları metin tenkidi metodlarını şöyle sıralamıştır: Hadisin Kur'an'a, sünnete, tarihî bilgilere, dinin asıllarına arz edilmesi, lafız ve manasının bozuk olması, son olarak da münker veya muhal bir şey içermesi.⁸⁴

Muhaddislerin metin tenkidi ile ilgili kıstaslarını genel olarak zikrettikten sonra, Hanefî usûlünde haber-i vâhidin arz edildiği asıllara geçilebilir. Usûl eserlerinde Kur'an'a ve sabit sünnete aykırı olan, umûmu'l-belvâda tek kişiden nakledilen ve ihtiyaç anında sahâbenin amel etmeyip terk ettiği haberler manevî inkıtâ sebebiyle makbul sayılmamıştır. Usûl eserlerinde bu dört aslın, müstakil başlıklar altında ayrıntılı olarak işlendikleri görülür. Bunların dışında selefin icmâına ve akla aykırı olması ile râvinin kendi nakline aykırı davranması da haberin red sebepleri arasında sayılmıştır. Bunların içerisinde Kur'an'a, meşhur sünnete ve icmâya arz gibi hususların muhaddisler tarafından da uygulandığı görülür. Ancak aşağıda ayrıntısıyla görüleceği üzere, fukahânın bu kriterleri uygulama şekliyle ehl-i hadisin metodu arasında farklar bulunmaktadır. Giriş

⁸¹ Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye**, s. 432. Bir başka eserinde Hatîb, güvenilir kimselerden muttasıl bir senedle nakledilen haberlerin şu asıllara istinaden reddedileceğini söylemiştir: 1- Aklın gerektirdiği ölçülere aykırı haberler batıldır. Çünkü şeriat akla aykırı değil, uygun hükümler getirir. 2- Kitaba ve mütevâtir sünnete aykırı haberlerin ya aslı yoktur veya mensûhtur. 3- İcmaya aykırı haberler de böyledir. Çünkü ümmetin hilfinda icmâ ettiği bir hükmün sahih veya mensûh olmaması münkün değildir. 4- Herkesin bilmesi gereken bir konuda tek bir kişiden gelen haberlerin de aslı yoktur. 5- Amelî mütevâtir kısmına giren uygulamaya aykırı haber-i vâhid de makbul sayılamaz. Bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **el-Fakîh ve 'l-metefakkih**, I-II, 2. Baskı, thk. Âdil b. Yûsuf el-Gazzâzî, Dârü İbni'l-Cevzî, Riyad 1421I, 353.

⁸² İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali, **el-Mevzûât**, 1. Baskı, I-III, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968, I, 106.

⁸³ İbn Kayyim el-Cevziyye, **el-Menâru'l-münîf**, s. 56, 57. İbn Kayyim, Hızır'ın hala yaşadığı ve dünyada olduğu konusunda nakledilen haberleri zikrettikten sonra, bu rivayetlerin Kur'an'a, sünnete, ulemânın icmâına ve akla aykırı olduğunu belirtmiş, her bir bir delilin muhalefet yönünü ayrı ayrı açıklamıştır. Bkz. ss. 69-72.

⁸⁴ Bkz. Dümeynî, **a.g.e.**, ss. 112-113 .

mahiyetindeki bu bilgilerden sonra, Hanefî usûlünde uygulanan muhteva tenkidi ilkelerine ve bu asıllara arz edilerek kabul edilmeyen haberlerin incelemesine geçebiliriz.

1. Kur'an'a Arz

Haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için öne sürülen şartlardan ilki, haberin Kur'an'a arz edilmesidir. Buna göre Kur'an'a uygun olanlar makbuldür; aykırı olanlar ise illetli (zayıf) olup amel edilmeye uygun değildir. İsa b. Ebân'a (ö. 221/836) göre haber-i vâhidin reddini gerektiren illetlerden biri de, rivayetin Kur'an'dan çıkartılacak manalardan hiçbirine uymayıp, tamamıyla muhalif olmasıdır.⁸⁵

Debûsî, haber-i vâhidin makbul sayılması için dört açıdan tenkide tabi tutulması gerektiğini ifade eder ve ilk sırada Kur'an ile uyumu zikreder. Kur'an'a uygun haberlerin makbul (râic), muhalif olanların ise geçersiz (zuyûf) olduğunu belirtir.⁸⁶ Benzer ifadelerin Pezdevî ve Serahsî'nin usûllerinde de yer aldığı görülür.⁸⁷ Kur'an'a arz kriterini daha iyi anlayabilmek için, bu ilkenin mezhep içerisindeki esaslarının bilinmesi önem arz etmektedir.

a. Arzın Fikrî Alt Yapısı

Kur'an'a arzın temellerini mezhep imamlarında görmek mümkündür. Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde, “zina yapan kimsenin imandan çıkacağını”⁸⁸ ifade eden rivayeti, Kur'an'a muhalif olması sebebiyle kabul etmediğini ifade eder ve konuyla ilgili şu değerlendirmede bulunur:

Bir insan, “Ben Hz. Peygamber'in her söylediğine iman ediyorum. Ancak Peygamber haksız bir şey söylemez ve Kur'an'a muhalefet etmez” dese, bu söz Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı tasdik olup, onu Kur'an'a muhalefette bulunmaktan tenzih etmek demektir. Şayet Peygamber, Kur'an'a muhalif davranıp, Allah'a haksız sözler isnad etmiş olsaydı, tıpkı şu ayette ifade edildiği gibi Allah onu kendi haline bırakıp yaşatmazdı: “Eğer söylemediğimiz sözleri bize karşı uydurmuş olsaydı, elbette onun sağ elini alıverirdik. Sonra da onun can damarını koparırdık. O vakit, hiçbiriniz buna engel olamazdınız.”⁸⁹ Allah'ın Peygamber'i, Allah'ın Kitabına muhalefet etmez. Allah'ın Kitabına muhalefet eden biri de Allah'ın Peygamber'i olamaz. Hz.

⁸⁵ Cessâs, **a.g.e.**, III, 113.

⁸⁶ Debûsî, **a.g.e.**, s. 196.

⁸⁷ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 13; Serahsî, **a.g.e.**, I, 364.

⁸⁸ Buhârî, **Mezâlim ve'l-gasb**, 31.

⁸⁹ Hâkka, 69/44- 47.

Peygamber'den Kur'an'a muhalif rivayette bulunan birinin rivayetini reddetmek, Hz. Peygamber'i red veya tezkib anlamına gelmemektedir. Aksine Hz. Peygamber'den batıl bir tarzda rivayette bulunana reddetmektir. Bu durumda, ithamda bulunulan kişi, Hz. Peygamber değil, o şekilde rivayette bulunan şahıstır. Peygamber'in söylediği her şey, ister duyalım ister duymayalım, başımız gözümüz üstündedir. Ona iman eder ve murad-ı Nebevî'nin hak olduğuna şahitlik ederiz. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in, Allah'ın yasakladığı bir şeyi emretmediğine, Cenab-ı Hakk'ın birleştirdiği bir şeyi ayırıp koparmadığına, herhangi bir şeyi Allah'ın açıkladığından başka bir şekilde açıklamadığına ve onun bütün işlerde Allah'ın emrine uygun hareket ettiğine de şahadet ederiz. O, Allah adına bir şey uydurmuş değildir; bütün söyledikleri Allah'ın dilemesi iledir. O, tekellüfte bulunanlardan da değildir. Bu nedenle Allah Kur'an'da, "*Peygamber'e itaat eden, Allah'a itaat etmiş olur*"⁹⁰ buyurmaktadır.⁹¹

Ebû Hanîfe, Osman el-Bettî'ye (ö. 143/760) gönderdiği mektupta da, hidayet kaynağı olarak Kitaba sarılmanın gereğini vurgulamıştır.⁹²

Kur'an'a arz konusundaki benzer yaklaşımı Ebû Yûsuf'ta (ö. 182/798) da görmek mümkündür. O, Evzâî'nin (ö. 157/774), Ebû Hanîfe'nin devletler ve savaş hukuku konusundaki görüşlerini eleştirmek üzere kaleme aldığı *Siyer* adlı çalışmasına reddiye olarak yazdığı *er-Reddû alâ Siyeri'l-Evzâî* adlı eserinde, rivayetlerin kabulü ile ilgili olarak şöyle der:

Rivayetlerin sayısı günden güne artmaktadır. Bunların içerisinde maruf olmayan, fıkıh ehlinin tanımadığı, Kitaba ve sünnete aykırı haberler de bulunmaktadır. Öyleyse şâz hadisten sakın. Cemaatin uygulaya geldiği, fukahânın bilip tanıdığı, Kur'an'a ve sünnete uygun hadislere sarıl. Bunlarda bulamadığın şeyleri de bunlardakilere kıyas et. Kur'an'a aykırı olan bir hadis, rivayet yoluyla gelmiş olsa bile Rasûlullah'a ait değildir.⁹³

Ebû Yûsuf bu değerlendirmesinde, Kur'an'a uygun olmayan haberleri şâz olarak adlandırmakta ve onlardan sakınmak gerektiğini söylemekte; aynen hocası Ebû Hanîfe gibi

⁹⁰ Nisa, 4/80.

⁹¹ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l- müteallim*, ss. 29-30. İbn Abdilber, yukarıdaki yaklaşımı sebebiyle Ebû Hanîfe'nin, ehl-i hadisin çoğunluğu tarafından, sahih haberleri reddettiği gerekçesiyle eleştirildiğini söylemiştir. Bkz. İbn Abdilber, *el-İntikâ*, s. 149.

⁹² Ebû Hanîfe, *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, s. 72. Metin Yiğit, Ebû Hanîfe'nin rivayetleri sadece Kur'an'a değil, konuyla ilgili başka hadislere de arz ettiğini söylemenin daha isabetli olduğu görüşündedir. Zira Ebû Hanîfe'nin ifadelerinden, mezkur rivayeti hem Kitaba hem de sünnete arz ettiği anlaşılmaktadır. Yiğit'e göre, İmam Muhammed'in *Âsâr*'ında geçen ve "zina edenin imandan çıkacağını" ifade eden rivayete Ebû Hanîfe tarafından nakledilen muhalif haberler de bu görüşü desteklemektedir. Bkz. Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 175, 177, 179.

⁹³ Ebû Yûsuf, *er-Reddû alâ Siyeril-Evzâî*, s. 31.

Kur'an'a muhalif haberlerin, Hz. Peygamber'e ulaşan bir senedle gelse dahi reddedileceğini belirtmektedir. Ebû Hanîfe'nin diğer bir talebesi ve mezhebin kurucu imamlarından İmam Muhammed (ö. 189/804) de, Kur'an'a muhalif haberlerin makbul sayılmayacağı görüşündedir. Onun bu tavrını, İmam Şâfiî (ö. 204/819) ile arasında geçtiği söylenen şu münazarada görmek mümkündür: İmam Şâfiî, İmam Muhammed'e "Senin Medine ehli aleyhinde konuştuğunu duydum. Bu eleştirin Medine şehriyle mi yoksa oranın halkıyla mı ilgilidir?" diye sorar. O, bu ikisinden de Allah'a sığındığını; eleştirisinin onların Kur'an'a aykırı olarak gelen, "Bir yemin ve şahitle hüküm verme" rivayetine⁹⁴ göre amel etmelerine yönelik olduğunu söyler.⁹⁵

Bu açıklamalardan, Kur'an'a arz ilkesinin ilerleyen dönemlerde ortaya çıkmış olmaktan ziyade, mezhep imamları tarafından da benimsenip uygulanan bir yöntem olduğu anlaşılmaktadır. Onlardan sonra gelen fukahâ ise bu ilkeyi daha da sistemleştirmiş ve âhâd olarak nakledilen haberlerin muhteva tenkidinde bir kriter olarak benimsemiştir. Hanefî usûlünde Kur'an'a arzın kabulü ve mezhep içerisindeki kökenine dair bu bilgilerden sonra, onların arzın çerçevesi ve uygulama şekli ile ilgili yaklaşımına da değinmek yerinde olacaktır.

b. Arzın Çerçevesi

Hadisin bildirdiği bir hüküm söz konusu olduğunda, Kur'an açısından şu üç ihtimal ortaya çıkar: 1. Hadis, Kur'an'da bulunan bir hükmü beyan, tafsil, tahsis, takyid vb. yollarla açıklayabilir. 2. Kur'an'da yer almayan bir hüküm getirebilir. 3. Kur'an'daki bir hükümle açık bir şekilde çelişebilir.⁹⁶ Hadisçilerin arz uygulaması kapsamında zikrettikleri örneklere bakıldığında,⁹⁷ sadece üçüncü maddede zikredilen durumu Kur'an'a arz kapsamında değerlendirdikleri görülür. Muhaddisler tarafından ilk madde, hadisin Kur'an'ı beyanı; diğeri de hadisin kendi başına bir hüküm getirmesi şeklinde anlaşılır.

⁹⁴ Hdis için bkz. Tirmizî, **Ahkâm**, 13; Ebû Dâvûd, **Akdıye**, 21; İbn Mâce, **Ahkâm**, 31; Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 380; Şâfiî, **Müsned**, II, 179; İbn Hibbân, **Sahîh**, XI, 462; Nesâî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, V, 436; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebir**, V, 150.

⁹⁵ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsfehânî, **Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ**, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1409, IX, 70; İbn Asâkîr, **Târîhu Dimeşk**, XLI, 291. Bu rivayet, senedinde meçhul râvilerin bulunması sebebiyle zayıf sayılmıştır. Bkz. Türkmânî, **Dirâsât fi usûli'l-hadîs**, s. 258.

⁹⁶ Polat, **Hadis Araştırmaları**, s. 193.

⁹⁷ Muhaddislerin Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesiyle reddettikleri rivayetler için bkz. Dümeynî, **a.g.e.**, ss. 104-115.

Hanefilere göre ise, haberin Kur'an'a bizzat muhalif olmasıyla umûmuna, husûsuna, nas ve zâhirine aykırı olması arasında fark yoktur. Kur'an'daki âm bir lafız haber-i vâhidle tahsîs ve neshedilemeyeceği gibi, zâhir nassa, hakikat ifade eden bir hüküm de âhâd haber sebebiyle mecaza hamledilemez. Aynı şekilde haber-i vâhid, Kur'an'da yer alan bir hükme ziyadede bulunamaz.⁹⁸ Rivayetlerin Kur'an'da yer alan bir hükme ilavede bulunması, *ziyâdetü'n-nas* olarak adlandırılmış ve nesih kapsamında değerlendirilmiştir.⁹⁹ Bu tür haberlerin kabul edilebilmesi için en azından meşhur seviyesinde olması gerekli görülmüştür. Çünkü Kur'an'daki bir hükmün nakil yoluyla neshi, ancak meşhur veya mütevâtir seviyesindeki haberlerle mümkündür.¹⁰⁰ Cessâs'ın İsa b. Ebân'dan yaptığı nakilde bu görüş şöyle zikredilir:

Tevile imkan vermeyecek şekilde Kur'an'da geçen hükümlere muhalif olan ya da Kur'an'daki âm bir lafza karşı hâs olarak nakledilen ve insanların bilip uyguladığı sünnetlerden olmayan her haber şâz ve merduddur.¹⁰¹

Hanefî usûlünde hem tahsîs hem de nesih, muârazanın bir türü olarak değerlendirilmiş; ancak teâruzun birbirine eşit deliller arasında olabileceği kabul edilmiştir. Ayrıca haber-i vâhidin Kur'an'daki bir hükmü tahsisi, beyan kapsamında değil; tahsis olunan kısmın ilgası olarak yorumlanmıştır. Bu da bir çeşit nesih anlamına geldiği için, delillerin aynı seviyede olması gerekli görülmüştür.¹⁰² Şâfiî fakihlerle muhaddislere göre, Hz. Peygamber'e aidiyetinde şüphe bulunmayan haberler, ister âhâd ister meşhur veya mütevâtir olsun kesin hüküm bildirir. Umûm ifade eden lafızların tahsisi de, hükmün tahsis olunan kısımdan kaldırılması (ilgâ) değil, beyânın bir türü sayılır. Bu sebeple haber sabit olduğunda, âhâd, meşhur veya mütevâtir olup olmamasına bakmaksızın, onunla Kitabın umûmunun tahsis edilebileceği kabul edilir.¹⁰³

Usûl eserlerinde Kur'an'a muhalif olduğu gerekçesiyle reddedilen örnekler incelendiğinde, bu haberlerin neredeyse tamamının Kitabın umûmunu tahsis eden veya onda yer almayan bir hüküm getiren (nassa ziyadede bulunan) rivayetler olduğu görülür. Buradan hareketle Hanefî usûlünde Kur'an'a arz ilkesinin, Kur'an'a aslen muhalif

⁹⁸ Cessâs, **a.g.e.**, I, 162-163; Debûsî, **a.g.e.**, ss. 196-197; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 13; Serahsî, **a.g.e.**, I, 364.

⁹⁹ Hanefî fakihlerin nassa ziyadeyi nesih kapsamında değerlendirmeleri ile ilgili olarak bkz. Şimşek, Murat, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", ss. 114-125.

¹⁰⁰ Bkz. Cessâs, **a.g.e.**, I, 227; Serahsî, **a.g.e.**, II, 35, 82.

¹⁰¹ Cessâs, **a.g.e.**, I, 158.

¹⁰² Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 430.

¹⁰³ Sem'ânî, **Kavâtr'u'l-edille**, I, 187.

rivayetler değil, daha ziyade “umûm-husûs” ilişkisi ile “nassa ziyade (nesih)” çerçevesinde ele alındığı söylenebilir.

Kur’an’a arz ilkesinin mezhep içerisindeki temellerini ve arzın çerçevesini zikrettikten sonra, haber-i vâhidin Kur’an’a arzının gerekçelerine ve nasıl uygulandığına da değinmek gerekmektedir. Aşağıda bunun gerekçeleri ile usûlcülerin uygulamaları bazı örnekler çerçevesinde ele alınacaktır.

c. Arzın Gerekçeleri

Kur’an’a muhalif haber-i vâhidlerin reddedileceği görüşü, aklî ve naklî olmak üzere iki gerekçeye dayandırılmaktadır. Bunlardan ilki, sübut açısından haber-i vâhid ve Kur’an arasındaki seviye farkıdır. Diğer de Hz. Peygamber’den nakledilen ve “hadislerin Kur’an’a arz edilmesi gerektiğini” ifade eden haberlerdir.

(1) Nassların seviye farkı

Kitabın sübûtu kesin, haber-i vâhidinki ise zannîdir. Bu sebeple Kitabın karşısında sübûtu zannî olan bir haber delil olarak kabul edilemez. Kur’an ve haber-i vâhid arasındaki bu seviye farkından dolayı, Hanefîlere göre haber-i vâhid, Kur’an’ın umûm bildiren lafzını tahsis edemez ve Kitab üzerine ziyade hüküm getiremez. Aynı şekilde Kitabın zâhiri haber-i vâhid nedeniyle terk edilemez ve haber-i vâhid Kitabdaki herhangi bir hükmü neshedemez. Bununla birlikte ilk dönem Hanefî fukahâsı arasında, Kur’an’daki umûm bildiren lafızların zannî değil katî olduğu, dolayısıyla zannî bir delille tahsis veya neshin olmayacağı konusunda görüş birliği bulunmamaktadır. Aşağıda bu konunun ayrıntılarına yer verilecektir.

(a) Kitabın umûmu karşısında haber-i vâhid

Kur’an’da umûm bildiren lafızların haber-i vâhidle tahsîs edilemeyeceği prensibi, Cessâs tarafından İsa b. Ebân’a nispet edilmektedir.¹⁰⁴ Pezdevî (ö. 482/1089), mezhep içerisinde meşhur olan görüşün bu olduğunu, Kâdı eş-Şehîd’in¹⁰⁵ de *Gurer* adlı eserinde bu

¹⁰⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 430. Bu kaynakta ayrıca, Hanefî fukahâsının çoğunluğunun ve Şâfiîlerden de az bir grubun bu görüşte olduğu zikredilmiştir.

¹⁰⁵ Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî, Hanefî alimlerin önde gelenlerindedir. Buhârâ kadılığı ve Horasan’da Sâmânî Emirine vezirlik görevlerinde bulunmuştur. Merv şehrinde 334/945 senesinde çıkan bir ayaklanmada şehid edildiği için, “eş-Şehîd” sıfatıyla meşhur olmuştur. Horasan’da pek çok kişi ondan hadis dinlemiştir. Hâkim en-Nisâbûrî de ondan hadis alanlardandır. Bkz. İbnü’l-Esîr, Ebü’l-Hasen ‘Izzüddîn el-Cezerî, *el-Lübâb fî tehzîbi’l-ensâb*, I-II, Dâru Sâdır, Beyrut ty., II, 217; Kuraşî Abdülkâdir el-Hanefî, *el-Cevâhiru’l-mudîe fî tabakâti’l-Hanefiyye*, I-II, Karatşî ty., II, 112-113;

bakış açısını tercih ettiğini zikreder.¹⁰⁶ Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî'ye (ö. 730/1329) göre de, “Kitabdaki umûm lafızların, tıpkı hâs lafızlar gibi katî oldukları ve ancak meşhur ve mütevâtir haberlerle tahsîs edilebilecekleri” şeklindeki yaklaşım, Irak Hanefî fukahâsından Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1038) ve onu takip eden usûlcülere aittir. Ancak Ebû Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/994) ve onu takip eden Semerkand Hanefî fukahâsı ise, bu konuda diğer mezheplerin usûlcüleri gibi düşünürler. Onlara göre, Kitabdaki âm ve mutlak ifadeler, tıpkı haber-i vâhid gibi zan ifade eder. Bu sebeple de Kitabın hükmünün âhâd haberle tahsisi caizdir. Haber-i vâhidin Kitabın umûm bildiren hükümlerine muhalefeti gerekçesiyle terk edilmesi doğru değildir. Buhârî'ye göre, bu iki görüşten uymaya daha layık olan, Irak Hanefîlerinin yaklaşımıdır. Mezhep içerisinde sonradan takip edilen ve yaygınlık kazanan görüş de budur.¹⁰⁷ Kaldı ki Semerkand Hanefîleri de hicrî altıncı asırdan itibaren Mâturîdî'nin görüşünü terk edip, Irak Hanefîlerinin görüşünü savunmaya başlamışlardır.¹⁰⁸

Irak Hanefî ekolüne göre, Kitabın âm ve zahir lafızları zannî bir delil kabul edilse dahi, haber-i vâhiden daha üst seviyede bir bilgi ifade eder. Çünkü Kitabın umûmuna aykırı nakledilen haberdeki şüphe, rivayetin hem sübûtu hem de delaletiyle ilgilidir. Kur'an'ın umûm ve zâhir lafızlarındaki şüphe ise, mana cihetiyle olup lafzın sübutuyla ilgili değildir. Mananın varlığı öncelikle lafzın varlığına bağlı olduğu için lafız asıl, mana ise onun fer'idir. Dolayısıyla Kur'an'daki âm ve zâhir lafızlarla haber-i vahid eşit seviyede sayılamaz. İki delil çeliştiğinde haber terk edilir.¹⁰⁹

Umûm bildiren lafızların kesinlik bildirdiği görüşünde olan Irak Hanefî fakihleri, sonradan mezhebin genel kanaati haline gelecek olan bu yaklaşımlarının kaynağını sahâbe ve mezhep imamlarına kadar götürürler.¹¹⁰ Hz. Ebû Bekir'in sahâbeyi toplayıp Kur'an'a muhalif haberleri kabul etmemelerini emretmesi,¹¹¹ Hz. Ömer'in Fatıma bnt. Kays rivayeti karşısındaki tavrı¹¹² ve Hz. Aişe'nin “*Yakınlarının ağlaması sebebiyle ölenin azap*

¹⁰⁶ Pezdevî, **a.g.e.**, I, 429.

¹⁰⁷ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 14. Hanefî mezhebinde Semerkand ve Irak ekolü arasındaki ihtilaflar konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Hazne, Heysem Abdülhamîd Ali, **el-İhtilâfü'l-usûliyye beyne medreseteyi'l-Irak ve Semerkand ve eseruhâ fi usûli'l-fikhî'l-Hanefî**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Amman 2004, ss. 108-116.

¹⁰⁸ Kahraman, Hüseyin, **Maturidilikte Hadis Kültürü**, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 152.

¹⁰⁹ Cessâs, **a.g.e.**, I, 163; Serahsî, **a.g.e.**, I, 365; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 16.

¹¹⁰ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 430.

¹¹¹ Buhârî, **Tefsîru'l-Kur'an**, 162; **Fedâilü'l-Kur'an**, 3; Ahkâm, 37; Tirmizî, **Tefsîru'l-Kur'an**, 10; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, I, 238.

¹¹² Bkz. 1. Bölüm, dp. 153.

çekeceği”¹¹³ şeklindeki rivayete Kur’an’dan ayetler okuyarak karşı çıkması¹¹⁴, Kur’an’ın hükmünün haber-i vâhidle nesh ya da tahsis edilemeyeceğinin sahâbe dönemindeki delilleri sayılmıştır.¹¹⁵ Ancak burada zikredilen örneklere bakıldığında, sahâbe tarafından Kur’an’a arz edilerek reddedilen haberlerin, Kur’an’ın umûmunu tahsis veya ziyâdetü’n-nas gerekçesiyle değil, hakikî bir teâruz nedeniyle, yani Kitabın hükmüyle çelişmesinden dolayı kabul edilmediği görülür. Neticede bu örneklerin, arz prensibinin temellerinin sahâbe döneminde var olduğunu gösterse de, usûl eserlerinde iddia edildiği gibi haber-i vâhid ile Kur’an arasındaki umûm-husûs veya nassa ziyade noktasında destekleyici bir delil olmadıkları söylenebilir. Kaldı ki örnek olarak zikredilen haberler de âhad oldukları için, onlar üzerine Kur’an’a arz gibi bir usûl kaidesinin tesis edilmesi de mümkün değildir.

Haber-i vâhidlerle Kur’an’da geçen âm lafızların tahsîs veya neshedilemeyeceği görüşü, mezhep imamlarından Ebû Hanîfe’ye de nispet edilmektedir.¹¹⁶ Hz. Peygamber’in Ureynelilere şifa bulmaları için develerin sütüyle idararını karıştırıp içmelerini tavsiye ettiği rivayetten¹¹⁷ hareketle Ebû Hanîfe, “eti yenen hayvanların idrarlarının necis olmadığı” hükmünün çıkarılabileceğini söylemişse de; bu hükmün daha sonra vârid olan “idrardan sakınılması gerektiği, çünkü kabir azabının çoğunun bundan kaynaklanacağını” bildiren haberlerle¹¹⁸ neshedildiğini ifade etmiştir. Birinci rivayette sadece develerin idrarıyla ilgili hâs bir hüküm var iken, ondan sonra gelen hadiste, genel olarak bütün idrar çeşitlerini kapsayan âm bir hüküm mevcuttur. Hanefî usûlcüler de onun bu fetvasından yola çıkarak, umûm bildiren lafızlar delalet bakımından hâs olanlarla aynı seviyede oldukları (zan değil yakîn ifade ettikleri) için, onların ancak aynı seviyedeki lafızlarla

¹¹³ Buhârî, **Cenâiz**, 33; Müslim, **Cenâiz**, 16-20; Tirmizî, **Cenâiz**, 24; Nesâî, **Cenâiz**, 14.

¹¹⁴ Buhârî, **Cenâiz**, 32; Müslim, **Cenâiz**, 22-23; Tirmizî, **Cenâiz**, 25; Ebû Davud, **Cenâiz**, 29; Nesâî, **Cenâiz**, 15.

¹¹⁵ Benzer bir yaklaşımı muhaddis kimliğiyle bilinen Kadı İyâz’da da görmek mümkündür. Kadı İyâz, Hz. Ömer’in Fatıma bnt. Kays rivayeti karşısında söylediği ifadede, Kitabın haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceğine bir işaret olduğu kanaatindedir. Bkz. Kadı İyâz, Ebu’l-Fadl el-Yahsûbî, **İkmâlu’l-Mu’lim bi Fevâidi Müslim**, thk. Yahya İsmail, I-IX, Dâru’l-Vefâ, yy.1998, V, 54. Gazzâlî ise Hanefî usûlcülerin aksine Kitabın umûmunun haber-i vâhidle tahsis edilebileceği görüşünü sahâbeye dayandırmaktadır. Onların Kur’an’ın tefsiri ile ilgili (İbn Abbas gibi) güvenilir râvilerin naklettikleri haberleri kabul ettiklerini, ayetin haber-i vâhidle tefsirinin de en başta gelen tahsîs örneği olduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde sahâbe, Hz. Peygamber’in terikesinin taksimi sırasında, Hz. Ebû Bekir’in naklettiği “Biz peygamberler topluluğu miras bırakmayız” rivayetine dayanarak miras ayetlerinin tahsisini kabul etmişlerdir. Bkz. Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Menhûl min ta’likâti’l-usûl**, thk. Muhammed Hasen Hayto, 2. Baskı, Dâru’l-Fikr, Dimeşk 1998, s. 253.

¹¹⁶ Pezdevî, **a.g.e.**, I, 425.

¹¹⁷ Rivayet için bkz. Buhârî, **Vudû’**, 68; Müslim, **Kasâme**, 167; Tirmizî, **Tahâre**, 72; Ebû Dâvûd, **Hudûd**, 4364; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, III, 107.

¹¹⁸ Bu haberlerden bazıları için bkz. Buhârî, **Vudû’**, 57; Müslim, **Tahâret**, 111; Tirmizî, **Tahâret**, 53; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 20; Nesâî, **Tahâret**, 28.

tahsis veya neshedebileceği prensibini çıkarmışlardır. Yukarıdaki örnekte ikinci rivayetin birinciden sonra vârid olduğunun delili olarak, Ureyenliler hadisinde suçluların müsle yapılarak cezalandırılması, müslenin ise İslam'ın ilk devirlerinde uygulanan bir ceza çeşidi olup sonradan kaldırılması öne sürülmüştür.¹¹⁹ Ebû Hanîfe'nin, “*Beş veskten aşağıda elde edilen ürünler zekata tabi değildir.*”¹²⁰ rivayetindeki hâs olarak zikredilen hükmü, “*Yağmur suyuyla beslenen ürünler onda bir oranında öşre tabidirler.*”¹²¹ rivayetinde âm olarak vârid olan hükme binaen tahsise uğratarak, “*Yağmur suyuyla beslenen ürünler ister az ister çok olsun, zekâta tabidirler.*” şeklinde bir fetva vermesi de, bu konuda öne sürülen bir başka delildir.¹²²

Hz. Peygamber'in, develerin sütü ile idrarının karıştırılarak içilmesinin Ureyenlilere şifa sağlayacağı şeklindeki tavsiyesi, o zamanki Arapların uygulamalarından edindiği bir tecrübe gibi gözükmektedir. Dolayısıyla istisna sayılabilecek bu hükmün genel bir prensip çıkarmak için uygun olduğu söylenemez. Bu ve yukarıdaki diğer örnekler, Hanefî usulünün, mezhep imamlarının verdiği icthadlar dikkate alınarak, onların takip ettikleri metodolojiyi tespit amacıyla tahrir ve istikrâ yoluyla oluşturulduğunu ve daha ziyade onların fetvalarının tutarlılığını göstermek ve o hükümlerdeki illetleri tespit etmek amacına matuf olduğunu açık bir şekilde göstermektedir.¹²³

Usûlcülerin bir kısmına göre ise, “umûmun tahsisinin nesih kabul edilmesi ve haber-i vâhidin Kur'an'da geçen âm lafızları neshedemeyeceği” prensibi, asıl itibariyle Mutezileye aittir ve Hanefîler bu görüşü onlardan almışlardır.¹²⁴ Çünkü Mutezilî imamlara göre, Kur'an'da büyük günah işleyenlerin (mürtekib-i kebîre) azap göreceği konusunda âm olan ayetler, bu tür günahların affedilebileceğini ifade eden başka karinelerle tahsîs edilemez. Aksi takdirde, büyük günah işleyen bazı kimseler bu hükmün dışına çıkarılmış olur. Mutezileye göre bu bir çeşit nesih ve Allah'ın hükmünün terk edilmesi demektir. Allah'ın hükmü ve kelamı için böyle bir ihtimalin düşünülmesi ise caiz değildir.¹²⁵

¹¹⁹ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 426.

¹²⁰ Buhârî, **Zekât**, 32; Müslim, **Zekât**, 1; Tirmizî, **Zekât**, 7; Ebû Dâvûd, **Zekât**, 1; Nesâî, **Zekât**, 21; İbn Mâce, **Zekât**, 6.

¹²¹ Buhârî, **Zekât**, 55; Tirmizî, **Zekât**, 14; Ebû Dâvûd, **Zekât**, 11; İbn Mâce, **Zekât**, 17.

¹²² Bu konuda talebeleri Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in Ebû Hanife'den farklı düşündükleri belirtilmiştir. Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 426.

¹²³ Yiğit, **a.g.e.**, s. 471. Hanefî usulünün yapısı ve işlevi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi” **DİA**, XVI 12.

¹²⁴ Gazzâlî, **el-Menhûl**, s. 252.

¹²⁵ Karâfî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîd Ahmed b. İdris, **Envâru'l-burûk fî envâi'l-fürûk**, I-IV, Âlemü'l-Kütüb, ty., IV, 246.

Döneminin önde gelen kelimcilerinden olan Ebu'l-Muîn en-Neseî (ö. 508/1115), umûm ifadelerin kat'î sayılıp âmın tahsisinin beyan değil nesh olarak anlaşılmasının Mutezileye ait bir görüş olduğunu; bununla beraber ilk dönem Hanefî imamları bu görüşe karşı çıksalar da, daha sonra Irak Hanefî fukahâsı arasında bunun yaygınlaştığını iddia etmiştir.¹²⁶ Ancak kendisinden sonraki Semerkand Hanefîleri de Irak usûlünün görüşüne dönmüştür.

Sonuç olarak Hanefî usûlünde haber-i vâhidlerin Kur'an'a arzının önemli bir bölümünü oluşturan, “Kitabın umûm bildiren lafızlarının kesinlik ifade ettiği, bu sebeple de âhâd kategorisindeki haberlerle tahsis edilemeyeceği” prensibinin Mutezile kaynaklı olduğu söylenebilir. Bu görüşün Hanefî mezhebi içerisinde Irak ekolüne mensup olan ve Mutezile'ye yakınlığı ile bilinen İsa b. Ebân, Cessâs ve Debûsî tarafından savunulması da bu kanaati desteklemektedir.¹²⁷

(b) Kitabın hükmünün tercih sebebi

Haber-i vâhidin Kur'an'da umûm bildiren hükümlerle çelişmesi konusunda Hanefî usûlünde şöyle bir prensibin benimsendiği görülür:

أَنَّ الْعَامَّ الْمُتَّفَقَ عَلَى قَبُولِهِ أَوْلَى مِنَ الْخَاصِّ الْمُخْتَلَفِ فِي قَبُولِهِ / “Kabulünde ittifak edilen âm lafız, kabulünde ihtilaf edilen hâs lafza tercih edilir.”¹²⁸

Bu cümlede “kabulünde ittifak edilen” ifadesiyle Kur'an'ın sübutunun katîliğine; “kabulünde ihtilaf edilen” ifadesiyle de haber-i vâhidin sübutunun zanniliğine vurgu yapıldığı söylenebilir.

Debûsî, itikadî ve amelî konularda haber-i vâhidi Kitaba ve sünnete arz etmeksizin kabul edenleri, hevâ ve bidat sahibi kimseler olarak adlandırmıştır. Bu kimseler, Kitabı haber-i vâhide göre yorumlayarak metbûyu tâbi konumuna düşürmekte; yakîni zanna tabi kılmaktadırlar. Çünkü şüpheli olanı ilme esas kılmak kişiyi ancak bid'ate sürükler. Ona göre, bu kişilerin dine verdikleri zarar, Kur'an'da bir hüküm bulamayınca o konudaki haber-i vâhidi kabul etmeyip kıyasa ve ıstîshâbu'l-hâle göre reyyle hüküm vereninde

¹²⁶ Neseî, Ebu'l-Muîn Meymûm b. Muhammed, **Tebîrâtü'l-edille fî usûli'd-dîn**, I-II, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2003, II, 384.

¹²⁷ Âm lafızların delâleti konusunda Hanefî fakihlerin görüşleri için ayrıca bkz. Özen, Şükrü, **Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası**, Doçentlik Takdim Tezi, İstanbul 2001, s. 89-93, 159.

¹²⁸ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 427.

daha fazladır. Çünkü o şahıs, bu tavrıyla Kitabı yalan ve yanılma ihtimali bulunan habere arz etmiş olmaktadır.¹²⁹

Pezdevî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Haber-i vâhidler konusunda asıl olan, mezhebimizin tuttuğu, her delili yerli yerinde kullanma usûlüdür. Haber-i vâhidin delil oluşunu reddeden kimse, o konuda sağlam delili terk etmiş, kıyas ve ıstîshâbu'l-hâl gibi aslî olmayan şüpheli delillere sarılmıştır. Kitaba muhalif olan haberi kabul eden ve Kitabın hükmünü onunla neshetmeye kalkan kimse ise zannî olanı yakînî olana tercih etmiştir. Birincisi cehalet ve dinin tahrif olması sonucunu doğururken, ikincisi dinde bid'atlere yol açar.¹³⁰

Serahsî, Kur'an'a arz edilerek reddedilen haberleri *garîb müstenker*¹³¹ diye adlandırarak, bu tür haberlerle amel edenlerin günaha gireceğinden korkulacağını söyler. Çünkü bu haberler Kur'an'ın zahirine aykırı olup, ilk üç nesilde yaşayan alimler (selef), bunlarla amel etmedikleri için, yalan olma ihtimalleri de yüksektir.¹³²

Gerek Pezdevî'nin gerekse Serahsî'nin değerlendirmelerinde eleştiriye açık noktalar bulunmaktadır. Zira Kur'an'a arzın temelini oluşturan “çelişkili olma” ve “muhalefet” kavramlarının, kişiden kişiye değişen sübjektif bir nitelik taşıdığı açıktır. Ayrıca “ilk üç nesil alimlerinin haberle ameli” vurgusu da, bu dönemde yaşayan ulemanın genelinden ziyade, Kufe merkezli bir yaklaşımı yansıtmaktadır. İleride örnekler zikredilirken de görüleceği üzere, Hanefîlerin Kur'an'a arz ederek reddettikleri bazı rivayetler, hem selefın hem de diğer mezhep mensuplarının amel edegeldikleri haberlerdir.

Sonuç olarak Kur'an ve mütevâtir sünnetle sabit olan ve umûm bildiren naslara aykırı olarak gelen haber-i vâhidler, Hanefî usûlcüler tarafından makbul sayılmamıştır. Çünkü Kur'an ve mütevâtir sünnet, hem sübut hem de delalet açısından katî olup, âhâd haberler ve kıyas ise zannî delillerdir. Teâruz durumunda güçlü olan zayıf olana tercih edilir. Ancak umûm bildiren nasların katî olarak kabul edilebilmesi için önceden tahsise uğramamış olması şarttır. Çünkü Hanefîlere göre tahsise uğrayan âm lafzın delaleti zannîye dönüşür. Kur'an'da yer alan bir hükmün önceden tahsise uğradığı biliniyorsa, haber-i

¹²⁹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 197.

¹³⁰ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 16.

¹³¹ Tanımı için bkz. 1. Bölüm dp. 225.

¹³² Serahsî, **a.g.e.**, I, 294.

vâhid ile arasında delil açısından bir üstünlük bulunmayacağı için, rivayetle tahsisi mümkün hale gelir.¹³³

Yukarıda zikredilen sebeplerden dolayı Hanefiler, Mescid-i Haram'a giren kimsenin güvende olacağını ifade eden ayetin,¹³⁴ umûm ifade edip herkesi kapsadığını; “*Harem âsiyi ve kısas suçunun cezasından kaçan kimseyi barındırmaz.*”¹³⁵ hadisinin ise âhâd ve Kur'an'ın umûmuna aykırı olduğu gerekçesiyle, kabul edilemeyeceğini belirtirler. Buna göre Harem'e giren kimse, âsi veya kâtil de olsa güvende sayılır.¹³⁶ Aynı şekilde Kâbe'yi tavaf etmeyi herhangi bir şart koşmaksızın mutlak manada emreden ayete¹³⁷ karşılık, “*Kâbe'yi tavaf da namaz gibidir*”¹³⁸ hadisi delil getirilerek, “tavaf namaz gibiye o zaman onda da abdestli olmak şarttır” şeklinde ilave bir hüküm getirilemez.¹³⁹ Bu konudaki örnekler ileride daha detaylı olarak ele alınacaktır.

Hanefilerin Kitaba muhalif haber-i vâhidlerin makbul sayılamayacağı iddiasını temellendirmek için, ikisi arasındaki seviye farkından yola çıkan aklî istidlale ilaveten kullandıkları bir diğer delil, bu konuda Hz. Peygamber'den nakledildiği belirtilen rivayetler, yani nasla istidlaldir.

(2) *Kur'an'a Arzı emreden rivayetler*

Hanefî usûl eserlerinde Kur'an'a arzın gerekçesi olarak Hz. Peygamber'e nispet edilen rivayetlerin de kullanıldığı görülür. Bu rivayetlerin bazılarında, haberlerin Kur'an'a arzını bizzat Hz. Peygamber emretmektedir. O'nun bu konudaki emri bağlayıcı görülerek arz uygulaması bir anlamda dini bir vecibe olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁰ Bu hususta zikredilen rivayetlerden biri şöyledir:

“*Allah'ın Kitabında olmayan her şart, yüz tane de olsa, geçersizdir.*”¹⁴¹

¹³³ Pezdevî, **a.g.e.**, I, 429.

¹³⁴ Âl-i imrân, 3/97. “ومن دخله كان آمناً...”

¹³⁵ Buhârî, **İlim**, 38; **Cezâu's-sayd**, 6; **Meğâzî**, 51; Müslim, **Hac**, 446; Tirmizî, **Hac**, 1.

¹³⁶ Pezdevî, **a.g.e.**, I, 434; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 13.

¹³⁷ Hac, 22/29. “وليطوفوا بالبيت العتيق”

¹³⁸ Nesâî, **Menâsikü'l-hac**, 136; Dârimî, **Menâsik**, 32; İbn Ebi Şeybe, **a.g.e.**, III, 137; İbn Hibbân, **Sahîh**, IX, 143; Tahâvî, **Şerhu Müşkili'al-âsâr**, XIV, 200; **Şerhu Meâni'l-âsâr**, II, 178.

¹³⁹ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 13.

¹⁴⁰ Serahsî, **a.g.e.**, I, 364-365.

¹⁴¹ Buhârî, **Salât**, 69; **Büyû'**, 67; **Mükâteb**, 1; **Şurût**, 13, 17; Müslim, **İtk**, 5; Tirmizî, **Vasâyâ**, 7; Ebû Davud, **İtk**, 2; İbn Mâce, **İtk**, 3; Malik, **İtk ve'l-Velâ**, 17; Ahmed b Hanbel, **a.g.e.**, XLII, 321, 516; Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-âsâr**, IV, 43, 90; İbn Hibbân, **Sahîh**, X, 94; Taberânî, **el-Mu'cemu's-Sağîr**, I, 297; **el-Mu'cemu'l-Kebîr**, XI, 11.

Yukarıdaki ifade, aslında hadis kaynaklarında Hz. Aişe ve İbn Abbas'tan nakledilen rivayetin bir bölümüdür. Rivayetin kaynaklarda geçen tam şekli şöyledir:

Bir gün Berîre, Hz. Âişe'ye gelerek, her ay bir ûkiyye¹⁴² ödemek üzere dokuz ûkiyye karşılığında efendisiyle mükâtebe yaptığını söylemiş ve ondan destek istemiştir. Hz. Aişe ona “*Efendine dön ve isterse ona bu meblağı toptan ödeyeceğimi ve velânın*¹⁴³ *da bende kalacağını haber ver.*” demiştir. Berîre efendisine durumu anlatınca, o da “*Velânın bende kalması şartıyla dilerse meblağı ödesin*” şeklinde karşılık vermiştir. Hz. Aişe onun cevabını Hz. Peygamber'e arz etmiş ve şu cevabı almıştır: “*Onun şart koşması seni bağlamaz. Berîre'yi satın al. Sonra da âzâd edersin. Çünkü velâ, köleyi âzâd edene aittir.*” Sonra Hz. Peygamber ayağa kalkarak Allah'a hamd ve senâ ettikten sonra orada bulunanlara şöyle bir konuşma yapmıştır: “*Bir takım insanlara ne oluyor da Allah'ın Kitabında olmayan şartları öne sürebiliyorlar. Allah'ın Kitabında olmayan her şart, isterse yüz tane olsun, geçersizdir. Allah'ın hükmü daha kesin ve O'nun ortaya koyduğu şart daha güvenilirdir. Dolayısıyla velâ, sadece köleyi âzâd edene aittir.*”¹⁴⁴

Buhârî, râvilerin isimlerini de zikrederek, bu rivayetin kendisine pek çok tarîkten geldiğini ifade etmiş;¹⁴⁵ Tirmizî ise rivayetin *hasen sahih* olduğunu ve ilim ehli arasında uygulamanın bu rivayete göre süregeldiğini söylemiştir.¹⁴⁶

Debûsî ve Serahsî, hadiste yer alan “Allah'ın Kitabında olmayan her şart” ifadesinden, Kur'an'a *muhâlif* şart ve hükümlerin anlaşılması gerektiğini söyler. Ancak rivayet zâhiri üzere anlaşılıp, Allah'ın Kitabında *yer almayan* her şartın ve hükmün geçersiz olacağı sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü bu hadisin getirdiği hükmün bizzat kendisi de Kur'an'da yer almamaktadır.¹⁴⁷ Haber-i vâhid, kıyas ve diğer delillerle sabit

¹⁴² *Ûkiyye* (ç. *evâk*): Hz. Peygamber döneminde kullanılan bir ağırlık birimidir. Bölgelere göre değişiklik olmakla birlikte, bir *Hicaz ûkiyyesinin* yaklaşık olarak kırk dirhem ağırlığında olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Nevevî, *el-Minhâc*, VII, 52; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 320; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, IV, 223; VIII, 257.

¹⁴³ Velâ, köle azadı ile veya karşılıklı akit yapmak suretiyle oluşturulan hükmi bir yakınlık (akrabalık)'tır. İslam hukukçuları velâ suretiyle mirastan pay bile alınabileceğini söylemişlerdir. Velâ-i ataka, velâ-i mevkûf, velâ-i nâfiz ve velâ-i muvâlat gibi çeşitleri vardır. Bkz. Cürçânî, es-Seyyid Şerîf, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, s. 249; Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahatı Fuhhiyye Kâmusu*, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967, IV, 63-71. Rivayette geçen, velâ-i atakadır. Bu durumda mevlâ (azad eden) ile köle arasında bir çeşit akrabalık kurulmuş olur. Azad edilen kölenin bir cinayet işlemesi durumunda diyetini mevlâsı öder. Köle vefat ettiği zaman, derece bakımından daha önce gelen bir mirasçısı yoksa mirası mevlâsına kalır.

¹⁴⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, IV, 43; İbn Hibbân, *Sahîh*, X, 93.

¹⁴⁵ Buhârî, *Salât*, 69.

¹⁴⁶ Tirmizî, *Vasâyâ*, 7.

¹⁴⁷ Debûsî, *a.g.e.*, s. 196; Serahsî, *a.g.e.*, I, 364.

olup Kur'an'da bulunmayan pek çok hükmün varlığı da bu görüşü desteklemektedir. Dolayısıyla fukahâ tarafından bu hadis, Kur'an'a *aslı itibariyle muhalif olan* âhâd haberlerin merdud olacağı şeklinde anlaşılmıştır. Benzer ifadeler hadisçiler tarafından da dile getirilmiştir.¹⁴⁸

Kur'an'a aslı itibariyle muhalif olan veya Kur'an'daki bir haramı helal ya da helali haram kılan haberlerin makbul olmadığı hemen herkesin üzerinde ittifak ettiği bir ilkedir.¹⁴⁹ Kanaatimizce burada asıl tartışılması gereken, söz konusu rivayetin haber-i vâhidin Kur'an'a arzı konusunda ve Kitabın umûmuna, zâhirine aykırı olan ya da Kitaba ilave hüküm getiren haberlerin reddinde delil olarak kullanılıp kullanılmayacağıdır. Bize göre rivayet bu şekilde kullanılarak bağlamından koparılmış ve zorlama bir yoruma tabi tutulmuştur. Zira hadisin bağlamına baktığımızda vurgulanan şey, alışveriş ve muâmelât konularında, taraflardan birinin zararına olan ve Kur'an'a aykırı¹⁵⁰ ileri sürülen şartların geçersiz/bâtıl/hükümsüz olduğudur. Sonuç olarak rivayet sahih olsa dahi, konuyla ilgisinin (delâletinin) zayıf olduğu; dolayısıyla bu bağlamda kullanılmasının uygun olmadığı söylenebilir.¹⁵¹

Kur'an'a arz için gerekçe gösterilen bir diğer rivayet şöyledir:

”تَكْثُرُ الْأَحَادِيثُ لَكُمْ بَعْدِي فَإِذَا رُويَ لَكُمْ عَنِي حَدِيثٌ فَأَعْرَضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَمَا وَافَقَهُ فَاقْبَلُوهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّهُ مِنِّي وَمَا خَالَفَهُ فَرُدُّوهُ وَأَعْلَمُوا أَنِّي مِنْهُ بَرِيءٌ.“

“Benden sonra size pek çok rivayet nakledilecektir. Benden naklen size bir haber geldiğinde, onu Allah'ın Kitabına arz edin. Ona uygun olanları kabul edin ve bilin ki onu ben söylemişimdir. Kitaba uygun olmayan haberleri de reddedin ve bilin ki ben o haberden (onu söylemekten) uzağım.”¹⁵²

¹⁴⁸ Hattâbî, **Meâlimü's-sünen**, IV, 66; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, I, 551; V, 188, 353.

¹⁴⁹ Sarih olan bir Kur'an ayetine aykırı olarak gelen haberlerin batıl olduğu konusunda bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, **el-Menâru'l-munîf** s. 80.

¹⁵⁰ Buradaki Kur'an'a aykırı ifadesinden, Kur'an'da muâmelât konularında genel çerçevesi çizilen hususlara, bir anlamda İslam'ın genel prensiplerine aykırı manasının çıkarılması da mümkündür.

¹⁵¹ Nitekim klasik şerh kaynaklarında da bu hadisin arz konusuyla ilgili olarak değil; nikah, alışveriş vb. konularda Kitab, sünnet ve İslam'ın genel ilkelerine aykırı biçimde öne sürülen şartların geçersiz sayılacağı bağlamında ele alındığı görülmektedir. Bkz. Hattâbî, **Meâlimü's-sünen**, II, 334; III, 142; Nevevî, **el-Minhâc**, IX, 202; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî** IX, 219, 412; Aynî, **Umdetü'l-kârî** XIII, 180; XIV, 20.

¹⁵² Serahsî, **a.g.e.**, I, 365.

Rivayet bu haliyle sadece Serahsî'nin *Usûl*'ünde geçmektedir. Haberin bazı lafız farklarıyla yer aldığını tespit edebildiğimiz en erken kaynak, Ebû Yûsuf'a ait *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi* adlı eserdir. Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) eserinde haber şu şekilde yer almaktadır:

Hz. Peygamber bir gün Yahudileri çağırır ve onlara Hz. İsa ile ilgili sorular sorar. Yahudiler de onun hakkında yalan yanlış şeyler söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber minbere çıkar ve insanlara şöyle hitap eder: “*Benden sonra sözlerim aranızda yayılacaktır. Size Kur'an'a uygun olarak aktarılan sözler bana aittir. Kur'an'a aykırı olanlar ise benim sözlerim değildir.*”¹⁵³

Ebû Yûsuf bu rivayeti, İbn Ebî Kerîme - Ebû Cafer - Hz. Peygamber senediyle nakletmiştir. İbn Ebî Kerîme'nin (ö. 113/731) kimliği konusunda kaynaklarda bazı tartışmalar olsa da,¹⁵⁴ Zâhid el-Kevserî, onun, Ebû Abdirrahmân İbn Ebî Kerîme el-İsbahânî el-Kûfî olduğunu ve Süfyân b. Uyeyne, Süfyân-ı Sevrî, Şu'be, Vekî' gibi güvenilir kimselerin ondan nakilde bulunduğunu; ayrıca Nesâî ve İbn Mâce'nin ricâli arasında da yer aldığını söylemiştir.¹⁵⁵ Beyhakî (ö. 458/1065), söz konusu rivayet hakkında şu değerlendirmelerde bulunmuştur: Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî, bu rivayetin mürsel yani munkatî' olduğunu; ayrıca seneddeki Halid b. Ebî Kerîme'nin mechul sayıldığını¹⁵⁶ ve durumunun bilinmemesi sebebiyle de rivayetin kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir.¹⁵⁷ Ayrıca Beyhakî, hadisin bütün tarîklerinin zayıf olduğunu ve her bir tarîkin za'fını *Medhal* adlı eserinde ayrı ayrı zikrettiğini de ifade etmiştir.¹⁵⁸

¹⁵³ Ebû Yûsuf, *er-Red* s. 25; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I, 117; XIII, 152.

¹⁵⁴ *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*'nin tahkikini yapan Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, İbn Ebî Kerîme ismine rical kaynaklarında rastlayamadığını belirterek, seneddeki ismin Ebû Kerîme olması gerektiğini; bu hatanın muhtemelen senedde yer alan “نبأنا أبو كريمة” ibaresinin yanlışlıkla “ابن أبي كريمة” şeklinde okunmasından kaynaklanmış olabileceğini iddia etmiştir. Ebû Kerîme, Ahmed b. Hanbel'in ricâlinden olan sika bir râvidir. Bkz. Ebû Yûsuf, *er-Red* s. 24 (dp.).

¹⁵⁵ Ebû Yûsuf, *a.g.e.*, s. 24 (dp.). İbn Ebî Kerîme hakkında daha fazla bilgi için bkz. İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Dımeşk 1986, s. 190.

¹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, bu râvinin Kûfeli olduğunu ve pek çok mürsel haberi bulunduğunu söylemiştir. Buhârî, *Târîhu'l-Kebîr*, III, 168; Yahya b. Maîn “*zayf*”, Ebû Dâvûd ise “*sika*” olduğunu söylemiştir. Ebû Hâtim, kuvvetli bir râvi olmadığını; Nesâî ise rivayetlerinin alınabileceğini ifade etmiştir. İbn Hibbân, Hâlid'i *Sikât* adlı eserinde zikretmiş, ancak rivayetlerinde pek çok hata bulunduğunu da eklemiştir. İbn Hacer, *Tehzîbu't-tehzîb*, III, 114.

¹⁵⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, s. 222.

¹⁵⁸ Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, I, 118. Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ* adlı eserine giriş mahiyetinde yazdığı *el-Medhal* adlı kitabında, bu râvi ile ilgili herhangi bir değerlendirmeye rastlayamadık. Eserin tahkikini yapan Habîburrahman el-A'zamî, *Medhal*'in hadis usûlü konularını kapsayan birinci cüzünün kayıp olduğunu ifade etmiştir. Beyhakî'nin rivayetin tarîkleri ile ilgili

İbn Ebî Kerîme'nin hadis aldığı Ebû Cafer ise, İmâmiyye Şia'sının beşinci imamı olan Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib el-Bâkır'dır (ö. 114/732).¹⁵⁹ Ancak Ebû Cafer sahâbî olmadığı için rivayet mürseldir. Ahmed b. Hanbel ve Şâfî'nin rivayeti munkatı ve zayıf saymaları da muhtemelen bu yüzdendir.

Sonuç olarak, Ebû Cafer rivayetinin mürsel olmasının dışında sened yönünden herhangi bir zayıflığı yoktur. Mürsel hadisin ilk dönemlerdeki yaygın kullanımı ve Hanefî fukahâsının bu konudaki yaklaşımı dikkate alındığında, onlar açısından rivayetin sıhhati konusunda bir probleminin olmadığı söylenebilir.¹⁶⁰

Bu rivayetin mürsel olarak nakledilmesi konusunda şöyle bir yorum da yapılabilir: Bir önceki bölümde çok çeşitli sebeplerle irsâle başvurulduğu; siyasi sebeplerin de bunlar arasında yer aldığı belirtilmişti. İbn Ebî Kerîme'nin, hadisi aldığı râvinin ismini, meşhur olan Muhammed el-Bâkır şeklinde değil de Ebû Cafer şeklinde zikretmesi, ayrıca ondan sonraki râvilerin ismini atlayarak haberi doğrudan Hz. Peygamber'den aktarması, sanki ehl-i beyte mensup râvilerin isimlerini saklamaya çalıştığı intibamı uyandırmaktadır. Bu ihtimalin doğru olması durumunda, Kûfe merkezli olan Hanefî mezhebinin, güvenilir râvilerin irsâlini sahih sayması ve mürsel haberle amel etmesinin gerekçelerinden birinin de siyasi kökenli olduğu söylenebilir.

Bu habere benzer bir başka rivayet şu şekildedir:

إِذَا رُويَ لَكُمْ مِنْي حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى فَمَا وَافَقَ فَاقْبَلُوهُ وَمَا خَالَفَ فَارْذُؤُوهُ.

“Size benden naklen bir haber rivayet edildiğinde, onu Allah'ın Kitabına arz edin. Ona uygun olanı kabul edin, olmayana da reddedin.”¹⁶¹

Abdurrahman b. Mehdî ve Yahya b. Maîn, bu rivayetin aslının olmadığını, bu haberi zındıkların ve Hâricîlerin uydurduğunu söylemişlerdir.¹⁶²

değerlendirmeleri, söz konusu kayıp cüzde olabilir. Bkz. Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin, **el-Medhal ile's-Süneni'l-kübrâ**, thk. Habîburrahman el-A'zamî, Dâru'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kuveyt ty., s. 75.

¹⁵⁹ Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hacer, **Takrîbü't-Tehzîb**, I, 497; **Tehzîbü't-Tehzîb**, IX, 350.

¹⁶⁰ Rivayetin sened ve metin değerlendirmesi için bkz. Ebû Yûsuf, **er-Red**, s. 25-28 (dp.); Özşenel, **Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı**, s. 67-74

¹⁶¹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 196.

¹⁶² İbn Abdilber, **Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlihî**, II, 1189; Hattâbî, **a.g.e.**, IV, 299; Sağânî, Radiyyüddîn el-Hasen b. Muhammed, **el-Mevdûât**, thk. Necm Abdurrahman Halef, 1. Baskı, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimeşk 1405, s. 76; Aclûnî, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Cirâhî, **Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammeştehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'sn-nâs**, 1. Baskı, I-II, thk. Abdülhamîd b. Ahmed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2000, II, 520; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **el-Fevâidü'l-**

Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1329), bu rivayete eserinde yer vermiş, muhaliflerin görüşlerini ve Hanefîlerin bu itirazlara verdiği cevapları şöyle özetlemiştir:

Bu rivayet, Şâfiîler ve ehl-i hadis tarafından şu sebeplerle zayıf sayılmıştır: Senesinde ye alan Yezid b. Rabîa meçhul biridir. Aynı zamanda rivayeti kendisinden aldığı Ebü'l-Eş'as'tan nakli de bilinmemektedir. Bu sebeple rivayet munkatı'dır yani makbul değildir. Yahya b. Maîn de bu rivayetin zındıkların uydurduğu bir haber olduğunu söylemiştir.¹⁶³ Ayrıca rivayet, Kur'an-ı Kerim'deki: "*Rasûl'ün size verdiklerini alın, nehyettiğinden de kaçının*"¹⁶⁴ emrine de muhaliftir. Yani bizzat Kur'an'ın ortaya koymaya çalıştığı kaideyle çelişmektedir. Bu gerekçeler sebebiyle rivayet, hadisçiler tarafından merdud sayılmıştır. Bizim bu rivayete ilgili görüşümüz ise şöyledir: Öncelikle bu haberi Buhârî, eserinde zikretmiştir. Buhârî'nin bu konudaki otoritesi tartışmasızdır. Onun sahih saydığı bir rivayet hakkında başkasının görüşüne itibar etmeye gerek yoktur. Aynı zamanda haberin Kur'an'a muâriz olduğu iddiası da doğru değildir. Çünkü yukarıdaki ayetin ifade ettiği emir, sübutu kesin olan yani ya bizzat semâya dayanan veya mütevâtir haberler içindir. Bu hadiste kastedilen ise Hz. Peygamber'e aidiyeti şüpheli olan nakillerdir. Bu ayetin konu hakkında yanlış yorumlandığına dair bir diğer delil, İbn Abbas ve Hasan-ı Basrî'nin bu ayeti anlama şekilleridir. Onlara göre "*Rasûl'ün size verdiklerini alın*" emrinde alınması istenen, müslümanlara ganimetten verdiği paydır. "*Neheyettiğinden de kaçının*" yasağında kaçınılması istenen ise ganimet malından aşırma anlamına gelen 'ğulûl'dür. Nitekim Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im'den nakledilen: "*Benden bildiğiniz konularda size bir haber nakledilirse onu kabul ediniz. Münker (hoş olmayan) bir haber nakledilecek olursa onu da kabul etmeyiniz. Çünkü ben münker bir şey söylemem.*"¹⁶⁵ haberi de yukarıdaki rivayeti desteklemektedir.¹⁶⁶

Abdülaziz el-Buhârî'nin yukarıdaki değerlendirmelerine şu sebeplerle karşı çıkılabilir: Öncelikle rivayet Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer almamaktadır. Muhtemelen farklı bir eserinde geçmekte veya müellif bu hususta yanılmaktadır. Bununla birlikte rivayet Buhârî'nin başka bir eserinde geçse dahi,¹⁶⁷ *Sahîh*'in dışındaki rivayetlerin *Sahîh*'tekilerle aynı sıhhat şartlarını taşımadığı bilinmektedir. Bu sebeple Buhârî'nin naklettiği her haberin kesin bir delil olarak sunulması doğru değildir. Ayrıca "Hz. Peygamber'in verdiği

mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., s. 291.

¹⁶³ Şâfiî usûlcülerin bu konudaki görüşleri için bkz. Sem'ânî, **Kavâtî'u'l-edille**, II, 403-405.

¹⁶⁴ Haşr, 59/7.

¹⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî, **el-Kifâye**, s. 430.

¹⁶⁶ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 15

¹⁶⁷ Bu haberi, Buhârî'nin günümüze ulaşan herhangi bir eserinde bulamadık.

alınması gerektiğini” bildiren ayette kastedilenin ganimet payları olduğu; dolayısıyla buradan Hz. Peygamber’in verdiği hükümlerin veya söylediği rivayetlerin anlaşılamayacağına dair yaklaşım da isabetli görülemez. Çünkü sebebin husûsiliğinin hükmün umûmiliğine engel teşkil etmeyeceği prensibi gereğince, ayetten sadece sebebin işaret ettiği hüküm anlaşılır. Kaldı ki sıhhati tartışmalı bir rivayeti desteklemek için, sıhhati ondan daha tartışmalı olan ve ilk dönem kaynaklarında yer almayan, Muhammed b. Cübeyr b. Mut’im’den nakledilen bir haberin kullanılması da müellifin iddiasını zayıflatmaktadır.

İncelediğimiz usûl eserlerinde Kur’an’a arzın gerekçesi olarak zikredilen haberlerin sıhhati ile ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmadan bu rivayetlere yer vermeleri, müelliflerin onları sahih kabul ettiğini göstermektedir.¹⁶⁸ Yukarıda zikredilen haberlerle ilgili yapılan değerlendirmeler göz önüne alındığında, Hz. Âişe rivayetinin sahih olmasına rağmen konuyla ilgisinin (delaletinin) zayıf olduğu; sened açısından da sadece Ebû Yûsuf’un eserinde yer alan rivayetin sahih sayılacağı söylenebilir.¹⁶⁹ Hadislerin Kur’an’a arzına gerekçe gösterilen aklî ve naklî delilleri zikrettikten sonra, uygulamaya konu olan rivayetlerin sened ve metin yönünden incelenmesine geçebiliriz.

d. Kur’an’a Arz Edilerek Reddedilen Rivayetler

Kur’an’ın umûmuna, nas ve zâhirine aykırı olduğu veya onda yer alan bir hükme ziyadede bulunduğu için merdud sayılan yahut uygun bir mana ile telif edilmeye çalışılan haberlere, Hanefî usûlünde aşağıdaki rivayetler örnek verilmiştir:

(1) Kesimde besmeleyi kasten terk

Hanefilere göre, hayvanı boğazlarken veya eğitilmiş bir hayvanı avın üzerine gönderirken Allah’ın adını anmayı kasten terk eden kimsenin kestiği ya da avladığı

¹⁶⁸ Hanefî usûlcülerin bu rivayetleri arz ilkesinin delili olarak kullanmalarına şöyle bir itiraz yöneltilmiştir: Nihayetinde arza gerekçe gösterilen haberler sahih sayılsa dahi, âhâddırlar. Âhâd haberlerle bir usûl kuralının ortaya konması ise doğru değildir. Bkz. Erdoğan, Mehmet, “Batınî İnkıtâ”, **MÜİFD**, sy. 4, İstanbul 1986, s. 420.

¹⁶⁹ Suyûtî, Kur’an’a arz ile ilgili vârid olan haberlerin bâtil olduğunu ifade etmiş ve Beyhakî’nin bu rivayetlerin tamamına yakını *Delâilü’n-Nübüvve* adlı eserinin girişinde zikrettiğini ve hepsinin de geçersizliğini ispatladığını söylemiştir. Bkz. Suyûtî, Celâlüddîn, **Miftâhu’l-cenne fi’l-i’tisâm bi’s-sünne**, thk. Mustafa Âşûr, Mektebetü’s-Sâî, Riyad 1987, s. 30, 42-43. Kur’an’a arz konusundaki rivayetlerin değerlendirmesi için bkz. Keleş, Ahmet, **Hadislerin Kur’an’a Arzı**, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 81; Özşenel, **Ebû Yusuf’un Hadis Anlayışı**, s. 67-76.

hayvanın eti helal değildir.¹⁷⁰ Hanefî fukahâsı bu görüşlerine “ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكَّرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ “ / Allah’ın adı anılmadan boğazlanan hayvanların etlerini yemeyiniz. Çünkü o *fısktır*”¹⁷¹ ayetini delil getirir. Ayette nehyin mutlak olarak zikredilmesi, hükmün harama delalet ettiğini; ifadenin umûm oluşu da Allah adı anılmadan kesilen her bir hayvanın etinin haram olduğunu göstermektedir. Mübalağa için zikredilen “*min*” edatı da bu hükmü tekid etmekte ve hayvanın her bir cüzünün ayrı ayrı haram olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla ayette geçen ifade, tekid edilmiş âm bir lafız olduğu için de tahsise uğrama ihtimali bulunmamaktadır.¹⁷²

Besmele çekmeyi unutarak hayvanı boğazlayan kimseler, bu hükmün kapsamına dahil değildirler. Çünkü yapılan iş ayette “*apaçık bir fisk*” olarak zikredilmiştir. Bu vasfın unutan kimse için kullanılması uygun değildir. Çünkü o, besmele çekme konusunda mükellef değildir. Mükellef olmayan kimselere bu kadar ağır bir vasfın yakıştırılması ise dinen caiz değildir.¹⁷³

İmam Şâfî, eğitilmiş av hayvanını avın üzerine salan kişinin Allah’ın adını anmasını, vacip değil güzel gördüğünü belirtir.¹⁷⁴ Şâfî fakihler de onun bu görüşünden hareketle, hayvanı boğazlayan veya av hayvanını avın üzerine salan kimsenin Allah’ın adını anmasının sünnet olduğunu; bu sebeple besmeleyi unutan hatta kasten terk eden kimsenin bile avladığı hayvanın etinin helal olduğunu ifade etmişlerdir. Sahâbeden İbn Abbas ve Ebû Hureyre ile fukahâdan Atâ ve İmam Mâlik’in de bu görüşte oldukları belirtilmiştir.¹⁷⁵ Bu hususta delil olarak kullandıkları rivayetlerden biri Hz. Âişe’den nakledilen şu haberdır: “Sahâbeden biri Hz. Peygamber’e gelerek şöyle sorar: Bazı kimseler bize, keserken üzerine Allah’ın adını anıp anmadıklarını bilmediğimiz

¹⁷⁰ Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî, *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, I-VIII, 1. Baskı, Dâru’s-Serrâc, Medine 2010, VII, 225; Serahsî, *el-Mebsût*, XI, 236-237; Merginânî, Ebu’l-Hasen Bürhânüddîn Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti’l-mübtedî*, I-IV, thk. Tallâl Yûsuf, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ty., IV, 347; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, IX, 490-491.

¹⁷¹ En’âm, 6/121.

¹⁷² Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’an*, IV, 171; *Şerhu Muhtasari’t-Tahâvî*, VII, 226; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 430; Bâbertî, Ekmelüddîn Ebû Abdillâh, *el-İnâye şerhu’l-Hidâye*, I-X, Dâru’l-Fikr, yy., IX, 490; ‘Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*, 1. Baskı, I-XIII, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2000, XI, 539.

¹⁷³ Cessâs, *a.g.e.*, IV, 173; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, XXI, 111.

¹⁷⁴ Şâfî, *el-Ümm*, II, 249. “قَالَ الشَّافِعِيُّ : وَإِذَا أُرْسِلَ الرَّجُلُ الْمُسْلِمُ كَلْبَهُ أَوْ طَائِرَهُ الْمُعَلَّمَيْنِ أَحَبَّتْ لَهُ أَنْ يُسَمِّيَ.”

¹⁷⁵ Mâverdî, Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvi’l-kebîr fî fikhî mezhebi’l-İmâm eş-Şâfî*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdilmevcûd, I-XIX, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1999, XV, 10; Nevevî, Ebû Zekeriye Muhyiddîn Yahya, *el-Mecmû şerhu’l-Mühezzeb*, I-IX, Dâru’l-Fikr, VIII, 410.

hayvanların etlerinden getirmekteler. Bu konuda ne buyurursun?” Hz. Peygamber onlara “Siz Allah’ın adını anın ve yiyin” cevabını vermiştir.¹⁷⁶

Hanefiler bu rivayetle amel edilemeyeceği görüşündedirler. Çünkü konuyla ilgili ayetin hükmü umûma delalet etmektedir. Şâfiîlerin delil olarak zikrettiği rivayet ise haber-i vâhiddir. Kur’an’a muhalif olduğu için de amel edilmeye uygun değildir.¹⁷⁷ Şâfiîlerin delil aldığı Hz. Âişe rivayeti sened ve metin yönünden tahlil edilerek, Hanefî fakihlerin konuyla ilgili yaklaşımlarının ayrıntılı olarak incelenmesi çalışmamız açısından faydalı olacaktır.

(a) *Sened tahlili*

Kur’an’ın umûmuna arz edilerek reddedilen yukarıdaki rivayet, ilk dönem hadis kaynaklarından Buhârî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel, İmam Mâlik ve İbn Ebî Şeybe’nin eserlerinde geçmektedir.¹⁷⁸ Rivayetin muttasıl tarikleri, Hz. Peygamber- Hz. Âişe - Urve - Hişâm b. Urve kanalıyla gelmekte; Hişâm’dan sonra ise yayılmaktadır. Dolayısıyla rivayetin, hadis usûlü açısından ilk üç nesilde ferd olduğu söylenebilir. Aynî (ö. 855/1451) de bu rivayetin Buhârî’nin ferd haberlerinden olduğunu söylemiştir.¹⁷⁹ Rivayet İmam Mâlik’in *Muvattâ’*ında ve Ebû Dâvûd’un *Sünen*’indeki iki tarikte ise mürsel olarak nakledilmiştir.¹⁸⁰ Hz. Âişe rivayetinin senedlerini bir araya getirdiğimizde karşımıza şöyle bir isnad şeması çıkmaktadır:

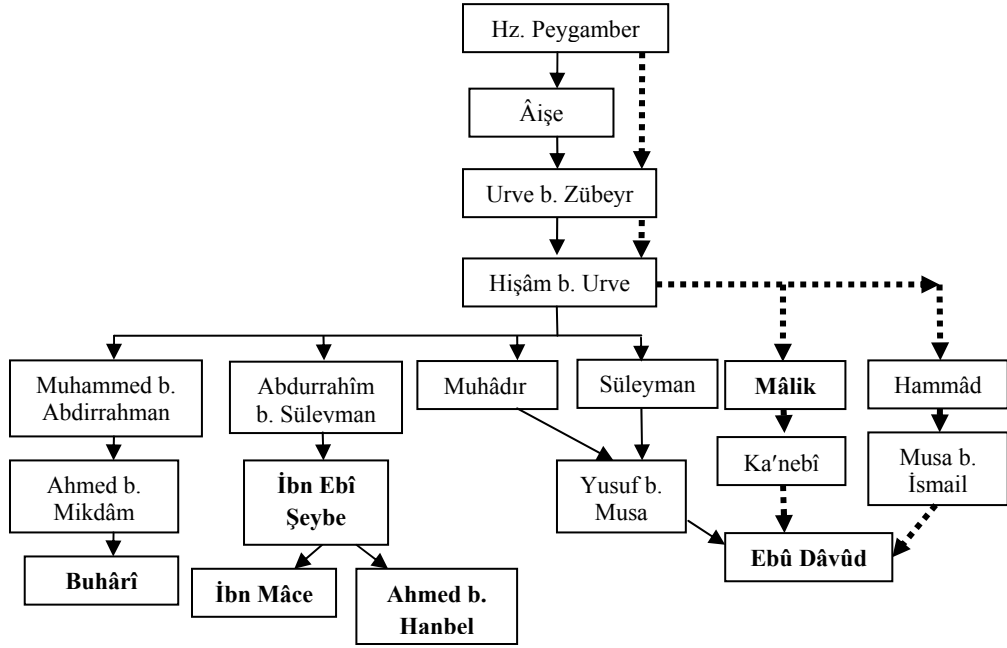
¹⁷⁶ Buhârî, **Büyû’**, 5; Ebû Dâvûd, **Dahâyâ**, 19; İbn Mâce, **Zebâih**, 4; Mâlik, **Zebâih**, 1; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, IV, 343; İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, V, 132; Beyhakî, **Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr**, XIII, 446.

¹⁷⁷ Serahsî, **a.g.e.**, I, 133-134; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 431; İbn Emîr Hâc, **et-Takrîr**, III, 322.

¹⁷⁸ Bkz. dp. 174.

¹⁷⁹ Aynî, **Umdetü’l-kârî**, XI, 172.

¹⁸⁰ Bkz. Ebû Dâvûd, **Dahâyâ**, 19; Mâlik, **Zebâih**, 1.



Rivayeti Hz. Âişe'den alan Urve b. Zübeyr ile ondan nakleden oğlu Hişâm b. Urve'nin güvenilirliği konusunda hadis münekkitleri ittifak halindedirler.¹⁸¹ Rivayetin Buhârî tarîkinde yer alan Muhammed b. Abdirrahmân et-Tufâvî (ö. 187/803), Ahmed b. Hanbel'in (ö. 240/854) hocalarından olup, İbnü'l-Medîni onun "*sika*"; Ebû Hâtim "*sadûk*"; Ebû Zür'a ise "*münkeru'l-hadîs*" olduğunu söylemiştir.¹⁸² İbn Adî (ö. 365/976), Muhammed b. Abdirrahman için "*lâ be'se bihi*" ifadesini kullanmış, münker bazı rivayetlerinin olduğunu söylemiş ve bunlardan örnekler vermiştir.¹⁸³ İbn Hacer (ö. 852/1448), Buhârî'nin Muhammed b. Abdirrahman'dan naklettiği üç rivayeti kontrol ettiğini ve onların İbn Adî'nin münker saydığı rivayetler arasında olmadığını söyleyerek Buhârî'yi savunmuştur.¹⁸⁴ Bu değerlendirmeler ışığında, Buhârî'de yer alan rivayetin sahih olduğu söylenebilir.

¹⁸¹ Nitekim Aynî, Buhârî'de geçen bu rivayetin isnadında yer alan râvileri incelerken ilk üç nesildeki râvilerle ilgili herhangi bir değerlendirmeye yer vermemiştir. Bkz. Aynî, **a.g.e.**, XI, 172.

¹⁸² Bkz. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, VII, 324. Ancak Ebû Zür'a niçin münkeru'l-hadîs dediğini belirtmemiştir. Yani cerhi müfesser değildir. Dolayısıyla diğer hadis münekkitlerinin tadilleri karşısında, onun bu görüşünün kabul edilemeyeceği ortadadır.

¹⁸³ Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yahya b. Maîn, **Târîh**, IV, 142; Buhârî, **et-Târîhu'l-kebîr**, I, 156; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, VII, 324; İbn Adî, **el-Kâmil**, VII, 406.

¹⁸⁴ İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, I, 440.

Buhârî'nin senedinde yer alan hocası Ahmed b. el-Mikdâm el-Basrî (ö. 253/867) ise Ebû Hâtim tarafından “*sâlihu'l-hadîs*” ve “*mahallühû es-sıdku*” şeklinde tarif edilmiştir. İbn Adî de onun “*sadûk*” olduğunu söylemiştir. Buhârî'nin dışında, Tirmizî, Nesâî, İbn Mâce, Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim'in de ondan rivayetleri bulunmaktadır.¹⁸⁵ Dolayısıyla bu râvi hakkında müfesser olmayan bazı cerh tabirleri zikredilse de, hadis münekkitlerinin çoğunluğunun onu tadil ettiği görülmektedir. Neticede onun hakkında cerhe değil tadile itibar etmek daha uygundur.

İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebî Şeybe'nin ortak râvisi olan Abdurrahîm b. Süleyman (ö. 187/803) için Yahya b. Maîn “*sika*”, Ebû Hâtim “*sâlihu'l-hadîs*” tabirlerini kullanmışlardır. Ayrıca Ebû Hâtim, onun rivayetleri yazarak bir araya getirdiği kitaplarının olduğunu ve bu belgelerden nakilde bulunduğunu da söylemiştir. İclî de onu *Sikât*'ında zikretmiştir.¹⁸⁶ Sonuç olarak rivayetin İbn Mâce, Ahmed b. Hanbel ve İbn Ebî Şeybe tarikleri, sened açısından sahih gözükmektedir.

Mâlik'in *Muvattâ'*ında geçen rivayet ile Ebû Dâvûd'un Hammâd ve Mâlik tarikleri, bir tâbiî olan Urve'nin Hz. Peygamber'den doğrudan nakli olduğu için mürseldir; munkatî' olduğundan dolayı da hadis usûlü açısından zayıftır.¹⁸⁷ Ebû Dâvûd'un muttasıl tariki Yûsuf b. Musa'dan (ö. 253/867) gelmektedir. Yahya b. Maîn ve Ebû Hâtim, onun için “*sadûk*”; Nesâî ise “*lâ be'se bihî*” ifadelerini kullanmıştır. Cerh ta'dîl kaynaklarında Yûsuf b. Musa hakkında yer alan bilgilere bakıldığında, *Kütüb-i tis'a* müelliflerinin tamamının ondan nakilde bulunduğu görülmektedir.¹⁸⁸ Yûsuf b. Musa'nın hocası olan Süleyman b. Hayyân (ö. 189/805) hakkında ise hadis tenkitçileri, “*sika*”, “*sadûk*” gibi ifadeler kullanmışlardır.¹⁸⁹ Sonuç olarak Ebû Dâvûd'un mürsel olmayan Yûsuf b. Musa tarikinin, râviler hakkında yapılan değerlendirmeler göz önüne alındığında, sened açısından sağlam olduğu söylenebilir.

¹⁸⁵ Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, **a.g.e.**, II, 78; İbn Adî, **a.g.e.**, I, 294; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, **es-Sikât**, I-IX, Dâru'l-Meârif, Haydarâbâd 1973, VIII, 32; İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, I, 81-82.

¹⁸⁶ Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yahya b. Maîn, **a.g.e.**, III, 272; İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillah, **Ma'rifetü's-sikât**, 1. Baskı, I-II, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1985, II, 93; İbn Ebî Hâtim, **a.g.e.**, V, 339; İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, VI, 306.

¹⁸⁷ Azîmâbâdî, Ebû Abdirrahman Muhammed Eşref, **Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd**, 2. Baskı, I-XIV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, VIII, 22.

¹⁸⁸ Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, **a.g.e.**, IX, 231; İbn Hibbân, **a.g.e.**, IX, 282; İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, XI, 425.

¹⁸⁹ Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yahya b. Maîn, **a.g.e.**, I, 129; İbn Ebî Hâtim, **a.g.e.**, IV, 107; İbn Adî, **a.g.e.**, IV, 278-280; İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, IV, 181-182.

Hiz. ÂiŖe hadisinin bütün senedleri birlikte değerlendirildiğinde, mürsel olan İmâm Mâlik ve Ebû Davud rivayetlerinin zayıf; Buhârî, İbn Mâce ve İbn Ebî Ŗeybe ile Ebû Dâvûd'un Yûsuf b. Musa tarikinin sahih olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Hiz. ÂiŖe rivayetinin sened açısından sahih olduğu gözükmektedir. Hanefî usûlünde haberin tenkide konu olabilmesi için öncelikle sened yönünde sıhhatli olması gerekmektedir. Bu husus Hiz. ÂiŖe rivayeti için de geçerlidir. Nitekim rivayete eserlerinde yer veren usûlcüler, hadisin senedi hakkında herhangi olumsuz bir değerlendirmede bulunmamıŖlardır.¹⁹⁰ Hanefî fakihlerin amel etmedikleri haberlerin sened açısından bir kusuru varsa, bunu mutlaka belirttikleri dikkate alındığında, Hiz. ÂiŖe rivayetini sened yönünden sahih saydıkları anlaŖılmaktadır.

(b) Metin tahlili

Hiz. ÂiŖe'den nakledilen rivayetin makbul sayılmamasının nedeni yukarıda zikredilen ayete aykırı görülmesidir. Çünkü ayette umûm olarak zikredilen hususun herhangi bir tahsise uğradığı bilinmemektedir. Bu sebeple hükme delaleti katfidir. Ayete aykırı bir hüküm bildiren Hiz. ÂiŖe hadisi ise haber-i vâhid olduğu için sübut açısından zannî bir delildir. Bundan dolayı rivayet, manevi inkıtâ sebebiyle makbul sayılmamıŖtır.¹⁹¹ Cessâs'a göre rivayet bu haliyle dahi, hayvan keserken Allah'ın adını anmanın gerekliliğine delalet etmektedir. Çünkü Hiz. Peygamber, Hiz. ÂiŖe'nin sorusuna "Bir mahzuru yok, yiyebilirsiniz" değil, "Siz Allah'ın adını anın ve öyle yiyin" Ŗeklinde cevap vermiŖtir.¹⁹² Ayrıca sahabenin bu konuda Ŗpheye dŖp Hiz. Peygamber'e danıŖması da, kesimde besmeleyi Ŗart gördüklerinin bir delili olarak anlaŖılır.¹⁹³

Hanefilere göre, besmele çekmeyi unutan kimseler, bu konudaki zrleri sebebiyle ayetin genel hükmünün dıŖında tutulmuŖtur. Unutan kimseyi bu noktada zrl kılan, Hiz. Peygamber'in "Allah mmetinden hata, unutma ve zorlama ile yaptıkları Ŗeylerin sorumluluğunu kaldırmıŖtır"¹⁹⁴ hadisidir. Dolayısıyla unutan kimsenin, besmele çekme konusunda mükellef sayılmadığı için, kestiği helaldir.¹⁹⁵

¹⁹⁰ Cessâs, **Ŗerhu Muhtasai't-Tahâvî**, VII, 232; Kudûrî, **Tecrîd**, XII, 6293; Serahsî, **a.g.e.**, I, 134; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 432.

¹⁹¹ Serahsî, **a.g.e.**, I, 133; Pezdevî, **a.g.e.**, I, 432.

¹⁹² Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'an**, IV, 173.

¹⁹³ Kudûrî, **a.g.e.**, XII, 6293.

¹⁹⁴ İbn Mâce, **Talâk**, 16; Dârekutnî, **Sünen**, V, 300; Tahâvî, **Ŗerhu meâni'l-âsâr**, III, 95; İbn Hibbân, **Sahîh**, XVI, 202.

¹⁹⁵ Cessâs, **Ŗerhu Muhtasari't-Tahâvî**, VII, 233; Serahsî, **el-Mebsût**, XI, 238;

Şâfîlere göre, mezkur ayetteki “Allah’ın isminin anılması”ndan kasıt, yalnızca dille söylemek değildir. Çünkü Allah’ın adı müslümanın kalbinde her zaman bulunmaktadır. Kalp ile yapılan zikir de kesimin helal olması için yeterlidir. Ayrıca ayette yasaklanan şeyin leş olma ihtimali de vardır. Nitekim ayetin devamındaki “*O apaçık bir fiske*” ibaresi bu ihtimali güçlendirmektedir.¹⁹⁶ Hanefilere göre ayeti mecaza hamlederek, kastedilenin leş olan etler şeklinde yorumlanması doğru değildir. Çünkü ifadenin hakikî manada anlaşılması mümkün iken mecaza hamli caiz değildir.¹⁹⁷ Şâfî’nin delil olarak Ebû Hureyre ve Berâ b. Âzib’den nakledilen şu rivayeti kullandığı da zikredilir.¹⁹⁸ “*Müslüman, Allah’ın adını ister ansın ister anmasın, boğazladığı hayvanı Allah adına keser.*”¹⁹⁹ Hanefilere göre Berâ b. Âzib’den nakledilen bu haber, maruf olmayan, müsnedlerde yer almayan ve isnadı sahih sayılmayan bir haberdir.²⁰⁰

Hanefilere göre, Kur’an’daki umûm ifade eden lafızların katîlik bildirmesi için, tahsise uğramamış olması şarttır. Halbuki yukarıdaki ayetin, besmeleyi unutan kimse hakkında nakledilen şu haber sebebiyle önceden tahsise uğradığı söylenebilir. Kendisine besmele çekmeyi unutarak hayvanı boğazlayan kimsenin kestiğinin yenip yenmeyeceği sorulduğunda Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Yemenizde bir sakınca yoktur. Çünkü Allah’ın adı her müslümanın kalbindedir.*”²⁰¹ Bu tahsîsten sonra ayetin hükmü zan ifade ettiği için, Hz. Âişe hadisinin Kur’an’a muhalif sayılmaması ve makbul olması gerekmektedir.²⁰² Bu yöndeki itirazlar Hanefiler tarafından şöyle cevaplandırılmıştır: Unutan kimse besmeleyi terk etmiş değildir ki, kasten terk edene kıyas edilsin. Ayrıca unutan, bu konudaki özrü sebebiyle, besmeleyi çeken kimse gibi değerlendirilmiştir. Bu aynen oruçluken unutarak yiyip içen kimsenin orucunun bozulmamasına benzer. Kasten

¹⁹⁶ Mâverdî, **el-Hâvi’l-kebîr**, XV, 12; Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, **Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meâni elfâzi’l-minhâc**, I-VI, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1994, VI, 106.

¹⁹⁷ Bkz. Aynî, **Umdetü’l-kârî**, XI, 172.

¹⁹⁸ Serahsî, **el-Mebsût**, XI, 236; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 431.

¹⁹⁹ Beyhakî, **Ma’rifetü’s-sünen**, XIII, 447; **es-Sünenü’s-sağîr**, 1. Baskı, I-IV, thk. Abdülmü’tî Emin Kal’acî, Mektebetü Dirâsi’l-İslâmiyye, Karaçi 1989, IV, 42.

²⁰⁰ Kudûrî, **a.g.e.**, XII, 6293. İbn Hacer de bu rivayeti Berâ’dan nakledilen haberler arasında görmediğini, sadece Gazzâlî’nin *İhyâ*’da onu sahih saydığını ifade etmiştir. Bkz. İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, **et-Telhîsu’l-habîr fî tahrîci ehâdisi’r-râfi’iyyi’l-kebîr**, 1. Baskı, I-IV, thk. Ebû Asım Hasen b. Abbas, Müessesetü Kurtuba, Kahire 1995, IV, 248.

²⁰¹ Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 533; Beyhakî, **a.g.e.**; XIII, 447. Dârekutnî’de İbn Abbas’tan gelen bir başka rivayet şöyledir: “*المُسْلِمُ يَكْفِيهِ اسْمُهُ فَإِنْ نَسِيَ أَنْ يُسَمِّيَ حِينَ يَذْبَحُ فَلْيَسِّمْ وَلْيَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ ثُمَّ لِيَأْكُلْ* / *Müslümanın ismi (kestiği hayvanın etinin helal olması için) yeterlidir. Şayet keserken besmele çekmeyi unutacak olursa, o zaman yerken bismillah desin öyle yesin*” Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 535. Aynî, Dârekutnî’de geçen bu rivayetin, senesinde yer alan Muhammed b. Yezîd b. Sinan’ın “*kesretü’l-gafle*” vasfından dolayı zayıf olduğunu iddia etmiştir. Bkz. Aynî, **Umdetü’l-kârî**, XIII, 48.

²⁰² Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 431.

yiyecek için nasıl unutan kimseye benzetilemiyorsa, burada yapılan kıyas da batıl olmaktadır. Dolayısıyla ayetin hükmü tahsîse uğramış değil, sadece özrü sebebiyle unutana ruhsat verilmiştir. Tahsîse uğramadığı için de yakîn ifade etmektedir ve haber-i vâhiden daha güçlü bir delil değerine sahiptir.²⁰³

Bu konuda Hanefiler tarafından İbn Ömer'den nakledilen mevkûf bir haberin de delil olarak kullanıldığı görülür. İbn Ömer'in kölelerinden biri bir gün bir hayvan boğazlayacağı sırada, İbn Ömer ona "Ey Allah'ın kulu *Bismillah* de" der. Köle de: "Dedim" der. İbn Ömer bunu üç kez tekrar eder, köle de üç kez sadece "Dedim" der ve hayvanı boğazlar. İbn Ömer daha sonra o hayvandan bir lokma bile yemez.²⁰⁴

Aynî, Hz. Âişe rivayetiyle ilgili şöyle bir yorumda bulunmuştur: Haber sahih olsa dahi, ifade ettiği hükmün İslâm'ın ilk dönemleri için geçerli olup sonradan yukarıdaki ayet-i kerîme ile neshedildiği söylenebilir. Nitekim İmam Mâlik, rivayeti aktardıktan sonra, bu hükmün "İslam'ın ilk dönemleri için geçerli olduğunu" söyler.²⁰⁵ İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel'in rivayeti naklettikten sonra zikrettiği "çöldeki bedevîlerin o zaman yeni Müslüman oldukları"²⁰⁶ bilgisi de İmam Mâlik'in görüşünü desteklemektedir. Neticede Aynî, haberin sened açısından sahih olsa dahi mensûh olduğu için hükmünün geçerli olmadığını iddia eder. Hz. Âişe rivayetinde geçen bedevîlerin, Medine çevresinde oturan kimseler oldukları, halbuki konuyla ilgili ayetin En'âm suresinde yer aldığı; bu surenin ise Mekke'de olduğu, dolayısıyla aralarında nesih ilişkisi olmasının mümkün olmadığı iddiasına da Hanefiler tarafından "Müfessirlerden bazılarının En'âm suresinden altı ayetin Mekke'de değil Medine'de nâzil olduğunu; yukarıdaki ayetin de bunlar içerisinde bulunduğunu zikrettikleri" yönünde cevap verilmiştir.²⁰⁷

Sonuç olarak âhâd olan Hz. Âişe rivayetinin kabul edilmesi, Hanefilere göre Kur'an'ın kesin hükmünün, sübut açısından zan ifade eden bir delille terk edilmesi ve iptali olarak değerlendirilmiştir. Rivayetin sened yönünden sahih olduğu göz önüne alınarak, Hz. Âişe rivayetinin İslam'ın ilk yılları için geçerli; ancak yukarıdaki ayet-i kerime nâzil olduğunda hükmünün neshedildiği şeklindeki Aynî'nin görüşünün kanaatimizce isabetli

²⁰³ Pezdevî, **a.g.e.**, I, 432-433. Ayrıca bkz. Bâbertî, **a.g.e.**, IX, 491.

²⁰⁴ Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'an**, IV, 171. Mâlik'in Muvattâ'ında yer alan rivayette olay, İbn Ebî Rabîa ve bir çocuk arasında geçmektedir. Mâlik, **Zebâih**, 2.

²⁰⁵ Mâlik, **Zebâih**, 1.

²⁰⁶ İbn Mâce, **Zebâih**, 4

²⁰⁷ Aynî, **'a.g.e.**, XI, 172-173.

olduğu söylenebilir. İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve İbn Mâce'nin eserlerinde verdikleri bilgi de bu doğrultudadır.

(2) *Harem'in âsiyi barındırması*

Kur'an'a muhalif olduğu gerekçesiyle reddedilen haberlerden biri de, "Harem'in âsiyi ve katili korumayacağını" ifade eden rivayettir. Hanefilere göre, dinden dönme (ridde), zina, yol kesme (kat-î tarîk) ve kısas gibi suçlar sebebiyle kanı helal olan bir kimse, Mescid-i Haram'a sığınsa, oradan çıkmadıkça cezası infaz edilmez ve çıkması için fiilî bir müdahale yapılamaz. Ancak, Harem'den çıkmaya zorlamak için o kimseye yemek ve su verilmez, onunla konuşulmaz ve herhangi bir şekilde alış verişte bulunulmaz.²⁰⁸ Seleften İbn Ömer, İbn Abbas, Atâ ve Şa'bî'nin de bu görüşte oldukları belirtilmiştir.²⁰⁹ Bu konuda delil olarak şu ayetin kullanıldığı görülür: "فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّمَّا بُرَّاهِمُ وَمَنْ دَخَلَ كَانَ آمِنًا" / *Orada apaçık deliller ve İbrahim'in makâmı vardır ve oraya giren artık güvendedir.*²¹⁰ "Oraya giren artık güvendedir" demek, şart (orada bulunma) devam ettikçe güvenin de devam edeceğini bildirir. Ne zaman şart ortadan kalkarsa güven de kalkacaktır.²¹¹ Ayetin önceden tahsise uğradığı bilinmemektedir. Ayrıca hükme delaleti de katîdir. Dolayısıyla zannî bir delille tahsisi mümkün değildir.²¹²

Şâfiî fakihlere göre, bu kimseler Harem'e sığınsalar bile, yakalanırlarsa orada cezaları infaz edilir.²¹³ Onlar da delil olarak şu rivayeti kullanırlar:

"إِنَّ الْحَرَمَ لَا يُعِيدُ عَاصِيًا، وَلَا فَارًّا بِدَمٍ" / *Harem asiyi ve katili korumaz.*²¹⁴

Abdülaziz el-Buhârî'nin İmam Şâfiî'ye atfederek hadis olarak zikrettiği yukarıdaki ifade,²¹⁵ hadis kaynaklarında Hz. Peygamber'e izafe edilmemektedir. İbare, Ebû Şureyh el-

²⁰⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 304. Aynî, *'Umdetü'l-Kârî*, II, 143.

²⁰⁹ Konuyla ilgili İbn Abbas ve Atâ'dan gelen rivayetler için bkz. Tahâvî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I-II, thk. Sadettin Ünal, TDV Yay., İstanbul 1998, II, 310-312; Cessâs, *a.g.e.*, II, 304. Tahâvî ve Cessâs, yukarıdaki suçları işleyen kimselere Harem sınırları içerisinde had ve kısas uygulanamayacağı görüşünü rivayetlerle destekleyerek ayrıntılı bir şekilde işlemelerine rağmen, İmam Şâfiî'nin aşağıda delil olarak getirdiği rivayete hiç değinmemişlerdir.

²¹⁰ Âl-i İmrân, 97.

²¹¹ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 433.

²¹² Serahsî, *a.g.e.*, I, 134; Pezdevî, *a.g.e.*, I, 433.

²¹³ Şirbinî, *a.g.e.*, V, 279; Ramlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbas, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984, VII, 303.

²¹⁴ Buhârî, *İlim*, 38; *Cezâu's-sayd*, 6; *Meğâzî*, 51; Müslim, *Hac*, 446; Tirmizî, *Hac*, 1. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, ILV, 141.

²¹⁵ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 433.

Adevî'nin Abdullah b. Zübeyr'le savaşmak üzere Mekke'ye adam gönderen Amr b. Saîd'e söylediği bir ihtardır. Rivayetin aslı şöyledir:

Amr b. Saîd, Mekke'ye Abdullah b. Zübeyr'le savaşmak üzere bir ordu gönderirken, Ebû Şüreyh el-Adevî ona, “Ey Emir! İzin ver, sana Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi sabahında söylediği, kulaklarımla duyduğum, kalben kavradığım ve gözlerimle gördüğüm bir sözünü nakledeyim” der ve şöyle devam eder: “Hz. Peygamber konuşmaya başladığında Allah'a hamd ve senâ edip şöyle buyurdu: ‘Mekke'yi harem kılan insanlar değil, Allah'tır. Allah'a ve ahiret gününe inanan birinin orada bir damla kan akıtması ve bir ağacını bile kesmesi helal değildir. Şayet bir kimse Hz. Peygamber'in orada savaşmasından kendisine bir ruhsat çıkarmak isterse, ona da şöyle deyin: ‘Allah bu konuda size değil, Rasûlüne izin verdi.’ Bana da günün belirli bir vakti için ruhsat verilmiştir. Artık Harem bölgesinin *haramlığı* dün olduğu gibi bugün de devam etmektedir. (Bu hükümleri) burada bulunanlar bulunmayanlara iletinler.” Ebû Şüreyh'e, “Sen bu haberi naklettikten sonra Amr sana nasıl cevap verdi?” denildiğinde, şöyle demiştir: “Ey Ebû Şüreyh! Ben bu hükmü senden daha iyi biliyorum. Harem asiye, katili ve hırsızı korumaz” şeklinde cevap verdi.”²¹⁶

Harem bölgesine sığınan katil veya savaşçının öldürüleceği görüşündekilerin²¹⁷ asıl dayanak olarak kullandıkları rivayet şöyledir: Mekke'nin fethi günü, haklarında ölüm emri verilenlerden biri olan İbn Hatal'ın²¹⁸ Kâbe'nin örtüsüne sarıldığı Hz. Peygamber'e haber verilmişti. Hz. Peygamber buna rağmen onun öldürülmesini emretmiştir.²¹⁹ İbn Hatal rivayeti, diğer mezheplere ait usûl eserlerinde Kur'an'ın haber-i vâhidle neshedileceğine dair örneklerden biri olarak da gösterilir.²²⁰ Bu rivayet oldukça meşhurdur. Hanefî usûl eserlerinde de zaten bu rivayetin reddedildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Bunun

²¹⁶ Bkz. Buhârî, **İlim**, 38; **Cezâu's-sayd**, 6; **Meğâzî**, 51; Müslim, **Hac**, 446; Tirmizî, **Hac**, 1. Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, ILV, 141.

²¹⁷ Bkz. Beyhakî, **Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr**, XIII, 394.

²¹⁸ İbn Hatal önceden müslüman olup sonra irtidat etmiştir. Hz. Peygamber onu zekat toplamak için yanında Ensar'dan bir adam ve hizmetçisiyle birlikte Medine dışında bir yere göndermişti. İbn Hatal yolda bu ikisini öldürmüş, mallarına el koyup müşriklerin arasına katılmıştır. Onun Hz. Peygamber'i hicvetmeleri için tuttuğu iki muğanniyesinin (şarkıcı kadın) olduğu söylenir. Hz. Peygamber onunla birlikte bu muğanniyelerin de o gün öldürülmelerini söylemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hişâm, Abdülmelik el-Meâfirî, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, I-II, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafiz eş-Şelebî, Mektebetü Mustafa el-Halebî, Mısır 1955, II, 411; Aynî, **Umdetü'l-kârî**, X, 208.

²¹⁹ Buhârî, **Cezâu's-Sayd**, 16; **Cihâd ve's-siyer**, 169; Müslim, **Hac**, 450; Tirmizî, **Cihâd**, 18; Ebû Dâvûd, **Cihâd**, 130; Nesâî, **Menâsiku'l-Hac**, 108.

²²⁰ Sem'ânî, **Kavâtu'l-edille**, III, 166; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. El-Hüseyn, **el-'Udde fi usûli'l-fikh**, I-V, thk. Ahmed b. Ali b. Seyrû'l-Mübârekî, yy., Riyad 1990, III, 799; Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, **et-Tebşıra fi usûli'l-fikh**, 1. Baskı, thk. Muhammed Hasan Hayto, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1403, s. 270. Son dönem usûlcülerinden Muhammed Aşkar, bunun nesih değil tahsisin örneği olmasının daha doğru olacağını söylemiştir. Uteybî, Muhammed b. Süleyman b. Abdillâh el-Aşkar, **Ef'âlû'r-Rasûl ve delâletuhâ ale'l-ahkâmi's-şeriyye**, I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2003, I, 33.

yerine rivayetin, Fetih gününün belirli vaktine hasredilmesi gerektiği, dolayısıyla reddedilmeyip bir şekilde yorumlanacağı ifade edilmiştir.²²¹

Şâfîilerin itirazı ise şöyle cevaplandırılır: Mekke'nin fethi günü İbn Hatal'ın Kâbe'de öldürülmesi, Hz. Peygamber'e o gün ruhsat olarak verilen bir sürede gerçekleşmiştir. Harem'in asiye barındırmayacağını ifade eden Amr b. Saîd rivayeti ise meşhur bir haber değildir, yani Kur'an'ı tahsis edecek güçte bir delil değildir. Bununla birlikte rivayet sabit olsa dahi, "suçlunun cezasının orada verileceği" şeklinde değil de, "Harem'e girmekle o suçtan ilelebet kurtulamayacağı" olarak yorumlanmalıdır.²²² Esas itibariyle yukarıda da belirtildiği üzere, Amr b. Saîd'in haberi ne hadistir ne de sahâbe kavlidir. Dolayısıyla dini hükme esas olacak ve itibar edilecek bir cümle değildir. Bu sebeple haberin Kur'an'a arzı noktasında örnek gösterilmesi doğru değildir.²²³

Hanefî fukahâsının, Harem bölgesinde had ve kısas cezalarının uygulanamayacağı konusunda kullandıkları başka deliller de vardır. Onlardan biri şu rivayettir:

Allah (cc) gökleri ve yeri yarattığı günde Mekke'yi haram kılmıştır. Kıyamet gününe kadar da bu şekilde haram olarak kalacaktır. Benden önce kimseye helal olmadığı gibi benden sonra da kimseye helal değildir. Bana da (Fetih günü) gündüzün belirli bir vaktinde helal kılınmıştır. Artık bu saatten sonra orası Harem'dir. Orada avlanılmaz, diken koparılmaz, bitkisine zarar verilmez; yitiği, sahibi bulunup iade edilme şartı dışında, alınmaz.²²⁴

Bir diğeri İbn Abbas'tan mevkûf olarak nakledilen şu rivayettir:

Bir kimse Harem bölgesi dâhilinde had gerektirecek bir suç işlese, o kimseye had cezası uygulanır.²²⁵ Şayet Harem bölgesinin dışında işleyip sonra oraya sığınsa uygulanmaz. O kimseyle konuşulmaz, onunla oturulmaz ve alış veriş yapılmaz. Böylece oradan çıkmaya zorlanır. Harem'den çıkınca da had cezası uygulanır.²²⁶

İbn Abbas'tan gelen bir diğer rivayet şöyledir:

²²¹ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 435

²²² Abdülaziz el-Buhârî, **a.y.**

²²³ Ayrıntılı bir değerlendirme için bk: Yiğit, **Ebû Hanife'nin Usûl Anlayışında Sünnet**, s. 265.

²²⁴ Buhârî, **İlim**, 39; **Meğâzî**, 55; **Diyât**, 8; Müslim, **Hac**, 448; Nesâî, **Menâsikü'l-hac**, 120; Dârimî, **Büyû**, 61; Dârekutnî, **a.g.e.**, IV, 89.

²²⁵ Bu hüküm Bakara 2/191. ayete istinaden verilmiştir. "*Mescid- Haram'da onlar sizinle savaşmadıkça siz de onlarla savaşmayın. Sizinle orada savaşmaya kalkışacak olurlarsa onları öldürün. Kâfirlerin yaptıklarının karşılığı işte budur.*"

²²⁶ Abdürrezzâk, **a.g.e.**, V, 151; Tahâvî, **Ahkâmü'l-Kur'an**, II, 310; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Te'vilâtu ehli's-sünne**, 1. Baskı, I-X, thk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, II, 427; Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'an**, II, 305.

Ona sığınma hakkı verilmez, onunla arkadaşlık edilmez, alış veriş yapılmaz, yiyecek ve içecek verilmez. Böylece Harem'den çıkması sağlanır.²²⁷

Bir başka rivayet İbn Ömer'den mevkûf olarak şöyle nakledilmiştir:

Babamın katillerini Harem'de bulmuş olsaydık orada öldürmezdik.²²⁸

Görüldüğü üzere Harem bölgesinde âsilerin, had ve kısas cezasını hak edenlerin öldürülmeyecekleri konusunda Hanefî fukahâsının dayandığı tek delil yukarıda zikredilen ayet-i kerîme değildir. Her ne kadar Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) usûllerinde haberlerin ayete muhalefetten dolayı makbul sayılmayacağı söylene de,²²⁹ Tahâvî (ö. 321/933) ve Mâturîdî'nin (ö. 333/994) eserleri gibi daha erken kaynaklarda, Kur'an'la birlikte merfû ve mevkûf hadislerle selefin uygulamasına da atıf yapıldığı görülmektedir.²³⁰

(3) *Abdestte besmele şartı*

Kur'an'a muhalefetten dolayı kabul edilmeyen bir diğer haber, “besmele çekilmeden alınan abdestin geçersiz olduğunu” bildiren “*لَا وُضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَدْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ*”²³¹ rivayetidir. Hanefilere göre bu rivayete dayanılarak, “abdeste başlarken besmele çekmenin farz olduğu” ya da “besmelenin abdestin şartlarından biri olduğunu” söylenemez.²³² Rivayetin kabul edilmeme nedeni, Mâide suresindeki “*Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda yüzlerinizi, dirseklerle birlikte ellerinizi yıkayınız. Başınızı mesh edip, her iki topukla birlikte ayaklarınızı yıkayınız...*”²³³ ayet-i kerimesine muhalif olmasıdır.

Hanefiler abdest ayetine dayanarak, besmele gibi, abdestte niyet, tertîb ve uzuvların peş peşe yıkanmasının da farz olamayacağı iddia eder. Çünkü bunların tamamı âhad haberlerle sabit olmuş hükümlerdir. Ayet-i kerîmede ise bu hükümlerin hiçbirinden bahsedilmemekte, sadece dört hususa işaret edilmektedir. Âhâd olarak gelen rivayetlere dayanarak, abdestte başka farzların da olduğunu söylemek, Kur'an'a ziyade hüküm getirmek demektir.²³⁴ Nassa ziyade nesih olarak değerlendirildiği için, ilave hüküm

²²⁷ Tahâvî, **a.g.e.**, II, 310

²²⁸ Mâturîdî, **a.g.e.**, II, 429; Cessâs, **a.g.e.**, II, 306.

²²⁹ Bkz. Serahsî, **a.g.e.**, I, 134; Pezdevî, **a.g.e.**, I, 433.

²³⁰ Bkz. Tahâvî, **a.g.e.**, II, 310-314; Mâturîdî, **a.g.e.**, II, 427-430.

²³¹ Tirmizî, **Tahâret**, 20; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 49; İbn Mâce, **Tahâret**, 41; Dârimî, **Tahâret**, 25; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XVII, 464, 465; Dârekutnî, **a.g.e.**, I, 120; İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, I, 12.

²³² Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 130.

²³³ Mâide, 5/6.

²³⁴ Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'an**, II, 449; Pezdevî, **a.g.e.**, I, 131; Serahsî, **Mebûsât**, I, 55.

getirecek haberin en az meşhur seviyesinde olması lazımdır. Mezkur hükümlerin yer aldığı rivayetlerle ya amel edilmez veya farza değil, kemalin nefyine delalet ettikleri düşünülür.²³⁵ Besmele ile ilgili rivayetin kemâle hamledileceği konusunda benzer yorumu İbn Kuteybe'de de görmek mümkündür.²³⁶

Abdestte besmeleyi şart olarak görenler ise Dâvûd ez-Zâhirî ve bir kavle göre Ahmed b. Hanbel'dir. Delilleri ise yukarıdaki rivayettir.²³⁷ Hattâbî, besmeleyi abdestin şartı görüp, kasten terk edenin tekrar abdest alması gerektiği görüşünde olanların hadisin zahirine göre amel eden bazı ilim ehli olduğunu söylemiş, isim olarak da İshak b. Rahûye'yi zikretmiştir.²³⁸ Muhtevasıyla ilgili bu değerlendirmelerden sonra, rivayetin sened ve metin açısından tahliline geçebiliriz.

(a) *Sened Tahlili*

Rivayet, Kütüb-i tis'ayı oluşturan eserler içinde Tirmizî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Dârimî'nin *Sünen*'leriyle Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır. Bunların dışında, ilk dönem hadis kaynaklarında İbn Ebî Şeybe'nin *Musannef*'inde de geçmektedir.²³⁹ Rivayetin bu kaynaklardaki senedlerini bir araya getirdiğimizde karşımıza şöyle bir isnad şeması çıkmaktadır:

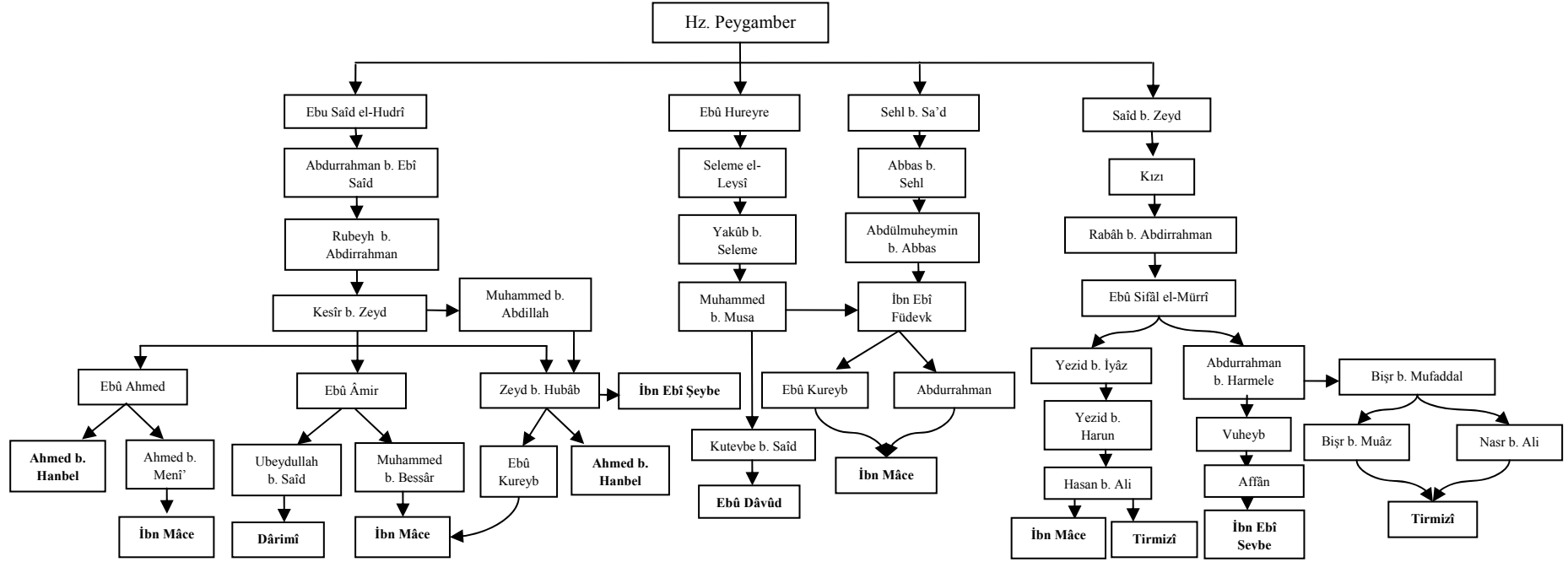
²³⁵ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, I, 27; *Ahkâmu'l-Kur'an*, II, 146; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, I, 7; *Usûl*, I, 352; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 58.

²³⁶ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, el-Mektebetü'l-İslâmî, yy. 1999, s. 253.

²³⁷ Azîmâbâdî, *a.g.e.*, I, 122.

²³⁸ Hattâbî, *a.g.e.*, I, 46. Aynı ismi Tirmizî de ilgili babda zikretmiştir. *Tahâret*, 20.

²³⁹ Tirmizî, *Tahâret*, 20; Ebû Dâvûd, *Tahâret*, 49; İbn Mâce, *Tahâret*, 41; Dârimî, *Tahâret*, 25; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, XVII, 464, 465; Dârekutnî, *a.g.e.*, I, 120; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, I, 12.



İsnad şemasında da görüldüğü üzere, rivayetin ilk üç tabakasında râvi sayısı dördün altına hiç düşmemiştir. Rivayeti Hz. Peygamber'den dört sahâbî, sonraki üç nesilde de her sahâbîden birer râvi olarak nakletmiştir. Dördüncü nesilden itibaren ise râvi sayısı artmaya devam etmiştir. Dolayısıyla rivayetin hadis usûlü kriterleri açısından meşhur olduğu söylenebilir. Ayrıca hadisin bütün tarikleri, ilk üç tabakada aile isnadı şeklinde aktarılmıştır. Tirmizî, rivayetin bu dört sahâbe dışında Hz. Âişe ve Enes b. Malik'ten de nakledildiğini söylemiş, ancak eserinde sadece Saîd b. Zeyd tarîkini zikretmiştir.²⁴⁰

Ahmed b. Hanbel, “Abdestte bismelinin şart olduğu konusunda isnadı sağlam (ceyyid) olarak gelen bir hadisin olduğunu bilmiyorum” demiştir.²⁴¹ Kastallânî, Buhârî'nin, “her işe besmele ile başlanması” ile ilgili bir başlık açıp bu konuda delaletin oldukça açık olmasına rağmen yukarıdaki rivayeti kitabına almamasını, rivayetin sıhhat bakımından aradığı şartlara sahip olmamasına; bunun da ötesinde rivayetin bazıları tarafından eleştirilmesine bağlamıştır.²⁴² Beyhakî de, abdeste başlarken besmele çekmenin gerekliliğini ifade eden yukarıdaki hadisin bütün tariklerinin zayıf olduğunu söylemiştir.²⁴³

Rivayetin her bir tariki ayrı ayrı değerlendirildiğinde şöyle bir durumla karşılaşılır:

Ebû Saîd el-Hudrî tarikinde, bu sahâbînin torunu Rubeyh b. Abdirrahman için Ahmed b. Hanbel “*mechul*” tabirini kullanmış ve bu râvinin rivayetleri içerisinde, Kesîr b. Zeyd'in aktardığı besmele ile ilgili haberden daha sağlam bir naklin bulunmadığını söylemiştir.²⁴⁴ İbn Hibbân, Rubeyh'i *Sikât*'ında zikretmiş ancak hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamış,²⁴⁵ Tirmizî ise Buhârî'nin Rubeyh hakkında, “*münkeru'l-hadîs*” ifadesini kullandığını nakletmiştir.²⁴⁶ Buhârî'nin *münkeru'l-hadîs* tabirini, ancak kendisinden rivayetin helal olmadığı kimseler hakkında kullandığı bilgisi²⁴⁷ dikkate

²⁴⁰ Tirmizî, **Tahâret**, 20.

²⁴¹ Tirmizî, **Tahâret**, 20; a.mlf. **el-İlelü'l-kebîr**, thk. Subhi es-Sâmîrî - Ebu'l-Muâtî, en-Nûrî - Mahmud Halil es-Saîdî, Mektebetu'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1409, s. 32. (لَا أَعْلَمُ فِي هَذَا الْبَابِ حَدِيثًا لَهُ إِسْنَادٌ جَيِّدٌ.)

²⁴² Kastallânî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, **İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî**, I-X, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Mısır 1323, I, 232. (ليس على شرطه بل هو مطعون فيه.)

²⁴³ Beyhakî, **es-Sünenü's-sağîr**, I, 43.

²⁴⁴ İbn Adî, **el-Kâmil** IV, 110; İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, III, 238. İbn Adî, onun hakkında nihai kanaat olarak “*lâ be'se bihi*” ifadesini kullanmıştır.

²⁴⁵ İbn Hibbân, **Sikât**, VI, 309.

²⁴⁶ Tirmizî, **el-İlelü'l-kebîr**, s. 33.

²⁴⁷ İbnü'l-Kattân, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Fâsî, **Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm el-vâkıyâni fi kitâbi'l-ahkâm**, I-VI, thk. Hüseyin Ayet Saîd, Dâru Taybe, Riyâd 1997, II, 364, III, 93; İbn Hacer, **Lisânü'l-mîzân**, 2. Baskı, I-VII, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1971, I, 20, 220; Zehebî, **Mîzânü'l-iftidâl**, I, 6; **Siyeru a'lâmi'n-nübelâ**, I, 79; Suyûtî, **Tedribü'r-râvî**, I, 410. (الْبَخَارِيُّ يُطَلِّقُ مُنْكَرَ الْحَدِيثِ عَلَى مَنْ لَا تَجَلُّ الرِّوَايَةُ عَنْهُ.)

alındığında, içerisinde Rubeyh'in bulunduğu tariklerin zayıf olduğunu söyleyebiliriz. Hadisi Rubeyh'ten alan Kesîr b. Zeyd hakkında da “*sadûk*”, “*leyyin*”, “*lâ be'se bihî*”, “*lâ yühteccü bihî*” gibi farklı ifadeler kullanılmıştır. Nesâî onun zayıf olduğunu söylemiş, Ebû Hâtim de, “*Kuvvetli bir râvi değildir. Hadisleri ancak itibar için yazılabilir*” demiştir.²⁴⁸ Rivayet, Kesîr'den sonra çoğalmaktadır. Hadis münekkitlerinin değerlendirmelerini göz önüne aldığımızda, Ebû Saîd el-Hudrî tarikinin sıhatten uzak olduğu söylenebilir.

Saîd b. Zeyd tarîki de, hadis münekkitleri tarafından Ebû Sifâl el-Mürri'den dolayı zayıf sayılmıştır.²⁴⁹ Tirmizî, rivayetin bu tarikinin mürsel olduğunu iddia etmiştir.²⁵⁰ Buhârî'ye göre, bu konudaki en güvenilir nakil Rabâh b. Abdirrahman'dan gelen tarikittir.²⁵¹ İbnü'l-Kattân el-Fâsî (ö. 628/1230), Buhârî'nin bu ifadesinden, hadisin sahih görüldüğü değil, ‘sahip olduğu illetlere rağmen bu konudaki en sağlam tarik’ olduğunun anlaşılacağını belirtmiştir. Ayrıca İbnü'l-Kattân, senedde ismi geçen; Saîd b. Zeyd'in kızı, Rabâh b. Abdirrahman ve Ebû Sifâl el-Mürri'nin sadece isimlerinin bilindiğini yani *mechûlü'l-hâl* olduklarını da ifade etmiştir.²⁵² İbn Ebî Hâtim'in *İlel*'inde geçen, “Rabâh ve Ebû Sifâl'in mechul olmaları sebebiyle rivayetin sıhatten uzak olduğu” ifadesi²⁵³ İbnü'l-Kattân'ın yukarıdaki görüşünü desteklemektedir. Yapılan bu değerlendirmeler neticesinde, Saîd b. Zeyd tarikin de zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Hadisin **Ebû Hureyre tariki** hakkındaki Buhârî'nin şu ifadesi, kanaatimizce bu tarikin de sıhatten uzak olduğunu göstermesi açısından yeterlidir: “Seleme el-Leysî, Ebû Hureyre'den, Yakub b. Seleme de babası Seleme el-Leysî'den hiç nakilde bulunmamıştır.”²⁵⁴ İbn Hacer, Seleme el-Leysî'nin sadece bu rivayetle bilindiğini iddia etmiştir. Hadisçilerin genel kabulüne göre, bu kişi hadis rivayetine ehil bir râvi değildir.²⁵⁵

²⁴⁸ İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, VIII, 414.

²⁴⁹ Rivayetlerinde kalb yaptığı gerekçesiyle hakkında ihtilaf edilen bir ravi olduğu söylenmiştir. İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, II, 29. Buhârî de hadislerinde ihtiyatlı olmak gerektiğini ifade etmiştir. Zehebî, **el-Muğnî fi'd-duafâi'r-ricâl**, thk. Nureddin Itr, yy., II, 776.

²⁵⁰ Tirmizî, **İlelü'l-kebîr**, s. I, 31.

²⁵¹ Tirmizî, **Tahâret**, 20.

²⁵² İbnü'l-Kattân, **Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm**, III, 313.

²⁵³ İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed er-Râzî, **el-İlel**, I-VII, thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyd, Matâbiu'l-Humeydî, yy, 2006, I, 595.

²⁵⁴ Buhârî, **et-Târîhu'l-kebîr**, IV, 76.

²⁵⁵ İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, IV, 162.

Sehl b. Sa'd tarikinin senedindeki Abdülmüheymin b. Abbas için, Buhârî ve Ebû Hâtim *münkeru'l-hadîs*,²⁵⁶ Nesâî de *metrûku'l-hadîs* tabirlerini kullanmıştır.²⁵⁷ Sonuçta senedinde Abdülmüheymin'in yer aldığı, İbn Mâce rivayetinin de zayıf olduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki değerlendirmeler ışığında, sened açısından neredeyse meşhur seviyesine ulaşmış olmakla birlikte, rivayetin bütün tariklerinin sıhatten uzak olduğunu söyleyebiliriz.

(b) Metin Tahlili

Hanefî usûlcülere göre, yukarıdaki rivayete göre amel edip besmeleyi abdestin şartı olarak görenler, iki yönden hatalı davranmaktadırlar. Birincisi, sübut bakımından zannî bir delil olan haber-i vâhidle, katî olan Kur'an'ın hükmünü eşit gördükleri için, delilleri yerli yerinde kullanmamaktadırlar. İkincisi ise, haber-i vâhidle kendisinden daha güçlü bir delil olan Kitabın hükmünü ortadan kaldırmaktadırlar.²⁵⁸

Abdülaziz el-Buhârî, muhaliflerin bu tavrını şöyle bir benzetmeyle eleştirmiştir: Bu tıpkı, şerefli olan bir kimsenin bir mecliste kendisine ayrılmış, uygun bir yerde otururken, onu oradan kaldırıp yerine sıradan bir kimseyi oturtmaya benzer. Bize göre haber-i vâhidle sabit olan bir hüküm, ilim değil ameli gerektirir. Bu sebeple o hükmü inkar edenin dinden çıktığı söylenemez. Kur'an'ın getirdiği hüküm ise hem ilim hem de ameli gerektirir. Bundan dolayı her iki delilin eşit seviyede görülmesi, kabul edilebilecek bir yaklaşım olamaz.²⁵⁹

Bazı Hanefî kaynaklarında bu rivayet, sadece Kur'an'ın hükmüne değil, konuyla ilgili başka rivayetlere de muhalif olduğu ve herkesin bilmesi gereken bir hususta (umûmu'l-belvâda) sadece birkaç kişiden nakledildiği için de eleştirilmiştir.²⁶⁰ Cessâs yukarıdaki hadise muhalif olduğunu söylediği şu rivayetleri örnek verir:

²⁵⁶ Buhârî, **et-Târîhu'l-kebir**, VI, 137; **et-Târîhu'l-evsat**, 1. Baskı, I-II, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, Dâru'l-Va'y, Haleb 1977, II, 254; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, VI, 67.

²⁵⁷ Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, **ed-Duafâ ve'l-metrûkîn**, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, Dâru'l-Va'y, Haleb 1396, s. 70.

²⁵⁸ Pezdevî, **Kenzü'l-vüsûl**, I, 132.

²⁵⁹ Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-Esrâr**, I, 131.

²⁶⁰ Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, I, 176.

Abdullah b. Ömer yanındakilere Hz. Peygamber'in abdestini tarif etmek için abdest alır ve peşinden şöyle der: "İşte bu, Allah'ın namazını kabul edeceği kişinin abdestidir."²⁶¹ Bu rivayette İbn Ömer, abdeste başlarken bismelenin çekilmesi gerektiğine dair bir şey söylememiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in bir bedevîye abdesti öğrettiğine dair Rifâa b. Râfi' b. Hadîc'den gelen rivayette de abdeste başlarken besmele çekilmesinden bahsedilmemiştir.²⁶² Nitekim bu rivayette "Hz. Peygamber'in, bedeviye abdestin bütün farzlarını zikrettiği ve anlattığı" geçmektedir.²⁶³ Yine Hz. Peygamber'in nasıl abdest aldığı başkalarına gösteren sahâbeden Hz. Ali, Osman b. Affân, Abdullah b. Zeyd gibi isimlerden gelen haberlerde de, bismelenin abdestin şartı olduğundan hiç bahsedilmemektedir. Şayet abdestten önce besmele çekmek farz/şart olsaydı mutlaka bu rivayetlerde zikredilmesi gerekirdi. Aynı şekilde bu kadar az kişiden rivayet edilmez, pek çok sahâbe tarafından nakledilir ve ilk dönemde uygulama da buna göre olurdu.²⁶⁴ Cessâs, sahâbe uygulaması rivayetin hilafına olduğu için haberin icmâya da aykırı olduğunu söylemiştir. Ona göre selefin icmâsı haber-i vâhiden daha üstün bir delildir.²⁶⁵

İsa b. Ebân, yukarıdaki rivayeti Ebû Hureyre'den naklettikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunur:

Fukahanın çoğunluğunun bu hadisin ifade ettiği görüşün aksine amel etmesi, illa da sıhatten uzak olduğu anlamına gelmemelidir. Bu durum rivayetin ya mensûh olduğu veya naklinde bir hatanın bulunduğu ya da ifade ettiği zahiri manasının dışında bir manaya hamledilebileceğini de gösterebilir. Şayet besmele abdestin şartlarından biri olsaydı, o da öğle namazının farzının dört, akşamın üç rekat oluşu gibi herkes tarafından nakledilir; yahut besmelesiz alınan abdestin tekrar alınması gerektiği selef tarafından mutlaka belirtilirdi.²⁶⁶

İsa b. Ebân'ın "rivayetin ifade ettiği zahiri manasının dışında bir manaya hamledileceğini gösterir" sözünden, onun da besmeleyi abdestin vücûb şartı değil, kemâl şartı gördüğü anlaşılmaktadır.²⁶⁷ Bu açıdan abdestte bismelenin şart olduğunu bildiren

²⁶¹ İbn Mâce, **Tahâret**, 45; Dârekutnî, **a.g.e.**, I, 136. Dârekutnî, bu rivayetin, senedindeki Müseyyeb b. Vâzih'tan dolayı zayıf olduğunu söylemiştir.

²⁶² Ebû Dâvûd, **İstiftâhu's-Salât**, 33; Dârekutnî, **Sünen**, I, 166.

²⁶³ Beyhakî de "Bu rivayet sebebiyle ashabımız, abdeste başlarken besmele çekmenin şart olmadığı görüşündedir" demiştir. Bkz. **es-Sünenü'l-kübrâ**, I, 73.

²⁶⁴ Cessâs, **Ahkâmu'l-Kur'an**, II, 449; **el-Füsûl fi'l-usûl**, I, 354.

²⁶⁵ Cessâs, **el-Füsûl fi'l-usûl**, I, 176.

²⁶⁶ Cessâs, **a.g.e.**, I, 354.

²⁶⁷ Cessâs, **a.y.**

haberini ifade ettiği hüküm, tıpkı Şu rivayetlerde kastedilen manaya benzetilmiştir.²⁶⁸ “Ezani işittiği halde davete icabet etmeyenin namazı yoktur.”²⁶⁹ “Mescide komŐu olduğu halde namazını orada kılmayanın namazı yoktur.”²⁷⁰ Nitekim bu haberlerde kastedilen nefiy, ibadetin aslı değil kemâli cihetiyledir.

Şâh Veliyyullah ed-Dehlevî (ö. 1176/1762), yukarıdaki rivayetin kabulü konusunda ulemâ arasında ihtilafın bulunduğunu, ehl-i hadisten bir grubun abdeste başlarken besmeleyi gerekli gördüklerini; ancak selevin uygulamasının bu görüşü desteklemediğini söyler. Dehlevî’ye göre rivayet, Şayet sahih sayılacak olursa, lafzının delaleti *nass* seviyesinde olduğu için, abdestte besmelenin Şart veya rükün olması gerekir. Bu durumda hadisin, “besmele çekilmeden alınan abdestin kâmil bir abdest olmadığı” Şeklinde yorumlanması (rivayetin hükmünün kemâlin nefiyine hamledilmesi) ise zorlama ve uzak bir tevil olur. Hadisin lafzı, onu kemâle hamletmeye imkan vermediği için böyle bir tevil Şekli hatalıdır.²⁷¹ Benzer yaklaşımı Hanefilerden İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457)²⁷² ve Tirmizî Şârihi Mubârekfûrî (ö. 1353/1935) de sergiler.²⁷³

Sonuç olarak, “besmelenin abdestin Şartı olduğunu” ifade eden rivayet âhâd sayılmış ve onunla Kur’an’da yer alan bir hükmün üzerine ilave hüküm getirilemeyeceği yani onun Kur’an’ı neshedebilecek seviyede bir delil olmadığı kabul edilmiştir. Dolayısıyla haberin ifade ettiği hüküm geçersiz görülmüştür. Ayrıca rivayetin, konuyla ilgili daha sahih haberlerle çeliŐtiđi için sünnete; ilk dönemlerden itibaren zâhirî ulemâ gibi çok az kimsenin bu görüşe meylettiklerini söyleyerek selevin icmâna ve abdest, herkesin bilmesi gerektiği bir konu olduğu halde, çok fazla kimseden gelmediği için umûmu’l-belvâ prensibine arz edilerek kabul edilmeyeceği belirtilmiştir.²⁷⁴ Bununla birlikte, farza delalet etmese bile, hadisin tevil edilerek besmelenin abdestin kemal Şartı olarak yorumlanabileceği de ileri sürülmüştür.²⁷⁵

²⁶⁸ Tahâvî, **Şerhu meâni’l-âsâr**, I, 27.

²⁶⁹ Tirmizî, **Salât**, 48; İbn Mâce, **Mesâcid**, 17; Dârekutnî, **a.g.e.**, II, 293.

²⁷⁰ Dârekutnî, **Sünen**, II, 292.

²⁷¹ Şâh Veliyyullah, Ahmed b. Abirrahîm ed-Dehlevî, **Huccetullâhi’l-bâliğa**, I-II, thk. Seyyid Sâbık, Dâru’l-Cil, Beyrut 2005, I, 297.

²⁷² İbnü’l-Hümâm, **Fethü’l-kadîr**, I, 22. KeŐmirî, Buhârî Şerhinde mezhep içerisinde sadece İbnü’l-Hümâm’ın abdeste besmelenin vücûbiyeti görüşünde olduğunu söylemiştir. Bkz. KeŐmirî, Muhammed Enver Şah b. Muazzam Şah, **Feyzü’l-bârî alâ Sahîhi’l-Buhârî**, I-VI, 1. Baskı, thk. Muhammed Bedr, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2005, I, 335.

²⁷³ Mubârekfûrî, Ebu’l-Alâ Muhammed Abdurrahman, **Tuhfetü’l-ahvezî bi Şerhi Câmiit-Tirmizî**, I-X, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut ty., I, 93.

²⁷⁴ Tahâvî, **Şerhu meâni’l-âsâr**, I, 28; Cessâs, **el-Fusûl fi’l-usûl**, I, 176, 354; III, 115.

²⁷⁵ Tahâvî, **a.g.e.**, I, 27; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 88.

Hanefî usûl eserlerinde yer alan ve Kur'an'a muhalefetten dolayı kabul edilmeyen haberler arasında şunlar da vardır:

1. Büsra bnt. Safvân'dan nakledilen ve cinsel organa dokunmanın abdesti bozacağını bildiren rivayet,²⁷⁶ Mâide suresinde yer alan abdest ayetine aykırı görülerek kabul edilmemiştir.²⁷⁷ Rivayetin reddedilme gerekçesi ise, ilgili ayette böyle bir hükümün yer almaması; haberin de bu ayete ilave bir hüküm getirecek seviyede olmamasıdır.²⁷⁸

2. “Hz. Peygamber bir yemin ve şahitle hüküm vermiştir”²⁷⁹ rivayeti, Müdâyene ayetine²⁸⁰ arz edilerek makbul sayılmamıştır.²⁸¹ Ayette iki erkek veya bir erkek iki kadın olmak üzere şahitliğin sınırı belirlenmiştir. Bunun yanında bir yemin ve şahitliği de üçüncü bir şahitlik yolu saymak haber-i vâhidle nassa ziyadede bulunma olarak değerlendirilmiş ve bunun mümkün olmadığı ifade edilmiştir.²⁸²

3. Ebû Hureyre tarafından nakledilen musarrât hadisi,²⁸³ “Kim size bir haksızlıkta bulunursa, uğradığınız haksızlık oranında karşılık veriniz”²⁸⁴ ayetinin ifade ettiği ölçüye²⁸⁵ ve “...Eğer tövbe edip vazgeçerseniz sermayeniz sizindir”²⁸⁶ ayetinin zâhirine aykırı görülerek reddedilmiştir.²⁸⁷

4. Fâtıma bnt. Kays hadisi,²⁸⁸ “Boşadığınız kadınları, gücünüz ölçüsünde barındırın”²⁸⁹ ayetine aykırı görülerek makbul sayılmamıştır.²⁹⁰

²⁷⁶ Rivayetin kaynaklarda yer alan şekli şöyledir: “Sizden biri cinsel organına dokunduğunda abdest alsın.” Bkz. Tirmizî, **Tahâret**, 61; Ebû Davud, **Tahâret**, 69; Nesâî, **Tahâret**, 121; **Gusl ve't-teyemmüm**, 32; İbn Mâce, **Tahâret**, 63; Dârimî, **Tahâret**, 50; Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XLV, 265, 270, 275; Mâlik, **Tahâret**, 58; Dârekutnî, **Sünen**, I, 265.

²⁷⁷ Debûsî, **a.g.e.**, s. 197; Serahsî, **a.g.e.**, I, 365; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 16. Debûsî, bu haberin ayrıca sabit olan sünnete ve icmâya da aykırı olduğunu söyler.

²⁷⁸ Büsre bnt. Safvân rivayeti ilerleyen bölümlerde ayrıca ele alınacaktır. Bkz. İkinci Bölüm ss. 227-229.

²⁷⁹ Tirmizî, **Ahkâm**, 13; Ebû Dâvûd, **Akdîye**, 21; İbn Mâce, **Ahkâm**, 31; Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 380; Şâfîî, **Müsned**, II, 179; İbn Hibbân, **Sahîh**, XI, 462; Nesâî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, V, 436; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebir**, V, 150.

²⁸⁰ Bakara, 2/282.

²⁸¹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 198; Serahsî, **a.g.e.**, I, 365-366; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 17-20. Bu rivayet ayrıca meşhur addedilen “Davacının delil getirmesi, davalının da yemin etmesi gerekir” rivayetine de aykırı görülmüştür. İleride “Sünnete Arz” başlığı altında bu rivayet ele alınacaktır. Bkz. s. 211-218.

²⁸² Cessâs, **a.g.e.**, I, 193; Debûsî, **a.g.e.**, s. 198; Serahsî, **a.g.e.**, I, 366.

²⁸³ Buhârî, **Büyû**, 65; Müslim, **Büyû**, 23; Tirmizî, **Büyû**, 29. Hadisin farklı varyantları için ayrıca bkz. Müslim, **Büyû**, 28; Nesâî, **Büyû**, 14; Dârekutnî, **Sünen**, IV, 45, 47.

²⁸⁴ Bakara 2/194 .

²⁸⁵ Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah, **Te'sisü'n-nazar**, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Edâ Neşriyat, İstanbul ty. s. 156-157; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 556.

²⁸⁶ Bakara 2/279 .

²⁸⁷ Cessâs, **a.g.e.**, I, 204; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 556.

²⁸⁸ Rivayetin metni ve kaynakları için bkz. 1. Bölüm dp. 152.

²⁸⁹ Talâk, 65/6.

²⁹⁰ Cessâs, **a.g.e.**, III, 140.

5. Hz. Âişe tarafından nakledilen, “Hz. Peygamber’in Hac için Mekke’ye geldiğinde ilk önce abdest alıp sonra Kâbe’yi tavaf ettiğini bildiren”²⁹¹ rivayet de, konuyla ilgili “*Beyt-i atîk’i tavaf etsinler*”²⁹² ayetine arz edilerek kabul edilmemiştir. Çünkü ayette abdestten bahsedilmemektedir. Hz. Peygamber’in tavaf etmeden önce abdest aldığını bildiren rivayet, ahad olduğu için Kitabın hükmüne ziyadede bulunması geçerli değildir.²⁹³

e. Arza Konu Olmayan Haberler

Kur’an’a arz edilen rivayetlerin daha ziyade tahsis ve nassa ziyade bağlamında ele alındığı düşünüldüğünde, meşhur ve mütevâtir haberlerin arzın konusu olmadıkları söylenebilir. Çünkü bu delillerle Kur’an’ın hükmünün tahsisi de, onda yer alan bir hükme ilave de mümkün görülmüştür.²⁹⁴ Aşağıda Kur’an’a muhalif olmasına rağmen Hanefîlerin meşhur kategorisinde değerlendirerek makbul saydıkları rivayetlerin sened ve metinleri ele alınacaktır. Bu örneklerin ele alınması, Hanefî fakihlerin meşhur haber anlayışları ve uyguladıkları Kur’an’a arz ilkesinin daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır. Aşağıda haberler incelenirken de görüleceği üzere, bu rivayetler aslında âhâd olmakla birlikte, selefîn kabulü ve uygulamanın da habere göre olması gibi bir takım sebeplerle meşhur kategorisine dahil edilip arzın konusu olmaktan çıkartılmıştır.

(1) Useyle rivayeti

Üç talakla boşanmış bir kadının tekrar eski kocasına dönebilmesi için, başka biriyle nikahlanması yeterli olmayıp, nikahla birlikte zifafın da gerçekleşmesi şarttır. Bu hükme dayanak gösterilen delil ise, “*useyle rivayeti*” olarak bilinen hadistir.²⁹⁵ Boşanmış kadınların tekrar boşandıkları eşlerine dönebilmelerinden bahseden ayette zifaftan değil sadece nikahtan söz edilmesine rağmen,²⁹⁶ Useyle rivayetinin ayeti tahsis ettiği kabul edilmiş ve ayetteki nikah lafzının zifaf şeklinde anlaşılması gerektiği söylenmiştir.²⁹⁷

Konuyla ilgili Hz. Âişe rivayeti şöyledir:

²⁹¹ Buhârî, **Hac**, 78; Beğavî, **Şerhu’s-Sünne**, VII, 101.

²⁹² Hac, 22/26.

²⁹³ Serahsî, **a.g.e.**, I, 64.

²⁹⁴ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 20.

²⁹⁵ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 86.

²⁹⁶ Bakara, 2/230.

²⁹⁷ Mâturîdî, **Te’vilâtü ehli’s-sünne**, II, 168; Serahsî, **el-Mebsût**, VI, 9; Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd, **Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’**, 1. Baskı, I-VII, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986, III, 188.

Sahâbeden Rifâa el-Kurazî eşini üç talakla boşamıştı. Sonra onu, Abdurrahman b. Zübeyr nikahı altına aldı. Bir süre sonra bu kadın Hz. Peygamber'e gelerek, kocası Abdurrahman'ın kendisi ile birleşemeyecek durumda olduğundan şikayet etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona: *“Anlaşılan sen önceki kocana dönmek istiyorsun, ancak Abdurrahman senin sen de onun balından (useyle) tatmadıkça bu mümkün değildir”* cevabını verdi.²⁹⁸

Boşanan kadının eski kocasıyla tekrar evlenebilmesi için başka biriyle evlenmesini (şer'î tahlil) şart koşan ayet Bakara suresinde geçmektedir:

*“Şayet erkek kadını (üçüncü defa) boşayacak olursa, ondan sonra kadın bir başka erkekle nikahlanmadıkça onu tekrar alması kendisine helal olmaz. Eğer bu kişi de onu boşarsa, her iki taraf da Allah'ın sınırlarına uyacaklarına inandıkları takdirde, yeniden evlenmelerinde bir sakınca yoktur. Bunlar Allah'ın, bilmek ve öğrenmek isteyenler için açıkladığı sınırlarıdır.”*²⁹⁹ Görüldüğü üzere ayet-i kerimede zifaktan değil, sadece nikahtan bahsedilmektedir. Dolayısıyla Hanefiler mezkur hadise dayanarak, ayette geçen nikâhı zifaf olarak yorumlamış ve böylece rivayetle ayetin hükmünü tahsis edip sınırlandırmış olmaktadırlar.

Cessâs, şer'î tahlil için zifafın da şart olduğunu şöyle açıklamaktadır:

Bize göre ayette geçen nikah lafzının hakikî manası, sadece nikah akdini değil zifafı da içine almaktadır. Yani ayetin zahiri manası hem akdi hem de duhûlü ifade etmekte ve zifaf şartı öncelikle ayetten çıkarılmaktadır. Bu konuda bize haber-i vâhidle Kur'an'ı tahsis ettiğimiz için bir eleştiri de yöneltilemez. Çünkü bize göre, selefin kabul edip uyguladıkları âhâd haberler tevâtür hükmündedir. Bu tür haberlerle Kur'an'ın tahsisi caizdir. Nitekim sahâbe de yukarıdaki haberi kabul etmiş ve ona göre amel etmiştir. Onlardan bu haberin kabulü noktasında herhangi bir itirazın geldiği bilinmemektedir.³⁰⁰ Bu sebeple biz de âhâd olmasına rağmen, yukarıdaki rivayetle Kur'anın zahir ifadesini tahsis yoluna gittik.³⁰¹

²⁹⁸ Buhârî, **Şehâdât**, 3; **Talâk**, 4, 7, 36; **Libas**, 6, 23; **Edeb**, 68; Müslim, **Nikâh**, 111, 112; Tirmizî, **Talâk**, 27; Nesâî, **Nikâh**, 43; **Talâk**, 9, 10, 12; İbn Mâce, **Nikâh**, 32; Dârimî, **Talâk**, 4; Ahmed, **a.g.e.**, XL, 63, 117; XLII, 387; XLII, 70, 90.

²⁹⁹ Bakara, 2/230. *“فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ”*

³⁰⁰ Cessâs ve Abdülaziz el-Buhârî, seleften bu konuda sadece Saîd b. el-Müseyyeb'in zifafî şart görmeyip nikahı yeterli gördüğünü, tek kişinin ihtilafının ise haberin şöhretine zarar vermeyeceğini ifade etmişlerdir. Cessâs, **a.g.e.**, I, 182, Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 86.

³⁰¹ Cessâs, **a.g.e.**, I, 182.

Cessâs'ın bu ifadelerinden, aslında zifaf kaydının hadisten değil öncelikle ayetten çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Pezdevî ve Serahsî bu konuda Cessâs ile aynı kanaatte değildirlir. Onlara göre, ayette geçen nikah lafzının hakiki manası zifafa değil sadece akde delalet eder. Çünkü ayette nikahın kadına izafe edildiği görülmektedir. Dolayısıyla da zifaf (vat') manasına gelmesi bu açıdan mümkün değildir.³⁰² Cessâs'ın, hadisin âhâd olmasına rağmen, ilk dönemde yaygın olması sebebiyle meşhur sayılıp Kur'an'ın hümnü tahsis edebileceği, bu sebeple de şer'î tahlil için akid değil de zifafın gerçekleşmesi gerektiği iddiası, ancak ayetteki nikah lafzının onun anladığı gibi zifaf değil, akit manasına anlaşılması durumunda tutarlı olmaktadır.

Hanefî fukahasının meşhur olduğunu söylediği yukarıdaki rivayetin kaynaklarda geçen bütün tarikleri ilk iki tabakada, "Hz. Âişe - Urve" kanalıyla gelmektedir.³⁰³ Dolayısıyla rivayet hadis usûlü kriterleri açısından ferd-i mutlak olmaktadır. Rivayetin Urve b. Zübeyr'den sonra ise yayıldığı görülür. Hanefî usûlcülerin meşhuru, "ilk dönemde âhâd olarak nakledilse de sonraki iki asırda şöhret bularak tevâtür seviyesine ulaşan haber" olarak tanımladığı malumdur. Nitekim rivayetin yer aldığı kaynaklarda hadisin özellikle İbn Şihâb ez-Zührî'den sonra onlarca râvi tarafından aktarıldığı görülür. Dolayısıyla rivayet her ne kadar hadis usûlü açısından *garîb* olsa da, onların bu rivayetle Kur'an'ı tahsis etmeleri, Hanefîler açısından bir çelişki arz etmemektedir. Nitekim Cessâs'ın rivayetle ilgili şu değerlendirmesi de bu hususu açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "İnsanlar (selef) bu haberi kabul edip uyguladıkları; fukahâ da delil olarak kullanmada ittifak ettiği için, bize göre tevâtür kapsamındadır."³⁰⁴

(2) *Din farkının mirasa etkisi*

Çocukların miras hisselerinden bahseden ayet-i kerîmelerde,³⁰⁵ onların anne-babalarına mirasçı olabilmeleri için herhangi bir şarttan söz edilmemektedir. Fukahânın geneli gibi Hanefîler de, farklı dinden iseler çocukların ebeveynlerine mirasçı olamayacaklarını belirtmişlerdir. Bu konuda farklı rivayetler olmakla birlikte, daha ziyade şu hadisin delil olarak kullanıldığı görülür:

³⁰² Pezdevî, **a.g.e.**, I, 132; Serahsî, **a.g.e.**, I, 131.

³⁰³ Buhârî, **Şehâdât**, 3; **Talâk**, 4, 7, 36; **Libas**, 6, 23; **Edeb**, 68; Müslim, **Talâk**, 111, 112; Tirmizî, **Talâk**, 27; Nesâî, **Nikâh**, 43; **Talâk**, 9, 10, 12; İbn Mâce, **Nikâh**, 32; Dârimî, **Talâk**, 4; Ahmed, **a.g.e.**, XL, 63, 117; XLII, 387; XLII, 70, 90.

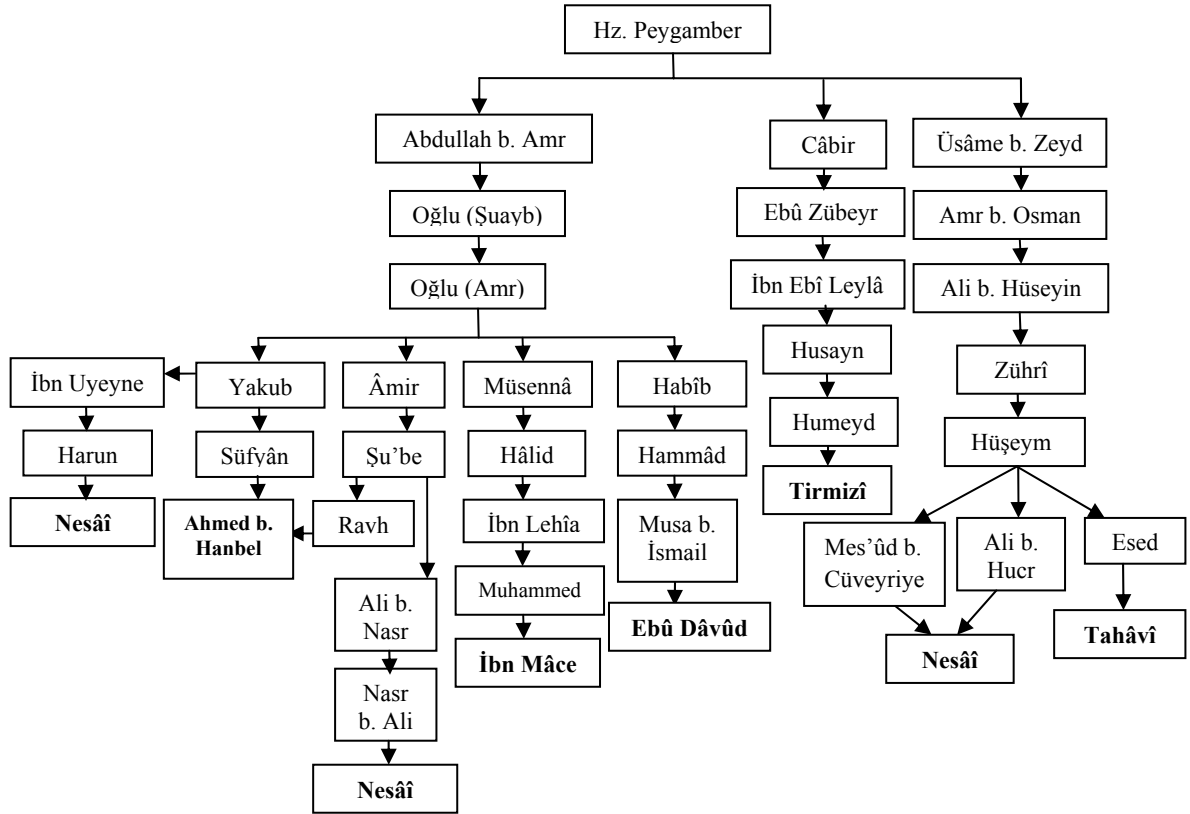
³⁰⁴ Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'an**, I, 472.

³⁰⁵ Bkz. Nisâ 4/11-12.

“لا يتوارث أهل ملتين شتى / Farklı dinden olanlar birbirlerine mirasçı olamazlar.”³⁰⁶

Bu rivayet, miras hisselerinden bahseden ayetin umûm ifade eden hükmüne aykırı olmasına rağmen, meşhur sayılarak onu tahsis edebileceği ifade edilmiş; hatta bu tür haberlerin Kur'an'a aykırılığında bahsedilemeyeceği söylenmiştir.³⁰⁷

Haberin yer aldığı kaynakları incelediğimizde, senedinde râvi sayısının hiçbir tabakada üçün altına düşmediği ve hadis ilmi açısından da meşhur olduğu söylenebilir. Hz. Peygamber'den bu haberi üç sahâbî işitmiş, sonraki iki nesilde de her sahâbîden birer râvi nakletmiştir. Abdullah b. Amr tarihinde, bu sahâbînin torunu olan Amr b. Şuayb'dan sonra rivayetin yayıldığı görülmektedir. Hadisin muttasıl olan senedlerini bir araya getirdiğimizde karşımıza şöyle bir isnad şeması çıkmaktadır:



Müsned'in tahkikini yapan Şuayb el-Arnaût, Ahmed b. Hanbel'in naklettiği rivayetin isnad bakımından zayıf olmakla birlikte, destekleyici şahitlerinin olması

³⁰⁶ Tirmizî, **Ferâiz**, 16; Ebû Dâvûd, **Ferâiz**, 10; İbn Mâce, **Ferâiz**, 5; Dârimî, **Ferâiz**, 29; Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 132; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XI, 245, 433; Abdürrezzâk, **a.g.e.**, VI, 16, 17; Nesâî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VI, 124, 125; Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-âsâr**, III, 266; Beyhakî, **Sünen**, VI, 358, 366; X, 274.

³⁰⁷ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 14.

sebebiyle *hasen li gayrihi* sayılabileceğini söylemiştir.³⁰⁸ İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Şevkânî (ö. 1250/1834), en sahih tarikin Ebû Dâvûd'un Abdullah b. Amr'dan naklettiği rivayet olduğunu belirtmiştir.³⁰⁹ Tirmizî ise, *Sünen*'inde, rivayetin sadece Câbir tarikine yer vermiş ve hadisin *garîb* olduğunu ifade etmiştir.³¹⁰

“*Amr b. Şuayb an ebîhi an ceddihî*” isnadı, hadis münekkitleri arasında tartışmalı aile isnadlarından biridir. Hadisçilerden bu tarihi zayıf sayanlar olmakla birlikte, tashih edenlerin çoğunlukta olduğu ifade edilmiştir.³¹¹ Sened şeması incelendiğinde, rivayetlerden çoğunun bu isnadla geldiği görülmektedir.³¹² Hadis, Beyhakî'nin bir rivayetinde Ebû Hureyre'den;³¹³ Nesâî'nin iki tarikinde³¹⁴ ve Tâhâvî'nin *Şerhu meâni'l-âsâr*'ında Üsâme b. Zeyd'den;³¹⁵ Tirmizî rivayetinde ise Câbir b. Abdillâh'tan³¹⁶ gelmektedir. Rivayet ayrıca Hz. Ömer'den mevkûf;³¹⁷ Ma'mer, İbn Cüreyc ve Süfyân-ı Sevri'den de maktû olarak nakledilmiştir.³¹⁸

Sonuç olarak, meşhur olması hasebiyle Hanefî usûlcülerin Kur'an'daki miras ayetini tahsis edebileceğini söyledikleri rivayetin bütün tarikleri, sıhhat açısından problemleri gözükmekte, bu noktada hadisçiler arasında ittifak bulunmamaktadır. Bununla birlikte, hadisi destekleyen daha sahih rivayetlerin bulunduğu ve uygulamanın da bu doğrultuda olduğu, muhaddisler tarafından da ifade edilmiştir.³¹⁹ “Farklı dinden olanların birbirine mirasçı olamayacaklarını” ifade eden yukarıdaki haberi destekleyen rivayetlerden biri şöyledir:

³⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XI, 245.

³⁰⁹ İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, XII, 51; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, **Neylü'l-Evtâr**, 1. Baskı, I-VIII, thk. 'Isâmüddîn es-Sabâbudî, Dâru'l-Hadîs, Mısır 1993, VI, 88.

³¹⁰ Tirmizî, **Ferâiz**, 16.

³¹¹ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Kuzudişli, **Hadis Rivayetinde Aile İsnadları**, s. 134-140, 211-220.

³¹² Bkz. Tirmizî, **Ferâiz**, 16; Ebû Dâvûd, **Ferâiz**, 10; İbn Mâce, **Ferâiz**, 5; Dârekutnî, **Sünen**, V, 132; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XI, 245, 433; Nesâî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VI, 125.

³¹³ Beyhakî, **Sünen**, X, 274. Rivayetin Ebû Hureyre tarihi şöyledir: Beyhakî - Şâzân - Bir şeyh - Yahya b. Kesîr - Ebû Seleme - Ebû Hureyre - Hz. Peygamber. Görüldüğü üzere senedde ismi müphem olan bir râvi bulunmaktadır. Dolayısıyla senedi kopuk olduğu için Beyhakî rivayetinin zayıf olduğu söylenebilir.

³¹⁴ Nesâî, **a.g.e.**, VI, 124.

³¹⁵ Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-âsâr**, III, 266.

³¹⁶ Tirmizî, **Ferâiz**, 16.

³¹⁷ Dârimî, **Ferâiz**, 29.

³¹⁸ Abdürrezzâk, **a.g.e.**, VI, 16, 17.

³¹⁹ Tirmizî, **Ferâiz**, 15.

“لا يَرِثُ الْمُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ” / Müslüman kâfire, kâfir de müslümana mirasçı olamaz.³²⁰

Bu rivayet, Kütüb-i tis'ayı oluşturan kaynakların hemen hepsinde yer almakta ve tamamında da, “Hz. Peygamber - Üsâme b. Zeyd - Amr b. Osman³²¹ - Ali b. Hüseyin - İbn Şihâb ez-Zührî” kanalından gelmektedir. Zührî’den sonra ise rivayetin yayıldığı görülmektedir. Rivayet bu özelliği sebebiyle sened yönünden ferd-i mutlakdır.

Hadisin yer aldığı kaynaklarda rivayeti Zührî’den alan isimlerden bazıları şöyledir: İbn Cüreyç,³²² Süfyân b. Uyeyne,³²³ Ma’mer,³²⁴ Mâlik,³²⁵ Hüseyim³²⁶ ve Evzâî.³²⁷ Tirmizî, bu rivayeti Zührî’den yukarıdaki isimlerin dışında daha pek çok kişinin naklettiğini ve ilim ehli arasında amelin bu rivayete göre yapılageldiğini söylemiştir.³²⁸

Cessâs, müslümanın kâfire, kafirin de müslümana mirasçı olamayacağını ifade eden bu haberin sabit sünnetlerden olduğunu ve Nisâ suresi 12. ayette geçen “وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ” / *Eşlerinizin (hanımlarınızın) miras olarak bıraktığı malın yarısı, şayet çocukları yoksa sizindir...*” ayetini tahsis edebileceğini söylemiştir.³²⁹

Hanefî fakihlere göre rivayet her ne kadar sened açısından ferd olsa da, sonradan yaygınlık kazandığı ve selefin uygulaması da o yönde olduğu için meşhur olarak adlandırılmış ve haber-i vâhid kategorisinde değerlendirilmemiştir. Hanefîler bu tür haberleri, haber-i vâhiden ayrı tutmuşlar; zan değil, ilm-i tume’nîne ifade edeceğini söyleyerek, onları Kur’an’a muhalif olsalar da makbul saymışlardır. Haberin meşhur

³²⁰ Buhârî, **Ferâiz**, 26; Müslim, **Ferâiz**, 1; Tirmizî, **Ferâiz**, 15; Ebû Dâvûd, **Ferâiz**, 10; İbn Mâce, **Ferâiz**, 5; Dârimî, **Ferâiz**, 29; Mâlik, **Ferâiz**, 10; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXXVI, 76, 138, 141; Abdürrezzâk, **a.g.e.**, VI, 14, 15.

³²¹ Sadece Mâlik’in Muvattâ’ında yer alan bir rivayette bu râvinin ismi Ömer b. Osman b. Affân olarak geçmektedir. Bkz. Mâlik, **Ferâiz**, 10. Tirmizî, bunu Mâlik’in bir hatası olarak değerlendirmiş; Amr b. Osman’ın üçüncü halife Hz. Osman’ın oğullarından biri olduğunun herkes tarafından bilindiğini, Ömer b. Osman b. Affân diye birinin ise muhaddisler arasında bilinmediğini söylemiştir. Tirmizî, **Ferâiz**, 15.

³²² Buhârî, **Ferâiz**, 26; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXXVI, 138; Abdürrezzâk, **a.g.e.**, VI, 15.

³²³ Müslim, **Ferâiz**, 1; Tirmizî, **Ferâiz**, 15; Ebû Dâvûd, **Ferâiz**, 10; İbn Mâce, **Ferâiz**, 5; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXXVI, 76;

³²⁴ Dârimî, **Ferâiz**, 29; Abdürrezzâk, **a.g.e.**, VI, 14.

³²⁵ Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, XXXVI, 141; Mâlik, **Ferâiz**, 10.

³²⁶ Tirmizî, **Ferâiz**, 15.

³²⁷ Abdürrezzâk, **a.g.e.**, VI, 14. Taberânî’nin *Mu’cem*’inde rivayeti Zührî’den alanların isimleri şöyle verilmiştir: Süfyân b. Uyeyne, Ma’mer, Muhammed b. Ebî Hafsa, Abdullah b. Budeyl el-Huzâî, Akil b. Hâlid, Yûnus b. Yezîd, Yezîd b. Abdillâh, Yahya b. Sâid el-Ensârî, Süfyân b. Huseyn, İbrahim b. Sa’d ve Salih b. Keysân. Bk. Taberânî, **el-Mu’cemü’l-kebir**, I, 167.

³²⁸ Tirmizî, **Ferâiz**, 15.

³²⁹ Cessâs, **a.g.e.**, I, 144.

sayılmasında senedin ferd oluşunun bir sorun olarak görülmediği, haberin muhtevası ile mütâbî ve şahidleri dikkate alınarak buna karar verildiği söylenebilir.

(3) *Kâtilin miras hakkı*

Kur'an'da miras konusundaki ayetlerde, mûrisini öldüren veya ölümüne sebep olanların, mirastan pay alıp alamayacaklarına dair bir işaret yoktur. Bu konuda nâzil olan ayetlere bakıldığında, vârisin mutlak anlamda mirasta pay sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Kâtilin mirastan mahrum bırakılacağı, Hz. Peygamber'in şu hadisi ile hükme bağlanmıştır:

“القَاتِلُ لَا يَرِثُ” / *Katil mirasçı olamaz*³³⁰

Bu rivayet Hanefiler tarafından meşhur sayılarak, Nisa suresindeki “Allah, evlatlarınızı size mirasçı kıldı”³³¹ ayetinin hükmünü tahsis ettiği belirtilmiştir. Haberin meşhur sayılmasının gerekçesi de, tıpkı yukarıda zikredilen haberlerde olduğu gibi, ulemânın kendisiyle amel etmesi ve selefin de bu yönde uygulamasının olmasıdır. Neticede bu rivayet, tevâtüre yakın bir bilgi ifade etmekte ve bununla Kitabın tahsisi caiz olmaktadır.³³² Hatta Cessâs, rivayette öldürme ile ilgili lafzın umûma delalet edecek şekilde gelmesinden dolayı, kasten öldürmelerde olduğu gibi, ölüme hata ile sebep olsa bile mirastan mahrumiyetin gerekeceğini iddia etmiştir.³³³

Katilin maktûle mirasçı olamayacağını ifade eden rivayet, kaynaklarda merfû olarak sadece Tirmizî ve İbn Mâce'nin *Sünen*'leriyle Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-Evsat*'ında nakledilmektedir. Rivayetin her iki kaynaktaki senedi, râvi Leys'e kadar ortak olup şöyledir: Hz. Peygamber - Ebû Hureyre - Humejd b. Abdirrahman b. Avf - Zührî - İshak b. Abdillâh - Leys.

Tirmizî ve Dârekutnî rivayeti naklettikten sonra, seneddeki İshâk b. Abdillâh b. Ebî Ferve'nin (ö. 136/753) hadis münekkittleri tarafından *metrûk* sayıldığını, bu sebeple de rivayetin sıhatten uzak olduğunu belirtmiştir.³³⁴ Hatta Ebû Hâtim, Yahya b. Maîn'in onun

³³⁰ Tirmizî, *Ferâiz*, 17; İbn Mâce, *Ferâiz*, 8; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, I-X, thk. Târik b. 'Ivazullah - Abdülmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire ty., VIII, 298.

³³¹ Nisa, 4/11.

³³² Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 442.

³³³ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 43. Cessâs'ın bu görüşünü, Hz. Ömer'den mevkûf olarak aktarılan bir haber de desteklemektedir. Bkz. İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, VI, 279. Fukahâdan İmam Mâlik hariç çoğunluğun, ister kasten isterse hatâen olsun, kâtilin maktûle mirasçı olamayacağı görüşünü savundukları ifade edilmiştir. Bkz. Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, 2. Baskı, I-XV, thk. Şuayb Arnavut – Muhammed Züheyri, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dımeşk 1983, VIII, 367.

³³⁴ Tirmizî, *Ferâiz*, 17; Dârekutnî, *a.g.e.*, V, 170.

hakkında “*kezzâb*” ifadesini kullandığını nakletmiştir.³³⁵ İshak b. Abdillâh, merfû tariklerin ortak râvisidir.³³⁶ Dolayısıyla yukarıdaki rivayetin merfû tariklerinin tamamının zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Tirmizî, rivayet her ne kadar zayıf olsa da, ilim ehli arasındaki uygulamanın bu hadisin ifade ettiği hükme göre olduğunu söylemiştir.³³⁷ Tirmizî’nin bu ifadesi Hanefîlerin rivayetin şöhreti noktasındaki görüşlerini desteklemektedir.

Hadisin merfû tarikleri zayıf olmasına rağmen, pek çok mevkûf ve maktû isnadı bulunmaktadır. Rivayet mevkûf olarak İbn Abbas,³³⁸ Hz. Ömer,³³⁹ Hz. Ali³⁴⁰ ve Abdullâh b. Mesûd’dan;³⁴¹ maktû olarak da İbrahim en-Nehâî,³⁴² Atâ b. Ebî Rabâh,³⁴³ Saîd b. el-Müseyyeb³⁴⁴ ve Urve’dan³⁴⁵ nakledilmiştir.

Rivayet Ebû Yûsuf’un (ö. 182/798) *Kitâbu’l-âsâr*’ında da maktû olarak “Yûsuf - Babası (Ebû Yûsuf) - Ebû Hanîfe - Hammâd - İbrahim en-Nehâî” senediyle yer almaktadır: “*Katil maktûlün ne diyetine ne de terikesinden bir şeye mirasçı olabilir.*”³⁴⁶ Rivayeti aynı sened ve metinle Beyhakî (ö. 458/1065) de nakletmiştir.³⁴⁷

Katilin maktûlüne mirasçı olamayacağını ifade eden rivayet, görüldüğü üzere, merfû olarak sadece Ebû Hureyre’den nakledilmiştir. O da zayıftır. Aynı konuda Saîd b. el-Müseyyeb’den mürsel bir rivayet de bulunmaktadır.³⁴⁸ Mevkûf olanların ise Kufe ekolü üzerinde etkili olan Hz. Ali, İbn Mesûd ve Hz. Ömer gibi sahâbenin ilimde önde gelenlerinden nakledildiği görülmektedir. Ayrıca aynı haber maktû olarak, Hanefî Mezhebi’nin fikri temellerini oluşturan İbrahim en-Nehâî ve Hammâd gibi tâbiûn alimlerinden de aktarılmıştır.

³³⁵ İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, II, 227.

³³⁶ Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Yahyâ b. Maîn, *Târîh*, III, 227; Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr*, I, 396; Nesâî, *ed-Duafâ ve’l-metrûkîn*, I, I, 19; İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 530.

³³⁷ Tirmizî, *Ferâiz*, 17.

³³⁸ Dârimî, *Ferâiz*, 41; Abdürrezzâk, *a.g.e.*, IX, 404.

³³⁹ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 423; Abdürrezzâk, *a.g.e.*, IX, 404; Dârekutnî, *Sünen*, V, 211; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, VI, 280.

³⁴⁰ Dârimî, *Ferâiz*, 41; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, VI, 280.

³⁴¹ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, IX, 103.

³⁴² Abdürrezzâk, *a.g.e.*, IX, 405; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, VI, 281.

³⁴³ İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, VI, 280.

³⁴⁴ İbn Ebî Şeybe, *a.y.*

³⁴⁵ Malik, *Ukûl*, 92; İbn Ebî Şeybe, *a.y.*

³⁴⁶ Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim el-Ensârî, *Kitâbu’l-âsâr*, thk. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut ty., I, 161.

³⁴⁷ Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, XII, 198.

³⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *a.y.*

Rivayetin muhtevası ile mevkûf senedler birlikte değerlendirildiğinde, merfû hükmünde mevkûf olduğu söylenebilir. Çünkü bu hükmü sahâbenin Hz. Peygamber'in haber vermesi olmaksızın kendiliğinden bilmesi mümkün değildir. Zaten bazı kaynaklarda rivayetin mürsel olarak da olsa Hz. Peygamber'e isnad edilmesi,³⁴⁹ haberin muhtevasının ona aidiyetini göstermektedir.

Hadis usûlü kriterleri açısından düşünüldüğünde, Hanefî fukahâsının isnad bakımından zayıf bir rivayeti meşhur addederek, onunla Kitabın umûm lafzını tahsis yoluna gitmeleri veya Kur'an'da olmayan bir hüküm getirebileceğini (nassa ziyade) ya da Kitabın hükmünü neshedebileceğini iddia etmeleri, ilk bakışta kabul edilmesi zor bir görüş olarak gelebilir. Zira sened açısından çok daha sağlam olan âhâd haberleri, çeşitli gerekçelerle kabul etmemektedirler. Ancak Hanefî usûlcülerin, ilk nesillerin mürsellerini genel olarak makbul saymaları ve selefın uygulamasına yaptıkları vurgu göz önünde bulundurulduğunda, onların bu tavrının kendi sistemleriyle çelişmediği görülür. Hatta nakleden râviyi ve uygulamayı göz önüne alarak, bazı mürsel haberleri müsnedlerden daha sağlam olduğunu söylemeleri ve ilk üç neslin uygulamasını bazen muttasıl olarak nakledilen bir haberden daha makbul saymalarının, mezhebin iç sistematığı açısından tutarlı olduğu söylenebilir. Nitekim mevkûf ve maktû tariklerinin çokluğu da hesaba katılırsa, rivayetin Hanefîler tarafından meşhur haber kategorisinde değerlendirilmesi normal gözükmemektedir.

(4) *Şüphenin cezayı düşürmesi*

Şüphe durumunun cezayı düşürmesi, İslam ceza hukukunun temel aldığı esaslardan biridir. Usûl eserlerinde bu prensibin kaynağı olarak Hz. Peygamber'den nakledilen şu haber gösterilmiştir:

“اذرؤوا الخدود بالشبهات / *Şüphelerle had cezalarını düşürün*”

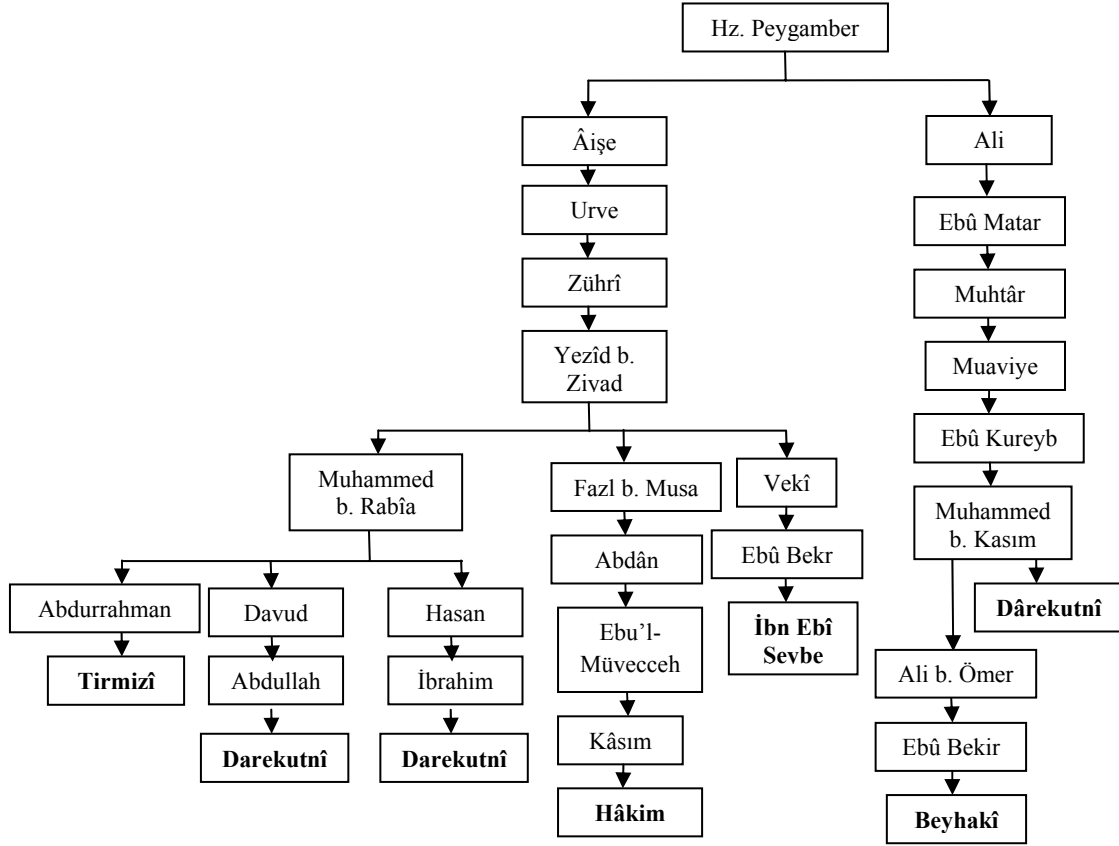
Âhâd haberlerden olmasına rağmen, selefın kabulü ve uygulaması dikkate alınarak, bu rivayetin Kur'an'da bildirilen had bütün cezalarını tahsis edeceği ileri sürülmüştür.³⁵⁰ Ancak meşhur sayılmasına rağmen, yukarıdaki haber bu şekliyle hadis kaynaklarında bulunmamaktadır. Kaynaklarda bu rivayet yerine, yaklaşık aynı manayı ifade eden şu haber yer alır:

³⁴⁹ İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, VI, 279-280.

³⁵⁰ Serahsî, **Usûl**, I, 147; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, I, 451.

اذرؤوا الخدود عن المسلممين ما استطعتم، فإن كان له مخرج فخلوا سبيله، فإن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة.

“Had cezalarını gücünüz yettiğince müslümanlara uygulamayın. Şayet bir çıkış yolu bulursanız, zanlıyı salıverin. Hâkimin, af yetkisini kullanmadaki hatası, cezalandırma yönündeki hatasından daha hayırlıdır.”³⁵¹ Rivayetin kaynaklarda geçen merfû tariklerini bir araya getirdiğimizde şöyle bir isnad şeması oluşmaktadır:



Görüldüğü üzere rivayet Hz. Peygamber’den iki sahâbî tarafından nakledilmiş, onlardan sonra da üç nesil boyunca hep iki kişiden gelmiştir. Dolayısıyla rivayetin hadis usûlü açısından azîz olduğu söylenebilir.

Hadisin Hz. Ali tarikine eserinde yer veren Beyhakî, bu tarihin zayıf olduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir.³⁵² Nedeni ise, senedindeki Muhtâr et-Temmâr et-Teymî’nin

³⁵¹ Tirmizî, **Hudûd**, 2; Dârekutnî, **a.g.e.**, IV, 62; Beyhakî, **Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr**, XII, 328; a.mlf. **es-Sünenü’l-kübrâ**, VIII, 413; Hâkim, **Müstedrek**, IV, 426.

³⁵² Beyhakî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, VIII, 414.

cerh-ta'dîl alimleri tarafından zayıf görülmesidir. Nitekim Buhârî ve Ebû Hâtim, onun hakkında “*münkeru'l-hadîs*” lafzını kullanmışlardır.³⁵³

Rivayetin Hz. Âişe tarikinin medârî konumunda olan Yezîd b. Ziyâd ed-Dimeşkî (ö. 136/753) hakkında Buhârî “*münkeru'l-hadîs*”; Nesâî “*metrûkû'l-hadîs*”; Ebû Hâtim ise “*leyse bi şey'in*” ve “*keenne ehâdîsehû mevdûatün*” gibi cerh lafızları kullanmışlardır.³⁵⁴ Tirmizî, rivayetin pek çok sahabîden nakledilmesine rağmen, merfû olarak sadece Hz. Âişe'den Muhammed b. Rabîa kanalıyla gelen tarîkinin bilindiğini ve bu tarîkteki Yezîd b. Ziyâd'ın da zayıf bir râvi olduğunu ifade etmiştir.³⁵⁵ Rivayetin Hz. Âişe tarikinin de bu râviden dolayı zayıf olduğu söylenebilir.

Rivayet merfû tarîklerinin dışında, mevkûf olarak İbn Mesûd,³⁵⁶ Hz. Ömer,³⁵⁷ Muâz b. Cebel³⁵⁸ ve Ukbe b. Âmir'den;³⁵⁹ maktû olarak da İbrahim en-Nehaî³⁶⁰ ve Zührî'den³⁶¹ gelmiştir.³⁶²

Şüphe durumunda had cezalarının düşürülmesini emreden rivayetin her iki senesinde yer alan râviler hakkındaki değerlendirmeler göz önüne alındığında, hadis usûlü kriterleri açısından haberin oldukça zayıf (*şedîdü'd-da'f*) olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen, rivayetin mevkûf ve maktû tarîklerinin çokluğu dikkat çekmektedir. Yukarıda katilin maktûlüne mirasçı olamayacağını ifade eden rivayette olduğu gibi, bu rivayetin de Hanefî mezhebinin kaynakları arasında yer alan Hz. Ömer ve Abdullah b. Mes'ûd gibi sahâbenin önde gelenlerinden ve İbrahim en-Nehaî ile Hammâd gibi sonraki alimlerden geldiği görülür. Dolayısıyla Hanefî usûlcülerin, bu rivayeti meşhur saymaları ve selefîn bu rivayete göre amel etmiş olduğunu söylemeleri; buradan yola çıkarak da Kur'an'ı söz

³⁵³ Buhârî, **et-Târîhu'l-evsat**, II, 93; **Kitâbü'd-duafâ**, s. 128; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, VIII, 311. Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Adî, **el-Kâmil**, VIII, 199; İbnü'l-Cevzî, **Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali, ed-Duafâ ve'l-metrûkîn**, I, Baskı, I-VI, thk. Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1406, III, 110; İbn Hibbân, **Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî, Kitâbü'l-mecrûhîn**, 1. Baskı, I-III, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, Dâru'l-Va'y, Halep 1396, III, 9.

³⁵⁴ Kaynaklarda ismi Yezîd b. Ebî Ziyâd ed-Dimeşkî olarak da geçmektedir. Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, **a.g.e.**, IX, 262; İbn Hibbân, **a.g.e.**, III, 99-101; Zehebî, **Mîzânü'l-İtidâl**, IV, 425.

³⁵⁵ Tirmizî, **Hudûd**, 2.

³⁵⁶ Dârekutnî, **a.g.e.**, IV, 62; Abdürrezzâk, **a.g.e.**, VII, 402; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-Kebîr**, IX, 341.

³⁵⁷ Abdürrezzâk, **a.g.e.**, VII, 402; Beyhakî, **Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr**, XIII, 308.

³⁵⁸ Dârekutnî, **a.y.**

³⁵⁹ Dârekutnî, **a.y.**

³⁶⁰ Abdürrezzâk, **a.g.e.**, X, 166; İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, V, 511.

³⁶¹ İbn Ebî Şeybe, **a.y.**

³⁶² Dârekutnî, yukarıdakine benzer rivayetlerin merfû olarak Hz. Ali'den; mevkûf olarak da İbn Mesûd, Muâz b. Cebel ve Ukbe b. Âmir'den geldiğini söylemiştir. **a.g.e.**, IV, 63.

konusu rivayetle tahsis yoluna gitmeleri normal görülebilir. Hatta bu konuda Hanefilere göre Kur'an'ı tahsis ettiği söylenen delilin, zayıf bir haberden ziyade selefin icmâi olduğu da söylenebilir.

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, Hanefî usûlcülerin meşhur/sabit sünnet anlayışları, hadis usûlündekinden farklıdır. Rivayet ilk nesilde âhâd olarak nakledilse bile sonraki iki nesilde yaygınlık kazanmışsa, meşhur addedilerek Kitabdaki bir hükmü tahsisi ve nassa ziyadede bulunması mümkün görülmüştür. Bununla birlikte, her tabakada en az üç kişiden nakledilen ve hadis usûlü açısından meşhur sayılan bir rivayet, şayet ilk üç nesil tarafından yaygın bir şekilde kabul edilmemiş ve uygulama da o rivayete göre olmamış ise, arza konu edilmiştir. Kur'an'la arasında, umûm-husûs, nassa ziyade ve nesih konusunda bir aykırılık görülen rivayetler de makbul sayılmamıştır.

Bu haberlerin dışında, meşhur oldukları gerekçesiyle aşağıdaki rivayetlerin de Kur'an'ın umûm ifade eden lafzını tahsis edebileceği usûl eserlerinde belirtilmiştir.³⁶³

1. “*Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürünüz*”³⁶⁴ ayeti, kadınlarının öldürülmesini yasaklayan haberlerle³⁶⁵ tahsise uğramıştır.³⁶⁶

2. “*De ki, Bana vahyolunanda, leş veya akıtılmış kan yahut domuz eti ki pisliğin kendisidir, ya da günah işlenerek Allah'tan başkası adına kesilmiş bir hayvandan başka haram kılınmış bir şey bulamıyorum*”³⁶⁷ ayetini, sabit ve meşhur olduğu gerekçesiyle, “Hz. Peygamber azı dişli ve keskin tırnaklı hayvanların etlerini yemeyi yasakladı”³⁶⁸ rivayeti tahsis etmiştir.³⁶⁹

³⁶³ Cessâs, **a.g.e.**, I, 144-146.

³⁶⁴ Tevbe, 9/5.

³⁶⁵ Buhârî, **Cihâd ve's-Siyer**, 148; Ebû Davud, **Cihâd**, 121; Dârimî, **Siyer**, 25; , 121; İbn Mâce, **Cihâd**, 30; Mâlik, **Cihâd**, 3.

³⁶⁶ Sem'ânî, **Kavâtu'l-Edille**, I, 372.

³⁶⁷ Enâm, 6/145.

³⁶⁸ Buhârî, **Sayd ve Zebâih**, 29; Müslim, **Sayd ve Zebâih**, 12-16; Ebû Davud, **Et'ime**, 33.

³⁶⁹ Bkz. Cessâs, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, VII, 278-279; Mâturîdî, **Tevilât**, II, 18-19.

2. Sünnete Arz

Haber-i vâhidin arz edileceği asıllardan ikincisi sünnettir. Fıkıh usûlünde, şer'î hükümlerin delillerinden biri ve Kur'an'dan sonraki ikinci kaynak kabul edilen *sünnet*, “Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrirleri” şeklinde tarif edilmiştir.³⁷⁰ Hz. Peygamber’e izafe edilmeksizin mutlak olarak kullanıldığında, Hanefilere göre sünnet tabirinden sahâbenin sünneti de anlaşılır.³⁷¹ Mezhebin ilk yazılı kaynakları olarak bilinen Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in eserlerinde, sünnet teriminin bu şekildeki kullanımına rastlamak mümkündür.³⁷² Cessâs, sünnet tabirinin Hz. Peygamber’e has bir kavram olmadığını; başkaları için kullanmanın da caiz olduğunu belirtir. Bu görüşü desteklemek için de Nisâ suresinde geçen Allah’a, Rasûl’üne ve ulu’l-emre itaati emreden ayet³⁷³ ile Hz. Peygamber’in “kendisinin ve Râşit Halifelerinin sünnetine sıkıca sarılmayı” ifade eden hadisini³⁷⁴ ve “İslam’da güzel bir sünnet oluşturan kimsenin alacağı sevabı” müjdeleyen rivayeti³⁷⁵ örnek verir.³⁷⁶ Bu konu Şâfiîlerle Hanefîlerin ihtilaf ettiği temel meselelerden biridir. Zira onlara göre sünnet denildiğinde sadece Hz. Peygamber’in sünneti anlaşılmakta, bununla kastedilen de merfû muttasıl haberler olmaktadır.³⁷⁷

Haberlerin sünnete arzının temellerini de tıpkı Kur’an’a arzda olduğu gibi, sahâbe dönemine kadar götürmek mümkündür. Sahâbenin, daha önce hiç duymadığı veya sahip olduğu sünnet birikimine aykırı bir haber kendisine ulaştığında, nakleden kişinin zabt yönünü de göz önüne alarak bazı haberlere itiraz ettiği ve Hz. Peygamber’e izafe edilen bazı hadisleri reddettiği olmuştur.³⁷⁸ Hanefî usûl eserlerinde bu konuda zikredilen örneklere bakıldığında, fakîh olarak nitelenen sahâbenin kendi hadis ve sünnet müktesebâtına aykırı gördüğü için, sadece hadis nakliyle öne çıkan birtakım sahâbenin

³⁷⁰ Taftazânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer, *Şerhu’t-telvîh ale’t-Tavdîh*, I-II, Mektebetü Subeyh, Kahire ty., II, 2.

³⁷¹ Cessâs, *a.g.e.*, III, 197; Debûsî, *a.g.e.*, s. 78; Serahsî, *a.g.e.*, I, 114.

³⁷² Örnekler için bkz. Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim, *Kitâbü’l-harâc*, 5. Baskı, el-Matbaatü’s-Selefiyye, Kahire 1396, s. 178; Şeybânî, *Âsâr*, s. 330.

³⁷³ Nisa, 4/59.

³⁷⁴ Ahmed b Hanbel, *a.g.e.*, XXVIII, 367; Tirmizî, *İlim*, 16; Ebû Davud, *Sünnet*, 6; İbn Mâce, *İman*, 6; Dârimî, *Mukaddime*, 16; Tahâvî, *Şerhu Meâni’l-Âsâr*, I, 257.

³⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, XXXI, 494, 510, 536; Müslim, *İlim*, 6; Nesâî, *Zekat*, 64;

³⁷⁶ Cessâs, *a.g.e.*, III, 197.

³⁷⁷ Sem’ânî, *Kavâtr’u’l-edille*, I, 30, 314; Gazzâlî, *Mustasfâ*, I, 105. Konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 22.

³⁷⁸ Sahâbe döneminde uygulanan sünnete arz örnekleri için bkz. Dümeynî, *a.g.e.*, ss. 80-86.

aktardığı haberleri kabul etmedikleri; bunu da o sahâbenin vehim ve hatasına hamlettikleri görülür.³⁷⁹

Muhaddislerin uyguladıkları sünnete arz prensibinin, bir rivayetin farklı tariklerinin daha ziyade birbiriyle mukayese edilmesi suretiyle işletildiği görülür. Hadisçiler, *idrâc*, *kalb*, *tashîf-tahrîf* ve *ziyade* gibi sebeplerle rivayette meydana gelen değişikliği veya rivayetin aslını bu tür mukayeselerle tespit etmeye çalışmışlardır.³⁸⁰ Dolayısıyla muhaddislerin kullandığı bu arz uygulamasıyla fukahânının farklı olduğu belirtilmelidir. Hadis ilminde arz uygulamasıyla amaçlanan şeyin, daha ziyade rivayetin orijinal, otantik halini tespit etmeye çalışmak, yani hadisteki kelime ve cümle gruplarındaki farkları ele almak olduğu söylenebilir. Fukahânın arz uygulaması ise hadisin, Hz. Peygamber'den nakledilip şöhret kazanmış sünnete aykırılığını inceler. Sünnete arzla ilgili bu genel değerlendirmeden sonra, fukahânın arz uygulamasının ayrıntılarına geçebiliriz.

Fukahâya göre bâtinî inkıtânın ikinci kısmı, haber-i vâhidin meşhur sünnete muhalif olmasıdır. Buna göre, meşhur sünnete aykırı bir şekilde varid olan haberler kabul edilemez. Daha önce de zikredildiği üzere, ilk nesilde âhâd olarak nakledilse de, ikinci ve üçüncü nesilde tevâtür seviyesine ulaşan haberler, Hanefî usûlünde meşhur olarak değerlendirilmiştir.³⁸¹ Nitekim İsa b. Ebân (ö. 220/836), bu düşünceden hareketle “alimlerin bildiği (maruf)” ve “âmmenin uyguladığı” haberlerin, her ne kadar sened itibariyle haber-i vâhid olsalar da, kendilerine göre meşhur seviyesinde olduğu için Kur'an'a arz edilmek suretiyle reddedilemeyeceğini söylemiştir.³⁸²

Usûl eserlerinde meşhur sünnetle muhtemelen, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), Osman el-Bettî'ye (ö. 143/760) yazdığı mektubunda hidayet kaynağı olarak belirttiği *ihtilafsız sünnet*³⁸³ ve Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) “üzerinde icmânın olduğu, ulemânın bilip amel ettiği ve şâz olmayan” şeklinde zikrettiği *marûf sünnet*³⁸⁴ kastedilmektedir. Gerek kurucu imamlar gerekse mezhebin metodolojisini sistemli bir yapı haline getirmeye çalışan sonraki usûlcülerin meşhur sünnete yaklaşımlarında dikkat çeken husus, rivayetin

³⁷⁹ Örnekler için bkz. Birinci Bölüm, ss. 36-38.

³⁸⁰ Muhaddislerin uyguladıkları sünnete arz örnekleri için bkz. Dümeynî, **a.g.e.**, ss. 133-159; Ertürk, **Metin Tenkidi**, ss. 74-92.

³⁸¹ Bkz. Birinci Bölüm ss. 68-69.

³⁸² Cessâs, **el-Fusûl fi'l-usûl**, I, 158.

³⁸³ Ebû Hanife, **Risale ilâ Osman el-Bettî**, s72.

³⁸⁴ Bkz. Ebû Yûsuf, **er-Red alâ Şiyeri'l-Evzâi**, s. 31.

senedi ve tariklerinin çokluğundan ziyade selefın uygulamasının göz önünde bulundurulmuş olmasıdır.³⁸⁵

Cessâs (ö. 370/980) sünnete arz prensibini şöyle açıklar:

Âhâd olarak nakledilen haberlerin Kitaba muhalefeti gibi sabit sünnete muâzır olması da, haberin reddini gerektirecek illetlerden biridir. Çünkü tevâtür yoluyla sabit olan sünnet, tıpkı Kitabın hükmü gibi ilim ifade eder.³⁸⁶

Cessâs'ın “sabit sünnet” olarak adlandırdığı delili Debûsî (ö. 430/1038) biraz daha ayrıntılı olarak, “Tevâtür, istifâda veya ümmetin üzerinde icmâ etmesi suretiyle sabit olan haberler” şeklinde tarif etmiştir.³⁸⁷ Debûsî'nin bu tarifinden, bir sünnetin ancak şu üç vasıftan birine sahip olması sebebiyle sabit kabul edilebileceği anlaşılmaktadır: Tevâtür yoluyla nakil, haberin yaygınlık kazanıp meşhur olması ve sıhhati/doğruluğu üzerinde ümmetin icmâ etmiş olması.

Cessâs ve Debûsî'de “sabit sünnet” olarak adlandırılan delil, Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'den (ö. 483/1090) itibaren daha ziyade “meşhur sünnet” olarak isimlendirilmiştir. Serahsî'nin konuyla ilgili aşağıdaki açıklamasına baktığımızda her iki tabirle kastedilen şeyin aynı olduğu görülür:

Garîb olan haber-i vâhidler, meşhur sünnete muhalif olduklarında kendisiyle amel edilme noktasında munkatı' sayılırlar. Çünkü mütevâtir, müstefiz veya üzerinde icmâ edilen sünnetler, tıpkı Kitab gibi sabittir ve ilim ifade eder. Kendisinde şüphe bulunan haberlerin yakînî bilgi ifade eden delil karşısında reddedilmesi ise kimsenin tereddüt etmeyeceği bir gerçektir.³⁸⁸

Yukarıdaki ifadelerde de meşhur sünnetin ancak tevâtür, istifâza/şöhret veya icmâ suretiyle oluşabileceği belirtilmektedir. Serahsî'nin meşhur sünnete arz edilen haberleri “*garîb olan haber-i vâhidler*” (الغريب من أخبار الآحاد) şeklinde adlandırmasından da, Hanefî usûlünde haber-i vâhidlerin, üzerinde icmânın oluştuğu meşhur haberler ve garîb haberler şekline iki kısımda değerlendirildiği anlaşılır. Ancak bu, âhâd haberlerin hadis usûlünde

³⁸⁵ Hanefîlerin meşhur sünnet anlayışı bu yönüyle Mâlikî fakihlerin “amel-i ehl-i Medine” yaklaşımına benzetilmiştir. Bkz. Özkan, Halit, **Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2006, ss. 233-234.

³⁸⁶ Cessâs, **a.g.e.**, III, 114.

³⁸⁷ Debûsî, **a.g.e.**, s. 197.

³⁸⁸ Serahsî, **a.g.e.**, I, 365. Bu husus daha sonra Hanefî usûlünde şöyle prensipleştirilmiştir: “Meşhurla çatışan şâz rivayet makbul değildir.” Bkz. Nesefî, **Musaffâ**, vr. 232b'den naklen Apaydın, “Manevî İnkıtâ Anlayışı”, s. 180.

meşhur, azîz ve garîb gibi kısımlara ayrılmasından farklı olarak sened değil, uygulama esas alınarak oluşturulmuş bir tasniftir.³⁸⁹

Âhâd haberlerin meşhur sünnete arzının temel gerekçesi, Kur'an'a arzda olduğu gibi sübut açısından aralarındaki seviye farkıdır. Meşhur ve sabit olan haberler, her ne kadar sübut bakımından bir dereceye kadar şüphe barındırsa da, haber-i vâhidden daha üst seviyede bilgi ifade etmektedirler. Delil açısından kuvvetli olanın zayıf olana tercihi ise bu konudaki temel yaklaşımdır. Meşhur haberle Kitabın tahsisi ve ona ziyadede bulunmak mümkün iken, haber-i vâhidle bunun mümkün görülmemesi de, birincinin, sübut yani ifade ettiği bilgi değeri açısından Kur'an'a yakın olmasından kaynaklanmaktadır.³⁹⁰ Sabit/meşhur sünnetlerden elde edilen bilgi, Hanefî usûlcüler tarafından tıpkı tevâtür gibi değerlendirilmiş; aynen Kitabın hükmü gibi yakînî bilgi sağlayacağı ifade edilmiştir. Haber-i vâhidin bu tür sünnetlere aykırı olması ise reddini gerektirecek bir illet olarak görülmüş ve manen munkatı' sayılarak kabul edilmemiştir.³⁹¹

Kur'an'a arzda olduğu gibi, haber-i vâhidlerin meşhur sünnete arz edilerek tenkit edilmesinde de amacın, dinin tahriflerden korunması olduğu belirtilmiştir.³⁹² Debûsî, itikadi ve ameli konularda haber-i vâhidi Kitaba ve sünnete arz etmeksizin kabul edenleri, hevâ ve bidat sahibi kimseler olarak adlandırmış; bu kimselerin metbûyu tâbi konumuna düşürdüklerini, yakînî de zanna tabi kıldıklarını iddia etmiştir.³⁹³

“Yaş hurmanın kuru hurma karşılığında takasını yasaklayan” Sa'd b. Ebî Vakkâs rivayeti ile “Hz. Peygamber'in bir yemin ve şahitle hüküm verdiği” ifade eden Ebû Hureyre rivayetinin Hanefîler tarafından meşhur sünnete arz edilerek reddedildiği görülür.³⁹⁴ Aşağıda bu rivayetler sened ve muhteva açısından incelenecektir.

³⁸⁹ Hanefî usûlcülerin, meşhur haberin tespitinde bir kriter olarak belirledikleri “selefin icmâi ve uygulaması” kıstaslarının tartışmaya açık yönleri olduğunu burada belirtmek lazımdır. Nitekim, konuyla ilgili örnekler incelenirken de görüleceği üzere, Hanefîlerin sabit ve meşhur olarak tespit ettikleri ve âhâd haberleri arz ettikleri rivayetlerden bazıları, selef döneminde sıhhat yönünden tartışılmış rivayetlerdir.

³⁹⁰ Serahsî, **a.g.e.**, I, 366; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 20.

³⁹¹ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 20; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 20.

³⁹² Serahsî, **a.g.e.**, I, 367.

³⁹³ Debûsî, **a.g.e.**, s. 197.

³⁹⁴ Debûsî, **a.g.e.**, s. 198-199; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 20-21; Serahsî, **a.g.e.**, I, 367.

a. Yaş ve Kuru Hurmanın Takası

Yaş hurmanın kuru hurma karşılığında miktarları eşit olarak satımı (takası), mezhepler arasındaki ihtilafli konulardan biridir. Fukahânın geneli, böyle bir satım akdinin caiz olmadığı görüşündedir.³⁹⁵ Hanefîlerin çoğunluğuna göre ise bu takas geçerli olmakla birlikte, mezhep içerisinde bu noktada tam bir görüş birliğinin bulunduğu söylenemez. Mezhep imamlarından Ebû Hanîfe'ye göre böyle bir satım caiz iken, İmameyn'e göre değildir. Mezhep içerisinde sonradan Ebû Hanîfe'nin görüşü tercih edilmiştir.³⁹⁶

Yaş hurmanın kuru hurma ile takasını caiz görmeyenlerin delili, Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan nakledilen ve bizzat Hz. Peygamber'in bu satışı yasakladığını ifade eden hadistir.³⁹⁷ Hanefîlerin bu konudaki delili ise, Ebû Saîd el-Hudrî'den nakledilen ve "hurmanın hurmayla ancak misli misline değiştirilebileceğini" ifade eden haberdur.³⁹⁸ Hanefî fukahâsı, Sa'd rivayetiyle Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinin birbiriyle çeliştiğini; Sa'd rivayetinin haber-i vâhid, Ebû Saîd rivayetinin ise meşhur olduğunu, dolayısıyla kuvvetlinin zayıf olana tercih edileceğini söylemişlerdir. Yani Ebû Saîd el-Hudrî rivayetine binaen, taze veya kuru olmasına bakılmaksızın, miktarlarının eşit olması durumunda bunların takası mümkündür.³⁹⁹ Neticede Sa'd rivayeti, Ebû Saîd el-Hudrî rivayetine istinaden reddedilmiş olmaktadır.⁴⁰⁰

Hanefîlerin dışındakiler, hurma dahil kurusu da tazesini gibi tüketilen bütün gıdaların, kuruduktan sonra miktarında değişme olduğu için hem tazelerinin birbiriyle hem de taze ve kurularının karşılıklı olarak takas edilemeyeceğini ve bu konuda Sa'd rivayetiyle amel etmek gerektiğini iddia ederler. Onlara göre Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti, miktarında değişme olasılığı bulunmayan gıdalar için geçerlidir.⁴⁰¹

³⁹⁵ Bkz. Şâfiî, *Ümm*, III, 25; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, V, 131; İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *el-Muğnî*, I-X, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire 1968, IV, 12; İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004, III, 158.

³⁹⁶ Şeybânî, *el-Asl*, V, 58; Serahsî, *Mebûsât*, XII, 185; Kâsânî, *Bedâi'*, V, 188; Merginânî, *Hidâye*, III, 64. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in hocaları Ebû Hanîfe'den niçin farklı düşündükleri konusunda açıklama için bkz. Serahsî, *a.g.e.*, I, 367; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 23.

³⁹⁷ Bkz. Tirmizî, *Büyû'*, 14; Ebû Davud, *Büyû'*, 18; İbn Mâce, *Ticârât*, 53; Dârekutnî, *a.g.e.*, III, 473; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 100; Mâlik, *Büyû'*, 22; Şâfiî, *Müsned*, I, 147; Abdürrezzâk, *a.g.e.*, VIII, 31; İbn Hibbân, *Sahîh*, 11, 378; Hâkim, *Müstedrek*, II, 44.

³⁹⁸ Bkz. Ebû Davud, *Büyû'*, 12; Tirmizî, *Büyû'*, 23; Nesâî, *Büyû'*, 42,44; Mâlik, *Büyû'*, 20.

³⁹⁹ Şeybânî, *el-Asl*, V, 58; Serahsî, *Mebûsât*, XII, 185; Kâsânî, *Bedâi'*, V, 188; Merginânî, *Hidâye*, III, 64.

⁴⁰⁰ Debûsî, *a.g.e.*, s. 199; Pezdevî, *a.g.e.*, III, 22; Serahsî, *a.g.e.*, I, 367.

⁴⁰¹ Şâfiî, *el-Ümm*, III, 80; Müzenî, Ebû İbrahim İsmail b. Yahya, *Muhtasar* (Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinin sekizinci cildi içerisinde), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990, VIII, 175; Nevevî, *el-Mecmû'*, X, 427;

Aşağıda hem Hanefilerin meşhur habere muhalif görerek reddettikleri Sa'd b. Ebî Vakkâs hem de meşhur addettikleri Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinin sened ve metin yönünden tahlillerine yer verilecektir.

(1) *Sa'd b. Ebî Vakkâs rivayeti*

Hanefiler tarafından meşhur sünnete muhalif sayılarak reddedilen Sa'd b. Ebî Vakkâs rivayeti, kaynaklarda şöyle geçmektedir:

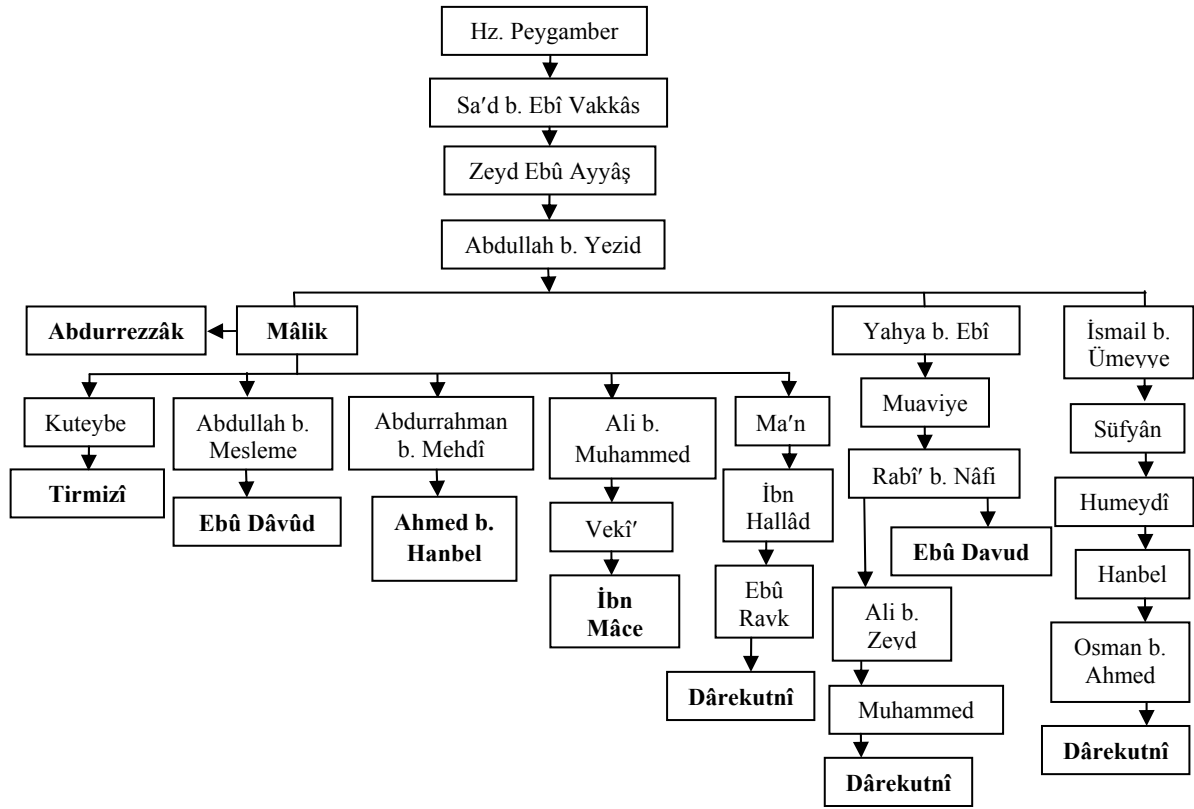
أَنَّ زَيْدًا أَبَا عِيَّاشٍ سَأَلَ سَعْدًا عَنِ الْبَيْضَاءِ بِالسُّلْتِ فَقَالَ: أَيُّهُمَا أَفْضَلُ؟ قَالَ الْبَيْضَاءُ، فَتَهَى عَنْ ذَلِكَ. وَقَالَ سَعْدٌ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُسْأَلُ عَنْ اشْتِرَاءِ التَّمْرِ بِالرُّطْبِ، فَقَالَ لِمَنْ حَوْلُهُ: أَيْنَقْصُ الرُّطْبُ إِذَا بَيَّسَ، قَالُوا: نَعَمْ، فَتَهَى عَنْ ذَلِكَ.

Zeyd Ebû Ayyâş, Sa'd b. Ebî Vakkâs'a "Beydâ" (taze buğday) ile sültün (normal buğday) takas edilip edilmeyeceğini" sordu.⁴⁰² Sa'd "Hangisi daha değerlidir?" deyince, beydânın daha değerli olduğunu söyledi. Bunun üzerine Sa'd b. Ebî Vakkâs bu ikisinin takasını nehyederek Hz. Peygamber'den şu haberi nakletti: "Hz. Peygamber'e yaş hurma karşılığında kuru hurmanın satın alınıp alınmayacağı soruldu. Hz. Peygamber etrafındakilere, 'Hurma kuruduğu zaman eksilir değil mi?' dedi. Sahâbe eksileceğini söyleyince de bu alış verişi yasakladı."⁴⁰³

Hadisin yer aldığı kaynaklardaki senedlerine baktığımızda, rivayetin Hz. Peygamber'e sadece Sa'd b. Ebî Vakkâs - Zeyd Ebû Ayyâş - Abdullah b. Yezid tarihiyle ulaştığı yani senedin ilk üç tabakasında râvi sayısının tek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla rivayet hadis usûlü açısından hem ferd-i mutlak hem de ferd-i nisbîdir. Abdullah b. Yezîd'den sonra ise hadis, tarikleri çoğalarak kaynaklarda yer almıştır. Rivayeti Abdullah b. Yezid'den nakleden İmam Mâlik'e bu rivayette Yahya b. Ebî Kesîr ve İsmail b. Ümeyye'nin mütâbaat ettiği görülse de, aşağıda ele alınacağı üzere, rivayetin bu tarikleri Mâlik tarihiyle metin/muhteva açısından tam olarak örtüşmemekte ve görüş ayrılığına neden olan birtakım ziyadeler taşımaktadırlar. Rivayetin tariklerini bir araya getirdiğimizde karşımıza şöyle bir sema çıkmaktadır:

⁴⁰² Bu iki cins hububatın birbirine çok yakın oldukları için, aynı cins olarak kabul edildikleri de söylenmiştir. Bkz. Beğavî, *Şerhu's-sünne*, VIII, 78; İbn Mâce, *Ticârât*, 53. (Muhakkikin notu.)

⁴⁰³ Tirmizî, *Büyû'*, 14; Ebû Davud, *Büyû'*, 18; İbn Mâce, *Ticârât*, 53; Dârekutnî, *a.g.e.*, III, 473; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 100; Mâlik, *Büyû'*, 22; İmam Şâfiî, *Müsned*, I, 147; Abdürrezzâk, *a.g.e.*, VIII, 31; İbn Hibbân, *Sahîh*, 11, 378; Hâkim, *Müstedrek*, II, 44.



Tirmizî, Sa'd rivayetinin *hasen-sahih* ve ilim ehli arasındaki uygulamanın bu hadise göre olduğunu söylemiş, “İmam Şâfiî ve ashabımız da bu görüştedir” demiştir.⁴⁰⁴

Hanefîler, Sa'd rivayetini, meşhur saydıkları Ebû Saîd el-Hudrî rivayetine muhalif olmasının yanı sıra, sened yönünden de tenkit etmişlerdir. Buna göre onların bu rivayetle amel etmemelerinin bir sebebi de, senedde yer alan ve hadisin bütün tarîklerinin râvisi olan Zeyd Ebû Ayyâş'ın Ebû Hanîfe tarafından meçhul sayılması ve rivayetlerinin kabul edilmemesidir.⁴⁰⁵ İbn Hazm (ö. 465/1063) ve İbn Abdilber'in (ö. 463/1070) de Zeyd'in meçhul olduğu konusunda, Ebû Hanîfe ile aynı kanaate sahip oldukları nakledilmiştir.⁴⁰⁶

Hattâbî (ö. 388/998), Zeyd Ebû Ayyâş'ı meçhul sayanları eleştirmiş ve onu şöyle savunmuştur: Zeyd Ebû Ayyâş, Benî Zühre oğullarının mevlâsıdır ve bilinen bir râvidir. Mâlik *Muvattâ'* da ondan nakilde bulunmuştur. Şayet Zeyd meçhul bir râvi olsaydı, Mâlik ondan nakilde bulunmazdı. İmam Mâlik'in bu konudaki hassasiyeti herkesçe

⁴⁰⁴ Tirmizî'nin burada 'ashabımız' sözünden kastettiği ehl-i hadis olsa gerektir. Tirmizî, **Büyû'**, 14

⁴⁰⁵ Kudûrî, **et-Tecrîd**, V, 2344; İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-kadîr**, VII, 28; Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah, **Nasbü'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye**, 1. Baskı, I-IV, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997, IV, 41; Tehânevî, **İ'lâü's-sünen**, XIV, 330. Ebû Hanîfe'nin değerlendirmesi için bkz. Birinci Bölüm, s. 25.

⁴⁰⁶ İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, III, 424.

bilinmektedir.⁴⁰⁷ Hâkim (ö. 405/1014), *Müstedrek*'inde, Zeyd'in Medineli olduğunu, Mâlik'in Medineli râvileri herkesten daha iyi bileceğini; şayet Zeyd Hanefilerin iddia ettiği gibi zayıf bir râvi olsaydı, ondan kesinlikle rivayette bulunmayacağını ifade etmiştir. Bununla birlikte Hâkim, Buhârî ile Müslim'in bu rivayeti *Sahîh*'lerine almamalarını, Zeyd'in mechul olmasından çekinmelerine bağlamıştır. Zehebî (ö. 748/1347) *Telhîs*'de Hâkim'in bu son değerlendirmesine katıldığını ifade etmektedir.⁴⁰⁸ Münzirî (ö. 656/1258) ise, kendisinden Abdullah b. Yezîd ve İmrân b. Ebî Enes gibi, Müslim'in de ricalinden olan güvenilir iki râvinin rivayette bulunduğu bir kimsenin mechul olarak vasıflandırılmasını doğru bulmaz. Ayrıca cerh ta'dîl alimlerinin Ebû Ayyâş'ı ta'dîl ettiklerini; Mâlik ve Tirmizî'nin kendisinden rivayette bulduklarını belirtmiş ve Hâkim'in de Zeyd'i ta'dil ettiğini eklemiştir.⁴⁰⁹ İbnü'l-Cevzî (ö. 579/1201), Zeyd'i mechul sayanları şöyle eleştirir: "Ebû Hanîfe'nin Zeyd'i mechul saydığını söyleyerek rivayetin sahih olmadığını iddia edenlere şöyle cevap veririz: 'Onlar Zeyd'i tanımayabilirler. Ancak hadisçiler arasında onun kim olduğunu ve güvenilirliği konusundaki durumunu bilenler elbette vardır.'⁴¹⁰

Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre, Zeyd Ebû Ayyâş adında bir sahâbî bilinmektedir. Bu senedde yer alan Abdullah b. Yezîd'in mezkur sahâbîyi görme ihtimali yoktur. Öyleyse rivayette yer alan Zeyd'in farklı bir kimse olması gerekmektedir. Bu durum da rivayetin sahip olduğu ızdırablardan biridir.⁴¹¹ Zeyd hakkındaki değerlendirmelerle ilgili son dönem Hanefî alimlerinden Sehârenpuri'nin (ö. 1927) şu sözleri kanaatimizce önemlidir:

Hattâbî'nin, Zeyd'i Benî Zühreoğullarına nisbet etmesi doğru değildir. Çünkü rical ve tabakat kitaplarında Zeyd, Benî Zühreoğullarına nisbet edildiği gibi, Zerkî ve Mahzûmî olarak da nisbelenmiştir. Buradan onun mechul biri olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın bu konuda Ebû Hanîfe'yi desteklemesi de bu görüşü kuvvetlendirmektedir. Bize göre tartışmanın esası şudur: Zeyd Ebû Ayyâş hakkında, bir tarafta Ebû Hanîfe'nin cerhi, diğer bir tarafta da Mâlik'in ondan nakilde bulunarak ta'dili söz konusudur. Mâlik'in ta'dili sarâhaten değil, sadece ondan nakilde bulunmak suretiyledir yani zımnendir. Ebû Hanîfe ise açık bir şekilde, Zeyd'in

⁴⁰⁷ Hattâbî, **Meâlimü's-sünen**, III, 78.

⁴⁰⁸ Hâkim, **Müstedrek**, II, 45.

⁴⁰⁹ Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyüddîn, **Muhtasarü Süneni Ebî Dâvûd**, I-VIII, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Hâmid Fıkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987, V, 34.

⁴¹⁰ İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali, **et-Tahkîk fî ehâdîsi'l-hilâf**, 1. Baskı, I-II, thk. Mes'ad Abdülhumeyd Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415, II, 172.

⁴¹¹ Tahâvî, **Şerhu Müşkili'l-âsâr**, XV, 472.

“mechul” ve “rivayeti kabul edilmeyecek bir râvi” olduğunu ifade etmiştir. Bize göre bu konuda Mâlik’in ta’dilinin, Ebû Hanîfe’nin cerhi karşısında herhangi bir değeri yoktur. Çünkü Ebû Hanîfe bunu söylediğinde, ona kendi döneminde herhangi bir kimsenin itiraz ettiği bilinmemektedir. Sonradan yapılan itirazın ise hiçbir değeri olamaz.⁴¹²

Görüldüğü gibi hadisin medârı konumunda bulunan Zeyd’in cerh ve ta’dili hususundaki değerlendirmeler ihtilâflıdır.⁴¹³ Ebû Hanîfe, İbn Hazm, İbn Abdilber ve Hanefî fukahâsı onu mechul sayarken; Mâlik ondan nakilde bulunmuş, İbn Hibbân da onu *Sikât*’ında zikretmiştir.⁴¹⁴ Hattâbî, Hâkim, Münzirî ve pek çok hadisçi de onun tanınan, güvenilir bir râvi olduğunu söylemişlerdir.

Zeyd’i mechul sayanların Ebû Hanîfe, Tahâvî ve İbn Hazm gibi genelde ilk devir alimleri; meşhur sayanların ise Münzirî ve İbnü’l-Cevzî gibi daha sonraki yüzyıllarda yaşamış kimseler oldukları görülmektedir. İlk dönemlerde İmam Mâlik’in Zeyd’den nakli, onun mechul olduğu tezini zayıflatan ve en azından Medine’de bilinen bir râvi olduğunu gösteren bir delildir. Netice olarak hadis usûlü kriterleri açısından Zeyd’in mechûlü’l-ayn olmasa da mechûlü’l-hâl olduğu söylenebilir.

Hanefîlere göre Sa’d rivayetinde bulunan bir başka illet, rivayeti Abdullah b. Yezid’den alan üç râviden biri olan Yahya b. Ebî Kesîr’in (ö. 132/749) haberi ziyadeli olarak nakletmesidir. Yahya b. Ebî Kesîr’den gelen rivayetin şöyledir:

أَنَّ سَمْعَ سَعْدَ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ يَقُولُ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ بَيْعِ الرُّطْبِ بِالتَّمْرِ نَسِيئَةً.

“Hz. Peygamber yaş hurma karşılığında kuru hurmanın **vadeli olarak satışını yasaklamıştır.**”⁴¹⁵

Yahya b. Ebî Kesîr tarikinde, İmam Mâlik ve İsmail b. Ümeyye tariklerinde bulunmayan “نَسِيئَةً / vadeli olarak” şeklinde bir ziyade yer almaktadır. Dârekutnî, rivayetin her üç tarikine de eserinde yer vermiş ve mezkur ziyadenin sadece Yahya tarikinde

⁴¹² Sehârenpûrî, Halil b. Ahmed b. Mecid, **Bezlü'l-mechud fi halli Ebî Davud**, I-XX, thk. Muhammed Zekeriyâ b. Yahya el-Kahdehlevi, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 1973, XV, 19.

⁴¹³ Zeyd hakkında daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirme için bkz. İbn Hacer, **Tehzîbü't-Tehzîb**, III, 424; Sehâvî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahman, **et-Tuhfetü'l-latîfe fi târîhi'l-Medîneti's-şerîfe**, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, 372.

⁴¹⁴ İbn Hibbân, **es-Sikât**, IV, 251.

⁴¹⁵ Ebû Dâvûd, **Büyû'**, 18; Dârekutnî, **a.g.e.**, III, 471; Tahâvî, **Şerhu Müşkili'l-âsâr**, XV, 474; **Şerhu Meâni'l-âsâr**, IV, 6; Beyhakî, **Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr**, VIII, 63; Hâkim, **Müstedrek**, II, 45.

bulduğunu ifade etmiştir. Ona göre, İsmail b. Ümeyye ve Dahhâk tarikleri birbirini destekler durumdadır. Ayrıca Yahya'nın zabt konusunda Mâlik'le kıyaslanması da mümkün değildir.⁴¹⁶

Tahâvî her iki tarikle ilgili, Dârekutnî'ye muhalif olarak rivayetin asıl olan tarihinin ziyadeli Yahya tariki olduğunu, çünkü haberi ziyadeli olarak başka râvilerin de naklettiğini söylemiş ve örnek sadedinde sadece İmrân b. Ebî Enes'in ismini zikretmiştir. Tahâvî'ye göre, İmrân meşhur, herkesçe bilinen bir kişidir. Ayrıca rivayet hakkında yukarıda zikredilen ihtilafın çözüme kavuşturulması için Mâlik tarihinin değil, ziyadeli olan Yahya ve İmrân tarihinin alınması daha doğrudur. Zira bu tariklerde zikredilen nehyin illeti, akde konu olan malların eşit olması değil, akdin veresiye olmasıdır. Böylece konuyla ilgili hem Sa'd b. Ebî Vakkâs hem de Ebû Saîd el-Hudrî rivayetiyle amel etme imkanı doğmuş olacaktır.⁴¹⁷ Hanefilerin bu husustaki genel kanaati şöyledir: Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan gelen tariklerin hiçbiri ızdırabdan uzak değildir. Bazıları sened bazıları ise hem sened hem de metin itibariyle illetlidir. Bu sebeple Sa'd rivayeti amel edilmeye uygun değildir.⁴¹⁸

Tabakât ve ricâl kitaplarına bakıldığında rivayetin ziyadeli tarikinde yer alan Yahya b. Ebî Kesîr'in sika, hatta hadis konusunda imam sayıldığı görülür. Şu'be hadis rivayeti hususunda onun Zührî'den daha üstün olduğunu ifade etmiş; Süfyan b. Uyeyne de, Medine ehlinin hadislerini, Zührî'den sonra Yahya'dan daha iyi bilen başka birinin bulunmadığını söylemiştir. Ahmed b. Hanbel, Yahya'yı "*esbetü'nâs*"; Ebû Hâtim de "*imam*" olarak vasıflandırmıştır. Ahmed b. Hanbel, Zührî ile Yahya'nın görüşleri muhalefet ettiğinde tercihin Yahya'dan yana kullanılması gerektiğini belirtmiştir.⁴¹⁹

Hadis münekkiteri tarafından Yahya b. Ebî Kesîr hakkındaki ta'diller göz önüne alındığında, "sikanın ziyadesi makbuldür" prensibinden hareketle, Sa'd b. Ebî Vakkâs rivayetinin ziyadeli olan Yahya tarihinin kabule şâyân olduğu söylenebilir. Böylece Tahâvî'nin de belirttiği üzere hem rivayetler arasında gözükten ihtilaf ortadan kaldırılmış hem de rivayetin ihmali değil i'mali cihetine gidilmiş olur. Ancak Zeyla'î'nin bu konudaki yaklaşımına da değinmek gerekir. O, Yahya ve Mâlik rivayetleri hakkında söylenenleri

⁴¹⁶ Dârekutnî, **a.g.e.**, III, 471.

⁴¹⁷ Tahâvî, **Şerhu meâni'l-âsâr**, IV, 6.

⁴¹⁸ İbnü't-Türkmânî, Alâüddîn li b. Osman el-Mardîni, **el-Cevheru'n-nakî alâ Süneni'l-Beyhakî**, I-IX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1352, V, 295; Tehânevî, **İ'lâü's-sünen**, XIV, 331.

⁴¹⁹ Buhârî, **et-Târîhu'l-kebîr**, VIII, 301; 'İclî, **Sikât**, s. 475; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve'ta'dîl**, IX, 141-142; İbn Hacer, **Tehzîbü't-Tehzîb**, XI, 268.

eserinde değerlendirdikten sonra, Mâlik tarikinın mütâbileri sebebiyle ziyadeli olan Yahya tarikine tercih edilmesinin daha isabetli olacağını söylemiştir.⁴²⁰

(2) *Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti*

Sa'd rivayetinin kendisine arz edildiği Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti kaynaklarda şu şekilde yer alır:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَمَنْ زَادَ، أَوْ اسْتَزَادَ، فَقَدْ أَرَى، الْآخِذُ وَالْمُعْطِي فِيهِ سَوَاءٌ.

*“Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdağı buğdayla, arpayı arpayla, hurmayı hurmayla, tuzu da tuzla ancak eşit miktarlarda ve peşin olarak takas ediniz. Artıran veya artırılmasını isteyen faize bulaşmış olur. Faiz hususunda, alan da veren de eşittir.”*⁴²¹

Riba konusunda meşhur bir haber olan ve “eşya-i sitte” hadisi diye de bilinen yukarıdaki rivayet, Ebû Saîd el-Hudrî haricinde bazı lafız farklılıklarıyla Hz. Ömer,⁴²² Ubâde b. Sâmit⁴²³ ve Ebû Hureyre'den⁴²⁴ de nakledilmiştir. Tirmizî, rivayetin Ubâde b. Sâmit tarikine eserinde yer vermiş ve bu tarikin hasen sahih olduğunu söylemiştir. Ayrıca sahâbeden konuyla ilgili Bilal-i Habeşî ve Enes'ten de nakillerin bulunduğunu ifade etmiştir.⁴²⁵ Müslim bu rivayeti naklettikten sonra şu bilgiyi aktarır: İnsanlar Muaviye döneminde Ubâde b. Sâmit'in bu haberini duyduklarında, önceden fazlalık olarak aldıkları malları geri vermeye başladılar. Bu durum Muâviye'ye ulaştınca hutbeye çıkarak halka şöyle dedi: “Birtakım kimselere ne oluyor da, biz yanında bulunduğumuz ve ona sahâbîlik ettiğimiz halde Hz. Peygamber'den işitmediğimiz hadisleri nakledip duruyorlar!” Ubâde bunu duyunca hadisi tekrar naklederek şöyle karşılık vermiştir: “Muaviye istemese de Hz. Peygamber'den işittiğimiz haberleri nakletmeye devam edeceğiz.”⁴²⁶

⁴²⁰ Zeyla'î, *Nasbu'r-râye*, IV, 42.

⁴²¹ Müslim, *Müsâkât*, 75, 82; Nesâî, *Büyû'*, 44; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, XVIII, 46, 179, 415; İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, IV, 479; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, s. 183; Ebû Avâne, *Müstahrec*, III, 381-382; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, I, 177; *el-Mu'cemü'l-evsat*, II, 338; Hâkim, *Müstedrek*, II, 49.

⁴²² Buhârî, *Büyû'*, 54; Müslim, *Büyû'*, 79; Tirmizî, *Büyû'*, 24; Ebû Dâvûd, *Büyû'*, 12; Nesâî, *Büyû'*, 43; İbn Mâce, *Ticârât*, 48; Dârimî, *Büyû'*, 41; Abdürrezzâk, *a.g.e.*, VIII, 116; İbn Ebi Şeybe, *a.g.e.*, IV, 496.

⁴²³ Müslim, *Büyû'*, 80, 81; Tirmizî, *Büyû'*, 23; Ebû Dâvûd, *Büyû'*, 12; Nesâî, *Büyû'*, 43-45; İbn Mâce, *İman*, 2; Dârimî, *Büyû'*, 41; Dârekutnî, *a.g.e.*, III, 408, 419; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, XVII, 357, 394, 397, 398; Mâlik, *Muvattâ* (İmam Muhammed rivayeti), I, 271.

⁴²⁴ Müslim, *Büyû'*, 83-84; Nesâî, *Büyû'*, 46; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, XV, 403.

⁴²⁵ Tirmizî, *Büyû'*, 23.

⁴²⁶ Müslim, *Büyû'*, 80.

Tirmizî, bu konuda insanlar arasındaki amelin şu şekilde olduğunu söyler: Malın cinsi aynı olduğunda eşit bir şekilde karşılıklı takas edilmesinde bir sakınca yoktur. Cinsler değiştiğinde ise peşin olmak şartıyla miktarları farklı olsa da takas yapılabilir. Sahâbeden ilimde önde gelenler de bu görüştedirler.⁴²⁷

Her tabakadaki râvilerinin ve tariklerinin çokluğu göz önüne alındığında, Ebû Saîd el-Hudrî rivayetinin hadis usûlü kaidelerine göre de meşhur seviyesinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple isnad şemasını çizmeye gerek görmüyoruz.

Hanefîler Sa'd rivayetinin Ebû Saîd rivayetine arz edilerek reddedilmesini şöyle izah ederler: Ebû Saîd el-Hudrî rivayeti, hurmanın takasının geçerli olabilmesi için, ölçülerinin mutlak anlamda eşit olması (mümâselet) gerektiğini bildirmektedir. Buna göre yaş ve kuru hurmanın da, eşit miktarda oldukları takdirde, takası caiz olmaktadır. Sa'd rivayetinde ise, yaş hurmanın kurduğunda eksileceğinden hareketle Hz. Peygamber'in bunların takasını yasakladığından bahsedilmektedir. Buna göre Sa'd rivayeti, mutlak vârid olan Ebû Saîd rivayetini, mutlak eşitliği değil de ileri tarihteki bir eşitliği şart koşmasıyla takyîd etmektedir. Ancak her iki haber aynı seviyede olmadığı için (biri âhâd diğeri meşhur) bu mümkün değildir. Çünkü bu bir çeşit nesih olmaktadır. Meşhur haberin haber-i vâhidle neshi ise mümkün değildir.⁴²⁸ Sa'd rivayetinin manen munkatî' sayılması, zikredilen bu gerekçeden kaynaklanmaktadır.

Benzer gerekçeyle munkatî' sayılarak reddedilen haberlerden biri de Hz. Peygamber'in yemin ve tek şahitle hüküm verdiğini bildiren haberdir.

b. Davalarda Yemin ve Şahit Getirme

Ceza hukukunun önemli bir kısmını davalar oluşturmaktadır. Mahkemede görülecek bir davanın, davacı ve davalı olmak üzere iki tarafı bulunur. İslam yargılama hukukunda, iddia makamının delil getirmesi, buna imkan bulamadığında ise savunma makamından yemin istenmesi bir esas olarak benimsenmiştir. Bu esasa temel teşkil eden delil, “davacının delil getirmesi, davalının ise yemin etmesi gerektiğini” ifade eden hadistir.⁴²⁹ Hanefîlere göre bu hadis ve muhtevası, İslam yargılama hukukunda “sabit

⁴²⁷ Tirmizî, **Büyük**, 23.

⁴²⁸ Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî usûlcülerin Ebû Saîd rivayeti karşısında Sa'd rivayetini geçersiz saymaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Serahsî, **a.g.e.**, I, 367; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 21-24; Apaydın, **a.g.m.**, ss. 181-184.

⁴²⁹ Tirmizî, **Ahkâm**, 12; İbn Mâce, **Ahkâm**, 7; Şâfiî, **Müsned**, II, 181; Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 276, 390, 391.

sünnet” olarak kabul görmüştür. Bu nedenle “Hz. Peygamber’in bir davada, tek şahit ve yemine dayanarak hüküm verdiği” delalet eden hadis, haber-i vâhid olduğu için, hem Kur’an hem de meşhur kabul edilen yukarıdaki hadise muhalif olduğu gerekçesiyle reddedilmiştir.⁴³⁰ Hanefîlerin birbirine muhalif gördüğü bu iki hadisin sened ve metin özellikleri şöyledir:

(1) Yemin ve tek şahitle hüküm verme rivayeti

Hz. Peygamber’in yemin ve tek şahitle hüküm verdiğini bildiren rivayet, sahâbeden Ebû Hureyre⁴³¹, Hz. Ali,⁴³² İbn Abbas,⁴³³ Câbir b. Abdillâh⁴³⁴ ve Sa’d b. Ubâde’dan⁴³⁵ nakledilmiştir. Rivayet Tirmizî ile Mâlik’in Muvattâ’ında ise mürsel olarak yer almaktadır.⁴³⁶ Hadisin bütün tarikleri biraraya getirildiğinde şöyle bir isnad şeması oluşur:

⁴³⁰ Mâturîdî, **Te’vilâtü ehli’s-sünne**, II, 278-279; Debûsî, **a.g.e.**, s. 197; Pezdevî, **a.g.e.**, II, 20; Serahsî, **a.g.e.**, I, 367.

⁴³¹ Tirmizî, **Ahkâm**, 13; Ebû Dâvûd, **Akdıye**, 21; İbn Mâce, **Ahkâm**, 31; Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 380; Şâfî, **Müsned**, II, 179; İbn Hibbân, **Sahîh**, XI, 462; Nesâî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, V, 436; Taberânî, **el-Mu’cemü’l-kebir**, V, 150.

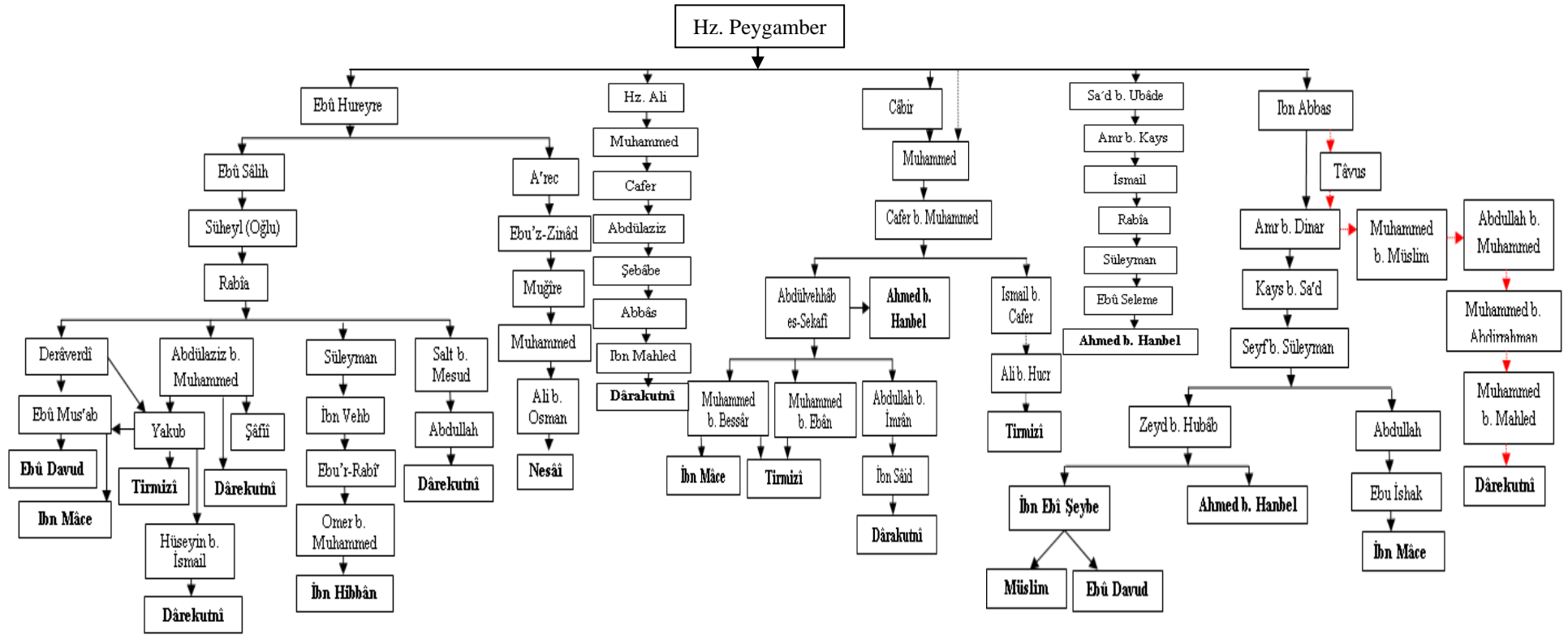
⁴³² Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 380.

⁴³³ Müslim, **Akdıye**, 3; Ebû Davud, **Akdıye**, 21; İbn Mâce, **Ahkâm**, 31; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, V, 120; İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, VI, 8; Tahâvî, **Şerhu meâni’l-âsâr**, IV, 102, 144.

⁴³⁴ Tirmizî, **Ahkâm**, 13; İbn Mâce, **Ahkâm**, 31; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXII, 181.

⁴³⁵ Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXXVII, 125.

⁴³⁶ Tirmizî, **Ahkâm**, 13; Mâlik, **Akdıye**, 5.



Bu şemada daha ziyade Ebû Hureyre ve İbn Abbas tarikleri tartışmalıdır. Ebû Hureyre tariki, senedde yer alan Rabîa'dan sonra yaygınlaşarak meşhur olmuş, ancak Rabîa'nın hocasının sonradan bu rivayeti hatırlayamaması nedeniyle eleştirilere maruz kalmıştır. İbn Abbas tariki de bazı münekkitler tarafından en sahîh tarik olarak nitelenmiş ve sened açısından hiçbir problem taşımadığı söylenmiş; bazıları tarafından da munkatî' olduğu iddia edilerek zayıf sayılmıştır.

(a) *Ebû Hureyre tariki*

Ebû Hureyre'den nakledilen tarîkin metni “ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْيَمِينِ مَعَ الشَّاهِدِ ”⁴³⁷ şeklindedir. / Hz. Peygamber yemin ve tek şahitle hüküm vermiştir⁴³⁷.

Tirmizî, bu rivayetin *hasen garîb* olduğunu söylemiş; ulemanın çoğunluğunun ticari ve kazâi işlerde yemin ve tek şahitle hüküm vermenin geçerli sayılacağı görüşünde olduklarını, ancak sadece Kûfelilerden bazı kimselerin bunu caiz görmediklerini ifade etmiştir.⁴³⁸ Tirmizî'nin bu değerlendirmesine rağmen, bu hadisin muhtevasıyla amel eden İmam Şâfiî, rivayetin sonradan en çok yayılan Ebû Salih tarikinde yer alan oğlu Süheyl hakkında şu bilgiye yer vermiştir: Süheyl sonradan zihinsel bir rahatsızlığa yakalanmış ve daha önce naklettiği bazı rivayetleri unutmuştur. Senedde yer alan râvî Abdülazîz b. Muhammed, yukarıdaki rivayeti kendisine sorduğunda böyle bir hadis bilmediğini; Rabîa'nın kendisinden bu hadisi naklettiği söylenince de, Rabîa'yı tanıdığını ve sika olduğunu ifade etmiştir. Süheyl daha sonra bu hadisi “Rabîa'nın benden aktardığına göre” diyerek nakletmeye başlamıştır.⁴³⁹ Tahâvî, Şâfiî'nin bu değerlendirmesine atıfta bulunarak, rivayetin Ebû Hureyre tarikinin sahîh olduğunu iddia edenleri şöyle eleştirir:

Siz bundan daha sahîh rivayetleri, bu kusurdan daha küçük illetlerden dolayı zayıf sayarsınız. Meşhur olduğunu söylediğiniz Ebû Hureyre rivayeti gerçekten maruf haberlerden olsaydı, rivayetin kendi râvisi onu hatırlayamadığını söyler miydi?⁴⁴⁰

Rivayetin Nesâî'de geçen ve Ebû Hureyre'nin diğer râvisi olan el-A'rec tariki ise, *el-Müctebâ*'da değil, *es-Sünennü'l-kübrâ*'da yer almaktadır. Bilindiği üzere, Nesâî, önce

⁴³⁷ Tirmizî, *Ahkâm*, 13; Ebû Dâvûd, *Akdîye*, 21; İbn Mâce, *Ahkâm*, 31; Dârekutnî, *a.g.e.*, V, 380; Şâfiî, *Müsned*, II, 179; İbn Hibbân, *Sahîh*, XI, 462; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 436; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, V, 150.

⁴³⁸ Tirmizî, *Ahkâm*, 13.

⁴³⁹ Şâfiî, *Müsned*, II, 179; Ebû Dâvûd, *Akdîye*, 21; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 201; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, XIV, 289; Serahsî, *Usûl*, II, 3.

⁴⁴⁰ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, IV, 144.

es-Sünenü'l-kübrâ'yı telif etmiş, daha sonra da ondaki zayıf gördüğü rivayetleri ayıklayarak *es-Sünenü's-suğrâ* diye de bilinen *el-Müctebâ*'yı oluşturmuştur.⁴⁴¹ Dolayısıyla hadisin, Nesâî rivayetinin de sıhhat açısından şüpheli olduğu söylenebilir. Bu değerlendirmelerden sonra, rivayetin Ebû Hureyre tarikin de sıhatten uzak olduğu neticesine ulaşılabilir. İbn Hacer (ö. 852/1449), Abdülazîz ile Süheyl arasında geçen yukarıdaki diyalogun meşhur olduğunu söyler. Rivayetin Ebû Hureyre tariki zayıf sayılsa dahi, onlarca sahâbeden nakledildiğini; bu haberler içerisindeki hasen ve sahih olanların bu tariki desteklediğini ifade ederek, söz konusu tarikin zayıf olduğunu iddia edenlere katılmadığını belirtir.⁴⁴²

(b) İbn Abbas tariki

Hz. Peygamber'in yemin ve tek şahitle hüküm verdiğini bildiren rivayetin İbn Abbas'tan gelen metni ise şöyledir: “أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ / Hz. Peygamber yemin ve tek şahitle hüküm vermiştir.”⁴⁴³

İmam Şâfiî bu konudaki en sahih naklin İbn Abbas'tan gelen rivayet olduğunu söylemiş ve ilim ehlinde kimsenin bu rivayetin sıhhatine bir şey söyleyemeyeceğini iddia etmiştir. Hatta Şâfiî, bu rivayetle ilgili İmam Muhammed'le arasında geçen şu diyalogu da zikretmiştir: İmam Muhammed bir gün ona, “Sen her ne kadar ‘yemin ve tek şahitle ilgili rivayeti Seyf b. Süleyman nakletmektedir, bu sebeple de onun sıhhati hakkında kimse bir şey söyleyemez’ desen de, ben o rivayetin ipliğini pazara çıkardım” demiş, bunun üzerine İmam Şâfiî de “O zaman vay senin haline!” cevabını vermiştir.⁴⁴⁴

Beyhakî'de (ö. 458/1065) yer alan İmam Şâfiî ile İmam Muhammed arasındaki diyalogda, İmam Muhammed'in İbn Abbas rivayetini hangi sebeple zayıf saydığı bilgisi yer almasa da, *Muvattâ*'ın Şeybânî rivayetinde bu tarikle ilgili şu değerlendirme bulunmaktadır:

Bize Hz. Peygamber'den bu naklin hilafına haberler ulaşmıştır. Ayrıca İbn Ebî Zî'b, İbn Şihâb ez-Zührî'ye bir yemin ve şahitle ilgili hükmü sormuş, o da bu şekilde

⁴⁴¹ Nesâî ve eserleri hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kandemir, Yaşar, “Nesâî”, **DİA**, XXXII, 563-565; a.mlf. “es-Sünen”, **DİA**, XXXVIII, 147-148.

⁴⁴² İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, V, 282.

⁴⁴³ Müslim, **Akdiye**, 3; Ebû Davud, **Akdiye**, 21; İbn Mâce, **Ahkâm**, 31; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, V, 120; Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 380; İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, VI, 8; VII, 305; Tahâvî, **Şerhu meâni'l-âsâr**, IV, 102, 144

⁴⁴⁴ Beyhakî, **Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr**, XIV, 286.

hüküm vermeyi bid'at olarak niteleyip bunu ilk ortaya atanın Muâviye olduğunu söylemiştir.⁴⁴⁵ İbn Şihâb, Saîd b. el-Müseyyeb'e sekiz sene talebelik etmiş olup, ehl-i hadis içerisinde Medine'yi en iyi bilen kişilerden biridir.⁴⁴⁶ Aynı şekilde İbn Cüreyc de Atâ b. Ebî Rabâh'ın bu hususta şöyle dediğini aktarmıştır: “Önceden davalar iki erkek şahit olmadan karara bağlanmazdı. Bu konuda tek şahitle ilk hüküm veren kişi, Mâlik b. Mervan olmuştur.”⁴⁴⁷

İmam Muhammed'in İbn Abbas rivayetinin problemlili olduğuna dair İmam Şâfi'ye verdiği cevabın arka planında, kanaatimizce bu değerlendirmesi yatmaktadır. Bilindiği üzere Atâ b. Ebî Rabâh, yukarıdaki rivayetin râvisi olan ve sahâbe döneminde Mekke'deki ilmî faaliyetlerin merkezinde bulunan İbn Abbas'ın talebesidir ve dönemin Mekke kadısıdır. Aynı şekilde onun talebesi olan İbn Cüreyc de Mekke kadılığı yapmıştır. İmam Muhammed bu nakille hem konuyla ilgili en sahih kabul edilen İbn Abbas rivayetini bizzat onun talebelerinin ağzından çürütmüş hem de kendi dönemlerinde Hicaz bölgesinin en yetkin isimleri olan İbn Şihâb ve Atâ b. Ebî Rabâh vasıtasıyla bu uygulamanın Hz. Peygamber'e dayanan bir aslının olmadığını göstermiş olmaktadır.

İmam Muhammed'in bu değerlendirmesine, “Tâbiûnun görüşüyle merfû bir rivayete itiraz edilmesinin mümkün olamayacağı” şeklinde bir eleştiri yöneltilebilir. Ancak ilk üç neslin uygulamasının âhâd haberlerin sıhhatini göstermesi bakımından Hanefî fakihler nezdindeki önemi, İmam Muhammed'in bu itirazının kendi yaklaşımı açısından tutarlı olduğunu göstermektedir.

Yemin ve tek şahitle hüküm verme rivayetini sahih görenlerden biri de İbn Abdilber'dir (ö. 463/1070). O, bu konuda pek çok merfû rivayet bulunduğunu ve tariklerinin tevâtür derecesine yakın olduğunu iddia eder. İbn Abdilber'e göre bu rivayetlerden en sahihi İbn Abbas tarikidir. Ona göre bu tarikte geçen Seyf b. Süleyman, Kays b. Sa'd ve Amr b. Dinâr güvenilir kimselerdir. İbn Abdilber bu tespitini cerh ta'dil imamlarından örnekler vererek açıklamaktadır.⁴⁴⁸

İbn Abbas tarihinin sıhhatine dair bu değerlendirmelerin yanı sıra, senedinin munkatı' olduğu gerekçesiyle bu tarihin zayıf olduğunu iddia edenler de vardır. Tirmizî,

⁴⁴⁵ İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, VI, 4; VII, 250; Cessâs, **a.g.e.**, I, 192.

⁴⁴⁶ İbn Şihâb ez-Zührî hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Özkan, Halit, “Zührî”, **DİA**, ILIV, 544-549.

⁴⁴⁷ Mâlik, **Muvattâ** (Şeybânî rivayeti), I, 301.

⁴⁴⁸ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Endelûsî, **el-İstizkâr**, 1. Baskı, I-IX, thk. Salim Muhammed Atâ – Muhammed Ali Muavvız, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2000, VII, 111.

Buhârî'den naklen “Rivayetin senedinde yer alan Amr b. Dinar’ın İbn Abbas’tan bu hadisi işitmediği” bilgisini aktarmıştır.⁴⁴⁹ Rivayetin Dârekutnî’de yer alan senedi de Tirmizî’nin bu değerlendirmesini doğrular. Yukarıdaki şemada da görüleceği üzere Dârekutnî’nin senedinde yer alan Amr b. Dinar ile İbn Abbas arasında Tâvus bulunmaktadır.⁴⁵⁰ Ayrıca Tirmizî’ye göre, bu hadisin en sahih tariki, Mâlik - Cafer b. Muhammed Bâkır b. Zeynülabidin - Babası - Hz. Peygamber tarikiyle mürsel olarak gelendir.⁴⁵¹ Tirmizî’nin bu değerlendirmesini kabul edecek olursak, rivayet sened açısından munkatı’ olmaktadır.

Tahâvî, İbn Abbas tarikiyle ilgili olarak, Kays b. Sa’d’ın Amr b. Dinar’dan hadis aldığı bilinmediğini ve bu sebeple rivayetin münker olduğunu söyler. Dolayısıyla böyle bir rivayeti delil addetmek mümkün değildir.⁴⁵² Tahâvî, bu rivayetle ilgili olarak mezhebinin haber-i vâhidler konusundaki temel yaklaşımını da gösteren şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

Hz. Peygamber’in yemin ve tek şahitle hüküm verdiğini ifade eden rivayetlerin durumu ortadadır. Kitab, sünnet ve selefin icmâmı dikkate almaksızın, bu konudaki bazı rivayetlere sarılarak, “Bu haberleri kabul etmeyen kimseler, Hz. Peygamber’den gelene muhalefet etmiş olurlar” denemez. Hele de yukarıda rivayetlerin gerek senedi gerekse metni ile ilgili ortaya koyduğumuz onca şüphe ve ihtimal dururken. Bu rivayeti kabul etmeyenler, Hz. Peygamber’den aktarılan değil, ancak Hz. Peygamber’e gerçekten muhalefet eden kimsenin teviline aykırı davranmış olurlar. Nitekim Allah’ın Kitabına baktığımızda orada “Davalarda iki erkek veya bulamazsanız bir erkekle iki kadının şahitliğine başvurun⁴⁵³ ve “İki âdil erkek şahit getirin”⁴⁵⁴ buyurulduğu görülür. Aynı şekilde üzerinde icmâ edilmiş sünnette de yemin ve tek şahitle hükümden bahsedilmemektedir. Bu konuda bize düşen, Hz. Peygamber’den gelen nakilleri, Allah’ın Kitabına ve üzerinde ittifak edilmiş sünnete uygun olarak anlamaya çalışmaktır; yoksa birine ya da her ikisine muhalefet edenin hevasına göre değil.⁴⁵⁵

⁴⁴⁹ Tirmizî, **el-İlelü'l-Kebîr**, s. 204.

⁴⁵⁰ Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 383.

⁴⁵¹ Mâlik, **Akdiye**, 5; Tirmizî, **a.g.e.**, s. 202.

⁴⁵² Tahâvî, **a.g.e.**, IV, 144. Endülüslü bir muhaddis olan İbn Kattân (628/1231), Tirmizî ve Tahâvî’nin değerlendirmelerini dikkate alarak, İbn Abbas rivayetinin, birincisi İbn Abbas ile Amr; ikincisi de Amr ile Kays arasında olmak üzere, iki yerde munkatı’ olduğunu belirtmiştir. Bkz. İbnü'l-Kattân, **Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm**, II, 406.

⁴⁵³ Bakara, 2/282.

⁴⁵⁴ Talâk, 65/2.

⁴⁵⁵ Tahâvî, **a.g.e.**, IV, 146-147.

Hanefiler, bu haberin muhtevâsından hareketle birtakım değerlendirmelerde bulunmuşlar ve hadisin ifade ettiği hükümle amel edilemeyeceğini ortaya koymaya çalışmışlardır. Buna göre, yemin ve tek şahitle hüküm vermeyi ifade eden rivayetin tarikleri sahih kabul edilse dahi, bunların umûm değil ancak husûs ifade edecekleri söylenebilir.⁴⁵⁶ Sahâbenin, “Hz. Peygamber şunu yasaklamıştır, şöyle hüküm vermiştir” şeklindeki nakilleri umûma değil husûsa hamledilmelidir. Yani genel değil, ancak o bağlam için geçerli bir hüküm sayılmalıdır. Çünkü hüküm, anlatılan olay üzerine değil, lafızlar üzerine bina edilir. Sahâbenin aktardığı olay, umûm ifade edebileceği gibi, sadece o durum veya kişi için söylenmiş de olabilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in yemin ve tek şahitle hüküm verdiğini aktaran rivayetler esas alınarak, bütün davalarda böyle davranılacağı söylenemez.⁴⁵⁷

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden hareketle, Hz. Peygamber’in yemin ve tek şahitle hüküm verdiğine dair Ebû Hureyre ve İbn Abbas tariklerinin tenkitten kurtulamadıkları söylenebilir.⁴⁵⁸ Bununla birlikte Hattâbî, Hanefî fakihlerden farklı olarak, yemin ve tek şahitle hüküm vermeyi ifade eden rivayetin sahih olduğunu, Kur’an’la ve meşhur sünnetle çelişmediğini iddia etmiştir. Ona göre, bir şahit ve yeminle ilgili rivayet has bir haberdir. Yani belirli bir olaydan bahsetmektedir. Bu sebeple haberin hükmünü genelleştirip (ta’âmim) onun üzerine kıyas yapmak doğru değildir. Hadisin râvisi zaten bu hükmün sadece malî konularda geçerli olduğunu; diğer davaları kapsamadığını söylemiştir. Aynı şekilde yemin, muhalif olduğu söylenen rivayetlerin birinde mücerred olarak, diğerinde ise beyyine ile birlikte zikredilmektedir. Haberlerin ifade ettiği durumlar farklı olduğu için de, hükümlerinin farklı olması bir çelişki olarak değerlendirilemez.⁴⁵⁹

Rivayetin Sa’d b. Ubâde tarikini nakleden Ahmed b. Hanbel, haberin Sa’d b. Ubâde’ye ait yazılı bir belgeden çocukları tarafından vicâde yoluyla elde edildiğini belirtmiştir.⁴⁶⁰ Bu açıdan rivayetin bu tarihinin sıhhatinin hadis usûlü kriterleri açısından tartışmalı olduğu söylenebilir.⁴⁶¹ Rivayetin Câbir b. Abdillâh tarihinin Tirmizî rivayeti ise

⁴⁵⁶ Zeylâ’î, **a.g.e.**, IV, 98.

⁴⁵⁷ Râzî, **el-Mahsûl**, II, 393-395; Aynî, **el-Binâye**, IX, 325.

⁴⁵⁸ Rivayetin bütün tarikleri hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Tahâvî, **a.g.e.**, IV, 144-148; Beyhakî, **Marifetü’s-sünen ve’l-âsâr**, XIV, 284-294; Zeylâ’î, **a.g.e.**, IV, 98-100.

⁴⁵⁹ Hattâbî, **Meâlimü’s-sünen**, IV, 174.

⁴⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXXVII, 125.

⁴⁶¹ Vicâde ile alınan hadislerin hadis usûlü açısından değeri hakkında bkz. Suyûtî, **Tedrîbü’r-râvî**, II, 36-37; Tâhir el-Cezâirî, **Tevcîhü’n-nazar**, II, 770-772.

mürseldir ve müellif bunu rivayetin en sahih senedi saymaktadır.⁴⁶² Muttasil senedde yer alan Abdülvehhâb es-Sakafî'nin (ö. 194/810) güvenilirliği ise hadis münekkitleri arasında tartışmalıdır. Yahya b. Maîn, Abdülvehhâb'ın sika olduğunu; ancak ömrünün sonlarına doğru hafızasının oldukça zayıfladığını ve ölmeden üç veya dört sene önce artık işittiklerini anlayamayacak derecede aklî melekesini kaybettiğini ifade etmiştir.⁴⁶³ İbnü'l-Mehdî, tanıdığı dört râvinin yazılı belgelerden ezberinde olmayan rivayetleri zikrettiklerini; bunlardan birinin de Abdülvehhâb es-Sakafî olduğunu söylemiştir.⁴⁶⁴

Bu değerlendirmelerden hareketle Hanefîlerin meşhur habere muhalif görerek makbul saymadıkları “yemin ve tek şahitle hüküm verme” rivayetinin hemen her tarihinin muhaddisler tarafından da eleştirildiği ve zayıf yönlerinin bulunduğu söylenebilir.

Şimdi de Hanefî fakihlerin meşhur saydıkları, beyyine ve yemin rivayetinin sened ve metin tahliline geçebiliriz.

(2) *Beyyine ve yemin rivayeti*

Hanefîlerin bu konuda delil olarak kullandıkları “الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعِي، وَالْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ” /*Davacının delil getirmesi, davalının da yemin etmesi gerekir*⁴⁶⁵ rivayeti, hadis kaynaklarında merfû olarak Hz. Ömer,⁴⁶⁶ Ebû Hureyre,⁴⁶⁷ İbn Abbas⁴⁶⁸ ve Abdullah b. Amr'dan⁴⁶⁹ nakledilmektedir. Bazı kaynaklarda haberin sadece “*Davacının delil getirmesi gerekir*”⁴⁷⁰ şeklinde ilk kısmı yer alırken, bazılarında ise “*Davalının (veya davayı inkar edenin) da yemin etmesi gerekir*”⁴⁷¹ şeklinde ikinci kısmı ile birlikte yer aldığı görülür.

⁴⁶² Tirmizî, **Ahkâm**, 13.

⁴⁶³ Yahya b. Maîn, **Tarih**, IV, 106; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, VI, 71; İbn Hacer, **Tehzîb**, VI, 449-450.

⁴⁶⁴ İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, VI, 450; Aynî, **'Umdetü'l-kârî**, XIII, 246.

⁴⁶⁵ Tirmizî, **Ahkâm**, 12; İbn Mâce, **Ahkâm**, 7; Şâfiî, **Müsned**, II, 181; Dârekutnî, **Sünen**, V, 276, 390, 391.

⁴⁶⁶ Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 390.

⁴⁶⁷ Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 389.

⁴⁶⁸ Tirmizî, **Ahkâm**, 12; İbn Mâce, **Ahkâm**, 7; Şâfiî, **a.g.e.**, II, 181; Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 276, 390.

⁴⁶⁹ Tirmizî, **Ahkâm**, 12; Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 276, 390; Beyhakî, **Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr**, XIV, 364.

⁴⁷⁰ Buhârî, **Şehâdât**, 1. Buhârî, rivayetin ilk kısmını (الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمُدَّعَى)، bâb başlığı olarak kullanmasına rağmen, bâbın altında herhangi bir rivayete yer vermemiş, sadece müdâyene ayeti ile Nisâ suresi 135. ayetini buraya almıştır. Buhârî'nin fıkıh anlayışının bâb başlıklarında gizli olduğu göz önünde bulundurulduğunda, onun bu tasarrufundan beyyine ve delil rivayetinin ifade ettiği hükmü kabul ettiği anlaşılmaktadır. Hanefîlerin kabul etmedikleri, bir yemin ve şahitle hüküm verme rivayetinin Buhârî'de yer almamasını da bununla birlikte düşündüğümüzde, Buhârînin bu konuda Hanefî fukahâsıyla ortak kanaate sahip olduğu söylenebilir.

⁴⁷¹ Buhârî, **Rehin**, 6; **Şehâdât**, 19; Müslim, **Akdiye**, 1, 2; Ebû Dâvûd, **Akdiye**, 23; Nesâî, **Âdâbü'l-kudât**, 36; İbn Mâce, **Ahkâm**, 7; Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 277; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, V, 266; İbn Hibbân, **Sahîh**, XI, 476;

Yine bazı kaynaklarda haber yukarıdaki şekliyle sadece bâb başlığı olarak yer alırken,⁴⁷² bazılarında ise “Hz. Peygamber’in iki kişinin davasını çözerken davacıya delil, davalıya da yemin teklif ettiğine” dair fiili uygulaması anlatılmaktadır.⁴⁷³ Bunun yanında rivayetin “**لَا فِي الْقَسَامَةِ**” ziyadesiyle nakledilen tarikleri de bulunmaktadır.⁴⁷⁴ Ancak Zeyla’î (ö. 762/1360) ve Aynî (ö. 855/1451), isnadı ve râvilerindeki illetlerden dolayı rivayetin ziyadeli tariklerinin kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir.⁴⁷⁵

“*Davacının delil getirmesi, davalının da yemin etmesi gerekir*” rivayeti hakkındaki Hanefî usûl eserlerindeki değerlendirmeler, daha ziyade hadisin Abdullah b. Amr tarihiyle ilgilidir. Bunda rivayetin en yaygın tariki olmasının yanında, bu senedle gelen haberlerin daha ziyade fikhî bir içerik taşıması sebebiyle⁴⁷⁶ fukahâ arasında yaygın olmasının da etkili olduğu söylenebilir. Haberin hadis kaynaklarında yer alan bütün tariklerini bir şema üzerinde gösterttikten sonra, Abdullah b. Amr tarihinin sened ve metin yönünden değerlendirmesine geçilecektir.

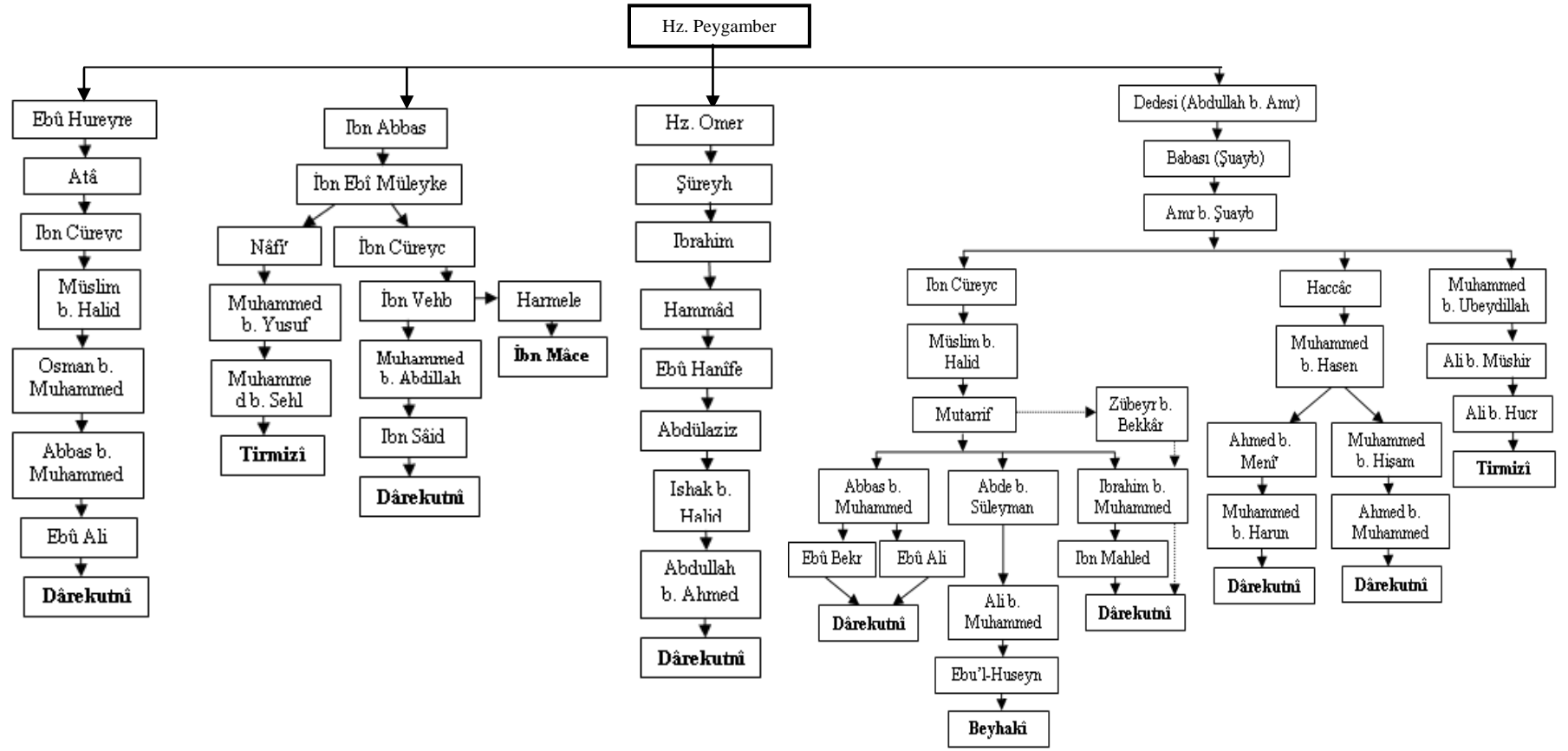
⁴⁷² Buhârî, **Rehin**, 6; Tirmizî, **Ahkâm**, 12; İbn Mâce, **Ahkâm**, 7.

⁴⁷³ Buhârî, **Rehin**, 6; **Şehâdât**, 19; Tirmizî, **Ahkâm**, 12; Ebû Dâvûd, **Akdiye**, 23, 26; İbn Mâce, **Ahkâm**, 7; Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 276; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, IV, 134, 374; IX, 277; Tahâvî, **Şerhu meâni'l-âsâr**, IV, 148.

⁴⁷⁴ Bkz. Dârekutnî, **a.g.e.**, IV, 114; V, 389; Beyhakî, **es-Sünenü's-sağîr**, III, 257; a.mlf., **Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr**, XIV, 364.

⁴⁷⁵ Zeyla'î, **a.g.e.**, IV, 96; Aynî, **el-Binâye**, XXIV, 59-60.

⁴⁷⁶ Kuzudişli, **a.g.e.**, s. 137.



(a) *Abdullah b. Amr tariki*

Haneî usûl eserlerinde meşhur sayılan ve haber-i vâhidin kendisine arz edildiği belirtilen rivayet, hadisin Abdullah b. Amr tarikidir.⁴⁷⁷ Şemada da görüldüğü üzere Abdullah b. Amr rivayeti, rivâyetü'l-hadis kaynaklarında sadece Tirmizî, Dârekutnî ve Beyhakî'de yer almaktadır. Tirmizî, rivayeti zikrettikten sonra, seneddeki Muhammed b. Ubeydillah'ın hafızasının zayıf olması sebebiyle isnadının tenkit edildiğini; Abdullah b. el-Mübârek ve pek çok kişinin Muhammed'i bundan dolayı zayıf saydığını söyleyerek, hadisin bu tarikinin sıhatten uzak olduğunu belirtmiştir. Tirmizî, eserinde yer verdiği diğer bir tarik olan İbn Abbas rivayetinin ise *hasen sahih* olduğunu ve ve ilim ehli arasındaki uygulamanın da bu haberin ifade ettiği hükme göre şekillendiğini ifade etmiştir.⁴⁷⁸ Cessâs, her ne kadar âhâd yolla gelse de, ilk nesillerin uygulaması bu habere göre olduğu için, rivayetin tevâtür kapsamında sayılacağını belirtmiştir.⁴⁷⁹

Daha önce de ifade edildiği üzere, “*Amr b. Şuayb an ebîhi en ceddihî*” senedinin sıhhati hadisçiler arasında tartışmalıdır.⁴⁸⁰ Bu tarikte *ceddihî* lafzındaki zamirin Amr b. Şuayb'a (ö. 118/736) mı yoksa babası Şuayb b. Muhammed b. Abdullah b. Amr b. Âs'a mı ait olduğu; bunun yanında Şuayb'ın dedesiyle görüşüp görüşmediği, bu aile isnadıyla ilgili ihtilafli konulardan bazılarıdır. Nitekim Yahya b. Saîd, Amr b. Şuayb'ın bazı rivayetlerini dedesi Abdullah b. Amr'ın sahifesinden naklettiği için, zayıf sayıldığını söylemiş; kendisi de bu sebeple Amr'ın rivayetlerinde çeşitli sıkıntılarının olabileceğini (هُوَ عِنْدَنَا وَاهٍ) belirtmiştir. Tirmizî, bütün bu eleştirilere rağmen ehl-i hadisin Amr b. Şuayb'ın rivayetleriyle ihticâc ettiklerini söylemiştir.⁴⁸¹ Yahya b. Maîn'in bu isnadı zayıf sayması ve Buhârî ile Müslim'in bu tarikte gelen rivayetlere *Sahîh*'lerinde yer vermemiş olmaları da isnadın sıhhatine gölge düşürmektedir. Her ne kadar *Sahîh*'inde yer vermemiş olsa da, Buhârî'nin bu isnadı sahih saydığı bilgisi kaynaklarda yer alır. Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Râhûye de *Amr b. Şuayb an ebîhi en ceddihî* isnadını sağlam gören cerh tadil alimlerindedir.⁴⁸²

⁴⁷⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 20.

⁴⁷⁸ Tirmizî, *Ahkâm*, 12.

⁴⁷⁹ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 248.

⁴⁸⁰ Bkz. Kuzudişli, *Hadis Rivayetinde Aile İsnadları*, ss. 134-140, 211-219.

⁴⁸¹ Tirmizî, *Zekât*, 15.

⁴⁸² Bu isnad hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, VIII, 48-55; Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh, *el-'Urfü's-şezî şerhu Süneni Tirmizî*, 1. Baskı, thk. Mahmud Şâkir, Dâru't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 2004, II, 116; Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, III, 240.

Kuzudişli, “*Amr b. Şuayb an ebîhi en ceddihî*” isnadıyla nakledilen ve “münker” olduğu söylenen bazı rivayetlerin bulunduğunu; bu münker haberlerin aile isnadından değil, rivayeti Amr b. Şuayb’dan alan kimselerden kaynaklandığını ifade etmiştir. Dolayısıyla bu isnadla nakledilen rivayetleri Amr b. Şuayb’dan alan kimseler araştırılarak, münker olan râviler ve naklettiği haberler ayıklandıktan sonra, geri kalan haberlerin delil olarak kullanılabilmesi söylenebilir.⁴⁸³ Bu değerlendirme dikkate alınarak isnad tablosuna yeniden baktığımızda, rivayeti Amr b. Şuayb’dan nakledenlerin İbn Cüreyc, Haccâc ve Muhammed b. Ubeydillah olduğu görülür.

Hafızasının kötü oluşu sebebiyle Muhammed b. Ubeydillah’ın hadisçiler tarafından zayıf sayılan bir râvi olduğunu, rivayeti bizzat ondan nakleden Tirmizî söylemiştir.⁴⁸⁴ Rivayeti Amr’dan alan bir diğer râvi İbn Cüreyc de, ondan hiç hadis almadığı halde Amr’dan nakilde bulunması sebebiyle cerhe maruz kalmıştır. Nitekim Tirmizî, Buhârî’ye “İbn Cüreyc’in Amr’dan hadis işitip işitmediğini” sorduğunu ve “Hayır” cevabını aldığını nakletmiştir.⁴⁸⁵ Rivayeti Amr b. Şuayb’dan alan bir başka râvi Haccâc b. Ertât en-Nehâî de hadis münekkitlerinin cerhine uğramış bir râvidir. Abdullah b. Mübarek, onun tedlîs yaptığını, metrûk bir râvi olan Muhammed el-’Arzemî’den⁴⁸⁶ aldığı haberleri Amr b. Şuayb kanalıyla naklettiğini söylemiştir.⁴⁸⁷ İclî de onun müdellis olduğunu ve işitmediği kimselerden nakilde bulunduğunu belirtmiştir.⁴⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, Haccâc için “*hâfiz*”; Yahya b. Maîn ve Nesâî “*leyse bi’l-kavi*”; Dârekutnî ise “*lâ yühteccü bihî*” ifadelerini kullanmışlardır. Hadis münekkitlerinin çoğu ise onun “*sadûk*” veya “*müdellis*” olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁸⁹

“*Amr b. Şuayb an ebîhi en ceddihî*” senediyle gelen yukarıdaki haber, bir Hanefî âlimi olan Aynî tarafından da bazı yönlerden illetli görülerek eleştirilmiştir. Bu illetlerden ilki, İbn Cüreyc’in Amr b. Şuayb’dan hiç hadis işitmemiş olması; ikincisi ise, rivayeti İbn

⁴⁸³ Kuzudişli, **a.g.e.**, s. 140, 220.

⁴⁸⁴ Tirmizî, **Ahkâm**, 12.

⁴⁸⁵ Tirmizî, **el-İlelü’l-kebîr**, s. 108; Beyhakî, **es-Sünenü’l-kübrâ**, IV, 289.

⁴⁸⁶ Muhammed b. Ubeydillah b. Meysere el-Arzemî, el-Kûfî. Atâ b. Ebî Rabâh ve Mekhûl’dan rivayetleri bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel onun hakkında “*İnsanlar onun hadislerini terk etmiştir*” demiştir. Yahya b. Maîn de “*hadislerinin yazılmayacağını*” söylemiştir. Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Adî, **el-Kâmil**, VII, 246-250; İbn Hacer, **Tehzîbü’t-Tehzîb**, II, 196-198; Zehebî, **Mîzânü’l-i’tidâl**, III, 635-636.

⁴⁸⁷ Buhârî, **et-Târîhu’l-kebîr**, II, 378.

⁴⁸⁸ İclî, **Sikât**, s. 107.

⁴⁸⁹ Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve’t-ta’dîl**, III, 154-156; İbn Adî, **el-Kâmil**, II, 518-528; İbn Hacer, **a.g.e.**, II, 196-198; Zehebî, **Mîzânü’l-i’tidâl**, I, 458-460.

Cüreyc'den alan Müslim b. Halid ez-Zencî'nin zayıf bir râvi oluşudur. Ali b. el-Medîni, onun hakkında “*leyse bi şey'in*” lafzını kullanmış; Ebû Zür'a ve Buhârî de onun “*münkeru'l-hadis*” olduğunu söylemişlerdir. Aynî'ye göre rivayetin sahip olduğu üçüncü illet, “*Amr b. Şuayb an ebîhi en ceddihî*” senedinin ittisalının hadisçiler arasında tartışmalı oluşudur. Aynî'nin dördüncü tenkidi, Dârekutnî'nin *Sünen*'inde de belirttiği üzere, Abdurrezzak ve Katâde'nin bu rivayeti İbn Cüreyc - Amr b. Şuayb tarihiyle doğrudan Hz. Peygamber'e izafe etmeleri yani mürsel olarak nakletmeleri ve bu konuda, zayıf bir râvi olan Müslim b. Halid'e muhalif olmalarıdır.⁴⁹⁰ Dolayısıyla rivayetin sağlam olan tariki, mürsel olarak nakledilmiştir.⁴⁹¹

Rivayeti Amr b. Şuayb'dan nakleden bütün râvilerin hadisçiler tarafından cerhe uğradıkları dikkate alındığında, Abdullah b. Amr'dan gelen naklin bu tarihinin hadis usûlü açısından zayıf olduğu; fakat şâhid ve mütâbileri düşünüldüğünde *hasen li gayrihi* seviyesine çıkabileceği söylenebilir. Ancak bu husus, rivayetin Hanefîler tarafından meşhur sayılmasına engel olmamıştır.

“*Amr b. Şuayb an ebîhi en ceddihî*” tariki üzerinde bu kadar durmamızın nedeni, *Sahîfe*'sinde yer alan rivayetlerin çoğunluğunun fikhî içeriğe sahip olması ve Hanefî usûl ve fûrû eserlerinde bu tarikle yapılan birçok naklin bulunmasıdır.⁴⁹² Bu *Sahîfe*'nin ilk dönemde yaygın olduğu düşünüldüğünde, Hanefîlerin mürsel veya müsned olarak eserlerinde yer verdikleri ve meşhur saydıkları rivayetlerin yazılı kaynaklara dayanabileceği sonucu da çıkarılabilir.

Beyyine ve yemin rivayetinin Amr b. Şuayb dışındaki tarikleri, bazısında bab başlığı, bazısında da rivayetin bir kısmı şeklinde, neredeyse Kütüb-i sitte'yi oluşturan eserlerin tamamında yer almaktadır.⁴⁹³ Ayrıca mana ve muhteva açısından, Hz. Peygamber'in “davacıya beyyine, davalıya da yemin teklifinde (*beyyinetüke ev yeminühü*) bulunduğu” dair diğer haberlerin varlığı da göz önünde bulundurulduğunda,⁴⁹⁴ bu konuda ortaya çıkan hükmün meşhur seviyesinde olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Cessâs,

⁴⁹⁰ Dârekutnî, *Sünen*, V, 276, 390, 391.

⁴⁹¹ Aynî, *el-Binâye*, XXIV, 59-60.

⁴⁹² Bazı örnekler için bkz. Cessâs- *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 107; Serahsî, *el-Mebsût*, XVI, 122; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 20.

⁴⁹³ Rivayetin diğer tarikleri ve bu tariklerin değerlendirmesi hakkında ayrıca bkz. Zeyla'î, *a.g.e.*, IV, 95-98; 390-391.

⁴⁹⁴ Buhârî, *Tefsîru'l-Kur'an*, 60; *Eymân ve'n-nüzûr*, 17; Müslim, *Eymân*, 223; Ebû Davud, *Akdîye*, 21; Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, XXXI, 154; XXXVI, 167.

beyyine ve yemin rivayetini Amr b. Şuayb'den naklettikten sonra şöyle bir değerlendirmede bulunur:

Her ne kadar bu rivayet sened itibariyle âhâd haberlerden olsa da, sonradan ümmet arasında kabul gördüğü (telakki bi'l-kabûl) ve yaygın bir şekilde uygulanageldiği için, tevâtür kapsamındadır. Mana yönüyle bu rivayeti destekleyen haberlerin varlığı da buna delalet etmektedir.⁴⁹⁵

(b) Değerlendirme

Hanefilere göre “yemin ve tek şahitle hüküm verileceğini” ifade eden rivayet, haber-i vâhid olduğu ve kendisinden daha güçlü olan “delil getirmenin davacıya yemin etmenin ise davalıya ait olduğunu” bildiren meşhur habere muhalif olduğu için makbul değildir. Haberlerin muhalefetini şöyle izah etmişlerdir: Meşhur olan haber, mahkemede yeminleri davacıya değil davalıya yüklemektedir. Çünkü bu rivayette yer alan yemin lafzının başındaki lâm-ı ta'rif bütün yemin cinslerini kapsamaktadır. Âhâd olarak gelen haberde ise “davacının beyyine ile birlikte yemin de etmesi gerektiği” ifade edilmektedir. Bu da meşhur haberin ifade ettiği hükme haber-i vâhidle ilave bir hüküm getirmek demektir ki, böyle bir şey mümkün değildir. İkinci olarak Şâri, davada tarafları “davacı” ve “davalı”, mahkemede delilleri de “beyyine” ve “yemin” olmak üzere ikiye ayırmış; davacıyı beyyine, davalıyı da yemin ile mükellef kılmıştır. Aynı seviyede bir nas olmaksızın bu denklemi değiştirmek veya buna ilavede bulunmak caiz değildir.⁴⁹⁶

Usûl eserlerine baktığımızda yemin ve tek şahitle hüküm verme hadisinin meşhur haberle birlikte ayrıca Kur'an'a da arz edildiği ve aynı sonuca ulaşıldığı görülür. Nitekim rivayet Kur'an'da “Müdâyene Ayeti” olarak da bilinen “*Ey iman edenler! Belirli bir süreye kadar borçlandığınızda onu yazınız... Erkeklerinizden iki kişiyi, şayet iki erkek olmazsa bir erkek ve iki kadını buna şahit kılınız*”⁴⁹⁷ ayeti ile çelişmektedir.⁴⁹⁸ Hanefî usûlcüler, ayette iki erkek veya bir erkek iki kadın şahidin şart koşulduğunu; bir yemin ve şahitliği de üçüncü bir şahitlik yolu saymanın ise haber-i vâhidle nassa ziyadede bulunma anlamına geleceğini; bunun da kabul edilemez olduğunu ifade etmişlerdir. Cenâb-ı Allah tıpkı, celde

⁴⁹⁵ Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'an**, II, 248-249.

⁴⁹⁶ Serahsî, **Usûl**, I, 367; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 20.

⁴⁹⁷ Bakara, 2/282.

⁴⁹⁸ Cessâs, **a.g.e.**, I, 193; Serahsî, **a.g.e.**, I, 367. Mâturîdî'nin rivayetini Kur'an'a muhalefetini “*وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ*” *Allah'ın hükümlerine hiç kimseyi ortak koşmayın*” ayetini delil getirerek değerlendirmesi oldukça ilginçtir. Bkz. Mâturîdî, **Te'vilâtü ehli's-sünne**, II, 278.

cezasında seksen veya yüz sopanın vurulmasını emrettiği gibi,⁴⁹⁹ burada da iki erkek, bu imkan bulunmadığında bir erkek iki kadının şahit getirilmesini farz kılmıştır. Allah'ın belirlediği sınırı aşma veya onu aşağıya çekme ise kulları için söz konusu olamaz.⁵⁰⁰

Cessâs, yemin ve tek şahitle hüküm verme rivayetinin birkaç yönden kabul edilemeyeceğini iddia ederek, sened ve metinle ilgili rivayetin sahip olduğu kusurları sıralar. Öncelikle sened yönünden haberin bütün tarikleri tartışmalıdır. İkincisi, râvisi kendi naklettiği haberi inkar etmiştir. Üçüncüsü, haberin ifade ettiği hüküm Kur'an'a ve sabit sünnete aykırıdır. Dördüncüsü, isnad açısından sabit olsa dahi, hükme delaleti muhaliflerin iddia ettikleri şekilde değildir. Yani rivayet umûm değil, hâs bir hükmü ifade etmektedir. Beşincisi de hadisin Kur'an'a uygun bir manaya hamledilebilme ihtimalinin bulunmamasıdır. Cessâs bu maddeleri sıraladıktan sonra her birini ayrı ayrı açıklar.⁵⁰¹

İbn Hacer (ö. 852/1448), bu konuda Kûfe ve Hicaz ehli arasındaki ihtilafın aslımı şöyle izah etmektedir: Bir haber Kur'an'da ve meşhur sünnete yer almayan bir hüküm içerdiğinde bu nesih midir yoksa bir çeşit beyan mıdır? Şayet nesihse, âhâd olarak gelen bir haberin Kur'an'ı neshedemeyeceği her iki grubun da hemfikir olduğu bir noktadır. Nesih değil de müstakil hüküm getiren ayrı bir delil olarak sayılırsa, haber sabit olduğunda onunla amel edilmesi gerekecektir. Haberin müstakil bir hüküm getirdiğini kabul edip onu esas almak Hicazlıların; bunu nesih sayıp reddetmek ise Kûfelilerin tuttuğu yoldur.⁵⁰²

İbn Hacer, “yemin ve tek şahitle hüküm verme” rivayetinde olduğu gibi, sabit olarak gelen haberlerin Kur'an'a veya meşhur sünnete ziyade olarak getirdiği hükümler nesih sayılarak reddedilecek olursa, o zaman “*nebizle abdest alma*”, “*kahkahadan ve kusmadan dolayı abdestin yenilenmesi gerektiği*”, “*ağza ve burna abdestte değil de gusül alırken su çekilmesi (mazmaza ve istinşâk)*”, “*kıtlık zamanında ve kargaşanın olduğu dönemde hırsıza el kesme cezasının verilmeyeceği*”, “*kıyasın ancak kılıçla yapılacağı*”, “*bir şehirde cuma namazının ancak büyük camilerde kılınabileceği*”, “*kafirin müslümana mirasçı olamayacağı*”, “*savaş döneminde hırsızlık yapana had cezasının uygulanamayacağı*”, “*yırtıcı kuşların etlerinin yenmeyeceği*”, “*doğumda bir kadının şahitliğinin kabul edilebileceği*”, “*oğlundan dolayı babanın kıyasen öldürülemeyeceği*”,

⁴⁹⁹ Nur, 24/2.

⁵⁰⁰ Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'an**, II, 247-248; **el-Füsûl fi'l-usûl**, I, 193; Debûsî, **a.g.e.**, s. 198; Serahsî, **a.g.e.**, I, 366.

⁵⁰¹ Cessâs, **Ahkâmü'l-Kur'an**, II, 247-250.

⁵⁰² İbn Hacer, **Fethü'l-bârî**, V, 281.

“katile mirastan pay verilemeyeceği”... gibi Kur’an’da yer almayan veya Kur’an’ın umûmuna ziyade hüküm getiren bütün rivayetlerin makbul olmaması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Hacer, bu itiraza Hanefîlerin, yukarıda bahsettiği rivayetlerin meşhur oldukları ve ulemânın onlarla amel ettikleri için Kur’an’ın umûmunu tahsis, hatta neshedebilecekleri şeklinde cevap verdiklerini belirtmiştir. Daha sonra “*Yemin ve tek şahitle hüküm verme*” rivayetinin de en az yukarıdaki rivayetler kadar sahih ve meşhur olduğunu, yirmiye yakın sahâbe tarafından nakledildiğini; hadisler içerisinde zayıf olanlar olduğu gibi, hasen ve sahih olanların da bulunduğunu söyleyerek, rivayeti savunmaya çalışmıştır.⁵⁰³

Ancak yukarıda sebepleriyle ifade edildiği üzere, hadisin bütün tarikleri zayıftır. İbn Hacer’in bu itirazlarına rağmen, Buhârî’nin *Sahîh*’inde rivayetin ilk kısmını bâb başlığı olarak koyup altında ise sadece “Müdâyene Ayeti”ni zikretmesi⁵⁰⁴ ve “şahit ve bir yeminle hüküm verme” rivayetini eserine almamasından hareketle, onun da bu konuda Hanefîler gibi düşündüğü söylenebilir.

3. Umûmu’l-Belvâda Haberin Âhâd Olarak Nakli

Âhâd olarak nakledilen haberlerin arz edildiği kriterlerden biri de umûmu’l-belvâ prensibidir. Aşağıda prensibin mahiyetine değinilerek diğer mezhep usûlcüleri tarafından bu kritere yöneltilen itirazlar ve örnekler üzerinden, Hanefî fakihlerin umûmu’l-belvâ anlayışı ortaya konmaya çalışılacaktır.

a. Tanımı ve Mahiyeti

Umûmu’l-belvâ (عُمُومُ الْبَلْوَى), عَمَّ fiilinin masdarı olan ve “kapsamak, ihata etmek, herkesi ilgilendirmek vb.” manalara gelen “umûm” kelimesiyle,⁵⁰⁵ بَلَا / يَبْلُو / بَلَاءٌ fiilinden türeyen bir isim olan “belvâ” (الْبَلْوَى) kelimesinin birleşiminden oluşmuş bir terkiptir. “Hayır veya şer konusunda imtihan etmek, sınamak” manalarına gelen “belvâ” (الْبَلْوَى) kelimesinin,

⁵⁰³ İbn Hacer, *Fethü’l-bârî*, V, 282. Aynî’nin İbn Hacer’in itirazlarına cevabı için bkz. *Umdetü’l-kârî*, XIII, 245-246.

⁵⁰⁴ Buhârî, *Rehin*, 6.

⁵⁰⁵ Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtâru’s-Sihâh*, 5. Baskı, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1999, s. 218; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, XXII, 426; Zebîdî, *Tâcü’l-arûs*, XXXIII, 143.

“belâ” (البَلَاءُ) ve “beliyye” (البَيِّئَةُ) kelimeleriyle eş anlamlı olduğu ve çoğulunun da “belâyâ” (البَلَايَا) şekline geldiği ifade edilmiştir.⁵⁰⁶

Pezdevî (ö. 482/1089) şârihi Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1329), umûmu’l-belvâyı “مَا يَمَسُّ الْحَاجَّةَ إِلَيْهِ فِي عُمُومِ الْأَحْوَالِ / Toplumun genelini ilgilendiren konular” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁰⁷

Muhtevasının meşhur olmasından dolayı, normal şartlarda pek çok kişinin bilmesi gereken bir haber, garîb olarak nakledilmiş veya ilk üç nesilde şöhret kazanmamışsa, bu durum o rivayette bir illetin olduğunu gösterir. Umûmu’l-belvâ kapsamına giren bir olayın gizli kalması mümkün olmadığı için, bu hususta vârid olan bir haberin en azından meşhur olarak nakledilmesi lazımdır. Haberin gizli kalması, sübut açısından problemliliğini göstermektedir. Böylece rivayetin aslının olmadığı veya neshe uğradığı anlaşılır.⁵⁰⁸

Pezdevî bu hususu şöyle ifade eder:

Haberin manen munkatî’ olduğunu gösteren delillerden biri de, meşhur olması gereken ve herkesi ilgilendiren bir konuda haberin şâz olması ve topluluğun haberine muhalif olarak nakledilmesidir.⁵⁰⁹

Umûmu’l-belvâ prensibi Hanefî menşeli olsa da, bu kriterin mezhep imamlarından birine ait olduğunu gösteren açık bir delil bulunmamaktadır. Bir Şâfiî usûlcüsü olan Cüveynî (ö. 487/1058), bu prensibi her ne kadar Ebû Hanîfe’ye isnad etse de⁵¹⁰ bunun isabetli bir görüş olduğu söylenemez.⁵¹¹ Abdülazîz el-Buhârî, mütekaddimûndan bunu bir kural olarak ortaya koyan kişinin Kerhî (ö. 340/951) olduğunu ve sonraki imamlar arasında da bunun kabul gördüğünü söylemiştir.⁵¹²

⁵⁰⁶ Râzî, **a.g.e.**, “b-l-y-“ mad., s. 40; İbn Manzûr, **a.g.e.**, “b-l-y-“ mad., XIV, 84; Fîruzâbâdî, **el-Kâmûsü’l-muhît**, “b-l-y-“ mad., s. 1264.

⁵⁰⁷ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 16.

⁵⁰⁸ Cessâs, **a.g.e.**, III, 114; Debûsî, **a.g.e.**, s. 196; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 24, 45; Serahsî, **a.g.e.**, I, 364.

⁵⁰⁹ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 13.

⁵¹⁰ Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, **el-Bürhân fi usûli’l-fıkh**, I_II, 1. Baskı, thk. Salâh b. Muhammed, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 256.

⁵¹¹ Hanefî Mezhebi’nde umûmu’l-belvâ prensibinin, mezhep imamlarına ait bir kriter olmayıp bunu ilk ortaya atanın İsa b. Ebân olduğu; daha sonra Cessâs ve Debûsî’nin bu görüşü benimseyerek sistematize etmeye çalıştıkları ile ilgili görüş ve örnekler için bkz. Yiğit, **Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet**, s. 298-337.

⁵¹² Abdülazîz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 24.

Hanefiler dışındaki usûlcülerin çoğunluğuna göre, senedi sağlam olduktan sonra, rivayetin umûmu'l-belvâda âhâd olarak nakledilmesi, haberin sıhhatine ve onunla amel edilmesine mâni değildir.⁵¹³

Umûmu'l-belvâ prebsibi şu örnekler üzerinden izah edilmeye çalışılmıştır: Bulutsuz günde bir beldede hilali sadece bir kişinin gördüğünü iddia etmesi halinde, o kimsenin sözüne itibar edilemez. Aynı şekilde büyük ve kalabalık bir camide, cuma namazında imam selam verdikten sonra cemaatten bir kişi imama sadece bir rekat kıldığını ve namazı iade etmesi gerektiğini söylese ve başka bir kimse onu desteklemese, imamın o kimsenin sözüne itibar etmesi caiz değildir. Ancak vakit namazında sadece iki kişi olsalar ve namazdan sonra cemaat olan kişi imama yanıldığını söylese, o zaman o kişinin sözüne itibar edilebilir. Bu örneklerden hareketle râvinin, genelin bilmesi gereken bir konuda naklettiği haberin sahih olarak kabul edilebilmesi için, şâz olarak nakledilmemesi gerektiği sonucu çıkarılmıştır.⁵¹⁴ Cessâs (ö. 370/980), bu konuda selefın de kendileri gibi düşündüğünü ileri sürer ve Hz. Ömer'in isti'zan konusunda Ebû Musa el-Eş'arî'den şahit istemesini örnek gösterir.⁵¹⁵

Hz. Peygamber'in kendisinden sonra bir halife tayin ettiği gibi insanların hem dinlerini hem de dünyalarını ilgilendiren önemli olayların bir kişi tarafından rivayet edilmesi ve ümmetin geri kalanının bu haberi aktarmayıp sakladığı iddiası, hiç kimse tarafından kabul edilemez. Çünkü insanlar, herkesi ilgilendiren önemli olayları başkalarına aktarmaya meyillidirler. Geneli ilgilendiren haberlerin kabul edilebilmesi için âhâd olmaması, aynı illetten dolayı şart koşulmuştur. İnsanların o haberin ifade ettiği bilgiye olan ihtiyaçları, Hz. Peygamber'in bu haberi sadece bir kişiye söylemeyip pek çok kişiye aktarmış olmasını zorunlu kılmakta; bu nitelikteki haberleri sadece bir kişinin nakletmesi de, rivayetin sübutu noktasında soru işaretleri doğurmaktadır.⁵¹⁶ Nitekim dinin tebliğcisi olan Hz. Peygamber, insanlara ihtiyaç duydukları hususları bildirmekle mükelleftir. Ashabını da onlara bildirdiği konuları sonraki nesillere aktarmaları konusunda uyarmıştır. Umûmu'l-belvâda tek kişiden gelen bir haberin kabul edilmesi gerektiğini ifade etmek, bir anlamda Hz. Peygamber'in tebliğ görevini tam olarak gerçekleştirmediğini; sahâbe

⁵¹³ Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, **el-Mu'temed**, II, 168; Sem'ânî, **Kavâtr'u'l-edille**, I, 356; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, **el-Udde**, III, 885; Râzî, **el-Mahsûl** IV, 442; Âmidî, **el-İhkâm**, II, 112.

⁵¹⁴ Cessâs, **a.g.e.**, III, 115; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 25.

⁵¹⁵ Cessâs, **a.g.e.**, III, 107, 117.

⁵¹⁶ Cessâs, **a.g.e.**, III, 116-117.

neslinin de Hz. Peygamber'den aldığı ilmi sonraki nesillere aktaramadıklarını söylemek anlamına gelir. Bu sebeple böyle bir haber ya reddedilmeli veya mensûh sayılmalıdır.⁵¹⁷

b. Prensibe İtirazlar

Umûmu'l-belvâ prensibine diğer mezhep usûlcüleri tarafından birtakım itirazlar yapılmış; bu prensibinin hatalı olduğu nas, sahâbe icmâi ve aklî delillerle gösterilmeye çalışılmıştır.⁵¹⁸ İtiraz edenler şu ayeti delil olarak sunarlar:

*“Müminlerin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup, dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”*⁵¹⁹

Bu ayet, ister tek isterse birden fazla kimse olsun, geride ilim sahibi kimselerin kalmasını ve savaştan dönenlere dinin emir ve yasaklarını bildirmelerini emretmektedir. Ayette bu husus mutlak olarak zikredildiği için, umûmu'l-belvâyaya girsin girmesin her meseleyi kapsamaktadır. Bu ayetten, bir kişi nakletse dahi rivayet sabit olduğunda, onunla amel edilmesi gerektiği sonucu çıkmaktadır. Sahâbenin neredeyse tamamı da, konunun yaygın olup olmamasına bakmaksızın âhâd haberlerle amel etmiştir. İbn Ömer'den nakledilen şu rivayet buna örnektir: “Rafî b. Hadîc, Hz. Peygamber'in yasakladığını haber verinceye dek (kırk yıla yakın), biz ekin ortaklığı (muhâbere) yapardık. Ondan sonra terk ettik.”⁵²⁰ Örnek olarak zikredilen bir başka haber, sahâbenin önceleri, cinsel ilişkide inzâl olmadıkça gusûl abdesti almadıkları halde, Hz. Âişe'den bu durumda gusûl abdesti alınmasının gerektiğine dair Hz. Peygamber'in uygulamasını⁵²¹ duyduktan sonra, artık ihtilaf etmemiş olmalarıdır.⁵²²

Umûmu'l-belvâ prensibine yapılan itiraz sadedinde zikredilen ayet-i kerimenin Hanefiler aleyhine kullanımı kanaatimizce isabetli değildir. Çünkü ayette, geride bir grubun (tâife) kalmasından bahsedilmektedir. Bir grubun naklettiği haberin ise, Hanefilerin umûmu'l-belvâda şaz olarak vârid olan haberle eş değerde olduğu söylenemez. Aynı

⁵¹⁷ Serahsî, **a.g.e.**, I, 368.

⁵¹⁸ Şîrâzî, **et-Tebşîrâ**, s. 314; Sem'ânî, **a.g.e.**, I, 356; Gazzâlî, **el-Mustasfâ**, I, 135; Râzî, **a.g.e.**, IV, 441; İbn Kudâme, **Ravdatü'n-nâzir**, I, 368-369; Âmidî, **a.g.e.**, II, 112.

⁵¹⁹ Tevbe, 9/122.

⁵²⁰ Nesâî, **Müzâraa**, 2; İbn Mâce, **Ruhûn**, 7; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, III, 507; VIII, 192; XXV, 102.

⁵²¹ Hz. Âişe'nin konuyla ilgili rivayeti için bkz. Tirmizî, **Tahâret**, 80; İbn Mâce **Tahâret ve sünenihâ**, 111; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, III, 397; ILIII, 77, 151; Mâlik, **Tahâret**, 71; Ebû Yusuf, **Âsâr**, I, 13; Şeybânî, **Âsâr**, I, 75; İbn Hibbân, **Sahîh**, III, 456.

⁵²² Sem'ânî, **a.g.e.**, I, 356; Râzî, **a.g.e.**, IV, 441; İbn Kudâme, **a.g.e.**, I, 369; Âmidî, **a.g.e.**, II, 112.

şekilde zikredilen her iki rivayetin de umûmu'l-belvâ kapsamında değerlendirilmesi tartışmalıdır. Zira ekin ortaklığı, insanların devamlı karşılaştıkları bir uygulama olmayabilir. İbn Ömer rivayetinin bazı tariklerinde, yasağı Rafî b. Hadîc'in haber vermesinden değil, direkt "Hz. Peygamber bize yasaklayıncaya dek" ifadesinin yer alması,⁵²³ haberin sübut bakımından bazı illetler taşıdığını göstermektedir. Zira rivayetin bazı tariklerinde kırk yıla yakın ifadesi yer almaktadır. Bu durumda İbn Ömer'in rivayeti Hz. Peygamber'den duymasıyla Rafî b. Hadîc'den duyması arasında yirmi beş otuz yıl gibi bir fark ortaya çıkar ki, bu çözülmesi gereken illetlerden biridir. Hz. Âişe rivayetinde zikredilen cimâda guslü gerektiren ilişki şekli de özel hayatı ilgilendirdiği için, ulu orta her ortamda bahsedilebilecek bir mesele değildir. Hanefî usûlcülerin umûmu'l-belvâ prensibi sebebiyle makbul saymadıkları haberlere bakılacak olursa; "namazda bismelenin açıktan okunması", "cinsel organa dokunmanın abdeste etkisi", "namazda rükûdan önce ve sonra ellerin kaldırılması" gibi haberler, her müslümanın her gün karşı karşıya kaldığı durumlardır. Dolayısıyla bu konuda Hanefilere itiraz sadedinde sahâbe döneminden seçilen örneklerin çok da isabetli olmadığı söylenebilir.

Umûmu'l-belvâ konusuna yapılan aklî itiraz ise şöyledir: Namaz, abdest, zekat, haccın farziyeti gibi dinin temel rükünleri dışında pek çok husus, hatta temel rükün sayılan konuların detayları dahi âhâd haberlerle sabit olmuştur. Herkesi ilgilendiren konularda bu haberler makbul sayılmayacaksa, o zaman din olarak elimizde ne kalacaktır?⁵²⁴ Râvi âdil ve güvenilir olduktan sonra, artık o rivayetle amel etmek vaciptir. Rivayet bu haliyle her ne kadar ilim ifade etmese de ameli gerektirir. Haberın umûmu'l-belvâda vârid olup olmaması ise rivayetin sıhhatine etki eden bir durum sayılamaz. Ayrıca umûmu'l-belvâ, tıpkı kıyas gibi zanna dayalı bir prensiptir. Hanefî usûlcüler de dahil çoğunluğun görüşü, kıyasın mukabilinde haberin tercih edileceği şeklindedir. Sonuç olarak Hanefiler umûmu'l-belvâ gerekçesiyle sabit olan bir haberle amel etmediklerinde, kendi anlayışlarıyla tezada düşmüş olmaktadır.⁵²⁵

Bu itiraz ilk bakışta haklı gözükse de, Hanefilerin meşhur haber tanımı dikkate alındığında bu husustaki hassasiyetleri daha iyi anlaşılacaktır. Nitekim Hanefiler, ilk nesilde âhâd olarak nakledilse dahi sonraki nesillerde; özellikle tâbiîn ve onları takip eden

⁵²³ Müslim, **Büyû'**, 32; Dârimî, **Büyû'**, 72.

⁵²⁴ Ebûl-Hüseyn el-Basrî, **a.g.e.**, II, 168; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, **a.g.e.**, III, 885; Râzî, **a.g.e.**, IV, 442.

⁵²⁵ Âmidî, **a.g.e.**, II, 113; Bu itiraza Pezdevî şarihi Abdülaziz el-Buhârî de eserinde yer vermiş; ancak herhangi bir cevap vermemiştir. Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 24.

dönemde, ilim ehli arasında yaygınlık kazanan haberi, meşhur olarak adlandırmaktadırlar. Aşağıdaki örnekte de görüleceği üzere, umûmu'l-belvâ prensibi sebebiyle kabul edilmeyen haberler, genel olarak ilk üç-dört nesilde fert olarak nakledilen hadislerdir. Bir rivayet, ilk nesillerde ilim ehli arasında yayılmamış ve herkesin bilmesi gerektiği bir konuda fert olarak nakledilegelmişse, sübut açısından problemlili görülmüş ve onunla amel edilmemiştir. Bu durumda Hanefilere göre, senedin sağlamlığının muhtevanın sıhhatini gerektirmeyeceği anlaşılmaktadır. Sonuç olarak bu ihtilafın, rivayetle amel edilip edilmeyeceği hususunda tarafların yaklaşımındaki farklılıktan kaynaklandığı söylenebilir.

Bu açıklamalardan sonra, Hanefilerin bu prensip gereği kabul etmedikleri haberlerin incelenmesine geçebiliriz.

c. Örnekler Bağlamında Umûmu'l-Belvâ Prensibi

Umûmu'l-belvâ prensibine aykırı olduğu gerekçesiyle kabul edilmeyen rivayetlerden biri, cehrî kılınan namazlarda bismelenin açıktan okunmasıyla ilgili Hz. Peygamber'in fiilî sünnetini ifade eden ve Ebû Hureyre'den nakledilen haberdur. Namaz hergün tekrarlanan bir ibadet olduğu için, haberin ferd olarak değil, mutlaka pekçok kişiden nakledilmesi gerektiği iddia edilmiştir.⁵²⁶

Ebû Hureyre rivayeti, Nuaym el-Mücmir'den şöyle nakledilmiştir:

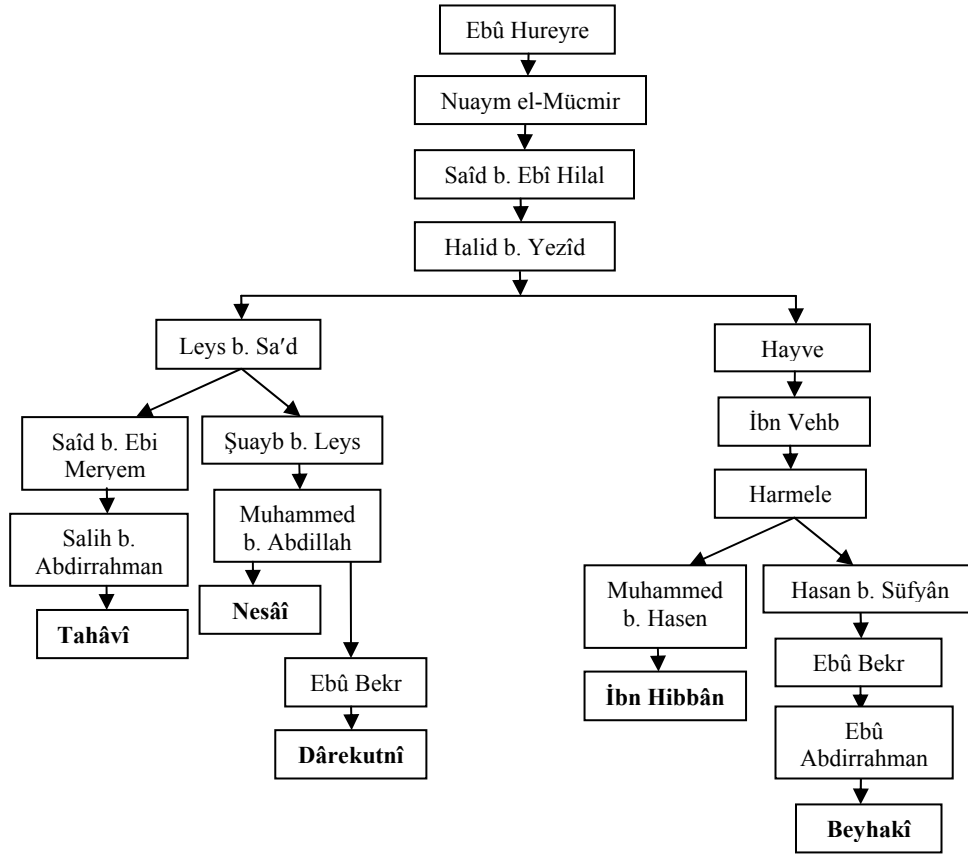
صَلَّيْتُ وَرَاءَ أَبِي هُرَيْرَةَ فَقَرَأَ: {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}، ثُمَّ قَرَأَ بِأَمِّ الْقُرْآنِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ {غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} فَقَالَ: «آمِينَ». فَقَالَ النَّاسُ: آمِينَ وَيَقُولُ: كُلَّمَا سَجَدَ «اللَّهُ أَكْبَرُ»، وَإِذَا قَامَ مِنَ الْجُلُوسِ فِي الْإِنْتِثَانِ قَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ»، وَإِذَا سَلَّمَ قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنِّي لَأَشْبَهُكُمْ صَلَاةَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»

“Ebû Hureyre'nin arkasında namaz kıldım. Besmele çektikten sonra, Fâtiha'yı okudu. “Kendisine gazap edilenlerin ve sapkınların yoluna değil” ayetini bitirdiğinde, “âmîn” dedi. Arkasındaki insanlar da “âmîn” dediler.” Nuaym anlatmaya şöyle devam etti. “Ebû Hureyre her secdeye gittiğinde ve secdeden kalktığına “Allahu ekber” dedi. Selam verdiği de şöyle dedi: ‘Yemin olsun ki içinizde namazı Rasûlüllah'ın namazına en çok benzeyen benim.’”⁵²⁷

⁵²⁶ Cessâs, a.g.e., III, 115; Pezdevî, a.g.e., III, 25; Serahsî, a.g.e., I, 369.

⁵²⁷ Nesâî, İftitâh, 21; Dârekutnî, a.g.e., II, 72; İbn Hibbân, Sahîh, V, 100; Tahâvî, Şerhu meâni'l-âsâr, I, 199; Beyhakî, Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr, II, 370.

Rivayetin kaynaklarda yer alan tariklerini bir araya getirdiğimizde karşımıza şöyle bir isnad şeması çıkmaktadır.



Dârekutnî (ö. 385/995), rivayeti zikrettikten sonra, isnaddaki râvilerin tamamının sika olduklarını, rivayetin de sahih olduğunu belirtmiştir.⁵²⁸ Zeyla'î (ö. 762/1360) ve İbn Hacer (ö. 852/1448), bismelenin açıktan okunması konusunda isnad bakımından en sağlam haberin yukarıdaki Ebû Hureyre rivayeti olduğunu söylemişlerdir.⁵²⁹

Müspet yöndeki bu değerlendirmelere rağmen, Ebû Hureyre rivayeti, sened yönünden sağlam olmakla birlikte, birkaç sebepten dolayı illetlidir. Öncelikle, Hz. Peygamber'in namazını öğretme sadedinde Ebû Hureyre'den pek çok hadis nakledilmekte,⁵³⁰ fakat Nuaym el-Mücmir'den nakledilen bu rivayet hariç, hiçbirinde bismelenin açıktan okunmasına dair bir bilgi yer almamaktadır. Bu hususta Nuaym'ın sika olduğu ve sikanın ziyadesinin makbul sayılacağı iddiası⁵³¹ Hanefîler tarafından kabul

⁵²⁸ Dârekutnî, **a.g.e.**, II, 72.

⁵²⁹ Zeyla'î, **a.g.e.**, I, 335; İbn Hacer, **Fethu'l-bârî**, II, 267.

⁵³⁰ Bu rivayetlerden bazıları için bkz. Buhârî, **Ezan**, 126; Ebû Dâvûd, **İstiftâhu's-salât**, 25.

⁵³¹ İbn Hacer, **a.g.e.**, II, 267.

edilmemiştir. Çünkü sikanın ziyadesinin mutlak anlamda makbul sayılabilmesi için, râvinin hâfız olması, kendisinden daha sika kimselerle ihtilaf etmemiş olması gibi bazı şartları taşıması gerekmektedir. Hanefilere göre Nuaym bu şartları taşımamaktadır.⁵³²

Rivayetin illetli görünen ikinci yönü, Nuaym'ın hadisi naklederken Ebû Hureyre'nin besmeleyi cehrî okuduğunu değil, sadece “okuduğunu” veya “söylediğini” ifade etmesidir. Bu ifade tarzı, rivayetin cehrî okumaya delalet etmesi açısından yeterli değildir. Delâlet bakımından rivayette illetli görülen bir diğer nokta ise, Ebû Hureyre'nin “İçinizde namazı Allah Rasûlü'nün namazına en çok benzeyen benim” sözüyle, tesbihi, tekbiri, besmelesiyle... namazın ayrı ayrı bütün cüzlerini değil, genel anlamda namazı kastetmiş olma ihtimalinin bulunmasıdır.⁵³³ Nitekim konuyla ilgili Ebû Hureyre'den nakledilen başka haberlerde besmeleye yer verilmemesi de bu doğrultuda değerlendirilebilir.⁵³⁴

Namazda bismelenin cehrî okunması ile ilgili Enes b. Mâlik,⁵³⁵ İbn Abbas⁵³⁶ ve Hz. Ali'den⁵³⁷ de merfû rivayetler gelmiştir. Tirmizî, sahâbeden Ebû Hureyre, İbn Abbas, İbn Ömer ve Abdullah b. Zübeyr'in; tâbiûndan bazılarının ve İmam Şâfiî'nin de cehrî namazlarda bismelenin açıktan okunması görüşünde olduklarını söylemiştir. Bununla birlikte Tirmizî, naklettiği Enes b. Mâlik rivayetinin isnadının çok kuvvetli olmadığını da belirtmiştir.⁵³⁸

Ebû Hureyre rivayetinin yer aldığı kaynaklara baktığımızda, yukarıda ismi geçen sahâbeden aksi yönde görüşlerin ve haberlerin aktarıldığını da görmekteyiz. Nitekim Enes b. Mâlik'ten, “Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın arkasında namaz kıldığı ve hiçbirinin besmeleyi cehri okuduğunu görmediği” yönünde haberler nakledilmiştir.⁵³⁹

Sonuç olarak, diğer mezhep usûlcüleri tarafından sahih addedilen ve cehrî kılınan namazlarda bismelenin açıktan okunacağını gösteren Ebû Hureyre rivayeti, umûmu'l-belvâ prensibine aykırı olduğu gerekçesiyle makbul sayılmamıştır. Rivayetin senedine

⁵³² Zeyla'î, **a.g.e.**, I, 336; Aynî, **Umdetü'l-kârî**, V, 285.

⁵³³ Aynî, **a.g.e.**, VI, 54.

⁵³⁴ Zeyla'î, **a.g.e.**, I, 337; Aynî, **a.g.e.**, V, 285.

⁵³⁵ Tirmizî, **Salât**, 68; Dârekutnî, **a.g.e.**, II, 65.

⁵³⁶ Tirmizî, **Salât**, 68; Dârekutnî, **a.g.e.**, II, 70.

⁵³⁷ Dârekutnî, **a.g.e.**, II, 66.

⁵³⁸ Tirmizî, **Salât**, 68.

⁵³⁹ Tahâvî, **Şerhu Meâni'l-âsâr**, I, 202.

bakıldığında, ilk üç nesilde haberin ferd olarak nakledildiği görülmektedir. Namazda bismelenin okunması, cemaatle namaz kılan bir Müslümanın cehrî namazlarında hergün karşılaştığı bir durumdur. Dolayısıyla bu rivayetin, bir kişinin bir kişiden nakli olarak değil, pek çok râvi tarafından aktarılması gerekirdi.

Umûmu'l-belvâya arz edilerek reddedilen diğer bir haber, Bûsre bnt. Safvân'dan gelen ve “cinsel organa dokunmaktan dolayı abdestin gerekeceğini” ifade eden rivayettir. Bûsre rivayeti kaynaklarda tam olarak şu şekilde geçmektedir:

بُسْرَةُ بِنْتُ صَفْوَانَ، أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِذَا مَسَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ»

Bûsra bnt. Safvân, Hz. Peygamber'i şöyle derken işittiğini haber vermiştir: “*Sizden biri cinsel organına dokunduğunda abdest alsın.*”⁵⁴⁰

Cinsel organa dokunmanın abdesti bozacağına dair Bûsre bnt. Safvân dışında Ebû Hureyre, Ümmü Habîbe, Câbir b. Abdillâh, Amr b. Şuayb vasıtasıyla Abdullah b. Amr gibi başka sahâbeden de haberler nakledilmiştir.⁵⁴¹ Bu bilgiden hareketle, rivayetin Hanefî usûlcülerin iddia ettikleri gibi şâz olmadığı, pek çok sahâbeden nakledildiği gibi bir itiraz yöneltilebilir. Ancak bu konuda yapılan müstakil bir araştırma, Bûsre hadisi dışındaki rivayetlerin gerek ittisal gerekse râvileri açısından zayıf olduğunu ortaya koymuştur.⁵⁴² Nitekim kaynaklarda Buhârî'nin, “Bu konudaki en sahih rivayet, Bûsre hadisidir” şeklindeki değerlendirmesine rastlamaktayız.⁵⁴³

Bûsre bnt. Safvân rivayetinin kabul edilmemesiyle ilgili Hanefîler adına şöyle bir gerekçe öne sürülebilir: Rivayetin Bûsre dışında kalan tarikleri zayıf olduğu için, Hanefî usûlcüler tarafından hiç dikkate alınmamıştır. Bûsre rivayeti de umûmu'l-belvâ prensibine arz edilmiş ve o da bu sebeple zayıf sayılmıştır. Bir rivayetin Hanefî usûlcüler tarafından arza konu olabilmesi için öncelikle sened açısından sağlam olması gerektiği; sened açısından zayıf rivayetler veya tariklerin nazar-ı itibara alınmayıp doğrudan sahih

⁵⁴⁰ Tirmizî, **Tahâret**, 61; Ebû Davud, **Tahâret**, 69; Nesâî, **Tahâret**, 121; **Gusl ve't-teyemmüm**, 32; İbn Mâce, **Tahâret**, 63; Dârimî, **Tahâret**, 50; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XLV, 265, 270, 275; Mâlik, **Tahâret**, 58; Dârekutnî, **a.g.e.**, I, 265. Bûsre rivayetinin isnad şeması ve sened değerlendirmesi konusunda bkz. Kahraman, Hüseyin, “Hadislere Göre Cinsel Organı Dokunmanın (Messü'l-Ferc) Abdeste Etkisi”, **UÜİFD**, XIX, sy.1, Bursa 2011, ss. 115-117.

⁵⁴¹ Rivayetin Bûsre dışındaki tarikleri ve değerlendirmesi için bkz. Kahraman, **agm**, ss. 118-125.

⁵⁴² Bkz. Kahraman, **agm**, ss. 118-125.

⁵⁴³ Zeyla'î, **a.g.e.**, I, 57; Azimâbâdî, **'Avnü'l-ma'bûd**, I, 212;

rivayetlerin değerlendirmeye alındığına yukarıda değinilmişti. Bu rivayetle ilgili olarak da aynı yaklaşımın sergilendiği söylenebilir.

Büsre rivayetinin reddedilme gerekçesi şöyle açıklanmıştır: Rivayetin ifade ettiği bilgiye (الوضوء من مس الذكر) sahâbenin geri kalanı, Büsre'den daha fazla muhtaç iken, Hz. Peygamber'in bu haberi sadece Büsre'ye bildirmesi, haberin sahihliği konusunda şüphe uyandırmaktadır. Neticede namazlarının geçersiz sayılması ihtimali bulunduğundan, pek çok sahâbînin bunu bilmesi ve o haberi nakletmesi gerekirdi. Ayrıca Hz. Peygamber hayâ konusunda herkesten önde iken, böyle bir bilgiyi yalnızca yakını olmayan bir kadınla paylaşması da, rivayetin sıhhati konusundaki şüpheyi kuvvetlendirmektedir.⁵⁴⁴

Bu konuda Abdülaziz el-Buhârî'nin şu değerlendirmesi önemlidir:

Cinsel organa dokunmaktan dolayı abdest alınması gerektiğini ifade eden haber pek çok sahâbîden nakledilmiştir. Dolayısıyla haberin bu kadar çok râviye sahip olmasına rağmen şâz olduğu nasıl söylenebilir?' şeklinde bir itiraz doğru değildir. Çünkü bu rivayetler ya senedlerindeki ızdırabdan dolayı veya kendilerinden çok daha sağlam rivayetlerle çelişmeleri sebebiyle sahih değildirler. Nitekim Ebû Cafer et-Tahâvî, bütün bu rivayetleri eserinde zikretmiştir.⁵⁴⁵

Hanefîlerin umûmu'l-belvâ prensibine istinaden kabul etmedikleri diğer haberler şunlardır:⁵⁴⁶ "Ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alınması gerektiği"⁵⁴⁷ "Cenaze taşımaktan dolayı abdest alınması gerektiği"⁵⁴⁸ "Namazda rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması gerektiği"⁵⁴⁹ ve "Besmele çekmeyen abdesti kabul değildir"⁵⁵⁰ rivayeti.⁵⁵¹

⁵⁴⁴ Serahsî, **Usûl**, I, 368; **el-Mebsût**, I, 66; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 26.

⁵⁴⁵ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 26. Tahâvî'nin Büsre rivayeti ve konuyla ilgili diğer rivayetlerle ilgili değerlendirmesi için bkz. Tahâvî, **Şerhu meâni'l-âsâr**, I, 71-79.

⁵⁴⁶ Bkz. Cessâs, **a.g.e.**, III, 115; Debûsî, **a.g.e.**, s. 199; Serahsî, **Usûl**, I, 369; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 26.

⁵⁴⁷ Müslim, **Hayız**, 90; Tirmizî, **Tahâret**, 58; Nesâî, **Tahâret**, 125; Dârimî, **Tahâret**, 51; İbn Mâce, **İman ve fedâilü's-sahâbe**, 2; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XIII, 48; XXVI, 271.

⁵⁴⁸ Tirmizî, **Cenâiz**, 17; Ebû Davud, **Cenâiz**, 39; İbn Mâce, **Cenâiz**, 8; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, V, 72; XIII, 187; XV, 368, 534.

⁵⁴⁹ Buhârî, **Ezan**, 83; Müslim, **Salât**, 21; Tirmizî, **Salât**, 77; Ebû Davud, **Salât**, 23; Nesâî, **İftitâh**, 3; İbn Mâce, **İkâmetü's-salât**, 15; Dârimî, **Salât**, 41; Dârekutnî, **a.g.e.**, II, 44.

⁵⁵⁰ Tirmizî, **Tahâret**, 20; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 49; İbn Mâce, **Tahâret**, 41; Dârimî, **Tahâret**, 25; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XVII, 464, 465; Dârekutnî, **a.g.e.**, I, 120; İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, I, 12.

⁵⁵¹ Bu son rivayet, ayrıca Kur'an'ın umûmuna muhalif olduğu için de makbul sayılmamıştır. Nitekim bu habere Kur'an'a arz başlığı altında değinilmişti. Bkz. II. Bölüm ss. 170-177. Haberin umûmu'l-belvâya arzından dolayı red gerekçesi şöyledir: Hadis zahiri üzere anlaşılacak olursa, besmele çekilmeden alınan abdestin sahih olmayacağı gibi bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Bu ise günlük hayatta çok tekrar ettiği için herkesin bilmesi gereken bir konudur. Hadis Ebû Hureyre'nin aktardığı gibi ise, sadece birkaç kişiden

Hanefî usûlcüler, umûmu'l-belvâ kapsamına girmelerine rağmen âhâd olarak nakledilen, “namaza başlama tekbiri”, “vitir namazı” ve “gusûl abdestindeki mazmaza ve istinşâkın gerekli oluşu” ile ilgili rivayetlerle neden amel ettiklerine dair de şöyle bir açıklamada bulunurlar: Zikredilen rivayetler sened açısından haber-i vâhid olsalar da, bu konuda Hz. Peygamber'in uygulaması ve bunları ashâbına emretmesi şâz değil meşhur seviyesindedir. Nitekim o dönemde sahâbe arasında bu fiillerin gerçekten Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda ihtilaf yaşanmamıştır. Bu husustaki ihtilaf, fiillerin vücûba delalet edip etmemesi noktasındadır. Fiilin yaygın olarak bilinip uygulanmasıyla nakli ise ayrı hususiyetlerdir. Bu sebeple Hanefîler, bu fiilleri vâcip değil de mendub veya müstehab görenlere de itiraz etmediklerini ifade ederler.⁵⁵²

4. Sahâbenin Rivayetle Amel Etmemesi

Hadis usûlündeki genel kanaate göre sahâbî, Hz. Peygamber'i müslüman olarak gören ve bu hal üzere vefat eden kimsedir. Hanefî fakihlerin sahâbi tarifi ise bu tanımdan biraz farklıdır. Onların sahâbeye yaklaşımını belirleyen temel ölçünün daha ziyade “sözlerinin hukukî anlamda bir değer ifade edip etmemesi” olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'le bir veya iki kez görüşen veya ondan bir iki haber nakleden kimseler, bu tarifin içerisinde yer almamaktadırlar. Bu değerlendirmeye göre ancak Hz. Peygamber'le “ashab” sayılabilecek yeterli bir süre beraber olan, ondan ilim alıp bu ilmi daha sonraki kuşaklara aktaran ve bu özellikleriyle meşhur olan kimselerin beyanları delil olarak kabul edilir.⁵⁵³

Hz. Peygamber'den nakilde bulunan ilk kuşak olmaları hasebiyle, Hanefîlere göre sünnetin tespiti ve değerlendirmesinde sahâbe neslinin ayrı bir yeri vardır. Bu yönüyle sahâbe, dinin sonraki kuşaklara aktarımında asıl unsurdur. Onların herhangi bir konuda var olduğunu bildikleri bir sünneti terk edip kendi reylerini kullanmaları ve ona göre amel etmeleri mümkün değildir. Aynı şekilde sünnete aykırı bir uygulamaya göz yumup, o hususta bildiklerini nakilden geri durmaları da, Hz. Peygamber'in sünnetini gizleme olarak

değil pek çok sahâbeden gelmesi gerekli idi. Üstelik selef arasında bu konuda ihtilafın yaşandığı da bilinmektedir. Bkz. Cessâs, **a.g.e.**, III, 115; Debûsî, **a.g.e.**, s. 199; Serahsî, **a.g.e.**, I, 368.

⁵⁵² Cessâs, **a.g.e.**, III, 116; Serahsî, **a.g.e.**, I, 369. Umûmu'l-belvâ konusunda hem teorik hem de örnekler üzerinden daha ayrıntılı bilgi için şu esere bakılabilir: Dûsirî, Müslim b. Muhammed b. Mâcid, **Umûmü'l-belvâ -dirâse nazarîye tatbîkiyye-**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000.

⁵⁵³ Ehl-i hadis ve usûlcülerin sahâbi tarifi için bkz. 1. Bölüm s. 35-36. Hanefî usûlünde sahâbenin konumu için ayrıca bkz. Apaydın, Yunus, “Sahabi Sözü'nün Hukukî Değeri”, **EÛSBED**, sy.4, Kayseri 1990, ss. 323-353.

değerlendirilir. Onlar hakkında böyle düşünmek ise dinen meşru değildir. Dolayısıyla o dönemde tartışılan bir konuyla ilgili bir rivayetin bulunması ve sahâbenin o hadisle ameli terk etmesi, rivayetin ya aslının bulunmadığı veya mensûh olduğu şeklinde anlaşılmalıdır.⁵⁵⁴ Mezhebin kurucu imamlarından İmam Muhammed’in şu sözü, mezhep içerisinde sahâbe neslinin görüşlerine verilen ehemmiyeti net bir şekilde yansıtmaktadır:

İlk nesilden daha fâkih bir topluluk gelmemiştir. İtibara alınacak ilim ancak evvelkilerin ilmi, fıkıh da ancak onların fikhidir. Onlar Hz. Peygamber’in konumunu bizden daha iyi biliyorlar ve ona yakın olmak için daha fazla gayret gösteriyorlardı.⁵⁵⁵

Gözleri önünde gerçekleşen Hz. Peygamber’in bir fiilinin veya yanlarında söylenen bir sözünün sahâbe tarafından aktarılmayıp gizlendiği intibahı uyandıracak şekilde bir haberin nakledilmesi, hadisçiler tarafından da tenkit edilmiştir. Bu konuda “Hz. Ali’nin kendisinden sonra halife olacağını Hz. Peygamber tarafından bildirilmesi” ile yine “Hz. Ali için güneşin batmasının engellendiğini” ifade eden haberler örnek gösterilmiştir.⁵⁵⁶

Ebü Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1038), sahâbe neslinin bir konuda ihtilafa düşmesi durumunda, o husustaki haberi kullanmamasının haberin reddine veya mensûh olduğuna hamledileceğini açık bir şekilde söyleyen ilk Hanefî usûlcüsüdür. Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî’nin (ö. 483/1090) de daha sonra bu konuyu geliştirip sistemli bir hale getirdikleri görülür.⁵⁵⁷ Pezdevî şârihi Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1329), mütekaddim ve müteahhir dönemden bazı Hanefî alimlerin bu değerlendirmeye karşı çıktıklarını ifade etmiş, ancak herhangi bir isim zikretmemiştir.⁵⁵⁸ Onun bu açıklamasına rağmen, mezhep içerisinde bu anlayışın kabul edildiği görülür.⁵⁵⁹ Abdülaziz el-Buhârî’nin kastettiği müellifler, erken dönemden Cessâs (ö. 370/980) ile sonraki dönemlerden Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099) ve Semerkandî (ö. 552/1157) olsa gerektir. Çünkü bu müellifler, eserlerinde haber-i vâhidin arz edileceği asıllar arasında yukarıdaki şarttan bahsetmemektedirler.⁵⁶⁰

Diğer mezhep usûlcülerine göre, rivayetin senedi sağlam ise yani haberin sübutu konusunda zann-ı gâlib oluşmuşsa, sahâbenin o rivayetle amel etmeyip aykırı davranması,

⁵⁵⁴ Debûsî, **a.g.e.**, s. 199; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 26-27; Serahsî, **a.g.e.**, I, 369.

⁵⁵⁵ Şeybânî, **el-Hucce**, I, 290,291.

⁵⁵⁶ İbn Kayyım el-Cevziyye, **el-Menâru’l-münîf**, ss. 57-58..

⁵⁵⁷ Türkmânî, **Dirâsât fi usûli’l-hadîs**, s. 348.

⁵⁵⁸ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 26.

⁵⁵⁹ Bkz. Şâşî, **Usûl**, s. 204; İbn Melek, **Şerhu Menâr**, s. 218; İbn Emîr Hâc, **et-Takrîr**, II, 267.

⁵⁶⁰ Bkz. Cessâs, **el-Füsûl fi’l-usûl**, III, 113-117; Ebu’l-Yüsr el-Pezdevî, **Ma’rifetü’l-huceci’s-şer’iyye**, s. 135; Semerkandî, **Mizânü’l-usûl**, s. 601-602.

haberini reddini gerektirecek bir sebep olamaz. Hadis, ümmetin tamamının uyması gereken bir delil olduğu için, bütün müslümanlar gibi sahâbeyi de bağlamaktadır. Sünnetin bağlayıcılığı konusunda Kur'an'da zikri geçen ayetler⁵⁶¹ ümmetin bir kısmına tahsis edilmiş olmayıp herkese hitap etmektedir.⁵⁶²

Hanefilerin bu şartla ilgili gerekçeleri, sünnetin nakli ve uygulaması noktasında sahâbenin konumu göz önüne alındığında, kendi içerisinde tutarlı gözükmemektedir. Ancak bu konuda Hanefilere yapılacak şöyle bir itiraz kanaatimizce haklı sayılabilir: Sünnetin tamamı sahâbenin hepsine aynı şekilde ulaşmış değildir. Onlar Hz. Peygamber'in vefatından sonra değişik beldelere dağılmışlardır. Ayrıca sahâbenin ihtilafı anında, belki o konuyla ilgili sabit olan rivayeti bilen ve onlara nakledecek biri o mecliste hazır bulunmayabilir. Sonuç olarak nakledenlerin adalet ve zabtları sabit olduktan sonra, sahâbenin ihtilafını gerekçe göstererek bir haberin reddi caiz değildir.⁵⁶³ Nitekim Abdülaziz el-Buhârî de bu hususta kendilerine yukarıdaki itirazın yapılabileceğini belirtmiş; fakat herhangi bir savunma yapmamıştır.⁵⁶⁴

Yukarıdaki itirazın haklılığına rağmen, Hanefî fakihlerin öne sürdüğü bu şart, muhtemelen, ilgili rivayetlerin konunun tartışıldığı ortamda bulunan sahâbe tarafından biliniyor olmasına dayanmaktadır. Buradan hareketle Hanefilerin, sahâbenin önde gelenlerinin sünnetin çoğuna vâkıf oldukları kanaatini taşıdıkları söylenebilir. Özellikle Hulefâ-i Râşidînin bir konuda hüküm veya fetva verirken sahâbenin önde gelenlerine danışmaları ve fukahânın sahâbe tanımı göz önünde bulundurulduğunda, aslında bu kanaatin doğruyu yansıtmaması uzak bir ihtimal değildir.

Konuyla ilgili genel değerlendirmeden sonra, bu şarta uymadığı için makbul sayılmayan haberlerin sened ve metin açısından durumuna geçebiliriz.

a. Talâk sayısının belirlenmesinde sosyal satatü

“الطَّلَاقُ بِالرِّجَالِ، وَالْعِدَّةُ بِالنِّسَاءِ” / *Talâk erkeğe, iddet de kadına göre belirlenir*⁵⁶⁵ rivayeti,

Hanefilere göre sahâbenin ihtilaf durumunda amel etmediği haberlerden biridir. Önde

⁵⁶¹ Bkz. Ahzâb, 33/36: “Allah ve Rasûlü bir konuda hüküm bildirdiğinde artık onların başka bir şeyi tercih hakları yoktur.” Haşr, 59/7: “Allah Rasûlünün size verdiği alın. Yasakladığı şeylerden de sakının.”

⁵⁶² Sem'ânî, a.g.e., II, 419-420; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., III, 26-27.

⁵⁶³ Bkz. Sem'ânî, a.g.e., II, 415.

⁵⁶⁴ Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., III, 27.

⁵⁶⁵ Saîd b. Mansûr, Ebû Osman b. Şube, **Sünen**, 1. Baskı, I-II, thk. Habîbürrahman el-A'zamî, Dâru's-Selâfiyye, Karaçi 1982, I, 356; Beyakî, **es-Sünenü's-sağîr**, III, 129; a.mlf., **es-Sünenü'l-kübrâ**, VII, 604.

gelen bazı sahâbenin bu rivayetle değil kendi görüşleriyle amel etmeleri, Hanefiler tarafından buna delil olarak ileri sürülmüştür. Sahâbenin bu tavrı ise, haberin hükmünün mensûh olmasına veya aslının bulunmamasına bağlanmıştır.⁵⁶⁶

Yukarıdaki rivayet kaynaklarda hem merfû olarak Zeyd b. Sâbit'ten hem de mevkûf olarak nakledilmektedir. Zeyla'î (ö. 762/1360), hadisin merfû tarihinin garîb olduğunu söylemiş, ancak bu tariki belirtmemiştir.⁵⁶⁷ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1199), bu haberin İbn Abbas'ın sözü olduğunu ifade etmiş,⁵⁶⁸ Zehebî (ö. 748/1347) de, "Bazı tarikleri merfû olarak İbn Abbas'tan nakledilse de, haber aslen merfû değil mevkûftur" demiştir.⁵⁶⁹ Zeyd b. Sabit rivayeti, aynı lafızlarla yine mevkûf olarak Abdullah b. Mes'ûd,⁵⁷⁰ Hz. Ali⁵⁷¹ ve İbn Abbas'tan,⁵⁷² maktû olarak da Saîd b. el-Müseyyeb⁵⁷³ ve Şa'bi'den⁵⁷⁴ nakledilmiştir. Rivayetin muhtevası göz önüne alındığında, sahâbenin bu hususu kendiliğinden bilemeyeceği; bu sebeple de hadisin "hükmen merfû" sayılacağı söylenebilir.

İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî yukarıdaki rivayete dayanarak, talâkın belirlenmesinde erkeğin; iddetin belirlenmesinde ise kadının sosyal statüsünün belirleyici olduğu görüşündedirler. Buna göre, hür bir kocanın nikahı altında bulunan bir cariye'nin talakı üç adet, iddeti ise iki kurû'dur (temizlenme süresidir). Buna mukabil, bir kölenin nikahı altında bulunan hür bir kadının talakı iki adet, iddeti ise üç kurû'dur.⁵⁷⁵ Ebû Hanîfe ve Süfyân-ı Sevrî gibi müçtehidlere göre ise, ister hür isterse kölenin nikahı altında bulunsun, hür kadının talak sayısı üç adet, iddet müddeti ise üç aydır. Cariye'nin ise her durumda talakı iki adet, iddet süresi de iki aydır.⁵⁷⁶ Sahâbeden Hz. Ömer, Hz. Âişe, Hz.

⁵⁶⁶ Bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, III, 27; Serahsî, **a.g.e.**, I, 369; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 27.

⁵⁶⁷ Zeyla'î, **Nasbu'r-râye**, III, 225.

⁵⁶⁸ İbnü'l-Cevzî, **et-Tahkîk fî ehâdîsi'l-hilâf**, II, 299.

⁵⁶⁹ Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz et-Türkmânî, **Tenkîhu't-tahkîk fî ehâdîsi't-ta'lik**, I. Baskı, thk. Mustafa Ebu'l-Gayd Abdülhay 'Acîb, Dâru'l-Vatan, Riyad 2000, II, 213.

⁵⁷⁰ Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebîr**, IX, 337; Beğavî, **Şerhu's-sünne**, IX, 61; **es-Sünenü'l-kübrâ**, VII, 607.

⁵⁷¹ Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VII, 607;

⁵⁷² Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VII, 607. Beyhakî bir başka eserinde rivayetin İkrime kanalıyla İbn Abbas ve Hz. Ali'den de nakledildiğini zikretmiştir. Bkz. Beyakî, **es-Sünenü's-sağîr**, III, 129.

⁵⁷³ Abdürrezzâk, **Musannef**, VII, 236; İbn Ebî Şeybe, **Musannef**, IV, 102; Saîd b. Mansûr, **a.g.e.**, I, 356; Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VII, 608.

⁵⁷⁴ İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, IV, 101.

⁵⁷⁵ Hattâbî, **Me'âlimü's-sünen**, III, 240; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, III, 85.

⁵⁷⁶ Hanefî fakihlerin konuyla ilgili görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Serahsî, **Mebûsât**, VI, 39; Kâsânî, **Bedâi'u's-sanâi'**, III, 97; Merginânî, **el-Hidâye**, I, 224; İbnü'l-Hümâm, **Fethu'l-kadîr**, III, 492.

Osman, İbn Abbas ve Zeyd b. Sabit'in birinci; Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un ise ikinci görüşte oldukları ifade edilmiştir.⁵⁷⁷

Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un bizzat kendileri nakletmiş olmalarına rağmen, bu rivayeti delil olarak kullanmadıkları; aksi yönde fetva verdikleri anlaşılmaktadır. Bu durum rivayetin mensûh veya zayıf (manen munkatı') olduğunun bir işareti kabul edilmiştir.⁵⁷⁸ Görüldüğü üzere rivayetle amel etmeyip kendi görüşüyle fetva veren sahâbe, bizzat o rivayeti nakleden Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'dur. Yani bu sahâbenin hadisten haberdar olmaması diye bir durum söz konusu değildir. Bu değerlendirmelerden şöyle bir sonuç çıkarılabilir: Hanefî usûlcülerin sahâbe döneminde amel edilmeyen haberlerin mensûh veya aslının olmadığı yönündeki iddiaları, daha ziyade sahâbe tarafından bilindiği halde amel edilmeyip terk edilen rivayetler için geçerlidir. Bir başka ifadeyle, sahâbenin bildiği kesin olan bir haberin hilafına amel etmesi veya görüş belirtmesi, haberin neshini veya aslının olmadığını gösteren delillerden biri sayılmıştır.

Yukarıdaki rivayet sadece sahâbenin o haberle amel etmemesinden dolayı değil, konuyla ilgili Kur'an'da geçen ayete⁵⁷⁹ ve daha sahih sayılan haberlere muarız olması sebebiyle de tenkit edilmiştir.⁵⁸⁰ Bunlardan biri Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'den naklettiği şu rivayettir: “ طَلَّاقُ الْأُمَّةِ تَطْلِيقَتَانِ، وَعَدَّتْهَا حَيْضَتَانِ. / Cariyenin talak sayısı iki, iddeti de iki hayız süresidir.”⁵⁸¹ Bu rivayette, cariyenin talâkı kocasının değil kendisinin sosyal statüsüne göre iki talâk olarak belirlenmiştir. İbarenin mutlak olarak zikredilmesi de buna hamledilmiştir.

Her ne kadar Hz. Âişe rivayetinin yukarıdaki haberden daha sahih olduğu iddia edilse de, bu rivayet de hadis münekkitleri tarafından senedindeki Müzâhir b. Eslem'den⁵⁸² dolayı zayıf sayılmıştır. Tirmizî (ö. 279/892), Hz. Âişe rivayetinin garîb olduğunu, merfû olarak sadece Muzâhir b. Eslem kanalıyla geldiğini; bu râvinin isminin sadece bu haberde

⁵⁷⁷ Hattâbî, **a.g.e.**, III, 240; İbn Abdilber, **el-İstizkâr**, VI, 124; Abdülaziz el-Buhârî, **Keşfü'l-esrâr**, III, 27.

⁵⁷⁸ Debûsî, **a.g.e.**, s. 199; Serahsî, **Usûl**, I, 369; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 27.

⁵⁷⁹ Bkz. Bakara, 2/229-230: “Boşama iki defadır. Bundan sonrası iyilikle eşi alıkoymak veya güzellikle salıvermektir... Eğer erkek kadını üçüncü defa boşarsa ondan sonra kadın bir başka erkekle evlenmedikçe onu tekrar alması kendisine helal değildir.” Hanefilere göre bu ayetlerde, kocanın sosyal statüsü göz önüne alınmaksızın boşama sayısının üç olduğu mutlak olarak zikredilmektedir. Dolayısıyla rivayet, ayetin hükmüne de muarız durumdadır.

⁵⁸⁰ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 19; Kâsânî, **a.g.e.**, III, 98; Mevsîlî, **el-İhtiyâr**, III, 123.

⁵⁸¹ Tirmizî, **Talâk ve'l-liân**, 7; Ebû Davud, **Talâk**, 7; İbn Mâce, **Talâk**, 30; Dârekutnî, **a.g.e.**, V, 71; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-evsat**, VII, 26; Hâkim, **a.g.e.**, II, 223.

⁵⁸² Muzâhir b. Eslem için Yahya b. Maîn “leyse bi şey'in”; Ebû Hâtim “münkeru'l-hadîs” ve “daifü'l-hadîs”; Nesâî de “daifün” lafızlarını kullanmışlardır. Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, VIII, 439; İbn Adî, **el-Kâmil**, VIII, 205-207; Zehebî, **Mizânü'l-i'tidâl**, IV, 130-131.

geçtiğini ve hakkında herhangi bir bilginin bulunmadığını belirterek, onun mechul bir kimse olduğunu iddia etmiştir.⁵⁸³ Ebû Dâvud (ö. 275/889), rivayeti zikrettikten sonra, bunun “mechul bir haber olduğunu” söylemiştir.⁵⁸⁴ Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*'inde, “Basra'da Muzâhir'in bu haberinden daha münker bir rivayetin bulunmadığı” ifadesi yer almaktadır.⁵⁸⁵ Hattâbî (ö. 388/997), Hz. Âişe rivayetinin sabit olması durumunda Hanefileri destekleyen bir delil olabileceğini, ancak haberin ehl-i hadis tarafından zayıf sayıldığını söylemiştir.⁵⁸⁶ Zeyla'î, rivayeti eserinde zikrettikten sonra Müzâhir hakkındaki eleştirilere de yer vermiş ve hadisin bu râviden dolayı zayıf sayıldığını söylemiş; ancak eleştirilere herhangi bir cevap vermemiştir.⁵⁸⁷ Zeyla'î'nin genelde Hanefilerin delil olarak kullandıkları rivayetleri savunduğu söylenebilir. Burada herhangi bir değerlendirmede bulunmaması, Hz. Âişe rivayetini onun da zayıf saydığını göstermektedir. Aynî (ö. 855/1451), *Hidâye* şerhinde Müzâhir hakkındaki eleştirileri zikrettikten sonra, rivayeti şöyle savunur: “Hakkındaki cerh ifadelerine rağmen İbn Hibbân, Müzâhir'in güvenilir olduğunu *Sikât*'ın da söylemiştir.⁵⁸⁸ Râvide aslolan adalet vasfı olduğu için, bu konuda tevsîk (râvinin güvenilirliği) tad'îfe (zayıf sayılmasına) tercih edilmelidir.”⁵⁸⁹ Aynî'nin muhaddis kimliği dikkate alındığında, İbn Hibbân'ın râvileri sika kabul etmede mütesâhil davranmasına ve hadis münekkitlerinin çoğunun Müzâhir hakkındaki cerh ifadelerini dikkate almasına binâen, rivayeti zayıf sayması beklenebilirdi. Ancak onun burada mezhebi hususunda savunmacı bir yaklaşım sergilediği görülmektedir.

Hanefilere ait fûrû eserlerinde Hz. Âişe rivayetine yer verilmesine rağmen, rivayete ilgili bu eleştirilerin hemen hiç birine değinilmemesi ilginçtir.⁵⁹⁰ Bunda muhtemelen rivayetin Kur'an'da geçen ayetlerle ve sahâbenin uygulamasıyla desteklenmesinin etkisi olsa gerektir. Dikkatimizi çeken bir başka husus ise, ihtiyaç anında sahâbenin rivayeti kullanmamış olması, usûl eserlerinde Zeyd b. Sâbit hadisinin makbul sayılmamasının önemli gerekçelerinden biri olarak zikredilirken, fûrû kitaplarında bundan hiç bahsedilmemesidir. Bu konuda Hanefî fakihlerin, kendilerini destekleyen Hz. Âişe

⁵⁸³ Tirmizî, *Talâk ve'l-liân*, 7.

⁵⁸⁴ Ebû Davud, *Talâk*, 7.

⁵⁸⁵ Dârekutnî, *a.g.e.*, V, 71.

⁵⁸⁶ Hattâbî, *a.g.e.*, III, 240

⁵⁸⁷ Zeyla'î, *a.g.e.*, III, 225.

⁵⁸⁸ Bkz. İbn Hibbân, *Sikât*, VII, 528.

⁵⁸⁹ Aynî, *el-Binâye*, V, 304.

⁵⁹⁰ Serahsî, *Mebsût*, VI, 39; Kâsânî, *a.g.e.*, III, 97; Merginânî, *a.g.e.*, I, 224; İbnü'l-Hümâm, *a.g.e.*, III, 492; Mevsilî, *a.g.e.*, III, 123.

rivayetinin sabit olduğunu göstermek için zorlama denebilecek çok çeşitli lügavî izahlara gitmelerine rağmen, usûldeki itiraz malzemesine hiç değinmemeleri de ayrıca dikkate şayandır.⁵⁹¹

a. Çocuğun malından zekat

Çocuğun sahip olduğu maldan zekat verilir verilmeyeceği mezhepler arasındaki ihtilafli konulardan biridir. Kur'an'da bu konuda geçen emirlerde⁵⁹² çocuk veya büyük ayrımı yapılmadığı için, Şâfiîlere göre nisap miktarı mala sahip olan çocuğun malından zekat verilmesi lazımdır.⁵⁹³ Onların bu konuda kullandığı delillerden biri, Abdullah b. Amr'dan nakledilen şu rivayettir:

"أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ: أَلَا مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ فَلْيَتَّجِرْ فِيهِ، وَلَا يَتْرُكْهُ حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ."

"Hz. Peygamber hutbeye çıktı ve insanlara şöyle hitap etti: *"Dikkat edin! Kim mal sahibi bir yetime velilik yapıyorsa, onun malıyla ticaret yapsın; malını öylece kenarda tutmasın ki zekât o malı tüketmesin"*⁵⁹⁴

Sahâbeden Hz. Âişe ve Abdullah b. Ömer, bu hadisi delil göstererek çocuğun malından zekât verilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Tirmizî de selef alimlerinin bu konuda ihtilaf ettiklerini; sahâbeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Âişe ve İbn Ömer'in çocuğun malından zekât verilmesini gerekli gördüklerini belirtmiştir. Mezhep imamlarından Mâlik, ve Ahmed b. Hanbel de bu görüştedir.⁵⁹⁵

Hanefîler, ister çocuk ister deli olsun akıl baliğ olmayan kimsenin malından zekatın verilmesini gerekli görmezler. Onlara göre zekât, ibadet yönü ağır basan bir yükümlülüktür. Çocuklar ise ibadetlerle yükümlü değildir.⁵⁹⁶ Hz. Peygamber, çocukların âkil-bâliğ oluncaya dek dinî görevleri yerine getirme mecburiyetinin olmadığını şu haberle bildirmiştir.

⁵⁹¹ Örnekler için bkz. bir önceki dipnot ve Bâbertî, **el-İnâye**, III-492-494; Aynî, **el-Binâye**, V, 304-305.

⁵⁹² Bkz. Bakara, 2/43; Tevbe, 9/103.

⁵⁹³ Şâfiî, **Ümm**, II, 30-31; Mâverdî, **a.g.e.**, III, 152.

⁵⁹⁴ Tirmizî, **Zekât**, 15; Dârekutnî, **a.g.e.**, III, 5; Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, IV, 179; Beğâvî, **Şerhu's-sünne**, VI, 63.

⁵⁹⁵ Tirmizî, **Zekât**, 15.

⁵⁹⁶ Kudûrî, **et-Tecrîd**, III, 1213, 1215; Serahsî, **Mebûsât**, II, 163; Zeyla'î, **Tebyînü'l-hakâik**, I, 252; Aynî, **el-Binâye**, III, 298.

“رَفَعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّى يَشِبَّ، وَعَنِ الْمَعْتُوهِ حَتَّى يَعْقِلَ.” / Şu üç kişiden sorumluluk kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, âkil-bâliğ oluncaya kadar çocuktan ve aklî melekeleri yerine gelinceye kadar da deliden.”⁵⁹⁷

Hanefî fakihler, çocukların mallarından zekat verilmesinin sahâbe döneminde ihtilaf edilen meselelerden biri olduğunu ve sahâbeden bazısının, mezkur Abdullah b. Amr rivayetiyle amelî terk etmelerini gerekçe göstererek, rivayeti makbul saymamışlardır.⁵⁹⁸ Sahâbe arasında zekatı gerekli görenlerin bulunmasına mukabil, Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Abbas'ın bu görüşte olmadıkları bilinmektedir. Ayrıca Süfyân-ı Sevrî ve Abdullah b. el-Mübârek gibi alimler de aynı kanaattedirler.⁵⁹⁹ Hanefîlere göre Abdullah b. Amr rivayeti, sabit veya neshedilmemiş olsaydı, sahâbe bu konuda ihtilafa düşmezdi. Neticede sahâbenin bu hususta farklı kanaatlere sahip olmaları, hadisin mensûh olduğunu veya aslının bulunmadığını göstermektedir.⁶⁰⁰

Tirmizî, Hz. Ali ile İbn Abbas'ın zekatın gerekliliği kanaatinde olduklarını söylemesine rağmen, Hanefî mezhebine ait kaynaklarda onların, “Kendisine namaz farz oluncaya dek, çocuğun malından zekat verilmesinin gerekli olmadığı” şeklinde düşündükleri bilgisi yer almaktadır.⁶⁰¹ Bu nakil, Hz. Ali'nin bu rivayetten haberdar olduğu ve buna rağmen rivayetin ifade ettiği hükümden farklı düşündüğünü gösterir. Bu da yukarıda bahsedilen şartın, sahâbe tarafından bilindiği halde gereğince amel edilmeyip terk edilen rivayetler hakkında geçerli olduğu düşüncesini desteklemektedir.

Hadisin ifade ettiği konuyla ilgili değerlendirmelerden sonra, sened incelemesine geçebiliriz. “Çocuğun malında zekat verilmesinin gerekli olduğunu” bildiren Amr b. Şuayb rivayetinin senedlerini bir araya getirdiğimizde şöyle bir isnad şeması ortaya çıkmaktadır:

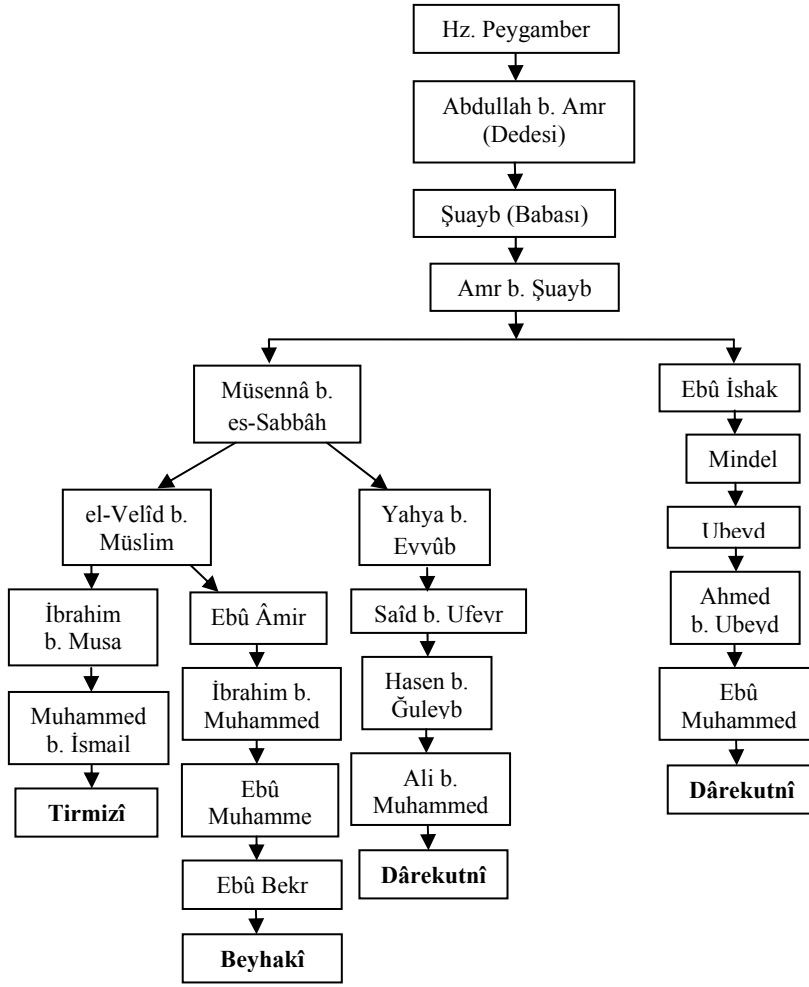
⁵⁹⁷ Tirmizî, **Hudûd**, 1; Ebû Dâvûd, **Hudûd**, 16; İbn Mâce, **Talâk**, 15; Dârimî, **Hudûd**, 1; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, II, 254, 373, 444; Dârekutnî, **a.g.e.**, IV, 163.

⁵⁹⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 28; Serahsî, **a.g.e.**, I, 369; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 27-28.

⁵⁹⁹ Beğavî, **a.g.e.**, VI, 64; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 27.

⁶⁰⁰ Debûsî, **a.g.e.**, s. 199; Serahsî, **a.g.e.**, I, 369.

⁶⁰¹ Bkz. Serahsî, **Mebûsât**, II, 162. Rivayet, İbn Abbas'tan da nakledilmiştir. Bkz. İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled, **el-Emvâl**, 1. Baskı, I-III, thk. Şakir Zeyb Feyyâz, Mekke 1986, III, 995.



Tirmizî, rivayeti naklettikten sonra, haberi Amr b. Şuayb'dan alan Müsennâ b. es-Sabbâh'ın (ö. 149/767) hadisçiler tarafından zayıf sayıldığını belirtir.⁶⁰² Beyhakî de (ö. 458/1065), senedde yer alan Mindel ile Müsennâ'nın zayıf olduklarını ifade etmiştir.⁶⁰³

Rivayet mevkûf olarak Abdullah b. Amr rivayeti dışında bazı lafız farklılıklarıyla kaynaklarda yer alır. Nitekim Amr b. Şuayb – Saïd b. el-Müseyyeb tarihiyle nakledildiğine göre Hz. Ömer şöyle demiştir.

«إِنْتَعُوا بِأَمْوَالِ الْيَتَامَى لَا تَأْكُلْهَا الصَّدَقَةُ» / *Yetimlerin mallarına sahip çıkın ki, zekat onu tüketmesin.*⁶⁰⁴

⁶⁰² Müsennâ hakkında Ahmed b. Hanbel, “muzdaribü'l-hadis” tabirini kullanmış; Abdurrahman b. Mehdî ve Yahyâ b. Saïd el-Kattân da onu “zayıf” saymışlardır. Hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, VI, 37; İbn Ebî Hâtim, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, VIII, 324-325; İbn Adî, **el-Kâmil**, VIII, 170-172; İbn Hacer, **Tehzîbü't-Tehzîb**, X, 35-37; Zehebî, **Mîzânü'l-i'tidâl**, III, 435.

⁶⁰³ Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, IV, 179.

⁶⁰⁴ Dârekutnî, **a.g.e.**, III, 6; Beyhakî, **a.y.**

Hadis tenkitçilerinden bazıları Saîd b. el-Müseyyeb'in Hz. Ömer'den semâının ihtilafı olduğunu, hatta ondan hiç hadis işitmediğini iddia etmişlerdir.⁶⁰⁵ Yahya b. Maîn'e, "Saîd b. el-Müseyyeb'in Hz. Ömer'den hadis işitip işitmediği" sorulduğunda "Hayır" cevabını vermiştir. Ona göre Said, Hz. Ömer'i hadis alamayacak kadar küçük bir yaşta görmüştür.⁶⁰⁶ Cessâs, Hz. Ömer'in naklettiği haberin aslen mevkûf olduğunu; bazılarının bu hadisi ref ettiklerini, ancak bunun hatalı olduğunu söylemiştir.⁶⁰⁷ Rivayetin hem merfû hem de mevkûf tariklerinin medârı konumunda olan Amr b. Şuayb'ın rivayetleri, daha önce ifade edildiği üzere, hadis münekkitleri tarafından tenkide uğrayan isnadlardan biridir. Rivayetin senedi hakkındaki bu değerlendirmelere bakıldığında, "çocuğun malından zekât verilmesi gerektiğini" ifade eden haberin her iki tarikin de sihhat şartını taşımadığı söylenebilir.

Kudûrî (ö. 428/1037), muhaliflerinin kullandığı Amr b. Şuayb hadisini sened ve muhteva açısından şöyle tenkid etmiştir:

Öncelikle rivayet sened açısından delil olarak gösterilemeyecek derecede zayıftır. Dârekutnî'nin zikrettiği üç tarik de Müsennâ b. es-Sabbâh'tan dolayı sağlam değildir. Rivayet sabit olsa dahi, haberde sadakadan kastedilen şeyin, zekâtın da dahil olduğu bütün sadaka türleri değil, fitır sadakası veya nafaka olarak anlaşılması daha doğrudur. Çünkü haberde sadakanın mutlak olarak malı tüketeyeğinden bahsedilmektedir. Zekâtın ise nisap miktarından az olan mala herhangi bir eksiltmede bulunması söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in, kişinin ailesi için yaptığı harcamaları sadaka olarak adlandırması da⁶⁰⁸ bunu desteklemektedir. Cenâb-ı Allah Kur'an'da müminlerden zekâtın alınmasını onların günahlardan temizlenmesi ve arınmaları ile irtibatlandırmıştır.⁶⁰⁹ Çocukların ayette kastedilen şekliyle bir temizlenmeye ihtiyaçları yoktur. Ayrıca bu rivayet Hz. Peygamber'den sadece Amr b. Şuayb kanalıyla, o da problemlili olarak gelmektedir. Herkesi ilgilendirecek bir özellikteki böyle bir konuda, rivayetin tek kişiden gelmesi, bize göre zayıf olduğunu

⁶⁰⁵ Aynî, **'Umdetü'l-kârî**, VIII, 237. Konu ile ilgili tartışmalar için ayrıca bkz. İbn Mülakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali, **el-Bedru'l-münîr fî tahrîcî'l-ehâdis ve'l-âsârî'l-vâkıa fi's-Şerhi'l-kebîr**, I-IX, 1. Baskı, thk. Mustafa Ebu'l-Ğayd - Abdullah b. Süleyman - Yâsir b. Kemâl, dâru'l-Hicre, Riyad 2004, V, 470.

⁶⁰⁶ Konu ile ilgili tartışmalar için ayrıca bkz. İbn Hacer, **Tehzîbü't-tehzîb**, IV, 86-87; Alâüddîn Moğoltay, İbn Kılıç b. Abdillâh el-Hanefî, **İkmâlü Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl**, I-XII, 1. Baskı, thk. Ebû Abdîrrahman Âdil b. Muhammed - Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim, yy., 2001, V, 351.

⁶⁰⁷ Cessâs, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, II, 265.

⁶⁰⁸ Buhârî, **İman**, 39; **Meğâzî**, 12; Tirmizî, **el-Birr ve's-sıla**, 42; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXXVII, 35; Taberânî, **el-Mucemü'l-ıvsat**, II, 52; IV, 178;

⁶⁰⁹ Tevbe, 9/103: "خُدْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا" / *Onların mallarından onları temizleyip arındıracak bir sadaka (zekât) al.*"

gösteren bir delildir... Şayet biz böyle bir haberi delil olarak kullansaydık, muhaliflerimizin bizi hadis ve ricâl bilginimizin kıt olması ve mürsel haberlerle istidlal etmekle itham ettiklerini görürdün.⁶¹⁰

Bu açıklamalardan, çocuğun malından zekat alınacağını bildiren rivayetin, umûmu'l-belvâ prensibinden dolayı da zayıf görüldüğü anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili son olarak şu söylenebilir: İhtiyaç anında sahâbenin âhâd olarak nakledilen bir haberi kullanmamış olmasının rivayetin neshine veya manen munkatı olmasına yorumlanması, aslında sahâbeye atfedilen önemden kaynaklanmaktadır. Ancak bu prensibi kabul edebilmek için öncelikle, haberle amel etmeyen sahâbenin konuyla ilgili rivayetlerin tamamına vakıf olduğunun; bahse konu haberi kabul etmediğinin ve kendi görüşünü belirttiği tarihin haberi naklettiği tarihten sonra olduğunun kesin olarak bilinmesi gerekmektedir.

Hanefî usûlcülerin manevî inkitâ başlığı altında zikrettikleri ve buraya kadar açıklanan; haberin Kur'an'a ve sabit sünnete arzı, umûmu'l-belvâda şâz olması ve sahâbenin ihtiyaç durumunda rivayeti kullanmaması kriterleri, usûl eserlerinde ayrı maddeler halinde yer almaktadır. Bu kriterlerin dışında, her ne kadar ayrı bir başlık altında zikredilmese de, haber-i vâhidin kabulünde prensip olarak benimsenen başka şartlar da bulunmaktadır:

1. Selefin icmâna veya uygulamasına aykırı olması.
2. Akla (mûcebâti'l-ukûl) aykırı olması,
3. Râvinin kendi naklettiği habere muhalefeti.

Hadis usûlünde uygulanan, rivayetlerin his ve tecrübeye veya tarihe aykırı olması yahut hadisin Hz. Peygamber'in üslubuna yakışmayacak şeyler içermesi gibi hadis tenkidi metotlarının,⁶¹¹ fukahânın tenkit kriterleri arasında yer almadığı görülmektedir. Buna da söz konusu kriterlere arz edilerek reddedilen haberler arasında ahkâma tealluk eden hadislerin bulunmamasının etkili olduğu söylenebilir. Aşağıda Hanefî fakihlerin zikredilen üç kriterle ilgili görüşlerine ve örneklere yer verilecektir.

⁶¹⁰ Kudûrî, **Tecrîd**, III, 1218, 1222.

⁶¹¹ Bu tenkit kriterleri ve bunlara aykırı oldukları gerekçesiyle reddedilen haberler için bkz. İbn Kayyim, **el-Menârü'l-münîf**, ss. 51-60.

5. Selefin İcmâsına Arz

İcmâ, usûlcülerin neredeyse tamamına göre haber-i vâhiden daha güçlü bir delildir. Haber-i vâhid, aslı itibariyle doğruya ve yalana ihtimalli olan; râvinin âdalet ve zabt vasfına bağlı olarak doğruluğu hususunda zann-ı galibin oluştuğu bir delildir. Gerçekleşmesi için gerekli şartları⁶¹² taşıyan icmâ ise, katî bir delil sayılır. Bu sebeple icmâyâ aykırı olan haber-i vâhid makbul sayılmayıp ona müteâriz olan icmânın kabul edileceği belirtilmiştir.⁶¹³ Debûsî, “ateşte pişen şeylerden dolayı abdest almanın gerekli olduğunu” ifade eden Ebû Hureyre rivayetine⁶¹⁴ İbn Abbas’ın reyle itirazda bulunmasını örnek verdikten sonra şöyle der: “Selefi sâlihîn de İbn Abbas’ın reddine uygun olarak amel etmiş ve bu konuda icmâ oluşmuştur.”⁶¹⁵

Selefin icmâsına veya uygulanagelen amele (amel-i mütevâres) aykırı olarak nakledilen bir haber, ya sabit görülmemiş veya mensûh sayılmıştır. Çünkü ümmetin hilafına icmâ ettiği bir haberin sabit olması ve hükmünün devam etmesi mümkün değildir.⁶¹⁶ Cessâs, haber-i vâhidin kabul şartlarıyla ilgili İsa b. Ebân’dan naklen bu hususu şöyle ifade eder:

Ashabımıza göre âhâd olarak nakledilen haberlerin reddine sebep olan illetlerden biri de, haberin şâz olarak nakledilip, cumhurun o haberin hilafına amel etmiş olmasıdır.⁶¹⁷

Yine İsa b. Ebân’dan icmânın haberleri neshi konusunda ise şunu nakletmiştir:

Birbirine zıt iki haber nakledilir de insanlar birinin üzerinde icmâ ederse, bu durum, terk edilen haberin mensûh olduğuna delildir.⁶¹⁸

Cessâs, aslında icmânın bir nassı (ayet ve hadisi) neshetmesinin mümkün olmadığını söyler. Çünkü neshin gerçekleşip gerçekleşmediği ancak tevkîfî olarak, yani Şârî’ tarafından tespit edilmek suretiyle bilinebilir. Bu da ancak Hz. Peygamber hayattayken mümkündür. İcmâ ise Hz. Peygamber’in vefatından sonra gerçekleşebilen bir

⁶¹² İcmânın gerçekleşme şartları için bkz. Pezdevî, **a.g.e.**, III, 360-364; Serahsî, **a.g.e.**, II, 114; İbn Melek, **Şerhu Menâr**, s. 257.

⁶¹³ Cessâs, **a.g.e.**, I, 175; Serahsî, **a.g.e.**, I, 302; İbnü'l-Hümâm, **a.g.e.**, X, 99.

⁶¹⁴ Bkz. Müslim, **Hayız**, 90; Tirmizî, **Tahâret**, 58; Nesâî, **Tahâret**, 125; Dârimî, **Tahâret**, 51; İbn Mâce, **İman ve fedâilü's-sahâbe**, 2; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XIII, 48; XXVI, 271.

⁶¹⁵ Debûsî, **a.g.e.**, s. 181.

⁶¹⁶ Türkmânî, **Dirâsât fi usûli'l-hadîs**, 300. Bu konuda diğer usûlcülerin görüşleri için bkz. Hatîb el-Bağdâdî, **Kifâye**, I, 92; Gazzâlî, **Mustasfâ**, I, 113, 143.

⁶¹⁷ Cessâs, **el-Füsûl fi'l-usûl**, III, 113.

⁶¹⁸ Cessâs, **a.g.e.**, II, 290.

delildir. Hz. Peygamber zamanında meydana gelen ihtilaflarda başvuru mercii odur. Bu sebeple onun döneminde icmânın olup olmadığına bakılmaz. Hanefilere göre haber-i vâhîde muhalif olan icmâ, Hz. Peygamber döneminde o haberin neshedildiğini göstermesi açısından önemlidir. Yani neshe dair tevkîfî hükme delalet ettiği için nazar-ı itibara alınır.⁶¹⁹

Selefin uygulamasına ve icmâsına aykırı olduğu gerekçesiyle reddedilen veya mensûh sayılan haberler arasında, Ebû Hureyre tarafından nakledilen ve “ölüyü yıkayan kimsenin gusül abdesti alması gerektiğini” ifade eden rivayet⁶²⁰ ile Berâ b. Âzib tarafından nakledilen, “Hz. Peygamber’in sabah namazlarında da kunut yaptığını” belirten haber yer almaktadır.⁶²¹ Bu iki rivayetle ilgili değerlendirmeler ise şöyledir:

a. Ölüyü Yıkayan Kimsenin Gusül Abdesti Alması

Ebû Hureyre’den nakledilen “Ölüyü yıkayan gusletsin”⁶²² şeklindeki rivayet bazı kaynaklarda “Onu taşıyan da abdest alsın”⁶²³ ziyadesiyle yer almaktadır.

Tirmizî, “ölüyü yıkayan kimsenin gusül abdesti alması gerektiğini” bildiren Ebû Hureyre rivayetinin *hasen sahîh* olduğunu söylemiştir. Konuyla ilgili Hz. Ali⁶²⁴ ve Âişe’den⁶²⁵ de nakillerin bulunduğunu belirten Tirmizî, sahâbe döneminde bu konuda ihtilafın yaşandığını; bazıları guslü gerekli görürken bazılarının abdest almayı yeterli saydığını ifade etmiştir. Ayrıca İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’in ölüyü yıkayan kimsenin gusül abdesti almasını vacip değil müstehap saydıklarını; Abdullah b. El-Mübarek’in ise guslü gerekli görmediğini belirtmiştir.⁶²⁶ Ebû Davud da, rivayeti naklettikten sonra, senedde yer alan Mus’ab b. Şeybe’den dolayı isnadının zayıf ve rivayetin ifade ettiği hükmün de mesûh olduğunu söylemiştir.⁶²⁷

⁶¹⁹ Cessâs, a.y.

⁶²⁰ Cessâs, a.g.e., I, 175-176; III, 115. Bazı kaynaklarda, bu rivayet umûmu’l-belvâya aykırılıktan dolayı reddedilmiştir. Bkz. Kâsânî, a.g.e., I, 25.

⁶²¹ Cessâs, a.g.e., I, 177; II, 309-310.

⁶²² Tirmizî, **Cenâiz**, 17; Ebû Davud, **Cenâiz**, 39; İbn Mâce, **Cenâiz**, 8; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., XIII, 187, 188; XV, 368; XVI, 115; Abdürrezzâk, a.g.e., III, 405; İbn Ebî Şeybe, a.g.e., II, 471; III, 47.

⁶²³ Tirmizî, **Salât**, 231; Ebû Davud, **Cenâiz**, 39; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., XV, 534; İbn Hibbân, **Sahîh**, III, 435.

⁶²⁴ İbnü’l-Hümâm, bu konuda Hz. Ali’den pek çok rivayetin nakledildiğini, ancak hiçbirinin de sahîh olmadığını ifade etmiştir. Bkz. İbnü’l-Hümâm, a.g.e., II, 133.

⁶²⁵ Konuyla ilgili Hz. Âişe’den nakledilen haber şöyledir: “Hz. Peygamber, şu dört şeyden dolayı gusül alırdı: Cünüplük, cuma namazı, hacamat ve ölüyü yıkamak.” Bkz. Ebû Davud, **Tahâret**, 128; **Cenâiz**, 39; Hâkim, **Müstedrek**, I, 267; Begavî, a.g.e., II, 167.

⁶²⁶ Tirmizî, **Cenâiz**, 17.

⁶²⁷ Ebû Davud, **Cenâiz**, 39.

Konuyla ilgili haberlerin zayıf olmaları sebebiyle, selef alimlerinin ekserisi, ölüyü yıkayan kimsenin gusül abdesti almasını vacip değil, müstehap görmüşlerdir.⁶²⁸ Nitekim Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medîni, Buhârî'nin şeyhlerinden Muhammed b. Yahya ez-Zühî ve İbnü'l-Münzir, bu konuda sabit olarak nakledilen bir haberin olmadığını söylemişlerdir.⁶²⁹ Sahâbenin önde gelenlerinden Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Âişe ve İbn Abbas ile tâbiünden İbrahim en-Nehâî, Atâ b. Ebî Rabâh, Şa'bî ve Süfyân-ı Sevrî de, cenazenin yıkanması sebebiyle guslün gerekli olmadığını söyleyenlerdendir. Hatta bu konuda kendilerine danışanları, “Ölen arkadaşınız necis mi de, yıkanma ihtiyacı hissediyorsunuz?” diyerek ayıplamışlardır.⁶³⁰

Ölüyü yıkayan kimse için gusül abdestinin gerekli olup olmadığı hususunda; “guslün vacip olmadığı”, “gerekli olduğu”⁶³¹ ve “müslümanı değil de kâfiri yıkayan kimsenin gusül abdesti alması gerektiği” şeklinde üç farklı görüşün bulunduğu ifade edilse de ⁶³² Hattâbî'nin, “Cenazeyi yıkamaktan dolayı guslün vacip olduğu görüşünde olan hiçbir alim bilmiyorum”⁶³³ sözünden, ilk dönemlerde bu hadisin ifade ettiği hükmün hilafına bir icmân oluştuğu anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki değerlendirmelerde de görüldüğü üzere, ulemânın ekserisi Ebû Hureyre rivayetini ya zahiri üzere anlamamış, yani hükmü vücuba değil istihbâba hamletmiş veya mensûh sayarak onunla amel etmemiştir.⁶³⁴ Sonuç olarak Hanefî usûlcülerin bu husustaki kanaatlerinin cumhurun yaklaşımıyla örtüştüğü söylenebilir.

b. Sabah Namazında Kunutun Okunması

İcmâya aykırı olduğu gerekçesiyle amel edilmeyen haberlerden bir diğeri, Berâ b. Âzib rarafından nakledilen “Hz. Peygamber akşam ve sabah namazlarında kunut yapardı”⁶³⁵ rivayetidir. Hanefîler, Hz. Peygamber'in sabah, akşam ve yatsı namazlarında kunut yaptığına dair rivayetlerin oldukça yaygın olduğunu kabul etmekle birlikte, pek çok

⁶²⁸ Hattâbî, **a.g.e.**, I, 110; İbnü'l-Hümâm, **a.g.e.**, II, 133.

⁶²⁹ Zeyla'î, **a.g.e.**, II, 282; Aynî, **el-Binâye**, III, 192.

⁶³⁰ Abdürrezzâk, **a.g.e.**, III, 404.

⁶³¹ Abdürrezzâk, **a.g.e.**, III, 407-408; İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, II, 470. Sahâbeden Ebû Hureyre ve Hz. Ali, tâbiünden da Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Sîrîn ve İbn Şihâb ez-Zührî bu görüştedirler.

⁶³² Aynî, **Umdetü'l-kârî**, VIII, 37, 48; Azimâbâdî, **Avnü'l-ma'bûd**, VIII, 305.

⁶³³ Hattâbî, **a.g.e.**, I, 110.

⁶³⁴ Rivayetin değerlendirmesi konusunda ayrıca şu kaynağa da bakılabilir: Allûş, Abdüsselam Muhammed Ömer, **Kitâbü'l-intihâ li marifeti'l-eshâdis elletî lem lefti bihe'l-fukahâ**, 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996, ss. 129-131.

⁶³⁵ Müslim, **Mesâcid**, 305; Tirmizî, **Salât**, 294; Ebû Dâvûd, **Tefrîu ebvâbi'l-vitr**, 10; Nesâî, **Tatbîk**, 28; Dârimî, **Salât**, 216; Dârekutnî, **a.g.e.**, II, 366; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXX, 416, 603.

sahâbînin nakli ve uygulamasının, kunutun sonradan terk edildiğini gösterdiği kanaatindedirler. Nitekim Hz. Peygamber'in kunutu bir müddet yapıp sonradan terk ettiğine dair Abdullah b. Mes'ûd,⁶³⁶ Ebû Hureyre⁶³⁷ ve Abdurrahman b. Ebî Bekir'den⁶³⁸ gelen haberler meşhurdur.⁶³⁹

Namazda kunut dualarının hangi vakitlerde okunacağı hususu fukahâ arasındaki ihtilafı konulardan biridir. Hanefiler, kunut dualarının sadece vitir namazının son rekatında ve rükûdan önce okunacağı görüşündedirler.⁶⁴⁰ İmam Mâlik, sabah namazında da kunutun yapılabileceğini ve bunun müstehap olduğunu belirtirken İmam Şâfiî, bunun sünnet olduğunu ve rükûdan önce değil sonra okunması gerektiğini kabul eder.⁶⁴¹ Ahmed b. Hanbel'e göre sabah namazında kunut duası, sadece Müslümanların başına bir felaket geldiğinde veya savaş zamanında, müslümanlara ve İslam ordusuna dua etmek amacıyla okunur.⁶⁴²

Namazda kunutun yapılması hususundaki görüş ayrılığı, konuyla ilgili rivayetlerin ihtilafı oluşundan kaynaklanmaktadır. Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber'in sabah namazında kunut duasına, kendilerine İslam'ı öğretmeleri için çağırdıkları hafızlara tuzak kurarak büyük bir kısmını şehid edip iki tanesini de esir alan müşriklere lanet için sadece bir ay boyunca devam ettiği,⁶⁴³ ancak daha sonra "Ey Peygamber! Sen o müşriklerin akıbetine ilişkin hüküm verme yetkisine sahip değilsin. Allah dilerse onları bağışlar, dilerse azap eder. Doğrusu onlar kendilerine yazık eden kimselerdir"⁶⁴⁴ ayeti nazil olunca, bunu terk ettiği zikredilmektedir.⁶⁴⁵ Bazı rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in sabah namazında kunut okumaktan men ettiği nakledilmektedir.⁶⁴⁶ Ayrıca Enes b. Mâlik'ten aktarılan bir haberde de Hz. Peygamber'in vefat edinceye dek, sabah namazlarında kunuta

⁶³⁶ Bu konuda İbn Mes'ûd'dan gelen haberler için bkz. İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, II, 103; Tahâvî, **Şerhu meâni'l-âsâr**, I, 245.

⁶³⁷ Hz. Peygamber'in sabah namazlarında kunutu bir ara yapıp sonradan terk ettiğine dair Ebû Hureyre'den gelen haberler için bkz. Buhârî, **Tefsîru'l-Kur'an**, 66; Müslim, **Mesâcid**, 294; Dârimî, **Salât**, 216.

⁶³⁸ Bu konuda Abdurrahman b. Ebî Bekir'den gelen haberler için bkz. Tahâvî, **a.g.e.**, I, 242, 246.

⁶³⁹ Cessâs, **a.g.e.**, I, 177; II, 309-310.

⁶⁴⁰ Şeybânî, **el-Asl**, I, 164, 254; **el-Hucce alâ ehli Medîne**, I, 199; Serahsî, **Mebûsât**, I, 164; Kâsânî, **a.g.e.**, I, 273.

⁶⁴¹ Şâfiî, **Ümm**, VII, 177, 263; İbn Kudâme, **Muğnî**, II, 112, 114; Hattâbî, **a.g.e.**, I, 288; İbn Rüşd, **Bidâyetü'l-müctehid**, I, 140;

⁶⁴² Tirmizî, **Salât**, 294.

⁶⁴³ Ebû Davud, **Ebvâbü'l-vitr**, 10; İbn Mâce, **İkâmetü's-salât**, 145; Tahâvî, **Şerhu meâni'l-âsâr**, I, 243.

⁶⁴⁴ Âl-i imrân, 3/128.

⁶⁴⁵ Nesâî, **Tatbîk**, 30; Dârimî, **Salât**, 217.

⁶⁴⁶ Dârekutnî, **Sünen**, II, 367.

devam ettiği bilgisi yer almaktadır.⁶⁴⁷ Cessâs'a göre, Enes b. Mâlik'ten nakledilen haberler birbirine aykırı oldukları için, sanki hiç vârid olmamış gibi sâkıt sayılırlar. Ona göre bu konuda diğer rivayetler göz önünde bulundurularak hüküm verilmelidir.⁶⁴⁸

Hanefilere göre İmam Şâfiî'nin de delil olarak kullandığı Berâ b. Âzib rivayeti mensuttur. Onlar bu hususta İbn Mes'ûd'dan nakledilen şu haberi delil olarak kullanırlar: “Hz. Peygamber, bir ay boyunca kunut okudu ve o esnada Usayye ve Zekvân kabilelerine lanet etti. Onlara galip gelince de bu uygulamasını terk etti”⁶⁴⁹ Tahâvî, İbn Mes'ûd ile İbn Ömer'in Hz. Peygamber'in vafatından sonra sabah namazlarında kunut duasını okumadıklarını; hatta İbn Ömer'in kunut okuyanları okumamaları konusunda uyardığını belirtir.⁶⁵⁰ İbn Şihâb ez-Zührî de, Hz. Peygamber'in vefatına yakın zamanlarda kunut yapmadığını; ondan sonra halife olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de kunut yapmadıklarını söylemiştir.⁶⁵¹

Hz. Peygamber'in sabah ve akşam namazlarında kunut okuduğuna dair rivayetler Müslim'in *Sahîh*'inde de yer almaktadır. Ancak Müslim'in aktardığı hadislerin bağlamına baktığımızda, bu rivayetlerin Hz. Peygamber'in bir ay boyunca kafirlere beddua ettiğine dair haberler içerisinde zikredildiğini görürüz. Nitekim Nevevî de söz konusu rivayetlerin yer aldığı bâbın başlığını “Müslümanların başına bir musibet geldiğinde bütün namazlarda kunutun yapılabileceği” şeklinde belirlemiştir.⁶⁵²

Tirmizî, Berâ b. Âzib rivayetini “Sabah namazında kunutun okunması” şeklinde bir bâb başlığı altında zikreder ve bu hadisin *hasen sahîh* olduğunu söyler. Konuyla ilgili sahâbeden Hz. Ali, Enes b. Malik, Ebû Hureyre ve Abdullah b. Abbas'tan da nakillerin bulunduğunu; ancak sahâbe arasında bu hususun ihtilafı olduğunu belirtir. Tirmizî, daha sonra “Kunutun terki” diye bir başlık açar ve orada da Ebû Mâlik el-Eşcaî'den naklen, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali'nin kunuta devam etmediklerini ifade eder ve bunun bidat (muhtes) olduğuna dair bir rivayet nakleder. Son olarak bahsi geçen rivayetin hasen sahîh olduğunu belirterek, ilim ehlinin çoğunun da buna göre amel ettiğini söyler.⁶⁵³

⁶⁴⁷ Abdürrezzâk, *a.g.e.*, III, 109; İbn Ebî Şeybe, *a.g.e.*, II, 104; Dârekutnî, *a.g.e.*, II, 370-372.

⁶⁴⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, I, 671.

⁶⁴⁹ Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, I, 245; Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, III, 116. Benzer bir rivayet İbn Abbas'tan da nakledilmiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, III, 223.

⁶⁵⁰ Tahâvî, *a.g.e.*, I, 245.

⁶⁵¹ Bkz. Abdürrezzâk, *a.g.e.*, III, 105.

⁶⁵² Bkz. Müslim, *Mesâcid*, 305.

⁶⁵³ Tirmizî, *Salât*, 294-295.

Tirmizî'nin bu değerlendirmesinden, onun da sabah namazında kunut okunmasının mensûh olduğu görüşüne katıldığı söylenebilir.

Bu rivayetin bazı Hanefî fakihler tarafında umûmu'l-belvâya arz edilerek de reddedildiği görülür. Kunut duasının okunması, tıpkı namazdaki kıraat ve tekbirler gibi herkesi ilgilendiren ve toplumun huzurunda gerçekleşen bir uygulama olduğu için, bu konudaki haberlerin bir veya birkaç kişiden değil pek çok kimseden nakledilmesi gerekirdi. Dolayısıyla namazda kunut yapılması gibi, geneli ilgilendiren ve herkesin bilmesi gereken bir konuda haberin âhâd olması, bu uygulamanın sonradan terk edildiğinin bir delilidir.⁶⁵⁴

Yukarıdaki iki rivayetin dışında şu iki rivayet de sahâbe icmâi ve uygulamasına arz edilerek amel edilmeyen haberlerdendir.⁶⁵⁵

1. Ebû Hureyre tarafından nakledilen, “*Abdestte Allah'ın adını zikretmeyenin abdesti yoktur*”⁶⁵⁶ rivayeti.

2. Seleme b. el-Muhabbık tarafından nakledilen, “*Kim eşinin cariyesi ile cinsel ilişkiye girerse, (şu iki şıktan birini tercih eder): Cariye kendisini isterse onun olur, fiyatını da misli olarak cariye'nin efendisine (yani karısına) öder. Cariye istemezse, hür kalır. Bu durumda da fiyatını cariye'nin efendisine öder*”⁶⁵⁷ rivayeti.

Sened ve muhteva itibariyle yukarıda genel olarak değerlendirilen Ebû Hureyre ve Berâ b. Âzib rivayetlerinin, Hanefîlerin bu husustaki yaklaşımlarını ortaya koyma açısından yeterli olduğunu düşünerek, diğer bir arz kriterine geçmek istiyoruz.

6. Akla Arz

Akıl ve akletme yetisi, insana hem dinî hem de uhrevî işlerle ilgili yol gösteren delillerden biridir. Kur'an'da aklı ön plana çıkaran, insanın aklını kullanmasını tavsiye eden pek çok ayet-i kerime bulunmasına rağmen,⁶⁵⁸ Hz. Peygamber'den gelen akılla ilgili rivayetlerin sıhhati konusunda muhaddislerin fazlaca şüpheli bir tutum sergiledikleri görülür. Bazıları akıl konusunda sahih bir yolla aktarılan hiçbir rivayetin bulunmadığını

⁶⁵⁴ Kudûrî, **Tecrîd**, II, 583.

⁶⁵⁵ Cessâs, **el-Füsûl fi'l-usûl**, III, 117.

⁶⁵⁶ Tirmizî, **Tahâret**, 20; Ebû Dâvûd, **Tahâret**, 49; İbn Mâce, **Tahâret**, 41; Dârimî, **Tahâret**, 25; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XVII, 464, 465; Dârekutnî, **a.g.e.**, I, 120; İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, I, 12.

⁶⁵⁷ Ebû Dâvûd, **Hudûd**, 28; Nesâî, **Nikâh**, 70; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXV, 252; XXXIII, 252, 256.

⁶⁵⁸ Bazıları için bkz. Bakara, 2/44; En'âm, 6/32; Yusuf, 12/2; Hadîd, 57/17.

iddia etmiş,⁶⁵⁹ bazıları da mevzu olmayanların, Kur'an'a ve dinin esaslarına uygun bir şekilde tevil edilebileceğini belirtmiştir.⁶⁶⁰ Muhaddislerin akılla ilgili rivayetler karşısında böyle bir tutum geliştirmelerinin temelinde, bu konuya aşırı vurgu yapan Mutezile'ye karşı bir tavrın olduğu belirtilmiştir.⁶⁶¹

Rivayetlerin aklın ilkelerine arzedilip, akla aykırı haberlerin reddedileceği, usûlcülerin genelinin ortak kanaatini oluşturmaktadır. Çünkü şeriat akla muhalif konuları değil, aklın onayladığı ve doğruladığı hükümleri içermektedir. Bu sebeple güvenilir râviler tarafından nakledilse dahi, aklın gereklerine aykırı haberler bâtil sayılmış ve merdûd oldukları belirtilmiştir. Hatta çoğu usûl eserinde, haberin kendisine arz edileceği bir asıl olarak aklın, Kitab, mütevâtir sünnet ve icmâdan önce zikredildiği görülür.⁶⁶² Tâhir el-Cezâirî (ö. 1338/1920), Haşeviyye'den bazıları hariç İslam alimlerinin ekserisinin, sahih olan bir haberin sarih akla muhalefet edemeyeceği konusunda hemfikir olduklarını ifade etmiştir.⁶⁶³ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), akla muhalif olan ve dinin asıllarıyla çelişen haberlerin uydurma olduklarına hükmedilip, tevil edilmeye çalışılmaması gerektiğini açık bir şekilde belirtmiştir.⁶⁶⁴ Benzer görüşü İbn Hacer de (ö. 852/1448) dile getirmiştir.⁶⁶⁵

Hanefî usûlünde haber-i vâhidlerin tenkidinde akla arz konusu, müstakil bir başlık altında ele alınmasa da, aklın gerektirdiği ölçülere muhalif haber-i vâhidlerin kabul edilemeyeceği hususu, farklı konu başlıklarında ve değişik amaçlarla da olsa dile getirilmiştir. Buna göre, haber-i vâhidin makbul sayılması için çelişmemesi gereken delillerden biri de akıldır.⁶⁶⁶ Sünnetle ilgili olduğu kadar, Kitabın hükümleriyle ilgili de akla oldukça önemli bir yer verildiği görülür. Örneğin, Kur'an'ı tahsis edebilecek haberin ancak mütevâtir veya meşhur seviyesinde olması şart koşulurken, aklın mutlak olarak

⁶⁵⁹ Bkz. İbnü'l-Cevzî, **el-Mevzûât**, I, 177; **el-İlelü'l-mütenâhiye fi'l-ehâdîsi'l-vâhiye**, I-II, 2. Baskı, thk. İrşâdülhak el-Eserî, İdâretü'l-Ulûm el-Eseriyye, Faysalâbâd 1981, I, 43.

⁶⁶⁰ Bkz. Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddîn, **el-Masnû' fi ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdû' (el-Mevdûâtü's-suğrâ)**, 2. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1398, I, 43-44.

⁶⁶¹ Bkz. Ünal, Yavuz, **Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu -Akla Uygunluk - Akla Aykırılık-**, 1. Basım, Etüt Yay., Samsun 1999, s. 38.

⁶⁶² Bkz. Şirâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali, **el-Lüma' fi usûli'l-fikh**, 1. Baskı, thk. Muhyiddîn dîb Misto - Yûsuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, Dimeşk 1995, s. 172; Gazzâlî, **Mustasfâ**, I, 113; Karâfî, **Şerhu Tenkîhi'l-fusûl**, s. 277; Cezâirî, **Tevcihü'n-nazar**, I, 206.

⁶⁶³ Tâhir el-Cezâirî, **Tevcihü'n-nazar**, I, 196.

⁶⁶⁴ İbnü'l-Cevzî, **el-Mevdûât**, I, 106.

⁶⁶⁵ İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, **en-Nüket alâ Kitâbi İbnü's-Salâh**, I-II, 1. Baskı, thk. Rabî' b. Hâdî, Medine 1984, II, 845.

⁶⁶⁶ Semerkandî, **Mizânü'l-usûl**, ss. 630-631.

Kur'an'ı tahsisi kabul edilmiştir.⁶⁶⁷ “*Ey insanlar! Rabbinize karşı sorumluluğunuzun bilincinde olunuz*”⁶⁶⁸ ayeti buna örnek gösterilir. Zira akıl, çocukları ve delileri bu hükmün dışında tutmak suretiyle ayeti tahsis etmektedir. Neticede, haber-i vâhid ve kıyastan ayrı olarak, Kur'an'da kastedilen manayı açıklama noktasında akıl, Kitap ve sabit sünnet gibi değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, hükmün bu delillerle tahsis edilmesiyle akılla tahsisi arasında bir fark yoktur.⁶⁶⁹

Cessâs'ın akla aykırı nakledilen haber-i vâhidlerle ilgili değerlendirmesi şöyledir:

Haber-i vâhidin reddini gerektiren illetlerden biri de aklın gerektirdiği ölçülere aykırı olmasıdır. Çünkü akıl, Allah tarafından insanlara bahşedilen bir huccettir. Aklın delalet ettiği ve gerektirdiği şeyleri haber-i vâhidle değiştirmek caiz değildir. Bu sebeple, akla aykırı gelen haberler bize göre fasittir; makbul sayılamaz. Aklın hucuyyeti ise sabit ve sahihtir. Ancak haber-i vâhid, aklın gerektirdiği hükme muhalif olmayacak bir manaya hamledilebiliyorsa, o zaman haber bu şekilde makbul sayılabilir.⁶⁷⁰

Bu ifadelerden anlaşılın, ancak akla aykırı olmayacak bir şekilde anlaşılabilen haber-i vâhidlerin makbul olup, herhangi bir şekilde akla uygun tevil imkanı bulunmayan haberlerin ise reddedileceğidir. Bu hususu Abdülaziz el-Buhârî şöyle dile getirir:

Aklın gereklerine aykırı vârid olan haber-i vâhid, zorlama sayılmayacak bir şekilde tevil edilebiliyorsa, sahih bir teville kabul edilebilir. Ancak zorlama yoluyla tevil edilebiliyorsa, o zaman haber makbul sayılamaz. Çünkü akla aykırı olan ve ancak zorlama bir yorumla anlamlı hale gelebilen haberlerin makbul olacağı söylendiğinde, bu şekildeki her bir sözün kabul edileceği sonucu çıkar. Neticede bu tür haberlerin, ya râvi tasarrufuna maruz kalıp rivayette ziyade veya noksanlıkların bulunduğu veya Hz. Peygamber'in o haberi söylememiş olduğu anlaşılır.⁶⁷¹

Rivayetlerin akla arzı, herkesin üzerinde ittifak ettiği bir husus olmasına rağmen, rivayetin arz edileceği akıl ile neyin kastedildiği, hangi akla veya kimin aklına arz edileceği soruları net bir şekilde cevaplanmadan, bu ilkenin işletilmesi mümkün değildir. Bir kültürden, anlayıştan mutlak anlamda bağımsız bir akıldan söz etmek neredeyse imkansızken, hatta aynı kültür içerisinde yetişen insanların aynı aklî ilkeleri

⁶⁶⁷ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, I, 146; Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, I, 56.

⁶⁶⁸ Hac, 22/1.

⁶⁶⁹ Cessâs, *a.g.e.*, I, 147, 155. Cumhurun bu konudaki görüşü, haber-i vâhidin de tahsis edici bir delil olabileceği şeklindedir.

⁶⁷⁰ Cessâs, *a.g.e.*, III, 121-122.

⁶⁷¹ Abdülaziz el-Buhârî, *a.g.e.*, III, 13.

benimsemedikleri bilinirken; bu hususlar göz önünde bulundurulmadan rivayetleri akla aykırı olması sebebiyle makbul saymamak doğru bir yaklaşım tarzı olamaz. Zikredilen bu gerekçelerle, akla arz kriterinin genel, objektif ve standart bir ölçüsünü belirlemenin zorluğu kendiliğinden ortaya çıkar.⁶⁷²

Hanefî usûl eserlerinde akla aykırı olması sebebiyle makbul sayılmayan haberlere, Ebû Hureyre tarafından nakledilen “*Veled-i zina için (anne, baba ve çocuk) en şerlisidir*”⁶⁷³ rivayeti ile yine Ebû Hureyre tarafından nakledilen “*Ateşte pişen şeylerden dolayı abdest alınması gerektiği*”⁶⁷⁴ rivayeti örnek gösterilmiştir.⁶⁷⁵ Akla aykırı görülen bu haberlerin tenkidi hususunda Hanefî usûlcülerle muhaddislerin tavırları birbirine örtüştüğü için, bu rivayetlerin değerlendirmesine gerek görmemekteyiz.

7. Râvinin Rivayetine Muhalefeti

Râvinin kendi naklettiği habere muhalefeti, daha önce zikredilen ‘Sahâbenin Rivayetle Amel Etmemesi’ konusuyla bir açıdan ilgilidir. Ancak orada sadece sahâbe nesli söz konusu iken, burada senedin her tabakasındaki râvinin kendi rivayetine muhalefeti ele alınacaktır. Bu şartın öne sürülmesindeki temel saikin, başta sahâbe olmak üzere güvenilir râviler hakkındaki hüsn-i zan olduğu söylenebilir. Çünkü rivayet sabit olduktan sonra, adalet sahibi bir râvinin nesih veya bir başka karîne olmaksızın habere muhalif davranması ihtimal dahilinde görülmemiştir.⁶⁷⁶

Râvinin rivayetine muhalefeti Hanefî usûlcüler tarafından haberin kabul edilmeme sebeplerinden biri sayılmıştır.⁶⁷⁷ Pezdevî ve Serahsî, râvinin kendisinden kaynaklanan ve rivayetin reddine sebep olan hususları şöyle açıklamışlardır:

İlki, râvinin böyle bir rivayette bulunmadığını ifade etmesi, yani rivayeti sahiplenmemesidir.

İkincisi, kavli veya amelî olarak rivayete muhalefetini ortaya koymasındır. Râvinin bu tavrı, haberi nakletmeden önce, naklettikten sonra veya bilinmeyen bir vakitte olabilir.

⁶⁷² Ünal, Yavuz, **a.g.e.**, ss. 173-176.

⁶⁷³ Ebû Davud, **İtk**, 12; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XIII, 462; Tahâvî, **Şerhu Müşkili'l-âsâr**, II, 365; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-evsat**, VII, 210.

⁶⁷⁴ Müslim, **Hayız**, 90; Tirmizî, **Tahâret**, 58; Nesâî, **Tahâret**, 125; Dârimî, **Tahâret**, 51; İbn Mâce, **İman ve fedâilü's-sahâbe**, 2; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XIII, 48; XXVI, 271.

⁶⁷⁵ Cessâs, **a.g.e.**, I, 129; Debûsî, **a.g.e.**, s. 181; Serahsî, **a.g.e.**, I, 340; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, II, 552.

⁶⁷⁶ Abdülmecîd et-Türkmânî, **a.g.e.**, s. 326.

⁶⁷⁷ Debûsî, **a.g.e.**, s. 201.

Üçüncüsü, râvinin haberi tevil veya tahsis yoluyla muhtemel manalardan birine hamlederek yorumlamasıdır.

Dördüncüsü ise, râvinin naklettiği hadisle ameli terk etmesidir. Yani rivayetin ifade ettiği hükmün hilafına davranması veya rivayetin gerektirdiği şekilde davranmaktan geri durmasıdır.⁶⁷⁸

Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, aşağıda râvinin kendi naklettiği habere muhalefet şekilleri ile bunun hükme etkisi, örnekler üzerinden ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

a. Aslen Muhalefet

Aslen muhalefet ile kastedilen, râvinin rivayetin kendisine izafe edilmesini reddetmesidir. Râvinin öyle bir haberi hatırlamadığını açıkça ifade etmesinin haberin reddine sebep olup olmayacağı, usûlcülerin ihtilaf ettiği hususlardan biridir. Bazılarına göre bu tavır rivayetin delil oluşuna bir zarar vermezken, bazıları da bu tür haberleri makbul saymamışlardır.⁶⁷⁹

Hadis usûlü eserlerinde, râvinin rivayetine *aslen muhalefeti* iki şekilde ele alınır. Birincisi râvinin rivayeti yalanlaması ve öyle bir hadis nakletmediğini kesin bir şekilde ifade etmesidir. Bu durumda rivayetin merdûd olacağı; fakat bu hususun râvinin adaletine ve naklettiği diğer haberlere zarar vermeyeceği kabul edilmiştir. Bu, hadisçilerle birlikte aynı zamanda cumhurun da görüşüdür. Şayet râvi, “Böyle bir rivayet hatırlamıyorum” veya “Böyle bir hadis naklettiğimi bilmiyorum” şeklinde şüphe ve unutmaya delalet eden bir lafız kullanmış ise, o zaman bu tür haberler makbul sayılmıştır. Rebâ’a’dan nakledilen “Bir şahit ve yeminle hüküm verme” rivayeti ile Zührî’den nakledilen “Velisiz nikahın batıl olduğu” haberini, Hanefîlerin bu gerekçe sebebiyle de reddettikleri ve çoğunluğun görüşüne muhalefet ettikleri, muhaddisler tarafından da belirtilmiştir.⁶⁸⁰ Aşağıda bu rivayetlerle ilgili yaklaşımlara ayrıca değinilecektir.

Hanefî usûlcüler, râvinin rivayeti inkarının onun adaletine zarar vermeyeceği konusunda, muhaddisler ve diğer mezhep usûlcüleriyle aynı kanaati paylaşıyorlar da onlara

⁶⁷⁸ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 92; Serahsî, **a.g.e.**, II, 3.

⁶⁷⁹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 201; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 92-93; Serahsî, **a.g.e.**, II, 3.

⁶⁸⁰ İbnü’s-Salâh, **Mukaddime**, s. 117; İbn Cemâ’a, Ebû Abdillâh Bedrüddîn el-Hamevî, **el-Menhelü’r-revî fî muhtasari ulûmi’l-hadîsi’n-nebevî**, 2. Baskı, thk. Muhayiddîn Abdurrahman Ramazan, Dâru’l-Fikr, Dimaşk 1406, s. 68; Ahmed Muhammed Şâkir, **el-Bâisü’l-hasîs**, s. 103.

göre bu tür haberlerle amel edilemez. Çünkü râvi, haberin aslî unsurlarından biridir. Onun rivayeti bilmediğini söylemesi hâlinde, o haberin delil olarak kullanılması söz konusu olamaz.⁶⁸¹ Bu şekilde nakledilen haberlerin zayıf oluşu, mezhebin kurucu imamlarından Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed arasında oluşan bir ihtilaftan yola çıkılarak şöyle gerekçelendirilmeye çalışılmıştır: Bir kadı, bir kimsenin lehinde bir hüküm verse, sonra da verdiği bu hükmü unutsa, lehinde hüküm verilen kimse de kadıya unuttuğu bu hükmü hatırlatacak bir delil getirirse, Ebû Yûsuf'a göre delilin bir kıymeti yoktur. İmam Muhammed ise kadının delile itibar etmek zorunda olduğunu söylemiştir. Aslın şahitliğinin yanında fer'in delil getirmesinin bir değerinin olmayacağı ifade edilerek, bu konuda Ebû Yûsuf'un görüşünün daha doğru olduğu kabul edilmiştir.⁶⁸²

Râvinin rivayetini sonradan unutmamasının, rivayetin ifade ettiği hükmü geçersiz kılmayacağı görüşünde olanlar, “Nitekim Hz. Peygamber de bazen unutmuştur” diyerek *zü'l-yedeyn* rivayetini⁶⁸³ buna örnek olarak zikrederler.⁶⁸⁴ Buna göre bir insan önceden yaptığı veya söylediği bir şeyi unutulabilir ve başkasının hatırlatmasıyla da bunu kabul edebilir. Hz. Peygamber'e yakıştırılan bir durumun ümmetine isnad edilemeyeceğini söylemek, doğru bir yaklaşım olamaz. Nitekim Hz. Peygamber de namazın rekatlarından ikisini unutmuş ve bir başkasının hatırlatmasıyla da bunu telafi etmiştir. Dolayısıyla böyle bir durum, haberin sabit olmadığı veya olayın gerçekleşmediği anlamına gelmez.

Hanefiler ise, kişinin kendisi hakkındaki şahitliğinin daha güvenilir olmasına binaen, râvinin kendi naklettiği haberi inkar etmesinin rivayeti manen munkatî' kılacağını iddia ederler.⁶⁸⁵ Pezdevî ve Serahsî, Hz. Peygamber'in namazı tamamlamasını, Zü'l-yedeyn'in hatırlatmasına binaen değil, Hz. Peygamber'in hatasını anlayıp yine kendi kararıyla amel etmesi şeklinde anlamak gerektiğini belirtirler. Çünkü peygamberlerin

⁶⁸¹ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 95-96.

⁶⁸² Debûsî, **a.g.e.**, s. 201; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 93; Serahsî, **a.g.e.**, II, 3.

⁶⁸³ Zü'l-yedeyn rivayeti olarak meşhur olan haber, kaynaklarda şöyle geçmektedir: Hz. Peygamber bir gün gündüz namazlarından birini (râvi öğle veya ikinci namazları arasında şüpheye düşmüştür) kıldırırken, ikinci rekatta selam verir. Orada bulunan ve ellerinin uzun olması sebebiyle zü'l-yedeyn olarak bilinen bir sahâbî Hz. Peygamber'e: “Ey Allah'ın Rasûlü! Namaz kısaltıldı mı yoksa kalan rekatları mı unuttunuz” deyince, Hz. Peygamber, “İkisi de değil” cevabını verir. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in de aralarında bulunduğu cemaate, “Namazı Zü'l-yedeyn'in dediği gibi eksik mi kıldık?” diye sorar. Onlar “Evet” cevabını verince, Hz. Peygamber tekrar cemaatin önüne geçer, kılınmayan rekatları kıldırır ve sehiv secdesi yaparak namazı tamamlar. Bkz. Buhârî, **Salât**, 87; **Ezân**, 69; **Ebvâbu mâ câe fi's-sehv**, 2; **Edeb**, 45; Müslim, **el-Mesâcid ve mevâdi'u's-salât**, 97, 99; Tirmizî, **Salât**, 292; Ebû Davud, **Tefrî'u ebvâbi'r-rukû' ve 's-sücûd**, 46; Nesâî, **Sehv**, 22.

⁶⁸⁴ İbn Hibbân, **Sahîh**, IX, 386; Hâkim, **a.g.e.**, II, 170.

⁶⁸⁵ Debûsî, **a.g.e.**, s. 201; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 93.

hatada ısrar etmeleri mümkün değildir.⁶⁸⁶ Ayrıca Hz. Peygamber bu durumda tek bir kişinin sözüyle hareket etmemiş, orada bulunan cemaate de yanılıp yanılmadığını sormuştur. Hadisin râvisi tek kişi olduğunda böyle bir imkan bulunmadığına göre, bizzat haberi nakleden kişinin kabul veya reddine göre amel etmek daha doğru bir tavidir.

Söz konusu görüşü delillendirmek için sahâbe uygulamasından şu rivayet örnek gösterilir: Bir adam Hz. Ömer’e gelerek cünüp olduğunu ve su bulamadığını söyledi. Hz. Ömer de ona, su buluncaya dek namaz kılmaması gerektiğini belirtti. Bunun üzerine orada bulunan Ammâr b. Yâsir, Hz. Ömer’e şöyle dedi: “Hatırlamıyor musun? Sen ve ben seferde idik ve ikimiz de cünüp olmuştuk. Sen su bulamadığımız için namaz kılmamıştın. Ben ise toprakta yuvarlanmış ve sonra da namazımı eda etmiştim. Yolculuktan döndüğümüzde bunu Hz. Peygamber’e sorduk. Hz. Peygamber, “O şekilde yuvarlanmana gerek yoktu. Şöyle teyemmüm yapabiliyordun” diyerek bana nasıl teyemmüm yapacağımı göstermişti.” Hz. Ömer bunun üzerine Ammâr’a “Ben böyle bir şeyi hatırlamıyorum. Ancak sen yine de bildiğini insanlara anlatabilirsin, buna da karışmam” demiş ve kendi görüşünden yine de vazgeçmemiştir.⁶⁸⁷ Hanefî usûlcülere göre, Hz. Ömer’in kendisini ilgilendiren bir rivayeti, başkasının hatırlatmasına rağmen kabul etmeyip ona göre amel etmemesi, rivayetin delil olarak kullanılamayacağını göstermektedir. Olayı veya haberi hatırlatan kimsenin güvenilir olup olmaması, sonucu değiştirmemektedir.⁶⁸⁸

Hanefilerle hadisçiler arasındaki bu usûl ihtilafına örnek olarak iki rivayet zikredilmiştir. Bunlardan ilki “Rebîa - Süheyl - Ebû Salih - Ebû Hureyre” tarihiyle nakledilen ve “Hz. Peygamber’in bir şahit ve yeminle hüküm verdiği” ifade eden rivayettir. Kaynaklarda yer alan bilgiye göre, rivayetin senedinde yer alan Süheyl’e bu haber sorulmuş, o da “böyle bir haberi bilmediğini” ifade etmiştir. Kendisine, “ama Rabîa bu haberi senden naklettiğini söylüyor” dendiğinde, o da bunu kabul etmiş ve daha sonra haberi rivayet ederken, “Rabîa’nın da benden naklettiğine göre...” diyerek aktarmaya devam etmiştir.⁶⁸⁹ Şâfiî, râvinin bu tavrı ile rivayetin sıhhatine bir zararın dokunmayacağını söyleyerek, bu haberle amel etmeyi gerekli görürken; Hanefiler,

⁶⁸⁶ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 94; Serahsî, **a.g.e.**, II, 4; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 95.

⁶⁸⁷ Buhârî, **Teyemmüm**, 3, 6; Müslim, **Hayız**, 110-112; Ebû Davud, **Tahâret**, 122; Nesâî, **Tahâret**, 199; İbn Mâce, **Tahâret**, 91; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXX, 247, 270, 275; XXXI, 183; Dârekutnî, **a.g.e.**, I, 331, 338.

⁶⁸⁸ Debûsî, **a.g.e.**, s. 202; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 94; Serahsî, **a.g.e.**, II, 5

⁶⁸⁹ Rivayetin kaynağı için bkz. II. Bölüm dp. 436.

Kur'an'a ve sabit sünnete aykırı olmasının yanında, sened açısından taşıdığı bu illeti de rivayetin reddi için bir gerekçe olarak değerlendirirler.⁶⁹⁰

İkinci rivayet, Hz. Âişe'den nakledilen ve nikahta velinin izninin gerekli olduğunu ifade eden şu haberdir:⁶⁹¹ “*Velisinin izni olmaksızın nikâhlanan kadının nikâhı bâtıldır, nikâhı bâtıldır, nikâhı bâtıldır. Şayet zıfaf gerçekleşmişse kadın, kocasının helali olması sebebiyle, mehir almaya hak kazanır. Aralarında bir anlaşmazlık çıkacak olursa, devlet başkanı velisi olmayanın velisi konumundadır.*”⁶⁹² Rivayet Hz. Peygamber'e, Zührî - Urve b. Zübeyr - Hz. Âişe kanalıyla isnâd edilmektedir. Kaynaklarda haberin senedi ile ilgili şöyle bir bilgi yer alır: İbn Cüreyc, Zührî'ye, velisinin izni olmaksızın nikâhı kıyılan kadının durumunu sormuş, o da bu konuda bir şey bilmediğini ifade etmiştir. İbn Cüreyc; “Ama Süleyman b. Musa (ö. 117/734) senden böyle bir haber nakletmektedir” dediğinde Zührî, Süleyman b. Musa'yı tanıdığını söyleyip onu övmüş, peşinden de şöyle demiştir: “Korkarım ki Süleyman b. Musa bu rivayeti benden nakletme hususunda vehme kapılmıştır.”⁶⁹³ Mezhep imamlarından Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, râvinin kendi naklettiği haberi inkar etmesi sebebiyle, rivayetin senedindeki bu kusurdan dolayı Hz. Âişe rivayetiyle amel etmezken; İmam Şâfiî ile Hanefîlerden İmam Muhammed ise bu haberi delil olarak kullanmakta bir sakınca görmemişlerdir.⁶⁹⁴ İmam Muhammed'in ise bu konuda kendi mezhebinin görüşünden farklı düşündüğüne yukarıda değinilmişti.

Râvinin rivayetini hatırlayamamasının, haberin reddine sebep olup olmayacağı hususunda Hanefîlerin düşüncelerini şöyle özetleyebiliriz: Rivayeti unuttuğu iddia edilen kimsenin durumu gözden geçirilir. Rivayeti unutmuş olma ihtimali ağır basıyorsa veya ezberlediklerini sık sık bu şekilde unutan biri ise, o zaman rivayet makbuldür. Şayet o haberi hiç bilmediği şeklinde bir zan izhar etmişse, o zaman haber reddedilir. Çünkü insanın önceden ezberlediği bir şeyi, sonradan kendisine hatırlatılmasına rağmen hiç

⁶⁹⁰ Serahsî, **a.g.e.**, II, 3.

⁶⁹¹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 201; Serahsî, **a.g.e.**, II, 3.

⁶⁹² Tirmizî, **Nikâh**, 14; Ebû Dâvûd, **Nikâh**, 20; İbn Mâce, **Nikâh**, 15; Dârimî, **Nikâh**, 11; Dârekutnî, *Sünen*, III, 221; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XL, 243, 435; XLII, 200; Abdürrezzâk, **a.g.e.**, VI, 195; İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, IX, 34

⁶⁹³ Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, 243; Buhârî, **et-Târîhu'l-kebîr**, IV, 38; Tirmizî, **Nikâh**, 14; İbn Adî, **el-Kâmil**, IV, 255.

⁶⁹⁴ Debûsî, **a.g.e.**, s. 201; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 97; Serahsî, **a.g.e.**, II, 3. Bu rivayetin sıhhati ve hükme etkisi konusunda müstakil bir çalışma için bkz. Karacabey Salih - Gül Mutlu, “Fıkhî Hadislerin Rivayet Özellikleri Bağlamında "Velisiz Nikâh Olmaz" Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi”, **UÜİFD**, Bursa 2012, XXI, sy. 1, ss. 33-48.

hatırlayamaması, nadiren gerçekleşen bir durumdur. Böyle durumlarda ise nadire göre değil zâhire göre amel edilir.⁶⁹⁵

b. Amel ile Muhalefet

Râvinin rivayete aykırı ameli üç şekilde değerlendirilir:

İlki, râvinin amelinin rivayeti nakletmeden önceki bir tarihe ait olduğu tespit edilebiliyorsa, amelini sonradan rivayete göre değiştirdiği düşünülüp habere itibar edilir.

İkincisi, amelin rivayeti nakletmeden önce veya sonra olduğu tespit edilemediğinde, yine rivayete itibar edilir. Serahsî bunun en doğru yorum şekli olduğunu söyler.⁶⁹⁶ Yukarıda olduğu gibi burada da, râvinin amelini haberi işittikten sonra ona göre düzelttiği düşünülür.

Üçüncüsü, amelin rivayeti naklettikten sonra gerçekleştiği biliniyorsa, o zaman habere değil râvinin uygulamasına itibar edilir. Râvinin kendi naklettiği habere aykırı amel etmesi, fetva vermesi veya görüş belirtmesi, rivayetin manen munkatı' olduğunun açık kanıtlarından biri olarak değerlendirilmiştir.⁶⁹⁷ Bu durumda rivayet, şu ihtimallerden biri sebebiyle zayıf sayılmıştır:

1. Râvi gerçekten o haberi bilmemektedir ve öyle bir nakli yoktur. Böylece rivayetin râviye isnadı iftira olarak değerlendirilerek, haberin sabit olmadığı kabul edilir.

2. Rivayete aykırı muhalefet, râvinin hadisle amel konusundaki titizliğinin azlığından veya dini konulardaki gevşekliğinden kaynaklanmış olabilir. Bu durumda da, râvi fâsık sayılacağı için haberi makbul değildir.

3. Râvi dalgınlığı, unutması veya gafleti sebebiyle, kendi naklettiği habere aykırı amel etmiş olabilir. Burada da, râvi zabt yönünden kusurlu olduğu için haber makbul sayılamaz.

4. Râvi hadisin hükmünün neshedildiğini bildiği için rivayete aykırı amel etmiş veya fetva vermiş olabilir. Serahsî, râvi ve rivayet için en güzel tevil şeklinin bu olduğunu, kendilerinin râvinin rivayetine aykırı amelini genelde bu şekilde anladıklarını ifade etmiştir.⁶⁹⁸ Bu durumda râvi, rivayetin mensûh olduğunu bilmekle birlikte onu nakletmekte, ancak kendisi nâsîh olan ile amel etmekte veya fetva vermiş olmaktadır.

⁶⁹⁵ Debûsî, **a.g.e.**, s. 202; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 95.

⁶⁹⁶ Serahsî, **a.g.e.**, II, 5-6.

⁶⁹⁷ Debûsî, **a.y.**; Serahsî, **a.y.**

⁶⁹⁸ Serahsî, **a.g.e.**, II, 6.

5. Son olarak, râvinin amelinde veya fetvasında bir gevşeklik göstermiş olabileceği de söylenebilir. Râvi, naklettiği hadisi yanlış anlaması veya rivayet hakkında şüpheye düşmesi sebebiyle ona muhalif davranmış olabilir. Bu da rivayetin munkatı' sayılarak reddini gerektirir.⁶⁹⁹

Bu şekilde munkatı' sayılan haberlere, Ebû Hureyre tarafından nakledilen ve "köpeğin su içtiği kabın yedi kez yıkanmasını" emreden rivayet⁷⁰⁰ örnek olarak gösterilmiştir. Onun bu hususta üç kez yıkanması gerektiğine dair fetvasının bulunmasından⁷⁰¹ hareketle, Ebû Hureyre'nin bu ictihadı, ya Hz. Peygamber'in yedi kez yıkamayı emreden hadisinin mensuh olduğunu bilmesinden veya üçüncü yıkamadan sonrakileri mendûba hamletmesinden kaynaklanmış olmalıdır.⁷⁰² Hz. Peygamber'in emrine muhalif fetvası karşısında yukarıda zikredilen diğer ihtimallerin söz konusu olmasının, onun adalet veya zabtına zarar vereceği düşünülerek, rivayetin hükmü mensûh sayılmış veya vücûba hamledilemeyeceği belirtilmiştir.

Bu konuda örnek olarak gösterilen bir diğer haber Hz. Ömer'in: "Hz. Peygamber döneminde iki tür müt'a vardı: Biri kadınlarla yapılan müt'a nikahı (müt'atü'n-nisâ), diğeri de temettu' haccı (müt'atü'l-hac). Ben bunların ikisini de yasaklıyorum. Bunları yapanları cezalandırırım"⁷⁰³ şeklindeki fetvasıdır. Hz. Ömer'in bu tavrı, her iki çeşit müt'anın da mensûh olduğunu bilmesine bağlanmıştır.⁷⁰⁴ Böyle olmasaydı, onun Hz. Peygamber'in izin verdiği bir şeyi yasaklaması mümkün olmazdı.

Bir başka rivayet, Hz. Âişe tarafından nakledilen ve velisinin izni olmaksızın evlen(diril)en kadının nikahının batıl olduğunu ifade eden haberdir.⁷⁰⁵ Bu rivayetin zayıf sayılma nedeni, hadisi Hz. Peygamber'den nakleden Hz. Âişe'nin kendi naklettiği hadise aykırı amelidir. Kaynaklarda yer alan bilgiye göre Hz. Âişe, kardeşi Abdurrahman'ın kızı Hafsa'yı babası Şam'dayken ondan habersiz olarak Münzir b. Zübeyr'le evlendirmişti.

⁶⁹⁹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 203; Serahsî, **a.g.e.**, II, 6; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 99.

⁷⁰⁰ Buhârî, **Vüdü**, 33; Müslim, **Tahâret**, 89-93; Nesâî, **Miyâh**, 7; İbn Mâce, **Tahâret**, 31; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XXII, 415; Dârekutnî, **a.g.e.**, I, 104, 112; İbn Hibbân, **a.g.e.**, IV, 109.

⁷⁰¹ Ebû Hureyre'nin bu konudaki görüşü için bkz. Dârekutnî, **a.g.e.**, I, 108; Beyhakî, **Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr**, II, 56.

⁷⁰² Serahsî, **Usûl**, II, 5-6.

⁷⁰³ Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, I, 437; XXII, 365; Ebû Avâne, **Müstahrec**, II, 338-339; Tahâvî, **Şerhu meâni'l-âsâr**, II, 144, 146; Saîd b. Mansûr, **Sünen**, I, 252; Beyhakî, **es-Sünenü'l-kübrâ**, VII, 335.

⁷⁰⁴ Debûsî, **a.g.e.**, s. 203; Serahsî, **a.g.e.**, II, 6.

⁷⁰⁵ Tirmizî, **Nikâh**, 14; Ebû Dâvûd, **Nikâh**, 20; İbn Mâce, **Nikâh**, 15; Dârimî, **Nikâh**, 11; Dârekutnî, **a.g.e.**, III, 221; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, XL, 243, 435; XLII, 200; Abdürrezzâk, **a.g.e.**, VI, 195; İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, IX, 34

Abdurrahman Medine'ye döndüğünde bu durumdan rahatsız olmuş ve “Benim gibi birine böyle bir şey nasıl yapılır!” diyerek ona sitem etmiştir.⁷⁰⁶ Hz. Âişe'nin yeğeni hakkındaki bu tasarrufu, naklettiği haberin hükmünün neshedildiğine bir delil olarak yorumlanmıştır.⁷⁰⁷

İbn Ömer tarafından nakledilen, “Hz. Peygamber'in rükûya eğilirken ve rükûdan kalktıktan sonra ellerini kaldırdığına” dair rivayet⁷⁰⁸ de, İbn Ömer'in amelinin buna muhalif olması sebebiyle mensûh sayılmıştır. Bu konuda Mücâhid'in şu sözünün delil olarak kullanıldığı görülür: “Yıllarca İbn Ömer'e arkadaşlık ettiğim halde, namazda iftitâh tekbirinin dışındaki tekbirlerde ellerini kaldırdığını görmedim.”⁷⁰⁹ İbn Ömer'in uygulamasına ait bu nakil, yukarıda zikredilen rivayetin mensûh olduğunu göstermektedir. Nesâî'nin *Sünen*'inde yer alan, rükûdan önce ve sonra elleri kaldırmanın ruhsat olduğunu ve terk edilebileceğini ifade eden İbn Mes'ûd rivayeti de, onun bu uygulamasını desteklemektedir.⁷¹⁰

Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere, râvinin kendi naklettiği habere aykırı ameli, daha ziyade rivayetin ifade ettiği hükmün sonradan neshesilmiş olma ihtimali ile izah edilmektedir. Bu değerlendirmeden hareketle, mezheplerin rivayetlerin delaletinden kaynaklanan ihtilaflarında, özellikle fakih râvilerden nakledilen ve hüküm bildiren rivayetler söz konusu olduğunda, râvilerin uygulamaları ile o konudaki fetvalarını da dikkate almanın, rivayetin daha doğru anlaşılmasına katkı sağlayacağı söylenebilir.

⁷⁰⁶ Mâlik, **Muvattâ**, I, 191, (İmam Muhammed rivayeti); İbn Ebî Şeybe, **a.g.e.**, IX, 43; Tahâvî, **Şerhu meâni'l-âsâr**, II, 365; Beyhakî, **Ma'rifetu'sünen ve'l-âsâr**, X, 32. Kaynaklarda rivayetin devamı şu şekilde geçmektedir: Hz. Âişe kardeşine; “Münzir gibisini nereden bulacaktın” diyerek sert çıkmış, Abdurrahman da, siteminin Münzir'den dolayı değil, kızının o yokken evlendirilmesinden dolayı olduğunu söylemiştir. Hz. Âişe daha sonra Münzir'le bu meseleyi görüşmüş, o da; “Şayet Abdurrahman isterse kızını boşayabileceğini” söylemiştir. Abdurrahman da; “Ben Âişe'nin yaptığı bir anlaşmayı bozacak değilim” diyerek evliliğin devam etmesini istemiştir.

⁷⁰⁷ Serahsî, **a.g.e.**, II, 6. Zâhid el-Kevserî, Hanefî müçtehitlerinin bu hadisle amel etmemelerini iki sebebe bağlamıştır. Bunlardan ilki, hadis tenkitçileri tarafından ‘illet-i kâdıha’ olarak adlandırılan ve rivayetin reddine sebep olan, râvinin kendi rivayetine aykırı amel etmiş olmasıdır. Diğer bir sebep de rivayetin munkatı' ve bu konuda daha sahih bir rivayet olan ... الأئمة أحق بنفسها (bkz. Muslim, **Nikâh**, 66; **Nesâî**, **Nikâh**, 31; Ebû Davud, **Nikâh**, 26; Tirmizî, **Nikâh**, 17; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, III, 377; IV, 58; Mâlik, **Muvatta**, 4.) hadisine aykırı olmasıdır. Bkz. Kevserî, Muhammed Zâhid, **en-Nüketu't-Tarife fi't-Tehaddüs an Rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe**, Matbaatü'l-Envâr, Kâhire 1365, s. 43.

⁷⁰⁸ Muslim, **Salât**, 21; Nesâî, **İftitâh**, 2; **Tatbîk**, 19, 21; **Sehiv**, 3; İbn Mâce, **İkâmetü's-salât**, 15; Dârimî, **Salât**, 71; Dârekutnî, **a.g.e.**, II, 40, 55; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, IX, 101, 211; X, 405; Abdürrezzâk, **a.g.e.**, II, 67.

⁷⁰⁹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 203; Serahsî, **a.g.e.**, II, 6.

⁷¹⁰ Nesâî, **Tatbîk**, 20.

c. Yorumu Dayalı Muhalefet

Râvinin naklettiği haberi tevil veya tahsis yoluyla muhtemel manalardan birine hamlederek yorumlaması da, Hanefiler tarafından râvinin habere muhalefeti olarak değerlendirilmiştir. Böyle bir durumda râvinin teviline değil haberin kendisine (zâhirine) itibar edileceği belirtilmiştir. Çünkü Müslümanlar için huccet, râvinin tevili değil, rivayetin bizatihi kendisidir. Bu sebeple, râvinin haberi başka bir şekilde anlayıp yorumlaması, haberin zahiriyle amel edilmesinin önünde bir engel olarak görülmüştür.⁷¹¹

Bu konuya örnek olarak meclis muhayyerliği ile ilgili İbn Ömer rivayeti zikredilir: “Alış veriş yapan kimseler birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler.”⁷¹² Rivayet bu haliyle bedenen ayrılmaya da, akdin sona ermesiyle tarafların konuyu değiştirmeleri şeklindeki bir ayrılığa da delalet etmektedir.⁷¹³ İbn Ömer, bu haberi bedenen ayrılma olarak anlamış ve alış verişin bağlayıcılık kazanması yani meclis muhayyerliği hakkının sona ermesi için, muhatabından bir miktar ayrılıp biraz dolaşmayı adet edinmiştir.⁷¹⁴ Onun bu tevili, rivayetin farklı bir şekilde anlaşılmasına mâni değildir. Hanefilere göre rivayette geçen “*iftirâk*” müşterek bir lafızdır. Müşterek lafızların, ifade ettikleri manalardan birine tevil edilmesi ise, onu mücerret delil olmaktan çıkarmaz.⁷¹⁵

Konuyla ilgili bir diğer örnek, İbn Abbas’tan nakledilen “*Dinini değiştiren kimseyi öldürünüz*”⁷¹⁶ rivayetidir. Bu hadiste geçen “men” edatı kadın, erkek, hür, köle herkesi kapsamına alan âm bir lafızdır. İbn Abbas’tan bu konuda şöyle bir fetva da nakledilmiştir: “*Dinini değiştiren kadın ise hapsedilir ancak öldürülmez.*”⁷¹⁷ İmam Şâfiî, İbn Abbas’ın bu görüşünün hadisin umûm ifade eden hükmünü tahsîs edemeyeceğini; râvinin teviliyle değil, hadisin zâhiriyle amel edileceğini ve irtidât eden kadın da olsa öldürülebileceğini söylemiştir.⁷¹⁸ Görüldüğü gibi İmam Şâfiî râvinin tevilinin hadisin zâhiriyle amel etmeye engel olmayacağı noktasında Hanefilerle ortak kanaate sahiptir.⁷¹⁹ Ancak her ne kadar

⁷¹¹ Debûsî, **a.g.e.**, s. 204; Serahsî, **a.g.e.**, II, 7.

⁷¹² Buhârî, **Büyû**, 42; Müslim, **Büyû**, 45; Nesâî, **Büyû**, 9.

⁷¹³ Serahsî, **Mebûsû**, XIII, 156; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 100; İbnü'l-Hümâm, **a.g.e.**, VI, 258.

⁷¹⁴ Buhârî, **Büyû**, 43; Tirmizî, **Büyû**, 26; Nesâî, **Büyû**, 9; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, I, 455; VIII, 64; IX, 308; İbn Hibbân, **Sahîh**, XI, 280.

⁷¹⁵ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 100-101; Serahsî, **Usûl**, II, 7.

⁷¹⁶ Buhârî, **Cihâd ve's-siyer**, 148; **İstitâbetü'l-mürteddîn**, 2; Tirmizî, **Hudûd**, 25; Ebû Dâvûd, **Hudûd**, 1; Nesâî, **Tahrîmü'd-dem**, 13; İbn Mâce, **Hudûd**, 2.

⁷¹⁷ Dârekutnî, **a.g.e.**, IV, 127; Beyhakî, **Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr**, XXII, 254; **es-Sünenü'l-kübrâ**, VIII, 353.

⁷¹⁸ Şâfiî, **Ümm**, VI, 180-181.

⁷¹⁹ Pezdevî, **a.g.e.**, III, 101; Serahsî, **a.g.e.**, II, 7; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 101.

prensip konusunda İmam Şâfiî'yle ortak olsalar da Hanefilere göre mürted kadın öldürülmez. Bu konudaki delilleri ise, yukarıda İbn Abbas'tan nakledilen fetva değil, yine ondan nakledilen “Hz. Peygamber'in savaş zamanı harbîlerden kadınlar ve çocukların öldürülmesini yasaklayan” hadisidir.⁷²⁰ Bu hadis savaş durumu için söylenmiş olsa da, ifade mutlak olarak zikredildiğinden, harbî olan kadınlar için de mürted olanlar için de geçerli sayılmıştır.⁷²¹

d. Tepkisiz Muhalefet

Tepkisiz muhalefet ile kastedilen, râvinin naklettiği hadise muhalefet etmesi değil, rivayetin ifade ettiği hükmün gereğini yerine getirmemesidir. Râvinin bu durumu da tıpkı rivayete aykırı amel etmesi gibi değerlendirilmiştir. Âdil bir râvi için bu tavır mümkün görülmemiş, onun bu hali rivayetin zayıf olduğuna dair bir delil sayılmıştır. Bu konuda İbn Ömer'in namazda rükûya gitmeden önce ve rükûdan kalktıktan sonra tekbir alırken ellerini kaldırmadığına dair rivayet örnek gösterilmektedir.⁷²²

Hanefilerin bu şekilde düşünmelerinde, yukarıda da ifade edildiği üzere sahâbe ve selef hakkındaki hüsn-i zanlarının etkili olduğu söylenebilir. Selef, Hz. Peygamber'den gelen haberlere hiçbir zaman muhalif davranmadığı gibi, onları dikkate almama gibi bir tutum da sergilememiştir. Aksini düşünmek onlar hakkında bir itham olarak değerlendirilmiştir. Bu sebeple, naklettikleri bir haberle amel etmemeleri veya ona aykırı bir tavır takınmaları, bir çeşit manevî inkitâ olarak görülmüş veya haberin zayıf ya da mensûh oluşunun bir delili olarak kabul edilmiştir.⁷²³

Râvinin naklettiği habere muhalefeti, muhaddislerin aksine, Hanefiler tarafından haberin kabul edilmeme gerekçelerinden biridir. Daha ziyade hüküm ibildiren haberleri ilgilendirdiği için, bu husus Hanefî usûl eserlerinde ayrıntılı bir şekilde ele alınmış ve bunun neticeleri üzerinde durulmuştur. Hanefiler râvinin herhangi bir şekilde kendi haberine muhalefeti, haberin ifade ettiği hükmün sonradan neshedilmiş olmasıyla açıklamaya çalışmışlardır. Onların bu konudaki hassasiyeti ise, haberi nakleden râvinin, bildiği bir hadise aykırı davranmayacağı noktasındaki yaklaşımlarına dayanmaktadır.

⁷²⁰ Buhârî, **Cihâd ve's-siyer**, 147; Ebû Davud, **Cihâd**, 121; Ahmed b. Hanbel, **a.g.e.**, IV, 378, 380; Taberânî, **el-Mu'cemü'l-kebîr**, VIII, 88. Rivayetin Hanefî kaynaklarda Ebû Hanîfe'den de nakledildiği görülür. Bkz. Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen, **es-Siyerü's-sağîr**, 1. Baskı, thk. Mecîd Haddûrî, Dâru'l-Müttehîde, Beyrut 1975, s. 98.

⁷²¹ Serahsî, **Mebûsât**, X, 110-111; Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 101 .

⁷²² Debûsî, **a.g.e.**, s. 204; Pezdevî, **a.g.e.**, III, 100-101; Serahsî, **Usûl**, II, 7.

⁷²³ Abdülaziz el-Buhârî, **a.g.e.**, III, 95.

SONUÇ

İlk dönem usûl eserleri esas alınarak, sened ve muhteva tenkidi başlıkları altında Hanefî usûlcülerin hadis tenkidi anlayışlarını ele alal bu çalışmada aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Rivayetlerin sübutu, râvi ve isnadla ilgili değerlendirmeler dikkate alındığında, Hanefî usûlünde teorik anlamda sistemli bir isnad tenkidi anlayışının bulunduğu söylenebilir. Sadece hadislerin naklinde değil, mahkemede şahitlerin taşınması gereken vasıflar ve genel olarak haberlerin aktarımı da göz önüne alınarak, haberi aktaran kimsede bulunması gereken şartların teferruatlı bir şekilde işlendiği görülür.

Hanefîlere göre hadis rivayetinde ilk üç neslin (sahâbe, tâbiûn ve etbâu tâbiîn) bir ayrıcalığı bulunmaktadır. Bu yaklaşımda ilk nesilleri genel manada tadil eden nasların etkili olduğu söylenebilir. Nitekim râvilerin âdil olarak vasıflandırılması ile rivayetin sabit ve meşhur olarak değerlendirilmesinde ilk üç nesle verilen önemin etkisi görülmektedir. Ayrıca irsâl ve tedlîs gibi muhaddisler tarafından mutlak anlamda hadisin zayıf sayılmasına sebep olan hususlar, ilk nesiller söz konusu olduğunda Hanefîlerce de makbuldür.

Sahâbe nesli de dahil olmak üzere râvilerin marûf veya meçhul; maruf râvilerin de fakih ve fakih olmayan şeklinde taksimi Hanefîlere ait bir uygulamadır. Bu taksim, daha ziyade kıyasa aykırı görülen haberlerin kabul veya reddinde önem kazanmaktadır. Haberlerin teâruzu durumunda râvinin fıkıh melekesinin rivayetin tercih edilme sebebi olması, muhaddisler tarafında da kabul edilmekle birlikte, râvilerin fikhî ehliyetlerine göre maruf veya meçhul olarak tasnifi hadis ilminde bulunmamaktadır.

Haberlerin epistemolojik özelliği esas alınarak yapılan mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklindeki üçlü taksim de esas olarak fukahâyaya aittir. Muhaddislerden bu tasnifi eserlerinde zikredenler olsa da, onların bu konuda fukahâdan etkilendiği bizzat hadisçiler tarafından da ifade edilmektedir. Hadis ilminde rivayetlerin mütevâtir ve âhâd olarak isimlendirilmesi, rivayetin ifade ettiği ilmî değerden ziyade, Hz. Peygamber'e aidiyet derecesini tespit etme amacına matuftur. Hanefî usûlünde ise bu tasnifle, öncelikle haberin yakîn, zan, zann-ı gâlib, ilm-i tume'nîne gibi taşıdığı bilgi değeri üzerinde durulmakta, daha sonra itikadî ve amelî yönden hadisin bağlayıcılığı ve inkar edenin durumu tartışılmaktadır. Bu yaklaşım farkı, hadisçilerle fukahânın ayrıştıkları temel noktalardan birini oluşturmaktadır.

Hanefîlerin meşhur haber konusundaki görüşleri de hem hadisçilerden hem de diğer mezhep usûlcülerinden farklıdır. Meşhur haber, tıpkı mütevâtir gibi kendisiyle amel edilen sağlam bir delildir. Onunla Kur'an'ın getirdiği hükme ilave hüküm getirmek (nassa ziyade) ve umumunu tahsis etmek mümkündür. Hanefî usûlünde “meşhur haber” adıyla mütevâtirden ayrı bir kategoriye ihtiyaç duyulmasının, esasında ilke olarak mezhebin iç tutarlılığını koruma ve sürdürme amacına bağlı olduğu söylenebilir. Teorik olarak âhâd haberlerle nassa ziyade ve nesih mümkün olmadığı için, ilk nesillerde yaygınlık kazanan âhâd haberler meşhur olarak adlandırılmıştır. İlk dönemde haberin yaygın olarak bilinip uygulanmasının haberin meşhur addedilmesine etkisi ve Hanefîlerin meşhur haber anlayışının hadis ilmi açısından üzerinde ayrıca çalışılması gereken konulardan biri olduğu kanaatindeyiz.

Muhaddisler rivayetin ittisali ve inkitâi hususunda zahirî bir yaklaşımı benimseyerek, senedde meydana gelen her bir kopukluğu haberin sıhhatine mani bir durum olarak değerlendirirken Hanefîler, inkitâyı zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayırırlar. Zâhirî inkitâ ile daha ziyade senedin herhangi bir noktasında râvi düşmesiyle oluşan mürsel haber; bâtınî inkitâ ile de haberin asıllara aykırı olması sonucu amel edilmeye elverişli olmaması kastedilir. Bâtınî inkitâda rivayet her ne kadar sened itibarıyla muttasıl olsa da, muhtevası asıllara aykırı olduğunda, manen munkatî' sayılır ve onunla amel edilmez. Hadis ilminde inkitâ sadece senedde meydana gelirken, Hanefîlere göre hadisin metnini de ilgilendiren bir kusurdur.

Haberlerin ittisal ve inkitâmı ilgilendiren konulardan biri de, tahammül ve edâ şeklindedir. Haberlerin nakil keyfiyeti, ilk dönemlerde sadece ehl-i hadisin değil, diğer ilim dallarının da önem verdiği bir uygulama olduğu için, bu konularda Hanefî usûlcüleriyle hadisçilerin birbirlerine yakın düşündükleri söylenebilir.

Hanefî usûlünde mütevâtir ve meşhurun dışında kalan âhâd haberlerin, bunlar içerisinde de sened yönünden problemlili olmayanların, arzın konusu yapıldığı görülür. Rivayetin ilk kaynağına kadar aslını koruyacak şekilde muhafazası daha ziyade sened tenkidini; doğru anlaşılabilmesi için hadisin asıllara arzı ise muhteva tenkidini ilgilendiren bir kıstas olarak ilk planda akla gelse de, Hanefî usûlünde sened ve metin kritiğinin, hadisin hem tespiti hem de doğru anlaşılabilmesi için birlikte ele alındığı söylenebilir.

Âhâd olarak nakledilen haberlerin arz edileceği asılların başında Kur'an gelmektedir. Bu ilkenin sonradan ortaya konulmadığı, mezhebin kuruluşundan itibaren var

olduğu; usûl eserlerinde ise bunun daha sistemli bir hale getirildiği söylenebilir. Haberlerin Kur'an'a arzı, muhaddisler tarafından da bilinen ve uygulanan bir yöntem olsa da, Hanefilerin Kur'an'a arzdan anladıkları ile hadisçilerinki aynı değildir. Hadis ilminde daha ziyade Kur'an'daki bir hükümle açık bir şekilde çelişen hadisler arzın konusu olurken, Hanefiler arzın kapsamını daha geniş tutarlar. Buna göre, haberin Kur'an'a bizzat muhalif olmasıyla; umûmuna, husûsuna, nass ve zâhirine aykırı olması arasında bir fark yoktur. Usûl eserlerinde yer alan ve Kur'an'a muhalif olduğu gerekçesiyle reddedilen haberler incelendiğinde, bu rivayetlerin neredeyse tamamının Kitabın umumunu tahsis ettiği veya onda yer almayan bir hüküm getirdiği görülür. Hanefî usûlünde Kur'an'a arz ilkesinin, Kur'an'a aslen muhalefet değil, daha ziyade “umum-husus” ilişkisi ile “nassa ziyade (nesih)” çerçevesinde ele alındığı görülmektedir.

Haberlerin Kur'an'a arzı, aklî açıdan, sübut itibariyle haber-i vâhidle Kur'an arasındaki seviye farkına; naklî olarak da arzı emreden rivayetlerin varlığına bağlanmaktadır. Kitabın sübutu kesin, haber-i vâhidinki ise zannî olduğu için, umum husus veya nassa ziyade açısından iki delil çeliştiğinde, rivayetle değil Kitabın hükmüyle amel edilir. “Kur'an'daki umum bildiren ifadelerin zannî değil katî olduğu” görüşü ilk dönemde özellikle Semerkand Hanefî ekolü tarafından reddedilse de, sonradan bu kabul yaygınlaşarak mezhebin genel tutumu haline gelmiştir. Naklî olarak öne sürülen delil ise Kur'an'a arzı emreden haberlerdir. Usûl eserlerinde Kur'an'a arzı temellendirmek için zikredilen rivayetler dikkate alındığında, bazısının sübût, bazısının da konuya delalet açısından zayıf oldukları görülür. Bu haberlerin sübût açısından zayıf sayılmalarının temel sebebi ise mürsel olmalarıdır. Hanefî fukahâsının irsâl ve mürsel haber konusundaki yaklaşımı göz önüne alındığında, onlar açısından arzı emreden rivayetin sıhhati konusunda bir probleminin olmadığı söylenebilir.

Âhâd haberlerin kendisine arz edildiği asıllardan ikincisi olan sünnet, meşhur veya sabit sünnet olarak adlandırılmaktadır. Bir sünnetin meşhur addedilmesinde dikkat çeken husus, rivayetin senedi ve tariklerinin çokluğundan ziyade selefin uygulamasının ölçü alınması ve sadece Hz. Peygamber'e ait olanların değil, sahâbe uygulamasının da sünnet kapsamına dahil edilmesidir. Sünnete arz, hadisçiler arasında da bilinen ve tatbik edilen bir tenkit kriteri olsa da, hadis ilminde bu ilkeyle daha ziyade bir rivayetin farklı tariklerinin birbirine mukayese edilmesi suretiyle, metinlerdeki idrâc, tashîf, tahrif ve ziyadelerin tespiti amaçlanmaktadır. Fukahânın arz uygulamasında ise hadisin, Hz. Peygamber'den

veya sahâbeden nakledilerek şöhret kazanan sünnete dayalı uygulamaya hüküm açısından aykırı olup olmaması da söz konusudur.

Haberin muhtevası, herkesi ilgilendiren ve normal şartlarda herkesin bilmesi gereken bir konuda olmasına rağmen, rivayetin âhâd olarak nakledilmesi, Hanefilere göre hadisin manen munkatı olduğunun delili sayılmıştır. Umûmu'l-belvâda tek kişiden gelen bir haberi kabul etmek, onlara göre Hz. Peygamber'in tebliğ görevini tam olarak yerine getirmediği; sahâbenin de Hz. Peygamber'den aldığı ilmi sonraki nesillere aktaramadıkları anlamına gelir. Aynı şey sahâbenin bildiği halde bir haberle amel etmemesi ve râvinin kendi naklettiği habere aykırı davrandığının tespit edilmesi durumları için de geçerlidir. Hanefilere göre bu tür rivayetlerin ya aslı yoktur veya mensûhturlar. Bu ilkenin kabul edilmesi, sahâbe ve güvenilir râviler hakkındaki hüsn-i zanna dayanmaktadır. Rivayet sabit olduğu halde, adalet sahibi bir râvinin nesih veya bir başka karîne olmaksızın habere muhalif davranması mümkün görülmemiştir.

Usûl eserlerinde muhtevasından dolayı tenkit edilen haberlere baktığımızda, çoğunluğunun sadece bir kriterden dolayı değil birkaç kıstastan dolayı tenkit edildiği görülür. Pek çok rivayet hem Kur'an, sünnet ve akla aykırı görülerek hem de umumu'l-belvâda râvisi tek kaldığından dolayı tenkit edilmiştir. Ya da eleştirilen haberler sadece bir değil birkaç kriterin içerisine dahil edilmiştir. Bu durum biraz da Hanefî usûlünün tahrice dayalı oluşmasının; bu esnada da mezhep imamlarının görüşlerini savunma ve sistematik bir hale getirme amacı güdülmesinin bir sonucudur. Bilindiği üzere, Hanefî usûlündeki prensipler, mezhep imamları döneminde verilen hükümlerin illetleri ve delilleri incelenerek istikrâ yoluyla oluşturulmuştur. Bunun sonuç itibarıyla reddedilen rivayetlerin sebeplerine de yansıdığı gözükmemektedir.

Son olarak, bütün müslümanların ortak kültürü olan hadis, İslamî ilimlerin tamamının da ortak bilgi kaynağı konumundadır. Farklı ilim dallarınının kapsamına giren rivayetlerin tespit edilmesi, anlaşılması ve yorumlanmasını esas alan bu tür interdisipliner çalışmaların, hadis ilminin diğer ilim dallarıyla olan ilişkisine ve sünnetin daha iyi anlaşılıp uygulanmasına katkı sağlayacağını ifade etmeliyiz.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLAZİZ EL-BUHÂRÎ **Keşfü'l-esrâr** (Pezdevî'nin usûlü ile birlikte), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- ABDÜLMECÎD ET-TÜRKMÂNÎ **Dirâsât fî usûli'l-hadîs alâ menheci'l-Hanefiyye**, 1. Baskı, Medresetü'n-Nu'mân, Karaçi 2009.
- ABDÜRREZZÂK Ebû Bekir b. Hemmâm es-San'ânî, **el-Musannef**, I-XI, 2. Baskı, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1403.
- ACLÛNÎ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Muhammed el-Cirâhî, **Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs ammeştehera mine'l-ehâdîs alâ elsineti'sn-nâs**, I-II, 1. Baskı, thk. Abdülhamîd b. Ahmed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2000.
- AHMED B. HANBEL Ebû Abdillâh, **Müsned**, I-XLV, 1. Baskı, thk. Şuayp Arnavut - Âdil Mürşid vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.
- AKGÜNDÜZ Ahmet, "Debûsî", **DİA**, XIX, İstanbul 1994, ss. 66-67.
- AKTEPE İshak Emin, **Erken Dönem İslam Hukukçularının Sünnet Anlayışı**, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- ALÂÜDDÎN MOĞOLTAY, İbn Kılıç b. Abdillâh el-Hanefî, **İkmâlû Tehzîbi'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl**, I-XII, 1. Baskı, thk. Ebû Abdîrrahman Âdil b. Muhammed - Ebû Muhammed Üsâme b. İbrahim, yy., 2001.
- ALÎ el-KÂRÎ Ebu'l-Hasen Nureddîn, **Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe**, thk. Halil Muhyiddîn, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.
- _____, **Şerhu Nuhbeti'l-fiker**, thk. Muhammed Nezzâr Temîm - Heysem Nezzâr Temîm, Dâru'l-Erkam, Beyrut ty.
- _____, Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nureddîn, **el-Masnû' fî ma'rifeti'l-hadîsi'l-mevdû' (el-Mevzûâtü's-suğrâ)**, 2. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1398.
- ALLÛŞ Abdüsselam Muhammed Ömer, **Kitâbü'l-intihâ li marifeti'l-eshâdîs elletî lem lefti bihe'l-fukahâ**, 1. Baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrut 1996.
- ALVÂNÎ Tahâ Câbir, "es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü's-şerîfe ve nakdü'l-mütûn", **İslâmiyyetü'l-Ma'rife**, sy.39, Herndon (USA) 2005, ss. 5-45.
- ÂMÎDÎ Ebu'l-Hasen Seyyidüddîn Ali, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, I-IV, thk. Abdürrezzâk Afîfî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Dimeşk ty.

- APAYDIN H. Yunus, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkita’ Anlayışı”, **EÜİFD**, sy. 8, Kayseri 1992, ss. 159-193.
- _____, “Sahabi Sözüünün Hukuki Değeri”, **EÜSBED**, sy.4, Kayseri 1990, ss. 323-353.
- _____, “Meşhur”, **DİA**, XXIX, ss. 368-371.
- _____, “Mütevâtir”, **DİA**, XXXII, ss. 208-211.
- _____, “Sahâbî Kavli”, **DİA**, XXXV, İstanbul 2008, ss. 500-504.
- AŞIK Nevzat, **Sahâbe ve Hadis Rivayeti**, 2. Baskı, İİFVY, İzmir 2010.
- ATAN Abdullah Hikmet, **Mana ile Hadis Rivayeti**, MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1999.
- AYDIN Ahmet, **İbnü’s-Sââtî Öncesi Eserlerde Manevî İnkîtâ Kavramı**, MÜSBE, Basılmamış YL Tezi, İstanbul 2007.
- AYDIN Hakkı, “Cessâs ve Debûsî’nin Usûllerindeki Metodları”, **CÜİFD**, sy.4, Sivas 2000, ss. 11-60.
- AYDINLI Abdullah, **Hadis İstılahları Sözlüğü**, Hadisevi Yayınları, İstanbul 2006.
- _____, “Sema”, **DİA**, XXXVI, İstanbul 2009.
- ‘AYNÎ Bedrüddîn Ebû Muhammed, **‘Umdetü’l-kârî şerhu Sahîhi’l-Buhârî**, I-XII, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut ty.
- _____, **el-Binâye şerhu’l-Hidâye**, I-XIII, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- A’ZAMÎ Muhammed Mustafa, **Menhecü’n-nakd ‘inde’l-muhaddisîn neş’etühû ve târîhuhû**, 3. Baskı, Mektebetü’l-Kevser, Riyad 1395.
- AZÎMÂBÂDÎ Ebû Abdırrahman Muhammed Eşref, **Avnü’l-ma’bûd şerhu Süneni Ebî Dâvûd**, I-XIV, 2. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- BÂBERTÎ Ekmelüddîn Ebû Abdillâh, **el-‘İnâye şerhu’l-Hidâye**, I-X, Dâru’l-Fikr, yy.
- BARDAKOĞLU Ali, “Hanefî Mezhebi” **DİA**, XVI, 1-26.
- BAŞARAN Selman - SÖNMEZ, M. Ali, **Hadis Usûlü ve Tarihi**, Emin Yayınları, Bursa 2010.

- BAŞARAN Selman, “Hadislerin Lafiz ve Mana Olarak Rivayeti Meselesi”, **UÜİFD**, c.3, sy.3, ss. 51-64.
- _____, “Hadislerde Mana Rivayetinin Sonuçları”, **UÜİFD**, c.3, sy.3, ss. 65-76.
- BAŞOĞLU Tuncay, “Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh”, **İLAM Araştırma Dergisi**, c.III, sy. 2, İstanbul 1998, ss. 113-140.
- BEDİR Murteza, **Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)**, 1. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- _____, **The Early Development of Hanafî Usûl al-Fıqh**, Basılmamış Doktora Tezi, University of Manchester Department of Middle Eastern Studies, 1999.
- _____, “Kelamcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, sy. 29, İstanbul 2013, ss. 65-97.
- BEĞAVÎ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mesud, **Şerhu’s-sünne**, I-XV, 2. Baskı, thk. Şuayb Arnavut – Muhammed Züheyr, el-Mektebetü’l-İslâmî, Dımeşk 1983.
- BERZENCÎ Abdüllatîf Abdullah Azîz, **et-Teâruz ve’t-tercîh beyne’l-edilleti’s-şer’iyye**, 1. Baskı, Vizâreü’l-Evkâf, Bağdat 1977.
- BEYHAKÎ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn, **Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr**, I-XV, 1. Baskı, thk. Abdü’l-Mu’tî Emîn Kal’acî, Dâru Kuteybe, Beyrut 1991.
- _____, **es-Sünenü’l-kübrâ**, I-X, 3. Baskı, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- _____, **el-Medhal ile’s-Süneni’l-kübrâ**, thk. Habîburrahman el-A’zamî, Dâru’l-Hulefâ li’l-Kitâbi’l-İslâmî, Kuveyt ty.
- _____, **es-Sünenü’s-sağîr**, I-IV, 1. Baskı, thk. Abdülmü’tî Emin Kal’acî, Mektebetü Dirâsi’l-İslâmiyye, Karaçi 1989.
- BİKÂÎ Ali Nâyif, **el-İctihâd ve eseruhû fi’l-fikhi’l-İslâmî**, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, Beyrut 1997.
- BİLMEN Ömer Nasuhi, **Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kâmusu**, I-VIII, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967.
- BOYNUKALIN Mehmet, “Neş’etü usûli’l-fiki’l-Hanefî ve tetavvürühû: ârâü İsâ b. Ebân el-usûliyye ve medâ te’sîrihâ ale’l-fikri’l-usûli’l-Hanefî”, **MÜİFD**, sy.35, C.2, İstanbul 2008, ss. 25-56.
- BUHÂRÎ Muhammed b. İsmail, **et-Târîhu’l-kebîr**, I-VIII, Dâiretü’l-Meârif, Haydarâbâd ty.

- _____, **et-Târîhu'l-evsat**, I-II, 1. Baskı, thk. Mahmud İbrahim Zâyid, Dâru'l-Va'y, Haleb 1977.
- CESSÂS Ebû Bekir er-Râzî, **el-Fusûl fi'l-usûl**, I-IV, 2. Baskı, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî, Vizâretü'l-Evkâf, Kuveyt 1994.
- _____, **Ahkâmu'l-Kur'ân**, I-III, 2. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.
- _____, **Şerhu Muhtasari't-Tahâvî**, I-VIII, 1. Baskı, Dâru's-Serrâc, Medine 2010.
- CEVHERÎ İsmail b. Hammâd, **es-Sihâh**, I-VII, 3. Baskı, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Kahire 1984.
- CEZÂİRÎ Tâhir ed-Dımeşkî, **Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser**, I-II, 1. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 1995.
- CÜCÜ Taner, **Hanefî Mezhebinde Hadis'in Yeri ve Önemi**, Tek Yol Yayınları, İstanbul 1979.
- CÜLEYB Aziz Bû, **en-Nakdü'l-hadîsî inde'l-Ahnâf ve eseruhû fî kabûli'l-hadîsi ve raddühû**, Basılmamış YL Tezi, Câmîatü Mahammedü'l-Hâmis, Dâru'l-Beydâ 1995.
- CÜRCÂNÎ es-Seyyid Şerîf, **et-Ta'rîfât**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- CÜVEYNÎ İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah, **el-Bürhân fî usûli'l-fikh**, I-II, 1. Baskı, thk. Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- DÂREKUTNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, **Sünen**, I-V, 1. Baskı, thk. Şuayp Arnavut vd., Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004.
- DÂRU'L-BEKRÎ Vâsîf Abdülvehhâb, **el-Menhecü'l-usûlî fi'l-ameli bi'l-hadîsi inde'l-Hanefiyyeti ve eseruhû fi'l-hilâfi'l-fikrî**, Basılmamış Doktora Tezi, el-Câmîatü'l-Ürdüniyye, Ammân 1420.
- DAVUD Muhammed Süleyman, **Nazariyyetü'l-kıyasi'l-usûli: menhecü tecribiyyin İslâmiyyin**, Dâru'd-Da've, İskenderiye 1984.
- DEBÛSÎ Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, **Takvîmu'l-edille**, thk. Halil Muhyiddin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.
- _____, **Te'sîsü'n-nazar**, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Edâ Neşriyat, İstanbul ty.
- DEHLEVÎ Şâh Veliyyullah, **Huccetullâhi'l-bâliğa**, I-II, 1. Baskı, thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cîl, Beyrut 2005.
- _____, **el-Müsevvâ şerhu'l-Muvatta'**, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

- DEMİR Serkan, **Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlü'nde Sünnet Anlayışı**, Yayınlanmamış YL Tezi, MÜSBE, İstanbul 2006.
- DÛSİRÎ Müslim b. Muhammed b. Mâcid, **Umûmü'l-belvâ -dirâse nazariye tatbikiye-**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2000.
- DÛMEYNÎ Misfir b. Garamullah, **et-Tedlîs fi'l-hadîs -Hakikatühû ve aksâmühû ve ahkâmühû ve merâtibühû ve'l-mevsûfûne bihî-**, 1. Baskı, yy., Riyad 1992.
- _____, **Mekâyîs nakdi mütûni's-sünne**, 1. Baskı, Riyad 1984.
- EBÛ AVÂNE Yakub b. İshak el-İsferâyînî, **Mustahrec**, I-V, 1. Baskı, thk. Eymen b. Ârif ed-Dimeşkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1998.
- EBÛ DÂVÛD Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, **Risâle ilâ ehl-i Mekke, (Selâsü resâil fi ilmi mustalahi'l-hadîs** adlı eser içerisinde), 1. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, Beyrut 1997.
- EBÛ HANÎFE Numan b. Sâbit, **el-Âlim ve'l-müteallim** (Ebû Hanife'nin beş eseri içerisinde), thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, 1. Baskı, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire 2001.
- EBÛ NUAYM Ahmed b. Abdullah b. Ahmed el-İsfehânî, **Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ**, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1409.
- EBÛ ŞEHBE Muhammed, **Difâun ani's-sünne**, Mektebetü's-Sünne, Kahire 1989.
- EBÛ YA'LÂ el-FERRÂ Muhammed b. Huseyn, **el-'Udde fi usûli'l-fıkh**, I-V, 2. Baskı, thk. Ahmed b. Ali b. Seyrû'l-Mübârekî, yy., Riyad 1990.
- EBÛ YÛSUF Yakub b. İbrahim el-Ensârî, **er-Reddü alâ Siyeri'l-Evzaî**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, İhyâu Meârifî'n-Nu'mâniyye, Dekken ty.
- _____, **Kitâbu'l-âsâr**, thk. Ebu'l-Vefâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- _____, **İhtilâfu Ebî Hanife ve'bni Ebî Leylâ**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Matbaatu'l-Vefâ, Mısır 1357.
- _____, **Kitâbü'l-harâc**, 5. Baskı, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire 1396.
- EBU'L-HÛSEYİN EL-BASRÎ Muhammed b. Ali et-Tayyib, **el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh**, I-II, 1. Baskı, thk. Halil Elmas, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1403.
- EFENDİOĞLU Mehmet, **Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler**, 1.Baskı, İFAV, İstanbul 2011.
- _____, "Râvi", **DİA**, İstanbul 2007, XXXIV, ss. 472-474.

- _____, “Münkati’”, **DİA**, XXXII, ss. 12-13.
- ENSÂRÎ Nizâmüddîn Abdü’l-Ali Muhammed, **Fevâtihu’r-rahamût bi şerhi Müsellemi’s-sübût**, I-II, 1. Baskı, Bâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2002.
- ERDOĞAN Mehmet, “Batınî İnkıtâ”, **MÜİFD**, sy. 4, İstanbul 1986, ss. 415-427.
- ERTÜRK Mustafa, **Metin Tenkidi (Gayb ve Fiten Hadisleri Örneği)**, 1. Baskı, Fecr Yayınları, Ankara 2005.
- _____, “Haber-i Vâhid”, **DİA**, XIV, ss. 349-352.
- ERUL Bünyamin, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, 2. Baskı, TDV Yay., Ankara 2000.
- _____, “Tedlîs”, **DİA**, İstanbul 2011, XL, 262-264.
- _____, “‘Ceh’aletü’r-râvî” Açısından Sahâbenin Durumu”, **İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe –Sahâbe Kimliği ve Algısı- Sempozyumu**, Ensar Yay., İstanbul 2013, ss. 151-166.
- FEYYÛMÎ Ebu’l-Abbas Ahmed b. Muhammed, **el-Misbâhu’l-münîr fî garîbi’s-şerhi’l-kebîr**, I-II, el-Mektebetü’l-İlmiyye, Beyrut ty.
- FÎRUZÂBÂDÎ Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakub, **el-Kâmûsü’l-muhît**, 8. Baskı, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2005.
- GAZZÂLÎ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ**, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü’ş-Şâfi, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- _____, **el-Menhûl min ta’lîkâti’l-usûl**, thk. Muhammed Hasen Hayto, 2. Baskı, Dâru’l-Fikr, Dimeşk 1998.
- GOLDZİHER Ignaz, **Zâhiriler**, çev. Cihad Tunç, AÜİF Yayınları, Ankara 1982.
- GÖRMEZ Mehmet, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, TDV Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2000.
- GÜLER Zekeriya, **Zahirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri**, TDV Yayınları, Ankara 1997.
- HABBÂZÎ Celâlüddîn Ebû Muhammed Amr b. Muhammed, **el-Muğnî fî usûli’l-fıkh**, 1. Baskı, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, Merkezü’l-Bahsi’l-İlmî, Mekke 1403.
- HACIOĞLU Nejla, **“el-Füsûl fi’l-Usûl” İsimli Eseri Bağlamında Cessâs’ın Hadis İlmindeki Yeri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2010.
- _____, “Cessâs’a Göre Haber-i Vâhidin Kabul Şartları ve Reddini Gerektiren Sebepler”, **İHAD**, sy.23, Konya 2014, ss. 351-369.

- HÂKİM Ebû Abdillâh en-Nîsâbûrî, **el-Müstedrek ale's-sahîhayn**, I-IV, 1. Baskı, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- _____, **Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs**, 2. Baskı, thk. es-Seyyid Mu'zam Hüseyin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1977.
- HALİL B. AHMED Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, **Kitâbu'l-Ayn**, I-VIII, thk. Mehdi el-Mehzûmî - İbrahim es-Semerrâî, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbuât, Beyrut 1988.
- HAMİDULLAH Muhammed, **İslam Hukuku Etüdleri**, Bir Yayıncılık, İstanbul 1984.
- HANSU Hüseyin, **Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-**, Bilge Adamlar Yayınları, Van 2008.
- HÂRİSÎ Muhammed Kasım Abduh, **Muhaddisler Nazarında İmam Ebû Hanîfe**, (çev. Ahmet Yücel, İbrahim Tüfekçi), I-II, Misvak Neşriyat, İstanbul 2004.
- HASSAN Ahmed, **İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi**, (çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Hüseyin Esen), İz Yayıncılık, İstanbul 1999.
- HATİB el-BAĞDÂDÎ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit, **el-Kifâye fî ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye**, I-II, 1. Baskı, thk. Ebû İshak ed-Dimyâtî, Dâru'l-Hüdâ, yy., 2003.
- _____, **el-Câmî li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî**, I-II, thk. Mahmûd Tahhân, Mektebetü'l-Meârif, Riyad ty.
- _____, **el-Fakîh ve'l-mütefakkîh**, I-II, 2. Baskı, thk. Âdil b. Yûsuf el-Ğazzâzî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1421.
- _____, **Şerefu ashâbi'l-hadîs**, thk. Mehmed Said Hatiboğlu, AÜİF Yay., Ankara ty.
- HATTÂBÎ Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî, **Meâlimü's-sünen**, I-IV, 1. Baskı, el-Matbaatü'l-İlmiyye, Halep 1932.
- HÂZİMÎ Muhammed b. Musa, **el-İ'tibâr fî'n-nâsîh ve'l-mensûh mine'lâsâr**, 1. Baskı, thk. Râtib Hâkimî, Hıms 1966.
- HAZNE Heysem Abdülhamîd Ali, **el-İhtilâfü'l-usûliyye beyne medreseteyi'l-İrak ve Semerkand ve eseruhâ fî usûli'l-fıkhi'l-Hanefî**, Yayımlanmamış Doktora Tezi, el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Amman 2004.
- HERAVÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, **Tehzîbü'l-lüğa**, I-XVI, thk. Muhammed İvaz Mür'ib, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

- HIDR Adnan Ali, **el-Müvâzene beyne menheci'l-Hanefiyye ve menheci'l-muhaddisîn fî kabûli'l-ehâdis ve raddihâ**, 1. Baskı, Dâru'n-Nevâdir, Dımeşk 2010.
- HUMEYDÎ Ebû Bekir Abdullah b. Zübeyr b. İsa, **Müsned**, I-II, 1. Baskı, thk. Hasen Selim Esed, Dâru's-Sekâ, Dımeşk 1996.
- 'TRÂKÎ Ebu'l-Fadl Zeynüddîn Abdürrahîm, **et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu Mukaddimeti İbn Salâh**, 1. Baskı, Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1969.
- _____, **Tarhu't-tesrîb fî şerhi Takrîbi'l-esânîd ve tertîbi'l-mesânîd**, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- 'TR Nuruddîn, **Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs**, 3. Baskı, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1981.
- İBN ABDİLBER Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Endelûsî, **el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb**, I-IV, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1992.
- _____, **el-İntikâ fî fedâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukahâ**, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, el-Matbûati'l-İslâmiyye, Halep 1997.
- _____, **et-Temhîd limâ fi'l-Muvattai mine'l-meânî ve'l-esânîd**, I-XXIV, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - Muhammed Abdülkebîr, Vizâratü Umûmi'l-Evkâf, Mağrib 1387.
- _____, **Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihî**, I-II, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1994.
- _____, **el-İstizkâr**, I-IX, 1. Baskı, thk. Salim Muhammed Atâ – Muhammed Ali Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000.
- İBN ADİY Ebû Ahmed el-Cürcânî, **el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl**, I-IX, 1. Baskı, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İBN ASÂKÎR Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasen b. Hibetullah, **Târihu Dımeşk**, I-LXXX, thk. Amr b. Garâme el-Amrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- İBN CEMÂ'A Ebû Abdillâh Bedrüddîn el-Hamevî, **el-Menhelü'r-ravî fî muhtasari ulûmi'l-hadîs en-Nebevî**, 2. Baskı, thk. Muhayiddîn Abdurrahman Ramazan, Dâru'l-Fikr, Dımeşk 1406.
- İBN EBÎ HÂTİM Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî, **el-Cerh ve't-ta'dîl**, I-IX, 1. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1952.

- _____, **el-İlel**, I-VII, thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyd, Matâbiu'l-Humeydî, yy., 2006.
- _____, **el-Merâsîl**, 1. Baskı, thk. Şükrüllâh Nimetullâh Kavcânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1397.
- İBN EBÎ ŞEYBE Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed, **el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr**, I-VII, 1. Baskı, thk. Kemâl Yusuf el-hût, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1409.
- İBN EMÎR HÂC Ebû Abdillâh Şemsüddîn el-Hanefî, **et-Takrîr ve't-tahbîr** (İbn Hümâm'ın *Tahrîr*'i ile birlikte), I-III, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.
- İBN HACER Ahmed b. Ali el-Askalânî, **Nüzhetü'n-nazar fî tadvîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser**, 2. Baskı, thk. Abdullâh b. Dayfullâh er-Rahîlî, Mektebetü'l-Melik Fahd, Medine 1429.
- _____, **Fethü'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî**, I-XIII, thk. Muhibbüddîn el-Hatîb, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.
- _____, **el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe**, I-VIII, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Mevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- _____, **Tehzîbü't-Tehzîb**, I-XII, 1. Baskı, Matbaatü Dâireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, Dekken 1326.
- _____, **Takrîbü't-Tehzîb**, thk. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Dimeşk 1986.
- _____, **Lisânü'l-mîzân**, I-VII, 2. Baskı, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1971.
- _____, **et-Telhîsu'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-râfi'yyi'l-kebîr**, I-IV, 1. Baskı, thk. Ebû Asım Hasen b. Abbas, Müessesetü Kurtuba, Kahire 1995.
- _____, **en-Nuket alâ Kitâbi İbn Salâh**, I-II, 1. Baskı, thk. Rabî' b.Hâdî, Medine 1984.
- İBN HALDÛN Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed, **Mukaddime**, I-II, 1. Baskı, thk. Abdullâh Muhammed ed-Devîş, Dâru'l-Belhî, Dimeşk 2004.
- İBN HALLAQ Wael, "Nebevî Hadisin Sıhhati: Yapay Bir Problem" (çev. Hüseyin Hansu), **HÜİFD**, 2006/1, C.5, sy.9, ss. 137-151.
- İBN HAZM Ebû Muhammed Ali b. Ahmed ez-Zâhirî, **el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm**, I-VIII, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Âfâk, Beyrut ts.
- İBN HİBBÂN Ebû Hâtım Muhammed el-Büstî, **Sahîh**, (**el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân**, İbn Balaban tertibi), I-XVIII, 3. Baskı, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.

- _____, **es-Sikât**, I-IX, Dâru'l-Meârif, Haydarâbâd 1973.
- _____, **el-Mecrûhîn**, I-III, 1. Baskı, thk. Mahmud İbrahim Zâyd, Dâru'l-Va'y, Haleb 1396.
- İBN HİŞÂM Abdümelik el-Meâfirî, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, I-II, thk. Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız eş-Şelebî, Mektebetü Mustafa el-Halebî, Mısır 1955.
- İBN HÜMÂM Kemâlüddîn es-Sivâsî, **Fethu'l-Kadîr**, I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- İBN KAYYIM el-CEVZİYYE Şemsüddîn Ebû Abdillâh, **el-Menâru'l-Munîf fi's-sahîh ve'd-da'îf**, 1. Baskı, thk. Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep 1970.
- İBN KUDÂME Ebû Muhammed Müveffekuddîn Abdullâh el-Makdisî, **Ravdatü'n-nâzır ve cünnetü'l-menâzır**, I-II, 2. Baskı, Müessesetü'r-Reyyan, Beyrut 2002.
- _____, **el-Muğnî**, I-X, Mektebetü'l-Kâhire, Kahire 1968.
- İBN KUTEYBE Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dineverî, **Garîbü'l-hadîs**, I-III, thk. Abdullâh el-Cebbûrî, Matbaatü'l-Ânî, Bağdat 1397.
- _____, **Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs**, el-Mektebetü'l-İslâmî, yy. 1999.
- İBN MANZÛR Muhammed b. Mükrim b. Ali, **Lisânu'l-Arab**, I-XV, Dâru Sâdır, Beyrut 1414.
- İBN MELEK Abdüllatîf, **Şerhu Menâri'l-envâr**, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1308.
- İBN MÛLAKKIN Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Ali, **el-Bedru'l-münîr fi tahrîci'l-ehâdîs ve'l-âsâri'l-vâkıa fi'ş-Şerhi'l-kebîr**, I-IX, 1. Baskı, thk. Mustafa Ebu'l-Ğayd - Abdullâh b. Süleyman - Yâsir b. Kemâl, Dâru'l-Hicre, Riyad 2004.
- İBN RECEB Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-Hanbelî, **Şerhu ileli't-Tirmizî**, 1. Baskı, thk. Hemmâm Abdurrahîm Saîd, Mektebetü'l-Menâr, Zerkâ 1987.
- İBN RÛŞD Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Hafîd, **Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid**, I-IV, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2004.
- İBN SA'D Ebû Abdillâh Muhammed, **et-Tabakâtü'l-kübrâ**, I-VIII, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İBN ZENCÛYE Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled, **el-Emvâl**, I-III, 1. Baskı, thk. Şakir Zeyb Feyyâz, Mekke 1986.

- İBNÜ'L-CEVZÎ Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali, **ed-Duafâ ve'l-metrûkîn**, I-VI, 1. Baskı, thk. Abdullah el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1406.
- _____, **et-Tahkîk fî ehâdîsi'l-hilâf**, I-II, 1. Baskı, thk. Mes'ad Abdülhumeyd Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1415.
- _____, **el-Mevzûât**, I-III, 1. Baskı, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968.
- _____, **el-İlelü'l-mütenâhiye fî'l-ehâdîsi'l-vâhiye**, I-II, 2. Baskı, thk. İrşâdülhak el-Eserî, İdâretü'l-Ulûm el-Eseriyye, Faysalâbâd 1981.
- İBNÜ'L-ESÎR Ebu'l-Hasen 'Izzüddîn el-Cezerî, **Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe**, I-VIII, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed Muavvız - Âdil Ahmed Mevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- _____, **en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser**, I-V, thk. Tâhir Amed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut 1979.
- _____, **el-Lübâb fî tehzîbi'l-ensâb**, I-II, Dâru Sâdır, Beyrut ty.
- İBNÜ'L-HANBELÎ Muhammed b. İbrahim b. Yûsuf el-Hanefî, **Kavfü'l-eser fî safveti ulûmi'l-eser**, 2. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, Halep 1408.
- İBNÜ'L-KATTÂN Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Fâsî, **Beyânü'l-vehm ve'l-ihâm el-vâkıyni fî kitâbi'l-ahkâm**, I-VI, thk. Hüseyin Ayet Saîd, Dâru Taybe, Riyâd 1997.
- İBNÜ'N-NEDÎM Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub, **Kitâbü'l-fihrist**, thk. Rıza Teceddüd, yy., Tahran 1971.
- İBNÜ'S-SALÂH Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî, **Ulûmu'l-hadîs**, thk. Nureddin 'Itr, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1986.
- İBNÜ'T-TÜRKMÂNÎ Alâüddîn li b. Osman el-Mardînî, **el-Cevheru'n-nakî alâ Süneni'l-Beyhakî**, I-IX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1352.
- 'İCLÎ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh, **Ma'rifetü's-sikât**, I-II, 1. Baskı, Mektebetü'd-Dâr, Medine 1985.
- KADI İYÂZ Ebu'l-Fadl el-Yahsûbî, **el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'**, 1. Baskı, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Dâru't-Türâs, Kahire 1970.
- _____, **İkmâlu'l-Mu'lim bi fevâidi Müslim**, I-IX, thk. Yahya İsmail, Dâru'l-Vefâ, yy. 1998.

- KAHRAMAN Hüseyin, **Maturidilikte Hadis Kültürü**, Arasta Yayınları, Bursa 2001.
- _____, “Hadislere Göre Cinsel Organa Dokunmanın (Messü’l-Ferc) Abdeste Etkisi”, **UÜİFD**, C.19, 2010/1, ss. 111-142.
- KAL’ACÎ Muhammed Ravvâs - Kunalbî, Hâmid Sâdık, **Mu’cemu lugati’l-fukahâ**, 1. Baskı, Beyrut 1985.
- KANDEMİR Yaşar, “Nesâî”, **DİA**, XXXII, İstanbul 2006, ss. 563-565.
- _____, “es-Sünen”, **DİA**, XXXVIII, İstanbul 2010, ss. 147-148.
- KARACABEY Salih - Gül Mutlu, “Fikhî Hadislerin Rivayet Özellikleri Bağlamında "Velisiz Nikâh Olmaz" Hadisinin Tahrîc ve Tenkîdi”, **UÜİFD**, ss. 33-48, c.21, sy.1, Bursa 2012.
- KARACABEY Salih, **Hadis Tenkidi –Hadislerin Hz. Peygamber’e Aidiyetini Belirleme Yolları-**, 2. Baskı, Emin Yay., Bursa 2010.
- KARÂFÎ Şihâbüddîb Ebu’l-Abbas Ahmed b. İdris, **Şerhu Tenkîhi’l-fusûl fi İhtisârî’l-Mahsûl fi’l-usûl**, Daru’l-Fikr, Beyrut 2004.
- _____, **el-Fürûk (Envâi’l-bürûk fi envâi’l-fürûk)**, I-IV, Âlemü’l-Kütüb, Beyrut ty.
- KÂSÂNÎ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesud, **Bedâiu’s-sanâi’ fi tertîbi’s-serâi’**, I-VII, 1. Baskı, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1986.
- KÂSİMÎ Muhammed Cemâlüddîn, **Kavâidü’t-tahdîs min fûnûni mustalahi’l-hadîs**, 2. Baskı, thk. Muhammed Behcet Baytâr, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, Haleb 1961.
- KASTALLÂNÎ Ebu’l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed, **İrşâdü’s-sârî li şerhi Sahîhi’l-Buhârî**, I-X, el-Matbaatü’l-Emîriyye, Mısır 1323.
- KELEŞ Ahmet, **Hadislerin Kur’an’a Arzı**, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- KERHÎ Ebu’l-Hasen, **Risâle fi’l-usûl** (Debûsî’nin *Te’sîsü’n-nazar* isimli eseri ile birlikte), thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî, Edâ Neşriyat, İstanbul ty.
- KEŞMÎRÎ Muhammed Enver Şâh, **Feyzü’l-bârî alâ Sahîhi’l-Buhârî**, I-VI, 1. Baskı, thk. Muhammed Bedr, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- _____, **el-’Urfü’s-şezî şerhu Süneni Tirmizî**, 1. Baskı, thk. Mahmud Şâkir, Dâru’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 2004.
- KEVSERÎ Muhammed Zâhid, **İhkâku’l-hak bi ibtâli’l-bâtıl fi muğîsi’l-halk**, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2003.

- _____, **Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsühüm**, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Kalem, Beyrut ty.
- _____, **Makâlât**, Kâhire ty.
- _____, **en-Nüketu't-tarîfe fi't-tehaddüs an rudûdi İbn Ebî Şeybe alâ Ebî Hanîfe**, Matbaatü'l-Envâr, Kâhire 1365.
- Kîlânî, Muhammed Halîfe, **Menhecü'l-Hanefiyye fi nakdi'l-hadîs beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk**, Dâru's-Selâm, Kahire 2010.
- KIZILKAYA Necmettin, **Hanefî Mezhebi Bağlamında İslam Hukukunda Külli Kâideler**, İz Yay., İstanbul 2013.
- KOÇYİĞİT Talat, **Hadis İstılahları**, AÜİF Yayınları, Ankara 1980.
- KUDÛRÎ Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Muhammed, **et-Tecrîd**, I-XII, 1. Baskı, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cum'a Muhammed, Dâru's-Selâm, Kahire 2004.
- KURAŞÎ Abdülkâdir el-Hanefî, **el-Cevâhiru'l-mudîe fi tabakâti'l-Hanefiyye**, I-V, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Dâru Hicr, Kahire 1993.
- KUZUDİŞLİ Bekir, **Hadis Rivayetinde Aile İsnadları**, İşaret Yay., İstanbul 2007.
- KÜÇÜK Raşit, "İsnad", **DİA**, İstanbul 2001, XXIII, ss. 154-159.
- LEKNEVÎ Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhay, **Zaferu'l-emânî fi Muhtasari'l-Cürçânî**, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, Dubâi 1414.
- _____ **el-Ecvibetü'l-fâdıla li'l-es'ileti'l-aşrati'l-kâmile**, 4. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru's-Selâm, Kahire 2003.
- _____ **et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvattâi Muhammed**, I-III, thk. Takiyyüddîn en-Nedvî, Dâru'l-Kalem, Dimeşk 2005.
- _____ **el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye**, Dâru'l-Marife, Beyrut 1324.
- MÂLİK İbn Enes b. Mâlik el-Medenî, **Muvatta'**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1958.
- MÂTURÎDÎ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, **Te'vilâtu ehli's-sünne**, I-X, 1. Baskı, thk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- MÂVERDÎ Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed, **el-Hâvi'l-kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî**, I-XIX, thk. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdilmevcûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

- MERGİNÂNÎ Ebu'l-Hasen Bürhânüddîn Ali b. Ebî Bekr, **el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-mübtedî**, I-IV, thk. Tallâl Yûsuf, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.
- MİZZÎ Yûsuf b. Abdirrahman b. Yûsuf, **Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl**, I-XXXV, 1. Baskı, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1980.
- MOLLA CÎVEN Ebû Saîd Ahmed b. Ubeydullah, **Şehu Nûru'l-envâr ale'l-Menâr**, (Neseî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ı ile birlikte), I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- MOLLA HÛSREV Mehmed b. Ferâmurz, **Mir'âtü'l-usûl**, Dersâdet, İstanbul 1321.
- MÛBÂREKFÛRÎ Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman, **Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî**, I-X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- MÛNZİRÎ Ebû Muhammed Zekiyüddîn, **Muhtasarü Süneni Ebî Dâvûd**, I-VIII, thk. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Hâmid Fıkî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1987.
- MÛSLİM Ebu'l-Hasen İbn Haccâc en-Nîsâbü'rî, **el-Künâ ve'l-esmâ**, I-II, 1. Baskı, thk. Abdürrahîm Muhammed el-Kaşkarî, 'Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine 1984.
- _____, **Kitâbu't-Temyîz**, (A'zamî'nin *Menhecu'n-Nakd* isimli eserinin son kısmında), Mektebetü'l-Kevser, Riyad 1395.
- MÛZENÎ Ebû İbrahim İsmail b. Yahya, **Muhtasar** (Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinin sekizinci cildi içerisinde), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1990.
- NESÂÎ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, **ed-Duafâ ve'l-Metrûkîn**, thk. Mahmud İbrahim Zâyd, Dâru'l-Va'y, Haleb 1396.
- NESEFÎ Ebu'l-Berekât Hâfizüddîn, **Keşfü'l-esrâr ale'l-Menâr**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- NESEFÎ Ebu'l-Mu'în Meymûm b. Muhammed, **Tebssiratü'l-edille fî usûli'd-dîn**, I-II, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün, DİB Yay., Ankara 2003.
- NEVEVÎ Ebû Zekeriya Muhyiddîn Yahya b. Şeref, **el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc**, I-IX, 2. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1392.
- _____, **el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb**, I-IX, Dâru'l-Fikr, yy.
- _____, **Takrîb** (*Tedribü'r-râvî* ile birlikte), I-II, 1. Baskı, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

- ÖZAFŞAR Mehmet Emin, **Hadîsi Yeniden Düşünmek -Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme-**, 2. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000.
- ÖZDEMİR Merve, **Cessâs'ın Nesih Anlayışı**, Yayınlanmamış YL Tezi, AÜSBE, Ankara 2010.
- ÖZERVARLI M. Said, **Kelamda Yenilik Arayışları -XIX. yüzyıl sonu XX. yüzyıl başı-**, İSAM Yay., İstanbul 1998.
- ÖZEN Şükrü, **Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası**, Basılmamış Doçentlik Tezi, İstanbul 2001.
- ÖZKAN Halit, **Hicrî İlk İki Asırda Farklı Şehirlerde Amel Telakkisi Oluşumunda Sünnet ve Hadisin Yeri**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 2006.
- _____, "Zührî", **DİA**, ILIV, İstanbul 2013, ss. 544-549.
- ÖZMEN Ramazan, "İsa b. Ebân'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri", **İHAD**, sy.12, Konya 2008, ss. 127-154.
- ÖZPINAR Ömer, "Hadis ve Fıkıh Edebiyatında Ortak Bir Kavram: Mürûet", **SÜİFD**, c.32, Konya 2011, ss. 107-142.
- ÖZŞENEL Mehmet, **Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı**, 2. Basım, Klasik Yayınları, İstanbul 2011.
- _____, **Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey – Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî**, Basılmamış Doktora Tezi, MÜSBE, İstanbul 1999.
- _____, "Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi) Hakkında Bazı Mülâhazalar", **HTD**, IV/2, İstanbul 2006, ss. 7-36.
- _____, "Usûlü Çerçevesinde Serahsî'nin Hadis ve Sünnete Bakışı", **Uluslararası Serahsî Sempozyumu**, DİB Yayınları, Ankara 2013, ss. 261-274.
- PEZDEVÎ Fahru'l-İslâm, **Kenzu'l-Vusûl** (Abdülaziz Buhârî'nin şerhi ile birlikte), I-IV, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- PEZDEVÎ Ebu'l-Yusr Muhammed b. Hüseyin, **Ma'rifetü'l-huceci's-şerriyye**, 1. Baskı, thk. Abdülkadir b. Yasin, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 2000.
- POLAT Selahattin, **Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri**, 2. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 2010.
- _____, **Hadis Araştırmaları**, 2. Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

- RÂMHÜR MÜZÎ Kâdî Hasen b. Abdirrahman, **el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî**, 1. Baskı, thk. Muhammed Accâc el-Hafîb, Beyrut 1391.
- RAMLÎ Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbas, **Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc**, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1984.
- RÂZÎ Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, **Muhtâru's-Sihâh**, 5. Baskı, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999.
- RÂZÎ Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, **el-Mahsûl**, I-VI, 3. Baskı, thk. Taha Câbir el-Alvânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997.
- REŞÎD İmâdüddîn, "Mefhûmü nakdi'l-metn beyne'n-nazari'l-fikhî ve'n-nazari'l-hadîsî", **İslâmiyyetü'l-Ma'rife**, sy.39, Herndon (USA) 2005, ss. 75-103.
- SAĞÂNÎ Radiyyüddîn el-Hasen b. Muhammed, **el-Mevdûât**, 1. Baskı, thk. Necm Abdurrahman Halef, Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, Dimeşk 1405.
- SADRUŞŞERÎA Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî, **et-Tenkîh** (Şerhi *et-Tavdîh* ve onun şerhi *et-Telvîh* ile birlikte), 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- SAÎD B. MANSÛR Ebû Osman b. Şube, **Sünen**, I-II, 1. Baskı, thk. Habîbürrahman el-A'zamî, Dâru's-Selefiyye, Karaçi 1982.
- SEHÂREN PÛRÎ Halil b. Ahmed b. Mecid, **Bezlü'l-mechud fî halli Ebî Davud**, I-XX, talik Muhammed Zekeriyyâ b. Yahya el-Kahdehlevî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Kahire 1973.
- SEHÂVÎ Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, **Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs**, I-IV, 1. Baskı, thk. Abdülkerim b. Abdillâh - Muhammed b. Abdillâh b. Fûheyd, Mektebetü Dâru'l-Minhâc, Riyad 1426.
- _____, **et-Tuhfetü'l-latîfe fî târihi'l-Medîneti's-şerîfe**, I-II, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- SEM'ÂNÎ Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, **Kavâtu'l-edille fî usûli'l-fikh**, I-II, thk. Muhammed Hasen, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.
- SEMERKANDÎ Alâüddîn Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, **Mîzânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl**, thk. Abdülmelik Abdurrahman es-Saçdî, Riyad 1984.
- SERAHSÎ Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed, **Usûl**, I-II, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.
- _____, **el-Mebsût**, I-XXX, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
- SUYÛTÎ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî**, I-II, 1. Baskı, thk. Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

- _____, **Miftâhu'l-cenne fi'l-i'tisâm bi's-sünne**, thk. Mustafa Âşûr, Mektebetü's-Sâî, Riyad 1987.
- ŞÂFÎÎ Muhammed b. İdris, **er-Risâle**, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- _____, **el-Ümm**, I-VIII, 1. Baskı, thk. Muhammed Zühri en-Neccâr, Mektebetü'l-Killiyât el-Ezheriyye, Kahire 1961.
- _____, **Müsned** (Muhammed âbid es-Sindî tertibi), I-II, thk. Yusuf Ali - Seyyid İzzet el-Attâr, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1951.
- ŞÂH VELİYYULLAH Ahmed b. Abirrahîm ed-Dehlevî, **Huccetullâhi'l-bâliğa**, I-II, thk. Seyyid Sâbık, Dâru'l-Cîl, Beyrut 2005.
- ŞÂKİR Ahmed Muhammed, **el-Bâisü'l-hasîs şerhu İhtisâri ulûmi'l-hadîs**, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- ŞÂŞÎ Nizâmüddîn, **Usûl**, 1. Baskı, thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 2000.
- ŞEVKÂNÎ Muhammed b. Ali b. Muhammed, **el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdisi'l-mevdûa**, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty.
- _____, **Neylü'l-Evtâr**, I-VIII, 1. Baskı, thk. 'Isâmüddîn es-Sabâbudî, Dâru'l-Hadîs, Mısır 1993.
- ŞEYBÂNÎ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hasen, **el-Hucce alâ ehl-i Medine**, I-IV, 3. Baskı, thk. Mehdi Hasen Keylânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1403.
- _____, **el-Câmiu'l-Kebîr**, 1. Baskı, Matbaatü'l-İstikâmet, Dekken 1356.
- _____, **Kitâbü'l-Asl**, I-III, 1. Baskı, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1990.
- _____, **es-Siyerü's-sağîr**, 1. Baskı, thk. Mecîd Haddûrî, Dâru'l-Müttehîde, Beyrut 1975.
- ŞİMŞEK Murat, "Hanefî Fakîhlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", **İHAD**, sy.13, Konya 2009, ss. 114-125.
- ŞÎRÂZÎ Ebû İshâk İbrahim b. Ali, **et-Tebşıra fî usûli'l-fikh**, 1. Baskı, thk. Muhammed Hasan Hayto, Dâru'l-Fikr, Dimeşk 1403.
- _____, **el-Lüma' fî usûli'l-fikh**, 1. Baskı, thk. Muhyiddîn Dîb Misto - Yûsuf Ali Bedevî, Dâru'l-Kelimü't-Tayyib, Dimeşk 1995.

- ŞİRBİNÎ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, **Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-minhâc**, I-VI, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.
- TABERÂNÎ Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, **el-Mu'cemü'l-kebîr**, I-XXV, 2. Baskı, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty.
- _____, **el-Mu'cemü'l-evsat**, I-X, thk. Târık b. 'Ivazullah - Abdülmuhsin b. İbrahim, Dâru'l-Haremeyn, Kâhire ty.
- _____, **el-Mu'cemü's-sağîr**, I-II, 1. Baskı, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1981.
- TAFTAZÂNÎ Sa'düddîn Mesud b. Ömer, **Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh**, I-II, Mektebetü Subeyh, Kahire ty.
- TAHÂVÎ Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed, **Şerhu Meâni'l-âsâr**, I-V, 1. Baskı, thk. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdü'l-Hak, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994.
- _____, **Şerhu Müşkili'l-âsâr**, I-XVI, 1. Baskı, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1415.
- _____, **Ahkâmü'l-Kur'an**, I-II, thk. Sadettin Ünal, TDV Yay., İstanbul 1998.
- TEBRÎZÎ Şemsüddîn Muhammed el-Hanefî, **Şerhu'd-Dîbâci'l-müzehheb fî mustalahi'l-hadîs**, Matbaatü Mustafa el-Halebî, Kahire 1931.
- TEHÂNEVÎ Zafer Ahmed el-Osmânî, **Kavâid fî Ulûmi'l-Hadîs**, 10. Baskı, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, Beyrut 2007.
- _____, Zafer Ahmed el-Osmânî, **İ'lâu's-sünen**, I-XIX, Dâru'l-Fikr, Beyrut 2001.
- TÎBÎ el-Hüseyn b. Abdillâh, **el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs**, thk. Subhî es-Sâmîrrâî, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1985.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa, **el-İlelü'l-kebîr**, 1. Baskı, thk. Subhi es-Sâmîrrâî vd., Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1409.
- TOPGÜL Enes, "Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin Hadis/Sünnet Anlayışı -Takvîmü'l-edille Çerçevesinde Bir İnceleme-, **İHAD**, sy.17, Konya 2011, ss. 75-104.
- TÛFÎ Necmüddîn, **Şerhu Muhtasari'r-ravda**, I-III, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-Risale, Dimeşk 1987.
- TUZCU Recep, **Hanefî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-**, İFAV Yay., İstanbul 2014.

- TÜFEKÇİ İbrahim, “Tânevî’nin İ’lâû’s-sünen İsimli Eserindeki Fıkıh Metodu (Musarrât Hadisi Örneği), **MÜİFD**, sy.43, 2012/2, ss. 129-166.
- TÜRETKEN Sait, **Mütevâtir hadislerde nisbilik meselesi ve delil olma bakımından doğurduğu ihtilaflar**, AÜSBE, Yayınlanmamış YL tezi, Danışman: Doç. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Ankara 2000.
- TSİLİGKİR Chamnti, **Hadis Rivayetinde Fakih Ravinin Rolü**, MÜSBE, Basılmamış YL Tezi, İstanbul 2008.
- UGAN Zâkir Kâdirî, “Dînî ve Gayr-ı Dînî Rivayetler”, **Dâru’l-Fünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, yıl 1, sy.4, İstanbul 1926, ss. 122-210.
- UĞUR Müctebâ, **Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü**, 1. Baskı, TDV Yayınları, Ankara 1992.
- UTEYBÎ Muhammed b. Süleyman b. Abdillâh el-Aşkar, **Ef’âlû’r-Rasûl ve delâletuhâ ale’l-ahkâmi’s-şeriyye**, I-II, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2003.
- ÜNAL İsmail Hakkı, **İmam Ebû Hanife’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu**, 3. Baskı, DİB Yay., Ankara 2010.
- ÜNAL Yavuz, **Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu (akla uygunluk – akla aykırılık)**, 1. Basım, Etüt Yay., Samsun 1999.
- YAHYA B. MAİN Ebû Zekerîya el-Bağdâdî, **Târîhu Yahya b. Maîn**, I-IV, thk. Ahmed Muhammed Nur Seyf, Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Mekke 1979.
- YARGI Mehmet Ali, **Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri**, 1. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
- YİĞİT Metin, **İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet**, İz Yayıncılık, İstanbul 2009.
- YÜCEL Ahmet, **Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi -Hicrî İlk Üç Asır-**, İFAV Yay., İstanbul 1996.
- _____, **HadisUsûlü**, 3. Baskı, İFAV Yay., İstanbul 211.
- ZEBÎDÎ Murtezâ Muhammed b. Muhammed, **Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs**, Dâru’l-Hidâye, ty.
- ZEHEBÎ Şemsüddîn İbn Kaymâz et-Türkmânî, **Siyeru ‘alâmi’n-nübelâ**, thk. Şuayb el-Arnâvût vd., I-XXV, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 1985.
- _____, **Mîzânü’l-i’tidâl fi nakdi’r-ricâl**, I-IV, 1. Baskı, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru’l-M’arife, Beyrut 1963.
- _____, **el-Muğnî fi’l-duafâi’r-ricâl**, thk. Nureddin İtr, yy.

- _____, **Tezkiratü'l-huffâz**, I-IV, 1. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- _____, **Tenkîhu't-tahkîk fî ehâdîsi't-ta'lik**, 1. Baskı, thk. Mustafa Ebu'l-Gayd Abdülhay 'Acîb, Dâru'l-Vatan, Riyad 2000.
- ZERKEŞÎ Bedrüddîn, **el-İcâbe li irâdi mestedrakethü Âişe ale's-sahâbe**, 1. Baskı, thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalib, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001.
- ZEYLA'Î Osman b. Ali b. Mihcen, **Tebyînü'l-Hakâik şerhu Kenzi'd-Dekâik**, el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye (Bulak), Kahire 1313.
- ZEYLA'Î Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah, **Nasbü'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye**, I-IV, 1. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, Beyrut 1997.
- ZÛRKÂNÎ Muhammed b. Abdülbâkî el-Mısrî, **Şerhu'z-Zürkânî ale'l- Muvattai İmâm Mâlik**, I-IV, 1. Baskı, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, Mektebetü's-Sekâfe, Kahire 2003.

ÖZGEÇMİŞ			
Adı, Soyadı	Mutlu		Gül
Doğum Yeri ve Yılı	Kütahya		1981
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	İngilizce		Orta
	Arapça		İleri
Eğitim Durumu	Başlama - Bitirme Yılı		Kurum Adı
Lise	1995	1999	Kütahya İmam-Hatip Lisesi
Lisans	1999	2003	Uludağ Üniversitesi İlahiyat F.
Yüksek Lisans	2003	2006	Uludağ Üniversitesi SBE
Doktora	2007	2014	Uludağ Üniversitesi SBE
Çalıştığı Kurum (lar)	Başlama - Ayrılma Yılı		Çalışılan Kurumun Adı
1.	2002	2010	Diyanet İşleri Başkanlığı
2.	2010		U. Ü. İlahiyat Fakültesi
3.			
Üye Olduğu Bilimsel ve Mesleki Kuruluşlar			
Katıldığı Proje ve Toplantılar			
Yayımlar:	<p>- (2013) "Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikâhın Bâtil Olduğunu İfade Eden Rivayetin Tahrir ve Tenkidi", <i>İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi</i> sy. 22, (2013), ss. 361-376. (Tezden Çıkarılan Makale)</p> <p>- (2012) "Fikhî Hadislerin Rivayet Özellikleri Bağlamında "Velisiz Nikâh Olmaz" Hadisinin Tahrir ve Tenkidi" (Salih Karacabey'le birlikte), <i>UÜİF</i>, Sy. 21, 2012, ss. 33-48.</p> <p>- (2012) İslam Hukuku Açısından Kapkaç -Günümüz Hukukuyla Karşılaştırmalı olarak-, Emin Yayınları, Bursa 2012, 190 sayfa.</p> <p>- (2013) "Erken Dönem Usûl Eserleri Çerçevesinde Hanefî Fukahâsının Sahabe Algısı" II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Bursa 2013, C. IV, ss. 1009-1022</p>		
Diğer:			
İletişim (e-posta):	mutlugulx@hotmail.com		
		Tarih İmza Adı Soyadı	