

TC.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ USÛL ESERLERİNDE
SÛNNET ANLAYIŞI (V.-VIII. ASIRLAR)

DOKTORA TEZİ
Zübeyde ÖZBEN

Enstitü Ana Bilim Dalı :Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı :Hadis

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Hayati YILMAZ

HAZİRAN – 2018

TC.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



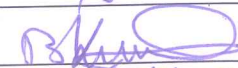
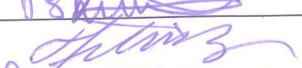

MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ USÛL ESERLERİNDE
SÛNNET ANLAYIŞI (V.-VIII. ASIRLAR)

DOKTORA TEZİ

Zübeyde ÖZBEN

Enstitü Ana Bilim Dalı : Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı : Hadis

“Bu tez 28/06/2018 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI	Basarılı	
Prof. Dr. Ahmet YÜCEL	Olumlu	
Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ	Olumlu	
Doç. Dr. Hayati YILMAZ	Basarılı	
Dr. Öğr. Üyesi Ali Vasfi KURT	Basarılı	



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ SAVUNULABİLİRLİK VE ORJİNALLİK BEYAN FORMU

Sayfa : 1/1

Öğrencinin

Adı Soyadı	:	Zübeyde Özben
Öğrenci Numarası	:	1160D08012
Enstitü Anabilim Dalı	:	Temel İslam Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı	:	Hadis
Programı	:	<input type="checkbox"/> YÜKSEK LİSANS <input checked="" type="checkbox"/> DOKTORA
Tezin Başlığı	:	Mâverâünnehir Hanefî Usûl Eserlerinde Sünet Anlayışı (V.-VIII. Asırlar)
Benzerlik Oranı	:	%9

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi beyan ederim.

28.06/2018
Öğrenci İmza

Sakarya Üniversitesi Enstitüsü Lisansüstü Tez Çalışması Benzerlik Raporu Uygulama Esaslarını inceledim. Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen öğrenciye ait tez çalışması ile ilgili gerekli düzenleme tarafımda yapılmış olup, yeniden değerlendirilmek üzere@sakarya.edu.tr adresine yüklenmiştir.

Bilgilerinize arz ederim.

...../...../20.....
Öğrenci İmza

Uygundur

Danışman
Unvanı / Adı-Soyadı: Doc. Dr. Hayati YILMAZ

Tarih: 18.06.2018

İmza:

KABUL EDİLMİŞTİR

REDDEDİLMİŞTİR

EYK Tarih ve No:

Enstitü Birim Sorumlusu Onayı

ÖNSÖZ

Fıkhî hükümlerin Kur'ân-ı Kerîm'den sonraki ikinci kaynağı olan hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti ve anlaşılması hususunda mezhepler arasında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle Hanefî mezhebinin hadis anlayışının bazı farklı yaklaşımları içermesi, bu mezhebin hadis alanında ayrı bir çalışma konusu olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Ancak doğrudan hadis usûlü ile ilgili eserleri daha geç bir dönemde telif eden Hanefî mezhebine mensup âlimlerin hadis ile ilgili görüşlerini tespit etmek için öncelikle onların fıkıh usûlü eserlerine müracaat etmek gerekmektedir. Bu çalışmada da fıkıh usûlü eserleri çerçevesinde Hanefî mezhebinin sünnet, hadis ve haber konuları ile ilgili yaklaşımlarının tespiti ve mezhebin bu konuda kendi içinde geçirdiği değişim ve gelişim ele alınmaktadır.

Bu tezin hazırlanması esnasında destek ve yardımlarını esirgemeyen kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Hayati Yılmaz'a en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca tez izleme komitemizde bulunan değerli hocalarım Prof. Dr. Abdullah Aydınli ve Dr. Öğr. Üyesi Ali Vasfi Kurt'a bu süreçteki katkılarından dolayı teşekkürlerimi arz ederim. Tenkit ve tashîhleri ile tezimize katkı sunan Prof. Dr. Ahmet Yücel ve Prof. Dr. Bekir Kuzudışli'ye de teşekkür borçluyum. Bu tezin hazırlanması sürecinde verdikleri destek sebebiyle Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi'ne ve özverili çalışanlarına da teşekkür etmeliyim. Doktora sürecindeki destekçilerimizden biri olan TÜBİTAK'a da şükranlarımı arz ederim. Son olarak yetişmemde emeği olan bütün hocalarıma, bu süreci birlikte geçirdiğimiz dostlarıma, başta kıymetli annem ve babam olmak üzere eğitim hayatımın her safhasında desteklerini ve fedakarlıklarını hisettiğim değerli ailemin bütün fertlerine ve bu sürecin son aşamasında destek ve duaları ile yanımda olan nişanlıma en kalbi teşekkürlerimi sunarım.

Zübeyde ÖZBEN

28.06.2018

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	iv
ÖZET	v
SUMMARY	vi
GİRİŞ	1
BÖLÜM 1: MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ USÛL ESERLERİNDE SÛNNETİN MAHİYETİ	25
1.1. Sünnetin Tanımı ve Kapsamı	25
1.1.1. Hâkim Hanefî Usûl Geleneğinde Sünnetin Tanımı ve Kapsamı.....	25
1.1.2. Kelamcı Hanefî Usûl Yazarlarına Göre Sünnetin Tanımı ve Kapsamı.....	28
1.1.3. Sahâbe ve Tâbiûn Tarafından Kullanılan Bazı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması	29
1.1.3.1. Mutlak Sünnet Lafzının Kullanımı.....	30
1.1.3.2. Mutlak Emir ve Nehiy Lafızlarının Kullanımı	37
1.2. Sünnetin Kaynağı	41
1.2.1. Vahiy	41
1.2.2. İctihad.....	47
1.3. Sünnetin Kısımları	57
1.3.1. Hz. Peygamber'in Sözleri	58
1.3.2. Hz. Peygamber'in Fiilleri.....	61
1.3.2.1. Hz. Peygamber'in Fiillerini Taksimde Farklı Yaklaşımlar	62
1.3.2.2. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Ahkâma Delâleti.....	65
1.3.2.3. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Ahkâma Delâletinde Irak ve Semerkant Meşâyihî Farkı.....	69
1.3.3. Hz. Peygamber'in Takrîrleri	70
1.4. Sünnetin Bağlayıcılığı.....	72
1.5. Sahâbe ve Tâbiûn Kavli	75
1.5.1. Sahâbe Kavli	75
1.5.2. Sahâbe Kavline Mâtürîdî ve Kerhî Kaynaklı İki Farklı Yaklaşım.....	81
1.5.3. Tâbiûn Kavli	84

1.6. Değerlendirme.....	87
BÖLÜM 2: MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ USÛL ESERLERİNDE HABERİN MAHİYETİ.....	91
2.1. Haberin Tarifi.....	91
2.2. Haberin Kısımları.....	93
2.2.1. Amel Edilmesi Açısından Haberin Kısımları	93
2.2.2. Râvî Sayısı Açısından Haberin Kısımları	97
2.2.2.1. Mütevâtir Haber.....	100
2.2.2.2. Meşhur Haber	109
2.2.2.3. Haber-i Vâhid	118
2.3. Değerlendirme.....	140
BÖLÜM 3: MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ USÛL ESERLERİNDE HABERİN İNKİTÂSI	143
3.1. Hanefî Usûlünde İnkıtâ Teriminin Kullanımı	143
3.2. İnkıtâ Çeşitleri.....	145
3.2.1. Sûrî/Zâhirî İnkıtâ.....	146
3.2.1.1. İrsâl	146
3.2.1.2. Tedlîs	161
3.2.1.3. Telbîs	163
3.2.2. Manevî/Bâtınî İnkıtâ	164
3.2.2.1. Muâraza Sebebiyle İnkıtâ	165
3.2.2.2. Râvîdeki Kusur Sebebiyle İnkıtâ.....	198
3.4. Değerlendirme.....	199
BÖLÜM 4: MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ USÛL ESERLERİNDE RÂVÎ VE RİVAYET	202
4.1. Râvî ile İlgili Meseleler.....	202
4.1.1. Râvî Çeşitleri.....	202
4.1.1.1. Ma' rûf.....	202
4.1.1.2. Mechûl	218
4.1.2. Râvîde Aranılan Şartlar	225
4.1.2.1. Akıl	226

4.1.2.2. Zabt.....	227
4.1.2.3. Adâlet	230
4.1.2.4. İslâm	232
4.1.3. Râvî Kusurları.....	235
4.1.3.1. Adâlet Vasfı Açısından Mecnûh Râvîler	235
4.1.3.2. Akıl ve Zabt Vasfı Açısından Mecnûh Râvîler.....	241
4.2. Rivayet ile İlgili Meseleler.....	244
4.2.1. Tahammül Yolları	245
4.2.1.1. Azîmet Olan Tahammül Yolları: Semâ, Kıraat, Kitâbet ve Risâlet	246
4.2.1.2. Ruhsat Olan Tahammül Yolları: İcâzet ve Münâvele	249
4.2.3. Rivayetin Muhafazası: Yazıdan Rivayet Meselesi	253
4.2.4. Rivayetin Edâsı: Manen Rivayete Fıkıh Eksenli Yaklaşım	256
4.2.4. Rivayetin Ta‘nı: Hücüyyet Odaklı Rivayet Değerlendirmesi	259
4.2.4.2. Râvîsi Sebebiyle Rivayetin Ta‘nı	260
4.2.4.3. Râvîsinden Başka Bir Sebep Rivayetin Ta‘nı	268
4.3. Değerlendirme.....	273
SONUÇ.....	277
KAYNAKÇA	285
ÖZGEÇMİŞ.....	298

KISALTMALAR

bkz. : bakınız

çev. : çeviren

der. : derleyen

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

DİB : Diyanet İşleri Başkanlığı

H.z. : Hazreti

İSAM : İslâm Araştırmaları Merkezi

nşr. : neşreden

ö. : ölümü

s. : sayfa

s.a. : sallallâhü aleyhi ve sellem

t.y. : tarih yok

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : tahkik

vd. : ve devamı

v. dğr. : ve diğerleri

y.y. : yayın yeri yok

Tezin Başlığı: Mâverâünnehir Hanefî Usûl Eserlerinde Sünnet Anlayışı (V.-VIII. Asırlar)

Tezin Yazarı: Zübeyde ÖZBEN

Danışman: Doç Dr. Hayati Yılmaz

Kabul Tarihi: 28 Haziran 2018

Sayfa Sayısı: vi + 298

Anabilimdalı: Temel İslam Bilimleri

Bilimdalı: Hadis

Bu çalışmada fıkıh usûlü eserleri çerçevesinde Hanefî mezhebinin sünnet hadis ve haber konuları ile ilgili yaklaşımlarının tespiti ve mezhebin bu hususta kendi içinde geçirdiği değişim ve gelişim konu edilmiştir. Mâverâünnehir bölgesi ve hicrî V.-VIII. asırlar arasındaki dönem, konunun sınırlarını oluşturmaktadır. Mukayese yönteminin esas alındığı çalışmada, mezhep içindeki değişimi takipte özellikle üç husus göz önünde bulundurulmuştur. Bu hususlardan ilki, Hanefî mezhebi içindeki Irak meşâyihî-Semer kant meşâyihî ayırımının sünnet bahislerine yansımaları ve kelamcı usûl yazarlarının farklılık arz eden görüşlerinin dikkate alınması, ikincisi Hanefî fıkıh usûlüne hadis usûlü konularının dâhil edilmesi meselesidir. Üçüncüsü husus ise Moğol istilasından sonraki döneme denk gelen klasik sonrası dönemde mezhepler arası uzlaşma arayışının sünnet bahislerindeki tezahürüdür.

Özellikle kelamcı usûl yazarlarının sünnet konusunda hâkim Hanefî gelenekten ayrılan bir takım görüşlere sahip olduğu görülmektedir. Bu farklı yaklaşımlar genellikle itikadla ilişkilendirildiğinden, bu durumun sebebinin onların kelâmî öncülleri dikkate alan usûl yaklaşımları ile izah edilmesi mümkündür. Özellikle Pezdevî ve Serahsî'nin usûllerinde görülen hadisçilerin ıstılah ve konularını ele alma yönündeki değişimin ve bazı meselelerdeki yumuşamanın ise mezhep eleştirilerine karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Sonradan yerleşik hale gelen Hanefî usûl geleneği de hem ele alınan konular hem de bu konulardaki yaklaşımlar açısından çoğunlukla Pezdevî-Serahsî çizgisini takip etmiştir. Usûlünde hem yerleşik Hanefî usûlündeki bazı ilkeleri eleştiren hem de hadis mecmuaları ve hadis usûlü eserlerinden istifade eden Abdülazîz Buhârî'nin usûl eserinde ise klasik sonrası dönemin uzlaşma ortamının tesirleri görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hanefî, Fıkıh Usûlü, Mâverâünnehir, Sünnet, Hadis

Title of the Thesis: Understanding of Sunnah in the Works of Hanafi Usul al-Fiqh in Transoxania (5th-8th Centuries A.H.)

Author: Zübeyde ÖZBEN

Supervisor: Assoc. Prof. Hayati Yılmaz

Date: June 6, 2018

Nu. of pages: vi + 298

Department: The Basic Islamic Science

Subfield: Hadith

In this study, the determination of the Hanafi Madhab's approach to issues of sunnah, hadith and ahbar and the changes and developments which were experienced regarding these issues within the framework of usûl al-fiqh literature are discussed. The Transoxanian region between 5th-8th centuries A.H. constitutes the boundaries of the subject of research. In the study, on which the comparison method is based, three factors have been taken into consideration, especially in following the change in the madhab. The first of these is the distinction between Iraqi sheikhs and Samarkandi sheikhs in the Hanafi Madhab on the topic of sunnah and the opinions of the theologian methodologists' to whom they differ. The second one is the inclusion of usûl al-hadith's topics in the Hanafi usûl al-fiqh. And the final factor is the search for reconciliation between sects on the sunnah topic in the post-classical period, which follows the Mongol invasion.

It seems that the theologian scholars of usûl have some opinions about the sunnah that are distinct from the dominant Hanafi tradition. Because these different approaches are often associated with theology, the cause of this condition can be explained by their approach in usûl, which take the theological premises into account. It is possible to say that the change in terminology and topics studied by hadith scholars and their moderation in some issues, as seen especially in the books of Pazdawi and Sarakhsi, emerged as a reaction to sectarian criticisms. The Hanafi tradition, which became a permanent establishment, mostly followed the Pazdawi-Sarakhsi line in terms of both the topics that are discussed and the approaches in these issues. The influence of the atmosphere of reconciliation after the classical period is seen in the book of Abdulaziz Bukhari, where he criticizes some of the principles of established usûl al-Hanafi and benefits from the books of hadith and usul al-hadith.

Keywords: Hanafi, Usul al-fiqh, Transoxania, sunnah, hadith

GİRİŞ

1. Çalışmanın Konusu ve Sınırları

Hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti ve anlaşılması hususundaki metodolojik yaklaşımların tek kaynağı hadis usûlü ilmi değildir. Fıkî hükümlerin Kitâb'dan sonra ikinci kaynağı olan sünnet ile ilgili usûlî yaklaşımlar, fıkî usûlü ilminde de önemli bir yer işgal etmektedir. Ancak bu iki ilim dalı konuları ve kapsamaları itibarıyla birbirlerinden farklıdır. Hadis usûlünün konusu, hadislerin nakli ve Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için gerekli kuralları belirlemektir. Dolayısıyla hadis usûlü, hadislerin anlaşılmasından ziyade rivayetiyle ilgili kurallardan bahseder.¹ Fıkî usûlü ilmi ise şer'î hükümlerin çıkarıldığı Kitâb, sünnet, icma ve kıyas gibi delillerden icmali olarak bahseder.² Fıkî usûlü, delilleri hüküm çıkarma açısından incelediği ve delillerden hüküm çıkarılırken hangi esaslara uyulması gerektiği üzerinde durduğu için sünnet delilini de bu açıdan ele alır. Ayrıca Fıkî usûlünde sünnet anlam boyutuyla da değerlendirilir. Zira fıkî usûlü eserlerinde yer alan elfâz bahisleri, ayetlerin olduğu gibi hadis lafızlarının anlaşılmasıyla da ilgilidir. Ancak fıkî usûlü eserlerinin sünnet bahisleri, sünneti bize ulaştıran Hz. Peygamber'den nakledilmiş haberlerin sübutu ve bilgi değeri konularını da ele alması itibarı ile hadis usûlü ile örtüşmektedir.

Hadis metodolojisi ile ilgili bazı farklı yaklaşımlara sahip olan, ancak doğrudan hadis usûlü ile ilgili eserleri daha geç bir dönemde telif eden Hanefî mezhebine mensup âlimlerin hadis ile ilgili görüşlerini de öncelikle fıkî usûlü eserlerinde bulmak mümkündür. Bu çalışmanın konusu, fıkî usûlü eserleri çerçevesinde Hanefî mezhebinin sünnet, hadis ve haber konuları ile ilgili yaklaşımlarının tespiti ve mezhebin bu konuda kendi içinde geçirdiği değişim ve gelişimi takip etmektir. Ancak tezin kapsamında ele alınan konular Hanefî usûl eserleri içerisinde genellikle "Sünnet" ana başlığı altında işlendiği için tezin isminde "Sünnet Anlayışı" ibaresinin yer alması yeterli görülmüştür. Ayrıca tezde ele alınacak konu belirli bir bölge ve dönemle sınırlandırılmıştır. Bölge açısından Mâverâünnehir, zaman açısından ise hicrî V.-VIII. asırlar arasındaki dönem çalışmamızın sınırlarını oluşturmaktadır. Konunun bu şekilde sınırlandırılmasının nedeni, ilgili

¹ Ahmet Yücel, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009, s. 6.

² Fahrettin Atar, *Fıkî Usûlü*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006, s. 4.

bölge ve dönemin mezhep içinde bazı değişim ve gelişimlere sahne olması sebebiyle Hanefî mezhebi tarihinde özel bir konumda bulunmasıdır. Bu nedenle konunun çerçevesinin daha iyi anlaşılabilmesi için Mâverâünnehir bölgesi, Hanefîliğin bölgeye girişi ve çalışmaya dâhil edilen dönemdeki etkinliği hakkında ana hatlarıyla malumat vermek uygun olacaktır. Ancak tezin asıl amacı bu tarihi süreci incelemek olmadığı için bu kısımda özellikle mezhepler tarihi ve fıkıh tarihi alanlarında yapılan güncel çalışmalardan istifade edilecektir.

1.1. Çalışmanın Bölgesel Sınırları

Ceyhun Nehri'nin kuzeyinde ve doğusunda kalan bölgeye İslâm tarihçileri ve coğrafyacıları Mâverâünnehir adını vermişlerdir. Mâverâünnehir'in kuzey ve doğu sınırları kesin olarak belli olmamakla birlikte Buhâra, Semerkant, Soğd toprakları, Üşrûsene, Şâş, Fergana, Keş, Nesef, Saganıyân, Huttal, Tirmiz, Guvâziyân, Ahsîkes, Hârizm, Fârâb, İsbîcâb, Talas, İlak ve Hucend Mâverâünnehir bölgesine dâhil edilmiştir.³ İslâm fetihlerinden önceki dönemde bu bölgede Soğdlular, Türkler ve Araplar gibi çeşitli etnik kökenlere mensup halklar yaşamıştır. Emevîlerin Horasan valisi Kuteybe b. Müslim (ö. 96/715) döneminde Mâverâünnehir'in önemli bir kısmı Müslümanların kontrolüne girmiş, Talas Savaşı'nın (133/751) ardından ise bölge kesin olarak Müslümanlara bağlanmıştır.⁴ Mâveraünnehir, ilk fethedildiği dönemlerde Horasan'ın bir parçası olarak kabul edilirken Sâmâniler'in iş başına gelmesiyle Horasan'dan ayrı ve özel bir statüye sahip olmuştur.⁵ Mâverâünnehir bölgesi hicrî sekizinci asra kadar Sâmâniler, Karahanlılar, Selçuklular, Karahıtaylar, Harizmşahlar, Moğollar, Çağataylar ve Timurlular olmak üzere sekiz farklı siyasi hâkimiyetin altına girmiştir. Bölge ekonomik, kültürel ve ilmî açıdan en parlak dönemini ise Sâmâniler'in hâkimiyeti zamanında (204-395/819-1005) yaşamıştır.⁶ Sâmânilerin Mâverâünnehir bölgesinde uyguladığı ve ilmî ortamın alt yapı-

³ İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Beyrût: Dâru Sâdır, 2004, s. 295-296. Ayrıca bkz. Osman Aydın, *Fethnden Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi (93-389/711-999)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011, s. 42.

⁴ Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, s. 178.

⁵ Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 43.

⁶ Özgüdenli, "Mâverâünnehir", *DİA*, XXVIII, 178.

sını tesis eden olumlu siyaset, bölgedeki ilmî faaliyetlerin gelişimine önemli bir katkı sağlamıştır.⁷

Mâverâünnehir’de Hanefî mezhebinin yayılması daha Ebû Hanîfe’nin kendisi hayattayken öğrencileri vasıtasıyla başlamıştır.⁸ Zira Ebû Hanîfe’nin bazı talebeleri Belh, Merv ve Tirmiz’de kadılık yapmıştır.⁹ Semerkant’da Ebû Hanîfe taraftarlarının ilk ciddi faaliyetleri Ebû Hanîfe’nin öğrencisi Ebû Mukâtil Hafs b. Selm es-Semerkandî (ö. 208/823) ile başlamış,¹⁰ Buhara’daki mahalli Hanefî okul ise İmam Muhammed’in talebesi olan Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) tarafından kurulmuştur.¹¹ *Târîh-i Buhârâ* müellifi Nerşâhî’nin ifade ettiğine göre Buhara, Bağdat’a giderek İmam Muhammed’in öğrencisi olan Ebû Hafs sayesinde “Kubbetü’l-İslâm” haline gelmiş ve Buharalılar onun sayesinde ilim sahibi olmuşlardır.¹² Fergana Vadisi’nde de hicri III. asırdan itibaren Hanefîlik hâkim mezhep haline gelmiştir.¹³

Hanefî mezhebinin bu bölgede yayılmasında Ebû Hanîfe’nin itikâdî görüşleri de etkili olmuştur. Çünkü Emevîler tarafından amelî konularda eksiklerinin olduğu ileri sürülerek yeni Müslüman olan bölge halkından gayr-i müslimlerden alınan cizye vergisi istenmiştir. Ebû Hanîfe ise iman ve amel ayırımına giderek kelime-i şehâdet getiren herkesi mümin kabul ettiği için yeni Müslüman olanlardan cizye alınmasını uygun bulmamıştır. Bağdat’a ilim tahsili için giden Mâverâünnehirli pek çok öğrenci de iman ve amel

⁷ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 440. Sâ mânîler döneminde bölgedeki ilmi gelişmelerle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İhsân Zünnûn Sâmirî, *el-Hayâtü’l-ilmîyye zemene’s-Sâ mânîyyîn: et-tarîhu’s-sakafî li Horasân ve bilâdi Mâverain-nehr fi’l-karneyni’s-sâlis ve’r-râbi’ li’l-hicra*, Beyrût: Dârü’t-Talia, 2001.

⁸ Wilferd Madelung, “11. ve 13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya’dan Batıya Göçü”, (çev. Sönmez Kutlu), *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* içerisinde, haz. Sönmez Kutlu, Ankara: Kitâbiyât, 2003, s. 369.

⁹ Wilferd Madelung, “Horasan ve Mâverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı”, (çev. Sönmez Kutlu), *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik* içerisinde, s. 84-86; Hanefî mezhebinin Orta Asya’ya taşıyan isimler için ayrıca bkz. Talgat Nurbergen, “Hanefî Mezhebinin Orta Asya’ya Girişi ve Yayılış Süreci” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2005, s. 49-56.

¹⁰ Aydınlı, *Semerkant Tarihi*, s. 439.

¹¹ Madelung, “Horasan ve Mâverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı”, s. 87.

¹² Nerşâhî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca’fer, *Târîh-i Buhârâ*, (çev. Erkan Göksoy), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013, s. 84.

¹³ Zaylabidin Acımamatov, “Ebû Hanîfe ve Fergana Vadisindeki Etkisi”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005, s. 96.

konusundaki görüşleri sebebiyle Ebû Hanîfe'nin ders halkasına katılmış ve memleketlerine döndüklerinde onun fikhî ve itikâdî görüşlerini yaymaya başlamışlardır.¹⁴

Bölgede fikhî görüşleri yanında itikâdî görüşleri de benimsenen Ebû Hanîfe'nin itikâdî konulardaki fikirleri Mâtürîdî akidesinin oluşumunda önemli bir rol oynamış,¹⁵ Sâ mânîler döneminde Semerkant ve Buhara, Orta Asya'da Hanefî ekolünün sünnî düşünce yapısını temsil eden iki önemli merkez olmuştur.¹⁶ Ancak bu bölgedeki Hanefîlerin kelâmî açıdan iki farklı çizgiyi takip ettiği görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin talebesi Ebû Mukâtil (ö. 208/823) tarafından kurulduğu kabul edilen ve İmam Mâtürîdî'nin de içinde yetiştiği Cüzcâniyye ekolü, Ebû Hanîfe'nin fikirlerini aynen benimseyen ve devam ettiren Hanefîlerden meydana gelmiştir.¹⁷ Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde ortaya çıkan ve Ebû Ahmed el-İyâzî (IV./X. asrın başları) tarafından temsil edilen İyaziyye ekolü ise müteşâbihâtın te'viline ve aklın delil olarak kullanılmasına karşı çıkararak ehl-i reyden ayrılıp ehl-i hadise meyletmiştir.¹⁸ Ahmet Ak da siyasi idareye itaati gerekli gören ve teslimiyetçi bir anlayışa sahip olan İyaziyye ekolünü Hanefî hadis taraftarları olarak adlandırmıştır. Bu ekolün Sâ mânîler tarafından desteklenmesi, Cüzcâniyye ekolüne mensup olan Mâtürîdî'nin anlayışının ilk dönemlerde çok fazla yaygınlaşmamasına sebep olmuştur.¹⁹

Bölgedeki sünnî Hanefîlerin kelâmî olarak Mu'tezile'ye karşı bir tutum içinde olmaları ve bunu ortaya koyan eserler vermeleri, Mu'tezile'nin de bölgede etkisi olduğunu düşündürmektedir.²⁰ Ebû Ahmed el-İyâzî'nin Semerkant çarşılarında ilan ettirdiği ve Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki tartışmalı konularda Ehl-i sünnetin görüşlerini ortaya koyan 10 maddelik metin buna bir örnek teşkil etmektedir. Hicrî III. ve IV. asırlarda ortaya çıkan bu tür tepkileri tespit eden Şükrü Özen, Mu'tezile'nin Mâverâünnehir'de

¹⁴ Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefîliğin Yayılışı", s. 80; Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008, s. 89; Ulrich, Rudolph, *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, (çev. Özcan Taşcı), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 47-48.

¹⁵ Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 439.

¹⁶ Aydın, *Semerkant Tarihi*, s. 455.

¹⁷ Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 108.

¹⁸ Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 108.

¹⁹ Ak, *Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 125.

²⁰ Şükrü Özen, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası" (Yayınlanmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul, 2001, s. 54-61

yaygın olmamasına rağmen bölgedeki sünnî âlimlerin muhalif tutumlarını, o dönemde Ka‘bî (ö. 319/931), Cübbât (ö. 321/933) gibi Mu‘tezilî âlimlerin ehl-i sünnet çizgisinde olan Mâverâünnehir Hanefileri üzerindeki etkisini artırmasına bağlamıştır.²¹ Bu yayılmaya karşı sünnî Hanefiler tepkilerini ortaya koymuş ve bu, uzun vadede Mu‘tezile’nin Mâverâünnehir’de son bulmasına sebep olmuştur. Ayrıca Özen’e göre bu tutum, bölge Hanefilerinin Ebû Hanîfe’nin çizgisinden ayrıldıklarını düşündükleri Mu‘tezile etkisindeki Irak Hanefiliğine de bir tepkidir.²² Bölgedeki Hanefilerin kelâmî yaklaşımlarına bakıldığında Mâtürîdîliğin V. yüzyılın sonlarında genel kabul görmesine kadar homojen bir kelâmî duruş sergileyemedikleri, bir kısmı Mu‘tezile’ye yakın dururken bir kısmının ise ehl-i hadise yakınlaştığı görülmektedir. Ancak Mu‘tezile’nin bidat ehli görülerek dışlanmasından sonra Hanefiler kelâmî duruşlarını netleştirmek mecburiyetinde kalmışlardır.²³

Mâverâünnehir bölgesi, Hanefiliğin yayıldığı dönemde hadis ulemâsının da etkinliğinin olduğu bir bölge olmuştur.²⁴ İmam Buhârî (ö. 256/870), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), Dârimî (ö. 255/869) gibi hadis ilminin önemli isimleri Mâverâünnehir asıllıdır.²⁵ Zekeriya Kitapçı, Moğol istilasına kadar geçen dört asır boyunca Orta Asya’da yetişmiş Türk asıllı hadis âlimlerinden 21 isim zikretmiştir.²⁶ Ömer en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) Semerkantlıları ve Semerekant’a dışarıdan gelenleri kapsayan ve eksik olan matbu haliyle 1010 râvîyi içeren *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand* adlı rical eseri de bölgedeki hadis faaliyetinin göstergelerinden biridir.²⁷ Ayrıca bölgede hadis ve rey ta-

²¹ Özen, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, s. 50.

²² Özen, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, s. 64.

²³ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004, s. 26.

²⁴ Hicrî III. ve IV. asırlarda bölgedeki hadis faaliyetleri için bkz. Sâmîrî, *el-Hayâtü’l-ilmîyye zemene’s-Sâmâniyyîn*, s. 148-154.

²⁵ Ahmet Yıldırım, “Orta-Asya Türkistan Coğrafyasında Yetişen Hadisçiler ve Hadis İlmine Katkıları”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta, 2007, s. 244; Ramazan Ramazan Mütevellî, *Eimmetü ilmi’l-hadîsi’n-Nebevî fî bilâdi Mâverâinnehr: Dirâse târîhiyye*, Kâhire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 2010, s. 356.

²⁶ Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2016, s. 303-353.

²⁷ Necmüddîn Ömer b. Muhammed en-Nesefî, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, (tkd. Nazar Muhammed el-Faryâbî), Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1991, s. 14.

raftarları arasında yapılan tartışmalar da ehl-i hadisin bölgede etkin olduğunu göstermektedir.²⁸ Sönmez Kutlu, hicrî II. asırdan IV. asra kadar Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki hadis taraftarlarının bir listesini vermiş ve burada 55 isim zikretmiştir.²⁹

1.2. Çalışmanın Dönemsel Sınırları

Hanefiliğin Mâverâünnehir'deki zaferi, Hanefî ulemâyı destekleyen Sâ mânî Hanedanlığı'nın saltanatı ele geçirmesiyle başlamıştır (204-395/819-1005).³⁰ Sonraki dönemde Orta Asya'da Hanefî mezhebi'nin inkişafının devam etmesinde ise yönetimi ele geçiren Selçuklu Türklerinin bu bölgedeki Hanefî âlimleri önemli vazifelere getirmeleri etkili olmuştur. Onlar, batıya doğru yayılma gösterdiklerinde de doğu asıllı Hanefî âlimleri tercih etmiş ve önemli makamlara getirmişlerdir. Selçuklular'ın doğu Hanefî âlimlerini tercih etme siyaseti, ilerleyen dönemlerde doğudaki Hanefî âlimlerin Orta Asya'dan batıya, Irak, Suriye, Mısır ve Anadolu'ya göç etmesine sebep olmuştur. VII. asır boyunca devam edip Moğol saldırıları sebebiyle artan bu göç dalgası VIII. asırda yavaş yavaş azalmıştır.³¹ Kefevî'nin (ö. 990/1582) *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr* adlı eserini analiz ederek Mâverâünnehir fıkıh ekolünün tarihsel sürecini dönemlendiren Aşîrbek Müminov da mezhebin gelişim seyrini benzer bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu çalışmada İlk dönem, hicri III. ve IV. yüzyıllarda Bağdat ve Belh'in etkisiyle Buhara ve Semerkant'ta "Mâverâünnehir Hanefî Fıkıh Ekolünün Oluşum Devri", ikinci dönem V.-VII. yüzyıllar arasında "Mâverâünnehir Hanefî Fıkıh Ekolünün Gelişim Devri", üçüncü dönem ise VII. yüzyılın başları ile VIII. yüzyıl arasında Moğol saldırıları neticesinde "Mâverâünnehir Hanefî Fıkıh Ekolünün Duraklama Devri" olarak tasvir edilmiştir.³²

Hicrî ilk dört asırda fukahanın coğrafi dağılımını ele alan bir incelemenin ortaya koyduğu verilere göre h. 250 yılına kadar Hanefî mezhebi Irak'ta dört sünni mezhebin en bü-

²⁸ Sönmez Kutlu, *İsam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara: Kitabiyat, 2000, s. 184-188.

²⁹ Kutlu, *İsam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, s. 195-196.

³⁰ Madelung, "Horasan ve Mâverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", s. 87.

³¹ Madelung, "11. ve 13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", s. 370-371; Wilferd Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", (çev. Muzaffer Tan), *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik* içerisinde, s. 335.

³² Talgat Nurbergen, "Hanefî Mezhebinin Orta Asya'ya Girişi ve Yayılış Süreci", s. 60'dan naklen.

yüğü iken ve Hanefiler Irak'taki bütün fukahanın % 20'sini oluşturmaktayken h. 251-400 yılları arasında Hanefilerin sayısı hızla azalarak Hanefî mezhebi Irak'taki mezheplerin en marjinali konumuna gelmiştir.³³ Hicri V. asrın ortalarından itibaren ise Hanefî mezhebinin cazibe merkezi, mezhebin bir ekol haline geldiği Bağdat'tan Orta Asya'ya kaymıştır.³⁴ Mezhebin bölgesel olarak bu şekilde bir değişim göstermesini ele alan araştırmalar, Hanefî mezhebindeki bu kaymanın hem siyasi hem de entelektüel çevrenin oluşturduğu bazı sebeplerden kaynaklandığını göstermektedir. Bu durumun mihne uygulaması ile ilişkisini kuran Mehmet Ümit, mihne döneminde Hanefilerin bir kısmının mihne uygulamasını desteklemesi ve halku'l-Kur'ân anlayışını benimsemesinin mihne dönemi sonrasında bazı sonuçlar doğurduğunu ifade etmiştir. Bu sonuçlardan biri de Irak bölgesinde Hanefî fukahanın itibardan düşerek Hanefilerin etkinliğinin azalması, artık bu bölgede kelâmî konularla ilgilenen Hanefî ulemânın çok fazla yetişmemesi ve mihne dönemi sonrasında kelâmî konularla ilgilenen Hanefilerin etkinliğinin çoğunlukla doğu bölgesinde görülmesi olmuştur. Dolayısıyla h. 251-400 yılları arasındaki dönemde Irak'ta Hanefilerin etkinliklerini yitirmesi bu dönemde mihnenin sonuçlarının görünür olmasıyla açıklanmış olmaktadır.³⁵ Murteza Bedir de Hanefî mezhebinin Bağdat'ta gerileyerek V.-VIII. asırlar arasında etkinliğini Orta Asya'da devam ettirmesini Bağdat ve diğer İslâm coğrafyasında Eş'arîliğin güçlenerek Mu'tezile'yi dışlaması ile ilişkilendirmiştir. Bedir'e göre bu bölgedeki Hanefiler, bir nevi doğal müttetikleri olan Mu'tezile'den kendilerini ayırıştırarak bir kelim ekolü ve fıkıh usûlü teorisi geliştiremedikleri için entelektüel alana ilgilerini yitirmişlerdir.³⁶ Bedir'in zikrettiği bir diğer sebep ise ehl-i hadisin öncülük ettiği darülhadis merkezli ilmi faaliyet alanıdır. O dönemde hadis silsilelerine girmek âlimler arasında büyük bir itibar ifade ettiği için Bağdat'taki Hanefî âlimler de artık fıkıh usûlü ve kelamla ilgilenmek yerine hadis meclislerine devam etmeye önem vermişler, böylece kendilerine kuşkuyla yaklaşan ehl-i hadis men-

³³ Monique Bernards-John Nawas, "The Geographic Distribution of Muslim Jurists During the First Four Centuries AH.", *İslâmic Law and Society*, 10/2 (2003), s. 176-177.

³⁴ Madelung, "11. ve 13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", s. 370; Ayrıca bkz. Yûsuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976, s. 305.

³⁵ Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2010), s. 125.

³⁶ Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum (7-8-9 Kasım 2008)*, İstanbul, 2011, I, 630-632.

suplarını ikna etmeye çalışmışlardır. Sonuç olarak da Bağdat'taki Hanefî mezhebi Eş'arî çizgiyi benimsemiştir.³⁷

V. ve VIII. asırlar ilmî faaliyetlerin yoğun ve canlı bir şekilde devam etmesi ve bu faaliyetlerin sonraki devirlere önemli ölçüde tesir etmesiyle temayüz eden dönemlerdir. Özellikle beşinci asır eskinin devamı olması ve yeni yaklaşımları barındırması açısından önemlidir.³⁸ Hanefî mezhebinin V.-VIII. asırlar arasında Mâverâünnehir bölgesinde geçirdiği dönem de Hanefî hukuk okulunun olgunluk dönemi olarak görülmektedir. Bu dönemde Orta Asya bölgesinde Irak ve Batı İran'daki medrese geleneklerinden farklı bir doğu Hanefî geleneği oluşmuştur.³⁹ Hanefî hukuk okulunu genel itibarıyla Bağdat safhası, Mâverâünnehir safhası, Memlûk safhası ve Osmanlı safhası olmak üzere dört farklı döneme ayıran Bedir'e göre mezhebin hukuk doktrini ve teorisinin klasik yapısının meydana gelmesinde en etkili olan dönem, Mâverâünnehirli hukukçuların aktif olduğu V.-VIII. yüzyıllar arasındaki üç asırlık dönemdir.⁴⁰ Bu dönemde Bağdat ve Mısır hattı etkinliğini kaybetmiş, nehrin ötesindeki Hanefî gelenek ise ön plana çıkmıştır. Sekizinci yüzyıla kadar devam eden süreçte Mâverâünnehir bölgesinin iki önemli merkezi olan Semerkant ve Buhara Hanefî mezhebinin furû' ve usûl eserlerinin üretildiği en önemli merkezler olmuştur.⁴¹ Ancak bu dönemde mezhebin iki önemli merkezi olan Semerkant ve Buhara'nın farklı alanlarda ön plana çıktığı da görülmektedir. Buhara daha ziyâde hukuk alanında temâyüz ederken Semerkant kelim alanında öne çıkmıştır.⁴²

Bu dönem içinde Orta Asya'da yapılan çalışmalar Hanefî hukuk okulunun teşekkülünde ve klasik yapısını elde etmesinde merkezi bir rol oynamış ve bu bölgedeki ilmî miras daha sonra Moğol istilaları vasıtasıyla Osmanlı ve Hint bölgesine intikal etmiştir. Dolayısıyla Osmanlı ve çağdaşı olan İmparatorluklarda etkili olan Hanefî yaklaşımı da Bu-

³⁷ Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", I, 630-631.

³⁸ Tuncay Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Fıkıhın Yeniden Şekillenmesi", *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2 (1998), s. 114.

³⁹ Madelung, "11. ve 13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", s. 369.

⁴⁰ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X.-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 18.

⁴¹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 54.

⁴² Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 56.

hara-Semerkant okulunun etkisini taşımaktadır⁴³ Hanefî tabakat kitaplarında Maveraün-nehir menşe'li Hanefî ulemânın yüksek bir orana sahip olması da Hanefîlik içinde Maveraaünnehir geleneğinin belirgin bir hâkimiyet kurduğunu göstermektedir.⁴⁴ Miladi XI. ve XII. asırlarda yaşamış Mâverâünnehirli Hanefî hukukçuları tespit eden Yûsuf Ziya Kavakçı, sadece bu dönemde yaşamış 300'e yakın İslâm hukukçusu tespit etmiştir.⁴⁵ Bedir ise 450-800 yılları arasındaki dönemi kapsayan Osmanlı öncesi Hanefî fıkıh bibliyografyasına dair çalışmasında eserleri günümüze ulaşmış Buharalı 29, Semerkantlı 6 Hanefî hukukçusu tespit etmiştir.⁴⁶

Yukarıda zikredilen sebeplere binaen Hanefî usûlünde sünnet konusundaki gelişim ve değişimleri tespit etmeye en uygun bölge ve zaman diliminin Mâverâünnehir bölgesi ve hicri V.-VIII. asırlar arasındaki dönem olduğu anlaşılmaktadır. Tez konumuzun sınırları da bu durum dikkate alınarak tespit edilmiştir.

2. Çalışmanın Amacı

Konunun çerçevesi çizilirken ele alındığı üzere Hanefî mezhebi, ilgili bölge ve dönemde önemli bir gelişim sağlamış ve bazı dönüşümler geçirmiştir. Bu çalışmanın amacı da fıkıh usûlü alanındaki çalışmalardan yola çıkarak Hanefîlerin sünnetle ilgili görüşlerini mezhebin kendi içindeki değişimleri dikkate alarak mukayeseli bir şekilde ortaya koymak ve bu konuda hangi eğilimlerin istikrar sağladığını tespit etmektir. Çalışmamızda mezhep içindeki değişimi takipte özellikle üç unsur göz önünde bulundurulacaktır. Bu hususlardan ilki, Hanefî fıkıh usûlüne hadis usûlü konularının dâhil edilmesi meselesi, ikincisi Hanefî mezhebi içindeki Irak meşâyihî-Semerkant meşâyihî ayrımının sünnet bahislerine yansımaları ve hâkim Hanefî usûl geleneğine alternatifler sunan kelamcı usûl yazarlarının farklılık arz eden görüşlerinin dikkate alınmasıdır. Üçüncüsü husus ise Moğol istilasından sonraki döneme denk gelen klasik sonrası dönemde mezhepler arası uzlaşma arayışının sünnet bahislerindeki tezahürüdür.⁴⁷

⁴³ Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsi Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", s. 628, 632.

⁴⁴ Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", s. 335.

⁴⁵ Yûsuf Ziya Kavakçı, *XI. ve XII. asırlarda Karahanlılar devrinde Mavera al-Nahr İslâm Hukukçuları*, s. 305.

⁴⁶ Murteza Bedir, "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5 (2005), s. 61-73.

⁴⁷ Dönemlerle ilgili bu adlandırmalar için bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 195.

Çalışma dönemimizin ilk usûlcüsü olan Debûsî'den (ö. 430/1039) itibaren hadis usûlü konularının ve hadisçilerin bazı söylemlerinin Hanefî fıkıh usûlüne dâhil olması hususunda bir takım gelişmeler meydana gelmiştir. Hanefî fıkıh usûlü tarihi ile ilgili çalışmalar yapan Murteza Bedir, bu farklılaşmaya dikkat çekmiş ve bazı tespitlerde bulunmuştur. Onun tespitine göre Debûsî, kendisinden önce İsa b. Ebân (ö. 221/836) ve Cessâs'ın (ö. 370/981) yapmadığı şekilde hadisçilerin bazı söylemlerini ve geliştirdikleri yöntemleri Hanefî haber teorisine ekleme girişiminde bulunmuştur.⁴⁸ Debûsî çizgisini bilinçli bir şekilde devam ettiren ve revize eden Pezdevî (ö. 493/1100) ve Serahsî'nin (v. 483/1090) döneminde ise hadis usûlünün çeşitli kavram ve konularının Hanefî fıkıh usûlüne dâhil edilmesi işlemi hızlanmış ve esas olarak hadis âlimlerinin ilgi alanına giren bazı konulardaki sistematik denemeler Halvânî'nin (ö. 452-1060) talebeleri Pezdevî ve Serahsî'nin yetiştikleri okulda yapılmıştır.⁴⁹ Halvânî'nin biyografisine bakıldığında bazı öğrencilerinin kendisinden hadis rivayetinde bulunduğu görülmektedir.⁵⁰ Bu sebeple tedrisata hadis rivayetinin de dâhil edildiğini söyleyebileceğimiz Halvânî halkasının hadis usûlünün bazı kavramlarını ve teknik konularını Hanefî usûlüne dâhil edip sistemleştirmiş olmaları makul bir ihtimal olarak görünmektedir.⁵¹ Tezmin özellikle hadis tekniği ile ilgili konuların ele alındığı "Mâverâünnehir Hanefî Usûl Eserleride Râvî ve Rivayet" başlıklı son bölümü, bu gelişmeyi gösterebilmeyi amaçlamaktadır.

Mezhep içi farklılaşmayı görmemize imkân sağlayabilecek dikkat çeken ikinci mühim husus ise Irak meşâyihî ve Semerkant meşâyihî olmak üzere iki farklı çizgide seyreden Hanefî fıkıh usûlünün bizim çalışma dönemimize denk gelen zaman diliminde bir tarafın lehine gelişim göstermiş olmasıdır. Bazı modern çalışmalarda Hanefî mezhebinin geçirdiği bu dönüşüm sebebiyle farklı çizgilerin değişik yönleriyle araştırılmaya muhtaç olduğuna yönelik teşvikler böyle bir amacın güdülmesinde etkili

⁴⁸ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 162, 164.

⁴⁹ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 177, 180.

⁵⁰ Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV, (thk. Şuayb Arnavût), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985, XVIII, 177; Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-muziyye fî tabâkâti'l-Hanefiyye*, I-II, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphâne, t.y., I, 318.

⁵¹ Ahmet Aydın bu ihtimali manevî inkîta kavramının gelişimi ile ilgili olarak dile getirmiştir. Bkz. Ahmet Aydın, "İbnü's-Sââti Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkîta Kavramı", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007, s. 26.

olmuştur.⁵² Mesela bu araştırmalardan birinin sahibi olan Tuncay Başoğlu, Mâverâünnehir Hanefileri arasında en az üç farklı eğilim olduğunu düşünmektedir. Bu eğilimlerden ilkinin Debûsi, ikincisini Halvânî ile talebeleri Pezdevî ve Serahsî, üçüncüsünü ise Mâtürîdî'yi esas alan fakihler oluşturmaktadır. Ayrıca Başoğlu, bu dönemde Hanefî mezhebinin geçirdiği dönüşüm ve Irak meşâyihî/Mâverâünnehir meşâyihî ayrımı sebebiyle günümüzde araştırılmaya en muhtaç mezhep olduğu kanaatindedir.⁵³ Bazı çalışmalarda bu iki çizginin sünnet anlayışları açısından da ayrıştığına dair işaretlere yer verilmiştir. İlk dönem Hanefî kaynaklarından yola çıkarak Ebû Hanîfe'nin sünnet anlayışını ortaya koymaya çalışan Metin Yiğit, Hanefî usûl geleneği içinde İsbâ b. Ebân (ö. 221/836), Cessâs (ö. 370/981) ve Debûsî (ö. 430/1039) çizgisinden farklı bir çizgi bulunduğu ve haricî etkiler sonucu zayıflamış ve gölgede kalmış olan bu çizginin Ebû Hanîfe'nin usûlünü temsil etme kabiliyetinin daha yüksek olduğu kanaatindedir.⁵⁴ Bu tür işaretler çalışmamızda özellikle bu iki çizgi arasındaki farklılıkların tespitinin amaçlanmasına sebep olmuştur. Bu amacın daha iyi anlaşılabilmesi için mezhep içindeki bu iki farklı çizginin mahiyetinin ana hatlarıyla izahı önem arz etmektedir.

Irak meşâyihî ile Semerkant meşâyihî arasındaki bu ayrışmanın temelinde farklı itikâdî eğilimlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Fıkıh usûlünü kelâm usûlünün bir dalı olarak gören Alâeddin Semerkandî (ö. 539/1144), fıkıh usûlü eserinin başında bu ayrışmaya işaret etmiştir. Semerkandî'ye göre bir âlimin fıkıh usûlü alanında telif ettiği eser, onun itikadıyla da uyumlu olmalıdır. Fıkıh usûlü alanında ortaya konan eserlerin çoğunun ya usûlde kendilerine muhalif olan Mu'tezile'ye ya da fîrûda kendilerine muhalif olan ehl-i hadise ait olduğunu ifade eden Semerkandî, bu iki kesimin eserlerine itimadın usûlde ya da fîrûda hataya düşmeye sebep olacağını dile getirmiştir. Semerkandî, "ashâbımız" olarak ifade ettiği kişilerin usûl alanında iki tür eser verdiğine de dikkat çekmiştir. Bunlardan ilki, aklî ve şer'î ilimlerde derinleşmiş olan, günümüze ulaşmamış iki fıkıh usûlü eserinin sahibi Mâtürîdî ile onun hocaları ve öğrencilerinin telif ettikleridir. İkinci gruptaki müellifler ise usûlün inceliklerinde ve aklî meselelerde yeterince mahir

⁵² Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh", s. 132.

⁵³ Başoğlu, "Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh", s. 132.

⁵⁴ Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, s. 241.

olmadıkları için bazı hususlarda muhaliflerin görüşlerine meyletmişlerdir.⁵⁵ Semerkandî'nin bu açıklamalarından iki farklı metodla fıkıh usûlü yazan Hanefilerden ilk grubun, mezhebin kelâmî öncüllerini dikkate aldığı, ikinci grubun ise buna dikkat etmeyerek muhaliflerin görüşlerine yaklaştığı anlaşılmaktadır. Ancak Semerkandî'nin ifade ettiği üzere ilk gruptaki Hanefî âlimlerin eserleri terkedilmiş ve içlerine mezhebe aykırı bazı fikirler karışmış olsa da ikinci tür eserler yaygınlaşmıştır.⁵⁶

Semerkandî ilk grupta Mâtürîdî'yi ön plana çıkarırken ikinci grup için herhangi bir isim zikretmemiştir. Ancak ilgili pasajda doğrudan bölgesel bir ayırım zikredilmemiş olsa da Semerkandî'nin usûl eseri içerisinde Irak ve Semerkant meşâyihini ihtilaflarından bahsetmesi, bu iki farklı grubun Irak ve Semerkant meşâyihini olduğunu ve hedef aldığı Irak Hanefilerinin Mu'tezile'ye meylettiklerini düşündüğünü göstermektedir.⁵⁷ Semerkandî'nin Irak ve Semerkant meşâyihini olarak ayırdığı bu iki grup özellikle h. IV. asırda yaşayan Hanefilerle ilgili bir ayırım olmalıdır. Zira Semerkandî, Semerkant ekolünün merkezine dördüncü asır âlimi İmam Mâtürîdî'yi (ö. 333/944) koymuştur. Semerkandî'nin isimlerini zikretmediği Irak meşâyihinin dördüncü asırdaki merkezi simaları ise Kerhî (ö. 340/952) ve öğrencisi Cessâs'tır (ö. 370/981).⁵⁸ Irak meşâyihine mensup diğer fakihler ise İsa b. Ebân (ö. 221/836), Selcî (ö. 266/880), Ebû Hâzim (ö. 292/905) ve Berdaî'dir (ö. 317/930).⁵⁹ Irak meşâyihinin dikkati çeken özelliklerinden biri, bu gruptan usûl alanında ön plana çıkan isimlerin ya Mu'tezilî olması ya da Mu'tezile'den olmakla itham edilmiş olmalarıdır.⁶⁰

Altıncı yüzyıl âlimi olan Semerkandî'nin Irak meşâyihinin görüşlerine meyledip Semerkant meşâyihini terk ettiklerini ifade ettiği kişiler ise bizim çalışma dönemimize

⁵⁵ Alâeddîn es-Semerkandî, *Mizânü'l-Usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fıkh*, I-II, (thk. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî), Mekke, 1984, I, 1-3.

⁵⁶ Semerkandî, *Mizân*, I, 3.

⁵⁷ Özen, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası", s. 80.

⁵⁸ Eyüp Said Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2001, s. 215; Ayrıca bk. Heysem Hazne, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, Ammân: Dârü'r-Râzî, 2007, s. 134.

⁵⁹ Kaya, "Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl", s. 215; Ayrıca h. IV. asır Irak Hanefilerinin listesi için bk. Özen, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası", s. 162-177.

⁶⁰ Murat Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2013, s. 30; Mu'tezilî olduğu iddia edilen Irak Hanefilerinin listesi için bkz. Özen, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası", s. 177-185.

dahil olan beşinci asır Hanefî usûlcüleri olmalıydılar. Beşinci asrın önde gelen Hanefî usûl âlimleri ise Debûsî (ö. 430/1039), Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'dir (ö. 483/1090). Semerkant meşâyihinin temsil ettiği eğilimin Hanefî usûl geleneğindeki etkisini ne zaman yitirdiği ve bu kırılmanın ne zaman vuku bulduğuna dair çalışmalar da kırılmanın Debûsî ile başladığını göstermektedir. Onun Irak meşâyihinin yaklaşımını benimsemesinde Cessâs'ın talebesi olan Üsrûşenî'den (ö. 400/1009) ders almasının etkisinin olması muhtemeldir.⁶¹ Semerkandî'nin bu ayrışmayı zikrettiği pasajda ifade ettiği kelâmî öncülleri dikkate almama vasfını destekleyecek şekilde bu üç usûlcü de kelama dair herhangi bir eser vermemiş,⁶² Bağdat Hanefileri Mu'tezile ile irtibatlı iken onlar herhangi bir kelam okuluna intisab etmemiş,⁶³ Mâtürîdî'ye de ayrıcalıklı bir konum vermemiş ve ona atıfta dahi bulunmamışlardır.⁶⁴ Bu usûlcüler fıkıh ağırlıklı ve fikhın uygulanmasından kaynaklanan bir fıkıh usûlü üzerinde yoğunlaşmışlardır. Onların bu dönemde böyle bir yaklaşım göstermelerinin ve mütakellim metodundan farklı bir yöntem izlemelerinin sebebi, Hanefilerin Mu'tezilî olmakla suçlanmaları nedeniyle kendilerini bu mezhepten uzak tutmaya çalışmaları ve Hanefî usûlündeki Mu'tezilî öncülleri gizleme arzusuyla ilişkilendirilmektedir.⁶⁵ Zira Hanefiler V. yüzyıldan itibaren kendilerini Mu'tezile'den ayırtırmak için çabalamış ve kendilerini genel sünnî kimlikle tanımlamaya özen göstermişlerdir. V. asrın sonlarından itibaren ise Mâtürîdî'nin ismi ön plana çıkarılarak Hanefiler kendilerini Mâtürîdî olarak tanımlamaya başlamışlardır.⁶⁶ Nitekim V. yüzyılın ortalarından itibaren Hanefilerin Mu'tezile'ye nispetinin hızla kesildiği ve bu nitelemenin Hanefiler için nadiren

⁶¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", s. 35; Şükrü Özen, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası", s. 93.

⁶² Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", s. 25; Azar Abbasov, "Fıkıh Usûlünde Irak ve Orta Asya Hanefileri Arasındaki Farklılık Noktaları –Alâeddin es-Semerkandî Örneği-, II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV, İstanbul, 2013, s. 1025.

⁶³ Abbasov, "Fıkıh Usûlünde Irak ve Orta Asya Hanefileri Arasındaki Farklılık Noktaları", s. 1025.

⁶⁴ Murteza Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik Tartışmalı İlmî Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*, İstanbul, 2012, s. 413.

⁶⁵ Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008, s. 108; Murteza Bedir, "Kelamcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013), s. 89 -90.

⁶⁶ Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, s. 21-22.

kullanıldığı görülmektedir.⁶⁷ Semerkandî'nin bu tepkisi de V. yüzyılın getirdiği bir gereklilik olarak görülmüştür. Zira Mu'tezile'nin bidatçi görülerek dışlandığı, itikâdî alanda Eş'arî ve ehl-i hadis grubunun öne çıktığı bu dönemde Hanefîlerin de Mu'tezile'ye mensup olmamakla birlikte kendi kimliklerini ortaya koyan ayırt edici kelâmî bir yaklaşım benimsemeleri zarureti doğmuştur.⁶⁸

Semerkandî'nin amacı, Hanefî usûlünü Semerkant kelim okulunun ilkeleri doğrultusunda yeniden inşa etmek ve Bağdat kaynaklı Hanefîler arasında yaygın olan usûl geleneğini Semerkant okulunun kelâmî ilkeleri doğrultusunda gözden geçirmektir.⁶⁹ Dolayısıyla Semerkant meşâyihinin fıkıh usûlü mirasının ihyası, sünnî Semerkant Hanefîliğinin Mutezili temayüldeki Irak Hanefîliğine de cevabı anlamına gelecektir.⁷⁰ Usûlünde Irak ve Semerkant meşâyihini farklılıklarına işaret edip Semerkant meşâyihinin görüşlerini benimseyen dönemimiz usûlcülerinden bir diğeri ise Lâmişî'dir (ö. V. yy.'ın sonu). Ancak Semerkandî ve Lâmişî'nin bu çabasının bir gelenek oluşturamadığı ve sonraki usûl anlayışında sadece kısmî bir etkide bulunabildiği görülmektedir.⁷¹ Hanefî usûlünü Mu'tezilîlik ve Mâtürîdîlik açısından inceleyen Aron Zysow'a göre de Orta Asya Hanefîleri Iraklı seleflerinden kalan Mu'tezilî unsurları atmada sadece sınırlı bir başarı elde etmişlerdir ve hukuk kuramında Mâtürîdîliğin çok sınırlı bir etkisi olmuştur.⁷² Bizim çalışma dönemimizde kaleme alınmış usûl eserlerine baktığımızda da çoğunun Semerkandî'nin Irak meşâyihini takip ettiklerini düşündüğü Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'yi temel alan çalışmalar olduğu görülmektedir. Bedir'in 'Hâkim Hanefî Usûl Geleneği' şeklinde tavsif ettiği bu gelenek içinden özellikle Pezdevî'nin eserinin kendisinden sonra yapılan usûl çalışmaları üzerinde büyük etkisi olmuştur.⁷³

Hâkim Hanefî geleneğin fıkıh teorisine Hanefîler içindeki alternatif arayışlar ise genel-

⁶⁷ Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, s. 30-31.

⁶⁸ Köksal, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, s. 110.

⁶⁹ Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, s. 29.

⁷⁰ Özen, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası", s. 80.

⁷¹ Bedir, "Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?", s. 420.

⁷² Aron Zysow, "Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Mâtürîdîlik", (çev: Süleyman Aydın), *Hikmet Yurdu*, 4 (2009), s. 176.

⁷³ Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, s., 54.

likle kelamla uğraşan Hanefî âlimlerden gelmiştir. Bu grupta yukarıda zikrettiğimiz Semerkandî ve Lamişî ile birlikte Semerkandî'nin hocası Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Üsmendî (ö. 552/1157) yer almaktadır. Kelamcılık tarafı ağır basan Ebü'l-Yüsr, Mâtürîdîliğin sistemli bir hale gelip yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.⁷⁴ Mâtürîdî'nin usûl görüşlerine yapılan en erken atfın Ebü'l-Yüsr'e ait olmasına rağmen⁷⁵ usûlünde Irak-Semerkant meşâyihî muhalefetine dair bir bilgi yer almaması ve öğrencisi Semerkandî'nin yukarıda zikri geçen pasajda fıkıh usûlü yazan birinci tür ulemâ kısmında ondan bahsetmemiş olması, onu doğrudan usûlî açıdan Semerkant meşâyihinin takipçisi olarak tasvir etmemizi engellemektedir. Ancak hadis konusunda kendine has bazı fikirleri olan Ebü'l-Yüsr'ün Irak meşâyihini takip eden Debûsî çizgisinden de farklılaşan yönlerinin bulunması onu ayrıca değerlendirmeyi gerektirmektedir. Ebü'l-Yüsr, kardeşi Pezdevî ve Serahsî ile aynı dönemde yaşayıp onlarla aynı ilmî çevrede yetişmiş ve ortak hocaları olan Halvânî'den ders almış⁷⁶ olmasına rağmen usûlünü onlardan farklı bir tarzda telif etmiş olmasıyla da dikkati çekmektedir.

Hadis meselelerine dair bazı konulardaki farklılığı ile dikkati çeken bir diğer kelamcı usûl yazarı ise Üsmendî'dir. Üsmendî ne klasik Hanefî usûl yaklaşımını benimsemiş ne de Mâtürîdî usûl yaklaşımını esas almıştır. O, asıl itibarıyla Hanefî Mu'tezilî âlim Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inden çokça etkilenmiştir.⁷⁷ Ancak Üsmendî, kelâmî açıdan Mu'tezilî değildir.⁷⁸ Hanefî ve Mu'tezilî haber yaklaşımlarını eklektik bir biçimde formüle eden Üsmendî, kelamcı usûl yöntemi gereği fıkıhçı usûlcülerden farklı tartışma konuları üzerinde de durmaktadır.⁷⁹ Farklı yönleriyle tebarüz eden, zikrettiğimiz bu dört usûlcünün de ortak noktası kelamcı usûl yazarları olmaları ve eserlerini VI. yüzyılın ortalarına kadar yazmış olmalarıdır.

⁷⁴ Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, 266.

⁷⁵ Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", s. 27.

⁷⁶ Zehebî, *Siyer*, XVIII, 177.

⁷⁷ Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, s. 200-201.

⁷⁸ Sait Özervarlı, "Alâeddîn el-Üsmendî'nin Kelamcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 10 (2003), s. 47.

⁷⁹ Bedir, *Fıkıh Mezhep ve Sünnet*, s. 201-202.

Çalışmamız esnasında dikkate aldığımız üçüncü husus olan klasik dönem sonrası ekoller arası uzlaşma arayışının tesirlerini ise çalışma dönemimize dâhil olan Pezdevî şârihi Abdülazîz el-Buhârî’de (ö. 730/1330) görmek mümkündür. Buhârî’nin Irak meşâyihî yanında Semerkant meşâyihî⁸⁰ ve Ebû'l-Yüsr’den alıntı yapması⁸¹ ve bazı konularda hâkim Hanefî usûl anlayışına aykırı görüşler benimsemesi dikkat çekicidir. Ayrıca onun sünnet bölümünde bazı hadis ıstılahlarını hadis usûlcülerinin tarif ettiği gibi tanımladığı ve hadis usûlü müelliflerinden iktibaslar yaptığı da görülmektedir.⁸² Abdülazîz el-Buhârî’nin bazı rivayetlerle ilgili değerlendirmelerinde Buhârî ve Müslim’in *Sahih*’leri gibi hadis musannefâtına işaret etmesi ve onların görüşlerine yer vermesi⁸³ de önceki Hanefî usûl eserlerinde pek rastlanmayan bir durumdur. Bu durum Abdülazîz el-Buhârî’nin yaşadığı dönem ve çevrenin bir getirisi olmalıdır. Zira Murteza Bedir’in tespitine göre yedinci yüzyılın ortalarından itibaren Moğol istilalarının tehdidi karşısında çeşitli ekoller İslâm ümmetinin birliğini sağlamak için uzlaşmacı yöntemlere meyletmişlerdir.⁸⁴ Hanefiler ve hadisçiler arasındaki yumuşama sürecini Ebû Hanîfe biyografileri üzerinden de değerlendiren Bedir, beşinci yüzyılın sonuna kadar Ebû Hanîfe ve takipçilerinin hadisçi çevrelerde pek olumlu bir şöhrete sahip değilken yedinci yüzyıldan itibaren, özellikle Moğol istilasından sonra hadis taraftarlarının tavrında bir yumuşama meydana geldiği tespitinde bulunmuştur.⁸⁵

Netice itibarıyla bu çalışmada Hanefî usûlündeki sünnet anlayışı ortaya konulurken yukarıda tasvîr edilen farklılaşmalar çerçevesinde bu alanda bir değişimin gerçekleşip gerçekleşmediği ve değişimlerin hangi çizgileri takip ettiği sorusunun cevabı aranacaktır.

⁸⁰ Bazı örnekler için bkz. Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahren'l-islâm el-Pezdevî*, I-III, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, I, 165; 180, 439, 444; III, 14.

⁸¹ Bazı örnekler için bkz. Buhârî, *Keşf*, II, 535, 548; II, 298, 558; III, 333.

⁸² Buhârî’nin hadis usûlü müelliflerinden yaptığı bazı alıntılar için bkz. Buhârî, *Keşf*, III, 3, 84, 60, 65,70, 73, 74, 84, 107, 108.

⁸³ Bazı örnekler için bkz. Buhârî, *Keşf*, III, 28, 38, 60, 62, 107.

⁸⁴ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 211-212.

⁸⁵ Murteza Bedir, *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*, Ankara: Ay Yayınları, 2018, s. 55, 63.

3. Çalışmanın Önemi

İslam dininin ikinci kaynağı konumunda olan hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti ve anlaşılması hususunda mezhepler arasında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle Hanefî mezhebinin hadis anlayışının bazı farklı yaklaşımları içermesi ve bazı eleştirilere maruz kalması bu mezhebin hadis anlayışının hadis alanındaki araştırmacılar tarafından farklı açılardan ele alınmasına sebep olmaktadır.

Bu çalışmanın öneminin, konunun sınırları çizilirken belirtildiği üzere çalışmada esas alınan bölge ve dönemin Hanefî mezhebi tarihi açısından önemi ile doğru orantılı olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu dönem ve bölge çerçevesinde baktığımızda Hanefî mezhebinin kendi içinde de hadis anlayışı açısından tek düze bir yaklaşıma sahip olmadığı ve farklı yönelimleri barındırdığı görülmektedir. Mezhep içi farklılaşmaları dikkate almayan çalışmaların genellemeci bir sonuca götüreceği aşikardır. Hanefî mezhebinin usul eserlerinin ilgili konuları bağlamında mukayeseler yapma esasına dayanan bu çalışmada ise Hanefî usûlündeki sünnet anlayışını ortaya koymanın yanında değişim ve gelişimleri de göstermek suretiyle konular daha geniş bir perspektifle ele alınmaya çalışılacaktır.

4. Çalışmanın Yöntemi

Tespit edilen dönem ve bölge çerçevesinde Hanefî usûlündeki sünnet anlayışını ortaya koymayı amaçlayan bu tez, literatür taraması esasıyla yapılan bir çalışma olmakla birlikte çalışmamızda Hanefî usûlündeki değişim ve gelişimleri tespit etme amacını gerçekleştirmek için mukayese yöntemini esas alan bir usûl benimsenmiştir. Bu mukayeseyi yaparken de bazı kriterler esas alınmıştır.

Çalışma dönemimizden önce faaliyet göstermiş olan Hanefî mezhebi imamları ve Hanefî usûlcüler doğrudan çalışmamızın sınırlarına dâhil olmadığı ve sünnet anlayışları daha önce bazı akademik çalışmalara konu edildiği için onların sünnet anlayışları bizim çalışmamızda detaylı bir şekilde değerlendirilmeyecek, sadece çalışma dönemimizdeki usûl anlayışıyla irtibatlı olacak şekilde ele alınacaktır. Ancak günümüze ulaşan ilk Hanefî usûl eseri olan Cessâs'ın *el-Füsûl*'ü, çalışma dönemimize dâhil olmamasına rağmen çalışma dönemimiz öncesindeki Hanefî sünnet anlayışını tespit için başvuru kaynaklarımızdan biri olacaktır.

Tezimizin sınırları çerçevesinde tespit ettiğimiz bütün eserler arasında karşılaştırmalı bir okuma yapılmaya çalışılmıştır. Ancak çalışmamız esnasında Hanefî usûlündeki özelliklerle iki hat arasında yer alan farklılaşmalar mukayesenin daha ziyade Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları takip edenler ile kelamcı usûl yazarları olan Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin usûlleri arasında yapılmasına sebebiyet vermiştir. Ayrıca VII. ve VIII. asır usûl eserlerinin çalışmamızın kapsamına dâhil edilmesi sonraki dönemde ilgili konularda hangi yaklaşımın Hanefî usûlcüler tarafından kabul görüp yerleşik hale geldiğini görmeyi sağlayacağı için bu mukayese de onlara da yer verilmiştir.

Çalışmamızın bir diğer amacı Hanefî usûlünde gerçekleştiği iddia edilen hadis usûlü sistematığına yakınlaşmanın varlığının tespiti olduğu için özellikle hadis usûlü ile ortak olarak işlenen meselelerde, konuların işlenişi ve içeriği açısından hadis usûlü eserleri ile de bir mukayese yapılmaya gayret edilecektir. Bu mukayesede ise hem mütekaddim hem de müteahhir hadis usûlü eserleri dikkate alınmaya çalışılacaktır.

Tespit edilen kriterler doğrultusunda yapılan bu mukayeseyi sadece sünnet bölümü dâhilindeki belli konular çerçevesinde yapmak mümkün olsa da bu çalışmada sünnet bölümünün tamamını kapsayan bir yöntem tercih edilmiştir. Zira bölüm içindeki bazı meseleler birbiriyle bağlantılı olduğu için böyle bir yöntem sistemin bütününe görme açısından daha uygun görülmüştür. Ayrıca çalışmamızda usûl eserlerinin özellikle “sünnet” bölümleri esas alınmakla birlikte “elfâz” ve “nesh” gibi bazı bahisler de çalışma konumuza etkisi itibarıyla dikkate alınacaktır.

Çalışma esnasında farklılaşmaların tespit edildiği konularda daha ayrıntılı izahları gerektiren kısımlar ayrı başlıklar açılarak ele alınacak ve mümkün olduğunca farklılaşmaların muhtemel sebeplerine işaret edilmeye çalışılacaktır. Önemli değişimlerin bulunmadığı meselelerde ise mevzu bütün literatür taranarak elde edilen verilerle işlenecektir. Konuların ele alınışı ya da ilgili başlığın varlığı ve yokluğu gibi küçük farklılıklara da mevzu için açılmış ana başlık altında yer verilecektir.

Tezin başlıklandırılmasında bölüm başlıkları bizim tercihimiz doğrultusunda yapılandırılmıştır. Bölüm alt başlıklarında ise daha ziyade fıkıh usûlü eserlerinin sünnet bölümünde kullanılan başlıklar esas alınmış olmakla birlikte bazı tasarruflarda bulunulmuştur.

5. Çalışmanın Kaynakları ve Literatür Değerlendirmesi

Çalışmamızın ana kaynaklarını Maverâünnehirli Hanefiler tarafından V.-VIII. yüzyıllar arasında yazılmış olan fıkıh usûlü eserleri oluşturmaktadır. Ancak bu dönemden önceki Hanefî usûlü ile mukayeseye imkânı sağlaması sebebiyle günümüze ulaşan ilk Hanefî usûlü eseri olan Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Füsûl fi'l-usûl* adlı eserinden de istifade edilmiştir. Ayrıca bu eser Hanefî haber teorisinde büyük etkisi olan Îsâ b. Ebân'ın (ö. 221/836) hadislerle ilgili görüşlerini içermesi sebebiyle de önem arz etmektedir. Hanefî usûlü edebiyatında Cessâs'ın *el-Füsûl*'ünden sonra gelen ilk eser ise bizim çalışma dönemimize dâhil olan Debûsî'nin *Takvîmü'l-edille*'sidir. *Takvîm*'den itibaren çalışma dönemimizde Maverâünnehirli Hanefiler tarafından yazılmış usûlü eserlerinin müelliflerinin vefat tarihlerine göre kronolojik olarak sıralanışı aşağıdaki gibidir:

Debûsî (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille*

Ebü'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089), *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Usûlü'l-Pezdevî)*

Şemsü'l-eimme es-Serahsî (v. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), *Kitâbün fihî ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*

Alâeddîn es-Semerkindî (ö. 539/1144), *Mizanü'l-usûl fî netâci'l-ukûl fî usûli'l-fikh*

Lâmişî (ö. VI. yy.) *Kitâb fî usûli'l-fikh*

Üsmendî (ö. 552/1157), *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*

Ahsikesî (ö. 644/1246-47), *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb*

Hamidüddîn ed-Darîr (ö. 666/1268), *Kitâbü'l-fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî*

Habbâzî (ö. 691/1292), *el-Muğnî fî usûli'l-fikh, Şerhu'l-Muğnî*

Ebü'l-Berekât en-Neseî (v. 710/1310), *Menâri'l-envâr, Keşfü'l-esrâr bi şerhi'l-Menâr ve Şerhu'l-Müntehab*

Hüsâmüddîn es-Siğnâkî (ö. 714/1314), *el-Kâfi Şerhu'l-Pezdevî ve el-Vâfi Şerhu Müntehabi'l-Ahsikesî*

Abdülazîz el-Buhârî (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslâm el-Pezdevî ve Şerhu'l-Hüsâmî*

Sadrüşşerîa es-Sânî el-Buhârî (ö. 747/1346), *Tenkîhü'l-usûl ve et-Tavzîh şerhu't-Tenkîh*

Kıvâmüddîn el-Kâkî (ö. 749/1348) *Câmiü'l-esrâr fî şerhi'l-Menâr li'n-Neseîfî ve Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (*Beyânü'l-vüsûl fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*)

Kıvâmüddîn el-İtkânî (ö. 758/1357) *et-Tebyîn ve eş-Şâmil fî şerhi Usûli'l-Pezdevî*⁸⁶

Bu listede yer alan on altı farklı müellife ait toplam yirmi iki eserden beşinci ve altıncı asırlarda yazılmış olanlar müstakil fıkıh usûlü eserleridir. Yedinci ve sekizinci asırlarda telif edilmiş eserler ise özellikle sistemli bir çalışma olan Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin usûlü merkeze alınarak telif edilmiş muhtasar ve şerh türü çalışmalardır. Ezberlenebilecek mahiyetteki muhtasar eserlere rağbetin arttığı dönemde kitabını telif eden Ahsikesî'nin eseri, Pezdevî'nin usûlünün yaklaşık beşte bir oranında özetlenmiş halidir.⁸⁷ Ahsikesî'nin bu muhtasarı Pezdevî'nin usûlünden sonra üzerine en çok şerh yazılan eser olmasıyla dikkat çekmektedir. Habbâzî'nin usûlü ise Pezdevî ve Serahsî'nin özetini içermektedir.⁸⁸ Neseîfî de *Menâr*'ında Pezdevî'nin tertibine bağlı kalarak Pezdevî ve Serahsî'in usûllerini ihtisar etmiştir.⁸⁹ Sadrüşşerîa ise Pezdevî'yi esas alarak Hanefî ve mütekellim metodlarını mezcetmiştir.⁹⁰ Bunlar haricinde yukarıdaki listede yer alan çalışmalar şerh türü eserlerdir. Bu şerhlerden beşi Pezdevî'nin *Kenz*'i, dördü Ahsikesî'nin *el-Müntehâb*'ı, ikisi ise Neseîfî'nin *Menâr*'ı üzerine yazılmıştır. Bu listede görüldüğü üzere yedinci ve sekizinci asır usûl eserlerinde hâkim olan gelenek, Pezdevî'yi esas almıştır. Kelamcı usûl yazarlarının eserleri üzerine ise herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışmada Kâkî ve İtkânî'nin halen yazma halinde olan Pezdevî şerhleri hariç yukarıda zikredilen diğer bütün metinler çalışmanın ana kaynakları olarak kullanılmıştır. Ancak Kâkî ve İtkânî'nin matbu olan diğer usûl eserleri kullanıldığı için bu durum mezkûr iki müellifin görüşlerini yansıtmaya açısından önemli bir eksikliğe sebep olmayacaktır.

⁸⁶ Bu liste Ahmet Özel'in *Hanefî Fıkıh Alimleri* adlı eseri, Yûsuf Ziya Kavakçı'nın *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslâm Hukukçuları* isimli kitabı ve Murteza Bedir'in "Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı" makalesinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

⁸⁷ Mehmet Boynukalın, "Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (II) Hüsameddin el-Ahsikeî'nin el-Müntehab'ı ve Hanefî Usûlündeki Yeri", *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2017), s. 27-28.

⁸⁸ Habbâzî, Celalüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, *el-Muğnîfî usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1043, (Neşreden Girişi), s. 5.

⁸⁹ Neseîfî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*, I-II, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., I, 4.

⁹⁰ Sezay Bekdemir, "Sadrüşşerîa'nın usûlcülüğü/Hukukçuluğu", *Universal Journal of Theology*, 2/1 (2017), s. 75-76.

Yukarıda ifade edildiği üzere Moğol istilaları Hanefî âlimlerin Maverâünnehir’den göç etmelerine sebep olmuştur. Bizim çalışma dönemimizde dâhil olan usûl eserlerinin müelliflerinden de Mâverâünnehir’de eğitim-öğretim faaliyetinde bulunmuş olmakla birlikte farklı bölgelere göç edenler olmuştur. Özellikle yedinci ve sekizinci asır Hanefî usûlcülerinin göç ettikleri görülmektedir. Bunlardan Habbâzî, Dımaşk’da ders vermiş⁹¹, Siğnâkî Bağdat’taki Meşhed-i Ebû Hanîfe’de hocalık yapmıştır.⁹² Sadrüşşerîa ise dedeleri ile birlikte Kirman’a göçmüştür.⁹³ Kâkî Kahire’de⁹⁴, İtkânî ise Bağdat, Dımaşk ve Kâhire’de müderrislik yapmıştır.⁹⁵

Mezkûr usûl müelliflerinin aralarındaki hoca-talebe ve ders halkası ilişkileri bu müelliflerin birbirlerini etkileme ihtimalleri açısından önem arz etmektedir. Dönemimizin ilk usûlcüsü Debûsî, Cessâs’ın talebesi olan Ebû Cafer el-Üsrûşenî’den (ö. 400/1009) ders almıştır.⁹⁶ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Serahsî ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ise Buhara Medresesi’nin dönemindeki en önemli ismi olan Halvânî’nin (ö. 452-1060) ders halkasında bulunmuşlardır.⁹⁷ Halvânî ile Debûsî yakın dönemde yaşamış olmalarına rağmen Debûsî’nin Halvânî ile münasebeti ve Halvânî’nin halkasına etkisi hakkında doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Murteza Bedir, Halvânî’nin Debûsî gibi Buharalı olmasından hareketle Debûsî’nin öğrencisi olma ihtimalinin yüksek olduğu veya bir şekilde Debûsî ile irtibatlı olması gerektiğini dile getirmiştir.⁹⁸ Halvânî’nin bir diğer talebesi olan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî’nin ise bu hal-kada yetişmiş diğer iki usûlcüden bazı hususiyetleri ile ayrıldığı görülmektedir. Bu durumu Ebü'l-Yüsr’ün Semerkant’ta kalması ve burada kâdilkudatlık vazifesi yapması⁹⁹ sebebiyle Semerkant meşâyihinin görüşlerinden etkilenmiş olma ihtimali ile bağdaştırmak mümkün-

⁹¹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muziyye*, I, 398.

⁹² Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muziyye*, I, 213.

⁹³ Şükrü Özen, “Sadrüşşerîa”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, 427-428.

⁹⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muziyye*, II, 340.

⁹⁵ Gazzî, Takiyyüddîn Abdülkâdir et-Temîmî, *et-Tabâkâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, I-IV, (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1983, II, 221.

⁹⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muziyye*, II, 247.

⁹⁷ Zehebî, *Siyer*, XVIII, 177.

⁹⁸ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 180.

⁹⁹ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muziyye*, II, 270.

dür. Bu bağlamda Ebü'l-Yûsûr'un Semerkant meşâyihinin görüşlerini ön plana çıkararak Semerkandî'ye hocalık yapmış olması da dikkat çekicidir.¹⁰⁰ Semerkandî ile Lâmişî arasında ise bir ilişki bulunduğunu tespit edemesek de aynı dönemde ve aynı bölgede yaşamış bu iki usûlcüden Lâmişî'nin usûl eserinin Semerkandî'nin usûlü ile benzer fikirleri içermesi ve onun usûlünün özeti mahiyetinde olması aralarında bir münasebet olduğunu düşündürmektedir. Aynı şekilde Semerkandî ile Üsmendî arasında da bir ilişkinin bulunup bulunmadığı tespit edilememiştir. Aralarında hoca-talebe ilişkisi bulunduğu tespit edilen isimlerden ikisi Hamîdüddîn ed-Darîr ve Nesefî'dir. Nesefî'nin Darîr'den çokça faydalandığı ve ölene kadar ondan ayrılmadığı ifade edilmektedir.¹⁰¹ Nesefî'nin talebesi olan Siğnâkî¹⁰² ise Kâkî'ye hocalık etmiştir. Kâkî'nin bir diğer hocası ise Abdülaziz el-Buhârî'dir.¹⁰³ Kâkî'nin *Menâr* şerhinin de Buhârî'nin Pezdevî şerhine büyük oranda benzediği görülmektedir.

Hanefîlerin hadis ve sünnet alanındaki farklı yaklaşımları, bu meselenin günümüzde de çeşitli araştırmalara konu olmasını sağlamış ve bu alanda kitap, tez ve makale boyutlarında çalışmalar yapılmıştır. Bunlar içerisinde doğrudan Ebû Hanîfe ve iki öğrencisi İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf'un hadis anlayışları ve Hanefî usûlcülerden belli bazı isimlerin hadis ve sünnet anlayışı ile ilgili çalışmaların yanı sıra genel kapsamlı bazı çalışmalar da yapılmıştır. Bu konuda yazılan makaleler ise genellikle sünnet bahsi içinde işlenen tek bir meseleyi ele alan ya da tek bir Hanefî usûlcünün hadis anlayışıyla ilgili çalışmalardır. Bu alanda ülkemizde doktora tezi boyutunda yapılmış ilk çalışma İsmail Hakkı Ünal'ın *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu* başlığıyla yayınlanan eserdir. Bu eserde hem Ebû Hanîfe ve iki öğrencisinin hadisle ilgili görüşlerine hem de genel olarak Hanefî mezhebi'nin hadis metoduna yer verilmiştir. Ancak genel olarak Hanefî mezhebinin hadis anlayışının ele alındığı kısımda kaynak olarak çoğunlukla Pezdevî ve Serahsî'nin usûlleri kullanılmıştır. Ayrıca bu çalışma hadis açısından Ebû Hanîfe'ye yöneltilecek eleştirileri de içermektedir. Mehmet Özşenel'in *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı ve Sünnet ve Hadisi Değerlendirme ve Anlamada Ehl-i Rey-Ehl-i Hadis Yaklaşımları ve İmam Şeybânî* başlıklı çalışmalarında ise kendi eserlerinden yola çıkılarak İmam Ebû Yûsuf ve İmam Mu-

¹⁰⁰ Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 70.

¹⁰¹ Murteza Bedir, "Nesefî, Ebü'l-Berekât", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 567.

¹⁰² Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 123.

¹⁰³ Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, s. 135.

hammed'in hadisle ilgili görüşleri ortaya konulmaktadır. Hanefî usûlcülerden ise İsbâ b. Ebân, Cessâs ve Debûsî'nin sünnet anlayışlarıyla ilgili tez boyutunda çalışmalar yapılmıştır.¹⁰⁴ Hanefî mezhebinin hadis ve sünnet anlayışı ile ilgili genel çerçeveli çalışmalardan biri, Serkan Demir'in "Hanefî Mezhebi Fıkıh Usûlünde Sünnet Anlayışı" başlıklı yüksek lisans tezidir. Ancak bu çalışma da Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin usûlleri özelinde yapılmıştır. Bu konudaki genel nitelikli çalışmalardan bir diğeri Mutlu Gül'ün *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* başlığıyla kitap olarak yayınlanan doktora tezidir. Bu çalışmada Hanefîlerin hadisle- rin sened ve metinlerine yönelik tenkid uygulamaları örneklerle ortaya konulmaktadır. Bu tezin teorik kısımları da çoğunlukla Debûsî, Pezdevî ve Serahsî eserlerinden istifade ile oluş- turulmuştur. Ancak bu çalışmanın en önemli özelliği, usûl eserlerinde yer alan rivayetlerin sened ve metin açısından tahlil edilmesidir. Mehmet Özşenel'in *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* başlıklı eseri de Ebû Hanîfe'den başlayarak Ebü'l-Yûsr'e kadar olan dönemdeki Hanefî hadis anlayışındaki gelişimi ele almaktadır. Bu alanda yapılmış kapsamlı çalışmalardan bir diğeri ise Abdülmecîd et-Türkmânî'nin *Dirâsât fî Usûli'l-hadîs alâ Menheci'l-Hanefiyye* adlı eseridir. Türkmânî bu eserinde genellikle ele aldığı konularla ilgili pek çok Hanefî usûlcünün görüşlerine yer vermiştir. Türkmânî'nin çalışması bu özelliği ile alandaki diğer eserlerden ayrılmaktadır. Fakat yazar, yer verdiği görüşleri çok fazla tahlil etmemiş, bazen dipnotlarda açıklamalara yer vermiştir.

Fıkıh alanında çalışan araştırmacılar da bu konuda bir takım eserler vermişlerdir. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* adlı kitabında Hanefî mezhebini dönemlendirmiş ve bu bağ- lamda haber teorisinin gelişim seyrini ele almıştır. Ancak hadis konuları ile ilgili usûl eserle- rindeki bütün ayrıntılara yer vermemiş sadece haber meselesindeki ayırıcı noktalara işaret etmiştir. Metin Yiğit ise *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayı- şında Sünnet* adlı eserinde Ebû Hanîfe'nin ve öğrencilerinin kendi eserlerini kullanarak Ebû Hanîfe'nin usûlü ile İsbâ b. Ebân ile başlayıp Cessâs, Debûsî, Serahsî ve Pezdevî'nin takibiy- le yerleşik hale gelen Hanefî usûlü arasında farklılıklar olduğunu ortaya koymaya çalışmış- tır. Müellif, bu usûlün Ebû Hanîfe'ye nisbetini onun otoritesini kullanarak Mu'tezilî bakış açısını takviye eden bir yaklaşım olarak görmekte ve aslında Şâfiî ve cumhura ait usûlle Ebû Hanîfe'nin usûlü arasında çok büyük bir mesafe olmadığını düşünmektedir. Ayrıca bazı usûl

¹⁰⁴ Mehmet Sadık Gündüz, "İsbâ b. Ebân'ın Sünnet Anlayışı" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2015; Nejla Hacıoğlu, "el-Fusûl fî'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri", (Yayınlanmamış Dok- tora Tezi), Ankara, 2010; Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.

konularında Hanefî âlimler arasında homojen bir yapı olmadığına dikkat çeken Yiğit, Hanefî usûlünde İsb. Ebân, Cessâs, Debûsî çizgisinden başka, gölgede kalmış ve Ebû Hanîfe'yi temsil etme ihtimali daha güçlü olan bir çizginin varlığından da zaman zaman söz etmektedir. Mehmet Ali Yargı'nın "Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhur Sünnetin Yeri" başlıklı doktora tezi ve Ahmet Aydın'a ait "İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı" başlıklı yüksek lisans tezi de fıkıh alanında yapılmış çalışmalardır.

Bizim çalışmamızın mezkûr çalışmalardan en önemli farkı, bu çalışmaların genelinde görüldüğü üzere Hanefî fıkıh usûlündeki sünnet anlayışını sadece Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin usûlleri üzerinden ele almak yerine ilgili dönemdeki bütün Hanefî usûl eserlerini dikkate alması olacaktır. Zira bu çalışmanın amacı, belirtilen dönemde Hanefî usûlündeki sünnet anlayışını ortaya koymanın yanında değişim ve gelişimleri de göstermek olduğu için konular daha geniş bir perspektifle ele alınmaya çalışılacaktır. Ayrıca sünnet bahisleri açısından Hanefî usûlü içinde farklı bir çizginin oluşup oluşmadığının tespitine yönelik bir okuma da yapılacaktır.

BÖLÜM 1: MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ USÛL ESERLERİNDE SÜNNETİN MAHİYETİ

1.1. Sünnetin Tarifi ve Kapsamı

Sünnetin tarifi usûl, fıkıh ve hadis âlimlerine göre farklılık arz etmektedir. Zira İslâmî ilimlerin her biri kendi konusu ve gayesi doğrultusunda farklı sünnet tanımları geliştirmiştir. Usûlcülere göre sünnet, Hz. Peygamber'den sâdır olan ve şer'î bir hüküm için delil olma niteliği taşıyan söz, fiil ve takrîrlerdir. Fakîhlere göre sünnet, farziyet ve vücûbiyet ifade etmeksizin dinde tâbî olunan yol anlamını taşımaktadır. Hadisçilere göre ise peygamberlik öncesi ve sonrası fark etmeksizin Hz. Peygamber'den rivayet edilen söz, fiil, takrîr, hulkî ve ahlâkî sıfatlar sünnettir.¹⁰⁵ Hanefî usûl eserlerinde de hem usûlcü hem de fakîh bakış açısıyla sünnetin tarifi ve kapsamı hakkında malumat bulmak mümkündür. Zira Hanefî usûl eserlerinde azîmet nevi altında yer alan farz, vâcip, sünnet, nâfile taksimatı esnasında yapılan sünnet tariflerinde sünnet, fikhî bir hüküm olması açısından ele alınmaktadır. Kitâb'dan sonra fıkıh usûlünün ikinci aslı ve şer'î delillerin ikincisi olarak işlenen sünnet bahislerinin başında ise çoğunlukla tam bir sünnet tanımı yapılmamakla birlikte sünnetin kapsamı ile ilgili bilgilere rastlanmaktadır. Ancak azîmet nevi altında yapılan sünnet tariflerinde sahâbe sünnetinin mutlak sünnet lafzının kapsamına dâhil olup olmadığı meselesi tartışıldığı ve bu konu sahâbe kavlinin hücciyeti ile de alakalı olduğu için bu kısımda fikhî hüküm olarak ele alınan sünnet ile şer'î delil anlamındaki sünnetin birbiriyle bağlantılı olarak işlendiğini söylemek mümkündür. Çalışma dönemimize dâhil olan Hanefî usûl eserleri incelendiğinde sünnetin tarifi ve kapsamı hususunda iki farklı çizginin var olduğu görülmektedir.

1.1.1. Hâkim Hanefî Usûl Geleneğinde Sünnetin Tarifi ve Kapsamı

Hanefî usûl eserlerinde sünnetin, fikhî bir hüküm olması açısından yapılan tariflerine bakıldığında günümüze ulaşan ilk Hanefî usûl eserinin müellifi olan Cessâs'ın *sünnetü'n-Nebîyi*, Resûlullah'ın (s.a.) ilgili konuda kendisine uyulması ve devam edilmesi

¹⁰⁵Sibâî, Mustafa, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrî'l-İslâmî*, Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1978, s. 47-48; Abdülfettâh, Ebû Ğudde, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye ve beyânü medlûliha 'ş-şer'iyye*, Beyrût: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1992, s. 7-8.

için yaptığı fiiller ve söylediği sözler olarak tarif ettiği görülmektedir.¹⁰⁶ Ancak Cessâs, sünnet kelimesinin sadece Hz. Peygamber'e özgü olmadığı ve onun dışındaki insanların da mutlak olarak kullanılan sünnet kelimesinin kapsamına dâhil olduğu kanaatindedir.¹⁰⁷ Debûsî de sünnet kelimesinin sadece Hz. Peygamber'in takip ettiği yola mahsus olmadığına vurgu yaparak şer'î örfte sünnet tabiriyle Resûlullah'ın (s.a.) ya da ashâbın söz ve fiiline dayalı olması fark etmeksizin dinin yollarının kastedildiği hususunda Cessâs ile aynı fikirdedir. Fiil ve sözde Hz. Peygamber'e ittibâ edildiği gibi sahâbeye de ittibâ edilmesi gerektiğini savunan Debûsî, sahâbeden sonra ise hiç kimsenin yoluna uymakla yükümlü olduğımıza dikkat çekmiştir.¹⁰⁸ Pezdevî ve Serahsî ise sünneti "Dinde takip edilen yol" olarak tarif etmiş ve önceki iki usûlcü ile benzer şekilde sünnetin sadece Hz. Peygamber'e has olmadığı ve sahâbeyi de kapsadığına vurgu yapmışlardır.¹⁰⁹ Pezdevî ve Serahsî'nin usûllerini esas alan sonraki usûl müelliflerinin çoğu da sünnetin tarifini hususunda genellikle onları takip etmiş ve farklı bir tanım ortaya koymamışlardır.¹¹⁰

Bu durumda sahâbe sünnetini genel sünnet lafzının kapsamına dâhil eden Hanefî usûlcülerin Hz. Peygamber'in sünneti ile sahâbe sünnetini bağlayıcılık açısından eşit seviyede görüp görmedikleri sorusu akla gelmektedir. Hanefîler sahâbe sünnetini sünnet lafzının kapsamına dâhil etmiş olsalar da hüküm verirken Resûlullah'ın (s.a.) sünneti ile

¹⁰⁶Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I-IV, (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994, III, 235.

¹⁰⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 197.

¹⁰⁸Debûsî, Ebû Zeyd Ubetdullah b. Ömer, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, (thk. Halil Muyyiddîn el-Meys), Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001, s. 77-78.

¹⁰⁹Pezdevî, Ebû'l-Hasen Fahrü'l-İslâm, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi Merkezi İlm ve Edeb, t.y., s. 139; Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005, I, 113-114.

¹¹⁰ Tarifler için bkz. Habbâzî, Celâlüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, *Şerhu'l-Muğni fi usûli'l-fikh*, I-II, (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2005, I, 135-136; Neseffî, Ebû'l-Berekât Abdullâh b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*, I-II, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., I, 455; *Şerhü Hâfizuddîn en-Neseffî li kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezheb*, (thk. Sâlim Öğüt), İstanbul, 2003, s. 560; Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hasan b. Alî, *Kitâbü'l-vâfi fi usûli'l-fikh*, I-V, (thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî), Kâhire: Dârü'l-Kâhire, 2003, II, 787; İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib, *et-Tebyîn*, I-II, (thk. Sâbir Nasr Mustafa Osman), Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1999, I, 553. Abdülazîz Buhârî ve Kâkî sünneti "Resûl'ün ya da dinde alem olan başka bir kimsenin farz ve vâcip olmaksızın sulûk ettiği yol" şeklinde tarif ederek sahâbe yerine çerçeveyi daha da genişleten "alem" tabirini kullanmışlardır. Bkz. Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Şerhu'l-Hüsâmî*, Lucknow, 1293, s. 135; Kâkî, Muhammed b. Muhammed, *Câmiu'l-esrâr fi Şerhi'l-Menâr*, I-V, (thk. Fazlurrahman Abdülğafûr el-Efgânî), Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005, II, 576.

sahâbe sünneti arasında bir ayırım gözettikleri anlaşılmaktadır. Abdülazîz el-Buhârî, Hz. Peygamber'in sünneti ile sahâbenin sünneti arasında bir mertebe farkı bulunduğuna açıkça işaret etmiş ve terâvîh namazını buna örnek olarak göstermiştir. Hz. Peygamber'in sürekli devam etmeyip ashâbın devam etmesi sebebiyle terâvîhin sahâbe sünneti olduğunu ifade eden Buhârî'ye göre bu sünnetin yerine getirilmesi mendûbtur fakat terkinde kınama gerekmez. Ancak Hz. Peygamber'in sürekli devam ettiği sünneti yerine getirmek de mendûb iken terkinde kişi küçük bir günah işlemiş olmakla kınanmayı hak eder. Çünkü Hz. Peygamber'in sünneti sahâbe sünnetinden daha kuvvetlidir.¹¹¹

Sünnetin kapsamı ile ilgili hususlardan biri de sünnet ile hadisin eş anlamlı olarak kullanılıp kullanılmadığı meselesidir. Hanefî usûl eserlerinde sünnetin şer'î bir delil olarak ele alındığı kısımlarda bu soruya yanıt olabilecek bazı ipuçları bulmak mümkündür. Özellikle Pezdevî'nin esas alındığı usûl eserlerinde Pezdevî ve takipçilerinin bölüm başlığı olarak "hadisin kısımları" değil de "sünnetin kısımları" ibaresini tercih etmesinin nedeni açıklanırken sünnet ve hadisin birbirlerinden farklı olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda sünnetin sözleri ve fiilleri kapsadığı, hem Hz. Peygamber hem de sahâbe için kullanıldığı, hadisin ise Hz. Peygamber'in sözlerine özgü olduğu dile getirilerek ikisi arasında bir ayırma gidilmiştir. Dolayısıyla Resûlullah'ın fiilleri ve sahâbe kavli mevzularının da işlendiği bu bölüme bunların tamamını kapsayan "sünnet" başlığının verilmesi uygun görülmüştür.¹¹² Ayrıca Pezdevî, sünnet bölümünün baş kısmında bu bölümden önce ele aldığı emir, nehiy, âm, hâs gibi lafızlarla ilgili konularda sünnetin Kur'an'ın fer'i olduğunu ifade etmiştir.¹¹³ Sonraki şârihler ise lafızlar hususunda Kur'an ile benzer bir konumda olan sünnetten kastın sünnetin tamamı değil, Resûlullah'ın (s.a.) sözleri yani hadisler olduğuna dikkat çekmiş, Hz. Peygamber'in sözlerinin de Kur'an gibi hüccet olduğunu, fesâhat ve belâğat yönlerini içerdiğini dile getirmişlerdir.¹¹⁴ Anla-

¹¹¹ Buhârî, *Şerhu'l-Hüsâmî*, 136.

¹¹² Neseî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Şerhü Hâfızuddîn en-Neseî li kitâbi'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, (thk. Sâlim Ögüt), İstanbul, 2003, s. 588; Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 827; Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahru'l-islâm el-Pezdevî*, I-III, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, II, 520; *Şerhu'l-Hüsâmî*, s. 137; Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzih li metni't-Tenkîh (Şerhu't-Tevîh ala't-Tavzih içinde)*, I-II, (nşr. Şeyh Zekerîya Amîrât), Beyrût; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., II, 3; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 575; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 631.

¹¹³ Pezdevî, *Kenz*, s. 149.

¹¹⁴ Buhârî, *Keşf*, II, 520; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 631.

şıldığı üzere Hanefî usûlcülerin çoğunluğu, şer'î bir delil olan sünneti hadisi de içine alan daha genel bir kavram olarak kabul etmişlerdir.

1.1.2. Kelamcı Hanefî Usûl Yazarlarına Göre Sünnetin Tarifi ve Kapsamı

İncelediğimiz dönem Hanefî usûlcüleri içerisinde Hanefî âlimlerin çoğunluğu tarafından kabul gören mezkûr sünnet anlayışını benimsemeyen başka bir çizginin de var olduğu görülmektedir. Bu âlimler, Hanefî usûlcülerin çoğunluğuna muhalefet ederek sünnet tarifine sahâbeyi dâhil etmemişlerdir. Ayrıca bu görüşü benimseyen usûlcülerin kelamcılık yönleri olan Hanefî usûlcüler olmaları dikkati çekmektedir. Bunlar içerisinde ilk zikredeceğimiz usûlcü, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'dir. Ebü'l-Yüsr, sünneti “Nebî'nin söz ve fiilleri” olarak tarif etmiş ve yaptığı bu tarifi içine sahâbeyi katmamıştır.¹¹⁵ Hatta o, Resûlullah'tan (s.a.) başkasını taklit etmenin câiz olmadığı görüşünü savunmaktadır.¹¹⁶

Fikhî bir hüküm olması açısından yaptığı sünnet tarifinde sünnetin “Dinde takip edilen yol” manasında olduğunu ifade eden Semerkandî ise önceki usûlcülerde görüldüğü şekilde sahâbenin de sünnetin kapsamına dâhil olduğu konusuna değinmemiştir.¹¹⁷ Ayrıca o, mutlak olarak uyulacak ve tâbî olunacak kişinin sadece Hz. Peygamber olduğu kanaatinde.¹¹⁸ Lâmişî de aynı bağlamda yaptığı tarifte sünneti, vâcip olmaksızın Hz. Peygamber'in devam ettiği şey olarak tarif etmiş ve sahâbeyi bu tarife dâhil etmemiştir.¹¹⁹

Hanefîler içerisinde kelamcı usûl yazarlarının benimsediği bu anlayışın, İmam Şâfiî'nin ve muhaddislerin sünnet düşüncesiyle benzerlik arz ettiği anlaşılmaktadır. Zira İmam Şâfiî'nin sadece Hz. Peygamber'den gelen bilgileri sünnet olarak değerlendirme, yani sünneti merfû hadislere dayanarak tespit etme fikrine sahip olduğu görülmektedir.¹²⁰ Bir

¹¹⁵Ebü'l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hüceci's-şer'iyye*, (thk. Abdülkâdir b. Yâsîn), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000, s. 117.

¹¹⁶ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 48.

¹¹⁷ Semerkandî, *Mizân*, I, 39.

¹¹⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 660.

¹¹⁹Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fi usûli'l-fikh*, (thk. Abdülmecîd Türkî) Beyrût: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995, s. 59.

¹²⁰ Bkz. Şâfiî, Ebü Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, I-VIII, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990, I, 308-309; *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kâhire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1940, s. 453-457. İmam Şâfiî'nin sünnet anlayışı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010, s. 235-243.

sonraki başlıkta ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere muhaddisler ve ulemânın cumhuru da sünnet lafzından kastın sadece Hz. Peygamber'in sünneti olduğu kanaatindedirler.¹²¹

Mezkûr kelamcı usûl yazarlarının hâkim Hanefî geleneğe muhalefet ederek muhaddislerin sünnet anlayışına yakın bir sünnet anlayışı benimsemiş olmalarının sebebine dair bir açıklamaları bulunmamaktadır. Ancak Semerkandî'nin usûl eserinin başında dile getirdiği üzere hâkim Hanefî geleneğe itiraz edilen temel nokta, itikad alanıyla uyumlu olmayan usûl anlayışdır. Dolayısıyla sünnet tarifindeki bu farklılaşmanın altında da itikâdî bir problemin var olduğu ihtimali düşünülebilir. Ancak bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere bu konudaki farklı görüşlerin sebep olduğu ihtilaflarla ilgili verilen örnekler ahkâm konularına dair olduğu için itikad alanına ilişkin doğrudan bir işaret bulunmamaktadır. Ancak dolaylı olarak sünnet tarifindeki farklılaşma ile itikad alanı arasında bir irtibat kurmak mümkün olabilir. Zira iki Hanefî grup arasında mutlakın takyîdi, âmmin tahsîsi gibi konularda da farklı yaklaşımlar bulunmaktadır ve bu farklılığın temelinde itikâdî bir problem yer almaktadır.¹²² Sünnet de bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere bir lafız olarak düşünüldüğünde bu lafzın anlamının daraltılmasının kelamcı usûl yazarlarının mutlakın takyidi konusundaki görüşleri ile tutarlılığı sürdürme amacına matuf olduğu söylenebilir. Bu durumda sünnet tarifi ile itikad alanı arasında uzak bir bağlantı kurmak mümkün olmaktadır.

1.1.3. Sahâbe ve Tâbiûn Tarafından Kullanılan Bazı Lafızlar Bağlamında Sünnetin Kapsamı Tartışması

Sünnetin kapsamı ile ilgili ihtilafın esas olarak açığa çıktığı nokta, sahâbe veya tâbiûnun rivayet esnasında kullandığı "من السنة كذا", "أمرنا بكذا", "نهينا عن كذا" gibi mutlak lafızların nasıl

¹²¹İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker*, (thk. Nureddin Itr), Dimaşk, 2000, s. 108.

¹²² Ebu'l-Muîn en-Nesefî kendi bölgelerindeki şeyhlerin umumun tahsîs, mutlakın ise takyîd edilemeyeceğini söyleyenleri Mu'tezile'ye nispet ettiklerini ancak fıkıh usûlü konusunda Iraklılara meyleden biri ortaya çıkınca umum meselesinde onları takip ettiğini ve Semerkant meşâyihinin görüşünü İmam Şâfiî'ye attığını dile getirmiştir. Bkz. Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebziratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Claude Salame, Dimaşk: 1993, II. 780. Ayrıca Irak meşâyihî ile Semerkant meşâyihî arasındaki lafızlar konusundaki bu farklılığın *va'id-i fussâk* yani büyük günah işleyenlerin ebedî ceennemde kalmaları meselesiyle ilgili Mu'tezile'nin savunduğu görüşe sevk etmesi gerekçesiyle alakalı olduğu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", s. 67 vd.

değerlendirileceği meselesidir. Zira bu lafızların farklı değerlendirilmesi, ilgili lafızlar kullanılarak nakledilen rivayetlerin delil olarak kullanıldığı meselelerde farklı hükümlere varılmasına sebep olmuştur.

1.1.3.1. Mutlak Sünnet Lafzının Kullanımı

Rivayetlerde mutlak olarak kullanılan sünnet lafzı ile ilgili tartışmanın taraflarını zikreden Abdülazîz el-Buhârî; mütekaddim Hanefîlerin geneli, İmam Şâfiî'nin ashâbı, Ehl-i hadisin cumhuru ve müteahhir Hanefîlerden Semerkandî'nin mutlak sünnet lafzının Hz. Peygamber'e hamledilmesi gerektiği görüşünü savunduklarını, diğer tarafta ise Kerhî (v. 340), Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları takip eden müteahhir ulemâ ile Şâfiîlerden Sayrafi'nin (v. 330) her hangi bir delil olmaksızın mutlak olarak kullanılan sünnet lafzının sadece Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilemeyeceği görüşünde olduklarını ifade etmiştir.¹²³ Sünnet lafzının başka birine nispet edilerek kullanılabilmesi konusunda hemfikir olan iki grup arasındaki asıl ihtilaf noktası, sünnet lafzı mutlak olarak kullanıldığında sadece Hz. Peygamber'in sünnetinin mi kastedildiği yoksa ondan başkasının sünneti olmasının da muhtemel mi olduğu meselesidir.¹²⁴

Muhaddisler ve ulemânın cumhuru sahâbenin rivayet esnasında kullandığı mutlak sünnet lafzındaki sünnetten kastın Resûlullah'ın (s.a.) sünneti olduğu ve bu şekilde nakledilen bir haberin merfû kategorisinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedirler.¹²⁵ Bu lafızları tâbiûndan biri kullandığı zaman ise rivayetin mevkûf muttasıl bir rivayet mi yoksa merfû mürsel bir rivayet mi olduğu hususunda ihtilaf vardır.¹²⁶ Her ne kadar Hanefî usûlünde bu konu işlenirken İmam Şâfiî'nin mutlak sünnet lafzının kapsamına sadece Hz. Peygamber'i dâhil ettiği iddia edilse de İmam Şâfiî'den bu konuda iki farklı görüş nakledilmiştir. İmam Şâfiî'nin bu meseledeki kavî kadîmi mutlak sünnet lafzının kullanıldığı rivayetlerin merfû olduğu yönündedir. Ancak İmam Şâfiî'nin bu konudaki kavî cedîdinin ne olduğu hususunda Şâfiî ulemâ ihtilaf etmiştir. Zerkeşî (ö. 794/1392)

¹²³ Buhârî, *Keşf*, II, 448.

¹²⁴ Buhârî, *Keşf*, II, 447-448; *Şerhu'l- Hüsâmî*, s. 136.

¹²⁵ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 108.

¹²⁶ Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdullah, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, I-III, (thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc), Riyad: Edvâü's-Selef, 1998, I, 437; Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *Fethü'l-muğîs bi şerhi elfıyyeti'l-hadîs lil'l-İrâkî*, I-IV, (thk. Ali Hüseyin Ali), Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003, I, 159.

ve İbn Hacer'e (ö. 852/1449) göre Şâfiî'nin son çalışmalarından olan *el-Ümm*'de sahâbenin bu tür lafızlarla naklettiği rivayetlerin merfû olduğu görüşünü dile getirmesi, onun bu konudaki eski kanaatini sürdürdüğünü göstermektedir.¹²⁷ Ancak Şâfiî'nin *el-Ümm*'de kullandığı ifadeler incelendiğinde sahâbenin ve tâbiûndan Saîd İbnü'l-Müseyyeb'in kullandığı mutlak sünnet lafızlarının Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu kabul ettiği yerlerde bunu kesin bir dille ifade etmediği ve ihtimalli lafızlar kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla Şâfiî'nin yeni görüşünde mutlak sünnet lafızlarının durumuna birtakım karineleri değerlendirmek suretiyle karar verdiği anlaşılmaktadır.¹²⁸

Sünnet tariflerine sahâbeyi de dâhil eden Hanefî usûlcüler ise bu konuda cumhura muhalefet ederek mutlak sünnet lafzından sadece Hz. Peygamber'in sünnetinin anlaşılama-yacağı ifade etmişler ve bu görüşü delillendirmek üzere birtakım deliller zikretmişlerdir. Sünnet kelimesinin lügavî olarak kullanım alanlarını gösteren bu deliller daha ziyade Hz. Peygamber'in ve sahâbenin sünnet lafzını kullanımı ile ilgilidir. Bu hususu delil-lendirmek için kullanılan örneklerden biri Hz. Peygamber'den nakledilen "من سن سنة" ¹²⁹ hadisidir. Hanefîlere göre bu rivayetteki "من" lafzı bütün insanları kapsayan umûmî bir lafızdır. Dolayısıyla Resûlullah'ın (s.a.) bu ifadesinde sünnet kelimesini her-kesi kapsayıcı bir şekilde kullanmış olması, sünnet kelimesinin sadece Hz. Peygamber'e tahsîs edilmesinin doğru olmadığını göstermektedir.¹³⁰ Benzer bir şekilde "عليكم بسنتي و سنة" ¹³¹ الخلفاء الراشدين" yi Râşidîn'e nispet edilerek-Hulefâyetinde sünnet kelimesinin rivâ kullanılması da bu lafzın Resûlullah (s.a.) haricindeki insanlar için de kullanılabilceği görüşünü desteklemektedir. Hz. Ali'den nakledilen "Resûlullah içki içene kırk sopa vurdu, Ebû Bekir kırk sopa vurdu, Ömer seksen sopa vurdu. Bunların hepsi sünnet-

¹²⁷Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdullah, *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*, I-IV, (thk. Muhammed Muammed Tâmir), Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000, III, 434; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, I-II, (thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medîne, 1984, II, 524.

¹²⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Nâfiz Hüseyin Hammâd, "Siyâğu nakli's-sünneti'l-vâride ani's-sahâbe ve't-tâbiîn ve ahkâmuhâ", *Mecelletü Külliyyeti 'ş-şer'îa ve 'd-dirâsâti 'l-İslâmiyye*, 29 (2011), s. 230-233.

¹²⁹ Müslim, "Zekât", 69; Nesâî, "Zekât", 64; İbn Mâce, "Mukaddime", 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXI, 536, 538; Dârimî, "Mukaddime", 44.

¹³⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 77; Serahsî, *Usûl*, 114; Buhârî, *Keşf*, II, 448.

¹³¹ Ebû Dâvûd, "Sünne", 6; Tirmizî, "İlim", 16; İbn Mâce, "Mukaddime", 6; Dârimî, "Mukaddime", 16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVIII, 373, 375.

tir”¹³² rivayetinde Hz. Ali’nin, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in uygulamalarını da sünnet olarak nitelemesi, sahâbenin de sünnet kelimesini sadece Hz. Peygamber’e hasretmediğini göstermektedir.¹³³ Selefin Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in takip ettikleri yol için “sünnetü’l-Ömereyn” ibaresini kullanması¹³⁴ ve İmam Mâlik’in “es-sünnetü indenâ” veya “es-sünnetü bi beledinâ kezâ” ifadelerindeki sünnet kelimesi ile Süleyman b. Bilâl’in¹³⁵ (ö. 172-788) sünnetini kastetmesi¹³⁶ ise selef âlimlerinin sünnet kelimesinin kapsamlı bir şekilde kullanımını benimsediklerini gösteren örneklerdir.

Mezkûr deliller, sünnet lafzının dilsel açıdan Hz. Peygamber dışındaki kişiler için de kullanılabileceğini göstermektedir. Hanefîlerin delil olarak zikrettiği ifadelerle bakıldığında Hz. Ali’nin ifadesindeki sünnet lafzı mutlak şekilde kullanılmış olsa da “sünnetü’l-Ömereyn” ve “sünnetü’l-hulefâi’r-râşidîn” gibi kullanımlarda sünnet lafzının mutlak şekilde değil mukayyet olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle bu ibarelerin Hanefîler tarafından bu meselede delil olarak kullanılması haklı olarak eleştirilmiştir. Çünkü buradaki ihtilaf, sünnet kelimesinin mutlak olarak kullanımıyla ilgilidir. Sünnet lafzının nispet edildiği kişinin yolunu ifade etmek üzere kullanımının lugavî olarak doğruluğu konusunda ise zaten bir tartışma bulunmamaktadır.¹³⁷ Bu nedenle Hanefîlerin bu husustaki delilleri zayıf kalmaktadır. Fakat Hanefîlere göre Hz. Peygamber, sahâbe ve selefin kullanımlarından getirilen bu misaller haricinde sahâbenin rivayetteki genel metodu da göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim onlara göre sahâbenin rivayet sırasında kullandığı genel yöntem, Resûlullah’ın (s.a.) sünnetini kastettiklerinde sünnet lafzını ona izafe ederek kayıtlamak şeklindedir. Bu sebeple Hanefîler, sahâbenin sünnet lafzını mutlak olarak kullandığı rivayetlerde Hz. Peygamber’in sünnetini kastetmemiş olmalara-

¹³² Müslim, “Hudûd”, 38; Ebû Dâvud, “Hudûd”, 36; İbn Mâce, “Hudûd”, 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 58, 373.

¹³³Buhârî, *Keşf*, II, 448.

¹³⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 78; Serahsî, *Usûl* I, 114; Pezdevî, *Kenz*, s. 139; Darîr, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu’l-fevâid alâ Usûli’l-Pezdevî*, (thk. Seyyid Hüseyin Ahmed), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mekke, 1430, s. 425; Neseî, *Keşf*, I, 456; Buhârî, *Keşf*, II, 448.

¹³⁵ Kütüb-i Sitte’de rivayetlerine yer verilen ve çok hadis naklettiği kaydedilen Süleyman b. Bilâl, imam, müftü, hâfiz gibi unvanlarla anılmış, pek çok hadis münekkidi onun sika olduğunu söylemiştir. Medine’de fetva verdiği, aynı zamanda şehrin arazi vergilerini topladığı ve Medine muhtesibi olduğu kaydedilmektedir. Bkz. Hasan Cirit, “Süleymân b. Bilâl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII, 81.

¹³⁶Buhârî, *Keşf*, II, 448; Kâkî, *Câmiu’l-Esrâr*, s. II, 579.

¹³⁷ Semerkandî, *Mizân*, II, 660; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 260.

rının ihtimal dâhilinde bulunduğunu düşünmüşler ve herhangi bir delil olmadan da sünnet lafzının kime izâfe edileceğini tayin etmenin uygun olmayacağını ifade etmişlerdir.¹³⁸ Bu konu ile ilgili ilginç bir iddia ortaya atan Debûsî ise İmam Şâfiî'nin İmam Ebû Hanife'den sonra yaşamış olması sebebiyle selef tarafından sünnetin *Ömeryn* ve sahâbenin takip ettiği yol için kullanımının ona ulaşmamış olma ihtimalini dile getirmiştir. Ayrıca ona göre iki imam arasındaki mesafenin uzaklığı ve müddetin uzunluğu sebebiyle sünnet kelimesinin kullanımında farklılıkların meydana gelmiş olması da muhtemeldir.¹³⁹

Sünnetin tarifindeki ihtilafı bağlantılı olarak rivayetlerdeki mutlak sünnet lafzının değerlendirilmesi ile ilgili de Hanefî usûlcüler arasında bir ihtilaf bulunmaktadır. Semerkandî, sünnet kelimesinin Resûlullah'ın (s.a.) sünneti, Hulefâ-yi Râşîdîn'in sünneti, sâlihlerin sünneti gibi farklı kullanımları olduğunu belirtmiştir.¹⁴⁰ Ancak o, sahâbenin kullandığı "من السنة كذا" sözündeki mutlak sünnet lafzının Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir. Çünkü Semerkandî'ye göre sünnet lafzı kayıtlanmak suretiyle Hz. Peygamber'den başkası için de kullanılabilirken mutlak olarak kullanıldığında sadece Resûlullâh'ın (s.a.) sünneti anlaşılmalıdır. Bunu "tâat" örneği ile delillendiren Semerkandî, "Bu fiil tâattir" denildiğinde "tâat" ifadesi sadece Allah'a ve Resûl'üne itaate hamledildiği gibi sünnet lafzının da mutlak olarak kullanıldığında sadece Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilmesi gerektiği kanaatindedir.¹⁴¹ Lâmişî de aynı şekilde mutlak sünnet lafzının Nebî'nin sünnetine râci olduğu görüşündedir.¹⁴² Aynı kanaati paylaşan Üsmendî de sünnet lafzının kayıtlanarak Nebî'den başkası için kullanılabileceğini, fakat mutlak olarak kullanıldığında başkasının sünnetinin anlaşılmasının doğru olmadığını ifade etmiştir.¹⁴³ Bu görüşü benimseyen Hanefî usûlcüler kendilerine muhalif olan Hanefîlerin delil olarak kullandığı rivayetlerde yer alan sünnet lafız-

¹³⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 381.

¹³⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 79.

¹⁴⁰ Semerkandî, *Mîzân*, I, 39.

¹⁴¹ Semerkandî, *Mîzân*, II, 660.

¹⁴² Lâmişî, *Kitâb*, s. 151.

¹⁴³ Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, (thk. Muhammed Zekî Abdülber), Kâhire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1992, s. 480.

larının mutlak değil mukayyet olmaları sebebiyle bu konuda delil olmaya uygun olmadıklarını ifade ederek onların görüşünü eleştirmişlerdir.¹⁴⁴ Ayrıca mezkûr fıkıh usûlü müellifleri yanında hadis usûlü alanında eser vermiş olan Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), Kâsım b. Kutluboğa (ö. 879/1474), İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563), Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Leknevî (ö. 1304/1886) gibi Hanefî âlimlerin de Hanefî usûlündeki hâkim anlayışın aksine sahâbenin kullandığı mutlak sünnet lafzının Hz. Peygamber'in sünnetini ifade ettiği kanaatinde oldukları görülmektedir.¹⁴⁵ Hatta Leknevî, Hanefîlerin bu husustaki kanaatini zikrettikten sonra bu meseledeki en doğru görüşün hadisçilerin görüşü olduğunu da dile getirmiştir.¹⁴⁶

Rivayetlerde kullanılan mutlak sünnet lafzının farklı değerlendirilmesi neticesinde bazı konularda muhtelif hükümlere varıldığı görülmektedir. Bu konulardan biri kadının diyeti meselesidir. Bu meselede tâbiûn neslinden olan Rebîa b. Ebî Abdîrrahmân ve Saîd İbnü'l-Müseyyeb arasında Saîd'in mutlak sünnet lafzını kullandığı bir diyalog geçmiştir. Bu diyalogda yer alan sünnet lafzının delâleti ile ilgili farklı değerlendirmeler kadının diyeti konusunda değişik hükümlere varılmasına sebep olmuştur. İlgili diyalogta Rebîa, Saîd İbnü'l-Müseyyeb'e sırasıyla kadının bir, iki ve üç parmağının kesilmesi karşılığında ne gerekeceğini sormuştur. Saîd de bu sorulara sırasıyla on, yirmi ve otuz deve gerekeceği şeklinde cevap vermiştir. Rebîa "Peki kadının dört parmağı kesilirse ne gerekir?" diye sorduğunda ise Saîd, yirmi deve verilmesi gerekeceğini söylemiştir. Bunun üzerine Rebîa "Sübhanallah! Acısı artıp musibeti şiddetlenince diyeti azalıyor mu?" diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir. Saîd, Rebîa'nın bu tepkisine karşı "Sen Iraklı mısın?" diye sorunca Rebîa "Hayır cahilim, öğrenmek istiyorum ya da fetva soran birisiyim" şeklinde karşılık vermiştir. Bu diyalogun sonunda Saîd "Bu sünnettir"¹⁴⁷ demektedir ve rivayet sona ermektedir.

¹⁴⁴ Semerkandî, *Mizân*, II, 660; Üsmendî, *Bezl*, s. 480.

¹⁴⁵ Moğultay b. Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbni's-Salâh*, (nşr. Muhyiddin Cemâl el-Bekârî), Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2007, s. 115; Kâsım b. Kutluboğa, Zeynüddîn Ebü'l-Meâlî, *el-Kavlü'l-mübteker (Nüzhetü'n-nazar içinde)*, (thk. Abdülhamîd Muhammed ed-Dervîş) Şârîka: Dârü'l-Fârâbî, 2008, s. 104; İbnü'l-Hanbelî, Ebü Abdillâh Radiyüddîn, *Kafvü'l-eser fî safvi ulümi'l-eser*, (nşr. Abdülfetâh Ebü Ğudde), Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408, s. 94; Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân, *Fethü bâbi'l-inâye bi-şerhi Kitâbi'n-Nukâye*. I-III, Beyrût: Dârü'l-erkâm, 1997, s. 569; Leknevî, Muhammed Abdülhay, *Zaferü'l-emânî bi şerhi Muhtasari's-Seyyid Şer'if el-Cürçânî fî mustalahi'l-hadis*, (thk. Takıyyüddîn en-Nedvî), Haleb: Mektebü Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1416, s. 216.

¹⁴⁶ Leknevî, *Zaferü'l-emânî*, s. 216.

¹⁴⁷ Mâlik, "Ukûl", 4; Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1344, VIII, 168; Serahsî, *Usûl*, I, 114; Buhârî, *Kesf*, II, 149.

Sünnet lafzı mutlak olarak kullanıldığında Hz. Peygamber'in sünnetinin kastedildiği görüşünü kabul edenler, nakledilen diyalogda yer alan sünnet lafzıyla Hz. Peygamber'in sünnetinin kastedildiği, bu sebeple de bir insanın tam diyeti olan yüz devenin üçte birine ulaşıncaya kadar kadının diyeti ile erkeğin diyetinin eşit olduğu, bu oranı geçtiğinde ise kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğu kanaatindedirler.¹⁴⁸ İmam Şâfiî'nin ilk görüşü de Saîd İbnü'l-Müseyyeb'in kullandığı ibaredeki sünnetin ictihad yoluyla ortaya konulan bir görüş olmasındansa Resûlullah'ın (s.a.) sünneti olmasının daha doğru olduğu yönündedir. Çünkü bu olayda kıyasa ve akla aykırı bir durum bulunmaktadır. Fakat İmam Şâfiî daha sonra bunun Hz. Peygamberin uygulanan bir sünneti olmadığını gördüğü için bu görüşünden vazgeçtiğini ve kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olması gerektiği konusundaki kıyasın daha doğru olduğu fikrini benimsediğini ifade etmiştir.¹⁴⁹ Ancak Hanefî usûlünde bu mesele ele alınırken çoğunlukla İmam Şâfiî'nin ilk görüşü ön plana çıkarılmakta ve ilk görüşünden döndüğünden genellikle bahsedilmemektedir. Mâlikîler¹⁵⁰ ve Hanbelîler ise Saîd İbnü'l-Müseyyeb'in rivayetinde yer aldığı üzere tam diyetin üçte birine ulaşıncaya kadar kadın ve erkeğin diyetinin eşit olduğu görüşündedirler. Ancak Hanbelîler bu konuda sadece Saîd'in bu rivayetine değil, Amr b. Şuayb'ın Hz. Peygamber'den naklettiği "*Kadının diyeti erkeğin diyeti gibidir. Bu oran diyetin üçte birine ulaşmasına kadar böyledir*"¹⁵¹ hadisini de delil olarak kullanmışlardır.¹⁵²

Hanefîlere göre kadının canının diyetinin erkeğin canının diyetinin yarısı olduğu hakkında icmâ vardır. Organlar da cana tabi oldukları için kadının organlarının diyeti de erkeğin organlarının diyetinin yarısıdır.¹⁵³ Hanefîler'in kadının diyeti ile ilgili böyle bir görüşe varmalarının nedenlerinden biri, Saîd'in "bu sünnettir" sözünden maksadının Hz.

¹⁴⁸ Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 79; Zeylaî, Fahreddîn Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakaik fî şerhi Kenzi'd-dekâik*, I-VI, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315, VI, 128.

¹⁴⁹ Şâfiî, *Ümm*, VII, 329.

¹⁵⁰ İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, I-IV, (thk. Muhammed Subhî Hasan), Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415, IV, 352-353.

¹⁵¹ Nesâî, "Kasâme", 35.

¹⁵² İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Kâfi fî fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-IV, (thk. Muhammed Fâris, Müs'ad Abdülhamîd), Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994, IV, 15-16.

¹⁵³ Serahsî, Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü'l-mebûsât*. I-XXXI, Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1989, XXVI, 79.

Peygamber'in sünneti olamayacağı kanaatine sahip olmalarıdır. Çünkü Hz. Ali ve İbn Mes'ûd gibi ashâbın ileri gelenleri bunun aksine fetva vermişlerdir. Hanefilere göre şayet bu Hz. Peygamber'in sünneti olsaydı mezkûr sahâbîlerin bunun aksine fetva vermeleri mümkün olmazdı. Dolayısıyla Hanefilere göre bu rivayetteki sünnetten kasıt, Resûlullah'ın (s.a.) değil ashâbdan birinin sünnetidir. Onlara göre Zeyd'den bu konuda mevkûf bir rivayet nakledildiği için bu sahâbî Zeyd b. Sâbit olmalıdır. Ancak Hanefiler Zeyd'in bu meseledeki görüşünün şâz ve nâdir olduğunu dile getirerek onun görüşüyle amel etmemişlerdir.¹⁵⁴ Karşı tarafın delil olarak kullandığı Amr b. Şuayb'ın merfû rivayeti ise isnadında yer alan İsmail b. Ayyâş'ın Hicazlılardan naklettiği rivayetlerin zayıf olması nedeniyle Hanefiler tarafından eleştirilmiştir.¹⁵⁵ Ayrıca Hanefiler bu meselede Rebîa'nın Saîd'e olan aklî itirazını da haklı bulmaktadırlar. Zira daha fazla organın kesilmesi ile diyetin azalması durumu aklın yadırgayacağı bir şeydir.¹⁵⁶ Şer'î olarak da işlenen suçun artması mukabilinde ceza miktarının azalması imkansız olduğu ve bu Şâri'in hikmeti ile çelişeceği için bu rivayetteki sünnet lafzının Hz. Peygamber'e nispet edilmesi mümkün görülmemiştir.¹⁵⁷ Sonuç itibarıyla Hanefiler akla ve kıyasa muhalif olan bu hükmün Hz. Peygamber'den sâdir olmasını mümkün görmedikleri için ilgili rivayette yer alan sünnet lafzından kastın Hz. Peygamber'in sünneti olamayacağı kanaatine varmışlardır.

Bu rivayet örneğinde tetkik edildiğinde hâkim Hanefî anlayışın aksine mutlak sünnet lafzının sadece Resûlullah'ın sünnetini ifade ettiği görüşünde olan Hanefî usûlcülerin teorideki bu anlayış farklılıklarının pratiğe çok yansımadağı görülmektedir. Zira bu fikri benimseyen usûlcülerden Semerkandî de *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı fûrû eserinde bu rivayette geçen sünnet ile Hz. Peygamber'in değil Zeyd b. Sâbit'in sünnetinin kastedildiğini dile getirmiştir.¹⁵⁸

¹⁵⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 167; Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 79, Buhârî, *Keşf*, II, 449-450.

¹⁵⁵ Ali el-Kârî, *Fethu bâbi'l-inâye*, III, 348-349.

¹⁵⁶ Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 79.

¹⁵⁷ Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, VI, 128.

¹⁵⁸ Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I-III, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984, III, 115.

Bu mevzuyla ilgili bir diğere örnek ise köle karşılığında hür birisinin öldürülmesi meselesidir.¹⁵⁹ Hanefilere göre özgür bir kimse bir köleyi kasıtlı olarak öldürürse özgür kişiye kısas uygulanması gerekir. Şâfiîlere göre ise böyle bir durumda kısas uygulanmaz. Şâfiîlerin bu görüşünün delili “Özgüre karşılık özgür, köleye karşılık köle...” ayetidir.¹⁶⁰ Onların bu hususta delil olarak kullandıkları rivayetlerden biri ise Hz. Ali, İbn Ömer ve İbn Zübeyr’den nakledilen “Köleye karşılık özgürün öldürülmemesi sünnettir” sözüdür. Onlara göre bu rivayetteki sünnet lafzının Hz. Peygamber’in sünnetine hamledilmesi gerekir ve bu rivayet Hz. Peygamber’den nakledilmiş merfû bir hadis gibidir.¹⁶¹ Hanefilere göre ise sadece kölenin sahibinin köleyi öldürmesi durumunda kısas hakkını alacak kimsenin bulunmaması sebebiyle kölenin sahibine kıyas uygulanmaz. Yani kısas uygulanmaması durumu sadece kölenin sahibi ile sınırlıdır.¹⁶² Onlara göre İbn Ömer ve İbn Zübeyr’in sözü de kölesini öldüren efendi ile ilgilidir. Sahâbe arasında böyle bir durumda ne yapılacağı hususunda ihtilaf vuku bulduğunda bazıları Resûlullah’ın (s.a.) “Kölesini öldüreni öldürürüz”¹⁶³ hadisini delil getirerek köleye karşılık efendisine kısas uygulanmasını vâcip görmüştür. İbn Ömer ve İbn Zübeyr ise kölesi sebebiyle efendisinin öldürüleceği görüşünde olanları reddetmek için bu sözü söylemişlerdir.¹⁶⁴ Dolayısıyla Hanefiler bu rivayetteki sünnet lafzını da Hz. Peygamber’in sünneti olarak değerlendirmemişlerdir.

1.1.3.2. Mutlak Emir ve Nehiy Lafızlarının Kullanımı

Usûl eserlerinde sünnetin kapsamı çerçevesinde "من السنة كذا" lafzı haricinde sahâbenin rivayet esnasında kullandığı "أمرنا بكذا" ve "نهينا عن كذا" gibi başka bir takım lafızlar daha inceleme konusu yapılmıştır. Bu lafızların delâleti konusunda da Hanefî usûlcüler ile ulemânın cumhuru arasında ve Hanefîlerin kendi içlerinde ihtilaf bulunmaktadır.

¹⁵⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 139; Serahsî, *Usûl*, I, 114; Buhârî, *Keşf*, II, 449-450.

¹⁶⁰ el-Bakara, 2/178.

¹⁶¹ Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvî'l-Kebîr fi fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, I-XIX, (thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994, XII, 17; Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 129.

¹⁶² Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 130-131; Buhârî, *Keşf*, II, 450.

¹⁶³ Ebû Dâvud, “Diyât”, 7; Tirmizî, “Diyât”, 18; Nesâî, “Kasâme”, 11; İbn Mâce, “Diyât”, 23; Dârimî, “Diyât”, 7.

¹⁶⁴ Serahsî, *Mebûsât*, XXVI, 129-131; Buhârî, *Keşf*, II, 450.

Genel kabule göre şer'î bir emrin veya nehyin kaynağı Kur'an, sünnet, icmâ ya da kıyastır. Ancak ulemânın cumhuruna göre sahâbenin rivayetlerde mutlak olarak kullandığı emir ve nehyin tek kaynağı Hz. Peygamber'dir. Bu ibarelerdeki emir lafzı ile Kur'an'ın emrinin kastedilmesinin imkân dâhilinde olmayışı, Kur'ân'da bulunan emirlerin insanlar tarafından açık bir şekilde bilinmesine bağlanmıştır. Emir ve nehiy ifadesini kullanan sahâbenin kendisi zaten icmâ ehli olduğu ve kendisine emretmesi imkânsız olduğu için emir veya nehyin icmâdan kaynaklanmış olma ihtimali de devre dışı kalmaktadır. Kıyas ise kendisinden emir hâsıl olabilen bir kaynak değildir. Sahâbeden birinin görüşü diğer bir sahâbî için hüccet olamayacağından başka bir sahâbînin emir ya da nehyinin kastedilmiş olması da mümkün görülmemiştir. Dolayısıyla geriye sadece bu ifadelerdeki emir ya da nehyin fâilinin Hz. Peygamber olması ihtimali kalmaktadır.¹⁶⁵

Debûsî ve Serahsî'ye göre ise sahâbenin kullandığı "أمرنا بكذا" ve "نهينا عن كذا" lafızları mutlak olarak bu emir ve nehyin Resûlullah'tan (s.a.) olduğuna delâlet etmez. Çünkü halifeler de sahâbeye emir vermiş ve sahâbe "Allah'a, Peygamber'e ve ülü'l-emre itâat edin"¹⁶⁶ ayeti mucibince onlara itâat etmiştir.¹⁶⁷ Ayrıca sahâbe sünnet lafzını "sünnetü'l-Ömereyn" şeklinde kullandığı gibi emir lafzını da Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in emirleri için de kullanmıştır. Dolayısıyla bu lafızların kullanıldığı rivayetlerde emreden ve nehyedenin Hz. Peygamber dışında kendisine uyulması vâcib olan başka bir kimse olması da imkân dâhilindedir.¹⁶⁸ Debûsî ve Serahsî'nin bu konuda böyle bir sözün hüccet olmayacağı görüşünde olan Kerhî'yi takip ettikleri anlaşılmaktadır.¹⁶⁹

Semerkandî ve Lâmişî ise yukarıdaki görüşün aksini savunmakta ve muhaddislerin geneline yakın bir kanaati paylaşmaktadırlar. "Meşâyihimizin çoğu böyle bir sözün hüccet olduğu ve emrin Nebî'ye hamledilmesi gerektiği görüşündedir" diyen Semerkandî ve Lâmişî'ye göre sahâbe "أمرنا بكذا" ve "نهينا عن كذا" sözleriyle hükmün bildirilmesini ve şeriatin tebliğini amaçlamıştır. Bu sebeple emrin, şeriatin ortaya konmasında tesiri olmayan

¹⁶⁵Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâleddîn, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takribî'n-Nevevî*, (thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed), I-II, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415, I, 209; Sehâvî, *Fethü'l-muğis*, I, 145.

¹⁶⁶ en-Nisâ, 4/59.

¹⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 78; Serahsî, *Usûl*, I, 115.

¹⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 115, 380.

¹⁶⁹ Semerkandî, *Mizân*, II, 658.

imamlara değil şeriatin kendisinden sâdır olduğu kişiye yani Hz. Peygamber'e hamledilmesi gerekir.¹⁷⁰ Aynı zamanda Semerkandî'ye göre burada emreden Allah ve ümmet yani ümmetin icmâsı da olamaz. Çünkü Allah'ın emirleri herkes için zâhirdir, sahâbenin sözünden çıkarılmaz. Emrin kaynağının ümmet olduğu düşünülecek olursa da ümmet kendiliğinden emretmez, Hz. Peygamber'in emrettiği şeyi emreder.¹⁷¹ Semerkandî ve Lâmişî'ye göre aynı şey sahâbenin “bize vâcip kılındı”, “haram kılındı”, “mubâh kılındı” sözleri için de geçerlidir. Bu fiillerin fâili de Resûlullah (s.a.) olarak kabul edilmelidir.¹⁷² Çünkü onlara göre sahâbe bu lafızları rastgele değil, ya vücûb lafzını ya da karine yoluyla vücûb kastedildiğini bildiği emir lafzını işittiğinde kullanmıştır. Zira şeriatî tebliğ etmeyi amaç edinen ashâbın ihtimale binaen bu şekilde tebliğde bulunması mümkün görülmemiştir.¹⁷³

Üsmendî ise bu konuda biraz farklı bir tutum sergilemiştir. Ona göre eğer “أمرنا أن نفعلكذا” ifadesini kullanan Hz. Ebû Bekir ise emrin Hz. Peygamber'e hamledilmesi gerekir, başkası ise gerekmez. Zira bu lafzı kullananın amacı şeriatî bildirmek olduğu için emrin bu iş için görevlendirilmiş kişiye hamledilmesi gerekmektedir. Hz. Ebû Bekir için bu kişi sadece Hz. Peygamber'dir. Hz. Ebû Bekir dışındakiler için ise Hz. Peygamber ve ondan sonra gelen, kendilerine itâatin gerekli olduğu halife ve imamlardır. Dolayısıyla bu lafzın Hz. Ebû Bekir haricindekiler için sadece Hz. Peygamber'in emrine hamli kesin değildir.¹⁷⁴ Emir konusunda bu şekilde düşünen Üsmendî, diğer lafızlarla ilgili Semerkandî ve Lâmişî ile aynı kanaattedir. Üsmendî'ye göre de “bize vâcip kılındı”, “haram kılındı”, “yasaklandı” lafızları vâcip, mubâh ya da yasak kılmanın Hz. Peygamber olmasını gerektirir. Çünkü vâcip kılma, yasaklama ve mubâh kılma tahkîk ileldir. Bu ise emrin aksine Hz. Peygamber haricinde biri için geçerli değildir. Mesela bazen imam olan kişi şeriatin vâcip kıldığı bir şeyi de emredebilir. Ancak bu durumda “Sultan bize cuma namazı kılmamızı emretti” örneğinde olduğu gibi “emretti” denilir, “vâcip kıldı” denil-

¹⁷⁰ Semerkandî, *Mizân*, II, 658; Lâmişî, *Kitâb*, s. 151.

¹⁷¹ Semerkandî, *Mizân*, II, 659.

¹⁷² Semerkandî, *Mizân*, II, 659; Lâmişî, *Kitâb*, s. 151.

¹⁷³ Semerkandî, *Mizân*, II, 659.

¹⁷⁴ Üsmendî, *Bezî*, s. 479.

mez.¹⁷⁵ Üsmendî diğer usûlcülerin bahsetmediği "قلت عن النبي", "كنا نفعل كذا", ve "كانوا يفعلون كذا" lafızları ile ilgili de açıklamada bulunmuştur. Üsmendî'ye göre bir sahâbî "*kultü ani'n-Nebî*" dediğinde bu sözden anlaşılan, rivayet ettiği şeyi Nebî'den aktardığıdır. "*künnâ nef'alü kezâ*" demesi ise sahâbenin tamamının Hz. Peygamber zamanında ona zâhir olacak şekilde bu sözde ifade edilen şeyi yapmasını, Hz. Peygamber'in de bunu reddetmemiş olmasını gerektirir. Sahâbenin "*kânü yef'alüne kezâ*" demesi de ya ümmetin tamamının bu işi yaptığını ya da bir kısmının yapıp bir kısmının sukût ettiğini veya tamamının Hz. Peygamber'e zâhir olacak şekilde bu işi yaptığını, Hz. Peygamber'in ise reddetmediğini ifade eder.¹⁷⁶

Mutlak emir ve nehyin fâili meselesi ile ilgili Enes'ten nakledilen "*Bilal'e ezan lafızlarını çift, kamet lafızlarını tek okuması emredildi*"¹⁷⁷ rivayeti örnek olarak zikredilebilir. Cumhûr-i ulemâ Bilal'e ezan ile ilgili emir verenin sadece Hz. Peygamber olduğu ve ilgili konuda açık rivayetler de bulunduğu için bu rivayetteki emrin fâilinin Hz. Peygamber olduğunu kabul etmiştir.¹⁷⁸ Fakat Hanefîler, Şâfiîlerin aksine ezan lafızları gibi kamet lafızlarının da çift okunması gerektiği kanaatindedirler. Nitekim Kerhî'ye göre mezkûr rivayette bu emri veren kesin olarak Hz. Peygamber değildir.¹⁷⁹ Zeylaî de bu rivayette emrin fâili belirtilmediği ve emri verenin Hz. Peygamber'den başkası olması mümkün olduğu için kamet lafızlarının da çift okunması kanaatinde olan Hanefîlere karşı Şâfiîler için bu rivayetin delil olamayacağını ifade etmiştir.¹⁸⁰

Sonuç olarak Hanefîlerin sünnetin tarifi ve kapsamı ile ilgili görüşlerinin homojen bir yapıya sahip olmadığı görülmektedir. Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî bu konuda hâkim Hanefî usûl geleneğine aykırı ve Ehl-i hadîse biraz daha yakın bir tutum benimsemişlerdir. Bizce bu ihtilafın elfâz bahislerindeki görüş farklılıkları ile ilişkili

¹⁷⁵ Üsmendî, *Bezl*, s. 479-480.

¹⁷⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 480-481.

¹⁷⁷ Buhârî, "Ezân", 2; Müslim, "Salât", 2; Ebû Dâvud, "Salât", 29; Tirmizî, "Salât", 141; Nesâî, "Ezân", 2; İbn Mâce, "Ezân", 6; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIX, 60; XX, 288; Dârimî, "Salât", 6.

¹⁷⁸ Suyûtî, *Tedrib*, I, 208-209; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, I, 144.

¹⁷⁹ Semerkandî, *Mizân*, II, 658; Üsmendî, *Bezl*, s. 479.

¹⁸⁰ Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, I, 91.

olması mümkündür ve Semerkantlı Hanefilerin lafızlar konusunda Irâklı Hanefilerden farklı görüşlerinin var olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.¹⁸¹ Çünkü meseleye dil açısından bakıldığında mutlak olarak kullanılan bir kelimenin kayıtlanması durumunun söz konusu olduğu görülmektedir. İlk görüşü benimseyen Hanefilere göre herhangi bir delil bulunmadan mutlak sünnet lafzının takyîdi câiz değildir. Diğerlerine göre ise sünnet lafzının Resûl'ün veya başkasının yolu ile kayıtlanması gerekmektedir. Resûl'ün yolu ile kayıtlanması ise evlâdır.¹⁸² Usûl eserlerinin incelenmesi sonucunda teorik açıdan böyle bir farklılığın varlığı tespit edilmiş olmakla birlikte yukarıda zikredilen kadının diyeti ile ilgili rivayet örneğinde görüldüğü üzere teorideki bu farklılığın ahkâm konusundaki pratiğe çok yansımadağı anlaşılmaktadır.

1.2. Sünnetin Kaynağı

Sünnetin dindeki konumu ile bağlantılı olarak Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarının kaynağı ve Kur'an dışı vahiy alması meselesi tartışma mevzuu olmuştur. Bu tartışma aslında Hz. Peygamber'in şer'î ahkâmı ile ilgili söz ve uygulamalarının kaynağının vahiy mi, ictehad mı olduğu sorusu ekseninde yapılırsa da Hanefiler ictehadı da vahyin kapsamına dâhil edip, onu da vahyin bir çeşidi olarak zikretmişlerdir. Ancak genel tartışmayı daha iyi yansıtmaya açısından vahiy ve ictehadın ayrı başlıklar altında ele alınması daha uygun olacaktır.

1.2.1. Vahiy

Sünnete kaynaklık etmesi bakımından vahiy-sünnet ilişkisinin tespiti, sünnetin dindeki konumunun belirlenmesi açısından önem arz etmektedir. Çünkü vahiy en üst seviyede bilgi kaynağıdır. Vahye muhatap olan Hz. Peygamber, Kur'an'ı tebliğ ve tebyîn vazifesinin yanı sıra kendisi de birtakım hükümler koymuştur. Hanefî usûlcüler de bu hükümlerin vahye müstenid olup olmadığı meselesini çeşitli vesilelerle yaptıkları vahiy takسیمlerinde ele almışlardır.

Hanefî usûl eserlerinde vahiy konusunun ele alınmasına sebep olan asıl mesele, şer'î ahkâm hususunda Hz. Peygamber'in ictehadta bulunmasının mümkün olup olmadığı

¹⁸¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2013.

¹⁸² Buhârî, *Keşf*, II, 448-449; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 580.

meselesidir. Zira Hanefî usûlcülerin vahye dair malumatı Hz. Peygamber'in ictihadı konusuna zemin hazırlamak üzere zikrettikleri görülmektedir. Pezdevî vahyi taksim etmeden önce bunu açıkça ifade ederek “Bazı insanların bu konudaki cahillikleri ve haksız eleştirileri olmasaydı böyle bir taksimi zikretmeye gerek olmayacaktı” demektedir.¹⁸³ Cessâs, Hz. Peygamber'in ictihad yoluyla hüküm koymasını meselesini ele almakla birlikte bu konuyla ilgili bir vahiy taksimatı yapmamıştır.¹⁸⁴ Debûsî'den itibaren ise Hanefî usûl eserlerinde Hz. Peygamber'in vahyi alışı şeklini esas alan farklı vahiy taksimatları yapıldığı görülmektedir. Debûsî, vahyi geliş şekilleri açısından sistematik bir şekilde taksim etmese de itiraz ettiği görüşlerden birini açıklarken ilham için vahyi hafî, ilham dışındaki vahiy için ise vahyi-celî ifadesini kullanmıştır.¹⁸⁵

Vahyin geliş şekli açısından Hanefî usûl kitaplarında kullanılan yaygın taksim çeşidi ise zâhir ve bâtın şeklindeki ayırmadır. Vahyi zâhir ve bâtın şeklinde taksim eden ilk kişi Hattâbî (ö. 482/1089) olmakla birlikte¹⁸⁶ bu ayırımı kullanan Hanefî usûlcüler bu taksimata biraz daha farklı bir anlam yüklemiştir. Vahyi zâhir ve bâtın olarak taksim eden ilk Hanefî usûlcü Pezdevî, bu ayırımı “Sünnetin Nebî Hakkında Taksimi” başlığı altında yapmaktadır. Bu başlıkla ilgili açıklama yapan Pezdevî şârihi Siğnâkî, sünnetin bizim hakkımızda taksimi yapılırken sünnet kelimesinin çoğul sigasının kullanılmasına rağmen, Nebî hakkında taksiminin yapıldığı bu başlıkta tekil siganın kullanılmasının sebebini izah etmiştir. Bu izaha göre Hz. Peygamber'in sünneti bize fiil, kavil ve sukût olmak üzere farklı şekillerde ulaştığı için bize göre sünnetin farklı kaynakları vardır. Ancak Hz. Peygamber için sünnetin tek aslı vahiydir.¹⁸⁷ Pezdevî'nin bu başlık altında yaptığı zâhir ve bâtın şeklindeki ayırımın kendinden sonraki Hanefî usûlcülerin çoğu tarafından da kabullenildiği görülmektedir. Bu taksimatın içeriği ise şu şekildedir;

¹⁸³ Pezdevî, *Kenz*, s. 228.

¹⁸⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 239.

¹⁸⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 250.

¹⁸⁶ Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932, IV, 276. Hattâbî vahyi-zâhiri bizzat Kur'ân için, vahyi-bâtını ise bunun dışında Hz. Peygamber'e verilen sünnet için kullanmaktadır. Bkz. Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2009, s. 42.

¹⁸⁷ Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hasan b. Alî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, I-V, (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001, III, 1559-1560.

1- Vahy-i zâhir: Vahyin zâhir oluşu ile kastedilen, bu vahyin Allah'tan olduğunun Hz. Peygamber'e zâhir olmasıdır. Ancak zuhur yolları farklı farklıdır.¹⁸⁸ Zâhirî vahyin üç çeşidi vardır:

a) Hz. Peygamber'in Allah'ın kendisinde yarattığı zarûrî bir bilgi ile vahyi tebliğ eden meleği kesin bir şekilde tanınmasından sonra meleğin sözlü olarak aktarımıyla sabit olan vahiy. Rûhu'l-emin'in lisanıyla Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an vahyi bu kısma dâhildir.

b) Sözlü bir açıklama olmaksızın meleğin işareti ile sabit olan vahiy. "*Rûhu'l-kudüs hiçbir canlının rızkını tamamlamadan ölmeyeceğini bana vahyetti. Öyleyse Allah'tan korkun ve ondan güzelce isteyin*"¹⁸⁹ hadisi bu kısma örnek olarak verilmektedir.

c) Allah'ın kendi katından bir nur göstermesi vasıtası ile herhangi bir şüphe olmaksızın Hz. Peygamber'in kalbinde ilham yoluyla beliren şey. Allah'ın Hz. Peygamber'e hitaben "*İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği şekilde hükmet*"¹⁹⁰ buyurması bu kısmı izah etmektedir.¹⁹¹

2- Vahy-i bâtın: Hz. Peygamber'in naslarla sabit hükümler üzerinde teemmülde bulunarak rey ichtihadı ile nâil olduğu vahiydir.¹⁹² Hz. Peygamber'in Allah tarafından ichtihadı üzere bırakılması ve herhangi bir şekilde uyarılmamış olması onun ichtihadının doğru olduğuna delâlet ettiği için Hz. Peygamber'in ichtihadının katî bir delil olduğu ifade edilerek vahiy kapsamına dâhil edilmiştir.¹⁹³ Ancak vahy-i zâhir, vahy-i bâtından daha üstündür. Çünkü vahy-i zâhirde ibtidâen hata ihtimali yokken vahy-i bâtında ibtidâen hata

¹⁸⁸ Neseffî, *Keşf*, II, 164.

¹⁸⁹ Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebir*, I-XX, (thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Silefî), Musûl: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983, VIII, 166.

¹⁹⁰ en-Nisâ, 4/105.

¹⁹¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 228-230.

¹⁹² Pezdevî, *Kenz*, s. 228-230; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1049-1051; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 32; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 899-900; Darîr, *Kitâbu'l-fevâid*, s.796; Buhârî, *Keşf*, III, 303-305.

¹⁹³ Debûsî, *Takvîm*, 251; Serahsî, *Usûl*, II, 91; Buhârî, *Keşf*, III, 305.

ihtimali vardır, fakat hata üzere kalma ihtimali yoktur.¹⁹⁴ Vahy-i bâtin olarak kabul edilen Hz. Peygamber'in icthadı ile ilgili ayrıntılı bilgi bir sonraki başlıkta verilecektir.

Serahsî de vahiy taksiminde zâhir ve bâtin ayrımını kullanmakla birlikte “*mâ yüşbihü'l-vahy*” dediği bir kısım daha zikretmektedir. Vahy-i zâhir altında Pezdevî'nin zâhir kısmında zikrettiği ilk iki maddeye yer veren Serahsî, Pezdevî'nin zâhir vahiy içerisinde üçüncü madde olarak zikrettiği ilham yolu ile vahyi ise bâtin vahiy olarak adlandırmaktadır. Onun “*mâ yüşbihü'l-vahy*” olarak ifade ettiği kısım ise Pezdevî'nin bâtin vahiy dediği, rey ve icthad yoluyla naslardan hüküm istinbâttir.¹⁹⁵

Ebü'l-Yüsr vahyi bu açıdan taksim etmemiş, hatta Hz. Peygamber'in icthadı meselesini de ele almamıştır. Semerkandî ise vahiy taksiminde zâhir ve hafî ibarelerini kullanarak farklı bir isimlendirmede bulunmuştur. Onun taksimine göre zâhir vahiy, meleğin lisanı ile olan vahiydir. Hafî vahiy ise ilham, zarûfî ilim ya da icthad yoluyla olan vahiydir.¹⁹⁶ Bu sınıflandırmada Semerkandî'nin zâhir vahyin kapsamını daraltıp hafî vahyin kapsamını genişlettiği görülmektedir. Ayrıca Semerkandî vahy-i gayri metlûv yolu ile Hz. Peygamber'in Allah'tan verdiği haberler olarak tarif ettiği kavli sünnet kısmında da Hz. Peygamber'in vahyi alış şekilleri hakkında bilgi vermiştir. Hz. Peygamber gayri metlûv vahyi ya Kur'an nazmı üzere olmayan bir şekilde Cibril'in veya başka bir meleğin kendisine haber vermesi ile ya rüya yolu ile ya da ilham yoluyla almıştır. Semerkandî'ye göre Hz. Peygamber'in haberi doğru olduğu ve Hz. Peygamber şeriatin tebliğinde yalandan ve hatadan korunmuş olduğu için bunların hepsi Kitâb gibi hüccettir.¹⁹⁷

Hanefî usûl kitaplarında Hz. Peygamber'in vahyi alış biçimi farklı şekillerde taksim edilmiş olsa da bu taksimatların hepsinde ortak bir amaç görülmektedir. O da Hz. Peygamber'in şer'î ahkâm hususunda tamamıyla vahye istinad ettiğinin ortaya konmasıdır. Bu da onun icthadlarını da vahiy kapsamına dâhil etmekle mümkün olmaktadır. Zira Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber'in şer'î hükümleri ortaya koymada tamamıyla vahye

¹⁹⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 35.

¹⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 90-91.

¹⁹⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 687.

¹⁹⁷ Semerkandî, *Mizân*, II, 208-209.

dayandığını açıkça ifade etmişlerdir.¹⁹⁸ Ayrıca bu taksimatlarda Hanefilere göre sünnetin vahiy ile ilişkisinin sadece şer‘î hükümlerde ictihadda bulunması bağlamında olmadığı da görülmektedir. Zira Pezdevî'nin zâhir kısmının ikinci ve üçüncü maddesinde verdiği örnekler Hz. Peygamber'in bazı hadislerinin zâhiri vahiy kaynaklı olduğunu ve onun bazı uygulamalarının ilham yoluyla zâhiri vahye dayandığını göstermektedir.

Hanefî usûlcülerin sünnetin vahiy ile ilişkisini kurduğu bir diğer yer vahy-i metlûv ve vahy-i gayri metlûv ayrımını yaptıkları nesih bahisleridir. Vahyin bu şekilde ayrımı İmam Şâfiî'ye kadar götürülmektedir.¹⁹⁹ Hanefî usûlcülerin vahyi bu şekilde taksim etmelerinin sebebi ise ehl-i hadis ile aralarında ihtilaf bulunan Kitâb'ın sünnet ile neshi meselesindeki görüşlerini açıklamaktır. Zira İmam Şâfiî ve Ehl-i hadisin çoğunluğuna göre sünnet Kitâb'ın misli olmadığı ya da ondan daha hayırlı olmadığı için Kitâb'ın sünnetle neshi câiz değildir.²⁰⁰ Sünnetin Kitâb'ı neshedebileceğini savunan Hanefîler ise tilavet esaslı ikinci bir vahiy taksimi yaparak nâsîh konumunda olan sünneti vahyin kapsamına dâhil etmekle bu soruna çözüm üretmişlerdir. Hanefîlere göre nesh, hükmün müddetinin beyânıdır ve Hz. Peygamber'in hükmün müddetini vahy-i metlûv ile beyân etmesi mümkün olduğu gibi gayr-i metlûv vahiy ile beyân etmesi de mümkündür.²⁰¹ Hanefîlerin bu görüşü Hz. Peygamber'in kendiliğinden nesihle bulunamayacağı ve değişiklik yapamayacağı anlayışına dayanmaktadır.²⁰² Hz. Peygamber'in kendi nefsinden bir değişiklikte bulunamayacağını ifade eden “*O, kendiliğinden konuşmaz. Onun konuşması ancak bildirilen bir vahiy ile olur*”²⁰³ ayeti ve “*De ki: Onu kendiliğimden değiştiremem, ben ancak bana vahyolunana uyarım*”²⁰⁴ ayeti gibi ayetleri Hanefîler bu görü-

¹⁹⁸ Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1048; Buhârî, *Keşf*, III, 303.

¹⁹⁹ Ahmet Önkâl “Vahiy–Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metlûv”, *Kuran ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, Ankara, 1999, s.57.

²⁰⁰ Buhârî, *Keşf*, III, 264; *Şerhu'l-Hüsâmî*, s. 193.

²⁰¹ Semerkandî, *Mizân*, II, 1079; Buhârî, *Keşf*, III, 273; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1015; Buhârî, *Şerhu'l-Hüsâmî*, s. 193; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 75.

²⁰² Debûsî, *Takvîm*, s. 243.

²⁰³ en-Necm, 53/3-4.

²⁰⁴ Yûnus, 10/15.

şe delil olarak kullanmışlardır.²⁰⁵ Ayrıca Siğnâkî'nin ifade ettiğine göre وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ "وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ" ifadesi de gayr-i metlûv vahye işaret etmektedir. Çünkü eğer bu ayette "nâzil olan" ile Kitâb kastedilmiş olsaydı "مَا نُزِّلَ" ifadesinin kullanılması gerekirdi. "مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ" ifadesinin kullanılmış olması ise insanlara indirilenlerin kastedildiğini göstermektedir. İnsanlara indirilenler ise bazen metlûv olur bazen ise gayr-i metlûv olur. Gayr-i metlûv olan kısım da Resûlullah'ın (s.a.) sünnetidir.²⁰⁷

Hanefî usûlcülere göre vahy-i metlûv ile gayr-i metlûv arasında hüküm açısından hiçbir fark bulunmamaktadır. Gayr-i metlûv vahiy her ne kadar zâhiri olarak Resûl'e izafe edilse de hakikatte Allah'a muzaftır.²⁰⁸ Zira Allah'ın kelamına bazen tilaveti emredilmiş olan manzum lafız, yani Kur'an delâlet ederken bazen de metlûv olmayan lafız, yani sünnet delâlet eder.²⁰⁹ İkisi arasındaki fark sadece nazım bakımındandır. Metlûv vahiyin nazmı mucizdir. Gayr-i metlûv vahiy ise ibaresi Hz. Peygamber'e ait olduğu için muciz değildir. Fakat ikisinin hükmü de vahiy yoluyla sabit olduğu ve her ikisinin şârii de Allah Teâlâ olduğu için hüküm açısından birbirlerine eşittirler.²¹⁰ Ancak burada Hanefîlerin Kitâb'ı neshetme yetkisi verdikleri sünnetin mütevâtir ve meşhur sünnet olduğunu da unutmamak gerekir.

Hanefî usûlcülerin Hz. Peygamber'in vahiy alış biçimini esas alarak yaptıkları taksim onun icihadının imkânını temellendirmeyi amaçladığı gibi, tilavet esaslı yaptıkları bu vahiy taksimatı da nesihle ilgili görüşlerini temellendirmeyi amaçlamaktadır. Her ne kadar ilk taksimatta şeri ahkâmıla ilgili sünnetler, ikinci taksimatta Kur'ân'ı nesh eden sünnetler esas alınmış olsa da bu iki taksimattan Hanefî usûlcülerin Hz. Peygamber'in sünnetinin vahiyle sıkı bir ilişkisi olduğuna önemli bir vurgu yaptıkları sonucu çıkmak-

²⁰⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 224; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1052-1054; Buhârî, *Keşf*, III, 274-275.

²⁰⁶ en-Nahl, 16/44.

²⁰⁷ Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1525.

²⁰⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 244.

²⁰⁹ Semerkandî, *Mizân*, II, 1079; Buhârî, *Keşf*, III, 275.

²¹⁰ Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1533-1534; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 75-76.

tadır. Ancak bu iki alan dışında kalan sünnetlerin kaynağı konusunda açık bir vurgu bulunmamaktadır.

1.2.2. İctihad

İctihad, nassın lafız ve manasından hareketle nas bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer‘î hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşma çabasının genel adıdır. Tanımda yer alan şer‘î hüküm kaydı aklî, maddî ve örfî konularda yapılan akıl yürütme-leri dışarda tutmayı amaçlar.²¹¹ Hz. Peygamber’in icthadı meselesi de şer‘î ahkâm çerçevesinde tartışılmıştır. Zira Hz. Peygamberin dünya işleri ve harp ile ilgili konularda rey kullanmasının câiz olduğu konusunda ittifak vardır.²¹² Ancak Hz. Peygamber’in hakkında nas bulunmayan şer‘î ahkâmda icthadda bulunması hususunda ulemâ ihtilaf etmiştir. Fıkıh usûlü sistematığı açısından bakıldığında usûlcülerin cumhuru Hz. Peygamber’in icthadı konusunu icthad bahsinde ele alırken Hanefîlerin geneli bu konuyu sünnet bahsiyle bağlantılı olarak işlemişlerdir.²¹³ Bu durum onların Hz. Peygamber’in icthadını vahiyle irtibatlandırarak sünnetin kaynağı olarak görmelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Hanefî usûl eserlerinde bu ihtilafı ilgili üç temel görüş zikredilmektedir.

1- Eş‘arîler ve mütekellimînin icthadın sadece ümmete has olduğu, Hz. Peygamber’in ise yalnızca vahiy ile amel ettiği ve şer‘î ahkâm konusunda icthada başvurmadığı görüşünde olduğu ifade edilmiştir. Ancak Hanefî usûlündeki bu görüşle ilgili nispetlerin bir kısmının hatalı olduğuna işaret eden Murat Şimşek, mütekellimîn, Eş‘arîler ve Şâfiîler olarak ifade edilen gruptakilerin ilk dönemde Hz. Peygamber’in icthadını kabul etmeseler de sonraki dönemlerde bu ekole mensup usûlcülerin çoğunun Hz. Peygamber’in icthadını kabul ettiklerini dile getirmiştir.²¹⁴

Hz. Peygamber’in şer‘î konulardaki icthadını kabul etmeyenler bu görüşü aklî ve naklî delillerle desteklemişlerdir. “O, kendiliğinden konuşmaz. Onun konuşması ancak bildi-

²¹¹ Yunus Apaydın, “İctihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, 432.

²¹² Buhârî, *Keşf*, III, 306; Kâkî, *Câmiu’l-esrâr*, III, 901.

²¹³ Murat Şimşek, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 166.

²¹⁴ Murat Şimşek, *Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları*, s. 132-133.

riken bir vahiy iledir”²¹⁵ ve “*De ki: Onu kendiliğimden değiştiremem, ben ancak bana vahyolunana uyarım*”²¹⁶ ayetlerini iddialarına delil olarak kullanan bu grubun ilk itirazı ictihadda hata ihtimalinin var olmasıdır. Bu sebeple Allah hakkı ve kul hakkı ayırımına giderek hata ihtimali olan ictihadın Hz. Peygamber tarafından kullanım alanını kısıtlamışlardır. Onlara göre şeriat koymak Allah’ın hakkı olduğu için şer’î hükümler ibtidâen ancak yakînî ilim gerektiren delil ile sabit olur. Muâmelât ve harp ile ilgili meseleler ise kullara râcî ve onların maslahatları ile ilgili olduğu için kulların ihtiyacı sebebiyle zarûrî olarak bu kısımda Hz. Peygamber’in ictihad etmesi câizdir. Ancak her daim vahye muhatap olan Hz. Peygamber’in şer’î ahkâm konusunda ictihadda bulunması için böyle bir zaruret söz konusu değildir. Bu görüşü savunanlar Hz. Peygamber ile normal insanların ictihadi arasındaki ayrıma da dikkat çekerek onun ictihad ile iştilal etmesini normal insanların nas varken ictihadda bulunmasına benzetmişlerdir. Aynı zamanda ümmet ile Hz. Peygamber’in ictihadi arasındaki fark, kibleyi araştırma konusuna da benzetilmiştir. Kâbe’den uzakta olan kişi için bu araştırma câiz iken Kâbe’ye vukufiyet imkânı olan kimse için araştırmaya olan zarûrî ihtiyaç ortadan kalktığından bu durumdaki kişi kibleyi araştırmadan doğrudan Kâbe’ye yönelir.²¹⁷ Bu benzetmeye göre Hz. Peygamber de vahiy alma imkânı olduğu için şer’î konularda ictihad edemez.

Bu görüşü savunanların kullandığı aklî delillerden biri de şer’î konularda ümmetin Hz. Peygamber’e ihtilafının imkansız oluşuna dayanmaktadır.²¹⁸ Zira ona ihtilafın imkansız olmasına rağmen Hz. Peygamber rey kullandığında başkalarının ona muhalefet etmesi mümkün olmaktadır. Nitekim harp ile ilgili meselelerde ashâb pek çok kere Hz. Peygamber’e muhalefet etmiş, Hz. Peygamber de onların itirazlarını onaylamıştır. Bedir savaşında konuşlanacak yer hususunda ve Ahzâb günü anlaşma için müşriklere Medine’nin ürününün yarısının verilmesi ile ilgili kararda bunun bir benzeri yaşanmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber’in hurma ağaçlarının aşılmasını yasaklaması sonrasında mahsülün azalması üzerine “*Siz dünya işlerinizi daha iyi bilirsiniz*” buyurması²¹⁹ da Hz. Pey-

²¹⁵ en-Necm, 53/3-4.

²¹⁶ Yûnus, 10/15.

²¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 249; Pevdevî, *Kenz*, s. 230; Serahsî, *Usûl*, II, 91-92; Neseî, *Keşf*, II, 165; Buhârî, *Keşf*, III, 306.

²¹⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 683; Üsmendî, *Bezl*, s. 608.

²¹⁹ Müslim, “Fedâil”, 141; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XX, 19.

gamber'in reye müracaat ettiğinde hatadan masum olmadığını gösteren delillerden biri olarak zikredilmektedir.²²⁰

Bir başka açıdan da Hz. Peygamber'in şer'î hükümler konusunda ictihad etmesi insanlar için itici bir unsur olarak görülmektedir. Çünkü bu görüşü benimseyenlere göre onun şer'î ahkâmda reyi ile hüküm koyması, insanların onun kendi nefsî arzusundan hüküm koyduğu vehmine kapılmasına sebep olur ki, bu da insanların hoşlanmadığı bir durumdur. Zira insan tabiatı bu şekilde bir nefsî arzuya ittibâ etmekten kaçınır. Hz. Peygamber'in insanların kendisinden uzaklaşmasına sebep olacak şeyi yapması ise mümkün değildir²²¹

2- Usûlcülerin çoğu ise Hz. Peygamber'in şer'î ahkâm konusunda bazen vahiy ile bazen ise ictihad ile amel ettiği görüşündedir.²²² Hanefî usûlcülerin genelinin benimsediği üçüncü görüş de bu kapsamda değerlendirilebilir. Fakat onlar Hz. Peygamber'in ictihad edebileceği görüşünü savunmakla birlikte bunu vahyi bekleme şartına bağlamışlardır.²²³ Ancak bu konuda tevakkuf ettiği anlaşılan Üsmendî, mezhepte tercih edilen görüşün Hz. Peygamber'in kıyasta bulunmasının cevazı olduğunu ifade etmesine rağmen onun kıyasla amel edip etmediği hususunun kesin olmadığını dile getirmiştir.²²⁴

Bu hususta “*Ey akıl sahipleri! İbret alın*”²²⁵ ayetini delil olarak zikreden Hanefilere göre bu ayette ümmet ile Hz. Peygamber arasında bir ayırım yapılmamıştır. Dolayısıyla ayetteki ibret alma emri Hz. Peygamber'i de kapsamaktadır. Zira o “akıl sahibi” olarak vasıflananların en üstünüdür.²²⁶ Aynı şekilde “*Onu Peygamber'e ya da aralarında yetki sahibi olan kimselere götürselerdi onlardan istinbata kadir olanlar onu bilirlerdi*”²²⁷

²²⁰Debûsî, *Takvîm*, s. 249; Serahsî, *Usûl*, II, 91-92; Buhârî, *Keşf*, III, 306.

²²¹Semerkandî, *Mîzân*, II, 682-683; Buhârî, *Keşf*, III, 306.

²²²Semerkandî, *Mîzân*, II, 681; Üsmendî, *Bezl*, s. 606; Buhârî, *Keşf*, III, 305; Kâkî, *Câmiu'lesrâr*, III, 901.

²²³ Debûsî, *Takvîm*, s. 252; Pezdevî, *Kenz*, s. 230; Serahsî, *Usûl*, II, 91.

²²⁴ Üsmendî, *Bezl*, s. 606.

²²⁵ el-Haşr, 59/2.

²²⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 250; Pezdevî, *Kenz*, s. 230; Serahsî, *Usûl*, II, 93; Semerkandî, *Mîzân*, II, 683; Neseî, *Keşf*, II, 165; Buhârî, *Keşf*, III, 307.

²²⁷ en-Nisa, 4/83.

ayetindeki “*müstenbitûn*” kapsamına Resûlullâh da girmektedir. Dolayısıyla bu ayette Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’in istinbat yolu ile de bilgi sahibi olabileceğini bildirdiği kabul edilmektedir.²²⁸ Ebû Yûsuf’un da bu konuda “*İnsanlar arasında Allah’ın sana gösterdiği gibi hükmedesin diye Kitâb’ı sana hak olarak indirdik*”²²⁹ ayeti ile delil getirdiği nakledilmektedir. Ona göre bu ayetin umumu hem nas ile hüküm koymayı hem de naslardan istinbat yolu ile hüküm koymayı kapsamaktadır. Çünkü her iki durumda da hüküm Allah’ın Hz. Peygamber’e gösterdiği hükümdür.²³⁰ Tebük gazvesinden geri kalanlarla ilgili “*Allah seni affetti. Doğru söyleyenler sence iyice bilinip yalan söyleyenler belli olmadan önce neden onlara izin verdin*”²³¹ ayetinde de Hz. Peygamber’in Tebük gazvesine katılmayanlara kendi rey ile izin verdiği görülmektedir.²³²

Diğer peygamberlerin icthadda bulunduğu delâlet eden ayetler de Hz. Peygamber’in icthadının mümkün olduğuna delil olarak kullanılmıştır. Mesela Hanefî usûlcülere göre Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman’ın bir ekin tarlası hakkında hüküm vermesi ile ilgili ayetten sonra gelen ifadesi Hz. Süleyman’ın bu hükme vahiy yolu ile değil ²³³ "فَقَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ" rey yolu ile vâkıf olduğunu göstermektedir. Çünkü vahiy konusunda Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman eşittir. Hz. Süleyman’ın *feh*m ile tahsîs edilmiş olması ise onun bu hükme rey yolu ile ulaştığına delâlet etmektedir.²³⁴ “*Senin koyununu kendi koyunlarına katmak istemekle sana haksızlık etmiştir*”²³⁵ ayetinden de Hz. Dâvûd’un iki hasım arasında rey ile hüküm verdiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu bir tenbîhtir, dolayısıyla kıyas ile yapılmış bir açıklamadır²³⁶

²²⁸ Pezdevî; *Kenz*, s. 230; Serahsî, *Usûl*, II, 93.

²²⁹ en-Nisa, 4/105.

²³⁰ Buhârî, *Keşf*, III, 307.

²³¹ et-Tevbe, 9/43.

²³² Neseî, *Keşf*, II, 166.

²³³ el-Enbiyâ, 21/79.

²³⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 230; Serahsî, *Usûl*, II, 93; Neseî, *Keşf*, II, 165; Buhârî, *Keşf*, III, 307.

²³⁵ Sâd, 38/24.

²³⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 93; Pezdevî, *Kenz*, s. 230; Neseî, *Keşf*, II, 166; Buhârî, *Keşf*, III, 307.

Hanefî usûlcüler, karşı görüş sahipleri tarafından delil olarak kullanılan “*O kendi hevâsından konuşmaz*”²³⁷ ayetinin ise kâfirlerin iddialarını reddetmek üzere Kur’an hakkında nazil olduğunu ifade etmişlerdir.²³⁸ Ayrıca ayette zikredilen hevâdan maksat nefs-i emmârenin kötülüğü arzulasıdır. İctihadda ise nefsin hevâsı ile değil akıl ile amel edilir. Zaten Hz. Peygamber’in icthadı Hanefiler tarafından vahiy sayıldığı için onlara göre onun icthadının hevâdan kaynaklandığı da söylenemez.²³⁹ Aynı şekilde “*De ki: Onu kendiliğimden değiştiremem. Ben ancak bana vahyolunana uyarım*”²⁴⁰ ayetinin de Kur’an hakkında olduğu dile getirilmiş ve bu ayette ifade edilen vahye tabi olmanın bizzat vahiy ile amel etmenin yanında vahiyden istinbatta bulunmakla da gerçekleşeceği ifade edilmiştir.²⁴¹

Hanefî usûlcüler sünnetten de Hz. Peygamber’in icthadına delâlet eden çeşitli örnekler zikretmişlerdir. Mesela Hz. Peygamber kendisine babasının yerine hac yapıp yapamayacağını soran sahâbîye “*Babanın borcu olsa ödese kabul edilmez miydi?*”²⁴² buyurmuştur. Bu Allah’a olan borcu kullara olan borca kıyas etmekle yapılmış bir açıklamadır.²⁴³ Yine Hz. Ömer’in oruçlu kimsenin eşini öpmesi ile ilgili sorduğu soruya karşılık Hz. Peygamber “*Su ile mazmaza yapsan sonra tükürsen bu orucuna zarar verir mi?*” demiştir.²⁴⁴ Burada Hz. Peygamber orucu bozması konusunda öpmeyi su ile mazmaza yapmaya kıyas etmiştir.²⁴⁵ Hz. Peygamber’in eşi ile birlikte olmasından dolayı kişinin ecir kazanmasına dair yaptığı açıklamada “*Eğer haram yolla ihtiyacını giderseydi günahkâr olmayacak mıydı?*” buyurması²⁴⁶ da onun kıyas ve icthad yolu ile yapmış oldu-

²³⁷ en-Necm, 53/3-4.

²³⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 252; Buhârî, *Keşf*, III, 314.

²³⁹ Semerkandî, *Mizân*, II, 686-687; Sadrüşşerîa, *Tavzih*, II, 35.

²⁴⁰ Yûnus, 10/15.

²⁴¹ Serahsî, *Usûl*, II, 96; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1054.

²⁴² Nesâî, “Menâsikü’l-hac”, 11; İbn Mâce, “Menâsik”, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXVI, 47; XLV, 407.

²⁴³ Debûsî, *Takvîm*, s. 251; Pezdevî, *Kenz*, s. 230; Serahsî, *Usûl*, II, 93; Semerkandî, *Mizân*, II, 685; Neseî, *Keşf*, II, 166; Buhârî, *Keşf*, III, 308.

²⁴⁴ Ebû Dâvûd, “Savm”, 33; Dârimî, “Savm”, 21.

²⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 250; Pezdevî, *Kenz*, s. 230; Serahsî, *Usûl*, II, 93; Semerkandî, *Mizân*, II, 684; Neseî, *Keşf*, II, 165; Buhârî, *Keşf*, III, 308.

²⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXV, 373.

ğu açıklamalara örnek olarak zikredilebilir.²⁴⁷ Ayrıca Hz. Peygamber'in ashâbdan bazı-
sına hitaben söylediği nakledilen “*Vahyedilmeyen konularda ben de sizin gibiyim*”²⁴⁸
sözü, vahiy gelmeyen konularda onun da diğer insanlar gibi ictihada başvurduğunu gös-
teren delillerden biri olarak kabul edilmektedir.²⁴⁹

Bu konudaki bir diğer delil de “*Yapılacak işlerde onlarla istişare et*”²⁵⁰ ayeti ile Hz.
Peygamber'in ashâbıyla istişare etmekle emrolunmuş olmasıdır. Hanefî usûlcüler Hz.
Peygamber'in ictihadı konusunda Allah hakkı ve kul hakkı ayrımı yaparak sadece
muâmelâtta ve harp konularındaki ictihadını câiz görenlere karşılık ictihad konusunda
ikisi arasında bir ayrım olmadığı vurgusunu yapmış ve Allah hakkı olmasına rağmen
Hz. Peygamber'in ashâbı ile istişare ederek ictihad ile amel ettiği meselelere örnekler
zikretmişlerdir. Cihad da amacının îlâ-ı kelimetullah olması sebebi ile mahza Allah
hakkı olarak görülmüştür.²⁵¹ Hz. Peygamber'in harp ile ilgili konularda ashâbla istişare
ettiği bir gerçektir. Mesela Hz. Peygamber Bedir esirleri ile ilgili Hz. Ebû Bekir ve Hz.
Ömer ile istişare etmiş ve Hz. Ebû Bekir'in görüşüne meyletmiştir. Savaş esirleri karşı-
lığında fidye alınmasının câiz olup olmaması şer'î bir hükümdür ve Allah'ın hakkıdır.
Ancak Hz. Peygamber bu konuda ashâbı ile istişare etmiş ve rey ile amel etmiştir. Bu da
Hz. Peygamber'in ictihad etmesi hususunda harp ile ilgili meselelerle diğer şer'î ahkâm
arasında bir fark olmadığını göstermektedir.²⁵² Hz. Peygamber'in Allah hakkı olan ko-
nularında ictihad etmesine örnek olarak verilen meselelerden bir diğeri de ezandır. Hz.
Peygamber namaz vakitlerinde insanları bir araya toplama konusunda ashâbı ile istişare
etmiş ve Abdullah b. Zeyd'in ezan ile ilgili rüyasını kabul etmiştir. Dolayısıyla ezan
Allah'ın haklarından olmasına rağmen vahiy yolu ile değil rey yolu ile sabit olmuştur.²⁵³

²⁴⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 230; Serahsî, *Usûl*, I, 93; Neseî, *Keşf*, II, 165; Buhârî, *Keşf*, III, 308.

²⁴⁸ Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, I-IV, (thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Silefî),
Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984, I, 384.

²⁴⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 232; Semerkandî, *Mizân*, II, 685; Neseî, *Keşf*, II, 167.

²⁵⁰ Âl-i İmrân, 3/159.

²⁵¹ Neseî, *Keşf*, II, 170.

²⁵² Debûsî, *Takvîm*, s. 250; Pezdevî, *Kenz*, s. 232; Serahsî, *Usûl*, II, 93; Neseî, *Keşf*, II, 167; Buhârî, *Keşf*, III, 310.

²⁵³ Debûsî, *Takvîm*, s. 251; Serahsî, *Usûl*, II, 93-94.

Hanefî usûlcülere göre Hz. Peygamber'e vahyin nazil olması onun için rey kapısını kapatmamaktadır. Zira Hz. Peygamber'e harp meseleleri de dâhil her konuda vahiy nazil olmaktadır. Vahyin var olduğu durumda harp meseleleri ile diğer konular arasında bir fark bulunmadığı ve vahiyle amel edildiği gibi vahiy bulunmadığı durumlarda da ikisi arasında bir fark olmamalı ve ikisinde de istişare ve ictihad câiz olmalıdır.²⁵⁴ Hanefî usûlcüler Hz. Peygamber'in ashâb ile istişaresinin onların gönüllerini hoş tutmak amacıyla olmadığına da vurgu yapmışlardır. Çünkü eğer Hz. Peygamber reyleri ile amel edilemeyecek konularda onların gönüllerini hoş etmek için onlarla istişare edip sonra da onların görüşleri ile amel etmeseydi bu daha ziyâde bir istihzâ olurdu ki Hz. Peygamber için böyle bir şey düşünülemez.²⁵⁵ Sonuç itibarı ile Hanefî usûlcülerin istişare meselesinden vardıkları netice, Hz. Peygamber'in nas bulunmayan konularda sahâbe ile istişare ederek onların reyini ile amel etmesi câiz olduğuna göre kendi reyini ile amel etmesinin evleviyetle câiz oluşudur.²⁵⁶

Hz. Peygamber'in ictihadının câiz olduğu görüşü bazı aklî delillere de dayandırılmıştır. Bu bağlamda Hanefî usûlcüler öncelikle Hz. Peygamber'in her konuda ümmetten üstün olduğu gibi ictihad konusunda da ümmetten üstün olması gerektiğini vurgulamışlardır. Şöyle ki, ictihad nasların manalarını bilmeye mebnidir. Hz. Peygamber de ilim bakımından insanların en üstünüdür, hatta diğer insanlar için müteşabih ve kapalı olan naslar dahi onun için açıktır. Bu sebeple nasların manasının ona gizli kalması imkansızdır.²⁵⁷ Hz. Peygamber'in hükümlerin istinbat edildiği nasların manasını en mükemmel şekilde bilmesine rağmen ictihaddan men edilmesi ise anlamsız görülmektedir. Ayrıca ictihad ümmete câiz olup Hz. Peygamber'e câiz olmadığına bu konuda ümmet ondan efdal olmuş olur ki bu da mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber'in vahye muhatap olması zaten bir üstünlük sebebi olmasıyla birlikte ictihad farklı bir fazilet çeşididir ve Hz. Peygamber'in bundan da tamamen hâli olması mümkün değildir. Çünkü ictihadda hükümün istidraki için bir meşakkat söz konusu iken vahiye böyle bir meşakkat yoktur ve

²⁵⁴Buhârî, *Keşf*, III, 312.

²⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 94; Buhârî, *Keşf*, III, 312.

²⁵⁶ Serahsî, *Usûl*, II, 94; Buhârî, *Keşf*, III, 313.

²⁵⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 230; Neseffî, *Keşf*, II, 167.

ictihad için düşünce kalitesi ve yetenek gereklidir.²⁵⁸ Aynı zamanda vahiy yolu ile bilgi elde etme kısıtlı iken istinbat yolu ile bilgi elde etme böyle değildir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in sadece vahiy bilgisi ile sınırlanmasının onun için bir kısıtlama anlamına geleceği düşünülmüştür.²⁵⁹

Hanefîler Hz. Peygamber'e uyarı niteliğinde olan ayetlerden dolayı onun hata etme ihtimalinin varlığını kabul etmiştir.²⁶⁰ Ancak muhalif görüş sahiplerinin ictihadda hata ihtimali olduğu iddialarına karşılık Hanefîler, Hz. Peygamber'in hata üzere bırakılmasının imkansız oluşu üzerinde durmuşlardır. Çünkü ümmet ahkâm konusunda Hz. Peygamber'e ittiba etmekle emrolunmuştur. Eğer onun hata üzere kalması mümkün olsaydı o zaman insanlar hataya uymakla emrolunmuş olurlardı ki bu da muhaldir. Her ne kadar Kur'ân'daki itâb ayetleri Hz. Peygamber'in hata ettiğine delâlet etse de hata ettiğinde onun bu hata üzere bırakılmadığını da göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber bir ictihadda bulunduğu eğer Allah Teâlâ onu bu ictihadı üzere bırakır ve herhangi bir uyarıda bulunmazsa bu onun ictihadının doğru olduğunu gösterir. Vahy-i bâtın kısmında açıklandığı üzere bunu ilhama benzeten Hanefî usûlcüler bu sebeple Hz. Peygamber'in ictihadının nas gibi ilme'l-yakîn gerektirdiğini, ictihadına ittibanın farz olduğunu, muhalefetin ise haram ve küfür olduğunu ifade etmişlerdir.²⁶¹ Dolayısıyla başka bir müctehidin ictihadına muhalefet câiz olurken Hz. Peygamber'in ictihadına muhalefetin câiz olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Hız. Peygamber'in ictihadı üzere bırakılması onun sahâbeyi takririne benzemektedir. Hız. Peygamber'in sahâbeyi hata üzere bırakması câiz olmadığı gibi Allah'ın da Hız. Peygamber'i hata üzere bırakması câiz değildir. Bu sebeple Hanefîler takrîrin yani Hız. Peygamber'in üzerinde karar kılmış olduğu ictihadının vahiy mesabesinde kabul edilmesi gerektiğini düşünmüşlerdir.²⁶² Ayrıca bir hükmün ictihaddan sadır olması her zaman onun kat'î oluşuna engel olmamaktadır. Mesela icmâ da ictihaddan sadır olmasına rağmen

²⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 251; Buhârî, *Keşf*, III, 309.

²⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 94.

²⁶⁰ Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 904.

²⁶¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 230; Buhârî, *Keşf*, III, 310; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 904.

²⁶² Debûsî, *Takvîm*, s. 251-252; İtkânî, *Et-Tebyîn*, II, 697.

men kat'î ilim gerektirmektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in bir hükmünün ictihada dayalı olması onun kat'îliğine engel değildir.²⁶³ Kat'îlik açısından Hz. Peygamber'in icihadının diğer insanların icihadından farklılığı, onun ilhamının evliyanın ilhamından farkına benzetilmiştir. Evliyanın ilhamı kat'î delil değildir ve eğer şeriate uygunsuzsa sadece kendisini bağlar. Ancak Hz. Peygamber'in ilhamı vahyin bir kısmı olduğu için herkesi bağlar.²⁶⁴

Semerkindî Hz. Peygamber'in şer'î ahkâmında icihad etmesinin ondan uzaklaşılmasına sebep olacağı iddiasına da zâhirî vahyin kabulünü örnek göstererek cevap vermiştir. Şöyle ki zâhirî vahyi işitmek Allah'ın hükümlerini bilmenin bir yolu olduğu gibi icihad da ahkâmın taalluk ettiği manalardan ona delâlet eden emâreler vesilesi ile Allah'ın şer'îyatını bilmenin yollarından biridir. Bir mümin zâhirî vahyi işittiğinde aklına vahiydeki hükmü Hz. Peygamber'in tayin ettiği ya da kendi nefsinden icihad etmekle hüküm koyduğu gelmez ve bu bir nefrete sebebiyet vermez. Aynı şekilde bâtinî vahiy olan icihadın da insanların nefretine yol açtığı iddiası anlamsızdır. Çünkü Allah Peygamberine bütün yollarla ahkâmı bilme yetkisi vermiştir.²⁶⁵

Hanefî usûlcülerin çoğu Hz. Peygamber'in icihadını câiz gören diğer ilim adamlarından farklı olarak onun icihad etmeden önce vahyi beklemesi gerektiğini ifade etmişlerdir.²⁶⁶ Çünkü onlara göre Resûlullah'ın (s.a.) vahye muhatap olması vahiyden hâlî olma durumuna gâliptir.²⁶⁷ Ayrıca vahy-i zâhir, vahy-i bâtından daha kuvvetli olduğu ve daha kuvvetli olanla amel etmek evlâ olduğu için Resûlullah'ın (s.a.) öncelikle zâhirî vahyi beklemesi gerekir.²⁶⁸ Onun öncelikle vahyi beklemesinin gerekliliği diğer müçtehitlerin öncelikle Kitâb'a ve sünnete müracat etmesinin şart olmasına benzetilmiştir. Müçtehidin naslara başvurmadan önce ictihadda bulunması câiz olmadığı gibi Hz. Peygamber'in

²⁶³Serahsî, *Usûl*, II, 95; Üsmendî, *Bezl*, s. 608-609; Buhârî, *Keşf*, III, 313.

²⁶⁴ Neseî, *Keşf*, II, 169; İtkânî, *Et-Tebyîn*, II, 697.

²⁶⁵ Semerkandî, *Mizân*, II, 687.

²⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 252; Pezdevî, *Kenz*, s. 230; Serahsî, *Usûl*, II, 91.

²⁶⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 230.

²⁶⁸ İtkânî, *Et-Tebyîn*, I, 695.

de öncelikle vahyi beklemesi gerekmektedir.²⁶⁹ Resûlullâh'ın (s.a.) ictihad etmeden önce vahyi beklemesi, çoğunlukla suyun bulunduğu yerde ancak suyun aranmasından sonra teyemmümün câiz oluşuna da benzemektedir.²⁷⁰ Hz. Peygamberin durumu abdest için suyu bulma ümidi olan kişi gibidir. Bu kişinin su bulma ümidi bitinceye kadar beklemesi gerekir. Hz. Peygamber'in dışındaki insanlar ise su bulma ümidi olmayan kimse gibidirler.²⁷¹ Vahyi bekleme süresi ile ilgili ise farklı kanaatler vardır. Bu müddetin üç gün olduğu ya da hadisenin herhangi bir hüküm verilmeksizin geçmesinden korkulan vakit kadar olduğu yönünde fikir beyân edilmiştir. Dolayısıyla bekleme müddeti hadiseye göre değişkenlik arz edebilir. Bekleme süresinin geçmesine rağmen vahyin nazil olması ise Hz. Peygamber'e ictihad için izin verildiğine delâlet eder. Bu gibi durumlarda vahiy ümidi kesildiği için Hz. Peygamber reyyle amel etmiştir.²⁷² Hanefî usûlcülerin genelinin görüşü böyle olmakla birlikte Semerkandî, Hanefilerin genelinin kabul ettiği öncelikle vahyin beklenmesi görüşünün değil, vahyi bekleme unsurunu zikretmeyen âmmenin görüşünün daha doğru olduğunu kabul etmiştir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber ihtiyaç halinde vahyin her çeşidi ile amel etmek ve tebliğde bulunmakla yükümlüdür. Zâhirî vahyi bekleme ise ancak ihtiyacın olmadığı durumlar için söz konusu olabilir.²⁷³

Bazı Hanefî usûlcüler bu çerçevede Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde başka birinin ictihad edip edemeyeceği meselesini de tartışmıştır. Ulemânın çoğuna göre Hz. Peygamber'den uzakta bulunan kimsenin ictihad etmesi câizdir. Bazılarına göre ise onun döneminde yaşayanların Hz. Peygamber'e ulaşma imkânı olduğu için hata ihtimali olan kendi ictihadları ile amel etmeleri câiz değildir. Semerkandî ve Üsmendî'ye göre Hz. Peygamber'den uzakta bulunan kişi ona müracaat edene kadar hadisenin hükmü geçersiz hale gelecekse ihtiyacı gidermek için kendisinin ictihad etmesi câizdir. Hz. Peygamber'in yakınında bulunan ve hadisenin hükmünü ona sorma imkânı olan kişi ise sadece Hz. Peygamber'in izni ile ictihad edebilir. Mesela Hz. Peygamber Amr b. As'a iki ha-

²⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 252; Serahsî, *Usûl*, II, 94; Buhârî, *Keşf*, III, 313.

²⁷⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 232.

²⁷¹ Serahsî, *Usûl*, II, 96.

²⁷² Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1565; Buhârî, *Keşf*, III, 305, 313; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 901.

²⁷³ Semerkandî, *Mizân*, II, 688.

sım arasında hüküm vermek için ictihad etmesini emretmiş, hata etse de doğru yapsa da sevap kazanacağını vaat etmiştir.²⁷⁴

Sonuç itibarı ile Hz. Peygamber'in şer'î ahkâm konusundaki ictihadlarını vahye dâhil ettikleri için Hanefî usûlcülere göre şer'î hükümlerle ilgili sünnetlerin tamamının vahiy kaynaklı olduğu görülmektedir. Ancak onların Hz. Peygamber'in ictihadını vahiy olarak değerlendirmeleri ictihadın ibtidâen değil, neticesi itibarıyla vahyin kontrolünden geçmiş olmasına binaen yapılmış bir değerlendirme olarak görülmelidir. Zira Hz. Peygamber'in kendi ictihadına dayanarak verdiği ve üzerinde karar kıldığı hükümlerin katiliğine vurgu yapmak için böyle bir adlandırmanın tercih edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Hanefî usûlünde Hz. Peygamber'in ictihadının vahyin takririnden geçmesi durumunun yalnızca şer'î ahkâm bağlamında ele alındığı da unutulmamalıdır.

1.3. Sünnetin Kısımları

Sünnet genellikle ilgili rivayetin içerdiği bilginin türü itibarıyla kavî, fiilî ve takrîrî olmak üzere üç kısımda değerlendirilmektedir. Hanefî usûlüne bu açıdan baktığımızda ise Cessâs ve Debûsî'nin usûllerinde sünnetin kavil ve fiil olmak üzere iki kısımdan oluştuğuna dair açıklamalar bulunurken²⁷⁵ Pezdevî ve Serahsî de açık bir şekilde böyle bir taksim yer almamaktadır. Sonraki usûlcülerin çoğu ise sünnetin kavil ve fiil kısımlarından oluştuğunu açıkça ifade etmişlerdir.²⁷⁶ İstisnâî olarak dönemimiz usûlcülerinden Semerkandî, sünneti üçlü taksime tabi tutmuş ve sünnet bahsinin başında sünnetin kavil, fiil ve sukût olmak üzere üç çeşidinin bulunduğunu dile getirerek sünnet bahsinin tamamını bu çerçevede işlemiştir.²⁷⁷ Onun sukût olarak isimlendirdiği son kısım, takrîre karşılık gelmektedir. Semerkandî'nin sünneti bu şekilde taksim etmesinin İmam Mâtürîdî'nin sünneti farklı çeşitlere ayırması ile bir bağlantısı olması mümkündür. Zira Zerkeşî'nin aktardığına göre İmam Mâtürîdî sünneti kavil, fiil, takrîr, henn²⁷⁸, işâret²⁷⁹,

²⁷⁴Semerkandî, *Mîzân*, II, 689-691; Üsmendî, *Bezî*, s. 609-610.

²⁷⁵Cessâs, *el-Füsûl*, III, 235; Debûsî, *Takvîm*, s. 78.

²⁷⁶Nesefî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 588; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 827; Buhârî, *Keşf*, II, 520; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 3; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 631.

²⁷⁷Semerkandî, *Mîzân*, II, 608-609.

²⁷⁸Hz. Peygamber'in arzu edip de yapmadıkları veya yapamadıkları (Bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: OTTO, 2014, s. 335).

kitâbet²⁸⁰ ve tenbîh²⁸¹ kısımlarına ayırmıştır.²⁸² Siğnâkî ve İtkânî de Semerkandî'ye atıf yapmak suretiyle sünnetin kavil, fiil ve sukût olmak üzere üç kısmı olduğuna işaret etmişlerdir.²⁸³ Farklı bir yöntem izleyen Üsmendî ise Hz. Peygamber'in fiilleri gibi terklerini de müstakil olarak değerlendirmeye tabi tutmuştur.²⁸⁴

1.3.1. Hz. Peygamber'in Sözlere

Hz. Peygamber'den Kur'an-ı Kerîm haricinde sadır olan sözler kavli sünnet olarak adlandırılmaktadır.²⁸⁵ Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi usûlcülerin kavil olan sünnetin tarifi ile ilgili bir açıklamaları bulunmazken Semerkandî kavil olan sünneti, Hz. Peygamber'in çeşitli şekillerde aldığı vahy-i gayr-i metlûv yolu ile Allah Teâlâ'dan verdiği haberler olarak tarif etmiştir.²⁸⁶ Semerkandî'nin bu tarifi herhangi bir ayırım yapmaksızın Allah Teâlâ'yı Hz. Peygamber'in kavillerinin kaynağı olarak görmesi açısından dikkat çekicidir. Aynı zamanda onun bu tarifi hadis usûlündeki kudsî hadis tarifini anımsatmaktadır.²⁸⁷ Bazı Pezdevî şârihlerinin de kavli sünnetin diğer sünnet kısımlarından farkına işaret ettiği görülmektedir. Zira Pezdevî'nin emir, nehiy, âm, hâs gibi lafızlarla ilgili hususlarda sünnetin Kur'an'ın fer'î olduğu ifadesini²⁸⁸ şerh eden Hanefî usûlcüler, bu konularda Kur'an'a müşareket eden sünnetten kastın sünnetin tamamı değil, fesâhat ve belâğat yönlerini içeren Hz. Peygamber'in sözleri olduğunu ifade etmişlerdir.²⁸⁹ Bu

²⁷⁹ Hz. Peygamber'in bir ayın otuz veya yirmi dokuz gün sürebileceğini parmaklarıyla işaret ederek göstermesi gibi işaret ettiği şeyler (Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, III, s. 280).

²⁸⁰ Hz. Peygamber'in zekât âmillerine sadaka ile ilgili hükümleri yazılı olarak bildirmesi durumunda olduğu gibi yazıları (Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, III, s. 280).

²⁸¹ Hz. Peygamber'in altı şeyde fazlalık ribası bulunduğu ile ilgili uyarısında olduğu gibi tenbîhleri (Bkz. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, III, s. 280).

²⁸² Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhît*, III, 280.

²⁸³ Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 827; İtkânî, *Et-Tebyîn*, I, 575.

²⁸⁴ Üsmendî, *Bezî*, s. 512-513.

²⁸⁵ Abdullah Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, İstanbul: Hadisevi, 2006, s. 162, 293.

²⁸⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 608-609.

²⁸⁷ Bkz. Hayati Yılmaz, "Kudsî Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI, 318-320.

²⁸⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 149.

²⁸⁹ Buhârî, *Keşf*, II, 520; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 631.

bağlamda bazı usûlcüler kavî sünnetin hadis ile aynı manayı ifade ettiğini de dile getirmişlerdir.²⁹⁰

Aynı zamanda Hz. Peygamber'in sözlerinin Kur'an gibi hüccet olduğu bazı Hanefî usûlcüler tarafından ayrıca vurgulanmıştır.²⁹¹ Mesela Hz. Peygamber'in kavî sünnet yoluyla emir ve nehyde bulunduğunu ifade eden Semerkandî, onun Allah'ın resûlü olduğunun sabit olması ve şeriatin tebliği hususunda hata ve yalandan korunmuş olması sebebiyle sözlerinin Kitâb gibi hüccet olduğunu ifade etmiştir.²⁹² Ancak bu vurguyu yapanlar bize ulaşma vasıtalarının farklı olması sebebiyle Hz. Peygamber'in sözlerinin sübut bakımından ayrıca değerlendirildiğine de işaret etmişlerdir.²⁹³ Kavil olan sünnetin hücciyeti ile ilgili böyle bir vurgu yapılması sünnetin diğer kısmı olan Hz. Peygamber'in fiillerinin ahkâma delâletinin fiilin türüne göre farklılık arz etmesinden kaynaklanmış olmalıdır.

Kavî sünnetin fiilî sünnetten üstün olması meselesi esas olarak Hz. Peygamber'in kavli ile fiilinin birbirine muâriz olduğu durumlarda ortaya çıkmaktadır. Usûlcülerin cumhuru göre kavil ile fiil çatıştığında hangisinin önce olduğu bilinmiyorsa bizatihi hüccet olması sebebiyle kavil tercih edilir.²⁹⁴ Dönemimiz usûlcülerinden Üsmendî böyle bir durumda izlenecek yöntemi ayrı bir başlıkta ele almış ve kavil ile fiilin tarihi bilinmediği için neshin gerçekleştiğini düşünme imkânı yoksa kavlin fiile tercih edileceğini ifade etmiştir. Üsmendî bu konuya kibleye yönelerek ya da sırtını dönerek def-i hacette bulunma yasağını örnek vermektedir. Hz. Peygamber'in bu konuda sözlü olarak bir nehyi bulunmaktadır.²⁹⁵ Ancak kendisinin Beytü'l-makdis'e yönelerek –ki bu durumda Ka'be

²⁹⁰ Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 588; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 827; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 3; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 575.

²⁹¹ Ebû'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 117; Semerkandî, *Mizân*, II, 609; Buhârî, *Keşf*, II, 520; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 632.

²⁹² Semerkandî, *Mizân*, II, 609.

²⁹³ Ebû'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 117; Semerkandî, *Mizân*, II, 609; Buhârî, *Keşf*, II, 520; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 632.

²⁹⁴ Muhammed el-Arûsî Abdülkadir, *Ef'âlü'r-Resûl ve delâletühâ ale'l-ahkâm*, Cidde: Dârü'l-Müctema' li'n-neşr ve't-tevzî', 1991, s. 261. Kavî sünnet ile fiilî sünnetin muârazası durumunda izlenecek yöntemle ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Muhammed Süleymân el-Eşkar, *Ef'âlü'r-Resûl ve delâletühâ alâ'l-ahkâmi's-şer'iyye*, I-II, Beyrût: Müessetü'r-Risâle, 2003, II, 183-212. Kavil-fiil ihtilafının çözümü ile ilgili örnekler için bkz. Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl, *Tafsîlü'l-icmâl fi teârûzi'l-akvâl ve'l-ef'âl* (thk. Muhammed İbrâhîm Hafnâvî), Kâhire: Darü'l-Hadîs, 1996.

²⁹⁵ "Büyük abdest yaparken veya bevl ederken kibleye dönmeyin, arkanızı da o tarafa çevirmeyin. Doğuya veya batıya dönün" Buhârî, "Vudû", 11; Müslim, "Tahâret", 59; Ebû Dâvud, "Tahâret", 4; Tirmizî, "Tahâret", 6; Nesâî,

arkasında kalmaktadır- bu fiili işlediğine dair rivayetler de vardır.²⁹⁶ Bu durumda iki ihtimal söz konusudur. İlk ihtimal nehyin sahrada bulunanlara, fiilin ise kapalı ortamda bulunanlara has olması, ikincisi ise nehyin sahrada ve kapalı ortamda bulunan herkesi kapsamaması, fiilin ise kapalı ortamda sadece Hz. Peygamber'e has olmasıdır. Hz. Peygamber'in nehyinin fiilini tahsîs ettiğini kabul eden Şâfiî, ilk ihtimalin geçerli olduğunu,²⁹⁷ fiilinin nehyini tahsîs ettiğini düşünen Kerhî ise ikinci ihtimalin geçerli olduğunu kabul etmiştir. Üsmendî de Kerhî ile aynı fikirdedir. Çünkü Üsmendî'ye göre kavli sünnetlerin aksine Hz. Peygamber'in bir fiili işlemesi o fiilin aynısının bize de vâcip olduğunu bizâtihî göstermediği için kaville amel etmek evlâdır.²⁹⁸ Sonuç itibarıyla kavil olan sünnetin delâletinin fiili sünnetin delâletinden daha açık olması sebebi ile muâraza durumunda tercih edilen taraf kavli sünnet olmaktadır.

Kavli sünnetin fiili sünnetten daha tercihe şayan olduğunu farklı vesilelerle açıkça dile getiren Hanefî usûlcüler de bulunmaktadır. Ahsikesî'nin usûlünü şerh eden Siğnâkî ve İtkânî Ahsikesî'nin kullandığı "والذي يتصل بالسنة أفعال رسول الله" ifadesinden yola çıkarak fiillerin kavillerden daha alt mertebede olduğunu ifade etmişlerdir. Çünkü ittisâl kelimesi tebeyyete delâlet etmektedir.²⁹⁹ Mutlak sünnetin Hz. Peygamber'in kavilleri olduğunu ifade eden Siğnâkî, fiillerin kavillerden daha alt mertebede olmasının sebebini emir ve nehiylerin kavillerden sâdır olması ve kavillerin umûm ve husûsu kabul etmesine bağlamıştır. Ayrıca kavillerin fiillerin aksine zelle ihtimali olan beşerî tabiattan sâdır olmasını da üstünlüğün sebeplerinden biri olarak gören Siğnâkî, şeriatin beyânının beyân için vaz' olunan şeyle yani sözle gerçekleştiğini ifade etmiş, bu sebeple Ahsikesî'nin fiiller için "sünnetin ikinci kısmı" yerine "sünnete ittisâl eden" ibaresini kullandığını dile getirmiştir.³⁰⁰

"Tahâret", 19; İbn Mâce, "Tahâret", 17; Mâlik, "Kible", 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVIII, 497, 552; Dârimî, "Tahâret", 6.

²⁹⁶İbn Ömer "Ben evimizin üstüne çıkmıştım. Hz. Peygamber'in iki kerpiç üzerinde Beytü'l-Makdis'e doğru def-i hacette bulunduğunu gördüm" demiştir. Buhârî, "Vudû", 14; Ebû Dâvud, "Tahâret", 5; Nesâî, "Tahâret", 22; İbn Mâce, "Tahâret", 18; Mâlik, "Kible", 3; Dârimî, "Tahâret", 8.

²⁹⁷ Şâfiî'nin bu konudaki görüşü için ayrıca bkz. Şâfiî, *er-Risâle*, s. 292-296.

²⁹⁸ Üsmendî, *Bezîl*, s. 515-516.

²⁹⁹ Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1039; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 690.

³⁰⁰ Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1039.

1.3.2. Hz. Peygamber'in Fiilleri

İnsânî fiiller sarîh ve gayr-i sarîh olmak üzere ikiye ayrılırlar. Vurma, yürüme, sevmeye gibi fiiller sarîh fiillerdir. Yazma, işaret etme, terk etme, sukût ve takrîr gibi fiiller ise gayr-i sarîh fiillerdir. Hz. Peygamber'in fiilleri için de aynı ayırım söz konusudur.³⁰¹ Hanefî usûlünde beyânın sözlü olması mümkün olduğu gibi fiil yolu ile olmasının da mümkün olduğu ifade edilmiştir.³⁰² Hz. Peygamber'in "*Hac menâsikini benden alın*"³⁰³, "*Namazı benden gördüğünüz şekilde kılın*"³⁰⁴ ifadeleri de buna işaret etmektedir. Hatta Serahsî'ye göre murad edilen şeyi fiil yolu ile ortaya koymak bazı durumlarda sözlü olarak ifade etmekten daha açık olmaktadır. Mesela Hz. Peygamber Hudeybiye'de ashâba tıraş olup ihramdan çıkmalarını emretmiş olmasına rağmen onlar bu emri yerine getirmemiş, Hz. Peygamber'in kendisinin bu fiili yaptığını gördüklerinde ise onlar da tıraş olmuşlardır.³⁰⁵

Usûl âlimleri genellikle Hz. Peygamber'in fiillerini teşrîf değeri itibarıyla çeşitli kısımlara ayırmışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin yanında aynı zamanda bir beşer olduğuna işaret edilmesi usûlcülerin bu konudaki hareket noktası olmuştur. Çünkü bir beşer olması itibarıyla Hz. Peygamber'in fiilleri arasında cibillî ve dünyevî olanların da bulunması mümkündür.³⁰⁶ Hadisçiler ise Hz. Peygamber'e ittibâyı emreden ve ona muhalefeti yasaklayan ayetlerin umûmî olduğunu ve Hz. Peygamber'in kavilleri ile birlikte fiillerini de kapsadığını ifade ederek böyle bir taksim yapmamışlardır.³⁰⁷

Hanefî usûlünde de Hz. Peygamber'in fiilleri ifade ettiği hüküm açısından çeşitli şekillerde sınıflandırılmıştır. Hanefî usûl eserlerinde Hz. Peygamber'in fiilleri konusuna ge-

³⁰¹ Eşkar, *Ef'âlî'r-Resûl*, I, 54-55.

³⁰² Debûsî, *Takvîm*, s. 225; Serahsî, *Usûl*, II, 27.

³⁰³ Müslim, "Hac", 310; Ebû Dâvud, "Menâsik", 77; Nesâî, "Menâsikü'l-hac", 220; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXII, 312, 460; XXIII, 203, 286.

³⁰⁴ Buhârî, "Ezân", 18; "Edeb", 27; "Ahbâru'l-âhâd", 1; Dârimî, "Salât", 42.

³⁰⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 27.

³⁰⁶ Muhammed Avvâme, *Hucciyetü ef'âli Resûlillah usûliyyen ve hadîsiyyen ve fihî ismetühû mine'l-hatai ve'l-hatîe*, Medîne: Dârü'l-Yüsr, 2013n, s. 11-13.

³⁰⁷ Avvâme, *Hucciyetü ef'âli Resûlillah*, s. 77.

nellikle sünnet bahsi içinde haberlerle ilgili konular işlenip muâraza ve beyân meseleleri de ele alındıktan sonra yer verilmektedir. Hz. Peygamber'in fiilleri konusunun ele alınış sıralamasının Hz. Peygamber'in fiillerinin kavillerine nispetle teşrîî değeri hakkında bir fikir vermesi mümkündür. Zira bu konuyu ele alan Eşkar, usûl eserlerinde böyle bir tertip izlenmesini kavillerin ahkâma delâletinin daha açık olması ve tebliğde asıl olanın kavil olması anlayışı ile bağdaştırmaktadır.³⁰⁸ Hanefî usûlündeki bu genel tertibin aksine Semerkandî'nin sünnet bahsi içinde kavil, fiil ve takrîri bir bütün olarak işlemesi ise bir farklılık olarak dikkat çekmektedir.

1.3.2.1. Hz. Peygamber'in Fiillerini Taksimde Farklı Yaklaşımlar

Çalışma dönemimize dâhil olan Hanefî usûlcüler farklı unsurları esas alarak fiilleri birkaç şekilde taksim etmiş ve ahkâma delâletleri ile ilgili açıklamada bulunmuşlardır. Fiillerin ahkâma delâleti konusu bir sonraki başlıkta ele alınacağı için bu kısımda sadece Hanefî usûlcüler tarafından yapılmış farklı fiil taksimleri ele alınarak aralarındaki farklılara işaret edilecektir.

Debûsî ile Pezdevî ve Serahsî'nin fiil taksimleri birbirine çok benzemekle birlikte bazı farklılıklar içermektedirler. Üç usûlcü de taksimatlarında fiilin kasıtlı olarak yapıp yapılmamasını esas almışlar ve fiilleri kasıtlı ve kasıtsız fiiller olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Kasıtlı fiiller, bilinçli olarak ve bir amaç güdülerek yapılan fiillerdir. Kasıtsız fiiller ise uyuyan, bayılan ya da hata eden kimseden sadır olan fiiller gibidir ve hitaba dâhil olmadığı için bu tür fiillerde örnek alınacak ya da uyulacak bir durum söz konusu değildir.³⁰⁹ Debûsî kasıtlı fiilleri vâcip, müstehab, mübâh ve zelle olarak zikretmektedir.³¹⁰ Pezdevî ve Serahsî ise kasıtlı fiiller içinde farz, vâcip, müstehâb ve mübâhı saymış, zelleyi ise kasıtsız fiil olarak kabul etmişlerdir.³¹¹

Debûsî'nin taksimatı ile Serahsî ve Pezdevî'nin taksimatları arasında iki temel fark bulunduğu görülmektedir. Bunlardan ilki Debûsî'nin kasıtlı fiiller kategorisinde farz ve vâcibi ayrı ayrı zikretmeyip sadece vâcibi zikretmiş olmasıdır. Bu konuda Debûsî'nin

³⁰⁸ Eşkar, *E'fâlû'r-Resûl*, I, 57.

³⁰⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Serahsî, *Usûl*, II, 86.

³¹⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 247.

³¹¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 227; Serahsî, *Usûl*, II, 86.

benzer bir taksim yapan Cessâs'ı takip ettiği anlaşılmaktadır.³¹² Aslında Debûsî burada vâcip tabiriyle Hanefîlerin anladığı manada zannî bir delil ile sabit olan fiil anlamındaki vâcibi değil farzı kastetmiştir. Bu taksim Hz. Peygamber'in şahsı için fiillerin hükmü esas alınarak yapıldığı düşünüldüğünde Debûsî'nin bu tutumu doğru bir tercih olmaktadır. Zira Hz. Peygamber için Hanefîlerin anladığı manada bir vâcip kategorisi olması söz konusu değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in kendisi için bütün deliller kat'îdir.³¹³ Dolayısıyla Debûsî'nin fiillerin hükmünü Hz. Peygamber açısından taksim ettiğini, farz ve vâcibi ayrı kategoriler olarak zikreden Pezdevî ve Serahsî'nin ise fiilleri bizim açımızdan taksim ettiğini söylemek mümkündür.³¹⁴ Netice itibarı ile bu hususta iki taksimat arasındaki farkın aslında zâhiri bir farklılık olduğu anlaşılmaktadır.

Debûsî'nin taksimatının farklılık arz ettiği ikinci husus zellenin kasıtlı fiiller içinde sayılmış olmasıdır. Ancak Debûsî zelleyi kasıtlı fiillere dâhil etmiş olmasına rağmen, zelledeki kasıtlı isyanın kast edilmiş olmasını değil, fiilin kast edilmiş olmasını ifade ettiğini açıklamıştır.³¹⁵ Pezdevî ve Serahsî ise zelleyi bu konuda Hz. Peygamber'e uymak gerekmediği için kasıtsız fiillere dâhil etmişlerdir.³¹⁶ Zelle, aynıyla kastedilmeyen fakat fâil kast ettiği mubâh fiili işlerken fâile bitişen, böylece onu kastettiği mubâh fiilden alıkoyup asla kastetmediği haram şeye düşüren fiildir. Bu yönüyle zelle ma'siyetten ayrılmaktadır. Çünkü ma'siyet, aynıyla kastedilen haram fiile verilen isimdir.³¹⁷ Zelleyi farklı kategorilere dâhil etmiş olsalar da üç usûlcü de zellelerin mutlaka ya Allah Teâlâ tarafından ya da fiili işleyen Peygamber tarafından beyân edilmiş olması gerektiği konusunda hemfikirdirler. Çünkü peygamberler için asıl olan onlara tabi olmak olduğundan kendilerine ittibâ edilmesi gerekmeyen zellelerin muhakkak açıklanmış olması gerekmektedir. Mesela ayette ifade edildiği üzere Hz. Musa kıptîyi öldürmesi üzerine "Bu şeytan işidir"³¹⁸ diyerek kendisi bu durumu açıklamıştır. Hz. Adem'in cennetteki ağacın

³¹² Cessâs, *el-Füsûl*, III, 215.

³¹³ Neseî, *Keşf*, II, 161; Buhârî, *Keşf*, III, 297.

³¹⁴ Neseî, *Keşf*, II, 161; Siğnâkî, *el-Kâfi*, 1558.

³¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 247.

³¹⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 227; Serahsî, *Usûl*, II, 86.

³¹⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 227; Serahsî, *Usûl*, II, 86.

³¹⁸ el-Kasas, 28/15.

meyvesini yemesi ile ilgili ayette ise “*Adem Rabbine asi olup yolunu şaşırды*”³¹⁹ buyru-
larak Hz. Âdem’in yaptığı zelle beyân edilmiştir.³²⁰

Sonraki usûlcülerin büyük bir kısmı da Nebî’nin fillerinin taksimi konusunda Pezdevî
ve Serahsî’nin metodunu takip etmişlerdir.³²¹ Ancak Ebü’l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî
ve Üsmendî’nin fiil taksimatlarının diğer Hanefî usûlcülerden farklılık arz ettiği görül-
mektedir. Ebü’l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî’nin taksimatları şu şekildedir;

Ebü’l-Yüsr’ün Taksimi;

- A. Kur’an’ın mücmelini beyân eden
- B. Kur’an’ın mücmelini beyân etmeyen
 - 1. İbâdât
 - a. Mendûb
 - b. Vâcip
 - 2. Muâmelât³²²

Semerkandî’nin Taksimi;

- A. Kur’an’ın mücmelini beyân eden
- B. Kur’an’ın mücmelini beyân etmeyen
 - 1. Nebî hakkındaki hükmü karine ya da delil yolu ile bilinen
 - 2. Nebî hakkındaki hükmü ile ilgili delil bulunmayan³²³

Lâmişî’nin Taksimâtı;

- A. Nefsî ihtiyaçları ve dünya işleri ile ilgili olanlar
- B. Nefsî ihtiyaçları ve dünya işleri ile ilgili olmayanlar

³¹⁹ Tâhâ, 20/121.

³²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 247, Pezdevî, *Kenz*, s. 227; Serahsî, *Usûl*, II, 86.

³²¹Bkz. Ahsikesî, Hüsâmeddîn Muhammed b. Muhammed, *el-Müntehab fî usûli’l-mezhep*, nşr. Muhammed Yûsuf, y.y.:Matbaatu Yûsufî, 1318, s. 54; Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 262; Neseî, *Keşf*, II, 160; Darîr, *Kitâbu’l-fevâid*, s. 788; Neseî, *Şerhu’l-Müntehab*, s. 680; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1550; *el-Vâfî*, III, 1039; Buhârî, *Keşf*, III, 296; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 31; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 690; Kâkî, *Câmiu’l-esrâr*, III, 891.

³²² Ebü’l-Yüsr, *Ma’rife*, s. 145.

³²³ Semerkandî, *Mizân*, II, 673.

1. Kur'an'ın mücmelini beyân için işlediği fiiller
2. Nebî'ye mahsus olarak vâcip ya da mubâh olanlar
3. Nebî'ye vâcip ya da mubâh olduğuna dair delil bulunmayanlar³²⁴

Üsmendî ise fiilleri Nebî'nin kendisi ile ve başkaları ile alakalı olması bakımından taksim etmiştir. Birinci kısımda oruç ve namaz gibi Hz. Peygamber'in kendisiyle ilgili olan fiiller, ikinci kısımda ise hadlerin ve ta'zîrin yerine getirilmesi gibi başkalarıyla alakalı olan fiiller bulunmaktadır. Ayrıca Üsmendî Nebî'nin terklerini de aynı şekilde ikinci rekatta oturuşu terk etmesi gibi kendisi ile ilgili olanlar ve haddin ve ta'zîrin yerine getirilmemesi gibi başkalarıyla alakalı olanlar şeklinde ikiye ayırmıştır.³²⁵

Sonuç itibarıyla fiillerin taksimi konusunda Hanefî usûlünde iki farklı yaklaşımın olduğunu söylemek mümkündür. İlk üç usûlcü ve onları takip eden sonraki müellifler öncelikle fiilin kasıtlı olarak yapılıp yapılmamasını dikkate alıp sonra da bu fiilleri hükümleri açısından taksim ederken, Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî fiillerin Kur'an'ı beyân durumunu merkeze almışlardır. Üsmendî ise diğerlerinden tamamen farklı kendine has bir taksim yapmıştır.

1.3.2.2. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Ahkâma Delâleti

Her ne kadar usûlcüler Hz. Peygamber'in fiillerini farklı şekillerde taksim etmiş olsalar da hepsinin ortak amacı bu fiillerin mükellefler açısından doğuracağı fikhî hükmü belirlemektir. Hz. Peygamber'in fiillerinin hükmü konusunda ulemâ arasında ittifak ve ihtilaf edilen bazı noktalar bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in namaz esnasında yanılması gibi sehven yaptığı fiiller, uyuma, yeme, içme, oturma, kalkma gibi hem kendisine hem de ümmete mubâh olan, insan tabiatı neticesinde yaptığı fiiller ve Hz. Peygamber'e mahsus olan fiiller ulemânın konu ile ilgili ihtilafının dışındadır. Ayrıca Kur'an'ın mücmelini beyân eden fiiller ve daha önce verilmiş bir emrin uygulaması olan fiiller de ihtilafa dâhil değildir. Çünkü Kur'an'ı beyân eden fiillerin beyân ettikleri şeyin hükmüne tâbî olduğu, bir emrin uygulaması olan fiillerin de vâcip veya mendub olmak bakımından emre tâbî olduğu konusunda ittifak bulunmaktadır.³²⁶ Esas ihtilaf noktası Hz.

³²⁴ Lâmişî, *Kitâb*, s. 153.

³²⁵ Üsmendî, *Bezl*, s. 512-513.

³²⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 228; Serahsî, *Usûl*, III, 86; Darîr, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 789; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 691; Buhârî, *Keşf*, III, 298.

Peygamber'in hükmü bilinmeyen fiillerinin ümmet hakkında ne gerektirdiği konusudur. Bu hususta hem Hanefîler ile diğer gruplar arasında hem de Hanefîlerin kendi içinde ihtilaf mevcuttur. Hanefî usûl eserlerinde bu konu ile ilgili genel itibarıyla dört farklı görüş zikredilmektedir;

1- Hz. Peygamber'e ittibâ ve muvâfakatın sadece fiilin kendisini yerine getirmekle meydana gelmeyeceğini, fiilin vasfının da aynı olması gerektiğini düşünenler, Hz. Peygamber'in hükmü bilinmeyen fiilleri konusunda tevakkuf edilmesi gerektiği kanaatinde dirler. Bu görüşe göre sadece Hz. Peygamber'in yaptığı sıfat üzere onun fiilini örnek almak ona itâat sayılmakta, Resûlullah'ın (s.a.) nafîle olarak yaptığı bir fiili farz olarak yapmak ona muhalefet anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in fiilinin sıfatının mubâh, müstehâb veya vâcîp olma ihtimali olduğu için Hz. Peygamber'in ilgili fiili hangi sıfatla yaptığı ortaya çıkana kadar tevakkuf etmek gerekmektedir.³²⁷ Eş'arîlerin geneli ile Gazzâlî ve Ebû Bekr ed-Dakkâk gibi bazı Şâfîîler bu görüştedir.³²⁸ Bu anlayışı eleştiren Serahsî'ye göre bu hususta tevakkufun gerçekleşmesi mümkün olmadığı için bu batıl bir görüştür. Zira bu yolla ümmetin Hz. Peygamber'in fiilinin benzerini yapması engellenir ve fiili yapan kınanırsa ittibâda yasaklama sıfatı gerçekleşmiş olur. Eğer ümmet ilgili fiili işlemekten men edilmez ve kınanmazsa da mubâhlık sıfatı sabit olmuş olur. Dolayısıyla tevakkuf yine gerçekleşmiş olmaz.³²⁹

2- Resûl'e ittibâ ve itâati emreden ayetleri delil olarak kullananlar ise mani olacak bir durum bulunmadığı müddetçe Hz. Peygamber'in fiillerinde ona ittibâ etmenin vâcîp olduğu kanaatinde dirler.³³⁰ Çünkü bu ayetlerdeki ittibâ ve itâat emri mutlakdır ve ilgili ayetlerde Hz. Peygamber'in sözleri ile fiilleri arasında bir ayırım yapılmamıştır. Dolayısıyla bir fiilin Hz. Peygamber'e mahsus olduğuna dair bir delil sabit olana kadar o fiilde Hz. Peygamber'e ittibâ etmek vâcîptir.³³¹ Mâlikîler, Hanbelîler ve Şâfîîlerden bir grup bu görüştedir.³³²

³²⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Pezdevî, *Kenz*, s. 228; Serahsî, *Usûl*, II, 87.

³²⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 298.

³²⁹ Serahsî, *Usûl*, II, 87.

³³⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Pezdevî, *Kenz*, s. 228; Serahsî, *Usûl*, II, 87.

³³¹ Semerkandî, *Mizân*, II, 677.

³³² Buhârî, *Keşf*, III, 298.

3- Kerhî'ye göre Hz. Peygamber'in bir fiili hangi sıfat ile yaptığı bilinmiyorsa diğer vasıfları beyân eden bir delil sabit olana kadar Hz. Peygamber'in fiilinin mubâh olduğuna itikad edilir. Çünkü onun bütün fiillerinde zaten mubâhlık sıfatı vardır. Zâid bir vasfa dair delil sabit olduğunda, yani o fiilin Hz. Peygamber için vâcip, mendûb ya da mubâh olduğu ortaya çıktığında ise bu fiilin ümmet için de aynı vasıfla gerekli olduğuna dair bir delil bulunana kadar bu fiilin Hz. Peygamber'e mahsus olduğu kabul edilir. Fiilin Nebî'ye has olan ahkâma dâhil olma ihtimali olduğu için ümmetin bu fiilinde ona ittibâ etmesi gerekli değildir.³³³

4- Cessâs da Resûlullah'ın fiilinin sıfatına dair bir delil sabit olmadıkça bu fiili yerine getirmenin mubâh olduğu konusunda Kerhî ile aynı fikirdedir. Ancak ona göre fiilin vasfı ile ilgili delil ortaya çıktıktan sonra o fiilin Hz. Peygamber'e mahsus olduğuna dair bir delil sabit olana kadar ümmetin de bu fiili Hz. Peygamber'in yaptığı sıfat üzere yapması gerekir. Çünkü ilgili naslar sebebiyle asıl olan Hz. Peygamber'e ittibâdır. Mahsûs fiiller ise nadirattandır. Mani olan bir delil bulunmadıkça da ittibâyı emreden naslarla amel edilmesi gerekir.³³⁴ Bir fiilin Hz. Peygamber'e has olduğuna hükmedilebilmesi için ise mihirsiz nikâhın Hz. Peygamber'e has olduğunu bildiren ayetteki "خالصة لك من دون المسلمين"³³⁵ ifadesi gibi hususiyeti bildiren bir lafzın bulunması gerekir. Aksi takdirde Hz. Peygamber'in mutlak fiilinin ona has olduğuna hükmedilemez.³³⁶

Kerhî ile Cessâs'ın görüşleri arasında ufak bir farklılığın bulunduğu görülmektedir. Şöyle ki; Kerhî müşareket delili sabit olana kadar fiilin Hz. Peygamber'e mahsus olduğunu söylerken Cessâs, Hz. Peygamber'e mahsus olduğuna dair bir delil sabit olana kadar ümmetin de bu fiili Hz. Peygamber hangi sıfatla yapmışsa o sıfatla yapması gerektiğini savunmaktadır. Yani Kerhî'ye göre asıl olan fiilin mahsus olmasıdır, müşareket ârızidir. Cessâs'a göre ise asıl olan ittibâdır, ihtisâs ârızidir.³³⁷

³³³ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Pezdevî, *Kenz*, s. 228; Serahsî, *Usûl*, II, 87.

³³⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Pezdevî, *Kenz*, s. 228; Serahsî, *Usûl*, II, 87; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 31; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1046.

³³⁵ el-Ahzâb, 33/50.

³³⁶ Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1557.

³³⁷ Buhârî, *Keşf*, III, 302.

Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları takip eden usûlcüler de Cessâs'ın mutlak fiillerinde Hz. Peygamber'e ittibânın vâcip değil câiz olduğu görüşünün doğru olduğu kanaatindedirler.³³⁸ Serahsî'ye göre Hz. Peygamber'in fiilinin mutlak olarak ittibâyı gerektirmemesinin sebebi, hakiki muvâfakatın fiilin hem aslında hem de sıfatında olmasıdır. Fiilin sıfatı bilinmediğinde ise en azından mubâh olduğuna hükmedilmekle birlikte herhangi bir delil sabit olana kadar mubâhlık dışında hangi sığata sahip olduğu konusunda tevakuf edilmektedir. Dolayısıyla bu durumda ittiba vâcip değil câiz olmaktadır. Bu hususta kullanılan delillerden biri namaz esnasında Cebrail'in, ayakkabısının içinde necaset bulunduğunu haber vermesi üzerine Hz. Peygamber'in ayakkabısını çıkarması, bunu gören ashâbın da ayakkabılarını çıkarması ile ilgili rivayettir. Ashâb'ın bu davranışı üzerine Hz. Peygamber onlara “Siz neden ayakkabılarınızı çıkardınız” diye sormuştur.³³⁹ Hz. Peygamber'in ashâba böyle bir soru yöneltmesine dikkat çeken Serahsî'ye göre eğer Hz. Peygamber'in her yaptığı ittibâyı gerektirseydi onlara bu soruyu sormaması gerekirdi. Ayrıca bu konuya dair aklî bir çıkarım yapan Serahsî'ye göre eğer Hz. Peygamber'in mutlak olarak her fiiline uymak gerekli olsaydı bu onun fiillerinin tamamını kapsardı ve bu durumda onun bütün fiillerine uyabilmek için herkesin gece gündüz ondan ayrılmayıp onu takip etmesi gerekirdi. Ancak sahâbe döneminde böyle bir durum vaki olmamıştır. Serahsî “*Le kad kâne leküm fi Resûlillâhi üsvetün hasenetün*”³⁴⁰ ayetini de sıfatı bilinmeyen fiillerinde Hz. Peygamber'e uymanın vâcip olmadığına delili olarak kabul etmektedir. Çünkü ona göre eğer bu durumda ittiba vâcip olsaydı ayette “*leküm*” lafzı yerine “*aleyküm*” lafzının kullanılması gerekirdi. “*leküm*” lafzının kullanılmış olması ise bu tür fiillerde ittibânın vâcip değil mubâh olduğunu göstermektedir.³⁴¹

Fiiller ile ilgili farklı bir sınıflandırma yapan Ebû'l-Yüsr ise ibâdât ve muâmelât kısımlarını ayrı ayrı değerlendirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in Kur'an'ın mücmelini beyân etmeyen ibadetlerle ilgili fiilleri nedbe delâlet eder ve bunlarda Hz. Peygamber'e uyulması mendûbtur. Namazların sünnetleri, Şevval ayında altı gün oruç tutmak gibi fiiller bu kısma dâhildir. Vitr, sabah namazının sünneti, itikâfin oruçla birlikte yapılması

³³⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 247; Pezdevî, *Kenz*, s. 228; Serahsî, *Usûl*, II, 87; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1558; *el-Vâfî*, III, 1046; Ahsikesî, *el-Müntehab*, s. 54; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, II, 70; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 31.

³³⁹ Ebû Dâvud, “Salât”, 89; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, 379; Dârimî, “Salât”, 103.

³⁴⁰ el-Ahzâb 33/21.

³⁴¹ Serahsî, *Usûl*, II, 88.

gibi Hz. Peygamber'in ömrü boyunca yaptığı ve hiç terk etmediği filleri ise vâciptir. Çünkü Ebü'l-Yüsr'e göre Hz. Peygamber'in ibadetle ilgili bir fiili sürekli yapması onun ümmet için vâcip olduğunu gösterir. Hz. Peygamber'in her namaz için ayrı bir abdest almasına rağmen bir defasında aynı abdestle birden fazla namaz kılması üzerine bunun sebebini soran Hz. Ömer'e yaptığı “*Ümmetime sıkıntı olmasın diye kasıtlı olarak yaptım*”³⁴² açıklamasını Ebü'l-Yüsr bu konuda delil olarak kullanmaktadır. Ebü'l-Yüsr, bu açıklamadan Hz. Peygamber'in bir fiili sürekli yapmasının ümmet için bu fiilin vâcip olması sonucunu doğuracağı çıkarımını yapmıştır. Muâmelât kısmı ile ilgili ayrıntılı bir açıklama yapmayan Ebü'l-Yüsr, sadece Hz. Peygamber'in muâmelâtla ilgili fiillerinin mubâhlığa delâlet edeceğini ifade etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'e mubâh olan akitler ona mahsus olduğuna dair bir delil sabit olana kadar ümmet için de mubâhtır.³⁴³ İbadet olan fiillerin hükmünü Hz. Peygamber'in o ibadete sürekli devam edip etmemesine göre değerlendiren Ebü'l-Yüsr'ün muâmelât kısmında Cessâs ile aynı görüşü paylaştığı görülmektedir.

1.3.2.3. Hz. Peygamber'in Fiillerinin Ahkâma Delâletinde Irak ve Semerkant Meşâyihi Farkı

Semerkandî, Lâmişî ve İtkânî bu konu ile ilgili Hanefilerin Irak meşâyihi ile Semerkant meşâyihi arasında bir ihtilafın varlığına dikkat çekerek yukarıdaki görüşlerin haricinde Semerkant meşâyihine atfettikleri farklı bir görüş daha zikretmişlerdir. İtkânî'nin ifade ettiğine göre Buhârâ ulemâsı da bu konuda Iraklı Hanefilerin görüşünü kabul etmiştir. İtkânî'nin Buhârâ ulemâsından kastının Cessâs'ın görüşünü benimseyen Debûsî, Pezdevî ve Serahsî olması mümkündür.

Iraklı Hanefilere göre herhangi bir delil bulunmadığında Hz. Peygamber'in fiili mubâhlığa hamledilirken, Semerkant meşâyihine göre böyle bir fiil amel bakımından vücûba hamledilir, itikad bakımından ise tevakkuf edilir. Yani bu fiil ile amel etmek vâciptir fakat vâcip olduğuna kesin olarak itikad edilmez. Ancak mübhem olarak Allah hangisini murad etmişse onun hak olduğuna inanılır.³⁴⁴ Çünkü her ne kadar nefsî ihtiyaçları ya da dünya işleri ile ilgili olmayan fiillerde Hz. Peygamber'e ittibâ asıl olsa da bu fiillerin

³⁴² Tirmizî, “Tahâret”, 45; Nesâî, “Tahâret”, 101; Dârimî, “Tahâret”, 3.

³⁴³ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 145-147.

³⁴⁴ Semerkandî, *Mizân*, II, 674; Lâmişî, *Kitâb*, s. 154; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 692-693.

Hız. Peygamber'e has olma ihtimali de mevcuttur. Vâcip olmayan bir şeyin vâcip, mu-bâh olmayanın da mubâh olduğuna itikad etmenin câiz olmadığını ifade eden Semerkandî, böyle bir fiilin kesin olarak vâcip olduğuna itikad edilmeksizin ittibâ etmenin vâcip olduğunu dile getirmiştir. Böyle bir durumda eğer fiil zaten vâcipse bunu işlemekte bir mahzur yoktur. Çünkü bu durumda kişi üzerine vâcip olan şeyi yerine getirmiş, sorumluluktan ve günaha düşmekten kurtulmuş olur. Eğer fiil vâcip değilse de bu fiili yerine getirmekle kişi sevap elde etmiş olur.³⁴⁵ Semerkandî Semerkant meşâyihinin konu ile ilgili görüşünü izah ederken onların Hız. Peygamber'in sözleri ile fiillerini eşit seviyede gördüklerini de ifade etmiştir. Dolayısıyla onların, Hız. Peygamber'in sözlerine ittiba vâcip olduğu gibi vasfı bilinmese de fiillerine de mutlak olarak ittibanın vâcip olduğu sonucuna vardıkları anlaşılmaktadır.³⁴⁶ Üsmendî'ye göre ise Hız. Peygamber'in fiillerine ittibada asıl olan Hız. Peygamber fiili hangi vasıfla yapmışsa bizim de o vasıfla yapmamızdır. Bu sebeple Üsmendî Hız. Peygamber'in bir fiili vâcip olarak yaptığını bilmiyorsak o fiilde Hız. Peygamber'e ittiba etmemizin vâcip olmadığı kanaatindedir.³⁴⁷ Sonuç olarak Hız. Peygamber'in vasfı bilinmeyen fiilleri konusunda Hanefî usûlcüler arasında farklı görüşlerin tezahür ettiği görülmektedir. Dönemimiz usûlcülerinin çoğu bu konuda Iraklı Hanefiler'den Cessâs'ın ibaha görüşünü benimsemiş, Semerkandî, Lâmişî ve İtkânî ise Semerkant meşâyihinin amelen vâcip olmakla birlikte itikaden te-vakkuf etme görüşüne meyletmişlerdir. Bu konuda daha ihtiyatlı bir yaklaşıma sahip olan Semerkant meşâyihinin Irâk meşâyihinden farklı düşünmesi, onların usûl konularında kelâmî öncülleri dikkate almalarından kaynaklanmış olmalıdır. Zira onların başka bazı meselelerde olduğu gibi fiiller konusunda da amel ile itikadın farklı değerlendirilmesine yönelik açıklamaları, bu yaklaşımlarının itikâdî açıdan bir probleme sebebiyet vermeme hassasiyetinden kaynaklandığını göstermektedir.

1.3.3. Hız. Peygamber'in Takrîrleri

Takrîrin ıstılâhî anlamı Hız. Peygamber'in Müslümanlar tarafından bir şeyin yapıldığını gördüğü veya işittiği halde bunu yasaklamaya veya hoş karşılamamaya dair hiçbir şey

³⁴⁵ Semerkandî, *Mizân*, II, 678.

³⁴⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 674.

³⁴⁷ Üsmendî, *Bezî*, s. 508.

söylememiş olması yahut bunu söz veya davranışlarıyla onaylamasıdır.³⁴⁸ Hanefî usûl eserlerinde sünnetin takrîr kısmı genellikle ayrıca ele alınmamıştır. Cessâs'ın Hz. Peygamber'in fiillerini bizzat kendi yaptığı fiiller ve başkasının yaptığı bir fiili reddetmemesi şeklinde ikiye ayırması onun takrîri, fiil kapsamında değerlendirdiğini göstermektedir. Ayrıca Cessâs, Hz. Peygamber'in yapılan bir fiili reddetmemesinin, fiilin işlendiği vasıf üzere câiz olduğu ile ilgili Hz. Peygamber tarafından bir açıklama yapılmış olması ile aynı seviyede olduğunu ifade etmiştir. Zira Cessâs'a göre Hz. Peygamber vâcip olarak işlenen bir fiili vâcip, mendûb olarak işlenen fiili mendûb, mubâh olarak işleneni de mubâh olarak takrîr etmiştir.³⁴⁹ Bu durumda takrîrî sünnetin hükmü o fiili işleyen kişinin fiili hangi vasıfla işlediğine göre değişmektedir. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî ise Cessâs'ın yaptığı gibi terki fiilin bir kısmı olarak zikretmeseler de takrîr gayr-ı sarîh bir fiil olarak düşünüldüğünde³⁵⁰ onların da takrîri fiil kapsamında değerlendirdiklerini varsaymak mümkündür. Daha önce bahsettiğimiz üzere sünneti üç kısma ayıran Semerkandî ise terk ve sukût olarak ifade ettiği takrîrî sünneti ayrıca ele almıştır. Hz. Peygamber'in fiilleri yanında terklerini de inceleyen Üsmendî de Hz. Peygamber'in terkleri kısmında bu konu ile ilgili bilgi vermiştir.

Semerkandî'ye göre Hz. Peygamber şer'î olarak münker ya da çirkin olan bir fiil gördüğünde buna engel olmaz ve fiili işleyeni azarlamayıp aksine sessiz kalır ve o işi yapanı hali üzere bırakırsa iki durum söz konusudur. Birinci durum o fiili işleyen Müslüman değil harbî müşrik veya zımmî kâfir olmasıdır. Bu durumda Hz. Peygamber'in o kişiyi hali üzere bırakması takrîr manasına ya da Hz. Peygamber'in o fiile rıza gösterdiği anlamına gelmez. Çünkü Hz. Peygamber'in onların yaptıklarını inkâr ettiği zaten açık bir durumdur. Hz. Peygamber'in zimmet ehli olan kâfirleri halleri üzere terk etmesi ise zimmet akdi sebebiyledir.³⁵¹ İkinci durum ise fiili işleyen Müslüman olmasıdır. Bu durumda Hz. Peygamber kötü olduğu zannedilen bir fiil gördüğünde onun yapılmasını engellemezse bu, o fiilin iyi ve şer'î bir fiil olduğuna delâlet eder. Çünkü Hz. Peygamber münker olanı takrîr etmek için değil değiştirmek için gönderilmiştir. Ancak ilgili

³⁴⁸ Aydınlı, *Hadis İstihlaları*, s. 308.

³⁴⁹ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 235.

³⁵⁰ Eşkâr, *Ef'âlü'r-Resûl*, I, 54.

³⁵¹ Semerkandî, *Mizân*, II, 679.

fiilin kötü olduğuna dair önceden bir delil mevcutsa Hz. Peygamber'in sukûtu ve terki önceki hükmün nesh edildiğini gösterir. Fiil hakkında önceden bir hükmün bulunmadığı durumda ise Hz. Peygamber'in sukûtu ibtidâî olarak o fiilin şer'î olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in münker bir işi takrîr etmesi haramdır. Semerkandî'ye göre muâmelâtla ilgili konuların geneli bu şekildedir. Çünkü Hz. Peygamber'in kendi devrinde alışılmış hale gelen uygulamalardan insanları men etmeyip, onları halleri üzere bırakması takrîrî olarak bu uygulamaların şer'î olduğunu göstermektedir.³⁵²

Hz. Peygamber'in terklerini kendisiyle alakalı olanlar ve başkaları ile alakalı olanlar şeklinde ikiye ayıran Üsmendî ise takrîr konusunu fiillerle bağlantılı olarak ele almıştır. Üsmendî'nin Hz. Peygamber'in başkaları ile ilgili terkleri kısmında zikrettiği üzere Hz. Peygamber'in Müslümanların yaptığı bir fiili ikrarı ve reddetmemesi o fiilin cevazına ve fiille ilgili bir yasak varsa o yasağın kalktığına delâlet eder. Çünkü yasak, kaldırılma ihtimali olan bir durumdur ve Hz. Peygamber'in ilgili fiili işleyeni hali üzere bırakması da buna delâlet etmektedir.³⁵³ Takrîri müstakil olarak ele alan iki usûlcünün yaptığı açıklamalar bir fıkıh usûlü konusu olarak takrîrin de fiil gibi mükellefler açısından doğuracağı hükmün esas olduğunu göstermektedir.

1.4. Sünnetin Bağlayıcılığı

Hanefî usûl eserlerinde Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılığı ve hangi hükme delâlet ettiği yukarıda ele alındığı üzere ayrıca değerlendirilmekle birlikte genel manadaki sünnet teklifî bir hüküm olması açısından da kısımlara ayrılmıştır. Sünnetin hükmü genel itibarıyla ittibâ olarak belirlenmiş olsa da sünnetin tamamı ittibâ açısından aynı seviyede kabul edilmemiş ve bir derecelendirmeye gidilmiştir. Zira sünnet delili ile sadece sünnet hükmü değil vâcip, mendûb ve mübâh hükümleri de sâbit olmaktadır. Ayrıca sünnet hükmü verilenler de kendi içlerinde bağlayıcılık açısından farklılık arz etmektedir.

Debûsî'de bu derecelendirme çok açık olmamakla birlikte onun, sünneti genel itibarıyla vâcip olanlar ve vâcip olmayanlar şeklinde ayırdığını söylemek mümkündür. Zira sünneti, dinin yolları olarak tarif eden Debûsî, sünnet kelimesinin mutlak olarak kullanıl-

³⁵² Semerkandî, *Mizân*, II, 679-680.

³⁵³ Üsmendî, *Bezl*, s. 512-513.

masının onun sadece Resûlullah'ın yolu olduğuna delâlet etmediği gibi vâcip olduğuna da delâlet etmeyeceğini, çünkü dinin yollarının vâcip ve diğerleri olmak üzere farklı farklı olduğunu dile getirmiştir.³⁵⁴ Debûsî'ye göre sünnetin en alt mertebesi ise ihyâ etmekle emrolduğumuz Hz. Peygamber'in ya da sahâbenin yolu olmasıdır. Debûsî sünnetin hükmünün ise farz ve vâcip olmaksızın kuldan yapılmasının talep edilip terkinde azarlanması olduğunu ifade etmiş ve sünneti hafife alarak terk edenin bu durum sünneti vaz' edene yani Hz. Peygamber'e râcî olacağı için tekfir edileceği ya da fâsık sayılacağına işaret etmiştir.³⁵⁵

Pezdevî ve Serahsî'den itibaren ise vücûb hükmü doğurmayan sünnetlerin de bağlayıcılık açısından ayrılarak ikili bir derecelendirmeye gidildiği görülmektedir. Pezdevî bu kısımları "sünnetü'l-hüdâ" ve "zevâid" olarak adlandırmış, sonraki usûlcülerin çoğu da bu adlandırmayı kabul etmişlerdir.³⁵⁶ Serahsî ise sünnetin bağlayıcılık açısından ikili taksimatını ilk yapan tâbî âlim Mekhûl'den³⁵⁷ (ö. 112/730) naklen sünnetin "yapılması hidayet, terki dalâlet olan" ve "yapılması güzel olup terkinde beis bulunmayan" olmak üzere iki çeşidinin bulunduğunu belirtmiştir. Dinin emarelerinden olan sünnetlerin amel bakımından vâcip mertebesinde olduğunu söyleyen Serahsî, ibadetler ile ilgili sünnetler için ayrı bir derecelendirmeye giderek "terk edenin kınanacağı sünnetler", "terk edenin günahkâr olacağı sünnetler", "tâbî olanın sevap kazanacağı, terk edenin ise günahkâr olmayacağı sünnetler" şeklinde üçlü bir sınıflama daha yapmıştır.³⁵⁸

Sünnet-i hüdü, dinin kemâli ile ilgili sünnetlerdir. Bu tür sünnetleri terk eden kimse azar ve kınamayı hak eder, ancak terk edilen şey farz ya da vâcip olmadığı için cezalandırılmaz.³⁵⁹ İmam Muhammed'den naklen bir belde halkının sünnet-i hüdü türünden sünnetleri terk edip bunda ısrar etmeleri durumunda bu sünnetleri yerine getirmeleri için onlar-

³⁵⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 78.

³⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 79.

³⁵⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 139; Nesefî, *Keşf*, I, 457; Buhârî, *Keşf*, II, 450; *Şerh*, s. 136; Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, II, 260; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 555-556; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 1169; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 580.

³⁵⁷ Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, s. 344; Arif Ulu, "Tâbiünun Sünnet Anlayışı", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/2 (2007), s. 65.

³⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 114.

³⁵⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 139; Buhârî, *Keşf*, II, 450; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 580.

la savaşılması gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü bu sünnetlerin terki dalâlettir. Bayram namazı, ezan, kamet, cemaatle namaz ve revâtib sünnetler sünnet-i hüdü kısmından sayılmıştır.³⁶⁰ Sünnet-i zevâid ise yapılması iyi ve faziletli olmakla birlikte terkinde bir beis bulunmayıp kınamayı gerektirmeyen sünnetlerdir.³⁶¹ Hz. Peygamber'in namazda kıraati uzatması, rükû ve secdeleri uzun yapması gibi ibadetlerle ilgili bazı durumlar, sürekli devam etmediği sünnetler ve giyimi, yürüyüşü, oturması, kalkması, yemek yemesi, bineğine binmesi gibi genel hayat tarzı ile ilgili bazı hususlar zevâid kısmında zikredilmiştir.³⁶²

Sünnet yoluyla sabit olan ezan ile ilgili farklı meselelerde “iâdesi gerekir”, “mekrûhtur”, “günahkâr olur”, “beis yoktur” gibi değişik hükümlerin verilmiş olması sünnetin bağlayıcılığının farklı derecelerine örnek teşkil etmektedir.³⁶³ Hepsi sünnet yolu ile sâbit olan meselelerle ilgili hükümlerdeki bu farklılığın sebebi birincinin vâcibin, ikinci ve üçüncünün sünnet-i hüdünin, dördüncünün ise sünnet-i zevâidin hükmü olmasıdır. Mesela vakit girmeden önce ezan okunması Hz. Peygamber'in “*İmam keşil, müezzin itimad edilen kimsedir*”³⁶⁴ sözü sebebiyle câiz değildir ve vaktinde iade edilmesi gerekir. Oturarak ezan okumak ve ezan okurken kibleye yönelmemek için ise mekruh hükmü verilmiştir. Aynı şekilde bir belde halkı ezansız ve kametsiz cemaatle namaz kılsa meşhur sünneti terk etmiş olacakları için günah işlemiş olurlar. Hz. Peygamber'in “*Ezan okuduğunuzda yavaş, kamet getirdiğinizde hızlı okuyun*”³⁶⁵ demesine rağmen kameti yavaş okuyup ezanı hızlı okumakta ise bir beis yoktur.³⁶⁶ Ezanla ilgili bu meselelerin hepsi

³⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 114; Dârîr, *Kitâbu'l-fevâid*, s. 426; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1169; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 581. İmam Muhammed'e göre bu tür sünnetlerin terkinde bir belde halkı ısrar ederse onlara bu sünnetleri yerine getirmeleri emredilir. Eğer yerine getirmekten sakınırlarsa onlarla silahlâ savaşılır. Çünkü bunlar dinin emarelerindedir ve terkinde ısrar dini hafife almak anlamına gelir. Ebû Yûsuf'a göre ise farz ve vâciplerin terkinde silahlâ savaşılır, sünnetlerin terkinde ise savaşılmaz, te'dib edilir. (Buhârî, *Keşf*, II, 450; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 581).

³⁶¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 139; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 556; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 581.

³⁶² Pezdevî, *Kenz*, s. 139; Nesefî, *Keşf*, I, 457; Serahsî, *Usûl*, I, 114; Buhârî, *Keşf*, II, 450; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 581.

³⁶³ Pezdevî, *Kenz*, s. 139; Serahsî, *Usûl*, I, 115.

³⁶⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 485; XVI, 390.

³⁶⁵ Tirmizî, “Salât”, 143.

³⁶⁶ Nesefî, *Keşf*, I, 457. Benzer açıklamalar için bkz. Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1169-1170.

sünnete dayanmakla birlikte ilgili sünnetin bağlayıcılık derecesine göre verilen hüküm değişmiştir.

Debûsî'den sonraki Hanefî usûl eserlerinde sünnetin bağlayıcılık açısından ikiye ayrılması genel bir tavır olmakla birlikte Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî Hz. Peygamber'in fiillerini bağlayıcılıkları açısından taksim etmelerine rağmen teklifi bir hüküm olması açısından sünneti bağlayıcılığı itibarıyla sınıflandırmamışlardır. Onların bu tutumu, usûl sistematiği açısından Debûsî çizgisini takip etmediklerini göstermektedir. Ayrıca zikredildiği üzere Irak meşâyihinin aksine Hz. Peygamber'in vasfı bilinmeyen fiillerine ittibânın amelen vacip olduğu görüşünü benimseyerek ihtiyatlı bir yaklaşım sergileyen Semerkant meşâyihî takipçilerinin sünneti bağlayıcılık açısından taksim etmeyi gerekli görmemiş olmaları makul bir tutum olarak görünmektedir.

1.5. Sahâbe ve Tâbiûn Kavli

Sahâbe ve tâbiûn görüşlerinin sünnete delalet etme ihtimalleri bu meselenin de sünnet bahsi içinde değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Nitekim Hanefî usûlcüler, sünnetin kapsamı çerçevesinde sahâbe sünnetinin mutlak sünnet lafzının kapsamına dahil meselesini ele almış olmakla birlikte genellikle sünnet bahislerinin son kısımlarında sahâbe kavli konusunu ayrıca incelemişlerdir. Tâbiûn kavlinin hücciyeti mevzusu da çoğunlukla sahâbeyi taklit konusunun içinde ele alınmıştır.

1.5.1. Sahâbe Kavli

Sahâbe kavli meselesi sünnetin kapsamına sahâbenin dâhil edilip edilmeyeceği tartışması ile bağlantılıdır. Zira usûlcülerin sahâbe kavlini delil olarak kabul edip etmemeleri, sünnet kapsamına sahâbeyi de dâhil etme yönündeki görüşlerine yön vermiştir. Mesela bazı Hanefîler Şâfîîlerin sünnet lafzının kapsamına sahâbeyi dâhil etmemelerinin kendi usûllerine göre doğru olduğunu ifade etmiş ve onların bu yaklaşımının, sahâbeyi taklidi gerekli görmemelerine ve kıyası sahâbe sözüne takdim etmelerine dayandığını dile getirmişlerdir³⁶⁷ Hanefî usûlcüler bu meseleyi ele alırken genellikle “*taklîdü's-sahâbe*”, “*kavlü's-sahâbe*”, “*mutâbaatü's-sahâbe*” gibi başlıklar kullanmışlar, hadis usûlünde kullanılan “*mevkûf*” ve “*hükmen merfû*” gibi istilahlara yer vermemişlerdir. Çünkü

³⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 79; Serahsî, *Usûl*, I, 114; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, I, 135; Siğnâkî, *el-Vâfi*, II, 787.

onlar bu konuya sadece sahâbeye dayandırılan rivayetler olarak bakmamış, ashâbın fikhî meseleler ile ilgili görüşlerinin bir hükmün delili olup olamayacağını tartışmışlardır.

Sahâbeyi taklit meselesinde hem Hanefiler ile diğer mezhepler arasında, hem de Hanefilerin kendi içinde ihtilaflar mevcuttur. Ancak sahâbe arasında ihtilaf bulunmayan ya da sahâbeden birinin sözü diğerlerine ulaştığı halde sukût ettikleri durumlar ulemânın konuyla ilgili ihtilafının dışındadır. Çünkü herhangi bir sahâbîden bir fetva sâdır olduğunda ve bu fetva diğer sahâbîlere ulaştığında sukut ederlerse icmâ gerçekleşmiş olur. Aksi takdirde muhalif bir görüşün bulunması durumunda bu ihtilafın ortaya çıkması ve tâbiûnun da bunu aktarmış olması gerekmektedir. Bu şekilde sahâbe icmâsının vuku bulunduğu tespit edildiğinde sahâbe kavli ile amel etmek kıyas ile amel etmekten evladır.³⁶⁸ Ancak burada hükmün delili sahâbe kavli değil, icmâ olmaktadır. Aynı şekilde bir sahâbînin görüşünün başka bir sahâbî için hüccet olamayacağı konusunda da ittifak vardır.³⁶⁹ Tartışma konusu olan kısım ise sahâbenin ittifak mı ihtilaf mı ettiğinin bilinmediği durumlardır. Semerkandî sahâbe kavli konusunda ihtilâfın vuku bulunduğu durumu ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Onun çizdiği tabloya göre, herkesin ihtiyaç duymadığı ve umûmu'l-belvâ olmayan bir konu hakkında olması sebebiyle sahâbeden birinin görüşünün diğer sahâbîler arasında şöhret bulmadığı, fakat daha sonra tâbiûn tarafından nakledilip diğer sahâbîlerden de aksine bir görüşün nakledilmediği durumlarda sahâbe kavlinin hüciyyeti hususunda tartışma bulunmaktadır.³⁷⁰

Sahâbeyi taklidi gerekli görmeyenlerin delil olarak kullandıkları ayetlerden biri “*Ey akıl sahipleri! İbret alın*”³⁷¹ ayetidir. Bu ayetteki *i'tibar* ile nas bulunmayan konularda kıyas ve rey ile amelin emredildiğine ve bu konuda sahâbe ile diğer insanlar arasında ayırım yapılmadığına işaret edilmiştir. Aynı şekilde “*Eğer bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız- onu Allah'a ve Peygamber'e götürün*”³⁷² ayeti

³⁶⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 720; Buhârî, *Keşf*, III, 331.

³⁶⁹ Buhârî, *Keşf*, III, 323.

³⁷⁰ Semerkandî, *Mizân*, II, 712.

³⁷¹ Haşr, 59/2.

³⁷² Nîsâ, 4/59.

ve Muâz hadisi de Kitâb ve sünnetten sonra reyden başka kendisi ile amel edilecek başka bir şey olmadığı delili olarak kullanılmıştır.³⁷³ Hz. Ömer'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi kâdî olarak gönderirken ne ile hüküm vereceği sorusuna verdiği cevapta ve Hz. Ömer'in Kâdî Şüreyh'a yazdığı mektupta Kitâb, sünnet ve icihadın zikredilmiş olması ve bunun sahâbenin onayından geçmesi de aynı konuda kullanılan benzer delillerdir.³⁷⁴

Sahâbenin ictihadda bulunduğu gerçeği de icihadlarında hatanın mümkün olması sebebiyle sahâbeyi taklide engel olarak görülmüştür. Aynı zamanda sahâbenin birbirlerine muhalefet etmesinin de bu durumu desteklediği düşünülmüş ve onların birbirlerine ihtilaf etmelerinin, herhangi birinin sözünün reye takdim edilemeyeceği hususunda bir ittifak sayılabileceği ifade edilmiştir.³⁷⁵ Sahâbeyi taklidi gerekli görmeyenler, sahâbenin rey konusunda diğer insanlardan ayrıcalıklı bir konuma sahip olduklarını kabul etmemişlerdir.³⁷⁶ Çünkü onlara göre sahâbe kendi icihadıyla görüş bildirdiğinde bu görüş Kitâb, sünnet veya icmâdan bir asla râcîdir. Bu asıllar diğer insanlar için de mevcuttur ve Allah Teâlâ itibarı emrettiği için onların da bu asıllar üzerinde teemmülde bulunmaları gerekmektedir.³⁷⁷

Sahâbenin faziletiyle ilgili ayetler ve hadisler de bu görüş sahipleri tarafından farklı yorumlanmıştır. Onlara göre sahâbe içinde bedeviler gibi taklidi câiz olmayanlar da vardır. Bu sebeple bu naslarda kastedilenler basiret ehli olan yani Kitâb ve sünnetten sonra kendi reyleriyle amel eden sahâbîlerdir. Taklidi gerekli görmeyenlere göre sahâbeye uyulması gereken asıl husus ise rey ile amel etme durumudur. Onlar sahâbeye uymakla ilgili diğer rivayetleri de nas olmayan konularda rey ve icihad etme hususunda onların yolundan gitme şeklinde anlamışlardır.³⁷⁸ Ayrıca ashâbın insanları Hz. Peygam-

³⁷³ Serahsî, *Usûl*, II, 107; Ebû'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 50.

³⁷⁴ Debûsî, *Takvîm*, 257; Ebû'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 51; Semerkandî, *Mizân*, II, 713; Lâmişî, *Kitâb*, s. 155; İtkânî, *Et-Tebyîn*, I, 702.

³⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 257; Pezdevî, *Kenz*, s. 236; Serahsî, *Usûl*, II, 108; Semerkandî, *Mizân*, II, 714; Sadruşşeria, *et-Tavzih*, II, 37; Buhârî, *Keşf*, III, 328.

³⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 257.

³⁷⁷ Semerkandî, *Mizân*, II, 215; Buhârî, *Keşf*, III, 328.

³⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 257; Serahsî, *Usûl*, II, 107.

ber'in sözüne davet ettikleri gibi kendi görüşlerine davet etmemiş olmalarının da onların kavlinin hüccet olmadığına delâlet ettiği ifade edilmiştir.³⁷⁹

Sahâbeyi taklit konusunda Hanefî fakîhleri kendi içlerinde de farklı görüşlere sahiptirler. Ancak hükmün bilinmesi hususunda kıyasın dâhil olamayacağı konularda sahâbeden birinin sözünün hüccet olduğu ve sahâbeyi taklit ile amel edileceği hususunda Hanefîlerin mütekaddim ve müteahhir ulemâsı arasında ittifak bulunmaktadır.³⁸⁰ Hanefî usûlünde sahâbeyi taklidin ittifakla gerekli görüldüğü bu kısım hadis usûlündeki hükmen merfûya denk gelmektedir. Mesela reyle bilinmeyen mihrin, hayzın ve nifâsın miktarları ile ilgili sahâbeden rivayet edilenler bu kısma dâhildir. Çünkü sahâbenin kıyas ile bilinmeyecek bir meselede kendilerinden bir görüş ortaya koydukları ya da yalan söyledikleri düşünülmemeyeceği için geriye sadece o bilginin Hz. Peygamber'den işitilmiş olma ihtimali kalmaktadır. Dolayısıyla sahâbenin böyle bir konudaki mutlak fetvası, Hz. Peygamber'den naklettiği rivayet gibi kabul edilmiştir.³⁸¹

Hanefî usûl eserlerinde sahâbeyi taklit konusunda mütekaddim Hanefîlerin sabit bir görüşü olmadığı ifade edilmiştir.³⁸² Çünkü İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in sahâbe sözü ya da uygulaması sebebiyle kıyası terk ettikleri durumların yanında sahâbe kavline aykırı olarak verdikleri hükümlerin de örnekleri bulunmaktadır.³⁸³ Abdülazîz el-Buhârî de Ebû'l-Yûsr'den³⁸⁴ naklen sahâbeyi taklit konusunda Ebû Hanîfe'den üç farklı rivayet geldiğine işaret etmiştir. Bu rivayetlerden ilkinde Ebû Hanîfe'ye göre sahâbeyi taklid vâciptir ve onların sözleri kıyasa takdim edilir. İkincisine göre sahâbenin sadece kıyasa muvafık olan görüşlerini taklit etmek vâciptir. Üçüncüsüne göre ise sahâbeden sadece fakîh olanların taklidi vâciptir.³⁸⁵ Bu rivayetler de Ebû Hanîfe'nin sahâbeyi taklitle ilgili farklı uygulamalarının bulunduğu göster-

³⁷⁹ Debûsî, *Takvîm*, 257; Pezdevî, *Kenz*, s. 236; Serahsî, *Usûl*, II, 107; Buhârî, *Keşf*, III, 328.

³⁸⁰ Pezdevî, *Kenz*, 236; Serahsî, *Usûl*, II, 110; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1591; Buhârî, *Keşf*, III, 326.

³⁸¹ Serahsî, *Usûl*, II, 110; Üsmendî, *Bezl*, s. 481.

³⁸² Debûsî, *Takvîm*, s. 256; Pezdevî, *Kenz*, s. 234; Serahsî, *Usûl*, II, 106; Semerkandî, *Mizân*, II, 710.

³⁸³ Serahsî, *Usûl*, II, 105-106.

³⁸⁴ Ebû'l-Yûsr kendi usûl eserinde bu duruma işaret etmekle birlikte farklı rivayetlerin neler olduğunu zikretmemiştir. Bkz. Ebû'l-Yûsr, *Ma'rife*, s. 49.

³⁸⁵ Buhârî, *Keşf*, III, 333.

mektedir. Ebû Hanîfe'nin sahâbeyi taklid konusundaki farklı tutumlarına dikkat çeken Leknevî, Ebû Hanîfe'nin "Hz. Peygamber'den gelen başım gözün üstüne, sahâbeden geleni de terk etmem" sözünü naklederek bu sözün onun sahâbeyi taklit ettiği konusunda açık bir nas olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple o, Ebû Hanîfe'nin bazı durumlarda sahâbe kavline muhalefet etmesini bu görüşe muarız olan başka bir sahâbînin görüşünü biliyor olma ihtimaline bağlamıştır.³⁸⁶ Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin bu konudaki farklı uygulamalarını değerlendiren Yunus Apaydın ise onların kıyas ile bilinemeyecek konularda sahâbeyi taklidin vâcib değil câiz olduğu görüşünde oldukları kanaatindedir.³⁸⁷

Müteahhir Hanefilerden de bu konuda Berdaî (v. 317), İmam Mâtürîdî (v. 333) ve Kerhî'ye (v. 340), atfedilen üç farklı görüş nakledilmiştir. Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Neseffî gibi Hanefî usûlcülerin geneli Berdaî'ye nisbet edilen görüşü benimsemişlerdir. Bu görüşü benimseyenlere göre sahâbeyi taklid vâciptir ve sahâbeden birinin sözü kıyasa takdim edilerek kıyasın terk edilmesi gerekir.³⁸⁸ Sahâbe bir meselede ihtilaf ettiğinde merfû hadisi kullanarak aralarında bir tartışma yaşanmamışsa sema ihtimali ortadan kalkmakta ve görüşlerini kendi rey ve icthadları ile ortaya koydukları açığa çıkmaktadır. Böyle bir durumda sahâbeden sonrakiler kendi reyleri ile üçüncü bir görüş ortaya koyamazlar. Sadece sahâbe görüşlerinden birini tercih etmeleri gerekir. Çünkü sahâbenin iki görüş üzerinde ihtilaf etmiş olması üçüncü bir görüşün bâtil olduğu konusunda icmâ ettikleri şeklinde değerlendirilmiştir. Bu görüşlerden birini tercih edip amel ettikten sonra da herhangi bir delil olmaksızın diğer bir sahâbînin görüşüyle amel etmek de câiz görülmemiştir.³⁸⁹ Hanefîlerin kıyası terkederek sahâbeyi taklid ettiği durumlara örnek olarak, İbn Abbâs'ın kavli sebebiyle gusülde mazmazanın farz olduğunu ve akmayan kandan dolayı abdestin bozulmayacağını kabul etmeleri, Ammâr b. Yâsir'in fiili sebebiyle kısa süreli bayılmanın kazaya engel olmadığı görüşünü benimsemeleri ve İbn

³⁸⁶ Leknevî, *Zaferü'l-emânî*, s. 330.

³⁸⁷ Yunus Apaydın, "Sahâbî Sözünün Hukuki Değeri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (1990), s. 330.

³⁸⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 256; Serahsî, *Usûl*, II, 108; Pezdevî, *Kenz*, s. 236; Ahsikesî, *el-Müntehâb*, s. 55-56; Neseffî, *Keşf*, II, 174; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, II, 74.

³⁸⁹ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, II, 78-79; Neseffî, *Keşf*, II, 177; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1066; *el-Kâfi*, 1592.

Ömer'in görüşünden dolayı hastanın vârisini ikrârının câiz olmadığı hükmüne varmış olmaları zikredilebilir.³⁹⁰

Bu görüşü benimseyen Hanefîlere göre sahâbe neslinde asıl olan semâ olduğu için sahâbenin verdiği fetva ile ilgili Hz. Peygamber'den işittiği bir habere sahip olması mümkündür. Herhangi bir delil olmaksızın da sahâbenin fetvası semâdan bağımsız kabul edilemez. Bununla birlikte sahâbenin âdeti kendilerinde bir haber bulunduğunda bazen onu rivayet etmek, bazense nassa muvafık olacak şekilde Hz. Peygamber'e nisbet etmeksizin mutlak olarak fetva vermek şeklindedir. Bu açıdan mezkûr görüşü benimseyen Hanefîler mahza rey ile verilen hükmün vahiy sahibinden işitilmiş olma ihtimali olan sahâbe sözününe takdim edilmesinin mümkün olamayacağını düşünmüşlerdir.³⁹¹ Çünkü muhtemel olan delillerden daha az muhtemel olan ile amel etmek gerekir. Bu sebeple Hanefîler sahâbe sözünün reye takdim edilmesini haber-i vâhidin kıyasa takdim edilmesi gibi görmüşlerdir.³⁹²

Sahâbenin kendi reyî ile hüküm vermiş olabileceği ihtimalini de göz önünde bulunduran Hanefîler, bu durumda da onların reyinin başkalarının reyinden daha kuvvetli olduğu ve hata ihtimalinin daha az olduğu kanaatindedirler. Bunun sebebi ise sahâbe neslinin ahkâmın beyanı hususunda Hz. Peygamber'in yöntemine, nasların nâzil oluşuna ve kendisiyle ahkâmın değiştiği durumlara şahit olmalarıdır.³⁹³ Bu müşahadeleri sebebiyle onlar Hz. Peygamber'in hitabının maksatlarını en iyi bilen kimseler olarak değerlendirilmişlerdir. Zira ashâbın müşahede ile elde ettiklerini diğer insanlar onların haber vermesi ile elde ettiği için onların kıyası doğruya daha yakındır.³⁹⁴ Ayrıca onlar Resûlullah (s.a.) ile sohbetinde bulunma, Hz. Peygamber'in onların hayırlı olduklarına şehâdet etmesi ve onları sonradan gelenlere takdim etmesi yönleriyle de fazilet sahibi oldukları için icihadlarında isabet etme ihtimallerinin yüksek olduğu düşünülmüştür.³⁹⁵ Bu açıdan

³⁹⁰ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 267-268.

³⁹¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 236; Serahsî, *Usûl*, II, 108; Neseî, *Keşf*, II, 176; Semerkandî, *Mizân*, II, 720-721; Buhârî, *Keşf*, III, 330.

³⁹² Semerkandî, *Mizân*, II, 721; Neseî, *Keşf*, II, 176; Buhârî, *Keşf*, III, 331.

³⁹³ Serahsî, *Usûl*, II, 108; Buhârî, *Keşf*, III, 331; İtkânî, *et-Tebyîn*, II, 705.

³⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 108-109; Semerkandî, *Mizân*, II, 719.

³⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 109; Semerkandî, *Mizân*, II, 718; Lâmişî, *Kitâb*, s. 157; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 689; Buhârî, *Keşf*, III, 331.

sahâbenin hata etme ihtimali ümmetin icmâsının hatalı olması ihtimaline benzetilmiştir. Zira icmâda da hata ihtimali olmasına rağmen ümmet nas yolu ile itibar sahibi olduğu gibi, sahâbe de Hz. Peygamber'e olan sohbetleri sebebiyle itibar sahibidir.³⁹⁶

Bu konuda sahâbeye uymayı emreden çeşitli nasları da delil olarak kullanan Hanefîler, Kerhî'nin görüşünde ifade edildiği üzere “*Ey akıl sahipleri! İbret alın*”³⁹⁷ ayetindeki “*i'tibâr*” emrinin sahâbeyi taklide engel olmadığı kanaatindedirler. Çünkü onlara göre “*i'tibâr*”, delillerden daha kuvvetli olanı tercih etmek olarak düşünüldüğünde sahâbenin sözünü takdim etmek de bir çeşit i'tibâr olmaktadır.³⁹⁸ Yine aksi görüştekilerin delil olarak kullandığı “*Allah'a ve Peygamber'e götürün*”³⁹⁹ ayeti de farklı bir bakış açısıyla ele alınarak aslında sahâbe fetvasını takdim etmenin de hükmü Hz. Peygamber'in emrine götürmek anlamında olduğu ifade edilmiştir. Bunun gerekçesi ise Hz. Peygamber'in kendisinin insanlara ashâba uymayı emretmiş olmasıdır.⁴⁰⁰

Anlaşıldığı üzere Hanefîler'in genel itibarıyla sahâbeyi taklidi gerekli görmelerinin asıl sebebi, onların görüş ve fetvalarının Hz. Peygamber'in sünnetini yansıtmaya ihtimalinin yüksek oluşudur. Ayrıca onların görüşleri doğrudan Hz. Peygamber'den gelen bir habere dayanmasa dahi nebevî metoda aşına olmaları, onların ayrıcalıklı bir konumda değerlendirilmelerini sağlamıştır. Bu sebeple Hanefîler, sahâbe kavlini kıyasa takdim etmiş, bir konuda ihtilaf etmiş olsalar dahi onların görüşlerinin dışına çıkılamayacağı ve yeni bir görüş ortaya koymak yerine onlardan birinin görüşünün tercih edilmesi gerektiği sonucuna varmışlardır.

1.5.2. Sahâbe Kavline Mâtürîdî ve Kerhî Kaynaklı İki Farklı Yaklaşım

Semerkindî'nin İmam Mâtürîdî'den aktararak doğru kabul ettiği ve Lamişî'nin de takip ettiği görüşe göre fetva derecesine ulaşan bir sahâbînin umumun ihtiyacı olduğu için gizli kalma ihtimali olmayan bir konudaki görüşüne akranlarından biri muhalefet etmemişse bu durum icmâ sayılacağı için o sahâbîyi taklid vâciptir. Sahâbeden biri onun

³⁹⁶ Neseff, *Keşf*, II, 176.

³⁹⁷ el-Haşr 59/2.

³⁹⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 109.

³⁹⁹ en-Nisâ, 4/59.

⁴⁰⁰ Serahsî, *Usûl*, II, 109.

hilafına başka bir görüş bildirdiğinde ise birini taklid etmek vâcip olmaz, fakat delil ile herhangi birini tercih etmek gerekir.⁴⁰¹ İtkânî de en doğru görüşün bu olduğu kanaatinde dir.⁴⁰² Bu görüş ikinci görüşle hemen hemen aynıdır ve aynı deliller kullanılmaktadır. Fakat burada sahâbeyi taklidin vücûbu için farklı bir şart öne sürülmüştür. O da görüş bildiren sahâbînin fetva ehlinden olması şartıdır. Bunun gerekçesi ise bu mertebede olmayan bir sahâbînin hatadan korunmuş olmayacağı için taklidinin vâcip olmamasıdır. Fetva derecesine ulaşan sahâbî ile ilgili “Bizim için cihad edenleri yolumuza eriştiririz”⁴⁰³ ayetini zikreden Semerkandî’ye göre cühd sahibi olanlar fetva derecesine ulaşanlardır. Bu sebeple fetva derecesine ulaşamayanlar ayette zikredilen mertebeyi hak etmemektedirler.⁴⁰⁴ Abdülazîz el-Buhârî’nin de Hz. Peygamber’den duyulmuş olma ihtimalinin bulunması sebebiyle sahâbe kavlini takdim etmelerine rağmen musarrât hadisinde⁴⁰⁵ olduğu gibi zabt ve itkân sahibi bir râvî tarafından nakledilen bazı rivayetleri kabul etmemelerini bir tenâkuz olarak gören muarızına verdiği cevapta bu görüşe meyl ettiği anlaşılmaktadır. Zira o, bu cevabında taklidini gerekli gördükleri sahâbenin fakîh sahâbîler olduğunu ifade etmiştir. Hatta Serahsî’nin *Mabsût*’undan yaptığı nakillerle onun da aslında bu görüşte olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁰⁶ Mesela Serahsî, selemle ilgili bir konuda Ebû Hanîfe’nin görüşünün dayanağının İbn Ömer’in sözü olduğunu dile getirmiş ve fakîh bir sahâbînin görüşünün kıyasa takdim edileceğine işaret etmiştir.⁴⁰⁷ Netice itibarıyla taklit konusunda sahâbe arasında açık bir ayırım yapmayan Hanefîlerin aksine İmam Mâtûrîdî’nin takipçilerinin bu ayırımı açıkça dile getirdikleri görülmektedir.

Diğer iki görüşten tamamen farklı bir görüşü benimseyen Kerhî sadece kıyas ile bilinemeyecek konularda sahâbeyi taklidin vâcip olduğu, bunun dışındaki konularda ise takli-

⁴⁰¹ Semerkandî, *Mizân*, II, 712; Lâmişi, *Kitâb*, 155; Buhârî, *Keşf*, III, 323; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 703.

⁴⁰² İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 701.

⁴⁰³ el-Ankebût, 29/69.

⁴⁰⁴ Semerkandî, *Mizân*, II, 719.

⁴⁰⁵ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Her kim sütü biriktirilmiş bir koyun satın alırsa onu götürüp sağsun. Eğer sütünü beğenirse hayvanı alıkoyar. Aksi halde beraberinde bir sa‘ hurma ile birlikte onu iade eder.” Buhârî, “Buyû’”, 65; Müslim, “Buyû’”, 11, 23, 24, 26, 28; Tirmizî, “Buyû’”, 29; Nesâî, “Buyû’”, 14.

⁴⁰⁶ Buhârî, *Keşf*, III, 333-334.

⁴⁰⁷ Serahsî, *Mabsût*, XII, 129.

din gerekli olmadığını savunmaktadır.⁴⁰⁸ Kerhî'nin bu düşüncesini zikreden Debûsî de bu görüşe yaptığı açıklamalarla onun kanaatine meylettiği izlenimini uyandırmaktadır. Abdülaziz Buhârî de bu sebeple onun Kerhî'nin görüşüne meylettiğini dile getirmiştir.⁴⁰⁹ Ancak Debûsî'nin bu görüşle bağdaşmayan bazı ifadeler de kullanmış olması sebebiyle onun tam olarak Kerhî ile aynı düşüncede olduğunu söylememiz mümkün gözükmemektedir. Zira sahâbenin ilminin aslının Hz. Peygamber'den olduğunu ifade eden Debûsî'ye göre aksine, yani rey kullandığına dair delil bulunmadıkça sahâbe fetvası semaya dayanmaktadır.⁴¹⁰ Yine ona göre sahâbe arasında bir konuda ihtilaf vuku bulduğunda rey ile onların görüşlerinden birini tercih ederek onunla amel etmek gerekir, rey kullanarak onların görüşleri içinde bulunmayan bir görüşe rücu etmek ise câiz değildir.⁴¹¹ Dolayısıyla Debûsî'nin aslında Kerhî'nin değil de Berdaî'nin görüşüne daha yakın olduğunu söylememiz mümkündür.

Kerhî'ye benzer bir yaklaşımı dönemimiz usûlcülerinden Ebü'l-Yüsr ve Üsmendî sergilemiştir. Ebü'l-Yüsr'e göre Nebî'den başkasını taklit etmek câiz değildir. Çünkü ondan başkasının görüşünün hatalı olma ihtimali vardır.⁴¹² Ona göre sahâbeyi taklit konusunda Ebû Hanîfe'den farklı uygulamalar nakledilmesinin sebebi de bazı durumlarda taklidin zarûrî olmasıdır. Kitâb, Hz. Peygamber'in sünneti ve ümmetin icmâsının yeterince zengin olduğunu ifade eden Ebü'l-Yüsr, Hz. Peygamber'den başkasını taklide hususi olarak ihtiyaç olmadığına ve başkasını taklitte şüphe bulunduğuna işaret etmiştir.⁴¹³ Üsmendî'ye göre ise sahâbe ictihada konu olabilecek bir hususta kendisinden bir görüş bildirirse onu taklit etmemiz gerekmez. Çünkü bunu kendi ictihadı ile söylemiş olması muhtemeldir ve sahâbenin ictihadı başkasının ictihadına tercih edilemez.⁴¹⁴

⁴⁰⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 256; Pezdevî, *Kenz*, s. 234; Serahsî, *Usûl*, II, 107; Semerkandî, *Mizân*, II, 711; Ahsikesî, *el-Müntehab*, s. 284-285; Neseî, *Keşf*, II, 173.

⁴⁰⁹ Buhârî, *Keşf*, III, 323.

⁴¹⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 258.

⁴¹¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 259.

⁴¹² Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 48.

⁴¹³ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 50-51.

⁴¹⁴ Üsmendî, *Bezl*, s. 481.

Netice itibarıyla Mâtürîdî'ye dayandırılan ve sahâbeyi taklidin vücûbunu biraz daha sınırlandıran anlayış ile Kerhî'ye nispet edilen sahâbeyi taklidin vâcip olmadığı görüşünün Şâfiîlerin sahâbeyi taklid konusundaki görüşleriyle benzerlik arz ettiğini söylemek mümkündür. Bu mesele sünnetin kapsamına sahâbenin dâhil edilip edilmeyeceği tartışması ile ilişkilendirildiğinde daha önce ele alındığı üzere dar kapsamlı bir sünnet anlayışını benimseyip sahâbeyi sünnetin kapsamına dâhil etmeyen kelamcı usûl yazarlarının sahâbeyi taklidin vücûbu konusunda da böyle bir yaklaşıma sahip olmaları tutarlı bir yaklaşım olarak görünmektedir.

1.5.3. Tâbiûn Kavli

Hanefî usûlünde genellikle sahâbeyi taklit konusunun içinde işlenen tâbiûn kavli mevzusunun Hanefî usûlcüler tâbiûn neslinin taklidi ve onların görüşlerinin bağlayıcılığı çerçevesinde ele almışlardır.

Tâbiûn görüşünün kıyası terk etmeyi gerektirecek seviyede bir hüccet olmadığı hususunda Hanefî usûlcüler arasında ihtilaf yoktur.⁴¹⁵ Ancak Debûsî'nin "Mütekaddim ashâbımızdan bu konuda nakledilen sabit bir görüş yoktur" ifadesinden anlaşıldığı üzere tâbiûnün taklidi konusunda mütekaddim Hanefîlerden net bir görüş aktarılmamıştır.⁴¹⁶ Bu konuda Ebû Hânîfe'nin tâbiûnu taklidle ilgili söylediği meşhur sözü önem arz etmektedir. Bu sözü "Sahâbe icmâ ettiğinde onların görüşünü kabul ederiz. Tâbiûndan nakledilenlere karşı ise kendi görüşümüzü dile getiririz"⁴¹⁷ şeklinde aktaran Debûsî, Ebû Hânîfe'nin tâbiûn hakkında böyle düşünmesini kendisinin de tâbiûn neslinden oluşuna bağlamıştır. Abdülazîz el-Buhârî'nin bu mesele ile ilgili yaptığı açıklamalar ise bu konudaki belirsizliğin sebebine işaret etmesi açısından dikkat çekmektedir. Abdülazîz el-Buhârî, Sadrüşşehîd Hüsâmeddîn'in (ö. 536/1141) *Şerhu Edebi'l-kâdî* adlı eserinden naklen Ebû Hânîfe'den gelen, tâbiûni taklidle ilgili iki farklı rivayetten birinin zâhir diğerinin nevâdirden olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Ebû Hânîfe'nin tâbiûn için söylediği "Onları taklit etmem. Onlar da adam biz de adamız, biz de ictihad ederiz" sözü zâhir, sahâbe döneminde fetva veren tâbiûn imamlarının taklit edileceğini ifade ettiği rivayet ise nevâdirdendir. Zâhir rivayetin kabul edilmesinin daha isabetli olduğunu dü-

⁴¹⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 239; Serahsî, *Usûl*, II, 114; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1068.

⁴¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 256.

⁴¹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 256; Serahsî, *Usûl*, II, 114.

şündüğü anlaşılan Abdülazîz el-Buhârî, sahâbenin bir tâbiînin kendileri döneminde fetva vermesini kabullenmesini onu taklit etmenin gerekliliği için yeterli görmemiştir. Ona göre taklidin gerekli oluşu sahâbeyi taklitte olduğu gibi sema ihtimali ve vahyin inişine şahit olma durumlarına dayanmaktadır. Yani sahâbeyi taklidin illeti olan durumlar tâbiûnda bulunmamaktadır. Ayrıca Abdülazîz el-Buhârî, zâhir rivayete göre Ebû Hanîfe'nin tâbiûn kavlini hüccet olarak kabul etmemesine rağmen ilgili meselelerde tâbiûn kavillerine yer vermesinin sebebine dair de bir izahta bulunmuştur. Bu izaha göre Ebû Hanîfe'nin tâbiûn kavillerini zikretmesinin sebebi, kendi görüşünün yeni ortaya atılmış bir görüş olmadığını ve kendisinden önce benzer görüşte olan büyük tâbiîlere muvafakat ettiğini ortaya koymaktır. Yani Ebû Hanîfe onları taklit ettiği için değil kendi görüşünü desteklemek için onların görüşlerine başvurmuştur.⁴¹⁸ Buradan Ebû Hanîfe'nin tâbiûn görüşlerini kendi görüşü için bir destek olarak görse de bunların bağlayıcılığını kabul etmediği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe'nin hocası İbrâhim en-Nehaî'ye pek çok konuda muvafakat etmekle birlikte ona muhalif olduğu konuların da var olduğu görülmektedir.⁴¹⁹ Çağdaş araştırmacılardan İshak Emin Aktepe'ye göre de Ebû Hanîfe ve Nehaî arasındaki bu muvafakat muhtemelen hukuk mantalitelerinin aynı oluşundan ve aynı delillere sahip olmalarından kaynaklanmıştır.⁴²⁰

Usûl eserlerinde de bu konu işlenirken tâbiîler iki farklı kategoride değerlendirilmiş ve sahâbe döneminde fetva veren ve rey hususunda onlarla yarışanlar, sahâbe döneminde böyle bir faaliyette bulunmayanlardan ayrılmıştır. Bunlar Hasan, Saîd İbnü'l-Müseyyeb, Nehaî, Şa'bî, Şüreyh, Mesrûk, Alkame gibi tâbiî âlimlerdir.⁴²¹ Sahâbe döneminde fetva ve rey bildirme faaliyetinde bulunmayan tâbiîleri taklit etmenin gerekli olmadığı konusunda bir ihtilaf yoktur. Ancak Pezdevî'nin ifade ettiği üzere Hanefî meşâyihinin bir kısmı sahâbenin kendileriyle birlikte rey bildirmesini kabul ettiği bir tâbiînin bu konuda sahâbe gibi olduğu ve taklit edilebileceği kanaatindedir. Bir kısmı ise tâbiûn neslinin sahâbede olduğu gibi bir tevkîfe sahip olmadıkları için onlardan daha alt seviyede ol-

⁴¹⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 335-336.

⁴¹⁹ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: DİB Yayınları, 2002, s. 85.

⁴²⁰ İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, s. 139.

⁴²¹ Serahsî, *Usûl*, II, 114; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1067-1068; Buhârî, *Keşf*, III, 335.

dukları ve taklit edilmelerinin doğru olmadığı görüşündedir.⁴²² Bu ihtilaftan bahsetmeyen Serahsî ise kendilerinin, sahâbe zamanında fetva derecesine ulaşmış tâbiûn ulemâsının taklit konusunda sahâbe gibi sayıldığı, bu sebeple onların görüşlerinin de sahâbe icmâsına dâhil olduğu ve muhalefetleri durumunda sahâbe icmâsının gerçekleşmeyeceği kanaatinde olduğunu bildirmiştir. Serahsî'nin naklettiğine göre Ebû Hanîfe de icmâ konusunda aynı tutumu benimsemiştir. Zira Ebû Hanîfe İbrahim en-Nehaî'nin muhalefeti sebebiyle iş'âr⁴²³ konusunda sahâbe icmâının oluşmadığını ifade etmiştir.⁴²⁴ Pezdevî ile Serahsî'nin usûllerindeki bu farklılığa işaret eden Buhârî, Pezdevî'nin Ebû Hanîfe'den gelen hem zâhir rivayeti hem nâdir rivayeti dikkate alarak ihtilafı dile getirdiğini, Serahsî'nin ise zâhir olan rivayeti dikkate almadığını ifade etmiştir.⁴²⁵ Sonraki usûlcülerin ise bir kısmı Pezdevî'nin yaptığı gibi ihtilafı dile getirmekle yetinirken bir kısmı kendi görüşünü de açıklamıştır.⁴²⁶

Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî ise tâbiûn kavlinin hücciyeti konusunu ele almamışlar dolayısıyla bu konudaki görüşlerini ortaya koymamışlardır. Ancak sahâbenin taklidinin dahi zaruri durumlarda kabul edilebileceğini ifade eden Ebü'l-Yüsr'ün tâbiûnun taklidini kabul etmediğini tahmin etmemiz mümkündür.⁴²⁷ Semerkandî de sahâbe kavli ile ilgili zikrettiği “Bizim için cihad edenleri yolumuza eriştiririz”⁴²⁸ ayetinin ardından tâbiûn neslinin de fetva ehli olmayan sahâbe gibi ayette zikredilen mertebeye erişemeyeceklerini ifade etmiştir. Buradan onun da herhangi bir ayrıma gitmeksizin tâbiûnu taklidi gerekli görmediği anlaşılmaktadır. Ayıca mezkûr usûlcülerin tâbiûn kavli ile ilgili meseleleri usûl eserlerinde ele almama tutumlarının aynı şekilde

⁴²² Pezdevî, *Kenz*, s. 239.

⁴²³ “Hedy kurbanına belirli bir şekilde işaret koymak anlamında fıkıh terimi” Bkz. Salim Ögüt, “Hedy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, 156.

⁴²⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 114.

⁴²⁵ Buhârî, *Keşf*, III, 335.

⁴²⁶ Habbâzî, *el-Muğnî*, s. 271; Neseî, *Keşf*, II, 178; Darîr, *Kitâbü'l-fevâid*, s. 820-821; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1067-1068; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 38; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 708-709.

⁴²⁷ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 49.

⁴²⁸ el-Ankebût, 29/69.

tâbiûn görüşünün delil değerini ele almayan Şâfiî usûlündeki tutumla⁴²⁹ benzerlik göstermesi de dikkat çekmektedir.

Sahâbe asrında fetva vermiş olsalar dahi tâbiûnun taklidini gerekli görmeyen ve tâbiûnu sahâbe icmâsı içine dâhil etmeyenlerin tâbiûnu sahâbe ile kıyas ederek bu sonuca vardıkları görülmektedir. Bu anlayışa göre sahâbe nesli sema ihtimali, vahyin inişine şahit olmaları ve Hz. Peygamber ile birlikteliklerinin bulunması sebebi ile reylerinde isabet etme ihtimallerinin yüksek oluşundan dolayı ayrıcalıklı bir konuma sahiptirler. Ancak tâbiûn nesli için böyle bir durum söz konusu değildir.⁴³⁰ Sahâbe döneminde fetva veren tâbiûnin taklidini savunanlar ise bunu sahâbenin onların kendileriyle birlikte fetva vermeleri ve rey kullanmalarına müsaade etmiş olmalarına dayandırarak sahâbe uygulamalarından bunu gösteren bazı örnekler zikretmişlerdir. Mesela Kâdî Şüreyh, oğlun babaya şehâdeti konusunda Hz. Ali'ye muhalefet etmiş, Hz. Ali de kendi hilafeti döneminde onun bu görüşünü uygulamıştır. Aynı şekilde Mesrûk da nezr konusunda İbn Abbas'a muhalefet etmiş, sonuçta İbn Abbas onun görüşüne rücû etmiştir. İbn Ömer de kendisine sorulan bir meselede soran kişiyi Saîd b. Cübeyr'e, Enes b. Mâlik ise Hasan-ı Basrî'ye yönlendirmiştir. Bu örnekler sahâbe zamanında müftî olan bir tâbiûnin onlardan biri gibi olduğunu ve taklidinin gerekli olduğunu göstermektedir.⁴³¹

Sonuç itibarıyla sahâbe nesli içinde fakih olanlara özel bir önem atfeden Hanefîlerin tâbiûn nesli için de benzer bir tutum sergileyerek sahâbe döneminde fetva verenleri ayrıcalıklı bir konumda gördüğü anlaşılmaktadır. Her ne kadar bu ayrıcalığa sahip tâbiûnlerin görüş ve uygulamalarının bağlayıcılığı meselesi net olmasa da Hanefîler açısından özel bir konumda olduğu kesindir. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in *el-Âsâr*'larında pek çok tâbiî görüşüne yer vermiş olmaları da bunu desteklemektedir.

1.6. Değerlendirme

Bu bölümde ele alınan konular dâhilinde tezimizin mezhep içi değişimi takip etme amacına hizmet etme bakımından Irak ve Semerkant meşâyihî arasındaki bazı farklılaşmalar

⁴²⁹ Mustafa Macit Karagözoğlu, "Maktû Hadis ve Delil Değeri", (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007, s. 71.

⁴³⁰ Pezdevî, *Kenz*, 239; Serahsî, *Usûl*, II, 114; Neseî, *Keşf*, II, 178; Buhârî, *Keşf*, III, 335.

⁴³¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 239; Darîr, *Kitâbu'l-fevâid* s. 820-821; Neseî, *Keşf*, II, 178; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 1069-1070; Buhârî, *Keşf*, III, 335.

ve kalamcı usûl yazarlarının bir takım meselelerde hâkim Hanefî gelenekten farklı düşünmesi dikkati çekmektedir. Bu hususta Hanefî usûlündeki en önemli farklılaşma, sünnetin tarifi ve kapsamı meselesinde gerçekleşmiştir. Zira Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî çizgisinde yer alan Hanefî usûlcüler sünneti tarif ederken sahâbeyi sünnetin kapsamına dâhil etmişlerdir. Ancak Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî'nin onlarla aynı fikirde olmadığı görülmektedir. Zira bu üç kalamcı usûl yazarı, sünnet tariflerinde sahâbeyi zikretmemiş ve bu bağlamda tâbî olunacak tek kişinin Hz. Peygamber olduğunu ifade etmişlerdir. Hanefî usûlündeki bu iki çizgi, sahâbe ve tâbiûnun rivayet esnasında kullandığı "من السنة كذا", "أمرنا بكذا", "نهينا عن كذا" gibi mutlak lafızların delâleti konusunda da farklı görüşlere sahiptirler. İlk grupta yer alan Hanefî usûlcüler, rivayetlerde kullanılan bu lafızların sadece Hz. Peygamber'in sünnetine hamledilemeyeceği kanaatinde olduklarıdır. Ancak ikinci gruptaki Hanefîler mutlak sünnet lafzından kastın sadece Hz. Peygamber'in sünneti olduğu görüşünü benimseyerek ehl-i hadis ve ulemanın cumhuru ile aynı kanaati paylaşmışlardır. Ancak Irak ve Semerkant meşâyihinin itikâdî bir probleme dayanan elfâz bahislerindeki görüş ayrılıkları ile ilgili olabileceğini düşündüğümüz teori-deki bu farklılık, ahkâm açısından pratiğe çok yansımamıştır.

Bu bölüm kapsamında ele alınan konular içerisinde farklılaşmanın görüldüğü diğer bir alan ise Hz. Peygamber'in fiilleri meselesidir. Öncelikle fiillerin taksimi konusunda şekilsel bir farklılığın olduğu görülmektedir. Zira Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve onları takip eden sonraki usûl müellifleri evvela fiilin kasıtlı olarak yapıp yapılmamasını dikkate alıp sonra da bu fiilleri hükümleri açısından taksim ederken, Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî fiillerin Kur'an'ı beyân durumunu merkeze alarak fiilleri taksim etmişlerdir. Hz. Peygamber'in vasfı bilinmeyen fiillerinin ahkâma delâleti konusunda ise Irak ve Semerkant meşâyihine dayandırılan iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Iraklı Hanefîlere göre herhangi bir delil bulunmadığında Hz. Peygamber'in fiili mubâhlığa hamledilirken, Semerkant meşâyihine göre böyle bir fiil amel bakımından vücûba hamledilir, itikad bakımından ise tevakkuf edilir. Yani bu fiil ile amel etmek vâciptir fakat vâcip olduğuna kesin olarak itikad edilmez. Dönemimiz usûlcülerinin de çoğu bu konuda Iraklı Hanefîler'den Cessâs'ın ibâha görüşünü benimsemiş, Semerkandî, Lâmişî ve İtkânî ise Semerkant meşâyihinin amelen vâcip olmakla birlikte itikaden tevakkuf etme görüşüne meydan vermişlerdir. Meseleyi itikadla ilişkilendiren bu izahtan Semerkant meşâyihinin kelâmî

öncülleri dikkate alan bir fıkıh usûlü tarzı benimsemiş olmalarının bu görüşte yansıtıldığı anlaşılmaktadır.

Debûsî'den sonraki Hanefî usûl eserlerinde sünnetin bağlayıcılık açısından ikiye ayrılması ve Pezdevî ile Serahsî'den itibaren sünen-i hüda-sünen-i zevâid ayrımının yapılması genel bir tavır olmakla birlikte Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî teklifi bir hüküm olması açısından sünneti bağlayıcılığı itibarıyla sınıflandırmamışlardır. Bu konunun kelâmî öncüllerle doğrudan bir bağlantısı bulunmasa da bu yöntem farklılığı hâkim Hanefî gelenekten ayrılan bir tutum olarak dikkati çekmektedir.

Sahâbeyi taklid konusunda ise dönemimiz Hanefî usûlcüleri arasında Berdaî, İmam Mâtürîdî ve Kerhî'ye, atfedilen üç farklı görüşü benimseyenler bulunmaktadır. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Hanefî usûlcülerin geneli Berdaî'ye nisbet edilen sahâbeyi taklidin vâcip olduğu ve sahâbeden birinin sözünün kıyasa takdim edilerek kıyasın terk edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Semerkandî, Lamişî ve İtkânî ise Mâtürîdî'ye atfedilen, fetva derecesine ulaşan bir sahâbînin umurunun ihtiyacı olduğu için gizli kalma ihtimali olmayan bir konudaki görüşüne akranlarından biri muhalefet etmemişse o sahâbîyi taklidin vâcip olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Kerhî'ye atfedilen görüşe göre ise sadece kıyas ile bilinemeyecek konularda sahâbeyi taklid vâciptir ve bunun dışındaki konularda taklid gerekli değildir. Çalışma dönemimiz usûlcülerinden Ebü'l-Yüsr ve Üsmendî de bu konuda Kerhî'ye benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir. Kelamcı usûl yazarlarından Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî tarafından benimsenen son iki yaklaşımın sahâbeyi taklidi vâcip görmeyen Şâfiîlerin görüşüne daha yakın olduğunu söylememiz mümkündür.

Bu bölüm kapsamında yapılan tespitler, özellikle kelamcı usûlcülerin sünnetin mahiyeti konusunda hâkim Hanefî gelenekten ayrılan bir takım görüşlere sahip olduğunu göstermiştir. Bu görüşlerden bir kısmı itikadla ilişkilendirildiğinden, bu durumun sebebinin onların kelâmî öncülleri dikkate alan usûl yaklaşımları ile izah edilmesi mümkündür. Hâkim Hanefî geleneğe alternatif olarak ortaya konan bazı görüşlerde ise Ehl-i hadise ve cumhur ulemâya yakın bir tutum sergilendiği görülmektedir. Bunu ilgili dönemde mezhepler arası uzlaşmanın bir tezahürü olarak değerlendirmek mümkün olsa da mezkûr usûlcülerden sonra bu görüşlerin çoğunlukla devam ettirilmemiş olması bu yaklaşımın genel bir uzlaşma tavrıyla açıklanamaz olduğunu düşündürmektedir. Bizce

mezhep içindeki bu farklılığın Hanefilerin kendi içindeki iki farklı usûl yazım tarzının varlığı ile izah edilmesi daha uygundur.



BÖLÜM 2: MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ USÛL ESERLERİNDE HABERİN MAHİYETİ

2.1. Haberin Tarifi

Haber konusu ile ilgili tartışma ve malumata Hanefî usûl eserlerinin çoğunda müstakil olarak yer verilmediği görülmektedir. Bu durum muhtemelen haber konusunun daha ziyâde kelâmî bir mesele olması, Hanefîlerin genelinin ise eserlerini mütekellim metodu ile değil, fukaha metodu ile yazmış olmaları ile ilgili olmalıdır. Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve Pezdevî şârihlerinin çoğu, haber tarifi ile ilgili bilgi vermemiştir. Bu da onların haber konusunu salt olarak bilginin kaynağı olması açısından ele almayı amaçlamamalarından kaynaklanmış olmalıdır. Zira onlar haberler ile ilgili meseleleri Hz. Peygamber'in sünnetinin malzemesi olan ve ondan nakledilen haberlerin doğru ve yanlış oluşunu tespit etmek amacı ile ele almışlardır. Dönemimizin kelamcı usûl yazarlarından özellikle Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin ise haber konusunu müstakil olarak ele aldıkları görülmektedir. Hatta Üsmendî diğer usûlcülerin "Sünnet" başlığı altında ele aldığı konuları "Ahbâr" üst başlığı içinde işlemiştir.

Semerkandî ve Lâmişî öncelikle bazı haber tariflerini eleştirmişler ve usûlcülerin doğru ve yalan olma ihtimali bulunan ya da doğrunun ve yalanın dâhil olduğu söz şeklinde yaptıkları haber tarifinin fâsid olduğunu ifade etmişlerdir. Bunun sebebi ise Allah'ın, Resûl'ün ve ümmetin tamamının haberi ile mütevâtir haberin yalan olma ihtimalinin bulunmamasıdır.⁴³² Onlara göre doğru olan, haberin "Teklif manası taşımayan kelam" şeklinde tarif edilmesidir.⁴³³ Semerkandî'nin verdiği haber tariflerinden bir diğerine göre ise haber "Mezkûrun mezkûra izafesini kendi başına ifade eden kelam" olarak da tarif edilmiştir.⁴³⁴ Bu tanıma örnek olarak "Zeyd bana geldi" cümlesini zikreden Semerkandî, bu sözde gelme fiilinin Zeyd'e izafe edildiğini ve ikisinin de mezkûr olduğunu dile getirmiştir. Haberin bir şeyin bir şeye izafesi olarak değil de mezkûrun mezkûra izafesi olarak tanımlanmış olmasının sebebi ise ma'dûmun bir şey olmamasına rağmen hakkında haber verilebilmesidir. Mesela kıyamet ma'dûmdur fakat hakkında haber veri-

⁴³² Semerkandî, *Mîzân*, II, 610-611; Lâmişî, *Kitâb*, s. 145.

⁴³³ Semerkandî, *Mîzân*, II, 611; Lâmişî, *Kitâb*, s. 145.

⁴³⁴ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ve İbn Hamdûn bu görüştedir. Semerkandî, *Mîzân*, (Muhakkik dipnotu), II, 612.

lebilmektedir. Semerkandî'nin ifade ettiğine göre emir ve nehyin haber kısmına dâhil olmamasının sebebi de mezkûrun mezkûra izafesini kendi başlarına ifade etmemeleridir. Zira “*if‘al/yap*” sözü tek başına emredilenin güzel ve vâcip olduğunu ifade etmez. Bu ancak emrin hikmetinin muktezası ile bilinebilir.⁴³⁵

Üsmendî ise doğru haber tarifinin “Olumlu veya olumsuz herhangi bir durumun başka bir duruma izafesini kendi başına ifade eden kelam” şeklinde olması gerektiğini ifade etmiştir. Üsmendî'ye göre de tanımdaki “kendi başına” vurgusu emrin haber kısmına dâhil olmaması için yapılmıştır. Çünkü emir fiilin vücûbunu ve güzel oluşunu kendi başına değil, fiile davet etme vasıtası ile ifade eder, bu sebeple de emir haber değildir. Ancak bir kimsenin bir şeyi “bu fiil vâcip ve güzeldir” diyerek haber vermesi böyle değildir. Çünkü bu söz, o fiilin vâcip ve güzel oluşunu kendi başına ifade etmektedir.⁴³⁶

Haber tarifleri ile ilgili bilgi veren Neseî de “Doğru ya da yalan olma ihtimali olan söz”, “Doğrulanabilen ya da yalanlanabilen söz” veya “Kendi başına bir durumun başka bir duruma izafesini nefy ya da isbat yolu ile ifade eden kelam” şeklinde yapılan haber tanımlarının tamamının fâsid olduğunu ifade etmiştir. Bunun sebebi ise doğru ve yalan ile yokluk ve varlık hakkında haber verme manasındaki nefy ve ispatın haber cinsinin altında yer alan nevier olması, tasdîk ve tekzîbin de haberin doğru ya da yalan olmasına dair verilen haberler olmasıdır. Çünkü cins, nevin mahiyetinden bir cüz olduğu için doğru ve yalanın ya da nefy ve ispatın haber olmaksızın tarifi mümkün değildir. Bu sebeple bunlarla yapılan haber tarifi fâsid olmaktadır.⁴³⁷ Neseî'ye göre doğru olan ise haberin mahiyetinin tasavvurunun bedhî olduğu.⁴³⁸ Haber tarifleri ile ilgili benzer eleştirileri yapan Buhârî ise haber lafzının ilk söylenişte hemen anlaşılması gerektiğine de vurgu yapmıştır.⁴³⁹

⁴³⁵ Semerkandî, *Mizân*, II, 612.

⁴³⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 370.

⁴³⁷ Neseî, *Keşf*, II, 5.

⁴³⁸ Neseî, *Keşf*, II, 6.

⁴³⁹ Buhârî, *Keşf*, II, 520.

2.2. Haberin Kısımları

Hanefî usûlünde haberlerin genel itibarıyla iki şekilde taksim edildiği görülmektedir. Bu taksimlerden ilki o haberle amelin gerekliliği esas alınarak, ikincisi ise haberi rivayet edenlerin sayısı esas alınarak yapılmıştır.

2.2.1. Amel Edilmesi Açısından Haberin Kısımları

Debûsî, Serahsî ve Pezdevî haber tarifi ile ilgili bilgi vermemiş olsalar da Debûsî ve Serahsî haberleri kendileri ile amel edilmesi bakımından taksim etmiş ve her bir kısmın hükmü ile ilgili açıklama yapmışlardır. Bu taksime göre haberler dört kısımıdır:

1- Doğru olduğu kesin olarak bilinen haberler: Peygamberlerin verdiği ve onlardan işitilen haberler kesin olarak doğrudur. Çünkü peygamberler yalan söylemekten korunmuşlardır ve hâricî mucizeler ile risâletleri sabittir. Bu tür haberlerin hükmü, doğru olduğuna itikad etmenin ve bu haberlerle gücü yettiğince amel etmenin farz olmasıdır. Zira Allah Teâlâ “*Resûl size ne verdiyse onu alın, size neyi yasakladı ise onu terk edin*”⁴⁴⁰ buyurmuştur.⁴⁴¹

Bu kısmı ayrıntılı bir şekilde ele alan Üsmendî, bir haberin doğruluğunun çeşitli yollarla bilinebileceğini ifade etmiş ve bunları “ıztırâr”, “istidlâl”, “haber verene râcî olan durumlar” ve “işitene râcî olan durumlar” olmak üzere dört kategoride ele almıştır. Buna göre bir haberin doğruluğu öncelikle ıztırârî/zorunlu olarak bilinebilir. Mesela semanın arzın üstünde olduğuna dair haberin doğruluğu zorunlu olarak bilinir. Bir haberin doğruluğu aklî ya da sem’î istidlâl yolu ile de bilinebilir. Örneğin Allah’ın hikmetine dair verilen haberin doğruluğu aklî istidlâl yolu ile bilinir. Namazın ya da orucun vâcip olması gibi haberlerin doğruluğu ise sem’î istidlâl yolu ile bilinir. Ayrıca bir haberin doğruluğu haber verenle ilgili bazı durumlar aracılığıyla da bilinebilir. Mesela haber verenin yalan söylemesi mümkün olmayan bir kimse olması onun haberinin doğru olduğuna delâlet eder.⁴⁴² Bu bağlamda Allah Teâlâ’nın, mucize ile teyid edilmiş ve yalandan korunmuş olan Nebî’nin ve Allah ve Resûlü’nün adâletine şahitlik ettiği ümmetin yalan

⁴⁴⁰ el-Haşr, 59/7.

⁴⁴¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 205; Serahsî, *Usûl*, I, 374; Neseî, *Keşf*, II, 62; Kâkî, *Câmiu’l-esrâr*, III, 735.

⁴⁴² Üsmendî, *Bezl*, s. 372-373.

söylemesi mümkün değildir. Bir de başka şeylerde yalan söyleme ihtimali olmasına rağmen haber verdiği şeyde yalan söylemesi mümkün olmayan kişiler vardır. Bu durum haber verenlerin sayısının çok olması sebebi ile hepsini yalana sevk edecek ortak bir sebebin tasavvur edilememesi ile anlaşılır. Üsmendî'ye göre bir haberin doğruluğunun işiten cihetiyle bilinmesi de mümkündür. Şöyle ki, ilim sahibi olduğunu iddia eden kişinin yanında bir haber verildiğinde ilim sahibi kişi bu haberi inkâr etmezse bu durum, o haberin hikmet ve âdet yönünden doğru olduğuna delâlet eder. Bir haberin hikmet yönünden doğru oluşu ise Peygamber'in onu tasdiki ile olur. Çünkü hikmet, ilim sahibi kimsenin doğru olmayan haberi inkâr etmesini gerektirir. Haberin âdet cihetinden doğru oluşu ise korku ya da rağbet sebebi ile haberi inkâr etmekten sakınmayacak büyük bir topluluğun o haberi tasdik etmesi ile olur. Çünkü âdeten böyle bir topluluğun huzurunda yalan haberde bulunan kimsenin inkâr edilmesi gerekmektedir.⁴⁴³

2- Yalan olduğu kesin olarak bilinen haberler: Firavun'un ilahlık iddiası, kâfirlerin putların ilah olduğunu iddia etmeleri, Müseyleme'nin, Zerdüştlerin, Manilerin ve bunların dışında nübüvvet iddiasında bulunanların haberleri kesin olarak yalandır. Bu tür haberlerin hükmü yalan olduğuna itikad etmenin vâcib olması ve duruma göre dil ile ve el ile fitneyi def edecek şekilde reddedilmesidir.⁴⁴⁴

Üsmendî haberin doğruluğunun çeşitli yollarla tespit edilebileceği gibi yalan oluşunun da çeşitli yollarla bilinebileceğini ifade etmiştir. Buna göre bir haberin yalan olduğu şeriatın asılları ile ilgili yalan haberlerde olduğu gibi ıztırâfî/zorunlu olarak bilinebilir. Ayrıca haberin yalan oluşunun aklî ve sem'î istidlâl yolu ile de bilinebilmesinin yanısıra haberin naklinin keyfiyetine bakılarak da yalan olup olmadığının tespit edilmesi mümkündür. Üsmendî'nin bu bağlamda ifade ettiğine göre dinin veya âdetin bir haberin açık bir şekilde nakledilmesini gerektirdiği halde haberin gizli olarak nakledilmesi o haberin doğru olmadığını gösterir. Mesela cuma günü camide bir olay olması ve bunun sadece bir iki kişi tarafından nakledilmesi, bu haberin yalan olduğuna delâlet eder. Çünkü âdeten böyle bir durumda bu haberin benzerinin başkaları tarafından da nakledilmesi gerekmektedir. Üsmendî bu durumu Hz. Peygamber'in mucizelerinin nakledilmesi yönü ile de ele almıştır. Hz. Peygamber'in mucizelerinin haber verilmesinde hem âdet yö-

⁴⁴³ Üsmendî, *Bezl*, s. 373.

⁴⁴⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 205; Serahsî, *Usûl*, I, 374; Neseî, *Keşf*, II, 62; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 736.

nünden hem de din yönünden sevk edici unsurlar bulunmaktadır. Âdeten sevk edici olan unsur, mucizenin garip bir şey olması, dinen sevk edici olan ise onun dinin aslı olmasıdır. Üsmendî'ye göre haber verilen şeyin zâhir olması ise haberin naklinin gereklerinden biri değildir. Mesela Güneşin yükselmesinden daha açık olan bir şey yoktur fakat âdeten bu nakledilmez. Ayrıca ona göre bir haberin benzerinin nakledilmemesi durumu, ancak o haberin nakledilmesine sebep olacak kuvvetli sâikler olduğu zaman haberin yalanlanması için bir gerekçe olabilir. Fakat haberin nakledilmesine sebep olacak sâikler bulunuyorsa o haberin benzerlerinin zâhiri olarak nakledilmesi beklenir.⁴⁴⁵ Bu açıklaması ile aslında Hanefîlerin kullandığı umûmu'l-belvâ kavramının çerçevesini çizen Üsmendî'ye göre Hz. Peygamber'in besmeleyi açıktan okuması ile ilgili haber buna örnek teşkil etmektedir. Eğer Hz. Peygamber Fâtiha'yı açıktan okuduğu gibi besmeleyi de açıktan okumuş olsaydı bu durumun Fâtiha'nın cehrî okunduğunun nakledildiği gibi nakledilmesi gerekirdi. Çünkü iki haberi de nakletmeye sevk eden şey aynıdır. Besmelenin cehrî okunduğunun bu şekilde nakledilmemiş olması ise hakikatin bunun tersine olduğunu göstermektedir.

Üsmendî'nin zikrettiği yalan tespit kriterlerinden biri de söz konusu haberin tedvîn edilmiş kitaplarda bulunmamasıdır. Çünkü ona göre ilim ehlinin bir haberi incelemesine rağmen onu haberler cümlesine dâhil etmemiş olması, o haberin yalan olduğuna delâlet eder. Bu sebeple Üsmendî'ye göre tedvîn edilmiş eserler içinde yer almayan bir haberin rivayet edilmesi o haberin yalan olduğuna işaret eder.⁴⁴⁶ Üsmendî'nin bu kriteri zikretmesi, önceki Hanefî usûlcülerde görülmeyen bir husustur. Bu tutum onun hadis musen-nefâtını dikkate aldığını ve özel bir konumda gördüğünü göstermektedir.

3- Doğru ve yalan olma ihtimali bulunan fakat bunlardan biri tercih edilemeyen haber: Dini konularda fâsık bir kimsenin verdiği haber bu kategoride değerlendirilmiştir. Çünkü asıl olarak haberin doğru ve yalan olma ihtimali olsa da dini ve akli insanı yalan söylemekten alıkoymaktadır. Ancak fâsık kişi hevâsına yenilip günah işleyerek yalana mani olan akla ve dine muhalefet etmektedir. Bununla birlikte fâsık da olsa her akıl sahibinden her türlü fiilin akla muvafık olarak gerçekleşmesinin gerekliliği, fâsığın durumunda aklın gâlib olduğuna delâlet eder. Böylece fâsığın haberi, aklının galibiyetinden sâdır

⁴⁴⁵ Üsmendî, *Bezl*, s. 374.

⁴⁴⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 375.

olup doğru olması ve hevâsının galibiyetinden sâdır olup yalan olması arasında kalmış olur ve herhangi biri tercih edilemez. Bu tür bir haberin hükmü, iki taraftan birini tercih etmeye sebep olacak bir durum ortaya çıkana kadar tevakkuf etmektir. Zira Allah “*Size bir fâsık haber getirdiği zaman onu araştırın*”⁴⁴⁷ buyurmuştur.⁴⁴⁸

4- Doğru ve yalan olma ihtimali olan fakat bunların biri diğerine tercih edilebilen haber: Âdil kişinin verdiği haber bu kapsamda değerlendirilmiştir. Zira âdil kişi fiskını gerektirecek şeylerden kaçındığı müddetçe akli hevâsına galip geleceği için onun haberinin doğruluk yönü tercih edilir. Fakat âdil kişinin de hevâya meyiletme ihtimalinin var olması sebebi ile bu haber yakînî bilgi ifade etmemektedir. Böyle bir haberin hükmü, kesin olarak doğru olduğuna itikad etmeksizin bu haberle amel etmektir. Yalan yönü tercih edilen haberin hükmü ise o haberle amel etmenin câiz olmamasıdır.⁴⁴⁹

Üsmendî, doğru ve yalan olma ihtimali olan haberlerin Hz. Peygamber’den nakledilen âhad haberler olduğunu dile getirmiş ve âhad haberleri amel ve ilim içermesi bakımından ikiye ayırmıştır. Üsmendî’ye göre amel içeren haber-i vâhidlerde ameli gerektiren şartlar tamamı ile bulunuyorsa onunla amel etmek vaciptir fakat tam olarak bulunmuyorsa akla ya da nakle muvafık olup olmaması fark etmeksizin amel vacip değildir. İlim içeren âhad haberler ise akla muvafık ya da aklın gereklerine muvafık olmasa da zorlanmadan te’vil edilebiliyorsa Hz. Peygamber’in bu sözü söylemiş olması mümkündür. Fakat akla muvafık olmayan haberler cebr ve teşbîh içeren haberlerde olduğu gibi ancak çokça zorlanarak te’vil edilebiliyorsa Hz. Peygamber’in bu sözü söylemiş olması mümkün değildir. Üsmendî’nin bu açıklamalardan vardığı sonuç, Hz. Peygamber’den nakledilen âhad haberlerin tamamının yalan olmasının âdeten imkânsız olduğu gibi tamamının doğru olmasının da mümkün olmadığıdır. Üsmendî buna Hz. Peygamber’in kendisi adına yalan uydurulacağını haber vermiş olmasını ve selefın pek çok rivayeti reddetmesini gerekçe olarak göstermektedir.⁴⁵⁰ Ayrıca Üsmendî haberin doğru olmama sebebinin sonraki râvîlerinin yalana başvurmasından kaynaklanabileceği gibi sahâbî râvîlerin hata

⁴⁴⁷ el-Hucurât 49/6.

⁴⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 205-206; Serahsî, *Usûl*, I, 374-375; Neseî, *Keşf*, II, 63; Kâkî, *Câmiu’l-esrâr*, III, 736.

⁴⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 206; Serahsî, *Usûl*, I, 375; Neseî, *Keşf*, II, 63 Kâkî, *Câmiu’l-esrâr*, III, 736.

⁴⁵⁰ Üsmendî, *Bezl*, s. 376.

etmesi ve yanılmasından da kaynaklanmış olabileceğine işaret etmiştir. Bu duruma “Uğursuzluk üç şeydedir”⁴⁵¹ ve “Ölü ailesinin kendisine ağlaması sebebi ile azap görür”⁴⁵² hadislerini örnek veren Üsmendî, bazen de Hz. Peygamber’in kendisine ait olmayan bir sözün onun kendi sözü zannedildiğine işaret etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber hadise başladıktan sonra içeri giren kimsenin hadisin bir kısmını kaçırmaması durumunda olduğu gibi hadisin anlamını değiştiren başka bazı sebepler olabileceğini de dile getirmiştir.⁴⁵³

Hanefî usûlcüler çoğunlukla doğrudan bir haber tarifi yapmamış olsalar da sünnet konusunun başında sünnete hasretmeksizin böyle bir haber taksimatı zikretmişlerdir. Onlar bu haber taksimatı ile öncelikle bir haber teorisi oluşturarak Hz. Peygamber’den nakledilen haberlerin bu teori içerisinde nereye oturduğunu göstermeyi amaçlamış olmalıdırlar. Zira Hanefî usûlünde haber konusunun ele alınmasının sebebi, aynı zamanda birer haber olan Hz. Peygamber’in hadisleri ile ilgili meselelere açıklık getirmektir. Özellikle Üsmendî’nin haberlerin doğru ve yalan oluşunun tespitine yönelik verdiği bilgiler, Hanefîlerin hadis tenkidinin genel olarak haberlerin doğruluğunu tespit sistemi içerisinde nerede durduğunu göstermesi bakımından önemli görünmektedir. Aynı zamanda hadislerin amelî açıdan bağlayıcılığı konusunun da ele alındığı bu taksimat, sünnetin hücciyeti konusunu başka bir yönü ile haberlerin doğruluğu açısından da değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

2.2.2. Râvî Sayısı Açısından Haberin Kısımları

Yukarıda zikredilen doğru ve yalan olma esaslı haber taksimatı ile bağlantılı olmakla birlikte Hanefî usûlünde haberleri daha ziyâde Hz. Peygamber’den nakledilen hadisler bağlamında ele almaya elverişli olan, râvî sayısı esaslı bir taksimât daha yapılmıştır. Bu taksimât mütevâtir, meşhur ve haber-i vâhid olmak üzere üç haber türünü içermektedir. İsbâ b. Ebân doğrudan râvî sayısı odaklı ayrı bir taksim yapmasa da Cessâs’ın naklettiği üzere onun, haberlerin doğruluk derecesi açısından yaptığı ayırmada râvî sayısı odaklı

⁴⁵¹ Buhârî, “Cihâd ve’s-siyer”, 47; Müslim, “Selâm”, 115, 116; Tirmizî, “Edeb”, 58; Nesâî, “Hayl”, 5; İbn Mâce, “Nikâh”, 55.

⁴⁵² Buhârî, “Cenâiz”, 32; 33, 44; “Meğâzi”, 8; Müslim, “Cenâiz”, 16, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 27; Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 29; Tirmizî, “Cenâiz”, 24, 25; Nesâî, “Cenâiz”, 14, 15; İbn Mâce, “Cenâiz”, 54; Muvatta’, “Cenâiz”, 37.

⁴⁵³ Üsmendî, *Bezl*, s. 377.

taksim izini bulmak mümkündür. Çünkü o kesin doğru olan haberleri tevâtüren nakle-
dilen haberler,⁴⁵⁴ doğru ve yalan olma ihtimali bulunan haberleri ise tek kişinin ya da
tevâtür seviyesine ulaşmayan bir topluluğun naklettiği haberler olarak tarif etmiştir.⁴⁵⁵
Cessâs ise haberleri genel itibarıyla mütevatir olan ve mütevatir olmayan şekilde ikiye
ayırmıştır. Ayrıca Cessâs, mütevatir haberi de zaruri bilgi ifade edip doğruluğu kesin
olarak bilinen haber ve zaruri bilgi ifade etmeyip doğruluğu istidlâl yoluyla bilinen ha-
ber olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁴⁵⁶ Onun mütevatirin ikinci kısmında yaptığı açık-
lamalar, sonradan Hanefî usûlünde ayrı bir haber çeşidi olarak ele alınan meşhur habe-
rin tarifi ile uyumludur. Sonraki Hanefî usûlcüler, meşhur haber konusu ile ilgili Îsâ b.
Ebân'dan nakilde bulunarak “meşhur” tabirini kullanmış olsalar da⁴⁵⁷ Cessâs'ın naklet-
tiği bu haber taksimleri içinde ne Îsâ b. Ebân ne de Cessâs meşhur haber çeşidine ayrıca
yer vermemişlerdir.⁴⁵⁸ Ancak Îsâ b. Ebân ve Cessâs ayrı bir kısım olarak zikretmemiş
olsa da sonradan ıstılahlaştığı anlamıyla meşhur haberin mefhum olarak onlarda da var
olduğunu söyleyebiliriz.

Debûsî ise sahih haberleri meşhur/müştehir ve garîb olarak taksim etmiş, meşhuru da
tevâtür derecesine ulaşan ve ulaşmayan olarak ikiye ayırarak mütevatir haberi meşhur
haber bir kısmı olarak değerlendirmiştir.⁴⁵⁹ Meşhurun bağımsız bir kısım olarak ele
alınmasının ve mütevatir, meşhur ve haber-i vâhid şeklindeki üçlü taksim ise Pezdevî
ve Serahsî ile yerleşik hale geldiği görülmektedir. Zira onlardan önceki usûl eserlerinde
özellikle mütevatir ve meşhur ıstılahlarının ayrımı çok net değildir. Yunus Apaydın Ha-
nefi usûlcüler arasındaki bu farklılığın ilk imamların sünneti nitelerken kullandıkları
“meşhur” ve “ma'rûf” gibi tabirlerin anlamlarını tespit hususundaki yaklaşım farklılı-
ğından kaynaklandığını dile getirmiştir. Buna göre mütevatir ve meşhuru birlikte zikre-
den Cessâs ve Debûsî ilk imamların kullandığı meşhur ve ma'rûf tabirlerinin sonradan
kazandığı terim anlamıyla hem mütevatiri hem meşhuru kapsadığını düşünmüş olmalı-

⁴⁵⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 35.

⁴⁵⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 37.

⁴⁵⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 37

⁴⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 212; Pezdevî, *Kenz*, s. 152; Serahsî, *Usûl*, I, 292.

⁴⁵⁸ Hacıoğlu, “el-Füsûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri”, s. 84.

⁴⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 207.

dırlar. Üçlü taksimde ise haberlerin epistemolojik değerleri arasındaki farkı açık bir şekilde gösterme ve sistematik tutarlılığı sürdürme amacı olmalıdır.⁴⁶⁰ Bize göre bu mezkûr sebeple birlikte Pezdevî ve Serahsî'den itibaren haber çeşitlerinin üçlü şekilde tasnif edilip meşhurun ayrı bir kategori olarak vurgulanmasında onların hadis usûlünü dikkate alan yaklaşımlarının etkisinin olması da muhtemeldir. Zira onlar, hadis usûlünde haber-i vâhid kapsamında değerlendirilen meşhurun Hanefî imamlar tarafından farklı bir şekilde konumlandırıldığını vurgulama ihtiyacına binaen böyle bir ayırım yapmış olabilirler.

Hanefî usûlündeki farklı haber taksîmlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Îsâ b. Ebân'ın Taksîmi:

- A. Doğruluğu Kesin Olan Haberler (Tevâtüren Nakledilenler)
- B. Yalan Olduğu Kesin Olan Haberler
- C. Doğru ve Yalan Olma İhtimali Bulunan Haberler (Tek kişinin ya da tevâtür seviyesine ulaşmayan bir topluluğun naklettiği haberler)

Cessâs'ın Taksîmi:

- A. Mütevâtir Haber
 - 1. Zarûrî Bilgi İfade Eden Mütevâtir Haber
 - 2. Zarûrî Bilgi İfade Etmeyen Mütevâtir Haber (Meşhur Haber)
- B. Mütevâtir Olmayan Haber

Debûsî'nin Taksîmi:

- A. Meşhur/Müştehir Haber
 - 1. Tevâtür Seviyesine Ulaşan
 - 2. Tevâtür Seviyesine Ulaşmayan
- B. Garîb Haber
 - 1. Makbul Garîb
 - 2. Müstenker Garîb

Pezdevî ve Serahsî'nin Taksîmi:

- A. Mütevâtir Haber

⁴⁶⁰ H. Yunus Apaydın, "Meşhur", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, 368-369. İlk Hanefî imamların meşhur ve ma'rûf sünnet tabirlerini kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009, s. 60-71; Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, İstanbul: Klasik, 2011, s. 44-48.

B. Meşhur Haber

C. Haber-i Vâhid

2.2.2.1. Mütevâtir Haber

2.2.2.1.1. Mütevâtir Haberin Tarifi ve Şartları

Kelam, fıkıh ve hadis ilimlerinin alanına giren mütevâtir mefhumunun ikinci asırdan itibaren var olduğu bilinmektedir.⁴⁶¹ Mütevâtir haber de dâhil olmak üzere usûl-i fıkıh-taki haber tartışmalarında kelamın etkisi olduğu ifade edilse de fıkıh usûlcüleri bu konuyu kelamdaki gibi genel olarak mütevâtir haberi izah etmek için ele almamış, daha ziyâde hadis eksenli tartışmışlardır.⁴⁶² Hanefî fıkıh usûlünde de mütevâtir haber konusu daha ziyâde Hz. Peygamber'den nakledilen haberler çerçevesinde ele alınmıştır.

Sahih haberleri meşhur ve garîb olarak taksim eden Debûsî, meşhuru da tevâtür derecesine ulaşan ve ulaşmayan şekilde ikiye ayırarak mütevâtir haberi meşhur haberin bir kısmı olarak değerlendirmiştir.⁴⁶³ Pezdevî ise mütevâtiri “Haberlerin Hz. Peygamber'den bize ulaşmasının keyfiyeti” başlığı altında ele almıştır. İttisali herhangi bir şüphe bulunmayan “kâmil ittisal”, “sûreten bir çeşit şüphe barındıran ittisal” ve “hem sûreten hem de manen şüphe bulunan ittisal” olmak üzere üç mertebeye ayıran Pezdevî, kâmil ittisal mertebesine mütevâtir haberi koymuştur.⁴⁶⁴ Serahsî ise Pezdevî'deki gibi sistematik bir haber taksimatı yapmamıştır. Hanefî usûl eserlerindeki mütevâtir tanımları benzer olmakla birlikte yapılan tariflerde zikredilen bazı şartlarda farklılıklar vardır. Mütevâtir konusunda üzerinde ittifak edilen iki şart bulunmaktadır.⁴⁶⁵

1- Haberi yalan üzere birleşmesi mümkün olmayacak kadar çok sayıda insanın nakletmesi mütevâtir haberin ilk şartı olarak zikredilmektedir.⁴⁶⁶ Ancak bu sayının ne kadar

⁴⁶¹ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber: Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Van: Bilge Adam Yayınları, 2008, s. 72.

⁴⁶² Hansu, *Mütevâtir Haber*, s. 85.

⁴⁶³ Debûsî, *Takvîm*, s. 207.

⁴⁶⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 150.

⁴⁶⁵ Buhârî, *Keşf*, II, 523.

⁴⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 207; Pezdevî, *Kenz*, s. 150; Serahsî, *Usûl*, I, 282; Semerkandî, *Mizân*, II, 615; Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 118; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 324; Neseî, *Keşf*, II, 6.

olması gerektiği konusunda tartışma bulunmaktadır.⁴⁶⁷ Bazı ayetlerden delil getirilerek beş, on iki, kırk, yetmiş gibi rakamlar zikredilse de Hanefî usûlcüler bununla ilgili herhangi bir sayı belirtmemiş, Üsmendî ve Abdülazîz el-Buhârî de zikredilen bu rakamların hepsinin fâsid olduğunu ve herhangi bir sayı ile sınırlamamanın en doğrusu olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁶⁸ Mütevâtirde asıl olanın o haberle ilmin meydana gelmesi olduğunu söyleyen Abdülazîz el-Buhârî, bir haber ile zarûrî ilmin meydana gelmesinin o sayının Allah katında kâmil olduğuna delâlet edeceğini ifade etmiştir. Haber verenlerin sayısını bilmediğimiz halde kendisi ile ilim meydana gelen haberlerin var olması da herhangi bir sayı tespit edilmesinin gerekli olmadığını göstermektedir.⁴⁶⁹ Bazıları ise haberi veren topluluğu oluşturan fertlerin sayılacak kadar çok olduğunda âdeten yalan üzere birleşmeleri mümkün olacağı için topluluğu meydana getiren fertlerin sayılamayacak kadar olması gerektiğini söylemişlerdir. Ancak cumhura göre böyle bir şart da geçerli değildir. Bu duruma hacılar ve cami cemaatinin verdiği haberler örnek olarak gösterilmiştir. Zira hacılar ya da bir cami halkı herhangi bir olayı haber verdiğinde sayılarının belli olmasına rağmen onların haberi ile ilim meydana gelmektedir.⁴⁷⁰ Üsmendî de bazı insânî duyguları örnek vererek mütevâtir haber için bir sayı belirlemenin gerekli olmadığını açıklamaya çalışmıştır. Mesela asgari miktarının ne kadar olduğunu bilmesek de ekmeğin doyurucu, suyun susuzluğu giderici, şarabın sarhoş edici olduğunu bildiğimiz gibi ilmin hâsıl olması için gerekli olan sayıyı bilmesek de mütevâtir haber ile ilim hâsıl olmaktadır.⁴⁷¹

Topluluk haberinin yalan olmasının mümkün olmadığı ile ilgili ayrıntılı bir açıklama yapan Üsmendî, haber verenleri yalana sevk eden şeyin ya dini ya da dünyevi arzu veya korkular olduğunu ifade etmiştir. Dini açıdan düşünüldüğünde Hz. Peygamber'in söylediğinin aksini haber vermek açıkça bir fesat olduğu için büyük bir topluluğun ayıplanan böyle bir fesadı müştereken ortaya koymaları düşünülemez. Aynı şekilde büyük bir top-

⁴⁶⁷ Mütevâtir haberin râvî sayısı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Adem Yığın, "Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı", (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013, s. 242-246

⁴⁶⁸ Üsmendî, *BezI*, s. 391; Buhârî, *Keşf*, II, 522.

⁴⁶⁹ Buhârî, *Keşf*, II, 522-523; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 637.

⁴⁷⁰ Buhârî, *Keşf*, II, 523; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 638.

⁴⁷¹ Üsmendî, *BezI*, s. 391.

luluk menfaat sebebiyle de yalan konusunda ittifak edemez. Çünkü rağbet edilen şeye duyulan ihtiyaç herkes için eşit değildir. Dolayısıyla onların menfaati doğruluğa tercih etme konusunda ittifak edecekleri de tasavvur edilemez. Üsmendî büyük bir topluluğun korku sebebiyle de yalanda ittifak edemeyeceğini ifade etmiştir. Çünkü korku, insanların doğruyu dostlarına ve yakınlarına söylemelerine engel değildir. Bir kimseye söylenen söz de çabucak yayılacağı için söylenen yalanın gizli kalması mümkün olmaz. Aynı şekilde büyük bir topluluğun hükümdar tarafından alıkonması ve her birinin yalana zorlanması da imkân dâhilinde bulunmamaktadır.⁴⁷²

2- İttifak edilen ikinci şart ise mütevâtir haberin rivayetin başında ortasında ve sonunda yani bütün tabakalarında aynı şartları taşımasıdır.⁴⁷³

Bu şartlar haricinde mütevâtir haber tarifi yapılırken usûl eserlerinin bazısında zikredilirken bazılarında zikredilmeyen farklı bazı şartlar daha bulunmaktadır:

1- Haberi nakledenlerin farklı mekânlarda bulunması bazıları tarafından tevâtür için şart koşulmuştur.⁴⁷⁴ Çünkü bu durum yalan üzere birleşme imkânını en üst düzeyde ortadan kaldırmaktadır. Cumhura göre aynı beldenin ya da bölgenin halkının verdiği haberle de ilim hâsıl olduğu için mekânların farklı olması tevâtür için şart değildir. Çünkü çokluk şartı zaten bu imkânı ortadan kaldırmaktadır. Abdülazîz el-Buhârî, Pezdevî'nin de zikrettiği bu şartın hakiki bir şart olmadığını, hakiki şartın çokluk olduğunu söylemiştir. Buhârî'ye göre Pezdevî'nin çokluk dışındaki diğer şartları zikretmesinin sebebi ise yalan ihtimalini katî olarak ortadan kaldırmak ve hasımları ilzâm etmektir.⁴⁷⁵

2- Bazı mütevâtir tariflerinde haberi nakledenler için âdil vasfı kullanılmaktadır.⁴⁷⁶ Bunun gerekçesi İslâm ve adâletin doğruluğa, küfür ve fıskın ise yalana sebep olmasıdır. Buna binaen bazıları mütevâtir haberi nakledenlerde küfür ve fıskın olmamasını şart

⁴⁷² Üsmendî, *Bezl*, s. 389.

⁴⁷³ Debûsî, *Takvîm*, s. 207; Pezdevî, *Kenz*, s. 150; Serahsî, *Usûl*, I, 282; Semerkandî, *Mizân*, II, 615; Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 118; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 324; Neseî, *Keşf*, II, 6.

⁴⁷⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 207; Pezdevî, *Kenz*, s. 150; Serahsî, *Usûl*, I, 282; Neseî, *Keşf*, II, 6; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 324; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 593.

⁴⁷⁵ Buhârî, *Keşf*, II, 524.

⁴⁷⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 150; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 324; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 593.

koşmuştur. Ancak genelin görüşüne göre haberin kat'î olması için adâlet şartı bulunmamaktadır.⁴⁷⁷ Üsmendî de beldelere dair haberlerde olduğu gibi çokluk ve müşâhadeye dayalı zarûrî bilgi şartının kâfirlerde de tahakkuk edebileceğini söyleyerek tevâtür yolu ile ilmin vâki olabilmesi için haber verenlerin mümin olmasının şart olmadığını ifade etmiştir.⁴⁷⁸

3- Bazı tariflerde mütevâtir haber için “Resûl’e ulaşan” kaydı konulmuştur.⁴⁷⁹ Buhârî Resûl’e ulaşma kaydının konulma sebebinin mütevâtirin sünnet bakımından beyânının yapılıyor olmasına bağlamıştır. Zira beldeler ve geçmiş devletlerle ilgili haberlerde olduğu gibi genel anlamdaki mütevâtir haber tarifinin böyle bir kayda ihtiyacı bulunmamaktadır.⁴⁸⁰

4- Haber verilen durumun görme ya da işitme duyusuyla hissedilen bir şey olması ve aklî delile değil de duyulara istinaden bilinmesi gerektiği şartı da bazıları tarafından zikredilmiştir. Bunun gerekçesi ise akıl ya da zan yoluyla bilinen bir şey hakkında verilen haberin yakînî ilim gerektirmemesidir. Mesela kâfirler tevâtür yolu ile Allah’ın için üçüncüsü olduğunu ve onun ortağı olduğunu söylese de bunlar duyuya dayalı bilgiler olmadığı için yakînî ilim gerektirmemektedirler.⁴⁸¹ Üsmendî’ye göre de haber verilenin müşâhade yolu ile zarûrî olarak bilinen bir şey olması, şüphe ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.⁴⁸²

Yukarıda zikredilen şartlardan bir kısmı genel haber teorisi içinde yer alan mütevâtir haberin şartlarından olmakla birlikte bir kısmı da Hanefî usûlcülerin mütevâtir meselesini Hz. Peygamber’in hadisleri çerçevesinde işlediğini ortaya koyan şartlardır. Mesela râvîlerin âdil olması ve haberin Hz. Peygamber’e ulaşması şartları meselenin hadis boyutu ile ele alındığını göstermektedir. Ayrıca haber verilen şeyin duyulara dayalı olması

⁴⁷⁷ Buhârî, *Keşf*, II, 523.

⁴⁷⁸ Üsmendî, *Bezl*, s. 390.

⁴⁷⁹ Pezdevî *Kenz*, s. 150; Serahsî, *Usûl*, I, 282; Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 118; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 325; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, 593.

⁴⁸⁰ Buhârî, *Keşf*, II, 522.

⁴⁸¹ Semerkandî, *Mizân*, II, 615-616; Buhârî, *Keşf*, II, 520; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 841-842; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, s. 636.

⁴⁸² Üsmendî, *Bezl*, s. 387.

şartına ilk usûlcüler değinmezken bu şartı daha ziyâde kelamcı usûl yazarlarının zikrettiği görülmektedir.

Hanefî usûlünde mütevâtir habere örnek olarak Kur'ân'ın, beş vakit namazın, rekat sayılarının, zekat miktarlarının nakli zikredilmekle birlikte⁴⁸³ mütevâtir haberlerin sayısının azlığına da vurgu yapılmıştır.⁴⁸⁴ Diğer Hanefî usûlcülerden farklı olarak mütevâtir seviyesindeki hadislerin başka konularda vârid olsa da ahkâm konusunda vârid olmadığını düşünen Ebü'l-Yüsr ise Dünya'da Mekke diye bir yerin var olduğunu, Ebu Bekir, Ömer ve Ali'nin Hz. Peygamber zamanında yaşadığının haber verilmesini mütavâtir habere örnek vermiştir.⁴⁸⁵

Dönemimiz usûlcüleri içinde Üsmendî ve Buhârî mütevâtiri kendi içinde de bir taksime tâbî tutmuşlardır. Üsmendî, mütevâtiri ele aldıktan sonra “mütevâtire ilhâk olanlar” diye ayrı bir başlık açmış ve bu kısmı da üçe ayırmıştır:

1- Üsmendî'ye göre tek kişinin yalanı kabul etme ihtimali olmayan bir topluluk huzurunda haber verdiği ve bu topluluğu o habere şahit gösterdiği haber, eğer o topluluk tarafından yalanlanmazsa bu durum o haberin doğru olduğuna delâlet eder. Çünkü bir topluluğu şahit göstermek, ya o haberin benzerini haber vermelerini ya da onu yalanlamalarını talep etmektir. Topluluğun haberi yalanlamamış olması da o haberin doğru olduğunu haber vermeleri gibidir.⁴⁸⁶

2- Üsmendî'ye göre Hz. Peygamber'in huzurunda haber verilen ve Hz. Peygamber'in müşâhadesi iddia edilen bir haberi onun yalanlamaması da bu haberin doğru olduğuna delâlet eder. Hz. Peygamber'in huzurunda haber verilmesine rağmen onun şahid tutulmadığı durumda ise Üsmendî haber için iki ihtimalin olduğunu ifade etmiştir. Bu haber ya şeriate muhaliftir ya da değildir. Eğer şeriate muhalif değilse Hz. Peygamber'in haberi yalanlamaması o haberin doğru olduğuna delâlet eder. Eğer verilen haber şeriate muhalifse haber verilen şeyin değişmesi mümkün olan ya da olmayan hükümlerden biri olması ihtimali vardır. Üsmendî'nin ifade ettiğine göre eğer verilen haber, değişmesi

⁴⁸³ Pezdevî, *Kenz*, s. 150; Serahsî, *Usûl*, I, 282-283; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 593.

⁴⁸⁴ Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 589; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1240.

⁴⁸⁵ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 118.

⁴⁸⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 381.

mümkün olan hükümlerle ilgili ise ve Hz. Peygamber bu haberi tekzib etmemişse bu durum o hükmün değiştiğine delâlet eder. Ancak eğer verilen haber değişmesi mümkün olmayan türden bir hüküm ile ilgili ise münker olanı reddetmemek Hz. Peygamber için bâtil bir durum olduğu için Hz. Peygamber bu durumda sukut etmiş olamaz. Ancak onun münkeri reddetmesinin etki etmeyeceğinin bilindiği durumda Hz. Peygamber'in münkeri inkâr etmesi vâcip değildir. Bu kısmın dünya işleri ile ilgili haberlerle de bağlantısını kuran Üsmendî, eğer Hz. Peygamber dünya işleri ile ilgili haber verilen bir konuda sukut ederse bu durumun onun ya bu haberin doğru olduğunu bildiğine ya da doğru mu yalan mı olduğunu bilmediğine delâlet ettiğini ifade etmiştir. Çünkü bir şeyin yanlış olduğunu bildiğinde Hz. Peygamber'in onu reddetmesi vâciptir.⁴⁸⁷ Yaptığı bu açıklamalardan Üsmendî'nin farklı bir yaklaşımla takrîrî de mütevâtir kapsamında işlediği görülmektedir.

3- Üsmendî'nin mütevâtire mülhak olarak zikrettiği üçüncü kısım ise daha sonra da ele alınacağı üzere meşhur habere tekabül etmektedir. Bu kısımda Üsmendî icmâyı esas almıştır. Buna göre ümmet bir kişinin verdiği haberin mûcibince amel etmede icmâ ettiğinde ve o haberin sıhhatine hükmettiğinde bu durum o sözü Hz. Peygamber'in söylediğine delâlet etmektedir. Çünkü ümmetin hata üzere birleşmesi mümkün değildir.⁴⁸⁸

Üsmendî'nin mütevâtire mülhak olarak zikrettiği bu kısımlar aslında haber verenler açısından mütevâtirdeki çokluk şartını karşılamamaktadır. Ancak takrîr ile bağlantılı olarak ele aldığı ikinci kısım hariç haberi duyanlar açısından çokluk şartının karşılandığı görülmektedir. Zira bu iki kısımda haberi verenler tek kişi olmasına rağmen haberi işitip kabul edenler büyük bir çoğunluğu oluşturmaktadır. Üsmendî bu durumu da mütevâtirde olduğu gibi haberin doğru olduğuna delâlet eden bir unsur olarak görmüştür.

Abdülazîz el-Buhârî de nesh konusunu işlerken mütevâtiri “rivayet bakımından mütevâtir olan” ve “herhangi bir itiraz olmaksızın kendisi ile amel edilmesinin yaygınlaşmış olması bakımından mütevâtir olan” şeklinde ikiye ayırmış ve ikinci kısımdaki haberler ile amelin yaygın olmasının insanları bu haberi rivayet etmekten müstağnî kıldı-

⁴⁸⁷ Üsmendî, *BezI*, s. 382-383.

⁴⁸⁸ Üsmendî, *BezI*, s. 383.

ğını ifade etmiştir. "لا وصية لوارث" de bir haber olduğunu söyleyen adisinin bu mertebeye⁴⁸⁹ Buhârî, bu hadis ile vasiyyet ayetinin neshedildiğini dile getirmiştir.⁴⁹⁰ Dolayısıyla Buhârî'nin ikinci kısımda ele aldığı mütevâtir çeşidinin aslında meşhur habere tekabül ettiği görülmektedir.

2.2.2.1.2. Mütevâtir Haberin Bilgi Değeri

İslâm âlimleri, mütevâtir haberin ilim ifade ettiği konusunda genel olarak ittifak halindedirler. Ancak mütevâtir haberin ilm-i yakîn mi ilm-i tûma'nîne mi gerektirdiği konusunda ihtilaf vardır. Ayrıca ilm-i yakîn gerektirdiğini düşünenler içinde de bu bilginin zarûrî mi istidlâlî mi olduğu konusunda tartışma bulunmaktadır.⁴⁹¹ Hanefî usûlcüler de mütevâtir haberin hükmü konusunda bu iki ihtilaf çerçevesinde işlemişlerdir. Onlara göre mütevâtir haberin hükmü duyularla elde edilen bilgide olduğu gibi zarûrî olarak yakînî bilgi gerektirmesidir.⁴⁹² Bu da insanların farklı tabiatlara ve farklı arzulara sahip olmaları ve neredeyse tamamıyla birbirlerinden farklı olmalarına bağlanmıştır. Bu farklılıklarına rağmen insanları bir haber üzerinde ittifak etmeye sevk eden şey, ya bu haberi işitmiş olmaları ya da uydurmuş olmalıdır. Ancak mütevâtir haberde haber verenlerin mekânlarının farklı olması ve sayılamayacak kadar çok olmaları sebebi ile haberi uydurmuş olmaları ihtimali ortadan kalkacağı için geriye bu haberi işitmiş olmaları ihtimali kalmaktadır.⁴⁹³

Hanefî usûlünde öncelikle Mu'tezileden bir grubun ve fukâhadan Ebû Abdullah es-Selcî'nin (ö. 266/880) savunduğu, mütevâtir haberin doğruluk yönünün tercih edilmesine rağmen yalan ve hata ihtimalinin devam ettiğini iddia ederek mütevâtir haberin ilm-i yakîn değil ilm-i tûma'nîne ifade ettiği iddiası eleştirilmiştir.⁴⁹⁴ Mütevâtirin ilm-i tûma'nîne gerektirdiğini düşünenlerin bu konudaki ilk delili, mütevâtirin haber-i vâhidle-

⁴⁸⁹ Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6, "İcâre", 90; Nesâî, "Vesâyâ", 5; İbn Mâce, "Vesâyâ", 6.

⁴⁹⁰ Buhârî, *Keşf*, III, 266.

⁴⁹¹ Bu ihtilaflar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yığın, "Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı", 254-266.

⁴⁹² Debûsî, *Takvîm*, s. 207; Pezdevî, *Kenz*, s. 150; Serahsî, *Usûl*, I, 283.

⁴⁹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 208; Pezdevî, *Kenz*, s. 150.

⁴⁹⁴ Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 639.

rin toplamından oluşmuş olmasıdır. Bu görüşü savunanlara göre haber-i vâhidi nakle- denlerin her birinin yalan söyleme ihtimali bulunmaktadır ve yalan üzerinde birleşme ihtimalleri olduğu için bir araya gelmeleri sebebi ile bu yalan ihtimali ortadan kalkma- maktadır. Bu görüşü savunanlar, yalan olmasına rağmen tevâtüren nakledilen haberlere Yahudi ve Hristiyanların Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmesi ile ilgili haberini ve Mecûsîlerin Zerdüş'tün mucizeleri ile ilgili haberini örnek olarak vermişler ve karşı tarafın anlayışı- na göre bu haberlerin de ilm-i yakîn ifade ettiğinin benimsenmesi gerektiğini söylemiş- lerdir.⁴⁹⁵

Hanefî usûlcüler ise uzun açıklamalarla mezkûr haberlerin mütevâtir olmadığını izah ederek bu iddiayı reddetmişlerdir. Bu bağlamda Hz. Îsâ'nın katledildiğine dair haberin baş kısmında tevâtürdeki çokluk şartı sağlanmadığı için bu haberin mütevâtir kabul edi- lemeyeceği ifade edilmiştir. Çünkü bu haberi ilk nakledenler onu öldürmek için eve giren sınırlı sayıdaki kişilerdir. Diğer insanlar da çarmıha gerilen kişinin Hz. Îsâ oldu- ğunu bu kişilerden duymuş, fakat bu kişinin Hz. Îsâ olup olmadığı üzerine düşünmemiş- lerdir. Bu sebeple bu haber, ilm-i yakîn değil ilm-i tûma'nîne gerektirmektedir. Yahudi- lerin de Hz. Îsâ'yı tanımadığı ve Yahuda isimli bir adamın onlara Hz. Îsâ'yı gösterdiği nakledilmektedir. Tek kişinin haberi ile de ilim oluşmamaktadır. Ayrıca öldürülen kişi- nin Hz. Îsâ değil ona benzeyen başka birisi olduğu ayet ile sabit olduğu için onların bu konudaki haberi ancak Hz. Îsâ olarak bildikleri kişinin öldürüldüğü bilgisini gerektir- mektedir.⁴⁹⁶ Aynı şekilde Hanefî usûlcüler Mecûsîlerin Zerdüş'tün mucizeleri ile ilgili verdikleri haberlerin mütevâtir olduğuna da itiraz etmiştir. Öncelikle Zerdüş'tün kralın atının ayaklarını karnına sokarak atı havada asılı bırakması olayının bir mucize değil bir hile ve göz boyaması olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca Zerdüş'ten nakledilen bu olay sadece kralın yanındaki belli bir kesimin huzurunda gerçekleştirildiği için tevâtürdeki çokluk şartını da sağlamamaktadır.⁴⁹⁷ Bu açıklamalar ile ilm-i tûma'nîne iddiasında olanların en temel dayanağı çürütülmüştür.

Hanefîler haber veren insanların sayısı çok olsa da yalan üzere birleşme ihtimalinin mümkün olduğu iddiasına insan tabiatı ile ilgili başka bir yönden daha cevap vermişler-

⁴⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 207, Pezdevî, *Kenz*, s. 150; Serahsî, *Usûl*, I, 284; Semerkandî, *Mizân*, II, 618.

⁴⁹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 209-210; Pezdevî, *Kenz*, s. 151; Serahsî, *Usûl*, I, 285-286; Semerkandî, *Mizân*, II, 621.

⁴⁹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 211; Pezdevî, *Kenz*, s. 151; Serahsî, *Usûl*, I, 287.

dir. Bu bağlamda insanların tabiatları itibarı ile sır saklayamamalarına rağmen aradan uzun zaman geçmiş olduğu halde büyük bir topluluğun ittifak ettiği yalanın ortaya çıkmamasının imkânsız olduğu ifade edilmiştir. Kur'ân'ın mütevâtir olarak nakledilmesi de bu açıdan değerlendirilmiş ve aradan uzun zaman geçmesine rağmen içlerinde mümin, münâfık ve kâfirlerin bulunduğu bir toplulukta böyle bir sırrın gizlenmesinin aklen imkânsız olduğu dile getirilmiştir.⁴⁹⁸ Bu suretle delilleri çürütülen mütevâtirin ilm-i yakîn ifade etmediği anlayışı, Hanefî usûlcüler tarafından sert bir şekilde eleştirilmiş ve böyle düşünen kimsenin Allah'ı, Peygamber'i, Kitab'ı, annesini ve babasını da bilmediğini iddia etmiş olacağı, dinini ve aklını iptal etme durumuna düşeceği söylenmiştir.⁴⁹⁹ Hatta peygamberlerin nübüvveti ve mucizeleri mütevâtir yolu ile bilindiği için mütevâtirin ilm-i yakîn ifade etmediğini söylemenin mahza küfür sayılacağı da iddia edilmiştir.⁵⁰⁰

Mütevâtir haberin bilgi değeri ile ilgili diğer bir tartışma konusu bu haberin zarûrî bilgi mi yoksa istidlâlî/iktisâbî bilgi mi gerektirdiği ile ilgilidir. Hanefî ulemâya göre mütevâtir haber duyularla elde edilen bilgi gibi zarûrî ilim ifade etmektedir. Şâfiîlere göre ise mütevâtir haber ilm-i yakîn ifade etmekle birlikte bu bilgi zarûrî değil iktisâbî bilgidir. Bunun gerekçesi ise zarûrî bilgi konusunda insanlar arasında herhangi bir ihtilafın oluşmaması gerekmesine rağmen mütevâtir haber ile ilm-i yakînin sabit oluşu konusunda insanlar arasında ihtilafın var olmasıdır. Bu iddiaya cevap veren Hanefî usûlcüler, mütevâtir haber ile oluşan bilginin sadece bilgiyi elde etmeye çalışanlara mahsus olmadığını söylemişlerdir. Zira herkes bulûğdan sonra olduğu gibi küçüklüğünde de anne ve babasını haber yolu ile bilmektedir. Ayrıca tevâtür ile oluşan bilginin kesb ile ortadan kalkmayacağı konusunda da ittifak bulunmaktadır. Bu sebeple Hanefîlere göre mütevâtir haberin oluşturduğu bilgi zarureten sabittir. Bunun yanında mütevâtir haberle oluşan bilgi konusunda akli tam olan kişiler arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak bazı insanlardaki akıl noksanlığından ya da teemmül etmemekten kaynaklanan bir ihtilaf söz konusu olabilir. Fakat duyularla elde edilen bilgilerde bazı insanlardaki vesvese sebebi ile oluşan ihtilaf, duyu bilgisinin zarûrî olmasına engel teşkil etmediği gibi

⁴⁹⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 208; Serahsî, *Usûl*, I, 288.

⁴⁹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 207; Serahsî, *Usûl*, I, 285.

⁵⁰⁰ Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 639.

böyle bir sebeple oluşan ihtilaf da mütevâtir haber ile elde edilen bilginin zarûrî oluşuna engel teşkil etmemektedir.⁵⁰¹

2.2.2.2. Meşhur Haber

2.2.2.2.1. Meşhur Haberin Tarifi

Hanefî usûlünde meşhur haber, hadis usûlündekinin aksine farklı bir kategoriye oluşturmaktadır. Hadis usûlünde meşhur haber haber-i vâhid kapsamında değerlendirilirken Hanefî usûlünde meşhur haber ayrı bir öneme sahiptir. Ebû Hanîfe, İmam Muhammed ve Ebû Yûsuf da sünnet için meşhur ve benzeri tabirleri kullanmışlardır.⁵⁰²

Cessâs, meşhuru ayrı bir kategori olarak değil, mütevâtir haberin iki kısmından biri olarak zikretmiştir. Bu taksime göre sonraki usûlcülerin meşhur olarak adlandırdığı haberleri Cessâs, sıhhati istidlâl yoluyla bilinen mütevâtir haberler olarak görmektedir.⁵⁰³ Debûsî ise Cessâs'ın aksine meşhuru daha üst bir kavram olarak kabul etmiş, tevâtür seviyesine ulaşan ve ulaşmayan şeklinde ikiye ayırarak mütevâtiri de meşhur kapsamında değerlendirmiştir.⁵⁰⁴ Ayrıca Debûsî'nin tevâtür seviyesine ulaşmayan meşhur için çoğunlukla “müştehir” tabirini kullandığı da görülmektedir.⁵⁰⁵ Hanefî usûlünde haberlerin “mütevâtir”, “meşhur” ve “haber-i vâhid” şeklinde sistematik olarak üç kategoriye ayrılması ise Pezdevî ve Serahsî ile olmuştur. Serahsî meşhur için ayrıca “*mütevâtirü'l-fer*” kavramını kullanmış ve fukahanın meşhur ile birlikte “*fi hayyizi't-tevâtür*” tabirini kullandığına da işaret etmiştir.⁵⁰⁶ Bu kullanımlar meşhur ile mütevâtirin birbirine yakınlıklarına dikkat çekmektedir. Hanefîler her ne kadar meşhuru mütevâtir ile haber-i vâhid arasında bir mertebe olarak görseler de usûl eserlerinde yapılan açıklamalardan

⁵⁰¹ Serahsî, *Usûl*, I, 291.

⁵⁰² Bu kullanımlar için bk. Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 60-71; Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, s. 44-48.

⁵⁰³ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 48. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hacıoğlu, “el-Füsûl fi'l-usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri”, s. 80-89.

⁵⁰⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 207.

⁵⁰⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 212.

⁵⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 291.

meşhur haberin haber-i vâhiden çok mütevâtire yakın bir konumda yer aldığı anlaşıl-
maktadır.

Debûsî, tevâtür seviyesine ulaşmayan meşhuru ortası ve sonu mütevâtir gibi, başı ise
haber-i vâhid gibi olan haber şeklinde tanımlamıştır.⁵⁰⁷ Pezdevî ve Serahsî'nin tanımları
ise daha ayrıntılıdır. Pezdevî meşhuru, aslı itibarı ile âhad olup sonradan yaygınlaşan,
müttehem olmayan sika imamların bulunduğu sahâbeden sonraki ikinci nesil ve onlar-
dan sonraki neslin imamlarının naklettiği haber olarak tanımlamış ve onların şehâdeti
ve tasdiki ile bu haberlerin mütevâtir seviyesine çıktığını ifade etmiştir.⁵⁰⁸ Serahsî ise
meşhuru Hz. Peygamber'den yalan üzere birleşmeleri mümkün olacak sayıda kişinin
naklettiği fakat ulemânın kabul ile karşıladığı ve amel ettiği haberler olarak tarif etmiş,
bu haberlerin aslına itibarla haber-i vâhid, ferine itibarla mütevâtir olduğunu dile getir-
miştir.⁵⁰⁹ Serahsî'nin bu tarifinde Debûsî ve Pezdevî'nin tariflerinden farklı olarak dik-
kati çeken durum, *telakkî bi'l-kabûl* hususuna vurgu yapmasıdır.⁵¹⁰

Pezdevî, meşhur haberle ilgili ikinci ve üçüncü nesil vurgusu yaparken Debûsî ve Se-
rahsî'de böyle bir vurgu bulunmamaktadır. Sonraki usûlcüler de bunun üzerinde durmuş
ve asıl olanın haberin tâbiûn nesli ve onlardan sonraki nesilde yaygınlaşması ve ikinci
ve üçüncü neslin âlimlerinin haberi kabul ile karşılaşması olduğunu, bu nesillerden sonra
yaygınlaşmasına ise itibar edilmeyeceğini ifade etmişlerdir.⁵¹¹ Üçüncü nesilden sonra
yaygınlaşmış haber-i vâhidler, çoklukları ve mekânlarının uzaklıkları sebebiyle yalan
üzere birleşmesi mümkün olamayan kişiler tarafından nakledilmiş olsa da meşhur haber
kategorisinde değerlendirilmemişlerdir.⁵¹²

Meşhur haber tarifinde icmâ vurgusu yapan Ebü'l-Yüsr ise herhangi bir nesil sınırı
koymaksızın bir haberin zamanın fakihleri arasında şöhret bulup fakihler onunla amel

⁵⁰⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 211.

⁵⁰⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 152.

⁵⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

⁵¹⁰ Telakkî bi'l-kabûl hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim İhsan Bayraktar, "Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi'l-kabûlün Etkisi" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2013.

⁵¹¹ Neseî, *Keşf*, II, 11; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 852; Buhârî, *Keşf*, II, 534; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 646.

⁵¹² Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 852-853; Buhârî *Keşf*, II, 534.

ettiği takdirde o haberin mütevâtir haber gibi olduğunu ifade etmiştir. Bunun gerekçesi ise ümmetin bir haberi kabul hususunda icmâ etmesinin o haberin Hz. Peygamber'in sözü olduğunda icmâ etmesi anlamına gelmesidir. Fukahanın icmâsı da Kitâb gibi hüccet olduğu için bu haberin Hz. Peygamber'in sözü olduğu sabit olacaktır.⁵¹³

Semerkandî ve Lâmişî ise tariflerinde meşhur haberin yaygınlaştığı nesil olarak sadece ikinci nesli zikretmişlerdir.⁵¹⁴ Ayrıca Semerkandî'nin meşhur haber ile ilgili dikkat çektiği hususlardan biri de haberin normal insanlar arasında değil râvîler ve ilim ehli arasında şöhret bulmuş olmasıdır.⁵¹⁵ Üsmendî ise meşhur haberi ayrı bir kategori olarak zikretmemiştir. Ancak onun üç kısımda incelediği mütevâtire ilhak olan haberlerden üçüncüsü, meşhur habere tekabül etmektedir. Bu kısımda Ebü'l-Yüsr gibi icmâyaya vurgu yapan Üsmendî, ümmetin tek bir kişinin verdiği haberin gereğince amel etme konusunda icmâ edip sıhhatine hükmettiğinde bu durumun o sözü Hz. Peygamber'in söylediğine delâlet edeceğini, çünkü ümmetin hata üzere birleşmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁵¹⁶

Hanefî usûlünde meşhur haberin tesbiti için şöhret ve icmâ olmak üzere iki yaklaşımın var olduğu görülmektedir. Şöhret ile ilgili de iki kritere vurgu yapılmaktadır. Bu kriterlerden biri haberin yaygınlaştığı “zaman”, diğeri ise yaygınlaştığı “kişilerin niteliği”dir. Pezdevî ve onu takip eden Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu meşhur haberin ikinci ve üçüncü nesilde yani tâbiûn ve tebe-i tâbiîn neslinde yaygınlaşmış olmasını esas alırken Semerkandî ve Lâmişî sadece tâbiûn neslinde yaygınlaşmış olmasını esas almışlardır. Meşhur haberin haber-i vâhiden üstün oluşu da bu iki nesle olan itimaddan kaynaklanmaktadır. Ancak sadece tâbiûn neslinde tevâtüre ulaşmayı esas alan Semerkandî'nin tarifinde haberin tevâtür seviyesine çıkamadığı tek nesil sahâbe nesli olmaktadır. Sahâbe de zaten âdil kabul edildiği için Semerkandî ve Lâmişî'nin meşhur tanımının mütevâtire daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Sadrüşşerîa da meşhur haberin aslı haber-i vâhid olsa da ashâb yalandan münezzeh olduğu, onlardan sonra da

⁵¹³ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 119.

⁵¹⁴ Semerkandî, *Mizân*, II, 623; Lâmişî, *Kitâb*, s. 147.

⁵¹⁵ Semerkandî, *Mizân*, II, 623.

⁵¹⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 383.

haber tevâtür derecesine ulaştığı için ilim ifade etme seviyesinin arttığını dile getirmiştir.⁵¹⁷ Şöhretteki ikinci kriter ise haberin halktan normal insanlar arasında değil de hadis râvîleri ve ilim ehli arasında şöhret bulmuş olmasıdır. Bu durum, o haberin doğru olduğuna ulemânın şahitlik etmesi gibi olduğu için meşhurun haber-i vâhid seviyesinden yukarıya yükselmesini sağlamaktadır.

Hanefî usûl eserlerinde meşhur haber için genellikle aynı örnekler verilmektedir. Bunlar mestler üzerine mesh, recm, yemin keffareti orucunun ard arda tutulması,⁵¹⁸ mübah oluştundan sonra muta nikahının haram kılınması, kadının halası ve teyzesi ile birlikte nikahlanmasının yasak oluşu ve altı şeyde fazlalık ribasının yasak oluşu ile ilgili rivayetlerdir.⁵¹⁹ Bu örneklerin çoğunluğunu Hanefîlerin Kur'ân'a ziyâdede bulunduğunu iddia ettikleri meşhur haberler oluşturmaktadır. Ancak Ebü'l-Yüsr'in verdiği meşhur haber örnekleri farklılık arz etmektedir. Meşhur haberin pek çok örneği olduğunu söyleyen Ebü'l-Yüsr "*el-Beyyinetü ale'l-müddaî ve'l-yemînü alâ men enkerâ*", "*Miftâhus-salât tuhûrun*", "*Büniye'l-İslâmü alâ hamsin...*" rivayetleri, niyet hadisi ve Cibrîl hadisini örnek olarak zikretmiş ve şer'î hükümlerin bu gibi hadisler üzerine bina edildiğini ifade etmiştir.⁵²⁰ Vasiyyet hadisi hariç Ebü'l-Yüsr'ün zikrettiği diğer örnekler Hanefî usûlünün genelinde Kur'ân'a ziyâdede bulunma özelliği ön plana çıkartılan meşhur hadis profilinden daha farklı görünmektedir. Meşhur haberi tarif ederken de ikinci veya üçüncü nesilde yaygınlaşmış olma vurgusu yapmayıp fukahânın kabulünü ve amelini esas alan Ebü'l-Yüsr'ün verdiği bu örnekler, onun meşhur haber anlayışının genel Hanefî anlayıştan daha farklı olduğunu düşündürmektedir.

2.2.2.2.2. Meşhur Haberin Bilgi Değeri

Şâfiî âlimlere göre meşhur haber haber-i vâhid kapsamında olduğu için zan ifade eder. Hanefîler arasında ise bu konuda ihtilaf bulunmaktadır. Meşhuru mütevâtirin bir kısmı olarak kabul eden Cessâs'a göre meşhur haber de mütevâtir haber gibi ilm-i yakîn ifade etmektedir. Ancak ona göre meşhur haberin ilm-i yakîn ifade etmesi mütevâtirde olduğu

⁵¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 5.

⁵¹⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 152.

⁵¹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 292.

⁵²⁰ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 120-121.

gibi zaruret yolu ile değil istidlâl yolu iledir. Çünkü birinci ve ikinci neslin yalan üzere ittifak etmeyeceği, bu sebeple de doğruluk yönünün taayyün edeceği istidlâlî olarak bilinmektedir.⁵²¹ İsbâ b. Ebân ise meşhur haberi mütevâtirin altında fakat haber-i vâhidin üstünde bir seviyede görmekte, bu sebeple de ilm-i yakîn değil ilm-i tûma'nîne ifade ettiğini düşünmektedir. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve müteahhir Hanefî ulemâ da bu görüştedir.⁵²² Çünkü meşhur haber ikinci ve üçüncü nesilde tevâtür seviyesine ulaşmış olsa da başlangıçtaki râvî sayısı az olduğu için haberin aslına itibarla yanılma şüphesi bâkîdir.⁵²³ Meşhur haberin ilm-i tûma'nîne ifade etmesi ise şöyle izah edilmektedir; Mütevâtir üzerinde düşünüldükçe ifade ettiği ilmin yakînîliği artar, ancak meşhur üzerinde yeterince düşünülmezse mütevâtir seviyesinde ilim ifade ettiği zannedilebilir. İyiye düşünüldüğünde ise meşhur haberin baş kısmında bir çeşit şüphe bulunduğu görülür.⁵²⁴ Ancak bu tür haberlerin selef içinde meşhur olması ve ulemânın kabulü sebebi ile bu haberleri kabul etme ve onlarla amel etme hususunda itminan oluşur. Bundan dolayı meşhur haber ilm-i tûma'nîne ifade etmektedir.⁵²⁵

Semerkandî ve Lâmişî ise meşhurun ne tür ilim ifade ettiği ile ilgili görüşlerini açıklamaları da konuyu işleyiş biçimlerinden onların meşhur haberin kat'î yani yakînî bilgi ifade ettiğini düşündükleri anlaşılmaktadır. Zira muhtemelen Semerkant ulemâsını kastederek "Meşhurun hükmü ile ilgili ashâbımızdan bir görüş nakledilmemiştir" diyen Semerkandî, meşâyihimiz dediği grubun büyük çoğunluğunun ise ehl-i asrın icmâsı sebebi ile meşhurun kat'î ilim gerektirdiği görüşünde olduğunu ifade etmiştir.⁵²⁶ Meşhurun tespitinde fukahânın icmânını esas alan Ebü'l-Yüsr de meşhurun mütevatirle eşit olduğunu açıkça ifade ettiği için onun da meşhurun ilm-i yakîn ifade ettiği görüşünde olduğunu düşünmek mümkündür.⁵²⁷

⁵²¹ Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 854-855.

⁵²² Buhârî, *Keşf*, II, 535.

⁵²³ Serahsî, *Usûl*, I, 292; Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 855.

⁵²⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 213; Serahsî, *Usûl*, I, 292; Nesefî, *Keşf*, II, 13; Sadrüşşeîa, *Tavzîh*, II, 4.

⁵²⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 212; Buhârî, *Keşf*, II, 536; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 585.

⁵²⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 624; Lâmişî, *Kitâb*, s. 147.

⁵²⁷ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 119.

Hanefiler arasındaki meşhur haberin ilm-i tüma'nîne mi ilm-i yakîn mi ifade ettiğine dair bu ihtilaf, sadece meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilip edilmeyeceği meselesine tesir etmektedir. Ahkâm konusunda ise herhangi bir ihtilafa yol açmamaktadır. Meşhur haberin ilm-i yakîn ifade ettiğini iddia eden Cessâs'ın görüşünde olanlar, meşhur haberi reddedeni tekfir ederken, ilm-i tüma'nîne ifade ettiğini iddia eden çoğunluk tekfir edilmeyeceği ancak dalaletle nispet edileceği görüşündedir.⁵²⁸ Çünkü mütevâtir haber Hz. Peygamber'den bizzat duyulan haber gibi olduğu için mütevâtiri inkâr Hz. Peygamber'i inkâr anlamına gelirken, meşhur haber ikinci neslin âlimlerinin kabul ettiği bir haber-i vâhid olduğu ve aslına itibar ile yalan olma şüphesi bulunduğu için meşhuru inkâr Hz. Peygamber'i inkâr anlamına gelmemektedir. Ancak meşhur haberi inkâr ulemâyı bu haberi kabul etme konusunda hatalı görmek ve onları haberin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda yeterince araştırma yapmamış olmakla itham etmek anlamına gelir. Âlimler topluluğunu hatalı görmek ise küfür değil bidat ve dalalettir.⁵²⁹

Debûsî'nin Îsâ b. Ebân'dan naklettiği ve kendisinin de doğru bulduğu anlaşılabilir görüşe göre meşhur haberin de bazı mertebeleri bulunmaktadır.⁵³⁰ Nitekim Îsâ b. Ebân, mütevâtir haricindeki haberleri inkâr edenlerin dalaletle nispet edilmesinde de farklılıklar olduğunu ifade etmiştir. Buna göre recm hadisi gibi birinci ve ikinci neslin âlimlerinin ittifakla kabul ettiği hadisleri inkâr edenler dalaletle nispet edilir. Mestler üzerine mesh etme hadisinde olduğu gibi ilk neslin ihtilaf etmiş olma şüphesi bulunan hadisleri reddeden ise dalaletle nispet edilmez fakat hatalı olduğu kabul edilir ve günaha girmesinden korkulur. Ahkâm konusunda fukahânın ihtilaf ettiği haberlerde ise inkâr edenin günaha girmesinden korkulmaz, müctehid hata etse de günahkâr sayılmayacağı için bu kişi hatalı bulunabilir fakat günahkar olarak addedilmez.⁵³¹ Îsâ b. Ebân'ın bu değerlendirmesinden anlaşıldığı üzere recm hadisi de mestler üzerine mesh hadisi de meşhur kabul edilen rivayetler olmasına rağmen aralarında mertebe farkı bulunmaktadır. Çünkü sonradan görüşlerinden rücu etmiş olsalar da başlangıçta Hz. Âişe ve İbn Abbas'ın mest

⁵²⁸ Buhârî, *Keşf*, II, 535.

⁵²⁹ Semerkandî, *Mizân*, 626; Lâmişî, *Kitâb*, s. 147; Neseî, *Keşf*, II, 12; Buhârî, *Keşf*, II, 535; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 648.

⁵³⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 212.

⁵³¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 212; Serahsî, *Usûl*, I, 293; Buhârî, *Keşf*, II, 536-537.

hadisine muhalefeti bulunmaktadır. Ancak rücuyla itibarla icmâ sabit olduğu ve icmâyâ muhalefet etmek de câiz olmadığı için bu tür bir hadisi inkâr eden dalaletle nispet edilmese de hatalı sayılır ve günaha girmesinden korkulur.⁵³²

Mütevâtir ile meşhur arasındaki fark da sadece tekfir meselesi ile ilgilidir.⁵³³ Ahkâm konusunda ise mütevâtir ile meşhur arasında herhangi bir fark görülmemiştir. Hatta Ebü'l-Yüsr'ün Halvânî'den naklettiğine göre meşhur ile mütevâtir birbirine eşittir.⁵³⁴ Selefîn amel konusunda mütevâtir ile meşhur arasında bir fark görmemesinin sebebi, meşhurda bulunan şüphenin onunla amel etmeye herhangi bir tesirinin olmamasıdır.⁵³⁵ Bu durum haber-i vâhîde kıyasla açıklanmıştır. Zira haber-i vâhîdeki şüphe daha kuvvetli olmasına rağmen bu şüphe onunla amel edilmesine engel olmamaktadır. Meşhur ise haber-i vâhîden daha üstün olduğu için amel edilmeye daha elverişlidir.⁵³⁶ Bir haberin ilim ifade etmesi ile bağlayıcı olması farklı şeylerdir. Dolayısıyla bir haberin bağlayıcılığı o haberin tevâtüren nakledilmesine bağlı değildir. Bu sebeple meşhur haber, mütevâtir seviyesinde ilim ifade etmese de amel açısından bağlayıcı görülmüştür.

Hanefî usûlünde meşhur haberin mütevâtir ile eşit oluşunun esas alındığı asıl konu, Kur'ân'a ziyâde meselesidir. Zira Hanefî usûlcüler nesh olarak kabul ettikleri Kur'ân'a ziyâdenin mütevâtir ile câiz olduğu gibi meşhur haber ile de câiz olduğunu kabul etmişlerdir.⁵³⁷ Bunun gerekçesi ise ulemânın tamamının bu haberleri kabul ile karşılaşmış olmaları ve onların icmâsının da hüccet olmasıdır.⁵³⁸ İlk usûlcüler, neshi mutlak olarak zikrederken sonraki bazı şârihler bu konuda açıklama yapma ihtiyacı hissetmiş ve nassa ziyâdenin mahza nesh değil manen nesh olduğunu dile getirmişlerdir.⁵³⁹ Bunun sebebi, meşhur haberin manen mütevâtir sûreten ise haber-i vâhî olmasıdır. Dolayısıyla meş-

⁵³² Buhârî, *Keşf*, II, 536-537.

⁵³³ Debûsî, *Takvîm*, s. 213; Neseffî, *Keşf*, II, 13.

⁵³⁴ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 122.

⁵³⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 152.

⁵³⁶ Neseffî, *Keşf*, II, 13.

⁵³⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 212; Pezdevî, *Kenz*, s. 152; Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 121.

⁵³⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 212; Serahsî, *Usûl*, I, 293; Neseffî, *Keşf*, II, 13.

⁵³⁹ Neseffî, *Keşf*, II, 13; Buhârî, *Keşf*, II, 536.

hur haber ile mutlak olarak değil mânevî olarak nesh câizdir.⁵⁴⁰ Ancak nesh konusunda Irak meşâyihî ile Semerkand meşâyihî arasında farklılık bulunmaktadır. Irak meşâyihine göre nassa ziyâde “nesih”tir. Mâtürîdî’ye göre ise nassa ziyâdenin “nesh” olması da “beyân” olması da mümkündür, herhangi bir delil olmaksızın da biri tercih edilemez.⁵⁴¹ Mâtürîdî’nin bu görüşü nassa ziyâdeyi nesih değil hükmün takrîri olarak değerlendiren Şâfiî usûlcülerin görüşü ile örtüşmektedir. Onlar nassa ziyâdeyi nesih olarak görmedikleri için ziyâde yapan haberin mütevâtir ya da meşhur olmasını da şart koşmamışlardır. Mâtürîdî’nin görüşünü benimsediği anlaşılan İtkânî’ye göre de ziyâde bir yönden nesih olup diğer yönden beyândır. Zira ziyâde nassın bir kısmından hükmü iptal etmesine rağmen nassın tamamını iptal etmez, takrîr eder. Bu sebeple nassa ziyâde mahza nesh sayılamaz.⁵⁴²

Nesh bahislerinde Semerkandî ve Lâmişî’nin meşhur haber ile nesh konusuna değinmemeleri ise dikkat çekmektedir. Onlar sadece Kitâb’ın mütevâtir haberle ve mütevâtir haberin Kitâb ile neshinden bahsetmişlerdir.⁵⁴³ Yukarıda ifade edildiği üzere meşhur haberin kat’î ilim ifade ettiğini düşündükleri anlaşılan Semerkandî ve Lâmişî’nin buna binaen nesh konusunda meşhuru mütevâtirden ayrı bir kategori olarak zikretmeye gerek duymamış olmaları mümkündür. Zira onların haberleri taksim ederken meşhuru ayrı bir kategori olarak zikretseler de usûl meselelerini ele alırken daha ziyâde haber-i vâhid ve mütevâtir taksimi üzerinden konuları ele aldıkları görülmektedir.⁵⁴⁴ Bu da ehl-i hadisin haber-i vâhid ve mütevâtir şeklindeki ikili haber taksimiyle uyumlu bir tutumdur.

Hanefî usûlünde meşhur haberin Kur’ân’a ziyâdede bulunmasına genellikle aynı örnekler verilmektedir. Nûr sûresindeki "الزاني و الزانية..."⁵⁴⁵ ayeti evlileri de bekarları da kapsa-

⁵⁴⁰ Neseî, *Keşf*, II, 13.

⁵⁴¹ Lâmişî, *Kitâb*, 174-175.

⁵⁴² İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 584.

⁵⁴³ Semerkandî, *Mizân*, II, 1077; Lâmişî, *Kitâb*, 132, 173.

⁵⁴⁴ Meşhur haberin Kur’ân’ı neshi konusunu ele almayan Semerkandî, haber-i vâhidin sünnete muhalefeti konusunda da sadece mütevâtir sünnete muhalefeti dile getirmiştir. Diğer usûlcülerin aksine meşhur sünnete muhalefetten bahsetmemiştir.(bkz. Semerkandî, *Mizân*, II, 631) Benzer bir değerlendirme için ayrıca bkz. Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 79.

⁵⁴⁵ Nûr 24/2.

masına rağmen zina eden evli erkek ve kadının recm edileceği hadisi ve Hz. Peygamber'in Mâiz'i recm etmesi sebebi ile bu ayetteki celde hükmü evlilerden kaldırılmıştır. Aynı şekilde Mâide sûresinde bulunan abdestle ilgili ayettekilafzı mestli iken ⁵⁴⁶ "أرجلكم" de ayakların yıkanması gerekliliğini kapsar. Ancak mestler üzerine mesh edilmesi hadisi ile mestli olduğu durumlarda ayağın yıkanmasının vücûb hükmü kaldırılmıştır. Yemin keffareti ile ilgili ayetteki "فصيام ثلاثة أيام" ifadesine göre orucun aralıklı ya da peş peşe tutulmasının câiz olduğu anlaşılırken İbn Mesûd'un "متابعات" ziyâdesi ile meşhur kıraatinden ⁵⁴⁷ dolayı orucu ayrı ayrı tutma hükmü nesholunmuştur. ⁵⁴⁸ ⁵⁴⁹ "الوصية للوالدين و الأقربين" ayeti de ⁵⁵¹ hadisi ile nesh edilmiştir. ⁵⁵⁰ "لا وصية لوارث"

Hanefî usûlünde verilen meşhur haber örneklerinin daha ziyâde Kitâb'a ziyâdede bulunan haberler olması, Hanefîlerin bu kategoriye aslında bu işlemi yapmaya elverişli bir kategori oluşturma ihtiyacına binaen meydana getirdikleri izlenimini uyandırmaktadır. Yunus Apaydın da Hanefîlerin bu ara kategoriye ihtiyaç duymalarının ilke bakımından tutarlılığı sürdürme anlayışının sonucunda ortaya çıkmış olabileceğini ifade etmiştir. Zira Hanefîler ilke olarak haber-i vâhid ile nassa ziyâde de bulunulabileceğini kabul etmezler. Ancak bazı ayetlere ziyâdelerin yapılması ve bunun yaygın olarak onaylanması bu ara kategorinin oluşmasına sebep olmuştur. ⁵⁵²

⁵⁴⁶ Maide 5/6.

⁵⁴⁷ Beyhakî, *es-Sünenü 'l-kübrâ*, X, 60.

⁵⁴⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 212; Pezdevî, *Kenz*, s. 152; Buhârî, *Keşf*, II, 536; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 584-585.

⁵⁴⁹ Bakara 2/180.

⁵⁵⁰ Ebû Dâvûd, "Vesâyâ", 6, "İcâre", 90; Nesâî, "Vesâyâ", 5; İbn Mâce, "Vesâyâ", 6.

⁵⁵¹ Üsmendî, *Bezl*, s. 343.

⁵⁵² Yunus Apaydın, "Meşhur", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, 369.

2.2.2.3. Haber-i Vâhid

2.2.2.3.1. Haber-i Vâhidin Tarifi

Lugat bakımından “tek kişinin verdiği haber” anlamına gelen haber-i vâhid teriminin kullanımı zaman içinde çeşitli değişikliklere uğramıştır. Bu terim ilk dönemlerde daha ziyâde sözlük anlamında kullanılırken sonraki dönemlerde özellikle usûl kitaplarının tedvîni ile haber-i vâhid anlayışında değişiklik olmuş ve bu terim sadece bir kişinin bir kişiden rivayetini ifade etmekten ziyâde mütevâtir seviyesine ulaşmayan haberler için kullanılmıştır.⁵⁵³ Ebû Hanîfe ve talebelerinin haber-i vâhiden anladıkları da lûgat anlamına uygun olarak tek kişinin tek kişiden rivayet ettiği haber şeklindedir.⁵⁵⁴

Dönemimizin İlk usûlcüsü Debûsî doğrudan bir haber-i vâhid tanımı yapmamıştır. Ancak haberleri “meşhur” ve “garîb” olarak iki kısma ayıran Debûsî’nin “garîb” olarak isimlendirdiği kısım, aslında haber-i vâhide tekabül etmektedir. Garîb kavramını hadisçilerden farklı manada kullanan Debûsî, bu kısmı da ikiye ayırarak meşhur olmamakla birlikte reddedilecek seviyede olmayanları “makbul garîb”, reddedilecek seviyede olanları “müstenker garîb” olarak adlandırmıştır. Makbul garîb selef ve halef âlimlerinin vürudunda ihtilaf ederek bazılarının kabul edip bazılarının reddettiği fakat birbirine aykırı kıyaslarda olduğu gibi ihtilafları sebebi ile birbirlerini inkâr ve tatlîl etmedikleri haberlerdir. Bu sebeple Debûsî’ye göre müteâriz kıyaslarda olduğu gibi bu tür haberler de ilmü gâlibü’r-rey ifade etmektedir. Müstenker garîbin ise doğruluğunu araştırmaya dayalı olmak suretiyle zannî bilgi ifade ettiğini düşünen Debûsî, bu tür bir haberle amelî hükümünü müstehir haberle karşılaştırarak ortaya koymaya çalışmıştır. Zira o, müstehir haber yakînî bilgiye yakın olduğu için terk edenin günaha girmesinden korkulduğu gibi, müstenker garîb de yalana yakın olduğu için onunla amel edenin de günaha gireceğinden korkulduğunu ifade etmiştir.⁵⁵⁵

Pevdevî ve sonrasında ise sistematik bir haber-i vâhid tanımı yapıldığı görülmektedir. Pezdevî sonrasındaki usûl eserlerinde haberi rivayet eden kişi sayısı bir, iki ya da daha fazla kişi olsun râvî adedine bakılmaksızın mütevâtir ve meşhur seviyesine ulaşmayan

⁵⁵³ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985, s. 22.

⁵⁵⁴ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, s. 152.

⁵⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 207, 213.

haberler haber-i vâhid olarak isimlendirilmektedir.⁵⁵⁶ Bu tariflerde râvî sayısının dikkate alınmadığına vurgu yapılmasının amacı ise haber-i vâhidin kabulü konusunda bir kişi ile iki kişi arasında ayırım yapıp sadece iki kişinin haberini kabul edenler ya da sadece dört kişinin haberini kabul edenleri reddetmektir. Mesela Cübbâî, din konusunun muâmelât-tan daha önemli olduğunu, bu sebeple muâmelât konusundaki şahitliklerde iki kişi şart koşulduğu gibi din konusunda verilen haberlerde aded şartı koşmanın daha evla olduğunu öne sürerek bir kişinin haberini kabul etmezken iki kişinin haberini kabul etmiştir. Yine din ile ilgili hususların önemine istinaden haberin kabulü için şeriatin şahitlikte itibar ettiği en yüksek sayı olan dört kişiyi şart koşanlar da olmuştur.⁵⁵⁷ Ancak haber-i vâhid tarifindeki bu vurgu ile bu görüşlerin tamamı reddedilmiş ve mütevâtir ve meşhur seviyesinden düştükten sonra bütün râvî sayıları eşit görülmüştür. Tarifte dikkati çeken bir diğer husus da Hanefî usûlcülerin üçlü haber taksimatının bu tarife yansımış olmasıdır. Zira cumhurun yaptığı haber-i vâhid tanımlarında mütevâtir seviyesine çıkamayan haber vurgusu yapılırken Hanefî usûlündeki tariflerde mütevâtir ve meşhur seviyesine çıkamayan haber vurgusu yapılmaktadır.

Haber-i vâhidi tavsîf ederken kullanılan vasıflardan biri haberin hem sûreten hem de manen şüphe taşımasıdır. Bu durum sünnetin bize ulaşma keyfiyetinin ve ittisal mertebelerinin üçüncüsü olarak ifade edilmektedir.⁵⁵⁸ Haber-i vâhidin sûreten şüphe taşımasının anlamı, Hz. Peygamber'e ittisalının kat'î olmamasıdır. Manen şüphe taşımasının anlamı ise meşhur haberin aksine ümmetin tamamının haber-i vâhidi kabul ile karşılaşmamış olmasıdır. Haber-i vâhidle meşhur haber arasındaki ayırım noktası da burada ortaya çıkmaktadır. Zira meşhur haber, aslının haber-i vâhid olması sebebi ile sûreten bir şüphe taşıırken ümmetin kabul ile karşılaşmış olması sebebi ile manen şüphe taşımamaktadır.⁵⁵⁹ Ancak haber-i vâhidde hem sûreten hem de manen şüphe bulunmaktadır.

Sonuç itibarı ile Hanefî usûlünün haber-i vâhid tarifinin “Râvî sayısı her ne kadar olursa olsun mütevâtir ve meşhur seviyesine ulaşamayan ve Hz. Peygamber'e ittisalinde sûreten ve manen şüphe bulunan haber” şeklinde olduğunu söylememiz mümkündür.

⁵⁵⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 152; Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 123; Neseî, *Keşf*, II, 13.

⁵⁵⁷ Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 649-650.

⁵⁵⁸ Neseî, *Keşf*, II, 13; Buhârî, *Keşf*, II, 538.

⁵⁵⁹ Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1254.

2.2.2.3.2. Konusu Açısından Haber-i Vâhid

Usûl eserlerinde haber-i vâhidle ilgili yapılan tartışmalardan biri haber-i vâhidin hukukun hangi alanlarında delil olup hangi alanlarında delil olmadığı ile ilgilidir. Haber-i vâhidin dinde delil olup olmayacağına yönelik görüşlerin I. yüzyılın sonlarına doğru itikâdî mezheplerin ortaya çıkması ve fikhın II. yüzyılın ilk yarısında tedvîn edilmeye başlanmasıyla birlikte zuhur ettiğini söylemek mümkündür.⁵⁶⁰ Haber-i vâhidin akaid konusunda tek başına delil teşkil edip etmeyeceğine yönelik tartışmaların başlangıcı da II. yüzyılın başına kadar gitmektedir.⁵⁶¹ Beşinci asırdan itibaren yazılan Hanefî usûl eserlerinde ise haber-i vâhidin delil olarak kullanılabilceği konular sistematik bir taksime tabi tutulmuştur. Pezdevî'den sonra genellikle “Haberin hüccet olduğu mahal” başlığı ile işlenen bu konuda haber-i vâhid terimi hem hadisler hem de diğer haberleri ifade edecek şekilde mutlak olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu kısımda zikredilen haber çeşitlerinin tamamı doğrudan hadis alanı ile ilgili değildir. Ancak Hanefîlerin haber anlayışındaki bütünlüğü bozmamak için usûl eserlerinde sünnet bölümü kapsamında işlenen bu konuyu ana hatları ile ele almak uygun olacaktır. Ayrıca haber-i vâhid olan hadislerin kabulü delillendirilirken şahitliğin kabulü ve muâmelât konusundaki haber-i vâhidlerin kabulü referans olarak kullanıldığı için bu alanlar hakkında da genel bir bilgi sahibi olmak gerekmektedir.

Hanefî usûlünde haber-i vâhidin ilim değil amel gerektirdiği ifade edildiği ve itikâdî konularda haber-i vâhidin delil olmadığı genel kabul gördüğü için haber-i vâhid konularına göre taksim edilirken itikâdî konulardaki haber-i vâhid ayrıca ele alınmamıştır. Ancak bir sonraki başlıkta zikredileceği üzere haber-i vâhidin hücciyeti meselesinde haber-i vâhidin hem ilim hem de amel gerektirdiğini iddia eden ehl-i hadis ulemâsına cevap verilirken haber-i vâhid olduğu iddia edilen itikadla ilgili haberler konusunda bir açıklama yapılmıştır. Burada yapılan konu taksimi ise sadece ahkamla ilgili konulara dair bir taksimdir.

Hanefîler açısından haber-i vâhidin delil olma durumuna göre ahkâm konuları beş kısma ayrılmaktadır:

⁵⁶⁰ Mustafa Ertürk, “Haber-i vâhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 350.

⁵⁶¹ Yûsuf Şevki Yavuz, “Haber-i vâhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 352.

1- Hanefîlerin tamamına göre cezalar haricinde ibadetler gibi Allah hakkı kapsamında bulunan ahkâm ile ilgili konularda haber-i vâhidler hüccettir ve herhangi bir aded şartı koşulmaksızın kendisi ile amel etmek vâciptir. Haber veren kişinin gerekli şartlara sahip olması yeterlidir.⁵⁶² Bu kısım ile ilgili ayrıntılı bilgi “Haber-i vâhidin Bilgi Değeri” kısmında verileceği üzere, rivayetin doğruluk yönünün tercih edilmesi yani sahih olması bu konudaki haber-i vâhidlerle amel edilmesi için kâfi görülmüştür. Ayrıca ilgili haber-i vâhidin ibtidâen bir ibadeti ortaya koyması ile ibadetle ilgili fer‘î bir hüküm ortaya koyması arasında bir ayrım yapılmamış, her iki durumda da haber-i vâhid makbul sayılmıştır. Zira haber-i vâhidin amel gerektirdiği ile ilgili deliller haberin ibtidâen bir ibadet ortaya koyması ile ibadetin fer‘ini ortaya koyması arasında bir ayrım yapmamaktadır.⁵⁶³

2- Allah hakkı olmakla birlikte cezalar ile ilgili hükümlerde haber-i vâhidin kabulünde ise ihtilaf bulunmaktadır. Haber kelimesinin kullanımı sebebi ile bu konu kapsamında mutlak manadaki haber ile hadisin karıştırıldığı görülmektedir. Ancak hadlerin haber-i vâhidlerle sabit olup olmaması sorunu, belli suçların hâkim önünde ispatı ile ilgili bir anlamda değil, had niteliğinde ceza hükümleri içeren haber-i vâhidlerin kaynak olup olmayacağı anlamındadır. Dolayısıyla haber-i vâhid teriminin hadlerin sübutu ile ilgili tartışma açısından mutlak anlamda değil hadis anlamında anlaşılması zorunluluğu vardır.⁵⁶⁴ Zira ilgili konuda yapılan açıklamalarda örnek olarak kullanılan hadisler de bunu göstermektedir.

Ulemânın cumhuru, Ebû Yûsuf ve Cessâs hadler konusunda haber-i vâhid ile ihticâcın câiz olduğu görüşündedir. Hanefîlerden Kerhî ve Mu‘tezile’den Basrî ise hadlerle ilgili haber-i vâhidlerin delil olarak kullanılamayacağı kanaatindedir.⁵⁶⁵ Debûsî, Allah hakkı kapsamında olan hükümler içerisinde hadlerle ilgili olanları ayrı bir değerlendirmeye tabi tutmaksızın genel olarak bu konudaki haber-i vâhidlerin hüccet olduğunu ifade et-

⁵⁶² Debûsî, *Takvîm*, s. 177; Pezdevî *Kenz*, s. 181.

⁵⁶³ Buhârî, *Keşf*, III, 40; Üsmendî, *Bezl*, s. 396.

⁵⁶⁴ Talip Türcan, “Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 15/4 (2002), 574-575.

⁵⁶⁵ Buhârî, *Keşf*, III, 42.

mekle yetinmiştir.⁵⁶⁶ Serahsi ve Pezdevî'nin ise hadler konusundaki haber-i vâhidlerin hüccet olamayacağı görüşüne meylettikleri anlaşılmaktadır.⁵⁶⁷ Ancak Üsmendî hadler konusundaki haber-i vâhidleri kabulün gerekli olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁵⁶⁸ Abdülazîzz el-Buhârî ve Kâkî de kabul görüşüne meyletmişlerdir.⁵⁶⁹ Buhârî, "Ashâbımızın çoğu Ebû Yûsuf ve Cessâs ile aynı görüştedir" dese de Hanefî usûlcülerin çoğunun haber-i vâhidin hadler konusunda delil olarak kullanılmasının câiz olmadığı görüşünü benimsediği görülmektedir. Üsmendî ve Buhârî'nin bu tavrı, genel Hanefî düşünceden ayrılıp cumhura yaklaşılardan biri olarak dikkati çekmektedir. Özellikle Buhârî ve Kâkî'nin bu tutumunun kendi dönemlerindeki mezhepler arası yakınlaşma iddiası ile açıklanması mümkündür.

Diğer amelfî konularda olduğu gibi hadler konusundaki haber-i vâhidlerin de hüccet olduğu görüşünde olanlar haber-i vâhid ile mahkemede kullanılan beyyineleri ve nassın delâletini mukayese etmişlerdir. Buna göre şahitlik gibi mahkemede kullanılan beyyinelerde ve nassın delâletinde de doğru olmama şüphesi bulunmasına rağmen bunlar hadler konusunda delil olarak kullanılmaktadır. Aynı şekilde şüphe barındırmasına rağmen haber-i vâhidler de hadler konusunda delil olarak kullanılmalıdır.⁵⁷⁰ Buna karşın câiz olmadığını düşünenler, Hz. Peygamber'in "*Had cezalarını şüpheli durumlarda düşürün*"⁵⁷¹ emrine binaen hadlerin kıyas yolu ile sabit olmadığı gibi hata ve yalan olma şüphesi sebebiyle haber-i vâhid ile de sabit olamayacağını ifade etmişlerdir. Onlara göre haber-i vâhidten farklı yönleri bulunan şahitlik ise ilgili ayetler sebebi ile hadler konusunda delil olarak kabul edilmiştir ve bu hususta icmâ vardır. Hadler konusunda haber-i vâhidi kabul etmeyenlerin kullandıkları delillerden biri de Ebû Hanîfe'nin kıyas ve haber-i vâhid yolu ile livâta suçuna had uygulamamış olmasıdır.⁵⁷² Bu iddialara cevap

⁵⁶⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 177.

⁵⁶⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 181; Serahsî, *Usûl*, I, 334; Buhârî, *Keşf*, III, 42.

⁵⁶⁸ Üsmendî, *Bezî*, s. 396.

⁵⁶⁹ Buhârî, *Keşf*, III, 42-43; Kaki, *Câmiu'l-esrâr*, s. 728.

⁵⁷⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 181; Serahsî, *Usûl*, I, 334, Semerkandî, *Mizân*, II, 670.

⁵⁷¹ Hârisî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, thk. Ebû Muhammed el-Esyûtî Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008, s. 39.

⁵⁷² Pezdevî, *Kenz*, s. 181; Serahsî, *Usûl*, I, 334, Semerkandî, *Mizân*, II, 670.

veren Abdülazîz el-Buhârî, hadler konusunda kıyas ve haber-i vâhidin aynı seviyede görülmesini eleştirmiştir. Ona göre cezalar rey ile bilinemeyecek bir konu olduğu için kıyasın bu konuda delil olarak kabul edilmemesi normal bir durumdur. Ancak haber-i vâhid şeriatin sahibi olan Hz. Peygamber'in sözü olduğu için hükümleri ispat etme yetkisi vardır.⁵⁷³ Abdülazîz Buhârî'ye göre Ebu Hanife'nin "*Fâili ve mefûlü öldürün*"⁵⁷⁴, "*Alttaki ve üsttekini recmedin*"⁵⁷⁵ haberlerini kabul etmemesinden dolayı livâta ile ilgili had cezasını gerekli görmediği iddiası da yanlıştır. Ona göre Ebû Hanîfe'nin bu haberle amel etmemesinin sebebi, livâtanın hükmü konusunda sahâbe arasında ihtilaf çıkmasına rağmen bu hadisle amel etmemiş olmalarından dolayı bu hadisi sahih görmemiş olmasıdır. Yani Ebû Hanîfe'nin bu haberi delil olarak kullanmaması haberin konusu sebebiyle değil, haberlerle ilgili diğer bir kriterine uymaması sebebiyledir.⁵⁷⁶

3- Bağlayıcılık gerektiren kul hakları ile ilgili haberlerin kabulü için ise haberle ilgili diğer şartların yanında şehâdet lafzının kullanılması, şahitlerin belirli bir sayıda olması ve ehliyet gibi hususlar da şart koşulmaktadır.⁵⁷⁷ Hanefî usûlcüler bu kısımda Allah hakkından farklı olarak kul hakları ile ilgili konularda iki kişinin şart koşulmasının sebebini de izah etmişlerdir. Yapılan açıklamalara göre kul hakları ile ilgili konulara iki şahit istenmesinin sebebi, dava ve inkârda bulunan iki tarafın haberinin çatışmasıdır. Bu durumda iki taraftan birinin haberinin tercih edilebilmesi için şahit ya da yemin ile desteklenmesi gerekmektedir. Ahkâmla ilgili konularda ise iki haberin muârazasını ortadan kaldırmak için değil, amel etmek için delile ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple Allah hakkı kapsamına giren hükümlerle ilgili haberlerde birden fazla kişinin şart koşulması gerekmemektedir.⁵⁷⁸

4- Bağlayıcılık gerektirmeyen kul hakları ile ilgili konularda ise haberi verende adâlet, bulûğ ve Müslüman olma şartları aranmaksızın sadece mümeyyiz olması şartı ile haber-

⁵⁷³ Buhârî, *Keşf*, III, 43; Kaki, *Câmiu'l-esrâr*, s. 729.

⁵⁷⁴ Tirmizî, "Hudûd", 24; Ebû Dâvud, "Hudûd", 29; İbn Mâce, "Hudûd", 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 458, 464, 465.

⁵⁷⁵ İbn Mâce, "Hudûd", 12.

⁵⁷⁶ Buhârî, *Keşf*, III, 43.

⁵⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 178; Pezdevî, *Kenz*, s. 181; Serahsî, *Usûl*, I, 334.

⁵⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 178; Serahsî, *Usûl*, I, 334-335.

i vâhid kabul edilir. Vekâlet, ortaklık, elçilik ve köleye ticaret izni verilmesi ile ilgili konular bağlayıcılık gerektirmeyen kul haklarının örneğidir.⁵⁷⁹ Bunun delili ise Hz. Peygamber'in müttakî olsun olmasın herkesin hediyesini kabul etmiş olması ve mümin olsun kâfir olsun herkesle alışveriş yapmasıdır.⁵⁸⁰ Bu kısmın önceki kısımlardan farkı, bu konularda haber verenler için adâlet şartının koşulmasının zorluğa sebep olması ve mümeyyiz olma vasfına sahip her türlü kişinin haberinin kabulüne zaruri olarak ihtiyaç bulunmasıdır.⁵⁸¹

5- Sadece bir açıdan bağlayıcı kılan kul hakları ile ilgili haberlerde ise Ebû Hanîfe'ye göre şahitlik şartlarının yarısı yani ya aded ya da adâlet şartı aranır. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise bu konuda Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş ve sadece mümeyyiz olmayı şart koşmuşlardır. Vekile azl haberinin, me'zûna hacir haberinin verilmesi sadece bir açıdan bağlayıcı olan kul haklarının örneğidir.⁵⁸²

Sonuç itibarı ile Hanefî usûlünde yapılan konu esaslı haber-i vâhid taksimatında sadece ilk iki kısmın Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu manadaki haber-i vâhidler konu açısından değerlendirildiğinde ise itikad ve hadler olmak üzere iki konu ön plana çıkmaktadır. Haber-i vâhidin itikâdî konularda delil olarak kabul edilmediği konusunda Hanefî usûlünde ittifak bulunduğu görülmektedir. Hadler konusunda ise Hanefî usûlcülerin büyük bir kısmı cumhur-i ulemâyâ muhalefet etmiş ve bu konudaki haber-i vâhidlerin hüccet olmadığını savunmuşlardır. Ancak Üsmendî, Abdülazîz el-Buhârî ve Kâkî'nin bu konudaki hâkim Hanefî anlayışın aksine ulemânın cumhuruna yakın bir tutum sergiledikleri görülmektedir.

2.2.2.3.3. Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri

Bir önceki başlıkta görüldüğü üzere Hanefî usûlünde haber-i vâhidin delil olma değeri, konularına göre farklı olarak değerlendirilip ana hatları ile ele alınmıştır. Ancak yine Hanefî usûlünde bu kısımdan bağımsız olarak Hz. Peygamber'den nakledilen haber-i vâhidlerin ilim ya da amel ifade etmesi konusu ayrıca daha ayrıntılı bir şekilde incelen-

⁵⁷⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 177; Pezdevî, *Kenz*, s. 181-182; Serahsî, *Usûl*, I, 335.

⁵⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 335.

⁵⁸¹ Serahsî, *Usûl*, I, 336.

⁵⁸² Debûsî, *Takvîm*, s. 177-178; Pezdevî, *Kenz*, s. 182; Serahsî, *Usûl*, I, 337.

miş ve bu konudaki farklı görüşler delilleri ile birlikte bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Haber-i vâhidin hücciyeti meselesinde ulemâ arasında ana hatları ile dört farklı görüşün tezahür ettiğini söylememiz mümkündür. Ancak bu görüşlerden ikisinin ittifak ettiği bir nokta vardır. O da ilim ile amel arasındaki mülâzemetin kabulüdür. Bu zorunlu ilişkiyi kabul edenlerin bir kısmı haber-i vâhidde lâzım olan taraf, yani ilim bulunmadığı için onunla amelin gerekli olmadığı görüşündedir. Aynı şekilde mülâzemeti kabul eden bazı Ehl-i hadîs ulemâsı ise haber-i vâhidle amel etme konusunda sahâbe icmâi olduğu için melzûm olan amelin varlığının ilmi gerektirdiğini savunmaktadır.⁵⁸³ Bu mülâzemet anlayışından doğan iki farklı görüş ve delilleri Hanefî usûlcüler tarafından tenkit edilmiştir. Hanefî usûlcülerin nasıl bir haber-i vâhid anlayışına sahip olduğunu daha iyi anlayabilmek için muhalif oldukları bu grupların delilleri ve Hanefîlerin onlara verdikleri cevapları ele almak uygun olacaktır.

1- Bazı âlimler yukarıda ifade edilen mülâzemet anlayışı gereğince haber-i vâhid ilim gerektirmediği için onunla amel etmeyi gerekli görmemişlerdir. Bunlar da kendi aralarında haber-i vâhid ile ameli aklen câiz görmeyenler ve sem'an câiz görmeyenler olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.⁵⁸⁴

Haber-i vâhid ile amelin aklen câiz olmadığı görüşünde olanlar, Allah'ın kudret sıfatına sahip olmasına vurgu yapmışlardır. Buna göre kâmil kudret sıfatı ile mevsûf olan Allah Teâla, şeriatini de en açık deliller ile ispat etmeye kâdirdir. Onu kat'î delili bırakıp zan ifade eden bir delile sevk edecek bir zaruret de bulunmamaktadır. Aynı zamanda Allah'ın insanları şüphe yoluyla bilgisizliğe ve bâtil olana sevk etmesi de câiz değildir.⁵⁸⁵ Ancak bu görüşü savunanlar kul hakları ile ilgili konularda insanların her zaman kesin bilgi elde etmekten aciz olması sebebi ile muâmelât hususunda haber-i vâhidin delil olduğunu kabul ederler. Aynı şekilde onlara göre kıyas da zan ifade etmesine rağmen insanların nas bulunmayan konuda zaruri olarak ihtiyaç duymaları sebebi ile kabul

⁵⁸³ Neseî, *Keşf*, II, 18.

⁵⁸⁴ Buhârî, *Keşf*, II, 538; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 650-651.

⁵⁸⁵ Buhârî, *Keşf*, II, 539.

edilmektedir. Ancak Allah Teâlâ'nın kendi hakkını şüphe barındırmayan bir yol ile ortaya koymasında bir acziyet söz konusu değildir.⁵⁸⁶

Haber-i vâhid ile amelin sem'an câiz olmadığı görüşünde olanlar ise "*Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme*"⁵⁸⁷ ayetini delil olarak kullanmaktadırlar.⁵⁸⁸ Onların bu ayetten yaptığı çıkarıma göre ilim gerektirmeyen şeye ittibâ etmek ve onunla amel etmek câiz değildir. Dolayısıyla ilim gerektirmeyen haber-i vâhid ile amel etmek de câiz olmamaktadır. Ayeti bu şekilde anlamlandırarak böyle bir sonuca varılmasına itiraz eden Abdülazîz el-Buhârî, lügavî bir açıklama ile buna karşı çıkmıştır. Şöyle ki, ayetteki "ilim" kelimesi olumsuz cümlede nekre olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla ardına düşülmemesi istenen şey, ilmin tamamıyla bulunmadığı şeydir. Ancak haber-i vâhid bir çeşit ilim olan ilm-i gâlibü'z-zân gerektirmektedir. Allah Teâla da "*Eğer onların mümin kadınlar olduklarını bilerseniz*"⁵⁸⁹ ayetinde gâlibü'z-zânı ilim olarak isimlendirmiştir. Dolayısıyla haber-i vâhide ittiba ayetteki nehyin kapsamına girmemektedir.⁵⁹⁰

"*Ancak bilerek hakka şahitlik edenler şefaata edebilirler*",⁵⁹¹ "*Zan hakikat bakımından hiçbir şey ifade etmez*",⁵⁹² "*O (şeytan) size ancak kötülüğü, çirkini ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder*"⁵⁹³ ayetleri de haber-i vâhid ile amel edilemeyeceği anlayışının delili olarak kullanılmaktadır. Çünkü bu anlayışı kabul edenlere göre ayetlerde zikredilenin aksine haber-i vâhid, yalan olma ihtimaline binaen mutlak olarak gerçeği ifade etmemektedir ve ondaki doğruluk manası ancak zan yolu ile sabit olmaktadır.⁵⁹⁴ Bu iddiaya cevap veren Üsmendî'ye göre haber-i vâhid ile amel etmek Allah hakkında bilmediğimiz şeyi söylememiz anlamına gelmemektedir. Çünkü râvînin doğruluğuna dair zannımız bulunduğu haber-i vâhid ile amelin vâcip olduğunu kat'î

⁵⁸⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 154; Serahsî, *Usûl*, I, 322; Buhârî, *Keşf*, II, 539.

⁵⁸⁷ el-İsrâ, 17/36.

⁵⁸⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 152.

⁵⁸⁹ el-Mümtehine, 60/10.

⁵⁹⁰ Buhârî, *Keşf*, II, 538.

⁵⁹¹ ez-Zuhrûf, 43/86.

⁵⁹² en-Necm, 53/28.

⁵⁹³ el-Bakara 2/169.

⁵⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 321.

delil olan icmâ yolu ile bilmiş oluruz. Bu durumda haber vâhidle amel ettiğimizde Allah hakkında bilmediğimiz şeyi değil, bildiğimiz şeyi söylemiş oluruz.⁵⁹⁵ Semerkandî ise amel ile ilim arasındaki zaruri ilişkiyi savunanların delil olarak kullandığı ayetlerin itikad ve Allah Teâlâ aleyhinde şahitlik ile ilgili olduğu, amelin ise bunlardan farklı olduğunu söyleyerek bu iddiaya cevap vermiştir. Ancak Semerkandî'ye göre haber-i vâhidle amelin vâcip olduğu ihtiyaten kabul edilmeli ve Allah Teâlâ'nın bu hususta murad ettiği şeyin hak olduğuna mübhem bir şekilde itikad edilmelidir.⁵⁹⁶ Başka bazı usûl konularında olduğu gibi Semerkandî'nin burada da amel ve itikad ayırımına vurgu yapması kelâmî öncülleri dikkate alan usûl tarzının bir yansıması olarak dikkati çekmektedir.

2- İlim ile amel arasındaki mülâzemeti gerekli gören ehl-i hadis ulemâsının bir kısmı haber-i vâhidin ameli vâcip kılması sebebi ile yakînî bilgi gerektirdiği görüşündedir. Ahmed b. Hanbel'in ve ashâb-ı hadisin bir kısmının görüşü ilim ehlinin sıhhatine hükmettiği haberlerin zarûrî olarak yakînî bilgi gerektiği yönündedir. Dâvud ez-Zâhirî ise haber-i vâhidin istidlâlî olarak ilim gerektirdiği kanaatindedir. Haber-i vâhidin gerektirdiği ilmin istidlâlî olduğunu savunanlar, “haber-i vâhid şayet ilim ifade etmeseydi Allah'ın ayetlerle zanna uymaktan men etmiş ve zanna uymayı zemmetmiş olması sebebi ile haber-i vâhide ittibâ etmek câiz olmazdı” öncülüne dayanmaktadırlar. Zarûrî ilim gerektirdiğini söyleyenler ise sıhhat şartlarını taşıyan haber-i vâhidde haber verilen şey hakkında istidlâl ve nazar olmaksızın mütevâtirle hâsıl olan bilgi gibi zarûrî olarak bir bilgiye sahip olunduğu iddiasında bulunmaktadırlar.⁵⁹⁷

*“Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.”*⁵⁹⁸ ayeti haber-i vâhidin ilim gerektirdiğini savunanlar tarafından delil olarak kullanılmaktadır. Bu görüş sahiplerine göre ayette zikredilen cehaletin zıddı ilim, fıskın zıddı ise adâlettir. Dolayısıyla bu ayetten fâsık olmayan, yani âdil olan kimsenin haberi ile ilmin meydana geldiği anlaşılmaktadır. Serahsî bu iddialara onların nefsin sukûnu ve kalbin itmi'nânı ile yakînî ilim arasındaki farkı anlayamadıklarını söyleyerek cevap vermekte ve haberin doğruluk

⁵⁹⁵ Üsmendî, *Bezî*, s. 396.

⁵⁹⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 669.

⁵⁹⁷ Buhârî, *Kesf*, II, 540.

⁵⁹⁸ el-Hucurât, 49/6.

yönünün tercihi ile ancak nefsin sukûnu ve kalbin itmi'nânının sabit olacağını ifade etmektedir.⁵⁹⁹ Bu görüşün bir diğer delili de “Allah hakkında bilmediğiniz şeyi söylemeyin”⁶⁰⁰ ayetidir. Mezkûr ayetle Allah Teâlâ kendisi hakkında bilmediğimiz şeyi konuşmamızı yasaklamıştır. Bu ayetin manasına binaen eğer haber-i vâhidin ilim gerektirdiği kabul edilirse o zaman onunla amel etmek Allah hakkında bilmediğimiz şeyi söylememizi mümkün kılacaktır. Dolayısıyla bu delile göre haber-i vâhidle ameli câiz görenlerin onun ilim gerektirdiğini de kabul etmeleri gerekmektedir. Üsmendî bu iddiaya râvîsinin doğruluğunu bildiğimiz bir haber ile amel etmenin vâcip olduğunu kat'î delil olan icmâ yoluyla bildiğimiz için Allah hakkında bilmediğimiz şeyi söylemiş olmayacağımızı ifade ederek cevap vermiştir.⁶⁰¹ Ancak onun bu cevabı râvîlerinin doğruluğu tespit edilen haber-i vâhidlerle amel etme hususunda icmânın bulunduğu varsayımına dayanmaktadır.

Sadece ilim yolu ile sabit olabilecek rü'yetullah ve kabir azabı gibi ahiret ahkâmı ile ilgili konularda âhad haberlerin vârid olması da haber-i vâhidin ilim gerektirdiği iddiasının delillerinden biri olarak görülmektedir.⁶⁰² Sadece ilim gerektiren ve dünyada kendisi ile amel gerekli olmayan ahiret ahkâmı ile ilgili haber-i vâhidlerin var olduğuna yönelik iddialar, Hanefî usûlcüler tarafından öncelikle bu haberlerin bir kısmının meşhur olduğu ifade edilerek cevaplanmıştır.⁶⁰³ Hanefîlerin meşhur haber terimini kullanarak bu konuyu izah etmeleri ara bir kategori olarak vaz' ettikleri meşhur haber ıstılahını kullanışlı buldukları alanlardan birinin de ahiret ahkâmı ile ilgili haberler olduğunu göstermektedir. Ahiret ile ilgili haberlerin bir kısmının ise haber-i vâhid olduğu, ancak bunların da ilim değil bir çeşit amel olan kalbin itikadını gerekli kıldığı ifade edilmiştir. Nitekim Ebü'l-Yüsr ameli, organların ameli ve kalbin itikadı olmak üzere ikiye ayırmıştır.⁶⁰⁴ Dolayısıyla kalbin itikadı da ilim değil bir çeşit amel olarak kabul edildiğinde

⁵⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 329.

⁶⁰⁰ el-Bakara, 2/169.

⁶⁰¹ Üsmendî, *Bezl*, s. 396.

⁶⁰² Pezdevî, *Kenz*, s. 154.

⁶⁰³ Serahsî, *Usûl*, I, 329; Neseî, *Keşf*, II, 20.

⁶⁰⁴ Buhârî, *Keşf*, II, 548-549.

bunun için haber-i vâhid yeterli olmaktadır.⁶⁰⁵ “Kendileri de bunlara yakînen inandıkları halde haksızlık ve büyükenmelerinden ötürü onları bile bile inkâr ettiler”⁶⁰⁶ ve “Onu oğullarını tanıdıkları gibi tanurlar”⁶⁰⁷ ayetleri kalbin itikadının bir tür amel olduğunu göstermek için delil olarak kullanılmıştır. Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere ayetlerde zikredilen kişiler ilim sahibi olduktan sonra kalbin itikadını terk etmişlerdir. Nitekim ehl-i kitâb, Hz. Peygamber’in nübüvvetinin gerçekliğini bildiği halde buna itikad etmemiştir. Dolayısıyla itikad ve ilim, varlık ve yokluk bakımından birbirinden ayrıdır ve kalbin itikadı ilmin zarûrâtından değildir. İlim ile kalbin itikadı arasında zarûrî bir ilişki bulunmadığının delillerinden biri de mukallidin itikadıdır. Zira mukallidin ilim sahibi olmamasına rağmen Allah’ın birliğine inanması da itikad için ilmin zaruri olmadığını göstermektedir.⁶⁰⁸ “Onların mümin kadınlar olduklarını bilerseniz onları kâfirlere geri göndermeyin”⁶⁰⁹ ayeti de amelin zorunlu olarak yakînî bilgi gerektirmediğinin delillerinden biridir. Ayette zikredilen ve tasdik manasında olan iman sadece galibü’z-zân yolu ile bilinebilir. Ancak Allah Teâlâ bu bilgi ile amel etmeyi emretmiştir. Dolayısıyla yakînî ilim ile amel arasında zorunlu bir ilişki bulunmamaktadır.⁶¹⁰

“Haber-i vâhid ilim gerektirmiyor olsaydı tevâtür seviyesine ulaşsa da âhadların bir araya gelmesiyle ameli gerektirmezdi” çıkarımı da haber-i vâhidin ilim gerektirdiğini savunanların delillerinden biridir. Hanefî usûlünde bu iddiaya fertlerle meydana gelmeyen şeyin fertlerin bir araya gelmesi ile gerçekleşebileceği ifade edilerek cevap verilmiştir. Mesela tek başına bir müctehidin görüşü ilim gerektirmezken âlimler icmâ ettiğinde şüphe ortadan kalkmakta ve bu icmâ ilmi gerektirmektedir. Benzer bir şekilde Kur’ân’ın kelimeleri tek tek mucize değilken bir araya geldiklerinde mucize olmaktadırlar. Dolayısıyla tek tek fertlerle oluşmayan hükmün fertlerin bir araya gelmesiyle oluşabileceği,

⁶⁰⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 6.

⁶⁰⁶ en-Neml 27/14.

⁶⁰⁷ el-Bakara, 2/146.

⁶⁰⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 329; Neseî, *Keşf*, II, 20; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1259.

⁶⁰⁹ el-Mümtehine, 60/10.

⁶¹⁰ Neseî, *Keşf*, II, 19.

yani tek tek haber-i vâhidler ilim ifade etmezken bir araya gelip tevâtür seviyesine ulaştıklarında ilim ifade edebileceği görülmektedir.⁶¹¹

Nazzâm'ın bazı karineler bulunduğu haber-i vâhidin zarûf ilim gerektirdiği görüşüne de Hanefî usûlünde yer verilmiş ve bu görüş değerlendirilmiştir. Mesela önünde ölü yıkandığı belli olan bir evin dışında yaşlı bir kadının “falanca öldü” diye bağırması, haber-i vâhid olmasına rağmen Nazzâm'a göre karînelerin bulunması sebebi ile o kişinin öldüğü ile ilgili zarûf ilim ifade etmektedir. Ayrıca ona göre Allah Teâlâ'nın haberi duyanların bazısının kalbinde tevâtür seviyesinde ilim meydana getirirken, bazılarında bu seviyede bir ilim meydana getirmemesi de mümkündür. Serahsî'ye göre bu bâtil bir görüştür. Çünkü görme ve tevâtür yolu ile sabit olan bilgi kişiden kişiye değişmez.⁶¹² Verilen örnekte de yaşlı kadının haberi ile tûma'nine bilgisi oluşmaktadır. Nitekim başka bir kimsenin, öldüğü söylenen adamın sultandan saklandığını söyleyerek bu haberi duyan kişiyi şüpheye düşürmesi mümkündür. Ancak bu bilgi zarûf olsaydı haber-i vâhidi duyan kişinin şüpheye düşmemesi gerekirdi.⁶¹³

3- Bazıları ise haber-i vâhidin hüccet olması için şahitlikteki aded şartını dikkate almaktadırlar. Bu şartı dikkate alanların dayanağı, Hz. Ebû Bekir'in ninenin mirastan payı ile ilgili rivayette Muğîre'den şahit istemesi ve Hz. Ömer'in isti'zân haberi ile ilgili Ebû Mûsâ'dan şahit istemesi gibi örneklerdir. Bu iddia sahiplerine göre bu örnekler onların tek kişinin haberini kabul etmediklerini ve adâlet sıfatına itibar ettikleri gibi şahitlikteki aded şartını da dikkate aldıklarını göstermektedir. Bu iddiaya karşı “*Siz insanlık içinden çıkarılmış iyiliği emreden kötülüğü yasaklayan en hayırlı ümmetsiniz*”⁶¹⁴ ayetini zikreden Serahsî, bu ayetteki vasfin her müminin sıfatı olduğu ve dini konularda her müminin ma'rûfu emretmekle yükümlü olduğu, aded şartı koşmanın ise ziyâde olduğunu ifade etmiştir. Yine Serahsî, karşı tarafın delilini kullanarak bu iddiada bulunanların örnek olarak zikrettikleri bu uygulamaların kendilerine ancak ikişer kişi yolu ile ulaşmışsa lehlerine delil olarak kullanabileceklerini, aksi halde onlara göre bunların zaten delil

⁶¹¹ Neseff, *Keşf*, II, 19; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1257-1258.

⁶¹² Serahsî, *Usûl*, I, 330.

⁶¹³ Neseff, *Keşf*, II, 20.

⁶¹⁴ Âl-i İmrân, 3/110.

olmadığını da dile getirmiştir.⁶¹⁵ Serahsî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in Muğîre'den şahit istemesinin sebebi, Muğîre'nin Hz. Peygamber'in bu haberi bir topluluk huzurunda verdiğini söylemiş olması ve Ebû Bekir'in de bunu tespit etmek istemesi olabilir. Aynı şekilde Hz. Ömer de umûmu belvâ olan bir konuda haber verdiği için Ebû Mûsa'dan şahit istemiştir. Zira her ikisinin de başka bir şahit istemeden tek kişinin haberi ile amel ettiği pek çok örnek vardır. Dolayısıyla Serahsî'ye göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in haberler konusunda şahitlikle istidlâl ettiği anlayışı yanlıştır. Zaten aralarındaki farklılıklar sebebi ile haberin şahitliğe kıyas edilmesi doğru değildir. Nitekim şahitlikte iki kadın bir erkeğin yerine geçerken haber konusunda kadın ve erkeğin haberi eşit kabul edilmektedir. Ayrıca haber konusunda şahitliğin aksine şehâdet lafzı, kazâ meclisi gibi özellikler de bulunmamaktadır. Şahitlikteki iki kişi şartı ise nas yolu ile tespit edilmiştir.⁶¹⁶

4- Haber-i vâhidin hüciyyeti konusunda Hanefilerin ve cumhur ulemânın görüşü ise haber-i vâhidin kat'î ilim değil amel gerektirdiği yönündedir. Hanefîler haber-i vâhidin gerektirdiği ilim türünü *ilmü galibü'r-rey ve ekserü'z-zan* şeklinde ifade etmişlerdir.⁶¹⁷ Bu konuda Hanefîlerin haber-i vâhidin hem ilim hem de amel gerektirmediğini iddia edenlerle haber-i vâhidin hem amel hem de ilm-i yâkin ifade ettiğini iddia edenlerin arasında bir konumda yer aldığı görülmektedir. Hanefî âlimler, haber-i vâhidin yâkinî ilim ifade etmese de hüccet olduğunu ispatlamak için Kitâb, sünnet, sahâbe uygulaması, akıl ve icmâ gibi pek çok farklı yönden deliller sunmuşlardır.

Kitâb Delili

Hanefî usûlünde haber-i vâhid ile amel edilmesi gerektiğini ispat için öncelikle ilmin beyân edilmesini emreden ayetler delil olarak kullanılmıştır. “İndirdiğimiz açık delilleri ve hidayet yolunu –kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah hem de bütün lanet ediciler lanet eder.”⁶¹⁸ “Allah, kendilerine kitap verilenlerden ‘Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz’ diyerek söz almıştı.”⁶¹⁹ ayetleri ile Allah ilmin gizlenmesini yasaklamış ve beyânı em-

⁶¹⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 331.

⁶¹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 332-333; Neseî, *Keşf*, II, 21.

⁶¹⁷ Semerkandî, *Mizân*, II, 661.

⁶¹⁸ el-Bakara, 2/159.

⁶¹⁹ Âl-i İmrân, 3/187.

retmiştir. Bu ayetleri delil olarak kullanan Hanefiler, çeşitli lügavî açıklamalarda bulunmuşlardır. Yapılan izahlara göre mezkûr ayetlerde bir topluluğa muzâf olan cemi sigası kullanılmış olduğu için o topluluğa dâhil olan her birey tek tek bu ayetlerin muhatabı durumundadır.⁶²⁰ Topluluğun her ferdine tek tek beyân farz kılındığı için tek kişinin yaptığı beyânın da makbul olması gerektiğini söyleyen Debûsî, tek kişinin verdiği haberi Hz. Peygamber'in verdiği habere benzeterek Hz. Peygamber'in beyânını kabul etmek vâcip olduğu gibi ayetteki açıklama emrini yerine getiren tek kişinin haberinin de kabulünün vâcip olması gerektiğini dile getirmiştir.⁶²¹ Serahsî ise Allah'ın verdiği her emirde bir faydanın var olduğuna dikkat çekerek bu ayetlerde zikredilen beyân ve ilmin gizlenmesinin yasaklanmasındaki faydanın, beyânı işitenin onu kabul etmesi ve onunla amel etmesi olduğuna dikkat çekmiştir. Ancak gelebilecek itirazları dikkate alarak “*Ey iman edenler size bir fâsık haber getirdiği zaman onu araştırın*”⁶²² ayeti gereğince fâsığın getirdiği haberin bu ayetin umumundan tahsîs edilmiş olduğunu da dile getirmiştir.⁶²³ Aynı şekilde “*Siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz; İyiliği emreder, kötülükten menedersiniz.*”⁶²⁴ ayetindeki iyiliği emir, kötülükten nehyetme emrinin her ferdi kapsadığı ifade edilerek bu ayet de tek kişinin haberinin kabulünün vâcip olduğunun delili olarak kullanılmıştır.⁶²⁵ Sayıları artırılabilen bu minvaldeki ayetlerin ortak noktası, ayetlerde zikredilen ilmi beyân etme, iyiliği emretme, Allah için şahitlik yapma gibi hususların her bireye emredilmiş olmasının, bunların o kişilerden kabulünün vâcip olmasını gerektirmesidir. Haber-i vâhidin kabulünün gerekliliği de bu ayetlerin kapsamında değerlendirilmiştir.

Tek kişinin verdiği haberin hüccet olduğunu ortaya koymak için delil olarak kullanılan bir diğer ayet ise “*Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkması doğru değildir. Her fırkadan bir tâife dini iyi öğrenmek ve kavimleri döndüklerinde onları ikaz etmek için geride*

⁶²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 170; Pezdevî, *Kenz*, s. 154; Serahsî, *Usûl*, I, 322; Neseî, *Keşf*, II, 14.

⁶²¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 322.

⁶²² el-Hucurât, 49/6.

⁶²³ Serahsî, *Usûl*, I, 322; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1256.

⁶²⁴ Âl-i İmrân 3/122.

⁶²⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 172.

kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.”⁶²⁶ ayetidir. Bu ayetteki “fırka” ve “tâife” kelimeleri ile ilgili lugavî açıklamalar yapan Hanefî usûlcülere göre mezkûr ayette bu kelimelerin kullanılmış olması haber-i vâhidin hüccet olduğunu göstermektedir. Zira fırka en az üç kişiden oluşan bir topluluktur. Ayete göre tâife ise firkanın içinde bulunan bir gruptur, yani onun bir kısmıdır. Dolayısıyla en az üç kişiden oluşan firkanın bir kısmı olan tâife, ya iki kişiden ya da bir kişiden oluşmaktadır.⁶²⁷ Tâife kelimesinin kaç kişiyi içerdiği konusunda mütekaddim ulemâ da ihtilaf etmiştir. Ancak tâifenin içerdiği kişi sayısı ile ilgili verilen en yüksek rakam ondur. Fakat on kişinin verdiği haber de tevâtür seviyesinde olmadığı için yalan olma vehmini ortadan kaldırmaz ve haberi muhtemel olmaktan çıkarmaz. Searahsî ve Debûsî’ye göre doğru olan ise tâife kelimesinin bir kişiyi ifade etmesidir.⁶²⁸ “Eğer müminlerden iki tâife savaşarlarsa aralarını düzeltin”⁶²⁹ ayetindeki tâife kelimesi de tâifenin bir kişiden oluştuğunun delili olarak görülmektedir. Zira bir sonraki ayette “İki kardeşinizin arasını düzeltin”⁶³⁰ buyrulmuş ve kardeş kelimesi çoğul değil ikil kullanılmıştır. Dolayısıyla bu ayette iki şahıs iki tâife olarak adlandırılmıştır.⁶³¹ Görüldüğü üzere içerdiği kişi sayısı bu kadar az olmasına rağmen Allah tâifeye dini konularda derinleşmeyi ve ilmi ile kavmini uyarmasını emretmiştir. Buradan yapılan çıkarım, tâifenin sözünün hüccet olmaması durumunda onun kavmini uyarmasının da mümkün olmamasıdır.⁶³² Ayrıca taifenin bu durumu Hz. Peygamber’in insanları uyarmakla emredilmiş olmasına benzetilerek Hz. Peygamber’in uyarısının işitenler için bağlayıcı olduğu gibi tâifenin uyarısının da bağlayıcı olduğu ifade edilmiştir.⁶³³ Ayetin sonundaki “*umulur ki sakınırlar*” ifadesi de işitenlerin bu uyarıyı kabul etmek ve onunla amel etmekle yükümlü olduğunu göstermektedir.⁶³⁴ Ancak şahitlik ile mukayese edi-

⁶²⁶ et-Tevbe, 9/122

⁶²⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 323.

⁶²⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 323.

⁶²⁹ el-Hucurât, 49/9.

⁶³⁰ el-Hucurât, 49/10.

⁶³¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 323.

⁶³² Debûsî, *Takvîm*, s. 171.

⁶³³ Serahsî, *Usûl*, I, 324.

⁶³⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 324.

lerek bu açıklamaya yönelik bir itirazın gelmesi mümkündür. Şöyle ki, bir şeye şahit olan tek kişi şahitliği yerine getirmekle yükümlü olmasına rağmen şahitler yeterli sayıya ulaşmadığında kâdînin bu şahitlikle amel etme yükümlülüğü yoktur. Aynı şekilde tek kişiye beyân etme yükümlülüğünün verilmesine rağmen haber verenlerin sayısı çoğalmadıkça işitenin bunu kabul etmesinin zorunlu olmadığı da iddia edilmesi mümkündür. Bu muhtemel itiraza cevap veren Debûsî, “Allah Teâlâ bir haberle amel edilebilmesi için aded şartını koymuş olsaydı şahitlik meselesinde olduğu gibi bunu açıklaması gerekirdi” diyerek bu iddiayı reddetmiştir. Zira şahitlikle amel etmek için gerekli olan kişi sayısı nas ile belirlenmişken haber için böyle bir durum söz konusu değildir.⁶³⁵ Sonuç itibarı ile Hanefî usûlcülere göre içerdiği kişi sayısının azlığı sebebi ile yalan üzere birleşme ihtimali bâkî olmasına rağmen tâifenin verdiği haber ile istidlâl edilmesi emri, haber-i vâhidin de hüccet olduğunu göstermektedir.

Haber-i vâhidin kabulüyle ilgili problemlerden biri, haberi nakleden râvîlerin doğruluğunun icthad yolu ile tespit edilmesidir. Bu problemi çözmek için sadece icthad ve rey yolu ile bilinmesi mümkün olan şeylerle amel edilmesini emreden ayetler delil olarak zikredilerek râvîsinin doğruluğunu sadece kendi reyimizle tespit edebilesek de haber-i vâhid ile amelin gerekli olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Semerkandî, “Eğer onlarda bir hayır biliyorsanız hemen onlarla mükâtebe yapın”,⁶³⁶ “Onların mümin kadınlar olduklarını bilerseniz onları kâfirlere geri göndermeyin”,⁶³⁷ “İçinizden adâlet sahibi iki kişiyi şahit tutun”,⁶³⁸ “Rıza göstereceğiniz şahitlerden...”⁶³⁹ ayetlerini zikrederek tasdik manasında olan imanın ancak icthad yolu ile bilinebildiği gibi adâletin ve razı olunan şahitliğin de rey ve icthad yolu ile tespit edilebileceğini ifade etmiştir.⁶⁴⁰ Ebû'l-Yüsr'e göre de darü'l-harpten darü'l-İslâma hicret eden kadınlarla ilgili ayet, doğruluk yönü tercih edilen tek kişinin verdiği haberin bir tür ilim oluşturduğu ve mütevâtir haber

⁶³⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 171-172.

⁶³⁶ en-Nûr 24/33.

⁶³⁷ el-Mümtehine 60/10.

⁶³⁸ et-Talâk 65/2.

⁶³⁹ el-Bakara, 2/282.

⁶⁴⁰ Semerkandî, *Mizân*, II, 663-664.

gibi haber-i vâhidi kabul etmenin ve onunla amel etmenin de vâcip olduğunun en güzel delilidir.⁶⁴¹

Sünnet Delili

Hanefî usûlünde haber-i vâhidin yakînî ilim gerektirmese de amel gerektirdiğini ispat etmek için Hz. Peygamber'in sünnetinden de pek çok örnek zikredilmiştir. Hz. Peygamber'in “*Ey peygamberler temiz olan şeylerden yiye*”⁶⁴² ayeti ile temiz olan şeyleri yemekle emredilmiş olmasına rağmen yediği şeylerin temiz olup olmadığını yakînî olarak bilmek için kendisi ziraat yapmayıp kendisine hediye edilen, satın aldığı ya da davet edildiği yemeği yemiş olması bunun en bariz örneği olarak görülmüştür.⁶⁴³ Zira haber-i vâhid hüccet olmasaydı Hz. Peygamber'in yedikleri konusunda da haber-i vâhide itibar etmemesi gerekirdi. Bu hususta Hz. Peygamber'in vahyi beklemesi gibi bir durum da vâki olmadığı için onun yediği şeylerin helalliğini vahiy yolu ile bilmesi de söz konusu değildir. Hz. Peygamber'in Yahudi bir kadının zehirlemiş olduğu koyun etini yedikten sonra Cebrail tarafından o etin zehirli olduğunun haber verilmesi de bunu göstermektedir.⁶⁴⁴ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in meliklerin elçiler yoluyla kendisine gönderdiği hediyeleri, düşman toprağına gönderilen casusların haberlerini ve bir bedevînin hilal hakkındaki şahitliğini kabul etmesi de onun haber-i vâhid-i kabulü ile ilgili örneklerdendir.⁶⁴⁵

Bu konuda kullanılan delillerden biri de Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesinin bütün insanlığı kapsamasıdır. Hz. Peygamber kendi dönemindeki insanların hepsine bizzat tebliğde bulunmamış ve elçiler ve mektup gönderme yoluyla da tebliğ vazifesini gerçekleştirmiş, fethedilen uzak beldelere dini öğretecek kişiler göndermiştir. Haber-i vâhidin hüccet olarak kabul edilmemesi Hz. Peygamber'in tebliğ vazifesini bu yolla yerine getirmesinin imkânını da ortadan kaldırmaktadır.⁶⁴⁶ Hanım sahâbîlerin çoğunlukla dini

⁶⁴¹ Ebû'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 130.

⁶⁴² el-Mü'minûn, 23/51.

⁶⁴³ Debûsî, *Takvîm*, s. 172; Serahsî, *Usûl*, I, 325.

⁶⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 325-326.

⁶⁴⁵ Buhârî, *Kesf*, II, 543.

⁶⁴⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 172; Pezdevî, *Kenz*, s. 154; Serahsî, *Usûl*, I, 324.

mevzuları öğrenmek için Hz. Peygamber'in yanına gitmeyip eşlerinden öğrenmeleri de haber-i vâhidin hücciyetine delâlet etmektedir. Zira eşlerinin verdiği haber hüccet olmasaydı Hz. Peygamber hanımları da kendisini bizzat dinlemekle yükümlü tutardı. Fakat böyle bir zorunluluk söz konusu olmamıştır.⁶⁴⁷

Ayrıca Hz. Peygamber'in kendisinden işitilen şeylerin duymayanlara haber verilmesini istediğine dair hadislerin varlığı da haber-i vâhid ile amelin delillerinden kabul edilmektedir. Bunun en iyi örneği “Allah bizden bir şey işitip işittiği gibi koruyan ve başkalarına ulaştırana kimsenin yüzünü ağartсын. Nice fıkıh hâмили fakih olmayana taşır. Nice fıkıh taşıyıcısı da kendisinden daha fakih olana taşır.”⁶⁴⁸ hadisidir. Serahsî bu hadiste geçen "قرب حامل فقهه" kısmının fıkıhı tek kişinin de taşıyabileceğini gösterdiğini ifade etmiştir.⁶⁴⁹

Sahâbe Uygulaması

Sahâbenin haber-i vâhid ile amel ettiğine dair pek çok örnek bulunmaktadır. Hanefîlere göre bu da onların haber-i vâhidin hüccet olduğu konusunda icmâ ettiklerini göstermektedir.⁶⁵⁰ Tâbiîn ve onlardan sonra gelen fukahâ da aynı yolu takip etmiştir.⁶⁵¹ Sahâbenin haber-i vâhidle ameline dair örneklerin delil olarak kullanılması bizzat bu örneklerin haber-i vâhid olması sebebi ile itiraz edilebilecek bir durumdur. Bu itiraza cevap veren Neseffî ve Buhârî'ye göre bu örnekler haber-i vâhid olsalar da bunlar arasındaki müşterek nokta olan haber-i vâhidin kabul edilmesi meselesi mütevâtir mesabesinde. Dolayısıyla sahâbenin haber-i vâhidle ameli manen mütevâtir seviyesine ulaşmaktadır.⁶⁵²

Bu konuda gelebilecek bir diğer itiraz da sahâbenin aslında bu haber-i vâhidlerle değil de mütevâtir naslarla ya da ilgili durumlara dair karinelerin var olduğu haber-i vâhidlerle amel etmiş olabilecekleri iddiasıdır. Buhârî bu iddiaya sahâbenin haber-i vâhidle amel ettiğini gösteren haberlerin siyakından onların konuyla ilgili haber-i vâhidlerle amel ettiğinin açıkça anlaşıldığını söyleyerek cevap vermiştir. Mesela Hz. Ömer ceninin taz-

⁶⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 172; Serahsî, *Usûl*, I, 325.

⁶⁴⁸ Tirmizî, “İlim”, 7; Êbû Dâvud, “İlim”, 10; İbn Mâce, “Sünne”, 18; “Menâsik”, 76; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVII, 318; XXXV, 467.

⁶⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 325.

⁶⁵⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 174, Pezdevî, *Kenz*, s. 154; Buhârî, *Keşf*, II, 544.

⁶⁵¹ Buhârî, *Keşf*, II, 545.

⁶⁵² Neseffî, *Keşf*, II, 16-17; Buhârî, *Keşf*, II, 546.

minatı ile ilgili Hamel b. Mâlik'in haberini⁶⁵³ duyduğunda "Eğer bunu işitmeseydik reyimizle hüküm verecektik"⁶⁵⁴ demiştir.⁶⁵⁵ Yine bu hususta dile getirilebilecek muhtemel bir itiraz da Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in şahit isteyerek tek kişinin haberini kabul etmemeleri örneğinde olduğu gibi sahâbenin haber-i vâhidi kabul etmediğine dair rivayetlerin de var olmasıdır. Bu itiraza da cevap veren Abdülazîz el-Buhârî, sahâbenin Kur'ân'ın bazı zevâhirini ve bazı kıyas türlerini reddetmesinde olduğu gibi bu durumun da aslın butlânına delâlet etmediğini ve onların haber-i vâhidin hüccet olmadığını düşündükleri için değil de başka ârizî sebeplerden dolayı bu haberlerde şahit istediklerini ifade etmiştir.⁶⁵⁶ Aynı şekilde Hz. Ali'nin nakilde bulunan kişiye yemin ettirmesi de haber-i vâhidi kabul etmeyişiinden değil, ihtiyattan kaynaklanmış olmalıdır.⁶⁵⁷

Aklî Delil

Haber-i vâhid ile amelin gerekliliği birtakım akli deliller ile de desteklenmiştir. İnsan akıl yolu ile zarardan sakınmanın gerekliliğini ve faydayı elde etmenin iyi bir şey olduğunu bilmektedir. Zarardan sakınmanın gerekliliği ve faydayı elde etmenin güzelliği konusundaki zann-ı gâlib ise yakînî bilgiye ilhak olunmaktadır. Mesela bir yola yönelen kişiye âdil bir kimse başka bir yolun güvenilir olduğunu, yöneldiği yolda ise hırsızların bulunduğunu haber verse akıllı kimsenin zann-ı gâlib yolu ile de olsa zararı ortadan kaldırma ihtimaline binaen onun haberi ile amel etmesi gerekir.⁶⁵⁸ Aynı şekilde insanların doktorların söylediğini yapması gerektiği hususunda da gâlibü'r-rey yakîne ilhak olunur. Hükümlerin kulların maslahatı için konulması sebebiyle aynı durum şeriat için de söz konusudur. Nitekim nehy eden hükümler çirkin şeylerden imtinâ edilmesi için vârid olmuştur. Bu sebeple bunları işleyenler dünyada kınanır, ahirette ise cezalandırılırlar. Dolayısıyla ahkâm konusunda zann-ı gâlib ile elde edilen bilginin yakînî bilgiye ilhak edilmesi bir önceki duruma göre daha evladır. Çünkü bir önceki durumda sadece

⁶⁵³ Ebû Dâvûd, "Diyât", 20; Nesâî, "Kasâme", 11, 12; İbn Mâce, "Diyât", 11.

⁶⁵⁴ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 114.

⁶⁵⁵ Buhârî, *Keşf*, II, 546.

⁶⁵⁶ Buhârî, *Keşf*, II, 546.

⁶⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 333.

⁶⁵⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 665.

dünyada zarar görmek söz konusu iken şeriat ile ilgili konularda hem dünyada hem de ahirette zarara uğramak söz konusudur.⁶⁵⁹

Benzer bir aklî çıkarımla âdil ve mütedeyyin kişinin haber-i vâhidinin de ilm-i yakîne ilhak edileceği ifade edilmiştir. Bunun sebebi âdil ve dindar kişinin aklının ve dininin delâleti ile doğruluğunun yalanına, doğrusunun hatasına tercih edilmesidir.⁶⁶⁰ Çünkü yalan dinen haram olduğu için dini kişiyi yalan söylemekten alıkoyar. Akli da insanın kötüleneceği ve hakir görüleceği bir şeyi yapmasını engeller ve kişinin kendisini saygın bir konumda tutmasını ister.⁶⁶¹ Dolayısıyla dini ve akli için zararlı olması sebebiyle Müslüman, akıllı ve âdil kişinin yalandan uzak duracağı varsayılarak verdiği haber zâhirî olarak doğruluğa hamledilmiş ve gâlibü'z-zan ile ilim ifade ettiği dile getirilmiştir.⁶⁶² Ebu Hanîfe de bu sebeple yalan yönünü tercih ettirecek herhangi bir sebep bulunmayan kişinin haberinin makbul olduğunu söylemiştir. Ancak İmam Muhammed ve İmam Ebû Yûsuf her din ve akıl sahibinin haberini kabulün gerekli olmadığını, çünkü yalanın ve yalancı şahitliğin Ebû Hânîfe'den sonra insanlar arasında daha yaygın hale geldiğini ifade etmişlerdir.⁶⁶³

İcmâ, Şahitlik, Kıyas

Muâmelât konusunda haber-i vâhidin kabul edilmesi hususunda icmânın bulunması da Hanefîlerin haber-i vâhidin hücciyeti için kullandığı argümanlardan biridir. Ümmet vekiller, elçiler ve vergi memurlarının verdiği haber-i vâhidlerin kabulü konusunda icmâ etmiştir.⁶⁶⁴ Buradan yola çıkan bazı Hanefî usûlcüler muâmelât konusundaki haber-i vâhidlerin icmâen kabul edilmesinin dini konulardaki haber-i vâhidlerin de kabul edilmesini gerekli kıldığını dile getirmişlerdir. Çünkü suyun temiz veya pis olmasının haber verilmesi ve bir kimsenin kendisinin herhangi bir malın satışına vekil kılındığını söylemesi gibi muâmelât konusundaki bazı haber-i vâhidler Allah hakkına da terettüb etmek-

⁶⁵⁹ Semerkandî, *Mizân*, II, 666.

⁶⁶⁰ Semerkandî, *Mizân*, II, 668.

⁶⁶¹ Ebû'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 126.

⁶⁶² Neseffî, *Keşf*, II, 17.

⁶⁶³ Ebû'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 126.

⁶⁶⁴ Neseffî, *Keşf*, II, 16-17.

tedir. Mesela malın satışı ile ilgili meselede Allah hakkı olan husus, o şeyin alınmasının mübah olmasıdır. Zira bir malı gasb eden kişinin de o malı satması mümkündür. Malı satan kişi tasdik edildiğinde satışın helal olduğuna, tekzîb edildiğinde ise haram olduğuna itikad edilmiş olur. Bir şeyin helal ya da haram olduğuna inanmak ise kul hakları ile ilgili değildir.⁶⁶⁵ Dolayısıyla Allah hakkı olan konulardaki haber-i vâhidlerin kabulü için yalan ihtimalinin tamamıyla ortadan kalkması gerektiği ve bunun ilimsiz amel olacağı iddiası geçersiz olmaktadır. Çünkü yukarıda ifade edilen durumlarda zâhiren sabit olan fakat kat'î olmayan bir tür ilim ile amel etme söz konusudur.⁶⁶⁶

Hanefilerin bu konuda kullandığı en kuvvetli delil ise şahitlik meselesidir. Zira haber-i vâhidde olduğu gibi yalan ihtimalinin bâkî olmasına ve yakînî ilim gerektirmemesine rağmen Allah Teâlâ şahitliği kendisiyle amel edilmesi gereken bir hüccet kılmıştır. Buna binaen haber-i vâhid ile amel için de yakînî ilim gerektirmesi şartı aranmamalıdır.⁶⁶⁷ Haberin şahitlikle mukayesesi ile ortaya konan bu delile dini konuların insanlar arası ilişkilerden farklı değerlendirilmesi gerektiği yönünde bir itiraz gelmesi mümkündür. Bu itiraz, genellikle şahitliğin Allah hakkı olduğu ifade edilerek cevaplanmıştır. Zira kâdînin şahitlikle amel etmesinin gerekliliği dinden kaynaklanmaktadır ve Allah hakkı olarak vâciptir. Hatta kâdî şahitlikle amel etmekten imtina ederse fâsık ve günahkar sayılmaktadır. Şahitlik yoluyla kul hakları ile ilgili konularda hüküm verildiği gibi, içki, zina ve hırsızlık hadlerinde olduğu gibi Allah hakkı ile ilgili konularda da hüküm verilmektedir. Bu hadlerin sebebinin kul hakkı olması ise onları Allah hakkı olmaktan çıkarmamaktadır.⁶⁶⁸ Şahitlikle ilgili gelen itirazlardan bir diğeri de sürekli gerçekleşen insanlar arası ilişkilerde her zaman yakînî bilgi sahibi olmanın imkânsızlığı sebebi ile zarureten yakîn olmayan bilgi ile amel edildiği, ancak şer'î ahkâm konusunda böyle bir zaruretin olmadığı yönündendir. Fakat Hz. Peygamber'in ahkâm ile ilgili her sözüne yakîn yolu ile ulaşmamız da mümkün olmadığı için aynı zaruret ahkâm konusunda da mevcuttur.⁶⁶⁹ Nitekim Hz. Peygamber zamanında olduğu gibi sonraki insanların da

⁶⁶⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 173; Serahsî, *Usûl*, I, 326.

⁶⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 326.

⁶⁶⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 172.

⁶⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 172; Serahsî, *Usûl*, I, 326.

⁶⁶⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 174.

amel etmek için dinin hükümlerini bilmeye ihtiyacı olmasına rağmen her türlü şer'î hükümle ilgili yakînî bilgi ifade eden haberleri bulmak mümkün değildir. Bu durumda her konu ile ilgili mütevâtir haber bulunmadığı için pek çok hüküm âtil hale gelecektir. Debûsî'ye göre Allah Teâlâ genişlik olması ve sıkıntıyı ortadan kaldırmak için amel konusunda yakînî bilgi sahibi olmayı vâcip kılmamıştır. Sadece Allah'ı, sıfatlarını, ahiret ahkâmını ve nübüvveti bilme gibi itikâdî konularda yakînî bilgiyi vâcip kılmıştır.⁶⁷⁰ Dolayısıyla ihtiyaca binaen, yalan ihtimalinin bâkî olmasına rağmen kâdînın şahitlikle hükmetmesinin vâcip olması gibi, ihtiyacın giderilmesi için zâhire itibar edilerek haber-i vâhidin amel için hüccet kılınması da vâcip olmaktadır.⁶⁷¹ Zira muâmelâtta olduğu gibi dinle ilgili konularda da haber-i vâhidi kullanma zorunluluğumuz bulunmaktadır.

Kıyas ile haber-i vâhid mukayesesi yapılarak da haber-i vâhid ile amelin gerekliliği izah edilmiştir. Nas bulunmayan konuda kıyas ile amel etmek câizdir. Haber-i vâhid ise kıyastan daha kuvvetli bir delildir. Çünkü Hz. Peygamber'in sözü olduğu hususunda şüphe bulunmadığı durumlarda haber mamûlün bihtir. Dolayısıyla kıyas ile amelin câiz olması da haber-i vâhid ile amelin evleviyetle câiz olmasını gerektirmektedir.⁶⁷²

2.3. Değerlendirme

Bu bölüm kapsamında ele alınan konular içerisinde dönemimiz Hanefî usûlcüleri içinde farklılaşmanın bulunduğu ilk hususun haberin tarifi meselesi olduğu görülmektedir. Bizatihi haberin tarifi ve bu konudaki tartışmalara Hanefî usûl eserlerinin çoğunda yer verilmemiştir. Nitekim Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve Pezdevî şârihlerinin çoğu haber tarifi ile ilgili bilgi vermemişlerdir. Çünkü onlar haberler ile ilgili meseleleri daha ziyâde Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin doğru ve yanlış oluşunu tespit etmek amacı ile ele almışlardır. Dönemimizin kelamcı usûl yazarlarından özellikle Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin ise haber konusunu müstakil olarak ele aldıkları görülmektedir. İki grup arasındaki bu farklılık, onların usûl yazım metodundaki farklılıklarından kaynaklanmış olmalıdır. Zira bir bilgi kaynağı olarak haberin kendisi daha ziyâde

⁶⁷⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 173; Buhârî, *Keşf*, II, 546-547.

⁶⁷¹ Serahsî, *Usûl*, I, 327.

⁶⁷² Serahsî, *Usûl*, I, 328; Neseî, *Keşf*, II, 17.

kelâmî bir konudur. İkinci gruptaki usûlcülerin de kelamcı usûlcüler olmaları onların haber konusunu daha ayrıntılı işlemelerine sebebiyet vermiş olmalıdır.

Râvî sayısı açısından yapılan haber taksimatının ayrıntılarında da dönemimiz Hanefî usûlcüleri arasında bazı farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Mütevatir haberin tarifinde ileri sürülen şartlarda bir takım değişikliklerin bulunduğu ve bazı usûlcüler tarafından mütevatirin de kendi içinde kısımlara ayrıldığı gözlemlenmiştir. Mütevatir haberin konusu açısından farklı bir yaklaşıma sahip olmasıyla Ebü'l-Yüsr dikkat çekmektedir. Zira o, diğer Hanefî usûlcülerden farklı olarak mütevâtir seviyesindeki hadislerin başka konularda vârid olsa da ahkâm konusunda vârid olmadığını iddia etmiştir.

Meşhur haberin tespitinde de Hanefî usûlünde şöhret ve icmâ unsurlarını esas alan iki yaklaşımın var olduğu görülmektedir. Meşhur haberin hangi nesilde yaygınlaşmasının beklendiği hususunda da iki farklı tutum bulunmaktadır. Pezdevî ve onu takip eden Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu meşhur haberin ikinci ve üçüncü nesilde yani tâbiûn ve tebe-i tâbiîn neslinde yaygınlaşmış olmasını esas alırken, Semerkandî ve Lâmişî sadece tâbiûn neslinde yaygınlaşmış olmasını esas almışlardır. Ayrıca onların haberleri taksim ederken meşhuru ayrı bir kategori olarak zikretseler de usûl meselelerini ele alırken daha ziyâde haber-i vâhid ve mütevâtir taksimi üzerinden konuları işledikleri görülmektedir. Bu da hadisçilerin haber-i vâhid ve mütevâtir şeklindeki ikili haber taksimiyle uyumlu bir tutumdur. Meşhur haberin ne tür ilim ifade ettiği hususunda da Hanefî usûlcüler arasında bir ihtilaf vardır. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve müteahhir Hanefî ulemâ meşhurun ilm-i yakîn değil ilm-i tûma'nîne ifade ettiğini düşünmektedir. Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî'nin ise meşhur haberin kat'î yani yakîni bilgi ifade ettiği kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Ancak Hanefiler arasındaki bu ihtilaf, sadece meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilip edilmeyeceği meselesine tesir etmekte, ahkâm konusunda herhangi bir ihtilafa yol açmamaktadır.

Haber konusundaki ihtilaflardan biri de konu esaslı haber-i vâhid taksimatında ele alınan hadlerin haber-i vâhidle sabit olması meselesinde gözlenmektedir. Bu hususta Hanefî usûlcülerin büyük bir kısmı cumhur ulemâya muhalefet etmiş ve bu konudaki haber-i vâhidlerin hüccet olmadığını savunmuşlardır. Ancak Üsmendî, Abdülazîz el-Buhârî ve Kâkî'nin bu konudaki hâkim Hanefî anlayışın aksine cumhur ulemâya yakın

bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Özellikle Buhârî ve Kâkî'nin bu tutumunun kendi dönemlerindeki mezhepler arası yakınlaşma iddiası ile açıklanması mümkündür.

Haber-i vâhidin hücciyeti ve amel gerektirmesi konusunda ise dönemimiz Hanefî usûlcüleri arasında bir ihtilaf bulunmamaktadır. Hanefî usûlcülerin hepsi haber-i vâhid ile amelin gerekliliğini pek çok delille ortaya koymaya çalışmışlardır. Sadece haber-i vâhidle amelin vâcib olduğunun ihtiyaten kabul edilmesi ve Allah Teâlâ'nın bu hususta murad ettiği şeyin hak olduğuna mübhem bir şekilde itikad edilmesi gerektiğini dile getiren Semerkandî, amel ve itikad ayırımına vurgu yapan bir yaklaşım benimsemiştir. Bu da onun kelâmî öncülleri dikkate alan usûl yazım tarzının bir yansıması olmalıdır.



BÖLÜM 3: MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ USÛL ESERLERİNDE HABERİN İNKİTÂSI

3.1. Hanefî Usûlünde İnkıtâ Teriminin Kullanımı

Hadis usûlünde isnaddaki kopukluğu ifade etmek üzere kullanılan inkıtâ terimini⁶⁷³ Hanefî usûlcüler zâhir ve bâtın⁶⁷⁴ ya da sûrî ve mânevî⁶⁷⁵ olarak nitelendirerek iki farklı inkıtâ türü ortaya koymuşlardır. Böylece hadisçilerin kullanımında sadece sened ile ilgili bir husus olan inkıtâ terimi Hanefîler tarafından muhteva ile de ilişkilendirilmiştir. Ancak inkıtâ kavramının bu anlamda kullanımını ilk Hanefî usûlcülerden itibaren gördüğümüzü söylemek mümkün değildir. Hanefî usûlünde mürsel rivayetler ve muhteva itibarı ile problemlili görülen rivayetler için inkıtâ teriminin kullanımının Pezdevî ve Serahsî ile birlikte başlayıp yaygınlık kazandığı görülmektedir. Ahmet Aydın, Serahsî ve Pezdevî'nin inkıtâ kavramını tercih etmelerini meselenin bir hadis problemi olarak vaz' edilmek istenmesi ile ilişkilendirmiş ve kendilerini, buldukları asırda hâkim olan hadis terminolojisinin diliyle ifade ederek mezheplerini savunma çabası olarak yorumlamıştır.⁶⁷⁶ Bize göre de Kerhî, Cessâs ve Debûsî gibi önceki Hanefî usûlcüler tarafından benzer durumlar için kullanılan "hadisin Hanefî ashâbının görüşüne aykırı olma durumu",⁶⁷⁷ "haber-i vâhidin reddi"⁶⁷⁸ ya da "haber-i vâhidin tenkidî"⁶⁷⁹ gibi ifadeler, muhaliflerinin Hanefîlerin konu ile ilgili görüşlerine daha ön yargılı yaklaşmasına sebebiyet vermesi sebebiyle Pezdevî ve Serahsî'nin aynı meseleyi hadisçiler tarafından kullanılan bir kavram çerçevesinde ortaya koyma ihtiyacı hissetmiş olmaları mümkündür. Onların kavramsal olarak hadisçilere yaklaşan bu tavrı, hadis usûlünün çeşitli kavram ve konularını Hanefî fıkıh usûlüne dâhil etme yönündeki tutum-

⁶⁷³İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdürrahmân, *Mukaddimetü İbni's-Salâh (Ma'rifetü envâi ulümi'l-hadis)*, (thk. Nüreddin İtr), Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1986, s. 33; İbn Hacer, *Nüzhe*, 84; Suyûtî, *Tedrib*, 172; Aydın, *Hadis İstılahları*, s. 153.

⁶⁷⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 171.

⁶⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 359.

⁶⁷⁶ Aydın, "İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Mânevî İnkıtâ Kavramı", s. 26.

⁶⁷⁷Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullâh b. el-Hüseyn. *Risâletü'l-İmam Ebi'l-Hasen el-Kerhîfi'l-usûl (Te'sisü'n-nazar içinde)*. Kahire: Matbaatü'l-İmâm, t.y., s. 169.

⁶⁷⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 113.

⁶⁷⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 196.

larının bir parçası olarak görülebilir.

Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî ise sened ve metin ile ilgili değerlendirmelerinde inkıtâ tabirini kullanmamışlardır. Bu usûlcüler seneddeki kopukluğu genellikle mürsel tabiriyle ifade etmeyi yeterli görmüşler, diğer Hanefî usûlcülerin mânevî inkıtâ olarak gördükleri hususları ise genellikle haber-i vâhidin kabulünün şartları başlığı altında ele almışlardır. Onların bu tutumu, yukarıda da ifade edildiği üzere bu hadis ıstılahının Hanefî usûlünde kullanımının Pezdevî ve Serahsî'nin yetiştirdiği halkanın bir ürünü olduğunu, mezkûr usûlcülerin ise usûlde onlardan farklı bir sistematik benimsediğini göstermektedir.

İnkıtânın zâhiri ve bâtinî olarak değerlendirilmesi, bu durumun inkıtânın zıttı olan ittisal için de geçerli olup olmadığı sorusunu akla getirmektedir. Zira zâhiren münkatı' olmayan bir rivayetin bâtinen münkatı' olabileceği kabul edildiği gibi zâhiren muttasıl olmayan bir rivayetin bâtinen muttasıl olma ihtimali de olabilir. İttisalin bu şekilde açıkça iki ayrı kısımda değerlendirilmesi Hanefî usûlünde çok karşılaşılan bir durum değildir. Ancak Serahsî, İmam Şâfiî'nin mürsel haberi reddini eleştirirken mürselin zâhiren münkatı' olsa dahi manasının kuvvetli olduğuna dikkat çekmiş,⁶⁸⁰ Abdülazîz el-Buhârî de aynı şekilde mürsel haberin manen muttasıl olsa da sûreten münkatı' olması sebebiyle İmam Şâfiî tarafından kabul edilmediğini ifade etmiştir.⁶⁸¹ Bu açıklamalar Hanefîlerin mürsel ile ilgili anlayışlarının arkasında ittisâlin de maddî ve mânevî olarak ayrımı fikrinin yer aldığını düşündürmektedir. Pezdevî şârihlerinden Siğnâkî ise ittisali açık bir şekilde sûrî ve mânevî olarak tavsîf etmiş ve bir rivayetin sûreten muttasıl olmasa bile manen muttasıl olabileceğine işaret etmiştir. Siğnâkî'ye göre Hanefîlerin manen ittisale önem vermeleri ise asıl maksat olan rivayetin manasına tutunmalarından kaynaklanmıştır.⁶⁸² Sadrüşşerîa da benzer bir değerlendirme ile mürsel rivayetin isnadının olmaması sebebi ile zâhiri olarak münkatı' olsa bile metninde bulunan ve kabulüne delâlet eden deliller sebebiyle bâtinî olarak münkatı' olmadığını ifade etmiştir.⁶⁸³ Dolayısıyla ona göre de zâhiren muttasıl olmayan bir rivayetin bâtinen

⁶⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 370.

⁶⁸¹ Buhârî, *Keşf*, III, 29.

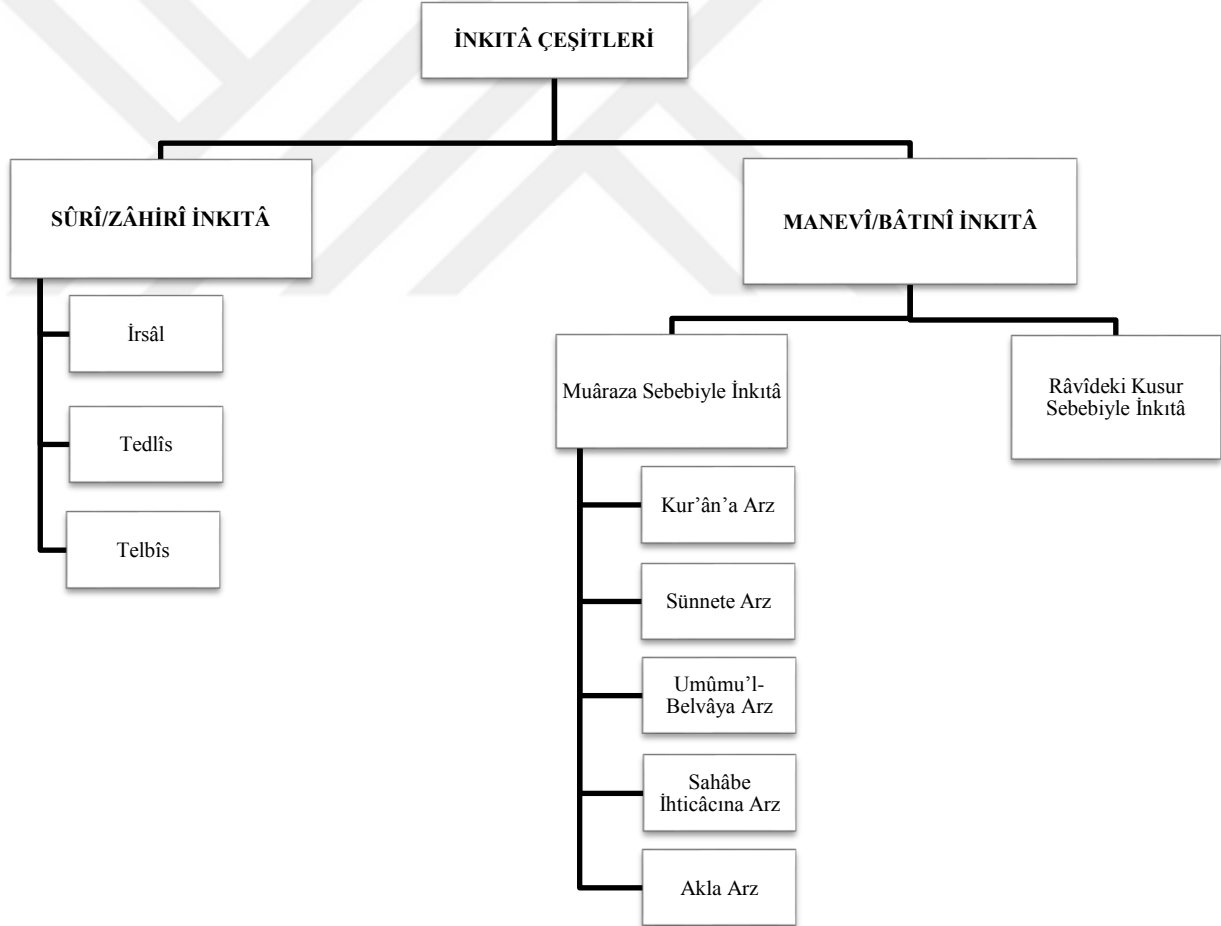
⁶⁸² Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1300.

⁶⁸³ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 14.

muttasıl olma ihtimali vardır. Ancak bu durum Hanefîlerin isnadı değerlendirmeden sadece muhtevasına bakarak bir rivayeti manen muttasıl kabul edip delil olarak kullandıkları anlamına gelmemelidir. Zira tezimizin son bölümünde ele alınacağı üzere usûl eserlerinde yer alan isnad ve râviye dair değerlendirmeler bunun aksini göstermektedir.

3.2. İnkıtâ Çeşitleri

Hanefî usûlcüler inkıtâyı sened ve metne matuf unsurları dikkate alarak sûrî/zâhirî ve mânevî/bâtînî şeklinde vasfetmek suretiyle iki kategoride değerlendirmişlerdir. Bir takım alt başlıklara ayrılan inkıtâ türlerini şu şekilde şematize etmek mümkündür:



3.2.1. Sûrî/Zâhirî İnkıtâ

Yukarıda ifade edildiği üzere Hanefî usûlünde mürsel rivayetler ve muhteva itibarı ile problemlili görülen rivayetler için inkıtâ teriminin kullanımı Pezdevî ve Serahsî ile birlikte başlayıp yaygınlık kazanmıştır. Ancak Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî seneddeki inkıtâyı ifade etmek üzere zâhirî inkıtâ tabirini kullanmamışlar, kopukluğu genellikle mürsel tabiriyle ifade etmeyi yeterli görmüşlerdir. Zahirî inkıtâ bir üst başlık olarak değerlendirildiğinde bu başlığın altında irsâl, tedlîs ve telbîs olmak üzere üç farklı türün ele alınması mümkündür.

3.2.1.1. İrsâl

Cessâs, sonraki usûl eserlerinde zâhirî inkıtâ olarak tavsif edilen mürsel rivayetler için böyle bir vasıf kullanmamış, sadece mürsel terimini kullanmakla yetinmiştir. Debûsî ise “Müsned ya da mürsel olarak Hz. Peygamber’den sâbit olduktan sonra haber-i vâhidin intikâdî” başlığı içerisinde zikretmesi haricinde mürsel hadis meselesini usûl eserine dâhil etmemiştir. Kendisinden önce ve sonra mürsel meselesinin ayrıntılı bir şekilde işlenmiş olmasına rağmen Debûsî’nin neden bu konuyu ele almadığına dair bir açıklaması da bulunmamaktadır.⁶⁸⁴ Debûsî’nin bu tutumu onun seneddeki zâhirî inkıtâ probleminden ziyade manevî inkıtâyı önemseydiğini düşündürmektedir.

Pezdevî ve Serahsî’den itibaren Hanefîler, haber-i vâhidlerin sened ve metninde yer alan kopukluğu genel olarak ifade etmek üzere inkıtâ kavramını zikretmiş olsalar da ilgili rivayetleri tavsif etmek için münkatı‘ kavramını çok fazla kullanmamışlardır. Bunun yerine seneddeki kopukluğu ifade etmek için mürsel kavramını kullanmışlardır. Bu da aslında Hanefî usûlünde inkıtâ kavramının kullanım sahasına çıkarılmasının senedden ziyade muhtevayı dikkate alan bir amaca matuf olduğunu düşündürmektedir. Zira seneddeki kopukluğu ifade etmek üzere hicri birinci asrın sonlarından itibaren kullanılan⁶⁸⁵ ve her ne kadar hadisçilerinkinden daha kapsamlı bir anlamda olsa da Hanefîlerin de istimal ettiği mürsel terimi varken, muhtevadaki problemleri ifade etmek için kullandıkları böyle bir terim yoktu. Bu sebeple Pezdevî ve Serahsî’nin Hanefîlerin

⁶⁸⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 196.

⁶⁸⁵ Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, s. 63.

en çok eleştiriye maruz kaldıkları arz ilkelerini de bir hadis terimi kapsamında işleyerek hadisçilerin meseleye kendi kavramları çerçevesinden bakmalarını amaçlamış olmaları mümkündür.

Mürsel hadis muhaddislerin ıstılahında, kibârü't-tâbiînden olsun sığârü't-tâbiînden olsun tâbiûnun kavil, fiil ve takrîr olarak doğrudan Resûlullah'tan naklettiği hadistir.⁶⁸⁶ Fukahâya göre ise mürsel, senedinin neresinde olursa olsun kopukluk bulunan hadistir ve senedi muttasıl olmayan her türlü hadis bu tarifin şumûlüne girmektedir.⁶⁸⁷ Daha sonra zikredileceği üzere Hanefî usûlünde mürsel rivayetin irsâlin hangi nesil tarafından gerçekleştirildiğine göre dört kısma ayrılarak değerlendirilmesi de bu anlayışın bir sonucudur.

Cessâs ve Debûsî'nin usûllerinde mürsel ile ilgili herhangi bir tarif yer almamaktadır. Mürsel konusunu işlemeyen Debûsî'nin "Müsned ya da mürsel olarak Hz. Peygamber'den sâbit olduktan sonra haber-i vâhidin intikadı"⁶⁸⁸ başlığı içerisinde mürseli zikretmesi, onun mürseli müsnedin zıddı olarak kullandığını ve irsâl yolu ile de bir rivayetin Hz. Peygamber'e aidiyetinin sabit olabileceğini düşündüğünü göstermektedir. Ayrıca burada Hanefî usûlünde genel itibarıyla "müsned" ıstılahının "muttasıl" anlamında kullanıldığını da söylemek gerekmektedir. Pezdevî ve Serahsî'den itibaren ise zâhiren inkıtânın bulunduğu rivayetlerin mürsel rivayetler olduğunun belirtilmesi haricinde doğrudan bir mürsel tarifi yapıldığı görülmemektedir. Ancak Hanefî usûlünde mürsel rivayetin irsâlin hangi nesil tarafından gerçekleştirildiğine göre dört kısma ayrılarak ele alınması, hangi nesilde olursa olsun kopukluğun mürsel terimiyle ifade edildiğini göstermektedir. Buhârî, İtkânî ve Kâkî gibi daha sonraki dönem usûlcüleri ise mürselin tanımını yapmışlar, hatta muhaddislerin kullanım farklılığına da işaret etmişlerdir.⁶⁸⁹

⁶⁸⁶ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 31; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 82.

⁶⁸⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 51-52.

⁶⁸⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 196.

⁶⁸⁹ Buhârî, *Keşf*, III, 3-4; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 575; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 701.

3.2.1.1.1. Mürsel Hadisin Hücciyeti

Mürsel hadisin hücciyeti münakaşasını ciddi olarak ilk başlatan kişinin İmam Şâfî olduğu ifade edilmektedir.⁶⁹⁰ Hanefî usûlünde teorik olarak mürselin hücciyeti tartışmasını ise İsâ b. Ebân'a kadar götürmek mümkündür. Zira sonraki Hanefî usûl eserlerinde İsâ b. Ebân ve Kerhî'nin mürselin hücciyeti ile ilgili görüşlerine atıflar yapılmaktadır. Hanefî usûlcüler mürsel rivayetlerin hücciyeti meselesini genellikle dört farklı katagoride değerlendirmişlerdir:

1- Sahâbe mürseli⁶⁹¹

2- İkinci ve üçüncü neslin mürselleri

3- Üçüncü nesilden sonrakilerin mürselleri

4- Bir vecihten mürsel başka bir vecihten muttasıl olan rivâyetler

Sahâbe mürselinin delil olduğu hususunda ulemânın icmâsı bulunmaktadır. Zira bir sahâbî Hz. Peygamber'den mutlak olarak rivayette bulunduğu o hadisi ya Hz. Peygamber'den ya da kendisi gibi bir sahâbîden işittir. Berâ b. Âzib'in "Size naklettiklerimiz hepsini Hz. Peygamberden duymuş değiliz. Birbirimizden de rivayette bulunuruz. Fakat biz yalan söylemeyiz" sözü de buna işaret etmektedir.⁶⁹² Fakat sahâbeden biri "kâle Râsûlullah" diyerek rivayette bulunduğu başka bir sahâbîden irsâl etme ihtimali olmasına rağmen başkasından işittiğine dair bir açıklamada bulunmadığı müddetçe o rivayeti Hz. Peygamber'den işittiğine hükmedilir. Çünkü sahâbe için asıl olan durum semâdır.⁶⁹³ Sahâbeden genç yaşta olanların ise Hz. Peygamber ile sohbeti kısa süreli olduğu için onlar çoğunlukla diğer sahâbîlerden nakilde bulunmuşlardır.⁶⁹⁴

İkinci ve üçüncü neslin mürsel rivayetlerinin hüccet olduğu hususunda Hanefî fukahâ kendi içlerinde hemfikirdirler. Ancak ehl-i hadis bu konuda Hanefîlere muhalif konum-

⁶⁹⁰ Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 89.

⁶⁹¹ Bir sahâbînin başka bir sahâbîden öğrenmiş olduğu halde bu sahâbînin ismini vermeyerek doğrudan Rasûlullah'tan (s.a.) rivayet ettiği veya Hz. Peygamberle ilgili olup da bizzat duyma ve görme imkânı bulunmayan, dolayısıyla başka birinden öğrenmiş olması gereken bir olay hakkında naklettiği hadis. (Aydın, *Hadis İstihlâları*, s. 219)

⁶⁹² Serahsî, *Usûl*, I, 359.

⁶⁹³ Pezdevî, *Kenz*, s. 171; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 702.

⁶⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 359.

da yer almaktadır. Daha sonra ele alınacağı üzere Hanefî usûl eserlerinde ayrıntılı açıklamalarla savunusu yapılan mürseller de çoğunlukla bu kısma dâhil olanlardır.

Üçüncü nesilden sonrakilerin mürselleri konusunda ise Hanefîler arasında ihtilâf bulunmaktadır. Bazı Hanefîler her âdil râvinin mürselinin kabul edileceği görüşünü benimserken bazıları bu görüşü kabul etmemiştir. İsbâ b. Ebân ilk üç nesilden sonra yalan ve fîsk yaygınlaştığı için mürsel rivayetlerin mutlak bir şekilde kabul edilemeyeceğini düşünmektedir. Ancak o, insanların kendisinden ilim almasıyla ma'rûf olmuş kimselerin rivayetlerini bunun dışında tutmuştur. Zira ona göre İmam Muhammed gibi kendisinden ilim alınması ile meşhur olan imamların rivayetleri mürsel olsun müsned olsun makbuldür.⁶⁹⁵ Bunun sebebi ise sika râvîlerin Şeybânî gibi imamların mürsel rivayetlerini de müsnedleri gibi rivayet etmeleridir.⁶⁹⁶ Çünkü sikaların mürsel bir rivayeti nakletmesi o mürsil râvînin adâleti ve rivayetin muttasıl olduğunun delili olarak kabul edilmektedir. İsbâ b. Ebân'a göre bu özelliklere sahip bir râvînin mürsel rivayeti ilk üç neslin mürseli gibi makbuldür. Sika râvîlerin müsnedlerini rivayet ettikleri halde mürsellerini rivayet etmediği kimseler için ise durum böyle değildir.⁶⁹⁷

Kerhî ise irsâli yapan râvînin hangi nesilden olduğu hususunda bir ayırım gözetmemiş, hangi asırda olursa olsun müsned rivayeti kabul edilen râvînin mürsel rivayetinin de makbul olduğunu söylemiştir.⁶⁹⁸ Çünkü ona göre İlk üç neslin mürsellerinin kabulünün gerekçesi olan râvînin adâlet ve zabt vasıflarına sahip olma durumu, diğer bütün asırlardaki râvîler için de geçerlidir.⁶⁹⁹ Ebü'l-Yüsr de herhangi bir asır ayırımı yapmaksızın mürselin hüccet olduğunu ifade etmiş ve sahâbe, tâbiûn ve sonraki nesillerdeki âlimlerin katında bir sözün Hz. Peygamber'e ait olduğu sabit olduğunda "*kale'n-Nebî*" ifadesini kullandıklarını ve âdil râvîlerin böyle durumlarda irsâlde bulduklarını dile getirmiştir.⁷⁰⁰ Semerkandî'nin de mutlak olarak irsâlin haber-i vâhidin kabulüne engel olmadığını ifade etmesi ve mürsellerin hücciyeti meselesini irsâli yapan nesle göre sınıflan-

⁶⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 363; Semerkandî, *Mizân*, II, 636; Buhârî, *Keşf*, III, 10-11; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 577.

⁶⁹⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 173; Serahsî, *Usûl*, I, 363; Buhârî, *Keşf*, III, 10-11.

⁶⁹⁷ Buhârî, *Keşf*, III, 11.

⁶⁹⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 362.

⁶⁹⁹ Buhârî, *Keşf*, III, 10.

⁷⁰⁰ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 139-140.

dırmadan ele alması onun da râvî âdil olduktan sonra irsâlin hangi nesilde yapıldığının fark etmediği kanaatine sahip olduğunu düşündürmektedir.⁷⁰¹ Üsmendî de aynı şekilde mürsil ravînin nesli ile ilgili bir ayırım yapmaksızın âdil râvînin mürsel rivayetinin müsendi gibi olduğunu ifade etmiştir.⁷⁰²

Cessâs'a göre ise ilk üç nesildeki râvîlerin sika ve âdil olmayan kimselerden mutlak olarak rivayette buldukları bilinmediği müddetçe mürselleri makbuldür. İlk üç nesilden sonrakilerde ise sadece âdil ve sika râvîlerden rivayette bulunmakla meşhur olmuş kimselerin mürselleri hüccettir.⁷⁰³ Serahsî de bu konudaki en doğru görüşün bu olduğu kanaatindedir.⁷⁰⁴ Siğnâkî ve Kâkî de aynı kanaati belirtmiştir.⁷⁰⁵ Serahsî bu durumu Hz. Peygamber'in ilk üç neslin hayırlı olduğunu ifade eden hadisi ile izah etmektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber ilk üç neslin doğru sözlü ve hayırlı olduğuna şahitlik etmiştir ve aksine bir durum olmadıkça da onların adâleti bu şahitlikle sabittir. Hz. Peygamber ilk üç nesilden sonra ise yalanın yaygınlaşacağını haber vermiştir. Bu görüşü kabul edenlere göre Hz. Peygamber'in hakkında yalanın yayılacağı yönünde şahitlik yaptığı dönemde yaşayanların adâleti ancak adâletle ma'rûf olan ve sadece âdil râvîlerden rivayette bulunan bir kimsenin kendisinden rivayette bulunması ile sabit olabilir.⁷⁰⁶

Her ne kadar mürsellerin üçüncü kategorisinde üçüncü nesilden sonrakilerin mürselleri denilerek ucu açık bir ifade kullanılmış olsa da Üsmendî ve Abdülazîz el-Buhârî mürsellerin kabul edilmesi ile ilgili bir zaman sınırı koymuştur. Buna göre eğer rivayetin irsâl edildiği asır hadislerin zabt edilip kitaplarda toplanmadığı bir dönemse mürselin kabul edilme durumu söz konusu olabilir. Aksi takdirde bir kimse günümüzde “*kale'n-Nebî kezâ*” dediğinde o rivayet hadis musannefatı içinde yer alan ve ashâbü'l-hadis bildiği ma'rûf bir hadis değilse kabul edilmesi mümkün değildir. Ancak böyle bir rivayetin kabul edilmemesinin sebebi, rivayetin mürsel olması değil hadis musannefatı için-

⁷⁰¹ Semerkandî, *Mizân*, II, 636.

⁷⁰² Üsmendî, *Bezl*, s. 449.

⁷⁰³ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 146.

⁷⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 363.

⁷⁰⁵ Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1285; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 709.

⁷⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 363; Buhârî, *Kesf*, III, 10-11.

de yer almamasıdır.⁷⁰⁷ Üsmendî ve Buhârî'nin bu tutumları önceki usûlcülerin aksine Hadis musennefâtına açıkça önem atfeden bir yaklaşım olarak dikkati çekmektedir. Daha sonra ele alınacağı üzere Abdülazîz el-Buhârî'nin kendi usûl eserinde de hadis musennefâtı ve hadis usûlü eserlerinden istifade ettiği de görülmektedir. Bu durumun onun yaşadığı dönemdeki ekoller arası etkileşimin tezahürlerinden birisi olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Sonuç itibarı ile Îsâ b. Ebân, Kerhî ve Cessâs ile onları takip edenler farklı derecede şartlar ileri sürmüş olsalar da üçüncü nesilden sonrakilerin mürsel rivayetlerinin Hanefî usûlünde mutlak bir şekilde kabul edilmediği görülmektedir. En hafif şartı koşan Kerhî, mürsil râvînin âdil olmasını yeterli görmektedir. Îsâ b. Ebân ve Cessâs ise işi daha sıkı tutmuştur. Îsâ b. Ebân'ın şartı, irsâli yapan “râvî” odaklı iken Cessâs'ın şartının “merviyyün anh” odaklı olduğu görülmektedir. Zira Îsâ b. Ebân irsâli yapan râvînin ma'rûfluğunu ve mürsel rivayetlerinin sika râvîler tarafından rivayet edilmiş olmasını ön plana çıkarırken, Cessâs mürsil râvînin sadece sika râvîlerden rivayette bulunmakla meşhur bir râvî olmasını esas almıştır. Sonraki Hanefî usûlcülerden bu üç görüşe de meyledenler olmuştur. Pezdevî hangi görüşü tercih ettiğini açıklamasa da Buhârî onun Îsâ b. Ebân'ın görüşünü benimsediğini dile getirmiştir.⁷⁰⁸ Serahsî ise bu konudaki en doğru görüşün Cessâs'ınki olduğu kanaatindedir. Pezdevî ve Serahsî'den sonra da genellikle ihtiyata daha uygun olan Îsâ ya da Cessâs'ın görüşünün tercih edildiği görülmektedir. Ancak yukarıda da zikredildiği üzere açıkça ifade etmemiş olsalar da Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Üsmendî'nin bu konuda Kerhî'nin görüşüne daha yakın durduğu anlaşılmaktadır.

Bir vecihten mürsel başka bir vecihten muttasıl olan rivayetlerin hücciyeti konusunda ise mürseli delil olarak kabul eden Hanefîler açısından bir problem bulunmazken, mürsel rivayetleri delil olarak kabul etmeyenler bu rivayetlerin hücciyeti konusunda ihtilaf etmiştir. Ehl-i hadisın çoğu muttasıl olan târiki münkatı' olanın beyânı kabul ederek aralarında muâraza olmadığını düşünmüş ve bir tarikten muttasıl olarak gelmiş olması sebebi ile bu tür rivayetleri hüccet kabul etmişlerdir. Bazı hadisçiler ise irsâli cerh, itti-

⁷⁰⁷ Üsmendî, *Bezl*, s. 458; Buhârî, *Keşf*, III, 11; *Şerhu'l-Hüsâmî*, s. 150.

⁷⁰⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 11.

salı ise ta'dıl olarak düşünerek ikisi çakıştığında cerhin galip geleceğini ifade etmiş, bu sebeple de bu tür rivayetleri reddetmişlerdir.⁷⁰⁹

3.2.1.1.2 Mürsel Hadis Savunusu

Mürsel hadisin hüciyyeti tartışmasını ciddi şekilde ilk başlatan kişi olarak kabul edilen İmam Şâfî, tâbiûn neslinin mürsellerinin belirli şartları taşıyorlarsa kabul edilebileceği, ancak yine de muttasıl rivayetler seviyesine çıkamayacağı kanaatindedir.⁷¹⁰ Hadisçilerin cumhuruna göre de mürsel hadis, müsned bir rivâyet ya da râvîleri farklı başka bir mürsel hadis ile desteklenmediği müddetçe onunla ihticâc edilemez ve mürsel hadis zayıf hükmünde kabul edilir.⁷¹¹ Mürsel hadisin merdûd hadisler kısmından sayılmasının sebebi ise hazfedilen râvînin durumunun bilinmemesidir. Çünkü hadisçilerin dar kapsamlı mürsel tarifi çerçevesinde düşünüldüğünde tâbiî râvînin seneden hazfettiği râvînin sahâbî veya tâbiî olması, eğer tâbiî ise sika veya zayıf olması gibi ihtimaller söz konusudur. Sahîh hadisin şartlarından biri ise râvîlerinin sika olmasıdır. Ancak irsâl durumunda hazfedilen râvînin sika olup olmadığı bilinmemekte, bu durumda da mürsel hadisin sahih hadis kapsamında değerlendirilmesi mümkün olmamaktadır.⁷¹²

İkinci ve üçüncü neslin mürsellerini ittifakla hüccet olarak kabul eden Hanefî usûlcüler, bu iddialarını savunmak ve itirazları bertaraf etmek için çeşitli argümanlar kullanmışlardır. Bu çerçevede öncelikle mürsellerin kabulü konusunda icmâ bulunduğu iddiası dile getirilmiştir. Hanefîlere göre sahâbe ve tâbiûnun mürseli kabul ettiğine dair örneklerin varlığı ve bu konuda onlara itiraz edilmemiş olması mürsellerin kabulü konusunda bu iki nesilde ittifakın var olduğunu göstermektedir. Nitekim İbn Abbâs, Ebû Hüreyre, Nu'mân b. Beşîr gibi sahâbîlerin doğrudan Hz. Peygamber'den duymadıkları rivayetleri ondan naklettikleri, sorulduğunda ise kimden işittiklerini açıkladıklarını gösteren rivayetler mevcuttur. Mesela Ebû Hüreyre "*Cünüp olarak sabahlayanın orucu yoktur*"⁷¹³ hadisini doğrudan Hz. Peygamber'den değil Fazl b. Abbâs'tan işittiğini, İbn Abbâs ise

⁷⁰⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 173; Serahsî, *Usûl*, I, 364; Buhârî, *Keşf*, III, 11-12.

⁷¹⁰ Şâfî, *er-Risâle*, s. 462-464.

⁷¹¹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 32; Suyûtî, *Tedrib*, s. 165. Ayrıntılı bilgi için bkz. Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 129 vd.

⁷¹² İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 82; Suyûtî, *Tedrib*, s. 165.

⁷¹³ Müslim, "Sıyâm", 75; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 327, 450; XLIII, 14, 326; XLIV, 243, 267, 268.

“*Ribâ nesîdedir*”⁷¹⁴ hadisini Üsâme b. Zeyd’den işittiğini kendilerine sorulunca söylemişlerdir. Bu gibi örneklerde sahâbenin mürsel rivayete herhangi bir itirazda bulunmaması sebebi ile Hanefiler bu hususta sahâbe icmâsı olduğunu ifade etmişlerdir.⁷¹⁵ Hatta Üsmendî sahâbenin irsâl yaptığına dair rivayetler haber-i vâhid olsa da bu rivayetlerdeki manen ortak nokta olan sahâbenin irsâlde bulunduğu bilgisinin mütavatir olduğunu dile getirmiştir.⁷¹⁶ Ancak sahâbenin zaten tamamı âdil kabul edildiği için mürsellerinin makbul olduğu konusunda icmânın var olduğu ifade edilerek bu örneklerin sahâbe dışındakilerin mürselleri için yerinde bir delil olmadığı düşünülebilir. Fakat Hanefilere göre tâbiûnun adâletinin de en hayırlı nesillerle ilgili rivayette zikredildiği üzere Hz. Peygamber’in şehâdeti ile sabit olması sebebiyle sahâbe ve tâbûnun irsâl etmesi arasında bir fark yoktur.⁷¹⁷

Tâbiûn neslinin de mürsel rivayette bulduklarına dair örnekler Hanefilerin bu husustaki bir diğer delilini oluşturmaktadır. Atâ, Hasan, Saîd İbnü’l-Müseyyeb, İbrahim en-Nehâî, Şa’bî, Mekhûl gibi tâbiûnun büyükleri, rivayetleri mürsel olarak da nakletmişlerdir.⁷¹⁸ Ayrıca Hasan ve İbrahim en-Nehâî’nin hangi durumlarda irsâlde bulduklarına dair kendi açıklamaları da bulunmaktadır.⁷¹⁹ Tâbiûn neslinin irsâli kullanmalarının ortak sebebini ortaya koymaya çalışan Serahsî, onların bir rivayeti irsâl etmelerinin üç muhtemel sebebi olabileceğini dile getirmiştir. Bu açıklamaya göre tâbiûn bir rivayeti ya kendilerine göre âdil olmayan bir kimseden işittikleri için ya da âdil bir kişiden işitmiş olmalarına rağmen o rivayetin hüccet olmadığını düşündükleri için mürsel olarak nakletmiş olabilirler. Üçüncü ihtimal ise mürselin de müsned gibi delil olduğuna inanmalarındır. Serahsî’ye göre bu ihtimallerden ilki geçerli olamaz. Çünkü âdil olmadığını bildiği râvîyi atlayarak rivayette bulunan kişinin rivayetlerine mürsel olsun müsned olsun itimad edilmez. Tâbiûn nesli için de böyle bir şeyi düşünmek mümkün değildir.

⁷¹⁴ Buhârî, “Buyû’”, 79; Müslim, “Müsâkât”, 101, 102, 104; Nesâî, “Buyû’”, 50; İbn Mâce, “Ticârât”, 49, 50; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXXVI, 81, 95, 112, 129.

⁷¹⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 360-361; Üsmendî, *Bezl*, s. 453 Buhârî, *Keşf*, III, 6.

⁷¹⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 455.

⁷¹⁷ Üsmendî, *Bezl*, s. 458; Buhârî, *Keşf*, III, 6.

⁷¹⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 360-361.

⁷¹⁹ Buhârî, *Keşf*, III, 7.

İkinci ihtimal de gerçek olamaz. Çünkü bu ihtimal tâbiîlerin rivayetinin isnadını terk etmek suretiyle hüccet olabilecek bir rivayeti gizledikleri anlamına gelmektedir. Bu durumda üçüncü ihtimal olan mürselin hücciyet bakımından müsnele denk olduğuna inandıkları için irsâlde bulunmalarının onların irsâlinin gerçek sebebi olduğu ortaya çıkmaktadır. Buradan da Serahsî, tâbiûn neslinin de mürselin müsnele gibi olduğu konusunda ittifak ettikleri çıkarımına varmaktadır.⁷²⁰ Ancak mürsel hadis konusu ile ilgili müstakil bir eser yazmış olan Alâî (ö. 761), tâbiîn ulemâsından mürseli reddedenlere örnekler vererek Hanefîlerin mürselin kabulünde icmâ bulunduğu iddiasının doğru olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁷²¹

Hanefîlerin mürsel hadisin hücciyeti konusunda çözmek durumunda kaldıkları en önemli problem, mürsel rivayette ismi zikredilmeyen râvînin kimliği belli olmadığı için rivayetinin sıhhatini tespit için gerekli olan râvî değerlendirmesinin yapılamamasıdır. Mürsel hadisi reddedenlerin ilk gerekçesi de haberin râvîsi zikredilmediği için haberin kabul ya da reddi hakkında karar vermemizi sağlayan râvînin vasıflarını bilme imkânımızın ortadan kalkmasıdır.⁷²² Hanefî usûlcüler bu problemi sika râvînin irsâlinin ta'dîl sayılacağı ön kabulünü dile getirerek çözmeye çalışmışlardır. Bu ön kabulün temelinde de âdil bir râvînin sadece âdil râvîlerden durumunu açıklamadan mutlak bir şekilde rivayette bulunabileceği kanaati bulunmaktadır. Çünkü âdil bir râvî rivayetinin kabulü için gerekli şartların hadisi aldığı kişide bulunduğu konusunda bilgi sahibi olmadan ondan mutlak olarak rivayette bulunmaz. Zira bu, Hz. Peygamber hakkında yalan şahitlikte bulunmak anlamına gelir.⁷²³ Dolayısıyla âdil bir râvî, işiten kimse için ibadetin vâcip oluşu, helal ve haramın ispatı gibi şeri hükümleri gerekli kılan bir rivayeti ancak haberin doğruluğuna dair zann-ı gâlibi olduğunda mürsel olarak nakleder.⁷²⁴ Ancak Hanefîlerin sika râvînin salt olarak rivayetinin ta'dîl sayılmasını mürsel rivayetlerle sınırlı tuttıkları anlaşılmaktadır. Zira mürsel rivayette atlanan râvînin güvenilirliği konusunda zann-ı gâlib oluştuğu için güvenilirliğinin araştırılmasının gerekliliği ortadan kalkarken müsnele ri-

⁷²⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 362.

⁷²¹ Alâî, Salâhuddîn Ebû Saîd Halil b. Keykeldî, *Câmiu't-tahsil fî ahkâmî'l-merâsil*, thk. Hamdî Abdülmecid es-Silefî, Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1986, s. 69.

⁷²² Pezdevî, *Kenz*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 360.

⁷²³ Pezdevî, *Kenz*, s. 173; Serahsî, *Usûl*, I, 362; Semerkandî, *Mizân*, II, 638; Üsmendî, *Bezl*, s. 449-450.

⁷²⁴ Semerkandî, *Mizân*, II, 639; Üsmendî, *Bezl*, s. 449-450.

vayette râvîlerin isimleri zikredilmiş ve râvînin araştırılması rivayeti işitenlere bırakılmıştır.⁷²⁵

Sika râvînin rivayetinin ta'dîl sayılmasının⁷²⁶ yanında ta'dîl sebebi açıklanmadan yapılan tezkiyenin makbul olması da Hanefîlerin bu anlayışını desteklemektedir. Zira mübhem ta'dîlin makbul olduğunu muhaddislerin çoğu da kabul etmektedir.⁷²⁷ Âdil bir râvînin sadece âdil râvîden rivayette bulunması sarâhaten olmasa da delâleten ta'dîl olarak değerlendirildiğinde ve adâlet sebebi açıklanmadan yapılan ta'dîl de makbul kabul edildiğinde âdil râvî hadisi aldığı râvînin adını zikretmese de o râvînin sika olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.⁷²⁸

Hanefîlerin bu anlayışına âdil bir râvînin rivayette bulunduğu kişiler arasında mecrûh râvîlerin de bulunmasının mümkün olması sebebiyle itiraz edilmiştir. Nitekim Şa'bî, Süfyân es-Sevrî ve Şu'be gibi ulemâ bazı râvîleri cerh ettikleri halde onlardan rivayette bulunmuşlardır. Mesela Şa'bî "Hâris bana tahdis etti; vallahi o kezzâbtı" diyerek Harris'ten rivayette bulunmuştur.⁷²⁹ Alâî de tâbiîn tabakasına mensup âdil kimselerin âdil olmayan râvîlerden de rivayette bulunduğu dair örnekler zikrederek Hanefîlerin bu iddiasını reddetmiştir.⁷³⁰ Ancak Hanefîlere göre âdil râvîler mecrûh râvîlerden rivayette bulunsalar bile onların durumlarına işaret ederek rivayette bulunmuşlardır. Bu durumda âdil bir râvî bir kimseden rivayette bulunduktan sonra durumu hakkında bir açıklama yapmazsa o kişinin mecrûh olmadığı kanaatine varılmaktadır. Çünkü aksi takdirde irsâli yapan, rivayeti işiten kişiyi kandırılmış ve hüccet olmayan şey ile amel etmekle onu yükümlü tutmuş olur. Böyle bir durum da âdil râvîler için söz konusu değildir.⁷³¹ Zira âdil olmayan bir râvîden durumunu açıklamadan irsâlde bulunmak Hanefîlere göre râvînin

⁷²⁵ Semerkandî, *Mizân*, II, 639; Üsmendî, *Bezl*, 457; Buhârî, *Şerhu'l-Hüsâmî*, s. 149; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 705-706.

⁷²⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 136; Debûsî, *Takvîm*, s. 182.

⁷²⁷ Üsmendî, *Bezl*, s. 450; Ayrıca bkz. Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997, s. 140.

⁷²⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 639.

⁷²⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 360; Buhârî, *Şerhu'l-Hüsâmî*, s. 149; Kâkî, *Câmiu'l-usûl*, III, 705-706.

⁷³⁰ Alâî, *Câmiu't-tahsîl*, s. 79.

⁷³¹ Buhârî, *Keşf*, III, 9.

adâletini ortadan kaldıran bir durumdur.⁷³² Çünkü seneddeki âdil olmayan râvîyi atlayarak rivayeti nakletmek onun durumunu gizlemek anlamına geleceği için rivayeti nakledenin adâletine zarar verecektir. Bu durumda da mürsel olsun müsned olsun rivayetleri makbul olmayacaktır. Tehanevî, bir râvînin hem sika râvîlerden hem de sika olmayanlardan mürsel rivayette bulunmasının ilk üç nesilden sonrakiler için cerh sebebi olduğu, fakat ilk üç neslin mürselinin mutlak olarak makbul olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur.⁷³³ Ancak usûl eserlerinde yapılan izahlardan anlaşıldığı üzere ilk üç nesil için de sika olmayanlardan mutlak bir şekilde durumlarını açıklamadan rivayette bulunma şartının gözetildiği anlaşılmaktadır. Cessâs'ın zikrettiği ve Ebû Hanîfe'nin de bu kanaatte olduğunu ifade ettiği bu şart,⁷³⁴ Serahsî'ye göre de en doğru görüştür.⁷³⁵

Hanefîlerin âdil râvînin irsâlini ta'dîl sayan bu anlayışı, cerh-ta'dîlin ictihadî olması sebebi ile bir kimseye göre âdil olan bir râvînin başkasına göre âdil olmayabileceği itirazını da gündeme getirmektedir. Hanefî usûlcüler buna cevaben râvînin hakikatte âdil olmaması mümkün olsa bile irsâli yapan âdil râvînin zâhire bakarak zann-ı gâlib yolu ile o râvînin adâletine karar verdiğini ve âdil olmama ihtimalinin vehmedilmesinin hakiki adâletle çelişmeyeceğini ifade etmişlerdir.⁷³⁶ Çünkü zâhir ve gâlib olan durum râvînin âdil olmasıdır. Galip olan durum da nadirin mümkün olmasıyla batıl olmaz. Hanefîler bu açıdan mürsel rivayeti âdil bir râvînin hocasının ismini zikredip “*sikatün indî*” gibi bir ta'dîl ifadesi kullandığı rivayetlere ya da hocasının ismini zikretme bile “*hadde-senî sika*” gibi ifadelerle yaptığı rivayetlere benzetmişlerdir. Bu tür rivayetlerde de ta'dîl edilen râvînin âdil olmaması veya başkası tarafından araştırıldığında cerh sebeplerinin bulunması ihtimali vardır. Ya da o râvî tarafından cerh sebebi sayılmadığı halde başkası tarafından cerh sebebi sayılan bir özelliğe sahip olması mümkündür. Ancak bu tür ifadelerle yapılan rivayetler Hanefîlere göre makbuldür.⁷³⁷ Çünkü âdil bir kişinin ta'dîli râvînin tezkiyesi için yeterli görülüş ve tekrar araştırmaya ihtiyaç duyulmadığı

⁷³² Semerkandî, *Mizân*, II, 640.

⁷³³ Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadis*, Beyrût: Dârü'l-Kalem, t.s., s. 138-139.

⁷³⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 146-147.

⁷³⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 363.

⁷³⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 640; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 577.

⁷³⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 173; Üsmendî, *Bez*, s. 456; Buhârî, *Kesf*, III, 9.

ifade edilmiştir.⁷³⁸ İmam Şâfiî'nin pek çok yerde “*haddesenî sika*”, “*haddesenî men lâ ettehimühû*” ifadelerini kullanmış olmasına rağmen aynı manaya gelen mürsel rivayeti kabul etmemesi de bazı Hanefiler tarafından eleştirilmiştir.⁷³⁹

Hanefiler mürsel rivayeti bir açıdan da mu‘an‘an rivayete kıyas etmişlerdir. Mu‘an‘an rivayette râvî semaya delâlet eden açık bir lafız kullanmayıp “an” lafzıyla rivayette bulunduğu rivayeti o râvîden duymayıp rivayetin meçhul bir vasıta ile ona ulaşmış olması ve o vasıtanın da âdil olmaması ya da rivayeti nakledene göre âdil olup başkasına göre âdil olmaması ihtimalleri söz konusudur. Buna rağmen an‘ane ile yapılan rivayet icmâ ile makbul sayılmış ve likâ’ var ise bu rivayet semâya hamledilmiştir. Hanefilere göre aynı durum sika râvînin mürsel rivayetinde de söz konusudur. Dolayısıyla mu‘an‘an rivayette sika râvî hakkındaki hüsnü zanna binaen râvînin mutlak ifadesi semâya hamledildiği gibi mürsel rivayette de atlanan râvînin âdil olduğuna hükmedilebilir.⁷⁴⁰

Mürsel rivayet ile mukayese edilen bir başka durum da müftî ile müsteftî arasındaki ilişkidir. Müftî müsteftîye “Hz. Peygamber bu konuda şöyle hüküm verdi” dediğinde isnadı zikretmese de müsteftînin o şekilde amel etmesi gerekir. Râvînin “*kâle Râsûlullah*” diyerek rivayette bulunması da bu duruma benzetilmiştir.⁷⁴¹ Ancak bu benzetme, rivayetlerin senedlerine ulaşılabilecek şekilde kaynaklarda kayıt altına alındığı dönemde yapılan mürsel rivayetler için uygun bir benzetme gibi görünse de ilk nesillerdeki mürsellerin fetva ile kıyaslanması doğru bir yaklaşım olmamalıdır. Kâdînin yazdığı belgeye şahit tutması ile de mürsel rivayet arasında bir benzerlik kurulmuştur. Kâdî içinde herhangi bir olayla ilgili hükmünün bulunduğu bir belge yazıp buna şahit tuttuğunda şahitlerin ismini belgede açıklamasa da bu belge delil olarak kabul edilmektedir. Mürsel rivayette de benzer bir durum söz konusudur.⁷⁴²

Mürsel rivayetle ilgili itirazlardan bir diğeri de mürselin delil olarak kabul edilmesi durumunda ilk dönemlerden itibaren insanların isnadlı rivayette bulunmak için pek çok

⁷³⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 641.

⁷³⁹ Buhârî, *Keşf*, III, 10.

⁷⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 362; Buhârî, *Keşf*, III, 9.

⁷⁴¹ Serahsî, *Usûl*, I, 362.

⁷⁴² Serahsî, *Usûl*, I, 362.

meşakkate katlanmalarının ve isnadları ezberlemeye çaba göstermelerinin anlamsız hale gelmesidir.⁷⁴³ Serahsî bu durumu haber-i vâhidin hüccet oluşuyla kıyaslayarak cevap vermiştir. Bu kıyasa göre insanların hadislerin farklı tariklerini toplamakla uğraşmaları haber-i vâhidin hüccet oluşuna engel olmadığı gibi isnadla meşgul olmaları da mürsel rivayetin hüccet oluşuna engel değildir.⁷⁴⁴ Üsmendî ise isnadlı rivayetin faydalarını dile getirerek bu durumu izah etmiştir. Ona göre bir rivayeti isnadlı olarak nakletmenin iki faydası vardır. İlki, rivayeti işitenin bizzat kendisinin râvîyi araştırmasına imkân sağlamasıdır. Bu durumda rivayeti işiten, râvî hakkında kendi araştırmasına dayanarak bir kanaate varacağı için daha mutmain olacaktır. Diğer taraftan ise rivayeti nakleden kişi râvînin tezkiyesi ya da cerhi hakkında kesin bir kanaate varamadığı için de rivayeti isnadlı olarak nakletmiş olabilir. Bu durumda da râvînin araştırılmasını hadisi işiten kişiye bırakmış olur.⁷⁴⁵ Bu açıklamalar mürsel rivayetin hüccet oluşunun müsned rivayeti gereksiz kılmadığını göstermektedir.

Sonuç itibarı ile esas amacın râvînin isminin zikredilmesi değil, adâletinin bilinmesi olduğunu düşünen Hanefilere göre yukarıda zikredilen sebeplere binaen mürsel rivayet bu amacı gerçekleştirmektedir. Bu sebeple her ne kadar isnadın zâhirine bakıldığında râvînin isminin zikredilmemiş olması sebebiyle bir inkıtâ görüldüğü için hadisçilerin sıhhat şartlarını barındırmıyor olsa da Hanefiler mürsel rivayetin hüccet olarak kullanılmaya elverişli olduğunu düşünmektedirler. Burada sahlilikle hüccet olmanın birbirinden farklı şeyler olduğuna da dikkat edilmelidir. Nitekim hücciyetin sıhhaten farklı bir şey olduğunu ifade eden Leknevî, mürsel hadisin Hanefiler tarafından hüccet olarak kabul edilmesinin onun sahlî hadis kapsamına girmesini gerektirmediğini dile getirmiştir.⁷⁴⁶

3.2.1.1.3. Mürsel Hadisin Mertebesi

Hanefiler mürsel rivayetleri hüccet kabul etmelerinin yanında bu rivayetlerin müsned rivayete göre konumunu da tespit etmeye çalışmışlardır. Abdülazîz el-Buhârî, mürseli

⁷⁴³Serahsî, *Usûl*, I, 360.

⁷⁴⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 363.

⁷⁴⁵ Üsmendî, *Bezl*, s. 457; Buhârî, *Kesf*, III, 10.

⁷⁴⁶ Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, s. 111.

hüccet olarak kabul eden ulemâ içerisinde mürselle müsnedin muârazası durumunda hangisinin tercih edileceği konusunda üç farklı görüş bulunduğunu ifade etmiştir. Îsâ b. Ebân ve Pezdevî, mürselin üstün olduğu ve teâruz durumunda mürselin tercih edileceği kanaatinde-dir. Kâdî Abdülcebbâr mürsel ve müsned rivayetini eşit olduğu görüşündedir. Diğer ulemâ ise mürsel rivayetini aksine müsned rivayetinde râvîlerin ve râvîlerin adâletlerinin tespiti mümkün olduğu için müsnedi tercih etmişlerdir.⁷⁴⁷

Hanefî usûlünde mürsel rivayetini müsnedden üstün olduğu görüşü ilk olarak Îsâ b. Ebân'a nispet edilmektedir.⁷⁴⁸ Sonraki usûlcülerin beyânından Îsâ b. Ebân'ın irsâlin yapılış sebebine binaen bu kanaate ulaştığı anlaşılmaktadır. Zira yapılan izahlara göre bir râvînin hadisi mürsel olarak rivayet etmesinin sebebi, o rivayeti pek çok tarikten işittiği için Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda kesin kanaate ulaşmış olmasıdır. Bu durumda rivayet meşhur konumuna gelmekte ve râvî hadis hakkındaki kesin kanaati sebebiyle “*kâle Resûlullah*” diyerek hadisi nakletmektedir. Tersinden düşünüldüğünde ise râvînin hadisi isnadlı olarak zikretmesinin sebebi, hadisi tek bir tarikten işittiği için o hadisin Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda kesin bir kanaate ulaşamamış olmasıdır. Râvî bu durumda hadisi aldığı kişinin ismini zikrederek hadisin sorumluluğunu o şahsa yüklemektedir.⁷⁴⁹ Bazı tâbiî râvîlerin hadisi hangi durumlarda irsâl ettiklerine dair açıklamaları da bu kanaati desteklemektedir. Mesela Hasan-ı Basrî, eğer bir rivayeti dört sahâbîden işitmiş ise mürsel olarak rivayet ettiğini söylemiştir. Aynı şekilde İbrahim en-Nehâî de Abdullah'tan yaptığı rivayetlerde eğer râvînin ismini zikrederse rivayeti sadece o râvîden aldığını, mutlak olarak “*kâle Abdullah*” derse o rivayeti Abdullah'tan farklı tariklerle aldığını kastettiğini dile getirmiştir.⁷⁵⁰ Çalışma dönemimiz usûlcülerinin de genellikle mürselin müsnedden üstün olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Bazıları bu kanaati açıkça ifade ederken bazılarının mürselle ilgili izahlarından bu kanaatte oldukları anlaşılmaktadır. Mesela Pezdevî, zâhirü'l-hadîs ashâbının iki tür rivayetten daha kuvvetli olan mürsel hadisi reddederek pek çok sünneti zâyi ettiklerini ifade etmiş-

⁷⁴⁷ Buhârî, *Keşf*, III, 8.

⁷⁴⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 171; Serahsî, *Usûl*, I, 361.

⁷⁴⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 173; Serahsî, *Usûl*, I, 361.

⁷⁵⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 361.

tir.⁷⁵¹ Abdülazîz el-Buhârî de Pezdevî'nin mürsel rivayeti, meşhur müsned rivayet mesabesinde kabul ettiğini dolayısıyla mürseli, haber-i vâhid olan müsned rivayetten üstün gördüğünü dile getirmiştir.⁷⁵²

Mürselerin bazı Hanefiler tarafından meşhur rivayet mesabesinde kabul edilmesi durumu, meşhur rivayetle Kitâb'a ziyâde ve neshin câiz olduğu gibi mürsel rivayet ile de câiz olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Hanefiler bunun câiz olmadığı kanaatindedirler. Çünkü her ne kadar mürsel rivayet meşhur müsned rivayet kuvvetinde kabul edilse de onun bu özelliği, bir nevi ictihad yolu ile sabit olmuştur. İctihadla sabit olan bir şeyin Kitâb'a ziyâdede bulunması ise mümkün değildir.⁷⁵³

Hanefilerin meşhur ile haber-i vâhidi farklı mertebede değerlendirmelerinin mürsel ile müsned arasındaki mukayeselerinin de temelini oluşturduğu görülmektedir. Zira yukarıda zikredilen sebeplere binaen mürsel rivayetin de meşhur rivayette olduğu gibi Hz. Peygamber'e aidiyeti konusunda daha fazla itmi'nân sahibi olduğu için haber-i vâhid olan müsned rivayete tercihi gerekli görülmektedir. Ancak Hanefilerin mürselin müsne- de üstünlüğü görüşünü irsâli yapma sebebi, rivayeti çok tarikten elde etmesine bağlı olan ikinci ve üçüncü neslin mürsellersi ile sınırlı tutmak doğru olacaktır. Abdülazîz el-Buhârî de bu duruma işaret ederek eğer irsâl yapan râvînin "irsâl yaptığımda o hadisi sikalardan oluşan bir topluluktan tahdîs etmişimdir" şeklinde bir açıklaması varsa râvîlerinin çokluğu sebebi ile tek kişiden müsned olarak rivayet edilen hadisten daha kuvvetli olacağına işaret etmiştir.⁷⁵⁴ Zira rivayeti mürsel olarak nakletmenin hadisin şöhreti haricinde farklı gerekçelerle de yapılabildiği görülmektedir.⁷⁵⁵ Dolayısıyla buradan Hanefilerin her türlü mürsel rivayeti mutlak olarak isnadlı rivayetten üstün gördüğü çıkarımını yapmak doğru olmayacaktır.

⁷⁵¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 173.

⁷⁵² Buhârî, *Keşf*, III, 8.

⁷⁵³ Pezdevî, *Kenz*, s. 173; Serahsî, *Usûl*, I, 36; Buhârî, *Keşf*, III, 8.

⁷⁵⁴ Buhârî, *Keşf*, III, 8.

⁷⁵⁵ Polat, *Mürsel Hadisler*, s. 63-67.

3.2.1.2. Tedlîs

Hadis usûlünde çeşitli kısımlara ayrılarak ele alınan ve genel itibarıyla bir kusuru ya da hoş görülmeleyen bir özelliği bulunan bir hadisi, bunun bulunmadığını zannettirecek şekilde rivayet etmek anlamında bir terim olarak kullanılan tedlîs,⁷⁵⁶ Hanefî usûlcüler tarafından daha ziyâde müdellis râvîlerin değerlendirilmesi bağlamında işlenmiştir. Ancak genellikle mürsel rivayete kıyasla hakkında hüküm verilen tedlîs ve onun bir çeşidi sayılan telbîsin zâhiri inkıtâ kapsamında işlenmesi, konu bütünlüğünün sağlanması açısından daha uygun olacaktır.

Debûsî, mürsel konusunu ele almadığı gibi tedlîs konusuna da değinmemiştir. Kendinden önce Cessâs'ın isnaddaki inkıtâyı ilgili bu iki meseleyi ele almasına rağmen onun bu konulara değinmemesi ve bunun sebebine dair bir açıklamada bulunmaması onun seneddeki zâhirî inkıtâ problemi ile çok ilgilenmediğini düşündürmektedir. Cessâs, hadis usûlündeki tariflerle uyumlu bir şekilde tedlîsi, râvînin karşılaştığı fakat hadis işitmediği kişiden rivayeti işitenlerde hadisi ondan duyduğu izlenimi oluşturacak şekilde “*kâle fûlan*” ya da “*zekera fûlân*” diyerek rivayette bulunması olarak tarif etmiştir.⁷⁵⁷ Tedlîsi rivayetin edasındaki bir çeşit ruhsat olarak değerlendiren Serahsî de Cessâs'ın bu tanımını aynen zikretmiştir.⁷⁵⁸ Onların mutlak olarak tedlîs tabirini kullanarak yaptıkları bu tarifin ehl-i hadîs tarafından yapılan tedlîs tarifi ile örtüştüğünü söylemek mümkündür.⁷⁵⁹ İbnü's-Salâh'tan itibaren ise bu şekilde yapılan tedlîs, *tedlîsü'l-isnâd* olarak adlandırılmıştır.⁷⁶⁰

Tedlîsi râvînin cerhini gerektirmeyen sebeplerden biri olarak zikreden Pezdevî'nin ise daha mübhem bir tarif yaptığı görülmektedir. Zira o, rivayetin “*ahberanâ*” veya “*had-*

⁷⁵⁶ Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 315..

⁷⁵⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 189.

⁷⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 379.

⁷⁵⁹ İlk defa tedlîsin tarifini yapan Şâfiî, müdellis râvîyi karşılaştığı kimselerden işitmediği şeyleri rivayet eden râvî olarak tarif etmiş (Şâfiî, *er-Risâle*, s. 371), Râmehmürmüzi de bu tarifi aynen zikretmiştir (Râmehmürmüzi, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâî*, (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1404, s. 404). Ayrıntılı bilgi için bkz. Veysel Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, Ankara: İlahiyât, 2014, s. 29-40.

⁷⁶⁰ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 42.

desenâ” yerine “*an*” lafzıyla nakledilmesini tedlîs olarak değerlendirmiştir.⁷⁶¹ Aynı şekilde Serahsî de eserin başka bir yerinde “*an*” lafzıyla rivayette bulunmanın tedlîs olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶² Onların ifadelerinin zâhiri, anane ile yapılan rivayetlerin hepsini tedlîs olarak değerlendirdikleri izlenimini uyandırsa da mu‘an‘an rivayetlerin tamamı müdelles olarak kabul edilemeyeceği için onların bu tarz rivayetlerden kasıtları, Serahsî’nin yukarıda tarifini yaptığı şekilde râvînin hadisi duymadığı kişiden cezm sigası yerine “*an*” temrîz sigası kullanarak yaptığı müdelles rivayetler olmalıdır. Zira hadişçiler de bir takım şartlar ileri sürerek mu‘an‘an rivayetleri muttasıl kabul etmişlerdir.⁷⁶³ Hanefî usûlcülere göre râvî semâsını açıkça tasrîh etmediği için irsâl şüphesi bulunsa da, hatta aradaki râvî atlanmış olsa da bu şekilde tedlîs yapan râvîlerin bu sebeple cerh edilmesi doğru değildir. Çünkü onlara göre zaten râvî hazfedilerek yapılan irsâlin kendisi de makbuldür.⁷⁶⁴ Bu konuda tedlîsi irsâl gibi düşünen Hanefî usûlcüler, tedlîs için mürselde olduğu gibi nesillere göre bir ayırım yapmamışlardır. Ancak Tehânevî’nin de ifade ettiği üzere onların mürsel konusundaki görüşlerine kıyasla, tedlîsin de ilk üç asırdaki sika râvîler tarafından yapıldığında mutlak olarak makbul olduğunu düşündüklerini söylemek mümkündür.⁷⁶⁵

Rivayetin alındığı kişinin ismi terk edilerek yapılan tedlîsin Hanefiler tarafından cerh sebebi sayılmamasının nedeni, mürsel rivayette olduğu gibi âdil bir râvînin senedde ismini zikretmediği kişinin âdil olduğuna inandığı varsayımına ve bunun sarîh ta‘dîl gibi kabul edilmesine dayanmaktadır.⁷⁶⁶ Ayrıca sahâbenin de benzer bir uygulamada bulunarak bizzat Hz. Peygamber’den duymadıkları hadisleri “*Kâle Resûlullah*” diyerek nakletmiş olmaları ve bu sebeple birbirlerini eleştirmemelerini de Hanefiler bu konuda delil olarak kullanmışlardır.⁷⁶⁷ Ancak bu tür tedlîsin Hanefiler tarafından mutlak olarak kabul edildiğini söylemek mümkün değildir. Zira onlar müdelles rivayeti değerlendirir-

⁷⁶¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 198.

⁷⁶² Serahsî, *Usûl*, II, 9.

⁷⁶³ Bkz. Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *et-Tedlis fi’l-hadis*, Riyad, 1992, s. 21-29.

⁷⁶⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 198; Serahsî, *Usûl*, II, 9; Neseî, *Kesf*, II, 81.

⁷⁶⁵ Tehânevî, *Kavâid*, s. 159.

⁷⁶⁶ Üsmendi, *Bezl*, s. 459; Buhârî, *Kesf*, III, 109.

⁷⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 379.

ken râvinin tedlîste bulunmasının sebebine ve mürsel rivayette olduğu gibi râvînin ne tür kimselerden tedlîste bulunduğu hususuna dikkat etmişlerdir. Buna göre uzun isnadı kısaltma amacıyla ya da rivayetin kesin olarak Hz. Peygamber'e ait olduğunu tekid etme amacıyla yapılan tedlîste bir beis yoktur. Ayrıca sadece sikalardan işittiği rivayetlerde tedlîs yaptığı bilinen râvîler “*haddesenâ*” lafzıyla rivayette bulunmasalar dahi rivayetleri makbul görülmüştür. Ancak sika olmayan râvîlerden de tedlîste bulunmakla meşhur olmuş kimselerin sadece râvîlerini açıklamaları durumunda rivayetleri makbul sayılmıştır.⁷⁶⁸ Serahsî'nin mutlak tedlîs olarak ifade ettiği problemlili olan tedlîs ise âlî isnad sahibi olarak itibar sağlamak amacıyla râvînin rivayette bulunduğu kişinin ismini düşürüp asıl râvîden rivayet etmesidir. Bu amaçla yapılan tedlîs doğru değildir.⁷⁶⁹ Ayrıca râvînin zayıflığı ve rivayetin makbûl olmaması sebebiyle aradaki râviyi hafzetmek de bir nevi aldatma sayılacağı için bunu yapan kişinin rivayetleri de makbul sayılmamıştır.⁷⁷⁰

3.2.1.3. Telbîs

Hadis usûlcülerinin tedlîsü'ş-şuyûh olarak isimlendirdiği kısım ise Hanefî usûlcüler tarafından “telbîs” olarak adlandırılmıştır. İlk olarak Pezdevî ve Serahsî'nin kullandığı bu kavram, aynı türü ifade etmek üzere İbnü's-Salâh'dan itibaren kullanılan tedlîsü'ş-şuyûh kavramından daha önce ihdas edilmiştir. Ancak bu adlandırmanın Hanefî usûlcüler haricindekiler tarafından kabul görmediği anlaşılmaktadır. Abdülazîz el-Buhârî'ye göre bu kısma tedlîsten farklı olarak telbîs isminin verilmesinin sebebi, bu uygulamanın tedlîsten daha hafif olmasıdır.⁷⁷¹ Telbîs, râvînin rivayeti naklettiği kişinin ismine ve nesebine yer vermeksizin onu üstü kapalı bir şekilde zikretmesi olarak tarif edilmiş ve telbîs yapmanın da râvînin cerhine sebep olmayacağı ifade edilmiştir.⁷⁷² İmam Muhammed'in bir açıklama yapmaksızın “*haddesenî es-sika min ashâbinâ*” ifadesi ve Süfyân es-Sevrî'nin sika olan Hasan-ı Basrî'yi mi yoksa sika olmayan Muhammed b.

⁷⁶⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 190; Serahsî, *Usûl*, I, 379-380.

⁷⁶⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 379-380.

⁷⁷⁰ Üsmendi, *Bez*, s. 459; Buhârî, *Keşf*, III, 111.

⁷⁷¹ Buhârî, *Keşf*, III, 110.

⁷⁷² Pezdevî, *Kenz*, s. 198; Serahsî, *Usûl*, II, 9; Neseî, *Keşf*, II, 81.

es-Sâib el-Kelbî'yi mi kastettiği anlaşılacak şekilde “*haddeseni Ebû Saîd*” diyerek rivayette bulunması telbîse örnek olarak verilmektedir.⁷⁷³

Telbîsi genel itibarıyla problemleri bir uygulama olarak görmeyen Hanefî usûlcüler, râvînin telbîs yapmadaki amacını ön planda tutmuşlardır. Rivayette bulunduğu râvîyi hak etmediği bir cerhten korumak, işiten kişiyi gıybetten ve delil bulunmaksızın bir Müslümanı zemetmekten muhafaza etmek veya ihtisar amacıyla yapılan telbîste bir beis görülmemiştir. Ayrıca bir yönüyle eleştiriye maruz kalmış bir râvînin bütün rivayetlerinin düşürülmesi gerekmediği için böyle bir râvîyi gereksiz yere ta'n edilmekten korumak için de telbîs yapılması mümkündür.⁷⁷⁴ Râvînin kendisinden küçük birisinden, akranından ya da öğrencisinden rivayette bulunması durumunda kinayeli bir ifade kullanması da Hanefîler tarafından problemleri görülmemiştir. Çünkü böyle bir durumda râvînin uzun bir senede sahip olması sebebiyle haksız yere ta'n edilmekten korunmak için telbîse başvurusu mümkündür. Hanefîlere göre mezkûr sebeplerle yapılan telbîsin bir mahzuru yoktur. Ancak böyle bir durumda râvîden açıklama yapması istendiğinde rivayeti naklettiği kişiyi açıklamazsa bu kendisi için cerh sebebi sayılır.⁷⁷⁵

3.2.2. Manevî/Bâtınî İnkıtâ

İnkıtâ kavramının muhteva ile ilgili hususlarda ilk Hanefî usûlcüler tarafından kullanıldığını söylemek mümkün değildir. Mesela Kerhî *Risâle*'sinde mânevî inkıtâ ile benzerlik arz eden bir durumdan söz etmektedir. İlgili kısımda Kerhî, hadisin ashâbımız dediği kimselerin görüşüne aykırı olduğu durumlarda nasıl bir yöntem izleneceğinden bahsetmiştir. Fakat burada inkıtâ terimini kullanmamıştır.⁷⁷⁶ Cessâs ve Debûsî de sonraki usûl eserlerinde mânevî/bâtınî inkıtâ başlığı altında işlenen meseleleri ele almalarına rağmen bunları inkıtâ terimiyle ilişkilendirmemişlerdir. Cessâs, ilgili konuları “Haber-i vâhidin reddini gerektiren illetler” çerçevesinde işlerken⁷⁷⁷ Debûsî “Müsned ya da mürsel olarak Hz. Peygamber'den sâbit olduktan sonra haber-i vâhidin

⁷⁷³ Pezdevî, *Kenz*, s. 198; Serahsî, *Usûl*, II, 9; Buhârî, *Keşf*, III, 110.

⁷⁷⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 198; Serahsî, *Usûl*, II, 9-10.

⁷⁷⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 198; Buhârî, *Keşf*, III, 111-113.

⁷⁷⁶ Kerhî, *Risâle*, s. 169.

⁷⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, III, 113.

tenkidi” başlığı altında ele almıştır.⁷⁷⁸

Hanefî usûlünde muhteva itibarı ile problemlî görülen rivayetler için inkitâ teriminin kullanımının Pezdevî ve Serahsî ile birlikte başlayıp yaygınlık kazandığı görülmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere önceki usûl eserlerinde kullanılan “hadisin Hanefî ashâbının görüşüne aykırı olma durumu”, “haber-i vâhidin reddi” ya da “haber-i vâhidin tenkidi” gibi ifadelerin muhaliflerin Hanefîlerin konu ile ilgili görüşlerine daha ön yargılı yaklaşmasına sebebiyet vermiş olması mümkündür. Buna binaen Pezdevî ve Serahsî aynı meseleyi hadisçiler tarafından kullanılan bir kavram çerçevesinde ortaya koyarak konu ile ilgili görüşlerini serd ertme ihtiyacı hissetmiş olmalıdırlar. Muhteva ile ilgili inkitâ için farklı adlandırmalar kullanmış olsalar da her iki müellifin de Halvânî'nin halkasında yetişmiş olması, bu inkitâ anlayışının o halkanın bir ürünü olduğunu, ancak sistemleşmesi ve adlandırılmasının bu iki müellif tarafından yapıldığını düşündürmektedir.⁷⁷⁹

Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendi ise bâtinî ya da mânevî inkitâ terimlerini kullanmamışlar, ancak genellikle haber-i vâhidin kabulünün şartları başlığı altında diğer Hanefî usûlcülerin mânevî inkitâ olarak gördükleri hususları bazı farklılıklarla ele almışlardır.

Mânevî/Bâtinî inkitâ tabirini kullanan usûlcüler, bu tür inkitâyı da haberdeki muâraza sebebiyle inkitâ ve râvîdeki noksanlık ve kusur sebebiyle inkitâ olmak üzere iki farklı kategoride değerlendirmişlerdir. Biz de konuyu bu başlıklara göre tasnif ederek ele almakla birlikte gereken yerlerde mânevî inkitâ terimini kullanmayan ve bu ayrıma yer vermeyen mezkûr usûlcülerin farklı yönlerine işaret ederek meseleyi değerlendirmeye çalışacağız.

3.2.2.1. Muâraza Sebebiyle İnkitâ

Arz işlemi sonucunda haber kendisinden daha kuvvetli bir delile muâriz olduğunda haberin hükmü sâkit olacağından yukarıda da ifade edildiği üzere bu durum bazı usûlcüler tarafından inkitânın bir türü olarak ele alınmıştır. Arz işleminin temellerini ilk Hanefî imamlardan itibaren görmek mümkündür. Nitekim Ebû Yûsuf'un “Kur'ân ve ma'rûf

⁷⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 196.

⁷⁷⁹ Benzer bir değerlendirme için bkz. Aydın, “İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkitâ Kavramı”, s. 25-26.

sünneti kendine imam ve önder kıl ve onlara tabi ol. Kur'ân ve sünnette açık olmayan şeyleri ise bunlara kıyas et” sözü de bunu ortaya koymaktadır.⁷⁸⁰ Ayrıca İmam Ebü Yûsuf ve İmam Muhammed'in Kur'ân ve sünnete aykırı olan ve fukahanın tanımadığı rivayetler için “şâz” kavramını kullanmış olmaları da⁷⁸¹ onlar tarafından arz işleminin uygulandığını göstermektedir. Daha sonraki Hanefî usûlcüleri ise arz prensibini geliştirmiş ve sistemleştirmişlerdir. Zira Cessâs, Îsâ b. Ebân'dan naklen haberin reddini gerektiren dört madde sıralamıştır. Bunlar, haberin Kur'ân'a muhalif olması, sabit sünnete muâriz olması, umûru âmme ile ilgili bir konuda olması ve insanların haberin hilâfına amel etmesidir.⁷⁸² Debûsî'den itibaren de Hanefî usûlcülerin geneli farklı şekillerde ifade etmekle birlikte muâraza ile ilgili bu dört hususu zikretmişlerdir.⁷⁸³

Yukarıda mânevî inkıtâ tabirini kullanmadıklarını ve bu meseleleri genellikle haber-i vâhidin kabul şartları başlığı altında işlediklerini ifade ettiğimiz Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin usûlleri ise muâraza konusunda zikredilen maddelerle ilgili bazı farklılıklar içermektedir. Mesela Ebü'l-Yüsr, haber-i vâhidin kabulünün şartları başlığı altında Hanefî ashâbının bazısına nispet ederek Kitâb, mütevâtir ve meşhur sünnet ve açık asıllara aykırı olmama şartlarını sıralamıştır.⁷⁸⁴ Umûmu'l-belvâ ve selevin rivayetle amel etmemesi konularına ise yer vermemiştir. Semerkandî ve Lâmişî ise haber-i vâhidin şartlarından haberle ilgili olanlar içinde ilk sırada önceki usûlcülerin zikretmediği aklî delile muvafık olma şartını zikretmiş,⁷⁸⁵ bunun ardından Kitâb'a, mütevâtir sünnete ve icmâya muvafık olma şartına yer vermişlerdir.⁷⁸⁶ Semerkandî'nin diğer usûlcülerden farklı olarak dile getirdiği şartlardan bir diğeri de haber-i vâhidin amel ile ilgili konularda vârid olması şartıdır.⁷⁸⁷ Üsmendî de

⁷⁸⁰ Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y., s. 32; Ayrıca bkz. Yunus Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Mânevî İnkıtâ Anlayışı” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992), s. 165.

⁷⁸¹ Mehmet Özşenel, *Ebü Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, s. 48; *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015, s. 218.

⁷⁸² Cessâs, *el-Füsûl*, III, 113.

⁷⁸³ Debûsî, *Takvîm*, s. 196, Pezdevî, *Kenz*, s. 173; Serahsî, *Usûl*, I, 364.

⁷⁸⁴ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s.135.

⁷⁸⁵ Semerkandî, *Mizân*, II, 630-631; Lâmişî, *Kitâb*, s. 148.

⁷⁸⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 631-632.

⁷⁸⁷ Semerkandî, *Mizân*, II, 632.

haberini reddini gerektiren hususlardan “haber verilenle ilgili olanlar” başlığı altında Semerkandî gibi ilk olarak aklın muktezâsına aykırı olmayı zikretmiştir.⁷⁸⁸

3.2.2.1.1. Kur’ân’a Arz

Sünnetin kaynağı meselesi ele alınırken işaret edildiği üzere sünneti zâhiren veya bâtinen vahiy kaynaklı olarak kabul eden Hanefî usûlcüler, ikisi de aynı kaynaktan olan Kur’ân ve sünnetin birbirine muhalefetini mümkün görmemişlerdir. Hatta daha önce de zikredildiği üzere bu sebebe binaen Hanefiler, sünnetin Kur’ân’ı neshedebileceğini savunmuşlardır. Ancak bu yetkiyi sadece mütevatir ve meşhur sünnete vermiş, haber-i vâhidin sübutundaki zannîlik sebebiyle onu hariç tutmuşlardır. Kur’ân’a arz uygulamasının usûl kitaplarında haber-i vâhidin şartları başlığı altında ele alınmış olmasından da anlaşılacağı üzere bu durum sadece haber-i vahidlerle ilgilidir. Mütevatir ya da meşhur sünnetin Kur’ân’a arzı söz konusu edilmemiştir.

Hanefilerin uyguladığı arz işleminin çerçevesinin belirlenmesi için onların sünnetin Kitâb karşısındaki konumu hakkındaki düşüncelerinin de göz önünde bulundurulması gerekir. Nitekim sünnetin Kur’ân’da bulunmayan konularda hüküm koymasının Hanefiler tarafından kabul edilmiş olması, arz uygulamasının çerçevesini daraltmaktadır. Hanefî usûl eserlerinde Kur’ân’a arz konusunda delil olarak kullanılan “*Kur’ân’da bulunmayan her şart yüz şart da olsa bâtıldır*”⁷⁸⁹ rivayetine yapılan açıklamada bunu görmek mümkündür. Debûsî ve Serahsî bu rivayetin zâhirinden Kur’ân’da yer almayan ve sadece sünnetle sabit olan hükümlerin geçersiz olduğu anlaşılrsa da burada asıl kastedilenin, hükmü Kur’ân’a aykırı olan haberler olduğunu ifade etmişler ve Kur’ân’da bulunmadığı halde haber-i vâhidle sabit olan pek çok hükmün var olduğunu dile getirmişlerdir.⁷⁹⁰ Ayrıca Debûsî bu konudaki mutedil yolu tarif ederken haber-i vâhid Kur’ân’a muvâfık olduğunda ya da Kur’ân’da bulunmayan bir hüküm getirdiğinde onunla amel edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁹¹ Dolayısıyla Hanefiler açısından sadece haber-i

⁷⁸⁸ Üsmendî, *Bezl*, s. 460.

⁷⁸⁹ Buhârî, “Salât”, 70; “Buyû’”, 67; “Mükâteb”, 1; “Şurût”, 13, 17; Müslim, “İtk” 6; Tirmizî, “Vesâyâ”, 7; Ebû Dâvûd, “İtk”, 2; İbn Mâce, “İtk”, 3; Nesâî, “Talâk”, 31; Mâlik, “İtk ve’l-velâ”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 321, 515.

⁷⁹⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 196; Serahsî, *Usûl*, I, 364.

⁷⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 197.

vâhid yoluyla sabit olan hükümlerin kabulü konusunda bir sıkıntı yoktur. Bu durumda arz işleminin uygulama alanı âhad haberle sabit olup Kur'ân ile birlikte o haberle amel etmenin mümkün olmadığı bazı dini hükümlerle sınırlı olmaktadır.⁷⁹²

Hanefî usûlcüler, haber-i vâhidle sınırlı tuttıkları Kur'ân'a arz uygulamasını temellendirmek üzere eserlerinde genellikle iki rivayete yer vermişlerdir. Bunlardan biri yukarıda zikredilen “*Kur'ân'da bulunmayan her şart yüz şart da olsa bâtıldır*” rivayetidir.⁷⁹³ Diğeri ise “*Benden sonra size pekçok hadis rivayet edilecektir. Onları Allah'ın kitâbına arz edin. Ona uygun olanları kabul edin, muhalif olanları ise reddedin*” rivayetidir.⁷⁹⁴ Ancak bu iki rivayetten ilki, bağlamından koparılarak kullanılmış olması sebebiyle eleştirilmiş, ikincisi ise sıhhat şartlarını taşımadığı gerekçesiyle tenkit edilmiş, bazı muhaddisler bu rivayeti zayıf olarak bazıları ise mevzu olarak nitelmişlerdir.⁷⁹⁵ Debûsî ve sonrasındaki usûlcülerin geneli tarafından delil olarak kullanılan bu rivayetlere Ebü'l-Yüsr, Lâmişî ve Üsmendî eserlerinde işaret etmemişlerdir.

Hanefîlerin Kur'ân'a arz uygulaması ile ilgili göz önünde bulundurulması gereken hususlardan biri de onların “muhalefet” anlayışıdır. Hanefîlerle diğer usûlcüler arasındaki asıl farkı doğuran husus da Kur'ân ve sünnet arasındaki muhalefet anlayışlarındaki bu farklılıktır. Zira Hanefî usûlcüler muhalefeti muhaddislerden daha geniş bir manada ele almışlardır. Onlara göre haberin Kur'ân'a bizzat muhalefeti ile Kur'ân'ın âm, hâs, nas ve zâhir olan ayetlerine muhalefeti arasında fark yoktur. Bunların hepsi muhalefet olarak değerlendirilir. Bu sebeple haber-i vâhid, daha önce tahsîse uğramış olması durumu hariç Kur'ân'ın âmmını tahsîs edemez, zâhirini mecâza hamledemez, Kitâb'a ziyâdede bulunamaz ve onu nesh edemez. Bunun nedeni ise Kur'ân metninin yakînen sabit olması, haber-i vâhidin ise Hz. Peygamber'e aidiyetinin şüpheli olmasıdır.⁷⁹⁶ Bir diğer sebep de hadis metinlerinin naklinde manen rivayet edilmiş olma ihtimali varken tevâtüren

⁷⁹² Ayrıca bkz. Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, İstanbul: Kitabevi, 1997, s. 258.

⁷⁹³ Debûsî, *Takvîm*, s. 196; Serahsî, *Usûl*, I, 364.

⁷⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 196; Serahsî, I, *Usûl*, 365; Semerkandî, *Mizân*, II, 632.

⁷⁹⁵ Rivayetler hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, s. 248-252; Mehmet Özşenel, *Ebü Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, s. 66-74.

⁷⁹⁶ Debûsî *Takvîm*, s. 197; Pezdevî, *Kenz*, s. 175; Serahsî, *Usûl*, I, 364; Neseî, *Keşf*, II, 49.

nakledilen Kur'ân metni için böyle bir ihtimalin bulunmamasıdır.⁷⁹⁷ Dolayısıyla Hanefîlerin haberin Kur'ân'a arzını sadece Kur'an'a bizzat muhalif olan haberlerle sınırlı tutmadığı ve muhalefeti daha geniş bir çerçevede değerlendirdiği görülmektedir.⁷⁹⁸

Muhaddislerin bu konudaki tutumu ise sünnetin Kur'ân'ın umûmî lafızlarını tahsîs, mutlak ifadelerini takyîd, mücmelini tefsîr edebildiği ve onda bulunmayan hükümler koyabildiği yönündedir. Nitekim muhaddisler hadis metnini Kur'ân'a arz ettiklerinde ona muvâfık olanı sahih sünnet olarak kabul etmişler, arz sonucunda muhalefet söz konusu ise birini âm diğerini hâs veya birini mutlak diğerini takyîd eden şekilde yorumlamak suretiyle aralarını cem etmiş ya da birinin diğerinden önce olduğunu tespit etmek suretiyle neshe hükmetmişlerdir. Bunlar dışında Kur'ân'la çelişen hadislerle ilgili tutumları, onların zayıf ve merdûd olduğuna hükmetme şeklinde olmuştur.⁷⁹⁹ Dolayısıyla muhaddisler hiçbir şekilde te'lîf imkânı bulamamışlarsa son çare olarak hadisin reddine hükmetmişlerdir.⁸⁰⁰ Netice itibarıyla Hanefîlerin muhaddislerden ayrıldığı esas noktanın Kur'ân ile sünnet arasındaki muvâfakatı aramaları değil, haber-i vâhid ile Kur'ân'a ziyâde, tahsîs ve takyîdde bulunulmasını kabul etmemeleri olduğu görülmektedir.

Nassa ziyâdenin nesih ya da beyân olarak değerlendirilmesi de bu konudaki ihtilafı doğuran başka bir unsurdur. Zira Hanefîlerin özellikle nassa ziyâde konusundaki görüşleri, onların Kur'ân'a arz prensiplerine yön vermiştir. Hanefîlerin geneli nassa ziyâdeyi nesih olarak gördükleri için nesh anlamına gelen ziyâdenin haber-i vâhid yoluyla gerçekleştirilmeyeceğini kabul etmişlerdir.⁸⁰¹ Onlara göre sûreten beyân olsa da manen nesh olan nassa ziyâde, meşhur haber ile câiz olsa da haber-i vâhid ile câiz değildir.⁸⁰² Dolayısıyla

⁷⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, I, 365.

⁷⁹⁸ Şîî âlimlerin geneli de Hanefîlerin Kur'ân'a arz prensibine benzer bir yaklaşım benimsemişlerdir. Ancak her iki grubun kendi râvîleri kanalıyla yaygın bir şekilde naklettiği haberler birbirinden farklı olduğu için aynı rivayetlerin Şîîler ve Hanefîler tarafından Kur'ân'a arzının neticesi de farklı olmuştur. Bkz. Bekir Kuzudışlı, "Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'ân'a Arzı -Tûsî'nin *İstibsâr*'ı Örneği-" *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İnceleme* içerisinde, der. ve çev. M. Macit Karagözoğlu, M. Enes Topgöl, İstanbul: Klasik, 2015, s. 121-122.

⁷⁹⁹ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, s. 103.

⁸⁰⁰ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, s. 115. İbn Hacer de hadisin mevzu olduğuna delalet eden karinelere mervî ile ilgili olanlar arasında Kur'ân nassı, mütevatir sünnet, kat'î icma ve sarîh akla muarız olmayı saymıştır. Bkz. İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 90.

⁸⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 198; Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 143; Pezdevî, *Kenz*, s. 226; Serahsî, *Usûl*, I, 112; Üsmendî, *Bez*, s. 353-354.

⁸⁰² Buhârî, *Keşf*, III, 285; Sıgnâki, *Vâfi*, III, 1034.

bu görüşü benimseyen Hanefiler bu konumdaki haber-i vâhidleri kabul etmemişlerdir. Şâfiî usûlcüler ise nassa ziyâdeyi nesih değil, meşru hükmün takrîri ya da beyân olarak değerlendirmişlerdir.⁸⁰³ Bu bağlamda ayete ziyâdede bulunan haber-i vahidi nâsîh değil de açıklayıcı konumunda gördükleri için onlar açısından bir muhalefet söz konusu olmamaktadır.

Lafızların delâleti konusundaki fikir ayrılıkları da Kur’ân’a arz prensibindeki farklılıklara yön veren hususlardan biridir. Hanefiler âm lafzın da hâs lafız gibi ka‘tiyyet ifade ettiğini düşündükleri için âmın haber-i vâhidle tahsîsini câiz görmemişlerdir.⁸⁰⁴ Zira âm lafzın kat‘iyyet ifade ettiği kabul edildiğinde umûm manasıyla amel etmek gerekirken ve ancak kendi kuvvetinde bir delille tahsîsi mümkün olmaktadır. Haber-i vahidin lafzı hâs ve nas olsa dahi Kitâb’ın âm ve zâhir olan lafzından daha alt seviyede kabul edildiği için aralarında böyle bir ilişki olması kabul edilmemiştir.⁸⁰⁵ Ancak Hanefilere göre âm lafız başka bir nasla tahsîs edildiğinde âmın kat‘iliği ortadan kalkacağı için zannî olan haber-i vahidle tahsîsi câiz olmaktadır.⁸⁰⁶ Nassa ziyâdeyi nesih olarak görmeyenler ise âmın delâletini zannî kabul ettikleri için onlara göre âm lafzı kendisi gibi zannî olan haber-i vâhidle tahsîs etmek de câizdir.⁸⁰⁷ Aynı şekilde Şâfiî usûlcüler mutlak lafızla mukayyedin murad edilmesinin mümkün olduğunu düşündükleri için mutlak lafzın da zannî olduğu görüşündedirler.⁸⁰⁸ Hanefilerin geneline göre ise mutlakın takyîdi de nassa ziyâde yani nesih mesabesinde dir. Bu sebeple haber-i vâhidle Kur’ân nassının takyîdi de câiz değildir.⁸⁰⁹

Haber-i vâhid ile Kur’ân’ın âm, hâs, zâhir, mutlak gibi lafızları arasında çatışma olan durumlara işaret eden ve bunu nassa ziyâde yani nesih olarak değerlendirilen örnekler de Hanefilerin muhalefet anlayışındaki bu çerçeveyi ortaya koymaktadır. Mesela

⁸⁰³ Debûsî, *Takvîm*, s. 231; Buhârî, *Keşf*, III, 286; Murat Şimşek, “Hanefî Fakîhlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009), s. 113.

⁸⁰⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 196; Nesefî, *Keşf*, II, 49; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, I, 68.

⁸⁰⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 17.

⁸⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 134.

⁸⁰⁷ Buhârî, *Keşf*, III, 286; Ferhat Koca, “Tahsîs”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, 156.

⁸⁰⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 286.

⁸⁰⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 227; Serahsî, *Usûl*, II, 84.

“Fâtihâsız namaz olmaz”⁸¹⁰ rivayeti “Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun”⁸¹¹ ayeti-ne⁸¹², tavafta taharetin şart koşulmasına sebep olan “Beyti tavaf namazdır”⁸¹³ rivayeti “Kâbe’yi tavaf etsinler”⁸¹⁴ ayetinin zâhirine aykırı olduğu için nassa ziyâde olarak görülmüştür.⁸¹⁵ Yine “Harem âsîyi ve katili korumaz”⁸¹⁶ rivayeti “Oraya giren emniyette olur”⁸¹⁷ ayetinin umumunu tahsîs ettiği için kabul edilmemiştir.⁸¹⁸ Hz. Peygamber’in bir şahit ve yeminle hüküm verdiği bildirilen rivayet⁸¹⁹ ise “Erkeklerinizden iki şahit tutun”⁸²⁰ ayetindeki şahit tutma emrine ziyâde de bulunduğu için reddedilmiştir.⁸²¹

Hanefilerin farz kavramından ayrı olarak vâcip kavramını geliştirmiş olmaları, onların arz anlayışı için de önem arz etmektedir. Zira Kur’ân’a aykırı görülen bazı haber-i vâhidlerle sabit olan hükümler farz değil de vâcip olarak kabul edildiğinde Kur’ân’ı nesh durumu ortadan kalktığı için aralarında muhalefet de kalmamaktadır. Mesela namazda Fatihâ’nın okunmasının farz olması hükmü Hanefilere göre ayete muhalefettir. Ancak haber-i vâhidle sabit olan bu hüküm vâcip olarak kabul edildiğinde muhalefet

⁸¹⁰ Buhârî, “Ezân”, 95; Müslim, “Salât”, 34; Tirmizî, “Salât”, 183; Ebû Dâvûd, “Salât”, 135; İbn Mâce, “İkâmetü’s-salât”, 11; Nesâî, “İftitâh”, 24; Dârimî, “Ezân”, 36; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 324; XXXVII, 343, 351, 410.

⁸¹¹ el-Müzzemmil, 73/20.

⁸¹² Debûsî, *Takvîm*, s. 96; Pezdevî, *Kenz*, s. 227; Serahsî, *Usûl*, II, 84.

⁸¹³ Tirmizî, “Hac”, 112; Nesâî, “Menâsikü’l-hac”, 136; Dârimî, “Menâsik”, 32.

⁸¹⁴ el-Hac, 22/29.

⁸¹⁵ Serahsî, *Usûl*, II, 84; Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, II, 83-84; İtkânî, *Et-Tebyin*, I, 688; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1286.

⁸¹⁶ Buhârî, “İlim”, 37; “Cezâü’s-sayd”, 8; Megâzî, 51; Müslim, “Hac”, 446; Tirmizî, “Hac”, 1, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, ILV, 140. Rivayetin sened ve metin tahlili için bkz. Mutlu Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018, s. 176-179.

⁸¹⁷ Âl-i imrân, 3/97.

⁸¹⁸ Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1286.

⁸¹⁹ Müslim, “Akdiye”, 3; Tirmizî, “Ahkâm”, 13; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 21; İbn Mâce, “Ahkâm”, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 98; V, 68; XXII, 181; XXXVII, 125. Rivayetin sened ve metin tahlili için bkz. Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 211-224.

⁸²⁰ el-Bakara, 2/282.

⁸²¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 198; Buhârî, *Kesf*, III, 17; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1286.

ortadan kalkmaktadır. Tavafta abdestin şart koşulmasının da aynı şekilde farz olarak kabul edilmesi Kur'an'a muhalefet olarak görülmüştür.⁸²²

3.2.2.1.1.1. Nassa Ziyâde Bağlamında Kur'an'a Arz Prensibinde Irak ve Semerkant Meşâyihî Farkı

Irak ve Semerkant meşâyihî arasındaki önemli farklılaşma noktalarından biri de nassa ziyade meselesidir. İki grup arasında bu meselede lafızlar bahsindeki farklı anlayışları ile irtibatlı olarak bir ihtilaf bulunmaktadır. Zikredildiği üzere Irak meşâyihî ve onları takip eden Hanefîlerin geneline göre nassa ziyâde nesihdir. İmam Mâtürîdî ve onu takip eden Semerkant meşâyihine göre ise nassa ziyâdenin nesh olması da beyân olması da mümkündür, herhangi bir delil olmaksızın da biri tercih edilemez.⁸²³ Zira Irak meşâyihine göre Kur'an'ın âm ve zâhir lafızları hâs lafızlar gibi yakîn ifade ederken Semerkant meşâyihine göre Kur'an'ın âm lafızları zan ifade ettiği için haber-i vâhidle tahsîsi câizdir.⁸²⁴ Dolayısıyla onlar Kur'an'ın umûmunun haber-i vâhid ve kıyasla tahsîsinin câiz olduğu hususunda İmam Şâfiî ile aynı fikirdedirler.⁸²⁵ Aynı şekilde mütekaddim Mâtürîdîler mutlak lafızla mukayyedin kastedilmiş olabileceğini düşündükleri için⁸²⁶ Kur'an'ın mutlak ifadelerinin haber-i vâhidle takyîdini câiz görmeleri sebebiyle de diğer Hanefîlerden ayrılmaktadırlar.

Semerkant meşâyihinin nassa ziyade konusundaki bu tutumu, onların kelâmî öncülleri dikkate alan usûl anlayışlarının bir uzantısı olarak görülmelidir. Zira Semerkant meşâyihî, Irak meşâyihinin savunduğu âm lafzın fertlerinin tamamına delâletinin kat'î olduğu, dolayısıyla amelî ve itikâdî açıdan bağlayıcı olduğu görüşüne aslında va'îd-i fussâk meselesinde Mu'tezile'nin savunduğu görüşe götürdüğü gerekçesiyle karşı çıkmışlardır.⁸²⁷ Zira Kur'an'ın âm lafızlarının bütün fertlerine aynı kesinlikte delâlet edip

⁸²² Pezdevî, *Kenz*, 227; Serahsî, *Usûl*, II, 84; Ayrıca bkz. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 186-187.

⁸²³ Semerkandî, *Mizân*, II, 1087; Lâmişî, *Kitâb*, s. 174-175.

⁸²⁴ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s.65-66; Semerkandî, *Mizân*, I, 522; Buhârî, *Kesf*, III, 14.

⁸²⁵ Nesefî, *Kesf*, I, 166; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 716.

⁸²⁶ Semerkandî, *Mizân*, I, 523; Nesefî, *Tebkira*, II, 779.

⁸²⁷ Sarıtaş, "Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi", s. 67.

etmediği itikâdî boyutta ele alındığında büyük günah işleyenlerin cehennemde sürekli kalacaklarını ifade eden ayetlerde bu hükme fâsık olan herkesin dâhil olup olmadığı hususu va‘îd-i fussâk meselesinin esasını oluşturmaktadır.⁸²⁸ Âm olan va‘id ayetlerinin umûma delâletinin katî olduğunu kabul eden Mu‘tezile, bunu tevbe etmeden ölen fâsıkların ebedî cehennem azabıyla cezalandırılacağı görüşünü destekleyen bir delil olarak kullanmıştır.⁸²⁹ Dolayısıyla Semerkant meşâyihinin bu anlayışının kendilerini Mutezile’den ayırıştırma arzusuyla bağlantılı olduğunu söylemek mümkündür. Hanefîler arasındaki bu farklılığa dikkat çeken Ebu’l-Muîn en-Nesefî (ö. 508-1115) de kendi bölgelerindeki şeyhlerin umûmun tahsîs, mutlakın ise takyîd edilemeyeceğini söyleyenleri Mu‘tezileye nispet ettiklerini ancak fıkıh usûlü konusunda Iraklılara meyleden biri ortaya çıkınca umûm meselesinde onları takip ettiğini ve Semerkant meşâyihinin görüşünü İmam Şâfiî’ye atfettiğini dile getirmiştir.⁸³⁰ Şükrü Özen’e göre burada Nesefî’nin kastettiği Iraklılara meyleden kişi Debûsî’dir.⁸³¹

Semerkandî ve Lâmişî ise Hanefîler arasındaki âm lafız konusundaki ihtilafın amel ve itikad konularında farklı olduğuna işaret etmişlerdir. Onların yaptığı açıklamaya göre Irak meşâyihine göre âm lafız hem itikâden hem de amelen umûmu gerektirmektedir. Semerkant meşâyihine göre ise âm lafız ameli vâcip kılar fakat itikâdî olarak Allah Teâlâ umûm ya da husûstan hangisini kastettiyse ona mübhem olarak inanılması gerekir.⁸³² Bu açıklama, Semerkantlıların bu anlayışının yukarıda zikredildiği üzere âmın katiyyetinin kabul edilmesinin itikatla ilgili bazı konularda probleme sebebiyet vermesiyle ilgili olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu açıklamadan mütekaddim Mâtürîdîlerin de diğer Hanefîler gibi amelle ilgili konulardaki âm lafızların kat’iyyetini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Hanefîlerin tahsîsini câiz görmediği ayetler bağlamında Mâtürîdîlerin bu farklı görüşlerinin pratiğe yansıyor yansımadığını değerlendiren Hüse-

⁸²⁸ Özen, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, s. 136-137.

⁸²⁹ Sarıtaş, “Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle ilgili Yaklaşımlarının Mukayesesi”, s. 200.

⁸³⁰ Nesefî, *Tebîra*, II, 780.

⁸³¹ Özen, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası”, s. 93.

⁸³² Semerkandî, *Mizân*, I, 385; Lâmişî, *Kitâb*, s. 124.

yin Kahraman da ahkâm konusunda iki grup arasında pratik açıdan pek bir farklılık olmadığı sonucuna varmıştır.⁸³³

Usûllerinde Semerkant meşâyihihinin görüşlerini de dikkate alan Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Buhârî ve Kâkî gibi sonraki Hanefî usûlcüler, Semerkant meşâyihi âmmın haber-i vahidle tahsîsinin mümkün olduğu görüşünü benimsese de doğru olanın Irak meşâyihihinin savunduğu haber-i vâhidle tahsîsin câiz olmaması görüşü olduğunu ifade etmişlerdir.⁸³⁴ Buhârî, bunun sebebini izah ederken Semerkant meşâyihi tarafından Kur'an'ın âm ve zâhir lafzı zannî kabul edilse de âm ve zâhirdeki zannîlikle haber-i vahiddeki zannîliğin birbirine eşit olmadığına dikkat çekmiştir. Zira âm ve zâhirde bulunan şüphe sadece mana bakımındandır. İbarenin sübutu açısından herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Haber-i vâhidde ise hem mana hem de lafız açısından şüphe bulunmaktadır. Mana da sübut bakımından lafza tabidir.⁸³⁵ Dolayısıyla Buhârî'nin bu açıklamasına göre mütekaddim Matürîdiler âm lafzın delâletini kat'î olarak kabul etmeseler de aralarında seviye farkı bulunduğu için onların âmmın haber-i vâhidle tahsîsini câiz görmemeleri daha doğrudur.

3.2.2.1.1.2. Kur'an'a Muhalefetin Mahiyetine Dair Farklı Bir Yaklaşım

Hanefî usûlünde Kur'an'a muhalefetin mahiyeti konusunda farklı bir çizginin de var olduğu görülmektedir. Ebü'l-Yüsr Pezdevî haberin şartları arasında Kur'an'a muhalefetten bahsederken muhalefetin âmmın tahsîsi ve mutlakın takyîdi ile bağlantısından bahsetmemiştir. Bu da onun muhalefeti sadece Kur'an'ın aslına muhalefet olarak gördüğünü düşündürmektedir. Ayrıca Ebü'l-Yüsr'ün haberin Kur'an'a muhalefeti durumunda öncelikle te'vile vurgu yapan bir yaklaşıma sahip olduğu da görülmektedir. Nitekim o, "Ashabımızın bazısı, Kitâb'a mütevatir habere, meşhur habere ve açık asıllara muhalif olan haber-i vâhidin yalan olduğunu söyler" dedikten sonra doğru olanın haberi vâhidin reddinin câiz olmaması olduğunu dile getirmiştir. Mümkün olduğunca haber-i vâhidle amelin gerekli olduğunu düşünen Ebü'l-Yüsr, haberin Kitâb'a ve meşhur sünnete muhalefet etmesi durumunda muhalif olmayan vecih üzere onunla amel edilmesi taraftarı-

⁸³³ Hüseyin Kahraman, *Mâtürîdîlikte Hadis Kültürü*, Bursa: Arasta Yayınları, 2001, s. 154-160.

⁸³⁴ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 65-66, 143; Semerkandî, *Mizân*, I, 462; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 717.

⁸³⁵ Buhârî, *Keşf*, III, 14.

dır.⁸³⁶ Bu açıklamaları onun aslında arz prensibine çok sıcak bakmadığını düşündürmekte ve mümkün oldukça muâraza sebebiyle haberleri reddetmekten sakınarak cem‘ ve te’lîf yoluyla hadisin imâlini ihmâline tercih ettiğini göstermektedir.⁸³⁷ Ancak bunun nassa ziyâde bağlamındaki muhalefetle ilgili değil de Kur’an’ın genel hükümlerine muhalif haberlerle alakalı bir düşünce olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü Ebü’l-Yüsr de diğer Hanefî usûlcüler gibi nassa ziyâdenin nesh olduğunu ve bunun haber-i vâhidle câiz olmadığını düşünmektedir.⁸³⁸

Semerkandî de benzer bir şekilde haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için Kur’ân’a muvâfık olması gerektiğini dile getirmiş ancak Kitâb’ın âmminâ ya da mutlakına muhalefetten bahsetmemiştir. Ayrıca o da Ebü’l-Yüsr gibi haber-i vâhidin kat’î delile muhalefeti durumunda ikisi arasını cem edecek bir te’vilde bulunma seçeneğini de zikretmiştir.⁸³⁹ Üsmendî ise haber-i vâhidin Kitâb’ın hükmüne muhalif olmasıyla Kitâb’ın umûmunun hükmüne muhalif olmasını ayrı ayrı değerlendirmiştir.⁸⁴⁰ Metin Yiğit’in tespitine göre de Ebû Hanîfe’nin muhalefetle kastı, sonraki Hanefî usûlcülerin ifade ettiği gibi haberin Kur’ân’ı tahsîs ya da takyîdi değil haberin Kur’ân’ın aslına muhalif olmasıdır. Bu sebeple ona göre Kitâb’ın âmminâ tahsîs eden veya mutlakını takyîd eden hadislerin Kur’ân’a muhalefet kapsamında ele alınmaması gerekir.⁸⁴¹ Dolayısıyla Ebü’l-Yüsr, Semerkandî ve Üsmendî’nin yaklaşımı Yiğit’in Ebu Hanîfe’ye nispet ettiği muhalefet anlayışıyla uyumlu görünmektedir.

3.2.2.1.2. Sünnete Arz

Hanefî usûlünde haber-i vâhidin bâtinî olarak münkatı‘ olup olmadığını tespit yollarından biri de onu sünnete arz etmektir.⁸⁴² Arz işleminin uygulanmasındaki amaç, haber-i

⁸³⁶ Ebü’l-Yüsr, *Ma’rife*, s. 135.

⁸³⁷ Benzer bir tespit için bkz. Murteza Bedir, *Fıkah, Mezhep ve Sünnet*, s. 199; Mehmet Özşenel, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İstanbul: Pasifik Ofset, 2015, s. 82.

⁸³⁸ Ebü’l-Yüsr, *Ma’rife*, s. 143.

⁸³⁹ Semerkandî, *Mizân*, II, 631.

⁸⁴⁰ Üsmendî, *Bezl*, s. 461-462.

⁸⁴¹ Metin Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 183.

⁸⁴² Sünnete arz ilkesi hakkında genel bilgi için bakınız Nevzat Aydın, *Hadisin Kontrol Mekanizması Sünnet*, Trabzon: Kalem Yayınevi, 2011.

vâhidin daha üstün bir delile muhalif olup olmadığını tespit etmek olduğu için haber-i vâhidin kendisine arz edileceği sünnet farklı şekillerde nitelenmiştir. Ebû Hanîfe'den itibaren bir hadisin kendisinden daha makbul hadislerle ve ma'rûf olan sünnete arzı amelîyesi işletilmekle birlikte⁸⁴³ sünnete arz prensibinin temelleri Ebû Yûsuf'un "Kur'ân ve ma'rûf sünneti kendine imam ve önder kıl ve onlara tabi ol. Kur'ân ve sünnette açık olmayan şeyleri ise bunlara kıyas et"⁸⁴⁴ sözünde görülmektedir. Ebû Yûsuf burada kendisine kıyasta bulunulacak sünneti "ma'rûf" olarak nitelemiştir. Mehmet Özşenel, Ebû Yûsuf'un "ma'rûf sünnet" terkindeki ma'rûfla meşhur, yaygın, bilinen ve birçok tarik-ten nakledilmiş sünneti kastettiğini ifade etmiş ve onun ma'rûf sünnetle kastının birçok hadisle desteklenmiş sünnet bilgisi olduğu tespitinde bulunmuştur.⁸⁴⁵ Ebû Yûsuf'un ma'rûf sünnetle sadece kendi bölgesindeki fakihlerin icmâ ettiği hadisleri kastetmediğini ifade eden Mehmet Ali Yargı da Ebû Yûsuf'un buradaki ma'rûf terimini sonraki usûlcülerin ıstılahında mütevâtir ve meşhur olarak ifade edilen haberleri kapsayıcı şekilde kullandığını dile getirmiştir.⁸⁴⁶

Cessâs ve Debûsî ise haber-i vâhidin kendisine arz edileceği sünnet için "sâbit" vasfını kullanmışlardır.⁸⁴⁷ Debûsî sâbit olan sünneti tevâtür, istifâza ya da icmâ yoluyla sabit olan sünnet olarak açıklamıştır.⁸⁴⁸ Pezdevî ise sünnete arz meselesinde öncelikle ma'rûf sünnet tabirini zikretmiş,⁸⁴⁹ Abdülazîz el-Buhârî bu ifadeyle ilgili yaptığı izahta Pezdevî'nin ma'rûf ifadesiyle kastının meşhur ve mütevâtir sünnet olduğunu dile getirmiştir.⁸⁵⁰ Serahsî de meşhur olan sünnete muhalif olan haber-i vâhidin münkâtı' olacağını ifade ettikten sonra mütevâtir, müstefiz ya da üzerinde icmâ edilmiş sünnetin yakînî ilim ifade etme açısından Kitâb gibi olduğunu dile getirmiştir.⁸⁵¹ Sonraki usûlcüler içerisinde

⁸⁴³ Bkz. Metin Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 185-186.

⁸⁴⁴ Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, s. 32.

⁸⁴⁵ Mehmet Özşenel, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, s. 45.

⁸⁴⁶ Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 70.

⁸⁴⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 113; Debûsî, *Takvîm*, s. 196.

⁸⁴⁸ Debusi, *Takvîm*, s. 196.

⁸⁴⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 173.

⁸⁵⁰ Buhârî, *Kesf*, III, 13.

⁸⁵¹ Serahsî, *Usûl*, I, 366.

ise arz edilecek sünnet için çoğunlukla “meşhur” nitelemesinin yerleşik hale geldiği görülmektedir.

Semerkandî ve Üsmendî ise haber-i vâhidin sadece mütevâtire muhalif olması durumundan bahsetmişlerdir. Semerkandî haber-i vâhidin mütevâtir sünnete ve icmâya muvâfık olması gerektiğini dile getirmiş, meşhur sünnet ile ilgili bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁸⁵² Meşhur haber kısmında ele alındığı üzere Semerkandî, nesh konusunda da sadece Kitâb’ın mütevâtir haberle ve mütevâtir haberin Kitâb ile neshini ele almış, diğer Hanefî usûlcülerin aksine Kitâb’ın meşhur sünnetle neshinden bahsetmemiştir.⁸⁵³ İlgili bölümde açıklandığı üzere⁸⁵⁴ meşhur haberin kat’î ilim ifade ettiğini düşündüğü anlaşılan Semerkandî’nin buna binaen meşhuru mütevâtirden ayrı bir kategori olarak zikretmeye gerek duymamış olması mümkündür. Üsmendî de haber-i vâhidin sadece mütevâtir sünnetin hükmünü kaldıracak bir hüküm içermesi meselesini ele almıştır.⁸⁵⁵ Ancak meşhur haber bölümünde ele alındığı üzere Üsmendî’nin meşhuru mütevâtire ilhak olan kısımlarından biri olarak gördüğü⁸⁵⁶ düşünüldüğünde onun da sadece mütevâtire arzı ele almış olması normal görünmektedir. Dolayısıyla Semerkandî ve Üsmendî’nin buradaki mütevâtir terimini meşhuru da kapsayacak şekilde kullandıklarını düşünmemiz mümkündür.

Hanefî usûlünde genel itibarıyla meşhur haber, başlangıçta haber-i vâhid olmakla birlikte ikinci ya da üçüncü nesilde yaygınlaşan haber olarak tarif edilmiştir. Semerkandî ve Ebü’l-Yüsr gibi bazı usûlcüler ise meşhur haberin ilim ehli ve fakihler arasında yaygınlaşmış olmasına da vurgu yapmışlardır. Sünnete arz konusunda asıl dikkat çekilen husus ise meşhur haberin bilgi değeridir. Zira Hanefîlerin meşhur konusunda cumhur ulemâdan ayrıldığı esas nokta da burasıdır. Hanefîler ulemânın cumhurundan farklı olarak meşhur haberi bir ara kategori olarak ele almış ve onu haber-i vâhidle mütevâtir arasında bir mertebeye koymuşlardır. Onlara göre meşhur haber, zan değil ilm-i yakîn ya da ilm-i tüma’nîne ifade eder. Dolayısıyla zan ifade eden haber-i vâhidin kendisinden

⁸⁵² Semerkandî, *Mizân*, II, 631.

⁸⁵³ Semerkandî, *Mizân*, II, 1077.

⁸⁵⁴ Bkz. s. 113.

⁸⁵⁵ Üsmendî, *Bezl*, s. 461.

⁸⁵⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 245.

daha üst bir mertebede olan meşhur hadise muhalefeti durumunda reddedilmesi gerekir.⁸⁵⁷

Usûl eserlerinin genelinde verilen örneklerden ve yapılan açıklamalardan anlaşıldığı üzere haber-i vâhidin meşhur sünnete muhalefeti de Kitâb'a muhalefette olduğu gibi nesh kapsamında ele alınmıştır. Nitekim Pezdevî, haber-i vâhidin meşhur sünneti neshedemeyeceğini açıkça ifade etmiştir.⁸⁵⁸ Bu konuda verilen örneklerden biri Ebû Hanîfe'nin amel etmediği, Sa'd b. Ebî Vakkâs'tan nakledilen, hurmanın kuruduğu zaman ağırlığının değişmesi sebebiyle Hz. Peygamber'in yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satışını yasakladığını ifade eden rivayettir.⁸⁵⁹ Ebû Hanîfe'nin bu hadisi kabul etmemesinin sebebi, meşhur olarak nitelenen ve hurmanın misli misline takas edilmesi gerektiğini, fazlasının riba olacağını ifade eden Ebû Saîd el-Hudrî rivayetine aykırı olmasıdır.⁸⁶⁰ Bu meşhur hadiste satış akdinin câiz olabilmesi için yaş veya kuru olması ayrımı yapılmadan hurmaların ölçülerinin denk olması mutlak olarak şart koşulmuştur. Bu mutlak şartı hurma kuruduktan sonra eşit olmaları şeklinde kayıtlamak ise meşhur sünnete ziyâdede bulunma, dolayısıyla nesh olacaktır.⁸⁶¹ Aralarındaki mertebe farkı sebebiyle haber-i vâhidin meşhur sünneti nesh etmesi ise mümkün değildir. İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise Sa'd rivayetinin meşhur sünnete aykırı olduğunu düşünmedikleri için bu rivayeti kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre meşhur hadiste zikredilen "temr" ifadesi "rutab" denen yaş hurmayı kapsamamaktadır. Örfen de rutab temr olarak kabul edilmemiştir. Meşhur hadisin yaş hurmayı kapsamadığı düşünüldüğünde de Sa'd rivayetiyle aralarında muhalefet tahakkuk etmemektedir. Ebû Hanîfe'ye göre ise hurma ağacının meyvesi bilinen şeklini tamamlamasından itibaren "temr" olarak

⁸⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 197; Pezdevî, *Kenz*, s. 175; Serahsî, *Usûl*, I, 366; Neseî, *Keşf*, II, 51.

⁸⁵⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 175.

⁸⁵⁹ "Hz. Peygamber'e yaş hurma karşılığında kuru hurmanın satışı soruldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Yaş hurma kurduğunda eksilir mi?' diye sordu. İnsanlar 'Evet' deyince Hz. Peygamber de bu satışı yasakladı." Ebû Dâvûd, "Buyû", 18; Tirmizî, "Buyû", 14; Nesâî, "Buyû", 36; İbn Mâce, "Ticârât", 53; Mâlik, "Buyû", 22; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 100, 122. Rivayetin sened ve metin tahlili için bkz. Gül, *Haneî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 203-211.

⁸⁶⁰ "Altını altınla, gümüşü gümüşle, buğdayı buğdayla, arpayı arpayla, hurmayı hurmayla, tuzu tuzla aynı miktarda ve peşin olarak takas edin. Artıran ya da artırılmasını isteyen faize düşmüş olur. Bu hususta veren de alan da aynıdır." Müslim, "Musâkât", 82; Nesâî, Buyû', 44; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, 46, 179, 415.

⁸⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 198-199; Pezdevî, *Kenz*, s. 175; Serahsî, *Usûl*, I, 367; Neseî, *Keşf*, II, 52; Buhârî, *Keşf*, III, 22, Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 868.

isimlendirilir. Dolayısıyla yaş hurma da temrin kapsamına girmektedir. Bu sebeple de ona göre Sa'd rivayeti meşhur hadise aykırıdır.⁸⁶²

Bu konuda verilen örneklerden bir diğeri de “Hz. Peygamber yemin ve tek şahitle hüküm vermiştir”⁸⁶³ rivayetidir. Hanefîler “Delil dava edene, yemin ise ise davalıya (inkar edene) gerekir”⁸⁶⁴ meşhur hadisine aykırı olduğu gerekçesiyle bu hadisle amel etmemişlerdir. Bu meselede haber-i vâhid meşhur habere iki açıdan muhalif görülmüştür. İlki, ilgili rivayette yemin ile beyyinenin birbirine eşit sayılması, ikincisi ise yemin etme yükümlülüğünün beyyine getirmekle sorumlu kişiye yüklenmesidir.⁸⁶⁵ Meşhur olan rivayette yemin kelimesinin başındaki ma‘rife takısı istiğrâkı gerektirdiği, yani bütün cinslerini kapsadığı için bu ibare yemin sorumluluğunu tamamıyla inkâr edene bırakmaktadır. Dolayısıyla davacının yemini delil olarak kabul edilirse meşhur hadis ile amel edilmemiş olacaktır. Ayrıca meşhur haberde taraflar, iddiada bulunan ve inkâr eden, deliller de beyyine ve yemin olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Dolayısıyla haber-i vâhidde ifade edildiği üzere yeminin beyyinenin yerine geçirilmesi meşhur hadise muhalefet olacaktır.⁸⁶⁶ Bu sebeple bir şahid ve yeminle hüküm verme rivayeti Hanefîler tarafından merdûd sayılmıştır.

Ebü'l-Yüsr ve Semerkandî'nin Kur'ân'a arzda olduğu gibi sünnete arzda da te'vîl seçeneğine vurgu yaptıkları görülmektedir.⁸⁶⁷ Haber-i vâhid mütevâtir habere de muhalif olduğunda mümkün olduğunca muhalif olmayan vecih üzere haber-i vahidle amel edilmesi gerektiğine vurgu yapan Ebü'l-Yüsr, Hanefî usûl eserlerinde genellikle sünnete arza örnek olarak gösterilen yukarıdaki iki örneğe değinmemiş ve te'vîli ön plana çıkaran başka bir örneğe yer vermiştir. Bu örnek, meşhur hadise rağmen Hanefîlerin haber-i vâhidle amel ettikleri iddia edilen namazda gülmenin abdesti bozması meselesi ile ilgi-

⁸⁶² Serahsî, *Usûl*, I, 367, Neseî, *Keşf*, II, 52; Buhârî, *Keşf*, III, 22, Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 868.

⁸⁶³ Müslim, “Akdiye”, 3; Tirmizî, “Ahkâm”, 13; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 21; İbn Mâce, “Ahkâm”, 31; Muvatta', “Akdiye”, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 68, 120, XXII, 181, XXXVII, 125, XXXIX, 473. Rivayetin sened ve metin tahlili için bkz. Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 211-224.

⁸⁶⁴ Buhârî, “Rehn”, 6; Müslim, “Akdiye”, 1; Ebû Dâvûd, “Akdiye”, 23; Tirmizî, “Ahkâm”, 12; İbn Mâce, “Ahkâm”, 7.

⁸⁶⁵ Debusi, *Takvîm*, s. 198; Serahsî, *Usûl*, I, 366.

⁸⁶⁶ Buhârî, *Keşf*, III, 20; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 721.

⁸⁶⁷ Ebü'l-Yüsr, *Ma'arife*, s. 136; Semerkandî, *Mizân*, II, 631.

lidir. Ebü'l-Yüsr, “*Abdest ancak ses ve kokudan dolayı gerekir*”⁸⁶⁸ ve “*Abdest çıkan şeylerden oruç ise giren şeylerden dolayı bozulur*”⁸⁶⁹ meşhur hadislerine muhalif olmasına rağmen ashâbının Ebü'l-Âliye'nin namazda gülmenin abdesti bozduğunu ifade eden kahkaha hadisi⁸⁷⁰ ile amel etmesinin gerekçesini açıklamıştır. Ebü'l-Yüsr'ün ifade ettiğine göre bu hadis zikredilen meşhur hadislere muhalif değildir. Çünkü bu meşhur hadisler abdestin bozulduğuyla ilgili şüphe oluştuğunda abdest almanın gerekli olmadığını ifade eder. Bunun haricinde ise çıkan şeylerden dolayı abdest icmâyla bozulur.⁸⁷¹ Dolayısıyla bu konudaki meşhur hadisleri şüphe durumuyla ilgili gören Ebü'l-Yüsr, haber-i vâhid olan kahkaha hadisini bu hadislere muhalif görmemiş ve bu örnekle Hanefî ashâbının haber-i vâhidle ameline dikkat çekmiştir.

3.2.2.1.3. Umûmu'l-Belvâya Arz

Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kendisine arz edildiği hususlardan biri de umûmu'l-belvâdır. Abdülaziz Buhârî, umûmu'l-belvâyı genel olarak herkesin ihtiyaç duyduğu şeyler olarak tarif etmiştir.⁸⁷² Umûmu'l-belvâ meselesinin usûl eserlerinde genellikle iki olgu temelinde ele alındığı görülmektedir. Bunların ilki bilmeye duyulan ihtiyaç, diğeri ise toplum önünde meydana gelen yaygın ya da önemli bir hadisenin söz konusu olması durumudur. Bu çerçevede herkesin bilmeye ihtiyaç duyduğu bir meselenin hükmünün sadece az sayıda kişi tarafından bilinmesi ve nakledilmesi imkânsız görülmüştür. Aynı şekilde hâdise/olay temelinde düşünüldüğünde de yaygın olarak gerçekleşen veya önemli olan bir olay ile ilgili haberin de yaygın olarak nakledilmesi beklenmektedir. Zira hâdisenin meşhur olması, hâdisenin hükmünün kendisiyle sabit olduğu haberin de

⁸⁶⁸ Buhârî, “Buyû”⁵; Tirmizî, “Tahâre”, 56; Ebü Dâvûd, “Tahâre”, 66; İbn Mâce, “Tahâre”, 74; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVI, 108, XXIV, 285, XXVI, 371.

⁸⁶⁹ Abdürrezzâk b. Hemâm b. Nâfi' es-Sanânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-Azâmî, Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403, I, 170, IV, 208; İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409, I, 52; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 435.

⁸⁷⁰ Ebü'l-Âliye dedi ki “*Hz. Peygamber ashâbına namaz kıldırırken gözünde rahatsızlık olan bir adam geldi ve mes-cidin yanındaki kuyuya düştü. Sahâbenin bazıları da buna güldü. Hz. Peygamber dönünce gülenlerin abdestini ve namazını iade etmesini emretti.*” Abdürrezzâk, *Musannef*, II, 376; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, I, 341.

⁸⁷¹ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 136.

⁸⁷² Buhârî, *Keşf*, III, 25.

meşhur olmasını gerektirmektedir.⁸⁷³ Netice itibarıyla umûmu'l-belvâ kavramının herkesin hükmünü bilmeye ihtiyaç duyduğu hususlar ve toplumda yaygın ve önemli olan olaylar şeklinde anlaşıldığını söylemek mümkündür.

Umûmu'l-belvâ anlayışının Hanefî mezhebindeki gelişim seyrine bakıldığında İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bazı ifadelerinden onların sonraki Hanefî usûlcülerin dile getirdiği umûmu'l-belvâ anlayışına sahip oldukları anlaşılabilir. Bu kavramı kullandıkları tespit edilememiştir.⁸⁷⁴ Metin Yiğit ise bu yöntemin Ebû Hanîfe ve onun ilk öğrencilerine ait olmadığı kanaatinde dir.⁸⁷⁵ İsb b. Ebân da umûmu'l-belvâ kavramını kullanmamış ancak aynı kriteri umûru âmme tabiriyle ifade etmiştir. Zira Cessâs'ın naklettiği üzere İsb b. Ebân'a göre haber-i vâhidin reddini gerektiren sebeplerden biri de haberin umûru âmmede vârid olmasıdır.⁸⁷⁶ Nitekim Cessâs, İsb b. Ebân'ın görüşünü aktardıktan sonra aynı konu için yaptığı açıklamada umûmu'l-belvâ ifadesini kullanmıştır.⁸⁷⁷ Bazı usûlcüler de umûmu'l-belvâ anlayışını benimseyen kişinin Hanefîlerin mütekaddim ulemâsından Kerhî olduğu ve müteahhir Hanefî ulemâsının onun bu görüşünü takip ettiği bilgisini vermişlerdir.⁸⁷⁸ Bizim incelediğimiz dönem usûlcülerinden ise sadece Ebû'l-Yûsr eserinde umûmu'l-belvâ konusunu ele almamıştır. Dolayısıyla kendisinden önce Hanefî usûlünde yer alan bu anlayışı kabul veya reddettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak yukarıda ele alındığı üzere Kur'ân ve sünnete muhalefet durumunda bile ihtiyatlı bir tavır sergileyen Ebû'l-Yûsr'un umûmu'l-belvâ konusunda daha sıkı davranmış olduğunu düşünmemiz mümkündür.

Genel olarak Hanefî usûlünde umûmu'l-belvâ meselesi yukarıda zikri geçen iki olgu çerçevesinde izah edilmiştir. Öncelikle toplumdaki herkesin bilmeye ihtiyaç duyduğu hususların âdeten yaygın bir şekilde nakledilmesinin gerekliliği ortaya konularak umûmu'l-belvâ anlayışı temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu ihtiyacı giderme vazifesi de

⁸⁷³ Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Pezdevî, *Kenz*, s. 177; Serahsî, *Usûl*, I, 368; Semerkandî, *Mizân*, II, 634; Neseî, *Keşf*, II, 52.

⁸⁷⁴ Bkz. Mehmet Ali Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 317.

⁸⁷⁵ Metin Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 334.

⁸⁷⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 113.

⁸⁷⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 114.

⁸⁷⁸ Üsmendî, *Bezl*, s. 474; Buhârî, *Keşf*, III, 25; Kâkî, *Câmiü'l-esrâr*, III, 721.

hem Hz. Peygamber'in beyân görevi hem de sahâbenin tebliğ sorumluluğu açısından değerlendirilmiştir. Zira Hz. Peygamber, şer'î konularda insanlara ihtiyaç duydukları şeyleri beyân etmekle emrolunmuştur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kendisine vâcip olan şeyi terketmesi ve herkesin bilmeye ihtiyacı duyduğu bir meseleyi herkese değil de bir ya da birkaç kişiye beyân etmiş olması onun açısından muhal görülmüştür.⁸⁷⁹ Mesela abdesti bozan bir durumu Hz. Peygamber'in herkese öğretmiş olması gerekmektedir. Zira aksi halde bunu bilmedikleri için ümmetin çoğunun namazının geçersiz olması sonucu ortaya çıkacaktır.⁸⁸⁰

Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönem açısından bakıldığında umûmu'l-belvâ bir konunun yaygın hale gelmesi iki şekilde mümkündür: Ya insanların toplu olarak kendisini dinlediği esnada Hz. Peygamber ilgili mevzuyu beyân etmiştir, ya da umûmu'l-belvâ kapsamındaki bir meselenin hükmü ile ilgili bilgiye ihtiyaç duyan herkes Hz. Peygamber'e sormuş o da bunu cevaplamıştır.⁸⁸¹ Hz. Peygamber'in umûmu'l-belvâ kapsamında olan bir konuyu bu iki yoldan biriyle herkesin bileceği şekilde yaygın olarak beyân etmiş olmasına rağmen işitenlerin bu bilgiyi yaygın bir şekilde nakletmemiş olması ihtimalinin akla gelmesi mümkündür. Fakat Hz. Peygamber'in sahâbeye yüklediği tebliğ vazifesi ve onların şeriati yayma konusundaki gayretleri göz önünde bulundurulduğunda onların umûmu'l-belvâ kapsamındaki bir mesele ile ilgili haberi nakletmeyi terk etmiş olmaları imkânsız görülmüştür.⁸⁸² Hatta Üsmendî, sahâbe için böyle bir şeyin mümkün olması düşünüldüğünde onların Kur'ân sûrelerini ve dinin asıllarını nakletme konusunda da gâfil olmadıklarından emin olunamayacağını dile getirmiştir.⁸⁸³

Umûmu'l-belvâ konusunun arz kapsamında ele alınmasının sebebini izah eden Sadruş-şerîa da konuya bu açıdan açıklama getirmiştir. Zira ona göre umûmu'l-belvâ kapsamında olan bir haber-i vâhidin kabul edilmesi, Hz. Peygamber'in tebliğ vücûbiyetinin olmadığına ya da sahâbenin kendilerine vâcip olan tebliğ vazifesini terk ettiğine delâlet

⁸⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 368; Üsmendî, *Bezl*, s. 474; Kâkî, *Câmiü'l-esrâr*, III, 721.

⁸⁸⁰ Buhârî, *Keşf*, III, 25.

⁸⁸¹ Üsmendî, *Bezl*, s. 474.

⁸⁸² Serahsî, *Usûl*, I, 368; Üsmendî, *Bezl*, s. 474-475; Neseî, *Keşf*, II, 52; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1297.

⁸⁸³ Üsmendî, *Bezl*, s. 475.

eder. Bu da Hz. Peygamber'e tebliğin vâcip olduğu ile ilgili delillerle ve sahâbenin adâleti ile ilgili delillerle muâraza eder.⁸⁸⁴

Hanefî usûlcüler, yaygın olarak gerçekleştiği ya da önemli bir olay olduğu için herkesin bilmesi gereken hadiseler ile ilgili haberlerin bir veya birkaç kişi tarafından nakledilmesinin imkânı meselesini de umûmu'l-belvâya arz prensiplerini temellendirmek üzere kullanmışlardır. Çünkü genel haber teorisi açısından bakıldığında önemli ve ilginç olayların büyük bir topluluk tarafından nakledilmesi gerektiği konusunda usûlcüler hemfikirdirler.⁸⁸⁵ Bu genel kabul de Hanefîlerin umûmu'l-belvâ prensibini bu temele dayanarak açıklamalarına imkân sağlamıştır. Hanefî usûlcüler umûmu'l-belvâ konusunu hadiseye arza kıyas ederek kendi görüşlerini temellendirmek üzere genellikle Ramazan hilalinin tek kişi tarafından görülmesinin makbul olmaması örneğini kullanmışlardır. Çünkü açık havada bir belde halkından sadece bir kişinin Ramazan hilaline şahitliği kabul edilmemektedir. Bunun sebebi ise bakma, bakılan şey ve görmeye duyulan ihtiyaç hususunda insanların hepsinin aynı durumda olmasına rağmen sadece tek kişinin hilali görmüş olmasının âdete aykırı oluşudur.⁸⁸⁶

İncelediğimiz dönem usûlcülerinden Abdülaziz Buhârî'nin ise umûmu'l-belvânın toplumda meydana gelen önemli hadiselerle ilgisine diğer usûlcülerden daha çok vurgu yaptığı görülmektedir. O, bu konu ile ilgili daha ziyâde mütakellimin mesleğinde yazılmış usûl eserlerinde verilen örnekleri⁸⁸⁷ de eserinde zikretmiştir. Bu örneklerden biri devlet başkanının çarşıda öldürülmesi gibi büyük ve önemli bir olayın bir kişi tarafından haber verilmesinin kabul edilebilir bir durum olmamasıdır. Abdülazîz el-Buhârî benzer bir şekilde Ğadîr-i Hûm olayı ile umûmu'l-belvâ arasında da bağlantı kurmuş ve Râfîzîlerin Hz. Ali'nin imametinin nasla sabit olduğu iddiasının asılsız olduğunun umûmu'l-belvâ olan hadiseye arz yoluyla bilindiğine işaret etmiştir. Çünkü halife tayini herkes tarafından bilinmesi gereken önemli bir olay olduğu için halifeliğin kendisiyle sabit olduğu nassın da müstefiz olarak nakledilmesi gerekir. Haber-i vâhid olarak nakle-

⁸⁸⁴Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 19.

⁸⁸⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ali Yargı, "Fıkıh Usûlcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006), 145-146.

⁸⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Serahsî, *Usûl*, I, 368; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 333; Neseî, *Keşf*, II, 53; Buhârî, *Keşf*, III, 25.

⁸⁸⁷ Yargı, "Fıkıh Usûlcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", s. 149.

dilmesi ise reddini gerekli kılar.⁸⁸⁸ Ancak bu konuda Hanefilere muhalif usûlcülerin insanların önemli ve ilginç olayları nakletmesi ile Hanefilerin umûmu'l-belvâ olarak değerlendirildikleri konuları birbirinden ayırdıkları görülmektedir. Mesela onlara göre İmam tayini ile namazda bismelenin cehrî okunmasının birbirine benzetilmesi uygun değildir. Çünkü imam tayininin yaygın olarak nakli için gerekli sebepler varken bismele ile ilgili rivayet furûattan olduğu için yaygın olarak nakledilmemesi onlara göre mümkündür.⁸⁸⁹

Hanefilerin umûmu'l-belvâ kapsamında olmasına rağmen Hz. Peygamber'den haber-i vâhid olarak nakledilen rivayetlere verdikleri örneklere bakıldığında Hanefî usûlcülerin bilmeye duyulan ihtiyaçla birlikte olayın herkesin önünde ve yaygın olarak gerçekleşmesi durumunu da dikkate aldıkları anlaşılmaktadır. Zira bu konuda verilen örnekler çoğunlukla namazın ve abdestin ayrıntılarıyla ilgili rivayetlerdir. Bunlar da hem farziyeti sebebiyle herkesin hükmünü bilmek mecburiyetinde olduğu konulardır hem de insanlar arasında sürekli tekrar eden durumlardır. Ayrıca namazın cemaatle kılındığı düşünüldüğünde de hadisenin büyük bir topluluk önünde gerçekleşmiş olması unsurunu da bunlara dâhil etmek mümkündür. Mesela cemaatle namazda bismelenin cehrî okunması ile ilgili rivayet,⁸⁹⁰ zekere dokunmaktan,⁸⁹¹ ateşe değen şeylerden yemekten⁸⁹² ve cenaze taşımaktan dolayı abdet alınması⁸⁹³ gerektiğini ifade eden haber-i vâhidler hem sıkça ve yaygın bir şekilde gerçekleşmesi hem de hükmü herkes tarafından bilinmesi gereken hususlarla ilgili olması sebebiyle Hanefiler tarafından kabul edilmemiştir.⁸⁹⁴

⁸⁸⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 25.

⁸⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yargı, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, s. 332-333.

⁸⁹⁰ İbn Abbâs, "Hz. Peygamber namazına bismillahirrahmânirrahîm diyerek başlardı" demiştir. Tirmizî, "Salât", 181.

⁸⁹¹ Bûsre bt. Safvân, Hz. Peygamber'in şöyle söylediğini işittiğini nakletmiştir: "Cinsel organına dokunan abdest alsın" Tirmizî, "Tahâre", 61; Ebû Dâvûd, "Tahâre", 68; Nesâî, "Tahâre", 118; "Gusl ve t-teyemmüm", 30; İbn Mâce, "Tahâre", 63; Muvatta', "Tahâre", 58; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, 265,270.

⁸⁹² Müslim, "Hayz", 90; Ebû Dâvûd, "Tahâre", 74; Tirmizî, "Tahâre", 58; Nesâî, "Tahâre", 122; İbn Mâce, "Tahâre", 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 105, XV, 318, XXXV, 508, XLI, 128, XLIV, 303, 369.

⁸⁹³ Ebû Hureyre Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: "Ölüyü yıkayan gusül alsın, taşıyan ise abdest alsın." Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 39; Tirmizî, "Cenâiz", 17; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, II, s. 470, III, s. 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 534.

⁸⁹⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 177; Serahsî, *Usûl*, I, 368-369; Buhârî, *Keşf*, III, 26.

Hanefî usûlcüleri umûmu'l-belvâ konudaki bir haberin yaygın olarak nakledilmesi gerektiği kanaatini ifade ederken genellikle “iştihâr” ya da “istifâza” kökünden türeyen ifadeleri kullanmışlardır.⁸⁹⁵ Umûmu'l-belvâ kapsamındaki haberlerin istifâza yoluyla nakledilmesi gerektiğini ifade eden Abdülazîz el-Buhârî, yaptığı açıklamada bu tür haberlerin mütevâtîr ya da meşhur olması gerektiği kanaatini dile getirmiştir.⁸⁹⁶ Dolayısıyla Hanefîlerin haberin yaygın bir şekilde nakli ile tevâtür ya da şöhret vasfına sahip olmasını kastettiklerini söylememiz mümkündür. Hanefîlerin yaygın şekilde nakil ile sadece tevâtür seviyesini şart koşmayıp asgari olarak şöhret seviyesini esas almış olmaları ise dikkate değer bir durumdur. Zira Hanefîlerin meşhur tarifi göz önünde bulundurulduğunda bu tür haberlerin ilk nesilde az kişi tarafından biliniyor ve naklediliyor olmasının mümkün olduğu kanaatinde oldukları anlaşılmaktadır. Ancak herkesin bilmeye ihtiyaç duyduğu bir konu olmasına binaen ikinci ve üçüncü nesilden itibaren tevâtür seviyesinde yaygınlaşması beklenmektedir. Ayrıca umûmu'l-belvâ kapsamındaki bir rivayetin sonradan hadis râvîleri arasında yaygınlaşmış olması da dikkate alınmamaktadır. Zira şöhrette itibar edilen nokta haberin ikinci ve üçüncü nesilden itibaren yaygınlaşmış olmasıdır.⁸⁹⁷

Abdülazîz el-Buhârî umûmu'l-belvâ kapsamındaki konularla ilgili rivayetlerin yaygın bir şekilde naklinin gerekliliğini Kur’ân’ın tevâtüren nakli ile alış veriş, nikâh ve talak konularının meşhur olarak nakline benzetmiştir.⁸⁹⁸ Aralarında herhangi bir bağlantı kurulmasa da bu açıdan bakıldığında umûmu'l-belvâ konusunu itikadla alakalı rivayetlerde haber-i vâhidin kabul edilmemesiyle benzer bir şekilde düşünmek de mümkündür. Zira itikâdî konulardaki rivayetlerin kat’î delillere dayanması gerektiği için mütevâtîr olması beklenmektedir. Benzer bir şekilde umûmu'l-belvâ kapsamındaki rivayetlerin de İslâm şeriatini doğru bir şekilde yaşayabilmek için herkes tarafından bilinmesi gerekmektedir. Ancak burada itikâdî bir mesele söz konusu olmadığı için tevâtürün bir alt seviyesi olan şöhret mertebesi asgari olarak şart koşulmuştur.

⁸⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Pezdevî, *Kenz*, s. 177; Serahsî, *Usûl*, I, 368; Semerkandî, *Mîzân*, II, 634; Üsmendî, *Bezl*, s. 474; Buhârî, *Keşf*, III, 25.

⁸⁹⁶ Buhârî, *Keşf*, III, 25.

⁸⁹⁷ Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 605.

⁸⁹⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 25.

Umûmu'l-belvâ bir konuda nakledilen haber-i vâhidin durumu ile ilgili ise Hanefî usûlünde farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Debûsî böyle bir haberin âdeten yalanlanması ve töhmet sebebiyle reddedilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁹⁹ Pezdevî ise bu durumun sehve delâlet edeceğini dile getirerek haberin münkatı' ve değersiz olacağına işaret etmiştir.⁹⁰⁰ Debûsî ve Pezdevî'den farklı olarak Serahsî, umûmu'l-belvâ konudaki haber-i vâhidin sehv eseri olmasının yanında mensûh olabileceği ihtimalini de dile getirmiştir.⁹⁰¹ Bu tarz rivayetlerin Hz. Peygamber'den sâbit olmadığına zâhiri olarak hükmedilebileceğini ifade eden Semerkandî'nin⁹⁰² ise zâhiri olarak makbul olmasa da başka bir şekilde te'vil edilerek kabul edilebilmesinin mümkün olabileceği düşüncesinde olduğu anlaşılmaktadır. Abdülazîz el-Buhârî de sehv ve nesh ihtimalini dile getirmekle birlikte Semerkandî ile benzer şekilde umûmu'l-belvâ konudaki haberin meşhur olmasının kat'î değil zâhirî olarak şart koşulduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla belirli kariyeler sebebiyle umûmu'l-belvâ olmasına rağmen bir haberin meşhur olmaması mümkündür. Ancak Abdülazîz el-Buhârî bunu ârizî bir durum olarak değerlendirmiş ve aslanın zâhir olduğuna işaret etmiştir.⁹⁰³ Sehv ve nesh ihtimali yanında haberin müevvel olma ihtimaline dikkat çeken usûlcülerden biri de Siğnâkî'dir.⁹⁰⁴ Dolayısıyla te'vil edilmek sureti ile umûmu'l-belvâ konudaki bir haber-i vâhidin kabulünün de mümkün olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla umûmu'l-belvâ konudaki haber-i vahidin hükmü ile ilgili üç ihtimalin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. İlki haberin sehvden kaynaklanan mânevî inkitâ sebebiyle merdûd olması, ikincisi başka bir nasla nesh edilmiş olması sebebiyle naklinin yaygınlaşmaması, üçüncüsü ise makul bir şekilde te'vil edilmesidir. Umûmu'l-belvâ kapsamındaki haberi tek başına nakleden râvînin durumu ile ilgili ise ayrıca bir açıklama yapılmasa da yapılan izahlardaki sehv vurgusundan, özellikle böyle bir râvînin zabt açısından kusurlu görüldüğü anlaşılmaktadır. Ancak Debûsî bu tür haberlerin doğru

⁸⁹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 199.

⁹⁰⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 177.

⁹⁰¹ Serahsî, *Usûl*, I, 368.

⁹⁰² Semerkandî, *Mizân*, II, 634.

⁹⁰³ Buhârî, *Kesf*, III, 25.

⁹⁰⁴ Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1297.

olmamasını kasıt ya da gaflete bağlamıştır.⁹⁰⁵ Bu sebeple bu tür rivayette bulunan bir râvînin adâlet vasfının da kusurlu olabileceği düşünülebilir. Dolayısıyla umûmu'l-belvâ prensibinin sadece metne değil râvîye dönük bir eleştiri veçhesinin de olduğunu söylemek mümkündür.

Hanefîler haricindeki usûlcülerin geneli ve ashâbü'l-hadîse göre ise senedi sahih olan haber-i vâhid umûmu'l-belvâ bir konuda da olsa kabul edilir.⁹⁰⁶ Bu görüşte olan muhalifleri Hanefîlerin umûmu'l-belvâ anlayışını çeşitli açılardan eleştirmişlerdir. Özellikle Üsmendî ve Abdülazîz el-Buhârî'nin usûllerinde bu itirazları aklî delillerle cevaplandırıldığı görülmektedir. Bu konudaki itirazlardan biri, bazı rivayetlere herkesin ihtiyaç duymasına rağmen meşhur olarak nakledilmemesinin imkân dâhilinde oluşudur. Bu iddiayı ortaya koyanlara göre Allah Teâlâ Hz. Peygamber'i ahkâmın tamamını yaygınlaştırmakla mükellef kılmamış bazı konularda onun insanları kıyas yapmaya ve haber-i vâhide sevk etmesine izin vermiştir. Hatta umûmu'l-belvâ olan konularda insanları haber-i vâhide sevk etmiş olmasının onların maslahatı için olması mümkündür. Bu itiraza cevap veren Abdülazîz el-Buhârî, umûmu'l-belvâ konularda asıl olanın haberin yaygın bir şekilde nakledilmesi olduğunu ancak bazen buna engel olabilecek ârızî durumların var olabileceğini ifade etmiştir. Mesela bir konu ile ilgili rivayeti işitmiş olanların herbirinin diğer işitenlerin nakledeceğine güvenerek o haberi rivayet etmemiş olması mümkündür. Ya da haberi nakledenlerin hastalık ya da savaş gibi sebeplerle vefat etmiş olması, bu sebeple de rivayetin meşhur olmaması da imkân dâhilindedir. Ancak bunlar ârızî durumlardır ve herhangi bir delil olmadan da asıl varken ârızî olana itibar edilmemesi gerekir. Ayrıca Abdülazîz el-Buhârî'ye göre bu konuda haber-i vâhidin kıyasa benzetilmesi de doğru değildir. Çünkü umûmu'l-belvâ konudaki haber-i vâhidin şöhret bulmaması, rivayetin doğruluğu ihtimali ile çelişmektedir. Bu muârazadan dolayı da haberin doğru olmadığı kabul edilir. Kıyasta ise böyle bir muâraza durumu söz konusu değildir.⁹⁰⁷

Muhaliflerin iddialarından biri de sahâbenin umûmu'l-belvâ konularda vârid olan haber-i vâhidle amel etmiş olmasıdır. Abdülazîz el-Buhârî'ye göre sahâbe bu tür konulardaki haber-i vâhidlerle amel etmiş olsa dahi bu ya o rivayetle ilgili özel karinelerin bulunma-

⁹⁰⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 200.

⁹⁰⁶ Üsmendî, *Bezîl*, s. 474; Buhârî, *Keşf*, III, 25; Kâkî, *Câmiü'l-esrâr*, III, 721.

⁹⁰⁷ Buhârî, *Keşf*, III, 25-26.

sı sebebiyledir ya da onlara ulaştığı dönemde rivayetin meşhur hale gelmiş olmasından dolayıdır.⁹⁰⁸ Üsmendî de umûmu'l-belvâ konusunda İslâm'ın ilk dönemi ile sonrası arasında bir ayırım yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Çünkü ilk dönemlerde İslâm şeriatı yerleşik hale gelmediği için bazı beyânların insanların tamamına ulaşmamış olması mümkündür. Fakat İslâm dini yerleşik hale geldikten sonra umûmu'l-belvâ olan bir konunun haber-i vâhid olarak kalmış olması imkânsızdır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in civar bölgelere gönderdiği mektuplar ve elçiler yoluyla, yani haber-i vâhid ile umûmu'l-belvâ olan ve olmayan konuları beyân etmiş olması, muhaliflerin iddia ettiği gibi Hanefîlerin umûmu'l-belvâ ilkesi ile çelişmemektedir.⁹⁰⁹ Daha önce ele alındığı üzere Hanefîler de zaten umûmu'l-belvâ konudaki haberlerin mütevâtir olarak değil meşhur olarak nakledilmesi gerektiğini düşünmekte, yani başlangıçtan itibaren bütün nesillerde tevâtür seviyesinde olmasını şart koşmamaktadırlar.

Bu konuda yöneltilen bir diğer itiraz da böyle bir haberi nakleden râvînin adâlet durumu ile ilgilidir. Umûmu'l-belvâ ilkesini kabul etmeyenler, râvînin umûmu'l-belvâ konudaki rivayetinin kabul edilmemesi onun adâletini zedeleyeceği için o kişinin umûmu'l-belvâ olmayan konulardaki rivayetinin de makbul olmamasının gerektiğini dile getirmişlerdir. Buna göre umûmu'l-belvâ olmayan konulardaki haber-i vahidi kabul edilen bir râvînin umûmu'l-belvâ kapsamındaki haber-i vahidinin de kabul edilmesi gerekmektedir. Bu iddiayı cevaplandırarak Üsmendî, bir râvînin adâletinin zann-ı gâlib yolu ile bilindiğini, dolayısıyla âdil bir râvînin de bazı rivayetlerinde yanılıp unutableceğini dile getirmiştir. Onun bu açıklaması, umûmu'l-belvâdaki haber-i vahidinin kabul edilmemesinin râvînin zabt kusuru sebebiyle olduğunu göstermektedir. Ayrıca babanın oğlu lehine yaptığı şahitliğin makbul olmamasına rağmen başkası lehine yaptığı şahitliğin kabul edilmesi örneğinden yola çıkan Üsmendî, bir kimsenin sözünün bazı konularda kabul edilirken bazı konularda kabul edilmeyebileceğine de dikkat çekmiştir.⁹¹⁰

Bu konuda Hanefîlere yöneltilen eleştirilerden biri de bazı rivayetlerin onların değerlendirilmesine göre umûmu'l-belvâ kapsamındaki konularla ilgili olup haber-i vâhid olarak nakledilmesine rağmen onların bu rivayetlerle amel etmiş olmalarıdır. Mesela vitir na-

⁹⁰⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 26.

⁹⁰⁹ Üsmendî, *Bezl*, s. 477.

⁹¹⁰ Üsmendî, *Bezl*, s. 476-477.

mazı ve gusülde mazmaza ve istinşâkın vücûbiyeti ile ilgili rivayetlerin haber-i vâhid olmasına rağmen Hanefilerin bu rivayetlerle amel ettikleri iddia edilmiştir. Ancak Hanefiler bu tür rivayetlere farklı bir bakış açısıyla yaklaşarak bu çelişkiyi çözmeye çalışmışlardır. Onlara göre Hz. Peygamber'in bu fiilleri yaptığı ve yapılmasını emrettiği meşhurdur. Dolayısıyla bu fiillerin Hz. Peygamber tarafından uygulandığı hususunda bir ihtilaf yoktur. Ancak bir fiilin meşhur oluşu ile vâcip oluşu farklı şeylerdir ve meşhur olan bir fiilin vâcip olduğunu herkes bilmeyebilir. Buradaki ihtilaf da bu fiillerin vâcip olup olmaması hususundadır. Bu sebeple Cessâs, bu fiilleri vâcip değil de mendûb olarak kabul edenleri de inkâr etmediklerini ifade etmiştir. Ayrıca Hanefiler bu fiillerin vâcip olduğunun diğer insanlara nakletmeleri için bazı özel kişilere bildirilmiş olmasını da mümkün görmüşler ve bu durumdaki haber-i vâhidi kabul etmişlerdir.⁹¹¹ Dolayısıyla iddia edildiği üzere bu rivayetler Hanefilere göre zaten haber-i vâhid değildir ve uygulama açısından meşhurdur. Bu sebeple de umûmu'l-belvâ konusunda kabulü hususunda bir problem bulunmamaktadır. Buradaki asıl ihtilaf noktası ise bu fiillerin hükmünün vâcip olup olmaması ile ilgilidir. Yaptıkları açıklamalardan anlaşıldığı üzere de Hanefiler aslında meşhur olan bir fiilin hükmünün haber-i vâhid yolu ile nakledilmiş olmasında bir beis görmemektedirler.

3.2.2.1.4. Sahâbe İhticâcına Arz

Hanefî usûlcülerin haber-i vâhidin sıhhatini tespit ettikleri yöntemlerden biri de haberin sahâbenin ihticâcına arz edilmesidir.⁹¹² Cessâs, İsâ b. Ebân'dan naklettiği haber-i vâhidin reddine sebep olacak illetler arasında muhalefet durumunda sahâbenin rivayetle ihticâcı hususunu zikretmemiştir. Bunun yerine umûmu'l-belvâ maddesinden sonra haber-i vâhidin insanların amelinin hilafına vârid olması durumunu ele almıştır. Bu madde rivayetle amel edilmemesi yönünden Debûsî'den itibaren ele alınan sahâbenin rivayetle ihticâc etmesi kriterine benzese de verilen örneklerin farklılığından tam olarak aynı şe-

⁹¹¹ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 116; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1297.

⁹¹² Hanefilerin kullandığı bu yönteme benzer bir yöntemi batılı otyantalistlerden Shacht ve Juynboll bir hadis tarihlendirme metodu olarak kullanmışlardır. *e silentio* (sessizlik) delili olarak adlandırılan bu yöntemde hadise müracaati zorunlu kılacak bir tartışmada ilgili hadisin delil olarak kullanılmamış olması o hadisin sonradan uydurulduğunun kanıtı olarak görülmüştür (Bkz. Ahmet Yücel, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013, s. 55). *e silentio* delili ile Hanefilerin bu yöntemi arasında bir ilişki olabileceği ihtimali hakkında bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 166; Bekir Kuzudişli, "Hadith of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio" *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5/2 (2007), s. 47.

yin kastedilmediği anlaşılmaktadır.⁹¹³ Dolayısıyla bu kriteri Hanefî usûlünde ilk defa dillendirenin Debûsî olduğunu söylemek mümkündür. Abdülazîz el-Buhârî de isim zikretmeksizin Hanefîlerin mütekaddimûnunun sadece bir kısmının mezkûr sebeple hadisi reddettiğini, müteaahir Hanefîlerin ise genelinin bu anlayışı benimsediğini ifade etmiştir.⁹¹⁴ Ebû Hanîfe'nin usûl anlayışında böyle bir yöntemin olmadığını düşünen Metin Yiğit de Hanefî usûlünde bu prensibe dayanarak reddedildiği iddia edilen rivayetlerin Ebû Hanîfe tarafından bu kriter sebebiyle değil başka sebeplerle reddedildiği tespitinde bulunmuştur.⁹¹⁵ Bizim incelediğimiz dönem usûlcülerinden Ebû'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî ise bu kritere hiç yer vermemişlerdir. Dolayısıyla mütekaddim Hanefîlerden kimlerin bu kriteri benimsediği hususu mübhem olsa da Abdülazîz el-Buhârî'nin kastettiği Hanefî mezhebi içindeki muhalif kısmın fıkıh usûlünde daha ziyâde İmam Mâtürîdî'nin çizgisini takip eden mezkûr kelimci usûl yazarları olduğunu düşünmek mümkündür.

Umûmu'l-belvâda olduğu gibi bu yöntemin mantıki izahı da sahâbenin İslâm şeriatini koruma ve tebliğ vazifesi ön plana çıkarılarak yapılmıştır. Şer'î konuların naklinde asıl unsur olan sahâbenin ihtilafa düştükleri bir konuda var olan hadisi kullanmamış ve onunla delil getirmemiş olmaları imkânsız görülmüştür. Çünkü daha kuvvetli bir delil olan hadis varken ashâbın kendi reylerine başvurması muhaldir. Dolayısıyla ilgili konuda sabit bir hadis varsa sahâbe arasındaki reye dayalı ihtilafı ortadan kaldırmak için hadisi bilen kişinin onu delil olarak kullanması gerekmektedir. Debûsî bunun aksini âdete aykırı olarak nitelemiştir.⁹¹⁶ Sadrüşşerîa ise bu yöntemin arzla bağlantısını sahâbe icmâna muâriz olması yönünden kurmuştur.⁹¹⁷ Dolayısıyla sahâbeden hiç kimsenin bu haberle amel etmemiş olmasını, onların bu haberle amel edilmemesi yönünde icmâsı olarak değerlendirmek de mümkündür.

Bu yöntem, ilgili haberin sahâbe tarafından naklinin beklenmesi açısından umûmu'l-belvâyâ arz yöntemine benzemektedir. Ancak burada haberin ilgili olduğu konu, herke-

⁹¹³ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 117.

⁹¹⁴ Buhârî, *Keşf*, III, 26; Kâkî, *Câmiü'l-esrâr*, III, 722.

⁹¹⁵ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 342.

⁹¹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Pezdevî, *Kenz*, s. 177; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Nesevî, *Keşf*, II, 53; Buhârî, *Keşf*, III, 27.

⁹¹⁷ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 20.

sin hükmünü bilmeye ihtiyaç duyduğu bir mesele değildir. Dolayısıyla bu kriter kullanılarak reddedilen haberin daha tâlî bir mesele hakkında olması da mümkündür. Fakat burada önemli olan husus, sahâbe döneminde o konu ile ilgili bir tartışmanın yaşanmış olmasıdır. Bu yöntemin umûmu'l-belvâ yönteminden bir diğer farkı da haberin meşhur olmasının ve yaygın olarak bilinmesinin değil sahâbenin en azından bir kısmı tarafından delil olarak kullanılmasının beklenmesidir. Bu yöntem çerçevesinde meşhur olması beklenen husus ise sahâbenin o rivayetle ihticâc etmesi durumudur. Zira bir sahâbe fetvasına delil olarak kullanılan haber o fetvanın yaygınlığı nispetinde meşhur olmalıdır. Yani sahâbenin verdiği fetva biliniyorsa o fetvaya delil olarak kullnadığı haberin de biliniyor olması beklenmektedir.⁹¹⁸

Sahâbenin bir hadisle amel etmemesinin farklı sebepleri olabilir. Bu yöntem çerçevesinde bakıldığında bu anlayışı ilk defa sistemli olarak ele alan Debûsî, ihtilafî bir konu ile ilgili olmasına rağmen sahâbenin amel etmediği bir haberin “ziyâfe fihî”⁹¹⁹ “muhtera” ya da “müevvel” olabileceğini ifade etmiştir.⁹²⁰ Pezdevî ise “ziyâfe” ve “nesh” ihtimallerini dile getirmiştir.⁹²¹ Serahsî’den itibaren ise sahâbenin haberle ihticâc etmemesi ile ilgili üç ihtimal zikredilmiştir. İlk olarak hadisin Hz. Peygamber’den sabit olmayışı ve hadiste ziyâfe bulunması ihtimali söz konusudur. Nitekim bir hadisin, râvîlerin sehvi sebebiyle Hz. Peygamber’e nispet edilmiş olması mümkündür. Ancak Serahsî’nin ifade ettiği üzere bu, sahâbenin değil de sonraki neslin sehviden kaynaklanmış olmalıdır.⁹²² Yani sahâbe döneminde Hz. Peygamber’e nispet edilen böyle bir rivayet yokken onlardan sonraki nesilde sehven rivayetin Hz. Peygamber’den nakledilmiş olması muhtemeldir. Rivayetin sahâbe döneminde sabit olmayışının bir başka sebebi de sonradan uydurulması olabilir. Bu tür rivayetlerle ilgili Debûsî’nin kullandığı مخترع ifadesi ve زيف kökünden türetilerek kullanılan ibareler de buna işaret etmektedir. Sahâbenin haberle amel etmeyişinin ikinci muhtemel sebebi ise neshtir. Zira sahâbe rivayetin neshedilmiş

⁹¹⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 27; Neseî, *Keşf*, II, 53, Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 873.

⁹¹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 196. Debûsî “ziyâfe fihî” tabirini Kur’ân’a ve umûmu'l-belvâyâ muhalif olan rivayet için de kullanmıştır (bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 196). Sonraki usûlcüler tarafından da kullanılan bu tabirin sözlük anlamıyla irtibatlı olarak sahte ve uydurma manasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

⁹²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 199.

⁹²¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 177.

⁹²² Serahsî, *Usûl*, I, 369.

olması sebebiyle onu ilgili konuda delil olarak kullanmamış ve onunla amel etmemiş olabilir. Bir diğer ihtimal de haberin müevvel olmasıdır. Yani haber ihtilaf edilen konu ile alakalı olmayacak şekilde te'vîl edildiği için sahâbenin ilgili konuda o hadisle ihticâc etmemiş olması da mümkündür.⁹²³

Hanefîler dışındaki usûlcüler ve ehl-i hadise göre ise senedi sahih olan bir hadisle sahâbenin amel etmemesi ve onu delil olarak kullanmaması o haberin reddini gerektirmez. Çünkü Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetler ümmetin tamamını kapsamaktadır ve Hz. Peygamber'den nakledilen hadis sahâbe için hüccet olduğu gibi ümmetin tamamı için de hüccettir. Dolayısıyla sahâbe amel etmemiş olsa da bize ulaşan hadisle bizim amel etmemiz gerekmektedir. Hanefîlerin buna cevabı, yukarıda zikredildiği üzere ihtilaf durumunda sahâbenin sabit olan bir hadisle amel etmekten çekinmesinin imkânsız oluşudur.⁹²⁴ Ancak Hanefîlerin bu iddiası, ilgili haberin sahâbeye ulaşmasına rağmen amel etmedikleri durumlar için geçerlidir. Zira bazı haberlerin sahâbenin tamamına ulaşmamış olması mümkündür. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ashâb farklı beldelelere dağıldığı için konu ile ilgili ihtilafın yaşandığı dönemde rivayeti bilen sahâbînin orada bulunmaması veya ihtilafın ona ulaşmamış olması imkân dâhilindedir.⁹²⁵ Bu itiraza eserinde yer veren Abdülaziz Buhârî, bu meseleyi cevapsız bırakmıştır. Ancak usûl eserlerinde verilen örneklerle bakıldığında bahsi geçen ihtilafların genellikle Hz. Ömer, Hz. Âişe, İbn Mesud, İbn Ömer gibi sahâbenin büyükleri arasında yaşandığı görülmektedir. Zaten Serahsî de bu konuda büyük sahâbî vurgusu yapmıştır.⁹²⁶ Dolayısıyla Hanefîlerin bu anlayışının Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin en azından sahâbenin büyükleri tarafından bilindiği ya da ihtilafa düştükleri bir konuda reye başvurmadan önce o konuda Hz. Peygamber'den nakledilen bir rivayetin var olup olmadığını araştırmış olmaları gerektiği fikrine dayandığı düşünülebilir. Ancak bu durum yine de farklı bir beldeye göçmüş sahâbînin o rivayeti biliyor olma ihtimalini ortadan kaldırmaz. Bu sebeple bu yöntemin işletelebilmesi için öncelikle rivayetin kendisinden nakledildiği sahâbînin ihtilafın yaşandığı dönemde ihtilafa düşenler arasında bulunup bulunmadığı-

⁹²³ Serahsî, *Usûl*, I, 369; Neseî, *Keşf*, II, 53; Buhârî, *Keşf*, III, 27; Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 871-872; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 590; Kâkî, *Câmiü'l-esrâr*, III, 722,724.

⁹²⁴ Buhârî, *Keşf*, III, 26-27; Kâkî, *Câmiü'l-esrâr*, III, 722.

⁹²⁵ Buhârî, *Keşf*, III, 27.

⁹²⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 369.

nın ve o ihtilaftan haberdar olup olmadığının tespit edilmesi gerekir. Bu durumda Hanefilere bu açıdan yöneltilen itiraz da ortadan kalkacaktır.

Usûl eserlerinde bu konuya örnek olarak zikredilen talak rivayetinde yöntemin bu şekilde işletildiğini görmek mümkündür. Talakın sayısının erkeğin statüsüne göre mi kadının statüsüne göre mi belirleneceği konusunda sahâbenin büyükleri arasında ihtilaf vuku bulmasına rağmen hiçbiri Zeyd b. Sâbit tarafından nakledildiği iddia edilen “*Talak erkeğin, iddet kadının durumuna göredir*”⁹²⁷ rivayetini delil olarak kullanmayıp kendi reyleri ile görüş bildirmişlerdir.⁹²⁸ Nitekim Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Âişe ve Zeyd b. Sâbit talakta kölelik ve hürriyet açısından erkeğin durumunun dikkate alınması gerektiği görüşünü dile getirmiş, İmam Şâfiî de onların bu görüşünü benimsemiştir. Hz. Ali ve İbn Mesûd ise boşamada kadının durumunun dikkate alınması gerektiği kanaatini belirtmiş, Hanefiler de bu görüşü benimsemiştir. Ancak bu büyük sahâbilerden hiç biri Zeyd tarafından nakledilen rivayeti delil olarak kullanmamışlardır. İlgili rivayeti naklettiği iddia edilen Zeyd b. Sâbit’in de o dönemde bu tartışmayı yapan sahâbe arasında bulunması mezkûr rivayet hakkında bu yöntemin işletilmesinin isabetli olduğunu göstermektedir.⁹²⁹ Çünkü tartışma esnasında bu rivayetin ihtilafa düşmüş olan sahâbeye ulaşmamış olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Ancak Hanefî usûlcüler bu rivayetin sabit olma ihtimalini de göz önünde bulundurarak ilgili konuda sahâbe tarafından delil olarak kullanılmayışının başka bir muhtemel sebebine daha temas etmişlerdir. Bu da hadisin sahâbe tarafından bu konu ile ilgili görülmemiş olması, yani farklı şekilde anlaşılmış ve te’vîl edilmiş olması ihtimalidir. Nitekim Zeyd rivayetinin sabit olması halinde rivayet boşama yetkisinin erkeğe ait olması şeklinde te’vîl edildiğinde bu rivayetin tartışılan talak sayısının erkeğin statüsüne göre mi kadının statüsüne göre mi belirleneceği meselesi ile ilgisi kalmamaktadır.⁹³⁰ Dolayısıyla sahâbe tarafından bu konuda delil olarak kullanılmamış olması da makul karşılanmaktadır.

⁹²⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VII, 604. Rivayetin sened ve metin tahlili için bkz. Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 238-242.

⁹²⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Pezdevî, *Kenz*, s. 177; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Buhârî, *Keşf*, III, 27.

⁹²⁹ Buhârî, *Keşf*, III, 27; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 871-872; Kâkî, *Câmiü'l-esrâr*, III, 723.

⁹³⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 369; Neseî, *Keşf*, II, 53; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 872; *el-Kâfi*, s. 1299; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 590, Kâkî, *Câmiü'l-esrâr*, III 724.

Hanefilerin bu anlayış sebebiyle reddettikleri rivayetlerden bir diğeri ise Amr b. Şuayb tarafından nakledilen “*Yetimlerin malı için faydalı olanı gözetin ki zekât onu yiyip bitirmesin*”⁹³¹ rivayetidir. Çocukların malından zekâtın gerekip gerekmediği konusu sahâbe arasında tartışma konusu olmasına rağmen bu rivayet sahâbe tarafından delil olarak kullanılmamıştır.⁹³² Sahâbeden Hz. Ali ve İbn Abbâs çocuğun malından zekât gerekmediği görüşünü benimsemiş, Hanefiler de onların bu görüşünü kabul etmişlerdir. Abdullah b. Ömer ve Hz. Âişe ise Şâfiîlerin de takip ettiği zekâtın gerekli olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Fakat hiç biri Amr b. Şuayb hadisini delil olarak kullanmamıştır. Bu sebeple de Hanefilere göre bu rivayet ya Hz. Peygamber’den sabit olmuş bir rivayet değildir ya da neshedilmiştir.⁹³³ Ancak bu rivayetin sabit olması durumunda farklı bir te’vîlinin olabileceği de dile getirilmiştir. O da rivayette geçen “sadaka” kelimesiyle kastın zekât değil de nafaka yani geçim masrafı olarak anlaşılmasıdır. Hz. Peygamber’in bir hadisinde kişinin kendisi ve ailesi için infâk ettiklerini sadaka olarak adlandırması⁹³⁴ da buna delil olarak gösterilmiştir. Sadaka ifadesi ile nafakanın kastedilmiş olmasının karinelerinden bir diğeri de rivayetteki "أكل" ifadesinin malın tamamına izafe edilmiş olmasıdır. Çünkü zekât malın tamamını değil nisap miktarı kadarını alır. Nafakanın ise malın tamamına izafe edilmesi mümkündür.⁹³⁵ Bu durumda hadis sabit olsa dahi tartışma mevzuu olan konuyla alakalı olmayacak şekilde te’vil edildiği için sahâbe tarafından delil olarak kullanılmamış olması mümkündür.

Her ne kadar şimdiye kadar ele aldığımız Kur’ân’a, sünnete, umûmu’l-belvâya ve sahâbenin ihticacına arz şeklindeki dört madde Hanefî usûlünün genelinde mânevî inkıtâ kapsamında ele alınmış olsa da ilk iki madde ile son iki madde farklı değerlendirilmiştir. Nitekim haber-i vâhidin Kur’ân ve sünnete arzının önemi ayrıca vurgulanmış ve Kur’ân ve meşhur sünnete arz prensipleri dini korumanın, bidat ve hevâlara düşmekten

⁹³¹ Tirmizî, “Zekât”, 15; Dârekutnî, *Sünen*, III, 5; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, VI, 3. (Hadisin metni bu eserlerde “*Kim malı olan bir yetime velî olursa onun maliyle ticaret yapsın. Onun malını bir kenarda bırakmasın ki sadaka onu yiyip tüketmesin*” şeklindedir). Rivayetin sened ve metin tahlili için bkz. Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, s. 242-246.

⁹³² Debûsî, *Takvîm*, s. 199; Pezdevî, *Kenz*, s. 177; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Buhârî, *Keşf*, III, 27.

⁹³³ Buhârî, *Keşf*, III, 27; Sîgnâkî, *el-Vâfi*, III, 872-873.

⁹³⁴ İbn Mâce, “Ticârât”, 1; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, X, 409.

⁹³⁵ Neseffî, *Keşf*, II, 53; Buhârî, *Keşf*, III, 28.

sakinmanın yolu olarak görülmüştür.⁹³⁶ Ayrıca ilk iki madde ile son ikisinin tenkit yönlerinin farklı olduğuna da işaret edilmiştir. Zira Kur’ân ve sünnete arz edilen haberin “müzeyyef” oluşunun sebebi, kendisinden daha üstün olan naslara muhalefeti sebebiyledir. Haberin umûmu'l-belvâ bir konuda vârid olması ve sahâbenin ihticâc etmemesi durumlarında ise kasten ya da gaflet sebebiyle haberin yalan ve inkitâsı şüphesinin kuvvetli olması söz konusudur.⁹³⁷ Nitekim daha önce bahsedildiği üzere son iki vecih için haberin sabit olmama ihtimali yanında mensûh ve müevvel olma ihtimalleri de değerlendirilmiştir. İncelediğimiz dönem usûlcülerinden de ilk iki maddeye karşı çıkan olmamış, sadece Ebü'l-Yüsr daha ihtiyatlı bir tutum sergilemiştir. Ancak özellikle son maddenin Hanefî usûlcülerin tamamı tarafından benimsenmediği görülmektedir. Umûmu'l-belvâ konusunda ise böyle bir anlayışa usûlünde yer vermediği için Ebü'l-Yüsr’ün muhalefeti muhtemeldir.

Burada dikkat çeken hususlardan biri, Abdülaziz Buhârî’nin son iki madde ile ilgili yaptığı açıklamalardır. Abdülaziz Buhârî, son iki madde sebebi ile hadisi reddetme görüşünde olmayan Hanefî meşâyihinin de var olduğundan söz etmiş ve onların rivayeti kabul etmeme sebeplerini farklı gerekçelere dayandırdıklarını ifade etmiştir.⁹³⁸ Onun zikrettiğine göre son iki vecih sebebiyle hadislerin reddini kabul etmeyen Hanefî meşâyihî, bu hadislerle amel edilmemesini kendilerinden daha sahih hadislere muâriz olmaları gerekçesine dayandırmışlardır. Mesela ona göre umûmu'l-belvâ sebebiyle reddedilen bismelenin cehri okunması ile ilgili rivayet, Enes b. Mâlik’ten nakledilen “*Peygamber’in (s.a.), Ebû Bekr’in, Ömer’in ve Osman’ın arkasında namaz kıldım. Onlar kiraate ‘Elhamdülillâhi Rabbi’l-âlemîn’ ile başlarlardı. Kiraatin başında ya da sonunda besmeleyi zikretmezlerdi*”⁹³⁹ rivayetine aykırı görüldüğü için kabul edilmemiştir. Sahâbenin ihticâc etmemesi sebebiyle reddedilen talak rivayeti ise “*Câriyenin talakı iki talak, iddeti ise iki hayızdır*”⁹⁴⁰ rivayetine muâriz görülerek reddedilmiştir. Ayrıca Buhârî’nin ifadelerinden son iki vecih sebebiyle haberleri reddetme görüşünde olmayan Hanefî

⁹³⁶ Debûsî, *Takvîm*, s.197; Serahsî, *Usûl*, I, 367; Buhârî, *Keşf*, III, 24.

⁹³⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 200; Serahsî, *Usûl*, I, 369; Buhârî, *Keşf*, III, 28.

⁹³⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 28.

⁹³⁹ Buhârî, “Ezân”, 89; Müslim, “Salât”, 52; Tirmizî, “Salât”, 182; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXI, 50.

⁹⁴⁰ Ebû Dâvûd, “Talâk”, 6; Tirmizî, “Talâk”, 7; İbn Mâce, “Talâk”, 30.

meşâyhinin bu tür rivayetleri değerlendirmedeki yaklaşımlarından birinin de te'vîle başvurma olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim daha önce bahsedildiği üzere talak rivayetinin boşama yetkisinin erkeğe ait olduğu şeklinde te'vîl edilmesi, çocuğun zekâtı ile ilgili Amr b. Şuayb rivayetinde ise sadaka kelimesinden zekatın değil de nafakanın anlaşılması mümkündür.⁹⁴¹ Buhârî'nin bu tavrını kendi dönemimdeki ekoller arası uzlaşma ortamının etkisiyle izah etmek mümkündür. Zira onun bu açıklamaları genel sünnî çoğunluğun kabul etmediği bu Hanefî mezhebi kriterlerinin vazgeçilebilir olduğu izlenimini uyandırmaktadır.⁹⁴²

3.2.2.1.5. Akla Arz

Bir haberin akla aykırı olması hadis usûlcüleri tarafından bir vaz' alameti olarak görülmüştür.⁹⁴³ Haber-i vâhidin kabul şartları arasında akla muvafık olma şartını ilk zikreden Hanefî usûlcü ise Cessâs olmuştur. Cessâs'ın, Îsâ b. Ebân'dan naklettiği haberin reddini gerektiren illetler arasında akla arz yer almamaktadır. Ancak Cessâs bu illetlere aklın hükümlerinin mûcibi ile çelişik olmayı da eklemiştir.⁹⁴⁴ Debûsî'den itibaren ise akla arz kriteri Hanefî usûl eserlerinin genelinde dillendirilmemiş ve mânevî inkitâ kapsamına alınmamıştır. Ancak eserlerinde mânevî inkitâ kavramını kullanmayıp meseleyi âhad haberin kabul şartları çerçevesinde ele alan Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî tarafından akla uygun olma kriteri açıkça dile getirilmiştir.⁹⁴⁵ Hatta bu üç usûlcü akla muvafık olmayı ilk şart olarak zikretmiştir. Ayrıca Abdülazîz el-Buhârî de Pezdevî şerhinde Pezdevî'nin zikrettiği muâraza ile inkitânın dört kısmı ile ilgili izahlarına geçmeden önce akla muvafık olma şartına temas etmiştir.⁹⁴⁶ Mezkûr usûlcülerin Hanefî usûlcülerin genelinden farklı olarak öncelikle akla uygunluk şartını zikretmeleri diğerlerinin aksine onların fıkıh usûlünde mütekellim metodu kullanmalarından kaynaklanmış olmalıdır.

⁹⁴¹ Buhârî, *Keşf*, III, 28; Kâki, *Câmiu'l-esrâr*, III, 724.

⁹⁴² Bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 245-246.

⁹⁴³ Yavuz Ünal, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu (Akla Uygunluk-Akla Aykırılık)*, Samsun: Etüt Yayınları, 1999, s. 136-138.

⁹⁴⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 121.

⁹⁴⁵ Semerkandî, *Mizân*, II, 630-631; Lâmişî, *Kitâb*, s. 148; Üsmendî, *Bezl*, s. 460.

⁹⁴⁶ Buhârî, *Keşf*, III, 13.

Haberlerde akla muvâfakatın aranmasının sebebi, aklın da Allah Teâlâ'nın hüccetlerinden biri olmasıdır. Zira sem'î delillerle akıl delilinin birbiri ile çelişmesi Allah'ın hakîm sıfatına aykırı olacağı için böyle bir çelişki imkânsızdır. Ancak sem'î delillerde mecaz ve kinaye bulunması gibi ihtimaller de söz konusudur. Bu sebeple akla muvâfık görünmeyen haber, akla uygun olacak şekilde te'vîl edilebiliyorsa te'vîl edilmeli, aksi takdirde reddedilmelidir. Konuyu itikad boyutuyla ele aldıkları anlaşılan Semerkandî ve Lâmişî teşbih ile ilgili haberlerin akla uygun olmayan haberlere örnek teşkil edeceğini ifade etmişlerdir.⁹⁴⁷

Üsmendî'nin ise akla arz kriterini daha sistemli bir yöntem çerçevesinde ele aldığı görülmektedir. Nitekim o, bir şeyin akıl tarafından kabul edilemezliğini aklın şartlı ve şartsız men etmesi şeklinde iki kategoriye ayırarak ele almış ve ilgili haber-i vâhidlerin de buna göre değerlendirilmesi gerektiği kanaatini ifade etmiştir. Üsmendî, şartlı kabul edilemezliğe hayvana eziyet etme örneğini vermiştir. Çünkü akıl hayvana eziyet etmeyi şartlı olarak yasaklamaktadır. Bu şart da yapılan şeyde hiçbir fayda bulunmayıp mahza zarar olmasıdır. Üsmendî'nin ifade ettiğine göre eğer haber-i vâhid böyle bir şeyin mubâh olduğu hakkında vârid olmuşsa kabul edilmesi gerekir. Çünkü bu durumda aklın bu fiili men etmesinin şartı olan mahza zarar olma şartının ortadan kalktığı anlaşılır. İkinci durum ise aklın zulmü ya da güç yetirilemeyecek şeyle mükellef tutmayı kabul etmemesi gibi şartsız mendir. Böyle bir şeyin mubâh olduğuna dair bir haber-i vâhid vârid olduğunda çokça zorlanmadan te'vîl edilebiliyorsa Hz. Peygamber'in o sözü söylemiş olması mümkündür. Fakat ancak zorlama yoluyla te'vîl edilebiliyorsa böyle bir haberin kabul edilmesi ve te'vîli câiz değildir. Üsmendî böyle bir haber için üç ihtimalin olabileceğinden söz etmiştir; Bu durumda ya Hz. Peygamber bu sözü söylememiştir ya bir başkasından hikaye ederek anlatmıştır ya da tenâkuzun ortadan kalkmasını sağlayacak bir ziyâde ya da noksanla söylediği halde bize bu şekilde ulaşmamıştır. Çünkü insan akıl yoluyla zulmün kötü bir şey olduğunu bilir. Böyle bir şeyin mubâh olduğunu ifade eden haber-i vâhid kabul edildiğinde ise Hz. Peygamber'in bu konuda doğru söylediğine inanma ve inanmama olmak üzere iki durum söz konusu olur. İnanma durumunda ya iki zıttın bir araya gelmesi ya da kat'î olarak bildiğimiz aklın hükmünün terkedilmesi gerekir ki bu imkânsızdır. İnanmama durumunda ise mucizeyle kanıtlanmış olan Hz.

⁹⁴⁷ Semerkandî, *Mizân*, II, 630-631; Lâmişî, *Kitâb*, s. 148.

Peygamber'in doğru sözlülüğünden yüz çevirmemiz söz konusu olur ki bu da muhaldir.⁹⁴⁸ Meseleyi bu şekilde teorik bir planda tartışan Üsmendi bu konuda hadislerden sarıh örneklere yer vermemiştir.

Semerkandî'nin haber-i vâhidin kabulü için diğer usûlcülerden farklı olarak akla arz haricinde iki şart daha zikrettiği görülmektedir. Semerkandî haberin Kur'ân ve sünnetle birlikte icmâya muhalif olmamasını da şart koşturmuştur.⁹⁴⁹ Ondan önce icmaya muvafık olma şartına benzer bir şartı ilk defa Cessâs Îsâ b. Ebân'dan nakletmiştir. Îsâ b. Ebân'ın koştığı bu şart, insanların o haberin hilafına amel etmede ittifak etmiş olmalarıdır.⁹⁵⁰ Semerkandî haricinde Debûsî sonrası usûlcülerden Abdülazîz el-Buhârî de Kur'ân ve mütevâtir sünnetle birlikte kat'î delillerden olması sebebiyle haberin icmâya da muhalif olmaması gerektiğine işaret etmiştir.⁹⁵¹ Semerkandî'nin haber-i vâhidin kabulü için ileri sürdüğü diğer bir farklı şart ise haberin itikâdî konularla değil ameli konularla ilgili olmasıdır. Çünkü haber-i vâhid kat'î ilim gerektirmediği için itikâdî meselelerde zaten delil olarak kabul edilmemektedir.⁹⁵² Onun bu şartı da ayrıca zikretmesi kelâmî öncülleri dikkate alan usûl anlayışının bir yansıması olmalıdır.

3.2.2.2. Râvîdeki Kusur Sebebiyle İnkıtâ

Hanefî usûlünde ilk olarak Pezdevî ve Serahsî, râvînin adâlet ve zabt kusurları ile ilgili hususları inkıtâ kapsamında ele almıştır.⁹⁵³ Pezdevî ve Serahsî'nin hadis zâhiri olarak muttasıl görünse dahi senedindeki râvînin kusurlu olmasını hadisin mânevî/bâtınî olarak münkatı' olması şeklinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Sonrakî usûlcülerden zâhiri ve bâtınî inkıtâ ayrımını benimseyen Hanefî usûlcüler de râvîdeki kusuru inkıtâ kapsamında görmüşlerdir. Ancak mânevî/bâtınî inkıtâ kavramını kullanmayan Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî râvîdeki kusurları bu şekilde değerlendirmemiş. râvîde aranan şartlar kapsamında bu hususlara değinmişlerdir. Pezdevî, Serahsî ve onları takip

⁹⁴⁸ Üsmendî, *Bezî*, s. 460-461.

⁹⁴⁹ Semerkandî, *Mizân*, II, 631.

⁹⁵⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 117.

⁹⁵¹ Buhârî, *Keşf*, III, 113.

⁹⁵² Semerkandî, *Mizân*, II, 632.

⁹⁵³ Pezdevî, *Kenz*, s. 173, Serahsî, *Usûl*, I, 364.

edenlerin zikrettiği kusurlu râvilerden mestûr, fâsık ve sâhibü'l-hevâ olanlar adâlet açısından problemlî râvilerdir. Sabî, ma'tûh, muğaffel ve müsâhil olanlar ise akıl ve zabt açısından kusurlu râvilerdir. Bu konu bir sonraki bölümde yer alan “Râvî Kusurları” başlığı altında müstakil olarak işleneceği için burada ele alınmayacaktır.

3.4. Değerlendirme

Hanefî usûlcülerin inkıtâ anlayışlarının ele alındığı bu bölüm kapsamında dönemimiz usûlcüleri arasında öncelikle inkıtâ kavramının kullanımı açısından bir farklılığın bulunduğu tespit edilmiştir. Hanefî usûlünde Pezdevî ve Serahsî ile birlikte kullanılmaya başlanıp yaygınlık kazanan inkıtâ terimini Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin kullanmadığı görülmektedir. Nitekim bu usûlcüler seneddeki inkıtâyı ifade etmek üzere zâhirî inkıtâ tabirini zikretmemiş, kopukluğu genellikle mürsel tabiriyle ifade etmeyi yeterli görmüşlerdir. Aynı şekilde mânevî/bâtınî inkıtâ terimini de kullanmamış, çoğunlukla haber-i vâhidin kabulünün şartları başlığı altında diğer Hanefî usûlcülerin mânevî inkıtâ olarak gördükleri hususları bazı farklılıklarla ele almışlardır. Onların bu tutumu, bu hadis ıstılahının Hanefî usûlünde kullanımının Pezdevî ve Serahsî'nin yettiği halkanın bir ürünü olduğunu, mezkûr usûlcülerin ise usûlde onlardan farklı bir sistematik benimsediğini göstermektedir.

İnkıtâ kavramını kullanan Hanefî usûlcüler tarafından zâhiri inkıtâ kapsamında ele alınan mürsel rivayetin kabulü konusunda dönemimiz Hanefî usûlcüleri arasında birlik olduğunu söylemek mümkündür. Sadece üçüncü nesilden sonraki râvilerin mürsellerinin kabulü için ileri sürülen şartlarda bazı farklılıklar bulunmaktadır.

Manevî inkıtâ kapsamında ele alınan konularda ise en önemli ihtilafın nassa ziyâde yoluyla gerçekleşen Kur'ân'a muhalefet konusunda olduğu görülmektedir. Nassa ziyâde meselesinde Hanefîlerin Irak meşâyihî ile Semerkant meşâyihî arasında lafızlar bahsindeki ayrılıktan kaynaklanan bir ihtilaf bulunmaktadır. Irak meşâyihî ve onları takip eden Hanefîlerin geneline göre nassa ziyâde nesihtir. İmam Mâtürîdî ve onu takip eden Semerkant meşâyihine göre ise nassa ziyâdenin nesh olması da beyân olması da mümkündür ve herhangi bir delil olmadan biri tercih edilemez. Ayrıca Irak meşâyihine göre Kur'ân'ın âm ve zâhir lafızları yakîn ifade ederken Semerkant meşâyihine göre Kur'ân'ın âm lafızları zan ifade ettiği için haber-i vâhidle tahsîsi câizdir. Aynı şekilde mütekaddim Mâtürîdîler mutlak lafızla mukayyedin kastedilmiş olabileceği görüşünde

oldukları için Kur'ân'ın mutlak ifadelerinin haber-i vahidle takyîdini câiz görmeleri sebebiyle de diğer Hanefîlerden ayrılmaktadırlar. Bu açıdan Semerkant meşâyihinin Kur'ân'ın umumunun haber-i vâhid ve kıyasla tahsîsinin câiz olduğu hususunda İmam Şâfi ile aynı fikirde olduğu görülmektedir. Ancak Semerkant meşâyihinin bu görüşünü değerlendiren Semerkandî ve Lâmişî, Hanefîler arasındaki âm lafız konusundaki bu ihtilafın amel ve itikad konularında farklılık arz ettiğine işaret etmişlerdir. Onların bu açıklamaları Semerkantlıların bu anlayışının âmın katiyyetinin kabul edilmesinin itikatla ilgili bazı konularda probleme sebebiyet vermesiyle ilgili olduğunu göstermektedir.

Hanefî usûlünde Kur'ân'a muhalefetin mahiyeti konusunda da iki farklı çizginin var olduğunu söylememiz mümkündür. Hanefî usûlcülerin geneline göre haberin Kur'ân'a bizzat muhalefeti ile Kur'ân'ın âm, hâs, nas, zâhir olan ayetlerine muhalefeti arasında fark yoktur. Bunların hepsi muhalefet olarak değerlendirilir. Ebü'l-Yüsr ise haberin şartları arasında Kur'ân'a muhalefetten bahsederken muhalefetin âmın tahsîsi ve mutlakın takyîdi ile bağlantısından bahsetmemiştir. Bu da onun muhalefeti sadece Kur'ân'ın aslına muhalefet olarak gördüğünü düşündürmektedir. Ayrıca haberin Kitâb'a ve meşhur sünnete muhalefet etmesi durumunda muhalif olmayan vecih üzere haberle amel edilmesi gerektiğini ifade eden Ebü'l-Yüsr'ün aslında arz prensibine çok sıcak bakmadığını ve mümkün oldukça muâraza sebebiyle haberleri reddetmekten sakınarak cem' ve te'lîf yoluyla hadisin imâlini ihmâline tercih ettiğini söylememiz mümkündür. Benzer bir şekilde Semerkandî de haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için Kur'ân'a muvafık olması gerektiğini dile getirmesine rağmen Kitâb'ın âmına ya da mutlakına muhalefetten bahsetmemiştir.

Manevî inkıtâ kapsamında ele alınan diğer unsurlar konusunda da Hanefî usûlcüler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Mesela Ebü'l-Yüsr'ün kendisinden önce Hanefî usûlünde yer alan umûmu'l-belvâ anlayışına yer vermemesi onun bu anlayışı doğru bulmadığını düşündürmektedir. Hanefî usûlünde ilk defa Debûsî tarafından dillendirilen haberin sahâbe ihticâcına arz edilmesi kriterini de Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî haberin kabulü için bir şart olarak zikretmemişlerdir. Arz kriterleri açısından dile getirilebilecek farklılıklardan bir diğeri ise dönemimizin diğer usûlcülerinin yer vermemiş olmasına rağmen kelamcı usûl yazarları olan Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin akla uygun olma kriterine yer vermiş olmalarıdır. Yine Pezdevî ve Serahsî ile

birlikte râvînin adâlet ve zabt kusurları manevî inkıtâ kapsamında değerlendirilirken Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî râvideki kusurları bu şekilde değerlendirmemiş râvîde aranan şartlar kapsamında bu hususları ele almışlardır.

Netice itibarıyla manevî inkıtâ sebebiyle haber-i vâhidin reddi hususunda Hanefî mezhebi içinde daha ılımlı bir çizginin bulunduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu ılımlı çizginin dönemimiz usûlcüleri içindeki en önemli temsilcisinin ise Ebü'l-Yüsr olduğu söylenebilir. Bu çizgi, manevî inkıtâ kapsamındaki hususlardan özellikle Kur'ân ve sünnete muhalefeti esas almakla birlikte bu durumda da mümkün olduğunca te'vile başvurulmasını önemsemiştir.



BÖLÜM 4: MÂVERÂÜNNEHİR HANEFÎ USÛL ESERLERİNDE RÂVÎ VE RİVAYET

4.1. Râvî ile İlgili Meseleler

Bir hadis ıstılahı olarak râvî, hadisi senedi ile ve usûlüne uygun olarak nakleden kimse anlamına gelmektedir.⁹⁵⁴ Hanefî usûlü içinde râvî ile ilgili meseleler genel itibarıyla haberi hüccet olan râvîlerin kısımları, râvîde aranan şartlar ve bâtını inkıtâ kapsamında değerlendirilen râvîdeki kusur sebebiyle inkıtâ bağlamında ele alınmıştır.

4.1.1. Râvî Çeşitleri

Cessâs râvîlerin kısımlarını doğrudan ele almamış olsa da onun İsbâ b. Ebân'ın görüşleri çerçevesinde ortaya koyduğu haber-i vâhid taksimi aynı zamanda râvîlerin taksimini de içermektedir. Bu taksime göre râvîlerin ilk grubunda âdil, ilim taşıyıcılığı, zabt ve itkân sıfatıyla tanınan ve selefın rivayetlerini reddetmediği râvîler yer almaktadır. İkinci grupta zabtı ve itkânı hakkında bilgi sahibi olunmayıp ilim taşıyıcılığı ile meşhur olmayan, fakat sikaların kendilerinden rivayette bulunduğu râvîler bulunmaktadır. Üçüncü kısımda ise ma'rûf olan fakat selefın rivayetlerini şüphe ile karşıladığı ve yanılmakla itham ettiği râvîler yer almaktadır.⁹⁵⁵ Haberleri hüccet olan râvîleri ma'rûf/meşhur ve mechûl olmak üzere ikiye ayıran ilk Hanefî usûlcüsü ise Debûsî'dir. Debûsî'den sonra Pezdevî, Serahsî ve onları takip eden usûlcüler de bu ayrımı benimsemişlerdir. Ebû'l-Yüsr, Sermerkandî, Lâmişî ve Üsmendî ise râvîleri ma'rûf ve mechûl olmaları açısından taksim etmemişlerdir.

4.1.1.1. Ma'rûf

Debûsî ma'rûfu, ilmi ve nesebi bilinen râvî olarak tarif etmiştir. Bu tarife göre ma'rûf râvî, hem kimliği hem de ilmî yetkinliği hakkında bilgi sahibi olunan râvîdir. Debûsî, ma'rûf râvîleri de kendi içinde sahâbe ve selef tarafından haberleri kabul edilenler ve reddedilenler olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁹⁵⁶ Pezdevî ve Serahsî ise ma'rûf râvîleri

⁹⁵⁴ Aydınlı, *Hadis İstılahları*, s. 255.

⁹⁵⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 135-136.

⁹⁵⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 180.

fıkıh ve ictihadla ma‘rûf olanlar ve âdil olup zabtı ve hıfzı iyi olan fakat fıkıh yönü zayıf olan râvîler şeklinde taksim etmişlerdir.⁹⁵⁷ Ancak Debusî ile onların taksimatları içerik olarak aynı şeyi ifade etmektedir.

4.1.1.1.1. Fıkıhî ile Ma‘rûf Râvîler

Cessâs, yukarıda geçen haber taksimatında râvîler için ilim taşıyıcısı olma vasfını zikretmiş olsa da doğrudan râvînin fıkıhî ile ilgili bir ifade kullanmamıştır. Dolayısıyla râvîleri ehl-i fikhtan olmakla niteleyen ilk Hanefî usûlcünün Debûsî olduğunu söylemek mümkündür. Hanefî usûl eserlerinde fıkıhî ile meşhur olan sahâbe içinde Hulefâ-i râşîdin, Abdullah b. Mesûd, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eşarî, Hz. Âişe, Übey b. Ka‘b, Abdurrahman b. Avf, Huzeyfe b. el-Yemân ve Abdullah b. Zübeyr’in isimlerinin zikredildiği görülmektedir.⁹⁵⁸ Bu kısımdaki sahâbîlerin verdikleri haberler kıyasa uygun olup olmaması arasında ayırım yapılmaksızın hüccet olarak kabul edilmiştir. Bu sahâbî râvîlerin rivâyetleri kıyasa aykırı olduğunda kıyas terkedilerek onların haberleri ile amel edilmesi gerekmektedir. Kıyasa muvafık olması durumunda ise asıl delil haber olmakla birlikte kıyas haberi teyid eden bir unsur olarak görülmüştür.⁹⁵⁹

Bu ayrımı benimseyen Hanefî usûlcüler, fıkıhî ile ma‘rûf râvîlerin verdiği haber özelinde haberin kıyastan evlâ olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Onlara göre haberin kıyastan üstün olmasının sebebi, Hz. Peygamber’in hata ihtimali olmadığı için haber-i Resûlün aslı itibarıyla yakînî bir delil olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber’den işitilen bir söz muhakkak ki hüccettir. Fakat haberler nakil yolu itibarıyla şüphe içermektedirler. Dolayısıyla hadisteki şüphe râvînin hata etmiş ya da unutmuş olması ihtimali sebebiyle olduğu için ârizî bir durumdur. Kıyasta ise hükmün menâtı olan vasfin hangisi olduğu, nas ve icmâ ile belirlenmiş olması durumu hariç yakînî bir şekilde bilinmediği için kıyas aslı itibarıyla şüphe barındırmaktadır. Bu sebeple kıyas aslî olarak yakîni ilim değil zann-ı gâlib gerektirmektedir. Netice olarak ikisi de şüphe barındırmakla birlikte kıyas-

⁹⁵⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 158; Serahsî, *Usûl*, I, 338.

⁹⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Pezdevî, *Kenz*, s. 158-159; Serahsî, *Usûl*, I, 338-339; Buhârî, *Keşf*, II, 550; Siğnâki, *el-Vâfi*, III, 897; Kâki, *Câmiu’l-esrâr*, III, 663.

⁹⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Pezdevî, *Kenz*, s. 158-159; Serahsî, *Usûl*, I, 338-339; Neseî, *Şerhu’l-Müntehab*, s. 617.

taki şüphe daha kuvvetli olduğu için haber ile amelin tercih edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁹⁶⁰

Bu konudaki bir başka delil de sahâbe ve selefin kıyası terk ederek haber-i vâhidlerle amel etmelerinin meşhur bir durum olmasıdır. Mesela Hz. Ömer, Hamel b. Mâlik⁹⁶¹ kendisine ceninin diyeti ile ilgili hadisi naklettiğinde “Neredeyse Hz. Peygamber’in hüküm verdiği bir konuda onun hükmünün hilafına reyimizle hüküm verecektik” demiştir. Benzer bir şekilde İbn Ömer de “Râfi‘ b. Hadîc bize Hz. Peygamber’in ekili arazilerin kiralanmasını yasakladığını haber verene kadar bunda bir beis görmezdik. Sonra onun rivayeti sebebiyle bunu terk ettik” demiştir.⁹⁶² Bu ve benzeri örnekler ashâbın Hz. Peygamber’den nakledilen haberler sebebiyle kıyası terk ettiklerini göstermektedir. Hanefî usûlcülerin bu kısımda haberin kıyasa olan üstünlüğünü vurgulu bir şekilde ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir. Bu durumun onların muhaliflerine karşı habere verdikleri önemi ön plana çıkarma arzularından kaynaklanmış olması mümkündür.⁹⁶³ Ancak bir sonraki başlıkta ele alınacağı üzere Debûsi, Pezdevî, Serahsî ve onları takip eden Hanefî usûlcüler haberin kıyasa olan üstünlüğünü fakîh râvînin haberiyle sınırlı tutmuşlardır.

4.1.1.1.2. Fıkıh İle Ma‘rûf Olmayan Râvîler

Ma‘rûf râvîleri iki kısma ayıran Hanefî usûlcülerin bu taksiminde ikinci grupta adâlet ve zabt sahibi olmalarına rağmen fıkıh ile ma‘rûf olmayan râvîler bulunmaktadır. Râvînin fakîhliği meselesinde çalışma dönemimiz kapsamındaki Hanefî usûlcüler farklı tutumlar ortaya koymuşlardır. Debûsi, Serahsî, Pezdevî ve onları takip eden usûlcüler fakîh olmayan râvî konusunda menfî bir tutum sergilerken, Hanefî usûlcülerden bir kısmı bu husustan ya hiç bahsetmemiş ya da bu anlayışı eleştirmişlerdir.

⁹⁶⁰ Debûsi, *Takvîm*, s. 180; Pezdevî, *Kenz*, s. 159; Serahsî, *Usûl*, I, 339; Buhârî, *Keşf*, II, 552; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1260.

⁹⁶¹ Hüzeyl kabilesine mensup olan bu sahâbînin tam adı Hamel b. Mâlik b. Nâbiğa b. Câbir’dır. İki eşi olan bu sahâbînin eşlerinden birinin diğer eşinin çocuğunu düşürmesine sebep olduğu ve Hz. Peygamber’in bu durum hakkında bir köle ya da cariye azadı ile hüküm verdiği nakledilmiştir (bkz. İbn Abdilber, Ebû Amr Yûsuf b. Abdullah, *el-İstûâb fi ma‘rifeti’l-ashâb*, Beyrût: Dârü’l-Celîl, 1992, I, 376).

⁹⁶² Serahsî, *Usûl*, I, 339.

⁹⁶³ Benzer bir tespit için bkz. Hamdi Çilingir, “Hanefîlere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvînin Fakîh Olma Şartı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2010/1), s. 78.

4.1.1.1.2.1. Fakîh Râvî Şartını Benimseyenler

Ravileri fakih olmaları açısından taksim eden Hanefî usûlcülere göre fakîh olmayan râvîlerin rivayetleri kıyasa uygun olduğunda amel bakımından ilk kısımdaki râvîlerin rivayetleri ile aralarında bir fark yoktur. Ancak bu ayrımı yapan Hanefî usûlcüler, bu kısımdaki râvîlerin kıyasa aykırı olan rivayetleri ile ilgili menfî bir tutum sergilemişlerdir. Genel olarak râvîlerle ilgili net bir ayrım yapmasa da bu menfî tutumun ilk olarak İsa b. Ebân tarafından Ebû Hüreyre özelinde dillendirildiği görülmektedir. Bu görüşü benimseyen sonraki usûlcüler ise farklı dozlarda bu menfî tutumu sürdürmüşlerdir. Bu usûlcülerin genel kanaati, fakîh olmayan râvîlerin haberleri kıyasa aykırı olduğunda ümmetin kabul ile karşılaşmış olması durumu hariç kıyasın tercih edilmesi yönündedir.⁹⁶⁴

Râvîleri ma'rûf ve mechûl olarak ayırmayan Cessâs, bizzat Ebû Hüreyre'nin rivayetleri ile ilgili bir bölüme yer vermiş ve bu kısımda özellikle İsa b. Ebân'ın Ebû Hüreyre hakkındaki görüşlerini ele almıştır.⁹⁶⁵ Cessâs'ın verdiği bilgilere bakıldığında sonraki Hanefî usûlcülerin “fakîh olmayan râvînin haberi kıyasa aykırı olursa kabul edilmez” görüşünü İsa b. Ebân'ın genel bir hüküm olarak değil sadece Ebû Hüreyre ile ilgili olarak dile getirdiği görülmektedir.⁹⁶⁶ İsa b. Ebân'a göre Ebû Hüreyre'nin rivayetleri kıyasa ve ma'rûf sünnete aykırı olmadıkça kabul edilir. Ayrıca kıyasa ve ma'rûf sünnete aykırı olsa da sahâbe ve tâbiûnun kabul ettiği rivayetleri makbuldür. Cessâs'ın naklettiğine göre onun Ebû Hüreyre'nin hadisini diğer hıfz ve hadis nakli ile ma'rûf sahâbîlerin rivayetleri ile aynı mertebede görmemesinin sebebi ise reddedilen hadislerinin çok olması ve kendisinden rivayet edilenlerden şüphe duyulmasıdır.⁹⁶⁷

Anlaşıldığı üzere selefin onun rivayetleri konusunda titiz davranması Ebû Hüreyre rivayetlerinin böyle bir muameleye tabi tutulmasına neden olmuştur. Sahâbeden Ebû Hüreyre'nin rivayetlerini reddedenlerle ilgili örnekleri zikreden Cessâs, ashâbın Ebu Hüreyre dışındaki diğer sahâbîlerin rivayetleri için böyle bir tesbbütünün görülmediğine işaret

⁹⁶⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 180, 182; Pezdevî, *Kenz*, s. 159; Serahsî, *Usûl*, I, 341.

⁹⁶⁵ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 127-142.

⁹⁶⁶ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 127.

⁹⁶⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 127.

etmiştir. İsb b. Ebân ve onun bu konudaki görüşünü benimseyen Cessâs'a göre sahâbenin Ebû Hüreyre'nin rivayetleri hakkındaki bu tessebütü, onun haberlerinin tahkîkini gerekli kılmaktadır. Tahkîk için de onun rivayetlerinin benzeri olan asıllara arz edilmesi gerekmektedir. Arz işlemi sonucunda ise haberi asıllara uygun olduğu takdirde onunla amel edilmesi, muhalif olduğunda ise amelin terk edilmesi gerekir.⁹⁶⁸ Rivayetin muhtevasının asıllara arzından kaynaklanan eleştiri ile senedde yer alan râvînin problemlili olması arasında bağlantı kurulması, aslında bu sistemde metin tenkidinin râvî tenkidine matuf bir yönünün olduğunu göstermektedir.

Cessâs, Hz. Peygamber'in Ebû Hüreyre'nin hıfzı için yaptığı duayla ilgili rivayeti⁹⁶⁹ de eleştirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in kendisine yaptığı dua sebebiyle Ebû Hüreyre'nin duyduklarını unutmaması gerçek olamaz. Çünkü eğer bu gerçek olsaydı Ebû Hüreyre'nin sahâbe arasında bu özelliği ile şöhret bulması ve sahâbenin onun rivayetlerini öncelmesi gerekirdi. Fakat Ebû Hüreyre rivayetlerinin bir kısmı sahâbe tarafından reddildiği için durum bunun tersine olmuştur. Bu sebeple Cessâs'a göre Ebû Hüreyre'nin duyduklarını unutmaması için Hz. Peygamber'in ona dua ettiğini içeren rivayet sahih olsa bile sadece o olayın geçtiği mecliste duyduklarını unutmaması ile ilgilidir.⁹⁷⁰

Murteza Bedir, Ebû Hüreyre'nin İsb b. Ebân tarafından bir prototip olarak kullanıldığı kanaatindedir. Ona göre fakîh sahâbî prototipi rey taraftarlarına model yapılırken fakîh olmayan sahâbîler hadis taraftarlarına model olarak getirilmiştir. Nitekim Ebû Hüreyre gibi muksirûndan olması hasebiyle özel bir konuma sahip olan bir sahâbînin rey ve ictihad açısından yetersiz olduğu şeklindeki bir değerlendirme, doğrudan hadis taraftarlarının sistemine karşı bir eleştiri izlenimi vermektedir.⁹⁷¹ Cessâs'ın usûlünde verdiği bilgilerden de Ebû Hüreyre ile ilgili görüşleri sebebiyle İsb b. Ebân'ın ağır bir şekilde eleştiri-

⁹⁶⁸ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 129.

⁹⁶⁹ Ebû Hüreyre şöyle demiştir: "Sizler Ebû Hüreyre'nin Resûlullah'tan çokça hadis rivayet ettiğini iddia ediyorsunuz. Varılacak yer Allah'ın huzurudur. Ben fakir bir kimseydim. Karın tokluğuna sürekli Resûlullah'ın yanında bulunurdum. Muhacirler çarşılarda alışverişle meşgul olurlar, ensar ise malları ile ilgilenmekle meşgul bulunurlardı. Bir gün Resûlullah'tan şuna şahit oldum; Resûlullah, 'Her kim sözümü bitirene kadar ridâsını yayar sonra da onu toplarsa benden duyduğu hiçbir şeyi unutmayacaktır.' dedi. Bunun üzerine ben de üzerimdeki hırkayı yaydım. Onu hak üzere gönderene yemin olsun ki bundan sonra ondan işittiğim hiç birşeyi unutmadım." Bkz. Buhârî, "İ'tisâm", 22; Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 159; Tirmizî, "Menâkıb" 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 10.

⁹⁷⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 131.

⁹⁷¹ Bedir, *Fıkah, Mezhep ve Sünnet*, s. 102-103.

rildiğini anlamak mümkündür. Nitekim Cessâs'ın zikrettiğine göre Îsâ b. Ebân'ı haksız yere eleştirenler, Îsâ'nın Ebû Hüreyre'yi ta'n etmek için Hz. Ali yoluyla Hz. Peygamber'den “*Ümmetimden otuz deccâl çıkacak onlardan biri de Ebû Hüreyre'dir*” şeklinde bir söz naklettiğini iddia etmişlerdir. Cessâs bunu Îsâ b. Ebân'a atılan bir iftira olarak görmekte ve onun asla böyle bir şey söylemediğini ifade ederek onu savunmaktadır.⁹⁷²

Ebû Hüreyre özelinde yapılan eleştirinin muhalifler tarafından böyle bir reaksiyon ile karşılanması, sonraki usûlcülerin râvîleri ma'rûf ve mechûl olarak taksim etmesine ve maruflar içinde de fakîh olan ve olmayan ayırımına gitmelerine, bu suretle de Ebû Hüreyre'yi bu taksim içinde bir yere oturtmalarına sebebiyet vermiş olabilir. Zira bu, doğrudan Ebû Hüreyre'yi hedef alan eleştirel yaklaşımdan daha yumuşak bir tutumdur. Sonraki usûlcülerin her ne kadar ma'rûf râvîleri iki kısma ayırmış olsalar da ikinci kısımda daha ziyâde Ebû Hüreyre ile ilgili açıklamalar yapmaları, zikrettiğimiz ihtimali kuvvetlendirmektedir. Nitekim râvîleri ilk defa ma'rûf ve mechûl olarak tasnif eden Debûsî'nin fikhî ile ma'rûf olmayanlar kısmında sadece Ebû Hüreyre'yi zikrettiği görülmektedir. Pezdevî ve Serahsî ise Enes b. Mâlik'i de bu gruba eklemelerine rağmen açıklamaları daha ziyâde Ebû Hüreyre üzerinden yapmışlardır.⁹⁷³ Sonraki usûlcülerden Kâkî ise bu kısımdan sayılan râvîlere Selmân ve Bilâl'i de eklemiştir.⁹⁷⁴

Ebû Hüreyre ile ilgili açıklamaların da Debûsî'den itibaren daha ılımlı hale geldiği gözlenmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere Cessâs, Ebû Hüreyre'nin hataları ile ilgili fazlaca açıklamada bulunmuş ve Hz. Peygamber'in onun hafızası için yaptığı duayı farklı bir şekilde değerlendirmiştir. Debûsî'den sonra ise onun âdil ve meşhur sahâbîlerden olduğuna özellikle vurgu yapıldığı görülmektedir. Ayrıca Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'e olan mülâzemetini ve Hz. Peygamber'in onun hafızası için dua ettiğini gösteren rivayetlere de yer verilmiş, ancak Cessâs'ın bu rivayet için yaptığı eleştirilere işaret edilmemiştir.⁹⁷⁵ Hatta Cessâs'ın aksine bu rivayet, Ebû Hüreyre'nin üstünlüğünü gösteren bir delil olarak kullanılmıştır. Aynı zamanda Serahsî, her ne kadar örnekleri Ebû Hüreyre üzerinden vermiş olsa da hazarda ve seferde Hz. Peygamber'le uzun müd-

⁹⁷² Cessâs, *el-Füsûl*, III, 130.

⁹⁷³ Pezdevî, *Kenz*, s. 159; Serahsî, *Usûl*, I, 339.

⁹⁷⁴ Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 668.

⁹⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 181, Serahsî, *Usûl*, I, 340.

det geçirmiş ve ondan semâda bulunmuş olan sahâbîlerin fikhî ile ma'rûf olmayan râvîler kısmında olabileceğine işaret ederek aslında bunun doğrudan Ebû Hüreyre ile ilgili bir eleştiri olmadığına da dikkat çekmek istemiştir.⁹⁷⁶

Fakîh olmayan râvînin kıyasa aykırı rivayetinin reddi görüşünün Debûsî'den itibaren ayrıntılı bir şekilde gerekçelendirilerek sınırlarının daraltılması da dikkat çekmektedir. Pezdevî ve Serahsî, fakîh olmayan râvînin rivayetinin reddinin rastgele bir tutum olmadığı ve Hanefîlerin böyle bir râvînin haberi kıyasa aykırı olsa da sadece zaruret durumunda terkedilebileceği görüşünde olduğuna özellikle işaret etmişlerdir. Bu zaruret durumu da o hadisle amel edildiğinde hadisin ilgili konudaki rey ve ictihad kapısını kapatması ve kıyasa başvurulmasını engellemesidir. Çünkü Kur'ân, sünnet ve icmâ ile sabit olduğu üzere kendisinden daha kuvvetli bir delil bulunmadığında kıyas ile amel etmek gerekmektedir.⁹⁷⁷ Sonraki dönem usûlcülerinden Sadrüşşerîa ise haberin reddi alanının darlığına işaret etmek üzere bütün kıyaslara aykırı olma kaydını dile getirmiştir. Bu durumda fakîh olmayan râvînin haberinin bir kıyasa aykırı iken başka bir kıyasa muvafık olması durumunda reddi gerekli olmayacaktır.⁹⁷⁸ İmam Muhammed'in, Ebû Hanife'nin hayzın miktarı gibi pek çok konuda Enes b. Mâlik'in görüşünü benimsediğini nakletmesi de Hanefîlerin bu tür râvîlerin rivayetlerini asıl itibarıyla kabul ettiğinin ve reddinin rastgele bir tutum olmadığını göstergesidir.⁹⁷⁹ Bu bilgiye yer veren Serahsî, Ebû Hanîfe'nin bu tutumunu Ebû Hüreyre lehine bir durum olarak da değerlendirmiştir. Çünkü Serahsî'nin ifade ettiğine göre Ebu Hüreyre'nin derecesi Enes b. Mâlik'ten daha üstündür.⁹⁸⁰ Dolayısıyla Enes b. Mâlik'in haberinin kabul edilmesi Ebû Hüreyre'nin haberinin kabulünü evleviyetle gerekli kılmaktadır.

Hanefî usûlcüler fakîh olmayan râvî ile ilgili görüşlerini daha açık hale getirmek için onu manen nakil olgusu ile de ilişkilendirerek açıklamaya çalışmışlardır. Çünkü manen

⁹⁷⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 339-340.

⁹⁷⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 159; Serahsî, *Usûl*, I, 341; Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 618; Buhârî, *Keşf*, II, 554; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1266; İtkânî, *Et-Tebyîn*, I, 606.

⁹⁷⁸ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 7.

⁹⁷⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 159; Serahsî, *Usûl*, I, 342; Buhârî, *Keşf*, II, 555.

⁹⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 342.

nakil sahâbe arasında yaygın bir durumdur.⁹⁸¹ Bu sebeple fıkıh yönü çok kuvvetli olmayan ve hadisin manalarını tam anlamıyla ihâta edemeyen bir râvînin hadisi nakledeken manayı bozma ihtimali vardır. Hz. Peygamber'in cevâmiü'l-kelîm olma özelliği de bunda etkilidir. Bu ihtimal haberde kıyasta bulunmayan zâid bir şüphenin bulunmasına sebep olmaktadır. Zira bu durumda haberin ittisalının şüpheli olmasına bir de haberin metninin şüpheli olması eklenmektedir. Kıyasta ise sadece vasıfla ilgili bir şüphe bulunmaktadır. Daha az şüphe içeren delilin tercih edilmesi gerektiği için de kıyasın habere tercihi gerekli görülmüştür.⁹⁸² Ayrıca Serahsî, bu bağlamda Hz. Peygamber'in hadislerinin manalarını doğru bir şekilde anlayıp nakletmenin zor bir iş olmasının fakîh sahâbîleri az hadis rivayet etmeye sevk ettiğine de dikkat çekmiştir. Bu sebeple Abdullah b. Mes'ûd gibi fakîh sahâbîlerden nakledilen rivayetlerin sayısı azdır.⁹⁸³

Hanefîlerin hadislerin manalarının anlaşılması ile ilgili bu açıklamalarının, sahâbenin bir kısmını hafife alma ve onları anlayış bakımından kusurlu görerek ta'n etme şeklinde anlaşılması mümkündür. Serahsî ve Pezdevî böyle bir yanlış anlaşılmaya karşı râvînin fıkıhının kusurlu olduğunu sadece Hz. Peygamber'in lafzından anlaşılana (fıkhu'l-hadîs) mukabele ederek dile getirdiklerini ifade etmişlerdir.⁹⁸⁴ Burada onların "fıkhu'l-hadîs" ile tam olarak ne kastettikleri açık olmasa da diğer râvîlerin rivayetlerinin fakîh râvîlerin Hz. Peygamber'in lafızlarından anladığı ve çıkardığı hüküm ile mukabele edildiği şeklinde düşünmek mümkündür. Rivayetler arası teâruz durumunda fakîh râvînin rivayetinin tercih edilmesi anlayışı da bunu desteklemektedir. Fakîh olmama vasfını daha da yumuşatmak istediği anlaşılana Siğnâkî ise ma'rûf râvîlerin ikinci kısmında yer alan sahâbîlerin fakîh olmayışının mutlak olarak değil, hulefâ-i raşidin gibi kendi dönemlerindeki fukahâyâ nispetle fakîh olmadıkları şeklinde anlaşılması gerektiğine dikkat çekmiştir.⁹⁸⁵

Bazı fakîh sahâbîler tarafından Ebû Hüreyre rivayetlerinin kıyasa aykırı görülerek eleştirilmesi de Hanefî usûlcülerin fakîh râvî meselesi ile ilgili dayanaklarındandır. Mesela

⁹⁸¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 181; Pezdevî, *Kenz*, s. 159; Serahsî, *Usûl*, 341.

⁹⁸² Pezdevî, *Kenz*, s. 159; Serahsî, *Usûl*, I, 341; Buhârî, *Keşf*, II, 554; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 8.

⁹⁸³ Serahsî, *Usûl*, I, 342.

⁹⁸⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 159; Serahsî, *Usûl*, I, 341; Buhârî, *Keşf*, II, 554.

⁹⁸⁵ Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 897.

Hanefilerin fakîh sahâbîlerden saydığı İbn Abbâs, Ebû Hüreyre'nin ateş değen şeylerden dolayı abdestin gerekli olduğu ile ilgili rivayetini⁹⁸⁶, kaynamış su ile yıkanma ve ateşte ısıtılmış yağı sürünme sebebiyle abdestin gerekli olmayışına kıyas ederek Ebû Hüreyre'yi eleştirmiştir.⁹⁸⁷ Yine İbn Abbâs, Ebû Hüreyre'nin cenaze taşımaktan dolayı abdestin gerekeceği rivayetini⁹⁸⁸ de “kuru odun taşımaktan dolayı abdest mi almamız lazım?” diyerek reddetmiştir.⁹⁸⁹ Hz. Âişe de Ebu Hüreyre'nin “*Veled-i zina üçlünün en şerlisidir*”⁹⁹⁰ rivayetine “*Kimse kimsenin günahını yüklenmez*”⁹⁹¹ ayeti ile itiraz etmiştir.⁹⁹² Ayrıca Hz. Âişe'nin Ebû Hüreyre'yi kastederek “Onun bu şekilde hadis rivayet etmesine şaşırıyorum musunuz? Hz. Peygamber'in sözlerini birisi saymak istese sayardı”⁹⁹³ sözü de Hz. Âişe'nin Ebû Hüreyre'nin çok hadis rivayetini eleştirisi olarak değerlendirilmiştir.⁹⁹⁴ Ancak bu rivayetin yer aldığı Müslim'in *Sahîh*'inde çok rivayette bulunmaya delalet eden bir ifade bulunmazken Debûsî ve Serahsî'de yer alan metinde Hz. Âişe'nin Ebû Hüreyre'yi çok rivayette bulunması sebebiyle eleştirdiğine işaret edilmiştir. Ayrıca İbrahim en-Nehaî'nin “Ebû Hüreyre'nin hadisini bazen alırlar bazen reddederlerdi” ifadesi de Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinin tenkid edildiğine dair delil olarak kullanılmıştır.⁹⁹⁵ Nehaî'nin bu ifadesini değerlendiren Osman Güner, onun bu sözü Ebû Hüreyre'nin kıyâs-ı celîye aykırı olan veya mevkûf olan rivayetleri için söylemiş olabileceği ve Nehaî'nin yettiği ilmî ortamın da bunda etkili olduğu kanaatinde dir.⁹⁹⁶

⁹⁸⁶ Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “*Bir peynir parçası olsa dahi ateşin değdiği şeyden dolayı abdest gerekir.*” Bkz. Tirmizî, “Tahâre”, 58; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 74; Nesâî, “Tahâre”, 122; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 105, XV, 318.

⁹⁸⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 180-181; Serahsî, *Usûl*, I, 340; Buhârî, *Keşf*, II, 558.

⁹⁸⁸ Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “*Ölüyü yıkayan gusletsin, taşıyan abdest alsın.*” Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 39; Tirmizî, “Cenâiz”, 17; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XV, 534.

⁹⁸⁹ Serahsî, *Usûl*, I, 340.

⁹⁹⁰ Ebû Dâvûd, “İtâk”, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 462.

⁹⁹¹ Fâtır 35/18.

⁹⁹² Debûsî, *Takvîm*, s. 181; Serahsî, *Usûl*, I, 341.

⁹⁹³ Müslim, “Zühd ve'r-rekâik”, 71.

⁹⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 181; Serahsî, *Usûl*, I, 341.

⁹⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 181; Serahsî, *Usûl*, I, 341.

⁹⁹⁶ Osman Güner, *Ebu Hüreyre'ye Yönelik Eleştiriler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001, s. 128-129.

Fakîh olmayan râvînin haberinin sahih kıyasa aykırı olması, o haberin Kitâb'ı ve meşhur sünneti neshetmesi ve icmâya muarız olması gibi değerlendirilmiştir. Çünkü kendisinden daha kuvvetli bir delil bulunmadığında sahih kıyasın hüccet olduğu Kitâb, meşhur sünnet ve icmâ ile sabittir. Yukarıda ifade edildiği üzere fakîh râvînin haberi ise kıyastan daha kuvvetli kabul edildiği için onda böyle bir muâraza durumu söz konusu değildir.⁹⁹⁷ Mesela Ebû Hüreyre'den nakledilen musarrât hadisi⁹⁹⁸ fakîh olmayan râvînin rivayetinin kıyasa, dolayısıyla da Kur'ân, ma'rûf sünnet ve icmâya aykırı oluşuna örnek olarak verilmiştir.⁹⁹⁹ Çünkü musarrât hadisi Kitâb, sünnet ve icmâ ile hüccet olduğu sabit olan kıyas ile hüküm vermeye engel olarak bu konudaki rey ve ichtihad kapısını kapatmış olmaktadır.¹⁰⁰⁰ Zira tazmînin misli ya da kıyemiyle yapılması, Kitâb, sünnet ve icmâ ile sabit bir hüküm olduğu için musarrât hadisinde ifade edildiği üzere süt yerine bir sa' hurmanın iade edilmesi her yönden sahih kıyasa muhalif olmaktadır.¹⁰⁰¹

Bu grupta yer alan Hanefî usûlcüler bütün bu eleştirilere rağmen yukarıda da ifade edildiği üzere Ebû Hüreyre'nin kıyasa uygun rivayetlerini mamûlün bih olarak kabul etmişlerdir. Kıyasa aykırı olan rivayetlerinde ise iki durum söz konusudur. Eğer bu rivayetleri ümmet kabul ile karşılamışsa bunlar da mamûlün bihtir. Ümmetin kabul ile karşılamadıklarında ise şer'î kıyas mukaddemdir.¹⁰⁰²

⁹⁹⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 159; Serahsî, *Usûl*, I, 341; Buhârî, *Keşf*, II, 555.

⁹⁹⁸ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Her kim sütü biriktirilmiş bir koyun satın alırsa onu götürüp sağsın. Eğer sütünü beğenirse hayvanı alıkoyar. Aksi halde beraberinde bir sa' hurma ile birlikte onu iade eder.” Buhârî, “Buyû’”, 65; Müslim, “Buyû’”, 11, 23, 24, 26, 28; Tirmizî, “Buyû’”, 29; Nesâî, “Buyû’”, 14. Bu hadis ile ilgili muhaddsiler ve Hanefîler arasındaki ihtilaf hakkında bkz. Zekeriya Güler, *Zâhirî Muhaddsilerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 154-157.

⁹⁹⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 159-160; Buhârî, *Keşf*, II, 556-557.

¹⁰⁰⁰ Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1266.

¹⁰⁰¹ Serahsî, *Usûl*, I, 341; Pezdevî, *Kenz*, s. 159; Buhârî, *Keşf*, II, 557; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 899; Sadruşşeria, *et-Tavzih*, II, 8; İtkânî, *Et-Tebyîn*, I, 606.

¹⁰⁰² Serahsî, *Usûl*, I, 341.

4.1.1.1.2.2. Fakîh Râvî Şartını Benimsemeyenler

Çalışma dönemimiz içinde Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları takip eden usûlcüler tarafından benimesenen yukarıdaki anlayış, mezhep dışından eleştiri aldığı gibi¹⁰⁰³ mezhep içinden de bazı eleştirilere maruz kalmıştır. Dönemimiz usûlcülerinden Abdülazîz el-Buhârî ve onu takip eden Kâkî bu anlayışı açıkça eleştirmişlerdir. Ancak onların eleştirilerine geçmeden önce daha erken dönem usûlcülerinden Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin bu konudaki tutumuna yer vermek uygun olacaktır. Çünkü doğrudan bir eleştiri yöneltmemiş olsalar da onların fakîh olmayan râvî meselesinde diğer Hanefî usûlcüler gibi düşünmediği anlaşılmaktadır.

Buhârî ve Kâkî, Ebü'l-Yüsr'ü fakîh râvî anlayışını benimsemeyen ve âdil râvînin rivayetini kıyasa takdim eden Hanefiler içinde zikretmişlerdir.¹⁰⁰⁴ Ancak biz eserinde râvînin fikhî ile ilgili bir açıklamada bulunmayan Ebü'l-Yüsr'ün haberin kıyasa takdimi ile ilgili de doğrudan bir açıklamasını tespit edemedik. Fakat o usûlünde haberi reddetmenin câiz olmadığına, mümkün olduğunca haberle amelîn vâcip olduğuna ve Kitâb ve mütevatir sünnete aykırı olsa da onlara muhalif olmayan vecih üzere haberle amel edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.¹⁰⁰⁵ Onun bu ihtiyatlı ifadelerinin Buhârî ve Kâkî tarafından haberin kıyasa aykırı olduğunda da kabul edilmesi gerektiği görüşünü yansıttak şekilde yorumlanmış olması mümkündür. Ayrıca Ebü'l-Yüsr, râvînin fakîh olmasını haberlerin muârazası durumunda bir tercih sebebi olarak da zikretmemiştir. Ona göre haberlerin muârazası durumunda tercihe imkân varsa tercih yoluyla biriyle amel edilir. Ancak tercih imkânı yoksa tevakkuf edilir ve haber reddedilmeksizin kıyasla amel edilir.¹⁰⁰⁶

Semerkandî de râvîleri ma'rûf ve mechûl şeklinde ayırmasa da haberin kat'î delille muârazası başlığı altında haberin kıyasa muhalif olması durumunda haberin takdim edilmesi yönünde görüş beyan etmiş ve burada haberin râvîsinin fakîh olması ile ilgili

¹⁰⁰³ Bu anlayışa Hanefiler dışından yapılan itirazlar için bkz. Chamntı Tsılıgkır, "Hadis Rivayetinde Fakih Ravinin Rolü" (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 2008, s. 38-40.

¹⁰⁰⁴ Buhârî, *Keşf*, II, 558; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 673.

¹⁰⁰⁵ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 135.

¹⁰⁰⁶ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 133.

bir şart zikretmemiştir.¹⁰⁰⁷ Lâmişî ise bu konuya hiç yer vermemiştir. Ancak hem Semerkandî hem de Lâmişî haberler arasındaki muâraza durumunda izlenecek yöntemi ele alırken iki muarız haberden birinin râvîsinin fakîh olmasını tercih sebebi olarak zikretmişlerdir. Bu konuda önceki usûlcülerle benzer bir şekilde manen nakil olgusuna dikkat çekmiş ve fakîh râvînin lafzın manasıyla ilgili icthadının daha evla olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁰⁰⁸ Ancak ilgili kısımlarda ne Semerkandî ne de Lâmişî Ebû Hüreyre'den hiç bahsetmemişlerdir.

Üsmendî ise haber-i vâhidin kıyasa muhalif olması durumunu ayrıntılı bir şekilde değerlendirmiş, kıyasta illetin kat'î delille sabit olmadığı durumlarda haberi kıyasa tercih edenlerin ve kıyası habere tercih edenlerin dayanaklarını tek tek ele almıştır. Fakat haberin kıyasa tercih edilmesi ile ilgili kısımda fakîh râvî şartından ve bu şartı koşanlardan hiç bahsetmemiştir.¹⁰⁰⁹ Hatta kıyası habere tercih edenlerin dellileri arasında İbn Abbas'ın, Ebû Hüreyre'nin naklettiği “Sizden biriniz uyandığında elini üç kere yıkamadan kaba sokmasın”¹⁰¹⁰ rivayetini “mihrisânı¹⁰¹¹ ne yapalım?” diyerek yaptığı eleştiriye yer vermiş, bu rivayetın elin kap içinde yıkanması ile ilgili kıyâsü'l-usûle aykırı olduğu için İbn Abbas tarafından reddedildiğini dile getirmiştir. Ancak burada Ebû Hüreyre'nin fakîhliği ile ilgili hiçbir şey söylememiştir.¹⁰¹² Üsmendî'nin kendisi ise kıyas ve haber-i vâhid muâraza ettiğinde icthad yoluyla ikisi arasında tercih yapılması gerektiği kanaatinindedir. Çünkü ona göre hem haber-i vâhidle hem de kıyasla amel etmenin vücûbiyetini ifade eden deliller bulunduğu için ikisi de amel konusunda eşittir. Ayrıca icthada ihtiyaç duyulması bakımından da haberle kıyas birbirlerine eşittirler. Zira kıyasta kıyasın emaresi ile ilgili icthad gerekli olduğu gibi haber-i vahidde de râvînin adâleti ve güvenilirliği konusunda icthada ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Üsmendî'ye göre kıyas ve haber-

¹⁰⁰⁷ Semerkandî, *Mizân*, I, 459; II, 651.

¹⁰⁰⁸ Semerkandî, *Mizân*, II, 1098; Lâmişî, *Kitâb*, s. 197.

¹⁰⁰⁹ Üsmendî, *Bezl*, s. 468-474.

¹⁰¹⁰ Müslim, “Tahâre”, 26; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 13, 47, 48; Nesâî, “Tâhare”, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIV, 524, XV, 536.

¹⁰¹¹ Ortası oyuk olup leğen gibi kullanılan taş.

¹⁰¹² Üsmendî, *Bezl*, s. 474.

i vâhid birbirine eşit olduğundan biriyle amel etmek için aralarında tercih yapılması gerekmektedir.¹⁰¹³

Ayrıca Üsmendî, râvînin şartları ile ilgili kısımda tam olarak ravînin fakîhliği ile aynı olmasa da râvînin ictihad ehli olmasının gerekli olmadığı hususunda görüş bildirmiştir. İlgili kısımda Üsmendî, öncelikle râvînin rivayetinin kabulü için ilim ehli ile birlikteliğinin çokluğunun gerekli olmadığını dile getirmiş, ictihad ehlinden olmak da ancak ilim ehli ile birliktelikle gerçekleşebileceği için râvînin ictihad ehlinden olmasını da gerekli görmediğini ifade etmiştir.¹⁰¹⁴ Ayrıca Üsmendî zabt konusunu işlerken sahâbenin Ebû Hüreyre'nin rivayetlerini reddetmesi ile ilgili meseleye değinmiştir. Ona göre sahâbenin Ebû Hüreyre'nin rivayetlerini eleştirmesinin sebebi, zabtındaki kusur değil çok rivayette bulunmasıdır. Üsmendî, rivayeti makbul bir kimse olmasına rağmen çok fazla rivayetin sehve ve hataya düşmeye sebep olması sebebiyle sahâbenin Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinde ihtiyatlı davrandığını ifade etmiştir.¹⁰¹⁵ Ancak burada da onun fakîhliği ile ilgili bir açıklamaya yer vermemiştir.

Buhârî ve Kâkî ise fakîh râvî şartını doğrudan eleştirmişlerdir. Kâkî'nin bu eleştirileri Buhârî'den naklettiği anlaşılmaktadır. Buhârî'ye göre haberin kıyasa takdimi için râvîsinin fakîh olması şartını koşan kişi Îsâ b. Ebân'dır, Debûsî ve müteahhirûnun çoğu da bu konuda onu takip etmişlerdir.¹⁰¹⁶ Yukarıda zikrettiğimiz gibi Cessâs'ın Îsâ'dan yaptığı nakillerde onun râvîler için doğrudan fakîh olma vasfını kullanmadığı görülmektedir. Cessâs'ın kendisi de fakîh olma vasfını değil ilim taşıyıcısı olma vasfını kullanmıştır. Ancak o, âdil, zâbit ve haberi konusunda mutmain olunan râvînin rivayetinin kıyasa mukaddem olduğunu, selefîn rivayeti hususunda tessebbütte bulunduğu veya zabt ve itkân ile ma'rûf olmayan râvîlerin rivayetlerinin ise kıyasa takdim edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰¹⁷ Buna binaen Cessâs'ın dolayısıyla da onun bu konudaki görüşlerinin kaynağı olan Îsâ b. Ebân'ın aslında râvînin zabt yönünün güçlü olmasını vurguladıklarını söylemek daha uygun olacaktır. Ancak Buhârî ve Kâkî sonraki usûlcülerin fakîh râvî

¹⁰¹³ Üsmendî, *Bezl*, s. 474.

¹⁰¹⁴ Üsmendî, *Bezl*, s. 437-438.

¹⁰¹⁵ Üsmendî, *Bezl*, s. 435.

¹⁰¹⁶ Buhârî, *Keşf*, II, 558; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 673.

¹⁰¹⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 141.

anlayışlarını onların özellikle Ebû Hüreyre ile ilgili görüşleri üzerine bina etmiş olmaları sebebiyle bu şartın kaynağı olarak İsa b. Ebân'ı göstermiş olmalıdırlar.

Buhârî, bu hususta mezhep içindeki muhalif yaklaşımın ise Kerhî'ye dayandığını ifade etmiştir. Onun verdiği bilgiye göre Kerhî ve onu takip eden Hanefiler adâlet ve zabt sahibi her râvînin haberinin Kitâb ve meşhur sünnete muhalif olmadığı sürece kıyasa takdim edilmesi gerektiği görüşüne sahiptirler. Ancak Kerhî'nin günümüze ulaşan *Risâle*'sinde bu meseleyle ilgili bir bilgi bulunmadığı gibi bu konuda Kerhî'yi takip eden Hanefî ulemânın kimler olduğu da çok açık değildir. Bunlar içerisinde sadece Ebü'l-Yüsr'ün ismi zikredilmiştir.¹⁰¹⁸ Fakat yukarıda da ifade edildiği üzere Ebü'l-Yüsr'ün eserinde bu konu ile ilgili doğrudan bir bilgi bulunmamaktadır. Fakîh râvî şartını dile getirmeyen Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî de bu konuda Kerhî'ye herhangi bir atıfta bulunmamışlardır.

Bu anlayışın mezhep içinde sonradan ortaya çıkarılmış bir görüş olduğu kanaatinde olan Buhârî, ilk Hanefî imamların râvîler arasında böyle bir ayırım yapmadığını dile getirerek onların bu anlayışın aksine uygulamalarının varlığını bunun kanıtı olarak görmüştür. Mesela Ebû Hüreyre'nin oruçlunun unutarak yiyip içmesi ile ilgili rivayeti kıyasa aykırı olsa da kabul edilmiştir. Nitekim bu rivayetle ilgili Ebû Hanîfe “Bu konuda rivayet olmasaydı kıyasla görüş bildirecektim” demiştir. Yine Ebû Hanîfe'nin “Allah ve Resûl'ünden gelen başımız gözümüz üstünerdir” ifadesi onun haberi kıyasa öncelediğinin delili olarak görülmektedir.¹⁰¹⁹ Buhârî'nin aktardığına göre Ebû Yûsuf *Emâlî*'de musarrât hadisine yer vermiş ve müşteri muhayyerliğinin delili olarak bu hadisi kullanmıştır. Bu da onun Ebû Hüreyre'nin kıyasa aykırı olan bu hadisini tamamıyla reddetmediğini göstermektedir.¹⁰²⁰

Hanefî imamların râvîler arasında fakih olmaları açısından bir ayırım yapmadığını ve onların haberi kıyasa takdim ettiklerini dile getiren Buhârî'ye göre Hanefî ashâbı tarafından musarrât ve ariyye hadisleri gibi rivayetlerin kabul edilmemesinin sebebi râvîsi-

¹⁰¹⁸ Buhârî, *Keşf*, II, 558; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 673. Bu görüşün Kerhî'ye nispetinin hatalı olduğu ile ilgili bkz. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 237.

¹⁰¹⁹ Buhârî, *Keşf*, II, 559; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 674-675.

¹⁰²⁰ Buhârî, *Keşf*, II, 559. Musarrât hadisinin Hanefîler tarafından müşteri muhayyerliği konusunda delil olarak kullanıldığı ile ilgili bk. Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mesûd, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*, Beyrût: Darü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1986, V, 274.

nin fakîh olmaması değil, bu rivayetlerin Kitâb ve meşhur sünnete muhalif olmalarıdır.¹⁰²¹ Semerkandî'nin *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı fûru çalışmasının, fakîh râvî şartını benimsemeyenler tarafından bu hadislerin nasıl değerlendirildiği konusunda bir fikir verebileceğini düşünmek mümkündür. Fakat o, eserinde bu hadisleri zikretmemiştir. Bununla birlikte Semerkandî'nin *Tuhfe*'de beş yerde Ebû Hüreyre'den nakilde bulunmakla birlikte onun hakkında olumsuz bir şey zikretmediği görülmektedir.¹⁰²² Sadece cünüp olarak sabahlayanın orucu konusunda ulemânın çoğunluğunun Ebû Hüreyre'nin “*Cünüp olarak sabahlayanın orucu yoktur*”¹⁰²³ rivayetine Hz. Âişe tarafından yapılan Hz. Peygamber'in Ramazanda ihtilam olmaksızın cünüp olarak sabahladığı ve oruç tuttuğu şeklindeki itirazını dikkate aldıklarını dile getirmiştir.¹⁰²⁴

Abdülazîz el-Buhârî ilk gruptaki Hanefî usûlcülerin râvînin fakîhliği ile ilgili anlayışlarını reddederken onların râvînin fikhî ile manen rivayet arasında kurdukları bağlantıyı da değerlendirmiştir. Bir râvînin adâlet ve zabtı sabit olduktan sonra durumunun değişmesinin ancak bir vehim olabileceğini ifade eden Buhârî, asıl olanın böyle bir râvînin haberi işittiği gibi nakletmesi olduğuna dikkat çekmiştir. Ayrıca ona göre adalet ve zabt sahibi bir râvî rivayetin lafzını değiştirse bile manayı bozmayacak şekilde değiştirir. Dil konusundaki vukufiyetleri haberin manasından gafil olmalarına engel olduğu için haberlerin kendi dilleriyle vârid olduğu sahâbe ve âdil râvîlerin genel durumu böyledir. Onların adâlet ve takvaları ise habere ziyâde ve noksanda bulunmuş olmaları şüphesini ortadan kaldırmaktadır.¹⁰²⁵ Dolayısıyla manen rivayetin yaygın bir durum olması, âdil olduğu sabit olan râvîlerin haberlerin anlamlarını bozmalarını gerektirecek bir unsur değildir.

Serahsî'nin fikhî ile ma'rûf râvînin haberinin kıyasa takdimi ile ilgili kısımda delil olarak zikrettiği,¹⁰²⁶ Hz. Ömer'in kıyasa aykırı olmasına rağmen Hamel b. Mâlik'in ceninin

¹⁰²¹ Buhârî, *Keşf*, II, 559; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 674-675.

¹⁰²² Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 136, 167, 369, 371, 392.

¹⁰²³ Müslim, “Sıyâm”, 75; *Muvatta'*, “Sıyâm”, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 327, 450, XLIII, 14, 326, XLIV, 243, 267, 268.

¹⁰²⁴ Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I, 369.

¹⁰²⁵ Buhârî, *Keşf*, II, 558; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 673.

¹⁰²⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 339.

diyeti ile ilgili haberini kabul etmesini, Buhârî fakîh olmayan râvînin haberinin kıyasa takdimine delil olarak kullanmıştır. Bu rivayetin Buhârî'nin görüşü için delil olması daha uygundur. Çünkü kendisinin de zikrettiği üzere Hamel b. Mâlik sahâbenin fakîhlerinden değildir. Aynı şekilde fakîh sahâbîlerden sayılmayan Dahhâk'ın kadının eşinin diyetinden alacağı mirasla ilgili rivayetinin kıyasa aykırı olmasına rağmen Hz. Ömer tarafından kabul edilmesi de bu konudaki bir başka delili teşkil etmektedir.¹⁰²⁷

Abdülazîz el-Buhârî, Ebû Hüreyre'nin fakîhliği meselesini de ayrıca değerlendirmiş ve onun fakîh olmadığı düşüncesini benimsemediğini açıkça dile getirmiştir. Ebû Hüreyre'nin rivayetlerini kıyasla reddetmenin mümkün olmadığını düşünen Buhârî'ye göre Ebû Hüreyre fakîhtir ve ictihad için gerekli özellikler kendisinde bulunmaktadır. Sadece fakîh ve müctehid olanların fetva verdiği sahâbe zamanında fetva vermiş olması da bunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in onun hıfzı için etmiş olduğu duaya da işaret eden Buhârî'nin, diğer Hanefî usûlcülerden farklı olarak Allah'ın bu duaya icabet ettiğini ve bu sayede Ebû Hüreyre'nin rivayetlerinin yaygın hale geldiğini ifade etmesi dikkat çekicidir.¹⁰²⁸ Zira dua rivayeti ile ilgili anlayışın değişim seyrinin Hanefî usûlündeki Ebû Hüreyre ve fakîh râvî anlayışının değişim seyri ile paralel olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Cessâs'ın gerçek olduğunu düşünmediği dua rivayeti, Debûsî ile birlikte herhangi bir itiraz zikredilmeksizin dillendirilmiş, Buhârî tarafından ise bu duaya icabet edildiğine dikkat çekilerek Ebû Hüreyre'nin zabt vasfı Hz. Peygamber'in bu duası ile ilişkilendirilmiştir.

Netice itibarıyla Hanefîlerin hadisle ilgili en çok tartışılan görüşlerinden biri olan fakîh râvî konusunda bizim çalışma dönemimiz itibarıyla üç farklı tutumun sergilendiğini söylemek mümkündür. Debûsî ile birlikte Âsâ b. Ebân'ın Ebû Hüreyre özelinde dile getirdiği fakîh olmayan râvînin rivayeti ile ilgili menfi tutum giderek yumuşatılarak bir kısım Hanefî usûlcü tarafından benimsenmiştir. Ancak öncelikle aynı ilmî çevre ve dönemde yaşamasına rağmen Ebû'l-Yüsr bu yaklaşımı benimsememiştir. İlgili yerlerde bu konuya hiç değinmeyen Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin de fakîh râvînin kıyasa aykırı olduğu durumlarda haberinin reddedilmesi görüşünü benimsemediğini söylememiz mümkündür. Dönemimiz usûlcülerinden Buhârî ve Kâkî ise bu yaklaşımı benim-

¹⁰²⁷ Buhârî, *Keşf*, II, 558 Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 674.

¹⁰²⁸ Buhârî, *Keşf*, II, 559 Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 675-676.

sememekle birlikte açıkça eleştirmişlerdir. Hanefîlerin en çok eleştiri alan anlayışlarından biri olan bu meselede görülen yumuşama seyri, ekoller arası uzlaşmanın tezahürlerinden biri olmalıdır. Özellikle Buhârî ve Kâkî'nin tamamen eleştirel olan tutumu, kendi dönemlerindeki uzlaşma ortamının göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Murteza Bedir de Hanefî usûl teorisinin, hadisçilerin yaptığı işe bakışlarını özetleyen Ebû Hüreyre prototipinin yedinci asır ve sonrasında Sünnî İslâm mezhepleri, hadis taraftarları ve diğer toplum kesimleri arasındaki uzlaşma ve diyalog ortamında artık sürdürülemez olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. Fakîh râvî meselesindeki bu menfî tutum da bu anlayışın uzlaşma ortamına olumsuz etkilerine karşı geliştirilmiş olmalıdır.¹⁰²⁹

4.1.1.2. Mechûl

Mechûl ıstılahı hadis usûlünde her tabakadaki râvîleri kapsayan bir ıstılah olmasına rağmen Hanefî usûlcülerin bu terimi özellikle sahâbe nesli için kullandığı anlaşılmaktadır. Cessâs'ın Îsâ b. Ebân'ın kullandığı mechûl vasfını hangi nesil için kullanmış olabileceğine dair açıklamaları da bunu destekler mahiyettedir. Sonraki Hanefî usûlcülerin bu konudaki dayanağı olduğu anlaşılan Îsâ b. Ebân, Cessâs'ın naklettiğine göre mechûl râvînin rivayetinin reddi ya da kabulü konusunda ictihadda bulunulabileceğini dile getirmiştir.¹⁰³⁰ Cessâs, Îsâ b. Ebân'ın buradaki mechûl vasfını hangi nesiller için kullanmış olabileceği ile ilgili iki ihtimalden bahsetmektedir. İlk ihtimal, onun mechûl ile kendi içinde bulunduğu nesli ya da kendinden bir önceki nesli kastetmiş olmasıdır. Bu durumda kastedilen nesil, Hz. Peygamber'in "ثم يفشي الكذب"¹⁰³¹ rivayetiyle yalanın yaygınlaşacağını bildirdiği etbâu't-tâbiînden sonraki nesil olacaktır. Bu nesilden mechûl olanların haberleri hakkında hüküm vermek için ictihadın kullanılması ise zaten câizdir. İkinci ihtimal ise Îsâ b. Ebân'ın mechûl ifadesini selef yani sahâbe ve tâbiûn nesli için kullanmış olmasıdır. Onun Hz. Ali'nin sahâbeden olan Ma'kıl b. Sinân'ın haberini reddi ile ilgili verdiği örnek de bunu göstermektedir.¹⁰³²

¹⁰²⁹ Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, s. 236-237.

¹⁰³⁰ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 134.

¹⁰³¹ Tirmizî, "Fiten", 7; "Şehâdât", 4; İbn Mâce, "Ahkâm", 28; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 268.

¹⁰³² Cessâs, *el-Füsûl*, III, 135.

Serahsî'nin ve sonraki usûlcülerin bir kısmının yaptığı mechûl tarifi ve verilen örneklerin sahâbe neslinden olması da mechûl teriminin bu kapsamda kullanıldığını desteklemektedir. Nitekim Serahsî, mechûlü “Hz. Peygamber ile sohbetinin uzunluğu bakımından şöhret bulmamış, sadece bir veya iki hadis rivayetiyle tanınan kişi” şeklinde tarif etmiştir.¹⁰³³ Debûsî ve Pezdevî ise sahâbîlikle ilgili bir ifade kullanmadan, mechûlü rivayet ettiği sadece bir veya iki hadisle bilinen râvî şeklinde tarif etmiş olsalar da¹⁰³⁴ bu grupta bulunan râvîlere verdikleri örnekler sahâbe neslindedir. Vâbısa b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhbik, Ma'kıl b. Sinân el-Eşcaî bu kısımda isimleri zikredilen sahâbîlerdir.¹⁰³⁵ Siğnâkî bu isimlere İbn Ebî Târik ve Hannân el-Esedî'yi de eklemiştir.¹⁰³⁶ Ancak sadece bir veya iki rivayeti ile bilinmenin mutlak olarak o sahâbînin mechûl olarak değerlendirilmesini gerektirmediği de unutulmamalıdır. Zira meşhur sahâbîler içinde de çok az rivayette bulunmuş olanlar vardır. Fakat bu durum onların mechûl olarak nitelendirilmesini gerektirmez. Hadis rivayetinde bulunan sahâbenin yarısından çoğunun da sadece bir veya iki rivayeti bulunmaktadır.¹⁰³⁷ Ayrıca Debûsî mechûl sahâbîlerden olan isimleri zikrettikten sonra mezkûr isimler gibi sadece rivayetleri ile tanınan bedevîlerin bu gruba dâhil olduğuna işaret ederek bedevîlik unsuruna da dikkat çekmiştir.¹⁰³⁸

Bu taksimin özellikle sahâbe nesli ile ilgili olması, meselenin sahâbenin adâleti boyutuyla da değerlendirilmesini gerektirmiştir. Çünkü hadis usûlcüleri râvînin mechûllüğünü adâlet vasfı ile ilgili bir kusur olarak görmüşlerdir. İlk Hanefî usûl eserlerinde bu duruma açıkça işaret edilmezken Abdülazîz el-Buhârî ve onu takip eden Kâkî, sahâbenin Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber tarafından ta'dîl edildiğini gösteren ayet ve hadislere yer vererek selefîn ve halefîn cumhurunun sahâbenin tamamının âdil olduğu hususunda

¹⁰³³ Serahsî, *Usûl*, I, 342; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 353; Neseî, *Keşf*, II, 28.

¹⁰³⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Pezdevî, *Kenz*, s. 160.

¹⁰³⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Pezdevî, *Kenz*, s. 160; Serahsî, *Usûl*, I, 342.

¹⁰³⁶ Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 900-901.

¹⁰³⁷ Bünyamin Erul, “Cehâletü'r-Râvî Açısından Sahâbînin Durumu”, *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı Tartışmalı İlmî Toplantı (27-28 Nisan 2013)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013, s. 170.

¹⁰³⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 180; Genellikle bedevîler ve heyetlerden olan bazı kimselerin mechûl olarak kaldığı ile ilgili ayrıca bkz. Erul, “Cehâletü'r-Râvî Açısından Sahâbînin Durumu”, s. 170, 173. Bünyamin Erul isnaddaki bir sahâbînin mechûl olması ile ilgili sekiz muhtemel sebep zikretmiştir. Bkz. Erul, “Cehâletü'r-Râvî Açısından Sahâbînin Durumu”, s. 177-178.

ittifak ettiklerini dile getirmişlerdir.¹⁰³⁹ Esas itibarıyla Hanefîlerin sahâbeyi adâletleri açısından kusurlu görmediklerini ortaya koyan husus ise onların sahâbe tarifleriyle hadisçilerin sahâbe tariflerinin farklı olmasıdır. Tariflerdeki bu farklılığı Abdülazîz el-Buhârî de meseleyi vuzuha kavuşturan bir unsur olarak görmüştür. Ashâbü'l-hadîse göre az veya çok olsun Hz. Peygamber'le bir an birlikte olan kimse sahâbî sayılırken usûlcülere göre Hz. Peygamber ile özel bir ilişkisi olup ona mülazemeti olan ve ondan birşeyler alan kimseler sahâbî olarak isimlendirilir. Bu durumda usûlcülerin sahâbe tarifi açısından bakıldığında ilk nesilden sadece Hz. Peygamber'den naklettiği bir veya iki rivayetle tanınan, adâleti, fıska ve sohbetinin uzunluğu konusunda bilgi sahibi olunmayan kimseler sahâbe kapsamında olmamaktadır. Çünkü bu tarife göre bir kişinin sahâbî olması için Hz. Peygamber ile sohbetinin uzunluğunun ma'rûf olması gerekmektedir. Yukarıda ismi geçen Vâbisa, Seleme ve Ma'kıl gibi kimseler de sahâbe neslinde yaşamış olsalar da uzun süre sohbetleri olmadığı için usûlcülerin tarifine göre sahâbeden sayılmazlar.¹⁰⁴⁰ Buhârî'nin bu yöndeki açıklamaları Hanefî usûlcülerin mechûl konusundaki anlayışlarının aslında "es-sahâbetü küllühüm udûl" prensibine aykırı olmadığını ortaya koymaktadır.

Bu tür râvîlerin rivayetlerinin kabulü veya reddi konusunda ictehad edilebileceğini ifade eden İsa b. Ebân, sikaların onlardan nakilde bulunmuş olması durumunda rivayetlerinin makbul olduğu görüşündedir.¹⁰⁴¹ İsa b. Ebân'ın bu konudaki görüşünü dayanak alıp sistemleştirdikleri anlaşılan sonraki Hanefî usûlcüler, mechûl sahâbîlerin rivayetlerini değerlendirmede selefin onların rivayetlerine karşı olan tutumunu esas almışlardır. Onların seleften kastettikleri büyük oranda ilk kısımda ele aldıkları ma'rûf sahâbîler olmalıdır. Ancak bu konuda Alkame, Mesrûk ve Nâfi' gibi tâbiûnun büyüklerinin tutumunu da dikkate almışlardır. Fakîh olmayan ma'rûf sahâbî ile mechûl sahâbînin rivayeti arasında ise şöyle bir fark olduğu anlaşılmaktadır: Fakîh olmayan ma'rûf râvînin rivayeti ile, her yönden kıyasa muhalif olması durumu hariç amel etmek vâciptir. Mechûlün rivayeti ise ancak selefin onun rivayetini kabul etmesi ya da kendisinden rivayette bulunmasıyla teyid edilmesi durumunda hüccet olabilmektedir.¹⁰⁴² Dolayısıyla mechûl

¹⁰³⁹ Buhârî, *Keşf*, II, 559; Kâki, *Câmiu'l-esrâr*, III, 676.

¹⁰⁴⁰ Buhârî, *Keşf*, II, 560; Kâki, *Câmiu'l-esrâr*, III, 677.

¹⁰⁴¹ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 134.

¹⁰⁴² Neseî, *Keşf*, II, 29.

sahâbînin rivayetinin kabulü için kıyasa muhalif olmama yanında selefın onun hakkındaki tutumu ile ilgili ekstra bir şart daha koşulmuştur. Mesela Vâbısa b. Mâbed'in naklettiği “Bir adam safların arkasında tek başına namaz kıldı. Hz. Peygamber de ona namazını iade etmesini emretti”¹⁰⁴³ rivayeti sahih kıyasa muhalif görüldüğü için amel edilmemiştir.¹⁰⁴⁴ Mechul râvînin rivayeti selefın sergilediği tavra göre beş farklı kategoride değerlendirilmiştir:

1- Eğer selef mechûl bir râvîden rivayette bulunup amel etmişse ve ondan nakilde bulunmaya cevaz vermişse bu râvî rivayetiyle meşhur olan râvîler mesabesinde. Dolayısıyla da haberi hüccet olarak kabul edilir.¹⁰⁴⁵ Çünkü selef, bir hadisin sahih olduğuna inanmadıkları müddetçe onu hüccet olarak kabul etmemişlerdir. Onlar böyle bir hadisi ya o râvînin adâleti ve zabtının iyi olduğu konusundaki bilgileri sebebiyle ya da kendilerinin veya meşhur sahâbîlerin Hz. Peygamber'den işittiklerine muvâfik olması sebebiyle kabul etmiş olabilir.¹⁰⁴⁶

2- Mechûl bir râvînin rivayeti selef tarafından yaygın olarak biliniyor olmasına rağmen selefın o râvî hakkında bir şey söylememiş olması durumunda rivayeti ilk durumdaki gibi makbul olarak görülmüştür. Çünkü selefın onun hadisini işitmelerine rağmen hakkında sukut etmeleri ve herhangi bir itirazda bulunmamaları bu rivayeti tasdik ettikleri anlamına gelmektedir.¹⁰⁴⁷

3- Selefın kabulü konusunda ihtilaf ettiği, yani mechûl râvînin rivayeti ile bir kısmı amel ederken bir kısmının onun rivayetini reddettiği durumda da bu râvînin rivayeti makbul görülmüştür. Zira meşhur fakîhlerin bir kısmının o rivayeti kabul etmesi o haberi bizzat rivayet etmeleri mesabesinde değerlendirilmiştir.¹⁰⁴⁸ Aynı zamanda Hanefî usûlcüler adâletiyle meşhur ve sika bir râvînin herhangi bir redde bulunmaksızın bir kimseden rivayette bulunmasını o râvîyi tâdil olarak görmüşlerdir.¹⁰⁴⁹ Hanefîlerin

¹⁰⁴³ Tirmizî, “Salât”, 170; İbn Mâce, “İkâmetü's-salât”, 55; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXIX, 530, 531, 532, 534.

¹⁰⁴⁴ Kâki, *Câmiu'l-esrâr*, III, 678.

¹⁰⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 182; Pezdevî, *Kenz*, s. 160; Serahsî, *Usûl*, I, 342; Neseî, *Keşf*, II, 28.

¹⁰⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 343; Buhârî, *Keşf*, II, 561.

¹⁰⁴⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 182; Pezdevî, *Kenz*, s. 160; Serahsî, *Usûl*, I, 343; Buhârî, *Keşf*, II, 561-562.

¹⁰⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 343; Neseî, *Keşf*, II, 28; Buhârî, *Keşf*, II, 562.

¹⁰⁴⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 182; Pezdevî, *Kenz*, s.160; Serahsî, *Usûl*, I, 343; Neseî, *Keşf*, II, 29; Buhârî, *Keşf*, II, 564.

mechûl sahâbîlerden saydığı Ma‘kıl b. Sinan’ın, kocası kendisine mehir belirlemeksizin zifaktan önce vefat eden Berva‘ bt. Vâşık el-Eşcaiyye için Hz. Peygamber’in emsal mehir ile hükmettiğine dair rivayeti¹⁰⁵⁰ bu kategoride değerlendirilmiştir. İbn Mes‘ûd Ma‘kıl’ın bu rivayetini kabul etmiş hatta kendi hükmünün Hz. Peygamber’in bu rivayet-teki hükmüne muvafık olması sebebiyle çok sevinmiştir. Hz. Ali ise bu rivayeti “Topuklarına bevl eden bir bedevinin haberini ne yapalım?” diyerek reddetmiştir. İbn Mes‘ûd ve Hz. Ali bu konuda ihtilaf etmiş olsa da Hanefîlere göre bu hadis kıyasa muvafık olduğu için hüccet olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Hanefî usûlcüler İbn Mes‘ûd, Alkame, Mesrûk, Nâfi‘ b. Cübeyr ve Hasan gibi sikaların kendisinden rivayette bulunmasını onu ta‘dîl olarak gördükleri için de onlara göre Ma‘kıl’ın adâletinin mechûl oluşu ortadan kalkmış olmaktadır.¹⁰⁵¹

4- Selefin rivayetini ittifakla reddettiği mechûl râvînin rivayeti ise makbul değildir ve onunla amel etmek câiz değildir.¹⁰⁵² Çünkü selef, Hz. Peygamber’den sabit olan bir hadis varken onunla amel etmeyi bırakarak hadisin hilafına kendi reyleriyle amel etmekle itham edilemez. Dolayısıyla onların bir rivayetin reddi konusunda ittifak etmeleri, o rivayetin râvîsini tekzib ettikleri ve onun vehmettiği konusunda bilgi sahibi oldukları anlamına gelmektedir. Bunun örneği Fâtıma bt. Kays’ın bâin talak ile boşamadan dolayı iddet beklerken nafaka talep ettiği halde Hz. Peygamber’in kendisine nafaka ve sükna verilmesine hükmetmediğine dair rivayetidir. Hz. Ömer “Rabbimizin Kitâb’ını ve Nebîmizin sünnetini doğru mu yalan mı söylediğini ve unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözü sebebiyle terk edemeyiz”¹⁰⁵³ diyerek onun bu rivayetini reddetmiştir. İsâ b. Ebân’a göre Hz. Ömer’in burada Kitâb ve sünnetten kastı, Kitâb ve sünnetle sabit olan sahih kıyastır. Çünkü o, Kitâb ve sünnetteki delillere kıyasla iddet bekleyen kadına nafaka verileceği hükmüne varmıştır.¹⁰⁵⁴ Ayrıca Hz. Ömer’den başka Zeyd b. Sâbit, Üsâme b. Zeyd, Câbir ve Hz. Âişe de Fâtıma bt. Kays’ın bu rivayetini reddetmiş-

¹⁰⁵⁰ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 31; Tirmizî, “Nikâh”, 44; Nesâî, “Nikâh”, 68; “Talâk”, 57; İbn Mâce, “Nikâh”, 19; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXV, 291, XXX, 410, 411.

¹⁰⁵¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 160; Serahsî, *Usûl*, I, 343; Neseffî, *Kesf*, II, 29; Buhârî, *Kesf*, II, 564.

¹⁰⁵² Pezdevî, *Kenz*, s. 160.

¹⁰⁵³ Müslim, “Talâk”, 46; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 40; Tirmizî, “Talâk ve’l-liân”, 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLV, 325.

¹⁰⁵⁴ Serahsî, *Usûl*, I, 343-344; Sadruşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 10.

lerdir.¹⁰⁵⁵ Bûsre bt. Safvân'ın cinsel organa dokunmanın abdesti bozacağı ile ilgili rivayeti de bu kısımdan sayılmıştır.¹⁰⁵⁶

5- Selef arasında meşhur olmayan ve onların reddederek karşı çıkmadıkları râvîlerin rivayetleri ile amel ise vâcib değildir. Fakat kıyasa muvafık olduğu sürece hakkındaki hüsnü zanna binaen böyle bir râvînin rivayetiyle amel etmek câizdir. Çünkü Hz. Peygamber'in ilgili hadisi sebebiyle ilk nesilde asıl olan adâlet vasfıdır. Fakat selef arasında rivayetinin yaygın olmaması, hakkındaki vehim töhmetini güçlendireceği ve vücûb hükmü böyle zayıf bir yolla sabit olamayacağı için bu tür bir rivayetle amel vâcib kategorisinde değildir.¹⁰⁵⁷ Ancak bu durumun Hz. Peygamberin ta'dîl ettiği ilk üç nesille sınırlandırıldığı unutulmamalıdır. Çünkü bu nesillerden sonra fisk yaygınlaştığı için sonraki dönemden olan mechûl râvîlerin rivayeti makbul değildir.¹⁰⁵⁸

Bu konuda Ebû Hanîfe ile talebeleri arasında bir ihtilaf olduğu görülmektedir. Ebû Hanîfe mestûrun şahitliği konusunda zâhirî adâletle yetinerek mestûrun şahitliğini kabul etmiştir.¹⁰⁵⁹ İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed ise mestûrun şahitliğini câiz görmemişlerdir. Ancak Hanefî usûlcüler, Ebû Hanîfe ile İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bu konudaki ihtilafının yaşadıkları dönemle ilgili olduğuna dikkat çekmişlerdir. Zira Ebû Hânîfe'nin yaşadığı dönemde insanlar arasında doğruluk yaygın olduğu için o zâhirî adâletle yetinmiş ve mestûrun şahitliğini kabul etmiştir. Ancak talebeleri döneminde yalan yaygınlaştığı için onlar zâhirî adâleti yeterli görmemişlerdir.¹⁰⁶⁰ Ayrıca Hanefî usûlünde ilk üç nesil ile sonraki nesillerin ma'rûf olmayışını ifade etmek için birbirinden farklı kavramlar kullanıldığı anlaşılmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği gibi "mechûl" kavramı daha ziyâde ilk nesil için kullanılırken, Hz. Peygamber'in ta'dîl ettiği nesillerden sonraki dönemde yer alan mechûl râvîler için daha sonra ele alınacağı üzere "mestûr" kavramı kullanılmıştır.

¹⁰⁵⁵ İtkânî, *et-Tebyîn*, I.

¹⁰⁵⁶ Neseî, *Keşf*, II, 30.

¹⁰⁵⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 160; Serahsî, *Usûl*, I, 344; Buhârî, *Keşf*, II, 564-565.

¹⁰⁵⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 182; Serahsî, *Usûl*, I, 344; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 355.

¹⁰⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 182; Pezdevî, *Kenz*, s. 160.

¹⁰⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 344, 345; Neseî, *Keşf*, II, 30; Buhârî, *Keşf*, II, 565-566; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 11.

Netice itibarıyla bu ayrımı benimseyen Hanefîlerin mechûl olarak nitelediği sahâbîler içinde rivayetleri tamamıyla reddedilen tek bir kısmın var olduğu anlaşılmaktadır. Bu da dördüncü kısımda yer alan selefin rivayetlerini reddettiği sahâbîlerdir. Bunun haricinde Hanefîlerin sahâbeyi mechûl olarak nitelemelerinin onların haberini kabulüne engel olmadığı anlaşılmaktadır. Bu râvî taksimatı çerçevesinde Pezdevî, hepsi haber-i vâhid kapsamında olsa da rivayet eden sahâbînin vâfına göre ifade ettikleri ilim açısından da haberleri kategorize etmiştir. Bu taksime göre haber-i vâhid; “ma‘rûfun haberi”, “müstenker” ve “müstetir” olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Adâlet ve zabt vasfı ile ma‘rûf olan râvînin haber-i vahidi ilm-i gâlibü’r-rey ifade eder. Pezdevî’nin müstenker olarak adlandırdığı dördüncü kısımdan olup selefin ittifakla rivayetini reddettiği râvînin haber-i vâhidi zan ifade eder. Müstetir olarak isimlendirdiği, beşinci kısımdan olan, yani seleften rivayetinin reddi ya da kabulü yönünde herhangi bir şey vârid olmayan râvînin rivayetinin hükmü ise vücûb olmaksızın kendisiyle amelîn cevazıdır.¹⁰⁶¹

Ebü’l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî’nin ise sahâbe neslini mechûl olmaları açısından da ele almadıkları görülmektedir. Ancak şu an elimizde bulunan usûl eserinde tespit edemesek de Buhârî’nin aktardığına göre Ebü’l-Yüsr, sahâbe ve tâbiûnun rivayetiyle amel ettiği râvînin haberinin kabulünün gerekli olduğu kanaatindedir. Ayrıca yine Buhârî’nin verdiği bilgiye göre Ebü’l-Yüsr, mechûl râvînin rivayeti ile sahâbe ve tâbiûnun amel ettiği açık olmasa da sahih kıyasa muhalif olmadığı müddetçe bu rivayetle amelîn vâcib olduğu görüşünün doğru olduğu kanaatindedir.¹⁰⁶² Bu durumda o, diğer Hanefî usûlcülerin mechûlün beşinci kısmından saydığı ve amelîn câiz olduğunu düşündüğü mechûlün haberi ile amelî vâcib görerek onlardan ayrılmış olmaktadır.

Netice itibarıyla bu taksime yer veren Hanefî usûl eserleri açısından bakıldığında ma‘rûf ve mechûl taksimi her ne kadar râvîlerin geneli için yapılmış bir taksim gibi görünse de aslında bu kısımda sahâbe tabakasındaki ravilerin ma‘rûf ve mechûl olmaları açısından değerlendirildikleri görülmektedir. Bu taksimin Hanefîlerin sahâbe nesli içinde yaptıkları ayrımı göstermesi yanında başka bir amacı da haber ile kıyasın birbirlerine karşı konumunu değerlendirmek ve haberin kıyasa aykırı olduğu durumda nasıl bir yöntem izleneceğini ortaya koymaktır. Bu yöntemde ise selefin rivayetlerle ilgili tutumunun belir-

¹⁰⁶¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 163; Buhârî, *Keşf*, II, 566; Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, s. 355; Neseî, *Keşf*, II, 30; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 905; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 10; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 614.

¹⁰⁶² Buhârî, *Keşf*, II, 566.

leyici olduğu görülmektedir. Ayrıca inkıtâ teriminde olduğu gibi hadis usûlü ile ortak terimler olan ma‘rûf ve mechûl ıstılahlarının Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî tarafından kullanılmaması onların Pezdevî ve Serahsînin hadis usûlü ıstılahlarının kullanımının benimsendiği usûl sistematüğinden farklı bir sistematik benimsediklerinin tezahürlerinden biri olarak görülebilir.

4.1.2. Râvîde Aranan Şartlar

Hadis usûlünde olduğu gibi Hanefî fıkıh usûlünde de bir râvînin rivayetinin hüccet olabilmesi için belirli şartlar aranmıştır. Bu şartlar Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları takip edenler tarafından “akıl”, “zabt”, “adâlet” ve “İslâm” şeklinde sıralanmıştır. Hanefî usûlü ile hadis usûlü arasında bu şartların kapsamı açısından bir fark bulunduğu görülmektedir. Zira Hanefî usûlünde bu dört unsur ayrı ayrı şartlar olarak zikredilirken hadis usûlü eserlerinde râvînin şartları genellikle adâlet ve zabt olarak ifade edilmiş ve akıl baliğ olma, Müslüman olma, murûet sahibi olma şartları adâlet şartı kapsamında değerlendirilmiştir.¹⁰⁶³ Ancak ilk hadis usûlü eserlerinden olan *Kifâye*'de de İslâm, bulûğ, akıl, adâlet ve zabt şartlarının ayrı ayrı zikredilmesi dikkati çekmektedir.¹⁰⁶⁴

Bu şartlar açısından Hanefîlerin hadisçilerden ayrıldığı bir diğer nokta da Hanefî usûlünün genelinde bu şartların tamamının zâhir ve bâtın olmak üzere iki boyutuyla ele alınmış olması ve ilgili şartın geçerli olabilmesi için iki boyutuyla da kâmil olarak var olmasının şart koşulmuş olmasıdır. Ancak Debûsî'den itibaren şartların bu şekilde iki boyutlu olarak değerlendirilmesi yaygınlaşmış olsa da Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Üsmendî böyle bir yöntem izlememişlerdir. Ayrıca Üsmendî İslâm ve akıllı ayrı şartlar olarak zikretmeyerek râvînin şartlarını adâlet ve zabt çerçevesinde işlemiştir.¹⁰⁶⁵ Ebü'l-Yüsr ise râvînin şartları konusunu doğrudan ele almamakla birlikte bir râvînin doğru sözlülüğünün yalancılığına tercih edilmesini sağlayacak unsurlar olarak akıl ve dini ele almıştır. Çünkü din ve akıl sahibi olmak kişiyi yalan söylemekten alıkoyan unsurlardır. Yalan, bütün dinlerde haram olduğu için dinin böyle bir fonksiyonu varken, İnsan ken-

¹⁰⁶³ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 104; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 58; Suyûtî, *Tedrib*, I, 352. Ayrıca bkz. Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, s. 84-91.

¹⁰⁶⁴ Hafîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi İlmi'r-rivâye*, (thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî, İbrahim Hamdi el-Medenî), Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y., s. 94.

¹⁰⁶⁵ Üsmendî, *Bezl*, s. 431-439.

disine saygı duyulmasını arzu ettiği için, söylediği yalan sebebiyle kötülenmek ve hakir görülmekten korunmak amacıyla akılı da onu yalan söylemekten alıkoymaktadır.¹⁰⁶⁶

Hanefî usûlü içerisinde ayrıca bu şartların sıralanışı açısından da bir farklılığın olduğu görülmektedir. Debûsî ve sonraki usûlcülerin çoğu bu şartları akıl, zabt, adâlet ve İslâm şeklinde sıralarken, Semerkandî, İslâm, akıl, adâlet ve zabt sıralamasıyla zikretmiştir.¹⁰⁶⁷ Bu sıralamaların özel bir anlamı olup olmadığı ile ilgili bir bilgi bulunmazken Debûsî, haberi işiten kişinin marifet ve zabt sahibi olduktan sonra yalan ve doğru söyleyebileceğini, bu yönlerden birinin tercihinin de adâlet vasfının tespiti ile yapılabileceğini ifade ederek adâleti üçüncü sırada zikretmiştir.¹⁰⁶⁸ Bizim de Hanefî usûlündeki genel tavrı esas alarak bu şartları akıl, zabt, adâlet ve İslâm sıralamasıyla ele almamız uygun olacaktır.

4.1.2.1. Akıl

Hanefî usûlcüler akılı, duyulardan elde ettiği sonuçtan hareketle insanın gireceği yolu aydınlatan ve kalbin teemmül yoluyla talep edileni kendisiyle idrak ettiği bir nur olarak tarif etmişlerdir.¹⁰⁶⁹ Haberleri nakleden kimselerin akıl sahibi olmalarının şart koşulması ise haberin bir kelam olmasıyla ilişkilendirilerek izah edilmiştir. Kelam, harflerden ve sestem oluşan sûret ile medlûle delâlet eden mana olmak üzere iki unsurdan müteşekkildir. Dolayısıyla bir manası olmaksızın sadece ses ve harflerden oluşan söze kelam denilemez. Kelamın bir manaya delâleti ise sadece akıl ile mümkün olduğundan bir haberin muteber bir kelam olması ancak haber verenin akıl sahibi olması ile mümkündür.¹⁰⁷⁰ Bu sebeple hadis nakleden râvînin de akıllı olması şartı koşulmuştur.

Hanefî usûlünde akıl, “kâsır” ve “kâmil” olmak üzere iki kısım olarak değerlendirilmiştir. Kâsır akıl, ibtidai seviyede olan ve noksanlığına delâlet eden karinelerin bulunduğu durumdaki kişinin akıldır. Tecrübe ve zamanla aklî melekesinde artış olduğu için

¹⁰⁶⁶ Ebû'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 126.

¹⁰⁶⁷ Semerkandî, *Mizân*, II, 627.

¹⁰⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 184

¹⁰⁶⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, I, 347; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 339; Neseî, *Keşf*, II, 31; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1271; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 686.

¹⁰⁷⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 163; Serahsî, *Usûl*, I, 345; Semerkandî, *Mizân*, II, 628; Neseî, *Keşf*, II, 32; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 879; Buhârî, *Keşf*, II, 571; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 687.

sabînin aklı kâmil sayılmamıştır. Aynı şekilde ma‘tûhun¹⁰⁷¹ aklı da kâsır olarak kabul edilmiştir. Aslında insanların hakiki olarak aklın kemalini tespit etmeleri mümkün değildir ve bu sadece Allah Teâlâ'nın bilgisi dâhilindedir. Ancak insanlar için kolaylık olması amacıyla bulûğa ermek şer‘î olarak kâmil akıl sahibi olmanın sınırı olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁷² Fakat bulûğa eren kişinin de aklî melekisinde herhangi bir problem bulunmaması gerekir. Zira mecnun ve ma‘tûhta olduğu gibi bazı durumlarda bâliğ olan kişide de aklî yoksunluk olması mümkündür.¹⁰⁷³

Haber nakleden kişilerdeki akıl şartında da aklın kâsır değil kâmil olması esastır. Çünkü bir şeyin mutlakından kastedilen, o şeyin kemal halidir. Dolayısıyla mutlak olarak ifade edilen akıl şartı ile de kâmil akıl kastedilmektedir.¹⁰⁷⁴ Ayrıca kâsır akıl sahibi olan sabî ve ma‘tûhun zarardan korunmaları için dünya işlerindeki tasarruflarından sorumlu tutulmamış olmaları da bunu desteklemektedir. Zira dünyevî ve kendisi ile ilgili olan konularda sorumluluk sahibi olmayan ve aklına itibar edilmeyen bir kimsenin din hususunda ve ümmeti ilgilendiren bir konuda da aklına itibar edilmemesi evleviyetle gereklidir.¹⁰⁷⁵ Ancak sabînin haberi tahammülü ve edası arasında ayırım yapılmış ve bulûğa ermeden önce işittiği rivayeti bulûğdan sonra nakletmesi makbul sayılmıştır. Bu konu râvîlerin kusurları ile ilgili kısımda ele alınacaktır.

4.1.2.2. Zabt

Râvîde aranan şartlardan biri olan zabtın iki yönü bulunmaktadır. Bu yönlerden ilki kişinin sözü işittiği anda kendisinde meydana gelen ilim, diğeri ise ilmin meydana gelmesinden itibaren haberi başkasına nakledene kadar geçen süreçte işittiğini koruma aşamasıdır.¹⁰⁷⁶ Hanefî usûlünde zabt bu iki yönü de kapsayacak şekilde, sözü işittiği zaman

¹⁰⁷¹ Şuuru karışmış, anlayışı kıt, konuşması karışık, tedbiri bozuk olan kimse. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010, s. 347.

¹⁰⁷² Debûsî, *Takvîm*, s. 185; Pezdevî, *Kenz*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, I, 347; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 340; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 879.

¹⁰⁷³ Serahsî, *Usûl*, I, 348; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 879.

¹⁰⁷⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 185; Pezdevî, *Kenz*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, I, 348; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 339; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1272; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 11.

¹⁰⁷⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 185; Pezdevî, *Kenz*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, I, 347; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 340; Neseî, *Keşf*, II, 31-32; Buhârî, *Keşf*, II, 577.

¹⁰⁷⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 187.

hakkıyla dinlemek, söz ile kastedilen manayı anlamak, çaba sarfederek o sözü hıfz etmek sonra da başkasına nakledene kadar, kendisine güvenmeyerek tekrar ve müzâkere yoluyla işittiğini korumak şeklinde tarif edilmiştir.¹⁰⁷⁷ Hakkıyla semâ etmekten kasıt, kişinin semâ meclisinin başından sonuna kadar orada bulunmasıdır. Çünkü bir kimsenin semâ meclisine girdiğinde sözün başını kaçırmış olması ve konuşanın da onun gelişini fark etmeyip sözünü tekrar etmemiş olması mümkündür. Bu durumda haberi işiten kişi aslında gerçek manada sema etmemiş olur. İşitenin böyle bir durumda ihtiyatlı olması gerekmektedir.¹⁰⁷⁸ Kâmil manada bir zabttan söz edebilmek için hem işitme hem de işittiğini anlayıp muhafaza etmiş olma yönünün bir arada bulunması gerekir. Sadece haberi işitmiş olmak zabt için yeterli değildir. Bu durum Ebû Hanife'nin mahkemede belgedeki yazıyı tanınmasına rağmen olayı hatırlayamayan kişinin şahitliğini kabul etmemesine benzetilmiştir. Çünkü böyle bir kimse de tahammül ettiği şeyi zabt edemediği için o kişinin şahitliği edası câiz görülmemiştir.¹⁰⁷⁹

Râvî ile ilgili diğer şartlarda olduğu gibi zabt şartı da Hanefî usûlünde zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Zâhirî zabt, metnin lugavî manası ve siğasının zabtıdır.¹⁰⁸⁰ Yani hadisin lafzını herhangi bir tashîf ve tahrîfe uğratmaksızın lügavî manasını bilerek muhafaza etmektir.¹⁰⁸¹ Mesela “الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل”¹⁰⁸² hadisinde “الحنطة” kelimesinin takdir yoluyla merfû ve mensûb olarak okunabileceğini bilmek siğanın lügavi manasının zabtıdır.¹⁰⁸³ Bâtını zabt ise sözün ifade ettiği şer'î ahkâm açısından zabttır. Yani hadis metninin içerdiği şer'î hükümlerin kavranmasıdır. Buna da ancak arap dili ve fikhî meselelerdeki tecrübe yoluyla vâkıf olunabilir.¹⁰⁸⁴ Mesela yukarıda zikredilen hadisin

¹⁰⁷⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, I, 348; Neseî, *Keşf*, II, 33; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 11.

¹⁰⁷⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 166; Serahsî, *Usûl*, I, 350; Neseî, *Keşf*, II, 34; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 12; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 691.

¹⁰⁷⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 187; Serahsî, *Usûl*, I, 348.

¹⁰⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 187; Pezdevî, *Kenz*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, I, 348.

¹⁰⁸¹ Buhârî, *Keşf*, II, 579; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 692.

¹⁰⁸² Müslim, “Musâkât”, 82; Nesâî, *Buyû'*, 44; İbn Mâce, “Ticârât”, 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XVIII, 46, 179, 415.

¹⁰⁸³ Buhârî, *Keşf*, II, 580; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 692-693.

¹⁰⁸⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 187; Pezdevî, *Kenz*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, I, 348.

bâtînî zabtı, alışverişte buğdayın cins ve miktar bakımından eşit olmasının vâcip olduğunun bilinmesidir.¹⁰⁸⁵

Diğer şartlarda olduğu gibi mutlak zabt şartından kastedilen de kâmil olan yani hem zâhiri hem de bâtinî kısmı içeren zabttir.¹⁰⁸⁶ Bu sebeple yaratılış, gevşeklik ya da umursamazlık sebebiyle şiddetli gaflet sahibi olan kişinin haberi zâhiri zabtı olmadığı için hüccet olamaz.¹⁰⁸⁷

Hanefî usûlünde bâtinî zabt meselesinin esas itibarıyla fakîh râvî olgusuyla bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Zira fakîh olmayan râvînin bâtinî zabtının eksik olduğu gerekçesiyle fikhî ile ma'rûf râvînin rivayeti ile fikhî ile ma'rûf olmayan râvînin rivayeti arasında muârazanın gerçekleşmeyeceği ifade edilmiştir.¹⁰⁸⁸ Hz. Peygamber'in Meymûne ile evliliği ile ilgili rivayet bu duruma örnek teşkil etmektedir. Amr b. Dînâr'dan nakledildiğine göre Câbir b. Zeyd, İbn Abbas'ın kendisine Hz. Peygamber'in ihramlı iken Meymûne ile evlendiğini haber vermiştir. Amr da Câbir'e İbn Şihâb'ın Yezîd b. el-Esam'dan, Hz. Peygamber'in Meymûne ile ihramsızken evlendiğini naklettiğini söylemiştir. Ancak Câbir, Yezîd b. el-Esam'ı bedevîlik vasfı olan "topuklarına bevl eden biri" olarak vasfederek onu İbn Abbas'a tercih etmeyeceğini söylemiştir.¹⁰⁸⁹ Bu rivayet selef tarafından fakîh olan râvînin rivayetinin fakîh olmayanın rivayetine tercih edildiğini gösteren bir delil olarak görülmüştür.

Fakîh râvî şartında olduğu gibi bâtinî zabtın şart koşulmasında da haberlerin manen naklinin câiz olması gerekçe olarak sunulmuştur. Zira manen nakil durumunda fikhî ile ma'rûf olmayan râvînin duyduğu haberi kendi anladığı manayı ifade edecek lafızla naklederek manada eksikliğe sebep olması mümkündür. Fakîh râvî ise manaya vâkîf olduğu için onun rivayetinde böyle bir durum söz konusu değildir.¹⁰⁹⁰ Ayrıca Kur'ân'ın naklinde sadece ezberleyip muhafaza etmenin yeterli görülüp manayı kavrayan kişinin rivaye-

¹⁰⁸⁵ Buhârî, *Keşf*, II, 580.

¹⁰⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 187; Pezdevî, *Kenz*, s. 165.

¹⁰⁸⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, I, 348.

¹⁰⁸⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, I, 348.

¹⁰⁸⁹ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, I-XVI, (thk. Şuayb el-Arnaût), Beyrût: Muessestü'r-Risâle, 1994, XIV, 509; Serahsî, *Usûl*, I, 348-349; Buhârî, *Keşf*, II, 581.

¹⁰⁹⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 187; Serahsî, *Usûl*, I, 349; Neseffî, *Keşf*, II, 33.

tinin şart koşulmamış olmasının sebeplerinden biri de budur. Çünkü Allah Teâlâ Kur'ân'ı kendisinin koruyacağını vadedmiş olmasının yanında Kur'ân'ın nazmı muciz olduğu için manen nakli câiz değildir. Ancak Hz. Peygamber'in haberinin lafzı muciz olmadığı ve onun haberi manasıyla hüccet olduğu için manen nakli câizdir. Bu sebeple de haberin sahih bir şekilde nakli için mananın zabtı şart koşulmuş ve râvîde hem zâhirî hem de bâtinî zabt şartı aranmıştır.¹⁰⁹¹ Hadis usûlünde zabt zâhirî ve bâtinî kısımlarına ayrılmasa da zabtın izahı yapılırken râvî manen rivayet ediyorsa manayı bozacak unsurları ve lafızların manaya delâletini bilmesi kaydına da yer verilmiştir.¹⁰⁹²

Bir kimsenin çok fazla rivayette bulunmasının onun bâtinî zabta çok fazla önem vermediğini gösterdiğini düşünen Serahsî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi selefîn çok rivayette bulunmayı yermesi ve rivayetin azaltılması arzusunu da bâtinî zabt şartı ile ilişkilendirmiştir. Ayrıca Serahsî, Ebû Hanîfe'yi ta'n edenlerin onun hadis bilmediği yönündeki iddialarının aksine Ebû Hanîfe'nin rivayetinin azlığını da zabtta kemal şartını gözetmesine bağlamıştır.¹⁰⁹³

4.1.2.3. Adâlet

İnsanlar yalan söylemekten masum olmadıkları için onların sözleri hem yalan hem de doğru olma ihtimalini barındırmaktadır. Bu ihtimallerden birini seçmek ise bir tercih unsurunun varlığına bağlıdır. Bu unsur da istikamet anlamına gelen adâlettir.¹⁰⁹⁴ Adâletin zıddı ise haddi aşmak anlamındaki cevr ve fısktır.¹⁰⁹⁵ Şer'î olarak adâlet ise kişinin dini için mahzurlu olan şeylerden kaçınması anlamına gelmektedir.¹⁰⁹⁶ Hanefî usûl eserlerinde adâletin tarifi genellikle bu şekilde yapılmakla birlikte Üsmendî, adâletin tarifini biraz daha genişletmiş ve kebâirden ve yalandan kaçınmanın yanında yolda yemek yemek, yollara bevletmek, hadis rivayeti karşılığında ücret şartı koymak gibi kişiyi küçük

¹⁰⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 187; Pezdevî, *Kenz*, s. 166; Serahsî, *Usûl*, I, 349; Neseî, *Keşf*, II, 34.

¹⁰⁹² İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 104; Suyûtî, *Tedrib*, I, 352.

¹⁰⁹³ Serahsî, *Usûl*, I, 350.

¹⁰⁹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 184; Pezdevî, *Kenz*, s. 166; Serahsî, *Usûl*, I, 350; Neseî, *Keşf*, II, 35; Buhârî, *Keşf*, II, 583; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 12; Siğnâkî, *el-Vâfî*, II, 877.

¹⁰⁹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 186; Serahsî, *Usûl*, I, 350; Buhârî, *Keşf*, II, 583.

¹⁰⁹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 184; Pezdevî, *Kenz*, s. 162; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 694.

düşürücü mubâhlardan kaçınmayı da adâlet tarifinin kapsamına katmıştır.¹⁰⁹⁷ Hadis usûlünde de kişinin kendisini küçük düşürücü ve şahsiyetini zedeleyici unsurlardan uzak durması genellikle adâlet kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁰⁹⁸ Buhârî de zaruret olmaksızın yolda ve çarşıda yemek yemek, yollara bevletmek, aşırı derecede mizah gibi murûeti zedeleyici bazı mubahlardan sakınmayı bâtinî adâlet şartının kapsamına dâhil etmiştir. Çünkü ona göre bunları işleyenler çoğunlukla yalandan kaçınmazlar ve sözlerine güvenilmeyen kimselerdir.¹⁰⁹⁹ Usûlüne hadis usûlünden başka bazı unsurları da dâhil ettiği görülen Buhârî'nin murûeti adâlet kapsamına dâhil edişini de hadis usûlünden etkilenmesi ile ilişkilendirmek mümkündür.

Debûsî'den itibaren Hanefî usûlcüler adâleti zâhir ve bâtin adâlet üzere iki kısma ayırmışlardır. Kişinin akıllı ve Müslüman olması zâhiri adâlet için yeterli sayılmıştır. Çünkü kişiyi istikamete sevkeden akli ve dini, onu masiyet işlemekten ve şer'î sınırlardan çıkmaktan alıkoymaz. Ancak zâhiren adâlet sahibi olması bir râvînin rivayetinin kabulü için yeterli görülmemiştir. Çünkü zâhiri adâletle birlikte kişinin doğru yolda sebat etmesini engelleyen zâhiri bir unsur daha vardır. O da nefsin hevâsıdır. Zira bir kimse- nin akıl sahibi olması ile hevâsı ortadan kalkmış olmamaktadır. Bir insanda akıl ve hevâ bir arada bulunduğu ise birini tercih edecek bir sebep bulunmadığı müddetçe o kişi bir yönden âdilken başka bir yönden âdil değildir. Dolayısıyla haberinin doğru mu yalan mı olduğu da belli değildir.¹¹⁰⁰

Diğer şartlarda olduğu gibi mutlak olarak adâlet şartından kasıt da kâmil adâlettir. Yani bir râvîde bulunması şart koşulan adâlet, aslında bâtinî adâlettir. Bâtinî adâlet sahibi kişi, dini ve akli, hevâ ve arzusuna tercih edilen kimsedir. Adâletin bu boyutu ise ancak kişinin davranışlarını gözlemlemekle bilinebilir. Zira dini yönü kuvvetli olan bir kimse günlük hayatında haram olduğuna inandığı şeyleri işlemekten kaçınır. Nihâî olarak kişinin davranışlarının bâtinîne vâkıf olmak mümkün olmasa da haram olduğuna inandığı şeyleri işlemekten sakınan kimse dini sınırlar içinde istikamet üzere kabul edilir ve ha-

¹⁰⁹⁷ Üsmendî, *Bezl*, s. 431.

¹⁰⁹⁸ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 80, İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 58.

¹⁰⁹⁹ Buhârî, *Keşf*, II, 584.

¹¹⁰⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 186; Pezdevî, *Kenz*, s. 166; Serahsî, *Usûl*, I, 351; Nesefî, *Keşf*, II, 35-36; Buhârî, *Keşf*, II, 583; Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 877.

berinde doğru sözlü olduğuna hükmedilir. Bâtınî adâletin tespitinde kebâirden sakınmak ve küçük günahlarda ısrar etmemek esas alınmıştır. Büyük günah işlemek ve küçük günahta ısrarı kişinin adâletinin ortadan kalkmasına ve müttehem bi'l-kizb olmasına sebep olur. İsrar etmeksizin küçük günah işlemek ise adâlete zarar vermez.¹¹⁰¹

4.1.2.4. İslâm

Râvîn haberinin hüccet olmasının şartlarından biri de onun Müslüman olmasıdır. Ancak Müslüman olma şartı aslında kişinin doğru sözlülüğünün sabit olması için doğrudan gerekli bir şart değildir. Çünkü Müslüman olmayan bir kimse de kendi dini açısından bakıldığında dindar birisi olup yalanın haramlığına inanabilir. Bu sebeple de onun dünya işleri ile ilgili verdiği haberlere güvenilebilir. Fakat kâfirin İslâm dinine olan düşmanlığı sebebiyle dinde olmayan birşeyi ona sokması muhtemel olduğu için dini konularda verdiği haberlerde hakkındaki yalancılık şüphesi kuvvetlenmektedir. Dolayısıyla kâfirin haberinin reddi, küfrün kendisi sebebiyle değil haberinde yer alan yalan şüphesi sebebiyledir. Aynı sebebe binaen kâfirin Müslüman alayhindeki şahitliği de kabul edilmiş ve bu, babanın çocuğuna şahitliğine benzetilmiştir. Zira bu tür şahitliğin kabul edilmemesinin sebebi de babalık tabiatından kaynaklanan şefkati sebebiyle şahitliğinde yalan şüphesinin var olmasıdır.¹¹⁰²

Hanefî usûlcüler kişinin Müslüman oluşunu da zâhir ve bâtın olmak üzere iki kısma ayırmış ve bir kimsenin mümin olup olmadığını nasıl tespit edileceği konusunu tartışmışlardır. Zâhirî İslâm, Müslümanlar arasında doğup onlar arasında yetişmektir. Bâtınî İslâm ise Allah Teâlâ'yı sıfatları ve isimleri ile olduğu gibi tasdik ve ikrâr etmek, Allah'ın hükümlerini ve şeriatini kabul etmektir.¹¹⁰³ Mutlak olarak İslâm şartı ile kastedilen ise diğer şartlarda olduğu gibi kâmil manadaki İslâm'dır. Dolayısıyla kişinin zâhirî olarak Müslüman olması bu şartı karşılması için yeterli değildir. Kitâb ve sünnet de buna delâlet etmektedir. Mesela “*Ey iman edenler, Mümin kadınlar hicret ederek size*

¹¹⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 186; Pezdevî, *Kenz*, s. 166; Serahsî, *Usûl*, I, 351; Neseî, *Keşf*, II, 36; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 12.

¹¹⁰² Debûsî, *Takvîm*, s. 184; Pezdevî, *Kenz*, s. 165; Serahsî, *Usûl*, I, 346; Neseî, *Keşf*, II, 37; Buhârî, *Keşf*, II, 572-573; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 12.

¹¹⁰³ Debûsî, *Takvîm*, s. 188; Pezdevî, *Kenz*, s. 167; Serahsî, *Usûl*, I, 352; Neseî, *Keşf*, II, 37.

geldikleri zaman onları imtihan edin”¹¹⁰⁴ ayeti onların mümin oldukları yönündeki iddialarının yeterli görülmeyip imtihan edilmelerini emretmektedir. İmtihan durumunda ise kişinin icmâli olarak imanını beyan etmesi kâmil İslâm için yeterli görülmüştür.¹¹⁰⁵ Çünkü insanların çoğu Allah’ın sıfatlarını ve isimlerini hakiki manada ve tafsîlî olarak beyan etmeye muktedir değildir.¹¹⁰⁶

Bir kimsenin inandığı şeyi kendi ibareleri ile ifade etmekte zorlanması da mümkündür. Bu durumda kişinin “Allah Tealâ’nın şu şu sıfatlara sahip olduğuna inanıyor musun?” gibi sorulara verdiği yanıtlar iman sahibi olup olmadığının tespiti için esas alınmıştır. Böyle bir soruya “evet” şeklinde cevap vermek, hakiki mümin olarak sayılmak için yeterli görülüş, “hayır” ya da “bilmiyorum” şeklinde yanıtlayanın ise mümin sayılmayacağı ifade edilmiştir. Hz. Peygamber’in insanların icmâlî olarak imanlarını ifade etmelerini yeterli görmesi de imanın icmâlî olarak ifadesinin yeterli olması hususunda delil olarak görülmüştür. Mesela Hz. Peygamber hilali gördüğü yönünde şahitlik eden bedeviye “Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim onun resûlü olduğuma şahitlik ediyor musun?” diye sormuş ve onun “evet” cevabı vermesi üzerine bunu yeterli görerek şahitliğini kabul etmiştir.¹¹⁰⁷ Ancak bir kimsenin mümin olduğuna hükmetmek için imanını tavsîf etmesinin istenmesi, Müslüman olduğuna zâhirî olarak delâlet eden emarelerin bulunmadığı kişiler için geçerlidir. Cemaatle namaz kılma, zekât verme gibi zâhiri olarak Müslüman olduğunu gösteren emareleri taşıyan kişinin ise Müslüman olduğuna doğrudan hükmedilir.¹¹⁰⁸

Hadis usûlünde Müslüman olma şartı, rivayetin tahammülü değil edası esnasında şart koşulmuştur.¹¹⁰⁹ Önceki Hanefî usûlcüler bu ayrıma işaret etmezken Abdülazîz el-Buhârî, sahâbe içinde de Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber’den duyduklarını Müslüman olduktan sonra rivayet edenlerin bulunduğunu dile getirerek bu ayrıma işaret

¹¹⁰⁴ el-Mümtehhine, 60/10.

¹¹⁰⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 167; Buhârî, *Keşf*, II, 577-578.

¹¹⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 352.

¹¹⁰⁷ Ebû Dâvûd, “Savm”, 14; Tirmizî, “Savm”, 7; İbn Mâce, “Sıyâm”, 6; Nesâî, “Sıyâm”, 8. Ayrıca bkz. Debûsî, *Takvîm*, s. 189; Pezdevî, *Kenz*, s. 167; Serahsî, *Usûl*, I, 353; Neseî, *Keşf*, II, 37-38; Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, II, 13.

¹¹⁰⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 167; Serahsî, *Usûl*, I, 353; Neseî, *Keşf*, II, 38; Buhârî, *Keşf*, II, 588.

¹¹⁰⁹ İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 128.

etmiş ve bu bilgiye Hatîb'in *Kifâye*'sinde yer verildiğini de dile getirmiştir.¹¹¹⁰ Bu da Buhârî'nin hadis usûlünden istifade ettiğini gösteren örneklerden biridir.

Hanefî usûlünde bu dört şartı taşıyan kimselerin haberlerinin kabulü konusunda köle veya hür, âmâ ya da gören ve kadın veya erkek olması arasında bir fark olmadığına da işaret edilmiştir. Ayrıca bu şartlar açısından şehâdet ve rivayetin birbirinden farklı olduğuna da dikkat çekilmiştir. Mesela kölenin velâyet ehliyeti olmadığı için şahitliği kabul edilmemektedir. Haberde ise durum böyle değildir. Zira Hz. Peygamber ve sahâbe bu tür râvîlerin haberlerini kabul etmiştir. Hz. Peygamber'in Berîre'nin haberini azad edilmesinden önce de sonra da kabul etmesi bunun bir örneğini teşkil etmektedir. Aynı şekilde şehâdette kadınlar için sayı şartı varken rivayette böyle bir şart yoktur. Nitekim sahâbe bazı konuların çözümü için başta Hz. Âişe olmak üzere Hz. Peygamber'in hanımlarına danışmışlar ve onların haberlerini kabul etmişlerdir. Şahitlikte aleyhine ve lehine şahitlik edileni temyîz etmek için görme yetisi de şart koşulmuştur. Fakat haberlerin naklinde buna ihtiyaç yoktur. Sahâbe içinde İbn Ümmü Mektûm, İtbân b. Mâlik gibi ama olanların ve İbn Abbâs, İbn Ömer, Câbir b. Abdullah ve Vâsile b. Eska' gibi sonradan görme yetisini kaybedenlerin rivayetleri kabul edilmiş, kimse de onların kör olmadan önce mi sonra mı rivayet ettiklerini tespit için rivayet tarihlerini araştırmamıştır.¹¹¹¹ Kazif suçu sebebiyle had uygulanan kimsenin rivayeti de zâhiru'l-mezhebe göre şehâdetinin aksine tevbe ettikten sonra makbuldür. Nitekim had cezası uygulanan Ebû Bekre'nin rivayeti makbul sayılmıştır. Ancak Ebû Hanîfe'den yapılan bir nakle göre onların yalancı olduklarına "*Onlar Allah katında yalancıların ta kendisidirler*"¹¹¹² ayeti ile hükmedildiği için rivayetleri de makbul değildir.¹¹¹³ Hz. Peygamber adına kasten yalan uydurup tevbe edenin rivayeti hariç yalancılıktan veya herhangi bir fisktân tevbe edenin rivayeti de makbul görülmüştür.¹¹¹⁴

¹¹¹⁰ Buhârî, *Keşf*, II, 578.

¹¹¹¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 189; 190; Pezdevî, *Kenz*, s. 167-169; Serahsî, *Usûl*, I, 353-355; Üsmendî, *Bezl*, s. 437; Neseî, *Keşf*, II, 39; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 13.

¹¹¹² en-Nûr, 24/13

¹¹¹³ Serahsî, *Usûl*, I, 354-355; Neseî, *Keşf*, II, 40; Buhârî, *Keşf*, II, 590.

¹¹¹⁴ Buhârî, *Keşf*, II, 590.

4.1.3. Râvî Kusurları

Bir önceki bölümde ifade edildiği üzere Pezdevî, Serahsî ve onları takip eden Hanefî usûlcüler, râvînin kusurlu oluşunu manevî/bâtînî inkıtâ kapsamında değerlendirmişlerdir. Ancak bâtinî inkıtâ kavramını kullanmayan Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî râvîdeki kusurları bu şekilde ele almamış, râvîde aranan şartlar kapsamında bu hususların bir kısmına değinmişlerdir. Bu kapsamda ele alınan kusurlu râvîlerden mestûr, fâsık ve sâhibü'l-hevâ olanlar adâlet açısından problemlî râvîlerdir. Sabî, ma'tûh, muğaffel ve müsâhil ise akıl ve zabt vasfî açısından kusurlu olan râvîlerdir.

4.1.3.1. Adâlet Vasfî Açısından Mecerûh Râvîler

1.3.1.1. Mestûr

Râvîlerle ilgili bir terim olarak mestûr kavramının Hanefî usûlünde ilk defa Pezdevî ve Serahsî tarafından kullanıldığı görülmektedir. Cessâs ve Debûsî eserlerinde böyle bir kavrama yer vermemişlerdir. Hadisçiler de cerh ta'dîl eserlerinde mestûr kavramını kullansalar da mütekaddim hadis usûlü eserlerinde mestûr yerine daha ziyâde mechûl kavramının kullanıldığı görülmektedir.¹¹¹⁵ Dolayısıyla bu kavramın râvîlerle ilgili bir usûl terimi olarak ilk defa Pezdevî ve Serahsî tarafından kullanıldığını söylemek mümkündür.

Pezdevî ve Serahsî mestûr kavramının tarifine yer vermemiş olsalar da açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla onların mestûrla kastettikleri, hakkında ta'dîl araştırması yapılarak âdil olup olmadığı tespit edilmemiş olan râvîdir. Sonraki dönem Hanefî usûl şârihleri de mestûru, âdil ya da fâsık olup olmadığı bilinmeyen râvî şeklinde tarif etmişlerdir.¹¹¹⁶ Ayrıca Hanefî usûlcülerin kullandığı mechûl ve mestûr terimlerinin birbirinden farklı olduğuna da dikkat etmek gerekir. Bir önceki başlıkta ele alındığı üzere mechûl terimi sahâbî raviler için kullanılmıştır. Mestûrun ise mechûlden daha kapsamlı ve bütün nesillerden olan râvîler için kullanılan bir terim olduğu görülmektedir. Pezdevî'nin mestûru ele aldığı kısmın sonunda "Mechûlde de dediğimiz gibi ilk nesil hariç adâleti zâhir ola-

¹¹¹⁵ Hatîb, *el-Kifâye*, 88, Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbüri, *Ma'rifetü ulümi'l-hadis*, (thk. Seyyid Mu'zam Huseyn), Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977, s. 105.

¹¹¹⁶ Neseî, *Şerhu'l-Müntehab*, s. 611; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 884; Buhârî, *Keşf*, III, 29; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 595; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 713.

na kadar ihtiyaten böyle bir râvînin haberi hüccet olmaz”¹¹¹⁷ ifadesi de bunu desteklemektedir. Müteahhir hadis usûlü eserlerinde ise mestûr terimi farklı anlamlarının yanında zâhiren âdil olan fakat bâtinen âdil olup olmadığı bilinmeyen râvî için de kullanılan bir terimdir.¹¹¹⁸ Dönemimiz usûlcülerinden Ebû'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin usûllerinde ise mestûr râvî ve rivayetinin durumu hakkında bilgi yer almaktadır.

Mestûr râvînin haberinin kabulü ile ilgili Hanefî imamları arasında iki farklı görüşün bulunduğu görülmektedir. Bu ihtilaf, mestûru fâsık mesabesinde kabul eden İmam Muhammed'in *Kitabü'l-istihsân*'ında fâsığın suyun necaseti ile ilgili verdiği haberin kabul edilmeyeceğini ifade eden görüşü ile Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den naklettiği, haberlerin nakli konusunda mestûrun âdil mesâbesinde olduğu görüşünün çelişmesine dayanmaktadır. Serahsî'nin aktardığına göre Ebû Hanîfe'nin bu konudaki delili, bütün Müslümanların Hz. Peygamber tarafından ta'dîl edildiğini gösteren “*Müslümanlar birbirlerine karşı âdildirler*”¹¹¹⁹ rivayetidir. Ayrıca Ebû Hanîfe, hasmı tarafından ta'n edilmediği sürece şüphe ile sabit olabilecek konularda iki mestûr kişinin şahitliğini de zâhiren âdil oldukları için geçerli saymıştır.¹¹²⁰ Aliyyü'l-Kârî'nin ifade ettiğine göre bunun bir sebebi de Ebû Hanîfe'nin hakkında cerh edildiğine dair bilgi bulunmayan kimseyi âdil kabul etmesidir.¹¹²¹ Hatîb Bağdâdî *Kifâye*'de isim zikretmeksizin Ehl-i Irâk'ın zâhirî itibarıyla Müslüman olan ve zâhiren fısktan sâlim olan kişinin âdil sayılması gerektiği iddiasında olduğunu dile getirerek onları eleştirmiş ve râvînin adâletinin araştırılması gerektiğini ifade etmiştir.¹¹²² Büyük ihtimalle Hatîb Bağdâdî'nin burada eleştirdiği kişi Ebû Hanîfe'dir. Hatîb'in bu eleştirisinin onunla muâsır sayılabilecek Pezdevî ve Serahsî'nin mestûrun haberine usûl eserlerinde yer vermelerine sebebiyet vermiş olması mümkündür. Nitekim Pezdevî ve Serahsî'den itibaren Hanefî usûlcüler

¹¹¹⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 177.

¹¹¹⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 112; İbn Hacer, *Nüzhe*, 102; Suyûtî, *Tedrib*, I, 371. Mestûr teriminin farklı kullanımları için bkz. Aydın, *Hadis İstılahları*, s. 184.

¹¹¹⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, IV, 325; Dârekutnî, *Sünen*, V, 367; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 252,262, 333.

¹¹²⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 370; Buhârî, *Keşf*, III, 29.

¹¹²¹ Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalâhâti ehli'l-eser*, (thk. Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm), Beyrût, Dârü'l-Erkâm, t.y., s. 518.

¹¹²² Hatîb, *el-Kifâye*, s. 81-83.

Ebû Hanîfe'nin değil, İmam Muhammed'in mestûrun fâsık gibi değerlendirilmesi gerektiği görüşünün doğru olduğu ve zâhirî adâletin yeterli olmadığı kanaatini dile getirmişlerdir.¹¹²³ Onların burada zâhiren adâletten kasıtları ise Ebû Hanîfe'nin delil olarak kullandığı rivayette görüldüğü üzere müslümanların geneli hakkındaki hüsn-ü zann olmalıdır.

Serahsî kendi zamanlarında fâsıklığın yaygın hale gelmesini mestûrun rivayetinin makbul olmayışının gerekçesi olarak zikretmektedir. Ayrıca Abbâd b. Kesîr'den nakledildiğini söylediği “Şahitliğiyle amel etmediğiniz kimselerden hadis nakletmeyin” rivayetini¹¹²⁴ de bu anlayışın delili olarak görmektedir. Çünkü bu rivayet dikkate alındığında şahitliği kabul edilmeyen fâsık mesabesinde olan mestûrun hadis rivayetinin de kabul edilmemesi gerekmektedir. Zira hadis rivayetinin bağlayıcılığı olduğu için bağlayıcı bir delile dayanması gerekir. Bu da zâhiri adâlete itibar edilmeyip durumunun araştırılması sonucunda râvînin adâletinin sabit olduğunun tespit edilmesidir.¹¹²⁵ Serahsî bu konuda nesiller arasında açıkça bir ayırım yapmamıştır. Ancak Pezdevî ihtiyaten hadis konusunda mestûrun haberinin hüccet olamayacağını ifade etmekle birlikte ilk nesli bundan hariç tutmuştur.¹¹²⁶ Pezdevî'nin burada kullandığı “*es-sadrü'l-evvel*” ifadesi, şârihleri tarafından Hz. Peygamber'in ta'dîli sebebiyle ilk üç nesil olarak şerh edilmiştir.¹¹²⁷ Hanefîlerin mestûr râvînin rivayeti hakkında cumhur ulemâdan ayrıldığı nokta da burasıdır. Ancak mestûr râvî hakkında nesiller arasında ayırım yapılmasının Hanefîlerin mürsel haber görüşü ile de bağlantılı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü mürsel rivayette ismi zikredilmeyen râvî aynı zamanda adâleti hakkında bilgi sahibi olunmayan mestûr bir râvîdir. Mürsel bahsinde ele alındığı üzere Hanefîler mürsel rivayette zikredilmeyen râvînin zâhiren âdil olduğunu düşündükleri için ilk üç neslin mürsellerini kabul etmişlerdir.

¹¹²³ Pezdevî, *Kenz*, s. 177; Serahsî, *Usûl*, I, 370; Neseî, *Keşf*, II, 48; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1300; Buhârî, *Keşf*, III, 29; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 595; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 713.

¹¹²⁴ Rivayet sadece Muhammed b. Ka'b'dan naklen Hatîb'in *el-Kifâye*'sinde yer almaktadır. Bkz. Hatîb, *el-Kifâye*, 95.

¹¹²⁵ Serahsî, *Usûl*, I, 370; Buhârî, *Keşf*, III, 30.

¹¹²⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 177.

¹¹²⁷ Buhârî, *Keşf*, III, 30; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 595.

1.3.1.2. Fâsık

Büyük günah işleyen ya da küçük günahlarda ısrar eden kişi fâsık olarak adlandırılmaktadır.¹¹²⁸ Hanefî usûlünde fâsığın rivayeti hadis dışında verdikleri haberlere kıyas edilerek ele alınmış, muâmelâtla ilgili haberler ve hadis naklinin birbirinden farklı olduğuna işaret edilmiştir. Hanefî usûlündeki genel kabul, fâsığın haberinin muâmelâtla ilgili konularda kabul edilebileceği ancak hadis nakli konusunda verdiği haberlerin merdûd olduğu yönündedir.

İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-istihsân*'ından nakledildiğine göre suyun necis oluşu ya da yiyeceklerin helal ya da haram olduğu konusunda fâsık kimse bir haber verdiğinde bu haberin kabulüne haberi işiten kişi kendi reyiyile karar verir ve haber verenin doğru sözlü olduğuna inanırsa onun haberiyle amel etmesi gerekir. Çünkü suyun necaseti, yiyeceklerin helalliği ve muâmelâtla ilgili konularda müracaat edilebilecek âdil kimseler bulunamayabileceği için zarureten işitenin reyiyile desteklenmek suretiyle fâsığın haberine itibar edilebilir. Ancak hadislerin kendilerinden alınabileceği âdil râvîlerin sayısı çok olduğu için hadis naklinde böyle bir zaruret söz konusu değildir.¹¹²⁹ Ayrıca bir haber ancak doğruluk yönünün tercihiyle hüccet olabilir. Kişinin fâsıklığı ise onun haberinin doğruluk yönünün değil yalan yönünün tercihinine sebep olmaktadır. Zira akli ve dini, kendisini dini için mahzurlu olan şeyleri işlemekten alıkoymayan kimseyi yalan söylemekten de alıkoymaz. Bu sebeple hadis nakli konusunda muâmelâtta olduğu gibi haberi işiten kişinin kendi reyinin haberin doğru olduğu yönünde olması da haberin kabulünü gerekli kılmamaktadır.¹¹³⁰ Hanefî usûlündeki genel kabul bu şekilde olmakla birlikte Serahsî ve muhtemelen bu bilgiyi ondan alan Abdülazîz el-Buhârî, bazı Hanefî meşâyihinin fâsığın hadis naklinin de muâmelât konusunda verdiği haber gibi değerlendirilmesi ve işiten kimse haber verenin doğru sözlü olduğu kanaatine varırsa fâsığın hadisinin de kabul edilmesi gerektiği görüşünde olduğunu zikretmişlerdir. Ancak bu meşâyihin kimler olduğunu açıklamamışlardır.¹¹³¹

¹¹²⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 29.

¹¹²⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 177; Serahsî, *Usûl*, I, 370-371; Neseî, *Keşf*, II, 47.

¹¹³⁰ Buhârî, *Keşf*, III, 31; Siğnâki, *el-Kâfi*, III, 1301; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 599.

¹¹³¹ Serahsî, *Usûl*, I, 370; Buhârî, *Keşf*, III, 30.

1.3.1.3. Sâhibü'l-hevâ

Abdülazîz el-Buhârî'nin yaptığı tanıma göre hevâ sahibi, usûlde hatalı olup hak ortaya çıktıktan sonra da hevâsının kendisini hakkın hilafına sevk etmesi sebebiyle hatasında ısrar eden kimsedir.¹¹³² Sâhibü'l-hevâ, Mücessime'nin gulâtı ve Râfızîler gibi tekfiri gerekli olan ve müteevvil kâfir olarak adlandırılanlar ile müteevvil fâsık olarak adlandırılıp tekfir edilmeyenler olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.¹¹³³ İkinci kısımdakiler itikadda fâsık olarak da değerlendirilmişlerdir.¹¹³⁴ Hanefî usûl eserlerinde hevâ sahibinin şahitliği ve rivayeti birlikte ele alınmış, bu hususta şahitlik ve hadis nakli arasında bir ayrım olduğuna dikkat çekilmiştir. Ulemânın çoğunluğu ilk kısımda yer alan sâhibü'l-hevânın şahitliğinin ve rivayetinin merdûd olduğu kanaatindedir.¹¹³⁵ Ebü'l-Yüsr, İmam Ebû Hanîfe'nin hevâ sahibinin şahitliğinin makbul olduğu görüşünde olduğunu ifade ederek onun hevâ sahibini İslâm'dan çıkmış olarak görmediğini dile getirirse de bu durumun Ebû Hanîfe zamanında küfre düşen bidat ehlinin bulunmadığına hamledilmesi gerektiğine işaret etmiştir.¹¹³⁶ Hanefîler genel itibarıyla Rafızîlerin bir kolu olan ve muhaliflerine karşı yalan şahitliği câiz gören Hattâbiyye hariç diğer hevâ sahiplerinin şahitliğini kabul etmişlerdir. Çünkü hevâ sâhibinin hevâsına olan itikadının ve taassubunun onun insanlar arası meselelerdeki şahitliğinde yalan söylemesine sebebiyet vermeyeceği düşünülmüştür.¹¹³⁷ Ancak tekfir edilmeyen sâhibü'l-hevânın rivayetinin kabulü konusundaki görüşlerin ayrıntılarda farklılıklar içerdiği görülmektedir.

Serahsî, hevâ sahibinin taassubu sebebiyle hak yolda olanı kendi bâtıl görüşüne davet etmek için yalan söyleme ihtimali olduğundan dini konularda verdiği haberlerde rivayetine itimad edilemeyeceğini ve rivayetinin hüccet olamayacağını dile getirmiştir.¹¹³⁸ Serahsî'nin hevâ sahibinin dâî olup olmaması arasında açık bir ayrım yapmaksızın ha-

¹¹³² Buhârî, *Keşf*, III, 29.

¹¹³³ Buhârî, *Keşf*, III, 37.

¹¹³⁴ Üsmendî, *Bezl*, s. 432.

¹¹³⁵ Buhârî, *Keşf*, III, 37.

¹¹³⁶ Ebü'l-Yüsr, *Ma'rife*, s. 129.

¹¹³⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 181; Serahsî, *Usûl*, I, 374; Nesevî, *Keşf*, II, 47; Buhârî, *Keşf*, III, 37.

¹¹³⁸ Serahsî, *Usûl*, I, 374.

berinin makbul olmadığı kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Dönemimiz usûlcülerinden Siğnâkî ve İtkânî'nin de sâhibü'l-hevânın dâî olup olmaması arasında ayırım yapmaksızın rivayetinin kabul edilmemesi görüşünü benimsedikleri görülmektedir.¹¹³⁹

Pezdevî ise tercih edilen görüşün hevâ ve bidatini sahiplenip insanları da buna davet eden kimsenin rivayetinin kabul edilmemesi olduğunu dile getirmiştir. Bunun sebebi de tartışma ve kendi görüşüne davetin kişiyi yalan uydurmaya sevk eden bir unsur olmasıdır. Ayrıca Pezdevî hevâ sahibinin hadis nakli konusunda fâsık mesabesinde olduğunu da ifade etmiştir.¹¹⁴⁰ Abdülazîz el-Buhârî de mezhebi konusunda inatçı olan kimsenin rivayetinin fâsığın rivayeti gibi değerlendirileceğini dile getirmiştir.¹¹⁴¹

Abdülazîz el-Buhârî'nin naklettiğine göre Ebü'l-Yüsr ise Kerrâmiyye gibi tekfir edilmeyen bidat ehlinin olup Hz. Peygamber adına hadis vaz'ının câiz olduğuna inananların haberinin yalan vehmi sebebiyle kabul edilmemesi gerektiği, vaz'ın câiz olduğuna inanmayan bidat ehlinin haberlerinin ise doğruluk yönlerinin tercih edilmesi sebebiyle makbul olduğu kanaatindedir.¹¹⁴² Bu bilgiye göre Ebü'l-Yüsr, ehl-i bidatin rivayetinin makbul olması için dâî olmaması şartını değil, hadis vaz'ını câiz görmemesi şartını koymuştur. İbnü's-Salâh'ın verdiği bilgiye göre İmam Şâfiî'nin “Yalancı şahitliği câiz gören Râfîzîlerden olan Hattâbiyye hariç hevâ ehlinin şahitliğini kabul ederim” sözü Ebü'l-Yüsr ile benzer görüşü paylaşanlar tarafından delil olarak kullanılmıştır.¹¹⁴³ Semerkandî ise ehl-i bidatin haberinin kabulü ile ilgili farklı görüşleri vermiş fakat kendisinin hangisini kabul ettiğini açıklamamıştır.¹¹⁴⁴

Diğer Hanefî usûlcülerden tamamen farklı bir görüş benimseyen Üsmendî ise itikatta fâsık olan kimsenin haberinin kabul edilmesi gerektiği ve fukahânın çoğunun da bu görüşte olduğu kanaatindedir. Bunun delili ise selefin ve tâbiûnun farklı fırkalardan olmalarına rağmen birbirlerinin rivayetlerini kabul etmiş olmalarıdır. Üsmendî bu konudaki

¹¹³⁹ Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1312; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 602.

¹¹⁴⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 179; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 712.

¹¹⁴¹ Buhârî, *Keşf*, III, 39.

¹¹⁴² Buhârî, *Keşf*, III, 39. Ebü'l-Yüsr'ün kendi usûlünde bu bilgiyi bulamadık.

¹¹⁴³ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 114.

¹¹⁴⁴ Semerkandî, *Mizân*, II, 628-629.

itirazlara da cevap vermiştir. Amelde fısın rivayetinin kabulünü engellemesine kıyasla itikadda fısın da rivayetinin kabulüne engel olması gerektiği iddiasına karşı çıkan Üsmendî'ye göre amelde fâsık olan kimse, o işin fıs olduğunu bilerek o ameli işlemektedir. Bu da onun rivayetinde doğru sözlü olduğu konusundaki zannın kuvvetlenmesine engel olmaktadır. İtikaddaki fıskta ise o inancın fıs olduğunu bilmeme ve fiillerinde gûnahtan kaçınma durumu söz konusudur. Bu sebeple itikaddaki fıs, kişinin rivayetinde doğru sözlü olduğu yönündeki zannın kuvvetlenmesine engel olmaz, dolayısıyla da itikatta fâsık olanın rivayeti kabul edilir.¹¹⁴⁵ Ayrıca Üsmendî, ehl-i hadisin çoğunluğunun mezhep konusunda kendilerine muhalif olanların mezheplerini bilmelerine rağmen onların rivayetlerini kabul etmiş olmalarını da kendi iddiasına delil olarak kullanmıştır.¹¹⁴⁶

Netice itibarıyla incelediğimiz dönem Hanefî usûlünde sâhibü'l-hevânın rivayetinin kabulü konusunda üç farklı yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. İlki Serahsî'nin ve diğer bazı usûlcülerin sahip olduğu hevâ sahibinin rivayetinin herhangi bir kayıt koymaksızın merdud olduğu görüşüdür. İkinci yaklaşım ise hevâ sahibinin rivayetinin şartlı olarak kabulüdür. Pezdevî ve sonraki usûlcülerin çoğu mezhebinin propagandasını yapmamak şartıyla hevâ sahibinin rivayetinin kabul edileceğini ifade etmişlerdir. Ebü'l-Yüsr ise hadis vaz'ının câiz olduğuna inanmama şartını zikretmiştir. Üçüncü yaklaşım Üsmendî'nin savunduğu, itikadda fâsık olarak değerlendirilen sâhibü'l-hevânın rivayetinin makbul olduğu görüşüdür. Ancak genel kabul gören ve hadis usûlcülerinin görüşüyle örtüşen¹¹⁴⁷ yaklaşım Pezdevî'nin görüşü olan ikinci yaklaşım olmuştur.

4.1.3.2. Akıl ve Zabt Vasfı Açısından Mecrûh Râvîler

1.3.2.1. Sabî ve Ma'tûh

İmam Muhammed *Kitâbü'l-istihsân*'da sabîyi âdil, fâsık ve kâfirden sonra zikretmiştir.¹¹⁴⁸ İmam Muhammed'in bu ifadesi sabînin kendisinden önce zikredilen üç vasıftan

¹¹⁴⁵ Üsmendî, *Bezl*, s. 432-433.

¹¹⁴⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 434.

¹¹⁴⁷Bkz. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 115; İbn Hacer, *Nüzhe*, 103; Suyûtî, *Tedrib*, I, 383.

¹¹⁴⁸ Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012, II, 245.

hangisine matuf olduğu ve buna binaen de haberinin nasıl değerlendirileceği konusunda bir ihtilafa sebep olmuştur. Kimlerin hangi görüşü kabul ettiği açıklanmamış olsa da Hanefî usûl eserlerinde Hanefî meşâyihî içinde bu konuda üç farklı görüşün bulunduğu ifade edilmiştir.¹¹⁴⁹

Bazı Hanefîler, İmam Muhammed'in ifadesindeki sabînin âdile matuf olduğu ve onun bâliğ gibi değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedirler. Bu görüşü benimseyenler sabînin velayet ehliyeti olmadığı için şahitliği makbul olmasa da dini konulardaki haberleri konusunda şahitlik hususunda benzer bir durumda olan köle gibi değerlendirilerek rivayetinin makbul olması gerektiğini dile getirmişlerdir.¹¹⁵⁰ Bazı Hanefî meşâyihî ise İmam Muhammed'in bu ifadesinde sabînin fâsıka matuf olduğu ve bu sebeple fâsığın rivayetinde olduğu gibi onun rivayetinde de dikkatli olunması gerektiği kanaatindedirler.¹¹⁵¹

Hanefî usûlünde genel itibarıyla doğru kabul edilen genel görüş, İmam Muhamed'in ifadesindeki sabînin en yakınında bulunan kâfire atfedilmiş olmasıdır. Bu durumda Müslüman sabînin dinî konulardaki haberi kâfir bâliğın haberi ile eşit seviyede olmakta ve Müslüman fâsığın haberi onların haberinin üstünde yer almaktadır. Bunun sebebi ise kâfir ve sabî şer'î olarak muhatap olmadıkları için verdikleri bir haberle başkalarını sorumlu tutmaya velayetlerinin olmaması ile açıklanmıştır. Çünkü bir başkasını sorumlu kılmak öncelikle kişinin kendisini sorumlu kılmasına bağlıdır. Fâsıklık durumunda ise kişi her ne kadar fâsık olsa da haber verdiği şeyle önce kendisini sorumlu kılmış olmaktadır. Mesela Ramazan hilaline şahitlik eden bir kimse öncelikle kendisini oruç tutmakla yükümlü kılmış olmaktadır.¹¹⁵² Ayrıca kâfir ve sabînin birbirine benzediği bir başka husus da ikisinin de şahitliğe ehil olmamasıdır.¹¹⁵³ Ancak bulûğ, haberin tahammülü için değil edası için şart koşulmuştur. Sahâbenin bir kısmının Hz. Peygamber'den küçükken işittiklerini bulûğa erdikten sonra naklettikleri gibi bir râvînin bulûğdan önce

¹¹⁴⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 177; Serahsî, *Usûl*, I, 372.

¹¹⁵⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 177 Serahsî, *Usûl*, I, 372; Siğnâkî, *el-Kâfî*, 1303.

¹¹⁵¹ Serahsî, *Usûl*, I, 372; Buhârî, *Keşf*, II, 32.

¹¹⁵² Pezdevî, *Kenz*, s. 179; Serahsî, *Usûl*, I, 372; Neseî, *Keşf*, II, 48; Buhârî, *Keşf*, III, 33; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, II, 13; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, II, 714.

¹¹⁵³ Pezdevî, *Kenz*, s. 179; Serahsî, *Usûl*, I, I, 372.

tahammül ettiği hadisi bulûğdan sonra rivayet etmesi câizdir.¹¹⁵⁴ Aklî yoksunluk bakımından ma‘tûh da sabî gibi olduğu için onun haberi de makbul sayılmamıştır.¹¹⁵⁵

Ebü'l-Yüsr, sabînin haberi konusunu ele almazken Semerkandî ve Lâmişi, İmam Muhammed'in ifadesinden bahsetmeksizin sabînin rivayeti konusunda biri kabul biri red olmak üzere iki görüş olduğunu ifade etmiş fakat hangi görüşü tercih ettiklerini dile getirmemişlerdir.¹¹⁵⁶ Üsmendî'nin ise bu konuda diğer Hanefilerden farklı düşündüğü anlaşılmaktadır. Ona göre bir kimsenin sabî iken işitip sabî iken naklettiği rivayet makbuldür. Çünkü sahâbe İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'den sabî iken işitip bâliğ olmadan naklettiği rivayeti hıfzı sağlam olduğu için kabul etmişlerdir.¹¹⁵⁷

1.3.2.2. Muğaffel ve Müsâhil

Hanefî usûlünde zabt vasfı açısından kusurlu görülen iki tür râvî zikredilmiş ve bu râvîler genel itibarıyla “muğaffel” ve “müsâhil” olarak adlandırılmışlardır. Gaflet, hadis rivayetinde yapılan dikkatsizlik ve dalgınlık anlamına gelmektedir.¹¹⁵⁸ Hanefî usûlünde muğaffel kimsenin rivayeti gaflet halinin çokluğuna göre değerlendirilmiştir. Rivayeti eleştirilen muğaffel; yaratılış, gevşeklik ya da cüretkârlıktan kaynaklı aşırı gâfil olan ve genel durumuna unutkanlık ve hatanın hâkim olduğu kişidir. Bu kusura sahip olan râvînin haberi sabî ve ma‘tûhun haberi gibi görülerek hüccet olamayacağı ifade edilmiştir.¹¹⁵⁹ Çünkü bir kimsede âdeten bulunan noksanlık yaratılıştan kaynaklanan noksanlık gibi değerlendirilmiştir.¹¹⁶⁰ Çok fazla unutkan olan kimsede zabtın ilk aşaması olan işittiği anda sözü bellemesi açısından zabt eksikliği bulunmaktadır.¹¹⁶¹ Bu sebeple adâlet vasfı-

¹¹⁵⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 179; Semerkandî, *Mizân*, II, 628; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, 340; Neseî, *Keşf*, II, 48; Buhârî, *Keşf*, III, 74.

¹¹⁵⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 185; Pezdevî, *Kenz*, s. 179; Serahsî, *Usûl*, I, I, 372; Neseî, *Keşf*, II, 48; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 883; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 20.

¹¹⁵⁶ Semerkandî, *Mizân*, II, 629; Lâmişi, *Kitâb*, s. 149.

¹¹⁵⁷ Üsmendî, *Bezl*, s. 437.

¹¹⁵⁸ Aydınlı, *Hadis Istılahları*, s. 101.

¹¹⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 176; Pezdevî, *Kenz*, s. 179; Serahsî, *Usûl*, I, 373; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 20; Buhârî, *Keşf*, III, 36.

¹¹⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 373.

¹¹⁶¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 176; Neseî, *Keşf*, II, 48.

na sahip olmayan fâsık râvînin yalancılık yönü tercih edildiği gibi çok gaflet sahibi olan râvînin de sehv ve galat yönü tercih edilir.¹¹⁶² Hatırlaması ve unutmaması birbirine eşit olan râvînin rivayeti de makbul değildir. Çünkü haberin kabulü için râvînin hatırlamasının unutkanlığına tercih edilmesi gerekir.¹¹⁶³

Kişinin âdil olması mutlak olarak haberinin kabulünü gerektirmez. Çünkü âdil bir kimse de zabt etmediği halde zabt ettiğini ya da yanlışlığı halde yanlış olmadığını zannederek rivayette bulunabilir.¹¹⁶⁴ Ancak bir kimse gaflete düşse de genel durumuna uyanıklık ve dikkat hâkimse, zabtı iyiye ve gafleti azsa, ilgili rivayette hata ettiğinin bilinmesi durumu hariç rivayeti kabul edilir. Haberinde gaflete düşmüş olabileceği şüphesine itibarla rivayeti reddedilmez ve böyle bir râvî gaflet sahibi olmayan râvî gibi değerlendirilir. Çünkü âdil râvîlerin ancak çok az bir kısmı bu tür gafletten hâlidirler.¹¹⁶⁵ Hadis usûlünde de benzer bir şekilde gaflet kusuru aşırılık ve çokluk kaydıyla zikredilerek bir zabt kusuru olarak görülmüştür.¹¹⁶⁶

Müsâhil ise sehv ve hatasına dikkat etmeyip rastgele davranan, yanlışını umursamayan, hatasının farkına vardıktan sonra da onu telâfi etmekle uğraşmayan kimsedir. Bunu adet haline getiren ve durumunun çoğunluğu böyle olan bir râvî de muğaffel gibi değerlendirilerek haberinin kabul edilmeyeceği ifade edilmiştir.¹¹⁶⁷ Hadis usûlünde ise müsâhil ıstılahı râvîler için kullanılan bir terim değildir.

4.2. Rivayet ile İlgili Meseleler

Rivayet, hadisi senedli olarak nakletmek, yani sırasıyla kimin kimden aldığını belirterek onu söyleyenine veya yapanına nispet etmek anlamına gelmektedir.¹¹⁶⁸ Bu başlık altında

¹¹⁶² Serahsî, *Usûl*, I, 373; Buhârî, *Keşf*, III, 36; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 715.

¹¹⁶³ Üsmendî, *Bezl*, s. 435; Buhârî, *Keşf*, III, 36.

¹¹⁶⁴ Üsmendî, *Bezl*, s. 435; Buhârî, *Keşf*, III, 36.

¹¹⁶⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 179; Serahsî, *Usûl*, I, 373; Üsmendî, *Bezl*, s. 436; Neseî, *Keşf*, II, 48; Buhârî, *Keşf*, III, 36.

¹¹⁶⁶ Hatîb, *el-Kifâye*, 152; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 31; İbn Hacer, *Nüzhe*, 92; Sehâvî, *Fethü'l-muğîs*, I, 128; Suyûtî, *Tedrib*, I, 62.

¹¹⁶⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 179; Serahsî, *Usûl*, I, 373; Neseî, *Keşf*, II, 48; Buhârî, *Keşf*, III, 36; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 715.

¹¹⁶⁸ Aydın, *Hadis İstihlaları*, s. 260.

Hanefî usûlünde farklı meseleler içerisinde işlenen rivayet ameliyesi ile ilgili hususlar ele alınacaktır.

4.2.1. Tahammül Yolları

Hadislerin naklinde kullanılan usûller, hadis usûlü eserlerinde genellikle semâ, kıraat, icâzet, münâvele, mükâtebe, i'lâm, vasiyyet ve vicâde olmak üzere sekiz farklı türde ele alınmıştır.¹¹⁶⁹ Ancak ilk hadis usûlü eserlerinde mezkûr yöntemler bu kadar sistemli bir şekilde işlenmemiştir. Mesela Rânehürmüzî, semâ, kıraat, icâzet, münâvele, kitâbet, vasiyyet, vicâde ve elçi gönderme yöntemlerine yer vermiş,¹¹⁷⁰ Hâkim'in *Ma'rife*'sinde semâ, kıraat, icâzet ve kitâbeden bahsedilmiştir.¹¹⁷¹ Hatîb ise *Kifâye*'de semâ, kıraat, icâzet, münâvele, kitâbet ve vasiyyet yöntemlerini ele almıştır.¹¹⁷² Bu ilk hadis usûlü müellifleri ile yakın dönemde yaşadıklarını söyleyebileceğimiz ilk Hanefî usûlcüler de bu konuyu ele almakla birlikte hadis usûlünde sonradan yerleşik hale gelen sekizli tasnifi tamamıyla zikretmemişlerdir.

Bu konu için özel bir başlık açmayan Cessâs, hadis naklinde kullanılacak lafızlar bağlamında hadis aktarım yolları ile ilgili bazı bilgilere yer vermiştir. Onun bu bağlamda zikrettiği aktarım yolları içerisinde kıraat, kitâbet ve icâzet yer almaktadır.¹¹⁷³ Debûsî, semâ, icâzet, kitâbet ve risâlet (elçi gönderme) yollarını zikretmiş, semâ ile icâzetin, kitâbet ile de risâletin aynı neviden olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁷⁴ Pezdevî ve Serahsî'den itibaren ise hadis nakil yolları hadis usûlünde görmediğimiz bir şekilde azîmet ve ruhsat olmaları açısından iki kısma ayrılarak ele alınmıştır. Azîmet ve ruhsat şeklindeki ayrımın onların fıkıhçı bakış açılarından kaynaklanmış olduğunu söylemek mümkündür. Hadis aktarımında azîmet olan, işitmenin var olduğu durumlar, ruhsat olan ise işitmenin bulunmadığı durumlardır.¹¹⁷⁵ Pezdevî şerhlerinde de konu bu şekilde işlenirken, Ebû'l-

¹¹⁶⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s.132; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 123; Suyûtî, *Tedrib*, I, 418.

¹¹⁷⁰ Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, s. 420-513.

¹¹⁷¹ Hâkim, *Ma'rife*, s. 256.

¹¹⁷² Hatîb, *el-Kifâye*, s. 259-352.

¹¹⁷³ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 191-193.

¹¹⁷⁴ Debûsî, *Takvîm*, s 191.

¹¹⁷⁵ Pezdevî, *Kenz*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, II, 375.

Yüsr, Semerkandî, Lâmişî, Ahsikesî ve Ahsikesî şerhlerinde hadis aktarım yolları ele alınmamış, Üsmendî ise azîmet ve ruhsattan bahsetmeksizin hadis rivayet yollarını semâ, kıraat, icâzet, kitâb ve vücûd olmak üzere beş mertebeye ayırmıştır.¹¹⁷⁶ Onun kitâb ve vücûd olarak adlandırdığı son iki mertebe, diğer Hanefî usûlcüler tarafından hadis aktarım yolu olarak değerlendirilmemiştir. Üsmendî'nin “kitâb”tan kastı, bir kişinin kitapta kendi hattı ile yazılı olarak gördüğü şeyi rivayet etmesidir. “Vücûd” ise İmam Muhammed gibi bir âlimin meşhur ve ma‘rûf kitaplarında bulunanların o kimse-nin görüşü olarak nakledilmesi anlamındadır.¹¹⁷⁷ Çalışma alanımızdaki eserlerin çoğunun meseleyi azîmet ve ruhsat çerçevesinde işleme sebebiyle bizim de konuyu bu şekilde ele almamız uygun olacaktır.

4.2.1.1. Azîmet Olan Tahammül Yolları: Semâ, Kıraat, Kitâbet ve Risâlet

Hadis alma yollarından dördü azîmet kapsamında değerlendirilmiştir. Bunlardan semâ ve kıraat azîmetin en üst seviyesinde yer almaktadır. Kitâbet ve risâlet ise azîmet nevin-den olmakla birlikte ruhsat şüphesi içermeleri sebebiyle bir alt seviyede görülmüştür.¹¹⁷⁸ Azîmet olan tahammül yollarının ilki olan semâ, hocanın hafızasından ya da kitaptan okuması, talebenin ise dinlemesidir. Kıraat metodunda ise talebenin kitaptan ya da hafızasından okuması, hocanın dinlemesi söz konusudur. Ayrıca kıraat metodunda talebe hocaya “okuduğum gibi mi?” sorusunu yönelttiğinde hoca “evet” demelidir.¹¹⁷⁹

Hanefî usûl eserlerinde azîmetin ilk seviyesinde olan bu iki yöntemden hangisinin daha evla olduğu konusu Ebû Hanîfe'den aktarılan bir görüş çerçevesinde tartışılmıştır. Ebû Hanîfe'ye göre hoca eğer hafızasından değil de kitaptan nakilde bulunuyorsa kıraat semâdan evladır. Ehl-i hadîsin geneline göre ise semâ yöntemi kıraatten daha üstündür. Bu bağlamda ehl-i hadîsin görüşünün gerekçelerinden biri olan semânın Hz. Peygamber'in izlediği yöntem olması sebebiyle daha üstün olduğu iddiasına Hanefî usûlcüler tarafından bir açıklama getirilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber, sehv ve hataya düşmekten güvende olduğu ve onun yazılı bir metinden aktarması söz konusu olmadığı için

¹¹⁷⁶ Üsmendî, *Bezl*, s. 446.

¹¹⁷⁷ Üsmendî, *Bezl*, s. 447-448.

¹¹⁷⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, I, 375.

¹¹⁷⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, I, 375; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 370; Nesefî, *Kesf*, II, 63; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 24; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 737.

semâ yöntemi Hz. Peygamber'e has olarak kıraatten üstündür. Hocanın hafızasından rivayet etmesi durumunda ise semâ daha üstündür. Çünkü kendi kıraati esnasına hoca zabtına daha çok itina gösterir.¹¹⁸⁰ Kitaptan yapılan rivayette ise aslında haber verme bakımından semâ ve kıraat birbirine eşittir. Bu husus haberlerin nakli ile ilgili başka bazı konularda olduğu gibi şahitliğe kıyasla ortaya konmuştur. Zira şahitlikte de şahitlikte bulunulan hususu şahidin dile getirmesiyle şahide okunup onun bunu ikrar etmesi arasında bir fark görülmemiştir. Çünkü dil açısından konuşanın kendi beyanı ile kendisine okunup anlaması ve “evet” demesi arasında bir fark bulunmamaktadır. Ancak Ebû Hanîfe'den nakledildiğine göre kitaptan okuma durumunda talebe hocadan daha dikkatlidir. Çünkü âdeten kişi kendi işi hususunda başkasının işinden daha ihtiyatlı davranır. Rivayetin kıraati esnasında da talebenin kendisi için, hocanın ise başkası için çalışması durumu söz konusudur. Bu sebeple okuma esnasında talebe sened ve metin konusunda daha itinalıdır ve hocanın sehve düşme ihtimali daha yüksektir.¹¹⁸¹ Aslında öğrencinin okuyup hocanın dinlediği durumda da hocanın sehve düşmesi mümkündür. Ancak hocanın işittiği bazı şeylerde sehve düşmesi, okurken yaptığı hata sebebiyle metin veya seneddeki bir şeyi terketmesinden daha hafif bir durum olarak görülmüştür.¹¹⁸²

Uzakta olan kişiye mektup ya da elçi göndermek, hazırda bulunan kişilere hitab etme mesabesinde olduğu için kitâbet ve risâlet hadis alma yollarının azîmet nevi içinde yer alsada ilk iki kısımdan daha alt mertebede görülmüştür. Kitâbet yani yazılı metin gönderme yoluyla yapılan hadis aktarımında gönderilen metinde Hz. Peygamber'e ulaşana kadar senedin yer alması gerekir. Ayrıca hoca “Bu mektubum sana ulaştığında ve içinde yazılanı anladığında bu hadisi benden bu senedle rivayet et” demiş olmalıdır.¹¹⁸³ Hanefî usûlcülerin bu şekilde tarif ettiği kitâbet, icâzetli kitâbet kapsamındadır. İcâzetli kitâbetin cevazı konusunda ittifak vardır. İcâzetsiz kitâbette ise sadece hadisi yazıp gönderme söz konusudur. Ancak yazıp gönderme lafzî olmasada manevî olarak icâzeti içerdiği için âlimlerin çoğu icâzetsiz kitâbet yoluyla hadis almaya da cevaz vermişlerdir.¹¹⁸⁴

¹¹⁸⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 193; Pezdevî, *Kenz*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, I, 375; Neseî, *Keşf*, II, 64.

¹¹⁸¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, I, 376; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 370; Neseî, *Keşf*, II, 63; Buhârî, *Keşf*, III, 59; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 24-25; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 738.

¹¹⁸² Pezdevî, *Kenz*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, I, 376; Darîr, *Kitâbü'l-fevâid*, s. 602; Buhârî, *Keşf*, III, 59.

¹¹⁸³ Pezdevî, *Kenz*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, 376; Neseî, *Keşf*, II, 64; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 370.

¹¹⁸⁴ Buhârî, *Keşf*, III, 60-61.

Risâlet yani elçi gönderme yoluyla hadis aktarımı da Hanefî usûlcüler tarafından kitâbet gibi, hatta konuşmanın varlığı sebebiyle daha üstün görülmüştür.¹¹⁸⁵ Risâlette muhaddis bir kimseyi hadisi nakledeceği talebeye göndermek suretiyle senediyle birlikte talebeye ulaştırır ve hadis kendisine ulaştığında bu senedle nakletmesini bildirmiş olur.¹¹⁸⁶ Risâlet yöntemi genellikle hadis usûlcüleri tarafından bir tahammül yolu olarak zikredilmemiştir. Sadece Râmeürmüzî elçi gönderme yolu ile hadis nakletmenin bir örneğine yer vermiştir.¹¹⁸⁷ Kitâbet ve risâletin geçerli kabul edilmesi için kâdîların birbirlerine gönderdikleri yazılarda olduğu gibi yazının ve elçinin gönderen şahsa ait olduğuna dair bir delilin bulunması gerektiğine de işaret edilmiştir.¹¹⁸⁸ Ehl-i hadisın geneline göre ise delile gerek yoktur. Yazının mektubu gönderen kişinin hattı ile yazıldığıının bilinmesi yeterlidir.¹¹⁸⁹

Kitâbet ve risâletin hadis aktarımı için geçerli yöntemler olduğu şer'î ve aklî delillerle ortaya konmuştur. Bu husustaki şer'î delil, tebliğ vazifesiyle görevli olan Hz. Peygamber'in bu vazifesini sadece müşâfehe yoluyla değil mektup ve elçi gönderme yoluyla da gerçekleştirmiş olmasıdır.¹¹⁹⁰ Ayrıca talak ve köle azadı gibi kelama müteallik akitlerin hitapla gerçekleştiği gibi mektup ve elçi gönderme yolu ile de gerçekleşmesi, kitâbet ve risâletin hitap gibi olduğunu göstermektedir. Örfen de insanlar yazı ve elçi göndermeyi hitap gibi kabul etmişler, hatta hükümdarlar kadılık ve valilik vazifelerini sözlü olarak verdikleri gibi elçi ve mektup gönderme yoluyla da vermişlerdir.¹¹⁹¹

Hanefî usûlcüler azîmet olan bu dört aktarım usûlünde kullanılacak rivayet lafızları ile ilgili de bilgi vermişlerdir. Semâ ve kıraat metodlarında müşâfehe olduğu için rivayet lafzı olarak "haddesenâ" lafzının, kitâbet ve risâlette ise müşâfehe değil haber verme

¹¹⁸⁵ Debûsî, *Takvîm*, s 191; Pezdevî, *Kenz*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, I, 376.

¹¹⁸⁶ Neseî, *Keşf*, II, 64; Buhârî, *Keşf*, III, 61; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 739.

¹¹⁸⁷ Râmeürmüzî'nin verdiği örnekte hadisi nakleden kişi değil alan kişi elçi göndermektedir. Bu örneğe göre İbn Cüreyc, İbn Aclân'a elçi gönderdiğini ve elçisinin kendisine Ya'kûb b. Abdullah'tan rivayette bulunduğunu dile getirmiştir. Gönderilen elçinin isminin yer almadığı senedde "Erseltü ilâ İbni Aclân fe haddese rasûlî an Ya'kûb..." ibaresi kullanılmıştır. Râmeürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, s. 513.

¹¹⁸⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 183; Buhârî, *Keşf*, III, 61; Neseî, *Keşf*, II, 64; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1331.

¹¹⁸⁹ Buhârî, *Keşf*, III, 61; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 739.

¹¹⁹⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, I, 376; Buhârî, *Keşf*, III, 61.

¹¹⁹¹ Debûsî, *Takvîm*, s 191; Serahsî, *Usûl*, I, 376; Buhârî, *Keşf*, III, 61; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 739.

söz konusu olduğu için “ahberânâ” lafzının kullanılması uygun görülmüştür. Bu konuda ilgili fiillerin lügavî olarak kullanımları esas alınmıştır. Mesela bir kimsenin *tehaddese* veya *tekelleme* fiillerini kullanarak birisiyle konuşmayacağına dair yemin etmesi durumunda ona mektup veya elçi göndermesi yeminini bozmaz, ancak *ahbera* fiili ile yemin ettiğinde mektup ya da elçi göndermesi yeminini bozar. Aynı şekilde Allah Teâlâ'nın Kitâb ve Hz. Peygamber yoluyla bize bildirdikleri için *kellemenâ* veya *haddesenâ* ifadelerinin değil *ahberenâ* ya da *enbeenâ* ifadelerinin kullanılması da kitâbet ve risâlet yöntemlerinde *ahberenâ* lafzının kullanılması gerektiğinin delili olarak görülmüştür.¹¹⁹² Üsmendî'nin ise rivayet lafızları konusunda diğer Hanefî usûlcülerden biraz farklı düşündüğü görülmektedir. Üsmendî'ye göre semâda *ahberanâ*, *haddesenâ*, *kâle*, *semi'tu*, lafızlarının, kıraatte ise *haddesenâ* ve *ahberenâ fûlan kırâaten* ifadelerinin kullanımı câizdir. Ancak kıraatte haddesenânın bu şekilde kayıtlanmadan mutlak olarak kullanımı câiz değildir.¹¹⁹³

4.2.1.2. Ruhsat Olan Tahammül Yolları: İcâzet ve Münâvele

Semânın bulunmadığı tahammül yolları Hanefî usûlcüler tarafından genel itibarıyla ruhsat olarak değerlendirilmiştir. İcâzet ve münâvele ruhsat kapsamında olan rivayet tahammül yöntemleridir. Kitâbet ve risâletin azîmet nevinden sayılıp münâvele ve icâzet yöntemiyle hadis naklinin ruhsat nevinden sayılmasının sebebi ise hazırda bulunan kişi için asıl olanın hitab olmasıdır. Bu sebeple uzakta bulunan kişiye mektup ve elçi gönderme hitab mesabesinde görülse de icâzet ve münâvele hitab mesâbesinde görülmemiştir. Ancak zarureten bu iki yönetime cevaz verilmiştir.¹¹⁹⁴ Buradaki zaruret, her muhaddisin kendisinde bulunan rivayetleri semâ yoluyla aktarma ve her talebenin de hocasının bütün rivayetlerini semâ ile alma imkânının olmamasıdır. Bu durumda icâzet ve münâvele için izin verilmemesi sünnetin bir kısmının yok olmasına sebep olabileceği için bu iki yönetime ruhsat olarak izin verilmiştir.¹¹⁹⁵

¹¹⁹² Debûsî, *Takvîm*, s. 192; Pezdevî, *Kenz*, s. 183; Serahsî, *Usûl*, I, 376-377; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 369; Neseî, *Keşf*, II, 67; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 25; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 743.

¹¹⁹³ Üsmendî, *Bezl*, s. 447.

¹¹⁹⁴ Buhârî, *Keşf*, III, 61.

¹¹⁹⁵ Buhârî, *Keşf*, III, 64; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 745-746.

İcâzet, muhaddisin bir kimseye “Falancanın bana tahdis ettiği kitabı rivayet etmen için sana izin verdim” demesi ve isnadını beyan etmesidir. Münâvele ise muhaddisin semâsının olduğu kitabı eliyle icâzet isteyene vermesi ve “Bu benim falanca şeyhimden kitabım ve semâmdır. Bunu benden rivayet etmene izin verdim” demesidir. Aslında münâvele, icâzeti tekid eden bir unsur olarak görülmüştür. Zira icâzetsiz münâvele mu-teber sayılmamış, ancak icâzetli münâvele icâzet gibi değerlendirilmiştir.¹¹⁹⁶ İcâzetin sahih olabilmesi için icâzet verilen kişinin icâzeti verilen şeyin içeriğini bilmesi ve kav-raması, icâzeti veren kişinin de zabt ve itkan sahibi olması gerekir. Bu durumda icâzeti veren kişinin “Bu kitapta yer alanları rivayet etmene izin verdim” diyerek yaptığı nakil, sahih bir aktarım yolu olarak kabul edilmiştir.¹¹⁹⁷ Hanefî usûlcüler bu şekildeki icâzetin geçerli olmasını genellikle benzer bir şekilde yapılan şahitliğin de makbul oluşuna kıyas ederek açıklamıştır. Zira bir kimse şahitlikle ilgili belgenin içinde yer alanlara vâkıf olduğunda şهادet hakkı kendisinde olan kişinin bunu bilip “Bu belgede bulunanlara benim adıma şahitlik etmene izin verdim” demesi, sahih bir şahitlik olarak kabul edil-miştir.¹¹⁹⁸

İcâzet verilen kişinin icâzeti verilen metnin içeriğini bilmemesi durumunda icâzetin makbul olup olmaması hususunda Hanefî imamlar arasında bir ihtilaf olduğu görülmek-tedir. İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’in bu tür icâzetin sahih olmadığı, İmam Ebû Yûsuf’un ise sahih olduğu kanaatini taşıdığı ifade edilmiştir.¹¹⁹⁹ Aslında bu konuda onlardan aktarılan görüşlerin onların doğrudan hadis nakli ile ilgili kanaatleri olmadığı ve kâdîların birbirlerine yazdıkları mektuplarla ve şahitlikle ilgili bazı görüşlerine kıyas-la Hanefî usûlcüler tarafından dile getirildiği görülmektedir. Bu tür yazışmalarda içeri-ğin bilinmesi Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed’e göre sıhhat için şartken Ebû Yûsuf’a göre şahitliğin edasının sahih olması için belgenin içeriğinin bilinmesi şart değildir. An-cak Hanefî usûlcülerin çoğu Ebû Yûsuf’un şahitlikle ilgili belgede gizli olması gereken

¹¹⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 377; Neseî, *Keşf*, II, 67; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1331-1332; Buhârî, *Keşf*, III, 63-64, 67; Kâkî, *Câmiu’l-esrâr*, III, 744.

¹¹⁹⁷ Debûsî, *Takvîm*, s 191; Pezdevî, *Kenz*, s. 185; Serahsî, *Usûl*, I, 377.

¹¹⁹⁸ Debûsî, *Takvîm*, s 192; Serahsî, *Usûl*, I, 377; Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, s. 371; Neseî, *Keşf*, II, 68; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1332; Buhârî, *Keşf*, III, 66.

¹¹⁹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s 192; Pezdevî, *Kenz*, s. 185; Serahsî, I, 377-378; Habbâzî, *Şerhu’l-Muğni*, s. 372; Neseî, *Keşf*, II, 68; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1334; Buhârî, *Keşf*, III, 66-67; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 26.

şeyler olabileceği için şahitlikte zaruret sebebiyle bu şartı koşmamış olsa da haberler konusunda böyle bir zaruret söz konusu olmadığı için üç imamın da icâzette içeriğinin bilinmesi şartına itibar ettiklerini dile getirmişlerdir.¹²⁰⁰ Ayrıca icâzette içeriğinin bilinmesi şartının semâ esnasında da geçerli olduğu ifade edilerek bu görüş desteklenmiştir. Zira semâ meclisinde bulunduğu halde başka şeylerle meşgul olup rivayeti anlamayan kişinin ya da teberrüken semâ meclisinde bulunsa da içeriğini kavramadığı için sabînin rivayeti de hüccet sayılmamıştır.¹²⁰¹

İcâzetin bir çeşidi de muhaddisin “Semâ ettiklerimi rivayet etmene izin veriyorum” demesi şeklindeki genel icâzettir. Bazı müteahhir ulemâ buna cevaz verse de Hanefî usûlcüler bunu dini konularda çabalamanın önünü kesip tembelliğe sevk eden bir unsur olarak görmüşlerdir. Bu hususu da şahitliğe kıyas eden Hanefî usûlcüler, bu şekildeki icâzeti bir kimsenin başkasına “İkrârımın bulunduğu belgenin tamamıyla benim yerime şahitlik et” demesi gibi bâtil olarak değerlendirmişlerdir.¹²⁰²

Vicâde metodunu aktarım yolları arasında zikretmeyen Hanefî usûlcüler, bir âlimin meşhur olan kitaplarına bakarak haddesenî ya da ahberenî lafzını kullanmadan onun görüşünü aktarmakta ise bir beis görmemişlerdir.¹²⁰³ Bu bağlamda İmam Muhammed’e yöneltilen bir eleştiriye de cevap verilmiştir. Bazı Hanefî usûlcülerin aktardığına göre birtakım kimseler İmam Muhammed’e tasnif ettiği kitaplardaki herşeyi Ebû Hanîfe’den ya da Ebû Yûsuf’tan duyup duymadığını sormuşlardır. İmam Muhammed de “Hayır, müzakere esnasında aldık” demiştir. Mezhep sahiplerinin görüşleri meşhur olduğu ve bunlar meşhur haber mesabesinde olduğu için İmam Muhammed’in yaptığı gibi kendisinden işitmeden de “falancanın görüşü şöyledir” demekte bir beis görülmemiştir.¹²⁰⁴

İcâzet yoluyla alınan rivayetin naklinde kullanılacak lafız hususunda Hanefî usûlcüler arasında bir ihtilaf bulunduğu görülmektedir. Debûsî ve Pezdevî’ye göre icâzet yolu ile rivayette *haddesenî* veya *ahberenî* rivayet lafızlarının kullanılması câizdir. Ancak Pez-

¹²⁰⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 192; Pezdevî, *Kenz*, s. 185; Serahsî, I, 377-378; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 372; Neseî, *Keşf*, II, 68; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1334; Buhârî, *Keşf*, III, 66-67; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 26.

¹²⁰¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 185; Serahsî, *Usûl*, I, 378; Neseî, *Keşf*, II, 69; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1335; Buhârî, *Keşf*, III, 72.

¹²⁰² Serahsî, *Usûl*, I, 378; Neseî, *Keşf*, II, 69; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1332-1333.

¹²⁰³ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 193; Serahsî, *Usûl*, I, 378-379; Neseî, *Keşf*, II, 69.

¹²⁰⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 193; Serahsî, *Usûl*, I, 378-379.

devî evlâ olanın *ecâze lî fülân* ifadesinin kullanılması olduğunu da söylemiştir.¹²⁰⁵ Serahsî'ye göre ise icâzette *ahberanî* lafzının kullanımı câiz olsa da semâyı çağrıştırdığı için *haddesenî* lafzının kullanılması münasip değildir ve en uygunu *ecâze lî fülân lafzının* kullanılmasıdır.¹²⁰⁶ Sonraki usûlcülerin çoğu da *haddesenî* lafzının kullanımı hususunda Serahsî'nin görüşünün doğru olduğunu ifade etmişlerdir.¹²⁰⁷ Üsmendî ise icâzet yoluyla rivayette *haddesenâ* veya *ahberenâ icâzeten* denmesi câiz olsa da hem *ahberenânın* hem de *haddesenânın* mutlak olarak kullanımının câiz olmadığı kanaatindedir.¹²⁰⁸

Netice itibarıyla Hanefî fıkıh usûlü eserlerinde rivayet aktarım yollarının farklı bir tasnifle de olsa özellikle ilk hadis usûlü eserleri ile benzer bir şekilde ele alındığını söylemek mümkündür. Ancak Hanefî usûlünde vicâde ve vasıyyet yöntemlerine işaret edilmemiştir. Ayrıca Hanefî usûlcüler genellikle hadis usûlcüleri tarafından zikredilmeyen risâlet yani rivayetın nakli için elçi gönderme yöntemine de yer vermişlerdir. Bu konuda Hanefî usûlünde dikkati çeken hususlardan biri de doğrudan hadis tekniği ile ilgili olan bu mevzunun mezhep imamlarının görüşleri çerçevesinde işlenmiş olmasıdır. Mezhep imamlarının doğrudan bu konu ile ilgili görüşleri olmasa dahi şahitlik ve mahkeme ile ilgili görüşlerine kıyasla rivayet hususundaki bu meselede de onların görüşlerine yer verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu durum, Hanefî usûlcülerin doğrudan hadis tekniği ile ilgili olan hususları da kendi imamlarına dayandırarak bir metodoloji oluşturmak istemelerinden kaynaklanmış olmalıdır.

Doğrudan hadis usûlü alanı ile ilgili olan bu konunun Pezdevî ve Serahsî ile daha sistematik hale getirilerek ele alınması, onların fıkıh usûlünde hadisçilerin meselelerini ve kavramlarını dikkate alan bir usûl sistemi benimsemiş olmalarının tezahürlerinden biridir. Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî'nin ise bu konuya değinmemeleri ise onların farklı bir sistem takip ettiklerini göstermektedir.

¹²⁰⁵ Debûsî, *Takvîm*, s 192; Pezdevî, *Kenz*, s. 185.

¹²⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, I, 377.

¹²⁰⁷ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 371; Neseî, *Keşf*, II, 68; Sîgnâkî, *el-Kâfi*, III, 1333; Buhârî, *Keşf*, III, 65; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh* II, 25; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 750.

¹²⁰⁸ Üsmendî, *Bezî*, s. 447.

4.2.3. Rivayetin Muhafazası: Yazıdan Rivayet Meselesi

Mezkûr yollardan biriyle rivayeti tahammül eden bir râvînin aldığı rivayeti ezberleme, ezberi desteklemek üzere yazma ya da sadece yazma olmak üzere çeşitli yollarla muhafaza etmesi mümkündür. Hadis tarihinde bu mesele özellikle hadislerin yazılması bağlamında tartışılmıştır. Sahâbe döneminden itibaren yazıdan rivayeti kabul ve red olmak üzere iki farklı tutum segilenmiştir. Son dönemlerde ise bu mesele özellikle oryantalistlerin hadis tarihi ile ilgili bazı iddiaları sebebiyle gündeme gelmektedir.¹²⁰⁹ Hanefî usûlünde ise bu konunun ele alınması Cessâs ile değil Debûsî ile başlamıştır. Pezdevî'den itibaren ise rivayetin tahammülünde olduğu gibi muhafazasında da azîmet ve ruhsat ayrımı yapılarak mesele ele alınmıştır.

Hanefî usûlündeki genel anlayış, hadisın işitildiği vakitten eda vaktine kadar yazılı metne ihtiyaç duyulmaksızın sadece ezberlenerek korunmasının azîmet olduğudur.¹²¹⁰ Ancak mutlak azîmet olan sadece ezber yolu ile muhafaza, unutma ile malûl olan insan için zor bir husustur. Hatta Hanefî usûlcülerin geneli yazı olmaksızın hıfzı sadece Hz. Peygamber'e mahsus bir özellik olarak görmüşler, başlangıçta çok kullanılmasa da ilmin kaybolması korkusuyla yazı ile muhafazanın sünnet haline geldiğini ifade etmişlerdir.¹²¹¹ Bazı usûl eserlerinde İbrahim en-Nehaî'nin sahâbenin başlangıçta ilmi ezberleyerek almalarına rağmen sonrasında hadisleri yazmalarının mübah kılındığı görüşünü özellikle zikrettikleri görülmektedir.¹²¹² Ayrıca Nehaî'nin bu görüşüne yer veren Debûsî ve Serahsî, tâbîinden başka herhangi birinin bu husustaki tutumuna yer vermezken Buhârî'nin Hâkim'den yaptığı nakillerle yazıdan rivayeti kabul eden ve etmeyen sahâbî ve tâbîiler ile onların delillerine yer vermiş olması Buhârî'nin kendinden önceki hadis usûlünden istifade ettiğini gösteren noktalardan biri olarak dikkati çekmektedir.¹²¹³

¹²⁰⁹ Hadislerin yazılması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Aydın, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Hadis Yazıları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014, s. 37-50; Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılı Rivayeti ve İmlâ Geleneği", *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dâru'l-Hadisler*, Samsun, 2011, s. 37-49.

¹²¹⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 185; Serahsî, *Usûl*, I, 379; Neseî, *Keşf*, II, 69; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 753.

¹²¹¹ Debûsî, *Takvîm*, s 191; Pezdevî, *Kenz*, s. 185; Serahsî, *Usûl*, I, 357; Neseî, *Keşf*, II, 70; Buhârî, *Keşf*, III, 76.

¹²¹² Debûsî, *Takvîm*, s 193; Serahsî, *Usûl*, I, 357; Buhârî, *Keşf*, III, 74.

¹²¹³ Buhârî, *Keşf*, III, 74.

Alınan bir rivayeti yazılı olarak muhafaza ve yazıdan nakletme hususunda iki durum söz konusudur. İlk durumda yazı yalnızca hatırlatıcı olma özelliğine sahiptir. Bu durumda kişi yazılı metne baktığında hafızasında olan rivayeti hatırlamış olur. Hanefî usûlcüler bu şekilde hatırlatıcı olan yazılı metinden nakli, azîmete dönüşen ruhsat olarak görmüş ve hafızadan nakil gibi değerlendirmişlerdir. Zira insan unutmaktan hâlî olamayacağı için bu şekilde nakledilen rivayetlerin kabul edilmemesi halinde pekçok rivayetin atıl hale gelmesi mümkündür. Bu tür bir yazılı metinde metnin kendisi asıl olmadığı ve amaç hatırlatma olduğu için yazının kişinin kendisine veya ma'rûf ya da meçhul olsun başka birisine ait olması arasında fark görülmemiştir.¹²¹⁴

Yazılı metinden rivayetin ikinci şekli ise yazılı metnin hatırlatıcı değil “imâm” olması durumudur. Bu durumda râvî metne baksa dahi semâsını hatırlamaz ve râvînin asıl dayanağı sadece yazı olur. Namazda muktedinin imama uymasına benzediği için bu tür metin Hanefî usûlünde “imâm” olarak adlandırılmıştır.¹²¹⁵ Hanefî imamlar arasında bu tür bir yazılı metinden rivayet hususunda ihtilaf bulunmaktadır. Ancak rivayet ile ilgili başka meselelerde olduğu gibi bu konunun da imamların doğrudan rivayet ile ilgili değil mahkeme ve şahitlikle ilgili bazı meseleler hakkındaki görüşleriyle birlikte işlenmesi dikkat çekmektedir. Zira Ebû Hanîfe ve talebelerinin hadislerin yazılı kitaplardan rivayeti ile ilgili görüşleri, kâdînin kayıt defterinde yazılı olarak bulunduğu ancak olayı hatırlamadığı ve şahidin belgede yazısını gördüğü halde hadiseyi hatırlamadığı durumlarda ne yapılacağı meselesine kıyasla değerlendirilmiştir.¹²¹⁶ Hadislerin yazılı olduğu kitap açısından bakıldığında Ebû Hanîfe'nin yazılı metnin kişinin kendisi veya başkası tarafından yazılmış olması arasında ayırım yapmaksızın imâm olan yazılı metinden rivayete cevaz vermediği görülmektedir. Zira ona göre asıl amacı hatırlatma olan yazı, bu görevini yerine getirmediğinde yok hükmündedir.¹²¹⁷ Ebû Hanîfe'nin bu anlayışı, Hanefî usûlcüler tarafından azîmet olarak değerlendirilmiş ve onun rivayetlerinin azlığı bu titiz

¹²¹⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 191; Pezdevî, *Kenz*, s. 187; Serahsî, *Usûl*, I, 357-358; Üsmendî, *Bezl*, s. 448; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 372; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1337; Buhârî, *Keşf*, III, 76; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 25.

¹²¹⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 192; Pezdevî, *Kenz*, s. 187; Buhârî, *Keşf*, III, 77.

¹²¹⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 187; Serahsî, *Usûl*, I, 358.

¹²¹⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 187; Serahsî, *Usûl*, I, 358; Üsmendî, *Bezl*, s. 448; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 372; Nesefî, *Keşf*, II, 70; Buhârî, *Keşf*, III, 77; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 754.

tutumuna bağlanmıştır.¹²¹⁸ Hatta Neseî bu durumu daha vurgulu bir şekilde ifade ederek Ebû Hanîfe'nin hadisleri içeren bir kitap yazmayışını da yazıdan rivayete itimad etmemesine bağlamıştır. Ayrıca onu bu sebeple ta'n eden mutaassıb kimselerin Ebû Hanîfe'nin verâsını ve takvâsını anlamadıklarını dile getirmiştir.¹²¹⁹ Ebû Hanîfe'nin bu anlayışının gerekçesi ise yazıların birbirine benzemesi ve ayırt edilmesindeki zorluk sebebiyle yazılı metnin şüphe içermesidir.¹²²⁰

Hatırlatıcı olmayan yazılı metinden rivayeti câiz gören İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in görüşü ise kolaylık prensibi göz önünde bulundurularak Hanefî usûlcülerin geneli tarafından ruhsat olarak değerlendirilmiştir.¹²²¹ Ancak Debûsî ve Üsmendî'ye göre İmâmeyn'in ruhsat görüşü yerine Ebû Hanîfe'nin anlayışı daha doğrudur.¹²²² İçinde yazılı olanların hatırlanmadığı kitapta bulunan yazının kişinin kendisine, sika olarak ma'rûf olan bir kimseye ya da sika olmadığı ma'rûf olan bir kimseye ait olması veya yazının sahibinin meçhul olması mümkündür.¹²²³ İmâm olan kitaptan rivayeti kabul edenlere göre kişinin kendi hattı ile yazmış olduğu kitaptan rivayeti câizdir. Bir râvînin babasının hattı ya da başka ma'rûf bir râvînin hattı ile ma'rûf bir kitaptan nakilde bulunurken ise *haddesenî* veya *ahberani* demeksizin "*vecedtü bi hattı ebî/fülân*" ifadesini kullanması gerekir. Ancak hattın sahibinin meçhul olması durumunda eğer semâ kaydında sadece bu meçhul kişi yer alıyorsa bu tür yazılı metinden rivayet câiz görülmemiştir. Fakat semâ kaydında bu kimseyle birlikte başkaları da bulunuyorsa bu tür rivayet ma'rûf kişinin yazısından nakil gibi makbul kabul edilmiştir.¹²²⁴

¹²¹⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 187; Serahsî, *Usûl*, I, 358; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1339.

¹²¹⁹ Neseî, *Keşf*, II, 69.

¹²²⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, I, 358; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 374; Buhârî, *Keşf*, III, 78; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 754.

¹²²¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 187; Serahsî, *Usûl*, I, 358; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 374; Neseî, *Keşf*, II, 71; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 25; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 755.

¹²²² Debûsî, *Takvîm*, s. 192 Üsmendî, *Bezl*, s. 448.

¹²²³ Pezdevî, *Kenz*, s. 187; Serahsî, *Usûl*, I, 358.

¹²²⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 187; Serahsî, *Usûl*, I, 358-359; Neseî, *Keşf*, II, 71; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1340; Buhârî, *Keşf*, III, 81; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 26; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 756.

4.2.4. Rivayetin Edâsı: Manen Rivayete Fıkıh Eksenli Yaklaşım

Hadislerin mana ile rivayeti aslında hadislerin tedvîn ve tasnîfinden önceki aşama ile ilgili bir husustur. Ancak sonraki dönemlerde de bu konu teorik olarak tartışma mevzuu olmuştur. Bu teorik tartışmalar, hadis usûlünde olduğu gibi Hanefî fıkıh usûlünde de yer bulmuştur. Ancak Hanefî usûlcüler manen rivayet meselesinde hadisçilerden farklı olarak lafız çeşitlerini dikkate alan fıkıh eksenli bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Muteber bir yolla alınıp muhafaza edilen rivayetin lafzen ve manen olmak üzere iki şekilde edâsı söz konusudur. Hadislerin manen rivayet edilmesine karşı çıkanlar olsa da ulemânın cumhuri manen rivayeti câiz görmüştür.¹²²⁵ Hanefî usûlcüler içerisinde ise Cessâs, lafzın te'vile ihtimali olup olmaması arasında fark gözetmeksizin lafzen rivayetin gerekli olduğu kanaatindedir. Cessâs, görüşünü delillendirmek üzere bu görüşü savunan ehl-i hadisin yaptığı gibi “*Allah sözümü işitip anlayan sonra da işittiği gibi nakledenin yüzünü ağartsın*”¹²²⁶ hadisini delil olarak kullanmıştır.¹²²⁷ Ancak Debûsî’den itibaren Hanefî usûlcüler rivayetin edâsını ikiye ayırmışlar, rivayetin işitildiği lafız ve mana ile naklini azîmet olarak görmekle birlikte manen rivayeti ruhsat olarak değerlendirmişlerdir. Onların bu görüşünde hadisin lafzı ve nazmının değil ondan elde edilecek mana ve hükmün asıl olduğu düşüncesi etkili olmuştur.¹²²⁸ Ayrıca sahâbenin Hz. Peygamber’in emir ve yasaklarını nakletmesinin manen rivayet kapsamında değerlendirilmesinin yanı sıra İbn Mesud, Enes b. Mâlik gibi bazı sahâbîlerin hadis naklinde bulunurken Hz. Peygamber’in kullandığı lafızlardan farklı bir lafız kullanmış olabileceklerini dile getiren “*kâle Resûl kezâ ev nahven minhu ev karîben minhu*” gibi ifadeler kullanmaları manen rivayetin cevazı için delil olarak gösterilmektedir.¹²²⁹ Debûsî, İmam

¹²²⁵ Buhârî, *Keşf*, III, 83.

¹²²⁶ Ebû Dâvûd, “İlm”, 10; Tirmizî, “İlm”, 7, İbn Mâce, “Mukaddime”, 230.

¹²²⁷ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 211.

¹²²⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 188; Serahsî, *Usûl*, I, 356; Semerkandî, *Mizân*, II, 648.

¹²²⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 194-195; Pezdevî, *Kenz*, s. 188; Serahsî, *Usûl*, I, 355-356; Semerkandî, *Mizân*, II, 647; Lâmişî, *Kitâb*, s. 149; Neseî, *Keşf*, II, 73; Buhârî, *Keşf*, III, 84-85; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 27; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 759-760.

Muhammed'in adını özellikle zikrederek fukahânın bu tarz ibarelerle nakledilen rivayetlere eserlerinde yer verip onlarla ihticac ettiklerini de ayrıca belirtmiştir.¹²³⁰

Hanefî usûlcüler manen rivayeti genel itibarıyla câiz görmüş olsalar da meseleye fakih bakış açısıyla yaklaşmışlardır. Zira hadis usûlünde de manen rivayet için râvînin rivayetin manasını bozmamasının gerekliliğine vurgu yapılırsa da¹²³¹ Hanefî usûlünde hadislerin manen rivayetinin cevazı hadisin içerdiği lafızların türleri dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda hadislerin içerdiği lafızlar beş kısma ayrılmaktadır:

Muhkem: Metnin zâhirinden anlaşılan tek bir manaya gelen ve vaz' olunduğu manadan başkasına ihtimali olmayan lafızdır. Bu tür lafza sahip rivayetlerin dil hususunda bilgili olan kimseler tarafından manen nakledilmesi câizdir. Çünkü dil bilgisine sahip olan kişinin manayı farklı bir ibare ile ifade etmesi durumunda ziyade veya noksanda bulunma ihtimali yoktur.¹²³² Mesela "المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة" rivayeti¹²³³ muhkem bir ifade olduğu için "لأوان كل صلاة" lafzı ile değiştirilerek "من دخل دار أبي سفيان فهو آمن" rivayetinde¹²³⁴ "من دخل" kısmının "من ولج" şeklinde nakledilmesi de mümkündür.¹²³⁶

Zâhir: Husus ifade etmesi muhtemel olan âm, mecaz ifade etmesi muhtemel olan hakikat gibi zâhirinden başka bir manaya gelme ihtimali olan lafızdır. Bu tür bir lafızla nakledilen rivayeti sadece lügat ilmini, fikhî ve icthadî şahsında cemetmiş kimselerin manen rivayet etmesine ruhsat tanınmıştır. Çünkü bu vasıflara sahip olmayan bir kimsenin, husûs veya mecazın murad edilmiş olması muhtemel olan lafız yerine kullandığı lafzın asıl lafzın içerdiği ihtimalleri içermemesi mümkündür. Ya da âm ile hâs arasındaki farkı bilmediği için rivayeti asıl lafızdan daha umûmî bir lafız kullanarak nakletmesi ve asıl

¹²³⁰ Debûsî, *Takvîm*, s 194-195.

¹²³¹ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 53; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 213; Suyûtî, *Tedrib*, I, 532. Muhaddislere göre manen rivayette fakih râvînin rolü hakkında bilgi için bkz. Tsılıgkır, "Hadis Rivayetinde Fakih Ravini Rolü" s. 47-52.

¹²³² Debûsî, *Takvîm*, s 195; Pezdevî, *Kenz*, s. 188; Serahsî, *Usûl*, I, 356.

¹²³³ Metindeki وقت ifadesi İmam Muhammed'in *Kitâbü'l-Âsâr*'ında geçmektedir. Bkz. Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993, I, 87. وقت ifadesinin yer almadığı rivayetler için bkz. Tirmizî, "Tahâre", 94; Ebû Dâvûd, "Tahâre", 94; Dârimi, "Tahâre", 84.

¹²³⁴ Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1344.

¹²³⁵ Müslim, "Cihâd ve's-siyer", 84; Ebû Dâvûd, "Harac ve'l-imâre", 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XIII, 299.

¹²³⁶ Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 376; Buhârî, *Keşf*, III, 86.

lafzın gerekli kılmadığı şeyleri gerekli hale getirmesi ihtimali vardır. Bu da rivayetin fikhî ve şer'î manasının bozulmasına sebep olur.¹²³⁷ "من بدل دينه فاقتلوه" rivayeti¹²³⁸ bu türden olan hadis lafzının örneğini teşkil etmektedir. "من" kelimesi kadın erkek büyük küçük herkesi kapsadığı için âm bir lafızdır. Fakat bu rivayet aslında muhtemel olduğu manalardan biri olan husûs ifade etmektedir. Çünkü kadın ve küçük çocuk örf sebebiyle bu rivayetin kapsamına dâhil değildir. Dolayısıyla fıkıh bilgisi olmayan bir kimsenin bu rivayeti husûs manasına ihtimal vermeyecek şekilde nakletmesi mananın bozulmasına sebep olacaktır.¹²³⁹

Hanefî usûlcülerin râvînin fakihliği meselesinde gerekçe olarak ileri sürdükleri manen rivayet olgusunun da bu kısımdaki hadislerle ilgili manen rivayet olduğu anlaşılmaktadır. Serahsî bu tür bir hadisi manen nakletseler dahi anlamını bozmayacak kişilere örnek olarak Hasan-ı Basrî, Şa'bî ve Nehaî'yi zikretmiştir.¹²⁴⁰ Bu örneklendirme Hanefî usûlünde her ne kadar râvînin fakihliğinin özellikle sahâbe nesli için göz önünde bulundurulmuş olsa da manen rivayet olgusu açısından bakıldığında tâbiûn nesli için de böyle bir ayırımın olduğunu göstermektedir. Ayrıca fakîh râvî şartını benimsediklerine dair bir bilgi bulunmayan Semerkandî ve Lâmişî'nin zâhir lafzın manen rivayeti için de râvînin fıkıh bilgisine sahip olması gerektiği şartından bahsetmemeleri dikkati çekmektedir.¹²⁴¹

Müşkil ve Müşterek: Ancak te'vîl yolu ile manasına vakıf olunabilen lafızlardır. Bu lafızların manaları sadece te'vîl yolu ile bilinebildiği ve bir tür rey olan râvînin te'vîli de başkası için hüccet teşkil etmediği için bu tür lafızlar içeren rivayetlerin manen nakli câiz değildir.¹²⁴² Mesela "المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا" rivayetindeki¹²⁴³ "تفرق" lafzı hem söz

¹²³⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 195; Pezdevî, *Kenz*, s. 188; Serahsî, *Usûl*, I, 356; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 376; Neseî, *Keşf*, II, 74.

¹²³⁸ Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 149; "İstîtabetü'l-mürteddîn", 2; Tirmizî, "Hudûd", 25; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 1; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 14; İbn Mâce, "Hudûd", 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 119.

¹²³⁹ Buhârî, *Keşf*, III, 88.

¹²⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, I, 356.

¹²⁴¹ Semerkandî, *Mizân*, II, 650; Lamişî, *Kitâb*, s. 149-150.

¹²⁴² Debûsî, *Takvîm*, s. 195; Pezdevî, *Kenz*, s. 188; Serahsî, *Usûl*, I, 357; Üsmendî, *Bezl*, s. 445; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 376; Neseî, *Keşf*, II, 75.

¹²⁴³ Buhârî, "Buyû'", 42; Müslim, "Buyû'", 45; Ebû Dâvûd, "Buyû'", 53; Nesâî, "Buyû'", 9; İbn Mâce, "Ticârât", 17; Muvatta', "Buyû'", 79; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 455.

hem de bedenle ilgili ayrılmayı ifade edebileceği için için müşterek bir lafızdır. Bu sebeple bu hadisin manen rivayeti câiz değildir.¹²⁴⁴

Mücmel ve Müteşâbih: Ancak başka bir delil ve tefsir yolu ile murad edilen mananın anlaşılabilirdiği lafızlardır. Bu sebeple bu tür lafızların da manen rivayeti mümkün görülmemiştir.¹²⁴⁵ Mesela "إن الله خلق آدم عليه السلام على صورته"¹²⁴⁶ rivayeti müteşâbihtir. Bu tür rivayetler teşbihi nefyeden ayetlere muhalif olduğu için ayetlere muvâfık olacak şekilde te'vîl edilmesi gerekir. Bu sebeple de manen nakledilemezler.¹²⁴⁷

Cevâmiu'l-kelîm: Hz. Peygamber'e has olan ve az lafızla çok manayı ve farklı hükümleri bir araya getiren lafızlardır.¹²⁴⁸ Bu tür lafızlar pekçok manayı kapsadığı için manen rivayet edilmeleri durumunda birtakım anlamların eksik bırakılarak hata edilmesi mümkündür. Bazı Hanefî meşâyihinin zâhir lafızda ileri sürülen şartı karşılaması kaydıyla cevâmiu'l-kelîm kapsamındaki rivayetlerin manen rivayetini câiz gördüğü ifade edilse de genel itibarıyla Hanefî usûlcüler bu tür hadislerin manen rivayet edilmemesinin daha doğru olduğu kanaatindedirler.¹²⁴⁹

Netice itibarıyla meseleye fakih bakış açısıyla yaklaşan Hanefî usûlcülerin hadislerin mana ile rivayet edilmesini sadece muhkem ve zâhir lafızlar için mümkün gördükleri anlaşılmaktadır. Ancak bu tür lafızlar için de şartlı olarak cevaz verilmiştir. Özellikle zâhir lafızlar içeren hadislerin manen rivayetinde râvînin fıkıh bilgisine sahip olması şartı bu husustaki Hanefî bakış açısını yansıtan bir noktadır.

4.2.4. Rivayetın Ta'nı: Hücciyet Odaklı Rivayet Değerlendirmesi

Daha önce ele alındığı üzere Hanefî usûlcüler muâraza yöntemiyle manevi olarak münkatı' olduğu tespit edilen rivayetleri kabul etmemişlerdir. Ancak onlar her ne kadar manevi inkitâ başlığı altında ele almasalar da bir rivayetın kabulüne engel teşkil eden dört farklı unsura daha dikkat çekmişlerdir. Bu unsurlardan ikisi bizzat hadisi nakleden

¹²⁴⁴ Buhârî, *Keşf*, III, 88.

¹²⁴⁵ Debûsî, *Takvîm*, s. 195; Pezdevî, *Kenz*, s. 191; Serahsî, *Usûl*, I, 357.

¹²⁴⁶ Müslim, "Birr ve's-sıla", 115; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 275.

¹²⁴⁷ Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1349-1350.

¹²⁴⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 87.

¹²⁴⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 191; Serahsî, *Usûl*, 357; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 377; Neseffî, *Keşf*, II, 75; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1351.

râvînin, diğeri ikisi ise râvî haricindeki kimselerin tutumlarıyla alakalıdır. Özellikle râvînin ve sahabenin amelini esas alan rivayetle ilgili değerlendirmeler, rivayetin sıhhatinden ziyade hüccet oluşu ve o rivayetle amel edilmesi bakımından yapılmış değerlendirmeler olarak dikkati çekmektedir.

4.2.4.2. Râvîsi Sebebiyle Rivayetin Ta'ını

Bizzat hadisi nakleden râvînin iki türlü tutumu rivayet ile amelin sıhhatine tesir etmektedir. Bu iki tutum, râvînin naklettiği bir rivayeti sözlü olarak inkâr etmesi ve bu habere muhalif amelde bulunması durumlarıdır.

4.2.4.2.1. Râvînin Kendi Rivayetini İnkârı

Hadis usûlünde bu konu, bir hadisi rivayet ettikten sonra rivayet ettiğini unutan kimse- nin bu hadisiyle amel edilip edilmeyeceği bağlamında ele alınmıştır. Eğer hadisi nakle- den asıl râvî “benim adıma yalan söyledi”, “ben böyle bir rivayette bulunmadım” gibi bir ifade ile kesin olarak rivayetini reddederse böyle bir hadis makbul değildir.¹²⁵⁰ An- cak râvî “hatırlamıyorum” ya da “bilmiyorum” gibi ihtimalli ifadeler kullanırsa ehli- hadis ve ulemânın cumhuru böyle bir hadisle amel etmenin gerekli olduğu kanaatinde- dir. Onların bu konudaki gerekçeleri, insanın sehiv ve unutkanlıktan tamamıyla emin olamayacağı için hadisi naklettikten sonra râvînin unutmamasının imkân dâhilinde olması- dır. Ayrıca ulemânın büyüklerinin de naklettikleri bir hadisi unutmalarını normal karşı- lamaları ve “*haddesenî fülân annî an fülân*” şeklinde nakilde bulunmaları da bu du- rumdaki bir rivayetin makbuliyetinin göstergelerinden biri olarak değerlendirilmiştir.¹²⁵¹ Hatta Darekutnî ve Hatîb Bağdâdî bu tür râvîleri içeren eserler telif etmişlerdir.¹²⁵² Ay- rıca râvîsinin reddettiği rivayetin kabul edilmesi görüşünde olanlar, Zülyedeyn hadisi- ni¹²⁵³ de delil olarak kullanmışlardır. Zülyedeyn, Hz. Peygamber’e namazı eksik kıldı- ğını haber verince Hz. Peygamber bu durumu Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in de içinde bulunduğu cemaate sormuş, onlar da bunu onaylamışlardır. Netice itibarıyla Hz. Pey-

¹²⁵⁰ İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 121; Suyûtî, *Tedrib*, I, 395.

¹²⁵¹ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 380; İbnü’s-Salâh, *Mukaddime*, s. 117-118; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 121-122.

¹²⁵² Hatîb, *el-Kifâye*, s. 381; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 121.

¹²⁵³ Buhârî, “Salât”, 88; Ebû Dâvûd, “Salât”, 194; Nesâî, “Sehv”, 22; *Muvatta’*, “Salât”, 88; Ahmed b. Hanbel, *Müs- ned*, XIII, 98; XXVII, 261, 264; Dârimî, “Salât”, 175.

gamber, kendisi amelini hatırlamasa da onların şahitliğini kabul ederek namazı tamamlamıştır.¹²⁵⁴

Hanefî usûlcüler ise râvînin naklettiği bir rivayeti unutması durumunda ulemanın cumhurundan farklı bir tutum sergilemiş ve böyle bir hadisle amel edilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Ancak bu görüşün nispetindeki bazı ifadeler baştan itibaren Hanefîlerin tamamının bu görüşte olmadığını düşündürmektedir. Zira Cessâs, bu türden bir hadisi reddedenler için “şeyhlerimizin çoğu” ifadesini, Abdülazîz el-Buhârî de bu tür rivayetleri kabul etmeyenler için Kerhî ile birlikte “ashâbımızdan bir grup” ibaresini kullanmıştır.¹²⁵⁵ Kâdî İyâz da böyle bir rivayetin makbul olduğu görüşünde olan cumhuri fukahânın içerisinde Hanefîleri de dâhil etmiş, ancak Kerhî ve bazı müteahhir Hanefîlerin aksi görüşte olduğunu dile getirmiştir.¹²⁵⁶ Dolayısıyla Kerhî’yi teorik olarak Hanefî usûlündeki bu fikrin kaynağı olarak görmek mümkündür.

Her ne kadar bu konuda İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed arasında bir fikir ayrılığı olduğu usûl kitaplarında zikredilse de onların bu konudaki görüşleri diğer bazı meselelerde de olduğu gibi doğrudan rivayet konusu ile ilgili fikirlerine dayanmamakta ve şahitlikle ilgili anlayışlarına kıyasla ortaya konmaktadır. Zira iki şahidin, hükmü hatırlamayan kâdîya bu konuda şahitlik etmesini Ebû Yûsuf kabul etmezken İmam Muhammed kabul etmiştir. Buna binaen de Hanefî usûlünde râvîsinin sözlü olarak inkâr ettiği hadisi İmam Ebû Yûsuf’un kabul etmediği fakat İmam Muhammed’in kabul ettiği dile getirilmiştir.¹²⁵⁷ İki imamın görüş farklılığının göstergelerinden biri de İmam Muhammed’in *el-Câmiu’s-sağîr*’i telif uslubuyla ilgilidir. İmam Muhammed *el-Câmiu’s-sağîr*’i İmam Ebû Yûsuf yoluyla İmam Ebû Hanîfe’ye isnad ederek tasnif etmiştir. Bu kitap Ebû Yûsuf’a arz edilince Ebû Yûsuf kitabı beğenmiş fakat bazı meselelerle ilgili rivayette İmam Muhammed’in hata ettiğini dile getirmiştir. İmam Muhammed ise kendisinin bu meseleleri Ebû Yûsuf’tan işittiğini ancak onun unuttuğunu iddia etmiştir. Ebû

¹²⁵⁴ Debûsî, *Takvîm*, s 201; Pezdevî, *Kenz*, s. 191; Serahsî, *Usûl*, II, 4; Neseffî, *Keşf*, II, 77; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, II, 28; Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 918.

¹²⁵⁵ Buhârî, *Keşf*, III, 92-93.

¹²⁵⁶ Kâdî İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *el-İlmâ’ ilâ ma’rifeti usûli’r-rivâye ve takyîdi’s-semâ’*, (thk. Es-Seyyid Ahmed Sakr), Kâhire: Dârü’t-Türâs, 1970, s. 113.

¹²⁵⁷ Debûsî, *Takvîm*, s 201; Pezdevî, *Kenz*, s. 191; Serahsî, *Usûl*, II, 3; Habbâzî, *Şerhu’l-Muğnî*, s. 357; Neseffî, *Keşf*, II, 77; Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 917; Kâkî, *Câmiu’l-esrâr*, III, 767.

Yûsuf, İmam Muhammed'in kendisi aleyhindeki şahitliğini kabul etmemesine rağmen İmam Muhammed bu nakilleri sahih kabul etmiş ve kitabına almıştır.¹²⁵⁸

Hanefî usûlcüler bu durumun hadisin ittisaliyle de bağlantısını kurmuşlar ve râvînin rivayetini inkârını hadisin ittisalini ortadan kaldıran bir unsur olarak görmüşlerdir.¹²⁵⁹ Onlar bu konudaki temel gerekçelerini ise şahitliğe kıyasla ortaya koymuşlardır. Zira şahitlikte asıl şahit kendi şahitliğini unuttuğunda veya şüphe ettiğinde başka birisinin onun şehadetine şahitlik etmesi makbul değildir. Hanefî usûlcüler bu konuda rivayetin de şehâdetle benzer bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedirler.¹²⁶⁰ Ancak bu görüşü kabul etmeyenler, insanın naklettiği bir rivayeti unutmuş olma ihtimalinin varlığı sebebiyle bu konuda rivayetin şahitlikten farklı değerlendirilmesi ve unutan râvîden rivayeti sahih bir yolla işiten sika râvînin naklinin kabul edilmesi gerektiğini ifade ederek Hanefîlere itiraz etmişlerdir.¹²⁶¹ Hanefîler bu meseleyi ayrıca kendi umûmu'l-belvâ görüşlerine de kıyas etmiş ve meşhur bir hâdisede garîb olarak nakledilen hadisin hüccet olmaması gibi bizzat rivayeti nakledenin tekzîbi sebebiyle hadisin hüccet olmamasının daha muhtemel olduğunu dile getirmişlerdir.¹²⁶² Hanefîlerin bu konudaki başka bir delili ise Ammâr b. Yâsir ile Hz. Ömer arasında geçen bir olaydır.¹²⁶³ Ammâr, Hz. Ömer'e birlikte yaşadıkları bir olayın ardından Hz. Peygamber'in su bulunamadığı durumda cünüb için teyemmümün yeterli olduğu ile ilgili sözünü hatırlatmış, fakat Hz. Ömer bu hadisi hatırlamadığı için âdil bir kimse olmasına rağmen

¹²⁵⁸ Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 4; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 357; Neseî, *Keşf*, II, 79; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 918; Buhârî, *Keşf*, III, 98.

¹²⁵⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Serahsî, *Usûl*, II, 5; Buhârî, *Keşf*, III, 95; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 615; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 767.

¹²⁶⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Pezdevî, *Kenz*, s. 191; Serahsî, *Usûl*, II, 4; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 356; Neseî, *Keşf*, II, 77; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 918; Buhârî, *Keşf*, III, 95; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 615; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 767.

¹²⁶¹ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, s. 112-113; İbn Hacer, *Nüzhe*, s. 121. Ayrıca bkz. Pezdevî, *Kenz*, s. 191; Serahsî, *Usûl*, II, 4; Neseî, *Keşf*, II, 77; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 918.

¹²⁶² Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 4; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 361; Neseî, *Keşf*, II, 78; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 919; Buhârî, *Keşf*, III, 94-95; Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, II, 29.

¹²⁶³ Buhârî, "Teyemmüm", 4, 8; Ebû Dâvûd, "Tahâre", 119; Nesâî, "Tahâre", 199; İbn Mâce, "Tahâre", 9; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XXX, 272, 279; XXXI, 183.

onun bu haberini kabul etmemiştir.¹²⁶⁴ Bu rivayetin kabulüne engel olan unsur, Ammâr'ın bu rivayet esnasında Hz. Ömer'in orada bulunduğunu söylemesi fakat Hz. Ömer'in bunu hatırlamamasıdır. Zira eğer Ammâr, Hz. Ömer'in orada bulunduğunu söylememiş olsaydı Ammâr'ın adaleti sebebiyle Hz. Ömer'in bu rivayeti kabul etmesi gerekirdi.¹²⁶⁵ Muhalif görüşte olanların Zülyedeyn hadisini bu tür rivayetlerin kabulü için delil olarak kullanmaları ise Hanefilerce uygun bulunmamıştır. Çünkü onlara göre Hz. Peygamber hatada karar kılmaktan korunduğu için kendi fiilini hatırlamış ve o sebeple namazı tamamlamıştır.¹²⁶⁶

Bu konudaki ihtilaf, bu tür hadislerin delil olarak kullanıldığı fikhî meselelerde farklı görüşlere varılmasına sebep olmuştur. Bunlardan biri, bir şahit ve yeminle hüküm verme meselesidir.¹²⁶⁷ Süheyl b. Ebî Sâlih'e bir şahit ve yemin ile hüküm verme rivayetini Rebîa b. Ebî Abdurrahmân'ın kendisinden naklettiği haber verildiği halde Süheyl, bu rivayeti hatırlamamış ve kendisi de bu hadisi nakledeken "*haddesenî Rebîa annî*" ifadesiyle rivayet etmiştir. İmam Şâfiî râvîsinin inkârına rağmen bu hadisle amel etmiş fakat Hanefiler amel etmemiştir.¹²⁶⁸ Ancak daha önce ele alındığı üzere Hanefilerin bir şahit ve yemin rivayetiyle amel etmemelerinin bir diğer sebebi, bu hadisin "*Erkeklerinizden iki şahit tutun*"¹²⁶⁹ ayetindeki şahit tutma emrine ziyadede bulunmasıdır.¹²⁷⁰ Aynı şekilde Süleymân b. Mûsa'nın Zührî'den naklettiği, Hz. Âişe'den Urve b. Zübeyr yoluyla gelen "*Velisinin izni olmaksızın nikâhlanan kadının nikâhı batıldır*"¹²⁷¹ rivayetini İbn Cüreyc Zührî'ye sormuş fakat Zührî bu rivayeti tanımamıştır. Bu hadisle İmam Şâfiî

¹²⁶⁴ Buhârî, "Teyemmüm", 7; Müslim "Hayz", 368; Debûsî, *Takvîm*, s 202; Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 4; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 361; Neseî, *Keşf*, II, 78; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 919; Buhârî, *Keşf*, III, 94-95; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 29.

¹²⁶⁵ Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 29-30.

¹²⁶⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Neseî, *Keşf*, II, 78; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 919; Buhârî, *Keşf*, III, 95.

¹²⁶⁷ Tirmizî "Ahkâm", 13; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 21; İbn Mâce, "Ahkâm", 31.

¹²⁶⁸ Debûsî, *Takvîm*, s 201; Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 3; Neseî, *Keşf*, II, 78; Buhârî, *Keşf*, III, 96; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 768.

¹²⁶⁹ el-Bakara, 2/282.

¹²⁷⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 198; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1286; Buhârî, *Keşf*, III, 17.

¹²⁷¹ Tirmizî, "Nikâh", 14; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 19; İbn Mâce, "Nikâh", 15; Dârimî, "Nikâh", 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 435; XLII, 199.

ve İmam Muhammed amel ederken İmam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf amel etmişlerdir.¹²⁷²

Hanefî usûlünde teorik olarak Kerhî ile yerleşik hale geldiğini söyleyebileceğimiz râvîsinin unuttuğu rivayetin reddi görüşü, Cessâs, Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları takip eden Hanefî usûlcüler tarafından benimsenmiştir.¹²⁷³ Ebû'l-Yûsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî ise usûllerinde râvînin rivayetini unutmasını hadisin reddine sebep olacak bir unsur olarak zikretmemişlerdir. Dolayısıyla onların bu tutumunun ehl-i hadisin bu konudaki anlayışıyla yakınlık arz ettiğini söylemek mümkündür.

4.2.4.2.2. Râvînin Kendi Rivayetini Muhalif Ameli

Bir râvînin bizzat kendisinin naklettiği hadislerle amel etme ve fetva verme durumu Hanefî usûlünde rivayetin kabulünde göz önünde bulundurulmuş bir unsurdur. Hadis usûlü eserlerinde ise benzer bir mesele, sadece hadisi bizzat nakleden râvî açısından değil de âlimlerin bir hadislerle amel etme durumunun o hadisin sıhhatine etkisi bağlamında ele alınmıştır. Hadis usûlcülerine göre bir âlimin hadise muvâfık amel etmesi o hadisin sıhhati ve râvîlerinin ta'dîli için bir gerekçe olamayacağı gibi rivayete muhalif ameli de o rivayet ve râvîleri için zedeleyici bir unsur değildir.¹²⁷⁴ Hatîb Bağdâdî ise meseleyi kişinin kendi rivayetiyle amel etmemesi bağlamında değerlendirirse de râvîsinin hadis ile amel etmemesini rivayeti almış olduğu kimse için cerh sayılıp sayılmaması açısından değerlendirmiş ve râvînin hadislerle başka bir sebeple amel etmemiş olma ihtimaline binaen bu durumun râvînin cerhi için geçerli bir sebep olamayacağını dile getirmiştir. Mesela İmam Mâlik alışveriş muhayyerliği ile ilgili hadisi rivayet etmesine rağmen Medine ameline muhalif olduğu için bu hadislerle amel etmemiştir. Fakat bu durum Mâlik'in bu rivayeti naklettiği Nâfî'i cerh olarak değerlendirilmemiştir.¹²⁷⁵

¹²⁷² Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 3; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 358; Nesefî, *Keşf*, II, 78-79; Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 916-917; Buhârî, *Keşf*, III, 96.

¹²⁷³ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 183-185; Debûsî, s. 201-202; Pezdevî, *Kenz*, s. 191; Serahsî, *Usûl*, II, 5.

¹²⁷⁴ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 111; Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn, *et-Takyîd ve'l-izâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, (thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân), Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969, s. 144; Suyûtî, *Tedrib*, I, 370-371.

¹²⁷⁵ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 114.

Mehmet Özşenel, İmam Muhammed'in de râvînin naklettiği hadise aykırı fetva vermesini hadis için bir kusur olarak gördüğünü tespit etmiştir. Onun bu konudaki dayanağı, İmam Muhammed'in Şa'bi'nin naklettiği bir rivayete aykırı fetva vermesi ile ilgili yaptığı açıklamada bu durumu hadiste bir hata (vehim) olduğunun göstergesi olarak değerlendirmesidir.¹²⁷⁶ Hanefî usûl eserlerinde ise özellikle bir râvînin kendi rivayet ettiği hadise amelen ihtilaf etmesi bağlamında ele alınan bu mesele, birkaç farklı ihtimal bağlamında değerlendirilmiştir. Eğer râvî rivayetinden ya da ilgili rivayet kendisine ulaşmadan önce rivayete muhalif amelde bulunmuşsa bu durum hadis için bir cerh sebebi değildir. Çünkü râvînin hadis kendisine ulaştıktan sonra rivayete muhalif olan amelini terk edip hadisle amel ettiğine yönelik hüsnü zan bunu gerektirmektedir.¹²⁷⁷ Rivayetin tarihinin bilinmemesi halinde de aslen hüccet olan hadisin hüciyyeti şüphe ile sâkıt olamayacağı için aynı durum söz konusudur.¹²⁷⁸

Râvînin hadisi nakletmesinden sonra rivayetine muhalif amel etmesi halinde ise râvînin ilgili hadisin muhtemel olduğu başka bir mana ile amel etmiş olmasının mümkün olduğu durumlarda râvînin muhalif ameli hadisin zâhiri ile ma'mûlün bih olmasına engel olarak görülmemiştir. Zira râvînin rivayeti te'vîli başkası için hüccet olamayacağı için zâhirinden farklı bir şekilde te'vîl edilmiş olsa da hadis zâhiri üzere ma'mûlün bih olarak kalmaya devam eder.¹²⁷⁹ İbn Ömer'den nakledilen “*Ayrılmadıkları müddetçe alıcı ve satıcı muhayyerdir*”¹²⁸⁰ rivayeti bunun örneğini teşkil etmektedir. Zira buradaki ayrılma lafzı, hem bedensel olarak hem de sözlü olarak ayrılmayı ifade etmesi muhtemel olan müşterek bir lafızdır. İbn Ömer ise bu lafzı bedensel olarak ayrılmaya hamletmiş, Şâfiîler de hadisi bu şekilde anlamışlardır. Hanefîler ise İbn Ömer'in hadisle ilgili bu te'vîlini kabul etmemiş ve ayrılma lafzını sözlerin ayrılması olarak anlayıp o şekilde

¹²⁷⁶ Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları*, s. 217.

¹²⁷⁷ Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Pezdevî, *Kenz*, s. 193 Serahsî, *Usûl*, II, 5; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 362; Nesefî, *Keşf*, II, 79; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 907; Buhârî, *Keşf*, III, 98; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 616; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 769.

¹²⁷⁸ Debûsî, *Takvîm*, s. 202; Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 362; Nesefî, *Keşf*, II, 79; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 769; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 616.

¹²⁷⁹ Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 6-7; Nesefî, *Keşf*, II, 79; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 769.

¹²⁸⁰ Buhârî, “Buyû”, 42; Müslim, “Buyû”, 45; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 53; Nesâî, “Buyû”, 9; *Muvatta'*, “Buyû”, 79; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 455.

amel etmişlerdir.¹²⁸¹ Yine İbn Abbâs'tan nakledilen “*Dinini değiştirenini öldürün*”¹²⁸² hadisi bunun örneğidir. Zira İbn Abbâs'ın naklettiği hadiste yer alan “*men*” lafzı kadını ve erkeği içeren âm bir lafız olmasına rağmen İbn Abbâs, irtidat eden kadının öldürölmeyeceği yönünde fetva vermiştir. İmam şâfiî ise onun yaptığı bu tahsîsin başkası için hüccet olmayacağı gerekçesiyle İbn Abbâs'ın tahsîsiyle değil hadisin zâhiriyle amel etmiş ve mürted kadının da öldürölmesine hükmetmişir.¹²⁸³

Hanefîlerin esas olarak üzerinde durdukları nokta ise râvînin hadisi rivayet ettikten sonra herhangi bir te'vîl ihtimali olmaksızın hadise muhalif amelde bulunması durumudur. Zira onlar râvînin bizzat kendisinin hadisin hilafına amel etmesi veya fetvâ vermesini rivayetin inkitâsının açık bir delili olarak görmüş ve bu durumun hadisi hüccet olmaktan çıkaracağını ifade etmişlerdir. Çünkü böyle bir durumda ya râvî bu hadisin mensûh olduğunu veya sâbit olmadığını bildiği için onun hilafına amel etmişir, ya da râvînin hadise muhalefet etmesi, onun hadis konusunda gevşek ve umursamaz bir kimse olduğunu veya unutkan ve gâfil olduğunu gösterir ki bu da onun rivayetinin reddedilmesine sebebiyet verir. Dolayısıyla her iki durumda da rivayet makbul olmayacaktır.¹²⁸⁴

Hz. Âişe'den nakledilen “*Velisinin izni olmaksızın nikahlanan kadının nikahı bâtildir*”¹²⁸⁵ rivayeti buna örnek teşkil etmektedir. Çünkü Hz. Âişe bu rivayetinden sonra kardeşi Abdurrahman orada bulunmamasına rağmen onun kızı Hafsa'yı nikahlamışir. Hz. Âişe'nin kadının velisi olmadan nikahlanmasına cevaz vererek rivayet ettiği hadise muhalefet etmesi, bu hadisin mensûh olduğunun göstergesi olarak değerendirilmiş-

¹²⁸¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 7; Habbâzî, *şerhu'l-Muğnî*, s. 357; Neseфі, *Keşf*, II, 80; Buhârî, *Keşf*, III, 101.

¹²⁸² Buhârî, “Cihâd ve's-Siyer”, 149; “İstitâbetü'l-mürteddîn”, 2; Tirmizî, “Hudûd”, 25; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 1; Nesâî, “Tahrîmü'd-dem”, 14; İbn Mâce, “Hudûd”, 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 336; V, 119.

¹²⁸³ Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 7; Buhârî, *Keşf*, III, 101.

¹²⁸⁴ Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Üsmendî, *Bezî*, s. 482; Habbâzî, *şerhu'l-Muğnî*, s. 362; Neseфі, *Keşf*, II, 79; Sığnâkî, *el-Vâfi*, III, 908; Buhârî, *Keşf*, III, 98; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 770; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 616.

¹²⁸⁵ Tirmizî, “Nikâh”, 14; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 19; İbn Mâce, “Nikâh”, 15; Dârimî, “Nikâh”, 11; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XL, 435; XLII, 199. Rivayetle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bekir Özüdoğru, “Sihhat ve Delalet Açısından Râvînin Rivayetine Muhalif Ameli” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/1 (2018), s. 151-155. Ayrıca bu rivayet hakkında Zâhirî muhaddislerle Hanefî fakihler arasındaki ihtilaf için bkz., Güler *Zâhirî Muhaddislerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, s. 150-151.

tir.¹²⁸⁶ Ebû Hüreyre'den nakledilen “*Sizden birinin kabından köpek yalarsa onu yedi defa yıkasın*”¹²⁸⁷ hadisi de Ebû Hüreyre'nin kendisinin bu rivayetinden sonra kabın üç yıkama ile temizleneceği fetvasını vermiş olması sebebiyle benzer şekilde nesh ile ya da Hz. Peygamber'in üçten fazla yıkamadaki muradının mendûb olduğunu bildiği için bu şekilde fetva vermiş olmasıyla açıklanmıştır.¹²⁸⁸

Hadisle amel etmekten imtina etmek de hadisin hilafına amel etmekle aynı şekilde değerlendirilmiştir. Çünkü sahih bir hadisle ameli terk etmek de hadisin hilafına amel etmek gibi haramdır. İbn Ömer'in rükûda elleri kaldırma hadisiyle ameli terk etmesi bunun örneğidir.¹²⁸⁹ İbn Ömer, Hz. Peygamber'in rükûda ellerini kaldırdığını bizzat nakletmesine rağmen Mücahid kendisinin İbn Ömer'le yıllarca birlikte olduğunu fakat onun sadece iftitâh tekbirinde ellerini kaldırdığını gördüğünü dile getirmiştir. Hanefîler bu durumu da mezkûr hadisin neshi ile açıklamışlardır.¹²⁹⁰

Ancak çalışma dönemimiz Hanefî usûlcülerinden sadece Semerkandî ve Üsmendî'de bulduğumuz bilgiye göre râvînin amelini değil rivayetini önceleyen Kerhî, Hanefî usûlünde oluşan bu anlayıştan farklı bir yaklaşıma sahiptir.¹²⁹¹ Zira Kerhî'ye göre haber hüccet olmasına rağmen râvînin mezhebi hüccet değildir ve hüccet olandan olmayana rücû etmek doğru değildir.¹²⁹² Ayrıca Semerkandî'nin aksi görüşte olanlar için

¹²⁸⁶ Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 359; Neseî, *Keşf*, II, 79; Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1355; *el-Vâfî*, III, 910; Buhârî, *Keşf*, III, 99; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, II, 28. Bu hadisin Ebû Hanîfe tarafından bu gerekçe ile reddedilmediği ve Ebû Hanîfe'nin bu hadisi kadının rızasını şart koşan hadislerle telif ettiği ile ilgili açıklamalar için bkz. Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, s. 246-249.

¹²⁸⁷ Buhârî, “Vudû”, 33; Müslim, “Tahâre”, 89, 90, 91; Tirmizî, “Tahâre”, 68; Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 35; Nesâî, “Tahâre”, 51, 52; “Miyâh”, 6, 7; İbn Mâce, “Tahâre”, 31; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XII, 300, 301, 415; XIII, 45, 104; XIV, 340; XV, 89; XV, 291, 314; XVI, 23, 164, 178, 225, 350. Rivayetle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Özudoğru, “Sihhat ve Delalet Açısından Râvînin Rivayetine Muhalif Ameli”, s. 140-145.

¹²⁸⁸ Serahsî, *Usûl*, II, 6; Semerkandî, *Mizân*, II, 653-654; Üsmendî, *Bezl*, s. 482; Neseî, *Keşf*, II, 79; Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 909; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 770.

¹²⁸⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 7; Neseî, *Keşf*, II, 80; Siğnâkî, *el-Vâfî*, III, 913; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 770.

¹²⁹⁰ Debûsî, *Takvîm*, s. 203; Pezdevî, *Kenz*, s. 193; Serahsî, *Usûl*, II, 6; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh*, II, 28; Buhârî, *Keşf*, III, 100.

¹²⁹¹ Semerkandî, *Mizân*, II, 651; Üsmendî, *Bezl*, s. 482.

¹²⁹² Semerkandî, *Mizân*, II, 652; Üsmendî, *Bezl*, s. 482.

“ashâbımızın çoğu” ifadesini kullanması da Hanefîler içinde hâkim anlayıştan farklı bir anlayışa sahip olanların var olduğunu düşündürmektedir.¹²⁹³

Hanefî usûlleri içinde bu konu hakkında dikkat çeken başka bir husus da Cessâs'ın usûlünde bu mesele sahâbî râvî özelinde ele alınırken¹²⁹⁴ sonraki usûl eserlerinde bu anlayışın bütün râvîleri kapsayan bir teoriye dönüşmüş gözükmesidir. Ancak sonraki Hanefî usûlcüler bu meseleyi her ne kadar genel olarak râvîlerin tamamı için bir metod olarak ele alıyor gibi görünseler de verdikleri örnekler hep sahâbe nesli içerisindedir. Zira Hz. Peygamber'in bildikleri ve naklettikleri bir hadisine muhalif davranmaları özellikle sahâbe nesli için düşünülmesi mümkün olmayan bir durumdur. Sonraki usûlcülerin bunu bütün râvîlere teşmil etmeleri ise onların râvîlerin geneliyle ilgili metodik bir tutum sergilediklerini muhaliflerine gösterme amacına matuf olabilir.

4.2.4.3. Râvîsinden Başka Bir Sebep Rivayetin Ta'nı

Hadisi nakleden kişi haricinde rivayetin değerlendirilmesinde tutumları dikkate alınan iki kesim vardır. Bunlar sahâbe ve cerh-ta'dîl imamlarıdır. Ancak sahâbenin rivayeti ta'nında esas alınan unsur, onların rivayetle ameli, imamların tanında ise râvî ile ilgili değerlendirmeleridir.

4.2.4.3.1. Ashâbın Ta'nı

Bu meselenin bir önceki başlıkta ele alınan amelen muhalefetten farkı, rivayeti nakledenin değil de başka bir sahâbînin rivayetle amel etmemiş olmasıdır. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere hadis usûlünde genel olarak bir âlimin rivayete muhalif ameli de o rivayet ve râvîleri için zedeleyici bir unsur olarak görülmemiştir.¹²⁹⁵ Hanefî usûlünde ise bu konudaki anlayışın İsa b. Ebân'a dayandığı anlaşılmaktadır. Zira İsa b. Ebân'dan nakledildiğine göre hadisin râvîsi haricinde dinde ve hadiste imam olan kimselerin rivayete aykırı amel etmesi de hadisin mensûh ya da bâtil olduğunun delilidir. Çünkü bu konumda olan kişilerin sâbit olan bir hadisle amel etmediklerine dair sû-i zanda bulunula-

¹²⁹³ Semerkandî, *Mizân*, II, 652.

¹²⁹⁴ Cessâs, *el-Füsûl*, III, 201.

¹²⁹⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 111; Irâkî, *et-Takyîd*, s. 144; Suyûtî, *Tedrib*, I, 370-371.

maz.¹²⁹⁶ Hanefî usûlünde bu mesele de bir önceki başlıkta olduğu gibi sahâbe nesli özelinde değerlendirilmiştir. Ayrıca burada da sahâbenin ilgili rivayete doğrudan bir eleştirisi yoktur. Mesele sadece sahâbenin rivayetle amel edip etmemesiyle alakalıdır. Ancak Sahâbe amelini dikkate alan bu tür bir rivayet değerlendirmesine Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî yer vermemiştir.

Sahâbenin ilgili rivayetten haberdar olma ve olmama ihtimaline göre onların amel etmemeleri sebebiyle rivayetin ta'ında iki durum söz konusudur. İlk durum, ilgili hadisi bilmeme ihtimali olmayan sahâbenin önde gelenlerinden bir kısmının hadise aykırı amel etmeleridir. Hanefîlere göre onların Hz. Peygamber'den kendilerine ulaşmış sahih bir hadise muhalefet etmeleri düşünülemeyeceği için böyle bir hadis hüccet olmaktan çıkar ve onların ya hadisin mensûh olduğunu ya da ilgili hükmün Hz. Peygamber'in son hükmü olmadığını bildikleri düşünülür.¹²⁹⁷ “*Bekarın bekar ile zinasında yüz celde ve bir yıl sürgün cezası, evlinin evli ile zinasında ise yüz celde ve recm cezası vardır*”¹²⁹⁸ hadisi bunun örneğini teşkil etmektedir. Zira Hz. Ömer ve Hz. Ali celde ile sürgün cezasını birlikte uygulamaktan sakınmışlardır. Hadleri uygulama yetkisine sahip olan halifelerin böyle bir hadisten haberdar olmadıkları ve sahih bir hadise muhalefet ettikleri düşünülemeyeceğinden Hanefîler, bu durumu hadisin hükmünün mensûh olmasıyla açıklamışlar,¹²⁹⁹ Şâfiîler bu hadisle amel ederken Hanefîler amel etmemişlerdir.¹³⁰⁰ Aynı şekilde Hz. Ömer'in, Hz. Peygamber'in Hayber'i fethettiğinde ashâbı arasında taksim ettiğini bilmemesi imkansız olmasına rağmen kendisi Irak'ı fethettiğinde bu toprakları ganimet olarak taksim etmemiştir. Bu örnekte Hz. Ömer'in hadisle amel etmemesi, hadisin sabit olmaması ya da mensûh olmasıyla değil, Hz Ömer'in Hz. Peygamber'in bu

¹²⁹⁶ Debûsî, *Takvîm*, s 203; Serahsî, *Usûl*, II, 7.

¹²⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, II, 7.

¹²⁹⁸ Müslim, “Hudûd”, 12, 13, 14; Tirmizî, “Hudûd”, 8; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 23; İbn Mâce, “Hudûd”, 7; Dârimî, “Hudûd”, 19; Ahmed b.Hanbel, *Müsned*, XXXVII, 338,376, 388, 400, 403, 443.

¹²⁹⁹ Debûsî, *Takvîm*, s 203; Pezdevî, *Kenz*, s. 196; Serahsî, *Usûl*, II, 7; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 363; Nesefî, *Keşf*, II, 82; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 921-922; Sadrüşşeria, *et-Tavzih*, II, 30; İtkânî, *et-Tebyin*, I, 617; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 773-774.

¹³⁰⁰ Buhârî, *Keşf*, III, 103; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 773.

hükümünün ganimetle ilgili değişmeyen nihaî bir hüküm olduğunu düşünmemesiyle ilgilidir.¹³⁰¹

Sahâbenin muhalif amelindeki ikinci durum ise hadisin sahâbeye ulaşmamasının mümkün olduğu durumdur. Böyle bir durumda sahâbenin muhalif ameli, hadisin hüccet olmaktan çıkmasına sebep olan bir unsur olarak görülmemiştir. Zira böyle bir durumda sahâbenin ilgili hadisten haberdar olmadığı için kendi reyile hüküm verdiği, rivayet kendisine ulaşmış olsaydı reyinden dönerek hadisle amel edeceği düşünülmüştür.¹³⁰² Mesela Hz. Peygamber'in hayızlı kadına veda tavafını yapmama ruhsatı verdiği¹³⁰³ rivayet edilmesine rağmen İbn Ömer'in kadının temizlenene kadar ikamet ederek veda tavafını yapması yönünde fetva verdiği nakledilmiştir. Ancak bu meselede ruhsat ifade eden hadisin İbn Ömer'e ulaşmaması mümkün olduğu için İbn Ömer'in bu fetvası sebebiyle ruhsat ifade eden hadis terkedilmemiştir.¹³⁰⁴ Benzer bir şekilde namazda kahkahadan dolayı abdestin gerekli olduğunu bildiren hadise¹³⁰⁵ rağmen Ebû Mûsâ el-Eş'arî namazda kahkahadan dolayı abdesti gerekli görmemiştir. Namazda kahkaha atılması nadir bir durum olduğu için Ebû Mûsâ'nın bu hadisi bilmeme ihtimali olduğundan abdesti gerekli gören hadisle amel terk edilmemiştir.¹³⁰⁶ Bu konuda yapılan açıklamalardan Hanefilerin sahâbe ameli ile ilgili bu prensiplerinin umûmu'l-belvâ anlayışı ile de oldukça yakınlık arz ettiği anlaşılmaktadır.

4.2.4.3.2. Hadis İmamlarının Ta'nı: Cerh Sebeplerine Savunmacı Yaklaşım

Doğrudan teknik olarak hadis alanının konusu olan cerh ve ta'dille ilgili bazı meselelerin ele alındığı bu başlık, Cessâs, Debûsî ve sonraki dönem kelamcı usûl yazarlarının eserlerinde yer almazken Pezdevî, Serahsî ve onları esas alan usûl literatüründe bu ko-

¹³⁰¹ Debûsî, *Takvîm*, s. 204; Pezdevî, *Kenz*, s. 196; Serahsî, *Usûl*, II, 8; Neseî, *Keşf*, II, 82; Buhârî, *Keşf*, III, 104.

¹³⁰² Serahsî, *Usûl*, II, 8; Buhârî, *Keşf*, III, 106.

¹³⁰³ Buhârî, "Hac", 144; Müslim, "Hac", 128, 380, 382, 386; İbn Mâce, "Menâsik", 83; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, XLII, 188.

¹³⁰⁴ Serahsî, *Usûl*, II, 8; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 359.

¹³⁰⁵ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü'l-Âsâr*, (thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y., s. 28; Muhammed b. Hasen, *Kitâbü'l-Âsâr*, I, 421.

¹³⁰⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 196; Serahsî, *Usûl*, II, 8; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 360; Neseî, *Keşf*, II, 83; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 923-924; Buhârî, *Keşf*, III, 106; Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, II, 30; İtkânî, *Et-Tebyîn*, I, 618; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 774.

nuya yer verildiği görülmektedir. Bu durumun Pezdevî ve Serahsî'nin sünnet bölümünde hadisçilerin meselelerini de dikkate alan bir usûl geliştirdiklerinin dayanaklarından biri olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Pezdevî ve Serahsî hadis imamlarının râvîleri ta'nını mübhem ve müfesser olmak üzere iki kısma ayırarak ele almışlar ve mübhem cerh konusunda hadisçilerle benzer görüşleri dile getirmişlerdir.¹³⁰⁷ Râvîlerin cerh edilme sebepleri üzerinde bir ittifak bulunmadığı için hadis hafızları ve münekkitler mübhem cerhin makbul olmadığı kanaatindedirler.¹³⁰⁸ Bu konuyu ele alan Hanefî usûlcüler de zâhire itibarla özellikle ilk üç nesil başta olmak üzere her Müslüman adil kabul edildiği için mübhem ta'nı cerh saymamış ve bu sebeple râvînin terkedilemeyeceğini ifade etmişlerdir. Ancak farklı olarak onlar bu konudaki anlayışlarını rivayeti şahitliğe mukayese ederek temellendirmişlerdir. Şahitlik, haber rivayetinden daha sıkı tutulan bir mevzu olmasına rağmen iddiacının mübhem ta'nı şahit için cerh sayılmamakta ve mübhem ta'n sebebiyle şahitlikle amel etmekten imtina edilmemektedir. Râvî tenkidini bu duruma mukayese eden Hanefî usûlcüler, münekkidin mübhem ta'nı sebebiyle de hadisin hüccet olmaktan çıkmayacağını dile getirmişlerdir.¹³⁰⁹ Dolayısıyla onlar her ne kadar bu konuda hadisçilerle aynı fikri paylaşıyorlar da şahitlik mukyeseleli dayanakları onların fıkıhçı ve Hanefî kimliklerini yansıtmaktadır.

Hanefî usûlcüler, müfesser ta'n hususunda ise cerh sebeplerinin geçerli şartlar olması üzerinde durmuşlardır. Hanefî usûl eserlerinde cerh için geçerli olamayacak sebeplere verilen örnekler içerisinde onların Hanefî kimliğini gösteren örnekler dikkati çekmektedir. Zira cerhi gerektirmeyen sebeplere örnek olarak özellikle İmam Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed için yapılan ta'nların örnek olarak verildiği görülmektedir. Nakledildiğine göre Ebû Hanîfe oğlunu hocası Hammâd vefat ettiğinde onun kitaplarını gizlice almak için göndermiş ve Ebû Hanîfe bu kitaplardan rivayette bulunmuştur. Ebû Hanîfe'nin böyle bir şeyi yapmış olması çok mümkün görülmesine de bu naklin doğru olması halinde bunun ta'n için uygun bir sebep olmadığı, bilakis Ebû

¹³⁰⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 196; Serahsî, *Usûl*, II, 9.

¹³⁰⁸ Hatîb, *el-Kifâye*, s. 108; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, s. 106-107.

¹³⁰⁹ Pezdevî, *Kenz*, s. 196; Serahsî, *Usûl*, II, 9; Neseî, *Keşf*, II, 84; Siğnâkî, *el-Vâfi*, III, 923-924; Sadruşşerîa, *et-Tavzih*, II, 30; İtkânî, *et-Tebyîn*, I, 619.

Hanîfe'nin itkanına delalet ettiği ifade edilmiştir. Bunun gerekçesi ise sadece hafızadan rivayete cevaz veren Ebû Hanîfe'nin bunu ancak hafızasındakileri hocasının kitaplarıyla mukâbele etmek için yapmış olması ihtimalidir.¹³¹⁰ Benzer bir şekilde İmam Muhammed'in İbn Mübârek'ten kendisine hadis rivayet etmesini istemesine rağmen İbn Mübârek'in bundan kaçınarak onun ahlakını beğenmediğini söylemesi sebebiyle İmam Muhammed'in cerh edilmesi de geçerli bir cerh sayılmamıştır. Bu durum fakîhlerin ve zâhidlerin huylarının birbirinden farklı olması ve fakîhlerin güzel gördüğü bir şeyin zâhidlerin nezdinde kötü olabileceği ile açıklanmıştır. Ayrıca İbn Mübârek'ten yapılan bu naklin sahih olmama ihtimali de vardır. Çünkü İbn Mübârek "Her dönemde Allah'ın kendisi ile insanların dinini ve dünyasını ihyâ ettiği bir kimse vardır" demesi üzerine kendisine o dönemde bu vasfa sahip olanın kim olduğu sorulduğunda "Muhammed b. Hasan" cevabını vermiştir.¹³¹¹

Hanefî usûlcülerin bu konuya fıkıhçı bakış açısıyla yaklaştıklarını gösteren hususlardan biri de fıkıh meseleleri ile çokça ilgilenmenin ta'n sebebi sayılmasına itiraz etmeleridir. Hatta onlar kişinin ictihadda bulunmasını onun zabt ve itkanının iyi oluşunun göstergesi saymışlardır.¹³¹² Abdülazîz el-Buhârî bu duruma bazı muhaddislerin fûrû fıkıhla çok ilgilenmesi sebebiyle Ebû Yûsuf'u ta'n etmelerini örnek olarak vermiş ve bu durumun onun hadisleri hıfz etmesi için bir problem teşkil etmediğini dile getirmiştir.¹³¹³ Benzer bir şekilde Hanefî usûlcüler bir kimsenin hadis rivayetini adet ve meslek haline getirmemiş olmasının da cerh sebebi olamayacağına işaret etmişlerdir. Zira sahâbe içerisinde de sürekli rivayetle meşgul olanlar bulunduğu gibi fazla rivayetten sakınanlar da olmasına rağmen bu durum az rivayette bulunanların rivayetlerinin tercih edilmemesine sebep olmamıştır.¹³¹⁴ Abdülazîz Buhârî bu duruma Şâfiîlerin Debûsî'yi ta'n etmelerini örnek vermiştir. Buhârî'nin aktardığına göre onlar, Debûsî'yi hadis ilmine ehil olmamasına rağmen haberleri taksim etmiş olması sebebiyle eleştirmişler, sahîh ve sakîm konusunda bilgi sahibi olmadığı için bu konuya girmesini uygun bulmamışlardır. Ta'nda

¹³¹⁰ Pezdevî, *Kenz*, s. 198; Serahsî, *Usûl*, II, 9; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 366; Neseffî, *Keşf*, II, 84; Siğnâkî, *el-Kâfi*, III, 1355; Buhârî, *Keşf*, III, 108.

¹³¹¹ Pezdevî, *Kenz*, s. 198; Serahsî, *Usûl*, II, 10; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğni*, s. 367; Neseffî, *Keşf*, II, 86.

¹³¹² Pezdevî, *Kenz*, s. 200; Serahsî, *Usûl*, II, 11; Neseffî, *Keşf*, II, 86; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 780-781.

¹³¹³ Buhârî, *Keşf*, III, 117; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, I, 781.

¹³¹⁴ Pezdevî, *Kenz*, s. 200; Serahsî, *Usûl*, II, 11; Neseffî, *Keşf*, II, 86; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 780-781.

itibar edilecek şeyin rivayeti adet ve meslek haline getirmek değil, itkan sahibi olmak olduğunu ifade eden Buhârî, Debûsî'nin bu sebeple eleştirilmesini doğru bulmamıştır.¹³¹⁵

Geçersiz cerh sebepleriyle ilgili Hanefî bakış açısını yansıtan hususlardan bir diğeri de râvînin irsâl, tedlîs ve telbîs yapması sebebiyle cerh edilmesinin uygun görülmemesidir. Zira daha önce ele alındığı üzere Hanefîlerin bu tür rivayetlerin makbuliyeti ile ilgili anlayışları hadisçilerinkinden farklıdır. Hatta mürsel konusunda ele alındığı üzere irsâl yapmak kişinin itkânının fazlalığının göstergesi olarak görülmüştür.¹³¹⁶

Bunlar haricinde hayvanları dörtlüye koşturmak, fazla şakacı olmak, yaş küçüklüğü,¹³¹⁷ nebiz içmek, satranç oynamak¹³¹⁸ lezzetli yemekler yemek, insanlarla çokça ihtilat halinde olmak¹³¹⁹ gibi sebeplerin de râvînin cerhi için geçerli sebepler olmadığına Hanefî usûl eserlerinde işaret edilmiştir. Ancak onların bu başlık altında daha ziyade kendi mezhep imamları ve mezhebî görüşleri hakkındaki cerhler üzerinde durmaları Pezdevî ve Serahsî'den itibaren bu konunun ele alınmasının hadisçilerin kendi sistemleri ve kavramları çerçevesinde bir mezhep savunusu yapılması amacına matuf olduğunu düşündürmektedir.

4.3. Değerlendirme

Hanefî usûlcülerin râvî ve rivayetle ilgili meselelere yaklaşımlarının ele alındığı bu bölümde Hanefî fıkıh usûlünün hadis usûlü ile en çok örtüşen konuları ele alınmıştır. Ancak her ne kadar Hanefî usûlcüler bu kısımlarda teknik hadis meselelerini ele almış olsalar da bu meselelere daha farklı bir yaklaşım sergilemişler, fıkıhçı ve Hanefî bakış açısıyla meselelere yaklaşmışlar ve bazı ıstıhlara farklı anlamlar yüklemişlerdir. Bu sebeple bu bölümde Hanefîlerin kendi içlerindeki farklılıklara değinildiği gibi hadis usûlünden farklılaşan yönlerine de işaret edilmeye çalışılmıştır.

¹³¹⁵ Buhârî, *Keşf*, III, 117.

¹³¹⁶ Pezdevî, *Kenz*, s. 198; Serahsî, *Usûl*, II, 9; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 367; Neseî, *Keşf*, II, 84; Buhârî, *Keşf*, III, 108, 118; İtkânî, *Et-Tebyîn*, I, 619.

¹³¹⁷ Pezdevî, *Kenz*, s. 198; Serahsî, *Usûl*, II, 10; Habbâzî, *Şerhu'l-Muğnî*, s. 368; Neseî, *Keşf*, II, 84-85; Kâkî, *Câmiu'l-esrâr*, III, 777.

¹³¹⁸ Buhârî, *Keşf*, III, 107.

¹³¹⁹ Siğnâkî, *el-Kâfî*, III, 1363.

Râvî ile ilgili meseleler içerisinde özellikle râvî çeşitleri Hanefîlerin kendilerine özgü fikirlere sahip olduğu bir alan olarak dikkat çekmektedir. Debûsî ile birlikte râvîlerin ma'rûf ve mechûl olarak ikiye ayrılması Hanefî usûlünde genel bir tutum olarak görünse de Ebû'l-Yûsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî râvîleri ma'rûf ve mechûl olmaları açısından taksim etmemişlerdir. Özellikle ma'rûf râvî kapsamında ele alınan fakîh râvî anlayışı, Hanefîlerin hem kendi içlerinde tartıştıkları hem de muhalifleri tarafından eleştirilen bir anlayıştır. Fakîh râvî konusunda bizim çalışma dönemimiz usûlcüleri tarafından üç farklı tutumun sergilendiği görülmektedir. Debûsî ile birlikte Îsâ b. Ebân'ın Ebû Hüreyre özelinde dile getirdiği fakîh olmayan râvînin rivayeti ile ilgili menfi tutum giderek yumuşatılarak bir kısım Hanefî usûlcü tarafından benimsenmiştir. Ancak öncelikle aynı ilmî çevre ve dönemde yaşamasına rağmen Ebû'l-Yûsr bu yaklaşımı benimsememiştir. İlgili yerlerde bu konuya hiç değinmeyen Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin de fakîh râvî görüşünü benimsemediğini söylememiz mümkündür. Buhârî ve Kâkî ise bu yaklaşımı benimsememekle birlikte açıkça eleştirmişlerdir. Ravîler için yapılan bu ikili taksimde kullanılan mechûl ıstılahının ise Hanefîler tarafından farklı bir kapsamda kullanıldığı görülmektedir. Zira hadis usûlünde bütün râvîleri kapsayan bu ıstılahı Hanefî usûlcüler özellikle sahâbe nesli için kullanmışlardır. Ancak Hanefîlerin sahâbeyi mechûl olarak nitelemelerinin onların haberini kabulüne tamamıyla engel olmadığı anlaşılmaktadır Zira Hanefîlerin mechûl olarak nitelediği sahâbîler içerisinde sadece selefin rivayetlerini reddettiği kimselerin haberleri merdûd görülmüştür.

Râvînin şartları ve râvî kusurları konuları da özellikle Pezdevî-Serahsî temelli usûl eserlerinde bazı farklılıklar olmakla birlikte hadis usûlü ile benzer bir şekilde işlenmiştir. Hanefî usûlünde râvînin rivayetinin hüccet olabilmesi için gerekli olan şartlar akıl, zabt, adâlet ve İslâm şeklinde sıralanmıştır. Ancak Hanefî usûlü ile hadis usûlü arasında bu şartların kapsamı açısından bir fark bulunmaktadır. Zira Hanefî usûlünde bu dört unsur ayrı ayrı şartlar olarak zikredilirken hadis usûlü eserlerinde râvînin şartları genellikle adâlet ve zabt olarak ifade edilmiş ve akıl baliğ olma, Müslüman olma, murûet sahibi olma şartları adâlet şartı kapsamında değerlendirilmiştir. Bu şartlar açısından Hanefîlerin hadisçilerden ayrıldığı bir diğer nokta da Hanefî usûlünün genelinde bu şartların tamamının bâtın ve zâhir olmak üzere iki boyutuyla ele alınması ve ilgili şartın geçerli olabilmesi için iki boyutuyla kâmil olarak var olmasının şart koşulmuş olmasıdır. Râvî kusurları konusunda dikkat çeken husus ise Hanefîlerin râvîlerin kusurlu oluşunu ma-

nevî inkıtâ kapsamında değerlendirmiş olmalarıdır. Kusurlu râviler konusunda Hanefî usûlünde hadis usûlündeki ile benzer ıstılahlar kullanılmıştır. Ancak her ne kadar Hanefî imamlar bu hususlarda doğrudan bir görüş belirtmemiş olsalar da şahitlik gibi başka meselelerdeki görüşlerine kıyasla onların görüşlerine yer verilmeye özen gösterilmiştir.

Rivayetin aktarım yolları, muhafazası, edası ve ta'nı gibi rivayetle ilgili teknik meseleler de özellikle Pezdevî-Serahsî temelli usûl eserlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu meseleler Hanefî usûl eserlerinde hadis usûlündeki kavramlarla ele alınsa da Hanefîler, fıkıhçı bakış açılarını yansıtacak şekilde bu durumlardaki azîmet ve ruhsatı ayrı ayrı değerlendirmişlerdir. Hanefî usûlünde rivayet aktarım yollarının farklı bir tasnifle de olsa özellikle ilk hadis usûlü eserleri ile benzer bir şekilde ele alındığını söylemek mümkündür. Rivayetin edası kısmında ise yazılı metinden rivayet meselesi imamların görüşleri çerçevesinde tartışılmış, Ebû Hanîfe'nin hatırlatıcı olmayan yazıdan nakli câiz görmemesine rağmen İmam Ebû Yûsuf ve Muhammed'in cevaz görüşü ruhsat olarak değerlendirilmiştir. Hadislerin manen rivayetinin cevazı konusunda ise hadisin içerdiği lafızların türleri dikkate alınarak bu mesele fakîh bakış açısıyla değerlendirilmiştir.

Rivayetin ta'nında ise özellikle râvînin ve sahabenin amelini esas alan rivayetle ilgili değerlendirmeler, rivayetin sıhhatinden ziyade hüccet oluşu ve o rivayetle amel edilmesi açısından yapılmış değerlendirmelerdir. Ravinin naklettiği rivayeti hatırlamaması ve onunla amel etmemesi konusunda Hanefîler cumhur ulemâdan farklı bir tutum sergilemişler ve bu tür rivayetlerin hüccet olmadığını dile getirmişlerdir. Ancak bazı usûl eserlerinde kullanılan bir takım ifadeler, baştan itibaren Hanefîlerin tamamının bu görüşte olmadığını düşündürmektedir. Ayrıca Ebû'l-Yûsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî hâkim Hanefî gelenekten farklı olarak râvînin rivayetini unutmamasını hadisin reddine sebep olacak bir unsur olarak zikretmemiş ve sahâbe amelini dikkate alan rivayet değerlendirmesine yer vermemişlerdir. Yine mezkûr kelamcı usûl müelliflerinin yer vermediği cerh sebepleri konusu, Pezdevî, Serahsî ve onları esas alan usûl literatüründe ele alınmış ve kendi mezhep imamları ve mezhebî görüşleri hakkındaki cerhlerin geçersizliği üzerinde durulmuştur. Bu da onların hadisçilerin kendi sistemleri ve kavramları çerçevesinde bir mezhep savunusu yapmayı amaçladıklarını düşündürmektedir. Ayrıca onların bu konudaki şahitlik mukyeseli dayanakları ve verdikleri örnekler de fıkıhçı ve Hanefî kimliklerini yansıtmaktadır.

Hadisin daha ziyade senedi ve nakli ile ilgili olan bu bölümün genelinde dikkati çeken en önemli hususlardan biri, bu konuların Debûsî ile başlamakla birlikte özellikle Pezdevî ve Serahsî ile sistematik olarak ele alınması ve içeriği farklı şekilde doldurulmuş olsa da hadisçilerin ıstılahlarının kullanılmış olmasıdır. Bu da Pezdevî ve Serahsî'nin sünnet bölümlerinde hadisçilerin meselelerini de dikkate alan bir usûl geliştirdiklerini ve hadisin senediyle de ilgili metodik bir tutum sergilediklerini muhaliflerine gösterme amacını güttüklerini düşündürmektedir. Hatta onların hadisçilerin kendi sistemleri ve kavramları çerçevesinde bir mezhep savunusu yaptıkları dahi söylenebilir. Ayrıca onlar doğrudan hadis tekniği ile ilgili olan hususları ele alırken bu konularla ilgili görüşlerini mezhep imamlarına dayandırmak suretiyle bir metodoloji oluşturmaya çalışmışlardır. Zira bu bölüm kapsamında ele alınan konuların pek çoğunda mezhep imamlarının doğrudan konu ile ilgili görüşleri olmasa dahi onların özellikle şahitlik ve mahkeme ile ilgili görüşlerine kıyasla kanaatlerine yer verilmeye çalışılmıştır. Bu da Hanefî Mezhebi imamlarının da aslında bu konularla ilgili görüşlerinin var olduğuna yönelik bir ispat çabası olabilir. Ayrıca Pezdevî-Serahsî çizgisindeki usûl eserlerinin bu meseleleri ele almasına rağmen kelamcı usûl yazarlarının bunların pek çoğuna yer vermemeleri ve bu meseleleri pek dikkate almamaları teknik hadisçiliği esas alan bu ameliyenin özellikle Pezdevî ve Serahsî'nin yetiştiği halkanın bir ürünü olduğunu düşündürmektedir.

Usûl eserlerinde bu meselelerinin işlenişine bakıldığında dikkat çeken hususlardan biri de Abdülazîz el-Buhârî'nin bu konuları işlerken daha önceki usûl eserlerinde görülmeyen şekilde İbnü's-Salâh başta olmak üzere Hatîb ve Hâkim gibi hadis usûlcülerinden isimlerini zikrederek istifade etmiş olmasıdır.¹³²⁰ Onun bu tutumu, Buhârî'nin döneminde Hanefîler ile hadisçiler arasındaki yakınlaşmanın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

¹³²⁰ İlgili alıntılar için bkz. Buhârî, *Keşf*, III, 3, 84, 60, 65,70, 73, 74, 84 107, 108.

SONUÇ

Hanefî mezhebinin hadis anlayışının bazı farklı yaklaşımları içermesi, bu mezhebin hadis alanında ayrı bir çalışma konusu olarak değerlendirilmesine sebep olmaktadır. Ancak doğrudan hadis usûlü ile ilgili eserleri daha geç bir dönemde telif eden Hanefî mezhebine mensup âlimlerin hadis ile ilgili görüşlerini tespit etmek için öncelikle onların fıkıh usûlü eserlerine müracaat etmek gerekmektedir. Zira fıkıh usûlü ilmi, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti ve anlaşılması hususundaki metodolojik yaklaşımların kaynaklarından biridir.

Bu çalışmada fıkıh usûlü eserleri çerçevesinde Hanefî mezhebinin sünnet, hadis ve haber konuları ile ilgili yaklaşımlarının tespiti ve mezhebin bu konuda kendi içinde geçirdiği değişim ve gelişim konu edilmiştir. Ancak Hanefî mezhebi tarihinde özel bir konuda bulunması ve mezhep içinde bazı değişim ve gelişimlere sahne olması sebebiyle konu, Mâverâünnehir bölgesi ve hicrî V.-VIII. asırlar arasındaki dönem ile sınırlandırılmıştır. Mukayese yönteminin esas alındığı çalışmada, mezhep içindeki değişimi takipte özellikle üç husus göz önünde bulundurulmuştur. Bu hususlardan ilki, Hanefî fıkıh usûlüne hadis usûlü konularının dâhil edilmesi meselesi, ikincisi Hanefî mezhebi içindeki Irak meşâyihî-Semerkant meşâyihî ayrımının sünnet bahislerine yansması ve kelimacı usûl yazarlarının farklılık arz eden görüşlerinin dikkate alınmasıdır. Üçüncü husus ise Moğol istilasından sonraki döneme denk gelen klasik sonrası dönemde mezhepler arası uzlaşma arayışının sünnet bahislerindeki tezahürüdür.

Mâverâünnehir Hanefî usûl eserlerinde sünnetin mahiyeti konusunun ele alındığı birinci bölümde bu hususta Hanefî usûlündeki en temel farklılaşmanın sünnetin tanımı ve kapsamı meselesinde gerçekleştiği görülmüştür. Zira Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî çizgisinde yer alan Hanefî usûlcüler sünneti tarif ederken sahâbeyi sünnetin kapsamına dâhil etmezken Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî'nin onlarla aynı fikirde olmadığı görülmektedir. Zira bu üç kelimacı usûl yazarı, hâkim Hanefî geleneğin aksine sünnet tariflerinde sahâbeyi zikretmemiş ve bu bağlamda tâbî olunacak tek kişinin Hz. Peygamber olduğunu ifade etmişlerdir. Hanefî usûlündeki bu iki çizgi, bu konu ile bağlantılı olarak sahâbe ve tâbiûnun rivayet esnasında kullandığı "من السنة كذا", "أمرنا بكذا", "نهينا عن كذا" gibi mutlak lafızların delâleti konusunda da farklı görüşlere sahiptirler. Ancak Irak ve Semerkant meşâyihinin itikâdî bir probleme dayanan elfâz bahislerindeki görüş ayrılık-

ları ile ilgili olabileceğini düşündüğümüz teorideki bu farklılık, ahkâm açısından pratiğe çok yansımamıştır.

Sünnetin mahiyeti ile ilgili bölümde ele aldığımız Hz. Peygamberin vasfı bilinmeyen fillerinin ahkâma delâleti konusunda da Irak ve Semerkant meşâyihine dayandırılan iki farklı yaklaşımın bulunduğu tespit edilmiştir. Iraklı Hanefilere göre herhangi bir delil bulunmadığında Hz. Peygamber'in fiili mubâhlığa hamledilirken, Semerkant meşâyihine göre böyle bir fiil amel bakımından vücûba hamledilir, itikad bakımından ise tevakuf edilir. Dönemimiz usûlcülerinin çoğu da bu konuda Iraklı Hanefiler'den Cessâs'ın ibâha görüşünü benimsemiş, Semerkandî, Lâmişî ve İtkânî ise Semerkant meşâyihinin görüşüne meyletmişlerdir. Semerkant meşâyihinin amel ve itikadı ayrı değerlendiren bu görüşleri sebebiyle Semerkant meşâyihinin kelâmî öncülleri dikkate alan bir fıkıh usûlü tarzı benimsemiş olmalarının bu kanaatte etkili olduğu söylenebilir.

Yine sünnetin mahiyeti ile bağlantılı olarak ele alınan sahâbeyi taklid konusunda da dönemimiz Hanefi usûlcüleri arasında Berdaî, İmam Mâtürîdî ve Kerhî'ye, atfedilen üç farklı görüşün takip edildiği görülmüştür. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve Hanefî usûlcülerin geneli Berdaî'ye nisbet edilen sahâbeyi taklidin vâcip olduğu ve sahâbeden birinin sözünün kıyasa takdim edilerek kıyasın terk edilmesi gerektiği görüşünü benimsemişlerdir. Semerkandî, Lamişî ve İtkânî ise Mâtürîdî'ye atfedilen, fetva derecesine ulaşan bir sahâbînin umumun ihtiyacı olduğu için gizli kalma ihtimali olmayan bir konudaki görüşüne akranlarından biri muhalefet etmemişse o sahâbîyi taklidin vâcip olduğu görüşünü kabul etmişlerdir. Kerhî'ye atfedilen görüşe göre ise sadece kıyas ile bilinmeyecek konularda sahâbeyi taklid vâciptir ve bunun dışındaki konularda taklid gerekli değildir. Ebü'l-Yüsr ve Üsmendî de bu konuda Kerhî'ye benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir. Kelamcı usûl yazarlarından Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî tarafından benimsenen son iki yaklaşımın sahâbeyi taklidi vâcip görmeyen Şâfiîlerin görüşüne daha yakın olması dikkati çeken bir husus olmuştur.

Çalışmanın ikinci bölümünde Mâverâünnehir Hanefî usûl eserlerinde haberin mahiyeti konusu ele alınmıştır. Bu bölüm kapsamında haberin tarifi meselesinin ele alınışının usûl yazım metodaları açısından ayırıcı bir unsur olduğu görülmüştür. Zira bizatihi haberin tarifi ve bu konudaki tartışmalara, haber konusunu daha ziyâde Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin doğru ve yanlış oluşunu tespit etmek amacı ile ele alan Debûsî, Serahsî, Pezdevî ve Pezdevî şârihlerinin çoğu yer vermemiştir. Ancak Semer-

kandî, Lâmişî ve Üsmendî gibi kelamcı usûl yazarlarının haber konusunu müstakil olarak ele aldıkları görülmektedir. Bir bilgi kaynağı olarak haberin kendisi daha ziyâde kelâmî bir konu olduğu için iki grup arasındaki bu farklılık, onların usûl yazım meto-
dundaki farklılıklarından kaynaklanmıştır.

Çeşitli açılardan yapılan haber taksîmlerinin de ele alındığı ikinci bölümde râvî sayısı esaslı haber taksîminin ayrıntılarında çalışma dönemimiz Hanefî usûlcüleri arasında bazı farklılıkların bulunduğu tespit edilmiştir. Özellikle mütevatir haberin tarifinde ileri sürülen şartlarda bir takım değişikliklerin bulunduğu ve bazı usûlcüler tarafından mütevatirin de kendi içinde kısımlara ayrıldığı gözlemlenmiştir. Ayrıca meşhur haber konusunda haberin hangi nesilde yaygınlaşmasının beklendiği meselesinde de Hanefî usûlcüler arasında iki farklı tutum bulunmaktadır. Pezdevî ve onu takip eden Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu meşhur haberin ikinci ve üçüncü nesilde yaygınlaşmış olmasını esas alırken, Semerkandî ve Lâmişî sadece tâbiûn neslinde yaygınlaşmış olmasını esas almışlardır. Ayrıca onların haberleri taksim ederken meşhuru ayrı bir kategori olarak zikretseler de usûl meselelerini ele alırken daha ziyâde haber-i vâhid ve mütevâtir taksimi üzerinden konuları işledikleri tespit edilmiştir. Onların bu tutumu, hadisçilerin haber-i vâhid ve mütevâtir şeklindeki ikili haber taksimiyle uyumlu olmasıyla dikkati çekmektedir. Meşhur haberin ne tür ilim ifade ettiği hususunda da Hanefî usûlcüler arasında bir ihtilaf vardır. Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve müteahhir Hanefî ulemâ meşhurun ilm-i yakîn değil ilm-i tûma'nîne ifade ettiğini düşünmektedir. Ebü'l-Yüsr, Semerkandî ve Lâmişî ise meşhur haberin yakîni bilgi ifade ettiği kanaatindedirler. Ancak Hanefiler arasındaki bu ihtilaf, sadece meşhur haberi inkâr edenin tekfir edilip edilmeyeceği meselesine tesir etmekte, ahkâm konusunda herhangi bir ihtilafa yol açmamaktadır.

Haber konusundaki ihtilaflardan biri de konu esaslı haber-i vâhid taksimatında ele alınan hadlerin haber-i vâhidle sabit olması meselesinde gözlenmiştir. Bu hususta Hanefî usûlcülerin büyük bir kısmı ulemânın cumhuruna muhalefet etmiş ve bu konudaki haber-i vâhidlerin hüccet olmadığını savunmuşlardır. Ancak Üsmendî, Abdülazîz el-Buhârî ve Kâkî'nin bu konudaki hâkim Hanefî anlayışın aksine cumhur ulemâyâ yakın bir tutum sergiledikleri görülmektedir. Abdülazîz el-Buhârî ve Kâkî'nin bu tutumunu kendi dönemlerindeki mezhepler arası uzlaşma anlayışıyla açıklamak mümkün olsa da Üsmendî'nin bu düşüncesi bireysel bir tercih olarak görünmektedir.

Hanefî usûlcülerin inkıtâ anlayışlarının ele alındığı üçüncü bölüm kapsamında öncelikle dönemimiz usûlcüleri arasında inkıtâ kavramının kullanımı açısından bir farklılığın bulunduğu tespit edilmiştir. Hanefî usûlünde Pezdevî ve Serahsî ile birlikte kullanılmaya başlanıp yaygınlık kazanan inkıtâ terimini Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî kullanmamışlardır. Nitekim bu usûlcüler seneddeki inkıtâyı ifade etmek üzere zâhirî inkıtâ tabirini zikretmemiş, kopukluğu genellikle mürsel tabiriyle ifade etmeyi yeterli görmüşlerdir. Aynı şekilde mânevî/bâtınî inkıtâ terimini de kullanmamış, çoğunlukla haber-i vâhidin kabulünün şartları başlığı altında diğer Hanefî usûlcülerin mânevî inkıtâ olarak gördükleri hususları bazı farklılıklarla ele almışlardır. Onların bu tutumu, bu hadis ıstılahının Hanefî usûlünde kullanımının Pezdevî ve Serahsî'nin yetiştiği hal-kanın bir ürünü olduğunu, mezkûr usûlcülerin ise usûlde onlardan farklı bir sistematik benimsediğini göstermektedir.

Hanefî usûlcülerin hadis konusuyla ilgili en önemli ayırıcı özelliklerinden olan manevî inkıtâ konusu kapsamında Hanefîlerin kendi içlerindeki en önemli ihtilafın nassa ziyâde yoluyla gerçekleşen Kur'ân'a muhalefet meselesinde olduğu görülmüştür. Zira nassa ziyâde meselesinde Hanefîlerin Irak meşâyihî ile Semerkant meşâyihî arasında lafızlar bahsindeki ihtilaftan kaynaklanan bir farklılık bulunmaktadır. Irak meşâyihî ve onları takip eden Hanefîlerin geneline göre nassa ziyâde nesihdir. İmam Mâtürîdî ve onu takip eden Semerkant meşâyihine göre ise nassa ziyâdenin nesh olması da beyân olması da mümkündür ve herhangi bir delil olmadan biri tercih edilemez. Ayrıca Semerkant meşâyihî, haber-i vâhidle tahsîsi ve takyidini câiz görmeleri sebebiyle de diğer Hanefîlerden ayrılmaktadırlar. Bu açıdan Semerkant meşâyihinin Kur'ân'ın umurunun haber-i vâhid ve kıyasla tahsîsinin câiz olduğu hususunda İmam Şâfiî ile aynı fikirde olduğu görülmektedir. Ancak Semerkant meşâyihinin bu görüşünü değerlendiren Semerkandî ve Lâmişî, Hanefîler arasındaki âm lafız konusundaki bu ihtilafın amel ve itikad konularında farklılık arz ettiğine işaret etmişlerdir. Onların bu açıklamaları Hanefîler arasındaki bu ihtilafın usûlde kelâmî öncülleri dikkate alan Semerkant meşâyihinin usûl yaklaşımından kaynaklandığını göstermektedir.

Hanefî usûlünde Kur'ân'a muhalefetin mahiyeti konusunda da iki farklı çizginin var olduğu tespit edilmiştir. Hanefî usûlcülerin geneline göre haberin Kur'ân'a bizzat muhalefeti ile Kur'ân'ın âm, hâs, nas, zâhir olan ayetlerine muhalefeti arasında fark yoktur. Bunların hepsi muhalefet olarak değerlendirilir. Ebü'l-Yüsr ise haberin şartları arasında

Kur'ân'a muhalefetten bahsederken muhalefetin âmının tahsîsi ve mutlakın takyîdi ile bağlantısından bahsetmemiştir. Bu da onun muhalefeti sadece Kur'ân'ın aslına muhalefet olarak gördüğünü düşündürmektedir. Ayrıca haberin Kitâb'a ve meşhur sünnete muhalefet etmesi durumunda muhalif olmayan vecih üzere haberle amel edilmesi gerektiğini ifade eden Ebü'l-Yüsr'ün aslında arz prensibine çok sıcak bakmadığını ve mümkün oldukça muâraza sebebiyle haberleri reddetmekten sakındığını söylemek mümkündür. Benzer bir şekilde Semerkandî de haber-i vâhidin kabul edilebilmesi için Kur'ân'a muvafik olması gerektiğini dile getirmesine rağmen Kitâb'ın âmına ya da mutlakına muhalefetten bahsetmemiştir.

Manevî inkitâ kapsamında ele alınan diğer unsurlar konusunda da Hanefî usûlcüler arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Mesela Ebü'l-Yüsr'ün kendisinden önce Hanefî usûlünde yer alan umûmu'l-belvâ anlayışına yer vermemesi onun bu anlayışı doğru bulmadığını düşündürmektedir. Hanefî usûlünde ilk defa Debûsî tarafından dillendirilen haberin sahâbe ihticâcına arz edilmesi kriterini de Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî haberin kabulü için bir şart olarak zikretmişlerdir. Arz kriterleri açısından dile getirilebilecek farklılıklardan bir diğeri ise dönemimizin diğer usûlcülerinin yer vermemiş olmasına rağmen kelamcı usûl yazarlarının akla uygun olma kriterine yer vermiş olmalarıdır.

Netice itibarıyla manevî inkitâ sebebiyle haber-i vâhidin reddi hususunda Hanefî mezhebi içinde daha ılımlı bir çizginin bulunduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Bu ılımlı çizginin dönemimiz usûlcüleri içindeki en önemli temsilcisinin ise Ebü'l-Yüsr olduğu söylenebilir. Bu çizgi, manevî inkitâ kapsamındaki hususlardan özellikle Kur'ân ve sünnete muhalefeti esas almakla birlikte bu durumda da mümkün olduğunca te'vile başvurulmasını önemsemiştir.

Tezin Hanefî usûlcülerin râvî ve rivayetle ilgili meselelere yaklaşımlarının ele alındığı son bölümünde Hanefî fıkıh usûlünün hadis usûlü ile en çok örtüşen konuları ele alınmıştır. Bu kapsamda Hanefî usûlcülerin her ne kadar bazı teknik hadis meselelerini ele almış olsalar da bu meselelere fıkıhçı ve Hanefî bakış açısıyla yaklaştıkları ve bazı ıstılahlara farklı anlamlar yükledikleri tespit edilmiştir. Râvî ile ilgili meseleler içerisinde özellikle râvî çeşitleri Hanefîlerin kendilerine özgü fikirlere sahip olduğu bir alandır. Ma'rûf râvî kapsamında ele alınan fakîh râvî anlayışı, Hanefîlerin hem kendi içlerinde

tartıştıkları hem de muhalifleri tarafından eleştirilen bir anlayış olmuştur. Bu kapsamda fakîh râvî konusunda bizim çalışma dönemimiz usûlcüleri tarafından üç farklı tutumun sergilendiği tespit edilmiştir. Debûsî ile birlikte Îsâ b. Ebân'ın Ebû Hüreyre özelinde dile getirdiği fakîh olmayan râvînin rivayeti ile ilgili menfi tutum giderek yumuşatılarak bir kısım Hanefî usûlcü tarafından benimsenmiştir. Ancak öncelikle aynı ilmî çevre ve dönemde yaşamasına rağmen Ebü'l-Yüsr bu yaklaşımı benimsememiştir. İlgili yerlerde bu konuya hiç değinmeyen Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî'nin de fakîh râvî görüşünü benimsemediğini söylememiz mümkündür. Buhârî ve Kâkî ise bu yaklaşımı benimsememekle birlikte açıkça eleştirmişlerdir.

Râvînin şartları ve râvî kusurları konuları da özellikle Pezdevî-Serahsî temelli usûl eserlerinde bazı farklılıklar olmakla birlikte hadis usûlü ile benzer bir şekilde ele alınmıştır. Râvînin şartları açısından Hanefîlerin hadisçilerden ayrıldığı en önemli nokta, Hanefî usûlünün genelinde İslâm, adalet, akıl ve zabt şartlarının tamamının bâtın ve zâhir olmak üzere iki boyutuyla ele alınması ve ilgili şartın geçerli olabilmesi için iki boyutuyla kâmil olarak var olmasının şart koşulmuş olmasıdır. Râvî kusurları konusunda dikkat çeken husus ise Hanefîlerin râvîlerin kusurlu oluşunu manevî inkıtâ kapsamında değerlendirmiş olmalarıdır. Mecrûh râvîler konusunda hadis usûlündeki ile benzer ıstılahları kullanan Hanefî usûlcüler, her ne kadar mezhep imamları bu hususlarda doğrudan bir görüş belirtmemiş olsalar da şahitlik gibi başka meselelerdeki görüşlerine kıyasla onların görüşlerine yer vermeye özen göstermişlerdir.

Rivayetin aktarım yolları, muhafazası, edası ve ta'nı gibi rivayetle ilgili teknik meseleler özellikle Pezdevî-Serahsî temelli usûl eserlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Rivayetle ilgili bu meseleler Hanefî usûl eserlerinde hadis usûlündeki kavramlarla ele alınsa da Hanefîler, fıkıhçı bakış açılarını yansıtacak şekilde rivayetle ilgili azîmet ve ruhsat durumlarını ayrı ayrı değerlendirmişlerdir.

Rivayet konusunda râvînin naklettiği rivayeti hatırlamaması ve onunla amel etmemesi hususunun değerlendirilmesinde Hanefî usûlcüler arasında iki farklı yaklaşımın var olduğu tespit edilmiştir. Hanefîlerin geneli bu konuda cumhur ulemâdan farklı bir tutum sergilemişler ve bu tür rivayetlerin hüccet olmadığını dile getirmişlerdir. Ancak bazı usûl eserlerinde kullanılan birtakım ifadeler baştan itibaren Hanefîlerin tamamının bu görüşte olmadığını göstermektedir. Ayrıca Ebü'l-Yüsr, Semerkandî, Lâmişî ve Üsmendî

hâkim Hanefî gelenekten farklı olarak râvînin rivayetini unutmasını hadisin reddine sebep olacak bir unsur olarak zikretmemiş ve sahâbe amelini dikkate alan rivayet değerlendirmesine yer vermemişlerdir.

Kelamcı usûl müelliflerinin yer vermediği cerh sebepleri konusu da Pezdevî-Serahsî çizgisindeki usûl literatüründe ele alınmıştır. Mezkûr usûlcüler bu kısımda daha ziyade kendi mezhep imamları ve mezhebî görüşleri hakkındaki cerhlerin geçersizliği üzerinde durmuşlardır. Bu da onların hadisçilerin kendi sistemleleri ve kavramları çerçevesinde bu konuları ele alarak bir mezhep savunusu yapmayı amaçladıklarını düşündürmektedir. Ayrıca onların bu konudaki şahitlik mukayeseli dayanakları ve verdikleri örnekler de fıkıhçı ve Hanefî kimliklerini yansıtmaktadır.

Hadisin daha ziyade senedi ile ilgili meselelerin ele alındığı tezin son bölümünün genelinde dikkati çeken en önemli husus, bu konuların Debûsî ile başlamakla birlikte özellikle Pezdevî ve Serahsî ile sistematik olarak ele alınması ve içeriği farklı şekilde doldurulmuş olsa da hadisçilerin ıstılahlarının kullanılmış olmasıdır. Bu da Pezdevî ve Serahsî'nin sünnet bölümlerinde hadisçilerin meselelerini dikkate alan bir usûl geliştirerek hadisin senediyle ilgili de metodik bir tutum sergilediklerini muhaliflerine gösterme amacını güttüklerini düşündürmektedir. Ayrıca onlar doğrudan hadis tekniği ile ilgili olan hususları ele alırken bu konularla ilgili görüşlerini mezhep imamlarına dayandırmak suretiyle bir metodoloji oluşturmaya çalışmışlardır. Zira bu bölüm kapsamında ele alınan konuların pek çoğunda mezhep imamlarının doğrudan konu ile ilgili görüşleri bulunmasa dahi onların özellikle şahitlik ve mahkeme ile ilgili görüşlerine kıyasla kanaatlerine yer verilmeye çalışılmıştır.

Pezdevî-Serahsî çizgisindeki usûl eserlerinin râvî ve rivayetle ilgili konuları hadisçilerle benzer bir şekilde ele almasına rağmen kelamcı usûl yazarlarının bu konuların pek çoğuna yer vermemeleri ve bu meseleleri pek dikkate almamaları teknik hadisçiliği esas alan bu ameliyenin özellikle Pezdevî ve Serahsî'nin yetiştiği halkanın bir ürünü olduğu iddiasını desteklemektedir.

Usûl eserlerinde râvî ve rivayetle ilgili meselelerin işlenişine bakıldığında dikkat çeken hususlardan biri de Abdülazîz el-Buhârî'nin bu konuları işlerken daha önceki usûl eserlerinde görülmeyen şekilde İbnü's-Salâh başta olmak üzere Hatîb ve Hâkim gibi hadis usûlcülerinden isimlerini vererek istifade etmiş olmasıdır. Onun bu tutumunun,

Buhârî'nin döneminde Hanefîler ile hadisçiler arasındaki yakınlaşmanın bir göstergesi olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Mezhep içi değişim ve ekoller arası yakınlaşma iddiaları ekseninde ele almaya çalıştığımız bu konu neticesinde genel olarak ulaşılan sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Kelamcı usûl yazarları sünnet konusunda hâkim Hanefî usûl geleneğinden ayrılan bir takım görüşlere sahiptirler. Bu farklı yaklaşımlar genellikle itikadla ilişkilendirildiğinden, bu durumun sebebinin onların kelâmî öncülleri dikkate alan usûl yaklaşımları ile izah edilmesi mümkündür.
- Kelamcı usûl yazarlarının hâkim Hanefî geleneğe alternatif olarak ortaya koyduğu bazı görüşlerde ehl-i hadise ve ulemanın cumhuruna yakın bir tutum sergilendiği görülmüştür. Mezkûr usûlcülerden sonra bu görüşlerin çoğunlukla devam ettirilmemiş olması sebebiyle mezhep içindeki bu farklı tutumun ehl-i hadisle uzlaşma arayışından ziyade Hanefîlerin kendi içindeki iki farklı usûl yazım tarzının onları bu noktaya sevk etmesi ile izah edilmesi daha uygundur.
- Özellikle Pezdevî ve Serahsî'nin usûllerinde görülen hadisçilerin ıstılah ve konularını ele alma yönündeki gelişimin ve bazı meselelerdeki yumuşamanın ise mezhep eleştirilerine karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür.
- Sonradan yerleşik hale gelen Hanefî usûl geleneği hem ele alınan konular hem de bu konulardaki yaklaşımlar açısından çoğunlukla Pezdevî-Serahsî çizgisini takip etmiştir.
- Çalışmamızın kapsamına dâhil olan Hanefî usûlcülerden özellikle Abdülazîz el-Buhârî'nin usûlünde klasik sonrası dönemin uzlaşma ortamının tesirleri görülmektedir. Zira o, usûl eserinde hem Hanefî usûlündeki bazı ilkeleri eleştirmiş hem de hadis mecmuaları ve hadis usûlü eserlerinden istifade etmiştir.

Her mezhep gibi Hanefî mezhebi de kendi içinde farklı yönelimlere sahip olmuştur. Bu çalışma neticesinde de tespit edilen sınırlar çerçevesinde Hanefî usûlcülerin sünnet konusunda tek düze bir yaklaşıma sahip olmadığı görülmüştür. Hanefî mezhebi içinde sünnet konusundaki farklı yönelimlerin değişik bölge ve dönem sınırlandırmaları ile ve farklı açılardan ele alınarak yeni araştırmalara konu edilmesi mümkündür.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Abbasov, Azar, “Fıkıh Usûlünde Irak ve Orta Asya Hanefileri Arasındaki Farklılık Noktaları -Alâeddin es-Semerkandî Örneği-, *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV*, İstanbul, 2013, s.1023-1032.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-Sanânî, *el-Musannef*, I-XI, (thk. Habîbürrahmân el-Azâmî), Beyrût: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed, *Müsnedü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, I-XLV, (thk. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid v.dğr.) Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1998.
- Ahsikesî, Hüsâmeddîn Muhammed b. Muhammed, *el-Müntehab fî usûli’l-mezhep*, nşr. Muhammed Yûsuf, y.y.:Matbaatu Yûsufî, 1318.
- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul: Bayrak Matbaası, 2008.
- Aktepe, İshak Emin, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Alâî, Salâhuddîn Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî, *Tafsîlü’l-icmâl fî teâruzi’l-akvâl ve’l-ef‘âl* (thk. Muhammed İbrâhîm Hafnâvî), Kâhire: Darü’l-hadîs, 1996.
- Alâî, Salâhuddîn Ebû Saîd Halîl b. Keykeldî, *Câmiu’t-tahsîl fî ahkâmi’l-merâsîl*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, 1986.
- Ali el-Kârî, Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân, *Fethü bâbi’l-inâye bi-şerhi Kitâbi’n-Nukâye*. I-III, Beyrût: Dârü’l-erkâm, 1997.
- Ali el-Kârî, Ebü’l-Hasan Nureddin Ali b. Sultân, *Şerhu Nuhbeti’l-fiker fî mustalâhâti ehli’l-eser*, (thk. Muhammed Nizâr Temîm ve Heysem Nizâr Temîm), Beyrût, Dârü’l-Erkâm, t.y.
- Aşikkutlu, Emin, *Hadiste Rical Tenkidi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Avvâme, Muhammed, *Hucciyyetü ef‘âli Resûlillah usûliyyen ve hadîsiyyen ve fîhi ismetühû mine’l-hatai ve’l-hatîe*, Medîne: Dârü’l-Yüsr, 2013.
- Aydın, Nevzat, *Hadisin Kontrol Mekanizması Sünnet*, Trabzon: Kalem Yayınevi, 2011.

- Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Aydınlı, Abdullah, “Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği”, *Hadis Yazıları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Aydınlı, Osman, *Fethinden Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi (93-389/711-999)*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Bedir, Murteza, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bedir, Murteza, *Buhara Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X.-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Bedir, Murteza, *Ebu Hanife Entelektüel Biyografi*, Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Bedir, Murteza, “Mâtürîdî Fıkıh Usûlü: Gerçek mi? Kurgu mu?”, *İmam Matürîdî ve Mâtürîdîlik Tartışmalı İlmî Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*, İstanbul, 2012, s. 412-420.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, I-X, Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye, 1344.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dımaşk: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahu'l-islâm el-Pezdevî*, I-III, Beyrut: Dârül-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed, *Şerhu'l-Hüsâmî*, Lucknow, 1293.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *el-Fusûl fi'l-usûl*, I-IV, (thk. Uceyl Câsim en-Neşemî), Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1994.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, (thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), I-V, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân, *Sünenü'd-Dârimî*, I-II, (thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, Hâlid es-Sebi'), Karaçi: Kadîmî Kütübhâne, t.y.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeddullah b. Ömer, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, (thk. Halil Muiyiddîn el-Meys), Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *et-Tedlîs fi'l-hadîs*, Riyad, 1992.
- Dümeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, İstanbul: Kitabevi, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'âs el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, I-VII, (thk., Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil), Dımaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

- Ebû Ğudde, Abdülfettâh, *es-Sünnetü'n-Nebeviyye ve beyânü medlûliha's-şeriyye*, Beyrût: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1992.
- Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbü'l-Âsâr*, (thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm, *er-Red alâ Siyeri'l-Evzâi*, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Ebü'l-Yüsr, Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ma'rifetü'l-hüceci's-şeriyye*, (thk. Abdülkâdir b. Yâsîn), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Erul, Bünyamin, "Cehâletü'r-Râvî Açısından Sahâbînün Durumu", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe: Sahâbe Kimliği ve Algısı Tartışmalı İlmî Toplantı (27-28 Nisan 2013)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013
- Gazzî, Takiyyüddîn Abdülkâdir et-Temîmî, *et-Tabâkâtü's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, I-IV, (thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Riyad: Dârü'r-Rifâi, 1983.
- Genç, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2009.
- Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: OTTO, 2014.
- Gül, Mutlu, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Güler, Zekeriya, *Zâhirî Muhaddsilerle Hanefî Fakihleri Arasındaki Münakaşalar ve İhtilaf Sebepleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Güner, Osman, *Ebû Hureyere'ye Yönelik Eleştiriler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Habbâzî, Celalüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, *el-Muğnîfi usûli'l-fikh* (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1043.
- Habbâzî, Celalüddîn Ebû Muhammed Ömer b. Muhammed, *Şerhu'l-Muğnî fî usûli'l-fikh*, I-II, (thk. Muhammed Mazhar Bekâ), Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 2005.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs*, (thk. Seyyid Mu'zam Huseyn), Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber: Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Van: Bilge Adam Yayınları, 2008
- Hârisî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed, *Müsnedü Ebî Hanîfe*, thk. Ebû Muhammed el-Esyûfî, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fî İlmi'r-rivâye*, (thk. Ebû Abdullah es-Sevrakî, İbrahim Hamdi el-Medenî), Medîne: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932
- Hazne, Heysem, *Tetavvürü'l-fikri'l-usûli'l-Hanefî*, Ammân: Dârü'r-Râzî, 2007.
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn, *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, (thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân), Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1969.
- İbn Abdilber, Ebû Amr Yûsuf b. Abdullah, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, Beyrût: Dârü'l-Celîl, 1992.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdis ve'l-âsâr*, I-VII, (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *en-Nüket alâ kitâbi İbni's-Salâh*, I-II, (thk. Rebî' b. Hâdî Umeyr), Medîne, 1984.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, (thk. Nureddin Itr), Dîmaşk, 2000.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân, *Sâhîhu İbn Hibbân*, (thk. Şuayb el-Arnaût), I-XVIII, Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Kâfî fî fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* I-IV, (thk. Muhammed Fâris, Mûs'ad Abdülhamîd), Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1953.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*, I-IV, (thk. Muhammed Subhî Hasan), Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdillâh Radiyüddîn, *Kafvü'l-eser fî safvi ulûmi'l-eser*, (nşr. Abdülfettâh Ebû Ğudde), Beyrût: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408.
- İbnü's-Salâh, Osmân b. Abdurrahmân, *Mukaddimetü İbni's-Salâh (Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadis)*, (thk. Nureddin Itr), Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1986.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed (340/951-52), *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, Beyrût: Dâru Sâdır, 2004.
- İtkânî, Kıvâmüddîn Emîr Kâtib, *et-Tebyîn*, I-II, (thk. Sâbır Nasr Mustafa Osman), Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1999.

- Kâdî İyâz b. Mûsâ b. İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, (thk. Es-Seyyid Ahmed Sakr), Kâhire: Dârü't-Türâs, 1970.
- Kahraman, Hüseyin, *Mâtürîdilikte Hadis Kültürü*, Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Kâkî, Muhammed b. Muhammed, *Câmiu'l-esrâr fî Şerhi'l-Menâr*, I-V, (thk. Fazlurrahman Abdülğafûr el-Efğânî), Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 2005.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mesûd, *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*, I-VII, Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1986.
- Kâsım b. Kutluboğa, Zeynüddîn Ebü'l-Meâlî, *el-Kavlü'l-mübteker (Nüzhetü'n-nazar içinde)*, (thk. Abdülhamîd Muhammed ed-Dervîş) Şârika: Dârü'l-Fârâbî, 2008.
- Kavakçı, Yûsuf Ziya, *XI. ve XII. asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavera al-Nahr İslâm Hukukçuları*, Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976.
- Kerhî, Ebü'l-Hasen Ubeydullâh b. el-Hüseyin. *Risâletü'l-İmam Ebi'l-Hasen el-Kerhîfî'l-usûl (Te'sîsü'n-nazar içinde)*. Kahire: Matbaatü'l-İmâm, t.y.
- Kitapçı, Zekeriya, *Orta Asya Türk İslâm Medeniyeti Tefsir ve Hadis İlminin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Konya: Yedi Kubbe Yayınları, 2016.
- Koçyiğit, Talat, *Hadis İstilahları*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1985
- Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh Usûlünün Mahiyeti ve Gayesi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-muzîyye fî tabâkâti'l-Hanefîyye*, I-II, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphâne, t.y.
- Kutlu, Sönmez, *İsam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler: Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Kutlu, Sönmez, *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Kuzudişli, Bekir, “Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'ân'a Arzı – Tûsî'nin *İstibsâr*'ı Örneği-” *Şia'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemler* içerisinde, der. ve çev. M. Macit Karagözoğlu, M. Enes Topgül, İstanbul: Klasik, 2015.
- Lâmişî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd, *Kitâb fî usûli'l-fıkıh*, (thk. Abdülmecîd Türkî) Beyrût: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1995.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay, *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasarı's-Seyyid Şer'if el-Cürçânî fî mustalahi'l-hadîs*, (thk. Takıyyüddîn en-Nedvî), Haleb: Mektebü Matbûâtî'l-İslâmîyye, 1416.

- Madelung, Wilferd, “11. ve 13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya’dan Batıya Göçü”, (çev. Sönmez Kutlu), *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, (haz. Sönmez Kutlu), s. 369-383, Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Madelung, Wilferd, “Horasan ve Mâverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”, (çev. Sönmez Kutlu), *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, (haz. Sönmez Kutlu), s. 79-87, Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Madelung, Wilferd, “Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler”, (çev. Muzaffer Tan), *İmâm Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi*, (haz. Sönmez Kutlu), s. 305-368, Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’*, I-VIII, (thk. Muhammed Mustafa el-Azâmî), Abu Dabi: Müessesetü Zâid b. Sultân Âli Nihyân, 2004.
- Mâverdî, Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Hâvî’l-Kebîr fî fikhi mezhebi’l-İmâm eş-Şâfîi*, I-XIX, (thk. Ali Muhammed Muavviz, Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994.
- Moğultay b. Kılıç, *İslâhu Kitâbi İbni’s-Salâh*, (nşr. Muhyiddîn Cemâl el-Bekârî), Kahire: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 2007.
- Muhammed Arûsî Abdülkadîr, *Ef’âlü’r-Rasûl ve delâletühâ ale’l-ahkâm*, Cidde: Dâru’l-müctema’, 1991.
- Muhammed Avvâme, *Hucciyetü ef’âli Rasûlillah sallallâhü aleyhi ve sellem usûliyyen ve hadîsiyyen ve fihî ismetühû mine’l-hatai ve’l-hatîeti*, Cidde; Dâru’l-minhâc, 2013.
- Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın, Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Muhammed b. Hasen eş-Şeybânî, *Kitâbü’l-Âsâr*, (thk. Ebü’l-Vefâ el-Efgânî), Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993.
- Muhammed el-Arûsî Abdülkadîr, *Ef’âlü’r-Resûl ve delâletühâ ale’l-ahkâm*, Cidde: Dâru’l-Müctema’ li’n-neşr ve’t-tevzî’, 1991.
- Muhammed Süleymân el-Eşkar, *Ef’âlü’r-Resûl ve delâletühâ alâ’l-ahkâmi’s-şer’iyye*, I-II, Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2003.
- Müslim, Ebü’l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu’l-Müslim*, Riyâd: Darü’s-Selâm, 2000.
- Mütevelli, Ramazan Ramazan, *Eimmetü ilmi’l-hadîsi’n-Nebevî fî bilâdi Mâverâünnehr: dirâse târîhiyye*, Kâhire: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 2010.

- Nerşâhî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer, *Târîh-i Buhârâ*, (çev. Erkan Göksu), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Riyâd: Dârü'l-ekâri'd-düveliyye, t.y.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr Şerhu'l-musannif ale'l-Menâr*, I-II, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Şerhü Hâfızuddîn en-Nesefî li kitâbi'l-Müntehab fî usûli'l-mezheb*, (thk. Sâlim Ögüt), İstanbul, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, (thk. Claude Salame), Dımaşk: 1993.
- Nesefî, Necmüddîn Ömer b. Muhammed, *el-Kand fî zikri ulemâi Semerkand*, Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1991, s. 14.
- Önkal, Ahmet, "Vahiy-Sünnet İlişkisi ve Vahy-i Gayr-i Metluvv", *Kuran ve Sünnet Sempozyumu (1-2 Kasım 1997) Bildiriler*, Ankara, 1999, 55-69.
- Özdemir, Veysel, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, Ankara: İlâhiyât, 2014
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Özşenel, Mehmet, *Ebû Yûsuf'un Hadis Anlayışı*, İstanbul: Klasik, 2011.
- Özşenel, Mehmet, *Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*, İstanbul: Pasifik Ofset, 2015.
- Özşenel, Mehmet, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015
- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Fahrü'l-İslâm, *Kenzü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane Merkezi İlm ve Edeb, t.y.
- Polat, Selahattin, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Râmehürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahmân, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâî*, (thk. Muhammed Accâc el-Hatîb), Beyrût: Dârü'l-Fıkr, 1404.
- Rudolph, Ulrich, *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelamı*, (çev. Özcan Taşcı), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd, *et-Tavzîh li metni't-Tenkîh (Şerhu't-Telvîh ala't-Tavzîh içinde)*, I-II, (nşr. Şeyh Zekerîya Amîrât), Beyrût; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

- Sâmirî, İhsân Zünnûn, *el-Hayâtü'l-ilmîyye zemene's-Sâmâniyyîn: et-tarîhu's-sakafî li Horasân ve bilâdi Mâverainnehr fi'l-karneyni's-sâlis ve'r-râbi' li'l-hicra*, Beyrût: Dârü't-Talia, 2001.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân, *Fethü'l-muğîs bi şerhi elfiyyeti'l-hadîs lil'Irâkî*, I-IV, (thk. Ali Hüseyin Ali), Mısır: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl fî usûli'l-fıkh*, I-II, (thk. Abdülmelik Abdurrahmân es-Sa'dî), Mekke, 1984.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddîn Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ*, I-III, Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1984.
- Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Kitâbü'l-mebsût*. I-XXXI, Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1989.
- Serahsî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, I-II, (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2005.
- Sibâî, Mustafa, *es-Sünne ve mekânetuhâ fi't-teşrü'l-İslâmî*, Dimaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1978.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hasan b. Alî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*, I-V, (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kanet), Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hasan b. Alî, *Kitâbü'l-vâfî fî usûli'l-fıkh*, I-V, (thk. Ahmed Muhammed Mahmûd Yemânî), Kâhire: Dârü'l-Kâhire, 2003.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâleddîn, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* I-II, (thk. Ebü Kuteybe Nazar Muhammed), Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 1415.
- Şâfîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, I-VIII, Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şâfîî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris, *er-Risâle* (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kâhire: Mektebetü ve Matbaatü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1940.
- Şimşek, Murat, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I-XX, (thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî), Musûl: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1983.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, I-IV, (thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Silefî), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, I-XVI, (thk. Şuayb el-Arnaût), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tehânevî, Zafer Ahmed, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, Beyrût: Dârü'l-Kalem, t.s.

- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-Câmiu's-sahîh*, I-V, (thk. Ahmed Muhammed Şâkir), Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1978.
- Tuzcu, Recep, *Haneî Usûlünde Hadis –Debûsî Örneği-*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Ünal, Yavuz, *Hadisleri Tespitte Yöntem Sorunu (Akla Uygunluk-Akla Aykırılık)*, Samsun: Etüt Yayınları, 1999.
- Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamîd, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber, Kâhire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1992.
- Yargı, Mehmet Ali, *Meşhur Sünnetin Dindeki Yeri*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Yığın, Adem, “Klasik Fıkıh Usûlünde Bilgi Anlayışı”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2013.
- Yıldırım, Ahmet, “Orta-Asya Türkistan Coğrafyasında Yetişen Hadisçiler ve Hadis İlimine Katkıları”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta, 2007.
- Yiğit, Metin, *İlk Dönem Haneî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Yücel, Ahmet, *Başlangıçtan Günümüze Hadis Usûlü*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Yücel, Ahmet, *Oryantalistler ve Hadis (Yaklaşımlar-Değerlendirmeler-Literatür)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.
- Yücel, Ahmet, “Hadislerin Yazılı Rivayeti ve İmlâ Geleneği”, *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dâru'l-Hadisler*, Samsun, 2011, s. 37-49.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, I-XXV, (thk. Şuayb Arnavût), Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdullah, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, I-IV, (thk. Muhammed Muammer Tâmir), Beyrût: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2000.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdullah, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, I-III, (thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed b. Belâferîc), Riyad: Edvâü's-Selef, 1998.
- Zeylâî, Fahreddîn Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*, I-VI, Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1315.

Sürelî Yayınlar

- Apaydın, Yunus, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Mânevî İnkıta Anlayışı” *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1992): 159-193.
- Apaydın, Yunus, “Sahâbî Sözüünün Hukuki Değeri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4 (1990): 323-353.
- Başoğlu, Tuncay, “Hicrî Beşinci Asırda Fıkıh: Genel Özellikler ve Fıkıhın Yeniden Şekillenmesi”, *İLAM Araştırma Dergisi*, 3/2 (1998): 113-140.
- Bedir, Murteza, “Hanefî Mezhebinin Abbâsi Bağdat’ında Yükselişi ve Zayıflaması”, *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum (7-8-9 Kasım 2008)*, İstanbul, 2011, I, 621-632.
- Bedir, Murteza, “Kelamcı ve Fıkıhçı Usûl Geleneklerine İlişkin Bazı Eleştirel Mülahazalar”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 29 (2013): 65-97.
- Bedir, Murteza, “Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 3/5 (2005): 27-84.
- Bekdemir, Sezayi, “Sadrüşşeria’nın usûlcülüğü/Hukukçuluğu”, *Universal Journal of Theology*, 2/1 (2017): 74-84.
- Bernards, Monique – Nawas, John, “The Geographic Distribution of Muslim Jurists During the First Four Centuries AH.”, *İslâmîc Law and Society*, 10/2 (2003): 168-181.
- Boynukalın, Mehmet, “Hanefî Usûl Muhtasarlarının Gelişimi: (II) Hüsameddin el-Ahsîketî’nin el-Müntehab’ı ve Hanefî Usûlündeki Yeri”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2017): 21-42.
- Çilingir, Hamdi, “Hanefîlere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvînin Fakîh Olma Şartı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2010/1): 69-83.
- Kuzudişli, Bekir, “Hadith of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5/2 (2007): 47-71.
- Nâfiz Hüseyin Hammâd, “Siyâğu nakli’s-sünneti’l-vâride ani’s-sahâbe ve’t-tâbiîn ve ahkâmuhâ”. *Mecelletü Külliyyeti’s-şer’îa ve’d-dirâsâti’l-İslâmiyye*, 29 (2011): 189-246.
- Özervarlı, Sait, “Alâeddîn el-Üsmendî’nin Kelamcılığı ve Bilgi Teorisi: Mâverâünnehir Kelâm Düşüncesine Bir Katkı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 10 (2003): 39-63.
- Özüdoğru, Bekir, “Sihhat ve Delâlet Açısından Râvînin Rivayetinde Muhalif Ameli” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/1 (2018): 131-164.

- Şimşek, Murat, “Hanefî Fakîhlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009): 103-130.
- Türcan, Talip, “Haber-i Vâhidlerin Hadd Cezaları Bakımından Kaynak Olma Değeri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 15/4 (2002): 573-582.
- Ulu, Arif, “Tabiûnun Sünnet Anlayışı”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2/2 (2007): 55-80.
- Ümit, Mehmet, “Mihne Sürecinde Hanefîler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2010): 101-130.
- Yargı, Mehmet Ali, “Fıkıh Usûlcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 7 (2006): 141-180.
- Zysow, Aron, “Hanefî Hukuku Kuramında Mu'tezilîlik ve Mâtürîdîlik”, (çev. Süleyman Aydın), *Hikmet Yurdu*, 4 (2009): 147-178.

Diğer Yayınlar

- Acımamatov, Zaylabidin, “Ebû Hanîfe ve Fergana Vadisindeki Etkisi”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2005.
- Apaydın, H. Yunus, “İctihad”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXI, 432-445.
- Apaydın, H. Yunus, “Meşhur”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXIX, 368-371.
- Aruçi, Muhammed, “Pezdevî, Ebü'l-Yüsr”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIV, 266-267.
- Aydın, Ahmet, “İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007.
- Bayraktar, İbrahim İhsan, “Hadislerin Takviyesinde Telakkî bi'l-kabûlün Etkisi” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Konya, 2013.
- Bedir, Murteza, “Neseî, Ebü'l-Berekât”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXII, 567568.
- Cirit, Hasan, “Süleyman b. Bilâl”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXVIII, 81-82.
- Darîr, Ali b. Muhammed b. Ali, *Kitâbu'l-fevâid alâ Usûli'l-Pezdevî*, (thk. Seyyid Hüseyin Ahmed), (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mekke, 1430.
- Ertürk, Mustafa, “Haber-i vâhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, 349-352.
- Gündüz, Mehmet Sadık, “İsâ b. Ebân'ın Sünnet Anlayışı” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2015.
- Hacıoğlu, Nejla, “el-Fusûl fi'l-Usûl İsimli Eseri Bağlamında Cassâs'ın Hadis İlmindeki Yeri”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 2010.
- İltaş, Davut, “Üsmendî”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XLII, 388-389.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit, “Maktû Hadis ve Delil Değeri” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2007.
- Kaya, Eyüp Said, “Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2001.
- Koca, Ferhat, “Tahsîs”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXIX, 432-434.
- Nurbergen, Talgat, “Hanefî Mezhebinin Orta Asya'ya Girişi ve Yayılış Süreci” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara, 2005.
- Öğüt, Salim, “Hedy”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XVII, 156

Özen, Şükrü, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası” (Yayınlanmamış Doçentlik Çalışması), İstanbul, 2001.

Özen, Şükrü, “Sadrüşşerîa”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXXV, 427-431.

Özgüdenli, Osman Gazi, “Mâverâünnehir”, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*, XXVIII, 177-180.

Sarıtaş, Murat, “İrak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin Lafızların Delâletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 2013.

Tsılıgkır, Chamntı, “Hadis Rivayetinde Fakih Ravinin Rolü” (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: 2008.

Yavuz, Yûsuf Şevki, “Haber-i vadhid”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XIV, 352-355.

Yılmaz, Hayati, “Kudsî Hadis”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXVI, 318-320.

ÖZGEÇMİŞ

2009 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olan Zübeyde Özben, 2011 yılında aynı üniversitenin Hadis Anabilim Dalı'nda "Hadislerde Geçen Yer İsimleri (Buhârî Özelinde)" başlıklı teziyle yüksek lisansını tamamladı. 2012 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı'nda doktora eğitimine başladı. Bu üniversitede ders dönemini tamamladıktan sonra Sakarya Üniversitesi'nin aynı anabilim dalına yatay geçiş yaptı. 2014 yılında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nin Araştırmacı Yetştirme Programı'na kabul edildi ve bu program çerçevesinde çeşitli eğitimler aldı. Eğitim amacıyla Ürdün ve Amerika'da bulunan Zübeyde Özben, halen Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olarak vazife yapmaktadır.