



HANEFÎLER VE HADİS USÛLÜ

-İlk Beş Asır Özelinde-

İsmail ÇİÇEK

Doktora tezi

Temel İslâm Bilimleri

Ana Bilim Dalı

Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

2020

(Her Hakkı Saklıdır)

T.C.
BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

HANEFÎLER VE HADİS USÛLÜ

-İlk Beş Asır Özelinde-

(Hanafis and Hadith Method)

-In The First Five Centuries-

DOKTORA TEZİ

İsmail ÇİÇEK

Danışman: Prof. Dr. Selçuk COŞKUN

Bayburt
Nisan, 2020

ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI

Doktora Tezi olarak sunduğum ‘‘Hanefiler ve Hadis Usûlü -İlk Beş Asır Özelinde-’’ başlıklı çalışmanın tarafımdan bilimsel etik ilkelere uyularak yazıldığını ve yararlandığım eserleri kaynakçada gösterdiğimi beyan ederim.

20 / 04 / 2020

İsmail ÇİÇEK

TEŞEKKÜR

Bu çalıőmayı sonulandırmamda yönlendirici ve aydınlatıcı rehberliğinden faydalandığım, görüşleri ile katkıda bulunan değerli hocam Prof. Dr. Selçuk COŞKUN başta olmak üzere Prof. Dr. Nihat YATKIN, Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ, Doç. Dr. Harun ÖZÇELİK ve Doç. Dr. Tevhit BAKAN hocalarıma ve görüşleri ile katkıda bulunan herkese teşekkür eder, çalışmanın tüm ilgililere yararlı olması, bilgi dünyamıza ve farkındalıklarımıza katkı sunmasını dilerim.



İsmail ÇİÇEK

04/20/ 2020

ÖZ
DOKTORA TEZİ
HANEFİLER VE HADİS USÛLÜ
-İlk Beş Asır Özelinde-
İsmail ÇİÇEK
Nisan 2020, 295 sayfa

Hanefiler ve Hadis Usûlü isimli bu araştırma, hadis usûlünün sistematik tedvîninden yaklaşık iki asır önce, Hanefî alimlerin meselelere buldukları çözümler arasına serpiştirdikleri Hanefî hadis usûlünü inşa çabasıdır. Çalışma geçmişten bugüne daima gündemde olan Hanefî mezhebinin hadis alanındaki usûlî prensiplerini, usûl ve fûrû‘ metin okumalarından tahrir yöntemiyle derleme gayretidir. Bu araştırma üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Birinci bölümde Hanefî mezhebinin ortaya çıkışı, gelişimi ve kaynakları ele alınmış, hadis usûlü tarihi ve Hanefîlerin hadis usûlüne yaptıkları katkılar ortaya konulmuş; ikinci bölümde hadis ıstılahları ve Hanefîlerin bu konudaki anlayışları sunulmuş, üçüncü ve son bölümde ise Hanefîlerin hadisin sıhhatini tespit kriterleri incelenerek Hanefî hadis usûlü tespiti çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hanefîler, Hadis Usûlü, Hadis İstılahları, Hadis Usûlü ve Hanefîler, Hadis İstılahları ve Hanefîler.

ABSTRACT
DOCTORAL DISSERTATION
HANAFIS AND HADITH
-In The First Five Centuries-

İsmail ÇİÇEK

April 2020, 295 Pages

This research named Hanefis and Hadith Method is an attempt to construct the Hanafi Hadith style, which was put into practice by the Hanafi scholars, about two centuries before the systematic treatment of the hadith method. The study is the effort of compiling the procedural principles of the Hanafi sect, which has always been on the agenda from the past to the present, in the hadith, using the method of method and fūrû (branches/arms)‘text. This research consists of three parts and results. In the first section, the emergence, development and sources of the Hanafi sect were discussed, the history of the Hadith procedure and the contributions of the Hanafi to the Hadith procedure were presented; in the second section, the traditions of the Hadith and the insights of the Hanafi's were presented; and in the third and final section, the criteria for determining the health of the Hanafi.

Keywords: Hanafis, Hadith duties, Hadith procedure, Hadith procedure and Hanafis, Hadith practices and Hanafis.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY TUTANAĞI.....	HATA! YER İŞARETİ TANIMLANMAMIŞ.
ETİK VE BİLDİRİM SAYFASI.....	iii
TEŞEKKÜR.....	iv
ÖZ	v
ABSTRACT	vi
KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ.....	xiii
BİRİNCİ BÖLÜM	1
Giriş.....	1
Hanefiler	3
Hanefî Mezhebi	3
Ebû Hanîfe'nin hayatı ve Hanefî mezhebinin doğuşu.	3
Mezhebin yaygınlık kazanması.....	9
Hanefî kaynakları.....	11
Hadis Usûlü Tarihi ve Hanefiler.....	18
Kronolojik hadis usûlü tarihi.....	18
Doğuş dönemi.....	19
Olgunlaşma dönemi.....	20
İmam Şâfi'nin er-Risâle'si.....	21
Te'lîf dönemi.....	22
Müslim'in Mukaddime'si.....	23
Tirmizî'nin el-İlelü's-sağîr'inin Mukaddimesi.....	24
İbn Ebî Hâtim'in el-Cerh ve't-ta'dîl'inin Mukaddimesi.....	25
Tevdîn dönemi.....	26
Mütekaddimûn dönemi eserleri.....	28
Râmhürmûzî'nin el-Muhaddisü'l-fâsıl'ı.....	28
Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs'i.....	29
Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye'si.....	30
Müteahhirûn dönemi eserleri.....	31
Kâdî İyâz'ın el-İlmâ'ı.....	31
Tasnîf dönemi.....	33
İbnü's-Salâh'ın 'Ulûmü'l-hadîs'i.....	33
Nevevî'nin et-Takrîb ve't-teysîr'i.....	37
İbn Hacer'in Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar eserleri.....	38
Duraklama dönemi.....	41

Uyanış dönemi.....	42
Babanzâde Ahmed Naim'in Tecrîd-i sarîh tercemesi'nin Mukaddimesi.....	42
Hanefilerin hadis usûlüne katkıları.....	43
İKİNCİ BÖLÜM.....	53
Hadis İstılahları ve Hanefiler	53
Kavramsal Çerçeve.....	53
Hadis kavramı.	53
Hadisçilere göre hadis.	53
Hanefilere göre hadis.....	57
Sünnet kavramı.	59
Hadisçilere göre sünnet.	59
Hanefilere göre sünnet.....	69
Eser kavramı.	81
Hadisçilere göre eser.	81
Hanefilere göre eser.....	82
İlim kavramı.....	83
Hadisçilere göre ilim.	83
Hanefilere göre ilim.....	84
Haber kavramı.....	85
Hadisçilere göre haber.....	85
Hanefilere göre haber.	86
Kaynağına Göre Hadisler	86
Merfû hadis.	87
Hadisçilere göre merfû hadis.....	87
Sarâhaten merfû hadis.....	89
Hükmen merfû hadis.....	89
Hanefilere göre merfû hadis.	90
Mevkuf hadis.....	92
Hadisçilere göre mevkuf hadis.	92
Hanefilere göre mevkuf hadis.....	93
Maktû hadis.....	97
Hadisçilere göre maktû hadis.	97
Hanefilere göre maktû hadis.....	98
Râvi Sayısı Açısından Hadisler	99
Mütevâtir hadis.	100

Hadisçilere göre mütevâtir hadis.	100
Lafzen mütevâtir	103
Mânen mütevâtir	103
Hanefilere göre mütevâtir hadis.	103
Âhâd hadis.....	110
Hadisçilere göre âhâd hadis.....	111
Hanefilere göre âhâd hadis.	114
Âhâd hadisın delilleri.....	117
Âhâd hadisın kabul şartları.	122
Âhâd hadisın bilgi değeri.....	124
Âhâd hadis çeşitleri.	136
Meşhur hadis.	137
Hadisçilere göre meşhur hadis.....	137
Hanefilere göre meşhur hadis.	139
Azîz hadis.....	146
Hadisçilere göre Azîz hadis.....	146
Hanefilere göre Azîz hadis.	146
Garîb hadis.	147
Hadisçilere göre garîb hadis.	147
Ferd-i mutlak.....	148
Ferd-i nisbî.	148
Hanefilere göre garîb hadis.....	149
Sıhhat Açısından Hadisler	150
Sahih hadis.	151
Hadisçilere göre sahih hadis.....	151
Sahih li-zâtihi.	154
Sahih li-ğayrihi.....	154
Hanefilere göre sahih hadis.	154
Hasen hadis.	156
Hadisçilere göre hasen hadis.	157
Hasen li-zâtihi.	158
Hasen li-ğayrihi.....	158
Hanefilere göre hasen hadis.....	159
Zayıf hadis.....	160
Hadisçilere göre zayıf hadis.	160

Hadisçilere göre zayıf hadis çeşitleri	161
İsnadındaki kopukluk nedeniyle zayıf sayılan hadisler	161
Mürsel.	161
Munkatı'	163
Mu'dal.	163
Müdelles.	163
Muallak.	163
Râvinin adâletinin eksikliği sebebiyle zayıf sayılan hadisler.	163
Mevzû.	163
Metrûk.	164
Münker.	164
Şâz.	164
Râvinin zabt noksanlığı sebebiyle zayıf sayılan hadisler.	166
Musahhaf.	166
Muharref.	166
Muzdarib.	166
Mu'allel.	166
Maklûb.	167
Müdrec.	167
Hanefilere göre zayıf hadis.	167
Mürsel Hadis	168
Şâz Hadis.	173
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	178
Hadisin Sıhhatini Tespit Kriterleri ve Hanefiler	178
Sened Tenkidi	178
Hadisçilere göre râviler.	179
Râvilerin nitelikleri.	179
Adâlet.	180
Zabt.	181
Râvilerin cerhi.	181
Adâlet sıfatına yönelik cerh sebepleri.	182
Kizbü'r-râvî.	182
İttihâmü'r-râvî bi'l-kizb.	182
Bid'atü'r-râvî.	182
Fısku'r-râvî.	183

Cehâletü'r-râvî.....	183
Zabt sıfatına yönelik cerh sebepleri.....	183
Fuḥşu ğalati'r-râvî.....	183
Fuḥşu gafleti'r-râvî.....	184
Muhalefetü'r-râvî.....	184
Vehmü'r-râvî.....	184
Sûu hıfzı'r-râvî.....	184
Hanefîlere göre râviler.....	185
Râvilerin nitelikleri.....	185
Akıl.....	187
Adâlet.....	188
Zabt.....	190
İslâm.....	192
Râvi tasnifleri.....	193
Makbul râviler.....	194
Meşhur râviler.....	194
İctihadiyla meşhur fakih râviler.....	195
Adâlet ve zabtı ile meşhur râviler.....	196
Meçhul ve mestûr râviler.....	198
Mecrûh râviler.....	200
Adâlet sıfatına yönelik cerh sebepleri.....	202
Kizbu'r-râvî.....	202
Fısku'r-râvî.....	203
Mestûru'l-hâl.....	204
Kâfirin haberi.....	204
Zabt sıfatına yönelik cerh sebepleri.....	205
Çocuk veya ma'tûh râvî.....	205
Muğaffel veya mütesâhil râvî.....	205
Râvi ve rivayet meselesi.....	206
Rivayetine aykırı amel.....	206
Rivayetini inkâr.....	210
Rivayetini unutmak.....	211
Rivayete muhalefet.....	212
Hadis rivayet usûlleri.....	213
Hadisçilere göre tahammül ve edâ usûlleri.....	213

Semâ.....	214
Kıraat.....	215
Kitâbet.....	215
İcâzet.....	216
Münâvele.....	216
Vicâde.....	216
İ'lâm.....	217
Vasiyyet.....	217
Hanefilere göre tahammül ve edâ usûlleri.....	217
Semâ.....	218
Kıraat.....	219
Kitâbet.....	219
İcazet.....	219
Münâvele.....	220
Vicâde.....	220
Metin Tenkidi.....	220
Kur'ân'a arz.....	222
Kur'ân'a muhalif olan haber-i vâhid.....	234
Kur'ân'a ziyade getiren haber-i vâhid.....	237
Kur'ân'ı tahsîs eden haber-i vâhid.....	240
Hadislere arz.....	242
Hadisler arası teâruzu giderme yöntemleri.....	250
Nesh yöntemi.....	251
Tercih yöntemi.....	254
Cem' ve te'lif yöntemi.....	256
Tahsîs.....	257
Takyîd.....	258
Haml.....	258
Tevakkuf yöntemi.....	259
İcmaya arz.....	259
Umûmü'l-belvâya arz.....	262
Kıyasa arz.....	267
Akla arz.....	272
SONUÇ.....	276
YARARLANILAN KAYNAKLAR.....	279
ÖZ GEÇMİŞ.....	294

KISALTMALAR VE SİMGELER DİZİNİ

(a.s.)	: Aleyhisselâm
b.	: İbn
Bk./bk.	: Bakınız
bs.	: Baskı
b.y.	: Basım yeri yok
çev.	: Çeviren
Der./der.	: Derleyen
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Haz./haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Krş./krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphanesi
Nşr./nşr	: Neşreden
ö.	: Ölümü
(r.a)	: Radıyallahü anh
(s.a.s)	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
tsz.	: Tarihsiz
Thk./thk.	: Tahkik Eden
Trc./trc.	: Tercüme Eden
vb.	: Ve benzeri
v.dğr.	: Ve diğerleri

BİRİNCİ BÖLÜM

Giriş

Pek çok ilim dalında usûl, fûrû'dan sonra gelmektedir. Usûl kuralları başlangıçta mezhebin fikhî görüş ve çözümlerinde saklıdır. İlerleyen dönemlerde ortaya konulmuş hukukî çözümlerden hareketle mezhebin sahip olduğu düşünülen usûl kuralları tespit edilmiş, bu usûller zamanla fûrû'a yön vermiştir. Bu nedenle fûrû', usûlü belirleyici olması yönüyle öncelik arz ederken, fûrû'da usûl kurallarının çıkarıldığı ana metinler olması hasebiyle önem taşımıştır.

Dört ana mezhepten biri olarak kabul gören Hanefî mezhebinin hadislerden hüküm çıkarma yollarını gösteren günümüze kadar ulaşılmış müstakil bir kitabı bulunmamaktadır. Usûller, fûrû' ve ahkâmdan derleme hadis usûlü çalışmalarıdır. Daha açık ifadeyle IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya konan usûl kitapları, gerek mezhebin kurucusu Ebû Hanîfe ve gerekse öğrencilerinden menkul merviyattan hareketle inşa edilmişlerdir.

Hanefî metodunun günümüze ulaşan ilk örneklerini Ebû Bekir el-Cessâs'ın (ö. 370/981) *el-Fusûl*'ü; Debûsî'nin (ö. 430/1039) *Takvîmü'l-Edille*'si, daha sonra Pezdevî (ö. 482/1089) ve Serahsî'nin (ö. 483/1090) usûlleri oluşturmaktadır. Bu usûller daha çok fıkıh alanında tedvîn edilmiş çalışmalar olmakla birlikte, mezhebin hadis değerlendirme usûllerini göstermesi açısından da önem taşımaktadır.

“Hanefîler ve Hadis Usûlü” isimli bu araştırma, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin fikhî hükümlere temel teşkil eden hadisleri tercih ve terklerinden, fer'î meseleleri çözümleri esnasında ki prensiplerinden, diğer imamlarla görüş ayrılığı yaşadıkları meselelerde ortaya koydukları delillerden ya da fıkıh usûlü eserlerinde hadise bakışlarını gösterir açıklamalarından hareketle onların zihinlerinde var olduğunu düşündüğümüz hadis usûlü kriterlerini derlemeye yönelik bir “hadis usûlü” inşa çabasıdır.

Mezhepler, başlangıç itibari ile hoca ve öğrencilerinin düşünceleri etrafında oluşmuş, zamanla aynı usûlü benimseyen âlimlerin ortak düşüncesini ifade eder olmuştur. Bazen mezhep kabulünün mezhep imamının tercihinin önüne geçtiği de görülmüştür. Bu itibarla Hanefî mezhebinin hadis usûlünden kastımız, mezhepte önde gelen otorite imamların ortak kabullerinin ortaya konulması olarak algılanmalıdır. Bu yapılırken de önde gelen Hanefî hukukçuların görüşlerine ayrıntılı yer verme ihtiyacı duyulmuştur. Çalışmamızda daha çok hicrî ilk beş asırda ortaya çıkmış Cessâs, Debûsî, Pezdevî, Serahsî gibi Hanefî mezhebinin başlıca

usûl eserlerinde ortaya konan hadis usûlü kurallarından ve fûrû'ât kitaplarında yer alan uygulamalardan yararlanılmıştır. Özellikle hadislerle ilgili Hanefî mezhebinin düşüncesini ortaya koyan Serahsî'nin *el-Mebsût* adlı eseri imkânlar ölçüsünde incelenmiş, bunun yanı sıra diğer eserler de taranmaya çalışılmıştır. Gücümüz nispetinde fûrû'ât kitaplarından bir usûl oluşturulmaya çalışılmış, usûl kitaplarında her ne kadar konuyla ilgili çalışmalar yapılmışsa da yukarıda değindiğimiz gibi bunların her biri geriye doğru bir usûl inşa çabası olduğundan farklı bakış açıları farklı alanları tespit edebilir düşüncesiyle, bu çalışmada kendi bakış açımızla yer verilmiştir. Bununla beraber konuyla ilgili yapılmış doktora çalışmalarından azami istifade etme cihetine gidilmiştir.

Bu çalışma, Hanefî fakihlerinin mezhepte genel kabul görmüş fetva ve çözümleri temellendirme, kuralları açıklama ve savunmada referans aldıkları hadisleri kabul ederken veya yorumlarken hangi usûlle istinbat ettiklerini tesbit gayreti olarak görülmelidir.

Dolayısıyla bu çalışmada Hanefî mezhebinin usûl ve fûrû'ât kitaplarından hareketle Hanefî İslâm Hukukçularının *Mustalahi'l-Hadis* ve *Muhtelifü'l-Hadis* gibi hadis usûlü alanlarında hadisçilerin kullanmış oldukları usûl kavramlarına ne derece hâkim oldukları incelenmiştir. Hadis kavramları öncelikle hadisçilerin tanımlamaları çerçevesinde ele alınmış sonrasında Hanefîlerin kavrama yükledikleri anlam incelenmiştir. Böylelikle iki anlayışın karşılaştırılmasına imkân sağlanmıştır.

Ayrıca Hanefî imamların özellikle de diğer mezhep imamlarıyla görüş ayrılığı yaşadıkları konularda hükme medâr kabul ettikleri hadisleri esas alırken, isnad veya râvilerin durumları yönünden cerh ve ta'dîle dâir ortaya koydukları gerekçelerden hareketle onların ricalle ilgili takip ettikleri usûl tespit edilmiş, haber-i vâhid başta olmak üzere hadisleri kabul ve redleri sırasında ortaya koydukları hadis metin tenkid kriterleri de sistemleştirilmeye çalışılmıştır.

Sonuç itibari ile Hanefî İslâm Hukukçularının ilk beş asır özelindeki hadis tespit yöntemleri, kullandıkları başlıca kavramlar, hadis usûlü kriterleri çıkarılmış, gücümüz nispetinde Hanefî Hadis Metodolojisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Hanefiler

Hanefî Mezhebi

Hz. Peygamber'in vefatından iki asır sonra Kûfe'de ortaya çıkarak yaygınlık kazanan sonraki yüzyıllarda Irak bölgesini aşarak gelişen, mezhebin ortaya çıkışında öncü olan İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen mezhebe Hanefî mezhebi veya Hanefiyye, mezhebin görüşüyle amel eden kişilere Hanefî, çoğul kullanımıyla Hanefîyyûn veya Ahnâf denilmiştir.¹

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin üstün gayretleriyle dünya ölçğinde oldukça fazla müntesibi bulunan Hanefî mezhebi, günümüzde Türkiye, Balkanlar, Ukrayna, Kırım, Azerbaycan, Kafkasya, Kazan, Ural, Sibirya ve Türkistan Türkleri, Çin, Mançurya ve Japonya Müslümanları, Afganistan, Horasan, Belûcistan, Tayland, Hint, Keşmir, Pakistan gibi ülkelerde Müslüman halkın çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Etiyopya, Suriye ve Irak da mezhebin kabul gördüğü ülkeler arasındadır. Hanefilerin Yemen, Hicaz, Mısır, Filistin, Cezayir ve Tunus'ta ise diğer ülkelere nispeten müntesipleri daha azdır.²

Ebû Hanîfe'nin hayatı ve Hanefî mezhebinin doğuşu.

Mezhebin kurucusu Ebû Hanîfe, Emevî halifelerinden Abdu'l-Melik b. Mervân (ö. 86/705) döneminde 80/699 yılında Kûfe şehrinde doğmuştur. Asıl adı Nu'mân b. Sabit olan Ebû Hanîfe'nin acem olduğu hususu genel kabul görürken onun Türk, Fars veya Afganlı olduğuna dâir farklı rivayetler de bulunmaktadır. Dedesi Fars ahalisinden Zevta veya Merzûbân'dır. Arapların Kâbil'i fethetmesi sırasında esir düşmüş, Teym oğullarına köle olarak satılmış, sonra azat edilmiştir. Babası ise varlıklı bir kumaş tüccarı olan Sâbit'tir.³

Ebû Hanîfe, Kûfî nisbesiyle anılmıştır. Ona, "Hanîfe" künyesinin verilmesini "hanîf" kelimesinin müennesi olan "hanîfe"nin, İslâm'a gönül vermiş âbid kimse anlamında olmasına veya Iraklılar arasında "hanîfe" denilen bir yazı hokkasını sürekli yanında bulundurmasına bağlayanlar bulunmaktadır. Hanîfe isimli bir kızı olduğu için bu künyeye anıldığını söyleyenler olsa da onun Hammâd'dan başka çocuğu bulunmadığı için bu iddia kabul görmemiştir.⁴ "Büyük İmam" anlamına gelen "İmâm-ı Âzam" sıfatının verilmesi de çağdaşları

¹ Arap Dil Kurumu, el-Mu'cemü'l-vasît, 4. Baskı (Kahire: Mektebetü's-Şürûki'd-Düveliyye, 2004), 203.

² Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi, Kuruluşu ve Yayılması, Doktrinin Gelişimi, Usûlü, Genel Karakteristiği", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 8.

³ Muhammed Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskiöğlü, 4. Baskı, (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 24.

⁴ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 2. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 2001), 16.

arasında seçkin bir statüye sahip olması, ictihad metodunda ıgır açması, döneminden itibaren birçok fakihin onun görüşleri etrafında toplanmasına bağlanmaktadır.⁵

Emevîlerin en güçlü çağlarında doğan Ebû Hanîfe, ömrünün 52 yılını bu dönemde geçirmiş, onların yıkılmalarına şahit olurken ardından Abbâsî devletinin kuruluş ve gelişmesine de tanıklık etmiştir.⁶

Onun ilmi hayatı küçük yaşlarda başlamıştır. Öncelikle Kur’ân’ı hıfzetmiş, daha sonra kırâat ilmini, kırâat’ı seb’a âlimlerinden Âsım b. Behdele’den (ö. 127/745) öğrenmiştir.⁷ Bunun yanısıra sarf, nahiv, şiir, edebiyat, felsefe gibi ilimleri de tahsil etmiş, Kûfe, Basra ve Bağdat’ın ileri gelenlerinden hadis dinlemiştir.⁸

Ebû Hanîfe, öğrencilik hayatının büyük çoğunluğunu Kûfe’de geçirmiştir. En meşhur üstadı İbrahim en-Nehaî (ö. 96/718) ve Şa’bî’nin (ö. 104/722) öğrencisi Hammâd b. Ebî Süleyman el-Eş’arî (ö. 120/742)’dir. Onların hocaları da Abdullah b. Mes’ûd ve Ali b. Ebî Tâlib’dir. Bu iki sahâbî Kûfe’de yaşamış ve bölgenin ilim merkezi olmasını sağlamışlardır.⁹

Hz. Peygamber’in ashâbından bazıları ile görüştüğü düşünülen Ebû Hanîfe, tartışmalı olmakta birlikte tâbiinden olma şerefine ulaşmıştır.¹⁰ Onun görüştüğü düşünülen sahâbîler arasında Vâsile b. Eska’ (ö. 85/704), Abdullah b. Ebî Evfâ (ö. 87/706), Enes b. Mâlik (ö. 93/712) ve Ebû’t-Tufeyl Âmir b. Vâsile (ö. 100/719) sayılmaktadır. Bu sahâbîlerden hadis aldığı konusu da ihtilâflıdır.¹¹

Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Mes’ûd ve İbn Abbas’ın fikhını tâbiîn ulemâsından okumuş, İbn Abbas’ın ilmini İkrime’den; Abdullah b. Ömer’in ilmini Nâfi’den almış; Mekke’nin fakihî olan Ata b. Ebî Rabâh’dan özel fıkıh dersleri almıştır.¹²

Ebû Hanîfe farklı fırkalara müntesip hocalardan da hadis okumuştur. Bunlar arasında Şîa taraftarlarınca imam kabul edilen Zeyd b. Ali Zeyne’l-Âbidîn (ö. 122/739), Ca’fer es-Sâdık (ö. 148/765), Muhammed b. Bâkır (ö. 114/732) bulunmaktadır.¹³ Diğer meşhur hocaları arasında Katâde b. Diâme (ö. 118/736), Abdullah’ın azadlısı Nâfi’ (ö. 120/737), Abdullah b.

⁵ Mustafa Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 10: 131.

⁶ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 104.

⁷ Uzunpostalcı “Ebû Hanîfe”, 10: 134.

⁸ Mustafa Öztoprak, *Müspet ve Menfî İddialar ve Değerlendirmeleri ile Ebû Hanîfe* (Sinop: Şimal Ajans, 2012), 12.

⁹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 85.

¹⁰ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 84.

¹¹ Esad Muhammed Said es-Sağirci, *el-Fikhü’l-Hanefî ve edilletuh*, trc. Halil Aldemir v.dğr. (İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2009), 26.

¹² Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 91.

¹³ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 92.

Hasan (ö. 145/762)¹⁴, Mesrûk b. el-Ecdâ (ö. 63/685), Alkame b. Kays (ö. 62/684), Şa‘bî ve İbrahim en-Nehâî’de yer almaktadır.¹⁵

18 yıl dersine devam ettiği hocası Hammâd b. Ebî Süleyman’ın (ö. 120/738) vefatından sonra Ebû Hanîfe’ye hocasının yerine ders halkasının başına geçmesi teklif edilmiş o, hocasının ilim halkasından on kişinin bir yıl boyunca derslere devam etmesi şartıyla ancak teklifi kabul etmiştir.¹⁶ 40 yaşlarında iken müstakil ders vermeye başlayan¹⁷ Ebû Hanîfe, otuz yıl bu kürsüde kalmış, derslerine İslâm ülkelerinden farklı öğrenciler katılmıştır. İlim meclislerinde bütün öğrencilerine söz hakkı tanımış, farklı görüşleri dinlemiş, öğrencilerini kendi fikrini kabule zorlamamıştır. Müzakere neticesinde ulaştığı sonuç için “bizim ulaşabildiğimiz en güzel netice budur, daha iyisini bulan olursa şüphe yok ki doğru olan onun görüşüdür” sözüyle farklı düşüncelere müsamaha ile baktığını göstermiştir. Yetiştirdiği öğrencilerinin sayısının birkaç bine, bunlardan kırk kadarının da ictihad edecek dereceye ulaştığı belirtilmektedir.¹⁸

En büyük öğrencilerinden olan Ebû Yûsuf Ya‘kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa‘d el-Kûfî (ö. 182/798) ve Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) Hanefî fikhının tedvîninde kuşkusuz çok önemli bir yeri vardır. Onların eserleri Hanefî fikhının iskeletini oluşturmaktadır. Ebu’l-Hüzeyl Züfer b. el-Hüzeyl b. Kays el-Anberî el-Basrî (ö. 158/775), Hasan b. Ziyâd (ö. 204/819) gibi önde gelen diğer öğrencilerinin ise ayrı birer müctehid mi? yoksa kaide ve usûl itibariyle Ebû Hanîfe’ye bağlı mezhepte müctehid mi? oldukları konusu tartışmalıdır. Onun diğer öğrencileri arasında Îsâ b. Ebân (ö. 220/836) da yer almaktadır.¹⁹ İbnü’l-Bezzâz el-Kerderî (ö. 827/1424) “*Menâkıbu’l-İmâm*” isimli eserinde Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden sekiz yüzünün adları ve künyelerini sıralamıştır.²⁰

Kaynaklar Ebû Hanîfe’nin, fıkıh ilmini ilk tedvîn eden kişi olduğunu belirtmektedir. Irak fıkıhı onun döneminde tedvîn edilmiştir. “Ebû Hanîfe’nin kitapları” ifadesiyle de Ebû Hanîfe’nin ilim meclislerindeki fikhî tartışmalarının bazı öğrenciler tarafından yazılması, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’in eserlerinin de bu mecliste tutulan notlardan oluşması kastedilmektedir. Çünkü dönemin ilim geleneğinde imlâ/yazdırma usûlü yaygındır.²¹

¹⁴ Abdulhamit Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi -Ebû Hanîfe ve Vâsıl b. Atâ- İtikâdi ve Siyasî Görüşleri* (İstanbul: Rağbet Yayınları, tsz.), 39.

¹⁵ Öztoprak, *Müspet ve Menfî İddialar ve Değerlendirmeleri ile Ebû Hanîfe*, 13.

¹⁶ Muhammed b. Şihâb el-Harizmî el-Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe* (Beirut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, 1981), 1: 61.

¹⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 90.

¹⁸ Ebûbekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev medîneti’s-selâm* (Mısır: Mektebetu’l-Hâncî, 1931), 13: 352.

¹⁹ Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn el-Hüseynî ed-Dimaşkî, *Reddü’l-muhtâr* (Mısır: Matbaatu’s-Saâde, 1966), 1: 177.

²⁰ Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 2: 125.

²¹ Ali Bardakoğlu, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 143.

Ebû Hanîfe'nin kelâm ilminin ilk temsilcileri arasında yer aldığını belirtenler de bulunmaktadır. Ona itikadî konulara ilişkin bazı risâlelerin nisbet edilmesi kelâmî bir anlayışa sahip olduğunu, yine vefatından önce öğrencilerine yaptığı tavsiyeleri ihtiva eden *el-Vasiyye* ile *er-Risâle*'nin itikadî meseleleri içermesi kelâmî konularla ilgisinin ömür boyu devam ettiğini göstermektedir.²² Nitekim Abbâsî halifesi Mansûr'un, onu fikhî görüşleri nedeniyle değil, kelâmî-siyâsî fikirleri yüzünden öldürmüş olabileceği kanaatini taşıyanlar da bulunmaktadır.²³

Ebû Hanîfe'nin akaide dâir hükümlerini konu edinen ilme “el-fikhü'l-ekber” adını vermesi, onun akaidi, amelî hükümleri inceleyen fıkihtan üstün tuttuğunu göstermektedir. O, farklı itikadî tartışmaların yapıldığı bölgeleri dolaşır bu yörelerde savunulan görüşleri öğrendikten sonra Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'e atfedilen hadisleri inceleyerek İslâm akaidini asıl kaynaklarından ortaya koymaya çalışmıştır.²⁴ *el-Fıkhü'l-Ekber*, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, *Risâle ilâ Osman el-Bettî*, *el-Vasiyye* Ebû Hanîfe'ye nispet edilen akâide dâir en meşhur eserlerdir.²⁵

Onun hadis alanındaki görüşlerini eleştirenler bulunduğu gibi anlayışını savunanlar da bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışını savunanlar, onun Hz. Peygamber'in mizacına aşına olduğunu kabul etmekte, sanki Hz. Peygamber'in zihnini okuyormuş gibi, neredeyse onun düşündüklerini düşünebildiğini belirtmektedirler. İslâm dinini doğru anlayan, Allah'ın kitabını ve Resûlünün sünnetini derin biçimde inceleyen kişinin Hz. Peygamber'in mantalitesine nüfuz edeceğini, rivayetlere baktığı zaman kazandığı meleke sayesinde hangilerinin Hz. Peygamber'den geldiğini, hangilerinin onun sünnetine aykırı olduğunu bilebileceğini kabul etmektedirler.²⁶ Hafız Zehebî de (ö. 748/1348) Ebû Hanîfe'nin, hadis rivayetlerini öğrenmeye ciddi önem verdiğini, bu amaçla yolculuklara çıktığını ifade etmiştir.²⁷

Hanefilerin icihadlarında başvurduğu hadisleri tesbit, derleme ve inceleme amacıyla birçok eser kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Meâni'l-âsâr ve Müşkilü'l-âsâr'ı*, Zafer Ahmed et-Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) *İ'lâü's-sünen* adlı on sekiz ciltlik eseri, Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî'nin (ö. 1205/1791) *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe fî edilleti mezhebi'l-İmâm Ebî Hanîfe*'si sayılabilir.²⁸

²² Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10: 143.

²³ Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi*, 31.

²⁴ Yavuz, “Ebû Hanîfe”, 10: 146.

²⁵ Mustafa Öz, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, 13. Baskı, İstanbul: İFAV, 2017.

²⁶ Charles J. Adams, “Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi”, trc. Nedim Alpdemir, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 7/3 (1994): 301.

²⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1985), 6: 392.

²⁸ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 10: 136.

Ebû Hanîfe'nin orta boylu, güler yüzlü, delilleriyle konuşan, iyi giyinen ve güzel kokular kullanan bir kişi olduğu belirtilir.²⁹ Kaynaklar onun cömert, güvenilir, kanaatkâr, âbid ve zâhid olduğu bütün iş ve işlemlerinde, bu özelliklerinin açıkça görüldüğü, kazancına haram ve şüpheli gelir karıştırmamaya özen gösterdiği konusunda görüş birliğindedir.³⁰

Her alanda müntesipleri bulunması yanında, onu hak etmediği şekilde itham edenler, deccâl olduğunu îmâ edenler, ümmetin fitne kaynağı olduğunu ve Kur'ân'dan iki âyeti kabul etmediğini söyleyenler de bulunmaktadır. Bunlar arasında Süfyan es-Sevri (ö. 161/778), Hatib el-Bağdâdî (ö. 463/1071) sayılabilir.³¹ Hanefî mezhebinin gelişimiyle birlikte Ebû Hanîfe'nin hayatını anlatan, görüşlerinin tenkidini ihtiva eden veya ona yönelik yapılan tenkitlere cevap veren birçok eser de kaleme alınmış, bu alanda geniş bir literatür meydana gelmiştir.³²

Ebû Hanîfe fikhî meseleleri, ictihad şûrası mahiyetindeki ders halkasında istişareye açıp, ortaya çıkan çözümleri talebelerine yazdırdığı için öğrencisi Muhammed b. Hasan'ın kaleme aldığı *Zâhirü'r-rivâye* metinleri, Ebû Hanîfe'ye aidiyetinde ittifak edilen kitaplar olarak kabul görmüştür. *el-Asl/el-Mebsût, el-Câmiu'l-kebîr, el-Câmiu's-sagîr, es-Siyerü'l-kebîr, es-Siyerü's-sagîr, ez-Ziyâdât* adlarını taşıyan bu eserlerde Hanefî fikhî tahâretten başlamak üzere ibadetler, münâkehat, muâmelât, hudûd, ukûbat ve miras gibi ayrı bölümler halinde tedvîn edilmiştir.³³

Bunların dışında kaynaklarda Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *el-Mücâdele li-ehadi'd-dehriyyîn, ed-Davâbitü's-selâse, er-Risâle fi'l-ferâiz, Duâü Ebî Hanîfe, Muhâtabetü Ebî Hanîfe me'a Ca'fer b. Muhammed b. Ahmed er-Rızâ, Fetâvâ Ebî Hanîfe ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Maksûd fi's-sarf, er-Red ale'l-Kaderiyye, Marifetü'l-mezâhib* gibi çoğunluğu akaid alanında olan eserden söz edilmekte ise de bunların Ebû Hanîfe'ye aidiyetleri ihtiyatla karşılanmaktadır.³⁴

Risâleleri hakkında bilgi veren kaynaklardan anlaşıldığına göre İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe İslâm dünyasında meydana gelen siyasî, fikrî ve itikadî gruplaşmaların olduğu bir dönemde Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i Şerîflere dayanıp İslâm akaidini belirlemeye çalışan erken devir mütefekkirlerindedir. O, naklin yanında aklı sıklıkla kullanmış, itikadî meseleleri açıklamak için kıyaslar yapmış, aradığı sonuca ulaşamadığında istihsan yapmaktan

²⁹ Ragıp Güzel, *Ebû Hanîfe'nin Hayatı ve Menkıbeleri*, 3. Baskı (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2012), 12.

³⁰ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10: 133.

³¹ Sinanoğlu, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi*, 36.

³² Bardakoğlu, "Ebû Hanîfe", 10: 143.

³³ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10: 134.

³⁴ Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10: 135.

çekinmemiştir.³⁵ Onun İslâm akaidinin ana meseleleri etrafındaki görüşleri âlimler arasında büyük yankı uyandırmış, bu görüşlerin büyük kısmı, başta Mâtürîdiyye olmak üzere Selefîyye ve Eşâ'riyye âlimlerince benimsenerek geliştirilmiştir.³⁶

Emevîler'in Mevâlî/Arap olmayanlara birçok zulmü reva görmeleri, onları ganimetlerden mahrum bırakmaları, Ehl-i Beyt'e karşı işledikleri cinayetler gibi birçok sorun Mevâlîyi Emevîler karşısında yer almaya zorlamıştır. Mevâlîden olan Ebû Hanîfe de Emevîlerin Irak valisi Ömer b. Hübeyre'nin (ö. 110/728) kadılık ve hazinedarlık teklifini kabul etmeyince eziyetlerden ziyadesiyle nasibini almış, zindanlarda birçok işkence görmüştür. 130/748 yılında Mekke'ye gitmek zorunda bırakılmış, orada yaklaşık altı yıl kalmıştır. Mekke'de bir yandan İbn Abbas'ın talebelerinden ilim alırken aynı zamanda onlara kendi fikhini öğretmiştir. Bütün bunların sonucunda o da Abbâsî iktidarının başa geçmesini arzulayanlar safında yer almıştır. Hilafetin Abbâsîlere geçmesi sonrasında Kûfe'ye geri dönmüştür.³⁷

On sekiz yılını geçirdiği Abbâsî iktidarında ise Ebû Ca'fer Mansûr (ö. 158/775) dönemine kadar işler iyi gitmiş, sonraki yıllarda değişenin ancak isim olduğu müşahede edilmiştir. Böylelikle zamanla Ebû Hanîfe ile iktidarın arası açılmış, halife Mansûr'un kadılık ve beytümâl eminliği teklifini de kabul etmeyince durum bir öncesinden farklı olmamış, tekrar hapse atılmış, eziyetler yeniden başlamıştır.³⁸

Hayatını ilme ve taliplerine adayan Ebû Hanîfe'nin vefat yılı konusunda ittifak bulunmamakla birlikte³⁹ ağırlıklı görüş, Abbâsi halifesi Mansûr döneminde Bağdat'ta 150/767 yılında vefat ettiği şeklindedir.⁴⁰ Ölümünün hangi sebeple olduğu yönünde ise birçok rivayet vardır. Bunlar arasında; hapiste, kırbaç altında, aç ve susuz bırakılarak⁴¹, hapisten çıkıp evinde⁴², zehirlenerek⁴³ öldüğü veya öldürüldüğü yer almaktadır. Halife Mansûr'un Ebû Hanîfe'yi hapisten çıkardığı ancak fetva vermesini, ders halkalarına katılmasını, hatta evinden çıkmasını dahi yasakladığını, bu durumun vefatına kadar devam ettiğini belirtenler de bulunmaktadır.⁴⁴

³⁵ Hayrettin Karaman, *Fıkıh Usûlü-İslâm Hukûkunun Kaynakları, Metodu ve Felsefesi*, 11. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 36.

³⁶ Yavuz, "Ebû Hanîfe", 10: 142.

³⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 106.

³⁸ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 108.

³⁹ Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 2. Baskı (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 94.

⁴⁰ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 108.

⁴¹ Şihâbuddin Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 67.

⁴² Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 24.

⁴³ İbn Hacer el-Heysemî, *Menâkıbü'l-İmam Âzam* (Ankara, 1978), 178.

⁴⁴ Sağirci, *el-Fikhü'l-Hanefî ve edilletuh*, 23.

Ebû Hanîfe'nin cenaze namazı altı kez kılınmış, namaza yaklaşık elli bin kişi katılmış, cenazesi izdiham nedeniyle ikinci vaktine kadar kaldırılamamıştır.⁴⁵ O, Bağdat'ta Hayzürân mezarlığına defnedilmiştir.⁴⁶

Mezhebin yaygınlık kazanması.

Kûfe şehri Hz. Ömer döneminde fethedilmiş, Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali başta olmak üzere şehre yerleşen 1500 civarındaki sahâbî buranın bir ilim ve kültür merkezi haline dönüşmesini sağlamıştır. Irak bölgesine yerleşen sahâbenin öğretimini üstlendiği Kur'ân ve hadis eğitimi, hoca talebe ilişkisi içerisinde ilmi halkalarla sonraki nesillere taşınmış, re'y ve ictihadla zenginleştirilerek genişlemiştir. Bölgede oluşan fikhî gelenek, tâbiîn dönemi fakihlerinden İbrahim en-Nehaî'den (ö. 96/714) itibaren "Irak Fıkhı/Ehl-i Re'y" olarak isimlendirilmiş ve Medine merkezli "Hicaz Fıkhı/Ehl-i Hadis"le birlikte bir ekol olarak kabul görmeye başlanmıştır.⁴⁷

İlerleyen yıllarda yeni ve ihtilâflı meselelerin çoğalması sonucu inananlar farklı fikhî çözümler üretmeye başlamış bunun neticesinde yargılamada ortak bir anlayış, istikrar ve güveni temin etmek, insanlara kanun ve yargı önünde eşit davranmak, toplumda adâleti tesis etmek için bir mezhep görüşü elzem olmaya başlamıştır. Böyle ortamlarda fertlerin herhangi bir fikhî anlayışı tercih edip onunla muhakeme olmayı istemesi oldukça güç olduğundan güvenilir bir fakihinin veya itibar edilen bir mezhebin görüşüyle amel etmesi kendisi ve toplum için çözüm yolu olarak görülmüştür. Bu ortamda Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ortaya koydukları fikhî birikim daha kendi dönemlerinden itibaren tedvîn edilmeye başlanmış sonuçta mezhebin yaygınlık kazanmasına katkı sunmuştur.⁴⁸

Ebû Hanîfe'nin ve mezhebin ilk neslini oluşturan müctehidlerin yetiştirdiği öğrenciler de özellikle Hârizm, Batı Türkistan, Horasan ve Mâverâünnehir gibi halkı yeni müslüman olmuş bölgelere giderek medreseler kurmuş, talebe yetiştirmiş, kadılık yapmış böylelikle İslâm'ın yeni yerleşmekte olduğu diyarlarda Ebû Hanîfe merkezli Irak fıkhının yayılmasını sağlamışlardır.⁴⁹

Ebû Hanîfe'nin talebesi İmam Ebû Yûsuf'un 170/786 yılında Abbâsî halifesi Harun Reşid tarafından başkadı/kādılıkudât olarak atanması ve diğer kadı tayinlerinde onun yetkili

⁴⁵ Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, 29.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, çev. Ali Bakkal ve Yasin Kahyaoglu, 2. Baskı (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 334.

⁴⁷ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16: 1.

⁴⁸ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16: 2.

⁴⁹ Muhammed b. Yûsuf ed-Dîmeşkî, *'Ukûdu'l-cumân fi menâkıbı'l-İmâmi'l-Âzâm Ebi Hanîfeti'n-Nu'mân* (Haydarâbat, 1974), 491-518.

kılınması bir yandan yargılamada düzen ve birliğini, ülke genelinde hukukî istikrar ve güven ortamının kurulmasını sağlamış öte yandan Hanefî mezhebinin resmi bir hüviyet kazanarak yayılmasına ciddi katkı sunmuştur.⁵⁰

Emevîler döneminde olduğu üzere Abbasîler döneminde de Bağdat'ta kâdılkudâtlığa Hanefî mezhebine mensup fakihlerin atanmasına devam edilmiştir. Kadılar tarafından bir yandan mezhebin görüşü halk tarafından kabul görürken öte yandan yönetimde birlik sağlanmıştır.⁵¹

Farklı mezheplere mensub halk kitlelerine Hanefî kadıların atanması ilerleyen dönemde beklendiği üzere ortak bir anlayışın oluşmasını sağlayamamış, ortaya çıkardığı sıkıntılar diğer mezhep müntesibi kadıların atanmasıyla çözülmeye çalışılmıştır. Bu itibarla Memlûklü Sultanı Baybars 665/1266 yılında Mısır'da Şâfiî, Mâlikî, Hanefî ve Hanbelî mezheplerine mensup dört ayrı kâdılkudât tayin etmiştir. Bu tarihin, İslâm şehirlerinde eğitim, din ve devlet işlerinde dört mezhebin kabul edildiği, ümmetin dört mezheple amel konusundaki fiilî ittifakının başlangıcını oluşturduğu kabul edilmektedir.⁵²

Hanefî mezhebinin yayılmasında özellikle Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin rolü büyüktür. Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'in Nişabur, İsfahan, Hemedan gibi Hanefiliğin nisbeten az tanındığı yerlere Hanefî kadı ve imamlar tayin etmesinin, ülke genelinde Hanefiliğin güçlenmesinde önemli payı olmuştur.⁵³

Bu konuda Hanefîler mezhebin içinden geçtiği süreçleri: “Fıkhı, Abdullah b. Mes‘ûd (ö. 32/653) ekti, Alkame b. Kays (ö. 62/682) suladı, İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) biçti, Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 120/738) savurdu, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ilim değirmeninde öğüttü, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) hamurunu yoğurdu, İmam Muhammed (ö. 189/805) de ekmek yaptı”⁵⁴ şeklinde özetlemektedirler.

Sonuç itibariyle Hanefî mezhebi, Ebû Hanîfe ve ilk dönem Hanefî imamların tadrîs ve tedvîn faaliyetleri, öğrencilerinin üstün gayretleri, Emevî ve Abbâsîlerin kâdılkudâtlık ve resmî mezhep uygulamaları sayesinde Kûfe merkezli olmak üzere Irak bölgesinde tanınıp yayılmıştır. Sonraları Horasan, Hârizm, Batı Türkistan, Sicistan, Sind ve Bengal gibi doğu bölgelerinde de benimsenerek kabul görmüştür. IV. (X.) yüzyıldan itibaren kitleler halinde İslâm dinine giren

⁵⁰ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 481.

⁵¹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 482.

⁵² Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16: 1.

⁵³ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16: 6.

⁵⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1: 49.

Türkler arasında da Hanefî mezhebi hâkim mezhep olmuş, Selçuklular ve Osmanlılar vasıtası ile Anadolu, Balkanlar ve dünyanın farklı coğrafyalarına yayılmıştır.

Hanefî kaynakları.

Irak'ta ortaya çıkarak dünyaya yayılan mezhebin görüşleri daha Ebû Hanîfe hayatta iken tedvîn edilmeye başlanmış, ilerleyen yıllarda öğrencilerinin öncülüğünde gelişerek devam etmiştir. Ebû Hanîfe'nin ders verme yönteminin istişareye dayandığı, önce meseleleri ortaya koyduğu, öğrencilerinin konu hakkındaki görüşlerini dinledikten sonra kendisinin gerekli açıklamalarda bulunduğu, aldıkları ortak kararları delilleri tecrîd ettirerek veciz cümlelerle yazdırdığı kaynaklarda yer almaktadır. İşte bu ifadeler sonraki dönemlerde fıkıh kaidelerine dönüşmüştür.⁵⁵

Hanefî literatürünün daha sonra mütekaddimûn-müteahhirûn, selef-halef-meşâyih gibi dönemlere; müctehidlerinin şeriatta, mezhepte veya meselede müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz şeklindeki gruplara ayrılması bir yandan onların dirayetlerini ortaya koyarken öte yandan fakihlerin mezhep fikhının oluşumuna katkılarını da göstermektedir.

Diğer ilim dallarında olduğu üzere Hanefî fıkıhında da var olan, öncekiler anlamına gelen *mütekaddimûn* ve sonrakiler manasındaki *müteahhirûn* dönemleri, İslâm düşünce tarihi dönüşümlerinin öncesini ve sonrasını ifade eden kavramlardır. Bu kavramlarla belirtilen devirler ilimlere ve kullanımlarına göre değişiklik arz etmektedir. Bu terimler dönemleri birbirinden ayıran kesin zaman dilimlerinden çok, geçiş süreçlerini ve ilk dönem âlim ve eserlerinin sonrakiler üzerinde kurdukları otoriteyi göstermektedir. Zira *selef-i sâlihîn* denilen ilk üç nesli içine alan IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar süren devirde oluşan ilme ait terimler, ana kavram ve tasnifler o ilmin ana çatısı bakımından hayatî bir role sahip olmuştur. Bu ana çatı sonraki dönemlerde herhangi bir sapma veya bozulmaya karşı o ilmin referans alanını oluşturmuş ve sonrakilerin bu çatıyı bozmasına izin verilmemiştir.⁵⁶

İlk fıkıh muhtasarlari ve mezhep imamlarının eserleri üzerine ilk kapsamlı şerhler, ilk küllî kaide çalışmaları mütekaddimûn döneminde kaleme alınmıştır. Ebû Hanîfe'nin ders halkaları ile başlayan mütekaddimûn devri Hanefilerde Halvânî'nin vefatına (ö. 452/1060)

⁵⁵ Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ev medîneti 's-selâm*, 11: 307.

⁵⁶ Murtaza Bedir, "Mütekaddimûn ve Müteahhirûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 186.

kadar devam etmiştir.⁵⁷ Mütেকaddimûn eserleri arasından Ebû Hanîfe ve müctehid öğrencilerine ait olanlarına selef, sonrakilerine halef denilmektedir.⁵⁸

Hanefî fikhını oluşturan konular rivayet ediliş şekilleri dikkate alınarak *Zâhirü'r-rivâye*, *Nâdirü'r-rivâye* ve *Nevâzil* olmak üzere üç ana başlık altında değerlendirilmiştir.

Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ve kısmen de Züfer'den rivayet edilen meselelerin toplamına *Zâhirü'r-rivâye* denilirken bu eserler muhtevası itibariyle Hanefî fikhının temelini teşkil ettiği için *el-Asl* veya *Mesâilü'l-usûl* olarak da isimlendirilmiştir.⁵⁹

el-Asl, *el-Câmi'u's-sağîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr*, *es-Siyeru's-sağîr* ve *es-Siyeru'l-kebîr*, *ez-Ziyâdât* ve *Ziyâdâtü'z-ziyâdât* olarak bilinen bu kitaplar İmam Muhammed tarafından derlenmiştir.⁶⁰ *Ziyâdâtü'z-ziyâdât*'ın uslûp ve yazım tarihinden *el-Câmiu'l-kebîr*'e tekmile olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹ Onun “sağîr” sıfatını taşıyan eserleri, Ebû Yûsuf'la ittifak ettiği eserlerini gösterirken, “kebîr” vasfını taşıyanları ise kendi yazmalarını oluşturmaktadır.⁶²

Bu altı kitap sonraki fikhî bilginlerine sika râviler tarafından mütevâtir veya meşhur olarak sağlam bir biçimde nakledilmiş, Hâkim eş-Şehîd Ebû Fadl Muhammed el-Mervezî (ö. 334/945) tarafından *el-Kâfi* ismi ile bir araya getirilmiştir. Mervezî'nin vefatından bir buçuk asır sonra aynı eser, Şemsu'l-eimme es-Serahsî (ö. 490/1097) tarafından *el-Mebsût* adıyla otuz cilt halinde şerh edilmiştir.⁶³

Zâhirü'r-rivâye kitapları içerisinde Ebû Hanîfe'nin delil aldığı hadisleri ihtiva eden *Kitabü'l-âsâr* ismi de zikredilmektedir.⁶⁴ Bunların yanı sıra İmam Muhammed'in İmam Mâlik'ten rivayet ettiği *el-Muvatta*, Ebû Hanîfe'nin reylerini rivayet ve onları müdafaya dâir Ebû Yûsuf'un *İhtilâfu Ebî Hanîfe* ve *İbn Ebî Leylâ* ile *er-Red alâ siyeri'l-Evzâi* adlı kitapları yine Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin aktardığı *Kitabü'l-âsâr* ve *Müsned* kitapları da bazı âlimler tarafından *Zâhirü'r-rivâye* kategorisinde değerlendirilmiştir.⁶⁵

⁵⁷ Eyüp Said Kaya, “Mütেকaddimûn ve Mütעהhirîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 188.

⁵⁸ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Mecmûâtü'r-resâil* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, Dersâadet, 1907), 1: 12.

⁵⁹ Eyüp Said Kaya, “Zâhirü'r-Rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 101.

⁶⁰ Ahmed Ağırakça ve Said Kızıllırmak “Ebû Hanîfe”, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1999), 2: 165.

⁶¹ Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 59.

⁶² Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz İbn Âbidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Şerhu ukûdi resmi'l-müftî* (İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniye, 1907), 19.

⁶³ Hamdi Döndüren, “Hanefî Mezhebi”, *Şâmil İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1999), 3: 161.

⁶⁴ İbn Âbidîn, *Şerhu ukûdi resmi'l-müftî*, 16.

⁶⁵ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 43.

Ebû Yûsuf'un *Usûl* ve *Emâliye* dâir olan kitapları ise “*Kitabü's-salat, Kitâbü'z-zekât, Kitabü's-sıyam, Kitabü'l-ferâiz, Kitabü'l-büyû, Kitabü'l-hudûd, Kitabü'l-vekâle, Kitabü'l-vasâya, Kitabü's-sayd ve 'z-zebâih, Kitabü'l-gasb ve istibrâ, Kitabü ihtilâfi'l-emsâr, er-Red alâ Mâlik b. Enes, Kitabü'l-harac, Kitabü'l-cevâmî*’dir.⁶⁶

Ebû Hanîfe'nin diğere öğrencileri tarafından rivayet edilen ancak İmam Muhammed'in mezkûr kitapları dışında kalan ve birinci gruptaki kitaplar gibi açık ve güvenilir yollarla nakledilmeyen eserlerin toplamına *Nâdirü'r-rivâye* veya *Nevâdir* adı verilmektedir. Bu kitaplar *Zâhirü'r-rivâye*'den derece itibari ile daha aşağıda bulunmaktadır. Bir konuda *usûl* ile *nevâdir* teâruz ederse *usûl* tercih olunur kaidesi bunlar için de geçerlidir.⁶⁷

Nâdirü'r-rivâye kapsamına giren metinleri, Şeybânî'nin *Zâhirü'r-rivâye*'ye dâhil edilmeyen, Şeybânî dışındaki öğrencilerin derlediği, Şeybânî'nin telif ettiği metinlerde yer almamış olanlar ve aynı dönemde yaşayan bazı fakihlerin Ebû Hanîfe'nin talebelerinden aktardığı rivayetler olarak dört kısımda incelemek mümkündür.⁶⁸

Şeybânî'nin *Zâhirü'r-rivâye*'ye dâhil edilmeyen eserleri *el-Kesb, Kitâbü'l-âsâr ve el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne*'si ile onun imlâ ve yazışmalarından oluştuğu tahmin edilen *el-Hârûniyyât, el-Cürcâniyyât, el-Keysâniyyât ve er-Rakkıyyât*’ıdır.⁶⁹

Ebû Hanîfe'nin Şeybânî dışındaki talebelerine ait eserleri arasında Ebû Yûsuf'un *el-Emâlî, İhtilâfu Ebî Hanîfe*; İbn Ebî Leylâ'nın (ö. 83/702) *el-Cevâmî*; Hasan b. Ziyâd el-Lü'lüî'nin (204/819) *el-Mücerred* ve *el-Emâlî*’si zikredilmektedir.⁷⁰

Hanefî mezhebinin üçüncü tabakasına mensup fakihler tarafından, Ebû Hanîfe ve öğrencilerine ait olan ancak Şeybânî'nin telif ettiği metinlerde yer almayan görüşleri bir araya getirmek amacıyla derlenmiş eserler *Nevâdir'ü Muallâ* ve *Nevâdir'ü İbn Semâa* gibi söz konusu görüşleri bir araya getiren kişilere izâfe edilmişlerdir.⁷¹

Nevâdir müellifleriyle aynı dönemde yaşayan bazı fakihlerin Ebû Hanîfe'nin talebelerinden aktardıkları, fakat müstakil bir metin haline getirip getirmediikleri bilinmeyen metinler arasına Bişr b. Muallâ, Muhammed b. Ebî Rec'â el-Horasânî, Hasan b. Mâlik, Amr b. Mehr b. Muheyr gibi fakihlerin çeşitli eserlerinde görülen rivayetleri dâhil edilmektedir. Hâkim

⁶⁶ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 225.

⁶⁷ İbn Âbidîn, *Şerhu ukûdi resmî'l-müftî*, 17.

⁶⁸ Eyüp Said Kaya, “Nâdirü'r-Rivâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 278.

⁶⁹ Kaya, “Nâdirü'r-Rivâye”, 32: 279.

⁷⁰ Kaya, “Nâdirü'r-Rivâye”, 32: 280.

⁷¹ Kaya, “Nâdirü'r-Rivâye”, 32: 280.

eş-Şehîd, *el-Kâfi* eserinde yalnız *Zâhirü'r-rivâyeyi* topladığı halde *el-Müntekâ* isimli eserinde *Nevâdir* rivayetlere de yer vermiştir.⁷²

Fetâvâ ise kendisinden daha geniş anlamalı *nevâzil* ile eş anlamalı kullanılmaktadır. Zaman zaman *vâkıât* ve *havâdis* kelimeleriyle de ifade edilen ve IV. (X.) yüzyıldan itibaren ortaya çıkan bu eserler Hanefilerce birbiri yerine kullanılmaktadır.⁷³ Bu tür eserler içerisinde soru-cevap şeklinde ortaya konmuş Osmanlı şeyhülihlâmalarının fetva kitapları da bulunmaktadır.⁷⁴

En meşhur *nevâzil* eserleri Ebû'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) *Zâhirü'r-rivâyeyi*'ye dayanan *Hizânetü'l-fikh* adlı muhtasarı ile *Nâdirü'r-rivâyeyi*'yi bir araya getirmeyi hedefleyen '*Uyûnü'l-mesâil*'i kabul edilir. Bunların dışında Ebû'l-Abbas en-Nâtîfî'nin (ö. 446/1054) *el-Vâkıât*; Sadrüşşehîd'in (ö. 536/1141) *el-Fetâva'l-kübrâ*, *el-Fetâva's-suğrâ*; Muhammed b. Yûsuf es-Semerkindî'nin (ö. 556/1161) *el-Mültekâ fi'l-fetâva'l-Hanefiyye*; Kâdîhan olarak bilinen Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî'nin (ö. 592/1196) *Fetâvâ Kâdîhân* eserleri de bulunmaktadır.⁷⁵

Hanefî kaynaklarında bir şeyin yerine geçen bedel anlamındaki "*halef*" kavramı selevin karşıtı olarak sonraki nesil anlamında da kullanılmıştır. Müttekaddimûn arasından Ebû Hanîfe ve müctehid öğrencilerinden sonrakiler "*halef*", bunlara ait eserler de "*halefîn eserleri*" olarak isimlendirilmişlerdir.⁷⁶

Bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fikhî tercihlere sahip bulunan fakihler grubunu ifade etmek için de "*meşâyih*" kavramını kullanmışlardır. Meşâyih dönemi müttekaddimûnun son halkasını oluşturan III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından başlayarak ve yaklaşık IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar devam eden üçüncü nesil fakihler dönemini ifade etmektedir.⁷⁷

Müteahhirûn dönemi Hanefî fıkıhına malzeme teşkil edeceklerin önemli bir kısmı meşâyih devrindeki fikhî gelişmelerin ürünüdür. Bu dönem Hanefî fakihlerinin öncekilere nisbetle daha fazla eser telif ettikleri ve dönemin yargılama hukuku/edebü'l-kādî, vakıf, şürût ve sicillât, hiyel gibi fikhın alt dallarında, daha çok uygulamaya ve çözümlere yönelik müstakil eserler verdikleri görülür. Bunlar arasında Bağdat Hanefî fakihî Hassâf (ö. 261/875), Mısır

⁷² Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü*, 12. Baskı (İstanbul: İFAV, 2016), 473.

⁷³ Eyüp Said Kaya, "Nevâzil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 34.

⁷⁴ Ahmet Özel, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 23.

⁷⁵ Özel, "Hanefî Mezhebi", 16: 24.

⁷⁶ İbn Âbidîn, *Mecmûâtü'r-resâil*, 1: 61.

⁷⁷ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16: 2.

Kadısi Bekkâr b. Kuteybe (ö. 270/884), Şam, Bağdat ve Kûfe’de kadılık yapan Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905) sayılabilir.⁷⁸

Meşâyih döneminin ikinci yarısı ise Hanefî fikhını günümüze ulaştıran kitapların te’lif edildiği dönemdir. Bunlar arasında Tahâvî’nin (ö. 321/933) *el-Muhtasar*’ı, Hâkim eş-Şehîd el-Mervezî’nin (ö. 334/945) *el-Kâfî* adlı eseri ve Kerhî’nin (ö. 340/952) *el-Muhtasar*’ı sayılabilir.⁷⁹

Hanefîler’in müteahhirûn olarak ifade ettikleri dönem ise Şemsüleimme el-Halvânî’den (ö. 452/1060) başlayarak Hâfızüddîn el-Buhârî’ye (ö. 693/1294) kadar yaklaşık üç asrı içine alan zaman dilimini ifade etmektedir. Bu dönemde mütekaddimûn âlimlerince yazılmış ve mezhebin ana hatlarıyla belirginleşmiş metinlerine şerhler yazılmış, bu eserler güncelleştirmeye çalışılmıştır.

Müteahhirûn döneminde toplumsal şartların ve örfün belirlediği meseleler hakkında “tegayyürü’l-elmân” ve “fesâdü’z-zamân” gerekçe gösterilerek mütekaddimûn devrinde vaz’ edilenlerden farklı hükümlere varıldığı da görülmektedir.

V. (XI.) yüzyıl Hanefî fakihleri arasında Irak’ta mezhebin önemli kitaplarından olan *el-Muhtasar*’ın müellifi Kudûrî (ö. 428/1037), Mâverâünnehir’de mezhepler arası mukayeseli hukuk ilminin kurucularından sayılan Debûsî (ö. 430/1039), mezhep fikhında hem yetiştirdiği talebeleriyle hem de ictihad ve tercihleriyle ağırlığı olan Şemsüleimme el-Halvânî (ö. 452/1060), Ebû’l-Usr Fahrüslâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) ve Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090) görülmektedir. Özellikle Pezdevî ve Serahsî usûl ve fîrû’ alanındaki eserlerinin yanı sıra mezhep içi ictihad ve tercihleriyle de sonraki dönem Hanefî fikh literatürü ve fakihleri için önemli bir kaynak olmuştur. Bu dönem fakihlerinin birçoğu *el-Mebsût* adı altında, zamanına kadar gelen Hanefî fikh doktrinini, rivayet ve ictihadları toplayan kapsamlı eserler yazmıştır.⁸⁰

Bu dönemde Kudûrî (ö. 428/1037), Hanefî mezhebinin en meşhur el kitaplarından biri olan *el-Muhtasar*’ı⁸¹ telif etmiştir. Birçok defa basılan, çeşitli Doğu ve Batı dillerinde tam ve kısmî tercüme bulunan eser üzerine otuz aşkın çalışma yapılmıştır. Hanefî literatüründe “kitap” deyince Kudûrî’nin bu kitabı kastedilmektedir. Bu eser üzerinde yapılan şerhlerin en yaygınları arasında Ebû Bekir el-Haddâd’ın (ö. 800/1397) *el-Cevheretü’n-neyyire* ve *es-*

⁷⁸ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16: 10.

⁷⁹ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16: 10.

⁸⁰ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16: 11.

⁸¹ Ebû’l-Hasan Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca’fer el-Kudûrî, *Muhtasaru’l-Kudûrî fi’l-fikhî’l-Hanefî*, (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997).

Sirâcü'l-vehhâc'ı ile Abdülganî el-Meydânî'nin (ö. 1289/1881) *el-Lübâb fî şerhi'l-kitâb*'ı sayılabilir.

Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Tuhfetü'l-fukahâ* adlı eseri Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ına dayanmaktadır. Aynı eseri Semerkandî'nin öğrencisi Ebû Bekir Mes'ûd el-Kâsânî (ö. 587/1191), metot bakımından örnek alarak *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'* adıyla telif etmiştir.

Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye*⁸² adlı kitabı, müteahhirûn devri Hanefî ulemâsı arasında en çok rağbet gören eserlerdendir. Eser aynı müellifin, Şeybânî'nin *el-Câmiu's-sağîr*'i ile Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ına dayanarak telif ettiği *Bidayetü'l-mübtedî* kitabının şerhidir. Bu eser üzerine altmış civarında şerh ve hâşiye yazılmıştır. Bunlar arasında Sıgnâki (ö. 700/1300) ve Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *el-Înâye*'si, Bedreddin el-Aynî'nin (ö. 855/1451) *el-Binâye*'si ile İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-kadîr*'i kayda değerdir.⁸³ *Hidaye*'nin tahrirleri arasında Zeylaî'nin (ö. 762/1360) *Nasbu'r-râye*'si, İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *ed-Diraye*'si, Alâüddîn İbn Türkmânî'nin (ö. 750/1349) *el-Kifaye fî marîfeti ehadisi'l-Hidâye*'si sayılabilir.

Ebû'l-Fazl Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî'nin (ö. 683/1284) *el-Muhtâr*'ı ve onun şerhi *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*'ı⁸⁴, Muzafferüddin İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1295) *Mecmau'l-bahreyn*'i⁸⁵, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*'i ve Tâcüşşerîa'nın (ö. 709/1309) *Vikâyetü'r-rivâye*'si müteahhirûn döneminde yazılmış mezhebin muteber kitapları esas olarak hazırlanmış muhtasar metinlerdir. Bu eserler sonraki dönemlerde birçok şerh ve hâşiye çalışmasına konu olmuşlardır.

Müteahhirûn devri Hanefî âlimleri arasında şöhret bulan metinlerden Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *el-Muhtasar*'ı, Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-dekâik*'i ve Tâcüşşerîa'nın (ö. 693/1293) *el-Vikâye*'si, Hanefî ulemâsı arasında “Mütûn-i Selâse/Üç Temel Metin”; *Kenzü'd-dekâik* ve *el-Vikâye* ile birlikte Mevsilî'nin (ö. 683/1284), *el-Muhtâr* ve İbnü's-Sââtî'nin (ö. 694/1285) *Mecmau'l-bahreyn*'i de “Mütûn-i Erbaa/Dört Temel Metin” olarak anılır.⁸⁶ Sonraki dönemlerde mezhepte muteber metinler olarak bilinen bu eserler, ya doğrudan ya da dolaylı olarak, ilk muhtasar eserlere dayanmaktadır. Bu kitaplara Mergînânî'nin *Hidâye*'si de ilave

⁸² Burhanuddîn Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidayeti'l-mübtedî* (Kahire-Mısır: Dâru's-Selâm, 2000).

⁸³ Özel, “Hanefî Mezhebi”, 21.

⁸⁴ Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mavsilî el-Hanefî, *Kitâbu'l-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998). *Ma'rife*

⁸⁵ Muzafferüddîn Ahmed b. Ali İbnü's-Saatî, *Mecmeu'l-bahreyn ve Mülteka'n-neyyirayn fî'l-fikhî'l-Hanefî*, (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).

⁸⁶ Özel, “Hanefî Mezhebi”, 22.

edilince “Mütûn-i Sitte/Altı Temel Metin”i oluştururlar ki bu altı muteber metin, gerek Hanefî fakihleri gerekse Osmanlı âlim ve yöneticileri nezdinde kanun gibi addedilmiş, bunlara aykırı fetva verilmesi hoş karşılanmamıştır.⁸⁷

Osmanlı Devleti’nin yarı resmî hukuk külliyyatı olarak kabul gören, asırlarca kadı, müftü ve müderrislerin müracaat kitapları olan Molla Hüsrev’in (ö. 885/1480) *Dürerü’l-hükkâm*’ı ile İbrâhim el-Halebî’nin (ö. 1190/1776) *Mülteka’l-ebhur*’u başlıca el kitabı hüviyetindedir. Şerhleri arasında, Şeyhîzâde’nin (ö. 1078/1667) “*Dâmâd*” diye meşhur olan *Mecmau’l-enhur*’u ile Haskefi’nin (ö. 1088/1677) *ed-Dürri’l-müntekâ*’sı ve Mevküfâtî’nin (ö. 1174/1761) Türkçe şerhi sayılabilir. *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr* adlı hâşiye, Hanefî mezhebi içinde dönemlerine kadar gelen farklı görüşleri toplamaya ve tasnife tâbi tutmaya çalışan klasik tarzın son önemli örneklerindedir.⁸⁸

Ayrıca Osmanlı Devleti’nin himayesinde Ahmed Cevdet Paşa başkanlığındaki bir komisyon tarafından hazırlanan 1851 maddelik *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*, Mısır’da Kadri Paşa’nın hazırladığı *Mürşidü’l-hayrân* ve Hindistan’da bir heyet tarafından te’lif edilen *el-Fetâva’l-Hindiyye* de son dönem eserleri arasında yerini almıştır.

Şemseddîn et-Timurtâşî’nin (ö. 1004/1596) Hanefî fikhî alanında yazdığı *Tenvîrü’l-ebâr*’ı ile Haskefi’nin (ö. 1088/1677) buna yazdığı *ed-Dürri’l-muhtâr* adlı şerhi, Ahmed b. Muhammed et-Tahtâvî’nin (1859-1936) *Hâşiye ale’d-Dürri’l-muhtâr* ve İbn Âbidîn’in (ö. 1252/1836) *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr*’ı kabul görmüş başlıca eserler arasındadır. Özellikle *Reddü’l-muhtâr* adlı hâşiye Hanefî kaynaklarındaki hükümlerin dayandığı delillerin gösterilmesi, mezhepteki zayıf, sahih ve mutemet görüşlere işaret etmesi ve önceki eserlerde görülen yanlışların düzeltilmesi bakımından önem taşımaktadır. Hanefî mezhebinde geleneksel tarzda kaleme alınan en son eserlerinden biri olarak Ömer Nasuhi Bilmen’in (1883-1971) *Istılâhâtü Fıkhîyye Kamusu* gösterilebilir.⁸⁹

Fıkıh usûlü konularının büyük çoğunluğuna yer veren Hanefî eserlerinin ilki ise Cessâs’ın (ö. 370/981) *el-Fusûl fi’l-usûl* adlı çalışması ile Debûsî’nin (ö. 430/1039) *Takvîmü’l-edille*’sidir. Bu iki eser bir yandan Hanefî usûlünü sistemleştirirken öte yandan Ebû’l-Usr Fahrülislâm el-Pezdevî (ö. 482/1089) ile Şemsüleimme es-Serahsî’nin (ö. 571/1176) de temel kaynaklarını oluşturmuştur. Daha sonraki müellifler genel olarak Pezdevî’nin *Kenzü’l-vusûl ilâ marifeti’l-usûl*’ü ile *Usûlü’s-Serahsî*’ye dayanmaktadırlar. Ayrıca Habbazî’nin, (ö. 691/1292)

⁸⁷ Recep Cici, “Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 3: 220.

⁸⁸ Özel, “Hanefî Mezhebi”, 21.

⁸⁹ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16: 12.

el-Muğnî'si, Hafızuddin Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Menarü'l-envar*'ı, Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *et-Tenkîh* ve onun şerhi *et-Tavdîh* isimli eserleri de sayılabilir.⁹⁰

Nesefî'den sonra önemli eserlerin hemen tamamı Hanefî ve Şâfiî metotlarını birleştiren/memzûc bir tarzda kaleme alınmıştır. Örneğin Sadruşşerîa'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-usûl*'ü, Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vüsûl*, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Mahsûl* ve Cemâleddin İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasarü'l-müntehâ*'sına dayanmaktadır.⁹¹

Biz Hanefîlerin hadis usûlü anlayışını ortaya koyarken bu eserlerden ilk beş asra ait olanlarından istifade edeceğiz.

Hadis Usûlü Tarihi ve Hanefîler

Kronolojik hadis usûlü tarihi.

Hz. Peygamber'in sözlerini ona ait olmayan sözlerden ayıklamak veya onun adına hatalı rivayet edilmesinin önüne geçmek maksatlı birçok çaba ortaya konulmuştur. Bunların başında hadis usûlü gelmektedir.

Usûl, kökler anlamındaki *asl* kelimesinin çoğuludur. Terim olarak “yol, yöntem, kural ve kaide” gibi anlamlara gelir ve bir ilmin öğrenilmesi gereken ilk kurallarını ifade eder. *Hadis usûlü* kavramı, hadis ilminin dayandığı prensipleri içermekte, “hadisin sened ve metninin durumunu anlamaya imkân tanıyan kurallar ilmi” olarak kabul görmektedir. Bu ilim teorik kaideler ortaya koyarak râvi ve rivayet konularının tetkik ve tenkidine zemin hazırlamaktadır.⁹² Hadis usûlcüleri ise hadis ilminin dirâyete dayanan prensipler bölümü ile meşgul olan âlimleri ifade etmektedir.⁹³

Genel kabule göre hadis ilmi, *rivâyetü'l-hadîs* ve *dirâyetü'l-hadîs* şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Dirâyetü'l-hadîs ilmi, *'ulûmü'l-hadîs*, *mustalahu'l-hadîs*, *kavâidü'l-hadîs*, *usûlü'l-hadîs* şeklinde de adlandırılmaktadır.

Hadis ilmini, rivâyetü'l-hadîs ve dirâyetü'l-hadîs şeklinde iki başlık altında ele aldığı bilinen ilk bilgin İbnü'l-Ekfânî (ö. 749/1348)'dir. Ona göre *rivâyetü'l-hadîs*, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin zabtı, rivayeti ve nakliyle ilgili iken; *dirâyetü'l-hadîs* rivayetin hakikati,

⁹⁰ Cici, “Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları”, 215.

⁹¹ Özel, “Hanefî Mezhebi”, 26.

⁹² Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdîrrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî, *el-Muhaddissü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 27.

⁹³ İsmail Lütü Çakan, *Hadis Usûlü*, 8. Baskı (İstanbul: İFAV, 1999), 14.

şartları, râvinin taşıması gerekli nitelikler, hadislerden mana çıkarma ve onların fikhî yönlerini anlama ile ilgili meseleleri konu edinir.⁹⁴

Hadis metinlerinin hadis kitaplarında bir araya getirilmesi, temelde “sahih hadisleri tesbit” amacından kaynaklanmaktaydı. Bu tesbit çalışmaları da hadis âlimlerince belli kaidelere göre yapılmaktaydı. Tespit esnasında bazı hadisler kabul görürken bir kısım hadisler de güvenilir bulunmuyor ve reddediliyordu. Ancak hadislerin red ve kabulünü gösterir kaideler henüz kitaplarda toplanmış değildi. Biliniyor ve uygulanıyor olması dönem için yeterli kabul ediliyordu.⁹⁵

Hadisçilerin, rivayetlerin nakli ve tasnifinde göz önünde bulundurdıkları usûl kuralları her ne kadar h. III. asrın başlarından itibaren yazıya geçirilmiş kabul edilse dahi aslında bu kurallar, h. I. asrın ikinci yarısından itibaren belirginleşmeye başlamış, rivayet usûlü, kaide ve ıstılahları tâbiîn ve tebeü tâbiîn dönemlerinde büyük ölçüde oluşmuştur. Müstakillen olmasa bile bazı hadis usûlü kaidelerinin erken dönem eserlerinde yer aldığı da görülmektedir. ‘Ulûmu’l-hadis’in geçirdiği evreler dikkate alındığında onları yedi dönem halinde değerlendirmek mümkündür.⁹⁶

Doğuş dönemi.

Hicrî birinci asrı içine alan, sahâbe ve tâbiûn dönemini kapsayan doğuş asrı, hıfz dönemi olarak da bilinmektedir. Bu dönemde hadisler daha çok müşâfehe, müşâhede ve semâ yollarıyla ezberlenmiş onlardan bir kısmı da sahifelere geçirilmiştir.⁹⁷ Bu dönemde bir yandan râvinin güvenilirliği incelenirken aynı zamanda rivayeti için râviden şahit, gerektiğinde ise yemin etmesi istenmiştir. Hadis ilmi açısından dönem, şifâhî naklin hâkim olduğu ancak sistematik olarak rivayetin henüz başlamadığı bir devredir.⁹⁸

Sahâbe ve tâbiûn neslinin belirleyiciliğinin söz konusu olduğu bu devrede uydurma rivayetlerin ortaya çıkışı ile birlikte isnad uygulamasının da ilk örnekleri görülmeye başlanmıştır. Doğruluğu ve dindarlığı bilinen kişilerinden hadis rivayeti alınmaya başlanırsa da sistematik bir isnad ve tenkid uygulamasından söz etmek mümkün değildir.⁹⁹

⁹⁴ Mehmet Görmez, “Ulûmu’l-Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 130.

⁹⁵ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 9. Baskı (İstanbul: İFAV, 2016), 344.

⁹⁶ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 345.

⁹⁷ Muhammed Mustafa el-A‘zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, trc. Hulûsi Yavuz, 3. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 1988), 19.

⁹⁸ İsmail Lütü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 4. Baskı (İstanbul: İFAV, 1997), 5.

⁹⁹ Ömer Özpınar, “Hadis İlminin Gelişim Dönemi”, *Hadis*, 2. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 86.

İbn Sîrîn'in (ö. 110/728) "Daha önceleri hadisin isnadı sorulmazdı. Ancak fitne olayı ortaya çıktıktan sonra kendilerinden rivayet edilen kişilerin isimlerinin söylenmesi istendi. Sünnet ehli olanların rivayetleri kabul görürken diğerlerinin rivayetleri alınmadı." ¹⁰⁰ şeklindeki açıklaması döneme ışık tutmaktadır.

Schacht, İbn Sîrîn'in bahsettiği fitnenin Emevîlerin halifesi Velid b. Yezîd'in (ö. 126/743) öldürülmesi ile ortaya çıkan fitne olduğunu ileri sürmüşse de İbn Sîrîn'in h. 110 yılında vefat etmiş olması dolayısıyla bu fitneden bahsedemeyeceği belirtilmiştir. Oysa ki İslâm tarihinde Hz. Osman'ın şehit edilmesi, Cemel ve Sıffin savaşları gibi bahse konu fitneden çok daha vahim olaylar yaşanmış bu olayların her biri fitne olarak isimlendirilmiştir. Bununla birlikte İbn Sîrîn'in bu sözü, fitne dönemine değin isnâdın hiç kullanılmadığı biçiminde değil, râvilerin isnad kullanımına fitne döneminden önce aşırı hassasiyet göstermediği şeklinde anlaşılmalıdır. İsnâdın, hadis metinlerinde tamamen tekâmül etmiş halde görülmesi birinci yüzyılın sonlarına rastlamaktadır. Bu ise hadisin resmen yazılı bir disiplin haline dönüştüğü tarihi ifade etmektedir. ¹⁰¹

Bu dönemde hadisi ilk dinleyenden almaya özen gösterilmiş, işitilen hadis eldeki diğer verilerle karşılaştırılmış böylelikle hadisin tahammül ve edâsı yönünde ilk kurallar geliştirilmeye başlanmıştır. Bu ilk dönemde bir yandan merfû rivayetlere yer verilirken öte yandan mevkuf ve asgari düzeyde de olsa maktû rivayetler nakledilmeye başlanmıştır. Diğer taraftan bazı rivayetler senedli/muttasıl aktarılırken, bazı rivayetler ise senedsiz olarak mürsel, munkatı', mu'dal, müdelles şekillerde nakledilmiştir. ¹⁰²

Olgunlaşma dönemi.

Hicrî ikinci asrı kapsayan olgunlaşma döneminde farklı hadis kolları artık belirginleşmeye başlamıştır. Bu çağda bir yandan ıstılahlar oluşurken öte yandan cerh ve ta'dîl ilmi, tahammül ve edâ yolları üzerinde durulmuştur. Bu dönemde hadis usûlüne ait yazılmış herhangi bir eser bilinmemektedir. ¹⁰³ Ancak Arap yazısındaki gelişmeler ve sahâbenin iştiyakıyla bu dönemde hadis rivayetlerinin yazılı metinler haline dönüştürülmesine geçildiği görülmektedir. Bu bağlamda Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) emri ve Muhammed b. Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/741) bu konudaki gayretleriyle resmi anlamda hadisler kayda geçirilmeye başlanmıştır. ¹⁰⁴

¹⁰⁰ Müslim, "Mukaddime", 5.

¹⁰¹ Mustafa Karataş, "Hadislerde İsnad Sistemi", *Diyanet İlmî Dergi* 39/4 (Ekim, 2003), 72.

¹⁰² Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 344.

¹⁰³ Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 345.

¹⁰⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî İbn Sa'd el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*. Çev. Ali Bakkal ve Yasin Kahyaoğlu. 2. Baskı (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 7: 345; A'zamî, *İlk Devir*

Bu dönem, *kitâbetü'l-hadis* veya *takyîdü'l-ilm* olarak da ifade edilen bir devirdir. Hadislerin yazı ile tespiti, sünnete ait bilgi ve belgelerin korunması, sonraki nesillere aktarılması ve hadis edebiyatının teşekkülü bakımından önemli bir merhaledir.¹⁰⁵

Dönemin sonunda isnad uygulamasının yaygınlık kazandığı, hadis usûlüne dâir ilk kuralların tespit edildiği böylelikle hadis öğretimi ile ilgili metodların geliştirildiğinden bahsedilebilir.¹⁰⁶ Bu dönemde ortaya konan en önemli eserin İmam Şâfiî'nin *er-Risâle*'si olduğu kabul görmektedir.

İmam Şâfiî'nin er-Risâle'si.

Eser, Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813) Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî'ye (ö. 204/820) bir mektup yazarak ehl-i hadis için bir usûl belirlemesini istemesi sonrası onun da *er-Risâle*¹⁰⁷ isimli mektubunu kaleme almasıyla oluşmuştur. İlimle, hadisi kasteden Şâfiî'nin cedelci bir üslup kullanarak ele aldığı bu eseri, bazılarına göre ilk fıkıh usûlü sayılırken¹⁰⁸ diğer kabule göre ise hadis usûlü veya hadis konularını belirgin şekilde ele alan erken çalışmadır.¹⁰⁹

Eserin yazılmasında, Mu'tezile kelamcılarının hadisçileri usûlsüzlük ve müteâriz rivayetlerde bulunmakla itham etmelerinin etkili olduğu belirtilir. *er-Risâle*'nin kadîm olarak ilk kez Bağdat'ta kaleme alındığı, elimizde bulunan nüshasının ise daha sonra onun Mısır döneminde yeniden yazıldığı bildirilmektedir.¹¹⁰

Kendi döneminde hadis alanında yaşanan zor durum karşısında İmam Şâfiî, şâz hadis başta olmak üzere muhaddisler tarafından kullanılan bazı kavramları eserinde terimleştirmiş, onun tanımları diğer usûlcüler tarafından da kabul görmüştür. Kitabın hacminin yaklaşık üçte ikisi özellikle âhâd yolla nakledilen sünnetin dinî bilgi kaynağı olarak meşruiyeti ve Kur'ân karşısındaki konumuna ayrılmıştır. Yine eserde sahih hadisin tanımı, hadisin hüccet değeri, sünnetteki âm-hâs ifadeler, sünnetin hüküm kaynağı oluşu ve hadis rivayeti meseleleri ele alınmıştır.¹¹¹

Hadis Edebiyatı, 254; Babanzâde Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, 9. Baskı (Ankara: DİB Yayınları, 1987), 45.

¹⁰⁵ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 7.

¹⁰⁶ Özpınar, "Hadis İlminin Gelişim Dönemi", 87.

¹⁰⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire, 1979).

¹⁰⁸ Bilal Aybakan, "Şâfiî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 230.

¹⁰⁹ Zişan Türcan, "Hadis Usûlü Edebiyatı", *Hadis*, 2. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 413.

¹¹⁰ Murtaza Bedir, "er-Risâle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 117.

¹¹¹ Bedir, "er-Risâle", 118.

Eserin en eski nüshası öğrencisi Rabî' b. Süleyman (ö. 270/884) kanalıyla günümüze ulaşmıştır.¹¹² Bu nüshayı Ahmed Muhammed Şakir tahkik etmiş ve eser birçok defa basılmıştır.

Şâfiî, muhtelifu'l-hadis konularında ki tartışmalar karşısında da *İhtilâfu'l-hadis*¹¹³ eserini yazarak bir çözüm üretmeye çalışmıştır.¹¹⁴ Yine onun *Kitabü't-temyîz*¹¹⁵ eserinde de hadis usûlü konularına rastlanmaktadır.

Şâfiî'nin 184/800 yılında Bağdat'ta ehl-i re'y anlayışını tanıdıktan sonra içinde yetiştiği gelenekçi anlayışın güçlü yönlerini alarak İmam Mâlik ve Süfyân b. Uyeyne'nin de rivayetleriyle oluşturduğu *el-Üm*¹¹⁶ ile *Cimâ'u'l-ilm* kitaplarında da hadis usûlü konularına rastlamak mümkündür.

Te'lîf dönemi.

Hicrî üçüncü asrın başlarından dördüncü asrın ortalarına kadar devam eden bir dönemdir.¹¹⁷ Hadis ıstılahları daha yaygın biçimde kullanılmış, ıstılahların tarifleri yapılmaya başlanmış, farklı hadis dallarında özellikle de hadis usûlüne dâir kitaplar yazılmaya başlanmıştır.¹¹⁸

Bu dönemde İslâm coğrafyasında, Ebû Hanîfe (ö. 150/767) öncülüğünde re'ye dayalı fıkıh ilmi Kûfe'de gelişirken, ehl-i hadis'de kendi fikhî anlayışlarını ortaya koymak için hadislerin sıhhat açısından tasnifine başlamışlardır. Hadisler, Hz. Peygamber'e ait olma ihtimaline göre sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üç gruba ayrılmıştır.¹¹⁹

Sahâbe asrında başlamış olan hadis yazımı faaliyeti bu dönemde yeni bir boyut kazanarak "ale'l ebvâb" ve "ale'r-ricâl" sistemlerde bir araya getirilmiştir. Hadis usûlü ile ilgili konulara hadis rivayet kitaplarında rastlanmaya başlanmıştır. Ancak "rivâyetü'l-hadis" ile "dirâyetü'l-hadis" ilmi halen iç içedir. "Ulûmü'l-hadîs" in dönem içinde bazı eserlerde de kaleme alınmaya başlanmış olmasından hareketle artık bir ilim dalı olarak kabul gördüğü belirtilebilir.

¹¹² Türcan, "Hadis Usûlü Edebiyatı", 413.

¹¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *İhtilâfu'l-Hadîs*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiye, 1405/1985).

¹¹⁴ Özpinar, "Hadis İlminin Gelişim Dönemi", 111.

¹¹⁵ Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Kitabu't-Temyîz*, thk. Mustafa el-A'zamî (Riyad: 1402/1982).

¹¹⁶ Bilal Aybakan, "el-Üm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 300.

¹¹⁷ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 346.

¹¹⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 9. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2014), 231.

¹¹⁹ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 346.

Müstakillen olmasa da bu dönemde yazılmış bazı hadis usûlü kaidelerine, Müslim'in (ö. 261/874) *Sahih*'inin; Tirmizî'nin (ö. 279/892) *İlelü's-sağîr*'inin; İbn Ebû Hâtîm'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inin mukaddimelerinde rastlamak mümkündür.¹²⁰

Bu özel çalışmaların dışında Ali İbnü'l-Medîni'nin (ö. 234/848) hadisleri sahih, hasen ve zayıf olarak üçlü tasnife tâbi tuttuğu *Kitâbü'l-ilel*¹²¹ adlı eserinde; Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) kendisine sorulan sorulara cevap verdiği *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*¹²² eserinde, Dârimî (ö. 255/868) ve İbn Mâce'nin (ö. 273/886) *Sünen*'lerinin girişlerinde; Buhârî'nin (ö. 256/869) *Câmi'u's-sahîh*'inin *Kitâbu'l-ilm*, *Kitâbu ahbâri'l-âhâd* bölümünde ve Müslim'in (ö. 261/875) *el-Esâmî' ve'l-künâ*, *el-Münferidât ve'l-vühdân*, *el-İhve ve'l-ehavât*, *et-Temyîz* gibi müstakil eserlerde; Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *Sünen*'i hakkında Mekkelilere yazdığı *er-Risâle ilâ ehli Mekke* adlı kitabında ve *el-Merâsîl*'inde¹²³; Tirmizî'nin (ö. 279/892) *Kitâbü'l-ilel*'inde ve müstakil olarak yazdığı *el-İlelü'l-kebîr*'inde hadis usûlü konularına değinilmiştir. İsimlerini vermekle yetindiğimiz bu çalışmalar, aşağıda bilgi verilecek diğer eserler kadar geniş çaplı bulunmamışlardır. Bu dönemde hadis usûlü konularına diğerlerine nisbetle daha fazla malûmât bulunduran eserlerden bazıları şunlardır:

Müslim'in Mukaddime'si.

Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875) *Sahîh*'inin girişine yazdığı uzunca *Mukaddime*'sinde hadis usûlü konularına değinmiştir. *Mukaddime*'de onun önceliği hadislerin sıhhati meselesidir. O, hadislerin ancak sika râvilerden alınabileceği, kusurlu râvileri cerh etmenin vâcip olduğu, bu durumun dinin müdafaası anlamına geleceği hususlarını işlemiştir.¹²⁴

İmam Müslim, Selef akîdesini benimsemiş, İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in görüşlerine yakın durmuş ancak mezheplerden hiçbirine bağlanmamıştır. Onun daha çok Şâfiî olarak tanınması, muhtemelen *el-Câmi'u's-sahîh*'in bâb başlıklarını tertip ederken Nevevî'nin kendi mezhebinin bazı görüşlerini yansıtmış olmasından kaynaklanmaktadır.¹²⁵

¹²⁰ Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 347.

¹²¹ Ali İbnü'l-Medîni, *el-İlel*, thk. Mustafa el-A'zamî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1972).

¹²² Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*, thk. Talat Koçyiğit (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye), 1987.

¹²³ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistâni, *el-Merâsîl*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle).

¹²⁴ Müslim, "Mukaddime", 14.

¹²⁵ M. Yaşar Kandemir, "Müslim b. Haccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 93.

Eserin uzun mukaddimesinde Müslim, genel olarak hadislerin sıhhat dereceleri, bazı hadis meseleleri ve ıstılahları ile bunların değerleri ve bağlayıcılık durumlarını incelemekte, muhtelif râvi isimlerinin okunuşu hakkında bilgi vermektedir.¹²⁶

Tirmizî'nin el- 'İlelü's-sağîr'inin Mukaddimesi.

Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd et-Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el- 'İlelü's-sağîr* isimli eseri, *Sünen* 'inin son bölümünü oluşturmaktadır. Elli birinci kitap olan bölümde müellif, *el-Câmi 'u's-sahîh*'te takip ettiği usûlü, kaynaklarını, eserde geçen râvileri ve terimleri açıklamıştır. Bu nedenle eserin mukaddimesi niteliğindedir.

Eserde cerh ve ta'dîlin gerekliliği, isnadın önemi, mana ile hadis rivayetinin yapılabilmesi için aranan şartlar ve hadis tahammül yolları gibi usûl konuları işlenmiştir. Eserde konular teknik bir biçimde işlendiği için rivayet kuralları daha netlik kazanmıştır.¹²⁷

Tirmizî; Müslim, Nesâî ve İbn Mâce gibi ehl-i hadis idi. O, belirli bir imamı taklid etmemiş, bununla birlikte mutlak müctehid olarak da kabul görmemiştir. Daha çok İmam Şafî, Ahmed b. Hanbel gibi otoritelerin görüşlerine yakınlığı ile bilinmektedir.

Tirmizî, İslâm dünyasının doğusunda hadis alanında şöhrete ulaşmıştır. Buna rağmen İbn Hazm tarafından "meçhul" olarak addedilmiştir. Bu durum *el-Câmi 'u's-sahîh* ve *el- 'İlel*'in İbn Hazm tarafından görülmediği veya onun Tirmizî'ye karşı bir önyargı beslediği şeklinde anlaşılmıştır. Buradan hareketle bu eserlerin, en azından V. (XI.) yüzyılın ilk yarısında Endülüs'te yeterince tanınmadığı söylenebilir.¹²⁸

Tirmizî, hadislerin sıhhatini zedeleyici, tesbit edilmesi son derece zor gizli kusurlarını mükemmel şekilde tanıyan az sayıdaki hadis âliminden biridir. *İlel* sahasında ortaya koyduğu eserlerle güçlü bir hadis tenkitçisi olduğunu ispat etmiştir. O, aynı zamanda hasen terimini hadis ilmüne kazandıran kişidir. Daha önce bu terimi kullananlar bulunsa da o hasenin tarifini netleştirmiş ve *el-Câmi 'u's-sahîh*'inde bu tür hadislere çokça yer vermiştir.¹²⁹

İbn Recep el-Hanbelî *el- 'İlelü's-sağîr* adlı bu eseri *Şerhu 'İlelü't-Tirmizî*,¹³⁰ Mübârekfûrî de *Şifâü'l-ğilel fi Şerhi kitâbi'l- 'ilel* adlı çalışmalarıyla şerhetmişlerdir.¹³¹

¹²⁶ M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 128.

¹²⁷ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, tsz.), çev. Abdullah Parlıyan (İstanbul: Düzey Matbacılık, 2007), 3: 650-682; Türcan, "Hadis Usûlü Edebiyatı", 417.

¹²⁸ M. Yaşar Kandemir, "Tirmizî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 202.

¹²⁹ Kandemir, "Tirmizî", 41: 203.

¹³⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu ileli't-Tirmizî*, nşr. Subhî Câsim el-Hümejd (Bağdat 1396/1976).

¹³¹ Abdurrahîm Mubârekfûrî, *Şifâü'l-ğilel fi şerhi kitâbi'l- 'ilel* (Kahire, 1384/1964), 10: 458-530.

İbn Ebî Hâtim'in el-Cerh ve't-ta'dîl'inin Mukaddimesi.

Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî'nin (ö. 327/938) *Takdimetü'l-ma'rife li-Kitâbi'l-cerh ve't-ta'dîl* adlı eseri *el-Cerh ve't-ta'dîl*'ine yazdığı 375 sayfalık bir mukaddimedir. 16.040 râvi hakkında bilgi verilen *el-Cerh ve't-ta'dîl* isimli eser, hadis râvilerinin tenkidi konusunda yazılan ilk eserlerden olma özelliğine sahiptir.¹³²

İbn Ebî Hâtim'in cerh ve ta'dîl konusunda bilgi verdiği bu mukaddimede hadis usûlünün temel meselelerine de değinmiştir. Ona göre bilginin kaynağı haberdur. Ancak nakil yolu ile elde edilir ve uzman âlimlerin tenkitlerini aktaran haberler doğrultusunda tespit edilir. O, Hz. Peygamber'in ashâbından nakledilen âsârın sahihinin sakiminden nasıl ayırt edileceği üzerinde de durmaktadır.¹³³

Cerh ve ta'dîl alanında özgün eserler ortaya koyan, mütehassıs tenkitçi İbn Ebî Hâtim, râvilerin ve rivayetlerin tenkidi anlamındaki "nakd" kelimesini eserlerinde ilk kullanan hadisçi olmuştur. Hadis ilimlerinde en üstün mertebe kabul edilen şeyhülislâmlık mevkinde olduğu belirtilmektedir.¹³⁴

İtikatta ehl-i hadisin yolunu takip eden, fıkhıta ise Ahmed b. Hanbel'in mezhebine mensup olan İbn Ebî Hâtim, nassların zâhirî manasını te'vilden kaçınmıştır.¹³⁵ Eseri Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî tarafından yayımlanmıştır.

Döneme ait eserler ve müellifleri tablo halinde şöyle gösterilebilir:

ESERİN İSMİ	YAZARININ ADI	VEFAT TARİHİ	MEZHEBİ
- <i>er-Risâle</i> , - <i>el-Ümm</i> , - <i>Cimâ'u'l-İlm</i>	Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî	204/820	Şâfiî
- <i>el-İlel</i>	Ebû'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî	234/848	-

¹³² Selman Başaran, "el-Cerh ve't-Ta'dîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7: 401.

¹³³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (Haydarâbâd, 1953), 1: 9.

¹³⁴ Başaran, "el-Cerh ve't-Ta'dîl", 7: 402.

¹³⁵ Raşit Küçük, "İbn Ebû Hâtim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 432.

- <i>el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl</i>	Ahmed b. Hanbel	241/855	Hanbelî
- <i>Mukaddime</i>	Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî	255/868	Müctehid
- <i>Kitâbü'l-ilm</i> - <i>Kitâbü ahhâri'l-âhâd</i>	Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî	256/870	-
- <i>Kitabü't-temyîz</i> - <i>el-esâmî' ve'l-künâ,</i> - <i>el-Münferidât ve'l-vühdân,</i> - <i>el-İhve ve'l-ehâvât,</i> - <i>Mukaddime</i>	Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî	261/874	-
- <i>Mukaddime</i>	Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî	273/887	-
- <i>el-Merâsîl</i> - <i>er-Risâle ilâ ehli Mekke</i>	Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî	275/888	-
- <i>Mukaddime</i> - <i>Kitabü'l-ilel</i> - <i>el-İlelü'l-kebîr</i>	Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezîd et-Tirmizî	279/892	-
- <i>Mukaddimetü'l-ma'rife li-Kitâbi'l-cerh ve't-ta'dîl</i>	Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî	327/938	Hanbelî

Tedvîn dönemi.

Hadis edebiyatı açısından Hicrî II. asır, hadis usûlü açısından ise hicrî dördüncü asırdan yedinci asır başlarına kadar süren bir dönemi ifade etmektedir. Dağınık malzemenin bir araya getirilmesini ifade eden tedvîn ıstılahta, dillerde ve değişik yazı malzemeleri üzerinde dağınık

halde bulunan metinlerin herhangi bir sınıflandırmaya tâbi tutulmaksızın bir araya getirilmesini ifade etmektedir. Bu dönemde bir yandan henüz yazıya aktarılmamış metinler yazılı hale dönüştürülürken öte yandan önceden yazılmış olanlar bir araya toplanmaya devam etmiştir.¹³⁶ Hadis alanında tedvîn işine “cem‘u’l-hadis” adı da verilmektedir. Bu işi yapana müdevvin, çalışmaya da müdevven denilmektedir. Hadis toplama işlemi için kullanılan bu tanım diğer alanlar için de geçerli kabul edilmektedir.

Muhaddisler, hadislerin yazıya geçirilmesi sürecini daha çok hıfz, kitâbet, tedvîn ve tasnif olmak üzere dört dönem halinde incelemektedirler. Bu dönemleri kesin olarak ayırmak mümkün olmasa da Hz. Peygamber ve ashâbının yaşadığı zaman dilimini içine alan I. (VII.) yüzyılın sonlarına kadar devam eden dönem hıfz ve kitâbet dönemi olarak kabul görür ve bu döneme “tesbîtü’s-sünne” denilir. Ardı sıra, Hz. Peygamber’e ait bilgilerin tasnif edilmeden derlendiği II. (VIII.) yüzyılın ortalarına dek süren tedvîn dönemi gelmektedir. Yazılı olarak derlenen ve sözlü olarak nakledilip kayda geçirilen hadislerin muhaddisler tarafından belli esaslara göre sıralandığı IV. (X.) yüzyılın başlarına kadar süren döneme tasnif dönemi adı verilir.¹³⁷ Hadis usûlü açısından da benzer süreçlerin yaşandığı muhakkaktır. Lâkin usûllerin tedvîni diğer biraşlarda da olduğu üzere daha geç döneme tekabül etmektedir.

Hadis rivayet çalışmalarının devam ettiği bu dönemde, tedvîn faaliyeti diğer ilimler için de geçerli olmuştur.¹³⁸ İslâmî ilimler bütün usûl dallarında sistemleşmiştir. Aynı şekilde mezhepler bazı coğrafyalarda kökleşmiştir. İslâm felsefesi ve tasavvuf alanında da ünlü simalar yetişmiştir.¹³⁹ Ehl-i hadis ile ehl-i re’y arasındaki tartışmalar derinleşmiştir. Dönemin önde gelen Hanefî usûlcülerinden Serahsî de haber-i vâhidîn Kur’ân’a ve mütevâtir sünnete arz edilmemesinden dolayı bid‘at ve hevânın dine girdiğini belirterek hadisçileri eleştirmiştir.¹⁴⁰

Bu dönemde âlimlerin daha çok *ehl-i hadis ve’l-eser* ile *ehlü’l-fikh ve’n-nazar* olarak iki gruba ayrıldığından, birinci grubun gayretlerini rivayetlere teksif etmeleri nedeniyle hadislerin metinlerine gerekli itanayı göstermediklerinden, ikinci grubun ise hadislerle yeterince ilgilenmemesi yanında hadisın sahihini sakiminden ayırarak bilgiye de sahip olmadıklarından bahsedilmektedir. Çözüm yolu olarak fakihin hadise, muhaddisin fıkha yönelmesi gösterilmektedir.¹⁴¹

¹³⁶ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 16.

¹³⁷ Mehmet Efendioğlu, “Tedvîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40: 267.

¹³⁸ Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul, 1983), 255.

¹³⁹ Özpinar, “Hadis İlminin Gelişim Dönemi”, 122.

¹⁴⁰ Ebû Bekr Şemsü’l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Usûlü’s-Serahsî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1971), 1: 367.

¹⁴¹ Mehmet Görmez, “Fikhü’l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 548.

Sahih hadisleri derleme faaliyeti sonrasında ortaya çıkan V. (XI.) yüzyılın ortalarına kadar devam eden “Mütekaddimûn/Öncekiler” ve “Müteahhirûn/Sonrakiler” olarak da isimlendirilen İslâm düşünce tarihinde önemli bazı dönüşümlerin yaşandığı, belli disiplinlerin kendilerine özel kurallarının müstakil kitaplarda derlendiği, eserlerin bu usûller çerçevesinde kaleme alındığı geçiş süreci yılları da bu döneme rastlamaktadır. Dönemin başlangıcı ve sonu ilim dalları arasında farklılık gösterdiği gibi aynı disiplin içerisinde de farklılık arz etmektedir.

Hicrî VI. asırda kaleme alınan hadis usûlü eserleri bir yönden, önceki dönemlerde ortaya çıkan birikimi ihtiva ederken öte yandan kendilerinden sonraki dönemlerde yazılacaklara da kaynaklık etmişlerdir. Günümüze kadar okutulan kaynak hadis usûlü eserleri bu dönemde te’lîf edilmiştir.¹⁴²

Hadis alanında isnada gösterilen ilginin azalmaya başladığı, hadislerin meşhur kaynaklarda toplanması sebebiyle hadis yolculuklarının eski önemini kaybettiği, hadis tahammül ve edâ metodlarının en sağlamı kabul edilen semâ ve kıraatın yerini icâzet ve diğer usûllerin almaya başladığı ve senedli bilginin terk edildiği dönemin ise mütekaddimûn döneminin sonu müteahhirûn döneminin başı olduğu belirtilmektedir.¹⁴³ Bu anlamda Begavî’nin (ö. 516/1122) *Mesâbîhu’s-sünne*’i hadis rivayeti alanında, Kâdî İyâz’ın (ö. 544/1149) *el-İmâ*’ı ise usûl sahasında müteahhirûn dönemi eserlerinin ilklerinden kabul edilir.¹⁴⁴ Dönemin başlıca eserlerinden bir kaçışunlardır:

Mütekaddimûn dönemi eserleri.

Usûl-i hadis ilminde *mütekaddimûn* döneminin kesin olmamakla birlikte Râmhürmüzî’nin (ö. 360/971) *el-Muhaddisü’l-fâsıl*’ı ile başladığı ve Hatîb el-Bağdâdî’nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye* isimli eseri ile sona erdiği kabul edilmektedir.¹⁴⁵

Râmhürmüzî’nin el-Muhaddisü’l-fâsıl’ı.

Bu dönemin ilk ve en önemli eserleri arasında, birçok hadis usûlü konusunu bir araya getirmiş, İran’ın güneybatısında Ahvaz’a bağlı Râmhürmüz’de doğan Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî’nin (ö. 360/971) yazma nüshalarıyla günümüze kadar ulaşan¹⁴⁶ “*el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’î*”¹⁴⁷ adlı

¹⁴² Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, 3. Baskı (İstanbul: İFAV, 2011), 157.

¹⁴³ Hüseyin Kahraman, “Mütekaddimûn Devri Eserleri”, *Hadis*, 2. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 419.

¹⁴⁴ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 191.

¹⁴⁵ Bedir, “Mütekaddimûn ve Müteahhirûn”, 32: 187.

¹⁴⁶ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 193.

¹⁴⁷ Hasan b. Abdurrahman Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’l-vâ’î*, thk. M. Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1391/1971).

çalışması yer almaktadır. Hakkında münekkitlerce “sika, me’mûn, sebt, hâfız” gibi değerlendirmeler yapılan Râmhürmüzî, bir süre Hûzistan kadılığı da yapmıştır.¹⁴⁸

Dönemin karakteristik özelliğini yansıtan Râmhürmüzî *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da re'y ekolünün hadisçilere yönelik tenkitlerine cevap vermekte, aynı zamanda fıkıhçıların hadisçilere olan ihtiyacını da dile getirmektedir. Hadis usûlü alanında dokuz yüz dört bâb, yirmi iki konuyu ele aldığı eserinde önceki dönem âlimlerinin uygulamalarına da yer vermiştir.¹⁴⁹

Eser, kendi dönemine kadar gelen dağınık bilgileri toplayan ve bunları rivâyetü'l-hadis metoduyla bir araya getiren, her konuyu hadis rivayet ediyor gibi senedle ortaya koyan bir çalışmadır. Dirâyetü'l-hadis ve rivayet âdâbı konusunda da kendisinden sonraki çalışmalara kaynaklık etmiştir.¹⁵⁰

Ehl-i sünnet ulemâsından olan Râmhürmüzî'nin¹⁵¹ Mu'tezilî veya Şîi olduğunu söyleyenler bulunsa da eserinde ki Sünnî yaklaşımı bu görüşleri geçersiz kılmaktadır.¹⁵²

Muhaddisü'l-fâsıl, usûl konularının önemli bir kısmını ele almasa da sadece hadis usûlüne tahsis edilmesi sebebiyle ilk olma özelliğine sahiptir.¹⁵³ Muhammed Accâc el-Hatîb tarafından 1971 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.

Hâkim en-Nîsâbûrî'nin Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs'i.

Bu dönemde yazılan bir diğer eser, Nişâbur'da kadılık yapması sebebiyle “hâkim” lakabıyla tanınan¹⁵⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*'idir.¹⁵⁵ Nîsâbûrî, hadis usûlü konularının tam olarak şekillenmediği bir dönemde insanların hadisler konusunda bilgisizce konuşmasını ve bid'atlara dalmasını önlemek amacıyla telif ettiğini belirttiği bu eserinde kendi dönemine kadar yazılan en geniş usûl kitabını ortaya koymuştur. Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'ından sonra usûl-i hadis sahasında kaleme alınmış ikinci eser olduğu tahmin edilen *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*'de konular elli iki bölümde ele alınmış, verilen her bilgi senediyle

¹⁴⁸ Kahraman, “Mütekaddimûn Devri Eserleri”, 419.

¹⁴⁹ Râmhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 159.

¹⁵⁰ Kahraman, “Mütekaddimûn Devri Eserleri”, 420.

¹⁵¹ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 192.

¹⁵² İbrahim Hatiboğlu, “Râmhürmüzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 447.

¹⁵³ İbrahim Hatiboğlu, “el-Muhaddisü'l-Fâsıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 394.

¹⁵⁴ M. Yaşar Kandemir, “Hâkim en-Nîsâbûrî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 190.

¹⁵⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-(usûli'l-) hadîs*, thk. Seyyid Muazzam Hüseyin (Medine, Mektebetü'l-İlmiyye, 1977).

birlikte zikredilmiştir. Ancak Râmhurmûzi'nin eserinden tertip ve konulara bakış açısından farklılıklar taşımaktadır.¹⁵⁶

Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs isimli eserin eksiklerini, Ebû Nuaym el-İsfehâni (ö. 430/1038) *Müstahrac*'ı ile gidermeye çalışmıştır. Seyyid Muazzam Hüseyin *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*'in nüshalarını karşılaştırarak eseri yayımlamıştır.

Hatîb el-Bağdâdî'nin el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye'si.

Dönemin önemli hadis usûlü eserlerinden bir diğeri Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye'sidir.*¹⁵⁷ Hatîb lakabını Derzicân köyünde babası Ebû'l-Hasan Ali'nin yirmi yıl imam-hatiplik yapmasından almıştır. Bağdat'ta dönemin en ünlü Şâfiî âlimlerinden olan Ebû Hâmid el-İsferâyînî'den fıkıh okumuştur.¹⁵⁸

Şâfiî fakihlerinden olmasına rağmen Hatîb'in muhaddisliği fakihliğinden daha üstün görülmektedir. O hadis talebelerini rivayetle daha az meşgul olmaya, hadisler üzerinde düşünmeye ve onların fikhini anlamaya teşvik ederken, fıkıhla meşgul olanlara da hadise önem vermeyi ve hükümlerde ona dayanmayı öğütlemiştir.¹⁵⁹

Birçok şehre yaptığı ilmi yolculuklarıyla ilme vakfedilmiş bir hayatın sonrasında yüze yakın eser bıraktığı düşünülen Bağdâdî¹⁶⁰ ilmi hassasiyetlerinden ötürü çeşitli grupların tenkidinden kurtulamamıştır.¹⁶¹ Onun eserlerinden ancak yirmi kadarı günümüze ulaşabilmıştır.¹⁶²

Hatîb el-Bağdâdî, usûl-i hadîsin ilk müelliflerinden sayılan Râmhurmûzî ile Hâkim en-Nîsâbüri'den sonra *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye'si* ile bu alanın en geniş eserini kaleme almıştır. Onun müstakil eser yazmadığı alan neredeyse yoktur. Özellikle hadislerin senedlerinin uzaması sebebiyle râvi adlarındaki mübhem hususların giderilmesi için kapsamlı eserler meydana getirmiştir.

Usûl-i hadîsin ilk ve en önemli kaynaklarından biri olan eseri, hadis ilimlerini, hadis terimlerini ve usûl meselelerini bilmeden hadis rivayetine kalkışan kimseler için kaleme

¹⁵⁶ İbrahim Hatiboğlu, "Ma'rifetü Ulûmi'l-Hadîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 28: 61.

¹⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîs, 1972).

¹⁵⁸ M. Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 452.

¹⁵⁹ Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", 16: 454.

¹⁶⁰ Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", 16: 456.

¹⁶¹ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 194.

¹⁶² Kahraman, "Mütekaddimûn Devri Eserleri", 424.

alınmış, daha önceki usûl kitaplarında temas edilmeyen pek çok hadis meselesi, sünnetin dindeki yeri, nassların teâruz ve tercihi gibi konular işlenmiştir.¹⁶³

İlk iki müellife göre daha mükemmel bir tertibe ve hacme sahip eser, diğerlerinde olduğu üzere senedli biçimde hazırlanmış ancak her konunun sonunda müellifin görüşüne yer vermiştir. *Kifâye*, Allah'ın kitabının hükmü ile Peygamber (s.a.s.) hükmünün denkliği¹⁶⁴, âhâd hadisın sıhhat değerlendirmesinde Kur'ân, sünnet ve akla uygunluğun gerekliliği konularına temasıyla diğer usûl eserlerinden ayrılmaktadır.

Târîhu Bağdâd isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin biyografisine en geniş yer ayıran Bağdâdî, onun hayatı ve menâkıbına dâir çeşitli bilgiler verdikten sonra Ebû Hanîfe'nin aleyhindeki nakillere de yer vermiştir. Ancak Hatîb'in güvenilir olduğunu belirttiği bu nakillerin bir kısmının *Târîhu Bağdâd*'da biyografilerini verirken ağır şekilde tenkit ettiği kişiler tarafından rivayet edilmesi söz konusu haberlerin esere sonradan eklendiği şüphesini uyandırmaktadır.¹⁶⁵

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* isimli eseri ilk olarak Haydarabad'da 1357/1938 yılında yayımlanmış daha sonra birçok kez basımı yapılmıştır.

Müteahhîrûn dönemi eserleri.

Usûl-i hadîs ilminde genel kabul, müteahhîrûn döneminin Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* eserinden sonra başladığı ve İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime*'si ile sona erdiği şeklindedir.¹⁶⁶

Kādî İyâz'ın el-İlmâ'.

Altıncı asırda Mağrib'de yazılan ilk hadis usûlü Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî'nin (ö. 544/1149) *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*¹⁶⁷ adlı eseridir.

Sebte ve Gırnata şehirlerinde kâdılık yapan, hakkında İyâz olmasaydı Mağrib'in adını kimse anmazdı denilen, hadis imamı diye tanınmış, ricâlû'l-hadis, kıraat, Kur'ân ilimleri, fıkıh ve usûl-i fıkıh, kelâm, ensâb, Arap dili ve edebiyatı alanlarında da söz sahibi olan el-Yahsubî, birçok eser de kaleme almıştır.¹⁶⁸

¹⁶³ Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", 16: 456.

¹⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 8.

¹⁶⁵ Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", 16: 455.

¹⁶⁶ Bedir, "Mütekaddimîn ve Müteahhîrîn", 32: 186.

¹⁶⁷ Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire, 1398/1978).

¹⁶⁸ M. Yaşar Kandemir, "Kādî İyâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24: 17.

Kâdî İyâz, hadis ve sünen ilmini öğrenmenin gerekliliği, hadis tâlibinin uyması gerekli kurallar, rivayet usûlleri, lafzen ve mânen rivayet gibi konuları dönemin ulemâsının görüşleriyle birlikte ele almaktadır.

Mâlikî mezhebine müntesip müellif, bâb başlıkları altında konulara yer verdiği eserinde müteahhirûn usûlüne uygun olarak bilgileri senedsiz bir biçimde işlemiştir. *el-İlmâ*’da kendisinden önceki üç mütekaddimûn eserinden azamî derecede istifade etmiştir. Bununla birlikte eserin kendisine özgü bir tertibi, hadis öğrenim yolları gibi yeni bilgilerin ilavesi önemini artırmış, kendisinden sonraki usûl yazarlarına örneklik teşkil etmiştir.¹⁶⁹

el-İlmâ ‘ *ilâ ma ‘rifeti usûli’r-rivâye ve takyîdi’s-semâ*’, Seyyid Ahmed Sakr tarafından yayımlanmıştır.

Tedvîn dönemine ait eserler ve müellifleri tablo halinde şöyle gösterilebilir:

ESERİN İSMİ	YAZARININ ADI	VEFAT TARİHİ	MEZHEBİ
- <i>Muhaddisü’l-fasil beyne’r-râvî ve’l-vâ’î</i>	Ebû Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd er-Râmhürmüzî el-Fârisî	360/971	-
- <i>Ma’rifetü ‘ulûmi’l-hadis</i>	Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbûrî	405/1014	Şâfiî
- <i>el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye</i> - <i>el-Câmî ‘ li ahlâki’r-râvî ve âdâbi’s-sâmi</i> - <i>Takyîdu’l- ‘ilm</i> - <i>er-Rihle fî talebi’l-hadis</i>	Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî eş-Şâfiî	463/1071	Şâfiî
- <i>el-İlmâ ilâ ma ‘rifeti usûli’r-</i>	Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî/ Kâdî İyâz	544/1149	Mâlikî

¹⁶⁹ Kahraman, “Mütekaddimûn Devri Eserleri”, 426.

<i>rivâye ve takyîdi's-semâ'</i>			
- <i>Mâ lâ yese'u'l muhaddise cehluh</i>	Ebû Hafs Takıyyüddîn Ömer b. Abdilmecîd el-Kureşî el-Meyyânişî el-Mâlikî	581/1185	Mâlikî

Tasnîf dönemi.

Bu döneme tehzîb dönemi olarak da isimlendirilmektedir. Hicrî yedinci asrın başlarından onuncu asra kadar süren dönemde önceki yıllarda ortaya konan eserler değerlendirilerek daha kapsamlı eserler ortaya çıkarılmıştır. Dönem içinde yazılan eserler incelendiğinde daha düzenli ve kapsamlı oldukları gözlenmiştir. İstilahların kavramlaşma süreci büyük ölçüde tamamlanmış, yeni eser arayışlarına girişilmiştir.¹⁷⁰

Kitaplarda aktarılan bilgilerin senedsiz oluşu dönemin karakteristik özelliğidir. Ayrıca daha önce yazılmış eserlere şerhler yazılmış, hadis usûlü eserleri beyitlere dönüştürülerek yeni eserler meydana getirilmiştir.¹⁷¹ Dönemin önemli eserlerinden bazıları şunlardır:

İbnü's-Salâh'ın 'Ulûmü'l-hadîs'i.

Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245) Kuzey Irak'ta bulunan Erbil'e bağlı Şehrezûr'un Şerehân köyünde dünyaya gelmiştir.¹⁷²

Eyyübiler devrinin tanınmış âlimleri arasında bulunan İbnü's-Salâh, 616/1219 yılında Kudüs'te el-Medresetü's-Salâhiyye'de, Dımaşk'ta Revâhiyye medreselerinde hocalık, 630/1233 yılında başladığı Eşrefiyye Dârülhadîs'inde de ömrünün sonuna kadar yöneticilik yapmıştır. Başta kendi eseri olan '*Ulûmü'l-hadîs* olmak üzere birçok hadis eseri okutmuş¹⁷³ on kadar değerli kitaba imza atmıştır.¹⁷⁴

'*Ulûmü'l-hadîs* veya *Mukaddime*¹⁷⁵ olarak tanınan eserin adı, *Ma'rîfetü envâ'i ilmi'l-hadîs*'tir. Aynı eser *Aksa'l-emel ve's-şevk fî 'ulûmi hadîsi'r-resûl* olarak da bilinmektedir. O

¹⁷⁰ Aydınlı, *Hadis İstilahları Sözlüğü*, 347.

¹⁷¹ Huriye Martı, "Hadis İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis*, 2. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 170.

¹⁷² Ali Arslan, "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/5 (İstanbul: 2017), 2460.

¹⁷³ M. Yaşar Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 199.

¹⁷⁴ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 198.

¹⁷⁵ Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, '*Ulûmü'l-hadîs*, thk: Nureddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998).

eserini, Eşrefiyye Dâru'l-Hadîs'inde göreve başladığı dönemde yazmaya başlamış, dört yılda tamamlamıştır. Altmış beş konuyu içeren kitabını oluştururken kendisinden önceki usûl eserlerinden âzamî ölçüde istifade etmiştir. *'Ulûmü'l-hadîs*, dönemin usûl-i hadîsinin yeniden ihyası olarak kabul görmüştür.¹⁷⁶ Bununla birlikte İbn Hacer gibi eserin tertibini beğenmeyenler de bulunmaktadır.

Eserin mukaddimesinde hadis ilminin değerinden bahseden İbnü's-Salâh, kitapta yer alan bilgileri senedsiz nakletmiştir. Önceki müelliflerin değinmediği bazı konuları kitabına almış, işlediği konuların sonunda genellikle tanımlar arasında tercihte bulunmuş, böylelikle kavramların yerleşmesine katkı sağlamıştır. Sahih hadisin tarifiyle başladığı eserini, râvîlerin vatanlarının tanıtıldığı son bölümle noktalamıştır.¹⁷⁷

'Ulûmü'l-hadîs, sahasında ilk derli toplu kitap olması nedeniyle dönemin en meşhur eseri kabul edilmiş, müstakil hadis usûlü eserlerinin te'lîfinde kendisinden sonraki eserler için bir dönüm noktası olmuş, hadis usûlü kitaplarının çoğunun ana metinini oluşturmuştur. Üzerine birçok şerh, haşiye, ihtisar çalışmaları yapılan eser nazma çevrilmiş, tekmile ve nüketlere konu olmuştur. Yazma beş nüshasından istifade edilerek Nurettin İtr tarafından 1386/1966 yılında tahkikli olarak yayınlanmıştır.¹⁷⁸

İbnü's-Salâh'ın eseri üzerine Şafiî âlimlerden¹⁷⁹ Bedreddîn İbn Cemâa el-Kinânî'nin yaptığı (ö. 733/1333) *el-Menhelü'r-revî fî muhtasarı 'Ulûmü'l-hadîsi'n-nebevî'*¹⁸⁰ isimli ihtisar çalışmasını, torunu¹⁸¹ İbn Cemâ'a Muhammed b. Ebî Bekr (ö. 767/1366), *el-Menhecü's-sevî* ismiyle şerhetmiştir.

'Ulûmü'l-hadîs'i Hanefî âlimlerinden¹⁸² Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî (ö. 750/1349) de *el-Müntehab fî 'Ulûmü'l-hadîs* ismi ile ihtisar

¹⁷⁶ Kandemir, "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî", 21: 121.

¹⁷⁷ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 198.

¹⁷⁸ Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *'Ulûmü'l-hadîs*, 3. Baskı, thk. Nureddîn İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998).

¹⁷⁹ Cemil Akpınar, "İbn Cemâa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 289.

¹⁸⁰ Bedreddin İbn Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fî 'ulûmü'l-hadîsi'n-nebevî*, nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk, 1406/1986).

¹⁸¹ Cengiz Kallek, "İbn Cemâa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 394.

¹⁸² Salahattin Polat, "İbnü't-Türkmânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 234.

etmiş¹⁸³, Alâüddîn Moğultay b. Kılıç et-Türkî de¹⁸⁴ (ö. 762/1361) *İslâhu kitâbi İbni's-Salâh fi 'Ulûmi'l-hadis* isimli eseri ile 'ulûmü'l-hadîs üzerine bir nüket yazmıştır.¹⁸⁵

Şâfiî bilginlerinin yaptıkları diğer ihtisar çalışmaları arasında Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr eş-Şâfiî'nin (ö. 774/1373)¹⁸⁶ *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*¹⁸⁷, Sirâcuddîn Ömer b. Raslân el-Bulkînî'nin (ö. 805/1402) *Mehâsinu'l-istilâh*'i¹⁸⁸ sayılabilir.

Şâfiî âlimlerden olan Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed Husnâ et-Tîbî'nin (ö. 743/1343) *el-Hülâsâ fi usûli'l-hadîs*¹⁸⁹ adlı eseri hadis usûlüne dâir kaleme alınmış bir eserdir. et-Tîbî bu eseri, İbnu's-Salâh'ın, en-Nevevî'nin ve İbn Cemâ'a'nın kitabından özetlediğini, kitabına *Câmi'u'l-usûl* ve diğer kitaplardan önemli ilaveler yaptığını ifade etmektedir.¹⁹⁰

İbn Kesîr'in *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*'i muasır müelliflerden Ahmed Muhammed Şakir (ö. 1363/1958) tarafından *el-Bâ'isü'l-hasîs* adıyla şerh edilmiştir. M. Râgîb et-Tabbâh'ın (ö. 1370/1951) *el-Misbâh alâ Mukaddimeti'bni's-Salâh* isimli bir ta'liki mevcuttur.

Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdirrahmân el-İrâkî (ö. 806/1404) eser üzerine biri manzum olmak üzere iki çalışma yapmıştır. Bu çalışmalardan birincisi *et-Takyîd ve'l-izâh limâ utlika ve uğlika min Mukaddimeti'bni's-Salâh*¹⁹¹ adını verdiği şerhidir. Kitap *Nuketü'bni's-Salâh* olarak da bilinmektedir. 'Ulûmü'l-hadîs'in tertibini aynen koruyarak hazırladığı bu çalışmasında el-İrâkî, gerekli yerlerde açıklamalar yapmış, esere yöneltilen eleştirilere de cevap vermiştir. Diğer çalışması ise *Elfîyye* ismi ile nazma çevirdiği sonra bu manzumeyi *et-Tebziratü'l-mübtedî ve't-tezkiratü'l-müntehî*¹⁹² ismi ile şerh ettiği eserdir. Bu çalışmasında hadis usûlü konularının kolayca ezberlenebilmesi için eseri, İbnu's-Salâh'ın

¹⁸³ Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardîni, *el-Müntehab fi Ulûmi'l-Hadis*, (Dımaşk: Mektebetü'l-Esed, tsz).

¹⁸⁴ Zübeyde Özben, "Hanefîlerin Mukaddime Temelli Hadis Usûlüne Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 36, (2016), 3.

¹⁸⁵ Şihâbuddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân* (Beyrut, 1423/2002).

¹⁸⁶ Abdülkerim Özeydin, "İbn Kesîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 133.

¹⁸⁷ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *İhtisâru 'Ulûmi'l-hadîs*, nşr. Salâh Muhammed Uveyda (Beyrut, 1409/1989).

¹⁸⁸ Sirâcuddîn el-Bulkînî, *Mehâsinu'l-istilâh* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1989).

¹⁸⁹ Ebû Muhammed Şerafüddîn el-Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *el-Hülâsâ fi ma'rifeti'l-hadîs* (Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1405/1985).

¹⁸⁹ Mehmet Sacit Kurt, "Şerefüddîn et-Tîbî Hayatı ve Eserleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 18/2, (2018), 236.

¹⁹⁰ Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdirrahmân el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-izâh limâ utlika ve uğlika min Mukaddimeti'bni's-Salâh*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: 1389/1969).

¹⁹¹ Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdurrahmân el-İrâkî, *Elfîyye*, thk. A. M. Şakir (Mısır, 1373/1953).

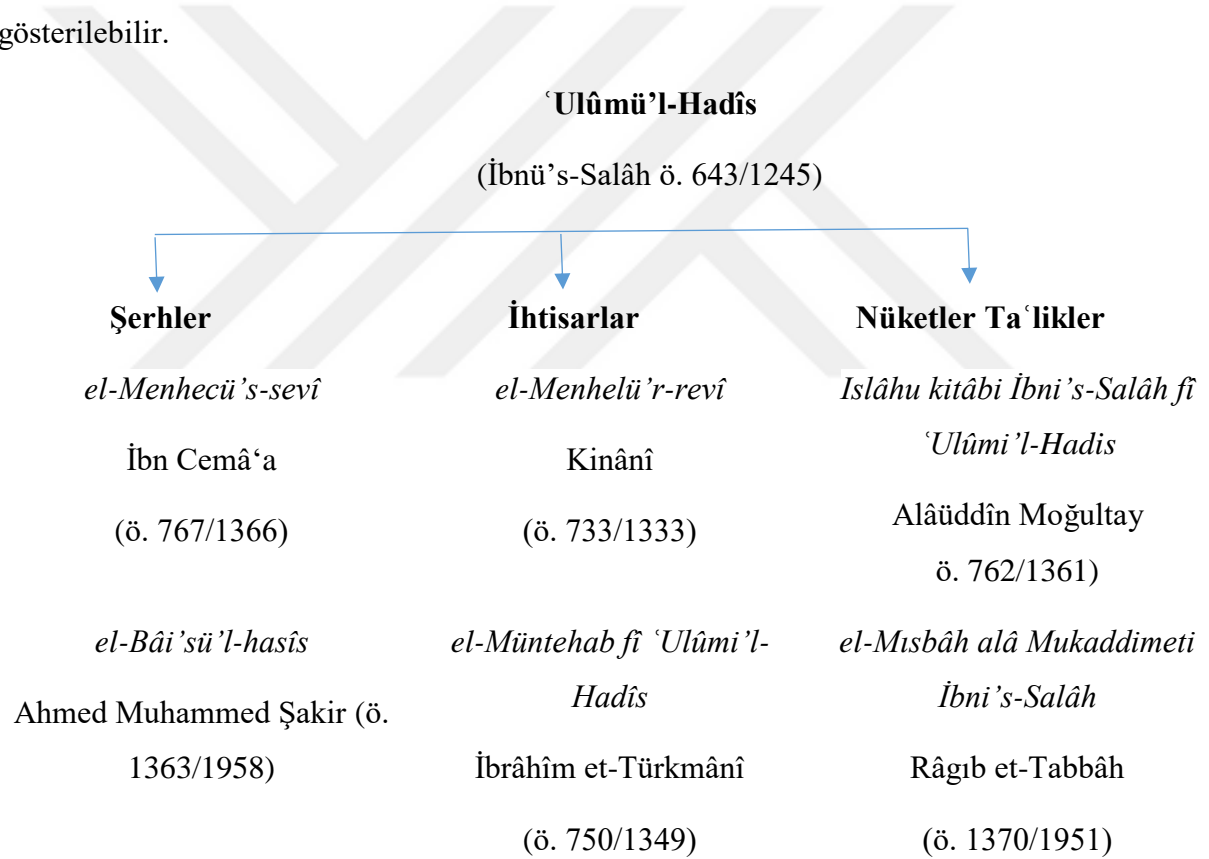
¹⁹² Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyin b. Abdurrahmân el-İrâkî, *Tebziratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehî*, nşr. Mahmûd Rebî (Beyrut: Dâru'l-Kütüb-i'l-İlmiyye, 1988).

tertibine uyarak 1002 beyitte özetlemiş ve bunu daha sonra *Fethu'l-muğis bi-şerhi elfiyyeti'l-hadis* adıyla şerhetmiştir.¹⁹³

Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî (ö. 911/1505)¹⁹⁴ İbnü's-Salâh'ın eserini *Elfıyyetü's-Süyûtî fî ilmi'l-hadis*¹⁹⁵ ismi ile 1000 beyitte nazma çevirerek özetlemiş¹⁹⁶ ardından bunu *el-Bahrü'llezî zehar fî şerhi Elfıyyeti'l-eser* ismiyle şerhetmiştir.

İrâkî'nin *Elfıyye'sini* de Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 902/1496) *Fethu'l muğis şerhu Elfıyyeti'l-hadis li'l-Irâkî* ve Şâfiî fakih¹⁹⁷ Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî (ö. 926/1520) *Fethu'l bâki alâ Elfıyyeti'l-Irâkî*¹⁹⁸ ismi ile şerh etmişlerdir.

İbnü's-Salâh'ın *'Ulümü'l-Hadis*'i üzerine yapılan çalışmalar şematik olarak şu şekilde gösterilebilir.



¹⁹³ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l muğis şerhu Elfıyyeti'l-hadis li'l-Irâkî*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Kahire: Dâru'l-İmâmi't-Taberî, 1992).

¹⁹⁴ Halit Ökan, "Süyûtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 38: 202.

¹⁹⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Elfıyyetu's-Süyûtî fî ilmi'l-hadis*, thk. Ahmed M. Şakir (Beyrut: Dâru'l-Marife).

¹⁹⁶ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Hudayrî es-Süyûtî, *Nazmü'd-dürer fî ilmi'l-eser*, nşr. Ahmed b. Yûsuf el-Kâdirî, (Dımaşk, 2000).

¹⁹⁷ Ahmet Özel, Cengiz Kallek, "Zekeriya el Ensârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 212.

¹⁹⁸ Zekerıyya el-Ensârî, *Fethu'l bâki alâ Elfıyyeti'l-Irâkî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.).

et-Takyîd ve 'l-îzâh limâ *İhtisâru 'Ulûmi'l-Hadîs*
utlika ve uġlika min Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr
Mukaddimeti 'bni's-Salâh (ö. 774/1373)

el-İrâkî (ö. 806/1404)
el-Bahrü 'llezî zehar fî şerhi *Mehâsinu 'l-İstilâh*
Elfîyyeti 'l-Eser Sirâcuddîn Ömer b. Raslân
Celâlüddîn es-Süyûtî el-Bulkînî
(ö. 911/1505) (ö. 805/1402)

Elfîyyetü 's-Süyûtî fî ilmi 'l-
hadîs

Celâlüddîn es-Süyûtî
(ö. 911/1505)

Nevevî'nin et-Takrîb ve 't-teysîr'i.

İbnü's-Salâh'ın *'Ulûmü'l-hadîs* eseri şöhret kazandıktan sonra alanda pek çok kişinin ilk müracaat kaynağı haline dönüşmüş üzerine yazılan şerhler asıl kitabın anlaşılmasını güçleştirmeye başlayınca yeniden ihtisar çalışmaları yapılmıştır. Bu anlamda *'Ulûmü'l-hadîs*'i ilk defa ihtisar eden Şâfiî fikhında devrinin büyük âlimlerinden Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (ö. 676/1277)'dir.¹⁹⁹ Nevevî *'Ulûmü'l-hadîs*'i öncelikle *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ marifeti süneni hayri 'l-halâik*²⁰⁰ olarak ihtisar etmiş, fevâid, tetimme, tefrî başlıkları altında ilave bilgiler vermiştir. Bu kitabının yeterince okunmadığını düşünen Nevevî daha sonra eserini *et-Takrîb ve 't-teysîr li ma 'rifeti süneni 'l-beşiri'n-nezir*²⁰¹ adıyla kısaltmıştır.²⁰²

Takrîb isimli eserinde Nevevî, *'Ulûmü'l-hadîs*'in tertibine âzami derecede riâyet göstermiş, usûl konularını İbnü's-Salâh'ın kitabında olduğu üzere altmış beş bölüm halinde ele almıştır. Tertibinde değişikliğe gitmediği eserine içerik açısından ilaveler yapmıştır.

İbnü's-Salâh'ın, sonraki nesillerde yaşayan âlimlerin hadislerin sıhhatine ilişkin yargıda bulunmalarının mümkün olmadığı bu anlamda ictihad kapısının kapandığı düşüncesini Nevevî

¹⁹⁹ M. Yaşar Kandemir, "Nevevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 33: 45.

²⁰⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *İrşâdu tullâbi'l-hakâik ilâ ma 'rifeti süneni hayri 'l-halâik*, nşr. Nüreddin İtr (Dimaşk 1408/1988).

²⁰¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Takrîb ve 't-teysîr li ma 'rifeti süneni 'l-beşiri'n-nezir*, thk. Abdullah Ömer el-Bârudî (Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1986).

²⁰² Tunahan Erdoğan, "İbnü's-Salâh'ın Ulûmü'l-Hadîs'ine Dayalı Yazılan Eserler", *Hadis*, 2. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 429.

eleştirmiştir. Sonraki âlimler bu konuda İbnü's-Salâh'ın ifadesinin doğru anlaşılacağı kanaatindedirler.²⁰³

Nevevî'nin *et-Takrîb* isimli eserini Zeynüddin el-İrâkî, Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) gibi birçok âlim şerhetmiş, bunlar arasında geniş bir şerh olan Celâlüddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*'si²⁰⁴ daha çok ilgi görmüştür.

İbn Hacer'in Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar eserleri.

'*Ulümü'l-hadis* üzerine yazılan önemli çalışmalardan biri de, İbnü's-Salâh'ın eserinin tertibini benimsemeyen Şâfiî fakihlerden Ebûl-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî'nin (ö. 852/1449) kaleme aldığı *Nuhbetü'l-fiker* isimli ihtisarıdır.

Müellif bu eserinde İbnü's-Salâh'ın '*Ulümü'l-hadis*'inden büyük ölçüde istifade etmişse de eserin kendisine has üslûbu onu başlı başına zirveye taşımıştır. İbn Hacer çalışmasında yer yer İbnü's-Salâh'a itirazlarda bulunmaktadır.²⁰⁵

Nuhbetü'l-fiker, yine İbn Hacer tarafından kırk kadar bölüm eklenerek *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker*²⁰⁶ ismi ile şerh edilmiştir. Hâşiye türünün hadis edebiyatındaki en önemli örneklerinden olan eser, İbn Hacer'in *Nuhbe*'yi telif ettikten sonra şerhte meydana çıkabileceğini düşündüğü bazı anlam kapalılıklarını gidermek ve hadis öğrenmeye yeni başlayanlara kolaylık sağlamak için kaleme aldığı bir eserdir ve şerhte takip ettiği tertiple orijinaldir. *Nuhbe* Osmanlı döneminde medreselerde büyük rağbet görünürken *Nüzhe* de muhaddisler nezdinde kabul görmüştür.²⁰⁷ Her iki eser de usûlü hadîs konularını özlü bir şekilde ele almaları nedeniyle yıllarca ders kitabı olarak okutulmuş, üzerlerine muhtasarlar, şerhler ve hâşiyeler yazılmış, manzum hale getirilmiş ve çeşitli dillere tercüme edilmiştir.

Nuhbetü'l-Fiker metni üzerine İbn Hacer el-Askalânî'nin çağdaşı Kemâleddin Ebû Abdillah Muhammed b. Muhammed b. Hasan eş-Şümunnî (ö.821/1418) tarafından *Netîcetü'n-nazar fi Nuhbeti'l-fiker* isimli bir şerh yazılmıştır.²⁰⁸

²⁰³ Erdoğan, "İbnü's-Salâh'ın Ulümü'l-Hadis'ine Dayalı Yazılan Eserler", 430.

²⁰⁴ Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Ahmed Ömer Hâşim (Beirut, 1409/1989).

²⁰⁵ Kandemir "Mukaddimetü İbni's-Salâh", 31: 121.

²⁰⁶ Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavzihi Nuhbeti'l-fiker*, nşr. Nüreddin Itr (Dimaşk 1413/1992).

²⁰⁷ Sezai Engin, "Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiye Çalışmaları Bibliyografyası", *Hadis ve Sıyer Araştırmaları*, 1, (İstanbul: Meridyen Derneği, 2015), 80.

²⁰⁸ Kemaluddin Şümunnî, *Netîcetü'n-nazar fi Nuhbeti'l-fiker* (Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1430/2009).

Zamanın İmam Şâfîsi olarak anılan Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcilârifin b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî (ö. 1031/1622) *el-Yevâkît ve 'd-dürer şerhi Nuhbeti 'l-fiker*²⁰⁹ adlı şerhi yazmıştır.

Selefî mezhebine müntesip olan²¹⁰ Ebü'l-Meâlî Cemâlüddîn Mahmûd Şükrî b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî'nin (ö. 1342/1924) *İkdü 'd-dürer fî şerhi muhtasarı Nuhbeti 'l-fiker* adlı eseri de Nuhbe'nin muhtasarı bir şerhtir.

Şâfîi âlimlerinden²¹¹ Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî'nin (ö. 906/1500) *Hâşiye alâ nüzheti 'n-nazar fî tavnîhi Nuhbeti 'l-fiker*²¹², Halep doğumlu Hanefî bir fakih olan²¹³ Ahmed b. Muhammed el-Kevâkibî'nin (ö.1124/1712) *Hâşiye alâ şerhi Nuhbeti 'l-fiker*²¹⁴, Osmanlı âlimlerinden Mehmed Trabzonî'nin (ö. 1200/1786) *Hâşiye alâ Nüzheti 'n-nazar fî tavnîhi Nuhbeti 'l-fiker*²¹⁵ isimli *Nüzhe* üzerine yazılmış haşiyeleri mevcuttur. Döneme ait eserler ve müellifleri tablo halinde şöyle gösterilebilir:

ESERİN İSMİ	YAZARININ ADI	VEFAT TARİHİ	MEZHEBİ
- <i>Ma 'rifetü envâ 'i 'ilmi 'l-hadîs</i> - <i>'Ulûmü 'l-hadis</i>	Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî/İbnü's-Salâh	643/1245	Şâfîî
- <i>Tullâbi 'l-hakâik ilâ ma 'rifeti süneni hayri 'l-halâik</i> - <i>İrşâdu tullabi 'l-hakâik ilâ ma 'rifeti süneni hayri 'l-halâik</i> - <i>et-Takrib ve 't-teysîr li ma 'rifeti</i>	Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî	676/1277	Şâfîî

²⁰⁹ Abdürraûf el Münâvî, *el-Yevâkît ve 'd-dürer şerhi Nuhbeti 'l-fiker*, thk. Ebû Abdullah Rabî es-Suudî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1991).

²¹⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Âlûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 548.

²¹¹ İlyas Çelebi, "İbnü Ebü Şerîf" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 19: 441.

²¹² Yazma eser için bkz. Süleymaniye Hekimoğlu Ktp., nr. 000157; İbrahim Halebi, *Hâşiye alâ şerhi Nuhbeti 'l-fiker* (Bursa: Câmi-i Kebir).

²¹³ Engin, "Hadis Literatüründe Hâşiyeler", 87.

²¹⁴ Bkz. Milli Ktp., nr. 18 Hk 408/3.

²¹⁵ Bkz. Bursa İnebey Yazma Eserler Haraççioğlu Ktp., nr. 350.

<i>süneni 'l-beşiri 'n- nezir</i>			
- <i>el-Menhelü 'r-revî fî 'Ulûmi 'l- Hadîsi 'n-nebevî</i>	Bedruddîn İbn Cemâ'a el-Kinânî	733/1333	Şâfiî
- <i>el-Hülâsâ fî usûli 'l-hadîs</i>	Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî	743/1343	Şâfiî
- <i>el-Menhecü 's-sevî</i>	İbn Cemâa Muhammed b. Ebû Bekir	767/1366	Şâfiî
- <i>İhtisâru 'Ulûmi 'l- hadîs</i>	Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr eş-Şâfiî	774/1373	Şâfiî
- <i>Mehâsinu 'l-istulâh</i>	Sirâcuddîn Ömer b. Raslân el-Bulkînî	805/1402	Şâfiî
- <i>et-Takyîd ve 'l-izâh limâ utlika ve uğlika min Mukaddimeti 'bni ' Salâh / Nuketü İbni 's-Salâh - el-Elfyye - et-Tebşiratu 'l mübtedî ve 't- tezkiratü 'l-müntehî</i>	Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân el-İrâkî	806/1404	Şâfiî
- <i>Netîcetü 'n-nazar fî Nuhbeti 'l-fiker</i>	Kemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Hasan eş-Şümünnî	821/1418	Şâfiî
- <i>Nuket alâ kitâbı İbni 's-Salâh</i>	İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el- Askalânî	852/1449	Şâfiî
- <i>Fethu 'l muğîs şerhu Elfıyyeti 'l- hadîs li 'l-İrâkî</i>	Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es- Sehâvî	902/1496	Şâfiî

- <i>Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar fî Tavdîhi nuhbeti'l-fiker</i>	Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Makdisî	906/1500	Şâfiî
- <i>Elfiyyetü's-Süyûtî fî 'ilmi'l-hadis</i>	Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî	911/1505	Şâfiî
- <i>Fethu'l-bâki alâ Elfiyeti'l-Irâkî</i>	Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî	926/1520	Şâfiî
- <i>el-Yevâkîf ve'd-dürer</i>	Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Münâvî el-Haddâdî	1031/1622	Şâfiî

Duraklama dönemi.

Hicrî onuncu asırdan on dördüncü asrın başlarına kadar süren bu yıllarda Hindistan'da Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö.1176/1762) ve öğrencileri dışında İslâm coğrafyasında farklı bir eser türünün ortaya konulmadığı, daha çok önceki yıllarda yazılmış eserler üzerine şerh ve haşiyeler yapıldığı bir dönemdir.²¹⁶

Muhammed b. Pir Ali Birgivî'nin (ö. 981/1573) *Risâle fî usûli'l-hadis*'i²¹⁷, Ömer b. Muhammed el-Beykûnî'nin (ö. 1080/1670) Beykûniyye olarak bilinen *Manzûme fî mustalahi'l-hadis*'i²¹⁸, el Bandırmâvî'nin (ö.1173/ 1759) *Ukûdu'd-dürer fî hudûdi 'ilmi'l-eser* isimli çalışmaları dönemin önde gelen kitaplarıdır.

Döneme ait eserler ve müellifleri tablo halinde şöyle gösterilebilir:

ESERİN İSMİ	YAZARININ ADI	VEFAT TARİHİ	MEZHEBİ
- <i>Risâle fî usûli'l-hadis</i>	Muhammed b. Pir Ali Birgivî	981/1573	Hanefî

²¹⁶ Aydın, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 348.

²¹⁷ Muhammed b. Pir Ali Birgivî, *Risâle fî usûli'l-hadis* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 186).

²¹⁸ Ömer b. Muhammed el-Beykûnî, *Manzûme fî mustalahi'l-hadis* (Mısır, 1368/1949).

- <i>Manzûme fî mustalahi'l-hadis</i>	Ömer b. Muhammed el-Beykûnî	1080/1670	-
- <i>Ukûdu'd-dürer fî hudûdi 'ilmi'l-eser</i>	el-Bandirmâvî	1173/1759	-

Uyanış dönemi.

Hicrî on dördüncü asrın başlarından bugüne kadar olan dönemi kapsamaktadır. Bu dönemde teknolojinin verdiği imkânlarla kaynaklara yeniden müracaat edilmeye başlanmış, onların tenkidli neşirleri yapılmış, bununla birlikte yeni konuların yer aldığı eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.²¹⁹

Tahir b. Sâlih el-Cezâirî'nin (ö. 1338/ 1920) *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*'i²²⁰, Cemâluddîn Muhammed b. Muhammed Saîd el-Kâsımî'nin (ö. 1332/1914) *Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadis*'i²²¹, İbrahim Canan tarafından *Yeni Usûl-i Hadis*²²² olarak da tercüme edilen Zafer Ahmed et-Tehânevî'nin (ö. 1394/ 1974) *Kavâid fî 'ulûmi'l-hadis*'i²²³, Muhammed Tayyib Okiç'in (ö. 1397/1977) *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*'i²²⁴, Nureddîn Itr'in *Menhecü'n-nakd fî 'Ulûmi'l-hadis*'i²²⁵ bu dönemde yazılan hadis usûlü eserleri arasında sayılabilir.

Babanzâde Ahmed Naim'in Tecrîd-i sarîh tercemesi'nin Mukaddimesi.

Babanzâde Ahmed Naim 1872-1934 yılları arasında İstanbul'da yaşamış mütercim, yazar ve felsefecidir. 1925 yılında Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'i üzerine yapılmış bir ihtisar çalışması olan Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî'nin (ö. 893/1488) *et-Tecrîdü's-sarîh li ahâdisi'l-câmi'u's-sahîh*'ini tercüme etme görevi Diyanet İşleri Başkanlığına verilmişti. Diyanet İşleri Başkanlığı da hadislerle ilgili özel çalışmaları nedeniyle bu iş için Ahmed Naim'i görevlendirdi. Mukaddime, *Tecrîd-i sarîh*'in girişi mahiyetindedir. Önceleri tercümenin iyi anlaşılması için bazı usûl kaideleri vermek istediğini bildiren Babanzâde ilerleyen aşamada eserin geniş bir hadis usûlüne dönüştüğünü

²¹⁹ Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 349.

²²⁰ Tahir b. Sâlih ed-Dimeşkî, el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Beyrut: Matbaatü'l-İslâmiyyetu'l-Hadîse, 1995).

²²¹ Cemâluddîn Muhammed b. Muhammed Saîd el-Kâsımî, (*Kavâidü't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadis*, thk. Muhammed Behcet el-Baytâr, (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993).

²²² İbrahim Canan, *Yeni Usûl-i Hadis* (İzmir: Türkiye Öğretmenler Vakfı, 1982).

²²³ Zafer Ahmed et-Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadis*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü'l-Matbuâtü'l-İslâmiyye, 1972).

²²⁴ Muhammed Tayyib Okiç, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler*, (İstanbul, 1959).

²²⁵ Nureddîn Itr, *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadis* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1981).

bildirir.²²⁶ Türkçe en kapsamlı eser olma hüviyetine sahip eser, İbnü's-Salâh'ın *Nuhbetü'l-fiker*'inin tertibi esas alınarak oluşturulmuştur. Cumhuriyet Türkiye'sinin ilk hadis usûlü kitabı olan *Tecrîd-i Sarîh Mukaddime*'si, yüzün üzerinde şerhten yararlanılarak hazırlanmış, modern mantık ve tarih metodolojisi yöntemlerini de kullanması yönüyle diğer usûllerden ayrılmıştır.²²⁷

Döneme ait eserler ve müellifleri tablo halinde şöyle gösterilebilir:

ESERİN İSMİ	YAZARININ ADI	VEFAT TARİHİ
- <i>Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser</i>	Tahir b. Sâlih el-Cezâirî	1338/ 1920
- <i>Kavâidü't-tahdîs min fûnûni mustalahi'l-hadîs</i>	Cemâluddîn Muhammed b. Muhammed Saîd el-Kâsimî	1332/1914
- <i>Yeni Usûl-i Hadis</i>	İbrahim Canan	
- <i>Kavâid fi 'ulûmi'l-hadîs'i</i>	Zafer Ahmed et-Tehânevî	1394/ 1974
- <i>Mukaddime</i>	Ahmed Naim	1353/1934
- <i>Bazı Hadis Meseleleri Üzerine Tetkikler</i>	Muhammed Tayyib Okiç	1397/1977
- <i>Menhecü'n-nakd fi 'ulûmi'l-hadis</i>	Nureddîn Itr	-

Hanefîlerin hadis usûlüne katkıları.

Hadis usûlüne dâir eserlerin çoğunluğunun Şafîiler tarafından yazıldığı yaygın bir kanaattir. Bugün klasikleşmiş olan mevcut hadis usûlünün, ashâb-ı hadis-Şâfiî çizgisini temsil ettiği görülmektedir. Bilindiği üzere İslâm'ın ilim ve düşünce tarihinin iki damarını ehl-i hadis ile ehl-i re'y oluşturmaktadır. Hadis rivayeti, tedvîni ve tasnifi ile daha çok ehl-i hadis meşgul olurken Şâfiî'ye kadar geçen sürede pek çok muhaddis, hadis rivayet usûlleri konusunda eserler vermiştir. Ehl-i hadis ve ehl-i re'y arasındaki tartışmaların devam ettiği bir dönemde İmam Şâfiî yetişmiş, re'y ehli ile hadis ehli arasında bir sentez izleyerek klasik kabulün aksine ehl-i hadis

²²⁶ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 4.

²²⁷ Hüseyin Hansu, "Babanzâde Ahmed Nâim'in Tegrîd-i Sarîh Tercemesi'nin Mukaddimesi", *Hadis*, 2. Baskı (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 441.

tarafında yer almıştır. Hadislerin bir tür vahiy olduğunu belirterek ehl-i hadisin anlayışını temellendirip re'y ehline karşı savunmuştur.²²⁸ İmam Şâfiî 198/814 tarihinde Bağdat'a dönmesinden bir süre sonra ders vermeye başlamış, derslerine Ahmed b. Hanbel de katılmış, Bağdat'ta ehl-i re'y karşısında zor günler yaşayan ehl-i hadîs, İmam Şâfiî'nin gelişiyle güç kazanmıştır. Bu nedenle ashâb-ı hadîs tarafından kendisine “nâsirü'l-hadîs” ünvanı verildiği belirtilmektedir. Bu gelişmeden sonra hadis ilimleri daha çok Şâfiîler tarafından savunulmuştur.²²⁹

İlerleyen dönemde hadis ilimleri ile ilgili yüzlerce eser yazılmıştır. Elimizdeki en eski eserlerden olan Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinden, Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisu'l-fâsıl*'ına, İbnü's-Salâh'ın *'Ulûmü'l-hadîs*'inden günümüze kadar yazılmış olan hadis usûlü eserlerine varıncaya kadar istisnalar çıkarıldığında yazarlarının çoğunluğunun Şâfiî olduğu görülmektedir. Ancak bu durum Hanefîlerin hadis usûlü konularıyla ilgilenmedikleri anlamına gelmemektedir. Hadis usûlü konularında kendi görüşlerini yansıtan fazlaca müstakil eser te'lîf etmemiş olan Hanefîler bu konuları daha çok usûl-i fıkha dâir yazdıkları eserlerde ele almışlardır. Şâfiî çizgisindeki hadis usûlü, teorik olarak isnat merkezli iken, re'y ehli çizgisindeki hadis usûlü ise daha çok metin merkezlidir. Bu itibarla kullandıkları istihlâhlarda da birtakım farklılıklar ortaya çıkmıştır.²³⁰ Aslında aralarındaki temel fark isnada bakış açılarıdır. Ashâb-ı hadîs, hadislerin senedini metni taşıyan ana unsur olarak görmüş, bazen metnin anlaşılamayacağından hareketle senedi daha fazla ön plana çıkarmıştır. Bu durumun aksi de ehl-i re'y için söylenebilir. Anlayış farklarının altında coğrafi faktörler, kendilerine hocalık eden sahabî ve tabiînler ve birçok farklı etken sayılabilir. Bu durumun daha iyi anlaşılabilmesi için mezhebin doğduğu ve geliştiği coğrafyanın iyi tetkik edilmesi gerekmektedir.

Hanefîlerin yaşadığı coğrafya olan Kûfe; Roma, Sâsânî, Hint ve Arap medeniyetlerinin kesişim noktasında kurulmuş, çeşitli kültür, din, dil ve ırka mensup unsurlara ev sahipliği yapmıştır. Bu çok renklilik şehirde siyasî istikrarsızlık gibi bazı problemleri beraberinde getirirse de sorunların üstesinden gelebilecek çözümleri de çıkarmayı, ötesinde İslâm düşünce tarihinin hemen her alanında kalıcı izler bırakmayı başarmıştır. Siyâsî-îtikâdî alanda Haricî, Şiî, Mürciî ve Sünnî düşüncesinin en önemli simalarına ev sahipliği yapan belde fikhî alanda ehl-i hadîs ile birlikte bugün dünya Müslümanlarının büyük çoğunluğunun benimsediği ehl-i re'y ekolüne mensup Hanefî mezhebini bağrından çıkarmıştır. Kûfe ayrıca kıraat, tefsir ve dil ilimlerini de birer ekol haline taşımıştır.²³¹

²²⁸ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 35.

²²⁹ Aybakan, “Şâfiî”, 38: 224.

²³⁰ Kırbasoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, 37.

²³¹ Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis-İlk Üç Asır* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 15.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra halife seçilen Hız. Ebû Bekir'in ilk icraatı, Peygamberimiz döneminde Üsâme komutasında hazırlanmış olan İslâm ordusunu Suriye bölgesine göndermek olmuştur. Bu hareketi ile Müslümanlar artık bölgenin iki büyük devleti olan Bizans ve Sâsânîlere karşı savaşıacak bölgede yeni bir güç olmuşlardır.²³²

Verimli topraklarından ötürü Şam bölgesi İslâm dininden önce de Arapların ilgisini çekmiştir. Bölgeye küçük gruplar halinde yerleşen Araplar Mûte savaşında 8 Ağustos 629 yılında Bizans'ın yanında yer alarak Müslümanlara karşı savaşmışlardır. Hız. Ebû Bekir'in vefatının ardından Suriye bölgesindeki fetihler de devam etmiştir. Hristiyan olan Bizans ile aynı bölgede hüküm süren Zerdüşlük, Mecûsîlik, Maniheizm gibi inanç sistemlerini benimsemiş olan Sâsânîler/İranlılar İslâm'ın yayılmasının önündeki iki büyük engeldi. Dolayısıyla gerek dini yaymak gerek civarlardaki diğer devletlere İslâm devletinin gücünü göstermek, gerekse bölgenin zenginliklerinden Müslümanların yararlanmasını sağlamak amacıyla bölgenin kalesi olan Dımaşk 634 yılında Müslümanların eline geçmiş, 640 yılında ise Suriye bölgesinin tamamı Müslümanlar tarafından fethedilmiştir.²³³

Hız. Ömer döneminde kurulan Kûfe, Basra ile birlikte önemli merkezlerden biri haline dönüşmüş, çok renkli yapısı, çeşitli ırk ve kültürlerden oluşan şehirde rekâbet ve çekişmenin bulunduğu Kûfe şehri daha kuruluşundan çok kısa bir zaman sonra nüfusu yüzbinleri aşmıştır.²³⁴

Kûfe inşa edildiği günden itibaren yoğun bir yerleşmeye maruz kalmış, ilk sakinleri arasında sahabîler yer almıştır. Buraya üçyüz yetmiş civarında sahâbinin geldiğinden bahsedilmektedir.²³⁵ Bunlar arasında Abdullah b. Mes'ûd Ebû Abdîrrahman el-Huzelî (ö. 32/652), Huzeyfe b. Yemân Ebû Abdillâh el-Absî el-Yemânî (ö. 36/656), Habbâb b. Eret Cendele Ebû Abdillâh et-Temîmî (ö. 37/657), Ammâr b. Yâsir b. Âmir Ebû'l-Yakzân el-Ansî (ö. 37/657), Ali b. Ebî Tâlib Ebû'l-Hasen el-Kuraşî el-Hâşimî (ö. 40/661), Muğîre b. Şube b. Ebî Âmir Ebû Abdillâh es-Sekafî (ö. 50/670), Cerîr b. Abdillâh b. Câbir Ebû Amr el-Becelî (ö. 51/671) Sa'd b. Ebî Vakkâs b. Vüheyb Ebû İshâk el-Kurâşî (ö. 55/675), Semure b. Cündüb b. Hilâl Ebû Saîd el-Fezârî (ö. 59/678), en-Nu'mân b. Beşîr b. Sa'd Ebû Abdillâh el-Ensârî (ö. 64/683), Zeyd b. Erkâm b. Zeyd Ebû Amr el-Ensârî (ö. 66/685) Adıyy b. Hâtîm b. Abdillâh

²³² İzzüddîn Muhammed b. Muhammed İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut, 1995) 2: 334.

²³³ Kahraman, *Kûfe'de Hadis-İlk Üç Asır*, 3.

²³⁴ Kahraman, *Kûfe'de Hadis-İlk Üç Asır*, 15.

²³⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtîb el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Kitâbü't-Tabakâtî'l-kebîr*, çev. Ali Bakkal ve Yasin Kahyaoğlu, 2. Baskı, (İstanbul: Siyer Yayınları, 2015), 6: 9.

Ebû Tarîf et-Tâî (ö. 67/686), Berâ b. Âzib b. el-Hâris Ebû Umâre el-Evsî el-Ensârî (ö. 71/690) bulunmaktadır.²³⁶

Bunun dışında tâbiûn ve etbâu't-tâbiînden birçokları Kûfe'de ikamet etmiş, her biri Hz. Peygamber'den rivayet edilenler başta olmak üzere bilgi ve kültürlerini de Kûfe'ye aktarmışlardır. Kısa süre sonra Kûfe, İslâm dünyasından kendisinden bahsedilen bir diyar haline dönüşmüştür. Sahâbe asrının hadis bilginleri açısından önde gelen bölgesi Hicaz iken daha sonra ikinci asırda üstünlüğü Irak bölgesine kaptırmış, hadis rivayetinde ana eksen artan bir ivme ile bu bölgeye kaymıştır. Bu merkezdeki ilim anlayışı, rivayet metodları orada yaşayan sahâbe ve sonraki ilim adamlarının düşüncelerine göre gelişmiş zamanla diğer bölgeleri ilmi açıdan beslemiştir.²³⁷

Başlangıçta bir askeri üs olarak kurulan Kûfe şehri zamanla bir ilim merkezi haline dönüşmüştür. İslâm hukukçularına göre kaynaklar Kitab, sünnet, icmâ ve kıyastır. Ancak farklılıklar bu delillerden hüküm çıkarma usûlünde ortaya çıkmaktadır. Bunun nedenleri arasında çevre şartları, üstad ve metod farklılıkları, bütün hadislerin her bölgeye aynı oranda ulaşmaması, ulaşanların güvenlik derecelerinin tespitinde farklı kriterlerin kullanılması gibi nedenlerle farklı ekolleşmeler yaşanmıştır. Bu minvâlde Kûfe ulemâsının anlayışına “ehl-i re'y”, Medine ulemâsının anlayışına ise “ehl-i hadis” veya “ashâb-ı hadis” denmeye başlanmıştır.²³⁸

İlmi faaliyetlerin merkezinde Kûfe bulunmaktadır. Ehl-i re'y'in önde gelen ismi Ebû Hanîfe'de mescitleri eğitim amaçlı kullananlardandır. Mescid merkezli eğitim faaliyetleri içerisinde önde gelen ilmin hadis rivayeti olduğu görülmektedir.²³⁹

Hadis ve hadis usûlüne dâir yazılmış olan eserlerin çoğunluğu Şafî müellifler tarafından yazılmış olsa da buldukları coğrafyanın da katkısıyla Hanefiler de gerek hadis gerekse hadis usûlü alanında uğraş vermişlerdir.

Müstakil olarak hadis usûlü eserlerinin telifi IV. (X.) asırda başlamış, Şafî muhaddis İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) *Mukaddime*'si veya bilinen diğer ismi ile '*Ulûmü'l-hadis*'i²⁴⁰ hadis usûlü için bir dönüm noktası olmuştur. Zira bu eser kendisinden sonra oluşturulan hadis usûlü literatürünün büyük kısmının temel metnini teşkil etmiştir. Hanefiler de bu eseri medreselerinde okutmuş üzerine birçok çalışma yapmışlardır.

²³⁶ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 244-267.

²³⁷ Bekir Kuzudüşli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2017), 73.

²³⁸ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 197.

²³⁹ Karaman, *Fıkıh Usûlü*, 243.

²⁴⁰ Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehruzûrî, *Ulûmü'l-hadis*, 3. Baskı, thk. Nureddin Itr (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998).

Hanefilerden hadis usûlü alanında İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'sini esas alarak yapılan çalışmaların ilkleri Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardînî'nin (ö. 750/1349) *el-Müntehab fî 'ulûmi'l-hadis* adlı ihtisar, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî'nin (ö. 762/1361) *Islâhu kitâbi'bni's-Salâh fî 'Ulûmi'l-hadis* isimli nüket eserleridir. Müellifler Memlûklüler döneminde Mısır'da yaşamış Türk asıllı âlimlerdir. Her iki müellif de müderrislik yapmış, İbnü't-Türkmânî ayrıca Mısır'da iki yıl Hanefî kâdılkudât vazifesi icra etmiştir.²⁴¹

İbn Hacer'in, *Mukaddime*'nin tertibini yeniden düzenleyerek ortaya koyduğu *Nuhbetü'l-fiker* isimli eseri, daha sonra yeni bölümler ilave ederek itmam ettiği *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*²⁴² adlı şerh çalışmasıyla medreselerde vaz geçilmez ders kitabı haline dönüşmüştür. Eser üzerine Hanefilerce de birçok çalışma yapılmıştır.

İbn Hacer'in öğrencilerinden Malikî iken sonraları Hanefiliği tercih eden, Memlûklüler döneminde Kahire'de müderrislik yapmış, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şümunnî el-Kusantînî el-Kâhîrî (ö. 872/1468) *el-Âli'r-rütbe fî şerhi nazmi'n-Nuhbe* isimli eseri ile *Nuhbetü'l-fiker*'i nazma çevirmiştir. Manzum eser oğul Şümunnî tarafından da şerh edilmiştir.²⁴³

Ebü'l-Adl Zeynüddîn Şerefüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî (ö. 879/1474) *Hâşiye alâ nüzheti'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker* adıyla da anılan *Hâşiye alâ şerhi'n-Nuhbe* adlı eseri *Nüzhetü'n-nazar*'ın ilk haşiyesi sayılmaktadır.²⁴⁴

Nuhbetü'l-fiker üzerine Hanefî fakihlerinden Ebü'l-Adl Zeynüddîn Şerefüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî'nin (ö. 879/1474) *el-Kavlü'l-mübteker alâ şerhi Nuhbeti'l-fiker*²⁴⁵ isimli bir haşiyesi bulunmaktadır.

Babası Hanbelî olan kendisi Hanefiliğe müntesip Halepli âlim Radyüddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563), *Nüzhetü'n-nazar* üzerine *Minâhu'n-nuğbe alâ şerhi'n-Nuhbe* isimli bir haşiyeye kaleme almıştır. Daha sonra bu eserini Hanefî mezhebinin görüş ve önerilerini de ilave ederek *Kafvü'l-eser fî safvi 'ulûmi'l-eser* ismi ile telhis etmiştir. Son olarak aynı eseri *el-Fer'u'l-esîs fî usûli'l-hadis*²⁴⁶ ismi ile şerh etmiştir.²⁴⁷

²⁴¹ Özben, "Hanefilerin Mukaddime Temelli Hadis Usûlüne Katkısı", 36: 3.

²⁴² İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*, nşr. Nûreddin İtr (Dımaşk, 1413/1992).

²⁴³ Ahmet Özel, "Şümunnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 261.

²⁴⁴ Talat Sakallı, "İbn Kutluboğa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 22: 152.

²⁴⁵ Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısrî, *el-Kavlü'l-mübteker alâ şerhi Nuhbeti'l-fiker*, thk. Abdülhamid Derviş (Beyrut: Daru'l-Farabi, 2008).

²⁴⁶ Radyüddîn Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî İbnü'l-Hanbelî, *el-Fer'u'l-esîs*, thk. Ebû Abdurrahman Nebîl Salâh (Dimyat: Mektebetü İbn Abbas, 2008).

²⁴⁷ Özben, "Hanefilerin Mukaddime Temelli Hadis Usûlüne Katkısı", 36: 7.

Ali el-Kârî'nin Nüzhe şerhi için kendisinden ciddi ölçüde istifade ettiği *Şerhu Nüzheti'n-nazar* isimli eser, Hindistanlı Hanefî âlim olan Vecîhüddin el-Alevî el-Gücerâtî (ö. 998/1589) tarafından yazılmıştır.²⁴⁸

Hanefîleri tenkit eden Şafîî fukahalarına reddiyeleriyle ve kendi görüşlerini açıklamalarıyla bilinen Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî'nin (ö. 1014/1605) *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker fî muslahâti ehli'l-eser* isimli eseri de *Nuhbe*'ye yazdığı şerhin haşiyesidir.²⁴⁹

Hintli Hanefî âlimlerden İmâdüddin Muhammed Ârif Abdünnebî Osmânî'ye (ö. 1020/1611) *Şerhu şerhi nuhbeti'l-fiker*, Muhyiddîn Abdülkâdir b. Şeyh Abdullah el-Ayderûsî'ye (1037/1627) *Şerhu şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Muhammed Ekrem en-Nasrbûrî es-Sindî'ye (XI. asır) *İm'ânü'n-nazar fî tadvîhi Nuhbeti'l-fiker* isimli şerhler nisbet edilmektedir.²⁵⁰

Halep'te yetişmiş Hanefî fakihî olan Ahmed b. Muhammed el-Kevâkibî el-Halebî el-Hanefî'nin (ö. 1124/1712) *Hâşiye alâ şerhi'n-Nuhbe* isimli bir haşiyesi bulunmaktadır.²⁵¹

Celvetî şeyhi sûfî Hanefî âlim İsmâil Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Şerhu'n-nuhbe* isimli eseri Hanefî mutasavvıfların hadis usûlü konularına bakışını gösteren bir çalışmadır.²⁵²

Medine'de yaşayan Sind bölgesi Hanefî âlimlerinden Ebü'l-Hasan Hüseyin b. Muhammed es-Sindî'nin (ö. 1187/1773) *Nüzhetü'n-nazar* üzerine yazdığı *Behcetü'n-nazar* adlı çalışması günümüze kadar ulaşmıştır.²⁵³

Trabzon'da dünyaya gelen, Medîne'de ikamet ettiği için Medenî Mehmed Efendi olarak tanınan Osmanlı âlimi²⁵⁴ Mehmet Trabzonî'nin (ö. 1200/1786) *Hâşiye alâ Nuhbeti'l-fiker* isimli çalışması bulunmaktadır.²⁵⁵

Kadı Mustafa Kâmil Yemli hazâde el-Elbistânî'nin (ö. 1294/1877) *Ta'likâtü kâfiye alâ manzûmeti Nuhbeti'l-fiker*²⁵⁶ isimli manzum eseri bulunmaktadır.²⁵⁷

²⁴⁸ Mehmet Özşenel, *Pakistan'da Hadis Çalışmaları* (İstanbul: İFAV, 2014), 64.

²⁴⁹ Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 2: 403.

²⁵⁰ Özben, "Hanefîlerin Mukaddime Temelli Hadis Usûlüne Katkısı", 36: 9.

²⁵¹ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 1: 240.

²⁵² İsmâil Hakkı Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 35-37).

²⁵³ Ebü'l-Hasan Hüseyin b. Muhammed es-Sindî, *Behcetü'n-nazar* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 733).

²⁵⁴ Ali Benli, "Trabzonî, Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 304.

²⁵⁵ Muhammed b. Mahmûd Trabzonî, *Hâşiye alâ Nuhbeti'l-fiker* (Bursa İnebey Ktp., nr. 350).

²⁵⁶ Mustafa Kâmil Yemli hazâde, *Ta'likât-ı kâfiye alâ manzûmeti Nuhbeti'l-fiker* (İstanbul: Matbaatü's-Sultaniyye, 1283).

²⁵⁷ Özben, "Hanefîlerin Mukaddime Temelli Hadis Usûlüne Katkısı", 36: 13.

İbn Hacer'e hocalık yapmış Şâfiî âlim Irâkî'nin (ö. 806/1404) İbnü's-Salâh'ın *Mukaddime*'si üzerine yazdığı *Elfiyye*'si de Hanefî âlimlerince ilgiye mazhar olmuş ve eser üzerine farklı çalışmalar yapılmıştır. Bunlar arasında Kâsım b. Kutluboğa'nın (ö. 879/1474) *Hâşiye alâ şerhi Elfiyyeti'l-mustalah li'l-Irâkî* adlı bir haşiyesi²⁵⁸; Abdurrahman b. Ebû Bekir Zeynüddin el-Aynî'nin (ö. 893/1487) *Şerhu Elfiyyeti'l-Irâkî*²⁵⁹, Muhammed İdrîs el-Kandehlevî'nin (ö. 1394/1974) *Minhatü'l-mugîs fî şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*²⁶⁰ isimli şerhleri sayılabilir.²⁶¹

Ayrıca Hanefîlerin hadis usûlüne katkılarını gösterir müstakil hadis usûlü eserleri de bulunmaktadır.

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî'nin (ö. 816/1413) hadis terimlerine dâir kaleme aldığı²⁶² *el-Muhtasar fî usûli'l-hadîs* olarak da bilinen *ed-Dîbâcü'l-müzheb*²⁶³; Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Fasîh el-Herevî'nin (ö. 837/1433) *Cevâhirü'l-usûl fî 'ilmi hadîsi'r-resûl*²⁶⁴ adlı eserleri bulunmaktadır.²⁶⁵

Balıkesirli bir Türk âlimi Birgili veya Birgivî olarak meşhur olmuş²⁶⁶ Takıyyüddîn Mehmed'in (ö. 981/1573) *Risâle fî usûli'l-hadîs* isimli bir risâlesi mevcuttur.

Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî'nin (ö. 1353/1934) *et-Tecrîdü's-sarîh li ehâdîsi'l-Câmi'u's-sahîh*'in *Mukaddime*'si de oldukça kapsamlı bir hadis usûlü eseridir.

Hanefî mezhebinde hadislere yeterince değer verilmediği yönündeki eleştirilere karşı bu mezhebin görüşlerini destekleyen hadisleri bir araya getirmek için²⁶⁷ Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî'nin (ö. 1394/1974) tamamladığı *Î'lâü's-sünen*²⁶⁸ kitabının yanısıra onun *Kavâid fî 'ulûmi'l-hadîs* eseri de mevcuttur.

Hanefîlerin hadis usûlüne katkıları tablo halinde şöyle gösterilebilir:

²⁵⁸ Kasım b. Kutluboğa, *Hâşiye alâ şerhi Elfiyyeti'l-Irâkî* (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 7951).

²⁵⁹ Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, *el-Hâfiz el-Irâkî ve eserühû fî 's-sünne* (Riyad: Mektebetü Ezvâi's-Selef, 2004).

²⁶⁰ Muhammed İdrîs Kandehlevî, *Minhatü'l-mugîs fî şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Sâcid Abdurrahman es-Siddîkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2012).

²⁶¹ Özben, "Hanefîlerin Mukaddime Temelli Hadis Usûlüne Katkısı", 36: 15.

²⁶² Sadrettin Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 134.

²⁶³ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *el-Muhtasar fî usûli'l-hadîs*, nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed (İskenderiye: Dâru'd-Da've, 1983).

²⁶⁴ Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Fasîh el-Herevî, *Cevâhirü'l-usûl fî ilmi hadîsi'r-Resûl*, nşr. Ebü'l-Meâlî Ethar el-Mübârekfûrî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, tsz).

²⁶⁵ Özben, "Hanefîlerin Mukaddime Temelli Hadis Usûlüne Katkısı", 36: 2.

²⁶⁶ Emrullah Yüksel, "Birgivî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 6: 191.

²⁶⁷ Ebûbekir Sifil, "Zafer Ahmed Tehânevî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 68.

²⁶⁸ Zafer Ahmed Tehânevî, *Î'lâü's-sünen*, nşr. Halil el-Meys (Beyrut, 1421/2001).

ESERİN İSMİ	YAZARININ ADI	VEFAT TARİHİ
İbnü's-Salâh'ın Mukaddime İsimli Eserini Temel Alarak Yaptıkları Çalışmalar		
- <i>el-Müntehab fî 'Ulûmi'l-hadîs</i>	Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî el-Mardîni'nin	750/1349
- <i>Islâhu kitâbi İbni's-Salâh fî 'Ulûmi'l-hadis</i>	Ebü Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî el-Hikrî'nin	762/1361
İbn Hacer'in Nuhbetü'l-Fiker ve Nüzhetü'n-Nazar Fî Tavzîhi Nuhbeti'l-Fiker İsimli Eserlerini Temel Alarak Yaptıkları Çalışmalar		
- <i>el-Âli'r-rütbe fî şerhi nazmi'n-Nuhbe</i>	Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed eş-Şümunnî el-Kusantîni el-Kâhirî	872/1468
- <i>Hâşiye alâ Nüzheti'n-nazar fî tavzihi Nuhbeti'l-fiker</i>	Ebü'l-Adl Zeynüddîn Şerefüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûni el-Cemâli el-Mısrî	879/1474
- <i>Minahu'n-nuğbe alâ şerhi'n-Nuhbe</i> - <i>Kafvü'l-eser fî safvi 'Ulûmi'l-eser</i> - <i>el-Fer'u'l-esîs fî usûli'l-hadîs</i>	Radıyüddin Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî İbnü'l-Hanbelî	971/1563
- <i>Şerhu nüzheti'n-nazar</i>	Vecîhüddin el-Alevî el-Gücerâtî	998/1589
- <i>Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker fî muslahâti ehli'l-eser</i>	Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herev	1014/1605
- <i>Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker</i>	İmâdüddin Muhammed Ârif Abdünnebî Osmânî	1020/1611
- <i>Şerhu şerhi Nuhbeti'l-fiker</i>	Muhyiddin Abdülkâdir b. Şeyh Abdullah el-Ayderûsî	1037/1627

- <i>İm'ânü'n-Nazar fî tavnîhi Nuhbeti'l-fiker</i>	Muhammed Ekrem b. Abdurrahman en-Nasrbûrî es-Sindî	XI. yy.
- <i>Hâşiyeye alâ şerhi'n-Nuhbe</i>	Ahmed b. Muhammed el-Kevâkibî el-Halebî el-Hanefî	1124/1712
- <i>Şerhu'n-nuhbe</i>	İsmâil Hakkı Bursevî'nin	1137/1725
- <i>Behcetü'n-nazar</i>	Ebû'l-Hasan Hüseyin b. Muhammed es-Sindî	1187/1773
- <i>Hâşiyeye alâ Nuhbeti'l-fiker</i>	Mehmet Trabzonî	1200/1786
- <i>Ta'likât-ı kâfiye alâ manzûmeti Nuhbeti'l-fiker</i>	Kadı Mustafa Kâmil Yemli hazâde el-Elbistânî	1294/1877
İrâkî'nin Elfiyye İsimli Eserini Temel Alarak Yaptıkları Çalışmalar		
- <i>Hâşiyeye alâ şerhi Elfiyyeti'l-mustalah li'l-İrâkî</i>	Kâsım b. Kutluboğa	879/1474
- <i>Şerhu Elfiyyeti'l-İrâkî</i>	Abdurrahman b. Ebû Bekr Zeynüddîn el-Aynî'nin	893/1487
- <i>Minhatü'l-mugîs fî şerhi Elfiyyeti'l-hadîs</i>	Muhammed İdrîs el-Kandehlevî	1394/1974
Hanefîlerin Müstakil Hadis Usûlü Eserleri		
- <i>el-Muhtasar fî usûli'l-hadîs veya ed-Dîbâcü'l-müzheb</i>	Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî	816/1413
- <i>Cevâhirü'l-usûl fî ilmi hadîsi'r-resûl</i>	Ebû'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Fasîh el-Herevî	837/1433
- <i>Rîsâle fî usûli'l-hadîs</i>	Takıyyüddîn Mehmed Birgili veya Birgivî	981/1573

- <i>et-Tecrîdü's-sarih li ehâdisi'l-câmi'u's-sahih: Mukaddime</i>	Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî	1353/1934
- <i>Kavâid fi 'Ulûmi'l-hadis</i>	Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmânî	1394/1974

Sonuç olarak Hanefilerin Şâfiîler kadar etkili olmasa da hadis usûlüne katkıları gözlemlenmiştir. Özellikle ilk dönemlerde bu katkılar gözle görülür düzeyde olmasa da ilerleyen dönemde Şâfiîlerin de etkisiyle kendisini hissettirmeye başlamıştır. Dönemin medrese kültürünün Şâfiî merkezli olması hadis ve hadis usûlü eserlerin onların elinde olduğu şeklinde bir anlayışı oluştursa da Hanefilerin başta *Mukaddime*, *Nuhbetü'l-fiker*, *Nüzhetü'n-nazar*, *Elfiyye* gibi temel metinleri mezhep faktörünü dikkate almadan öğrencilerine okuttukları, bunlar üzerine şerh, haşiye, ta'lik vb. çalışmalar yaparak katkı sundukları tespit edilmiştir. Bunun ötesinde onların müstakil hadis usûlü çalışmaları yaptıkları da görülmektedir. Onlar bu eserlerde ihtilafî konularda kendi görüşlerini ortaya koyarak hadis usûlüne katkı sunmuşlardır.

İKİNCİ BÖLÜM

Hadis İstılahları ve Hanefiler

Kavramsal Çerçeve

Hadis kavramı.

Hadis kelimesi, sözlükte eskinin zıddı, yeni anlamına geldiği gibi söz, haber, sözlü ifade anlamlarına da gelmektedir. (حَدَّثَ) “Hadese” fiilinden türediği kabul edilirse sonradan meydana geldi anlamına gelirken, fiile kaynaklık eden müstakil bir isim olduğu kabul edildiği takdirde yeni ve orijinal manasında kullanılır.²⁶⁹ Söz ister birisi tarafından söylenmiş olsun isterse o kişi hakkında söylenmiş olsun değişmez. Her ikisi de o kişinin hadisi olarak nitelendirilir.²⁷⁰

İnsana uykuda veya uyanıkken iletilen söze, aktarılan kıssaya²⁷¹ ve yapılan konuşmaya da hadis denilmektedir. Kur’ân’ı Kerîm’de hadis kelimesi tekil ve çoğul kalıplarda birçok âyet içinde yer almıştır.²⁷² Farklı âyetlerde (هَذَا الْحَدِيثُ) “hâze’l-hadîs”, (أَحْسَنُ الْحَدِيثِ) “ahsenü’l-hadîs”²⁷³ kelimeleri yer alırken, Kur’ân-ı Kerîm kendisi için “ahsenu’l-hadîs/sözlerin en güzeli”²⁷⁴ ifadesini kullanmaktadır. Hz. Peygamber de Kur’ân-ı Kerîm’i “sözlerin en güzeli Allah’ın kitabıdır”²⁷⁵ şeklinde ifade etmiş, onun için “ahsenü’l-hadîs, hayrû’l-hadîs, asdaku’l-hadîs”²⁷⁶ tabirlerini kullanmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan hadis kavramının Hz. Peygamber’in sözleri için terim anlamı taşıyacak mahiyette kullanılmadığı görülmektedir.

Hadisçilere göre hadis.

İnsana, işitmek şekliyle ulaşan her türlü söz olarak tarif edilen (حَدِيثٌ) “hadîs” teriminin çoğulu olan (أَحَادِيثٌ) “ehâdîs”, konuşulan şey anlamındaki (أُحْدُوثَةٌ) “uhdûse”

²⁶⁹ Mustafa v.dğr., *el-Mu‘cemu’l-vasîtu* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 159.

²⁷⁰ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 4. Baskı (Ankara: Otto, 2014), 276.

²⁷¹ Tâha 20/9; Zâriyât 51/24; Nâziât 79/15; Burûc 85/17; Ğaşiye 88/1.

²⁷² Nisâ 4/42, 78; 87, 140, En’am 6/68; Yusuf 12/111; Kehf 18/16; Tâha 20/9; Ahzâb 33/53; Zümer 39/23; Casiye 45/6; Zâriyât 51/24; Tûr 52/34; Necm 53/59; Vâkıâ 56/81; Tahrîm 66/3; Kalem 68/44; Murselât 77/50; Nâziât 79/15; Burûc 85/17; Ğaşiye 88/1.

²⁷³ Kehf 18/6; Necm 53/59; Vâkıa 56/81; Zümer 39/23.

²⁷⁴ Zümer 39/23.

²⁷⁵ Buhârî, “Edeb”, 70; “İ’tisâm”, 2; Müslim, “Cumû‘a”, 43.

²⁷⁶ Buhârî, “Edeb”, 70, “İtisâm”, 2; Müslim, “Cumû‘a”, 43; Nesâî, “Salâtü’l-İdeyn”, 22.

kelimesinin çoğulu olmakla beraber, sonraları hadisin çoğulu olarak kullanılmaya başlanmıştır.²⁷⁷

Hadis kelimesi, İslâmiyetin gelişiyle birlikte evrilmiş, Resûl-i Ekrem'in sözlerine (الأحاديث القولية) “el-ehâdîsü'l-kavliyye”, fiillerine (الأحاديث الفعلية) “el-ehâdîsü'l-fi'liyye”, tasvip ettiklerine de (الأحاديث التقديرية) “el-ehâdîsü't-takrîriyye” denilmeye başlanmıştır. Hadis âlimleri, Hz. Peygamber'in şemâil/yaratılışıyla ilgili özelliklerini ve ahlâkî vasıflarını da hadis kapsamına almışlardır.²⁷⁸ Kelime zamanla Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberler için özel bir terim olarak kullanılmaya başlanmış, daha çok Hz. Peygamber'e ait olanı ifade etmiştir.²⁷⁹

Kavram, Resûlüllah (s.a.s.) tarafından kendi sözü anlamında da kullanılmıştır. Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'e yönelttiği: “Ey Allah'ın elçisi! Kıyamet günü şefâatine nâil olacak en mutlu insan kimdir?” sorusu karşısında Hz. Peygamber'in: “Senin hadise karşı olan ihtiyakını bildiğim için, bu hadis hakkında herkesten önce senin soru soracağını tahmin etmişim. Kıyâmet günü şefâatime nâil olacak en mutlu insan, ‘Lâ ilâhe illâllah’ diyen kimsedir”²⁸⁰ şeklindeki cevabında, kendi sözü için “hadis” lafzını kullanması bunun bir örneğidir.

Bir kadın sahâbîye, Hz. Peygamber'den “senin sözlerinden daha çok erkekler faydalanıyor”²⁸¹ diyerek kendileriyle sohbet etmek üzere bir gün ayırmasını istemesi sırasında da “hadis” kelimesini kullanmıştır. Durumu Hz. Peygamber'in tasvîbi akabinde daha sahâbe devrinde bu kelime kavramlaşma sürecine girmiş, sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'in sözleri, fiilleri ve tasviplerini bildiren haberler anlamında kullanılmıştır.²⁸²

Hz. Peygamber'in ashâbı arasında kelimeyi sık kullananlar dikkati çekmektedir. Gerek (تحديث) “tahdîs” mastarından türemiş, (حدثت) “haddestü”, (حدثتكم) “haddestüküm”, (أحدثكم) “ühaddisüküm” şeklinde fiil kalıpları ile gerek (حديثا) “hadîsen”, (أكثر) “eksera hadîsen”, (حديثا كثيرا) “hadîsen kesîran” şeklinde isim kalıbı ile geçen bu

²⁷⁷ Râgıb el-İsfehâni, *Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife), 110.

²⁷⁸ M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15: 27.

²⁷⁹ “Mukaddime”, *Hadislerle İslâm*, 5. Baskı (Ankara: DİB, 2013), 1: 55.

²⁸⁰ Buhârî, “İlim”, 33; “Rikak”, 51.

²⁸¹ Buhârî, “İ'tisam”, 9.

²⁸² Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları* (Ankara: İFAV, 1980), 11.

ifadeler; Hz. Osman, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre ve benzeri râvi sahâbiler tarafından kullanılmıştır.²⁸³

Klasik hadis kaynaklarında hadisin tanımından çok müsned olan sahih hadisin tanımına yer verilmiştir. Buna göre sahih hadis: “senedi başından sonuna kadar âdil ve zâbit râvilerin kendileri gibi âdil ve zâbit kişilerden alarak rivayet ettikleri şâz ve mu‘allel olmayan hadistir.”²⁸⁴

Günümüz hadis usûlü eserlerinde ise, “söz, fiil, takrîr/onay, yaratılış veya huyla ilgili bir vasıf olarak Hz. Peygamber’e izafe edilen her şey” olarak karşılık bulur.²⁸⁵ Hz. Peygamber’den bizzat sadır olan söz yahut fiil, tavır ve davranışlara ait başkaları tarafından rivayet edilen sözlü ifadeler de hadis kavramı içerisinde değerlendirilmektedirler. Bir sözün hadis adını alabilmesi için ya bizzat Hz. Peygamber’den sadır olması yahut onun fiil ve davranışlarına dâir başkaları tarafından aktarılan sözlü bir rivayet bulunması gerekmektedir.²⁸⁶

Bazı hadisçilere göre söz, fiil ve takrîrlerinin yanı sıra Hz. Peygamber’in ahlakî ve yaratılış özelliklerine dâir haberler de hadis olarak değerlendirilmektedir. Bir bakıma “peygamber bilgisi” anlamına gelmektedir. Hz. Peygamber’i tanıtan, onun herhangi bir yönü üzerinde bilgi veren ilk üç nesile ait sözlü ifadeler hadisin kapsamına dâhil edilmiştir.²⁸⁷

Hadisçiler arasında yaygın olan görüşe göre hadis, Hz. Peygamber’in nübüvvetten önce ve sonra söyledikleri ve yaptıklarını kapsamaktadır. Henüz nübüvvet gelmeden önce örneğin Hıra mağarasında ibadetle meşgul olması sîretinin güzelliğini, ahlâkının yüceliğini ifade ederken; doğruluğunu gösterir haberler onun nübüvvetinin delillerinden sayılmıştır. Ancak nübüvvetten önceki haberler, Hz. Peygamber’i tanımak ve ona inanmak için kabul görmüşken, bunlarla amel etmek gerekli görülmemiştir.²⁸⁸

Hadis lafzını, yalnız Hz. Peygamber’in sözlerine değil, sahâbe ve tâbiînden nakledilen mevkuf ve maktû haberlere de itlak edenler bulunmaktadır. Bu bakımdan kelime, haberin de müradifi durumundadır.²⁸⁹

Hadis, Hz. Peygamber’in davranışının, söz ve fiillerinin rivayetidir, şifâhî olanı ifade eder, nazari bilgi verir. Allah’ın kitabının, Allah’ın elçisi tarafından evrensel planda yapılmış yorumunun yazılı veya sözlü belgeleridir.²⁹⁰ Bu nedenle bazı ilk dönem âlimlerinin hadiste

²⁸³ Ali Yardım, *Hadis I-II*, 4. Baskı (İstanbul: Damla Yayınevi, 2000) 35.

²⁸⁴ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis*, 11.

²⁸⁵ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 6; Çakan, *Hadis Usûlü*, 25.

²⁸⁶ Çakan, *Hadis Usûlü*, 25.

²⁸⁷ Yardım, *Hadis I-II*, 35.

²⁸⁸ Kandemir, “Hadis”, 15: 28.

²⁸⁹ Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 11.

²⁹⁰ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 277.

otorite olduğundan bahsedilmiş örneğin Süfyan es-Sevri'ye "hadiste hüccettir" denilerek onun rivayetlerin naklinde söz sahibi olduğu vurgulanmak istenmiştir. Hz. Peygamber'in söz, tutum ve davranışları hem fiilî olarak hem de şifahî olarak hadis rivayetiyle sonraki nesillere aktarılmıştır. Dolayısıyla Resûlüllah'ın her Müslüman için örnek teşkil eden kişiliğine dâir istek, tavsiye ve uygulamaları ayrıntılarıyla hadislerde bulunabilmektedir.²⁹¹

İslâm öncesi Arap literatüründe "sünnet" ile "hadis" kelimeleri arasında oldukça yakın bir ilişki söz konusudur. Her iki kavram da bir yönüyle yeni ve orijinal olanı ifade etmektedir. Ancak yaşanan pratikler hakkında hadîs ve hâdise kelimeleri çok nadir olarak kullanılırken, hadîs daha çok sözlü bir eylemi ifade eder. Hadis kelimesinin bu bakımdan kendisiyle eş anlamlı gibi görünen, kelimelerden ayıran şey, onun yeni söylenmiş, orijinal bir söz olmasıdır.²⁹²

Hadisler, insanları aydınlatan rahmet ve hidayet kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'in kendisine indirildiği bir Peygamber'in sözü olarak üstün bir değer ifade ettiği gibi onu bütün insanlardan daha iyi anlayan, ilâhî maksatların neler olduğunu en iyi bilen Allah Resûlü'nün görüşü olarak da büyük önem arz etmektedir.

Hadisin İslâm hukuku dışında kelâm, tasavvuf ve tefsir gibi dinî ilimlerin önemli bir kaynağı olmasının yanı sıra Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'in bütün Müslümanlar için örnek bir şahsiyet olarak sunulması, tarih boyunca onun sözlerine büyük bir önem atfedilmesinde etkili olmuştur. Bu durum hadise ilgiyi artırmış ve neticede zaman içerisinde büyük bir hadis külliyyatı ortaya çıkmıştır. Hadis ve sünnet, İslâm'ın sürekliliğini ve güncelliğini sağlamış, değişik coğrafyalarda yaşayan Müslüman toplulukları için ortak bir inanç ve düşünce ortamının oluşmasını, farklılıklarına rağmen Müslüman milletlerde olabildiğince uygulama birliğinin sağlanmasını temin etmiştir.²⁹³

Hz. Peygamber'in arkadaşları onun bütün söz ve davranışlarını yakından incelemiş, öncelikle onları hafızalarına kaydederek hayatlarına tatbik etmiş, yaşantıları ve yazıları ile sonraki kuşaklara ulaştırmışlardır. Bu nedenle hadisler, İslâm topraklarının genişlemesi sonrası inanç, ibadet, örf ve âdetlerdeki benzerliğin oluşmasında, ortak bir Müslüman toplumun inşasında önemli bir katkı sunmuştur.

²⁹¹ *Hadislerle İslâm*, 1: 57.

²⁹² Selçuk Coşkun, *Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet-Gelenek İlişkisi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 20114), 31.

²⁹³ *Hadislerle İslâm*, 1: 60.

Hanefilere göre hadis.

Hanefî kaynaklarında hadisin hüküm istinbatında sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin hadise olan düşkünlüklerini gösterir metinler de kaynaklarda yer almaktadır. Onlar hadis kavramını daha çok “Hz. Peygamber’e izafe edilen müsned hadis” anlamında kullanmışlardır. Hz. Peygamber’e ref’ edilen sözler için “haber”, “ahbâr”, “haberu’l-vâhid” veya “haberun garîbun” kavramlarını kullandıkları görülmektedir.²⁹⁴

Hz. Peygamber’in küsûf duasına ilişkin İmam Muhammed’in sorusuna cevaben, Ebû Hanîfe’nin: “İstiskâ namazı konusunda kendisiyle amel edilemeyecek şâz bir hadis dışında bize ulaşan rivayet yoktur”²⁹⁵ sözü, mezhep imamından başlayarak müntesiplerinin hadis kavramını kullandıklarını gösterir delil niteliğindedir.

İlk dönem kaynakları incelendiğinde Hanefîlerin Hz. Peygamber’in sözleri yanı sıra sahâbe ve tâbiîne ait söz ve uygulamalar için de bazen “eser” ve “hadis” kavramını kullandıkları görülmektedir. Örneğin “Hadis, sika kimseler kanalıyla Hz. Peygamber’den bize ulaşırsa onu alırız. Ashâbından gelirse onu da alır, onların sözünün dışına çıkmayız. Ancak tâbiînden gelecek olursa onu araştırırız”²⁹⁶ kabulleri, Hanefîlerin Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn sözleri için hadis kavramını kullandıkları şeklinde anlaşılmıştır. Bu durum bazı hadisçiler nezdinde de kabul görmüştür.²⁹⁷

Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe’nin “Mü’min zinâ edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır, tevbe edince imanı kendisine iâde edilir”²⁹⁸ hadisini rivayet eden kişiler hakkında ne dersiniz? sualine verdiği cevap, onun ve mezhebinin hadise bakışını ortaya koymasından önem taşımaktadır. Ebû Hanîfe konuyu şöyle açıklamaktadır: “Hz. Peygamber’den hadis nakleden herhangi bir kişiyi reddetmek, Hz. Peygamber’i reddetmek veya tekzîb etmek değildir. Bilakis, Hz. Peygamber adına yalan rivayet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygamber’e değil, nakledene râcidir. Hz. Peygamber’in söylediğini işittiğimiz veya işitmediğimiz her şey baş üstünedir. Biz onların hepsine iman ettik. Bunların Allah’ın Resûlünden olduğuna şehadet ederiz. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in Allah’ın nehy ettiği bir şeyi emretmediğine, Allah’ın kullarına ulaştırılmasını emrettiği bir şeye de mâni olmadığına şahitlik ederiz. O, hiçbir şeyi Allah’ın tavsif ettiğinden başka şekilde tavsif etmez. Yine şehadet ederiz ki o, bütün işlerde Allah’ın emrine muvafakat etmiş, hiçbir bid’at ortaya

²⁹⁴ Ebû Zeyd Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ ed-Debûsî, *el-Esrâr fi’l-usûl ve’l-fürû’*, thk. Şerafettin Kalay, (Mekke, 1993), 1: 6, 8, 13, 17.

²⁹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen Şeybanî, *Kitabu’l-Asl*, thk. Ebû’l-Vefa el-Afgani (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1990), 1, 399.

²⁹⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 11.

²⁹⁷ Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 11.

²⁹⁸ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 15; Tirmizî, “İmân”, 11.

koymamıştır. Allah'ın söylemediği hiçbir şeyi de Allah'a isnat etmemiştir. Bunun için Allah, 'kim Resûle itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur'²⁹⁹ buyurmaktadır.³⁰⁰

Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinden Ebû Yûsuf'un Evzaî ile tartıştığı bir meselede kullandığı "bu hususta pek çok hadis vardır ve bu hususta sünnet ma'rûftur"³⁰¹ sözü onun iki ayrı şeyden bahsetmiş olabileceğini göstermektedir. O hadis ile sünnet arasında bir ayırım görmemiş olsaydı bu cümleyi kurmasının bir anlamı olmazdı. O daha çok uygulamaya eşlik eden rivayetlerin delilleri için hadis kavramını kullanmış olmalıdır.³⁰²

Hanefî usûlcülerinden Debûsî, Hz. Peygamber'le aralarında başka bir kuşak bulunmayan ve uzun süre Resûlüllah'la birlikte olmuş sahâbe sözlerinin de hadis ve sünnet olduğu kanaatini taşımaktadır. Bununla birlikte o, Hz. Peygamber'e ref' edilen haberleri sahâbeye isnad edilen mevkuf haberlere tercih etmektedir.³⁰³ Debûsî'nin hadisçilerin hükmen merfû olarak niteledikleri haberleri böyle bir isimlendirmeye tâbi tutmadan Resûlüllah'a aidiyeti ihtimaline binaen hadis olarak kabul ettiği öte yandan mevkuf olma ihtimaline binâen de merfû hadisten daha sonra değerlendirdiği görülmektedir.

Debûsî'nin râviler vasıtasıyla bize ulaşan rivayetlere, hadis terimi yerine haber kavramını tercihinde, onların sahâbeye ait sözler dâhil bütün rivayetleri kapsamı, râvilerden kaynaklanan hata ve kizb ihtimaline binâen sübûtu yönüyle zannî oluşu etkili olmuştur. O, Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu modelin fiili ve sözlü ifadesini oluşturan sünnet ve hadis arasındaki ilişki konusunda, hadisin sünneti ortaya koyan delil olması yanında, İslâm toplumunda uygulanan sünnetlerin de hadislerin tespitinde ölçüt olduğu kanatindedir.³⁰⁴

Geleneksel metinler incelendiğinde Hanefîlerin hadis lafzından çok sünnet lafzını kullandıkları görülmektedir. Onların hadis terimi için özel bir tanım geliştirdiklerine ulaşılamamıştır. Hukukçu olmalarından kaynaklı, daha çok ahkâm ifade eden metinlerle uğraşmaları hasebiyle sünnet kavramını oldukça detaylı incelemişlerdir ki bu konu sünnet bahsinde açıklanacaktır.

Hanefîler Hz. Peygamber'den nakledilen hadislerin selef döneminde delil alınarak amel edilmesiyle mütevâtir veya meşhur, icmâ ile de makbul haber vasfını aldığını düşünmektedirler. Debûsî bu haberlerin bize bir yönden isnadla ulaşmasını esas almakta öte yandan selef

²⁹⁹ Nisâ 4/80.

³⁰⁰ Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh, "el-Âlim ve'l-Mute'alim", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, Tercüme: Mustafa Öz, 13. Baskı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 24.

³⁰¹ Ebû Yûsuf *er-Red*, 38.

³⁰² Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek-Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 79.

³⁰³ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 1, 2, 6, 8.

³⁰⁴ Recep Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis-Debûsî Örneği-* (İstanbul: İFAV, 2014) 119.

döneminde delil alınarak, toplumun uygulamasıyla intikalini de hadisin sıhhati için gerekli görmektedir. Bu nedenle Debûsî'ye göre uygulamada kabul görmemiş haberler ya mensûh ya da bunların asılları bulunmamaktadır.³⁰⁵

Hanefî mezhebinin hadis usûlü konusunda önemli bir eser te'lîf eden son devir âlimlerinden Zafer Ahmed Tahanevî'nin (ö 1362/1941) hadislerin delil olma keyfiyeti üzerine yaptığı "Hulefâ-yi Râşidîn döneminde bilinmeyen, Hicaz, Medine ve Irak ehli arasında bulunmayan, hadisleri uzak diyarlara rihleler düzenleyerek toplayanların rivayetleri Hanefîlerce hüccet kabul edilmez, bu hadisler onlara göre ancak şâzdırlar. Bunlardan ve beldelerinden gizli kalıp uzak mekânlarda ortaya çıkan rivayetler sahih olsalar dahi zarûrîyât-ı dîniyeden değildirlere. Ancak zevâid olabilirler. Çünkü İslâm dini, Hz. Ömer zamanında zirveye ulaşmış, bu durum ondan sonraki râşid halifeler döneminde de devam etmiştir."³⁰⁶ açıklaması Hanefîlerin ilk dönem rivayetlerine bakışını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Onlar mütevâtir hadisin inkârının kişiyi dalâlete, meşhur hadisin inkârının günaha, âhâd hadisin inkârının ise kişiyi hataya düşüreceğini kabul ederler.³⁰⁷

Hadis ve sünnet Hanefîlere göre şer'î hüküm sıralamasında Kur'ân'dan sonra ikinci sırada yer alır. Bununla birlikte hadislerin kabulü meselesi, onların ayrıntılı hükümler içermeleri, lafzan rivayet edildikleri gibi mânen de rivayet edilmiş olmaları, mütevâtir, meşhur rivayetlerinin yanı sıra büyük bölümünün âhâd olarak rivayet edilmiş olması gibi nedenlerle hadis konusu onlar indinde tartışmaya açık bir alan olmuştur. Bu sayılanlardan ötürü hadisin kabul ve reddi, hadisle amel ve hadise aykırı ictihadda bulunma durumları sahâbe döneminden itibaren varolagelmıştır. Bu tür eleştiriler özellikle de Hanefîler hakkında hiç eksik olmamıştır. Ebû Hanîfe ve müntesiplerinin hadisi kabul ve reddi için ileri sürdükleri şartlar diğer mezhep fakihleri ve hadis âlimlerince eleştiri konusu yapılmıştır.

Sünnet kavramı.

Hadisçilere göre sünnet.

Sözlükte izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, gelenek, usûl, gibi anlamlara gelen sünnet kelimesinin terim anlamı hadis, fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm ilimlerinde farklılık göstermektedir. Orjin olarak Arapça olan "sünnet" kelimesinin iştikakı hakkında temelde üç görüş sergilenmektedir.³⁰⁸

³⁰⁵ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 119.

³⁰⁶ Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, 279.

³⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 293-294.

³⁰⁸ Coşkun, *Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 20.

Kelimenin kaynağını fiil kabul edenlere göre sünnet (سَنَّ) “senne” fiilinden türemiştir. Kılıç ve mızrağı bileği taşına sürekli sürerek bilemek, çamura şekil vermek anlamlarına gelir. Bileme işleminin sürekli yapılmasından dolayı bu adı almıştır. Kelimede orjinallik ve süreklilik anlamı bulunmaktadır.³⁰⁹

Kelimenin kökünün (سُنَّ-سِنًا-سِنًا) “sünen, senen veya sinen” masdarından türediğini belirtenlere göre ise “yol ve çığır açmak” anlamına gelmektedir. Kelimede dökmek ve akıtmak anlamı da bulunmaktadır. Bu nedenle kelime devamlılık unsurunu barındırmaktadır. Araplar, takip edilen yolu, devamlı yürüyüşü, dökülmüş bir suyu aynı kelimeyle ifade etmişlerdir. Bu anlamdan hareketle, su gibi akan, engelsiz dosdoğru yol için kullanılır.³¹⁰

Bir başka yaklaşıma göre ise sünnet, Arapların (سُنَّةُ الْإِبِلِ) “sünnetü’l-ibilü” ifadelerindeki kullanımından gelmektedir. Bu kullanımdaki (سَنَّ) “senne” kelimesi, develeri sürekli göz kulak olarak gütmek manasına gelmektedir.³¹¹ Rasülüllah’ın devamlı olarak yaptığı fiiller de Hz. Peygamber’in bunlara riâyet etmesi ve onları devam ettirmesi anlamında develeri gütmeye benzetilmiş ve sünnet adı verilmiştir.³¹²

Kur’ân-ı Kerîm’de, sünnetin takip edilen yol manasında kullanıldığını gösteren ayetler bulunmaktadır.³¹³ Sözlük manasını gösterir lafızlara Hz. Peygamber’in hadislerinde de rastlanmaktadır.³¹⁴

Sünnet, insanın kendisi veya başkaları için yeni, doğru, orijinal, itidalli, orta yol edinmesi, örnek oluşturacak davranışta bulunmasını ifade eder. Daha geniş anlamda insanın sahip olduğu hayat tarzını ve düşünce biçimini ifadede kullanılır. Sünnetin en kapsamlı anlamı, insanın hayatı boyunca takip ettiği yol demektir. Bir davranışın sünnet sayılabilmesi için hareketin topluma yön veren örnek bir şahıstan gelmesi veya toplumun tamamı tarafından hüsnü kabul görmesi gerekir. Bir tutum ve davranışın sünnet adını alabilmesi için rastgelelikten uzak olarak “orjinallik/özgünlük, süreklilik, bilinçlilik, olumluluk, örneklik, doğruluk, mu‘tedillik/ortayol, kuralsallık” anlamlarını ihtiva etmesi gerekir.³¹⁵

Cahiliye devrinin insanına olduğu kadar kavramlarına yeni anlamlar yükleyen İslâm

³⁰⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, *Cemheratü’l-lüğa* (Beyrut: Dâru’s-Sadr, 2010), 2: 34.

³¹⁰ Ahmed b. Fâris b. Zekeriya el-Lüğavî, *Mücmelü’l-lüğa*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultan (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1986), 2: 455.

³¹¹ Ahmed b. Fâris, *Mücmelü’l-lüğa*, 2: 455.

³¹² Coşkun, *Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 21.

³¹³ Kehf 18/55.

³¹⁴ Müslim, Zekât, 69.

³¹⁵ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 275.

dini, o dönemlerden gelen pek çok kelimeye, “İslâmî bir muhteva” kazandırmıştır. Bu kavramlardan biri olan sünnet, o dönemde yaşayan Araplarca da kullanılmaktadır. Onların, atalarının batıl sünnetlerine oldukça bağlı oldukları Kur’ân-ı Kerîm tarafından bir çok kez eleştirilmektedir.³¹⁶ Sünnet kelimesi İslâmiyette bir ıstılah olarak, Hz. Peygamber’in sünnetine ıtlak olunmuş, sünnet Hz. Muhammed’in sözleri, hayatında takip etmeye özen gösterdiği yolu, diğer bir ifadeyle hareket tarzı ve yaşayış hallerini ifade etmiştir.³¹⁷ Hz. Peygamber kendisinden önce Arap toplumunda yerleşmiş olan sünnetlerin bir kısmını aynen kabul etmiş, bir kısmını düzenlemiş, diğer bir kısmını da değiştirme yoluna gitmiştir. Bazısını olumsuz bulup onlarla mücadele ederken, bir kısmı ile mücadeleyi tedricilik ilkesince zamana yaymıştır.

Cahiliye Araplarınca kullanılan sünnet terimi ile İslâm’ın geliştirdiği sünnet teriminin farklı oluşu iki anlayışın doğasının gereğidir. İslâm öncesi Arap sünneti, temelde dedelerinin âdetlerine göre oluşmuştur. Arapların bu telakkisi ile Hz. Peygamber’in misyonu iki açıdan derin farklılık arz etmektedir. Onun misyonunun kaynağında Allah düşüncesi bulunmaktadır. Ve o atalarının geleneği üzerine kurulu bulunan sünnet geleneğini yıkmak, yerleşik Arap teâmülünün temel esaslarını ortadan kaldırmak, hayatın akışını kendi misyonu istikametinde çevirmek istiyordu.³¹⁸

Sünnet kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de tekil ve çoğul kalıplarında birçok yerde kullanılmış ancak bunların hiçbirinde sünnet kelimesi “Hz. Peygamber’in sünneti” anlamında kullanılmamıştır. (سُنَّةُ اللَّهِ) “Sünnetullah”³¹⁹ (سُنَّتُنَا) “sünnetünâ”³²⁰, (سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ) “sünnetü’l-evvelîn”³²¹, (سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ) “sünenellezîne min kabliküm”³²², (سُنَّةَ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ) “sünnetü men kad erselnâ min kablike min rusülinâ”³²³ gibi isim tamlamalarında da yer almaktadır. Bunların bir kısmında “geçmiş ümmetlerin başına gelen ders alınacak olaylar” ve “geçmiş ümmetlerin takip ettiği doğru yollar” anlamında, çoğunda ise lafza-i celâle veya zamire izâfetle “Allah’ın muamelesinde içkin olan kurallılık/kanunîlik” manasında kullanılmıştır. Bu sünnetlerin en büyük özelliği değişmezlikleridir.³²⁴

Hadis-i şerif metinlerinde de “sünnet” kelimesinin farklı kullanışları karşımıza çıkmaktadır. Bütün bu metinlerdeki ortak nokta, sünnet’in “yol, çığır, tatbikat” manalarına

³¹⁶ Bakara 2/170, Mâide 5/104, Âraf 7/28.

³¹⁷ M.Tayyip Okıç, *Bazı Hadis Mes’eleleri Üzerinde Tetkikler* (İstanbul: Osman Yalçın Matbası, 1959), 1.

³¹⁸ Coşkun, *Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 29.

³¹⁹ Ahzâb 33/ 38, 62; Fâtır 35/43; Fetih 48/23; Mü’min 40/85.

³²⁰ İsrâ 17/77.

³²¹ Fatır 35/43; Enfal 8/38; Hicr 15/13; Kehf 18/55.

³²² Nisâ 4/26.

³²³ İsrâ 17/77.

³²⁴ Murtaza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 150.

gelmesi, izafe edildiği kelimeye göre mana zenginliği kazanmasıdır. Bunlardan “sünnet’ün-nebî, sünnetü resûlillah, es-sünnetü’n-nebeviyye” gibi tabirler Hz. Peygamber’in davranış üslûbunu ifade etmektedir.³²⁵

Hz. Peygamber’in kullanımında “sünnet” kelimesi, cahiliye dönemi Arapların kullanım alanlarıyla beraber yeni anlam yelpazelerine doğru açılım göstermektedir. Bu kelime Hz. Peygamber’in sünnetinde, “adet, çığır, davranış tarzı; yol, tarikat, gidişat; Resûlullah’ın belirlediği ve yaptığı davranışlar; Kur’ân gibi ümmetin uyması istenilen bir kaynak; önceki Peygamberlerin uygulamaları ve bid’atın zıddı” anlamlarında kullanılmıştır. Kur’ân, sünnet kelimesine yeni bir renk katma gereği duymamışken, Hz. Peygamber onun eski manalarına ilave anlamlar da katmıştır.³²⁶

Hadislerde sünnet lafzı, Hz. Peygamber’e, halifelere ve diğer insanlara atfedilerek sözlük anlamları çerçevesinde kullanılırken “Resûl-i Ekrem’in peygamber sıfatıyla uygulayıp öğrettiği davranışlar” anlamında da geniş biçimde yer almaktadır.³²⁷ “Kim güzel bir âdet/sünnet-i hasene başlatırsa kendisine hem o güzel davranışın karşılığı hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin sevabı verilir; yine kim kötü bir âdet başlatırsa kendisine hem o davranışın hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin günahı yüklenir”³²⁸ “Benim ve benden sonraki râşid halifelerin sünnetine uyun”³²⁹ meâlindeki hadisler birinci gruptakilere; “Size iki şey bıraktım, onlara sarıldığınız sürece sapmazsınız: Allah’ın kitabı ve Peygamber’inin sünneti”³³⁰, “Sünnetimden yüz çeviren benden değildir”³³¹ meâlindeki hadisler ise ikinci gruptakilere örnek gösterilebilir.

Hem iyi hem de kötü yol için kullanılabileceği kabul edilse de sünnetin daha çok “övülen yol” anlamında, Resûlullah’tan nakledilen hadislere uygun biçimde hayatı düzenleme “ittibâu’s-sünne, el-i’tisâm bi’s-sünne” olarak kullanıldığı görülmektedir.³³²

İslâm’ın başlangıcında sünnet, Hz. Peygamber’in tarîk ve sîretine tahsis edilmiş ancak tedvîn devrinin başlamasından ve çeşitli ilimlerin ortaya çıkmasından sonra, her ilmin konusu ile ilgili olması yönünden değişik tarifleri yapılmış ve böylece farklı ıstılahlar kazanmıştır. Ancak bu tanımların ortak yönü sünnetin Hz. Peygamberle ilgili oluşudur. Kelamcılar, fakihler,

³²⁵ Yardım, *Hadis I-II*, 30.

³²⁶ Coşkun, *Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 42.

³²⁷ Bedir, “Sünnet”, 38: 150.

³²⁸ İbn Mâce, “Mukaddime”, 14.

³²⁹ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5.

³³⁰ Muvatta, “Kader”, 3.

³³¹ Buhârî, “Nikâh”, 1.

³³² Bedir, “Sünnet”, 38: 150.

usûlcüler ve hadisçilerden her birinin kendi dönemlerindeki disiplinlerinin ihtiyaçlarını göz önünde bulundurarak yaptıkları sünnet tanımları birbirinden farklılık arz eder.

Fıkıh usûlü terminolojisinde sünnet, şer‘î hükümlerin meşrûiyet delillerinden ikincisini ifade etmektedir. Teklifi hükümler ıstılahında, dinen yapılması istenen fiiller iki gruba ayrılmış, talebin kesin ve bağlayıcı olmadığı durumlar için geniş anlamıyla mendub terimi kullanılmış, sünnet ise mendubun en önemli bölümünü oluşturmuştur. Fıkıh usûlcüleri, sünneti şer‘î deliller içinde incelerken “Hz. Peygamber’den sadır olan ve şer‘î bir hükme delil olmaya müsait söz, fiil ve takrîrlerdir” şeklinde tanımlamışlardır.³³³

Fakihler sünneti; farz, vâcib, mendûb, haram, mekruh gibi şer‘î ahkâmın bir çeşidi olarak mütalâa etmişler, “farz ve vacibin dışında Hz. Peygamber’in söz ve fiilleriyle tespit edilen hususlardır” şeklinde açıklamışlardır.³³⁴ Onların sünnet tanımları dikkatle incelendiğinde “süreklilik, bağlayıcılık ve uhrevî boyut” ön plâna çıkmaktadır. Uhrevî boyutta ise işlenmesinde sevap olan terkine azap olmayan davranışlardır. Yalnız azap olmasa da kınama/itap olacağı bildirilmiştir.

Kelamcılar sünneti “dinin ortaya koyduğu yol” veya “bid’atın karşıtı olarak dinin uygulamaya koyduğu yol” olarak tanımlamışlardır. “Hz. Peygamber ve ashâbının itikad ve amelde takip ettikleri yol” anlamında kullanmışlardır.³³⁵ Diğer bir ifadeyle sünnet, ümmetin hâkim din anlayışını, bid’at ve dalâlet ise bu yoldan sapmayı ifade eder.³³⁶ Onlara göre bazı kimseler bid’at ehlinden sayılırken, hakkında bir nass bulunsun veya bulunmasın umûmiyetle Hz. Peygamber’in düşünce ve davranışlarına uygun bir hayat yolu takip edenlerin sünnet ehlinden oldukları söylenir.

Ehl-i hadis sünneti; “Hz. Peygamber’den söz, fiil ve takrîr hatta ahlâki vasıfları ve yaratılış özellikleri ile ilgili olarak bize nakil yoluyla ulaşan her şeydir” şeklinde tanımlarlar. Hz. Peygamber’in bi’setten önceki fiil ve takrîrleri de sünnete dâhil edilmiştir. Keza onun ahlâki sıfatları, sîreti, mağazîsi ve kendisine vahiy gelmeden önce ibadet için çekildiği Hira mağarasındaki yaşayışı da sünnetten sayılır. Bu anlamda ki sünnet hadisin müradifidir.³³⁷

Sünnet, Hz. Peygamber’den söz, fiil ve takrîr olarak sâdır olmuştur. Gerek usûlcülerin ve gerekse hadisçilerin ıstılahında (السنة القولية) “es-sünnetü’l-kavliyye/kavlî sünnet” de denilen terim, Hz. Peygamber’in herhangi bir mesele hakkındaki şifahî beyânından

³³³ Ferhat Koca, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 154.

³³⁴ Koca, “Sünnet”, 38: 155.

³³⁵ Bedir, “Sünnet”, 38: 150.

³³⁶ İlyas Çelebi, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 153.

³³⁷ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 11.

ibaret olup işitmeye dayalı olması dolayısıyla sahâbînin “Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu” yahut “Nebî (s.a.s.'in şöyle buyurduğunu işittim” gibi ibarelerle naklettikleri hadislerdir. (السنة الفعلية) “Es-sünnetü'l-fi'liyye/fiilî sünnet”, Hz. Peygamber'in namaz, oruç, hac, zekât vb. çeşitli ibadetlerindeki davranışlarına âit sahâbe tarafından görülüp nakledilen haberlerdir ve görmeye müteallik olması dolayısıyla sahâbîler tarafından “Nebî (s.a.s.)'in şöyle yaptığını gördüm” ve benzeri ibarelerle nakledilmiştir. (السنة التقريرية) “Es-sünnetü't-takrîriyye/takrîrî sünnet” ise, huzurunda sahâbî tarafından söylenen bir sözü veya işlenen bir fiili, Hz. Peygamber'in reddetmeyip sükût etmesi yahut onu güzel karşılması ve tasvîb etmesiyle oluşan sünnettir. Her ne kadar Hz. Peygamber tarafından işlenmemiş bir fiil olsa bile sahâbînin işlediği fiilin, onun tarafından tasvîb görmesi veya güzel karşılanması, sahâbînin o fiili naklederek ondan haber vermesiyle sünnet vasfını kazanmış olmaktadır.³³⁸

Sünnet, Resûlullah'ın ve ashâbının çağından bakıldığında beşerî düzlemde yaşanan İslâmî hayat modeli idi ve bu yönüyle bir uygulamalar bütünüydü.³³⁹ Hz. Peygamber bazı hadislerinde sünnet kelimesini “insanlığa getirdiği öğretinin evrensel ilke ve esasları, hayatı anlamlandırma için kabul edip öngördüğü davranış biçimi” anlamında kullanmıştır. Çoğu kez fiili davranışla ilgili iken, zihinsel ve teorik/nazari de olabilmektedir.

Allah tarafından Hz. Peygamber'e gönderilen son ilâhî vahyin uygulamasından ibaret olan sünnet, Hz. Peygamber'in ve ashâbının İslâm'ı anlama ve uygulama biçimini göstermek ve onu gelecek nesillere taşımak gibi önemli bir işlevi yerine getirmekte, Müslümanlar arasında anlayış ve uygulama birliğini sağlamaktadır. Bu sayede müslümanlar dünyanın her yerinde ortak bir inanç ve duyguya sahip olmakta, ortak ibadet ve davranış biçimlerini ortaya koyabilmektedir.³⁴⁰

Sünnet; Hz. Peygamber'in kendi döneminde İslâm toplumunu inanç, ibadet, tebliğ, siyaset, ekonomi, ahlak, hukuk gibi çeşitli alanlarda kısaca bireysel, toplumsal ve evrensel olmak üzere hayatın her alanında Müslüman insanları yönlendirip yönetmede Kur'an başta olmak üzere esas aldığı ilke ve prensipler bütünüünün oluşturduğu bir zihniyet ya da dünya görüşüdür.”³⁴¹

Sünnet Hz. Peygamberle ilgili rivayetlerden çıkarılan kuraldır. Sünnet çoğu zaman hadiste mündemiçtir. Hz. Peygamber'in uygulana gelen söz ve fiilleridir. Hz. Peygamber'in

³³⁸ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 11.

³³⁹ Bedir, “Sünnet”, 38: 151.

³⁴⁰ Celebi, “Sünnet”, 38: 154.

³⁴¹ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 284.

yaptığı tespit edilen her davranışı değil, toplumun kabul edip uygulamaya koyduğu hareketleridir. Hz. Peygamber'in yaşadığı ve öğrettiği Müslümanlıktır.³⁴²

Peygamberî beyânın uygulamaları, Allah'ın kitabının, Allah'ın elçisi tarafından evrensel plânda yapılmış yorumu olan sünnet, Hz. Peygamber'in İslâm'ı yaşayarak yorumlamasıdır. Sünneti, hadis ve Kur'ân'la gelen mütevâtir uygulamalar olarak kabul edenler de bulunmaktadır.³⁴³ Nedvî'nin (ö. 1914/1999) bu tanımı Fazlurrahman'ın (ö. 1919/1988) “yaşayan sünnet” olarak tarif ettiği mütevâtir sünnet tanımına benzemektedir. Ancak ilk asırlarda sünnet kavramının sadece bu anlamda kullanıldığını söylemek yanlış olacaktır.³⁴⁴

İslâm'ın ilk teşriî kaynağı Kur'ân-ı Kerîm'in vahiy mahsülü olduğu konusunda İslâm âlimleri arasında herhangi bir ihtilaf sözkonusu değilken dinin ikinci kaynağı olan sünnet konusunda aynı birlikteliği görmek mümkün değildir. Bununla birlikte İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu İslâm'ı insanlara aktaran Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin diğer insanların söz ve davranışlarıyla eşit olmadığı konusunda görüş birliğindedirler. Bu konuda temel anlamda üç düşüncenin ortaya atıldığı görülmektedir.³⁴⁵

Bunlardan birincisi sünnetin tamamının vahy mahsülü olduğu anlayışıdır ki onlar da vahyi; vahy-i metlûv/makrû ve vahy-i gayri metlûv olarak ikiye ayırırlar. Vahy-i metlûva örnek olarak Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini göstermektedirler. Sünnetin ise vahy-i gayri mevlûv olduğunu belirtirler. Yani söz ve davranışlar her ne kadar Resûlullah'a (s.a.v.) ait olsa da Allah onun ne söyleyeceğini veya nasıl davranması gerektiğini kalbine ilham etmiştir.³⁴⁶

Sünnetin vahiy mahsulü olduğunu ileri sürenlerin Kur'ân'dan ileri sürdükleri deliller arasında: “O, nefis arzusu ile konuşmaz, Onun bildirdikleri vahyedilenden başkası değildir”³⁴⁷ âyeti bulunmaktadır. Âyetten kastedilenin Kur'ân olduğu ağırlıklı ise de³⁴⁸ sünnetin vahy mahsulü olduğunu iddia edenlerce âyetin zâhirinden hareketle Hz. Peygamber'in bütün söyledikleri ve yaptıklarının vahiy neticesinde olduğu iddia edilmiştir. “Allah, sana Kitab'ı ve hikmeti indirmiş ve sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir.”³⁴⁹ âyeti ile “Hani peygamber eşlerinden birine, gizli bir söz söylemişti. Fakat eşi o sözü başkasına haber verip Allah da bunu peygambere bildirince, peygamber bunun bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti.

³⁴² Mehmet Emin Özafşar, *Oryantalist Anlayışa İtirazlar* (Ankara: Araştırma Yayınları, 1999), 83.

³⁴³ Süleyman en-Nedvî, *Tahkîku ma'na's-sünne ve beyânu'l-hâceti ileyhâ* (Kahire: Matbaatu's-Selefiyye, 1979), 22.

³⁴⁴ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 286.

³⁴⁵ Ali Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet-Sünnet Vahiy İlişkisi, Mezheplerin Sünnet Anlayışı* (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 96.

³⁴⁶ Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 97.

³⁴⁷ Necm 53/3, 4.

³⁴⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, tsz.), 7: 289.

³⁴⁹ Nisâ 4/113.

Peygamber, bunu ona haber verince o, “Bunu sana kim bildirdi” dedi. Peygamber, “Bunu bana, hakkıyla bilen ve hakkıyla haberdar olan Allah haber verdi” dedi.”³⁵⁰ âyeti de delil olarak gösterilmektedir. Âyette indirilen hikmet “sünnet”, verilen sır da “Allah tarafından haber verilmesi” şeklinde anlaşılmıştır.³⁵¹

Sünnetin vahiy mahsûlü olduğunu iddia edenlerin sünnetten ileri sürdükleri delillerden bazıları ise şunlardır: Mikdâm b. Ma’dikerib’in rivâyet ettiğine göre Resûlüllah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Bana Kitâb ve onunla beraber onun gibisi verildi...”³⁵² Hadiste geçen “Kitâb” kavramı ile Kur’ân-ı Kerîm kasd edilirken, beraberinde verilenin sünnet olduğu belirtilmiştir.

Bu alimler “Resûlüllah Rabbinden şöyle buyurdu” şeklinde ki kutsî hadisler, hadislerin vahye istinat ettiği intibahı verdiği görüşündedirler.³⁵³

Cebrâil’in insan şeklinde gelerek Hz. Peygamber’e sorular sorduğu Cibrîl hadisi de Hz. Peygamber’in Kur’ân-ı Kerîm dışında vahiy aldığını gösterir bir diğer örnektir.³⁵⁴ Böylelikle onlar, belirtilen âyet ve hadislerden hareketle sünnetin vahiy mahsûlü olduğunu kabul etmektedirler. Sünnetin vahiy mahsûlü olduğunu belirtenler arasında İmam Şâfiî, Hassan b. Atiyye, İbn Hazm da bulunmaktadır.³⁵⁵

Muhammed Hamîdullah’a göre Resûl-i Ekrem Allah’ın gönderdiği bir elçi olduğu için her elçi gibi onun da göreviyle ilgili hususlarda kendisini gönderenin talimatına göre konuşması ve davranması gerekmektedir. Nitekim “Resûl size neyi emrederse onu alınız ve sizi neden yasaklarsa ondan uzak durunuz”³⁵⁶ mealindeki âyet de bunu kanıtlamaktadır.³⁵⁷ O, sünnetin tamamının vahiy mahsûlü olduğunu düşünmese bile İmam Şâfiî, Allah’ın Peygamber’ine iki türlü emri olduğunu belirterek bunların ilkinin “vahiy/Kur’ân”, ikincisini “risâlet” şeklinde benzer bir mantıktan hareket etmiştir.³⁵⁸

İkinci grup ise sünnetin bir kısmının vahiy mahsûlü olduğunu belirtmektedirler. Sünnetin bir kısmının vahiy olduğunu iddia edenler, sünnetin tamamının vahiy mahsûlü olduğunu iddia edenlerle aynı delilleri ileri sürmektedirler. Hattâbî “Kur’ân ve onun gibisi verildi” ifadesindeki “mislehû” ifadesinin “Kitab’ı açıklama yetkisi verildi” şeklinde

³⁵⁰ Tahrîm 66/3

³⁵¹ Toksarî, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 98.

³⁵² Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5.

³⁵³ Buhârî, “Rikak”, 6.

³⁵⁴ Müslim, “İman”, 1.

³⁵⁵ Toksarî, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 99.

³⁵⁶ Haşr 59/7.

³⁵⁷ Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Mehmet Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 1: 327.

³⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs İmam Şâfiî, *el-Ûm*, çev. Mustafa Özdemir (İstanbul: Burûc Yayınları, 2011), 127.

anlaşılabilirliğini belirtmiştir.³⁵⁹ Bu grubun müntesipleri vahiy mahsûlü olmayan bölümü Hz. Peygamber'in icthadı olarak görürlerken, vahiy ürünü olanları da Kur'ân-ı Kerîm'e denk kabul etmezler. Bu anlayışın önde gelenlerinden olan İbn Kuteybe (ö. 889/1484) sünneti, Cebrâil'in Allah'tan getirdiği, Allah Resûlü'nün icthadına bırakılan, Allah'ın elçisinin bize âdâb ve usûl öğretmek için öğrettiği sünnet olmak üzere üç katagoride değerlendirmiştir. Benzer bir ayırma giden Şah Veliyyullah Dihlevî de (ö. 1762) sünneti risâlet ile ilgili, icthadla ilgili olmak üzere iki şekilde değerlendirmiştir.³⁶⁰

Alimler “Allah sana kitabı ve hikmeti indirdi, sana bilmediğin şeyleri öğretti.”³⁶¹ ve “Evlerinizde okunan Allah'ın âyetleriyle hikmeti hatırlayıp üzerinde düşünün.”³⁶² meâlindeki âyetlerde Kur'ân ile birlikte anılan hikmetin, özellikle Kur'ân ile yan yana zikredildiğinde ancak Resûlüllah'ın kavli ve fiilî sünnetini belirttiği kabul edilmektedir.³⁶³

Üçüncü anlayışa sahip olanlar ise sünnetin vahiy mahsûlü olmadığını iddia etmektedirler. Bu grup, Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin Resûlüllah'a (s.a.v.) indirilmesiyle, bazı hadisleri bildirmesi için gönlüne bildirmesinin aynı şeyler olmadığını söylerler. Onlara göre vahiy kavramı Kur'ân'a özgüdür ve bu durum hadisler için söz konusu değildir. “Nitekim kendi içinizden, size âyetlerimizi okuyan, sizi her türlü kötülükten arındıran, size kitabı ve hikmeti ve ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik.”³⁶⁴ âyetinde de görüldüğü üzere onlar Kitab ile hikmetin birbirinden farklı olduğunu belirtmişlerdir.³⁶⁵

Bu görüşler içerisinde sünnetin tamamen olmasa da kısmen vahiy ürünü olduğu anlayışı daha doğru gözükmektedir. Hz. Peygamber'den sâdır olan sünnetin bir kısmı Allah'ın kontrolü altında teşekkül etmiştir. Hz. Peygamber döneminde teşrîin iki kaynağı vardır. Birincisi ilahî vahiy; diğeri ise, Hz. Peygamber'in kendi icthadlarıdır. Herhangi bir ihtilaf veya bir hadise yahut bir soru veya fetvâ talebi ile teşrî gerektiren bir durum meydana geldiğinde, Allah Peygamberine hükmü bilinmek istenen konu hakkında bir veya birkaç âyet indiriyor, Hz. Peygamber de vahyedilen bu âyetleri uyulması gerekli bir kanun olarak Müslümanlara tebliğ ediliyordu. Eğer teşrî gerektiren bir hadise vukû bulur ancak Allah bu konuda hükmü beyân edecek bir âyet vahyetmezse, Hz. Peygamber icthadda bulunur ve icthadın ona sağladığı sonuca göre hüküm verirdi. Bu nedenle İslâm ulemâsı, Hz. Peygamber'in, ilahî vahyin

³⁵⁹ Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî, *Me'âlimü's-Sünen* (Humus, 1969), 1: 126.

³⁶⁰ Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 102.

³⁶¹ Nisâ 4/113.

³⁶² Ahzâb 33/34.

³⁶³ Şâfiî, *er-Risâle*, 78.

³⁶⁴ Bakara 2/151.

³⁶⁵ Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 106.

gelmediği bazı konularda ictihadda bulunduğunu ve kendi görüşü ile hüküm verdiğini ittifakla kabul etmişlerdir.³⁶⁶

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’in sünneti ile ilgili şu emirler yer almıştır: “Allah'a ve Peygamber'e itaat edin ki merhamet olunasınız.”³⁶⁷ “Kim Peygamber'e itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur.”³⁶⁸ “Ey Muhammed de ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana tâbi olunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah, Gafûr'dur; Rahîm'dir.”³⁶⁹ “Allah'a ve Resûle itaat edin; eğer yüz çevirirlerse, şüphesiz Allah kâfirleri sevmez.”³⁷⁰ “Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz, Allah'ın azabı çetindir.”³⁷¹

Âyetlerde Hz. Peygamber'e itaat, Allah'a itaatla birlikte zikredilmiş, Hz. Peygamber'e itaatin Allah'a itaat gibi gerekli olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamber'e itaatla ilgili bu emirlerin, onun sünnetine râci olduğu, ona itaatın, onun sünnetine itaat anlamı taşıdığı inkâr edilemez. Allah'ın Kur’ân-ı Kerîm’deki emirlerine itaatla, Hz. Peygamber’in sahih sünnetinde vârid olan emirlere itaat arasında da fark bulunmamaktadır.³⁷² İhtilaf edilen konu Hz. Peygamber’in sünnetinin sübûtu meselesidir ki bu durum başka bir alanın konusudur.

Âlimlerin, Hz. Peygamber’in Allah’tan Kur’ân vahyinden başka vahiy aldığını gösterir âyetler bulunduğunu Resûl-i Ekrem’e Kur’ân vahyinin dışında da Allah tarafından bilgi ulaştırıldığını kabul etmektedirler. Onlara göre burada Hz. Peygamber’in rolü söyleyeceği bir şeyi kendi söz kalıplarına dökmek veya fiil ve davranışlarıyla sergilemekten ibarettir. “Eğer Peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıkvrak yakalardık, sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni de olamazdınız”³⁷³ âyeti de Hz. Peygamber’in sözlerinin Allah’ın gözetimi altında olduğunu gösteren başka bir delildir. Sonuç itibari ile hadislerin oluşumunda Resûlüllah’ın re’y ve ictihadının rolü büyüktür. Bununla birlikte onun sürekli vahyin kontrolünde bulunması, risâletiyle ilgili konularda nadiren vukû bulmuş olan hatalı görüş ve ictihadlarının vahiyle düzeltilmesi³⁷⁴ bu çeşit hadislerin bir tür vahye dönüşmesine yol açmıştır. Ancak bu durum bütün sünnetin vahiy mahsûlü olduğu anlamına gelmemektedir.

³⁶⁶ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 4.

³⁶⁷ Âl-i İmrân 3/132.

³⁶⁸ Nisâ 4/80.

³⁶⁹ Âl-i İmrân3/31.

³⁷⁰ Âl-i İmrân3/32.

³⁷¹ Haşr 59/7.

³⁷² Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 6.

³⁷³ Hâkka 69/ 44-47.

³⁷⁴ Enfâl 8/67; Tevbe 9/43; Tahrîm, Abese 80/1-10.

Hadis için yazı ile tesbit ne ise sünnet için iz bırakması, zamana damgasını vurup sosyalite kazanması odur. Bir hareketi sünnet haline getiren şey bir anlamda toplumun ona kazandırdığı pratik değerdir.³⁷⁵ Günümüz İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre sünnet, Kur’ân ilkelerinin hayata geçirilmiş ve günlük yaşayış formlarına dökülmüş şekli olduğu için sünneti esas almayan düşünce ve hayat tarzının İslâmî nitelik kazanması mümkün değildir. Ancak sünnetin yalnız hadislere indirgenip lafızcı yorumlama yöntemine tâbi kılınmasıyla modern çağın zorlamaları sonucunda bir kısmının feda edilmesi yaklaşımları arasında dengeli ve tutarlı yöntemler takip edilerek Hz. Peygamber’in evrensel mesajının günümüz dünyasına anlaşılır şekilde sunulması gerekmektedir.³⁷⁶

Hanefilere göre sünnet.

Sünnet terimi, Hz. Peygamber’in hayatında gerek sözlük gerekse terim anlamıyla kullanıldığı için Hanefiler nezdinde de bilinmektedir. Onlar Hz. Peygamber’in sünnetinden bahsederlerken “peygamberden bize ulaştığına göre” diyerek nakledilen sünnete atflarda bulunmuşlardır.³⁷⁷

Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe’nin sünneti, bazen usûlî manada, bazen bid’atın karşıtı meşru uygulama veya dinde izlenmesi gereken yol anlamında kullandığı görülmektedir.³⁷⁸ Kendisine yöneltilen “imamlığa en layık kişinin kim olduğu” sorusuna “Allah’ın kitabını en iyi okuyan ve sünnet’i en iyi bilendir”³⁷⁹ cevabını vermesi, onun sünneti usûlî manada, Kur’ân’dan sonra zikredilen nebevî söz, fiil ve takrîrleri ifade eden şer’î kaynak anlamında kullandığını gösterirken; Osman el-Betti’ye gönderdiği mektubunda “Zikrettiğin Mürcie ismine gelince, adâletle konuştukları halde, bid’at ehli tarafından bu isimle adlandırılan bir topluluğun ne günahı var. Oysaki böyle isimlendirilenler adâlet ve sünnet ehli kimselerdir.”³⁸⁰ sözü ile de onun, sünneti Hz. Peygamber ve sahâbeye ait yol, bid’atın karşıtı dinî tutum anlamında kullandığını göstermektedir.

Ebû Hanîfe, Ca’fer b. Ebî Talib kanalıyla Allah Resûlünün şöyle söylediğini rivayet eder: “Size ne oluyorda yanıma dişleriniz sararmış olduğu halde geliyorsunuz. Dişlerinizi temizleyin. Şayet ümmetime ağır geleceğinden korkmasaydım her namazda dişleri

³⁷⁵ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 285.

³⁷⁶ Bedir, “Sünnet”, 38: 153.

³⁷⁷ Muhammed b Hasan eş-Şeybânî, *el-Hüccce alâ ehli’l-Medîne*, nşr. Mehdî Hasan el-Kilânî, (Beyrut: A’lemü’l-Kütüb, 2006), 2: 34.

³⁷⁸ Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 100.

³⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *Kitabu’l-Asl*, thk. Ebû’l-Vefâ el-Afgânî (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1990), 1: 43.

³⁸⁰ Ebû Hanîfe, “er-Risâle ilâ Usman el-Bettî”, *İmâm-ı Âzam’ın Beş Eseri*, trc: Mustafa Öz, 13. Baskı, (İstanbul: İFAV, 2017), 63.

temizlemelerini emrederdim.” İmam Muhammed bu rivayetin akabinde; “Diş temizliği, bize göre terk edilmemesi gereken bir sünnettir”³⁸¹ açıklaması o dönemde sünnet kavramının kullanıldığının örneklerindedir.

Teklifi hükümler bağlamında dinen yapılması istenen fiiller iki gruba ayrılır. Talebin keskin ve bağlayıcı olmadığı durumlar genel olarak mendup olarak ifade edilir. Buna göre ıstılahta sünnet, mendubun en önemli bölümünü oluşturur. Hanefî kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin cuma günü imam hutbede iken insanların ona doğru yönelmesini “sünnet” görmesi, namazla ilgili hususlarda “sünnet” ve “sünnete aykırı” ifadelerinin yer alması, sünnet kelimesinin fıkıh terminolojisinin ortaya çıktığı erken dönemlerden itibaren kullanıldığını göstermektedir.³⁸²

İlk dönem kaynaklarındaki açıklamalar, Ebû Hanîfe'nin sahâbeden aktarılan dinî tutum ve davranışlar için de sünnet ifadesini kullandığını göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin de sahâbe sözü ve uygulamaları için sünnet tabirini kullandıkları görülmektedir.³⁸³ Ancak buradaki sahâbe sözünden kastın “hükmen merfû birer sünnet” olabileceği ihtimali oldukça güçlüdür. Yine ilk dönem Hanefî kaynaklarında tâbiîn uygulamaları için de sünnet ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin el-Asl'da yer alan bir ifade de “bize ulaşan sünnet'e göre aynı mecliste birkaç kez tekrar edilen secde âyetinden ötürü bir kez secde etmek yeterlidir”³⁸⁴ sözü aktarıldıktan sonra bu görüş meşhur tabîî alimlerinin uygulamalarıyla güçlendirilmektedir. Sahâbe ve tâbiîn uygulamalarına Hanefilerce sünnet denilmesinin gerekçesi bu uygulamaların bizzat Hz. Peygamber'in sünnetine dayanması veya onlara uygun pratikler olarak düşünülmüş olmalarıdır.

Sünnetin tanımında söz ve fiiller konusunda herhangi bir ayrıma gitmeyen Ebû Hanîfe ve mezhebinin müntesiplerinin takrîr konusunda da açık ifadeler serdetmedikleri görülür. Ancak Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in takrîrlerini hüccet olarak kabulüne dâir bazı ipuçları bulunmaktadır. Cessâs, Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in takrîrlerini onun fiilleri kapsamında görmüş olabileceğini belirtmektedir.³⁸⁵ İmam Muhammed'in aktardığına göre Muhammed b. Ebî Bekr es-Sakafî, Arefe günü Enes b. Mâlik'e şöyle sorar: “Siz Allah Resûlü'yle birlikte bugünde ne yaptınız? Enes şöyle cevap verir: “Bazıları telbiye getirirdi. Buna kimse itiraz

³⁸¹ Muhammed b. Hasen Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf, (Mısır: Lecnetu İhyâi Turâsi'l-İslâmî, 1967), 167.

³⁸² Şeybânî, *el-Hüccce*, 1: 287.

³⁸³ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 104.

³⁸⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 1: 294.

³⁸⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-Usûl*, thk. Acil Câsim en Neşemî, 3. Baskı (Kuveyt: Vezerâtu'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye el-İdâreti'l-Ammeti li'l-İftâ ve'l-Buhûsi's-Şer'iyye, 1414/1994), 2: 91.

etmezdi. Bazıları da tekbir getirirdi. Buna da kimse itirazda bulunmazdı.”³⁸⁶ Bu cevap sonrası İmam Muhammed: “Biz de bununla amel ederiz. O gün telbiye vâcip olmakla beraber tekbir getirmeye de hiçbir halde itiraz edilemez. Telbiyenin sadece kendisine ait yerde getirilmesi gerekir” açıklamasında bulunur.³⁸⁷ Sahâbenin eylemlerine karşın bir itirazın bulunmaması ve bu durumun Hanefilerce kabulü, bir nevi takrîrin onlar nezdindeki yerini göstermektedir.

Ebû Hanîfe’nin kendi ifadelerinde yer alan, “Hükümü, Allah’ın kitabından bulabilirsem alırım. Orada bulamazsam Allah Resûlünün sünnetinden ve nesilden nesile sika râviler tarafından yaygınlık kazanarak gelen sahîh âsârdan alırım. Allah’ın kitabında ve Resûlünün sünnetinde bulamazsam ashâbından dilediğimin görüşünü alır, dilediğimi bırakırım. Sonra onların görüşünü bırakıp başkasının görüşüne gitmem. İş, İbrahim, Şa‘bi, Hasan, İbn Sîrîn, Sa‘id b. Müseyyeb’e ve ictihadda bulunan diğer bazı kimselere geldiği zaman onlar nasıl ictihad ettilerse ben de öyle ictihad ederim.”³⁸⁸ düşüncesi gerek kendisinin gerek mezhebinin Allah’ın kitabında bulunmayan hükümler konusunda Resûlünün sünnetini ikinci delil olarak önceliklerini göstermektedir.

Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden Hasan b. Ziyâd, onun şöyle söylediğini nakletmektedir: “Hiç kimse, Allah’ın kitabı, Resûlünün sünnet’i ve sahâbenin ittifakı karşısında kendi rey’i ile hüküm veremez. Sahâbenin ihtilaf ettiği konulara gelince, onların Allah’ın kitabına ve sünnete en yakın olanını seçip ictihad ederiz. Bunun dışındaki konular ihtilafa vakıf olup kıyas yapabilen fakihlerin rey’i ile ictihad edebilecekleri bir alandır. Sahâbe de bu hâl üzere davranmışlardır.”³⁸⁹

Ebû Hanîfe’nin ifadelerinde yer alan sünnet kullanımını, öğrencileri Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’de de görmek mümkündür. Hatta Ebû Yûsuf, Allah Resûlünden ve onun ashâbından özellikle Hz. Ebû Bekir ve Ömer’den aktarılan uygulamalar için dahi sünnet terimini kullanmıştır. Bunlar için “Allah Resûlünden, sahâbeden ve fakihler topluluğundan gelen sünnet” şeklinde ifadelere yer verir. O ayrıca sünnet tabiriyle ifade edilen uygulamaların ehliyetsiz kimselerden aktarılmaması, aksine ehil ve emin olan âlim ve imamlardan aktarılmış olması gerektiğine dikkat çekmektedir.³⁹⁰

Ebû Yûsuf fikhî delil olarak Kitap ve sünnet tabirini bir arada kullanan ilk fakihlerdendir. O, savaşa katılmayanların ganimete ortak olup olmayacakları konusunu

³⁸⁶ Muvatta, “Kitâbu’l-Hac”, 13.

³⁸⁷ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Muvatta*, (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, tsz.), 387.

³⁸⁸ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 10.

³⁸⁹ Dımeşkî, *‘Ukûdu’l-cumân*, 175.

³⁹⁰ Ebû Yûsuf Ya‘kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa‘d el-Kûfî, *el-Harac*, çev. Ali Özek (İstanbul: Sanat Matbası, 1973), 164.

irdelerken bu sıralamayı ortaya koyan şu cümleleri dikkat çekicidir.³⁹¹ “Kur’ân ve ma’rûf sünneti kendine rehber edin, ona tabi ol. Kur’ân ve sünnet’te açıklanmamış olan konuları onlara kıyas et.”³⁹² Ancak burada geçen sünnet kavramının sonraki dönemlerdeki fıkıh usûlündeki tanımı ile örtüşüp örtüşmediği şüphelidir. Çünkü sonraki dönemlerde şekillenen fıkıh usulünde sünnet, hemen hemen, belli şartlarla tespit edilmiş merfû hadis ile aynı şey gibi gözükmektedir. Oysa Ebû Yûsuf, “es-sünnetü’l-ma’rufetü” terkiibini sıklıkla kullanır. Onu hadisin yanında onu da içine alan fakat ondan ayrı ve daha kapsamlı amelî bir durum olarak algıladığı, ancak bunun gelişi güzel kalabalıkların uygulaması değil, başta Hz. Peygamber olmak üzere sahâbe ve fıkıh otoritelerinin tatbikatı ve onların ortaya koyabilecekleri nazarî ve fiilî bir fıkıh normu anlamında bir kavram olarak kabul ettiği görülmektedir. Sünnetin teorik delilinin belirtilmesi gereğini ileri sürerek de Mâlik’in sünnet anlayışından farkını ortaya koymaktadır.³⁹³

Hanefî mezhebinin görüşlerini tedvin eden kişi olarak kabul edilen İmam Muhammed de sünneti, sadece Hz. Peygamber’den gelen söz ve tatbikatla sınırlandırmamış, sahâbe ve tâbiîne ait söz ve uygulamalar için kullanmıştır.³⁹⁴ O da Ebû Yûsuf gibi hadis ve sünnet kavramlarını ayrı ayrı kullanmayı tercih etmiştir. Nikah akdindeki kişilerin yetkinliğini ortaya koyduğu “Kitab’da veya sünnette sıhhatli olanın nikahı caiz, hasta olanın ki fasittir diye bir şey mi geldi? Allah nikahı bir bütün olarak helal kılmıştır. Kıyamet gününe kadar da bu hem sağlam hem de hastalıklı olan kimseye helal olarak kalacaktır” düşüncesinde sözün bağlamından sünneti Hz. Peygamber ya da sahâbeden aktarılan rivayetlerde yer alan fikhî hüküm olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ancak bazen hadis ve sünneti birbiri yerine kullandığı da görülmektedir.³⁹⁵

Ebû Hanîfe ve öğrencileri, sünnet kavramı için “sünnetün ma’rûfetün”³⁹⁶, “meşhur/mahfûz sünnet”³⁹⁷, “hadîsün ma’rûfün”³⁹⁸, “hadîsün meşhûrun”³⁹⁹, “hadîsün müstefîzun”⁴⁰⁰, “ma’rûfün bi’l-ahbâr”⁴⁰¹, “ma’rûf eser”⁴⁰², “sebete bi’l mütevâtir”⁴⁰³ vb. kavramları kullanmışlardır.

³⁹¹ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 78.

³⁹² Ebû Yûsuf *er-Red*, 32.

³⁹³ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 79.

³⁹⁴ Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 107.

³⁹⁵ Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 85.

³⁹⁶ Muhammed b Hasan eş-Şeybânî, *el-Hücce alâ ehli’l-Medîne*, nşr. Mehdî Hasan el-Kilânî (Beyrut: Alemlü’l-Kütüb, 2006), 4: 322.

³⁹⁷ Ebû Yûsuf Yakub b. İbrahim Ensâri, *er-Red alâ siyeri’l-Evzâi*, (Mısır: İhyâu’l-Meârifü’n-Nu’mâniyye, 1938), 40.

³⁹⁸ Ebû Yûsuf *er-Red*, 40.

³⁹⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 2: 614.

⁴⁰⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 1: 3.

⁴⁰¹ Şeybânî, *el-Asl*, 4: 62.

⁴⁰² Ebû Yûsuf *er-Red*, 40.

⁴⁰³ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 95.

Ebû Hanîfe, İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre sünnet önceki dönemlerde Hz. Peygamber'in uygulamalarını ifade ederken zaman zaman sahâbe görüş ve uygulamalarına dayanarak tespit edildiği de bir gerçektir. Bunun nedeni sahâbenin Hz. Peygamber'e ittibâ konusundaki hassasiyetleri ile sünnet hakkındaki geniş bilgileridir. Bununla birlikte toplumun amelinin sünneti tespit konusunda bir rolü bulunmamaktadır.⁴⁰⁴

Haneî usûlcülerinden Cessâs sünneti, "Hz. Peygamber'in uyulması ve devam edilmesi gereken söz ve fiilleridir" şeklinde tarif eder. O, sünnet olarak "Hz. Peygamber'in örnek alınsın diye söylediği ve sürekli yaptıklarını" kabul etmektedir. Ona göre bir söz ve hareketin sünnet olabilmesi için o sözün "amaçlılık" yani Allah'ın elçisinin örnek alınmasını amaç edinmiş olması ve "süreklilik" Hz. Peygamberin devamlı bir şekilde uyguladığı bir iş olması şeklinde iki unsuru taşıması gerekir.⁴⁰⁵ Bu tanım hadisçilerin sünnet tanımı ile aynılık arz ediyor gözükse de muhaddislere göre sünnette amaçlılık ve süreklilik aranmazken Cessâs'a göre bir söylem ve eylemin sünnet olabilmesi için amaçlılık ve süreklilik barındırması gerekmektedir.

Ebû Hanîfe ve öğrencileri sünnet kavramını Hz. Peygamber'e ait söz, fiil ve takrîr, sahâbeye ait söz, tâbiîn fetvaları anlamında daha geniş bir anlam yelpazesi içerisinde kullanmışken, Cessâs sünnet kavramının kapsamını daraltmış, sünneti yalnız Hz. Peygamber'e ait olan şeyler anlamında kullanmıştır.

Cessâs, sünneti Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri olmak üzere ikiye ayırır. Resûlüllah'ın fiillerini ise Hz. Peygamber'in yaptığı ve başkasını işlerken görüp yasaklamadığı fiiller olmak üzere iki grupta değerlendirir.⁴⁰⁶ Bu bağlamda Cessâs, Hz. Peygamber'in takrîrlerini onun fiilleri kapsamında değerlendirmektedir. Hz. Peygamber'in görüp ses çıkarmadığı kişi, fiilini vücûb yönüyle yapıyorsa fiilin hükmü vâcip, nedb yönüyle yapıyorsa fiilin hükmü mendup, ibâha yönüyle yapıyorsa fiilin hükmü mübah olur. Çünkü Hz. Peygamber'in Allah Teâla'nın hükmüne aykırı hareket eden birini görüp ikaz etmemesi mümkün değildir. Allah onu iyiliği emredip kötülükten nehyetmesi ve insanları kendi yoluna davet etmesi için göndermiştir. Hz. Peygamber'in kötü bir fiili görüp ondan nehyetmemesi mümkün değildir dolayısıyla ses çıkarmaması o fiili câiz gördüğüne delildir.⁴⁰⁷

Cessâs'a göre sünnetin farz, vâcip ve mendup olmak üzere üç hükmü bulunmaktadır ve mübah kavramı sünnetin hükümleri arasında yer almaz. Çünkü ona göre daha sonraki usûlcülere de kaynaklık edecek sünnet tanımı şöyledir: "uyulması ve devam edilmesi gereken

⁴⁰⁴ İshak Emin Aktepe, *İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 144.

⁴⁰⁵ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 291.

⁴⁰⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 91.

⁴⁰⁷ Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Muhammed Tamir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 2: 91.

ve karşılığında sevap kazanılan söz ve fiillerdir.” Mübahta ise böyle bir durum söz konusu değildir.⁴⁰⁸

O, Hz. Peygamber’in icthad yoluyla hüküm verip veremeyeceği konusunda farklı görüşlerden bahsetmektedir. Bunlar arasında dinî meselelerde ancak vahiy yoluyla hüküm verebileceğini söyleyenler bulunduğunu, bu kişilerin “Resûlullah kendi arzusuyla konuşmaz. Bu ancak ona indirilen vahiydir”⁴⁰⁹ âyetini delil kabul ettiklerini ifade eder. İkinci grubu, hakkında nass bulunmayan konularda Hz. Peygamber’in icthad yoluyla hüküm vermesinin caiz olduğunu kabul edenler olarak sıralar. Üçüncü grubun ise sünnetin bir bölümünü vahiy diğer bölümünü ise ilham ve Allah Resûlünün kalbine hakikatin inzal edilmesi olarak kabul edenler olduğunu belirtir. Cessâs’a göre Hz. Peygamber’in sözlerinin bir kısmı istidlâle dayanmaktadır. Nass bulunmayan konularda Hz. Peygamber benzerlerine bakarak icthadla hüküm vermiştir.⁴¹⁰

Cessâs, Hendek savaşı sonrası Hz. Peygamber ve ashâbının silahlarını bırakmaları üzerine Cebrail’in Hz. Peygamber’e gelerek “*Melekler henüz silahlarını bırakmadı*” demesi ve “*onlara Benî Kureyza ’ya karşı savaşmalarını emretmesi*”⁴¹¹ örneklerini zikrinden hareketle Hz. Peygamber’in Kur’ân dışında vahiy aldığı kabul edilmesini gerektiğini belirtir.⁴¹² Bu anlayış Resûlullah’ın bütün söz ve eylemlerinin vahiy mahsulü olduğu anlamına gelmemektedir.

Debûsî, sünnet kavramını “*es-sünnetü, es-sünnetü’l-meşhûratü ve sünnetü Resûlillahi mütevâtiren*” şeklinde kullanmaktadır. Ebû Hanîfe ve öğrencileri sünneti ifade ederlerken “*ma’rûf-meşhur-mahfûz*” kavramlarını kullanmışlar, Debûsî ise daha çok “*hadis-haber-ahbar-nass*” ifadelerine yer vermiştir.⁴¹³

Debûsî Hz. Peygamber’in her fiil ve sözünü vahiy kapsamında değerlendirmez. Onun beşerî olarak karar verdiği durumların varlığını kabul eder. Vahiyle düzeltilen Hz. Peygamber’in fiil ve sözlerinin onaylandığını ve kat’î bilgi ifade ettiğini belirtir. Ona göre Hz. Peygamber’in yanında konuşan sahâbenin söyledikleri veya yaptıklarını reddetmemesi nasıl onun takrîri sayılıyorsa, Resûlullah’ın (s.a.s.) uygulamalarından vahiyle düzeltilmeyenler de Allah’ın onayından geçmiş sayılırlar.⁴¹⁴

⁴⁰⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 92.

⁴⁰⁹ Necm 53/3-4.

⁴¹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 93.

⁴¹¹ Tirmizî, “Tefsir”, 5.

⁴¹² Necla Hacıoğlu, *el-Fusûl fi’l-Usûl Eseri Bağlamında Cessâs’ın Hadis İlmindeki Yeri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara: 2010), 266.

⁴¹³ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 4, 21, 23, 26, 27, 30.

⁴¹⁴ Ebû Zeyd Abdullah Ubeydullah b. Muhammed b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmü’l-edille fi usûli’l-fıkh* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001) 252.

Debûsî, sünneti bağlayıcılık açısından farklı bölümlere ayırmaktadır. O, Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılık açısından vâcip veya sünneti ifade ettiği belirtmektedir. Kurban kesmenin vâcip, ağza burna su vermenin sünnet olmasının Kur'ân'la değil sünnetle belirlendiğini ifade etmektedir.⁴¹⁵

Debûsî, haberle sünneti belirlediği gibi haberi sübûtu açısından da sünnetle test etmektedir. Hadisin tespitinde selefin uygulamasına ve onun delil alınmasına bakmakla birlikte isnadın inkıtâa uğramadan Hz. Peygamber'e ref' edilmesini de önemsemektedir. O sünnet ve hadisin uygunluk arz ettiği rivayetleri delil almayı tercih etmektedir.⁴¹⁶

Debûsî, Kur'ân ve Hz. Peygamber'den gelen sünneti kesin şer'î delillerden kabul etmektedir. Senedli olarak bize ulaşan ancak uygulamada selefin delil kabul etmediği haberleri "garîb" bulmakta, Müslüman toplumun her asırda uygulaya geldiği sünnete arz ederek haberi sübûtu açısından değerlendirmektedir. Bununla birlikte o, Hz. Peygamber'e ait meşhur sünnetin ve selefin delil aldığı haberlerin sübût açısından kesin olduğu kanaatine sahiptir. Bu nedenle sünnet taşıyan haberlerin metinlerinde yer alan hükmü, Kur'ân ve toplum nezdinde sünnet olarak bilinen uygulamaya arz ederek test etmektedir.

Debûsî de Hz. Peygamber'le uzun yıllar arkadaşlık etmiş müctehid sahâbîlerin uygulamalarını sünnet kapsamında değerlendirmektedir.⁴¹⁷ O böylelikle sahâbenin takip ettiği yolu sünnet olarak kabul etmiş olmaktadır. Debûsî, İslâm toplumunca nesilden nesile uygulana gelen sabit sünnetin bağlayıcılık açısından kesinlik taşıdığını, buna karşılık râviler vasıtasıyla bize ulaşan haberler hatalı ve yalan olabileceği ihtimaline binâen onların ancak sabit sünnete uygun olması koşuluyla kabul edilebileceğini düşünmektedir.

O, Hz. Peygamber'in vahiy gelmeyen konularda kendi rey'i ile hüküm verdiği kanaatini taşımaktadır. Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu sünnetin vahiyle düzeltilmediği takdirde Kur'ân'dan sonra şer'î bir delil olduğunu kabul etmektedir. Hadis ve sünnetin değerini belirtirken, din koyucu olarak Kur'ân'ı esas almakta, Kur'ân'ın hüküm koymadığı konularda sünneti delil kabul etmektedir. Sünnetin kaynaklığı konusunda ise onun vâcip seviyesinin üstüne çıkamayacağı görüşünü benimsemektedir. Düşüncesini şekillendiren sebebin sünneti bize ulaştıran haberin sübût açısından zannî olabileceği ihtimalidir.⁴¹⁸

Debûsî, Hz. Peygamber'in her fiilinin bağlayıcı olmadığını düşünmektedir. Allah'ın elçisinin kararlarının bir kısmının vahiyle düzeltilmiş olması ona göre sünnetin beşerî kaynaklı

⁴¹⁵ Debûsî, *el-Esrar*, 1: 26.

⁴¹⁶ Tuzcu, *Haneî Usûlünde Hadis*, 122.

⁴¹⁷ Debûsî, *el-Esrar*, 1: 185.

⁴¹⁸ Tuzcu, *Haneî Usûlünde Hadis*, 124.

olduğunu göstermektedir. Ancak Allah Resûlü'nün koyduğu hükümlerin vahiyle değiştirilmediği takdirde onların bağlayıcı olduğunu belirtir. Debûsî bu kanaatini “Hz. Peygamber’in sünneti ve hadisleri sabit olsa da onun her fiili bizim için bağlayıcı değildir. Usûlde bilindiği üzere Resulüllah’ın bütün fiilerine uymak zorunlu değildir” şeklinde ifade etmektedir.⁴¹⁹ Vahiyle düzeltilen uygulamaların Allah tarafından onandığını kabul eder. Diğer insanların görüşlerinin dışında Allah’ın elçisinin re’yini ilm-i yakîn olarak görür.⁴²⁰ Ona göre, nasıl ki Hz. Peygamber’in huzurunda sahâbenin konuştuğunu ve yaptığını reddetmemesi, Allah’ın elçisinin takrîri sünneti sayılıyorsa, Resûlüllah’ın uygulamalarından vahiyle değiştirilmeyenler de aynı şekilde Allah’ın onayından geçmiş sayılırlar. Bu durum Hz. Peygamber’in rey’i ile verdiği hükümleri Allah’ın teyit ettiği anlamına gelir ve adeta vahiy yerine geçer.⁴²¹

Pezdevî de sünnetin Hz. Peygamber’in emir, nehiy, hâs, âm gibi bütün durumları ele aldığını ve Kur’ân’ın fer’i olarak onun açıklayıcısı bulunduğunu belirtir.⁴²²

Hanefî usûl ve fîrû’unun en önemli kaynaklarından olan Serahsî, sünneti “Resûlüllah ve ondan sonra gelen sahâbenin takip ettikleri yol” olarak tanımlamıştır. O sünnet kavramının yalnızca Hz. Peygamber’e hasredilemeyeceğini izah ederken, “men senne fi’l-İslâmi sünneten haseneten” hadisini delil getirmiş, selefîn Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in takip ettikleri yola da sünnet ismini verdiklerini belirtmiştir. “Size benim ve benden sonraki râşid halifelerin sünnetine uymak düşer. Buna sımsıkı sarılın” hadisini zikrederek şayet bu hadis sabit ise sünnetin hükmü ancak kendisine ittibadır, Hz. Peygamber kavlen ve fiilen, din yolunda verdiği hükümlerde tâbi olunandır, kendisinden sonraki sahâbe de böyledir, demektir.⁴²³ Bu nedenle Hanefîler, Hz. Peygamber’in sürekli kılmadığı halde sahâbenin devamlı kılması nedeniyle terâvih namazını sahâbenin sünneti olarak kabul etmektedirler. Bunu kılanın mendup işlemiş olduğunu, terk edenin ise kınanacağını, ancak bu kınamanın Resûlüllah’ın devamlı yaptığı ameli terk edene yapılan kınamadan daha hafif olacağı görüşündedirler. Onlara göre Hz. Peygamber’in sünneti, sahâbenin sünnetinden daha kuvvetlidir.⁴²⁴

Sahâbe sözlerinin hüccet, eylemlerinin de sünnet olduğunu belirten Serahsî, sünneti ikiye ayırmaktadır. Serahsî vahyi metlûv ve gayri metlûv olarak ikiye ayırmış, Kur’ân’ın metlûv

⁴¹⁹ Debûsî, a.g.e., c. 1. s. 123.

⁴²⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 252.

⁴²¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 251.

⁴²² Ebû’l-Hasen Ebû’l-Usr Fahrü’l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm el-Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl ilâ ma’rifeti’l-usûl*, 2. Baskı, Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2016, 352.

⁴²³ Serahsî, *Usûl*, 1: 114.

⁴²⁴ Abdullah Yıldız, *Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî’nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Mebsût’un İlk İki Cildindeki Taharet ve Namaz Kitaplarındaki Hadislerin Tahrîci* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992) 18.

olduğunu belirtirken sünnetin gayri metlûv olduğunu söylemiştir. Yine o vahy-i zâhir ve bâtın olarak da nitelemiş, zâhir olanına Cebrâil'in Allah'tan alarak getirdiği şeyleri, bâtın olanına meleğin işaret yoluyla Resûlullah'a açıkladığı böylelikle hiç şüphe ve tereddüte düşmeksizin onun kalbinin bir noktada sabit bir kanaata sahip olduğu hükümleri ifade etmiştir. Bu duruma örnek olarak “Allah'ın sana gösterdiği şekilde insanlar arasında hükmedesin diye sana Kitab'ı hak ile indirdik; hainlerden taraf olma!”⁴²⁵ âyetini delil getirmiştir.⁴²⁶ Bu itibarla o Hz. Peygamberin her sünnetinin vahye dayanmadığını, onda vahye benzeyen bir söz ve davranış biçiminin bulunduğunu söylemiştir. Serahsî'ye göre vahye benzeyen şey, Rasulullah'ın re'y ve ichtihâd'dır ki içtihadî hükmünde bazen isâbet bazen hata edebilir.⁴²⁷

Daha sonraları onun bu ayrımını benimseyen ve birincisine “sünnetü'l-hüdâ”, ikincisine “sünnetü'z-zevâid” adını veren Hanefî usûlcüleri, uyulması hidayet, terki dalâlet olan “sünnet-i hüdâyı” ezan, kamet, cemaatle namaz ve Hz. Peygamber'in ibadetlerdeki sünnetleri gibi uyulması gerekli sünnetlere ait kabul etmişlerdir. Bu sünnetlerin bir kısmının terki de mekruhtur. Bazılarını terk edenler günahkâr olurlar. Şayet bir belde halkı hep birlikte bu sünnetleri terk ederlerse, bunları edâ etmeleri için onlara kamu otoritesince zor kullanılabilceği gibi bunun ötesinde savaş açılabilceği dahi belirtilmiştir. Aynı şekilde “sünnet-i zevâid” olanlara uyulmasının ise güzel, onları terkin mübah olacağı bildirilmiştir. Bunlar Hz. Peygamber'in oturuşu, kalkışı, giyinişi gibi davranışlarını içermektedir ve terkinde herhangi bir cezâî müeyyide bulunmamaktadır.⁴²⁸ Çünkü Hanefiler “tâbi olunan bir sünnete uygun hareket etmenin hidâyet, terketmenin ise dalâlet” olacağını kabul etmişlerdir.⁴²⁹ Resûl-i Ekrem'in yiyip içme, giyinme vb. hususlardaki fiillerini ona olan sevgisi ve bağlılığından ötürü taklit eden kişinin sevap kazanacağını ancak bu sünnetleri yerine getirmeyen kişinin ise âdete dayalı fiillerden oldukları için kötü bir davranışta bulunmamış olacaklarını belirtirler.⁴³⁰

Serahsî, dinî hükümlerde Hz. Peygamber'in sünnetine uymanın farz olduğunu savunmaktadır. O, hakkında nass bulunmayan konularda Hz. Peygamber'in bir süre vahiy bekleyip daha sonra kendi görüşü ve ichtihâdıyla hüküm verdiğini düşünmektedir. Ona göre konu, şayet vahiyle düzeltilmişse artık nassa dönüşmüştür. Serahsî Hz. Peygamber'in özellikle dinî hükümleri ortaya koymada hataya düşmekten korunduğunu kabul etmektedir. Dolayısıyla bu konulardaki sözleri ilm-i yakîn ifade etmekte ve onun sözlerine ittiba ümmet üzerine farz

⁴²⁵ Nisâ 4/105.

⁴²⁶ Serahsî, *Usûl*, 1: 134.

⁴²⁷ Toksarı, *Delil Olma Yönünden Sünnet*, 104.

⁴²⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 114.

⁴²⁹ Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Mağrife, tsz.), 16: 60; Serahsî, *Mebsût*, Editör: Mustafa Cevat Akşit (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008), 16: 87.

⁴³⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 115.

olmaktadır.⁴³¹ Bu nedenle Allah Teâlâ “Peygamber size ne verdiyse onu alın, neyi yasakladıysa ondan sakının”⁴³² âyetini indirmiştir.

İlk dönem Hanefî âlimlerinin daha çok kavramsal çerçevede ve usûl-fürû‘ alanlarında ortak olarak anladıkları sünnet olgusu, daha sonraki Hanefî âlimlerce fıkıh alanına çekilmiş ve fürû‘ fıkhı göre tarif edilmiştir.⁴³³

Bu tanımlardan birinde Hanefîler sünneti, Hz. Peygamber’in devamlı olarak yaptığı ve bağlayıcı olmadığını göstermek için nâdiren terkettiği eylemlerine “sünnet-i müekkede” adı vermişlerdir. Abdest alırken ağıza ve buruna su vermek, sabah namazının farzından önce iki rek’at namaz kılmak gibi sünnetlerdir. Bu kısma giren sünnetleri yerine getiren sevabı hak eder, terkeden ise cezayı hak etmemekle beraber kınanmaya müstahak olur.⁴³⁴ Resûlüllah’ın bazen yapıp bazen terkettiği fiillerine ise “sünnet-i gayri müekkede”, “nâfile” ya da “müstehap” denilmektedir. İkinci ve yatsı namazlarının farzlarından önce kılınan dörder rek’atlık namaz, pazartesi ve perşembe günleri tutulan oruç bu türe örnek olarak gösterilebilir. Bu kısma giren sünnetleri de yerine getiren sevabı hak ederken yapmayan ise kınanmaz. Beş vakit farz namazlardan önce veya sonra kılınan sünnet namazlara “sünen-i râtibe/sünen-i revâtib/belli düzen ve devamlılık içinde kılınan sünnet” de denilmektedir.⁴³⁵

Diğer bir ayırımı göre sünnet “aynî ve kifâî” şeklinde ikiye ayrılır. “Sünnetü’l-ayn” olarak nitelenen Hz. Peygamber’in fiillerinin, bir kişi veya grup tarafından yerine getirilmesiyle toplumun diğer kesiminden uygulama yükümlülüğü ortadan kalkmaz. “Sünnetü’l-kifâye” olan fiil, bir kişi ya da grup tarafından yerine getirildiğinde diğer kişilerin onu yapması istenmez. Örneğin bir beldede bazı kişilerin ezan ve kameti okuması ile diğer kişilerin üzerinden bu yükümlülük kalkar.⁴³⁶

Hanefîler sünneti, edille-i şer’iyyeden biri olarak, şeriatın elde edileceği kaynaklardan biri olarak da görürken, bu sünneti daha çok, Resûlüllah’ın ve ondan sonraki sahâbenin takip ettiği yol olarak anlarlar. Hanefîler sünneti, farz vâcip olmayarak mükelleften yerine getirmesi istenen şeyler manasında kullandıklarında ise daha çok fûru-u fikhın kullanımındaki ef’al-i mükellefin’in bir kısmını kasetmiş olurlar.⁴³⁷

Hanefîler, sünnetin beyâna muhtaç Kur’ân âyetlerini açıklayıcı hükümler getirdiğini kabul ederler. Onlara göre “sünnetin Kur’ân’ı beyânı” üç şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi,

⁴³¹ Serahsî, *Usûl*, 2: 91.

⁴³² Haşr 59/7.

⁴³³ Coşkun, *Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 51.

⁴³⁴ Hayrettin Karaman v.dğr., *İlmihal* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 1: 168.

⁴³⁵ Zekiyüddîn Şa‘bân, *Usûlül’l-fikhî’l-İslâmî* (Diyarbakır: el-Mektebetü’l-Hanefiyye, tsz) 235.

⁴³⁶ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahrü’l-muhît*, nşr. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Küveyt, 1992) 1: 291.

⁴³⁷ Coşkun, *Sünnet-Gelenek İlişkisi*, 52.

“beyân-ı takrîr” şeklindedir. Bu durumda sünnetin beyânı, âyetin manasını te’kîd edici olarak gelir. Ramazanın başlangıcını hilâli görmekle tayin eden hadisi şerif bu grupta değerlendirilir. “Hilâli görünce oruç tutun, ramazana başlayın, hilâli görünce iftar edin.”⁴³⁸ hadisi “Ramazan ayı öyle bir aydır ki, Kur’ân-ı Kerîm onda indirildi. Sizden her kim o aya yetişirse oruç tutsun.”⁴³⁹ âyetinin manasını te’kîd etmektedir.

İkincisi, “beyân-ı tefsir” şeklinde olur. Bu durumda manası kapalı Kur’ân âyetlerini açıklar. Kur’ân’da namaz, zekât, hac gibi mücmel ve müşterek olarak geçen kelimelerin açıklamasını, emredilen ibadetlerin mahiyetlerini ortaya koymak bu grupta değerlendirilmiştir. Kitab namazı mücmel olarak emretmiş ancak vakitlerini ve nasıl kılınacağını beyân etmemiştir. Bütün bunları Hz. Peygamber fiilen açıklamış ve “Beni namazı nasıl namaz kılar gördünüzse siz de öyle kılınız”⁴⁴⁰ buyurmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de zekât verin denilmekte fakat detaylı bir açıklamada bulunulmamaktadır. Bu anlamda sünnet nelerden ne kadar zekât verileceğini beyân etmektedir. Hz. Peygamber, altın ve gümüşlerden kırkta bir olarak malınızın zekâtını verin diyerek âyeti açıklamıştır. Valilerine gönderdiği mektuplarla da mahsûlâtta ne şekilde zekât verileceğini beyân etmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de hac mücmelen zikredilmiş, sünnet de onun menâsikini beyân etmiştir. Yine mücmel olan hırsızlıkla ilgili âyeti de sünnet beyân etmiştir. Âyette hırsızın ceza olarak elinin kesilmesinden bahsedilmiştir lâkin ne kadar çalarsa ve bu hırsızlık ne gibi şartlar altında olursa hırsızın elinin kesileceği belirtilmemiştir. Bu hükmü sünnet beyân etmektedir. Hanefilere göre, ribâ âyetinin mücmelini de aynı şekilde sünnet beyân etmiştir. “Allah alış verişi helâl, faizi haram kıldı.”⁴⁴¹ Sünnet faizin hangi mallarda olacağını beyân etmiştir. Sünnet müşterek kelimeleri de beyân etmiştir. **وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ** “Boşanan kadınlar iddet olarak üç kur’ beklerler”⁴⁴² âyetindeki ‘kur’ dan muradın hem tuhur hem de hayız olmak ihtimâli vardır. Hz. Peygamber “Cariyenin talâkı ikidir, âdeti de iki hayızdır.”⁴⁴³ buyurarak ‘kur’ dan muradın hayız olduğunu beyân etmiştir.

Üçüncüsü, “beyân-ı tebdil” şeklinde gerçekleşir. Bu da aslında nesih demektir. Hanefilere göre Kur’ân-ı Kerîm, Kur’ân’la nesholunur. Kur’ân’ın sünnetle nesh edilebilmesi için hadisin ancak mütevatir veya meşhur derecesinde olması gerekir.⁴⁴⁴

⁴³⁸ Buhârî, “Savm”, 12; Müslim, “Sıyam”, 19.

⁴³⁹ Bakara 2/185.

⁴⁴⁰ Buhârî, “Ezan”, 18.

⁴⁴¹ Bakara 2/275.

⁴⁴² Bakara 2/228.

⁴⁴³ Ebû Dâvûd, “Talak”, 6.

⁴⁴⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 283, 284.

Hanefî fukâhası delâleti kat'î olan Kur'ân nassı ile, zannî olan sünnet arasında fark görmektedir. Kur'ân'la sabit olan emirleri farz kabul ederlerken, zannîyyü's-sübût olan sünnetle sabit emirleri ise vâcip görürler. Nehiylerde de durum aynıdır. Delâleti kat'î olan Kur'ân'la nehyedilenler haram olurken, zannî olan sünnetle sabit olan nehiyer kerâhet-i tahrimiyye ile mekruh olurlar. Çünkü Hanefilere göre hem sübût ve hem de istidlâl bakımından mertebeye sünnet Kur'ân'dan sonra gelmektedir.⁴⁴⁵

Sonuç olarak bütün bu açıklamalar sahih sünnetin tespitinde her ne kadar farklı anlayışları benimsemiş olsalar dahi Hanefî mezhebinin sahih sünnete olan bağlığını göstermektedir. Ebû Hanîfe ve müntesiplerinin kaynak olarak öncelikle Kur'ân'a sonra sünnete ve daha sonra sahâbenin ittifak ettiği konulara başvurdukları, ancak sahâbenin ihtilaf ettiği konularda ise kendi kriterlerine göre tercihte buldukları görülmektedir.

Sünnet kavramının Hanefî mezhebi fakihleri tarafından kullanıldığı, Hz. Peygamber'in uyulması ve devam edilmesi gereken söz ve fiilleri olarak tanımlandığı, hadisçiler kadar açık olmasa dahi onun takrîrinin de ele alındığı, bunun yanı sıra önde gelen sahâbe uygulamalarını da içerdiğinin kabul edildiği tespit edilmiştir.

Sünnetin farz, vâcip ve mendup olmak üzere fikhî açıdan üç hükmünden bahseden Hanefiler, Hz. Peygamber'in hakkında nass bulunmayan konularda, benzerlerine kıyas ederek icthadla hüküm vermesinin mümkün olacağı görüşünü tercih ederlerken Hz. Peygamber'in her fiil ve sözünü vahiy kapsamında değerlendirmemektedirler. Hz. Peygamber'in fiil ve sözlerinin vahiyle düzeltilmesi durumunda onların onaylandığı ve kat'î ilim ifade ettiğini kabul etmektedirler. Resûlüllah (s.a.s.)'ın uygulamalarından vahiyle düzeltilmeyenlerin ise direkt olarak bir nevi Allah'ın onayından geçmiş kabul etmektedirler. Bu anlamda senedin ittisali ve hadisin meşhur ya da mütevâtir olması önem arz etmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber'in herhangi bir konuyu dinî bir sıfatla yapmış olması onu değerli kılarken onun yapılmasını doğrudan ve açık olarak belirtmesi o davranışın sünnet olduğunu pekiştirmektedir. Aynı şekilde talep kesinlik arz ediyorsa farz, isteğe bağlı bir talep ise o davranışın müstehap veya nafiye olabileceğini göstermektedir.

Hz. Peygamber'in fiillerinin bağlayıcılık açısından vâcip ve sünnet ifade ettiğini belirten Hanefiler, hadisle sünneti tespit ettikleri kadar, hadisin sübûtunu da sünnetle test etmektedirler. İsnadın inkıtâa uğramadan Hz. Peygamber'e ref edilmesini önemseyen Hanefiler, öte yandan râviler aracılığıyla kendilerine ulaşan fakat uygulamada selefin delil almadığı hadisleri de garîb haber kapsamında görmekte, onları Müslüman toplumun uygulamalı olarak her asırda yapa

⁴⁴⁵ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 287.

geldiği sünnete arz ederek sübûtu açısından değerlendirmektedirler. Böylelikle sünnet ve hadisin uygunluk arzettiği tüm rivayetleri delil almayı tercih etmektedirler.

Eser kavramı.

Eser kavramı hadis kavramı ile eş anlamlı kullanılan bir terimdir. İlk devirlerde Resûl-i Ekrem'in söz, fiil ve takrîrleriyle birlikte sahâbe ve tâbiîne ait her türlü haberi ifade etmek üzere kullanılmıştır.

Hadisçilere göre eser.

Sözlükte bir şeyin artığı, izi, kılıç darbesi gibi anlamlara gelen “eser” kelimesinin çoğulu “âsâr” ve “usûr”dur.⁴⁴⁶ Aynı kökten türeyen Kur’ân’daki “esâre” kelimesi de “bilgi artığı” anlamına gelmektedir.⁴⁴⁷

Eser kavramı hadis ilminde haber kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Kullanılan “me’sûr” terimi ile nesiller boyu nakledile gelen haber anlatılmaktadır. Eser, kendisinden haber nakledilen kişiden arta kalan anlamındadır. Bu manada “rivayet”in karşılığıdır. “Esera’l-hadîse” denildiği zaman “ravâhu” onu başkasına nakletti manası anlaşılır.⁴⁴⁸

Eser, Hz. Peygamber’in söz, fiil ve takrîrlerini ifade ettiği gibi sahâbî ve tabiilere ait her türlü haberi de ifade etmektedir.⁴⁴⁹ Hadisçilerden bazıları eseri, Resûl-i Ekrem’e ait merfû haberlerle sahâbeye ait mevkuf haberler için kullanırken, Horasan bölgesindeki âlimlerin bu kelime ile özellikle sahâbeye ait rivayetleri kastettikleri belirtilmektedir. Onlara göre Hz. Peygamber’in sözlerine haber, sahâbenin sözlerine de eser denilir. Bazıları ise eseri sadece mevkuf rivayetlere, haberi de merfû rivayetlere tahsis etmektedirler.⁴⁵⁰

Merfû, mevkuf ve maktû her rivayete eser diyen hadis âlimleri muhaddise de “eserî” demeyi uygun görmüşlerdir. Nitekim Hüseyin b. Abdülmelik el-Hallâl ve Abdülkerîm b. Mansûr bu nisbe ile tanınan muhaddislerdendir. İbn Hacer’in *Nuhbetü’l-fiker fî mustalahi ehli’l-eser* adındaki hadis usûlü kitabında görüldüğü üzere muhaddis için “ehlü’l-eser” tabirini kullananlar da olmuştur.⁴⁵¹

⁴⁴⁶ Ebû’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut, Dâru’l-Meârif, 1990), 1: 25.

⁴⁴⁷ Ahkâf 46/4.

⁴⁴⁸ Yardım, *Hadis I-II*, 37.

⁴⁴⁹ Çakan, *Hadis Usûlü*, 25.

⁴⁵⁰ Yardım, *Hadis I-II*, 37.

⁴⁵¹ Saîd Abdurrahman Musa el-Gazefî, “Eser”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11: 372.

Hanefîlere göre eser.

İlk dönem kaynakları incelendiğinde Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîne ait söz ve uygulamalar için sünnet yerine bazen eser kavramlarını kullandığı görülmektedir. Şöyleki Hz. Peygamber'in "sizden kahkaha ile gülenler namaz ve abdestini iâde etsinler" hadisi için "Allah Resûlünden bize ulaşan eser", İbn Abbas'ın "Cünüp kimse gusûlde ağzına ve burnuna su vermeyi unutursa ağzına ve burnuna su vererek abdestini yenilesin" şeklindeki sözü için "İbn Abbas'tan bize ulaşan eser" ifadelerini kullanmıştır.⁴⁵²

Onun Hz. Peygamber'den rivayet edilenlere eser dediğini gösterir bir başka örnek, "İki yüz dirhemde beş dirhem zekât vardır. İki yüz dirhemden fazla olan gümüşte kırkta bir zekât vardır"⁴⁵³ rivayetine "iki yüz dirhemden fazla olan gümüşte kırkta bir zekât gösteren eser, meşhur değildir"⁴⁵⁴ sözüdür. O, burada rivayet için eser kavramını kullanmıştır. Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînden aktardığı söz ve uygulamaları ihtiva eden kitaplarına el-Âsâr ismini vermesi onun eser kavramına yüklediği anlamı göstermesi açısından önem arz eder.

Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in ifadelerinde de bu serbest kullanıma dâir pek çok örnek bulunmaktadır. İlk dönem kaynakları incelendiğinde sünnet, hadis, eser kelimelerinin sıklıkla birbiri yerine kullanıldığı görülmektedir. Ancak daha sonra yazılan usûl kitaplarında bu kelimeler, belli nüanslarla birbirinden ayrılan müstakil terimler haline gelmiştir. Bu durumun nedeninin Ebû Hanîfe döneminde terminolojinin henüz oturmamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.⁴⁵⁵

Bazı âlimler muhtevasını hadislerin oluşturduğu kitaplarına *Âsâr* ismini vermişlerdir. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, hocası Ebû Hanîfe'den rivayet ettiği Hz. Peygamber ve sahâbîlere ait rivayetleri ihtiva eden kitabını el-Âsâr olarak adlandırmış, Tahâvî de aynı tür hadisleri topladığı eserine Şerhu meâni'l-âsâr adını vermiştir. Buna karşılık Ebû Bekr el-Beyhakî, sadece sahâbe ve tâbiîn sözlerini içine alan eserini *Marifetü's-sünen ve'l-âsâr* olarak adlandırmıştır. Ebû Ca'fer et-Taberî'nin *Tehzîbü'l-âsâr*'ı ise yalnız Hz. Peygamberin sözlerini ihtiva etmektedir.⁴⁵⁶

Sonuç olarak ilk dönemde Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin daha sonraki dönemlerde de müntesiplerinin Hz. Peygamber'in sözleri, fiil ve takrîrleri gerek ashâb gerekse tâbiînin sözleri

⁴⁵² Şeybânî, *el-Asl*, 1: 74.

⁴⁵³ Ebû Dâvûd, "Zekât", 4.

⁴⁵⁴ Serahsî, *Mebûsât*, 2: 190.

⁴⁵⁵ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 109.

⁴⁵⁶ Gazefî, "Eser", 11: 372.

için de eser kavramını kullandıkları bu kullanımlarının dönemin hadisçileri ile örtüştüğü ifade edilebilir.

İlim kavramı.

Hadis literatüründe ilim kavramı da sıklıkla başvurulan kavramlardan bir diğeridir. İlim kavramının eser kavramıyla aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Önceleri ilim kavramı ile Kur'ân, hadis ve fıkıh ilmi kast edilirken sonraki dönemlerde ise ilim kavramı ile daha çok hadis alanı ifade edilmiştir.

Hadisçilere göre ilim.

Özellikle Hz. Peygamber döneminden itibaren hadisi ifade etmek üzere kullanılan terimlerden olan ilim, ilk dönemlerde kapsamına Kur'ân, hadis ve fıkıh aldığı, fakat sonraları ilim sözüyle daha çok hadisin kastedildiği anlaşılmaktadır.⁴⁵⁷ Henüz sahâbe hayattayken “Şüphesiz ki bu *ilim* dindir. Öyle ise dininizi kimlerden aldığınıza dikkat edin!”⁴⁵⁸ uyarısı ilimle hadis, hadisle din arasındaki bağa işaret eden bir göstergedir. Özellikle Hz. Osman'ın şehadeti sonrasında rastlayan olaylar neticesinde hadis tahammülü esnasında, alınacak hadisin râvisini belirlemede kullanılan, “dininizi size taşıyacak kişileri doğru seçin” anlamına gelebilecek bu uyarı, ilim teriminin hadis alanını ve sened ilmini kapsadığını göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Ömer b. Abdilaziz (ö. 101/719)'in Medine Valisi Ebû Bekr b. Hazm'a (120/718) gönderdiği⁴⁵⁹ “Hz. Peygamber'in hadislerini, sünnetlerini (Abdurrahman bint Abdirrahman'ın rivayetlerini) araştır ve yaz. Zira ben, ilmin kaybolmasından ve âlimlerin yok olup gitmesinden endişe ediyorum”⁴⁶⁰ sözünde ilim kavramı ile Hz. Peygamber'in hadislerinin kastedildiği görülmektedir.

İlim kelimesi ve türevlerinin hadis literatüründe kazandığı terim anlamı genel olarak din bilgisi, özel olarak da hadisler ve onların rivayetiyle ilgilidir. Birçok hadis âlimi fıkhıdaki re'y, ictehad ve kıyas gibi zihni faaliyetler dâhil olmak üzere akli çıkarımlara dayalı yöntemleri bazı dönemlerde kuşkuyla karşılamış, isnadı sahih olan rivayetlerin dinin hayata geçirilmesi konusunda gerçek bilgiler olduğunu kabul etmiştir. Tahammülü'l-ilm, takyîdü'l-ilm gibi terimlerle hadis ilminin öğrenim, öğretim ve aktarım metotları kastedilmiştir. İbn Abdilber en-

⁴⁵⁷ Kandemir, “Hadis”, 15: 28.

⁴⁵⁸ Müslim, “Mukaddime”, 5.

⁴⁵⁹ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 18.

⁴⁶⁰ Buhârî, “İlim”, 34; Dârimi, “Mukaddime”, 43.

Nemerî'nin telif ettiği *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih* adlı eserler ve benzerleri hadis âlimlerinin ilim kavramına bakışıyla ilgili olarak derli toplu bilgiler vermektedir.⁴⁶¹

Birçok hadis kitabında Kitâbu'l-ilm adlı bir başlık bulunması, Buhârî'nin bu bölümünün Kitâbu'l-Îman'dan hemen sonra gelmesi, Müslim'in Kitâbü'l-ilm'de Kur'ân tefsirinde sünnetin rolünden bahsetmesi, Ebû Dâvûd'un Kitâbü'l-ilm bölümünde rivayete dayalı bilgilere dâir bilgi vermesi, İmam Mâlik'in öğrencisi İbn Vehb'e geniş hadis bilgisi sebebiyle "ilmin divanı" denilmesi vb. bilgiler hadisçiler nezdinde "ilim" kavramının daha çok "hadis ilmi"ni çağrıştırdığını göstermektedir.

Hanefilere göre ilim.

Fıkıhta ilim kavramının kullanılışı, fıkıh ve ilim kelimeleri arasındaki anlam ortaklığına dayalı olarak gelişmiştir. Fıkıhın sözlük anlamı "bir şey hakkındaki bilgi ve anlayış"tır. İlim ve fıkıh terimleriyle ilk dönemde genel olarak dinin anlaşılması kastediliyordu. O devirde "dini doğru anlamak, anlatmak, dinî bilgilerde derinleşmek" gibi manalarda kullanılan tefakkuh fi'd-dîn gibi tabirler, dinin hem itikad hem muâmelât yönüne dâir bilgilerin tamamını kapsamaktaydı. İlim kelimesiyle de dinî konulardaki bilgiler kastediliyordu. Nitekim Hz. Ömer'in vefatı üzerine İbn Mes'ûd'un, "Onunla birlikte ilmin onda dokuzu gitti" dediği rivayet edilmektedir.⁴⁶² Muhtemelen I. (VII.) yüzyılın sonlarına doğru nass ve rivayetlerin yanı sıra aklî faaliyetlere de başvurarak elde edilen bilgiler fıkıh, sırf râviler yoluyla elde edilen sünnet bilgisi de ilim kelimesiyle ifade edilmeye başlandı.⁴⁶³

Hanefî âlimlerinden Pezdevî ilmi, *ilmü't-tevhîd ve 's-sıfât ile 'ilmü's-şerâi' ve 'l-ahkâm* olarak ifade eder. O, ilk ilim türü için müracaat edilecek metinlerin başında Ebû Hanîfe'nin *el-Fikhü'l-ekber*'ini zikrederken ikinci olarak fûrû' ilmi yani fıkıh ilminden bahsetmektedir.⁴⁶⁴

Ebû Hanîfe ve öğrencileri döneminde "İslâm hukuk ilmi ve teorisi" anlamında kullanılmaya başlanan fıkıhın zamanla müstakil bir ilmî disiplin halini alması, ilmin de başlangıçtaki kapsamını kaybederek hadis veya hadise dayalı bilgiye münhasır kalması sonucu kavramlar yeni anlamlarına kavuşmuştur. Sonuç itibari ile Hanefilerin kullandıkları ilim kavramının hadisçilerin kullandıkları ilim kavramıyla ayniyet ifade etmediği belirtilebilir.

⁴⁶¹ İlhan Kutluer, "İlim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22: 111.

⁴⁶² Dârimî, "Mukaddime", 32.

⁴⁶³ Kutluer, "İlim", 22: 111.

⁴⁶⁴ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1: 29.

Haber kavramı.

Sözlükte “bir nesneyi gereği gibi bilmek için sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” manasına gelen hubr/hıbre kökünden türemiş bir isimdir.⁴⁶⁵ Terim olarak “geçmişte meydana gelen veya gelecekte ortaya çıkabilecek bir olayı bildiren, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz” gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımların ortak noktaları haber konusunun duyularla algılanabilir olması, vahye dayanmışsa geleceğe de ait olabileceği hususlarıdır.⁴⁶⁶ Haber kavramı da bir hadis terimi olarak kullanılmıştır.

Hadisçilere göre haber.

Doğru ve yalan olması muhtemel olan mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikiye ayrılan “haber” sözcüğü⁴⁶⁷ sahâbe devrinde ve daha sonraki dönemlerde daha çok Hz. Peygamber’in söz, fiil ve tasviplerini bildiren rivayetler anlamında kullanılmıştır.⁴⁶⁸ Bununla birlikte haberle hadis kavramları arasında ayırım yapanlar da olmuştur. Onlara göre hadis, yalnız Hz. Peygamber’den nakledilen sözler için kullanılırken haber ise Hz. Peygamber’in dışındaki kimselerden nakledilen sözlerdir. Bu nedenle Hz. Peygamber’in sözleriyle meşgul olanlara “muhaddis” denilirken tarih, kıssalar, hikâye ve benzeri nakillerle uğraşanlara “ahbârî” denilmiştir.⁴⁶⁹

Bazı âlimler, hadis teriminin kapsamını daha da genişleterek sahâbe ve tâbiînün şahsi beyân ve fetvalarını da haber kapsamına almışlar, Hz. Peygamber’e ait olan hadislere merfû, sahâbeye ait olanlara mevkuf, tâbiîne ait olanlara da maktû haber adını vermişlerdir. Sonraları merfû, mevkuf ve maktû terimlerinin hepsini ifade etmek üzere haber kelimesi kullanılmaya başlanınca, bazıları yalnızca merfû rivayetleri hadis olarak isimlendirmeyi uygun görmüşlerdir.⁴⁷⁰

Onlara göre haberle hadis arasında umûm-husûs bağlantısı bulunmaktadır ki her hadise haber denilebilir ancak her habere hadis denilemez.⁴⁷¹ Buna göre, haber daha umûmî mana taşımakta ve Hz. Peygamber’in sözleriyle birlikte sahâbe ve tâbiûndan nakledilen sözleri de kapsamaktadır. Haberler, ister Hz. Peygamber’in sözlerine delâlet eden hadisler, ister de sahâbe ve tâbiûndan nakledilen sözler olsun, rivayet edilişleri ile bize geliş şekillerinin farklı olması sebebiyle değişik kavramlarla isimlendirilmişlerdir.

⁴⁶⁵ Arap Dil Kurumu, *el-Mu‘cemu’l-vasît*, 214.

⁴⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996) 14: 346.

⁴⁶⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 88.

⁴⁶⁸ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 52.

⁴⁶⁹ Yardım, *Hadis I-II*, 37.

⁴⁷⁰ Kandemir, “Hadis”, 15: 28.

⁴⁷¹ Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 52.

Hanefîlere göre haber.

Hanefîlerde haber kavramı hadis literatürü içerisinde en geniş anlamıyla yer bulmuştur. İlerleyen bölümlerde daha detaylı ele alınacak olan haber kavramı, Ebû Hanîfe'nin fikhında kavramlaşma sürecini henüz tamamlamamış olsa da sıklıkla kullanılmıştır. Onun bazı hadisler için kullandığı “tek haber” ile ıstılahî anlamdaki haber veya şöhret bulmamış haberi kast etmiş olabileceği düşünülmekte, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in eserlerinde karşılaşılan ve bazen Ebû Hanîfe'ye atfedilen “el-vâhid”⁴⁷², “hadisen vâhiden”⁴⁷³ gibi ifadeler de kelimenin sözlük anlamını çağrıştırmaktadır.⁴⁷⁴

Hanefîlerin Hz. Peygamber'e ref' edilen müsned hadisler için zaman zaman “haber”, “ahbâr”, “haberu'l-vâhid” ve “haberun garîbun” kavramlarını kullandıkları görülmektedir.⁴⁷⁵

Hanefî usûlcülerinden olan Debûsî (ö. 430/1039) Hz. Peygamberle aralarında başka bir kuşak bulunmayan ve uzun süre birlikteliği olan sahâbe sözlerinin Hz. Peygamber'e ait sünnet olduğu kanaatini taşımaktadır.⁴⁷⁶ Bu nedenle o, Hz. Peygamber'in hadisleri yanında sahâbe söz ve uygulamalarını da içine alan daha genel bir kavram olan “haber” kavramını kullanmaktadır.⁴⁷⁷

Yine Cessâs, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî otoriteleri de âhâd haber konusu içerisinde “haber” kavramına geniş biçimde yer vermişlerdir.⁴⁷⁸

Kaynağına Göre Hadisler

Gerek usûlü fıkıh eserlerinde gerekse usûlü hadise dâir yazılan eserlerde haberler değişik açılardan tasnife tâbi tutulmuşlardır. Hadisler kaynağına göre merfû, mevkuף ve maktu; ravi sayısı bakımından mütevâtir, meşhur ve âhâd; kabul ve redd açısından sahih, hasen ve zayıf türlerine ayrılmışlardır.

Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin eserlerinde hadisin tasnifine ilişkin sistematik bir açıklama bulunmazken, sünnetin rivayet edilişî itibari ile red ve kabulü açısından da herhangi bir tasnifine rastlanmamaktadır. Bununla birlikte müteakip dönemlerde kavramlaşma sürecini tamamladığı tahmin edilen tasniflerin Ebû Hanîfe usûlünde de ana hatlarıyla bulunduğu söylenebilir.

⁴⁷² Şeybânî, *el-Asl*, 3: 76.

⁴⁷³ Şeybânî, *el-Asl*, 1: 399.

⁴⁷⁴ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 141.

⁴⁷⁵ Debûsî, a.g.e., c. 1, s. 6, 8, 17, 53, 93.

⁴⁷⁶ Debûsî, a.g.e., c. 1 s. 9.

⁴⁷⁷ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 66.

⁴⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 504- 2: 106; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 360; Serahsî, *Mebûsât*, 2: 124.

Merfû hadis.

İslâm'ın ilk üç neslini öven, onlara ayrıca değer veren “İnsanların en hayırlısı benim asrımdaya yaşayanlardır. Sonra onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenler gelir”⁴⁷⁹ şeklindeki hadislerin varlığı sonraki dönem âlimlerinin ilk üç nesle özel önem atfetmesine neden olmuştur. Bu nedenle ashâb, tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn adı verilen bu üç neslin söz ve fiilleri özel değerlendirmeye tâbi tutulmuş, özellikle ilk iki nesle ait söz ve fiillere hadis kitaplarında bolca yer verilmiştir. Hz. Peygamber'in, ashâbın ve tâbiînün söz ve fiilleri için “hadis” kelimesinin önüne ‘merfû, mevkuf ve maktû’ gibi sıfatlar getirilerek her biri ayrı değer ifade eden terimler olarak da kullanılmıştır.⁴⁸⁰

Hadisçilere göre merfû hadis.

Senedi en üst kaynağına kadar yükseltilmiş söz anlamına gelen merfû, ref' masdarından ismi mef'ûldür. Yüce makam sahibi Hz. Peygamber'e nispetle bu şekilde isimlendirilmiştir. Merfû hadis bir sözü, bir haberi bir kimseye nisbet etme manasında kullanılmaya başlanmış, zamanla bir sözü, bir haberi Hz. Peygamber'e nisbet etme şeklindeki terim anlamını kazanmıştır.⁴⁸¹ İstilahta ise; Hz. Peygamber'e muttasıl veya munkatı' yolla isnad edilen söz, fiil ve takrîrlere merfû hadis denilmiştir.⁴⁸² Kaynağı Hz. Peygamber olan söz, fiil, takrîr, fitrî veya ahlaki vasfî açıkça veya dolaylı bir şekilde Hz. Peygamber'e izafe eden şahsın sahâbî, tabî veya daha sonraki nesillerden biri olması arasında fark bulunmadığı gibi senedinin muttasıl olup olmaması arasında da fark yoktur.

Sahâbeden itibaren günümüze kadar herhangi bir kimsenin senedli veya senedsiz olarak, “Hz. Peygamber şöyle buyurdu” veya “şöyle yaptı” diyerek doğrudan Resûl-i Ekrem'e isnad ettiği sahih, zayıf, hatta uydurma söz, fiil veya takrîre merfû hadis adı verilmiştir. Bu bir değerlendirme terimi olmayıp sözün Hz. Peygamber'e nisbetini ifade eder. Merfû sıfatı, senede değil söze aittir. İsnad bir tarafa bırakılarak sadece metnin durumuna bakılır. Bu hâle göre Hz. Peygamber'e izafe edilen her şey merfûdür.⁴⁸³

Merfû hadisi dört grupta değerlendirenler bulunmaktadır.

a. el-Merfû el-Kavlî: Sahâbî veya diğer râvilerin “Hz. Peygamber şöyle buyurdu” şeklindeki rivayetlerdir.

⁴⁷⁹ Buhârî, “Şehâdât”, 9; “Fedâilu'l-Ashâb”, 1.

⁴⁸⁰ Yardım, *Hadis I-II*, 38.

⁴⁸¹ Abdullah Aydın, “Merfû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 180.

⁴⁸² İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 45.

⁴⁸³ Mahmud Tahhân, *Teyisru mustalahi'l-hadis*, 9. Baskı (Riyad: Mektebetü'l-Meârif li en-Neşr ve't-Tevzî, 1996), 128.

b. el-Merfû el-Fi‘lî: Sahâbî veya diğ er râvilerin ‘‘Hz. Peygamber Şöyle yaptı’’ Şeklindeki rivayetleridir.

c. el-Merfû el-Takrîrî: Sahâbî veya diğ er râvilerin ‘‘Hz. Peygamber’in huzurunda Şöyle yapıldı. Hz. Peygamber’den bu davranışı yasaklayan bir rivayet de nakledilmedi’’ Şeklindeki rivayetleridir.

d. el-Merfû el-Vasf : Sahâbî veya diğ er râvilerin ‘‘Hz. Peygamber’in ahlâkî Şu Şekilde idi’’ Şeklindeki rivayetleridir.

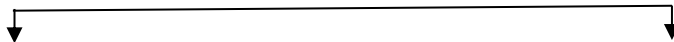
Merfû hadis her zaman muttasıl olmaz. Bazen bir sahâbînin düşmesi ile mürsel, bazen isnadından bir kişinin düŐmesiyle veya senedde mübhem bir kişinin bulunmasıyla munkatı‘ bazen iki veya daha çok râvinin düŐmesiyle mu‘dal olur. Hadis merfû bile olsa bu  c durumda zayıf sayılır. Merfû hadis, mevsul olabildiği gibi mürsel, muttasıl, munkatı‘ olabilmektedir.⁴⁸⁴

Hadisin yalnızca merfû olması, onun mutlak anlamda sahih olması için yeterli değildir. Onun muttasıl veya munkatı‘ olduğunu anlamak öte taraftan da muttasıl olduğu takdirde râvilerin derecesini bilmek için ref‘ edildiği tar kin iyice araştırılması gerekmektedir. Şayet hadisin isnadı muttasıl ise, ric linin zabt hususundaki derecesine göre hadis sahih veya hasen adlarını almaya elverişli olur.⁴⁸⁵

Hadisçiler merfû kelimesini farklı manalarda da kullanmışlardır. Hatîb el-Bağdâdî gibi bazı âlimler, Hz. Peygamber’e özellikle sahâbînin nisbet ettiği söz ve fiillere merfû denileceğini ifade etmişlerdir.⁴⁸⁶

Hadisçilere göre, kaynağı Hz. Peygamber olan ister muttasıl ister munkatı‘ isnadla rivayet edilmiş olsun, bütün söz, fiil ve takr rl r merfû hadislerdir. Merfû hadisler ikiye ayrılırlar:

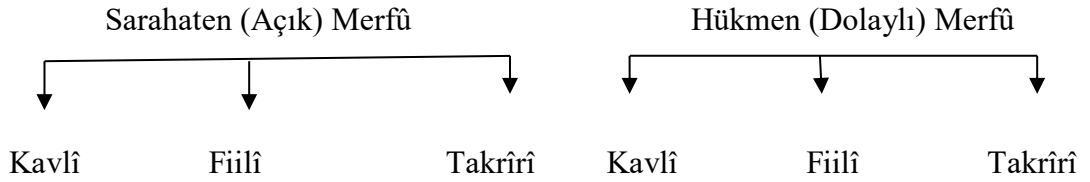
Merfû Hadis



⁴⁸⁴ Tahhân, *Tey s r*, 129.

⁴⁸⁵ Subhi es-Salih, *Hadis âlimleri ve Hadis Istılahları*,  ev. Yaşar Kandemir, 6. Baskı ( stanbul:  fav Yayınları, 1997), 173.

⁴⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 418-420.



Sarâhaten merfû hadis.

İzafe edilen söz, fiil ve takrîrler, rivayet edenler tarafından açık bir ifade ile Hz. Peygamber'e isnad edilen veya onların Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrîrleri olduklarına hükmetmekte herhangi bir güçlük çekilmeyen hadislerle sarâhaten merfû denir.⁴⁸⁷

Örnek olarak sahâbînin “Peygamber’i (s.a.s.) şöyle söylerken işittim” veya “bize şöyle buyurdu” gibi ibarelerle naklettiği hadisler serâhaten merfû olan kavli hadislerdendir. Fiili olanları daha çok sahâbînin “Peygamber (s.a.s.)’in şöyle yaptığını gördüm” diyerek naklettiği hadislerdir. Takrîrî olanları ise yine sahâbînin “Peygamber (s.a.s.)’in huzurunda şöyle yaptım” veya “falan kişi Peygamber (s.a.s.)’in huzurunda şöyle yaptı” yahutda “Peygamber (s.a.s.)’in huzurunda şöyle yapıldı” diyerek naklettiği fakat Hz. Peygamber’in yapılan bu fiil ve hareketlere karşı inkâr veya itirazda bulunduğu dâir hiçbir işaretinin olmadığı haberlerdir.⁴⁸⁸

Hükmen merfû hadis.

Herhangi bir sahâbînin, geçmiş peygamberler veya gelecekte cereyan edecek olaylar ya da işlenmesi halinde işleyene sevap yahut azap gerekecek konular gibi “mahall-i ictihad ve re’y olmayan” yani şahsi görüş ve kanaatına dayanmayan mevzulara dâir verdiği haberlere denir. Bu bilgileri râvinin, Resûlullah’tan duyduğunu açıklamasa bile konuların özelliği açısından onları, Resûlullah’tan duymuş olduğu; ya da en azından Hz. Peygamber’den öğrenmiş olan bir başka sahâbîden işitmiş olduğu düşünülür. Ancak böylesi haberleri veren sahâbînin, İsrâilî nakillerde bulunanlardan olmaması önem arz eder. Aksi halde verdiği bilginin İsrâiliyattan olması da mümkündür.⁴⁸⁹

Sahâbînin hadisleri bizzat Hz. Peygamber’in ağzından işitmiş olması şart değildir. Hz. Peygamber’den işiten bir başka sahâbîden ikinci üçüncü veya dördüncü elden işitmiş olması bir problem teşkil etmez. Örnek olarak bir sahâbînin kûsûf namazını ikiden fazla rükû ile kılması Hz. Peygamber’in fiillerine örnek olurken bir başka sahâbînin, Hz. Peygamber zamanında bir işi şu veya bu şekilde yaptıklarını haber vermesi onun takrîrine örnek olmaktadır. Sahâbînin herhangi bir şey hakkında “bu şey sünnettendir” demesi de çoğunluğa göre merfû hadis

⁴⁸⁷ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 160.

⁴⁸⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Hadis Ehlinin İstılahları Hakkında Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*, trc. Abdullah Samed Afaracı (Ankara: İ’tisam Yayınları, tsz.) 86.

⁴⁸⁹ Şihabuddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar şerhu nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, 2. Baskı (Mısır: Matbaatü's-Sabah, 2000), 87.

hükümündedir. Ancak bu sünnet, “Ebû Bekir ve Ömer’in sünneti idi” gibi ifadelerle herhangi bir sahâbîye izafe edildiğinde onun merfû olmadığı anlaşılır.

Bir hadisin merfû olduğunu dolaylı anlatmanın birtakım sebepleri de vardır. Sahâbînin hadisi Hz. Peygamber’e nisbet ederken kullandığı ifade veya Hz. Peygamber’in kullandığı lafız hatırlanmayabilir, hadisin merfû olduğunda şüphe bulunabilir yahut herhangi bir gerekçeden kaynaklı hadisi kısaltma gereği duyulabilir. Hadisin merfû olduğunu dolaylı olarak anlatmada, dinin ikinci kaynağı olan sünnet ve hadisin Hz. Peygamber’e nisbet edilmesinin büyük sorumluluk gerektirdiği anlayışı da etkili olmuştur. Bu sebeple birçok râvi, bir haberi Hz. Peygamber’e nisbet etmektense onu bir sahâbîye nisbet etmenin daha kolay olduğunu belirtmiştir. Öte yandan sahâbîler çok defa Resûl-i Ekrem’in hadislerini iktibas ederek kendi sözleri gibi kullanmışlardır.⁴⁹⁰

Hanefilere göre merfû hadis.

Hanefî kaynakları incelendiğinde Hz. Peygamber’e ait söz ve uygulamalar için “merfû” kavramının kullanıldığı görülmektedir. Onlar her ne kadar hadis usûlcüleri gibi merfû hadisi kavrl, fiili, takrîri ve vasfî şeklinde ayrıma tâbi tutmamışlarsa da Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetler için merfû hadis terimini kullandıkları görülmektedir.

Birçok Hanefî kaynağında “sahâbîden bu konuda bize ulaşan merfû bir haber vardır” şeklinde kullanımlar mevcuttur.⁴⁹¹ Örneğin Hanefîler yatsı namazından sonra kılınacak nafîle namazın iki rekât olduğunu kabul etmektedirler. Görüşlerini gerekçelendirirken “bu konuda İbn Ömer’den merfû ve mevkuf rivayetler gelmiştir” diyerek “kim yatsı namazından sonra dört rekât nafîle kılsa, bu rekâtlar, o kimse için kadir gecesinde kılınmış gibi olur”⁴⁹² hadisini delil göstermişlerdir.⁴⁹³

Hanefîler, hadis usûlcüleri gibi merfû hadisi serâhaten ve hükmen şeklinde de ikiye ayırmamışlardır. Ancak bunun yerine genellikle merfû ile mevkuf’u birlikte kullanmışlardır.⁴⁹⁴ Örneğin yeminde istisna hakkında “İbn Mes’ûd, İbn Ömer ve İbn Abbas’tan mevkuf ve merfû olarak:⁴⁹⁵ ‘Bir kimse yemin eder de bu iş Allah dilerse olsun/inşallah derse, yeminine istisna getirmiş olur. Onun yemini bozulmaz, kendisine keffâret gerekmez’ denildiği rivayet edilmiştir” derler.⁴⁹⁶

⁴⁹⁰ Aydınlı, “Merfû”, 29: 180.

⁴⁹¹ Serahsî, *Mebûsât*, 2: 183; 4: 174; 6: 172; 8: 143, 255.

⁴⁹² Abdurrezzak, *Musannef*, 3: 45.

⁴⁹³ Serahsî, *Mebûsât*, 1: 157.

⁴⁹⁴ Serahsî, *Mebûsât*, 6: 172; 8: 157; 9: 183.

⁴⁹⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 8: 143.

⁴⁹⁶ Abdurrezzak, *Musannef*, 7: 516.

Burada birkaç ihtimalden bahsedilebilir. Bu üç râviden ikisi merfû biri mevkuf olarak mı rivayet etmiştir? Yoksa her üçü de bazen merfû bazen mevkuf olarak mı hadisi rivayet etmişlerdir? Bir diğer konu da merfûnun zikredildiği yerde mevkuf olarak rivayet niçin gereklidir? Hadis “garib” olduğu için acaba şahit olarak mı getirilmiştir? Bu tür kullanımın örnekleri Hanefî kaynaklarında çokça mevcuttur. Buradan hareketle onların sahâbe sözü olan mevkuf hadisi, hükmen merfû gibi düşündükleri düşünülebilir. Ya da sahâbînin bazen rivayeti Hz. Peygamber’e ulaştırdığı bazen de “Hz. Peygamber’den işittim” ifadesini kullanmadan rivayet ettiği düşünülebilir. Böyle durumlarda Hanefîler hadis için hükmen merfû tabirini kullanmamışlar, onun yerine ilgili sahâbîden merfû ve mevkuf olarak rivayet edilmiştir, demişlerdir. Bu durum, sünnetin yalnızca Hz. Peygamber tarafından ortaya konulmadığı sahâbenin uygulamalarının da Hanefîlerce sünnet olarak kabul edildiği şeklinde de yorumlanmıştır.

İleri sürülen savı güçlendirecek argümanlar Hanefî kaynaklarında mevcuttur. Cihada çıkmanın fazileti babında Selmân-ı Fârisî’nin “Kim Allah (c.c) yolunda bir gün savaşırsa onun için bir ay gecesini ibadetle gündüzünü oruçla geçirmiş kadar sevap vardır. Kim çarpışırken şehit olursa kabir fitnessinden emin olur. Kıyamete kadar yaptığı işin karşılığını alır”⁴⁹⁷ şeklindeki rivayetlerini değerlendiren Hanefîler bu hadisi Selmân (r.a)’ın değil Hz. Peygamber’in sözü olarak değerlendirirler. Gerekçelendirirken Allah yolunda bir günlük gayretin karşılığının insanlar tarafından takdir edilemeyeceğini, bunu yalnızca Allah’ın bildirebileceğini belirten Hanefîlerin, Selmân-ı Fârisî’nin rivayetini aslında hükmen merfû saydıkları ancak terim olarak ifade etmedikleri belirtilebilir.

Hanefîler merfû hadisi, sahih kriterinden geçen hadisler için kullanmışlar, zayıf ve hasen hadisler için merfûluktan bahsetmemişlerdir. Hadisçilerin sahih senedleri neticesinde merfû olarak tespit ettikleri bazı hadisleri Hanefîler merfû olarak kabul etmemişlerdir. Onlar Hz. Peygamber’e ref’den ziyade hadisin muttasıl senedle sahih olarak Resûlullah’a ulaşmasını kast ettikleri görülmektedir. Örneğin İmam Şâfiî’nin delil kabul ettiği Zührî-Urve-Hz. Âişe zinciri ile gelen, “el kesme ancak ¼ dinar ve yukarısı içindir”⁴⁹⁸ hadisi ile ilgili olarak Hanefîler: “Hadisçilerin sözleri bu konuda birbiri ile müteâzirdir. Çoğunluğa göre bu hadis Resûlullah’a (s.a.s.) ulaşan merfû bir hadis değildir”⁴⁹⁹ diyerek merfû hadisin muttasıl, sahih hadis olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bir diğer örnek olarak “Suda boğanı biz de boğarız. Yakarı biz de yakarız” sözü ile ilgili olarak Ebû Hanîfe şöyle der: ‘Bu hadis merfû olarak sabit değildir. Bu,

⁴⁹⁷ Muhammed b. Hüseyin eş-Şeybânî, *es-Siyerü'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.), 1: 1.

⁴⁹⁸ Buhârî, “Hudûd”, 13.

⁴⁹⁹ Serahsî, *Mabsût*, 9: 138.

Ziyâd (r.a)'ın sözüdür. Onu bir hutbesinde söylemiştir. O bu konuşmasında, kölesini öldüreni öldürürüz de demiştir'.⁵⁰⁰

Sonuç olarak ilk dönemlerde henüz kavram itibari ile olgunlaşmamış olsa da Hanefilerin merfu hadisi kullandıkları ancak hadisçilerin tanımladıkları şekilde Resûlullah'a (s.a.v.) senedi ulaştırılan hadisten ziyade gerek sened gerekse metin kriterlerinden geçirildikten sonra Hz. Peygamber'e ulaştırılan muttasıl rivayetler için niteledikleri bir sıfat olduğu belirtilebilir.

Mevkuf hadis.

Vakf kökünden türemiş bir ism-i mef'ûl olan mevkuf, sözlükte “durdurmak” anlamına gelmektedir.⁵⁰¹ Terim olarak daha çok “isnadın Hz. Peygamber'e ulaşmadan sahâbîde durması veya durdurulması” şeklinde tarif edilmiştir. Sahâbenin söz, fiil ve takrîrlere dâir rivayetler için kullanılan bir kavramdır. II. (VIII.) yüzyıl boyunca sözlük anlamında kullanılan mevkuf, III. (IX.) yüzyılda terim olarak yaygınlık kazanmıştır.⁵⁰²

Hadisçilere göre mevkuf hadis.

Sahâbenin söz, fiil ve takrîrleri olarak rivayet edilen ancak Hz. Peygamber'e ait olmayan haberlere mevkuf hadis denilir.⁵⁰³ Onların söz, fiil ve takrîrlere dâir muttasıl veya munkatı' olarak rivayet edilen haberlerdir. Bu nedenle mevkuf hadis hüccet değildir. Sahih olmasıyla da Hz. Peygamber'e aidiyeti belirtilmemektedir. Bu tabirler sözü söyleyeni, hareketin sahibini belirtmek ve yanlış anlama ihtimalini ortadan kaldırmak için kullanılmıştır.⁵⁰⁴

Sahâbe sözlerine bu ismin verilmesi, isnadın sahâbîde son bulması ve Hz. Peygamber'e ulaşmamış olması dolayısıyladır. Bununla beraber, sahâbîde son bulmuş isnadla gelen her habere mevkuf denilmemektedir. Zira bazı mevkuf haberler, aslında hükmen merfû olabilmektedirler. Mevkuf hadis sadece sarahaten/açıkça mevkuf olabilir. Hükmen mevkuf diye bir durum söz konusu değildir. Sahâbe takrîrleri konusunda ise farklı görüşler ileri sürülmüş, bunların mevkuf kapsamına girmeyeceğini belirtenler olmuştur.⁵⁰⁵

Mevkuf terimi bazen “kabul veya reddedileceği konusunda hüküm verilemeyen hadis” manasında kullanılmış, bazen de tâbiîn ve daha sonraki dönemlerde yaşayan âlimlerin sözlerini ayırdetmek maksatlı kullanılmıştır. Örneğin İbn Şihâb ez-Zührî'ye nisbet edilen bir haberi göstermek için “hâzâ mevkûfun ale'z-Zührî” diye bir ifade şekli benimsenmiştir. Sahâbînin

⁵⁰⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 26: 222.

⁵⁰¹ Arap Dil Kurumu, *el-Mu'cemu'l-vasît*, 1051.

⁵⁰² Yardım, *Hadis I-II*, 27.

⁵⁰³ İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, 46.

⁵⁰⁴ Yardım, *Hadis I-II*, 40.

⁵⁰⁵ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 119.

sözleri ve görüşleri de kaynaklarda genellikle sahâbînin ismi zikredilerek “kavlü fülân” diye ifade edilmiştir⁵⁰⁶

Horasan fukahası mevkuf hadisi daha çok “haber” kavramı ile ifade etmişlerdir. Onlardan Ebû'l-Kâsım el-Fevrânî, Hz. Peygamber'den rivayet edilenleri “haber”, sahâbeden rivayet edilenleri ise “eser” olarak tanımlamaktadır.⁵⁰⁷ İbn Hacer “eser” lafzının mevkuf ile maktûa, Nevevî ise âmme-i muhaddisince merfûa itlak olduğunu söyler.⁵⁰⁸

Mevkuf rivayetler Hz. Peygamber'in sünnetinin ilk te'villeri olduğu ve merfû hadisler gibi senedle nakledildiği için hadis usûlü konularının birçoğu ile yakından ilgili olup merfû hadisler gibi isnad yönünden muttasıl veya münkatı', râvilerinin adâlet ve zabtına göre sahih, hasen veya zayıf diye nitelendirilmektedir.⁵⁰⁹

Hanefîlere göre mevkuf hadis.

Hadis usûlcülerinin mevkuf hadis şeklinde nitelendirdikleri hadisleri Hanefîler daha çok sahâbe kavli olarak isimlendirmektedirler. Sahâbenin haberleri için “hadis, haber, âsâr, eser, icmâu's-sahâbe, icmâu's-selef, el-meşhûru mevkûfun aleyhim ve mevkuf haber” kavramlarını kullananlar bulunmaktadır.⁵¹⁰

Ebû Hanîfe, sahâbe kavlini delil olarak görmekte, fakat kendisine bunlar arasında tercih yapma hakkı tanımaktadır. Tercih hakkını bazen râviler arasında, bazen de rivayetler arasında kullanır. O “sahâbe kavlinden dilediğimi alır, dilediğimi terk ederim” derken bir takım tercih unsurlarını göz önünde bulundurmuş olmalıdır. Fakat bunların tespiti sanıldığı kadar kolay değildir. Tâbînin rivayetlerine gelince, hadis fukahası onların kavillerini kıyasa tercih etmişler, Ebû Hanîfe ise “onlar nasıl ictihad ettilerse ben de öylece ictihad ederim diyerek kendi ictihadını ortaya koymuştur.”⁵¹¹

Hatîb kitabında, Ebû Hanîfe'den şöyle nakleder: “Ben evvelâ Allah'ın kitabında olanı alırım. Onda bulamazsam Peygamber'inin sünnetinden alırım. Allah'ın kitabında ve Peygamber'inin sünnetinde bulamadığımda ashâbının sözlerini alırım. Onlardan dilediğimin sözünü alır, dilediğimi bırakırım. Lâkin onların sözünden başkasının sözüne çıkmam. Fakat iş

⁵⁰⁶ Abdullah Aydınli, “Mevkuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 437.

⁵⁰⁷ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 46.

⁵⁰⁸ Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latîfi'z-Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, çev. Ahmed Naim ve Kâmil Miras. (Ankara: DİB Yayınları, 1987), 1: 135.

⁵⁰⁹ Aydınli, “Mevkuf”, 29: 437.

⁵¹⁰ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 91.

⁵¹¹ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 73.

İbrahim en-Nehaî, Şa‘bî, İbn Sîrîn, Hasan el-Basri, Atâ, Saîd b. el-Müseyyeb’e gelince onlar nasıl icthad etmişlerse ben de öyle icthad ederim.”⁵¹²

Ebû Hanîfe’nin, bir meselede birden fazla sahâbî kavli bulunması halinde bunlardan birini kendi icthad prensiplerine göre tercih ettiği bizzat kendisinden nakledilmekte, buradan hareketle mevcut sahâbî görüşlerinin dışına çıkmadığı anlaşılmaktadır.⁵¹³

Bir sahâbînin görüşü sahâbe arasında yaygınlık kazanmış ve aksine bir görüş ortaya çıkmamışsa Hanefîler’in çoğunluğu bunu şer‘î hüccet ve bir çeşiticmâ saymaktadır. Bir sahâbînin, sahâbe arasında yaygınlık kazanmamış ancak tâbiîn döneminde yaygınlık kazanmış sözünü ise eğer re’y ve icthad ile kavranamayacak bir konuda olduğunda Hz. Peygamber’den duyulan bir bilgiye dayanmış olması ihtimaline binaen delil olarak kabul eder.⁵¹⁴ Ancak re’y ve icthad ile kavranabilen bir meselede sahâbe sözünün delil olup olmayacağı hususunda farklı görüşlere kapı aralamıştır. Bu konuda Hanefî imamlarından açık bir rivayet bulunmamakta, hatta onların farklı tavırlar sergiledikleri görülmektedir. Ebû Saîd el-Berdaî ve Cessâs dâhil bir grup Hanefî fakihî bir ayırım yapmaksızın sahâbî sözünü hüccet sayarken, Kerhî ve Debûsî dâhil diğer bir grup, re’y ve icthadla kavranabilecek bir konudaki sahâbî sözünün şer‘î delil olmayacağı görüşündedir.⁵¹⁵

Ebû Hanîfe, sahâbe icmâını bağlayıcı görmekte ancak sahâbenin ihtilaf ettiği konularda sözlerinin dayandığı delil ve maslahatı gözetmekte, bazen onları terk ederek bu konuda kendi rey’i ile tercihte bulunmaktadır. Örneğin Hanefîler, kefen soyucunun elinin kesilip kesilmeyeceği hususunda bir olay naklederler. Mervan’a bir kefen soyucu getirilmiştir. Mervan sahâbîlere bunun hükmünü sorar. Onlar hiçbir açıklama yapmazlar. Bunun üzerine, Mervan kefen soyucuya tazir cezası olarak birkaç sopa vurdururu fakat elini kestirmez.

Kefen soyucunun elinin kesileceğini söyleyenlerin, “yaptıklarına bir karşılık ve Allah’tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin”⁵¹⁶ ayetini delil göstermeleri Hanefîlerce doğru kabul edilmemektedir. Çünkü onlara göre “hırsızlık” sözcüğü, kefen soymayı kesin olarak içine alsaydı Mervan, nass varken, sahâbîlere danışma gereği duymazdı. Sahâbîler de nassa aykırı olan bir hükümde görüş birliği etmezlerdi.⁵¹⁷ Görüldüğü üzere Hanefîler, bir taraftan Mervan’ın yaptığını doğru kabul ederlerken öte yandan sahâbî ittifakının değerini de dile getirmişlerdir.

⁵¹² Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, 13: 368.

⁵¹³ Serahsî, *Usûl*, 1: 313.

⁵¹⁴ Serahsî, *Usûl*, 2: 110.

⁵¹⁵ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16: 15.

⁵¹⁶ Mâide, 5/38.

⁵¹⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 9: 267.

İmam Muhammed ve Züfer hamile olan kadını boşamanın sünnet şeklinin, bir talakla olması gerektiğini belirtirler. Bu konuda İbn Mes‘ud, Câbir (r.a) ve Hasan Basrî’den benzer görüşler rivayet edildiğini söyleyen Hanefiler, “sahâbînin fakih olması durumunda sahâbî sözünün kıyastan önce geldiğini” belirtirler.⁵¹⁸ Hanefiler, sıklıkla kullandıkları kıyası fakih bir sahâbî görüşü karşısında bırakmaktadırlar. Onlara göre sahâbî görüşü ancak sahâbînin fakih olması durumunda râcihtir.

Sahâbî görüşü olan mevkuf haber Hanefilere göre, nassla sabit şer‘î asıllardaki bilgiyi göstermesi nedeniyle hüccettir. Ancak vahiyle belirlenmiş bir delil değildir. Çünkü onların hata yapmaları da ihtimal dâhilindedir. Bu nedendir ki sahâbeden bazıları diğerlerine muhalefet etmiş ve bazıları da kendi fetvalarından dönmüştür. Hz. Ömer’in kadı Şureyh’e yazdığı mektupta “herhangi bir meselede önce Allah’ın Kitab’ı ile hüküm ver. Sonra Hz. Peygamber’in sünneti ile hüküm ver. Bu ikisinde de bulamadığın takdirde kendi görüşünle amel et” demesi, bu sıralamaya Hz. Peygamber’in sözlerinden sonra “benim sözlerimle amel et” cümlesini ilave etmemesi sahâbî sözünün nasıl bir hüccet olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁵¹⁹

Debûsî sahâbeye ittiba konusunda, sahâbîlerin kendisine değil tâbi olduğu delillere, fakih bir sahâbînin verdiği fetvalarda onun dayandığı şer‘î nasslara uymak gerektiğini belirtmektedir.⁵²⁰ O, mevkuf haberi delil olarak tek başına yeterli görmemiş, çoğunlukla Kur’ân, meşhur sünnet, müsned haber, sahâbe icmâi ve kıyastan sonra şahit olarak zikretmiştir.⁵²¹

Hanefilerden Râzi, Serahsî ve müteahhirûn âlimlerinden bazılarına göre ise mevkuf hadis hüccettir. Bunun gerekçesi sözün kaynağının Hz. Peygamber olma ihtimâlidir.⁵²²

Hanefiler, “bir nass hakkında sahâbîler farklı görüşlere sahip olduklarında aynı nassın ulaştığı, akıllarını kullanan, nassın manasını anlayan kişilerin onlarla eşit durumda olacaklarını kabul ederler. Nassın te’vilinde sahâbe ihtilaf ettiğinde, manasına vakıf diğer insanlar görüş belirtmekte sahâbeyle denktirler. Sahâbenin düşüncesinin tercihi için, fetvaya daha önce ulaşmış olmaları, ihtisas sahibi olmaları yeterli değildir. Öyle ihtisas sahibi kişilerin tâbînin arasından ve daha sonraki nesillerden çıkması muhtemeldir”⁵²³ diyerek uyulması gereken asıl

⁵¹⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 6: 10.

⁵¹⁹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 258.

⁵²⁰ Tuzcu, *Haneftî Usûlünde Hadis*, 94.

⁵²¹ Tuzcu, *Haneftî Usûlünde Hadis*, 92.

⁵²² Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 120.

⁵²³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 258.

noktanın dinî deliller olduğunu, yalnız sahâbî olmalarının onları tercih etmek için yeterli gerekçe olamayacağını belirtirler.

Sahâbî sözünün bağlayıcılığı sadedinde serdedilen Hz. Peygamber'in (فُوا بِبَيْعَةِ) benden sonrakilerin ilklerine tâbî olun⁵²⁴ hadisi ile ilgili olarak Hanefiler, kastedilenin Hz. Ebû Bekir ve Ömer olduğunu, onların Kur'ân ve sünnetten sonra kendi reyleri ile amel ettiklerini belirtmektedirler. Hadiste geçen iktidâ teriminin manasının da “onların doğru yoluna tâbî olun” demek olduğunu ifade ederler.

Diğer bir delil olan (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) “ashâbım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız doğru yolu bulursunuz⁵²⁵ hadisi ile ilgili olarak ise, yıldızların ancak incelenip araştırıldığında doğru yola ulaştıracakları şeklinde anlaşılması gerektiğini söylerler. İhtidanın yani doğru yolu bulmanın onların sözlerini taklit etmekle değil, onların delillerini incelemekle olacağını belirtirler.⁵²⁶ Bu sözün, isnadında yer alan râvilerin zayıf olmalarından kaynaklı hadis olmadığını belirtenler de bulunmaktadır.⁵²⁷

Mevkuf hadisle amel etme konusunda Hanefilerin hadisçilerle hemen hemen aynı düşündükleri söylenebilir.⁵²⁸ Hanefilerin sahâbe sözünü hüccet kabul etmelerinin gerekçeleri incelendiğinde sözün Hz. Peygamber'e ait olması ihtimali olduğu görülmektedir. Bunun dışında söz, yalnızca sahâbî kavli olduğu için delil olarak kabul edilmiş değildir. Hanefiler arasında sahâbenin ihtilaf etmeleri durumunda farklı görüşlerden birini tercih etmenin, bunun dışında bir şey uygulamaktan iyi olduğu görüşüne sahip olanlar da vardır.⁵²⁹ Burada da aynı durum söz konusudur. Yani sözün Hz. Peygambere ait olma ihtimaline binaen tercih ettikleri söylenebilir. Ağırlıklı kabulleri ise kıyasla çözülemeyen meselelerde sahâbî görüşünün delil alınabileceği şeklindedir.⁵³⁰

Sonuç olarak Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin mevkuf haberler konusunda seçici davrandıkları, sahâbî kavlini hüccet edindikleri, ittifak ettikleri görüşleri bağlayıcı kabul ettikleri, ihtilaf ettikleri konularda birinin görüşünün tercih edilebileceğini savundukları söylenebilir.

⁵²⁴ Tirmizî, “Sünen”, 46, Ahmed b. Hanbel, “Müsned”, 5: 382.

⁵²⁵ Abd İbn Humeyd b. Nasr Ebû Muhammed el-Kisî, *el-Muntehâb min müsnedi Abd İbn Humeyd* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1998), 1: 250.

⁵²⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 257.

⁵²⁷ İsmail b. Muhammed b. Abdulhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafa ve müzilu'l-ilbâs 'amme's-tehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs* (Beyrut-Lübnan, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1: 118; Yavuz Köktaş, *Günümüz Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İfav, 2012), 37.

⁵²⁸ Yardım, *Hadis I-II*, 40.

⁵²⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 259.

⁵³⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 257.

Maktû hadis.

Sahâbeden sonraki neslin söz ve fiillerinin bir hadis çeşidi olarak kabul edildiğinin belgesi olan “maktû”, sözlükte “kesmek” anlamındaki *kat* ‘ kökünden gelen bir “ism-i mef’ûl” olup “kesilmiş” anlamına gelmektedir.⁵³¹ Terim olarak “tâbiîn yahut tebeu’t-tâbiînden birinin söz veya fiili ya da isnadı onlara kadar varmakla birlikte daha ileri gidemeyen hadis” manasında kullanılmaktadır.⁵³²

Hadisçilere göre maktû hadis.

Elde edilen veriler maktû kavramını “tâbiîn sözü” manasında ilk kullanan kişinin Hatîb el-Bağdâdî olduğunu göstermektedir. Maktû hadisin tarifi İbnü’s-Salâh tarafından şöyle yapılmıştır: “tâbiûna ait olarak rivayet edilmiş söz ve fiillere” denir.⁵³³ Çoğul kullanımı “mekâtî’” şeklindedir. Başka bir ifadeyle “isnadı tâbiînde son bulan, tâbiîn veya tebeu’t-tâbiîne ait olarak rivayet edilen söz, fiil ve takrîrlere” denir.

Şâfîî ve Taberânî, maktû terimini, munkatî’ olan, yani isnadı muttasıl olmayan haberler hakkında kullanmıştır. Bu kullanım muhtemelen, kelimenin ıstılah olarak istikrar kazanmasından önceki bir devre aittir. Maktû hadislerin isnadları da merfû ve mevkuף hadisin isnadları gibi bazen muttasıl olmayabilirler.⁵³⁴

Maktû hadisin ümmet nezdinde değer görmesini sağlayan asıl etken Hz. Peygamber’in ilk üç nesil olan sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîni övdüğü “ümmetimin en hayırlı nesli benim zamanımda yaşayanlar, sonra onları takip edenler, daha sonra da bunların peşinden gelenlerdir”⁵³⁵ hadisidir. Ümmet bu sebeple bu nesillerin söz ve davranışlarını diğer insanların söz ve davranışlarından ayrı olarak ele alıp özel bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Ötesinde yalnız tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn nesillerinin değil ilmî hüviyetleri, ahlâkî üstünlükleri ve olgun kişilikleriyle kendilerini kabul ettiren, yaşadıkları dönemde sorumluluklar üstlenen ve davranışları ile İslâm’ı temsil eden diğer seçkin şahsiyetlerin söz, fetva ve hareketlerini bir hadis çeşidi olarak görmüşlerdir.⁵³⁶

Hadisleri senedleriyle nakletme geleneğinin terkedilmeye başlandığı dönemlerde maktû haberler etrafında ciddi bir problem doğmaya başlamış, mevkuף ve maktû olan birçok hadis, merfû olarak rivayet edildiği için mevzû hadis şeklinde değerlendirilmiştir. Bu durum sözün

⁵³¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6: 3678.

⁵³² İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis*, 45.

⁵³³ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis*, 47; Mehmet Efendioğlu, “Maktû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 457.

⁵³⁴ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 163.

⁵³⁵ Buhârî, “Fedâilü Ashâbi’n-Nebî”, 1; Müslim, “Fedâilü’s-sahâbe”, 214.

⁵³⁶ Efendioğlu, “Maktû”, 27: 457.

yanlışığında ziyade Resûlüllah'ın söylemediği bir sözün ona isnad edilmesinden kaynaklanmıştır. Resûlüllah'ın her sözü güzeldir. Lâkin her güzel sözü de Resûlüllah söylememiştir. Sonraki dönemlerde hadis diye uydurulan rivayetleri derlemeye çalışan mevzûât müellifleri de Hz. Peygamber'in hadisleri arasında bulamadıkları bu tür sözleri mevzû olarak nitelendirmişlerdir. Mevzû denilen birçok söz üzerinde yapılacak araştırmalar onların bir kısmının maktû hadis olduğunu ortaya çıkaracaktır.⁵³⁷

Maktû hadis hüccet değildir. Merfû, mevkuf ve maktû gibi kavramlar “sened”in değil, “metn”in sıfatlarıdır.⁵³⁸ Maktû hadis isnad yönünden muttasıl veya münkatı‘ olabileceği gibi metnin durumuna ya da senedinde yer alan râvilerin adâlet ve zabtına göre sahih, hasen veya zayıf da olabilir; onun sahih oluşu, Resûl-i Ekrem'den alındığını değil kendisine nisbet edilen tâbiînin sözü olduğunu gösterir. Eğer maktû bir hadiste Hz. Peygamber'den alındığına işaret eden bir ipucu bulunursa mürsel, sahâbîden alındığını gösteren bir husus varsa mevkuf diye nitelendirilir.⁵³⁹

Hanefilere göre maktû hadis.

Hanefî kaynaklarında maktû kavramının kullanımına ulaşamamıştır. Onlar maktû hadisleri daha çok tâbiîn ve sonraki nesillerin sözleri olarak okurlar. Tâbiîn ve tebeu't-tâbiînin sözleri de onlar nezdinde bağlayıcı değildir. Bu noktada hadis usûlcüleri ile aynı düşünürler.

Ebû Hanîfe, tâbiîni taklit etmeyi uygun bulmayarak “onlar adamdır, biz de adamız”⁵⁴⁰ sözleriyle bir yönden onları taklit etmeyi uygun bulmamış, öte yandan da maktû rivayetlerin kendi nezdindeki değerini belirtmiştir. Bununla birlikte o, kendisince isabetli gördüğü yerde tâbiîne tâbi olmuş, kendi icthadları başta olmak üzere tabiînin görüş ve uygulamalarını delil olarak kullanmıştır.⁵⁴¹

Hanefilere göre “Sahipsiz bir malı bulan kişi, sahibini bulmak için onu bir yıl ilan eder. Sahibi gelirse ona verir. Gelmezse sadaka olarak dağıtır. Bundan sonra malın sahibi gelirse şu iki şeyden birini seçme hakkına sahiptir. Dilerse sadakayı onaylar, dilerse malını dağıtan kişiye ödettirir.” Serahsî Hanefilerin bu düşüncesini anlatırken İmam Muhammed bu ifadeleri, İbrahim en-Nehaî'nin sözünü delil olarak göstermek için aktarmamıştır. Çünkü Ebû Hanîfe, tâbiünü taklit etmeyi uygun bulmayarak “Onlar adamdır, biz de adamız” derdi. Fakat İbrahim en-Nehaî'nin verdiği fetvalarda Ali ve İbn Mes'ud'un görüşlerine dayandığı İmam

⁵³⁷ Yusuf Suiçmez, “Ref' Problemi”, *İslâmiyat Dergisi*, 10/2 (2007), 125.

⁵³⁸ Yardım, *Hadis I-II*, 44.

⁵³⁹ Efendioğlu, “Maktû”, 27: 458.

⁵⁴⁰ Serahsî, *Mebûât*, 9: 3.

⁵⁴¹ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 75.

Muhammed'e göre sabit olmuştur. Çünkü Kûfe fakihlerinin fıkhı bu iki sahâbînin görüşleri etrafında toplanmıştır. İbrahim en-Nehaî'den doğru bir şekilde nakledilen hüküm, Ali ve İbn Mes'ud'dan nakledilmiş gibidir. Ebû Hanîfe çoğu zaman İbrahim en-Nehaî'nin mürsellerine tâbi olurken bazı hususlarda ona muhalif olmuştur⁵⁴² diyerek konuya açıklık getirmiştir. Buna göre tâbiîn ve sonraki neslin sözlerinin değeri, içerisinde sahâbe sözlerini barındırabileceği ihtimalinden dolayıdır ve Hanefîler de bu maksatla kullanmışlardır.

Yine Ebû Hanîfe, yalancı şâhide ta'ziri gerekli görmemiş, fakat onun şehirliyse çarşıda, köylü ise kavmi içerisinde teşhir edilerek insanların bu şahıstan uzaklaşmasını sağlamak gerektiğini belirtmiştir. Bu hükme varırken Ebû Hanîfe'nin dayanağı Kadı Şureyh'tir. Çünkü o, Hz. Ömer ve Hz. Ali zamanında uzun süre kadılık yapmış ve bunların sözleriyle hüküm vermede şöhret kazanmıştır.⁵⁴³

Görüldüğü üzere Hanefîler, tabiûna ait sözleri maktû hadisler olarak isimlendirmemişler ancak içlerinde sahâbilere ait sözleri barındırabilecekleri düşüncesi ile kitaplarına almışlardır. Bunlar arasında tercih ederek amel ettikleri bulunsa da bağlayıcı olarak addetmemişlerdir.

Râvi Sayısı Açısından Hadisler

Bir hadis farklı bakış açılarına göre farklı terimlerle ifade edilebilir. Ancak aynı kategorideki terimler, tek bir hadis için kullanılamaz. Bir hadis bir alim tarafından aynı anda hem sahih hem mevzû hem makbul hem merdûd şeklinde adlandırılmaz. Ancak aynı anda maktû', sahih, makbul, muttasıl, garîb şeklinde ifade edilebilir. Hadis değerlendirmelerindeki ıstılahlar bilinmediği takdirde ortaya kavram kargaşası çıkacaktır. Bu nedenle hadis ıstılahları hadis ilminin temel taşlarını oluşturur. Ancak ıstılahlarda genel bir birliktelik olmasına rağmen herkesin aynı terimden aynı şeyi anlayacağına dâir bir ittifak da yoktur. Bu durum hadis ıstılahlarının doğal seyri içerisinde normaldir.⁵⁴⁴

Hadis usûlcüleri hadisleri mütevâtir ve haber-i vâhid şeklinde ikiye ayırmışlardır. Ancak bu ayırım tarihi seyir içerisinde farklılık ve tekâmül arz etmiştir. Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserinde tahlil ettiği bu konu ilk hadis usûlü yazarlarından er-Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*'ında yer almamış, daha sonraki dönem yazarlarından el-Hâkim en-Nisâbûrî'nin *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis* adlı eserinde hadis râvilerinin beyanı miktarınca yer almıştır. Benzer temasa İbnü's-Salâh'ın *Ulûmü'l-hadis*'inde de aynı şekilde temas etmiştir.⁵⁴⁵

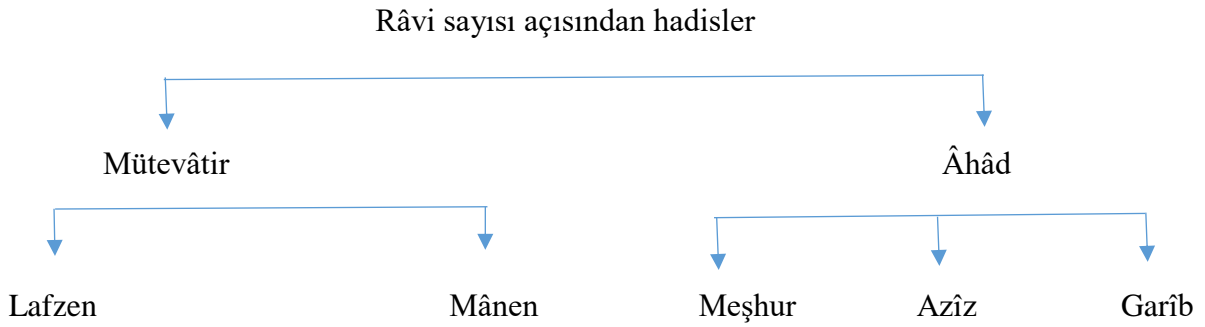
⁵⁴² Serahsî, *Mebûsât*, 11: 3.

⁵⁴³ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 76.

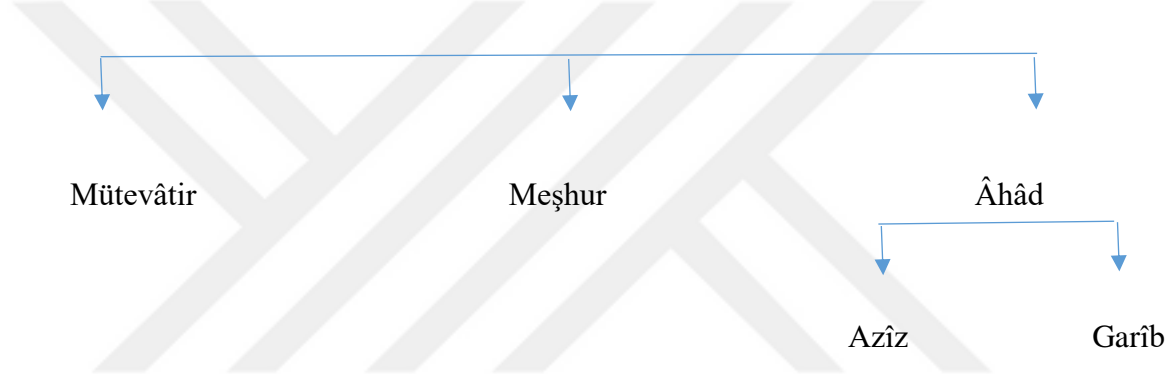
⁵⁴⁴ Selçuk Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış - Tesbit, Anlama, Anlatma Bağlamında Bir İnceleme-*, 2. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 81.

⁵⁴⁵ Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış*, 83.

Hadisçiler daha çok râvi sayısını esas alan bir sınıflandırma yaparlarken, Hanefiler hadisleri mütevâtir, meşhur ve âhâd olarak sınıflandırmaktadırlar. Hadisleri kabul ve red açısından sınıflandıranlar ise sahih, hasen ve zayıf olarak gruplandırmaktadırlar.



Hanefilerce mütevâtir, meşhur ve âhâd olarak karşılık bulmaktadır.⁵⁴⁶



Hiz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler bize bir veya birden çok senedle ulaşmaktadır. Bu itibarla senedlerin azlığı veya çokluğuna göre hadisler farklı açılardan sınıflandırılmıştır. Tezimizin bir hadis çalışması olması hasebiyle aşağıda konu dizimi hadisçi bakış açısıyla gerçekleştirilecektir.

Mütevâtir hadis.

Kavram, “arkası kesilmeksizin birbiri ardı sıra gelmek” anlamındaki tevâtür kelimesinden türetilmiş bir ism-i fâildir.⁵⁴⁷ Gerek hadisçiler gerekse fıkıhçılar mütevâtir hadis üzerinde yoğun müzakerelerde bulunmuşlardır. Kavramın tanımı üzerinde uzlaşma mümkünse dahi hadislerden hangisinin mütevâtir olup olmadığı halen tartışılmalı bir konudur.

Hadisçilere göre mütevâtir hadis.

Hadisçilerin mütevâtir hadisi terim manasıyla tanımaları fıkıh usûlcüleri ve kelimcilerden sonra olmuştur. Kaynaklarda ilk hadis usûlcülerinden olan Kâdî Ebû Muhammed

⁵⁴⁶ Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış*, 86.

⁵⁴⁷ Arap Dil Kurumu, *el-Mu'cemu'l-vasît*, 1010.

er-Râmhürmüzî (ö. 360/960), Hanefî fıkıh usûlcüsü olan Cessâs'la aynı dönemde yaşamıştır. Cessâs eserinde mütevâtir hadisle ilgili tanıma yer verirken⁵⁴⁸ ilk hadis usûl eserlerinden olan *el-Muhaddisü'l-fâsıl*'da böyle bir bilgi bulunmamaktadır. Râmhürmüzî'den sonra gelen Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1015) mütevâtir kelimesini, “Resûlüllah'tan şu hadis tevâtür etmiştir, falan hadis Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak gelmiştir” gibi ıstılahî anlamıyla değil lügat anlamıyla kullandığı görülmektedir.⁵⁴⁹ Irâkî (ö. 806/1404) için de durum bundan farklı değildir.⁵⁵⁰ Teknik anlamda mütevâtirin hadis usûlüne girişinin Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ile olduğu söylenebilir.⁵⁵¹

Mütevâtir hadisin hadisçilerce inceleme konusu edilmeme nedenleri arasında bu hadislerin tamamının sahih olduğu anlayışı yatmaktadır. Bu nedenle, tümü sahih olarak kabul edilen hadislerin incelemesine gerek duyulmamıştır. Bununla birlikte hadisçiler arasında görülen, hadisin Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak geldiğini belirten ifadeler, daha çok onun şöhret kazandığını ifade etmek maksadıyla kullanılmıştır. Yani ilk dönem hadisçilerinden bazılarının kullandığı mütevâtir kavramıyla daha çok usûlcülerin kullanımında yaygınlık kazanmış meşhur haber ifade edilmiştir. Mütevâtir hadislerin hadis ilmi içerisinde inceleme konusu yapılmamasının sadece isnad yönüyle olduğu da unutulmaması gereken başka bir noktadır. Çünkü mütevâtir hadislerde belirli bir isnad yoktur. Bir çok senedi vardır. Hadis, Hz. Peygamber'den rivayetleri ilmi zarûriyi gerektiren bir kalabalık tarafından nakledilmiş ve bu kalabalık her nesilde artarak çoğalmıştır. Bu derece şöhrete ulaşmış bir hadisin, red ve inkârı mümkün olmaz ve işitenler için ilmi zarûrî ifade eder.”⁵⁵²

Günümüz hadisçilerinin mütevâtir hadis tanımı “aklın, yalan üzerinde birleşmelerini âdeten mümkün görmediği râviler topluluğunun, her nesilde, kendileri gibi bir topluluktan alıp naklettiği işitme ve görmeye dayalı hadistir” şeklindedir.⁵⁵³ İşte tanımdaki şartları taşıyan mütevâtir hadis, ilm-i zarûrî veya ilm-i yakîn, yani kesin bilgi ifade eder tetkik ve tenkid dışı tutulur. İfade ettiği bilgi, dine taalluk eden bir bilgi ise iman etmeyi, amele taalluk ediyorsa uygulamayı gerekli kılar.

Mütevâtir hadisin tetkike tâbi tutulmaması, ulemâ arasında bu hadis grubunun bulunup bulunmadığı veya sayı itibarıyla çok az olduğu yolunda değişik görüşlerin ileri sürülmesine sebep olmuştur. Ötesinde “sünnette, yalnız mana yönünden mütevâtir olanlar vardır ve bunlar

⁵⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 1. 504.

⁵⁴⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-sahihayn* (Beyrut: Mektebetü'l-Matbaati'l-İslâmiyye, tsz.), 2: 602.

⁵⁵⁰ Zeynüddîn Abdîrahim b. Hüsyen el-İrâkî, *et-Takyîd ve'l-îdah şerhu mukaddimeti İbni's-Salâh* (Medine: Mektebetü's-Sakâfe, 1969), 220-225.

⁵⁵¹ İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadîs*, 225.

⁵⁵² Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 347.

⁵⁵³ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 106.

uygulamada her Müslümanın bildiği ve sabit olan sünnetleri içeren haberlerdir” şeklinde açıklama yapanlar bulunmaktadır. Bu tür haberleri hem hadis ehli hem de fıkıh ehli mütevâtir olarak kabul etmektedirler. İslâm’ın temel özelliklerinden sayılan namazın kılınışı, vakitleri, ezan, haccın yapılışı, bayram günleri ve namazları, Hz. Peygamber’in hayatının ana hatları gibi Hz. Peygamber’den bugüne bütün Müslümanların toplumsal pratik ve kitlesel rivayet şeklinde nesilden nesile aktardıkları bilgiler mütevâtir uygulama örneklerindedir. Bunların doğruluğunda herhangi bir şüphe yoktur.⁵⁵⁴

Mütevâtir hadisin râvileri arasında zayıf râvilerin bulunuşu neticeyi değiştirmez. Çünkü ortada kalabalıkların haberi söz konusudur. Ancak tevâtürdeki bu kalabalık ilk üç tabaka için geçerlidir ve ameli sünnetler arasında tevâtüre dayalı uygulamaların oldukça yaygın olduğu söylenebilir.⁵⁵⁵

Hadisçiler tarafından Hz. Peygamber’den sabit olmuş mütevâtir hadisin bulunup bulunmadığı konusu da tartışılmıştır. Haberin ortaya çıkışından itibaren her nesilde en az dört kişi tarafından rivayet edilmesi gerektiğini belirtenler bulunmakla birlikte bu sayıyı kırka kadar çıkarırlar da vardır. İbnü’s-Salâh “mütevâtir hadis yok denecek kadar azdır” derken, Süyûtî ve İbn Hacer gibi hadisçiler mütevâtir hadislerin sayıca oldukça fazla olduğunu belirtmektedirler.⁵⁵⁶ Ancak mütevâtiri rivayet eden kişilerle ilgili belirli bir sayı belirtmeden, “yalan üzerinde birleşmeyi aklın kabul etmediği topluluğun rivayeti” şeklinde tanımlamak daha makul görülmüştür. Mütevâtir hadislerin sayısı hakkında yüz ila üç yüz arasında değişen rakamlar zikredilmektedir.⁵⁵⁷

Mütevâtir hadis, muhaddislere göre zarûrî ve kesin bilgi ifade ederken inkârî kişiyi küfre götürmektedir. Yakîni bilgi ifade ettiği için râvilerini incelemek yerine amel etmek vâcib kabul edilmiştir. Bu nedenle hadis usûlü prensiplerine göre tetkik ve tenkide tâbi görülmezler. Râvilerinden bazılarının zayıf olması tariklerinin çok fazla olması nedeniyle sonuca tesir etmez. Ancak senedin herhangi bir yerinde tevâtür şartlarını kaybeden hadisler mütevâtir sayılmazlar.⁵⁵⁸

Mütevâtir olduğu ileri sürülen haberlerin toplandığı eserler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında Süyûtî’nin *Katfu’l-ezhâri’l-mütenasira fi’l-ahbâri’l-mütevâtira* ve Kettânî’nin *Nazmu’l-mütenasır fi’l-hadisi’l-mütevâtir* adlı eserleri sayılabilir. Mütevâtir hadis lafzî ve

⁵⁵⁴ Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: Kitabiyat, 2002), 103.

⁵⁵⁵ Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 348.

⁵⁵⁶ İbnü’s Salâh, *Mukaddime*, 225-228.

⁵⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca’fer b. İdris el-Kettânî, *Nazmü’l-mütenâsir min el-hadîsi’l-mütevâtir* (Beyrut; Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000).

⁵⁵⁸ Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 108.

manevî olmak üzere ikiye ayrılır.

Lafzen mütevâtir

Bütün rivayetlerinde lafızları aynı olan mütevâtir hadislerle denir. Bu tür hadisler sayı itibari ile oldukça az kabul edilmektedir. “Her kim, söylemediğim şeyleri kasıtlı olarak bana isnâd ederse cehennemde ki yerine hazırlansın!”⁵⁵⁹ hadisi örnek olarak gösterilmektedir.⁵⁶⁰

Mânen mütevâtir

Aralarında ortak bir nokta bulunan değişik hükümlerin, tevâtür şartlarını taşıyan râviler tarafından nakledilmesiyle ortaya çıkan ortak manaya denir. Lafzî mutabakat olmasa bile bu hadislerde de yalan üzerinde birleşmeleri ihtimal dâhilinde olmayan kalabalık bir cemaatin rivayeti şart koşulmuştur. Böyle hadislerde tevâtür derecesine ulaşan husus, hadisin özüdür. Duada ellerin kaldırılması ile ilgili rivayetler bu konuda örnek olarak gösterilmektedir.⁵⁶¹

Hanefilere göre mütevâtir hadis.

Hadis ve sünnet konularını hadis usûlcüleri ile fıkıh usûlcülerinin ele alış tarzlarında farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Hadis usûlcüleri hadisleri sınıflandırmada daha çok hadis lafzını kullanırken, sahih ve zayıf olanlarını ayırt etmede öncelikle isnad ve râvilerin durumlarını incelemişlerdir. Buna karşın genelde fıkıhçıların özelde Hanefî fakihlerin hadis lafzı yerine haber kavramını kullandıkları görülmektedir. Bu nedenle pek çok isnâda dayanan mütevâtir hadis konusu hadisçilerin inceleme alanında geniş anlamda yer bulmamışken fakihlerin eserlerinde konu çok yönlü incelenmiştir. Onlar nezdinde tevâtür kelimesi ile sadece dinî içerikli rivayetler değil, diğer haberler de kast edilmektedir.⁵⁶² Bu nedenle, dünyada bizden önce yaşayanların bulunduğu ve onların çocuklarının olduğu gibi haberler mütevâtir haber grubundandır.⁵⁶³

Mezhebinin kurucusu Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin eserlerinde mütevâtir hadise ilişkin birçok bilgi bulunurken sistematik bir açıklama yer almamaktadır. Mütevâtir hadisler Ebû Hanîfe’ye göre kesin bir hüccet ve delildir. Onun tevâtüren bilinen haberi inkâr ettiği de görülmemiştir.⁵⁶⁴

Mütevâtirin terimleşmesi geç döneme rastlarsa da kelimenin erken dönem âlimleri tarafından telaffuz edilmiş olması, bir haber kategorisi olarak her zaman var olduğunu

⁵⁵⁹ Buhâri, “İlim”, 38.

⁵⁶⁰ Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 118.

⁵⁶¹ İbnü’s-Salâh, *‘Ulûmü’l-hadîs*, 267.

⁵⁶² Selman Başaran-M. Ali Sönmez, *Hadis Usûlü ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, tsz.), 122.

⁵⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1. 504; Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 208; Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 354; Serahsî, *Usûl*, 1: 283.

⁵⁶⁴ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 291.

göstermektedir.⁵⁶⁵ Sonraki dönemlerde şekillendiği tahmin edilen bu tasniflerin ana hatlarıyla Ebû Hanîfe usûlünde var olduğunu söylemek mümkündür. Hanefî usûlcüleri mütevâtir haberleri önemi, gerekliliği, kabulü ve bilgi değeri açısından ele almış ve birçok akli çıkarımda bulunmuşlardır.⁵⁶⁶

İlk dönem Hanefilerde mütevâtir hadisler yerine “ma‘rûf , meşhur, mahfûz⁵⁶⁷, gün ışığı”⁵⁶⁸ gibi terimlerin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin Ebû Hanîfe mesh hadisi için “güneş gibi açık ve sabit bir hadis” derken⁵⁶⁹ Ebû Yûsuf’da: “Kur’ân’ın sünnetle neshi sadece kesin bilgi ifade eden ‘mest üzere mesh’ gibi mütevâtir haberle mümkün olabilir”⁵⁷⁰ demiştir. Serahsî aynı nakle dayanarak Ebû Yûsuf’un “mest üzerine mesh” gibi bir haberle ancak kitabın neshini caiz gördüğünü belirtmektedir.⁵⁷¹ Dolayısıyla bu dönem eserlerde mütevâtir, meşhur ve âhâd ayrımı kesin ve net çizgilerle yapılmamıştır. Aynı kavram birden fazla hadis kategorisini ifade etmek için kullanılmıştır. Sonraları meşhur hadis olarak kabul edilecek “mestler üzerine mesh” hadisi ile ilgili Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin mütevâtir kavramını kullandıkları göze çarpmaktadır. Buradan hareketle ilk dönem Hanefî imamlarının eserlerinde yer alan ve çok defa aynı anlamda kullanılan “ma‘rûf sünnet” ve “meşhur sünnet” tabirlerinin daha sonraki dönemlerde kazandığı terim anlamıyla hem mütevâtir hem meşhur haberi içine alacak şekilde kullanıldığı düşünülmektedir.⁵⁷²

Hanefî mezhebinin erken dönem ünlü simalarından olan İmamı Muhammed’in “Nebî (s.a.s.)’den nakledildiği konusunda şüphe bulunmayan, Müslümanların gündelik işlerinde uyguladıkları, günümüzde şehirlerde uygulana gelen” hadisleri ma‘rûf hadis olarak açıklaması⁵⁷³ bu anlayışı teyit etmektedir. İmam Muhammed’in bu açıklamasından hareketle Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ma‘rûf hadis kavramını mütevâtir hadis anlamında da kullandığı söylenebilir.⁵⁷⁴

Hanefî âlimlerinden İsa b. Ebân (ö. 221/836) gibi haberleri “doğru veya yalan olduğu kesin olanlar ile doğru ve yalan olması mümkün olanlar” şeklinde üçlü taksime tâbi tutanlar da bulunmaktadır. O, kesin doğru olan haberlerle mütevâtir haberleri, kesin yalan olan haberlerle Müseylemetü’l-kezzâb ve benzerlerine ait haberleri, ihtimalli haberlerle de haber-i vâhidi ve

⁵⁶⁵ Hacıoğlu, *Cessâs’ın Hadis İlmindeki Yeri*, 83.

⁵⁶⁶ Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 126.

⁵⁶⁷ H. Yunus Apaydın, “Meşhur”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 368.

⁵⁶⁸ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 30.

⁵⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 345.

⁵⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 505.

⁵⁷¹ Serahsî, *Usûl*, 2: 67.

⁵⁷² Apaydın, “Meşhur”, 29: 369.

⁵⁷³ Şeybânî, *el-Hüccce*, 2: 671.

⁵⁷⁴ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 71.

tevâtür düzeyine ulaşmayan topluluğun rivayetlerini kastetmektedir. Ona göre, haber verilen şeylerden tevâtür yoluyla nakledilenler kesin ilim ifade ederler. Resûlullah (s.a.v.)'ın namaz, zekât, ramazan orucu, hac ile ilgili açıklama ve uygulamaları mütevâtir olup bilinmesi zorunlu bilgilerdir. Nebî'den işitilmiş gibidir. Bunların reddedilmesi kişiyi kâfir yapar. Çünkü zarûrî bir bilgidir. Bu tür bilgiler duyularla algılanmış gibi değerlendirilir.⁵⁷⁵

Hanefî usûlcülerin ilklerinden kabul edilen ve ilk dönem fakihlerinden olan Cessâs da tevâtürü iki kısımda incelemiş, haberi “haber verdiği konu ile ilgili olarak ya zarureten ya ilmi nazârî ifade eden söz” diye tarif etmiştir. Cessâs'a göre, zarûrî ilim ifade eden mütevâtiri inkâr eden kâfir olur ancak nazârî ilim ifade eden mütevâtiri inkâr eden kâfir olmaz.⁵⁷⁶ Cessâs aslında diğer Hanefî usûlcülerinde rastlanmayan bir taksimata giderek mütevâtir haberi, doğruluğu ispat edilecek karine, delil ve araştırmaya gerek duyulmadan zorunlu bilgi ifade eden ve zorunlu bilgi ifade etmeyen haberler olmak üzere iki kısma ayırmıştır.⁵⁷⁷ Böylelikle o, Îsâ b. Ebân'ın tarifine “araştırılmaya gerek duyulmadan zorunlu bilgi ifade eder” ilavesi getirmiştir.

Cessâs'ın sistemleştirdiği yaklaşıma göre mütevâtir, ızdırârî ve istidlâlî olarak değerlendirilmektedir. Aklî istidlâl kullanmaksızın zorunlu olarak ilim ifade eden haberleri ızdırârî mütevâtir olarak kabul eder. Cessâs, Mekke ve Medine gibi şehirlerinin varlığını bilmeyi bu grupta değerlendirmektedir. İstidlâlî mütevâtiri ise muhakeme veya başka bir delille ilim ifade eden haber olarak tanımlar.⁵⁷⁸

Cessâs mütevâtir haberin şartları arasında, haberi başından sonuna kadar yalan üzerinde birleşmeleri âdeten mümkün olmayan bir topluluğun his ve müşahedeye dayalı olarak rivayet etmesini saydığı ancak rivayet eden kişilerle ilgili bir sayıdan bahsetmediği görülmektedir. Ona göre mütevâtir haber, “yalan üzerinde birleşmeleri âdeten mümkün olmayan bir topluluğun naklettiği haberlerdir”.⁵⁷⁹ Mütevâtir haberi rivayet eden asgari râvi konusunda dörtten üç yüze kadar farklı rakamlar ileri sürülmüşse de o, bunların bir esasa dayanmadığı kanaatindedir.⁵⁸⁰

İncelendiğinde Cessâs'ın mütevâtir haberde bulunması gereken şartlar arasında haberin his ve müşahedeye dayalı olması, yakîn ve zarûrî bilgi ifade etmesi, nakledenlerin aralarında yalan üzerine anlaşmaları mümkün olmayan bir topluluk olması ve bu topluluğun senedin başından sonuna kadar kendileri gibi bir topluluktan nakletmesi gerektiğini saydığı görülmektedir.

⁵⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 504.

⁵⁷⁶ Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri* (Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008), 104.

⁵⁷⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 506.

⁵⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 507.

⁵⁷⁹ Hacıoğlu, *Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 88.

⁵⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 523.

Cessâs, âhâd yolla gelmiş olmasına rağmen, insanlar tarafından genel kabul görmüş haberler Hanefilerce mânen mütevâtir sayılır derken, hadis usûlcülerinin kullandığı manevî mütevâtir kavramının da kullanıldığını belirtmiş olmaktadır. Örneğin “cariyenin talakı iki boşama, iddeti de iki hayız süresi kadardır”⁵⁸¹ hadisinin âhâd yoldan gelmiş olmasına rağmen ‘ümmetin ameli’ sayesinde mütevâtir olduğunu belirtmektedir.⁵⁸² Lafzî mütevâtir terimi ise hicrî dördüncü asır sonlarında kullanılmaya başlanmıştır.⁵⁸³

Cessâs’a göre şayet bir hadis, ümmetin hüsnü kabulüne mazhar olmuşsa bu hadis Hanefiler nezdinde mütevâtir hadis hükmündedir. Yani ulemânın haber-i vâhiden hüsnü kabul gösterdiklerinin Hanefilerce mütevâtir manasını tazammün ettiğini belirtmektedir.⁵⁸⁴ Yukarıda da ifade edildiği üzere mütevâtir kavramı ile meşhur kavramının netleşmediği için burada meşhur hadisin kastedilmiş olma ihtimali de mevcuttur.

Cessâs, doğruluğu bir delil ile sabit olan mütevâtir haberler arasında “mest üzere mesh”⁵⁸⁵ hadisine ilave olarak “altı şeyin değişiminde fazlalığın haram oluşu”⁵⁸⁶, “mut’anın mübah iken sonradan haram kılması”⁵⁸⁷, “recm haberleri”⁵⁸⁸ni saymıştır.⁵⁸⁹

Cessâs’dan sonra gelen Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi usûlcülerin mütevâtir haberin tanımı, zarûrî ilim ifade edişi, gerekliliği gibi konularda ifade ettiklerinin, Cessâs’ın bu konuda söylediklerine büyük ölçüde benzerliği, Cessâs’ın kendilerine kaynaklık ettiğinin göstergelerindedir. Bu durum aslında Hanefî mezhebinin genel yaklaşım tarzını da ifade etmektedir.

Hanefî usûlcülerden olan Debûsî ise mütevâtir haberi “haberciden muttasıl olarak, şüphe oluşturmayacak biçimde ulaşan haberdir” şeklinde tanımlar. Yalan söylemesi mümkün olmayan toplulukların nesilden nesile birbirlerinden alarak rivayet ettikleri haberlerdir. Ona göre bu haberler, Hz. Peygamber’den işitilmiş gibidir ve yakîni bilgi gerektirir.⁵⁹⁰ Mütevâtir haberin tanımı Debûsî ile olgunlaşmaya devam etmiştir.

Debûsî, haberde ittisalın ancak inkıtâ şüphesinin ortadan kalkmasından sonra gerçekleşeceğini, bu durumda bize ulaşan rivayetin Hz. Peygamber’den işitilmiş gibi olacağını, ittisalın de rivayet edenlerin sayıca çok olmalarıyla ve yalan üzerinde ittifak etmelerinin

⁵⁸¹ Ebû Dâvûd, “Talak”, 6; İbn Mâce, “Talak”, 6.

⁵⁸² Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992), 1: 386.

⁵⁸³ Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri*, 104-105.

⁵⁸⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 532.

⁵⁸⁵ Buhârî, “Salat”, 5.

⁵⁸⁶ Müslim, “Müsâkât”, 81-83.

⁵⁸⁷ Buhârî, “Hac”, 34.

⁵⁸⁸ Müslim, “Hudûd”, 22.

⁵⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 508.

⁵⁹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 251.

imkânsız olmasıyla gerçekleşeceğini belirtmektedir. Bu haber ona göre Allah'ın kitabından bir âyet gibi delildir. Çünkü Hz. Peygamber'in yalan ve bâtil sözlerden masum olduğu delillerle sabittir.⁵⁹¹

Pezdevî de haberi üç kısımda değerlendirmiştir. Bunlar şekil ve mana açısından içerisinde şüphe bulunmayan tam bir ittisalle bize ulaşan haberler, şekil açısından şüphe bulunarak bize ulaşanlar hem şekil hem de mana açısından şüphe bulunarak bize ulaşan haberlerdir. Üç haber türünden birincisini mütevâtir haber olarak kabul eder. Ona göre mütevâtir haber, Hz. Peygamber'den bize içerisinde şüphe bulunmadan ulaşmış haberlerdir. Ondan görmüş ve işitilmiş gibidir. Sayıları hesaplanamayacak kadar çok olan bir kalabalığın rivayet ettiği, yalan maksatlı bir araya gelmeleri çoklukları, udûl olmaları ve yerlerinin bilinmemesi nedeniyle aklen mümkün olmayan, senedin başı, ortası ve sonu itibarıyla sayıları aynı olan haberdur. Kur'ân'ın nakli, beş vakit namaz, rekâtlarının sayısı, zekâtların miktarları ve buna benzer konular mütevâtir haber zümresindedir. Kabulü zorunlu bilgi yani ilmi zarûrî ifade ederler.⁵⁹²

Mütevâtir haberi, "Hz. Peygamber'den şüphe bulunmayan bir ittisalle aynen onu görüp işitenin, aldığı şekilde ulaştırdığı haberlerdir" şeklinde tarif eden Serahsî, tevâtüren sabit olanın, görülerek sabit olan gibi ilm-i zarûrî ifade ettiğini ve bu nedenle mütevâtir hadisi inkâr edenin tekfir olunacağını belirtmektedir.⁵⁹³

Hanefilere göre mütevâtir haberler, iktisâbî değil istidlâlî bilgi ifade ederler. Serahsî mütevâtir haberin iktisâbî olduğunu belirtenlere karşın, 'bütün insanlar anne ve babasını küçüklüğünde nasıl haber yoluyla biliyorsa, bulûğdan sonra da aynen öyle bilir. Şayet bilgi yalnızca iktisabî olsaydı, kişinin bu bilgiyi terk etmesi mümkün olabilir ve ilim meydana gelmezdi' şeklinde savunmaktadır.⁵⁹⁴

Serahsî, Hanefilere göre kitabın neshinin ancak mütevâtir ve meşhur sünnetle caiz olabileceğini belirtmektedir.⁵⁹⁵ Hanefî âlimlerden bazılarının "varise vasiyet yoktur"⁵⁹⁶ hadisinin "sizden birine ölüm geldiği vakit eğer mal bırakacaksa anaya, babaya, yakın akrabaya uygun bir surette vasiyette bulunmak takva sahipleri üzerinde bir hak olarak farz kılındı"⁵⁹⁷ âyetini neshettiğini söylerken gerekçe olarak mütevâtiri, "amel bakımından mütevâtir" ve "rivayet bakımından mütevâtir" şeklinde ikiye ayırdıklarını ve mezkûr hadisi

⁵⁹¹ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 73.

⁵⁹² Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 353.

⁵⁹³ Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

⁵⁹⁴ Serahsî, *Usûl*, 1: 291.

⁵⁹⁵ Serahsî, *Usûl*, 2: 67.

⁵⁹⁶ Tirmizî, *Vesâyâ*, 5.

⁵⁹⁷ Bakara 2/180.

amel bakımından mütevâtir grubuna dâhil ettiklerini bildirir. Hadis, Hanefilerden bazılarına göre isnad bakımından âhâd olsa dahi amel bakımından mütevâtirdir.⁵⁹⁸

Hanefilere göre tevârüs, tevâtür gibi değerlendirilir. Onlar, “Eûzü-Besmele’yi ve teşehhüdü” gizli okumak gerektiğini belirtirler. Delil olarak Resûlüllah’ın teşehhüdü açıktan okuduğuna dâir bir rivayet bulunmadığını, günümüze kadar da insanların teşehhüdü gizli okumayı tevârüs ede geldiklerini söylerler. Atadan oğula geçen/tevârüs Hanefilerce tevâtür gibi değerlendirilmiş, aksine davranışın olamayacağı ifade edilmiştir. Hanefilere göre mütevâtirin verdiği bilgi, o şeyi görmüş ve elle tutmuşçasına “ke’s-sabit bi’l-muâyene” bilgidir ve ilmi zarûriyi gerektirir. Hanefilere göre ilm-i zarûrî ifade ettiği için mütevâtir haberi inkâr eden tekfir olunur.⁵⁹⁹

Cessâs ve Debûsî’nin taksimlerinden sonra Pezdevî ve Serahsî tarafından da hadisler mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklinde üçe ayrılmıştır. Onlara göre meşhur haber, derece itibariyle mütevâtir haberin dúnunda, âhâd haberin fevkindedir. Bu taksimin daha sonraki Hanefî usûlcülerince çoğunlukla benimsendiği görülmektedir.⁶⁰⁰

Tevâtürün oluşması için râvilerin yalan söylemek üzere birleşemeyecek kadar çok olması, nakledilen haberin akıl yürütmeye değil, duyulara dayalı olarak bilinebilecek cinsten olması ve bu durumun bütün tabakalarda gerçekleşmesi gerekmektedir. İttifak edilen bu şartların dışında râvilerin adâlet sahibi olması, farklı bölgelerde bulunması gibi ihtilafli şartlar ileri sürenler de olmuştur.⁶⁰¹

Hanefilerin dışındaki usûlcülere göre Hz. Peygamber’den nakledilen bir haber için iki durum söz konusudur. Haber ya mütevâtirdir veya değildir. Mütevâtir haber ilk üç tabaka itibari ile yalan üzerinde anlaşmaları normalde imkânsız olan sayıdaki kişiler tarafından rivayet edilen haberlerdir. Mütevâtir olmayan haberler ise “âhâd haberler” olarak isimlendirilirler. Meşhur haberler de âhâd haberlerden kabul edilirler. Hanefiler dışındaki usûlcüler arasında az da olsa Hanefilerin üçlü taksimine rastlanmaktadır.⁶⁰²

Mestler üzerine mesh⁶⁰³, namazın vaktinde edâsı⁶⁰⁴, namaz vakitlerinin cem‘i⁶⁰⁵, beş vakit namaz ve rekâtlarının sayısı, zekât miktarları⁶⁰⁶, diyet konusu ve miktarları, Hz.

⁵⁹⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 339.

⁵⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 32.

⁶⁰⁰ Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, 2. Baskı (İstanbul: Ensar), 53.

⁶⁰¹ Mustafa Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 85.

⁶⁰² Apaydın, “Meşhur”, 29: 371.

⁶⁰³ Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, 50.

⁶⁰⁴ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 74.

⁶⁰⁵ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 1: 84.

⁶⁰⁶ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 353.

Peygamber'in mucizeleri Hanefilerin mütevâtir hadisle sabit olduğunu ifade ettikleri konulardan bazılarıdır.

Sonuç olarak mütevâtir hadis kavramına ilişkin ilk dönem Hanefî usûl ve fîrû kaynaklarında geniş sayılabilecek bilgiler bulunurken sistematik bir açıklamaya rastlanmadığı, bununla birlikte mütevâtir hadisler yerine "ma'rûf , meşhur, mahfûz" gibi terimlerin kullanıldığı, dolayısıyla mütevâtir, meşhur ve âhâd ayrımının netleşmediği görülmüştür. İlk dönem eserlerinde Hanefî mezhebinin görüşlerini kayıt altına alan İmam Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805)'nin "Hz. Peygamber'den nakledildiği konusunda şüphe bulunmayan bilgiyi "ma'rûf hadis" olarak kabul ettiği, sonrasında gelen İsbâ b. Ebân (ö. 221/836)'ın haberleri, "doğruluğu ve yanlışlığı kesin veya mümkün olanlar" şeklinde üçlü taksime tâbi tuttuğu görülmekte, kavramın gelişim sürecine Cessâs (ö. 370/981)'la devam ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre hadisler, mütevâtir ve gayri mütevâtir şeklinde ikiye ayrılmış, meşhur haber, mütevâtir haberin kapsamında ve onun iki türünden biri olarak yer almıştır. Cessâs mütevâtiri, "yalan üzerinde birleşmesi adeten mümkün olmayan bir topluluğun naklettiği haberlerdir" şeklinde tarif etmiş, bu tanım sonraki Hanefîler ve hadis otoriteleri tarafından kabul görmüştür.

Debûsî (ö. 430/1039), mütevâtiri oluşturan toplulukla ilgili bilgi vermiş "yalan söylemesi mümkün olmayan ve nesilden nesile topluluklardan nakledilen onların da kendileri gibi topluluklardan başlangıçtan sonuna kadar aynı şekilde rivayet ettikleri haberlerdir" şeklinde tanımlamış, Pezdevî (ö. 482/1089), haberi rivayet eden bu topluluğun "sayılamayacak kadar kalabalık olmasını" ilave etmiştir. Serahsî (ö. 483/1090) de tanıma "iktisâbî değil istidlâlî bilgi ifade eder" ilavesini ekleyerek bir nevi mütevâtir haber tanımının kavramlaşmasını sağlamıştır. Sonraki Hanefî otoriterinin bu tanımları kullandıkları söylenebilir.

Hadis âlimlerinden Hatib el-Bağdâdî (ö 463/1071) sened açısından hadisleri, mütevâtir âhâd şeklinde ikiye ayırmış aynı dönemde yaşamış Hanefî âlimlerinden Serahsî (ö 490/1097) ise haberleri mütevâtir, meşhur, âhâd olarak üçe ayırmıştır. Bununla birlikte her iki mütefekkirin mütevâtir tanımları karşılaştırıldığında aynı tanımda birleştikleri görülmektedir.⁶⁰⁷

Buradan hareketle mütevâtir haberi terim manasıyla fıkıhçılardan sonra tanımlayan hadisçilerin aslında mütevâtirin tarifinde aynı noktada oldukları, ihtilafın daha çok verilen örneklerden kaynaklandığı görülmektedir. Hanefî hadis anlayışındaki mütevâtir haber tanımıyla hadisçiler arasındaki yaygın mütevâtir hadis tanımının örtüştüğü söylenebilir.

⁶⁰⁷ Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, 85.

Âhâd hadis.

Âhâd hadis, fıkıh literatüründe daha çok âhâd haber olarak kullanılmaktadır. Sözlük anlamı itibâri ile âhâd, teklîği ifade ederken⁶⁰⁸ haber, “bir nesneyi gereği gibi bilmek için yoklayıp sınamak, bir şeyin iç yüzünden haberdar olmak” manasına gelen hubr/hıbre kökünden türemiş bir isimdir.⁶⁰⁹ Terim olarak “geçmişte meydana gelen veya gelecekte meydana gelecek bir olayı bildiren söz, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz” gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımların ortak noktaları haber konusunun duyularla algılanabilir olması, şayet vahye dayanmışsa geleceğe de ait olabileceği hususlarıdır.⁶¹⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de “haber” ve “hubr” masdarları ikişer âyette⁶¹¹, cemisi olan “ahbâr” kelimesi ise üç âyette geçmektedir.⁶¹² Esmâ-i hüsnâdan olan ve “her şeyin iç yüzünü bilen” manasına gelen “habîr”in kırk dört âyette yer aldığı görülmektedir. Haber anlamına gelen “nebe” ve çoğulu olan “enbâ” kelimelerinin yirmi dokuz âyette geçtiği; kökünü oluşturan “nübûet” ile “nübüvvet”ten türemiş fiillerin elli altı âyette; “nebî” kelimesinin cemî sîğaları olan “nebiyyûn” ve “enbiyâ” kelimelerinin de seksen âyette yer aldığı⁶¹³, türevleriyle birlikte haber kelimesine Kur’ân’ı Kerîm’de sıklıkla yer verildiği görülmektedir.

Râgıb el-İsfahânî nebe’ kavramının, mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan söz manasındaki haberden önemli ve etkili bir olayı içermesi, kesin bilgi aktarması ve zann-ı gâlib durumunda bulunması nedeniyle farklılık arz ettiğini belirtmektedir. Bu itibarla nebe’ derecesindeki bir haberin gerçeğe aykırı olmaması gerekmektedir. Dolayısıyla nebe’ Kur’ân’da hem “ilim” hem de “haber” anlamında kullanılmıştır. Haber ve nebe’ kavramlarının hadislerde de yer aldığı bilinmektedir. Hz. Peygamber Cebrâil vasıtasıyla sabah ve akşam kendisine semâdan haber geldiğini açıklamıştır.⁶¹⁴

Âhâd haber ise, “bir” manasındaki “vâhid” kelimesinin, haber kavramına muzaf yapılması sonucu ‘haberü’l-vâhid’ veya “haberün vâhidün” sıfat tamlaması şeklinde kullanılmasıyla ortaya çıkmış “bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber” anlamına gelmektedir. Vâhid kelimesinin çoğulu olan âhâd, “haberü’l-âhâd, ahabârü’l-âhâd” gibi haberle beraber bulunduğu “birden fazla kişinin rivayet ettiği haber” anlamında kullanılmaktadır. Ancak bunlar, usûl kitaplarında çoğunlukla birbiriyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bununla birlikte hadisin âhâd vasfını taşımasının onun her zaman haber-i vâhid olduğunu

⁶⁰⁸ Mustafa v.dğr., *el-Mu’cemu’l-vasît*, 7.

⁶⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2: 749.

⁶¹⁰ Yavuz, “Haber”, 14: 346.

⁶¹¹ Kehf 18/68; Kehf 18/91; Neml 27/7; Kasas 28/29.

⁶¹² Tevbe 9/94; Muhammed 47/31; Zilzâl 99/4.

⁶¹³ Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu’cem*, 39.

⁶¹⁴ Buhârî, “Enbiyâ”, 1; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

göstermeyeceği söylenmektedir. Bundan dolayı hadisçiler, usûlcüler ve fakihler, tevâtür derecesine ulaşmayan bir haberi “âhâd haber” kabul ettikleri için haberi nakleden râvi sayısının bir, iki, üç olması arasında fark görmemişlerdir.⁶¹⁵

Hadisçilere göre âhâd hadis.

Istılahta haber-i vâhid, tevâtür derecesine ulaşmayan haberlere verilmiş bir isimdir.⁶¹⁶ Bir konu hakkında nakledilen bilgi manasındaki “haber”, hadis ilminde “hadis” kelimesinin müradifi olarak kullanılmış, “haber” denildiğinde Hz. Peygamber’in hadisleri anlaşılmıştır.⁶¹⁷

İlk asırlarda yalnız bir kişinin rivayet ettiği hadisler için “haber-i vâhid” terimi kullanılmıştır. Bu haberler, “Hz. Peygamber’e yahut ondan sonraki bir şahısta müntehi olana dek bir kişinin diğer kişiden rivayet ettiği haberdir” şeklinde tanımlanmıştır.⁶¹⁸ Ancak usûl kitaplarının tedvîn edildiği asırlarda, haber-i vâhid anlayışında önemli sayılabilecek bir değişiklik olmuş ve bu tabir, “yalnız bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haberler hakkında değil, iki kişinin iki kişiden, üç kişinin ve hattâ üçten fazla kişinin kendileri gibi üç veya daha fazla kişiden rivayet ettikleri haberler” hakkında da kullanılmıştır. Ancak üçün üstündeki kişilerin, her tabakada, mütevâtirin şartı olan kalabalıktan daha az olması gerekmektedir. Bazı tabakalarda mütevâtir sınırına ulaşsa bile, diğer bazı tabakalarda mütevâtirin şartı olan kalabalığa erişmemiş olması dolayısıyla haber yine âhâd haberlerden sayılmıştır.⁶¹⁹

İfade edildiği üzere haber-i vâhid kavram olarak tarihte iki defa anlam değiştirmiş, ilk dönemlerde “bir veya birkaç kişinin haberi” anlamına gelirken sonraları “mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” manasında kullanılmıştır. Kavramın ikinci manası, fikhın tedvîn edilmeye başlandığı II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında “vehim, şek, zan, yakîn” gibi aklî konuların İslâm toplumunda yayılmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır.⁶²⁰

Fıkıh usûlü kitaplarında haber-i vâhidin dinde delil olup olmadığı konusunda farklı açıklamalar bulmak mümkündür. Usûlcüler arasında, haber-i vâhidin gerek itikatta gerekse ameli meselelerde delil olduğu görüşü hâkimken; akideye ilişkin küllî meselelerde ve dinin temel esaslarını/zarûriyyâtı dîniyyeyi tespitinde haber-i vâhidin yeterli bulunmadığı kabul

⁶¹⁵ Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 350.

⁶¹⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 88.

⁶¹⁷ Yardım, *Hadis I-II*, 36.

⁶¹⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 369.

⁶¹⁹ Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 22.

⁶²⁰ Yavuz, “Haber-i Vâhid”, 14: 349.

edilmektedir. Bu esasların delâlet ve sübût açısından kat'î naslara dayanması gerektiği belirtilmiştir.⁶²¹

Âhâd haberler, “ilm-i nazarî” ifade ederler. Nazar kelimesi, görme duygusuna delâlet ederken ilm-i nazarî, inceleme ve araştırma yolu ile insanda hâsıl olan ilim veya bilgi anlamına gelmektedir. Hadis ıstılahında ise, haberlerin, haber verdikleri konularda, ikna yönünden insan üzerinde bıraktıkları tesir olup, ancak zihnî bir tetkik ve tertip neticesinde kesinleşir ve bilgi halini alır. Bu inceleme ve araştırma, hadisin isnad ve metni yönünden olur. Bunun neticesinde, insanda kesin bir kanaat hâsıl olur ve bu kanaat, hadisin red veya kabulüne yol açar.⁶²²

İlm-i nazarî terimi daha çok âhâd haberler için söz konusu edilmiştir. Çünkü bu haberler arasında makbul haberler bulunduğu gibi, merdûd haberler de vardır. Bu nedenle haber-i vâhidle insanda oluşan bilgi, zarûrî veya yakînî bir ilim değildir. Kesinliği ancak araştırmaya bağlıdır. “İlim” lafzını haber-i vâhid için hoş karşılamayanlar, bu kavram yerine “zan” lafzını kullanmışlar ve haber-i âhâd, “zan” ifade eder demişlerdir.⁶²³

Hatîb el-Bağdâdî de “mütevâtir haberin şartlarını taşımayan haber” şeklinde tanımladığı haber-i vâhidin, râvilerinin sayıca çok olması durumunda dahi kesin ilim ifade etmeyeceğini belirtmektedir. Bağdâdî onu sadece bir kişinin naklettiği haber olarak değerlendirmemektedir. Doğru veya yalan olma ihtimalinden dolayı sağlamlığı bilinemeyen haberlerle, Hz. Peygamber’den şer’î ahkâm konusunda, ihtilâflı olarak nakledilen hadisler konusunda tevakkuf edilmesi gerektiğini belirtir.⁶²⁴

Haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifade edip etmeyeceği ve dinde delil olup olmayacağı hususu mezhepler arasında tartışılmıştır. Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-sahîh*’inde, doğruluğuna güvenilen bir kişinin verdiği haberin dinde delil olduğunu gösteren altı bâb ve yirmi iki hadisten oluşan bir bölüm bulunmaktadır.⁶²⁵ Ehl-i sünnet ile ehl-i bid’atın, âhâd haberlere bakışı arasında önemli bir fark bulunmamaktadır. Selefiyye’nin çoğunluğu, haber-i vâhidin akaidde de kesin delil olabileceğini ileri sürmüş, ancak onun hadis otoritelerince sahîh görülmesini şart koşmuş, bu arada zındıklarca uydurulan, kaynaklara geçmiş âhâd haberlerin bulunduğunu kabul etmiştir.⁶²⁶

Bir kişinin getirdiği haberle amel edildiğini gösteren örneklerin bulunduğu asr-ı saadette haber-i vâhid kavramıyla ilgili tartışmalar henüz mevcut değildir. Hz. Peygamber gerek

⁶²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 432.

⁶²² Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 23.

⁶²³ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 29.

⁶²⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 53.

⁶²⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1-6.

⁶²⁶ Yavuz, “Haber-i Vâhid”, 14: 355.

ibadetlerde ve İslâm'ın temel rükünlerinde gerekse idareciliğiyle ilgili durumlarda bir kişinin naklettiği habere göre uygulama gerçekleştirmiştir. Onun ramazan hilâlini gördüğünü söyleyen sahâbîye, “Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın Resulü olduğuma şehâdet eder misin?” diye sorup olumlu cevap alması üzerine sahâbînin haberine güvenerek, “Ey Bilâl, insanlara haber ver, yarın oruç tutsunlar!” demesi⁶²⁷; Kubâ Mescidi'nde Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılan Müslümanların, kıblenin Kâbeye çevrildiğini bildiren kişinin haberine güvenerek Kâbe'ye yönelmeleri; Hz. Peygamber'in Mus'ab b. Umeyr'i Medineliler'e, Muâz b. Cebel'i Yemen'e, Dihye b. Halife'yi Rum Meliki Herakleius'a, Abdullah b. Huzâfe es-Sehmî'yi İran Kısrası II. Hüsrev'e, Amr b. Ümeyye ed-Damrî'yi Habeş Meliki Necâşi'ye, Hâtıb b. Ebî Beltea'yi İskenderiye Meliki Mukavkıs'a, Alâ b. Hadramî'yi Bahreyn Valisi Münzir b. Sâvâ'ya göndermesi⁶²⁸ gibi uygulamalar haber-i vâhide olan güveni göstermektedir.

Ayrıca Hz. Peygamber'in Arap kabilelerinden gelen ve bazen birer kişiden ibaret olan elçilere İslâm'ı tebliğ ettikten sonra onlara öğrendikleri şeyleri kabilelerine öğretmeleri için tavsiyelerde bulunması; içkinin tamamen haram kılındığını bildiren âyetin⁶²⁹ nâzil olduğunu bir sahâbînin haber vermesi üzerine orada bulunan ashâbın hemen içki küplerini sokaklara dökmeleri; Resûlullah'ın (s.a.s.) Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ı Necranlılar'a yollarken, “size emin bir adam gönderiyorum” diyerek talimatını bildirmesi gibi birçok uygulama, haber-i vâhidin Hz. Peygamber zamanındaki mahiyetini göstermekte ve tek kişinin getirdiği haberin kabul edilmesindeki kriterin, haber getiren kişinin zabt sıfatı ve dinde güvenilirliği meselesi olduğunu göstermektedir.⁶³⁰

Hz. Peygamber'in vefatını müteakip, haber-i vâhid'in kabulü konusu ashâb arasında farklı uygulamaları beraberinde getirmiştir. Haberi nakledenin eminliği, naklettiği haberde hata yaptığına dâir herhangi bir karinenin bulunmaması, haberin sübût ve delâlet bakımından kendisine tercih edilebilecek bir başka nassa ters düşmemesi durumlarında haberin genellikle kabul edildiği görülmüştür. Ancak sahâbîler zaman zaman şâhid isteme yoluna da başvurmuşlardır. Bununla birlikte Hz. Osman'ın şehadetinden sonra ortaya çıkan fitne olayları sonrası insanlar arasındaki güvenin kısmen kaybolması sonrası Hz. Peygamber adına hadis uydurmanın önüne geçilmesi için İslâm âlimlerini, Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin râvilerini hem zabt hem de dinde güvenilirlik açısından araştırmaya sevk etmiştir.

Güvenilir bir yolla rivayet edilen haber-i vâhidin en azından ilm-i yakîn ifade ettiği, dolayısıyla dinde delil olduğu ve onunla amel edilmesi gerektiği konusunda İslâm âlimlerinin

⁶²⁷ Darîmî, “Savm”, 6.

⁶²⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1.

⁶²⁹ Maide 5/90.

⁶³⁰ Ertürk, “Haber-i Vâhid”, a.g.e., c. 14, s. 350.

çoğu, özellikle de hadisçiler ittifak etmişlerdir. Hadis külliyatının büyük çoğunluğunu meydana getiren haber-i vâhidlerin dinî konularda, bilhassa itikadî meselelerde delil olamayacağını söylemek tarihî gerçeklere aykırı düşmektedir. Zira Hz. Peygamber'in sünneti İslâm ümmeti tarafından dinin ikinci kaynağı olarak kabul edildiğinden ona ait her söz ve davranış titizlikle kaydedilmiştir. Bu nedenle hadis fukahasına göre haber-i vâhid olan hadis, Kur'ân'ın açıklayıcısı olarak, umûmunu tahsîs, mutlakını takyîd, mücmelini beyân, mübhemini izah eder.⁶³¹

Hadis mecmualarında yer alan âhâd haberlerin tamamının sahih kabul edilmesi mümkün olmadığı gibi Kur'ân, sahih sünnet, İslâm'ın genel kuralları ve apaçık aklî ilkelerle çelişmeyen, ayrıca isnad açısından problemlili olmayan âhâd haberlerin reddedilmesi de hadisçilere göre mümkün değildir. Çünkü yalnızca âhâd yolla sabit olduklarından dolayı bunların kabul edilmemesi, Hz. Peygamber'in Kur'ân'da yer alan çeşitli konular hakkında soru soran bir kişiye herhangi bir açıklama yapmadığı anlamına gelecektir ki bu da muhaldir.

Hadis usûlü kitaplarında, haberler, onları rivayet edenlerin sayılarına göre mütevâtir ve âhâd olarak iki kısma ayrılmış, mütevâtir olmayan haberler âhâd olarak kabul edilmiştir. Âhâd haberler de her tabakada onları nakleden râvilerin sayısına göre meşhur/müstefiz, azîz ve garîb olmak üzere üç kısma ayrılmıştır.⁶³²

Hanefîlere göre âhâd hadis.

Hadisçilere göre “mütevâtir derecesine ulaşmayan her haber” olarak kabul gören âhâd hadis kavramı, Hanefîlerce daha çok “âhâd haber” veya “haber-i vâhid” olarak ele alınmaktadır. Bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haberi ifade eden âhâd haberin Hanefî mezhebinde oldukça kapsamlı değerlendirildiği görülmektedir. Ancak yapılan araştırmalar fıkıh usûlcülerinin genel olarak kabul ettikleri “mütevâtir haber seviyesine ulaşmayan her haber”in âhâd haber olarak tanımlanmasının mezhep imamlarının yaşadıkları dönemde bilinen bir tanım olmadığını göstermektedir.⁶³³

İlk dönem kaynaklarında Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin, sonrasında Hanefî mezhebinin öncü imamlarının “hadîsen vâhiden” veya “el-vâhid”⁶³⁴ ifadelerini kullandıkları görülmektedir. Örneğin Ebû Hanîfe, savaşa iki atıyla katılan kişinin sadece bir atına hisse verileceğini belirtirken, Ebû Yûsuf bu görüşü teyid sadedinde “ne Hz. Peygamber'den ne de herhangi bir sahâbîden Allah Resûlü'nün ata iki hisse verdiği dâir, bir hadis dışında bize ulaşan rivayet

⁶³¹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 282.

⁶³² Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 22.

⁶³³ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 134.

⁶³⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 3, 76.

yoktur. Bu konuda ulaşan tek hadis ise bize göre şâz'dır. Onu kabul etmeyiz"⁶³⁵ dediği görülmektedir. Burada "bize ulaşan tek hadis" ifadesinden en azından o dönemde bu kavramın kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte bu tabir, ıstilahî anlamından ziyade sözlük anlamında kullanılmıştır.

Ebû Hanîfe'nin bazı hadisler için kullandığı tek haber ile ıstilahî anlamda haber-i vâhidi kasetmeyip, şöhret seviyesine ulaşmayan haberleri kasetmiş olması da muhtemeldir. Bunun yanı sıra Ebû Hanîfe ve talebelerinin haber-i vâhiden anladıkları, terimin sözlük anlamına uygun olarak, tek kişinin rivayet ettiği haber olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır. Nitekim Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, tek kişinin haberi olarak tarif ettikleri haber-i vâhidi kabul edilemez, şâz haber olarak değerlendirmişlerdir.⁶³⁶ Yine İmam Muhammed'in haber-i vâhidi tek kişinin haberi olarak algıladığı da kaynaklarda yer almaktadır.⁶³⁷

Hanefiler, haber-i vâhiden, terimin anlamına uygun olarak "tek kişinin rivayet ettiği haber"i anlamaktadırlar. Buna dayanarak Ebû Hanîfe ve İmâm Ebû Yûsuf'un haber-i vâhidi kabul edilemez şâz haberler olarak değerlendirdikleri görülmektedir. Ancak sonraki devirlerde ve özellikle usûl kitaplarının tedvin edildiği asırlarda, haber-i âhâd anlayışında önemli sayılacak değişiklikler olmuş ve bu tabir, yalnız bir kişinin bir kişiden rivayet ettiği haberler hakkında değil, iki kişinin iki kişiden, üç veya daha çok kişinin, üç veya daha fazla kişiden rivayet ettikleri haberler hakkında kullanılmıştır.⁶³⁸

Haber-i vâhidi "bir kişinin rivayet ettiği haber" anlamında bir kavram olarak ilk kullanan kişinin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) olduğu belirtilmektedir.⁶³⁹ Mu'tezile'nin de haberlerin ıstilahlaşmasında öncü olduğu görülmektedir. Vâsıl b. Atâ'nın haberi, üzerinde icmâ edilen haber-i âm/mütevâtir ve üzerinde icmâ edilmeyen haber-i hâs/âhâd olmak üzere ikiye ayırdığı bilinmektedir.⁶⁴⁰

Hanefî usûlcülerinden olan Cessâs'ın âhâd haberi tek kişinin haberi olarak ele aldığı görülmüş ancak kavrama yönelik yaptığı özel bir tarife ulaşamamıştır. O, âhâd haberleri ahkâmla ilgili olan ve olamayan haberler şeklinde iki kısımda değerlendirmiştir. Ahkâmla ilgili haberleri de kendi içerisinde "sıhhatini gerektiren bir delille beraber bulunmasından dolayı

⁶³⁵ Şeybanî, *el-Asl*, 1: 398.

⁶³⁶ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 134.

⁶³⁷ Şeybanî, *el-Asl*, 3: 64.

⁶³⁸ Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, 83.

⁶³⁹ Ertürk, "Haber-i Vâhid", 14: 350.

⁶⁴⁰ Ebû Hilâl el-Askeri, *el-Evâil*, 255, nakl. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002), 112.

kesin bilgi gerektiren haberler ve böyle bir delil bulunmadığı için kesin bilgi gerektirmeyip amel gerektiren haberler” olmak üzere iki gruba ayırmıştır.⁶⁴¹

Pezdevî'nin de âhâd haberi “bir, iki veya daha fazla kişinin ard arda rivayet ettiği fakat meşhur ve mütevâtir seviyesine ulaşmayan haber” şeklinde tanımladığı amel gerektirdiği ancak yakînî bilgi oluşturmadığını belirttiği görülür.⁶⁴²

Serahsî *Mebûsût*'ta istiskâda herhangi bir namaz olmadığına dâir uygulama ve görüşleri zikrettikten sonra yağmur isteme namazının varlığını ifade eden yalnızca iki rivayet olduğundan bahsetmiştir. İbâd b. Temîm'in amcası Abdullah b. Zeyd'den Hz. Peygamber'in istiskâda namaz kıldığı ve dua ettiği rivayeti ile İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'den Hz. Peygamber'in iki rekât namaz kıldığına dâir rivayeti zikretmektedir.⁶⁴³

Serahsî'den sonraki usûl eserlerine bakıldığında haber-i vâhidin mütevâtir olarak Hz. Peygamber'e ulaşmaması ve en azından meşhur kadar ümmetin kabulüne mazhar olmaması dolayısıyla “Hz. Peygamber'e aidiyetinde şeklen ve mânen şüphe bulunan haber” olarak tarif edilmiştir.⁶⁴⁴

Hanefîlere göre sahâbe tabakasında âhâd olarak rivayet edilip, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakalarında tevâtür derecesine ulaşan haberler âhâd haber değil artık meşhur haber grubunda yer alırlar.⁶⁴⁵ Onlara göre asıl itibari ile âhâd, fer' itibari ile mütevâtir olan hadisler meşhurdur. Bu nedenle onu mütevâtirin kısımlarından sayanlar bulunmakla beraber, nakledenlerin yalan üzerine ittifak edebilecekleri vehmi nazarî olarak mevcut olduğundan mütevâtirin dînunda âhâdın fevkinde değer görmüştür.⁶⁴⁶

Haber-i vâhid anlayışına göre beş veya altı kişinin naklettiği haber de bazen haber-i vâhid grubunda yer almaktadır. Bu sebeple müstefiz haberin mütevâtir ve âhâd arasında ayrı bir kısım olduğunu savunanlar bulursa da çoğunluk bunu haber-i vâhid kapsamında değerlendirmiştir.⁶⁴⁷ Esasen Hanefî usûlcülerinin haber taksimi şekil ve muhteva açısından hadisçilerin ayırımına benzemektedir. Bununla birlikte genelde onlar tarafından söz konusu edilen müstefiz habere tekabül eden meşhur haberin, hangi kısımda yer alacağı tam bir netlik kazanmamıştır. Örneğin Hanefî usûlcülerinden Alâüddîn es-Semerkindî, meşhur haberin

⁶⁴¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 531.

⁶⁴² Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 360.

⁶⁴³ Serahsî, *Mebûsût*, 2: 124.

⁶⁴⁴ Abdullatif İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1890), 207; Nizâmüddîn Şâşi, *Usûlü's-Şâşi*, thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 192.

⁶⁴⁵ Serahsî, *Mebûsût*, 1: 292.

⁶⁴⁶ Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

⁶⁴⁷ H. Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14: 355.

hükmü konusunda Hanefî imamlardan bir rivayet bulunmadığını, bundan dolayı sonraki Hanefî hukukçularının bunun hükmünde ihtilâf ettiklerini belirtir.⁶⁴⁸

Hanefî usûlcülerinin haber-i vâhidi “mütevâtir ve meşhurun altında olmak üzere bir veya birkaç kişi tarafından nakledilen, şeklen ve mânen şüphe taşıyan bir bağlantı ile Hz. Peygamber’e ulaşan haber” diye tanımladıkları anlaşılmaktadır. Onlara göre senedde yer alan râviler, yalan üzere birleşmeleri aklen mümkün olmayacak bir sayıya ulaşamamışsa ve ilk devirlerde haberin gereğince amel edilmesi konusunda bir görüş birliği bulunmamış ise isterse senedde her tabakada üçten fazla râvi yer alsın haber âhâd olmaktan kurtulamaz.⁶⁴⁹

Haber-i vâhid konusu II. yüzyılın sonlarından itibaren bütün yönleriyle tartışılmıştır. Bu arada Hanefî ekolünün haberlere ilişkin görüşlerinin bu tartışma ortamı sonucunda esas itibariyle Îsâ b. Ebân tarafından sistemleştirildiği, Kerhî ve Cessâs tarafından da bazı ekleme ve düzeltmelerin yapıldığı görülmektedir.⁶⁵⁰

Âhâd hadisin delilleri.

Hanefilerce âhâd hadisin kabul edildiğini gösteren Kur’ân, sünnet, icmâ ve kıyastan deliller getirilmiş, akli çıkarımlar ortaya konularak konu işlenmiştir. Onlar öncelikli olarak Kur’ân’dan haber-i vâhidin delil kabul edilmesi gerektiğine dâir âyetleri kullanmış, sonrasında bu âyetlere muâriz gözüken birden fazla şahidin gerekliliğini gösteren diğer âyetleri yorumlayarak kabulü tercih etmişlerdir.

Hanefiler, özellikle dinî alan ve muamelât konularında haber-i vâhidi kabul sadedinde Kur’ân’dan; “Allah kendisine kitap verilenlerden ‘Onu mutlaka insanlara açıklayacaksınız, gizlemeyeceksiniz’ diye söz almıştı”⁶⁵¹, “İndirdiğimiz açık delilleri ve hidayeti -biz Kitabta insanlara açıkça belirttikten sonra- gizleyenler, işte onlara hem Allah lanet eder hem bütün lanet edebilenler lanet eder”⁶⁵² âyetlerini kullanmışlardır. Cessâs, bu iki âyetin, ilim gerektirme mertebesinden daha düşük haberin kabulü konusunda delaletinin açık olduğunu belirtmektedir. Çünkü âyet insanlara kitabı açıklamayı emredip bilgiyi ve şahitliği gizlemeyi yasaklamaktadır. Buna göre de haber verildiğinde, verilen haberin kabulü öncelenmelidir. Onların haberleriyle Allah’ın ahkâmının beyânı gerçekleşeceği için ilmin vucûbiyetine delil olduğuna kanaat getirilmiştir.⁶⁵³ Ancak bu âyetlerin amelin gerekliliğine delâlet etmediğini, bunlarla sadece haber vermenin emredildiğini söyleyenlere Cessâs, Allah’ın “Onu insanlara açıklayın,

⁶⁴⁸ Alâuddîn Şemsu’n-Nazar Ebûbekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü’l-usûl fî netâici’l-’ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdulberr (Katar: İdâretü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1984), 633.

⁶⁴⁹ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 94.

⁶⁵⁰ Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14: 356.

⁶⁵¹ Âl-i İmran 3/187.

⁶⁵² Bakara 2/159.

⁶⁵³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 541.

gizlemeyin” sözü, onun hükmünü beyânın vücûbiyetini gösterdiği gibi hükmüne sarılmanın ve onunla amel etmenin de gerekliliğini gösterdiğini belirtmektedir.⁶⁵⁴

“Öyleyse onların her kesiminden bir grup, din konusunda köklü ve derin bilgi sahibi olmak ve döndükleri zaman kavimlerini uyarmak için geri kalsa ya!”⁶⁵⁵ âyetinde geçen grup kelimesinin en az üç kişiden oluşan topluluk olduğunu söyleyenlere karşı Hanefiler, tâifenin topluluğun bir kısmını ifade ettiğini belirtirler. Onlara göre, üçün bazıları denildiğinde bir ya da iki kişi anlaşılır. Bu nedenle bir kişiye de tâife denilmektedir. Allah tâifeye fikhî öğrenmelerini ve öğrendikleriyle kavimlerini uyarmalarını emretmiştir. Eğer bir kişinin sözü hüccet olmasaydı, bununla kavimlerini uyarmaları gerçekleşmezdi” şeklinde izahlarıyla âyetin haber-i vâhidin varlığına delil olduğunu açıklamaktadırlar.⁶⁵⁶

Kur’ân-ı Kerîm’e göre tek kişinin haberinin kabul edilemeyeceğini ancak iki kişinin haberinin kabul edilebileceğini söyleyenlerin ileri sürdükleri “size bir fâsık haber getirirse onu araştırın”⁶⁵⁷ âyetini ise şöyle yorumlamaktadırlar: “Bu âyet Velîd b. Ukbe hakkında nazil olmuştur. Hz. Peygamber, onu sika ve âdil kabul ederek kabilesine göndermişken o kabilesinin kendisini öldürmek istediğini iddia etmiş bunun üzerine Allah (c.c) Velîd’in yalanını ortaya çıkarmıştır. Bu âyet aslında haber-i vâhidin kabulüne delildir. Çünkü Hz. Peygamber onu sika olarak tek başına sadakalar, miktarları ve zekâtlarla ilgili konularda gerekenleri açıklaması ile görevlendirmişti. Bu durum haber-i vâhidin tek başına kabul edilebilir olduğunu göstermektedir. Şayet tek kişinin sözü makbul olmasaydı görevlendirmezdi. Ayrıca Velid yalan haber getirdiğinde Allah (c.c) onun fîskına hükmetmiş ve haberini araştırmayı emretmiştir. Bu âyet de âdil râvinin haber-i vâhidinin kabul edileceğini göstermektedir.”⁶⁵⁸

Kur’ân-ı Kerîmde ‘şahitlikler ve haklar konusunda en az iki kişinin haberinin kabul edilebileceğinin belirtilmesi, dinî meselelerdeki haberlerle ilgili hususların da böyle olmasını gerektirir’ iddiasına ise Hanefilerce şöyle cevap verilmektedirler: “Şahitlikler, haberler gibi değerlendirilemezler. Mallar konusundaki şahitlikler ile doğum gibi konularda tek bir kadının şahitliğinin kabulünde ittifak vardır. Bu durum asıl olarak şahitliğin haberler gibi olmadığını ispat etmektedir. Şayet şahitlikler haberler gibi değerlendirilselerdi o takdirde zina haddinde dört kişinin şahitliğinin kabul edildiği bilindiğine göre haberler konusunda da ancak dört kişinin haberinin kabul edilmesi gerekirdi. Sayıları çok olsa dahi kadınların erkeklerle beraber hadler konusundaki şehadetleri kabul edilmediği gibi erkeklerle beraber haberleri de kabul edilmezdi.

⁶⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 542.

⁶⁵⁵ Tevbe 9/122.

⁶⁵⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 172.

⁶⁵⁷ Hucurât 47/6.

⁶⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 545.

Görüldüğü üzere haberlerin kabulü konusunda durum şahitliğe benzemez. Yine erkeklerle beraber kadınların şahitliğinin kabul edildiği konularda, iki erkek veya bir erkek iki kadının şahitliğinin kabul edilmesi hükmü haberler konusunda söz konusu edilmeyen bir husustur. Şehâdet, gözle görme şartıyla kabul edilirken haberler ise ‘fulan an fulan’dır. Şehadette şahadet lafzına itibar edilirken, haberlerde buna itibar yoktur. Haberler işitilenden, kendisinin böyle bir talebi olmasa bile nakledilebilir. Şahitlikteki durum ise bu sayılanlardan farklıdır.”⁶⁵⁹ Dolayısıyla Hanefilere göre şahitlikle, hadisi rivayet etmeyi kıyas etmek doğru görünmemektedir.

Hanefilerin haber-i vâhidin kabulü için sünnetten getirdikleri deliller arasında: “Sözümü işitip, onu ezberleyen sonra da başkalarına nakleden kimsenin Allah yüzünü ağartsın. Olabilir ki, fikhî taşıyan bir kimse fakih değildir ve kendisinden daha fakih olan bir kişiye onu nakleder”⁶⁶⁰ ve “şâhid olan gaib olana ulaştırın...”⁶⁶¹ hadislerine yer verdikleri görülür. Onlar Hz. Peygamber’in bir kişiye hadis rivayet etmesi konusundaki emrinin onun haberinin kabulüne dâir bir delil olduğunu belirtmektedirler.

Hz. Peygamber’in çeşitli bölgelere ve hükümdarlara içerisinde tevhide çağrı, risaleti tasdik ve ahkâmın özeti yer alan mektuplar taşıyan elçiler göndermesini de haber-i vâhidin kabulü için delil olarak kullanmaktadırlar. Onlara göre elçilerin sözlerinin ve götürdükleri mektupların kabulü, onlarla amel edilmesi gerektiği anlamını taşımaktadır. Hanefiler bu durumun tek kişinin haberinin kabulünü gerektirdiğini belirtmektedir.⁶⁶²

Hanefilere göre içkinin yasaklanması ve kıblenin tahvîli ile ilgili hükümler de haber-i vâhidle amel edildiğine delalet eder. Bu konuda tek kişinin rivayetinin dışında bir ihtimalin bulunmadığı, böyle bir durumun olması halinde mutlaka nakledileceği, sahâbenin tek kişinin bu haberiyle hüküm verdiğini ve bu durumun başlı başına haber-i vâhidin kabulüne delil olduğunu belirtmektedirler.⁶⁶³

Hz. Peygamber’in uygulamalarından haber-i vâhid için iki kişinin gerekli olduğunu gösterir rivayetler konusunu Hanefiler yine yorumlarla çözmeyi tercih etmişlerdir. ‘Hz. Peygamber’in yemin ve vasiyet gibi ahitlerde ve arazilerle ilgili konularda en az iki kişinin şahitliğini kabul etmesi, haberde sayıya itibar edildiğini göstermektedir’ iddialarına karşın Hanefiler: “ahitler ve arazilerin insanlar arası haklarla ilgili olduğunu, iki erkeğin şahitliğine ihtiyaç duyulmasının da şahitliği kuvvetlendirmek amacına ma‘tuf olduğunu” belirterek cevap

⁶⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 547.

⁶⁶⁰ İbn Mace, “Mukaddime”, 18.

⁶⁶¹ Ebû Dâvûd, “İlim”, 10.

⁶⁶² Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 569.

⁶⁶³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 563.

vermektedirler. Onlara göre bu durum dinî haberler konusunda delil olamaz. Hz. Peygamber'in ahkâm konusunda çeşitli kişilere yazdığı mektupların hiçbirine şahitler şahitlik etmemişlerdir. Hz. Peygamber'in, Amr ibn Hazm'a ahkâmla ilgili, Ebû Bekir'e zekâtlarla ilgili yazdıklarına, Dahhâk b. Süfyan'a ve hükümdarlara yazdığı mektuplara kimse şahitlik etmemiştir. Bunların sabitlikleri haber yoluyladır ve şahitlik gibi değildir"⁶⁶⁴ diyerek şahitlikle râviliğin farklı hususlar olduğunu belirtmektedirler.

Yine kıldırıldığı bir namaz sırasında Hz. Peygamber'in ikinci rekâta selam vermesi üzerine Zülyedeyn'in "namaz mı kısaldı yoksa unuttun mu?" Ey Allah'ın elçisi diye sorması üzerine Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e yönelerek "Zülyedeyn'in söylediği doğru mu?" diye sorması, onların da "evet" cevabını vermeleri sonrası Hz. Peygamber'in namazı tamamlaması bazılarının göre tek kişinin haberinin hüküm gerektirmediğine delâlet eder. Onlar, şayet tek kişinin sözü hüküm gerektirseydi hükmün ispatı konusunda Hz. Peygamber başkasından delil istemezdi' derler. Hanefîler bu yaklaşıma, âhâd haberlerin kabulünde bazı şartlar arandığını öne sürerek şöyle cevap vermektedirler: "Muhbirin cemaat önünde zikrettiği hususu şayet cemaat bilmiyorsa, onun haberinin araştırılması gerekir. Zülyedeyn kıssası da böyledir. Bir adamın Cuma namazında imama "sen tek rekât kıldırдың" demesi ve arkasındaki büyük kalabalığın bunu bilmemesi mümkün değildir. Hilalin görülmesi meselesinde de durum böyledir. Tek kişinin haberini Hz. Peygamber gökyüzü açık olduğu bir günde kabul etmemiştir. Çünkü hilali herkes gözetlerken tek kişinin görüp diğerlerinin görmemesi mümkün değildir. Görüşleri sağlam ve doğru kabul edilen insanların oluşturduğu bir cemaatte, herkesin bilmesi gereken bir konuda yalnızca bir kişinin haber vermesi kabul edilemez."⁶⁶⁵

Hanefî mezhebi usûlcüleri tek kişinin haberinin kaynak değeri taşıdığını göstermek ve görüşlerini delillendirmek maksatlı sahâbe uygulamalarından da örnekler vermektedirler. Onlar Maiz'in kendi ikrarı ile recmedilmesini delil olarak kabul ederler. İçkinin haram olduğunun kendilerine bildirilmesi üzerine sahâbenin kapları kırmaları,⁶⁶⁶ eşinin diyetine mirasçı olan kadınla ilgili olarak Hz. Ömer'in Dahhâk b. Süfyân'ın haberini kabul etmesi⁶⁶⁷, Hz. Ömer'in Mecûsilerden cizye alınması konusunda Abdurrahman b. Avf'ın haberiyle hüküm vermesi⁶⁶⁸, Zeyd b. Sâbit'in hayızlı kadının sader tavafını yapmadan önce memleketine dönmesini caiz görmezken İbn Abbas'ın Ümmü Seleme'ye durumu sorup ona göre karar verdiğini öğrenince

⁶⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 569.

⁶⁶⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 568.

⁶⁶⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 562.

⁶⁶⁷ Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 3.

⁶⁶⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 430.

görüştünden vazgeçmesi⁶⁶⁹ Hanefilerin haber-i vâhidin kabulü için sahâbenin uygulamalarından gösterdikleri deliller arasındadır.

Hanefiler, sahâbenin gündelik ilişkilerinde iki şahidin istendiğini gösterir rivayetleri de yorumlayarak haber-i vâhidin delillliğini savunmuşlardır. Örneğin, Ebû Musa el-Eş'arî, Hz. Peygamber'den "sizden biri her hangi bir yere girmek için üç kez izin istediği halde kendisine izin verilmezse geri dönsün" hadisini aktarınca, Hz. Ömer kendisinden ikinci bir şahit getirmesini istemiştir.⁶⁷⁰ İmam Muhammed buradaki ikinci şahidin ihtiyata binaen istendiğini aslında bir râvinin yeterli olduğunu belirtmektedir. Hz. Ömer'in tek râvinin rivayetini esas alıp uyguladığı diğer haber örneklerini de savını güçlendirmek için aktarmaktadır. O, Hz. Ömer'in, Abdurrahman b. Avf'ın tek başına Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "Mecûsîlere Ehli Kitab muamelesi yapın" şeklindeki hadisini esas alıp uyguladığını; Şam'da baş gösteren salgının üzerine Abdurrahman b. Avf'ın rivayet ettiği "bu hastalık bir yerde baş gösterdi mi oraya girmeyin. Siz orada bulunduğunuz sırada ortaya çıkacak olursa kaçmak için oradan çıkmayın" hadisi ile amel ettiğini kayda geçer.⁶⁷¹ Yine Allah Resûlünün Dıhye el-Kelbî'yi tek başına Kayser'e İslâm'a davet mektubunu iletmek üzere göndermesini, Resûlullah'ın Ramazan hilali konusunda tek bir bedevinin şahitliğini kabul etmesini⁶⁷² Hz. Peygamber asrında haber-i vâhid ile amel edildiğinin göstergeleri olarak kaydeder.

Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin uygulamalarının ikiden az kişinin haberinin kabul edilemeyeceğine delil olduğunu söyleyenlere karşın Hanefiler'in bu uygulamaların varlığını kabul ederek ancak uygulamaları yine farklı yorumlayarak cevap verme yoluna gittikleri görülmektedir. Onlara göre Hz. Ebû Bekir, miras talebinde bulunan yaşlı bir kadının sorusuna, ninenin mirası hakkında hiçbir hüküm bulunmaması nedeniyle cevap verememiş ve bunu insanlara sorduğunda Muğîre b. Şu'be: "Hz. Peygamber altıda bir verdi" deyince Hz. Ebû Bekir, "buna şahit olan var mı?" diye sormuş, Muhammed b. Mesleme de buna şahitlik etmiş ve o da altıda bir ile hükmetmiştir.

Hz. Ebû Bekir'in ninenin mirası konusunda Muğîreye "seninle beraber başka şahit var mı?" sorusuna Muhammed b. Mesleme'nin şahit olması İsbâ b. Ebân'a göre ihtiyat içindir. Çünkü haber ona zayıf gelmiştir. Cessâs, İsbâ b. Ebân'ın görüşünü belirttikten sonra Hz. Ebû Bekir'in haber-i vâhidi kabul ettiğine dâir, Hz. Ebû Bekir'in bir topluluk hakkında hüküm verdiğini Bilal'in o kavmin Resûlullah (s.a.s.) düşmanlık ettiklerine şahitlik etmesi üzerine hükmünü değiştirdiğini delil getirmektedir. Hanefiler "Hz. Ebû Bekir'in, Bilal'in haberine göre

⁶⁶⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 566.

⁶⁷⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 3: 75.

⁶⁷¹ Şeybânî, *el-Asl*, 3: 77.

⁶⁷² Şeybânî, *el-Asl*, 3: 82

hüküm vermesi, onun haberiyle verdiği hükmü nakzetmesi, Mugîre'nin haberindeki bir illet sebebiyledir. Böyle bir durum olmasaydı onun haberini de Bilal'in haberini kabul ettiği gibi kabul ederdi” demektedirler.⁶⁷³

Hz. Ömer'in Fatıma bnt. Kays'ın süknâ/oturma ve nafaka hakkının iptali konusundaki rivayeti hakkında; “doğru mu yoksa yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının haberiyle Rabbimizin Kitabı'nı ve Hz. Peygamber'in sünnetini terk edemeyiz” dediği bilinmektedir. Bu konuda da Hanefîler; “âhâd haberler, Kitab'a ve yakîn yolla gelen sabît sünnete aykırı olamaz” görüşüne sahiptirler.⁶⁷⁴

Haber-i vâhidin kabulüne yönelik icmâ yönünden; ilk ve sonraki devirlerde dinî işlerde âhâd haberin kullanımını konusunda bir ihtilaf bulunmadığını dolayısıyla haber-i vâhidin kabulü noktasında icmâ'ın gerçekleşmiş olduğu düşüncesini belirtirler.⁶⁷⁵

Hanefîlerin haber-i vâhidin kabulü için getirdikleri aklî deliller arasında, müftüye danışan kişinin onun görüşü ile amel etmesi, kendisi hakkında hâkim tarafından verilen hükme kişinin uyması gerektiği konusunda ilim ehlinin ittifakını göstermektedirler. Müftü ve hâkim, kişiler hakkında kendi görüşlerine göre karar verdiklerinde, sözleri geçerli ve bağlayıcı olduğuna göre Hz. Peygamber'in hükmünü haber verdiklerinde bu hükmün daha evla olması gerekir. Bu durum halk için geçerlidir. İlim ehline gelince onlar mütevâtir haber bulamadıkları zaman hükmün ispatı konusunda re'yye ictihada yönelirler. Bununla birlikte şer'î kıyas bizi hükmün hakikati ile ilgili kesin bilgiye götürmez. O zann-ı gâlib ifade eder. Bu takdirde âhâd yolla gelse bile eser, re'y ve ictihaddan önce gelmelidir ve ona takaddüm etmelidir. Sahâbe ortaya çıkan bir hadisenin hükmü konusunda Hz. Peygamber'den bir hadis bulduklarında ictihada ve kıyasa başvurmamış, hadis varken görüş belirtmemişlerdir. Hadisi ittifakla kendi görüşlerine takdim etmişlerdir.⁶⁷⁶ Böylelikle Hanefîler bir konuda gelen âhâd haberin ictidah ve kıyastan önce geldiğini bu durumun aklen kabulünün zorunlu olduğunu ifade etmektedirler.

Âhâd hadisin kabul şartları.

Hanefîler haber-i vâhidin kabul edilebilmesini râvide, haberin içeriğinde ve haberin bizzat kendisinde gerekli birtakım şartlara bağlamışlardır. Onlar prensip olarak haber-i vâhidin hüccet olduğunu ve şer'î kaynak değeri taşıdığını kabul etmişler, ancak kabulü ve amel edilebilmesi konusunda bazı şartlar ileri sürmüşlerdir.

⁶⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 570.

⁶⁷⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 570.

⁶⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 560.

⁶⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 37.

Ebû Hanîfe'nin, haber-i vâhidin kabulü için gerekli gördüğü şartlar bizzat kendisinden menkul değildir. Ona ait olduğu düşünülen şartlar, onun amel ettiği veya terk ettiği hadisler dikkate alınarak sonradan belirlenmiştir. Serahsî ve Pezdevî'nin usûllerinde bunlara dikkat çektiği görülmektedir.⁶⁷⁷

Cessâs âhâd haberlerin illetlerinden dolayı reddedilebileceğini, kabulünün ise ictihad, zann-ı gâlib ve râviler hakkındaki hüsn-i zann yoluyla olabileceğini belirtmektedir.⁶⁷⁸ Hanefî mezhebinin bu konudaki yaklaşımı Îsâ b. Ebân'ın görüşlerine dayanmaktadır.⁶⁷⁹

Hanefîlerin haber-i vâhidi kabul şartlarından bazıları şunlardır: “Haber-i vâhid Kitab'a ve ma'rûf sünnete aykırı olmamalı,⁶⁸⁰ râvi rivayet ettiği hadisin aksine davranmış veya fetva vermiş olmamalı, sık sık tekrar eden bir olay hakkında rivayet edilmiş olmamalı,⁶⁸¹ aklın gereklerine aykırı olmamalı, takip edilmesi gereken bir konuda olmamalı, insanların hilafına amel ettikleri haberlerden olmamalı, selefın açıkça ihtilaf ettiği bir konuyla ilgili olmamalı ve fakih olmayan râvinin rivayeti kıyasa ve şer'î esaslara aykırı olmamalıdır.”⁶⁸²

Bu konu metin tenkidi bölümünde farklı açılardan ele alınacaktır. Burada Zâhid el-Kevserî'nin *Te'nîbü'l-Hatîb* adlı eserinde ve diğer kaynaklarda ortaya konan ilkeler göz önünde bulundurularak Hanefilerce haber-i vâhidin kabul şartları şöyle sıralanabilir.

Haber-i vâhid, Kur'ân'ın umûm ve zâhirine aykırı, meşhur sünnete muhalifse onunla amel edilmez. Şer'î kaynaklardan elde edilmiş usûllere muhalif ise şâz kabul edilerek, daha kuvvetli delil tercih edilir. Umûmî belvâ olan konulardaki haber-i vâhidler ise reddedilir. Haber-i vâhidin kendi değerinde başka bir habere muarız olması halinde, râvinin fikhî gibi unsurlar gözönünde bulundurularak tercihte bulunulur. Sahâbe arasında ihtilafı bir hükümle ilgili olanları, ihtilaf edenlerin terk etmesi durumunda veya seleften birinin bu konudaki haber-i vâhide itirazda bulunması halinde, o rivayet terk edilir.⁶⁸³

Râvinin, rivayet ettiği habere aykırı davranması halinde o rivayet terk edilir. Râvinin, haberi duyduğu andan rivayet ettiği ana kadar hiç değiştirmeden hafızasında tutması şart koşulur. Râvinin, rivayet ettiği haberi hatırlamadığında yazıya güvenmesi yeterli görülmez.

⁶⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 364.

⁶⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 3.

⁶⁷⁹ Hacıoğlu, *Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 137.

⁶⁸⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 3.

⁶⁸¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 16.

⁶⁸² Serahsî, *Usûl*, 1: 361.

⁶⁸³ Muhammed Zâhid b. El-Hasen el-Kevserî, *Te'nîbü'l-hatîb alâ mâ sâkahû fî tercemet-i ebî Hanîfe mine'l ekâzîb* (Kahire: Matbaatü'l-Envâr. Kevserî, 1942), 152.

Metninde veya senedinde noksanlık olan haber, ihtiyaten, fazlalık olana tercih edilir. İhtiyatlı davranılarak, hadler ve cezalar hakkında gelen farklı haberlerin en hafifi tercih edilir.⁶⁸⁴

Fakih ve hadis rivayetiyle meşhur olmayan yalnızca birkaç rivayeti selef arasında yaygınlaşmış olan râvinin rivayeti selef tarafından kabul görmüş, kıyasa muvafık bulunmuşsa alınır. Durumu çok iyi bilinmeyen birkaç hadis rivayet etmiş râvinin rivayetini selef tarafından kabul edilmişse veya üzerinde sükût edilmişse amel edilir. Bu rivayet ilk üç dönemde yayılmamış rivayete karşı red veya kabul yönünde bir tutum oluşmamış ve rivayet kıyasa muvafık ise, Ebû Hanîfe döneminde bu hadisi kabul etmek caizdir. Ancak tebe-i tâbiînden sonra böyle bir rivayet gelirse kabul edilmez. Çünkü sonraki devirlerde yalan artmıştır.⁶⁸⁵

İhtilafı bir meselede iki taraftan hangisinin haberi çoksa o tercih edilir. Haberin, hangi memleketten olursa olsun, sahâbe ve tâbiîn arasında tevâtüren uygulana gelen amele muhalif olmamasına dikkat edilir. Râvisi fakih olmayan haber-i vâhid terk edilir. Açık kıyas/kıyas-ı celîye muhalif olan rivayet alınmaz. Kıyasın teyid ettiği sabit bir hadise muarız olan haberle amel edilmez. Kendisinden daha kuvvetli bir delile muârız olan haber-i vâhid kabul edilmez.⁶⁸⁶

Âhâd hadisin bilgi değeri.

Hiz. Peygamberin sözleri, onun döneminde kendisinden dinleyenler açısından doğruluğu kesin olduğu için hüccet kabul edilmiştir. Ancak Hiz. Peygamber'den doğrudan işitmeyip ondan gelen haberleri rivayet yoluyla elde edenler yönünden ise durum farklılaşmıştır. Onun sözleri sonraki nesillere râviler aracılığıyla ulaştığından bu ulaşmanın şekli, haberin muhtevası, bilgi ve amel bakımından değeri üzerinde özenle durulmuştur.

Haber-i vâhidlerin Hiz. Peygamber'e ittisali zann-ı gâlib üzerine mi? yoksa ilm-i yakîn yolu ile mi? olduğu kesin olarak bilinemediği için "ittisal olduğuna ancak kendisinde şüphe bulunduğu" hamledilmiştir. İttisal de sûreten ve mânen şüphe olduğu belirtilmiştir. Sûreten şüphe, hadisin Hiz. Peygamber'e ittisalinin kat'î olmaması olarak görülürken mânen şüphe, ümmetin bu hadisi genel kabulle karşılamaması olarak değerlendirilmiştir.⁶⁸⁷

Haber-i vâhidle ilgili tartışmaların özünü haber-i vâhidin ilim ve amel yönüyle ilgili değeri oluşturmaktadır. Usûlcülerin çoğunluğu haber-i vâhidin bilgi kaynağı olmadığı görüşündedir. Hanefî usûlcüleri ise haber-i vâhidin bilgi değil amel hakkında muteber olduğu;

⁶⁸⁴ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 172.

⁶⁸⁵ İbn Âbidîn, *Mecmûâtü'r-resâil*, 182.

⁶⁸⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196.

⁶⁸⁷ Ebû Zehra, Muhammed, *Usûlü'l-fikh* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabi), 292.

gâlip zan bilgisi gerektirdiği ve bunun da şer‘î hükümlerde amelin vâcpliği için yeterli bir delil teşkil ettiğini belirtmektedirler.⁶⁸⁸

Hasan b. Ziyâd’ın Ebû Hanîfe’den rivayetine göre onun “unutarak yiyen kişiye, unutarak yiyenin orucunun bozulmayacağına dâir hadis ulaşmış olsa dahi kendisine keffâret gerekmez. Çünkü haber-i vâhid kesin bilgi ifade etmez. Ancak râviye olan hüsnü zandan dolayı haberin içeriğine uymak gerekir” dediğine rastlanmaktadır.⁶⁸⁹

Cessâs’ın hocalarından olan Kerhî, haber-i vâhidin ne tür bir bilgi ifade ettiğini ve hükmünü; “Zâhiren sabit olan ilimle, yakînî şekilde sabit olan ilim birbirinden farklıdır. Yakînî olarak bilinen hususlara inanmak ve onlarla amel etmek vâcipken buna mukabil zâhir şekilde sabit olan ilimle ancak amel etmek vâcip ancak itikad etmek vâcip değildir. Örneğin beş vakit namazın farziyetinin bilgisi, kesinlik ifade edecek şekilde birçok kanaldan nakledildiğinden yakînî ve tartışmasız bir bilgi ifade ederken, vitrin vücûbuna ilişkin bilgi, güçlü ve galip bir kanaat verse de yakîn ifade edecek düzeyde değildir. Bu tür bilgilerle amel etmek vâcipken gereğine kesin olarak inanmak zorunlu değildir.” şeklinde açıklamaktadır.⁶⁹⁰

Pezdevî de galip zan bilgisini, “içinde düzensizlik/ıztırâb taşıyan ve dolayısıyla tatmin edici bilgi seviyesinin altında bulunan bilgi” olarak ifade etmektedir.⁶⁹¹

Haber-i vâhid, Hanefilere göre ilmi yakîn gerektirmeden amel gerektirir. Onlar haber-i vâhidin ilmi yakîn gerektirmemesini râvi açısından galat ihtimali taşıdığına bağlamışlardır. Râvi hakkında beslenecek hüsnü zan ve adâletin zâhir olmasıyla, doğruluk yönünden tercih sebebi olacağı için de ameli gerektirdiğini kaydetmişlerdir. Onunla amel gerekli olduğu için haber-i vâhidi reddedenin sapıklığa düşeceğini, haber-i vâhidle amelin vücûbunu kabul edip, te’vil ederek terk eden için ise böyle bir durumun söz konusu olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre haber-i vâhid ile amel eden itaatkâr, te’vil etmeden terkedense âsi olur.⁶⁹²

Hanefî usûlcüleri, haber-i vâhidle amel konusunda üç temel düşünce taşımaktadırlar. Haber-i vâhid, Kitab’a uygunsuz kabul edilir, aykırı ise reddedilir, onda olmayan bir husus içeriyorsa neshe varmayacak tarzda amel edilir. Serahsî buna bağlı olarak bid‘atların ve indî görüşlerin, haber-i vâhidlerin Kitab ve meşhur sünnete arz edilmemesinden kaynaklandığını belirtir.⁶⁹³

⁶⁸⁸ Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 155.

⁶⁸⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 3: 80.

⁶⁹⁰ Ebû’l-Hasan el-Kerhî, *Risâletün fi’l-usûl*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye), 166.

⁶⁹¹ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 366.

⁶⁹² Serahsî, *Usûl*, 1: 112.

⁶⁹³ Serahsî, *Usûl*, 1: 367.

Hanefiler, âyetlerin haber-i vâhidle tahsisinin bazı şartlarla mümkün olabileceğini savunmuşlardır. Onlar, Kitab'ın; hâs, âm, nass ve zâhirinin yakîn ifade eden yollarla sabit olduğunu ancak haber-i vâhidin ise Hz. Peygamber'e ulaşmasında şüphe bulunduğu için Kitabı tahsis ve neshedemeyeceğini belirtmektedirler. Örneğin namazda kıraat “Kolayınıza geleni okuyun”⁶⁹⁴ âyetiyle farz kılınmıştır. Namazda özellikle Fâtiha'nın okunmasını emreden, “Fâtiha'yı okumayanın namazı yoktur”⁶⁹⁵ anlamındaki hadis ise haber-i vâhiddir ve âyet üzerine bir ziyade içermektedir. İmam Şâfiî bu hadisi delil olarak kullanarak namazda Fatiha okumanın farz olduğunu belirtmiş buna mukabil Hanefiler ise hadisi böyle anlamının “Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz”⁶⁹⁶ âyetinde bulunmayan bir hükmü ona eklemek veya âyetin hükmünü kaldırmakla eşdeğer olacağını belirtmişlerdir. Böyle bir durumun haber-i vâhidle sabit olamayacağını kabul eden Hanefiler, kıraattan maksadın dil ile tazim olduğunu, bunun da Fatiha'yı veya başka bir sûreyi okumakla gerçekleştirebileceğini kabul etmişlerdir. Onlara göre bir şeyin farz olması ancak kesin bir delille sabit olabilecektir. Haber-i vâhid ise kesin bilgi ifade etmediği için yalnızca amel edilmeyi gerektirmektedir. Hanefiler bu durumda, söz konusu haber-i vâhidle Kur'ân'daki hükmü tamamlayıcı tarzda amel edilebileceğini söylemişler ve namazda Fâtiha okumanın hükmünü vâcip olarak kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre nass üzerine ziyade nesih olup haber-i vâhidle câiz olamaz. Fâtiha'nın okunması unutulur veya terkedilirse sehiv secdesi yeterlidir.⁶⁹⁷

Fıtır sadakasının vâcip olduğu konusunda Hanefiler onun kesin bilgi ifade etmeyen ancak amel etmeyi gerektiren bir delille yani haber-i vâhidle sabit olduğunu belirtmektedir. Onlara göre haber-i vâhidle gelen hükümler farz değil ancak vâcip olabilirler. Bunları inkâr eden de dinden çıkmaz.⁶⁹⁸

Hanefî mezhebine göre Hâtim duvarı Kâbe'den kabul edilir ancak oraya dönülerek namaz kılınmaz. Çünkü Hâtim'in Beytullah'tan sayılması, haber-i vâhidle sabitken Kibleye yönelmenin farz oluşu ise âyetle sabittir.⁶⁹⁹ Dolayısıyla bu husus haber-i vâhidle değiştirilemez.⁷⁰⁰

Bir kimse ölmüş olan babası ya da annesi adına onların vasiyeti olmaksızın hac yaparsa kabul olunur mu? sualine Ebû Hanîfe, “inşallah bu hac geçerlidir” demiştir. Bu konuda ki “Hasamlı kadın” ve diğer hadisler sahih olduktan sonra Ebû Hanîfe niçin inşallah sözünü

⁶⁹⁴ Müzzemmil 73/20.

⁶⁹⁵ Tirmizî, “Salat”, 69.

⁶⁹⁶ Müzzemmil 73/20.

⁶⁹⁷ Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Hanefî Mavsîlî, *Kitâbu'l-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998), 87.

⁶⁹⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 3: 102.

⁶⁹⁹ Bakara 2/144.

⁷⁰⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 4: 23.

kullanmıştır? sorusuna Serahsî, “haber-i vâhidin yakînî ilim bildirmemesi nedeniyle” şeklinde cevap vermiştir.⁷⁰¹

Umûm ve zâhirin yakîn değil zan ifade ettiğini savunan usûlcülerin çoğunluğuna ve bu görüşe katılan bazı Semerkantlı Hanefî âlimlere göre kitabın umûmunun haber-i vâhidle tahsîsi ve kitabın zâhirinin haber-i vâhidle teâruzu da câizdir. Bu şekilde hem Kitab hem de haberle amel edilmiş olunmaktadır.⁷⁰²

Ebû Hanîfe’ye göre hâssın hükmü kat’îdir, beyâna ihtiyaç duymamaktadır. Bu nedenle rükûda ta’dîli erkâna riayet etmek şart değildir. Ona göre rükûya eğilmek has bir kat’î hükümdür. Başkaca bir beyâna ihtiyaç duyulmaksızın eğilme gerçekleşince matlup hâsıl olmuştur. Rukûnun manasını beyân eden her takyîd nesihdir. Bu nedenle âyet haber-i vâhidle nesh olunamaz. Onun için “rükûda ta’dil-i erkâna riayet etmeyen A’rabiye, Hz. Peygamber’in “kalk namazını tekrar kıl, çünkü sen namazını kılmış değilsin” buyurduğu rivayeti âyeti nesh edemez.⁷⁰³

Hâssın hükmüne müteallik ihtilâflardan bir diğeri de abdest âyetidir. Allah (c.c) “Ey iman edenler, namaza katıldığınız zaman yüzünüzü yıkayınız, kollarınızı dirseklerinize kadar yıkayınız, başınızı meshediniz, ayaklarınızı topuklarınıza kadar yıkayınız”⁷⁰⁴ buyurmaktadır. Âyetin abdest alırken yapılacak şeylere delâleti hâssın delâleti kabilindedir. Onun için âyette herhangi bir şart bulunmazken Hz. Peygamber’in tertibi şart koştuğunu belirten “bir kimse tahareti yerli yerince yapmadıkça namazını Allah kabul etmez. Kişi evvelâ yüzünü yıkar, sonra ellerini” hadisi onu beyân edici değildir.⁷⁰⁵

“Besmeleyi okumayan kimsenin namazı yoktur”⁷⁰⁶ hadisi de bu kabildendir. Bu hadis besmeleyi şart koşmaktadır. Fakat bu da beyân edici olamaz. “Ameller niyetlere göredir” hadisinde niyet şart koşulmaktadır. Hanefîler ise tertip ve niyeti abdestte şart görmemektedirler. Çünkü onlara göre âyet hâstır, beyâna muhtaç değildir ve abdestte bunları şart koşmamaktadır. Bu nedenle hadislerin onu beyâna ihtiyacı yoktur. Bu hadislerin tamamı haber-i vâhid olduklarından Kur’ân’ı neshedecek bir dereceye yükselemezler.⁷⁰⁷

Usûlcüler, Kur’ân ve sünnet lafızlarının ifade ettiği manayı açık olarak tesbit edebilmek için lafzî çeşitli açılardan ayırımlara tâbi tutmuşlardır. Hanefî usûlcüleri lafzî vazolunduğu mana itibariyle has, âm, müşterek ve müevvel şeklinde dörtlü ayırım içinde inceler; mutlak-

⁷⁰¹ Serahsî, *Mebûsât*, 4: 16.

⁷⁰² Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14: 361.

⁷⁰³ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 269.

⁷⁰⁴ Mâide 5/6.

⁷⁰⁵ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 270.

⁷⁰⁶ Müslim, “Salât”, 34.

⁷⁰⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 269.

mukayyed, emir ve nehiy konularını da has lafzın kısımları olarak ele alırlar. Hanefî usûlünde yer alan, biri mutlak diğeri mukayyed iki nassın hükmünün bir, fakat hükmün dayandığı sebeplerin farklı olması halinde mutlakın mukayyede hamledilemeyeceği, Kur’ân’ın âm lafzının ilk olarak kıyas ve haber-i vâhid gibi zannî bir delille tahsîs olunamayacağı, ancak kati bir delille tahsîs edildikten sonra bu tür delillerle tahsîs olunabileceği, iki tür delil arasında zaman farkı olduğunda tahsîsten değil nesihden söz edilebileceği şeklindeki metodolojik kurallar, mezhep imamlarına açıkça nisbet edilebilecek usûlî görüşleri belirlemeden ziyade mezhebin o döneme kadar oluşan doktrinini ve mezhep imamlarından aktarılan çeşitli icthadları açıklamayı veya temellendirmeyi amaçlar.⁷⁰⁸

Hanefî usûlcüleri, özel bir hüküm içeren âhâd haberin kabul edilmeyip genel nitelikli hüküm içeren âyet ve hadisin esas alınmasını, Kur’ân ve hadisin âm hükmünün amel yönünden hâs’a tercih edileceği, çünkü özel hükmün özel bir olaya ve sebebe dayanmış olabileceği gerekçesiyle açıklarlar.⁷⁰⁹

Onlara göre hâs gibi âm hükmün delâleti de kat’îdir. Delâleti kat’î olan ancak onun gibi kat’î olanla nesh edebilir. Hâs olduğu için âm hadislerle nesh olunan habere örnek olarak Uraniyyûn hadisi gösterilmektedir. “Ureyne’den sekiz kişilik bir grup Medine’ye gelirler. Havasına uyum sağlayamayan bu grubun renkleri sararmış, karınları şişmiştir. Peygamberimiz onları Beytülmale ait develerin yanına gönderir. Tedavi maksatlı kırdı kalmalarını, develerin sütlerini bevillerine karıştırarak içmelerini tavsiye eder. Onlar da bunu yaparlar. Sıhhat bulduklarında irtidat ederek, çobanı öldürür, develeri de çalıp kaçarlar. Peygamberimiz arkalarından bir seriyye gönderir ve onları yakalatır. Bu bağı grup aynı şekilde öldürülür.⁷¹⁰

Bu hadiste deve bevlini içmenin mübah olduğu görülmektedir. Ancak Hanefîler bu hadis “Bevilden sakınınız, zira azabın çoğu ondandır”⁷¹¹ âm hadisi ile neshedilmiştir derler. Zira burada bevl kelimesinin başına lamı tarif gelmiştir ve âm’dır. Yani her çeşit idrara şamildir aynı zamanda deve idrarını da içine almaktadır. Eğer âm da hâs gibi kat’î olmasaydı ikinci hadis, birinci hadisi neshetmezdi. Çünkü neshin şartı hem delâlet ve hem de sübût cihetinden ikisinin de aynı derecede olmasıdır.⁷¹²

⁷⁰⁸ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16: 15.

⁷⁰⁹ Şeybânî, *es-Siyerü'l-kebir*, 1: 132.

⁷¹⁰ Buhârî, “Tıbb”, 5, 6, 29; “Vüdû”, 71; “Zekât”, 69; “Cihad”, 151; “Meğâzî”, 38; “Tefsîr”, 104; “Muhâribîn”, 1, 2, 3; “Diyât”, 21; Ahmed b. Hanbel, III, 107, 163, 170, 176, 177, 198, 305, 333, 387, 390; Müslim, “Kasâme”, 9; İbn Mâce, “Hudud”, 20; Ebû Dâvûd, “Hudud”, 3; Tirmizî “Tahâre”, 55; Et’ime, 38; Nesâî, “Tahrîm”, 7, 8, 9; Tahâret, 190, 191. Bkz. Çiçek, *Zarûri Durumlarda Kolaylık İfade Eden Hadislerin Tetkiki*, 30-52.

⁷¹¹ Darekutnî, “Sünen”, 1: 127.

⁷¹² Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 394.

Kur'ân-ı Kerîm hem sübûten hem de delâleten kat'îdir. Bu nedenle subûtu zannî olan ona muarız haber-i vâhid asla kabul görmez. Bu nedenle re'y fukahası Kur'ân'ın âmlarını umûmu üzere bırakır, onu haber-i vâhidle tahsîs etmezler. Hadis fukahasına göre ise haber-i vâhid dahi olsa hadis, Kur'ân'ın beyân edicisi olur. Umûmunu tahsîs, mutlakını takyîd, mücmelini beyân, mübhemini tavidih eder. Bu nedenle Hanefiler, Hz. Ebû Bekir'in ashâb-ı kirâmı topladığını ve Kur'ân'a muhalif olan her hadisi reddetmelerini emrettiğini, Hz. Ömer'in talâk-ı bâinle boşanan kadının nafaka istemeğe hakkı olmadığını belirten Fâtıma b. Kays'ın hadisini “doğru mu, yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözüne bakarak Allah'ın kitabını terk edemeyiz” diyerek reddettiğini, Hz. Âişe'nin “ehlinin ağlaması yüzünden ölüye azap edileceğine dâir hadisi”⁷¹³ “hiç bir kimse başkasının günah yükünü taşıyamaz”⁷¹⁴ âyetini okuyarak reddettiğini belirtmektedirler.⁷¹⁵

Sahâbe asrından başlayarak ictihad asrının sonuna kadar fukaha Kur'ân'dan veya meşhur hadisten elde ettikleri usûl ve kaideye muhalif olan haber-i vâhidleri bırakmış, onların Hz. Peygamber'e nisbetini kabul etmemişlerdir. Hanefî usûlcüleri ve ehl-i re'y dilin ilâhî değil çoğunlukla beşerî kaynaklı olduğu görüşünü savunmuştur. Ebû Hanîfe lafzın örfteki kullanımını esas alıp şer'î anlamla sözlük anlamı arasında mütereddît kalındığında ikincisini tercih etmiştir. Bu nedenle üvey anne ile evlenme yasağı için zifafın şart koşulmuş olmasında, nebizin haram olan içki/hamrdan sayılmamasında, nebbâşın hırsız, lûtînin zânî kategorisinde değerlendirilmeyişinde Hanefiler'in bu anlayışının izleri açıkça görülmektedir.⁷¹⁶

Haber-i vâhidle kıyasın teâruz etmesi durumunda hadis ulemâsı ve fakihlerden bir kısmı haber-i vâhidi kıyasa takdim etmektedirler. Hanefiler ise bu durumu ancak râvinin fakih ve âdil olması şartına bağlarlar. Kıyası önceleyenlere göre kıyas ve re'y, nass bulunmayan hususlarda ancak muteberdir. Halbuki haber-i vâhid dahi olsa ortada bir nass mevcuttur, bu nedenle kıyasa yer bulunmamaktadır. Ayrıca kıyas âhâd haber gibi zannî bir delildir. Hz. Peygamber'e nisbet edilen bir zan ile fakihe nisbet edilen zan teâruz ettiğinde mantık, Hz. Peygamber'e nisbet olunanı tercihi gerektirir. Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali gibi ashâbın önde gelenleri ve tâbiîn, kendi görüşlerine muhalif bir hadis rivayet edildiğinde kendi reylerinden dönmüşlerdir. Örneğin Hz. Ömer kadına kocasının diyetinden mîras vermezken Dahhâk Kılâbî'nin Hz. Peygamber'den bu konuda bir hadis rivayet ettiğini işitince bu re'yinden dönmüştür.⁷¹⁷

⁷¹³ Müslim, “Cenâiz”, 9.

⁷¹⁴ En'am 6/164.

⁷¹⁵ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 294.

⁷¹⁶ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 180.

⁷¹⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 299.

Hanefilerden İsbâ b. Ebân haber-i vâhidin râvisinin âdil ve fakih olduğunda onun haberinin kıyasa takdim edilebileceğini, aksi durumda ictihadın gerekli olduğunu belirtmektedir. Kendi savını delillendirmek adına, sahâbe arasında kıyası kabul edip fakih olmayan râvinin haber-i vâhidini reddedenler olduğunu belirtir. Abdullah b. Abbas'ın Ebû Hüreyre'nin 'ateş değen şeyin yenilmesinin abdesti bozduğunu' rivayet ettiğini duyunca: "ateşte ısıtılmış sıcak suyla abdest alsak, bu abdest olmaz mı?" diyerek kıyasa başvurduğunu nakleder. Ayrıca Hanefiler kıyasın, sahâbenin ve selefin icmâi ile hüccet olduğunu haber-i vâhidin ise Hz. Peygamber'e ittisalinde şüphe bulunduğunu belirtirler. Onlara göre icmâen kıyasla sabit olan, haber-i vâhidle sabit olandan daha kuvvetlidir. Çünkü râvi yanılabilir, onun yalan söyleme ihtimâli de vardır. Hâlbuki kıyasta böyle bir durum söz konusu değildir. Kıyasın tahsîse de ihtimali yoktur. İhtimali olmayan delil ihtimalli olandan elbette daha evlâdır.⁷¹⁸

Âhâd hadisin kıyasla çatışması halinde Hanefî fakihleri arasında farklı iki temayülün bulunduğu görülmektedir. İmam Muhammed'in öğrencilerinden İsbâ b. Ebân'ın önderlik ettiği bir grup Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen musarrât hadisiyle⁷¹⁹ mezhepte amel edilmemiş oluşundan hareketle, ancak râvinin fakih olması halinde âhâd hadisin kıyasa takdim edileceği görüşündedir. İkinci bir grup ise böyle bir şart aramaksızın kural olarak âhâd hadisin kıyasa takdim edilmesi gerektiğini savunur.⁷²⁰

Haber-i vâhid konusunda Pezdevî, "kim haber-i vâhidi reddederse kötü bir yola sapmış olur, kim de onu Kitap ve mütevâtir sünnetle bir tutarsa, derecesini yükseltmekle hata etmiş olur"⁷²¹ açıklamasında bulunmaktadır. Görüldüğü üzere Hanefiler sabit olan nass ile haber-i vâhidi ayrı telakki etmişler, haber-i vâhidi, Kitap ve mütevâtir sünnetin dînunda kendisiyle amelin vâcip olduğu bir konumda değerlendirmişlerdir.

Serahsî, Ebû Hanîfe'nin, başın meshedilmesiyle ilgili görüşünü açıklarken onun âhâd haber anlayışına da açıklık getirmiştir. Ebû Hanîfe bu konuda: "Başın meshedilmesinin farziyeti nassla sabitken kulakların baştan sayılması ise haber-i vâhidle sabittir. Haber-i vâhidle sabit olan, nassla sabit olanın hükmünü gerektirmez."⁷²² demektedir. Serahsî'nin de nass terimiyle Kur'ân ve mütevâtir hadisi kastettiği ancak haber-i vâhidi bunun dışında tuttuğu görülmektedir.

Abdest ve gusûlde ağıza ve buruna su almayı unutan, sonra namaz kılan kişi hakkındaki görüşünü soran İmam Muhammed'e, Ebû Hanîfe'nin cevabı konuyu net bir biçimde ortaya

⁷¹⁸ Ebû Zehra, *Usûlü'l-fikh*, 300.

⁷¹⁹ Müslim, "Büyû", 11; Ebû Dâvûd, "Büyû", 46.

⁷²⁰ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16: 14.

⁷²¹ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 366.

⁷²² Serahsî, *Mebûsât*, 1: 65.

koymaktadır. “Abdest alıp ağıza ve buruna su almayı unutanın namazı tamamdır. Cünüplükten veya hayızdan dolayı gusledip mazmaza ve istinşakı unutan kimsenin ise ağızına ve burnuna su alması ve namazını iade etmesi gerekir.” Bunun üzerine İmam Muhammed aralarındaki farkı sorar. Ebû Hanîfe: “Kıyas bakımından ikisinin aynı olduğunu ancak İbn Abbas’tan gelen bir rivayet üzerine kıyası terk ettiklerini belirtir. İmam Muhammed’in “Bir kimse abdestte başını meshetmeyi unutarak namazını kılarsa durum ne olur?” sorusu üzerine de Ebû Hanîfe: “Başın meshi Allah’ın kitabıyla farz kılınmışken ancak ağıza ve buruna su almak bunun gibi değildir”⁷²³ cevabını vermesi onun sübûti kat’î olan nasslarla haber-i vâhidi eş değer görmediğinin bir başka kanıtıdır.

Hanefî usûlcüleri haber-i vâhidleri “karineli, karinesiz; şahitli, şahitsiz, dinî konular, muâmelât, emir, yasak ve mübahlık ifade eden konular” gibi farklı başlıklar altında değerlendirmişlerdir.⁷²⁴

Hanefiler karineli haber-i vâhidin, karinesiz haber-i vâhiden daha kuvvetli olduğu için tercihe şayan olduğunu belirtmektedirler. Sahihayn’da ayrı tarikle bulunan, hıfz ve itkân yönünden tanınmış imamların rivayet ettikleri haber-i vâhidleri bu grupta değerlendirmektedir.⁷²⁵

Dinî konularda haber-i vâhidin kabulü için Hanefiler, râvinin âdil/sika ve Müslüman olması şartını yeterli görürken ahkâm ve şahsi hakları içeren muamelât ve ceza hukukunda ise haberin en az iki kişi tarafından rivayet edilmesinin gerekli olduğunu ifade ederler.⁷²⁶ Onlara göre dinî konularda kişinin verdiği haber kişinin kendisini de bağlayacağı için delil olarak kabul edilmektedir ve bu nedenle sayı şartı konulmamıştır.⁷²⁷ Bu nedenle Ramazan hilalini görmede tek kişinin tanıklığını kabul ederler.⁷²⁸

Hanefiler dinî konularda tek kişi ile birden çok kişinin verdiği haberin müteâriz olduğu durumlarda takınılacak tavrı şu örneklerle izah ederler. Kişi, bir şeyler yiyen ve içen bir topluluğun yanına uğrarsa, tanıdığı güvenilir Müslüman bir kişi ona, bu yediklerini mecûsinin kestiği, içtiklerine de şarap karıştığını bildirirse, davet sahipleri de durumun o şahsın söylediği gibi olmadığını, bu yiyeceklerin helâl olduğunu anlatsa, şahıs onların durumlarına bakar. Güvenilir iseler tek kişinin sözünü kabul etmez. Çünkü tek kişinin verdiği haber, bir topluluğun verdiği haberle çatışmaz. Topluluğun verdiği haber hem dinî konularda, hem hükümlerde

⁷²³ Şeybânî, *el-Asl*, 2: 33.

⁷²⁴ Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 146.

⁷²⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 29.

⁷²⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 3: 68.

⁷²⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 16: 113.

⁷²⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 16: 90.

delildir. Tek kişinin verdiği haber ise hükümlerde delil değildir. Ayrıca Müslümanlar hakkında açık olan, onların mecûsîlerin kestiği hayvanı yemeyecekleri, şarabın karıştığı şeyi içmeyecekleridir. Dolayısıyla topluluğun verdiği haber karşısında tek kişinin verdiği haber yadırganır ve kabul edilmez. Ancak topluluk, töhmet altında ise o kişi tek kişinin sözünü kabul eder.⁷²⁹

Hanefilerce muâmelâta dâir, vekilin haberi gibi hiçbir şahit aranmaksızın kabul edilen haber-i vâhidler olduğu gibi sayı ve adâlet gibi şehadet vasıflarından biri bulunmadıkça kabul edilmeyen haber-i vâhidler de bulunmaktadır. Vekâletten azl haberi vb. konularda haber veren en az iki kişi olmalı ve bunlardan biri ya da ikisi âdil olmalıdır. Cessâs, Ebû Hanîfe'nin muâmelâta ilişkin, hediye göndermek, vekâlet ve izin vermek gibi konularda tek kişinin aktardığı haberi makbul kabul ederken vekâletten azletme konularında haberi verenin âdil veya iki kişi olmasını şart koştuğunu belirtir.⁷³⁰

Şehadet kavramı hem İslâm hukukunda hem de beşerî hukukta davanın seyrini düzenleyen araçlardan en önemlisidir. Rivâyet terimi ise sünnet, sahâbe kavli ve tâbîn fetvalarını da kapsayacak şekilde nakledilen bilgi anlamındadır. Var olanın başkalarına aktarılması söz konusu olduğundan bazı hususlarda rivayetle şehâdet birbirine benzese de ayrıldığı hususlar da bulunmaktadır. Her ikisi de haber olan şehadet ve rivayet kavramları arasındaki fark daha çok şehadette aded, erkeklik ve hür olma olarak ifade edilirken rivayette ise bunların şart koşulmadığıdır. Rivayet herkesi kapsayan/umûm ve mahkemelere götürülebilen haberler olarak kabul görürken, şehadet ise özel/hâs olup mahkeme huzuruna götürülebilecek haberler şeklinde tarif edilmiştir.⁷³¹

Hanefiler şahitlik için en az iki kişinin şehadette bulunması gerektiğini belirtirler. Onlara göre nasslardaki tanıklıklarda sayı şartı ön görülmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'de "Aranızda adâlet sahibi iki kişiyi de tanık tutun"⁷³²; "Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört tanık getirin"⁷³³ buyurulmuştur. Hz. Peygamber'in de davacıya "Senin iki tanığının sana şahitlik etmesinden veya onun yemininden başka hakkın yoktur"⁷³⁴ buyurması şahitlikler konusunda en az iki kişinin gerekli olduğunu ortaya koyar.

Hanefiler, başkasının hakkını ilgilendiren satış vb. konularda tek kişinin haberinin delil olamayacağını, satın alınan etin güvenilir bir Müslüman tarafından Mecûsîlerce kesildiğinin

⁷²⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 10: 164.

⁷³⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1. 539.

⁷³¹ Mansur Koçinkağ, "Şehadet ve Rivayet Kavramlarına Dair Bir İnceleme" *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran, 2016): 143.

⁷³² Talâk 65/2.

⁷³³ Nisâ 4/15.

⁷³⁴ Ahmed b. Hanbel, "Müsned", 5: 211.

haber verildiğinde o etin yenilemeyeceği lâkin parasının verilmesi gerektiği örneğiyle açıklarlar. İmam Muhammed, “şayet yolcu, suyun necis olduğunu bildiren kişiyi tanıyorsa ve bu kişi ona göre “âdil, Müslüman ve kendisinden razı olunan biri ise” söz konusu suyla abdest almaz. Teyemmüm yapıp namaz kılar. Haber veren “âdil ve sika” olduktan sonra onun hür ve köle, erkek veya kadın olması arasında fark yoktur. Şayet sika değilse veya sika olup olmadığını bilmiyorsa o zaman bakar; adamın doğru söylediğine zann-ı gâlible/ekberu'r-re'yle kanaat getirirse teyemmüm yapıp yine abdest almaz. Eğer böyle değilse sözüne itibar etmez ve o su ile abdest alır” demektedir.⁷³⁵ Serahsî de yolcunun namaza durmak istediğinde kendisince makbul bir Müslümanın pis olduğunu haber verdiği kaptaki sudan abdest alamayacağını, “bir kişinin verdiği haberin dinî konularda amel açısından yeterli bir delil olduğu” gerekçesiyle açıklar.⁷³⁶

Hanefiler insanlar arasındaki muamelelerde sayı koşulunun kolaylıkla gerçekleşebileceği durumlarda iki tanıktan daha azını da kabul etmemektedirler. Onlar bir kişinin tanıklığının caiz olarak kabul edileceği düşünülürse Huzeyme b. Sâbit'in yaptığı tanıklığın bir üstünlük taşımayacağını oysaki Hz. Peygamber'in onun tanıklığını iki kişinin tanıklığı gibi kabul ettiğini belirterek⁷³⁷ asıl olanın, olaya en az iki kişinin şahadeti olduğunu belirtmektedirler.

Hanefiler, erkeklerin muttali olmadığı doğum olayı gibi daha çok kadınları ilgilendiren şahitlikler konusunda bir kadının şahitliğinin yeterli olduğunu kabul ederler. Bu konuda İmam Muhammed şahitlikte bulunan kadının âdil olması koşuluyla doğan çocuğun ses çıkarıp çıkarmadığının belirlenebileceğini söylemiştir.⁷³⁸

Ukûbat konusunda Hanefiler, haber-i vâhide dayanılarak kısasa dâir şer'î bir hükmün tespitinin mümkün olabileceğini ancak kısasın bir ferde tatbiki için haber-i vâhidin yeterli olamayacağını belirtirler. Kerhî de “ukûbât” gibi şüpheyle sakıt olan cezaların haber-i vâhidle ispatını caiz görmez. Serahsî ve Pezdevî de aynı şekilde haber-i vâhidin kıyas gibi şüphe taşınması dolayısıyla hudûd ve kısasa esas olamayacağını ifade eder.⁷³⁹

Cessâs şahitlikler konusunu; şüphenin geçersiz kıldığı, geçersiz kılmadığı ve erkeklerin muttali olmadığı şahitlikler şeklinde üç farklı başlık altında değerlendirmiştir. Şüphenin geçersiz kıldığı şahitlikler konusuna hadler ve kısası örnek göstermiştir. Zinada dört erkek, diğer hadler ve kısasta ise iki erkeğin şahitliğinin geçerli görüldüğünden bahsetmiş, bu konuda kadınların şahitliğine yer verilmediğini ifade etmiştir. Şüphenin geçersiz kılmadığı şahitlikler

⁷³⁵ Seybânî, *el-Asl*, 3: 244.

⁷³⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 10: 165.

⁷³⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 16: 114.

⁷³⁸ Seybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, 317.

⁷³⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 250.

için ise havanın kapalı olduğu durumlarda, şevval ve zilhicce hilallerinin tespitinde bir erkek ve iki kadının şahitliğinin geçerli olmasını delil kabul eder.⁷⁴⁰

İsâ b. Ebân da haber-i vâhidleri emir, yasak ve mübahlık ifade edenler şeklinde gruplandırmış, emir ve yasaklık ifade edenler konusunda yukarıdaki usûlün geçerli olduğunu belirtmiş bununla birlikte mübahlık ifade edenler hususunda ise Hz. Peygamber'in nâfilelerin derecelerini açıklamak gibi bir yükümlülüğü olmadığından hareketle farklı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre nâfileler bazı insanların sordukları sorulara cevap olabileceği gibi insanların hepsine değil bazılarına özel de olabilmektedir. Nâfile ibadetlere; cenazenin arkasından ve önünden yürüme, sabah namazını sabah karanlığı veya aydınlığında kılma, iki bayram tekbirinin sayısı, farz namazların bazen vaktin başında bazen vaktin sonunda kılınması, akabe cemresi görüldüğünde telbiyenin devamı, bazı durumlarda başın bir kısmının bazı durumlarda ise tamamının meshi örnek gösterilebilir. Fukaha arasında bunların hangisinin efdal olduğu konusunda ihtilaf vardır. Hz. Peygamber bu fiileri bazen bir şekilde bazen de başka bir şekilde yapmaya izin vermiştir.⁷⁴¹ Yani umûmu ilgilendirmeyen bu fiillerden kişiler diledikleriyle amel edebilirler.

Debûsî'nin haber-i vâhidin delil olarak kullanıldığı alanları, hakkullah/şer'î ahkâm, hakku'l-ibâd, muâmelât ve hacr olmak üzere gruplara ayırdığı görülmektedir.⁷⁴²

Ona göre, "Fürû'ü'd-dîn/Hakkullah" konularında haber-i vâhidler hüccettir. Sayı ve muayyen lafız şartı aranmaksızın kendileriyle amel gerekir. Hz. Peygamber (s.a.s.) sahâbe ve selef döneminde istenen sayı ve belirli lafız şartı ihtiyata mebni istenmiştir. Örneğin Hz. Ali, râviye yemin ettirirken Hz. Ebû Bekir onu yemin ettirmeksizin kabul etmiştir.

"Hukûku'l-ibâd" konularında haber-i vâhid, kesin ilim ifade etmeyen bir delildir. Debûsî, arada bir ihtilafın olması durumunda, Kitab'ın nassından hareketle lafız ve sayı şartını aramaktadır. Ona göre, iki kişi arasındaki anlaşmazlığın giderilmesi için lafız ve sayı şartı gerekli kılınmıştır.

İnsanların günlük hayatlarında karşılaştıkları, kendileri için mübah olan her türlü işlem ve tasarrufun muhayyerliğini ifade eden "muâmelât" alanında, Hz. Peygamber'in bazı ihtiyaçlarını Müslüman olmayanlardan temin etmesi ve onlara güvenmesi onların sözlerinden yararlanılabileceğini göstermektedir.

⁷⁴⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 1. 538.

⁷⁴¹ Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*, 134.

⁷⁴² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 177-178.

İkinci şahısların haklarının karıştığı durumlarda hacr, insanı bazı fiilleri yapmaktan engelleyen durumdur. İnsanlar arasında gerçekleşebilecek mülk edinme, velayet, vekâlet ve diğer fiilî tasarruflarda, bir şahsın başka bir şahısla aralarındaki sınırın korunması için onun bazı fiillerden el çektirilmesini gerektirir. Debûsî, bu konuda haber-i vâhidin hüccet olarak kabul edilmesini bir yönüyle Allah'ın ahkâmı gibi değerlendirmekte öte yandan hukûku'l-ibâd'a benzerliğinden dolayı râvide şâhâdet şartlarından birini gerekli görmektedir.

Hadis usûlcülerinin gerek haber-i vâhidin tanımında gerekse onun gruplandırılmasında temel aldıkları kriterin senedde yer alan râvi sayıları olduğu görülmektedir. Hanefîlere göre ise rivayetin bilgi değerini gösterir kıstas, ilk üç dönem olarak kabul edilen selefin bu haberlerle amel edip etmemesidir. Amel edilen hadisler haber-i vâhid grubundan ayrı telakki edilmiş diğer âhâd haberler ise arz metodlarından olan tenkid kriterlerine tâbi tutulmuşlardır. Bunun sonucu olarak da ya kabul ya redle karşılanmışlardır. Haberin şöhretini belirlemedeki zorluk ise Hanefîlerin eleştirilmelerine yol açmıştır.

Hanefîler, âhâd hadislerden bazılarının kendilerince meşhur olduğunu belirterek kabul ederken bazılarını ise literal anlamıyla değerlendirmemiş onları yorumlayarak kabul etmişlerdir. Yine bir kısmını ise âhâd olmalarını gerekçe göstererek onlarla amel etmekten uzak durmuşlardır. Hanefîlerin ahâd hadislerle ilgili uygulamalarından diğer örnekler şunlardır:

Ebû Hanîfe, abdest azalarında sargı olan kişiler hakkında “onları sargıyı meshetmeye mecbur tutarsak bu yıkamanın yerine konmuş bir bedel olacaktır ki haber-i vâhidlerle bedellerin oluşturulması da caiz değildir” demektedir.⁷⁴³

İmam Şâfî, elinin iç tarafıyla arada bir engel olmaksızın cinsel organına dokunan kişinin abdest alması gerektiğini belirtirken Bûsre binti Safvân'ın rivayet ettiği “Kim üreme organına dokunursa abdest alsın”⁷⁴⁴ hadisini delil göstermektedir. Buna karşılık Hanefîler bu hadisi Yahyâ b. Maîn'in şu sözünden dolayı neredeyse sahih görmemektedirler: “Üç konu vardır ki bunlar hakkında Resûlullah (s.a.s.)'den sahih bir hadis gelmemiştir. Onlardan birisi de bu konudur. Neden Resûlullah (s.a.s.) bu konuyu sahâbîlerin büyüklerinin yanında açıklamamıştır da yalnızca Bûsre'nin yanında konuşmuştur. Onlardan hiçbiri bu meseleyi niçin nakletmemiştir de sadece bayan olan Bûsre nakletmiştir.” Bu konuda görüşlerine delil için Hz. Âişe'nin “şayet orada su görmüş ise abdest alsın” sözünü de ilave ederek, bu olayı mezisi olan kişi ile ilişkilendirmişlerdir. Hanefîlere göre şayet rivayet doğru olsa bile o taktirde idrarını yapmak şeklinde yorumlanmalıdır. Penise dokunmanın kişinin idrarını yapmaktan kinaye olduğunu belirten Hanefîler, buradaki abdestten maksadın eli yıkamak olabileceğini bunun da

⁷⁴³ Serahsî, *Usûl*, 3: 74.

⁷⁴⁴ Abdurrezâk, *Musannef*, 1: 121.

müstehap olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre Hz. Peygamber “Yemekten önce abdest almak fakirliği, sonra almak ise küçük günahları giderir”⁷⁴⁵ hadisinde ki “vüdü” kelimesiyle de elleri yıkamayı kastetmiştir. Yine İbn Abbas’ın rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.s.)’e cünüp kimse yiyip içebilir mi diye sorulmuş, o (s.a.s.)’da “evet abdest alırsa”⁷⁴⁶ buyurmuştur. Hanefilere göre burada abdestten maksat yine ellerin yıkanmasıdır.⁷⁴⁷

“Ebû Hanîfe’ye göre; hanım kocasına zekât veremezken Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed’e göre verebilmektedir. Ebû Yûsuf ve Muhammed, Abdullah b. Mes’ûd’un eşi Zeyneb’in Resûlullah’a (s.a.s.) kendi kocasına zekât verip veremeyeceğini sorması üzerine, “bu caizdir, sana biri sadaka diğeri sıla/akrabayı gözetme sevabı olmak üzere iki sevap vardır”⁷⁴⁸ hadisini esas almışlardır. Ebû Hanîfe ise ‘asılların birbirine zekât vermesi caiz olmaz’ kaidesinden hareketle bunu kabul etmemiş, Zeyneb hadisinde geçen sadakayı da zekât olarak değilde nâfile sadaka olarak yorumlamıştır.⁷⁴⁹

Sonuç olarak Hanefilere göre haber-i vâhid, tevâtür seviyesine ulaşmadığı gibi ilk üç nesilde de yaygınlık kazanamayan, bir ya da birkaç kişi tarafından rivayet edildiği için Hz. Peygamber’e aidiyetinde şüphe bulunan, mütevâtir ve meşhur gibi yakînî ilim ifade etmeyen ancak kendisiyle şartlı amel edilmesi gereken bir hadis türüdür. İnkârı mütevâtirde olduğu gibi küfre, meşhurda olduğu gibi dalâlete yol açmaz. Bununla birlikte kendisinden daha güçlü bir delille teâruz etmesi durumunda kabulü de mümkün değildir.

Âhâd hadis çeşitleri.

Gerek hadisçiler gerekse Hanefî fukâhası âhâd hadisleri gruplara ayırmışlardır. Hadisçiler, Hz. Peygamber’den gelen rivayetleri öncelikle mütevâtir ve âhâd olarak iki grupta daha sonra âhâd hadisleri kendi içerisinde meşhur, azîz ve garîb olmak üzere üç kategoride değerlendirmektedir. Buna mukabil Hanefiler hadisleri mütevâtir, meşhur ve âhâd olarak üçlü tasnife tâbi tutmakta akabinde âhâd hadisleri kendi içerisinde azîz ve garîb olarak sınıflandırmaktadır.⁷⁵⁰ Özellikle meşhurun tabloda yer alış biçimi hadisçiler ile Hanefiler arasındaki anlayış farkını otaya koyması açısından önem taşımaktadır.

⁷⁴⁵ Ebû Dâvûd, “Et’ime”, 11.

⁷⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 191.

⁷⁴⁷ Serahsî, *Usûl*, 3: 72.

⁷⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 363.

⁷⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, 3: 17.

⁷⁵⁰ CCoşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış*, 83.

Meşhur hadis.

Birini, bir şeyi tanıtmak, ortaya çıkarmak, yaymak anlamındaki “şehir” kökünden türeyen meşhûr, “insanlar arasında tanınan, bilinen” demektir.⁷⁵¹ Sözlükte şöhrete ulaşmış haber veya hadis anlamında kullanılır. Meşhur kelimesi, sözlük anlamı doğrultusunda birçok alanda ve konuda yaygınlık kazanmış bilgiyi veya rivayeti, özellikle bir mezhep kurucusundan aktarılan yahut mezhep içindeki farklı ictehadî görüşlerden en yaygın olanını belirtmekte kullanılsa da daha çok “meşhur sünnet, meşhur hadis, meşhur haber” şeklinde “Hz. Peygamber’in sünnetinin sonraki nesillere intikal biçimlerinden birini nitelemek” üzere terimleşmiştir.⁷⁵²

Hadisçilere göre meşhur hadis.

Hadis ıstılahında “en az üç isnadla rivayet edilen, fakat tevâtür derecesine ulaşamamış hadisler” için kullanılmıştır.⁷⁵³ Hadisçiler meşhuru, “tevâtür şartlarını taşımayan bir topluluğun naklettiği ve her nesilde râvisi ikiden aşağı olmayan hadis” olarak tanımlamaktadır.⁷⁵⁴

İbn Hacer’e göre meşhur haber, yalan üzere birleşmesi mümkün olan bir râvi topluluğunun rivayeti, mütevâtir haber yalan üzere birleşmeleri imkânsız bir topluluğun rivayetidir. Bu nedenle her mütevâtir hadis meşhur kabul edilirken, her meşhur hadis mütevâtir değildir.⁷⁵⁵

Sahâbe kuşağında haber-i vâhid olduğu halde daha sonraki tabakalarda yaygınlık kazanan ve yalan üzerine anlaşmaları mümkün olmayan bir topluluklar tarafından rivayet edilen hadisler de meşhur kapsamında değerlendirilmektedir. Hadisin meşhur olmasında itibar ikinci ve üçüncü hicrî asırdır ve ilk üç asırdan sonra meşhur olan hadise itibar edilmez. Çünkü kitaplarda yer almasından sonraları bütün haber-i vâhidler artık şöhret bulmuştur.⁷⁵⁶

Hadisçiler istisnaları olmakla birlikte meşhur hadisleri, haber-i vâhidlerden sayarken Hanefiler başlıca bir hadis çeşidi olarak değerlendirirler. Onlara göre hadisler mütevâtir, meşhur ve âhâd olmak üzere üç kısımda değerlendirilir.⁷⁵⁷

Hadisçiler hadisin yaygınlığını ifade etmek için bazen meşhur hadis yerine müstefiz hadis kavramını kullandıkları da görülmektedir.⁷⁵⁸ “Taşmak” anlamındaki feyz kökünün

⁷⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 2325.

⁷⁵² Apaydın, “Meşhur”, 29: 369.

⁷⁵³ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 3: 392.

⁷⁵⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 49.

⁷⁵⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 13.

⁷⁵⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 534

⁷⁵⁷ Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 220.

⁷⁵⁸ Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, 1: 112.

“istif’âl” kalıbına taşınmasından türeyen müstefiz, “tarikleri çoğalan hadisin gittikçe yayılmasını” ifade etmektedir.⁷⁵⁹

Hadis terimi olarak “senedinin râvi sayısı baştan sona kadar her tabakada üçten aşağı düşmeyen, fakat mütevâtir derecesine de ulaşmayan hadis” anlamında kullanılmaktadır. İlk dönemlerde sözlük anlamından hareketle daha çok “yaygın hadis” manasında kullanılırken sonraları ma’rûf, mahfûz, müstehir/meşhur ve mütevâtir kavramlarına yakın anlamda, hatta bazen bunlarla aynı anlamı ifade edecek şekilde de kullanılmıştır.⁷⁶⁰

İbnü’s-Salâh, kitabında meşhur hadisi tanıma yolları başlığı altında konuya “ameller niyetlere göredir” hadisi ile başlamış, bu tür hadislerin herkes tarafından sahih olarak değerlendirildiğini belirtmiştir. Yine meşhur hadislerden bir kısmının farklı disiplinlerce farklı hükümlerle karşılık bulduğuna da değinmiş, bu hadislere örnekler vermiştir.⁷⁶¹

İlim ehlinin bildiği meşhur hadisler içerisinde has ve âm olanlar vardır. Has olanlar sadece o sanatı icra edenlerin bildiği hadislerdir. Bazı hadisler hadisçiler, bazıları fıkıhçılar nezdinde meşhur görülürken bazı hadislerin de sanat ehli tarafından meşhur kabul edildiği belirtilmiştir. Meşhur hadisin şöhreti hususunda her zaman ittifak mümkün olmamıştır.⁷⁶² Bu değerlendirmelerden hareketle meşhur haberi kabulde ortak alınan bir ölçüt olmadığı görülmektedir. İbn Kesîr’e göre de şöhret, nisbî bir durumdur. Bazı hadisçilere göre meşhur veya mütevâtir olan bir haber, başkalarının bilinmemektedir. Sened tetkikine göre meşhur olanlar bulunduğu gibi şöhret buldukları yere göre de meşhur olanlar da bulunmaktadır. Bazen aynı hadis meşhur, müstefiz veya mütevâtir olarak da isimlendirilmektedir. Bazen de halk arasında meşhur olduğu halde aslı bulunmayıp mevzû da olabilir.⁷⁶³

Meşhur hadis, halk dilinde dolaşan hadisler için de kullanılmaktadır. Bu tür hadisler için kullanılan meşhur tabiri, kelimenin ıstılah manasındaki meşhuru değil daha çok lügat manasında kullanılan meşhuru ifade etmektedir. Bir hadisin muhaddisler, fakihler, diğer âlimler veya halk arasında yayılması sebebiyle bir nevi manevî tevâtür özelliği taşıdıkları için bu tür rivayetlere meşhur hadis diyenler de olmuştur.⁷⁶⁴

⁷⁵⁹ Serdar Mutçalı, *el-Mu’cemu’l-Arabiyyü’l-hadis* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), 681.

⁷⁶⁰ Zekeriyâ Güler, “Müstefiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 135.

⁷⁶¹ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadis*, 265.

⁷⁶² Hâkim en-Nisâbü’rî, *Ma’rifetü’l-ülûmi’l-hadis*, 309.

⁷⁶³ Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *el-Bâisu’l-hasîs şerhu ihtisâri ‘Ulûmi’l-hadis* (Kahire: Matbaatu’l-Hicazî, 1937), 123.

⁷⁶⁴ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 25.

Meşhur hadislerden bazılarının isnadı tarikiyle Hz. Peygamber'e nisbet edildiği halde sahih olmadığı da görülmektedir. Halk arasında dolaşan meşhur sözlerle hadisleri ayırdetmek maksatlı hazırlanmış eserler vardır ki Aclûnî'nin *Keşfü'l-hafâ*⁷⁶⁵ isimli eseri bunlardan biridir.

Bir hadisin meşhur olması tenkit dışı kalmasını gerektirmediğinden bu tür hadisler güvenilirlik açısından sahih, hasen, zayıf, mevzû gibi kısımlara ayrılmışlardır.

Hanevîlere göre meşhur hadis.

Meşhur hadis terimi de diğer kavramların geçirdiği tarihi süreci yaşamış önceleri lügat anlamında kullanılmışken sonraki dönemlerde kavram olarak kullanılmaya başlanmıştır. Hanevî mezhebinin ilk dönem kaynakları incelendiğinde Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin eserlerinde yer verdikleri “meşhur” veya “ma'rûf” tabirlerinin daha çok sözlük anlamlarına uygun olarak, “rivayetin birçok kişi tarafından bilinir ve tanınır olması” anlamında kullanıldığı görülmektedir.⁷⁶⁶

Hanevîlere göre meşhur hadis, sahâbe tabakasında âhâd olarak rivayet edilip, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn tabakalarında tevâtür derecesine ulaşan haberdur.⁷⁶⁷ Dolayısıyla meşhur hadis asıl itibari ile âhâd, fer' itibari ile mütevâtirdir. Bu nedenle Cessâs onu mütevâtirin kısımlarından saymış ancak Hz. Peygamber'den nakledenlerin, yalan üzerine ittifak edebilecekleri vehmini de nazarî olarak mevcut kabul etmiştir.⁷⁶⁸

Ebû Hanîfe mestler üzerine meshetme hadisi için “mütevâtire yakın” ifadesini kullanmıştır. Bazı kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin bu hadis için “güneş gibi açık ve sabit bir hadis” dediğini kaydetmektedir. Buradaki “mütevâtire yakın” ifadesi aslında meşhur hadisi çağrıştırmaktadır. “Güneş gibi açık ve sabit bir hadis” ifadesi ise ihtimalli bir görünüm arz etmektedir. Güneş gibi nitelmesiyle ıstılahî manada mütevâtir kastedilmiş olabileceği gibi meşhur haber de kastedilmiş olabilir.⁷⁶⁹ Yine Ebû Hanîfe, Şa'bî tarikiyle gelen bir hadis hakkında “Bu hadis meşhur değildir. Onunla açık kıyas terk edilmez. Şayet bu hadis sabit olsaydı, onunla hüküm vermek vâcib olurdu” demiştir.⁷⁷⁰

Ebû Yûsuf'un mesh hadisi için “mütevâtir” ifadesini kullandığı ve bu tür hadislerle Kur'ân'ın nesh edilebileceğini söylediği belirtilmektedir.⁷⁷¹ İlk kaynaklarda mütevâtir kelimesinin sözlük anlamındaki yaygın haber manasında kullanıldığı hususu göz önüne

⁷⁶⁵ İsmail b. Muhammed b. Abdulhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafa ve müzîlu'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001).

⁷⁶⁶ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 131.

⁷⁶⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 1: 292.

⁷⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

⁷⁶⁹ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 138.

⁷⁷⁰ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 131.

⁷⁷¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 518

alandığında Ebû Yûsuf'un kullandığı mütevâtir kelimesinin de ıstılahî bir mana ifade etmekten uzak görüldüğü belirtilebilir. Ancak kendisi ile Kur'ân'ın neshedilebileceği söylenen rivayetin en azından meşhur hadis olduğu söylenebilir.⁷⁷²

İmam Muhammed ma'rûf hadisi şöyle tarif eder. "Ma'rûf hadis, Hz. Peygamber'den geldiğinde şüphe bulunmayan ve her yerde Müslümanların işlerini ona göre tanzim edegeldikleri hadistir."⁷⁷³ Kavram olgunlaşmaya devam etmekte meşhur hadis, bilinen hadis anlamında "ma'rûf" olarak ifade edilmektedir. Ma'rûf hadis bir yönüyle mütevâtir olarak da ifade edilebilecek hadistir. Ancak "Müslümanların işlerini ona göre tanzim edegeldikleri" tanımlaması bir zorunluluktan çok tercihi yansıttığı için bu tarifi meşhur'u karşıladığı da söylenebilir.

İsâ b. Ebân, haberleri üç biçimde kategorize etmiştir. Bunlar inkâr edenin kâfir olacağı, günaha girmesinden endişe edileceği ve hataya düşmekle birlikte günaha girmeyeceği haberlerdir. O, meşhur haberi inkâr edenin kâfir olmayacağını belirtmektedir.⁷⁷⁴ Ona göre inkâr edenin günaha girmesinden korkulur. Meşhur haberin delil olma derecesi, mütevâtirin delil olma derecesine ulaşamaz. Çünkü o ancak ikinci ve üçüncü tabakalarda tevâtüre ulaşmıştır ve esas itibari ile âhâd olduğu için âdeten yalan olma şüphesini üzerinde taşımaktadır.⁷⁷⁵

Cessâs "meşhur haber" kavramını eserlerinde kullanmamıştır. O, kendisinden önce yaşamış İsâ b. Ebân, kendisinden sonra gelen Pezdevî ve Serahsî ve diğer Hanefî usûlcüleri arasında meşhur olarak nitelendirilen bu haber türünü mütevâtir olarak kabul etmektedir.⁷⁷⁶

Hanefî usûlcülerinden Debûsî meşhur haberi, sahâbe tabakasında âhâd olsa da tâbiîn ve daha sonraki asırlarda tevâtür derecesine ulaşan haber olarak tanımlar.⁷⁷⁷ Ona göre meşhur haber, isnad açısından Resûlüllah'a tevâtüre ulaşmayan haberdür. Selefte meşhur olmuş ve reddedildiği konusunda herhangi bir bilgi bulunmayan haberler dini hüküm ifade ederler. O, meşhur haberlerle Kur'ân'a ziyade bulunulabileceğini belirtmiştir.⁷⁷⁸

Debûsî, mütevâtir ve meşhur haber arasındaki farkı, "Mütevâtir kesin ve zorunlu bilgi ifade eder ve gereğini yerine getirmek vücb ifade eder. Ancak meşhur haber de kesin bilgi verirken zorunluluk ifade etmez. Yalnızca kalbi tatmin eden baskın kanaat ifade eder. Sayı

⁷⁷² Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 139.

⁷⁷³ Şeybânî, *el-Hüccce*, 2: 672.

⁷⁷⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 212.

⁷⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

⁷⁷⁶ Hacıoğlu, *Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 84.

⁷⁷⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

⁷⁷⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 212.

çokluğuyla beraber, bir râvinin gafletiyle haberin yalan olma ihtimali, kalbi tam anlamıyla tatmin etmez” şeklinde açıklar.⁷⁷⁹

Usülcüler, itmi'nânî bilgi de haberin muhalifiyle amel edilme ihtimalini imkânsız görmezler. İtmi'nânî bilgi veren meşhur haberin zannî bilgi vermesi sebebiyle yalan olma ihtimali varsa da bu ihtimalin çok zayıf olması nedeniyle bu ihtimal yok hükmünde kabul edilir.⁷⁸⁰

Debûsî, kendisiyle amel edilen haberleri meşhur ve garîb olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Meşhuru, mütevâtir derecesine ulaşmayan müştehir; garîbi de makbul ve müstenker haber kısımlarına ayırmaktadır. Debûsî'nin ortaya koyduğu müştehir tabirini, “birinci tabaka olarak nitelenen sahâbe döneminde haber-i vâhid iken ikinci ve üçüncü tabakalar itibari ile tevâtür tanımına uygun hale gelen haber” şeklinde tanımlamaktadır. Müştehir için kullandığı tanım sonraki literatürde meşhur için kullanılan tanımlarla öz itibari ile aynıdır.⁷⁸¹

Onun, haberin iştilhar etme sürecine müctehid âlimler dönemini de dâhil etmesi, meşhur haberin tespitini zorlaştırmaktadır. Debûsî bu noktada sahâbeyi de kendi içerisinde fakih, meşhur ve meçhul olmak üzere üçe taksim etmiştir. Fakih olanın haberini meşhur olanın haberine, meşhur olanın haberini de meçhul olanın haberine tercih etmiştir.⁷⁸²

Pezdevî de meşhur haberi şöyle tarif etmektedir: “Sahâbe kuşağında haber-i vâhid olduğu halde daha sonraki halkalarda yayılan ve yalan üzere anlaşmaları mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivayet edilen haberdur”.⁷⁸³ Pezdevî tanımın içerisine mütevâtir hadis de olduğu üzere “yalan üzerine anlaşmaları mümkün olmayan bir topluluk” ifadesini ilave etmiştir. Böylelikle meşhur hadis ile mütevâtir hadis arasındaki fark yalnızca sahâbe kuşağındaki haber-i vâhidlikde kalmıştır. Meşhur hadis, aslında haber-i vâhid iken fer‘de mütevâtir hadistir.

Serahsî ise meşhur haberi pek çok hadisçi ve fakihin tanımladığı üzere “yalan üzerinde anlaşma ihtimali olan bir topluluğun Hz. Peygamber'den naklettikleri haber” olarak kabul etmekte, aslı itibari ile âhâd, fer‘ itibari ile mütevâtir olduğunu, âlimlerin bu hadisleri kabul ettikleri ve onlarla amel ettiklerini belirtmektedir.⁷⁸⁴

Cessâs meşhur haberi mütevâtirin bir kısmı olarak kabul ederken, Debûsî müştehir haber, Pezdevî ve Serahsî ise ayrı bir kategoride meşhuru ele almakta ve onu aslı bakımından âhâd, fer‘ itibariyle mütevâtir şeklinde tarif etmektedirler. Debûsî'nin müştehir haber tanımıyla,

⁷⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 213.

⁷⁸⁰ Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*, 99.

⁷⁸¹ Apaydın, “Meşhur”, 29: 369.

⁷⁸² Tuzcu, *Haneî Usûlünde Hadis*, 80.

⁷⁸³ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 357.

⁷⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

Pezdevî ve Serahsî'nin meşhur haber tanımlarının birbirine çok yakın olduğu görülmektedir. Bunlardan sonra Hanefî usûlcülerine göre meşhur haber, “ilk nesilde âhâd olarak rivayet edilen ancak ikinci ve üçüncü nesilde tevâtür seviyesine yükselen haberlerdir”⁷⁸⁵ denilebilir.

Meşhur hadisin hükmü konusunda, Hanefîlerden onu haber-i vâhid hükmünde sayanlar ve zan ifade ettiğini belirtenler ve amel hususunda onu delil almayanlar bulunsa da meşhur hadisi mütevâtir hadis gibi kabul edenler çoğunluktadır. Müşâhede gibi zarûret yoluyla değil ancak istidlâl yoluyla yakîn ifade ettiğini düşünürler. Onun ilm-i yakîn değil ancak tuma'nîn ifade edeceğini, mütevâtirin altında, haber-i vâhidin ise üstünde olduğunu, onunla Kitab'a ziyade yapmanın caiz olduğunu kabul etmektedirler.⁷⁸⁶ Aynı şekilde hâkim görüş inkâr edenin tekfir edilemeyeceği yönündedir.⁷⁸⁷

Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkıları bulunan, Irak Hanefiliği çizgisinin önde gelen temsilcisi Kerhî de (ö. 340/952) “mest üzere mesh” hadisiyle ilgili olarak “mest üzere mesh”i kabul etmeyenin küfre girmesinden korkarım. Çünkü bu konuda tevâtür seviyesinde âsâr varid olmuştur” demektedir.⁷⁸⁸ Buna göre Kerhî de meşhur hadisin âhâd hadisin üzerinde olduğunu belirtmiştir. Meşhur haber, derece itibariyle mütevâtir haberin dînunda âhâd haberin fevkindedir.⁷⁸⁹

İtmi'nânî bilgi ifade eden meşhur hadis, Hanefî âlimlerince Kur'ân'a ilave hükümler koyabilir. Bunun ilm-i yakîn ifade eden mütevâtir hadis gibi Kitab'a ziyade ederek onu neshetmesini Serahsî: “Ulemânın meşhur hadisi kabul edip onunla amel etmeleri, bu konuda uyulması zorunlu bir delildir. Zira ikinci ve üçüncü tabakaların icmâî, şer'î bir delil olarak kabul edilmiştir” şeklinde açıklamaktadır.⁷⁹⁰ Örnek olarak, Hanefîler “kadın; halası, teyzesi, erkek kardeşinin kızı üzerine nikâh edilemez”⁷⁹¹ hadisini meşhur bir hadis olarak kabul ederler ve şöyle derler: Bu hadisi sahâbeden İbn Abbas ve Câbir (r.a) rivayet etmişlerdir. Bu rivayet meşhur hadis seviyesindedir. Âlimler onu böyle kabul edip uygulamışlardır.”⁷⁹² Dolayısıyla Hanefîler bu hadisin nikâhlanması yasak olan kişileri ifade eden Nîsa sûresinin 23. âyetine ziyade hüküm getirdiğini kabul etmektedirler.

Hanefî mezhebi tahrîc ulemâsının meşhur hadisle Kitab'a ziyade yapılması konusunda birleştikleri görülmektedir. Çünkü meşhur hadis, haber-i vâhid olarak rivayet edilen hadislerden

⁷⁸⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 211; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 353; Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

⁷⁸⁶ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 291.

⁷⁸⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 173.

⁷⁸⁸ Serahsî, *Mabsût*, 1; 98.

⁷⁸⁹ Yıldız, *Serahsî'nin Hayatı*, 3.

⁷⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

⁷⁹¹ Buhârî, “Nikâh”, 27.

⁷⁹² Serahsî, *Mabsût*, 4: 195.

daha kuvvetli bir mertebededir. Yalnız ilm-i yakîn ifade edip etmediği hususunda ihtilâf edilmiştir.⁷⁹³ Kitab'a yapılan ziyade genel anlamda neshtir. İlm-i yakîn gerektiren bir şeyin neshi de ancak benzer bir ilm-i yakîn ifade eden şeyle mümkündür.⁷⁹⁴ Meşhur hadis bu grupta değerlendirilirken haber-i vâhidler böyle değillerdir.

Yapılan çalışmalar sonucunda meşhur haberle mütevâtir haberin birçok yönden birbirine benzerlikleri görülmüştür. Öyleki ilk kaynaklarda bu iki haber grubunu birbirinden ayırmak oldukça güçtür. Kur'ân'ın has lafızlarını beyân edip nassa ziyade yapma, Kur'ân'daki umûmî ifadeleri tahsîs etme, ahkâma ilişkin herhangi bir âyeti neshetme konularında meşhur haberle mütevâtir arasında herhangi bir fark gözetilmez. Muhtemelen iki haber türü arasındaki bu fonksiyonel ortaklıktan dolayı ilk fakihler teorik bir ayırım yapmamışlardır. Bunun sebebi de bu ayırma ameli bir neticenin terettüp etmemiş olmasıdır.⁷⁹⁵

Hanefî usûl âlimlerinin meşhur hadis taksimleri, muhaddislerin isnada ve râvi sayısına dayanan taksimlerinden farklıdır. Bir haberin sahâbe tâbiîn ve müctehid âlimler arasında sosyal hayatta bir uygulamaya delil alındığının bilinmesi haberin meşhur olması için yeterlidir. Hanefî usûl âlimleri isnad yerine hadisin kendisi ile amel edilip edilmediğine bakmışlardır. Aslında bu durum bir biçimde metin ve sened tenkidini içinde barındırmaktadır. Tenkid süzgecinden geçen halk arasında kabul görmüş ve kendisi ile amel edilen hadisler onlara göre meşhurdur. Kabul görülmeyen rivayet ya râvi veya mervî açısından kusurludur. Bu konuda mezhep âlimlerince meşhur ve ma'rûf kavramında kabul edilen ortak nokta, sahâbenin icmâ ettiği konuda varid olan haberlerdir.⁷⁹⁶

Hanefiler meşhur hadisi, mütevâtir ve âhâd haber arasında üçüncü bir kategoride değerlendirmişlerdir. Bu durum onların fikhî sistemlerindeki tutarlılıkları açısından önem arz etmektedir. Çünkü Hanefiler ilke olarak zan ifade eden haber-i vâhidlerle Kur'ân'a ziyade bir hükmü kabul etmemektedirler.⁷⁹⁷ Ancak ilk dönem kaynaklarında bazı âyetlere o nassların açıkça gerektirmediği ziyadelerin yapıldığı ve bu durumun yaygın onay aldığı da görülmektedir. İlaveyi gerçekleştirecek güçte bir mütevâtir haber bulunmadığı durumlarda bunun yerine mütevâtire yakın bir ayırım yapılmıştır ki bu da meşhur haberdur.

Hanefiler, Kur'ân nassları üzerine yapılacak ilavelerin en azından meşhur hadise dayanması gerektiği savını öne sürerlerken kabul etmedikleri hükmü gerekçelendirmeleri esnasında da bu hükmün meşhur rivayete dayanmadığını belirtmektedirler. Örneğin Allah'ın

⁷⁹³ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 291.

⁷⁹⁴ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 132.

⁷⁹⁵ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 139.

⁷⁹⁶ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 74.

⁷⁹⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 4: 196.

doksan dokuz ismi arasında “ramazan”ın yer almadığını belirtirler. Bunun gerekçesini ise Allah’a ait bir isim âhâd hadisle değil ancak mütevâtir veya meşhur bir hadisle sabit olur. Oysaki Allah’ın isimlerinden birinin “ramazan” olduğunu belirten rivayet en azından meşhur değildir diyerek kabul etmemektedirler.⁷⁹⁸ Mefhumun muhalifinden hareketle onların Kur’ân’a ziyade kabul ettikleri ancak rivayet hakkında bir açıklama yapmadıkları hadisleri en azından meşhur seviyesinde gördüklerinden bahsedilebilecektir. Örnek olarak “ihramlı olduğunuz sürece, kara avı sizin üzerinize haram kılındı”⁷⁹⁹ âyeti gereği ihramlı kişinin kara avı avlayamayacağı nasla belirtilmiştir. Ancak Hz. Peygamber’in (s.a.s.) “beş zararlı hayvan vardır ki hill bölgesinde de harem bölgesinde de öldürülür”⁸⁰⁰ hadisi hususunda Hanefiler hadisin meşhur olduğundan bahsetmeden Peygamber’in (s.a.s.) bu açık ifadesi, onun Kur’ân’ın âyetine yapılmış bir ilave gibidir. Bu nedenle cezayı gerektirmez”⁸⁰¹ diyerek rivayeti kabul ettikleri ve hükmü uygulamaya koydukları görülmektedir.

Hanefilere göre belirli dönemlerde meşhur olan rivayetler sonraki dönemlerde bu özelliklerini kaybedebilmektedirler. Örneğin “Onlar yemin keffâretinin ödenmesi esnasında oruçların kesintisiz tutulması hükmünü İbn Mes’ud’un rivayetine dayandırdıklarını söylemekte, bu kıraatın Ebû Hanîfe dönemine kadar meşhuriyetini koruduğunu kabul etmektedirler. Hatta Süleyman el-A‘meş’in bir hatmi İbn Mes’ud’un (r.a) kıraatine göre, diğer bir hatmi de Osman’ın (r.a) mushafına göre okuduğunu, bu nedenle Kur’ân’da yer alan keffârete yapılan “kesintisiz” ilavesinin meşhur haberle sabit olduğunu kabul etmektedirler.⁸⁰²

Onlar, zina eden kişiye celde uygulanacağı konusunun âlimler arasında ittifaklı bir hüküm olduğunu, recm konusunun ise muhsan için konmuş ve sünetten bir delille sabit olmuş ceza olduğunu belirtirler. Haricilerin böyle bir görüşü kabul etmediklerini belirtirlerken “onlar recm cezasını kabul etmezler, çünkü onlar haberleri, tevâtür sınırında olmadığı zaman kabul etmezler”⁸⁰³ diye açıklamaktadırlar. Böylelikle kendileri için tevâtür dışındaki meşhur haberlerin âyeti nesh edebileceğini beyân etmiş olmaktadır.

Hadisçilerin hadisin yaygınlığını ifade etmek için meşhur hadis yerine kullandıkları müstefiz kavramını bazen Hanefiler de kullanmışlardır.⁸⁰⁴

⁷⁹⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 3: 80.

⁷⁹⁹ Mâide, 5/96.

⁸⁰⁰ Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdullah ez-Zeylaî, *Nasbu’r-râye li ehâdisi’l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1997), 3: 138.

⁸⁰¹ Serahsî, *Mebûsât*, 4: 170.

⁸⁰² Serahsî, *Mebûsât*, 3: 116.

⁸⁰³ Serahsî, *Mebûsât*, 9: 36.

⁸⁰⁴ Cezâirî, *Tevcihü’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, 1: 112.

Meşhur hadis bazı fıkıhçılarca müstefiz hadis olarak ifade edilirken diğerlerince farklı görülmektedirler.⁸⁰⁵ Başlangıçta bir veya birkaç sahâbî tarafından rivayet edilen, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemlerinde özellikle fakihler arasında kabul gören haberin müstefiz sayılabilmesi için en az kaç tarike ulaşması gerektiği konusu ihtilâflıdır. Fıkıhçılardan bazıları senedinin başı ve sonundaki râvi sayısı eşit olan hadisi müstefiz olarak nitelemektedir. Tarîklerinin sayısına bakılmaksızın ümmetin yaygın olarak benimsediği haberler için de kullananlar bulunmaktadır.⁸⁰⁶

İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî başta olmak üzere bazı usûl âlimleri müstefizin nazârî bilgi ifade ettiği görüşündedir. Onlara göre zarûrî bilgi ifade eden mütevâtir haberle yine onlara göre zan ifade eden haber-i vâhid arasında bir mertebede bulunan müstefiz, üçüncü bir kategoride yer alır. Bu durumda ifade ettiği bilgi değeri açısından müstefizin meşhurla olan anlam yakınlığına rağmen onunla mütevâtir arasında bir ara mertebede bulunduğu söylenebilir. Müstefiz hadis sened ve metninin durumuna göre sahih, hasen ve zayıf olabilir.⁸⁰⁷

Hanefî âlimlerin meşhur hadislerle amel edip üzerine hüküm bina ettikleri hususlardan diğerleri de şunlardır: “Her yıl kurban kesmek,⁸⁰⁸ vitr namazı kılmak,⁸⁰⁹ kadınların ziynet eşyasından zekât vermeleri gerektiği,⁸¹⁰ ölen hayvanın derisinden istifade edilebileceği,⁸¹¹ ölülerin yüzlerinin kapatılmasının gerekliliği,⁸¹² mut‘anın haram oluşu,⁸¹³ kadının halası ve teyzesi üzerine nikâhının haramlığı,⁸¹⁴ altı şeyin değişiminde fazlalığın haramlığı,⁸¹⁵ zina eden evlilere recm cezası,⁸¹⁶ Muğire hadisi ile mestler üzerine meshedilmesi,⁸¹⁷ Abdullah b. Mes‘ûd’un “üç gün arka arkaya oruç vardır”⁸¹⁸ kıraatı gereğince yemin keffâretinde orucunun peş peşe tutulması, bu ve benzeri rivayetler Hanefilerce Kur’ân üzerine meşhur hadislerle yapılan ziyadelerdir⁸¹⁹ ve bu hadislerle nesh manası tahakkuk etmiştir.⁸²⁰

Araştırmada ulaşılan sonuca göre Hanefiler meşhur hadisi terim olarak kullanmış, âyet ve mütevâtir hadisten sonra en güçlü nass olarak görmüş, sahâbîlerin görüşlerinden üstün

⁸⁰⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 13.

⁸⁰⁶ Güler, “Müstefiz”, 32: 135.

⁸⁰⁷ Güler, “Müstefiz”, 32: 136.

⁸⁰⁸ Debûsî, *el-Esrâr*, 4: 128.

⁸⁰⁹ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 154.

⁸¹⁰ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 263.

⁸¹¹ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 45.

⁸¹² Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 77.

⁸¹³ Buhârî, “Hac”, 34.

⁸¹⁴ Buhârî, “Nikâh”, 27.

⁸¹⁵ Buhârî, “Buyû”, 54; Müslim, “Müsâkat”, 81.

⁸¹⁶ Müslim, “Hudud”, 12.

⁸¹⁷ Buhârî, “Vudû”, 35.

⁸¹⁸ Maide 89. ayette yer almayan “mütetâbiât” kelimesi, Abdullah b. Mes‘ûd’un kıraatında mevcuttur.

⁸¹⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 3: 110.

⁸²⁰ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 132.

tutmuş, onunla Kur'ân'a ilave yapılabileceğini kabul etmiş ve meşhur hadisin bulunduğu yerlerde kıyası terk ederek onunla amel etmişlerdir.⁸²¹

Meşhur hadis teriminin daha çok Debûsî ile kavramlaştığı kabul edilse de Cessâs ve Debûsî'nin taksiminden farklı olarak Pezdevî ve Serahsî'ye ait mütevâtir, meşhur ve âhâd şeklindeki ayırım sonraki Hanefî usûlcüleri tarafından da kabul görmüştür.⁸²²

Hanefîlere göre meşhur hadis: “sahâbe ve tâbiûn döneminde bir veya birkaç kişi tarafından âhâd olarak rivayet edilip sonraki dönemlerde yaygınlaşarak mütevâtir seviyesine yükselen, yalan üzerinde birleşmeleri aklen mümkün olmayan kalabalıklar tarafından rivayet edilen, tâbiûn ve sonraki nesilde şöhret bulması sebebiyle zan değil ilm-i tuma'nîne ifade eden bir haber” türüdür denilebilir.

Azîz hadis.

Hadisçilere göre Azîz hadis.

Azîz, “yüce ve şerefli olmak, kuvvetli hale dönüşmek” manasında kullanılır.⁸²³ Hadis ıstılahında ise, “bir hadisin garîb iken, bir başka yönden rivayet edilmek suretiyle kuvvet kazanması” anlamına gelir. Azîz hadis, herhangi bir tabakada yalnız iki râvi tarafından rivayet edilen hadis olarak da tarif edilmektedir.⁸²⁴ İbnü's-Salâh ise “garîb olan bir hadis, iki veya üç kişi tarafından rivayet edildiğinde azîze dönüşür” şeklinde tanımlamıştır.⁸²⁵

Genel anlamda senedinin râvi sayısı, “başından sonuna kadar her tabakada en az iki olan hadisler için” kullanılmaktadır. Bu tür hadislerle azîz adının verilmesi, bu çeşidin nâdir olmasından veya kelimenin “sonradan kuvvet ve değer kazanmak” anlamının bulunmasından dolayıdır. Hadisin sahih olması için en azından azîz hadis seviyesinde olması gerektiğini söyleyenler varsa da böyle bir şart âlimlerin çoğunluğu tarafından gerekli görülmemiştir.⁸²⁶

Hanefîlere göre Azîz hadis.

Azîz hadis, terim olarak Hanefî usûlünde yerleşik terim olarak kullanılmamışsa dahi onu çağrıştıracak birtakım kullanımlar bulunmaktadır.

Cessâs, bazı ilim ehlinin haber-i vâhidi reddedip iki kişinin haberini kabul ettiklerini belirtmektedir. Tek kişinin haberini kabul etmeyip ancak iki kişinin haberini kabul etme

⁸²¹ Serahsî, *Mebûsât*, 14: 95; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 625; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 535.

⁸²² Apaydın, “Meşhur”, 29: 368.

⁸²³ Arap Dil Kurumu, *el-Mu'cemu'l-vasît*, 598.

⁸²⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 29; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 25.

⁸²⁵ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 270.

⁸²⁶ Abdullah Aydın, “Azîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4: 332.

eğiliminin daha çok Mu'tezile içerisinde Ebû Ali el-Cübbâî'ye (303-915) ait bir yaklaşım olduğu görülmektedir.⁸²⁷

Ebû Ali el-Cübbâî, haber-i vâhidin en az iki kişi tarafından rivayet edilmesini şart koşturmuştur. Ona göre iki âdil kimsenin rivayet ettiği haberle amel etmek vâciptir. Tek kişinin rivayet ettiği haberle amel edilebilmesi için ya nassların zâhiri, sahâbe ameli, ictihad gibi delillerden biriyle hadis desteklenmeli ya da söz konusu hadis meşhur olmalıdır. Ebû Ali'nin bu konudaki delili, Hz. Peygamber ve sahâbenin bazı uygulamalarıdır. Hüseyin el-Basrî de böyle bir şartı gerekli görmemekle beraber, Ebû Ali'nin bu konudaki tavrını makul karşılamıştır. Bu konuda haber-i vâhidin değil de ancak Azîz haberin geçerli olduğunu iddia edenlerin Kur'ân ve sünnetten getirdikleri delilleri çürütmeye çalışmaktadır.⁸²⁸

Cessâs, Ebû Hanîfe'nin haberleri genel anlamda iki kısımda değerlendirdiğini bunlardan birincisinin vekilin haberi gibi hiçbir vasıf aranmaksızın haber-i vâhidin kabul edildiği konular olduğunu, ikincisinin de şehadet vasıflarından birini bulundurmadıkça kabul edilmeyen haberi vâhidler olduğunu belirtir. Ona göre böyle haberler için şehadet vasıfları olan sayı veya adâletten birisinin bulunması gereklidir. Haber veren en az iki kişi olmalı ve haberi rivayet edenlerden biri ya da ikisi âdil olmalıdır. Vekâletten azl haberi, kölesinin suç işlediğinin mevlaya haber verilmesi ve azad edilmesi ile ilgili haberler bu grupta değerlendirilirler.⁸²⁹ Burada Ebû Hanîfe'nin ikinci grupta değerlendirdiği ve en az iki kişinin rivayetinin kabul edildiği haberin, Azîz hadisi çağrıştırdığı görülmektedir.

Hanefî mezhebi otoriterlerinden olan İmam Muhammed'in ikinci şahidin şart olmadığını onun ihtiyat için istediğini belirtmesine rağmen öğrencisi İsa b. Ebân'ın ikinci şahidi şart görmesi, kalbin tatmininin ancak iki kişinin vereceği haberle hasıl olacağını söylemesi⁸³⁰ Azîz haberin mezhep içerisinde bazı usûlcülerce haber-i vâhiden daha üst görüldüğünü göstermektedir.

Garîb hadis.

Hadisçilere göre garîb hadis.

Garîb, lügatta “vatanından uzakta, yalnız ve tek başına kalmış kimse, yadırganan söz” anlamına gelir.⁸³¹ Hadis ıstılahında ise, “metin veya sened yönünden tek kalmış yahut benzeri

⁸²⁷ Hacıoğlu, *Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 122.

⁸²⁸ Hansu, *Mu'tezile'nin Hadis Anlayışı*, 124.

⁸²⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 537.

⁸³⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 10: 155.

⁸³¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 3566.

başka râviler tarafından rivayet edilmemiş, senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşmüş hadis” için kullanılmıştır.⁸³²

Garîblik hem metin hem de sened yönünden olabilir. Tek bir râvinin rivayet ettiği metinle tek kalması metinde garabeti gösterirken, sahâbeden bir cemaat tarafından rivayet edilen bir hadisi, başka bir sahâbîden nakleden bir tâbiînin teferrüdü ise seneddeki garabeti gösterir. Bazen metin, başlangıçta garîb olsa dahi sonradan şöhrete kavuşmuş olabilmektedir.⁸³³

Garîb hadisler, sahih ve gayr-i sahih olmak üzere iki kısma ayrılırlar. Garabetin başlı başına sıhhati yok edici bir vasıf olduğu ileri sürülemez. Çünkü sıhhat, râvilerin sika kişiler olmaları halinde sübût bulur. Garîb hadisler râvilerinin adâlet ve zabt yönlerinden buldukları derecelere göre sahih oldukları gibi, hasen ve zayıf da olabilirler. Bu hadis türü, hadis imamları arasında fazla rağbet görmemiş, hattâ bazıları onları zemmeden sözler de söylemişlerdir.⁸³⁴ Garîb hadis, isnad zincirinde râvisinin teke düştüğü tabakaya nisbetle iki kısma ayrılır.

Ferd-i mutlak.

Mutlak garîb, Hz. Peygamber’den rivayet eden sahâbînin veya sahâbîden rivayet eden tâbiînin tek kalmasıdır.⁸³⁵

Hadis ıstılahında ferd, gerek lügat yönünden ve gerekse ıstılah yönünden garîbin müteradifidir. Garîb ile ferd hadisler arasında ortak olan teferrüd, infirâd kavramını dikkate alan bazı âlimlerce eş anlamlı olarak kabul edilmiştir. Bu durumda mutlak garîb ile mutlak ferd, nisbî garîb ile de nisbî ferd eş anlamlı olur. Fakat birçok hadis âlimi, az veya çok kullanımı açısından ferd ile garîbi farklı değerlendirdikleri için garîb terimini çok defa belli bir şeyle kayıtlanan nisbî ferd hakkında, ferd terimini ise herhangi bir şekilde kayıtlanmayan mutlak ferd hakkında kullanırlar.⁸³⁶

Ferd-i nisbî.

Nisbî garîb, garâbetin senedin aslında değil devamında meydana geldiği hadistir. Nisbî diye nitelendirilmesi, teferrüdün belirli bir şahsa nisbetle meydana gelmesi dolayısıyladır. Nisbet edildiği durumlara göre birçok türü bulunan teferrüdü; yalnız bir sikanın teferrüdü, belli bir râvinin belli bir râviden teferrüdü, bir şehir veya bölge halkının belli bir râviden teferrüdü,

⁸³² İbnü’s-Salâh, ‘Ulümü’l-hadis, 370.

⁸³³ Koçyiğit, Hadis Usûlü, 26.

⁸³⁴ Koçyiğit, Hadis Usûlü, 27.

⁸³⁵ İbn Hacer, Nüzhetü’n-nazar, 34.

⁸³⁶ İbn Hacer, Nüzhetü’n-nazar, 32.

bir şehir veya bölge halkının başka bir şehir veya bölge halkından teferrüdü şeklinde dört ana grupta toplamak mümkündür.⁸³⁷

Hanefîlere göre garîb hadis.

Hadis ıstılahında “metin veya isnad yönünden tek kalmış veya başka râviler tarafından benzeri rivayet edilmemiş, senedinin herhangi bir yerinde râvi sayısı bire düşen hadis” olarak ifadesini bulan garîb hadis, Hanefî usûlcülerinin de kullandıkları bir terim olagelmıştır.⁸³⁸

Debûsî'nin şer'î hüccetleri sınıflandırırken haberi, “meşhur haber” ve “garîb haber” şeklinde ikili bir taksime tâbi tuttuğu görülür. O, haber kavramını mutlak olarak kullandığında, selefin reddetmediği ve meşhur haber seviyesine ulaşmayan haberi kast eder. Sahâbe râvisinin fakih olması durumunda kıyasa muhalif olan garîb haberleri dahi delil kabul etmiştir. Delil kabul etmedikleri, naslara ve akla aykırı yönleri bulunan garîb haberlerdir.⁸³⁹

Debûsî, garîb haberi, garîbu'l-makbûl/kabul edilen ve garîbu'l müstenker/reddedilmiş olmak üzere iki kısımda inceler. Ona göre garîbu'l-makbûl, meşhur haber seviyesine ulaşmayan ve aynı zamanda da reddedilmeyen haberdur. Bu tür garîb haberlerle elde edilen ilim, ilm-i gâlib-i rey/zann-ı gâlib/baskın kanaat bilgisi taşır.⁸⁴⁰

Garîbu'l-müstenkerler ise Debûsî'ye göre meşhur haber seviyesine ulaşmayan ve ilk dönem âlimlerinin reddettikleri haberlerdir. Meşhur haberin terk edilmesiyle günaha girileceğinden korkulacağı gibi, böyle bir haberle amel ederek günaha girilmesinden de korkulur. Bu tür haberler kibleyi bilmeyen birinin hiçbir delili olmadan kalbinden ‘kible bu taraftır’ demesi gibi, zannî/şüpheli bilgi ifade ederler.⁸⁴¹

Buradan hareketle Hanefîlerin haber-i vâhid tanımlarının, garîb haberi içine alan bununla birlikte hadis usûlcülerinin ifade ettikleri Azîz haberi de kapsayan, meşhur hadis seviyesine ulaşamayan genel bir terim olduğu söylenebilir. Hadisçilerin daha çok râvilerin nitelik ve niceliklerini esas aldıkları görülürken Hanefîler'in ise metnin meşhurluğu ile ilgilendikleri söylenebilir.

⁸³⁷ Selahattin Polat, “Garib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 375.

⁸³⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 213.

⁸³⁹ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 155.

⁸⁴⁰ Murtaza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet-Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 158.

⁸⁴¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 213.

Sihhat Açısından Hadisler

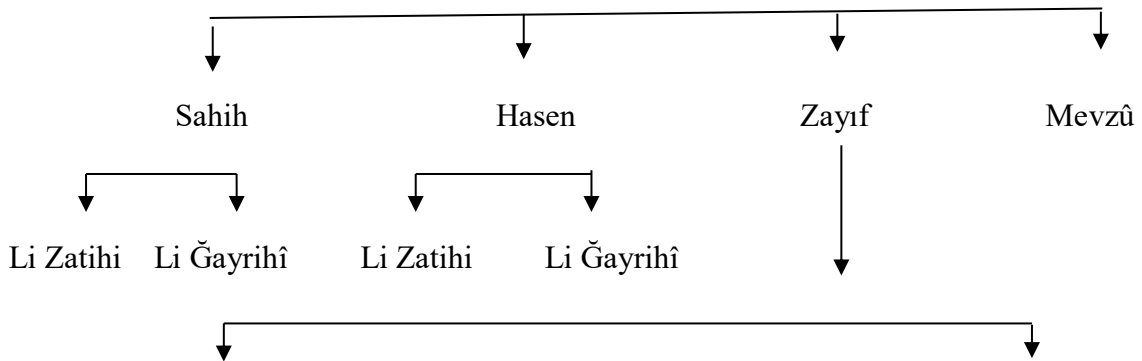
Hanefilere göre haber-i vâhidler, kesinlik derecesine göre zan ifade eden ve etmeyen şeklinde ikiye ayrılırken aynı zamanda makbul, merdud ve meşkûk gruplarına da ayrılırlar.

Makbul, “adâlet ve zabt sahibi râvilerin rivayetinin başından sonuna kadar muttasıl senedle naklettikleri, şâz ve mu‘allel olmayan haberlerdir” ki bunlar hadisçiler tarafından “sahih lizâtihi, sahih ligayrihi, hasen lizâtihi, hasen ligayrihi” kısımlarına ayrılmışlardır.⁸⁴²

Merdud haber ise makbul haberin şartlarını taşımayan veya sübûtunun tam olduğuna dâir bir delil bulunmayan haberlerdir. Zayıf olarak da anılan bu haberler sened ve metnin durumuna göre mürsel, münkatı‘, mu‘dal, muallak, müdelles, muharref, musahhaf, şâz, muztarib, maktûb, müdrec, mu‘allel, münker ve metrûk gibi kısımlara ayrılır.

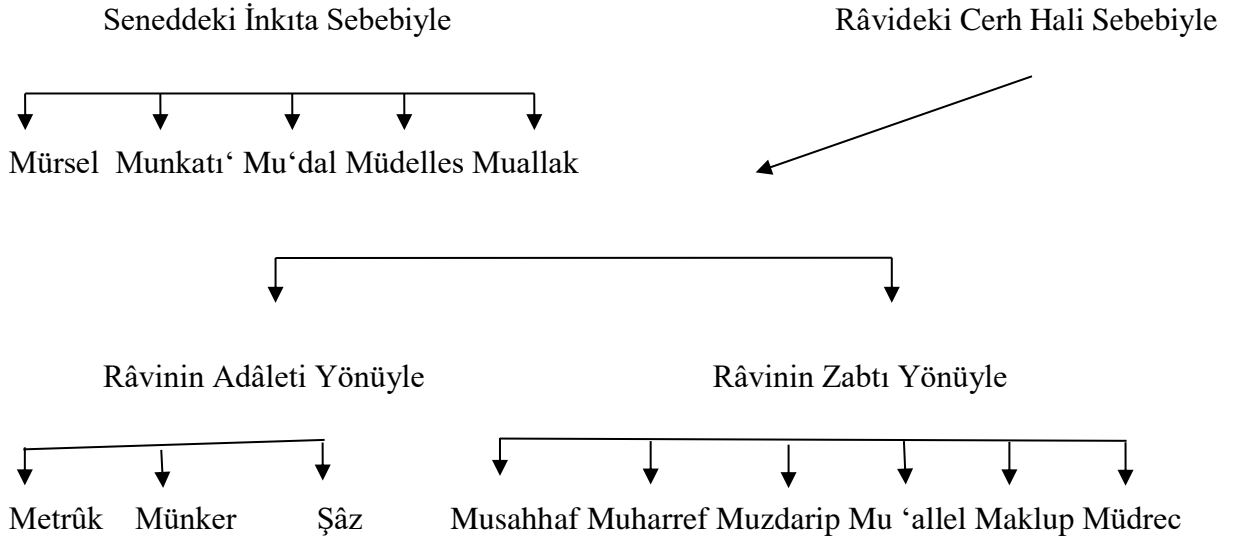
Meşkûk haber ise sübûtü konusunda deliller arasında bir tercih yapılamayan rivayetlere verilen isimdir.⁸⁴³

Sihhat Açısından Hadislerin Gruplandırılması



⁸⁴² İbnü’s-Salâh, *‘Ulümü’l-hadîs*, 11.

⁸⁴³ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 37.



Sahih hadis.

“Sağlam ve sıhhatli” anlamlarına gelen ve en üst derecede bulunan hadisi ifade eden sahih kelimesi, terim olarak “adâlet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibi râvilerden muttasıl senedle rivayet ettikleri şâz ve mu'allel olmayan hadis”i ifade eder.⁸⁴⁴

Hadisçilere göre sahih hadis.

Makbul hadis çeşitlerinin ilki olan⁸⁴⁵ sahih hadisi araştırma faaliyetleri birinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlamış, kendisinde bulunması gereken şartlardan ilk söz eden İmam Şâfiî olmuştur.⁸⁴⁶ Ona göre hadisi rivayet eden kişinin dindar ve güvenilir olması, doğruluğuyla tanınması, rivayet ettiğini iyi bilmesi, hadisin lafızında yapılacak değişikliğin sebep olacağı anlam kaymalarını farkedebilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde hadisi lafızıyla rivayet etmelidir. Ayrıca râvinin hadisi ezberinden rivayet ediyorsa hafızasının sağlam, kitaptan rivayet ediyorsa yazdığını iyi muhafaza etmesi, güvenilir râvilerin Hz. Peygamber'den rivayet ettiklerine muhalefet etmemesi, işitmediği hadisleri naklederek tedlîs yapmaması, kendisinden önceki râvilerin de aynı şekilde rivayet ederek hadisin Resûl-i Ekrem'e veya ondan sonraki tabakalara kadar kesintisiz biçimde ulaşması sahih hadisin şartlarındandır.⁸⁴⁷

Hadisçilere göre, bir hadisin sahih olabilmesi için beş temel şartın bulunduğu, “adâlet ve zabt sahibi râvilerin muttasıl senedle rivayet ettikleri şâz ve mualle olmayan hadis” şeklinde yapılan tanımdan çıkarılmaktadır. Bu beş şartı kendisinde birleştiren hadise sahih li zâtihî veya

⁸⁴⁴ İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadis*, 12.

⁸⁴⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 38.

⁸⁴⁶ Şâfiî, *er-Risâle*, 369.

⁸⁴⁷ Mehmet Efendioğlu “Sahih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35: 523.

yalnızca sahih hadis denir. Bu şartlardan herhangi birisi hadiste bulunmazsa o takdirde hadis sahih olma vasfını kaybeder.⁸⁴⁸ Sahih hadisin tanımında yer alan şartlar şunlardır:

el-Adâletü fi'r-ruvât/Râvilerin âdil olması: Hadisi rivayet eden râvinin Müslüman, akıllı, açıkça günah işlemeyen, yalan söylemeyen, doğru, güvenilir, takva ve mürüvvet sahibi⁸⁴⁹ olması gerektiğini ifade eder.⁸⁵⁰ Bu kişilere hadisçiler arasında âdil râvi denir. Hadisçiler bu şart sayesinde adâletinde şüpheli olan râvilerin rivayetini sahih kapsamından çıkarmışlardır.⁸⁵¹ Bazılarınca âdil sayılan bir râvinin başka muhaddislerce kendi kriterine uymadığı gerekçesiyle âdil kabul edilmediği görülmektedir. Bu itibarla adâlet vasfının musanniflere göre değişiklik arz ettiği söylenebilir.

ez-Zabt/Hadis râvisinin zabt sahibi olması: Râvinin rivayetini sağlam bir yolla alması, yanılan olmaması, ne rivayet ettiğinin farkında olması gerektiğini ifade eder.⁸⁵² Râvi, hadisi ezberinden rivayet ediyorsa onu kusursuz bir şekilde ezberlemesi, kitaptan rivayet ediyorsa kitabını dikkatle yazması ve kontrol edip koruması, mana ile rivayet ediyorsa hadis metninde değiştirdiği kelimelerin manalarını iyi bilmesi ve bunları kullanırken hadisin manasında herhangi bir değişikliğe yol açmaması gerekir.⁸⁵³

İttisâlü's-sened/Senedinin kesintisiz olması: Hadis, ilk râvisinden Hz. Peygamber'e ulaşana dek tüm râvilerin o hadisi kesintisiz olarak birbirlerinden almaları ve aralarında tanınmayan bir kişinin bulunmaması gerektiğini ifade eder.⁸⁵⁴

Ademu'ş-şüzûz/Hadisın şâz olmaması: Güvenilir râvilerin kendilerinden daha güvenilir olan diğer râvilerin rivayetlerine muhalefet etmemesi gerektiğini belirtir. Böyle bir durumda daha güvenilir râvilerin rivayeti tercih edilir.⁸⁵⁵

Hadis usûlcülerinin sahih hadis için ileri sürdükleri ilk üç şartın daha çok senedle ilgili olduğu görülürken son iki şartın ise metinle alakalı olduğu anlaşılmaktadır.

Ademu'l-i'lâl/Hadisın mu'allel olmaması: Hadisin metin veya senedinde onun sağlamlığına zarar verecek gizli bir kusurunun bulunmaması gerektiğini belirtir.⁸⁵⁶

Âlimlerin görüş birliği ile kabul ettikleri bu şartların *dışında hadis-i sahîhin muhtelefî'n fih* olan birtakım şartları daha bulunmaktadır. Buhârî, bir hadisin sahih olabilmesi için

⁸⁴⁸ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 32.

⁸⁴⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 39.

⁸⁵⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 12.

⁸⁵¹ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 32.

⁸⁵² İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 12.

⁸⁵³ Efendioğlu "Sahih", 35: 523.

⁸⁵⁴ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 1: 202.

⁸⁵⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 39.

⁸⁵⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 13.

râvilerinin mutlaka görüşmüş olmalarını şart koşarken Müslim, aynı dönemde yaşamış olmalarını yeterli bulmuş, Hattâbî ise râvilerinin âdil, senedin ise muttasıl olmasını yeterli görmüştür.⁸⁵⁷

Sahih hadisin şartlarından olan adâlet ve zabt sıfatları da her râvide aynı derecede bulunmaz. Bu nedenle bazı hadisçilerin bir tercih ve değerlendirmeden öteye geçmeyen⁸⁵⁸, adâlet ve zabt yönünden en üstün seviyedeki râvilerinden müteşekkil isnadları göstermek adına “esahhu’l-esânîd/isnadların en sahihi” kalıbını kullandıkları görülmektedir. Bu sebeptir ki İbnü’s-Salâh, isnad veya bir hadis hakkında kesin olarak “en sahih” hükmünün verilmemesini daha uygun bulmuştur.⁸⁵⁹

Hadisçiler, fukaha ve usûl âlimleri sahih hadisin dinî konularda delil olduğu ve onunla amel etmenin vâcip sayıldığı hususunda görüş birliğine varmışlardır. Böyle bir hadisin râvisinin tek olması ile tevâtür derecesine ulaşmayan iki veya üç kişi olması arasında fark yoktur. Ancak mütevâtir olmayan sahih hadisle itikadî meselelerin ispatı ve onunla amel edilmesi konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır.⁸⁶⁰

Genel olarak sahih hadisler buldukları kaynaklara göre gruplandırılırsalar da bir hadisin sıhhati, hangi kitapta bulunduğu bakılarak değil, onu nakledenlerin haline ve hadisin metnine bakılarak tespit edilir. III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren hadisler sahih ve zayıf oluşlarına göre ayrılarak, sahih hadisler müstakil eserlerde toplanmaya başlanmıştır. Sahih hadislerin ilk defa bir araya getirildiği eserler Buhârî ile Müslim’in *el-Câmi’u’s-sahih*’leridir. İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu bu iki eseri en güvenilir hadis kitaplarından saymış ve bunlara “Sahihayn” adını vermiştir. Bu iki eserden sonra IV. (X) ve V. (XI.) yüzyıllarda muteber kaynaklar araştırılıp değerlendirilmiş, Ebû Dâvûd ve Nesâî’nin *Sünen*’leriyle Tirmizî’nin *Câmi’u’s-sahih*’i bunlara eklenmiş, ihtiva ettikleri hadislerin genellikle sahih olduğu kabul edilerek bu beş kitaba “el-Usûlü’l-Hamse” adı verilmiştir.⁸⁶¹

Aynı şekilde sahih hadis kitaplarındaki rivayetlerin de sıhhat dereceleri bir değildir. Muhaddisler bunları; Buhârî ve Müslim’in müttefekun aleyh olarak eserlerine aldıkları, Buhârî’nin, Müslim’in yalnız başına rivayet ettikleri, kitaplarına almamış olsalar dahi Buhârî ve Müslim’in şartlarına uygun olanlar, yalnız Buhârî’nin şartlarına, yalnız Müslim’in şartlarına

⁸⁵⁷ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 1: 203.

⁸⁵⁸ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 34.

⁸⁵⁹ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 1.

⁸⁶⁰ Itr, *Menhecü’n-nakd*, 244.

⁸⁶¹ Efendioğlu “Sahih”, 35: 526.

uygun olanlar ile Buhârî ve Müslim dışındaki hadis uzmanlarının sahih kabul ettikleri hadisler şeklinde yedi dereceye ayırmışlardır.⁸⁶²

İbnü's-Salâh sahih hadisin kısımlarından bahsetmezken, İbn-i Hacer'in makbul haberler adı altında hadisleri, sahih li-zâtihi, sahih li-ğayrihi, hasen li-zâtihi ve hasen li-ğayrihi olmak üzere dört kısma ayırdığı görülmektedir.⁸⁶³

Sahih li-zâtihi.

Hadisi sahih şâz ve mu'allel olmayarak sened-i muttasıl ile adl ve tâmmü'z-zabt kimseler tarafından naklolunan ta'rif-i diğerele udûl-i zâbitinin yani sikatın baştan nihâyete kadar hep birbirinden muttasıl ve müteselsizlen rivâyet ettikleri hadistir.⁸⁶⁴ Sahih hadis için sayılan şartların tümüne en üst seviyede sahip olan hadislere lizâtihi sahih denir. Mutlak olarak sahih hadis denildiğinde de lizâtihi sahih hadis anlaşılır.⁸⁶⁵

Sahih li-ğayrihi.

Sihhat şartlarını en üst seviyede taşımamasına rağmen, kendisini sihhat derecesine yükseltecek bir başka rivayet bulunan hadislere denir. Adâlet vasfına sahip oldukları halde zabt açısından bazı eksiklikleri bulunan veya zabtı tam olan bir başka râvi tarafından rivayet edilip desteklenerek sahih derecesine çıkarılan hadisler "sahih li-ğayrihi"dir. Ancak böyle bir hadis, kendi şartlarıyla sahih olan sahih li-zâtihi hadisin altındadır.⁸⁶⁶

Sahih li-ğayrihi olan hadis âhâd veya âhâd hadisin türlerinden olan garîb, azîz veya meşhur da olabilmektedir.⁸⁶⁷

Hanefilere göre sahih hadis.

Hanefî erken dönem kaynakları incelendiğinde sahih hadis tanımına açık biçimde yer verilmediği görülür. Aynı şekilde hadisçilerin ilk kaynaklarında da sarih tanıma rastlanmamaktadır. Hanefilerin sahih hadis algıları, mütevâtir, meşhur ve âhâd hadis tanımları, râvi kabulleri, arz kriterleri, özetle bütün bir hadis anlayışları içerisinde serpiştirilmiş olarak yer almaktadır.

Hanefiler sahih hadisi belirlemede hadisçiler gibi ravî de adalet ve zabt sıfatını aramışlar buna ilâveten Ebû Hanîfe'nin özellikle âhâd hadisin kıyasla çeliştiği durumlarda⁸⁶⁸ râvinin

⁸⁶² Çakan, *Hadis Usûlü*, 124.

⁸⁶³ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 33.

⁸⁶⁴ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, 1: 203.

⁸⁶⁵ Çakan, *Hadis Usûlü*, 123.

⁸⁶⁶ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 37.

⁸⁶⁷ Subhi es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 115.

⁸⁶⁸ Efendioğlu "Sahih", 35: 524.

fakih olmasını ek şart olarak öne sürdüğü görülmüştür.⁸⁶⁹ Böylelikle Hanefiler ile hadisçilerin sahih hadis tanımları birbirinden farklılık arz etmiştir.

Hanefî usûl kitaplarında yapılan sahih hadis tanımlarında isnadın ittisal şartı açıkça yer almamaktadır. Onların isnada ilişkin görüşleri daha çok mürsel hadislerle ilgili açıklamalarında yer almaktadır.⁸⁷⁰ Ancak meşhur ve mütevâtir hadisin tarifleri arasında onun muttasıl senedle rivayet edilmesinden bahsedilmektedir.⁸⁷¹ Onların ittisali yalnızca senedde de aramadıkları, metin inkıtâmını arz kriterleri ile ortaya koymaya çalıştıkları görülmektedir.

Hanefîlerin sahih hadisin şöhret bulması gerektiğini belirttikleri söylenebilir.⁸⁷² Onlar, hadisin sıhhati için râvisinin rivayetine muhalefet etmemesi, adâletini yaralayacak herhangi bir kusurunun bulunmaması, ayrıca hadisi sahih bir senedle rivayet etmiş olmasını gerekli görmüşlerdir.⁸⁷³

Hanefilere göre hadisin senedinde tanınmayan bir râvi bulunarak gizli bir inkıtâ veya Kitab'a ve meşhur sünnete muhalif olmak gibi sıhhatini yaralayan bir illetli bulunmamalıdır. Aynı şekilde hadis, uygulana gelen âdete de aykırı olmamalıdır.⁸⁷⁴ Yani umûmü'l-belvâya aykırı rivayetler onlara göre sahih kapsamında değerlendirilmezler. "Yolu yedi zira olarak ölçün, sonra da bina yapın"⁸⁷⁵ hadisinin bu kaideye aykırı olduğu için sahih kapsamında değerlendirilmediğini belirten Hanefîler, "şayet hadis sahih olsa idi, insanlar bu hükme aykırı hareket etmezlerdi. Dinde sabit olan ölçüden daha az veya fazlası yapılamayacakken şehirlerde açılan yolların büyüklük açısından birbirlerinden farklılık arz ettiği görülmektedir"⁸⁷⁶ demektedirler.

Fakihlerin sahih olarak kabul ettikleri hadisler incelendiğinde, onların ulemânın kabul ettiği, hadis imamları nezdinde şöhrete ulaşmış, Kur'ân ve şeriata uygun, senedinde yalancı bir râvi bulunmayan rivayetler olduğu görülmektedir.⁸⁷⁷

⁸⁶⁹ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 1: 204.

⁸⁷⁰ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 163.

⁸⁷¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 251.

⁸⁷² Serahsî, *Mebûsât*, 13: 39.

⁸⁷³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*, 2. Baskı, (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabî, 1997), 3: 197.

⁸⁷⁴ Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî el-İskenderî, *Şerhu Fethi'l-kadir ale'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 4: 493.

⁸⁷⁵ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (nşr. Bekrî Hayyânî-Saffet Sekkâ, Beyrut, 1991), 9: 423.

⁸⁷⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 15: 56.

⁸⁷⁷ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 179.

Sonuçta Hanefilere göre sahih hadisi: “Müslüman⁸⁷⁸, adâlet ve zabt sahibi, akıllı⁸⁷⁹ ve sika râvilerin muttasıl senedle rivayet ettikleri⁸⁸⁰, Kitab’a⁸⁸¹, mütevâtir ve meşhur hadislerle⁸⁸², sahâbe icmâına, umûmü’l-belvâya⁸⁸³ ve aklın gereklerine aykırı olmayan,⁸⁸⁴, râvisinin rivayetini iyi bildiği, hadisin lafızında yapılacak değişikliğin sebep olacağı anlam kaymalarını farketmediği ve rivayetinin aksine davranmadığı, Müslümanların gündelik işlerinde kendisiyle amel ettikleri⁸⁸⁵ hadis” olarak tanımlamak mümkündür.

Sahih hadis farklı lafızlarla ve birçok tarik ile rivayet edilebilir. Bunlardan bir kısmının senedinde bir kopukluk bulunması onun sahihliğine zarar vermez, aksine diğer hadisler bunu takviye eder.⁸⁸⁶ Hanefî kaynaklarında yer alan bu ifade bir nevî sahih li ğayrihiyi çağrıştırmaktadır. Onlara göre hadis sahih olduktan sonra ona aykırı olan her kural⁸⁸⁷ ve kıyas da terkedilir.⁸⁸⁸

Hanefiler de hadisçiler gibi sahih hadisin dinî konularda delil olduğu ve onunla amelin vâcip olduğunu kabul etmektedirler.⁸⁸⁹ Böyle bir hadisin râvisinin tek olması ile tevâtür derecesine ulaşmayan iki veya üç kişi olması arasında fark görülmesi de mütevâtir olmayan sahih hadisle itikadî meselelerin ispatı ve onunla amel konusunda farklı görüşleri bulunmaktadır. Hanefilerin çoğunluğuna göre inanç konularının ancak âyet ve mütevâtir hadis gibi kesin bilgi ifade eden nasslarla sabit olacağı görüşü benimsenmiştir.⁸⁹⁰ Onlara göre âhâd haberle amel vâcip iken, itikadî meseleler ve farzların tespiti mümkün görülmemektedir. Bu konuda hadisin en azından mütevâtir veya meşhur seviyesinde olması şart koşulmaktadır.

Hasen hadis.

Hüsn kökünden bir isim olan iyi ve güzel anlamına gelen⁸⁹¹ hasen, terim olarak “sahih hadisin şartlarını taşımakla beraber râvisinin zabtı sahih hadisin râvisine nisbetle daha az olan hadis”dir. Kaynağı belli, ricâli bilinen, alimlerin büyük çoğunluğu tarafından kabul gören, fakihlerin büyük çoğunluğu tarafından kendisiyle amel edilen hadistir.⁸⁹²

⁸⁷⁸ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 184.

⁸⁷⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 345.

⁸⁸⁰ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 353.

⁸⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 531.

⁸⁸² Serahsî, *Usûl*, 1: 292.

⁸⁸³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 16.

⁸⁸⁴ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3: 114.

⁸⁸⁵ Şeybânî, *el-Hücce*, 2: 671.

⁸⁸⁶ İbnü’l-Hümmam, *Şerhu Fethi’l-kadîr*, 5: 384.

⁸⁸⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 13: 39.

⁸⁸⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 23: 16.

⁸⁸⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 4: 195.

⁸⁹⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 112.

⁸⁹¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2: 877.

⁸⁹² İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 30.

Hadisçilere göre hasen hadis.

Erken dönem muhaddislerce hadislerin sahih ve zayıf şeklinde iki kategoride değerlendirildiği, hasen hadisin kavramsal olarak tanınmasa da sözlük anlamında kullanıldığı⁸⁹³, bununla birlikte III. (IX.) yüzyılda Ebû İsâ et-Tirmizî tarafından terimleştirildiği düşünülmektedir.⁸⁹⁴ İlk dönem muhaddislerinden bazılarının hasen karşılığında yer verdikleri hafif dereceli zayıf hadis kategorisi de Tirmizî'nin terminolojisinde hasen diye kaydedilmiştir.⁸⁹⁵

Tirmizî hasen hadisi, isnadında kizb ile itham edilmiş kişi bulunmayan, şâz olmayan ve kendi gibi diğer tariklerden de rivâyet edilen hadis olarak tarif eder.⁸⁹⁶

İbnü's-Salâh ise, râvileri adâlet ve zabt yönünden meşhur, rivayet ettikleri hadisler münker kabul edilen râvilerin rivayetlerinden daha yüksek derecede, ancak hâfıza gücü ve titizlik bakımından sahih hadis râvileri seviyesine ulaşamamış olanların rivayet ettiği şâz, münker ve mu'allel olmayan hadis olarak tarif etmektedir.⁸⁹⁷

Râmhürmüzî, Hâkim en-Nisâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî gibi mütekaddimûn hadis âlimlerinin eserlerinde hasen teriminin bulunmaması, İbnü's-Salâh'ın eserinde yer vermesinden sonra kavramın yaygınlaşmaya başlaması onun yedinci yüz yılda hadisçiler arasında kullanımda olduğunu göstermektedir.⁸⁹⁸

Babanzâde Ahmed Naim ise, 'hıfz ve zabtı tâm ricâlin merviyâtına sahihtir' dedikten sonra sahihin ittisâl-i sened, adâlet-i râvi, adem-i şüzûz, adem-i illet gibi şartları hep mevcûd iken yalnız zabtı biraz daha gevşek olan, şu kadar ki hatası çok zuafâ derekesine de inmeyen ricâlin merviyâtı hasendir" şeklinde tanımlamıştır.⁸⁹⁹

"Adâlet sahibi ancak zabtı biraz gevşek olan râvilerin muttasıl senedle rivayet ettikleri şâz ve mu'allel olmayan hadis"⁹⁰⁰ olarak tanımlanan hasen hadisi sahih hadisten ayıran özellik râvisinin zabt niteliğinin mükemmel olmamasıdır.

Hadisin birçok zayıf senedle rivayet edilmesi, o hadisin hasen olmasını gerektirmez. Ancak doğru ve güvenilir râvisinin hıfzındaki zayıflık sebebiyle zayıf sayılan hadisin, diğer

⁸⁹³ Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 127.

⁸⁹⁴ Mücteba Uğur, "Hasen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 374.

⁸⁹⁵ Mehmet Emin Özafşar-Mahmut Demir, "Zayıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 157.

⁸⁹⁶ Tirmizî, "Salât", 124, 234, 270.

⁸⁹⁷ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 31.

⁸⁹⁸ Uğur, "Hasen", 16: 374.

⁸⁹⁹ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 1: 204.

⁹⁰⁰ Çakan, *Hadis Usûlü*, 127.

tariklerle rivayet edilmesi halinde hasene dönüşür. Aynı zamanda hadisin bir senedi hakkında hasendir denilmesi bu hükmün metnine de şâmil olmasını gerektirmez.⁹⁰¹

Hasen hadis de sahih hadis gibi li-zâtihi ve li-ğayrihi olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

Hasen li-zâtihi.

Adâlet sahibi ancak zabtı biraz gevşek olan râvilerin muttasıl senedle rivayet ettikleri şâz ve mu'allel olmayan hadistir. Ravideki zabt ve diğer sıfatlar kuvvetini kaybedecek olursa bu hadisler hasen li zâtihi hale dönüşürler.⁹⁰² Mutlak anlamda hasen hadis sözüyle hasen li-zâtihi kastedilir.

İbn Hacer hasen hadis tarifini sahih hadis tarifi üzerinden yapar. O, sahih hadisi rivayet eden râvinin zabt halinin hafiflemesi durumunda hadis hasen li-zâtihi'ye dönüşür demektedir.⁹⁰³

Hasen li-ğayrihi.

Yalancılıkla itham edilmemiş, çok hata yapacak kadar dalgın olmayan fakat ehliyeti açıkça anlaşılamayan/mestûr bir râvisi bulunan hadis, lafız ve mana yönünden başka rivayetlerle desteklenirse bu hadise hasen li-ğayrihi denir. Başka bir ifade ile isnadında, hadis rivayetine ehliyeti tam olarak bilinmeyen bir râvi bulunması sebebiyle aslında zayıf olan böyle bir hadisin başka tariklerden rivayet edilmesi sûretiyle zayıflığını giderdiği için bu nevi hadisler "hasen li-ğayrihi" diye adlandırılmıştır. Bu hadis çoğunlukla başka hadisleri desteklemek, mütâbaat için kullanılır.⁹⁰⁴

Hadisin isnadında rivayete ehil olup olmadığı tam olarak bilinmeyen/mestûr bir râvi bulunmakla beraber bu râvisinin dikkatsizlik ve dalgınlık, fazla hata yapmak, kasten yalan söylemek, dinin emir ve yasaklarına pek önem vermemek gibi kusurlarla suçlanmayan, metni de aynı veya benzeri başka tariklerle rivayet edilen hadistir.⁹⁰⁵

Âlimlerin çoğu hasen hadisin dinî konularda delil olduğu görüşündedir. Bazı âlimler ise hasen li-ğayrihi hadisin sadece amellerin faziletleri konusunda delil olabileceğini ileri sürmüştür. Onlara göre hasen li-ğayrihi hadisin ahkâm konusunda delil olarak kullanılabilmesi

⁹⁰¹ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 40.

⁹⁰² Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmanî, *Mukaddimetü İ'lâi's-sünen – Hadis Usûlü İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Muhaddis Ashâbi*, trc. Macit Bilge (İstanbul: Misvak Neşriyat, 2018), 21.

⁹⁰³ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 44.

⁹⁰⁴ Çakan, *Hadis Usûlü*, 128.

⁹⁰⁵ Uğur, "Hasen", 16: 375.

için tariklerinin birden fazla olması veya uygulamanın onu desteklemesi yahut sahih hadis ve Kur'ân'ın zâhirine uygunluk şartlarını da taşıması gerekir.⁹⁰⁶

Hasen kavramını Tirmizî ve bazı muhaddisler diğer başka terimlerle birlikte kullanmış ve kullandıkları bu terimlerle ilgili herhangi bir açıklama yapmamış olmalarından kaynaklı sonraki dönemlerde bu terimlerle ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu terimler hasen-sahih, hasen-ceyyid, hasen-garîb, hasen-sahih-garîb ve sahih-garîb olmak üzere beş kısma ayrılır.⁹⁰⁷

Hasen-sahih terimi şu manalarda kullanılmıştır: Bu hadis sahih bir hadistir. Hadis iki tarikten rivayet edilmiş olup birine göre sahih, diğerine göre hasen seviyesindedir. Rivayete ehliyetleri açısından râvilerinin bir kısmı hasen hadis, bir kısmı sahih hadis râvileri seviyesindedir. Hadisin hasen veya sahih olması hususunda kesin bir görüşe varılamamıştır.

Hasen-garîb teriminin ise tek senedle rivayet edilen hadisin mana itibari ile başka hadislerce takviye edilmesi durumunda kullanıldığı düşünülmektedir.⁹⁰⁸

Sahih ve hasen hadislerin makbul ve delil olmaya elverişli durumda bulduklarını ifade etmek üzere “ceyyid, mücevved, salih, sabit, kavî, müşbih, müstahsen, mahfûz, ma'rûf, sâlih” gibi terimler kullanılmıştır. Bu hadisleri fıkîh âlimleri delil olarak kullanmışlardır.⁹⁰⁹

Hanefîlere göre hasen hadis.

Hanefî kaynakları incelendiğinde, mezhebin kurucusundan bir asır sonra yaşamış olan Tirmizî döneminde kavramlaştığı tespit edilen hasen hadis teriminin Ebû Hanîfe döneminde kullanıldığına rastlanmamıştır. Bununla birlikte Tirmizî sonrası dönemde hadisçiler arasında kullanımı yaygınlık kazanan kavramın terim anlamıyla Hanefî fakihlerince kabul edildiğini gösterir bir bilgiye de ulaşamamıştır.

Onların kullandıkları âhâd haber terimi içerisinde hasen hadisi çağrıştıracak veriler bulunsa dahi, Hanefîlerin bu hadisleri hasen hadis olarak değil, daha çok âhâd hadisle amel bölümünde değerlendirdikleri görülmektedir. Hanefî otoritelerince sahih hadisler mütevâtir, meşhur ve âhâd olanlar arasında bulunmaktadır. Bunun dışında ki hadisler zayıf hadisler veya türevleri arasında yer almaktadır. Bu iki hadis türü arasında yer alan ve hadisçilerce hasen hadis olarak kullanılan zabtı biraz gevşek râvilerin rivayetleri, Hanefîlerce yeni bir başlık altında değerlendirilmemiş sahih veya zayıf kategorileri içerisinde mütâlaa edilmiştir.

⁹⁰⁶ Uğur, “Hasen”, 16: 376.

⁹⁰⁷ Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 128.

⁹⁰⁸ Çakan, *Hadis Usûlü*, 130.

⁹⁰⁹ Uğur, “Hasen”, 16: 375.

Zayıf hadis.

Sahih veya hasen hadisler için gerekli şartlardan en az birini taşımayan bu nedenle sahih ve hasen hadis mertebesine ulaşamayan rivayetlere verilen isimdir. Rivayetteki noksanlığın birden fazla olması zayıflığın şiddetini artırmaktadır.⁹¹⁰

Hadisçilere göre zayıf hadis.

Hadis usûlcüleri, hadisin sahih veya hasen olma şartlarından birine veya birkaçına sahip olmamasını dikkate alarak zayıf hadisi birçok alt gruba ayırmışlar ve bunların her biri için farklı terimler kullanmışlardır.⁹¹¹ Zayıf hadis çeşitlerinden on beşi özel terimlerle anlatılırken, bu sayıyı üçyüz seksen bire kadar çıkarırlar da bulunmaktadır.⁹¹² Bunlar içerisinde en şiddetli olan mevzû hadisi ayrı başlık altında değerlendirenler bulunduğu gibi⁹¹³ zayıf hadisin alt başlığı olarak kabul edenler de vardır.⁹¹⁴

İbn Hacer'in taksimine göre mütevâtir dışında kalan ve âhad kategorisinde değerlendirilen haberler ya makbul veya merdud kabul edilirler.⁹¹⁵

Zayıf hadisle amel konusunda muhaddisler zayıf isnadlı hadislerin rivayetinde bir sakınca görmemişler; mevâiz, kıssalar, amellerin faziletleri gibi tergîb-terhîb konularında veya tefsir ve megâzîye ilişkin hususlarda hadis rivayet ederken daha hoşgörülü bir tutum ortaya koymuşlardır. Aslında zayıf hadisin rivayeti veya onunla amel edilebilmesi, ayrıca bazı âlimlerin zayıf hadisi kıyasa tercih etmeleri o hadisin Hz. Peygamber'e ait olması ihtimali sebebiyledir.⁹¹⁶

Zayıf hadisle amel konusunda, hadisin aşırı zayıf olmaması, İslâm'da kabul görmüş genel prensiplere aykırı olmaması, onunla amel edilirken Resûl-i Ekrem'in söylemediği bir şeyi ona isnat etmiş olmamak için o rivayetin ihtiyatla karşılanması şeklinde üç temel şart ileri sürülmüş buna ilâveten hadisin aklın, şeriâtın ve dilin kabul etmediği mübalağalar içermemesi, kendisinden daha kuvvetli diğer şer'î delillerle çelişmemesi şartlarını ilave edenler de olmuştur.⁹¹⁷

⁹¹⁰ Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, 26; Çakan, *Hadis Usûlü*, 131.

⁹¹¹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 41.

⁹¹² Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 132.

⁹¹³ Yardım, *Hadis I-II*, 48.

⁹¹⁴ Çakan, *Hadis Usûlü*, 149.

⁹¹⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 57; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 62.

⁹¹⁶ Özafşar ve Demir, "Zayıf", 44: 158.

⁹¹⁷ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1: 298; Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, 94; Ebû'l-Hasenât Muhammed b. Abdi'l-Hayy el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdila li'l-es'ileti'l-aşerâti'l-kâmile*, nşr: Abdülfettah Ebû Gudde, (Halep, 1964), 40; Yusuf el-Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, çev. Bünyamin Erul, 3. Baskı (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1998), 150.

Klasik dönem âlimlerinin zayıf hadisle amel hususunda gösterdiği müsamahaya çağdaş dönemde, özellikle Selefî din anlayışının yeniden yükselişe geçmesiyle şiddetli eleştiriler yöneltilmiştir. Şevkânî gibi gelenekçi Selefîler zayıf hadisin kullanımına toptan karşıdır. Ona göre şer‘î hükümler arasında fezâil-ahkâm ayırımı yapmak doğru değildir ve hüccet teşkil etmeyen bir delile dayanarak bir şey hakkında hüküm vermek helâl olmaz. Zayıf hadisi kayıtsız şartsız kabul etme şeklindeki toptancı temayül aşırılığa kaçan bir yaklaşımdır. Öte yandan bazı hadisçilerin uydurma dediği hadisleri bir kısım hadisçilerin zayıf kabul ettiği, bir hadisin sıhhatine veya zayıflığına ilişkin hüküm vermenin aslında ictihadî bir durum olduğu düşünülürse zayıf hadisi toptan reddeden anlayışın da aşırılık olduğu söylenebilir. Bu nedenle muhaddislerin büyük çoğunluğu aşırı zayıf hadislerle diğerlerini aynı kefeye koymamışlardır.⁹¹⁸

Sahih bir hadisin başka tariklerden zayıf isnatlarla rivayet edilmesi onun sıhhatine zarar vermediği gibi her zayıf hadis şâhid ve mütâbîlerinin artmasıyla da hasen li-ğayrihî mertebesine yükselmez. Râvinin hafızasındaki bir kusurdan dolayı veya irsâl sebebiyle zayıf sayılan bir hadis tariklerinin çoğalmasıyla hasen mertebesine çıkabilirken râvisi yalancılıkla itham edildiği veya şâz kaldığı için zayıf olan bir hadis başka tariklerle desteklense de hasen derecesine çıkamaz.⁹¹⁹

Bir hadisin zayıf sayılmasının metin ve senedde olmak üzere iki nedeni bulunmaktadır.⁹²⁰

Hadisçilere göre zayıf hadis çeşitleri

Hadisler, isnadlarındaki inkitâ sonucunda: mürsel, munkatı‘, mu‘dal, muallak, müdelles, râvinin cerhini gerektiren sebeplerden ötürü: mevzû, metrûk, münker, şâz; râvinin zabt noksanlığı sebebiyle: musahhaf, muharref, muzdarip, maklup, mu‘allel ve müdrec gruplarına ayrılmaktadır.

İsnadındaki kopukluk nedeniyle zayıf sayılan hadisler.

Mürsel.

Sözlükte “göndermek, salıvermek, bırakmak” anlamındaki irsâl masdarından türeyen⁹²¹ mürsel, terim olarak “tâbiinden bir râvinin, kendisiyle Hz. Peygamber arasındaki sahâbînin ismini atlayarak naklettiği hadis” manasında kullanılır.⁹²² Hatîb el-Bağdâdî’ye göre mürsel

⁹¹⁸ Özafşar ve Demir, “Zayıf”, 44: 158.

⁹¹⁹ İbnü’s-Salâh, ‘Ulümü’l-hadîs, 34.

⁹²⁰ İbn Hacer, Nüzhetü’n-nazar, 57.

⁹²¹ İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 3: 1643.

⁹²² Selahattin Polat, “Mürsel”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 52.

hadis râvinin, muasırı olmayan yahut mülâkâtı olmadığı kişiden veya mülâkî olduğu ancak hadis dinlemediği şeyhten işitmediği bir hadisi nakledenin rivayetidir.⁹²³

Tâbiînin sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber'e izafe ettiği hadis olan mürsel, başka bir ifade ile senedinin sonunda tâbiînden sonraki râvisi düşmüş olan haberdir. İsmi hazfedilen râvinin durumu meçhul olduğu için merdud hadisler içerisinde değerlendirilmiştir. Ancak bu durum tâbiînin âdeti ise burada tevakkuf edilmiştir.⁹²⁴

Rivayet ettiği hadisi doğrudan Hz. Peygamber'den duymadığı halde Hz. Peygamber'den nakleden sahâbînin rivayetine "sahâbî mürseli" denir. Bu rivayeti kusurlu saymayanlar da bulunmaktadır. Bir râvinin, çağdaşı olmakla beraber görüştüğü bilinmeyen bir kişiden yaptığı rivayete "el-mürselü'l-hafî" denilmiş, mürsel hadisi rivayet eden râvi için "mürsil", bu şekilde rivayette bulunma eylemi için ise "irsâl" terimi kullanılmıştır. Muhaddislerin çoğunluğuna göre mürsel hadis delil kabul edilmemektedir.⁹²⁵

Hadisin alındığı kişinin zabtının zayıf ve isnada önem vermeyen biri olması, yaşça küçük kişiden rivayet etmesi, politik ve ideolojik nedenler, hadisin meşhur veya isnadının çok olması, rivayet izninin alınmamış olması, yazılı nüshalardan nakledilmesi, sened zikretme alışkanlığının henüz oturmamış olması gibi sebepler kaynaklarda irsâle başvurmanın nedenleri arasında zikredilmektedir.⁹²⁶

Mürsel hadis rivayetiyle meşhur râviler üzerinde uzlaşma olmasa da mürseli makbul olanlar ve olmayanlar şeklinde bir kabul bulunmaktadır. Buna göre Saîd b. el-Müseyyeb, Saîd b. Cübeyr, İbrâhim en-Nehaî, Mücâhid b. Cebr, Şa'bî, Tâvûs b. Keysân, Amr b. Dînâr, İbnü'l-Münkedir, Muâviye b. Kurre ve Mâlik b. Enes, Hasan Basrî vb. kişilerin mürselleri genel olarak kabul görmektedir.⁹²⁷

Mürsel hadisi mutlak anlamda delil kabul edenlere karşın muhaddislerden bir kısmı, hadisçilerin rivayet ettiği mürsellerin bir kısmının zayıf olduğunu veya rivayetlerini sika olmayan râvilerden naklettiklerini belirtilerek kabul etmedikleri görülmektedir. Onların çoğunluğuna göre mürsel hadis makbul ve hüccet değil, zayıf bir hadistir. Bu görüşte olanlar, mürseli makbul ve hüccet kabul etmenin sonraki asırların bütün münkâtı' ve isnadsız haberlerini de makbul saymayı gerektireceğini, bunun da muhaddislerin asırlar boyunca isnad, cerh ve ta'dîl için verdikleri emeği anlamsız kılacağını söylemişlerdir.⁹²⁸

⁹²³ Çakan, *Hadis Usûlü*, 132.

⁹²⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 60.

⁹²⁵ Çakan, *Hadis Usûlü*, 133.

⁹²⁶ Polat, "Mürsel", 32: 52.

⁹²⁷ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 1: 145.

⁹²⁸ Polat, "Mürsel", 32: 53.

Munkatı‘.

Senedinde bir râvinin düşürüldüğü, söylenmediği veya ardı ardına olmamak şartıyla birden fazla râvisi eksik olan⁹²⁹ veya üstü kapalı/mübhem bırakılan hadistir. Mürsel hadisten daha zayıftır. Bu durumun senedin başı, ortası ve sonunda olması arasında fark bulunmamaktadır.⁹³⁰

Mu‘dal.

Senedinde peşpeşe iki veya daha fazla râvinin atlanıldığı hadistir.⁹³¹ Munkatı‘ hadisten daha kapalı ve mübhem bir hadistir.⁹³²

Müdelles.

Râvinin, hadisi rivayet eden şeyhi görmediği halde görmüş gibi rivayet ettiği hadistir. Kusuru râvisi tarafından gizlenerek hiçbir kusuru yokmuş gibi rivayet edildiği için zayıf sayılmıştır.⁹³³

Muallak.

Senedin son râvi ile başlayan kısmından bir veya birbirini takip eden birkaç râvisi⁹³⁴, hatta senedin sonuna kadar bütün râvileri düşürülerek rivayet edilen hadise muallak adı verilmektedir.⁹³⁵

Râvinin adâletinin eksikliği sebebiyle zayıf sayılan hadisler.

Hadis âlimlerince adâlet vasfını zedeleyen yalancılık, ibadette gevşeklik gibi ahlâki ve dinî kusurlar bakımından veya zabt açısından yetersizlik sayılan çokça yanılma, hafıza bozukluğu, dikkatsizlik gibi sebeplerle râviler tenkide uğramış, rivayetleri bunlara göre değişik isimler almışlardır.

Mevzû.

Yalancıların uydurduğu ve Hz. Peygamber’e nisbet ettiği haberdir. Hz. Peygamber’e ait olmayan sözlerin onun ağzından uydurulması manasında mecazi olarak kullanılmıştır.⁹³⁶

⁹²⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 61.

⁹³⁰ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 75.

⁹³¹ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 62.

⁹³² Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 136.

⁹³³ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 62.

⁹³⁴ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, 1: 157.

⁹³⁵ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 66.

⁹³⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 66; Çakan, *Hadis Usûlü*, 137; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 97; M. Yaşar Kandemir “Mevzû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 493.

Metrûk.

Yalancılıkla itham edilmiş bir râvinin rivayetinde yalnız kaldığı hadistir. Hadis rivayetinde kasten yalan söylediği bilinmemekle beraber, başkası veya kendisinden bahsederken yalan söylediği bilinen kişinin rivayeti reddedilir. Bu hüküm zann-ı galipledir.⁹³⁷

Münker.

Zayıf râvinin sika râviye, hatası çok olan râvinin güçlü râviye muhâlif rivayet ettiği hadistir. Münkerin karşıtı olan güvenilir râvinin rivayeti de ma'rûf diye anılır ve bu hadis delil olarak kullanılır.⁹³⁸

Şâz.

شَذَّ “Şezze”, sözlükte gruptan ayrıldı veya topluluğa aykırı davrandı anlamına gelmektedir. İsmi fâili olan شَاذٌ “şâz” gruptan ayrılan veya topluluğa aykırı davranan manasına gelir.⁹³⁹ Hadis ıstılahında ise güvenilir bir râvinin, cemaatin nakline muhalif olarak rivayet ettiği ve bu rivayeti ile tek kaldığı hadis için kullanılmış bir terimdir. Râvinin rivayeti ile cemaatin rivayeti arasında bir tercih yapmak gerektiği zaman, râvinin rivayeti terkedilir ve isnadı fazla olan cemaatin rivayeti tercih edilir. Bu sebeple ki şâz hadis, zayıf hadisler arasında yer alır.⁹⁴⁰

Şâz hadisin tarifinin usûl kitaplarında farklılıklar taşıdığı görülmektedir. Yapılan tanımlara bakıldığında genel olarak dört yaklaşım tespit edilmektedir.⁹⁴¹

İmam Şâfiî şâz hadisi, “sika bir râvinin insanların rivayet etmediği bir hadisi rivayet etmesi değil insanların rivayet ettiklerine aykırı rivayette bulunmasıdır”⁹⁴² şeklinde tarif eder. Onun şâz tarifinde çoğunluğun rivayetine aykırılığın tek râvi tarafından yapılması vurgusu öne çıkmaktadır. Yani muhalefet ve teferrüd şâz hadisin başlıca özelliklerindedir.

Hâkim en-Nisâbûrî ise şâz’ı şöyle tarif eder: “sika râvinin rivayetiyle tek kaldığı ve rivayetine mütâbî‘ sahih hadis bulunmayan hadistir.”⁹⁴³ Onun tanımında, râvinin teferrüdünden bahsedilmesi, muhalefetten söz edilmemesi göze çarpmaktadır. Buna rağmen tariften muhalefet kaydı zorlanarak çıkarılabilir.⁹⁴⁴

⁹³⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 68; Çakan, *Hadis Usûlü*, 137; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 119.

⁹³⁸ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 69.

⁹³⁹ Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 476.

⁹⁴⁰ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 120.

⁹⁴¹ Yıldırım, Enbiya, *Hadiste Metin Tenkidi, Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 206.

⁹⁴² İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 76.

⁹⁴³ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadîs*, 77.

⁹⁴⁴ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 207.

Ebû Ya'la el-Halîlî el-Kazvînî'nin tarifinde ise "tek bir isnadı olan ve bu senedle, sika olsun veya olmasın râvinin tek kaldığı hadis olarak görülmektedir. Sika olmayan kimse tek başına kalırsa hadis metrûktür, kabul edilmez. Sika râvi tek kalırsa tevakkuf edilir, hadisle ihticac edilmez. Ona göre râvinin rivayetiyle tek kaldığı hadis şâzdır ve belirleyici özelliği teferrüddür."⁹⁴⁵

İbnü's-Salâh da şâz hadisi iki kısma ayırmış râvinin rivayetinde tek kaldığı hadisi, hıfz ve zabt yönüyle kendisinden üstün kimsenin rivayetine aykırı gördüğünde şâz ve merdud kabul etmiştir. Kendisi dışındaki kimselerin rivayetine aykırılık yok ve başka kimselerin rivayet etmediği bir hadis ise, rivayetiyle tek kalan bu râvi âdil, hafız, itkânına ve zabdına güvenilen biriye tek kaldığı rivayeti kabul edilir. Tek kalması rivayetine zarar vermez. Eğer tek kalması durumunda, hıfz ve itkânına güvenilmeyen kimselerden ise, bu durum rivayetin güvenilirliğini yaralayıp hadisi sahihlik alanından uzaklaştırır. Rivayetiyle tek kalan râvi, zâbit seviyesinden aşağıda ise, bu kimselerin tek kaldığı rivayet şâz ve münker kabilindedir.⁹⁴⁶

Hadisçilerin çoğunluğunun kabul ettiği tarif İmam Şâfiî'nin tarifine yakındır. İbn Kayyım el-Cevziyye'nin belirttiği gibi şüzüzlük, sika râvilerin nakline aykırı rivayet edip onlar karşısında yalnız kalmaktır. Sika râvi tek başına diğer sika râvilerin ona muhalif rivayette bulunmadığı bir hadis rivayet etse bu hadis şâz olmaz. Hadisin şâz kabul edilebilmesi için infirad ve muhalefetin ikisinin birden bulunması gereklidir. Hadisin hem senedinin hem de metninin göz önünde bulundurulması, sika râvinin kendisinden daha güvenilir bir râvinin metnine muhalif rivayet ettiğinin tespit edilmesi gereklidir.

Sika râvilerin zikrettiği bir kimseyi senedde zikretmemek, herkesin senedde zikrettiği kimseyi başka birisiyle değiştirmek gibi senedde şüzüzlük ve aynı hadisi kendisinden daha hafız veya zabtı daha iyi bir râviye veya râvilere aykırı olarak ziyadeli, noksan veya kalb ederek rivayet etmek gibi metinde şüzüzlük olmak üzere ikiye ayrılır. Bazıları şâzı kabul etse de daha sika olanın keza sayıca fazla olan sikaların rivayeti öncelikle kabul edileceğinden şâz ile amel etmez ve bu hadisi zayıf kabul eder.⁹⁴⁷

Şâz hadisin mu'allelden ayrılan yönü mu'allel hadiste vehmi gösteren gizli bir illete vakıf olunmasıdır. Yine diğer sika râvilerin rivayetine aykırılık ortadadır. Ancak onu bu aykırılığa götüren illetin tespiti oldukça zorluk arz etmektedir.⁹⁴⁸

⁹⁴⁵ İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadîs*, 77.

⁹⁴⁶ İbnü's-Salâh, *'Ulümü'l-hadîs*, 78.

⁹⁴⁷ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 208.

⁹⁴⁸ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 2011.

Daha çok metinde görülmekle birlikte seneddeki muhalefetten kaynaklanması da mümkün olan şâz hadisin benimsenmesi baştan beri hoş karşılanmamış, şâz rivayetlere meyledip bunları öğrenmeye çalışanların son derece zararlı rivayetleri öğrendikleri söylenmiş, şâz haber rivayet eden kimselerin ilimde önder olamayacakları belirtilerek bu tür rivayetlerden kaçınılması gerektiği ifade edilmiştir.⁹⁴⁹

Sonuç olarak hadisçilere göre şâz hadis, güvenilir bir râvinin, kendinden daha güvenilir bir râviye muhâlif olarak rivayet ettiği hadistir. Bu hadislerden daha güvenilir râvinin rivayeti mahfûz olarak isimlendirilmekte ve delil olarak kullanılmada şâza tercih edilmektedir. Şâz ile mahfûz bir nevi birbirinin zıddı hadislerdir.⁹⁵⁰

Râvinin zabt noksanlığı sebebiyle zayıf sayılan hadisler.

Musahhaf.

Harflerin şekli aynı olmakla beraber, noktalama hatası olan hadistir. Râvinin bir kelimeyi yanlış okuması veya hocasından dinlerken yanlış duyması sebebiyle senedinde yahut metninde hata yapılan hadise denir. Kelimenin yazılışı bozulmamakla beraber noktalama hatası yapılan hadislerdir.⁹⁵¹

Muharref.

Kelimenin yazılışı bozularak, hareke ve harf yanlış yapılan hadislere denilir.⁹⁵²

Muzdarib.

Farklı rivayetleri olduğu halde gerek râvilerin hafıza yönünden üstünlükleri gerek rivayet ettikleri şeyhlerine olan yakınlıkları sebebiyle rivayetler arasında tercih yapılamayan hadistir.⁹⁵³

Mu'allel.

Dışarıdan kusursuz gibi görünen, ancak içerisinde rivayet ve râvi yönünden gizli kusur taşıyan hadistir. Örneğin mürsel ve munkatı' bir hadisin vasledilmesiyle veya bir hadisin başka bir hadise dâhil edilmesiyle ortaya çıkmaktadır ki araştırma sonucu anlaşılabilir.⁹⁵⁴

⁹⁴⁹ Abdullah Aydın, "Şâz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 385.

⁹⁵⁰ Çakan, *Hadis Usûlü*, 143; Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 157.

⁹⁵¹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 75.

⁹⁵² Çakan, *Hadis Usûlü*, 145.

⁹⁵³ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 139.

⁹⁵⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 69.

Maklûb.

Mürre b. Ka'b ile Ka'b b. Mürre örneğinde olduğu gibi râvilerin isimlerinin veya neseplerinin, metindeki kelimelerin yerlerinin değiştirildiği hadistir.⁹⁵⁵

Müdreç.

Hadisten olmayan bir kelâmın hadise bitişik olarak zikredilmesine idrâc, böyle bir uygulamaya maruz kalmış hadise müdreç denir. Sened veya metne hadisle ilgili olmayan bir ilavenin yapılmasıyla ortaya çıkar.⁹⁵⁶ Hadisi rivayet edenin açıklama yapmak amacıyla söylediği ancak talebeleri tarafından hadisin metninde veya senedinde bulunduğu zannıyla hadisle birlikte rivayet edilen hadistir.⁹⁵⁷

Hanefilere göre zayıf hadis.

Hanefiler zayıf hadisi hadisçiler kadar detaylı gruplara ayırmamış, onların kullandıkları terimlerden yalnız birkaçını kullanmışlardır. Zayıf hadisi ifade etmek için “zuyûf⁹⁵⁸, bâtil⁹⁵⁹, merdûd⁹⁶⁰ metrûk⁹⁶¹ ve şâz⁹⁶² gibi terimleri tercih ettikleri görülmektedir.

Hasen hadis tabirininin Tirmizî'den sonra kavramlaştığı kabul edildiğinde Hanefî mezhebinin kuruluş döneminde yalnızca sahih ve zayıf hadisin bilindiği varsayılmaktadır. Bu durum Hanefilerce kabul gören “zayıf hadisler kıyasa tercih edilirler” anlayışındaki “zayıf” kavramının daha sonra ortaya çıkan hasen hadisi ifade etmiş olabileceği düşündürmektedir.⁹⁶³

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Hanîfe nezdinde zayıf hadisin kıyas ve reyden daha evlâ olduğu hususunda Hanefî mezhebi âlimlerinin icmâ ettiğini ve mezhebin bu görüş üzerine bina edildiğini belirtmektedir. İbn Kayyim, “kahkahadan dolayı yeniden abdest almayı, seferde hurma şirasını abdest için kullanmayı, değeri on dirhemden düşük miktarda eşyayı çalan hırsızın elinin kesilmeyeceği” konularındaki hadislerin zayıflıklarına rağmen Hanefilerce kıyâs ve rey takdim edilerek kabul edildiğini ifade etmektedir.⁹⁶⁴ Tahâvî bu hadislerin incelenmesi halinde onların hasen veya hasen li-ğayrihî olabileceklerini belirtmektedir.⁹⁶⁵

⁹⁵⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 73.

⁹⁵⁶ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 1: 299.

⁹⁵⁷ Çakan, *Hadis Usûlü*, 140.

⁹⁵⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 201.

⁹⁵⁹ Debûsî, *el-Esrâr*, 2: 632.

⁹⁶⁰ Debûsî, *el-Esrâr*, 5: 1409.

⁹⁶¹ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 189.

⁹⁶² Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î'*, 1: 212.

⁹⁶³ Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 67.

⁹⁶⁴ Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-Muvakkîin an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1973), 1: 177; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1985), 7: 54.

⁹⁶⁵ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, thk. Muhammed Sağir Hasan el-Ma'sûmî (İslâmâbâd, Matbûâtu Ma'hedî'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1971), 67.

Hanefilere göre haberin isnadı sahih olsa dahi rivayetin metni “asıllar” olarak kabul edilen “Kur’ân, sünnet, icmâ, kıyas ve umûmü’l-belvâ” ya arz edilmekte, aykırılık taşıyan rivayetler mensuh, merdud veya bâtil olarak kabul görmektedir.⁹⁶⁶

Hanefilerin, hadisçilerce zayıf hadisler arasında sayılan mürsel hadisle amel ettiklerini gösteren bütün hadisler onların zayıf hadis algılarının farklı olduğunu göstermektedir. Onlar zayıf hadisleri hadisçilerin kabul ettikleri şekilde düşünmemişler, seneddeki kopukluktan ziyade metindeki zayıflığı öncelemişlerdir. Bu itibarla hadisçilerce zayıf sayılanlar bazen Hanefilerce sahih mertebesinde görülmüş veya en azından hasen seviyesinde değerlendirilerek kendisiyle amel edilebilir kabul edilmiştir.

Kasıt benzeri yanlışlıkla öldürme konusunda İmam Muhammed, Nu’mân b. Beşîr’in rivayet ettiği, Peygamber (s.a.s.) veda haccında topluma hitaben: “Dikkat ediniz! kasıt benzeri yanlışlıkla öldürme kamçı veya sopa ile öldürme gibidir. Bu öldürmenin diyeti yüz devedir. Bunların kırkının karnında yavrusu olacaktır.”⁹⁶⁷ hadisinin zayıf olduğunu belirten Hanefiler gerekçe olarak Hz. Peygamber (s.a.s.)’in vedâ haccında söylediklerinin büyük bir sahâbî topluluğunun huzurunda gerçekleştiğini ancak bu rivayetin yalnızca Nu’mân b. Beşîr tarafından aktarıldığını, bu nedenle zayıf olduğunu ve kendisiyle amel edilemeyeceğini belirtirler. O yıllarda Nu’mân’ın çocuk denilebilecek yaşta olduğunu ve bu hadisten sahâbîlerin ileri gelenlerinin de haberdar olmadıkları için ayrılığa düştüklerini ifade etmektedirler. Onlar, şayet bu hadis sahih olsa idi aralarında bir görüş ayrılığı olmazdı, demişlerdir.⁹⁶⁸

Hanefiler, zayıf hadis konusunu daha çok âhâd haberle amel konusunda ele almışlardır. Onlar hadisleri gerek sened açısından gerekse metin açısından değerlendirmişler, zayıf râvilerin rivayetlerini özellikle itikadda kullanmazlarken metin kritikleri yaparak amelde kabul etmişlerdir. Hanefilere göre zayıf hadis çeşitlerinden bazıları şunlardır:

Mürsel Hadis

Mürsel hadisin tanımı hadisçilerle fıkıhçılar arasında ihtilafli bir konudur. Hadisçilerce “tâbiînden bir râvinin sahâbîyi atlayarak Hz. Peygamber’e izafe ettiği hadis”⁹⁶⁹ olarak kabul gören mürsel hadis, fukaha indinde daha çok sözlük anlamında kullanılmış ve munkatı’, mu’dal, müdelles ve muallak hadisleri kapsayacak genişlikte⁹⁷⁰ “senedinin herhangi bir noktasında bir veya birden çok râvisi düşen hadisler”e isim olmuştur.⁹⁷¹ Onların

⁹⁶⁶ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 110.

⁹⁶⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 410.

⁹⁶⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 26: 77.

⁹⁶⁹ Çakan, *Hadis Usûlü*, 132.

⁹⁷⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 5.

⁹⁷¹ İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 60; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 291; Polat “Mürsel”, 32: 52.

kullanımındaki mürsel hadis için inkıtâın sahâbe kuşağında olup olmaması veya bir ve birden fazla olması konusu önem taşımamaktadır.⁹⁷² Yani Hanefilere göre mürsel; senedinden bir râvinin düşürüldüğü munkatı‘, peşpeşe iki veya daha fazla râvinin atlandığı mu‘dal, râvinin görmediği şeyhinden rivayet ettiği müdelles ve senedin sonuna kadar bütün râvilerin düşürülerek rivayet edildiği muallak hadisi, kısaca isnadındaki kopukluk nedeniyle zayıf sayılan bütün hadisleri kapsamaktadır.

İbnü’s-Salâh’a göre mürsel hadisin hükmü, başka bir vecihten sahih olarak gelmediği müddetçe zayıf hadisin hükmü gibidir. İmam Şâfiî’nin Saîd b. el-Müseyyeb’in mürselleri ile ihticâc etmesinin sebebi ise onun mürsellerinin başka vecihlerden müsned olarak ulaşmış olmasıdır.⁹⁷³

Hanefî usûlcülerinin inkıtâ-ı sûrî/zâhir ve inkıtâ-ı manevî/bâtın olmak üzere haberlerde iki tür kopukluktan bahsettikleri görülmektedir. Onlara göre zâhiri inkıtâın kapsamına mürsel hadisler girmektedir. Prensip olarak senedlerdeki zâhiri inkıtâa fazlaca önem vermeyen Hanefiler, ilk üç asırda yaşayan râvilerin mürsel rivayetlerini genel olarak sahih kabul etmektedirler.⁹⁷⁴

Hanefilerin manevî inkıtâ olarak kabul ettikleri alan kendi içerisinde muâraza ve râvideki kusurdan kaynaklı olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Muâraza, Kur’ân ve sünnet gibi asıllara arzla ortaya çıkarken, râvide ki kusurdan kaynaklı olan ise mestûrun, fâsıkın, sabînin ve ma‘tûhun haberi şeklinde görülmektedir.⁹⁷⁵

Mürsel hadisin kısımlarından olan sahâbenin diğer sahâbî râviyi atlayarak Hz. Peygamber’den doğrudan rivayette bulunması, sahâbenin tamamının udûl kabul edilmesi müctehidlerin çoğu tarafından kabul görmüştür. İhtilaf edilen konu ise sahâbe dışındaki tâbiûn veya sonraki nesillerin sahâbî râviyi atlayarak direkt Hz. Peygamber’den rivayetlerinde görülmektedir. Ebû Hanîfe, ilk üç tabaka olan sahâbe, tabiûn ve etbâu’t-tâbiîn’in mürsellerini tetkik sonrası kabul etmektedir.⁹⁷⁶

İlk dönem kaynakları incelendiğinde Ebû Hanîfe’nin azımsanamayacak derecede mürsel hadis kullandığı ve her hangi bir konuda mürsel hadis dışında başkaca delil bulunmadığı zaman mürsel hadisin re’ye tercih edileceğini belirttiği görülmektedir.⁹⁷⁷ Bununla birlikte hicrî ikinci asrın başlarında mürsel hadisleri kabul için bazı şartlar ileri süren İmam Şâfiî’nin aynı

⁹⁷² Serahsi, *Usûl*, 1: 272.

⁹⁷³ İbnü’s-Salâh, *‘Ulümü’l-hadis*, 26.

⁹⁷⁴ Serahsi, *Usûl*, 1: 360.

⁹⁷⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 359.

⁹⁷⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 30.

⁹⁷⁷ Polat, “Mürsel”, 32: 54.

zamanda ilk eleştiriyi ortaya koyduğu,⁹⁷⁸ sonraki dönemlerde bu durumun şiddet kazanarak hadisçiler arasında da yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Ebû Hanîfe'nin mürselleri arasında İbrahim en-Nehaî'den aktardıkları oldukça yer tutmaktadır. Onun bu hadisleri kabul gerekçeleri arasında râvilerin fikhî anlayışlarının önemli olduğu yorumları yapılmıştır.

İmam Şâfiî toplumda genel güvenin zayıflaması üzerine mürsel rivayetleri ihtiyatla karşılamış ve bu konuda bazı ilave şartlar öne sürmüştür. Ebû Hanîfe ise daha erken dönemde yaşadığı için aynı kayıtlara ihtiyaç duymamıştır. Bunun tâbi sonucu olarak Ebû Hanîfe'nin başvurduğu mürsel rivayet sayısı daha fazla olmuştur.⁹⁷⁹

İsâ b. Ebân'a göre ilimle uğraşan dindar insanların kendileri gibi ilim sahiplerinden alarak rivayet ettikleri mürsel hadisler aynen müsned hadisler gibi makbuldür. Hatta bu tür haberler müsned haberden daha kuvvetlidir.⁹⁸⁰

Cessâs, Hanefîlerin sahâbe ve tâbiîn mürsellerini kabul ettiklerini belirtmektedir. Ona göre etbâu't-tâbiîn mürselleri, râvilerinin âdil ve sika olmalarının bilinmesine bağlıdır. Bu görüş aslında Hanefî mezhebinin de temel kabulünü oluşturur. Ancak dördüncü asra gelindiğinde yalanın artması gerekçe gösterilerek bu dönemin mürselleri mezhebin önde gelenlerince kabul görmemiştir.⁹⁸¹ Mezhebin ortak kabulüne göre râvinin sikâ olmayanlardan rivayet almadığı biliniyorsa onun mürselleri makbuldür.⁹⁸² Ancak râvinin sika olan ve olmayan kimselerden karışık olarak irsal ettiği bilirse, onun mürselleri ittifakla kabul edilmemektedir.⁹⁸³

Mürsel hadisi belli şartlarla makbul ve hüccet kabul eden Cessâs'ın⁹⁸⁴ sahâbe ve tâbiîn mürsellerini âdil ve sika olmayandan rivayet etmekle tanınmadıkça, etbâu't-tâbiîn mürsellerini ise âdil ve sikadan rivayet etmekle meşhur olduğunda kabul ettiği görülmektedir.⁹⁸⁵

Hanefî kaynaklarında yer alan “sahâbe mürselinin icmâen kabul edildiği”,⁹⁸⁶ “tabiîn ve tebe-i tâbiîn âlimlerinin mürsellerinin makbul olduğu” anlayışı, herhangi bir âlimin hiçbir şarta tâbi olmadan rivayet ettiği bütün munkatı' rivayetlerinin kabul edildiği anlamına gelmemektedir. Benzer bir anlayış Hanefîler arasında yalnızca Kerhî tarafından ileri sürülmüş ancak Hanefîlerin geneli tarafından kabul görmemiştir.⁹⁸⁷

⁹⁷⁸ Şâfiî, *er-Risâle*, 64.

⁹⁷⁹ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 167.

⁹⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 359.

⁹⁸¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 30.

⁹⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 31.

⁹⁸³ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 61.

⁹⁸⁴ Polat, “Mürsel”, 32: 53.

⁹⁸⁵ Hacıoğlu, *Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 165.

⁹⁸⁶ Serahsî, *Usûl*, 1: 363.

⁹⁸⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 31.

Debûsî mürsel haberi Cessâs kadar delil olarak kullanmasa da sahâbe döneminde fetva veren tâbiûn fakihlerinin taklit edilebileceğini belirtmektedir. Hasan Basrî, İbrahim Nehaî ve Sa'îd b. el-Müseyyeb gibi tâbiûnun önde gelenlerinin mürsellerini naslara şahit olarak zikretmektedir.⁹⁸⁸

Debûsî'ye göre, kendisi tabiînden olan Ebû Hanîfe'nin "tabiînin nakillerinde onlarla yarışırız" sözü de dikkate alındığında her ne kadar tabiûn mürselleri üzerinde icmâ olduğu iddia edilse dahi başka bir delille desteklenmedikçe kabul edilemez.⁹⁸⁹

Pezdevî'ye göre de inkıtâ zâhir ve bâtın olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Zâhirî inkıtâ mürsel hadiste gerçekleşir ve sahâbe mürseli, ikinci ve üçüncü asırdakilerin mürseli, her asırda sika olan râvilerin mürseli, bir taraftan mürsel rivayet edilmişken diğer yönden müsned rivayet edilenler şeklinde dörde ayrılır. Bunlardan sahâbe mürseli icmâen makbul, ikinci ve üçüncü asırda olanların ise müsned rivayetleri hüccettir. Her asırda sika olanların mürseline gelince mezhebin önde gelenlerinden bazıları âdil olmak şartıyla bunlarla amel etmeyi kabul etmiş diğer bazıları ise fisk dönemini gerekçe göstererek kabul etmemişlerdir. Bir yönüyle mürsel diğer yönüyle müsned olan rivayetler konusunda ise bir grup inkıtâm müsnedle ortadan kalkacağını belirterek kabul ederken diğerleri ise kabule yanaşmamışlardır.⁹⁹⁰

Serahsî müsned haberler konusunda Cessâs'ın görüşünü sağlam bularak râvi, âdil ve güvenilir olmayan kişilerden rivayetiyle tanınmış biri değilse ilk üç asrın mürselini hüccet kabul etmekte, ondan sonra gelenlerin müsned haberleri konusunda ise ancak âdil ve sika kimselerden rivayet aldıkları hususunda şöhret var ise kabul edileceğini ifade etmektedir.⁹⁹¹

Hanefiler, âhâd haberi kabul etmeyi gerektiren bütün nassların mürsel haberin de kabulünü gerektirdiğini belirtmektedirler. Nasların delâletlerinin mürsel ve müsned hadisi birlikte gösterdiğini ifade eden Hanefiler, aynı şekilde sahâbe ve ondan sonraki nesillerde birçok mürsel hadisin varlığının bunu ispat ettiğini ifade etmektedirler.⁹⁹²

Hanefilere göre zaman zaman müsned haberden üstün tutulan mürsel haberlerin kuvvetinin bir nevî ictihadla belirlenmiş olduğu ve kıyasla sabit bulunduğu için onunla nesh gerçekleşemez, Kur'ân'a ziyade yapılamaz.⁹⁹³

Nehaî ile A'meş arasındaki konuşma bize onların mürselleri konusunda bilgi vermektedir. A'meş, İbrahim en-Nehaîye, hadis aktarınca senedini zikret dediğini, onun da:

⁹⁸⁸ Debûsî, *el-Esrâr*, 4: 1155.

⁹⁸⁹ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 107.

⁹⁹⁰ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 390.

⁹⁹¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 363.

⁹⁹² Serahsî, *Usûl*, 1: 360.

⁹⁹³ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 176.

“Falanca adam bana “Abdullah’tan” rivayet etti dediğimde, ismini andığım kişi bana hadisi aktarmış demektir. “Abdullah” diyor dediğimde onu bana bir topluluk aktarmış demektir” şeklinde açıklama yaptığını aktarmaktadır. Yine Hasan el-Basrî’nin de benzer açıklaması vardır: “bir hadiste dört sahâbî birleştiği zaman artık onları anmadan hadisi doğrudan Allah Resûlüne isnad ederim”.⁹⁹⁴ Bu metinlerde görüldüğü üzere irsalin sebebi râvilerin çokluğu ve güvenilir oluşudur. Bu bağlamda mürsel müsnedden daha güçlü durmaktadır. Râvî şüphe etmediği hadisleri mürsel olarak aktarmaktadır.⁹⁹⁵

Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden bazıları “belağ” adıyla anılan, hocalarının görüşlerini gerekçelendirmek adına zaman zaman konuyla ilgili bir kısmı muttasıl bir kısmı munkatı‘ senedlerle hadisler rivayet etmişlerdir.⁹⁹⁶

Mürsel ve müsned haberlerden hangisinin Hanefilere göre daha kuvvetli bir delil olduğu konusunda; İbrahim en-Nehaî, Urve b. el-Zübeyr gibi mürsellerinin kendi müsnedlerinden daha sağlam senedlere sahip olduğunu açıkça ifade eden güvenilir imamların mürsellerinin müsnedlerinden daha güçlü, bu tür açıklama yapmayanların ise müsnedlerinin daha sağlam kabul edildiği söylenebilir, demişlerdir.⁹⁹⁷

Tehânevî de mürsel rivayetlerin Hanefiler nezdinde müsned muttasıl rivayetin aşağısında olduğunu belirtir.⁹⁹⁸

Hanefilerin mürsel hadislerle amel ettiğini gösterir rivayetlerden bazıları şunlardır: Cumhûrun müsned haber oluşunu gerekçe göstererek kabul etmediği, namazda kahkaha ile gülmenin abdesti de bozduğunu belirten hadis⁹⁹⁹ Hanefilerce kabul edilmiştir.

Ebû Dâvûd’un mürsel olduğunu belirterek rivayet ettiği Hz. Peygamber’in Hz. Âişe’yi öptüğü ve bunun için abdest almadığını belirten hadis¹⁰⁰⁰ de Hanefilerce delil olarak kullanılmıştır.

İmam Muhammed, Mekhûl’ün Resûlüllah (s.a.s.)’den mürsel olarak naklettiği “Gayri Müslimlerin ülkesinde, o ülke vatandaşları ile Müslümanlar arasındaki işlemlerde faiz meydana

⁹⁹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 33.

⁹⁹⁵ Ebû Umer Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed en-Nemirî el-Endelüsî İbn Abdilber, *et-Temhid limâ fi’l-Muvatta mine’l-me’âni ve’l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Ribat: Müessesetü Kurtuba, 1967) 1: 39.

⁹⁹⁶ Abdulmuttalip Rifat Fevzi, *Tevsîku’s-sünne fi’l-karni’s-sânî’l-hicrî usususuh ve ittîcâhâtuh* (Mısır: Mektebetü’l-Hancı, 1981), 247.

⁹⁹⁷ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 109.

⁹⁹⁸ Tehânevî, *Mukaddimetü İ’lâi’s-sünen*, 82.

⁹⁹⁹ Zeylâî, *Nasbu’r-râye*, 1: 47.

¹⁰⁰⁰ Ebû Dâvûd, “Tahâre”, 69.

gelmez”¹⁰⁰¹ hadisini Mekh’ül’ün fakih ve güvenilir bir râvi olmasından dolayı makbul kabul etmiştir.¹⁰⁰²

Sonuç itibariyle Hanefiler nezdinde daha çok senedinin her hangi bir yerinde bir veya birden çok râvisi düşen hadisleri içeren, bu nedenle munkatî‘, mu‘dal, müdelles ve muallak hadisleri kapsayacak genişlikte kullanılan mürsel hadis için zâhirî inkıtânın fazlaca önemi olduğu görülmüştür. Bu nedenle ilk üç asırda yaşayan râvilerin mürsellerini Hz. Peygamber’den direkt duyma, güvenilir bulunma ihtimalleri de göz önünde tutularak genellikle kabul edilmiştir. Bu esnada asıllara muârazadan kaynaklı manevî inkıtânın kabulünde ise zorlanılmıştır.

Ebû Hanîfe’nin, kendi döneminde toplumda ki güvenin yaygınlığı ve râvilerin fakihliğini dikkate alarak mürsel hadisleri kabul etmiş, azımsanamayacak derecede kullanmıştır. Hanefilerin önde gelen hocalarının da sahâbe ve tâbiîn mürsellerini kabul, etbâu’t-tâbiîn mürselleri konusunda ise râvilerinin âdil ve sika olmasına bağlı olarak makbul addettikleri, sonraki dönemlerdeki mürsellerin ise yalanın artmasından kaynaklı kabul edilmediği ancak ilimle uğraşanların kendileri gibi râvilerden aldıkları rivayetlerin ancak kabul gördüğü anlaşılmıştır. Böylelikle Hanefilerin sahâbe mürselini icmâen makbul, ikinci ve üçüncü asırda olanların mürsel rivayetlerini hüccet, her asırda sika olanların mürselleriyle şartlı ameli esas aldıkları söylenebilir.

Şâz Hadis

İnceleme alanımız sınırlarında kalan mütekaddimûn dönemi Hanefî fakihleri arasında şâz hadisi tanımlayanlara ulaşılamamıştır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe’nin: “İstiskâ namazı konusunda kendisiyle amel edilemeyecek şâz bir hadis dışında bize ulaşan rivayet yoktur”¹⁰⁰³, Ebû Yûsuf’tan gelen “ne Hz. Peygamber’den ne de herhangi bir sahâbîden Allah Resûlü’nün ata iki hisse verdiği dâir, bir hadis dışında bize ulaşan rivayet yoktur. Bu konuda ulaşan tek hadis ise bize göre şâz’dır. Onu kabul etmeyiz”¹⁰⁰⁴ şeklinde şâz hadisten bahseden rivayetler mevcuttur. Buradan hareketle Hanefilerin hadisin kabul ve red gerekçelerinden hareketle şâz hadisle ilgili verilere ulaşılabilmektedir.

Hanefî fûrû‘ kaynaklarında şâz hadislerle ilgili şu açıklamalara da yer verildiği görülmektedir: “O meşhur bir hadis değil, nadir olan hadistir.”¹⁰⁰⁵ Meşhur sünnetle teâruz

¹⁰⁰¹ Zeyleî, *Nasbu’r-râye*, 4: 53.

¹⁰⁰² Serahsî, *Mebûsât*, 14: 56.

¹⁰⁰³ Şeybanî, *el-Asl*, 1: 399.

¹⁰⁰⁴ Şeybanî, *el-Asl*, 1: 398.

¹⁰⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 1: 212.

edebildiği gibi¹⁰⁰⁶ umûmü'l-belvâda tek kalan¹⁰⁰⁷ ve kabul görmeyen rivayettir.¹⁰⁰⁸ Aynı konuda rivayet edilen diğer sahih hadislere¹⁰⁰⁹ ve icmâya ters düşen akıl sahibi insanların yadırgadığı¹⁰¹⁰, çoğunluğun bakışına ters, ittifak ettikleri anlayışın dışında olan¹⁰¹¹, bazen tanınmayan meçhul bir râvinin rivayet ettiği, sübûtu zannî bir delildir.¹⁰¹² Benzeri sabit olmamış, kendisiyle dini delillere ilave yapılamayan¹⁰¹³, munkatı' zayıf bir hadistir.¹⁰¹⁴

Sıralanan bu nitelikler onlara göre hadisi şâz kılan illetlerin tespiti açısından büyük önem arz etmektedir. Bir hadisi şâz kılan nedenler incelendiğinde “teferrüd ve muhalefetin” belirgin biçimde ortaya çıktığı görülmekte, Hanefilerin içinde buldukları ekolün de etkisiyle “muhalefet”in içerisinde “akıl sahibi insanların yadırgadığı rivayet” ifadesine de rastlanmaktadır.¹⁰¹⁵

Cessâs, şâz hadisle ilgili şunları belirtmektedir: “Resûlüllah'tan (s.a.s.) bir hadis rivayet edildiğinde o hadisin zâhirî manası ve hükümleri, sünnetin bütününe aykırı veya Kur'ân'ın zâhirine muhalif görüldüğünde hadisin bunlara aykırı olmayacak biçimde yorumlanmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Böyle yorumlanamayan hadis şâzdır.”¹⁰¹⁶

Keşfü'l-esrar fî şerhi usûli'l Pezdevî isimli eserde şâz hadisle ilgili olarak, “râvi rivayetinde teferrüd etmiş, rivayeti kendisinden hıfz ve zabt yönünden daha güçlü bir râvinin nakline muhalif ise, tek kaldığı rivayet şâz ve red olunmuştur. Eğer bu rivayeti yalnızca kendisi aktarmış ve rivayetine başkası tarafından muhalefet gelmemiş ise, râvi âdil, hafız, zabtı ve itkânı konusunda güvenilir biri ise tek kaldığı rivayet kabul edilir. Ancak hıfzına güvenilmeyen bir râvi ise kat'î olarak onu sahihlikten uzaklaştırır. Daha sonra hadis râvinin durumuna göre farklı derecelerde değerlendirilir. Şayet teferrüd eden râvi, makbul hafız ve zâbit derecesinden aşağı değil ise zayıf hadisler arasında değerlendirilmez. Fakat hafız ve zâbit derecesinden aşağıda ise tek kaldığı rivayet reddedilir ve bu hadis münker şâz cinsinden kabul edilir” denilmektedir.¹⁰¹⁷

İbn Âbidin ise, “râvi bir konuda teferrüd ederse bakılır. Eğer kendisinden hıfz ve zabt yönünden daha güçlü birine muhalif ise şâz olarak teferrüd ettiği hadis merduddur. Kendisinden hıfz ve zabt yönünden daha güçlü birine muhalif değilse ve kendisi hıfz ve itkân sahibi

¹⁰⁰⁶ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1: 213.

¹⁰⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 78.

¹⁰⁰⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i*, 1: 244.

¹⁰⁰⁹ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3: 256.

¹⁰¹⁰ Serahsî, *Mebûsût*, 26: 79

¹⁰¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 85

¹⁰¹² İbnü'l-Hümmam, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, 6: 460.

¹⁰¹³ Serahsî, *Usûl*, 3: 115.

¹⁰¹⁴ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed İbnü'n-Nüceym el-Mısırî, *el-Bahrü'r-râ'ik* (Kahire, 1916), 7: 182.

¹⁰¹⁵ Serahsî, *Mebûsût*, 26: 79

¹⁰¹⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 74.

¹⁰¹⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 4: 426.

kimselerden ise hadisi makbuldür. Onun tek kalması hadisine zarar vermez. Eğer hıfz ve itkân sahibi biri değil ve hadisinde teferrüd etmiş ise mahfuz; zâbit ve makbul derecesinden düşmemiş ise hadisi hasen; değilse şâz ve merduddur”der. ¹⁰¹⁸

Müteahhirûn dönemi Hanefî âlimlerinin şâz hadis tanımları içerisinde mütekaddimûn dönemi yorumlarını da birleştirerek İbnü’s-Salâh’ın tarifini tercih ettikleri görülmektedir. Bu tanıma göre şâz hadis: “râvinin diğer insanların rivayet etmediği bir hadisi rivayet etmesidir.”¹⁰¹⁹ Başka bir anlatımla râvinin rivayetinde teferrüd etmesidir. Bu konuda teferrüd eden râvinin sika olup olmaması, muhalefetin varlığı ve yokluğu, şâz hadisin hükmü ile ilgilidir. Yapılan tanımlardan hareketle Hanefîlerin, hadis usûlcülerinin çoğunluğunun tercih ettiği tanım yerine İbnü’s-Salâh’ın tanımına yakın bir tarifi kabul ettikleri görülmektedir.

Hanefî kaynaklarında isnadı hasen, metni şâz olan hadislerden bahsedildiği gibi reddolunan şâz hadisi iki kısma ayıranlar da bulunmaktadır. Birincisini muhalif ferd hadis, ikincisini sika ve zabt olmayan kişilerin rivayeti şeklinde ifade etmektedirler.¹⁰²⁰ Tanımlardan biri metne yönelik bir şûzûzlüğü çağrıştırırken diğerinin ise senede yönelik bir şâzlığı ifade ettiği ortadadır.

Hanefîlerin şâz hadisi tespitinde teferrüdün yanısıra arz kriterlerini kullandıkları söylenebilir. Onlar hadisi Kur’ân’a, sahih sünnete, akla, umûmü’l-belvâya arz eder aykırı bulduklarını şâz olarak nitelerler. Bu nedenledir ki Hanefîler meşhur hadise arz ettikleri ve ona muarız olan, kalabalık grupların şahit olduğu olayı tek bir râvinin rivayet ettiği, nâdir hadisleri şâz olarak nitelemiş ve onlarla hüküm vermemişlerdir. Hükümleri genel ve çok olanla ilişkilendirmişlerdir.¹⁰²¹ Bu tür hadislerin doğruluğu yerine yanlışlığını, râvinin zabtındansa vehmini tercih ederler.¹⁰²²

Dinin zaruretlerinden olan bir hususun, mutlaka râşid halifeler döneminde ve beldelerinde zuhûr etmiş olması gerektiğini kabul eden Hanefîler, bunlardan ve beldelerinden gizli kalıp çok uzak bir beldede ortaya çıkan rivayetleri şâz kapsamında değerlendirirler. Bu hadislerin sahih olması halinde de zarûriyyât-ı dinîyyeden olmadığını ancak zevâid olabileceğini belirtirler.¹⁰²³

Hanefîler, hadisi Kur’ân ve sahih sünnete arz ettikten sonra ona muhalif gördükleri, kendisini meşhur bir hadisin desteklemediği, râşid halifelerin üzerinde icmâ etmedikleri, akıl

¹⁰¹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 31: 372.

¹⁰¹⁹ İbnü’s-Salâh, *Ulûmü’l-hadîs*, 76.

¹⁰²⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 4: 426.

¹⁰²¹ Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 1: 212.

¹⁰²² Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i*, 1: 283.

¹⁰²³ Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi’l-hadîs*, 279.

sahibi insanların yadırgadığı, dinin zaruretlerinden olduğu halde râşid halifeler döneminde bilinmeyen hadisleri kabul edilemeyecek merdud, şâz hadisler olarak görürler. Bu meyanda İmam Muhammed'in yağmur namazına ilişkin bir sorusuna cevaben Ebû Hanîfe "İstiskâ namazı konusunda kendisiyle amel edilemeyecek şâz bir hadis dışında bize bir şey ulaşmamıştır" diyerek şâz hadisin hükmü ile ilgili bilgi vermiştir.¹⁰²⁴

Hanefîler'e göre şâz hadis ile had cezası sabit olmaz. Onlar: "hayvanla cinsel ilişki kuranı öldürün"¹⁰²⁵ sözünü şâz bir hadis olarak kabul ederler. Bu nedenle böyle bir sözle had cezasının sabit olamayacağını belirtirler. Bu hadisin varlığı kabul edilse dahi, bu eylemi helal sayanlar hakkında olduğu şeklinde yorumlanacağını kabul ederler.¹⁰²⁶

Ebû Yûsuf, hadis rivayetlerinin sayıca çok olduğundan bahsederken şâz rivayetlerden kaçınılması gerektiğini salık verir. Fıkıh ehli tarafından bilinmeyen, Kitab ve sünnet'e muhalif rivayetlerin çıkarılıp ayırt edilmesi gerektiğini söyler. O, "Hadisin şâz olanından kaçının. Müslüman toplumun üzerinde bulunduğu, fakihlerin bildiği, Kitab ve sünnete muvafık olan hadisler sarılın. Diğerlerini bunlara kıyas edin. Kur'ân'a muhalif olan şeyler rivayette yer alsa bile Allah Resûlünden gelmiş değildir" demektedir.¹⁰²⁷ Hanefîlere göre şâz bir rivayet meşhur rivayete karşı olamaz. Bu durumda şâz hadis munkatı' olabilir. Onu destekleyen başka bir rivayet bulunmazsa o hadisle amel etmeyi terk etmek gerekir.¹⁰²⁸

Umûmü'l-belvâ bir konuda rivayet edilen şâz hadis onlara göre rivayet edilmemiş gibi kabul görür, sübûtu kat'î olmadığı için de terk edilir. Bu konuyla ilgili olarak "Hz. Peygamber'in yağmur duasında namaz kıldığına dâir tek bir kişinin rivayet ettiği hadisi, herkesin görebileceği bir konuda olduğu için şâz kabul etmektedirler. Hanefîler, âlim olsun cahil olsun herkesin bilebileceği olaylar hakkında şâz rivayetleri kabul etmezler. Bu itibarla Ebû Hanîfe yağmur duasında namaz olmadığını yalnızca dua yapılabileceğini düşünmektedir.¹⁰²⁹

Hz. Peygamber (s.a.s.)'in kadının abdest suyundan artanıyla erkeğin, erkeğin abdest suyundan artanıyla kadının abdest almasını yasakladığına dâir gelen rivayeti, 'herkesin başına gelebilir' bir husus olduğu için şâz kabul ederler ve delil olarak almazlar.¹⁰³⁰

Hanefîler, Medine fakihlerinin ezanın sonunu başına kıyas ederek "lâ ilahe illallahu vallahu ekber" diye bitirilmesi gerektiğini söylemeleri ve bu konuda bir hadis rivayet etmeleri

¹⁰²⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 1: 399.

¹⁰²⁵ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 29.

¹⁰²⁶ Serahsî, *Mebisût*, 9: 172.

¹⁰²⁷ Ebû Yûsuf *er-Red*, 32.

¹⁰²⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 151.

¹⁰²⁹ Serahsî, *Usûl*, 2: 127.

¹⁰³⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 62.

üzerine, bu hadisi umûmu'l- belvâya aykırı bularak böyle konularda ancak meşhur haberlere itibar edileceğini şâz hadislerle amel edilmeyeceğini belirtmektedirler.¹⁰³¹

“Biriniz sahrada namaz kılsa önüne bir sütredinsin. Bulamazsa ön tarafına bir çizgi çeksin”¹⁰³² hadisi de aynı gerekçe ile şâz kabul edilmiştir. Bundan dolayı bu hadis dikkate alınmamıştır.¹⁰³³ Yine hırsızlık nedeniyle kolun yarısından itibaren kesileceğini belirten rivayeti de şâz kabul ederek böyle rivayetlerin hükümlere kaynak olamayacağını söylemektedirler.¹⁰³⁴

Hanefîler “mirasçı için vasiyette bulunmak ve onun lehine borç ikrarında bulunmak yoktur”¹⁰³⁵ hadisinin “onun lehine borç ikrarında bulunmak yoktur” kısmının şâz olduğunu belirtirler. Meşhur olan rivayetin sahâbenin fakihlerinden olan İbn Ömer’den geldiğini kabul ederek bu rivayetle amel etmezler.¹⁰³⁶

Onlar, bayram namazı konusunda İbn Abbas’tan üç rivayet nakledildiğini bunlardan “bayram namazı dokuz tekbirden müteşekkildir” şeklindeki İbn Mes’ûd’un görüşüne uygun olan rivayeti şâz olarak kabul etmektedirler.¹⁰³⁷

“Kadınlara ancak kendi özgür kıldıkları veya özgür kılınmış kölelerinin özgür kıldığı kölelerde; mükâtebe akdi yaptıkları veya bunların mükâtebe akdi yaptığı kölelerde veya özgür kıldıkları kölelerin özgür kıldıklarının velâsının sağladıklarının velâ hakkı vardır”¹⁰³⁸ hadisi ile ilgili olarak Hanefîler, “bu rivayet her ne kadar şâz ise de büyük sahâbîlerin sözleri ve meşhur hadislerce desteklenmiş ve bu nedenle kabul edilmiştir demektirler.¹⁰³⁹ Hanefîlere göre büyük sahâbî sözleri ve meşhur hadisler şâz hadisin şâhid ve mutâbii durumundadır.

Ümmü Hânî bnt. Ebî Talib tariki ile Resûlullah’tan gelen “yakınlarımın ganimetten payı, ben hayatta iken onlara aittir ancak vefatımdan sonra ise onlara ait değildir”¹⁰⁴⁰ rivayeti de Hanefîlerce şâz kabul edilmiş, Râşid halifelerin uygulamada icmâ etmeleriyle güçlendiği için kabul edilmiştir. Bu nedenle onlar ganimetten beşte birinin Hz. Peygamber yakınlarına verilmesinin zorunlu olmadığını ancak istenmesi halinde ödenebileceğini düşünmektedirler.¹⁰⁴¹

¹⁰³¹ Serahsî, *Mebisüt*, 1: 78.

¹⁰³² Abdurrezzâk, *Musannef*, 2: 12.

¹⁰³³ Serahsî, *Usûl*, 1: 342.

¹⁰³⁴ Serahsî, *Mebisüt*, 26: 83.

¹⁰³⁵ Darekutnî, *Sünen*, 4: 152

¹⁰³⁶ Serahsî, *Mebisüt*, 18: 48.

¹⁰³⁷ Serahsî, *Mebisüt*, 2: 38.

¹⁰³⁸ Abdurrezzâk, *Musannef*, 9: 36; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6: 289; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 10: 306.

¹⁰³⁹ Serahsî, *Mebisüt*, 8: 84.

¹⁰⁴⁰ Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl*, 5: 850.

¹⁰⁴¹ Serahsî, *Mebisüt*, 10: 14.

Hanefiler şâz kavramını yalnızca merfû hadisler için kullanmazlar. Hz. Peygamber'in sözleri dışında sahâbî sözleri olan mevkuf rivayetler hakkında da kullanmaktadırlar. Ayrıca şâz kıraatlerden, şâz hükümlerden de bahsetmektedirler. Übey b. Kâ'b'ın "hac günlerinde peş peşe üç gün oruç" şeklindeki kıraati için "o şâzdır, meşhur değildir. Böyle bir kıraatle âyete ilave yapılamaz" demektedirler.¹⁰⁴²

Hanefiler şâz olan hadisi kabul etmezlerken onun başka bir rivayetle desteklenmesi durumunda amel etmeyi caiz görmektedirler. Bu nedenle "İki sünnet yeri birbiri ile karşılaşınca meni gelsin ya da gelmesin gusül gerekir"¹⁰⁴³ hadisini şâz olmasına rağmen kabul etmişlerdir.¹⁰⁴⁴ Bu rivayeti kullanmalarının gerekçesi Âişe'nin (r.a.) "bunu Resûlullah (s.a.s.) ile yaptık ve guslettik"¹⁰⁴⁵ hadisidir.

Sonuç olarak Hanefilerce, isnadındaki kopukluk nedeniyle zayıf sayılan hadisler için mürsel hadis kavramı kullanılırken, erken dönemlerde farklı gerekçelerle merdûd görülen hadisler için şâz hadis terimi kullanılmıştır. Kavram önceleri daha çok, kabul görmeyen rivayetleri ifade ederken sonraki dönemlerde hadisçilerin kullandığı teferrüd etmiş hadisler için kullanılmaya başlanmıştır. Ancak yine de onların kabule yaklaşmadıkları rivayetlerle amelden uzak durmak için başvurdukları bir terim olmuştur. Şâz haberlerin âhâd haberlerin arasında bulunduğunu kabul etmişler, onu bazı nüanslarla garîb hadisten ayırmışlardır. Bu nedenle onlara göre râvisi fakih olmayan tek kalmış rivayet, asıllara muaraza ettiğinden şâza dönüşmüş ve kabul görmemiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Hadisin Sıhhatini Tespit Kriterleri ve Hanefiler

Sened Tenkidi

Bu bölümde Hanefilerin râviler hakkındaki düşünceleri derlenmiş, onların cerh ve ta'dîl için kullandıkları kavramların tespiti yapılmış, metin tenkidi bölümünde de hadis metinlerini

¹⁰⁴² Serahsî, *Mebisüt*, 3: 128.

¹⁰⁴³ Beyhakî, *Sünen*, 1: 163.

¹⁰⁴⁴ Serahsî, *Mebisüt*, 1: 69.

¹⁰⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 68.

kabulde önceledikleri ilkeler, redleri esnasında ileri sürdükleri gerekçeler ortaya konulmuş, böylelikle Hanefilerin sened ve metin tenkid sistemleri çıkarılmıştır.

Ancak bu yapılırken ıstılahlarda ki göreceliğin de gözden irak tutulmaması gerektiği izahtan varestedir. Aksi taktirde değerlendirmelerde yanlış yapma riski ortaya çıkacaktır. Örneğin bir râviyi cerh ve ta'dîl açısından incelemek isteyen bir araştırmacının ilk müracaat edeceği kaynaklar cerh ve ta'dîl kitaplarıdır. Zira 21. yüzyılda yaşayan bir araştırmacının bin üçyüz yıl önce yaşamış olan birini aracı kullanmadan tanınması imkânsızdır. Cerh ve ta'dîl kitaplarında bir râvi için "leyse bi-şey"/bir şey değildir ifadesi kullanılmışsa söz konusu râvinin son derece zayıf olduğu kastedilmiştir. Dolayısıyla böyle bir râvinin rivayet ettiği hadis, bu kavramlar esas alınarak değerlendirilecektir. Ancak aynı ifadeyi İbn Maîn (ö. 233/847), "râvinin son derece az rivayette bulunduğu"nu belirtmek için kullanmaktadır. İbn Maîn'in hakkında "leyse bi-şey" dediği bir râvi diğer alimlerin dediği gibi değerlendirilirse rivayetine çok zayıf denilmesi durumunda kalınır. Halbuki, onun kullandığı anlamla, zayıflığın bir alakası yoktur. Bu tür görecelikler sadece hadisçiler arasında değil fıkıhçılar arasında da geçerlidir. Buna göre kullanılan ıstılahların hangisinin hangi âlim tarafından, hangi anlamda kullanıldığının bilinmesi önemli hususlardandır.¹⁰⁴⁶ Bu itibarla diğer iki bölümde olduğu üzere bu bölümde de Hanefilerin sened ve metin tenkid sistemleri hadisçilerin bakış açıları ile karşılaştırmalı olarak ortaya konulmuş, benzerlikleri ve farklılıkları tespiti çalışılmıştır.

Hadisçilere göre râviler.

Râvilerin nitelikleri.

Sözlükte, nakleden, taşıyan ve ileten gibi anlamlara gelen râvi¹⁰⁴⁷, terim olarak "hocasından öğrendiği hadisi edâ terimlerinden biriyle kendisinden sonrakilere nakleden"¹⁰⁴⁸ kimse demektir.

Hadislerin sıhhatinin tespitinde, hadisin metninin yanında onun senedi de gerek hadisçiler ve gerekse Hanefilerce farklı açılardan tetkik edilmiştir. Hadisçilere göre adâlet ve zabt sahibi râviler, sika olarak kabul edilmiş onların rivayetleri sahih sayılmıştır. Onlar ezberlerindeki hadislere bakarak râvileri "tâlib, müsîd, muhaddis, müfid, hafız, hüccet, hâkim, emîru'l-mü'minîn fi'l-hadîs" gibi farklı sıfatlarla nitelemişlerdir.¹⁰⁴⁹ Hadisçilere göre râvilerin nitelikleri iki başlık altında değerlendirilmiştir.

¹⁰⁴⁶ Coşkun, *Hadise Bütüncül Bakış*, 82.

¹⁰⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 1784.

¹⁰⁴⁸ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 255; Çakan, *Hadis Usûlü*, 77.

¹⁰⁴⁹ Şemsüddîn İbn Kaymâz et-Türkmânî ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 3: 125.

Adâlet.

Adâlet, hadis rivayetinin kabulü için râvide bulunması gereken en önemli özelliklerden biridir.¹⁰⁵⁰ Usûlcülerin ıstılahında rivayet ve şehadet ehliyetini ifade eden bir kavramdır.¹⁰⁵¹ Râviyi takvâya yönelten ve insanlık değerine yakışmayan hata ve davranışlardan uzak tutan bir nitelik şeklinde tarif edilmektedir.¹⁰⁵²

Bu sıfat bazılarına göre; rivayet ve şehadette adâlet, dinde yaşantının doğruluğunu ifade etmektedir. Temelde insanı takvaya götürecek ve onurlu davranışlara sevk edecek kişilik yapısına dayanır.¹⁰⁵³ İnsanın doğruluğu hakkında gönüllere güven verir. Çünkü insanı yalandan alıkoyacak Allah korkusuna sahip olmayan kişilerin sözlerine güvenilmez. Diğer taraftan küçük büyük bütün günahlardan sakınmak da bi'tarîki'l-evlâ, adâletin şartlarından biridir. Dininin zayıflığına delâlet eden kusurları bulunan râvinin rivayeti kabul edilmez.¹⁰⁵⁴

Adâletin, muhaddisi bid'atçılığa sevk etmeyen davranışlar,¹⁰⁵⁵ râvinin sözünü muteber kılan sıfatlar olarak niteleyenler de bulunmaktadır.¹⁰⁵⁶ Onu tanıtan sıfatlar için "Allah'ın emirlerine ittibâ, nehiyelerinden intihâdır" denilebilir. Hadis râvilerinde aranan bu şartlar, onların hal ve hareketlerinin takip ve tesbit edilmesiyle bilinebilir.

İmam Şâfiî ahâd haberlerin kabulü konusunu işlerken "adâlet ve zabt sahibi kişiler tarafından muttasıl senedle rivayet edilen şâz ve mu'allel olmayan" rivayetlere itibar edileceğini belirtmiş burada rivayetinin kabulü için râvinin adâlet sıfatıyla muttasıf olmasının gerekliliğinden bahsetmiştir.¹⁰⁵⁷

Râvide adâletin sübût bulması için iki âlimin o râvinin adâleti hakkında şehadette bulunması ya da hadisçiler ve diğer ilim ehli arasında hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde râvinin şöhret kazanmasıyla sağlanır. Adâlet vasfında Müslüman olmak, ergin olmak, akıllı olmak, takva sahibi olmak, murûet¹⁰⁵⁸ gibi nitelikler aranmaktadır.¹⁰⁵⁹

Hadisçilerin adâlet kavramına yükledikleri anlam fukahânın beklentilerinden daha kapsamlıdır. Onlara göre adâlet, râvinin akıllı ve bülüğa ermesi gibi fizikî/biyolojik ve ruhî

¹⁰⁵⁰ İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, 104; İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 69.

¹⁰⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 2: 308.

¹⁰⁵² Çakan, *Hadis Usûlü*, 78.

¹⁰⁵³ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsi el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ fi 'ilmi'l-usûl*, trc. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1: 157.

¹⁰⁵⁴ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 178.

¹⁰⁵⁵ Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetu 'ulümi'l-hadis*, 53.

¹⁰⁵⁶ Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Esir eş-Şeybânî el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl li ehâdîsi'r-Resûl*, thk. Abdülmecid Selim, (Kahire, 1980), 1: 70.

¹⁰⁵⁷ Şâfiî, *er-Risâle*, 370.

¹⁰⁵⁸ Murûet: insani ve örfi meziyet ve geleneklere sahip ve saygılı yaşamak.

¹⁰⁵⁹ Çakan, *Hadis Usûlü*, 78.

özelliklerinin yanı sıra, büyük günahlardan sakınması, ahlaklı olması gibi dinî yönünü ve kişiliğini zedeleyici zaaflardan sakınması yani bireysel ve sosyal özelliklerini de içine alan geniş bir kavramdır.¹⁰⁶⁰

Netice olarak adâlet, hadis rivayetinde, râvinin sahip olması gereken sıfatların en önemlisi olup, zabt şartıyla birlikte râviye sika vasfını kazandıran,¹⁰⁶¹ onun dinî ve ahlâki yönünü ifade eden bir kavramdır.¹⁰⁶²

Zabt.

Ezberlemek, yakalamak, sağlam ve güzel yapmak anlamına gelen bu sıfat,¹⁰⁶³ hadis ıstılahında, râvinin işittiği herhangi bir haberi, aradan uzun zaman geçmiş olsa bile, dilediği anda hatırlayabilecek şekilde iyi belleyip hıfz etme yeteneğine sahip olması anlamına gelir.¹⁰⁶⁴ Zabt sahibi râvinin uyanık olması, ezberinden naklediyorsa rivayetini iyi ezberlemiş olması, kitaptan rivayet ediyorsa kitabını iyice korumuş olması, mana ile rivayet ediyorsa manayı bozacak unsurları biliyor olması gerekir.¹⁰⁶⁵ Râvi zabt yönünden, müteyakkız, hâfız, zâbit ve âlim olmalıdır.¹⁰⁶⁶ Râvide adâlet ve zabt sıfatları birleşince bu râviye artık sika denir ve onun hadisiyle amel edilir. Zabtın, işittiğini anlamak ve anladığını ifade edinceye kadar hafızasında tutmak şeklinde iki aşaması bulunmaktadır.¹⁰⁶⁷

Zabtın yokluğu, râvinin rivayetindeki vehim ve hatasının çokluğu ile anlaşılır. Yalancılıkla itham olunan râviler genellikle hatası çok olanlardır ve bunlar umûmiyetle zabt yönünden cerhedilmişlerdir.¹⁰⁶⁸ Râvinin naklinin güvenilirliği, güvenilir râvilerin naklettikleri ile mukayesesini sonucunda anlaşılabilir. Rivayet, zabtı güçlü râvilerin nakillerine uygunluk arz ediyorsa râvinin zabtı güçlü, aksi takdirde zabtı gevşek kabul edilir ve rivayeti ile amel edilmez.¹⁰⁶⁹

Râvilerin cerhi.

Ta‘n sözlükte vurmak, saldırmak, kötölemek gibi manalarda kullanılır.¹⁰⁷⁰ Hadis ıstılahında râvilerin, hadislerine zarar veren ve onların zayıf sayılmalarına sebep olan kötü

¹⁰⁶⁰ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 40.

¹⁰⁶¹ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 179.

¹⁰⁶² Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 84.

¹⁰⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7: 340.

¹⁰⁶⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 69.

¹⁰⁶⁵ Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavî, *Fethu'l-muğis bi şerhi Elfiyeti'l-hadis* (Hindistan: Envâr Muhammedî), 2: 157; Nevevî, *Takrib*, 1: 64.

¹⁰⁶⁶ Çakan, *Hadis Usûlü*, 79.

¹⁰⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 1: 35.

¹⁰⁶⁸ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 180.

¹⁰⁶⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 106.

¹⁰⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4: 2676.

halleri yüzünden eleştirilmeleri demektir.

Cerh/olumsuzluk ve ta'dîl/olumluluk bakımından râviler, metâin-i aşere denilen on noktadan tenkid edilerek ayrı ayrı değerlendirilmektedir. Buna göre râvi, adâlet veya zabtı yönünden ta'n edildiğinde o râvinin hadisi merdûd sayılır.¹⁰⁷¹

Adâlet sıfatına yönelik cerh sebepleri.

Kizbü'r-râvî.

Kizb, Hz. Peygamber'in söylemediği bir şeyi kasden ona isnadla rivayet etmek, onun adına yalan söylemektir. Hadisçilere göre ta'n sebeplerinin en şiddetlisi olan kizb ile tanınmış bir râvi, tamamen terk edilir ve hadisi de reddedilir. Resûlullah'ın büyük günahlar arasında zikrettiği yalancılığın hadis rivayetine karıştırılmasını "bana kasden yalan isnad eden, cehennemdeki yerine hazırlansın"¹⁰⁷² sözü ile yasaklamıştır.

Kizbin, hadis rivayetinde yalancılık ve gündelik hayatta yalancılık olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Cumhûra göre hadis uydurmayı helal saymayan kişinin mevzû hadis rivayet etmesi onu küfre götürmese de küfürden sonraki en büyük günahlardandır.¹⁰⁷³

İttihâmü'r-râvî bi'l-kizb.

Râvinin hadisinde yalancılıkla itham olunmasıdır. Râvi, Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadislerde yalan söylemese dahi diğer konuşmalarında yalancılıkla tanınması halinde, hadis rivayetinde yalancılıkla itham olunur. Bu kişilerden hadis rivayet edilmez. Böyle kişilerin hadisleri metrûk sayılır.¹⁰⁷⁴

Bid'atü'r-râvî.

Dînin ikmalinden sonra ihdâs edilmiş din dışı ve dîne muhalif davranışları dindenmiş gibi gösteren râvi için kullanılan bir terimdir. Rasûlullah döneminde olmayan bir şeyi ortaya çıkarmaktır.¹⁰⁷⁵ Hadis ıstılahında daha çok râvinin akidesi ile ilgili bir cerh nedeni sayılmıştır.¹⁰⁷⁶

Hadis otoriteleri bid'atin cerh nedeni sayılabilmesi için onun küfrü gerektirip gerektirmediğine bakmışlar, küfrü gerektiren ve mükeffira adını alan bid'atçıların rivayetleri ittifakla reddedilmiştir. Küfrü gerektirmeyen ve müfessıka olan rivayetler hususunda daha

¹⁰⁷¹ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 84.

¹⁰⁷² Buhârî, "İlim", 38; Müslim, "Zühd", 72.

¹⁰⁷³ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 294.

¹⁰⁷⁴ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 40.

¹⁰⁷⁵ Nevevî, *Takrîb*, 3: 22.

¹⁰⁷⁶ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 327.

esnek davranmışlardır.¹⁰⁷⁷

Fısku'r-râvî.

Râvinin Allah'ın emirlerini terk edip ona isyan ederek hak yoldan ayrılması anlamına gelir. Bilerek fıskını açığa vuranın rivayeti merduttur. Ancak te'vilden dolayı fıskı düşüp bunun farkına varmayanların rivayetinin kabul edilebileceği anlayışı hâkimdir.¹⁰⁷⁸

Cehâletü'r-râvî.

Bir râvinin cerh ve ta'dîline sebep olabilecek hallerinin bilinmemesi anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁷⁹

Râvinin hadis imamları arasında bilinmemesinin başlıca iki nedeni bulunmaktadır. Birincisi, râvinin isim, künye, lakab, neseb gibi çeşitli ve pek çok sıfatları olduğu halde, bunlardan yalnız birisiyle tanınmış olması ve rivayet isnadında, tanınmış olduğu isimlerden başka bir isimle zikredilmesidir. Râvinin kendi ismi olmakla beraber, meşhur olmayan bir isminin kullanılması, onun başka bir şahıs olduğu zannını uyandırmaktadır. Bu durum hadisçiler arasında mechûlü'l-hâl ismi ile bilinir. Bu duruma mestûr hükmü verenler bulunduğu gibi zâhiren âdil, bâtınen meçhul hükmü verenler de bulunmaktadır.¹⁰⁸⁰

Râvinin meçhûl kalmasının ikinci sebebi, hadis rivayeti yönünden mukillûndan olmasıdır. Genellikle kendisinden yalnız bir kişinin hadis aldığı râvilerdir. Bu kimselerin isimleri çok defa isnadda zikredilmekle beraber, bazen de zikredilmez ve mübhem bırakılır. Mübhem bırakılan bu isimler yerine “ahberanî fulânun, ahberanî şeyhun, ahberanî racülün” gibi umûmî tabirler kullanılır. Râvileri bilinmeyen bu hadisler çoğunlukla hadis imamları arasında makbul sayılmamıştır.¹⁰⁸¹ Kendisinden tek bir kişinin rivayette bulunduğu râviye mechulü'l-ayn denilmiştir.¹⁰⁸²

İbnü's-Salâh'a göre ise, zâhiren ve bâtınen adâleti bilinmeyen mechulü'l-hâl, çoğunluğun nazarında makbul değildir; fakat zâhiren âdil olduğu bilinen mestûr ise, mechulü'l-hâlî reddedenlerce kabul edilmiştir.¹⁰⁸³

Zabt sıfatına yönelik cerh sebepleri.

Fuhşu ğalati'r-râvî.

¹⁰⁷⁷ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1: 374; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 333.

¹⁰⁷⁸ Muhammed Dâri Hamâde, *el-Hadisü'n-nebevîyyü's-şerîf ve eseruhu fi'd-dirâseti'l-lügaviyye ve'n-nahviyye* (Beyrut, 1982).

¹⁰⁷⁹ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 319

¹⁰⁸⁰ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 47.

¹⁰⁸¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 88.

¹⁰⁸² Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1: 316.

¹⁰⁸³ İbnü's-Salâh, *Ulûmü'l-hadis*, 101.

Hadis rivayetiyle meşgul olan bir râvinin, rivayet ettiği hadislerde yarıdan fazla hata yapması sebebiyle cerh edilmesi durumudur. Onun tarafından rivayet edilen hadisler münker sayılır ve reddedilir.¹⁰⁸⁴

Fuhşu gafleti 'r-râvi.

Hadis rivayetiyle meşgul olan bir râvinin çok dikkatsiz olmasıdır. Telkine sıklıkla maruz kalan râvinin rivayetleri konusunda, telkini kabul etmediği dönemdeki sağlam rivayetleri almır. Kendisinde bu durumun sıklıkla görüldüğü râviler mecrûh, rivayetleri ise merdûd sayılmıştır.¹⁰⁸⁵

Muhalefetü 'r-râvi.

Zayıf bir râvinin sika râvilere veya sika bir râvinin, kendisinden daha sika olan râvilerin rivayetine aykırı hadis nakletmesine muhalefet denilmiştir.¹⁰⁸⁶

Muhalefet çeşitli şekillerde gerçekleşir ve gerek muhalif olarak rivayet edilen hadis ve gerekse bu hadisin muarız olan diğer hadis, muhalefetin vukûu şekline göre şâz, mahfûz, münker, ma'rûf, müdrec, musahhaf, muharref ve merdûd gibi değişik isimler alır.¹⁰⁸⁷

Vehmü 'r-râvi.

Râvinin mürsel veya munkatı' olan bir hadisi muttasıl olarak veya bir hadisin metnini başka bir hadise idhâl ederek rivayet etmesine denir. Tahdîs kurallarını bilmemesi nedeniyle hadisi yanlış rivayet etmesidir.¹⁰⁸⁸ Vehmin eseri olan hata bazen isnadda, bazen de metinde görülür. Ancak râvinin vehmi her hadiste kolayca anlaşılmaz. Bu çeşit hadislere mu'allel denilmiştir.¹⁰⁸⁹

Sûu hıfzı 'r-râvi.

Râvinin hafızasının kötü olmasını ifade eder. Râvinin rivayetlerinin doğruluğunun yanlışlığına tercih edilememesi, isabet yönünün hata yönüne galip gelmemesi demektir.¹⁰⁹⁰ Bu durum râvide doğuştan olabildiği gibi ihtiyarlık veya hastalık sebebiyle sonradan da olabilmektedir. Hafıza zayıflığının râviye sonradan arız olması halinde, bu gibi râvilere "muhtelit" denilmiştir.

Muhtelit hükümü, ihtilâttan önce rivayet ettiği hadislerin kabulü, ihtilâttan sonra rivayet

¹⁰⁸⁴ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 41.

¹⁰⁸⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 149.

¹⁰⁸⁶ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 299.

¹⁰⁸⁷ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 95.

¹⁰⁸⁸ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 297.

¹⁰⁸⁹ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 96.

¹⁰⁹⁰ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 47.

ettiği hadislerin de reddidir. Eğer ihtilât tarihi bilinmez ve rivayet ettiği hadisler birbirinden ayırt edilemezse, râvinin bütün hadisleri üzerinde tevakkuf olunur. Herhangi bir karine ile sıhhati tesbit edilen hadisle amel olunurken diğerleri reddedilir.¹⁰⁹¹

Hanefilere göre râviler.

Râvilerin nitelikleri.

Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebi mensupları için hadislerin daha çok metinlerine ağırlık verdikleri, arz sistemleri ile metin kritiği sonuçlarını değerlendirdikleri, sened tetkikine yeterli önemi göstermedikleri iddia edilse de incelendiğinde onların senedindeki zayıflıktan dolayı kabul etmedikleri rivayetlere rastlanmak mümkündür.¹⁰⁹² Hadisçiler kadar olmasa da kendilerince tutarlı bir sened tenkid sistemine sahip oldukları görülmektedir. Onlar bazen hadisin senedinde gördükleri noksanlıklara rağmen metnini Kur'ân'a, sünnete, icmâya arz ettikten sonra haberi kabul etmeme gerekçeleri arasında tekraren râvi kusurlarını sıralayabilmektedirler. Râvinin hadisi yanlış işitmiş, anlamış veya bizzat yalan rivayet etmiş olabileceği bunlar arasındadır.

Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usûlcülerinin haber-i vâhidin kabulü konusunda görüş birliği içerisinde öne sürdükleri şartlar incelendiğinde bunların hadisin daha çok metni ile ilgili oldukları görülmektedir. Hanefî usûlcülerinin haberlerde biri maddî/zâhirî, diğeri ise manevî/bâtınî olmak üzere iki çeşit kopukluktan bahsettikleri, hadislerin senedindeki maddî inkıtâdan ziyade metindeki kopukluğu daha fazla önemsedikleri görülmektedir.¹⁰⁹³

Rivayetlerin isnatlı nakli ve sened tahlilleri konusunda Hanefîlerin tutarlı oldukları belirtilse de hadisçiler kadar detaylı davranmadıkları görülmektedir. Aslında her ilmi disiplinin değer yargılarında farklılar bulunması tabidir. Hanefîlerin fıkıh mentalitesine sahip, re'y ekolünün temsilcileri olmaları dolayısıyla bir hadisçi yaklaşımını onlardan beklemek doğru değildir. Hanefîlerin râvinin hatasını her hadis özelinde değerlendirdikleri, onun bir hadiste yaptığı hatadan dolayı diğer rivayetleri aynı değerle görmedikleri anlaşılmaktadır.¹⁰⁹⁴ Bu nedenle onların hadisçilerden biraz daha farklı sened değerlendirmelerinde buldukları, râvinin bir rivayeti ile amel ederlerken diğer rivayetini terkettiklerine şahitlik edilmektedir.

İlk dönem eserlerinde Hanefîlere göre haberin kabul edilip dinen değerli görülmesi için haberi nakleden râvinin adâlet, zabt, akıl ve İslâm sıfatlarını taşıması gerektiği

¹⁰⁹¹ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 97.

¹⁰⁹² Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn İbn Adî Ahmed b. Ali Abdülkâdir, *el-Kâmil fi'd-duafâi'r-ricâl*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 2001), 3: 537.

¹⁰⁹³ Serahsî, *Usûl*, 1: 361.

¹⁰⁹⁴ Ebû'l-Vefâ el-Kuraşî el-Hanefî, *el-Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefîyye* (Kahire: Hicr, 1993), 1: 30.

belirtilmektedir.¹⁰⁹⁵ Onlar râvide bulunması gereken özellikleri sıralarken hadisçilerin kabul ettiği adâlet ve zabt niteliklerini açmış, akıl ve İslâm sıfatını ayrı bir başlık altında telakki etmişlerdir.

Hanefîlerin râvide aranacak nitelikleri daha çok âhâd haberin kabul şartları içerisinde serdettikleri görülmektedir. Onlar rivayetler ihtilaf ettiğinde sahâbeyi; fakih olan, meşhur, birkaç rivayeti ile bilinen, tanınmayan gibi grublara ayırmışlar, öncelikle fakih olanın rivayetini tercih etmişlerdir. Bu meyanda Debûsî haberi nakleden kişi ile ilgili olarak dört ihtimalden bahsetmektedir. İlk olarak haberi rivayet edenin yalandan korunmuş peygamber olabileceğini, bu durumda haberin kesin delil niteliği taşıyacağını belirtir. İkinci olarak râvinin adâlet ve zabt sıfatlarını taşıyan kişi olabileceğini, bu durumda ise haberin doğru olma ihtimalinin yüksek olacağını, aykırı bir delil bulunmadıkça kabul edileceğini söyler. Üçüncü ihtimal olarak râvinin adâlet ve zabt sıfatlarını taşıyan ancak fıskı bilinen bir kişinin olabileceğini belirtir. Bu kişilerin haberlerinin de müttehem bi'l-kizb- ki Hanefîlere göre büyük günah işleyen veya küçük günaha ısrar eden olarak- kabul edildiklerinden dolayı hadislerinin kabul edilemeyeceğini ifade eder. Son olarak râvinin iyi ve kötü arasında ayırım yapabilecek mümeyyiz bir çocuk veya akli yerinde olmayan bir ma'tuh olabileceği ihtimalini dile getirir. Bu tür râvilerin haberlerinin de kabul edilemeyeceğini belirterek râvilerin niteliklerini sıralamıştır.¹⁰⁹⁶ Bu duruma göre Peygamberlerin ve adâlet ve zabt sıfatını taşıyan kişilerin ancak rivayetlerinin kabul edileceğini belirtmiş olmaktadır.

Hanefîler hadis aldıkları râvilerin sika olmasına önem göstermişlerdir. Bir adam Ebû Hanîfe'ye gelip “Süfyânü's-Sevrî'den hadis alma hususunda ne dersiniz? diye sormuş, Ebû Hanîfe de: ondan yaz, çünkü o sika bir kimsedir, ancak İbn İshâk'ın Hâris'ten naklettiklerini ve Cabir el-Cu'fi'nin rivayetlerini alma”¹⁰⁹⁷ diyerek sika râvileri öncelediğini göstermiştir.

Beyhakî el-Medhâl'inde senedli olarak Abdülhamid el-Hımmânî'den nakli Hanefîler'in sened tahliline bakışlarını göstermesi açısından önem taşımaktadır. “Ebû Sa'd es-San'ânî'yi dinledim. Ebû Hanîfe'ye doğrularak dedi ki: Ey Ebû Hanîfe! Sevrî'den hadis alma hususunda ne dersin? cevaben Ebû Hanîfe: ondan hadis yaz, çünkü o Ebû İshâk'ın Hâris'ten naklen rivayet ettiği hadislerle, Câbiru'l-Cu'fi'nin hadisleri hariç diğer bütün rivayetlerinde sikadır”¹⁰⁹⁸ dedi.

Hanefîler, “komşu, yanı başındaki malı alma konusunda daha fazla hak sahibidir. Yolları aynı, ancak komşusu gaibse malı satacak kişi satmayıp komşusunu bekler”¹⁰⁹⁹ hadisi

¹⁰⁹⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 3: 73; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 184; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 381-383; Serahsî, *Usûl*, 1: 345.

¹⁰⁹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 176.

¹⁰⁹⁷ İbn Adî, *el-Kâmil fi'd-duafâ*, 3: 537.

¹⁰⁹⁸ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 1: 30.

¹⁰⁹⁹ Tirmizî, “Ahkâm”, 32; Ebû Dâvûd, “Buyû”, 73.

ile ilgili olarak şöyle demektedirler: “Bu hadis, komşunun şüf’a hakkının varlığına delil olarak kullanılan hadislerin en güçlülerindendir. Sahih olduğunda hiç şüphe yoktur. Çünkü Abdülmelik b. Mervan ehli’l-hadistir. Ata b. Ebî Rebah hadiste mutlak imamdır. Cabir (r.a) ise sahâbelerin büyüklerindendir. Dolayısıyla hadisin isnadında eleştirilecek bir yön bulunmamaktadır.” İmam Muhammed de aynı hadisle ilgili olarak: “Şaşılacak şey doğrusu! Kendilerini hadis ehli sanıyorlar. Sonra da meşhur olmasına rağmen bu gibi hadislere uymuyorlar. Bu hadisi kabul etmedikten sonra onların hadis ehli olarak isimlendirilmelerinin bir anlamı kalmaz” demektedir.¹¹⁰⁰ Görüldüğü üzere Hanefiler kabul ettikleri hadislerin bir kısmı için sened tahlili yapmışlardır.

Hanefiler, yukarıdaki örnekler de görüldüğü üzere hadisçilerin kullandıkları sened tenkidlerinden bazılarını kullanmışlardır. Onlar, râvilerin niteliklerini dört grupta değerlendirmişler, her bir grubu kendi içerisinde zâhir ve bâtın olarak da ikiye ayırmışlardır. Hanefilere göre râvilerin nitelikleri şunlardır:

Akıl.

İslâm âlimlerinin rivayetin sıhhati için şart koştıkları akıl sözlükte: “insanın zarûrî ve nazari bilgileri elde etmek için gerek duyduğu rûhânî bir nûr”¹¹⁰¹ olarak ifade edilir.

Hadis âlimleri râvinin akıllı olmasıyla, onun deli veya sözünün anlamını bilemeyecek kadar küçük olmaması gerektiğini ifade ettikleri görülürken;¹¹⁰² Hanefilerin râvinin rivayet ettiği haberin, anlaşılabilir, düzenli ve manası olan bir sözcük dizimine ihtiyaç duymasından hareketle böyle bir şart ileri sürdükleri anlaşılmaktadır.¹¹⁰³

Onlar akıllı, mutlak ve zâhir olmak üzere iki kısımda değerlendirmişlerdir. İtidâl sahibi ergenlerin akıllı olarak kabul ettikleri mutlak akıllı, kâmil akıllı olarak da isimlendirirler. Çocuğun ve ma‘tûhun aklını ise zâhir akıllı grubu içerisinde nâkıs akıllı olarak değerlendirmektedirler. Onlara göre çocuk bir yönden akıllı kabul edilirken diğer yönden akıllı gelişmemiş kabul edilir. Dinî konularda nakledilen haberin hüküm ifade edebilmesi için râvinin kâmil akla sahip olması gereklidir. Bu nedenle Hanefilere göre çocuğun haberi hüccet kabul edilmemiştir.¹¹⁰⁴

İmam Muhammed, âdil, fâsık ve kâfirin haberinden bahsederken “söylediklerine akılları erdiği takdirde, çocuk ve ma‘tûhun durumu da böyledir” ifadesini eklemesi farklı biçimlerde değerlendirilmiş, bir kısım Hanefiler bu atfın âdil râviye döneceğini dolayısıyla çocuk ve

¹¹⁰⁰ Serahsî, *Mebsût*, 14: 92.

¹¹⁰¹ Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya‘küb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005), 1033.

¹¹⁰² Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1: 163.

¹¹⁰³ Serahsî, *Usûl*, 1: 345.

¹¹⁰⁴ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 381.

ma‘tûhun bu şartlarda rivayetinin kabul edileceğini savunurken bazıları ise bu atfin fâsık râviye döneceğini, bu nedenle onların haberlerinin araştırılması gerektiğini belirtmişlerdir. Pezdevî ve Serahsî bu atfin kâfir râvi üzerine döneceğini belirterek, çocuğun ve ma‘tûhun haberinin de kâfirin haberi gibi kabul edilemeyeceğini söylemişlerdir. Onlara göre sabînin ve ma‘tûhun haberleri hüccet olarak kabul edecek olursa, o taktirde çocukların başkaları üzerine velayetlerinin de kabul edilmesi gerekecektir. Kendi nefisine gücü yetmeyenin, başkasına güç yetirmesi mümkün değildir. Sabî ve ma‘tûhun kendi nefislerine velayetleri olmadığı icmâen sabittir. Bu nedenle onların rivayetleri de kabul edilemeyecektir.¹¹⁰⁵

Debûsî şeriatın aklının noksanlığından dolayı çocuğa kendi işlerinde dahi sorumluluk vermediğini bu nedenle daha evlâ olan din işlerinde de çocuğun yükümlü kılınamayacağını söyleyerek onun rivayetinin değerlendirilemeyeceğini belirtmektedir. Buradan hareketle rivayetin sıhhati için aklın gerekliliğine vurgu yapmaktadır.¹¹⁰⁶

Hanefiler, çocuk sahâbîlerin Hz. Peygamber’den dinlediklerini büyüdükten sonra nakletmelerini kendi görüşlerine delil kabul ederler. Onlar, şayet küçüklerin rivayetleri geçerli olsaydı sahâbenin küçük yaşlarda hadisleri rivayet etmeleri gerekirdi derler. Kiblenin değişimini Kuba halkına haber veren sahâbînin henüz çocuk yaşlardaki İbn Ömer olduğu rivayetini kabul etmez, bunun yerine haber veren kişinin Enes b. Mâlik olduğunu belirtirler. Şayet İbn Ömer olduğu kabul edilecek olsa dahi, onun yaşının on dört civarında olduğunu bunun da bulûğ çağına ulaşmış bir kişinin rivayeti olarak kabul göreceğini belirtirler.¹¹⁰⁷

Hanefiler arasında, “ihtiyat halinde kâfirin haberi ile amel caiz olduğuna göre, müslüman çocuğun haberiyle amel, evleviyetle caiz olur” düşüncesine sahip olanlar da bulunmaktadır.¹¹⁰⁸ Onlar bunamış olan kişiyi de çocuk gibi kabul ederler. Her ikisini de mutlak akıllı olarak değerlendirmezler.¹¹⁰⁹

Hanefilere göre haberin kabul edilmesinde koşul olan akıl; zabt, adâlet ve tanıklıkta da koşuldur. Aklın tam olup olmadığı hususunda dinin belirlediğinden başkaca ölçü yoktur. Ancak insanlar kolaylık olması için akılla birlikte ergenliği/bulûğu tam aklın ölçüsü olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı bunak/ma‘tûh ve çocuklar onlara göre tanıklığa da ehil değildir.¹¹¹⁰

Adâlet.

Adâlet, istikamet anlamına gelmektedir. Adâletli hüküm vermede müstakîm bir ahlâka

¹¹⁰⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 352.

¹¹⁰⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 175.

¹¹⁰⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 23.

¹¹⁰⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 24.

¹¹⁰⁹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 175.

¹¹¹⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 16: 113.

sahip olana âdil kişi denir.¹¹¹¹ Dinen sakıncalı davranışlardan uzak durmaya çalışan kişi âdil olarak bilinir.¹¹¹²

Hanefî usûlcüleri adâleti zâhirî/açık ve bâtinî/gizli olmak üzere iki kısma ayırırlar. Râvinin zâhirî adâletine, dinî ve aklî melekesiyle hükmedilir. İkisinin de bir insanda bulunmasıyla zâhirî adâlet gerçekleşir. Akıllı bir Müslüman Allah katında fiillerinden sorumludur. Zâhiren Müslüman olan ve orta derecede bir akla sahip bulunan kişi aslında noksan adâlet sahibi sayılır. Çünkü aslolan kişinin anlık tutum ve davranışları değil istikamet üzere bir yaşam sürmesidir.¹¹¹³ Bâtinî adâlet ise kişinin gündelik tutum ve davranışlarına bakılarak onun yaşantısından anlaşılır.¹¹¹⁴ Günlük yaşantısında dinin ve aklın gereklerine uygun yaşayan insanlar âdil kabul edilirler. İnsanların din ve akıl yönünden durumları birbirinden farklı olduğu için adâletin nihâî sınırını tespit etmek mümkün değildir. Ancak haram olan büyük günahlardan hayat boyu kaçınmak yeterli görülmektedir.¹¹¹⁵

Hanefîlere göre âdil kişinin verdiği haberin doğru ve yalan olma ihtimalleri bulunmaktadır. Ancak böyle bir ihtimalin mevcut olduğu durumlarda âdil olduğuna karar verilenlerin rivayetlerinin kabul edilmesinin nedeni, bu râvilerin aklen ve şer‘an mahzurlu kabul edilen tutum ve davranışlardan sakınmış olmalarının bilinmesidir.¹¹¹⁶

Debûsî, fâsığın haberinin de doğru ve yalan olma ihtimali taşıdığını belirtirken sadece haberin dine ve akla uygun olması durumunda kabul edilebileceğini ifade eder. Dine ve akla uygun olmayan rivayetlerinin ise reddedileceğini belirtir. “Size bir fâsık haber getirdiğinde onu araştırınız”¹¹¹⁷ âyetini gerekçe göstererek fâsığın aklı, nefsine galip geldiğinde rivayetinin sahih olabileceğini söyler. Ona göre aslolanın haberinin reddedilmesi değil, araştırılmasıdır.¹¹¹⁸

Hanefîlerce mutlak adâlet, râvinin her yönden en kâmil olması şeklinde anlaşıldığından fâsıkın ve mestûrun haberini hüccet saymayanlar bulunmaktadır. Örneğin İmam Muhammed büyük günah işlemenin adâlet vasfını ortadan kaldıracığını söylemektedir. Ona göre böyle bir kişinin rivayetini kabul etmek mümkün görünmemektedir. Pezdevî’nin ise günaha ısrar etmeyenlerin yaptıklarının fahiş hata olmadığı, bu durumun onların adâlet vasfını ortadan kaldırmayacağını belirttiği görülmektedir.¹¹¹⁹

¹¹¹¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 350.

¹¹¹² Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 383.

¹¹¹³ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 176.

¹¹¹⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 188.

¹¹¹⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 351.

¹¹¹⁶ Hucurât 49/6.

¹¹¹⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 186.

¹¹¹⁸ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 187.

¹¹¹⁹ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 383.

Ebû Yûsuf'a göre, farzlarını edâ eden, had gerektirecek büyük günah işlememiş ve iyiliği kötülüklerinden fazla olan kişiler âdil, şehâdetleri de makbul addedilir. Çünkü hiç kimse günahattan korunmuş değildir.¹¹²⁰ Bununla birlikte büyük günah işledikten sonra had cezası almış kişilerin tanıklıkları da kabul görmez.¹¹²¹

Debûsî'ye göre kölelik, kadınlık, âmâlık râvinin adâletine hâlel getirmez. Kâfirin haberinin kabul edilmeyişinin nedeni Müslümanlara karşı aşırı düşmanlığıdır. Bu nedenle hak yoldan ayrılarak dine muhalif amel edenlerin rivayetleri kabul edilmez.¹¹²²

İlk dönemlerde batıl kabul edilen mezhebini öven bidatçilerin rivayetleri ve haberleri kabul edilmese de¹¹²³ sonraki dönemlerde bidati, râvinin fiskına yol açıyor onu küfre götürmüyorsa kabul edilmiş, aksi durumlarda reddedilmiştir.¹¹²⁴

Hanefiler tanıklık/şahitlikle rivayeti birbirinden ayrı telakkî etmişlerdir. Onlara göre tanıklıkta yetkili olma koşul olarak aranmaktadır. Bu nedenle kölenin haberi, dinî konularda kabul edilirse de onun tanıklığı kabul edilmez. Çünkü tanıklıkta bağlayıcılık anlamı vardır. Başkasını bağlamak ise ancak yetkili olmakla mümkündür. Hanefiler tanıklık için ayrıca sayı şartını da gerekli görmüşlerdir. Ayrıca bayanların ruhsal yapıları nedeniyle onların şahitliğini daha düşük kabul etmişlerdir.¹¹²⁵

Sonuç olarak Hanefilere göre adâlet, kişinin Müslümanlığını izhar etmesi, açık fisktan, büyük günah işlemekten, küçük günahta ısrarcı olmaktan uzak olmasıdır.¹¹²⁶

Zabt.

Zabt, “işitmek, kastedilen manayı anlamak, bütün gayretiyle onu ezberlemek, daha sonra da onu rivayet edeceği zamana kadar herhangi bir zarar gelmemesi için tekrar ederek muhafaza etmek” anlamına gelmektedir.¹¹²⁷ Bu nedenle insanlar gafleti ile tanınan, söylediği ve dinlediği rivayetlerde aşırı ölçüsüzlüğü bulunan kişilerin tanıklığını kabul etmemişlerdir. Haberin dinen kabulü için râvide zabt özelliği bulunması gerektiğini belirtilmişlerdir.

Râvilere ait zabt sıfatı erken dönem Hanefî eserlerinde açık ifadelerle bulunmasa da Hanefî usûl kitaplarında yer almıştır.¹¹²⁸ Ebû Hanîfe'nin, râvinin haberi duyduğu andan rivayet anına kadar hiçbir değişikliğe uğratmadan hafızasında tutmasını şart koştuğu bilgisi

¹¹²⁰ Tahâvî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, 227.

¹¹²¹ Serahsî, *Mebsût*, 16: 123.

¹¹²² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 187.

¹¹²³ Serahsî, *Usûl*, 1: 373.

¹¹²⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 39.

¹¹²⁵ Serahsî, *Mebsût*, 16: 113.

¹¹²⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 82.

¹¹²⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 348; Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 382.

¹¹²⁸ Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 123.

kaynaklarda mevcuttur.¹¹²⁹ Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'in "Yazının içeriğini bilmeden sadece yazıya ve mühre bakıp şahitlikte bulunmayı caiz kabul etmeyiz. Çünkü zabt vasfı şahitliğin edâsı için şarttır. Esas amaç yazıdaki bilgilerdir. Yazının kendisi değildir. Dolayısıyla yazının içeriğini bilmeden zabtı da tahakkuk etmez."¹¹³⁰ sözleri bu konudaki düşüncelerini ifade eder. Serahsî "Ebû Hanîfe'nin, kayıt defterinde kendisine ait yazıyı tanıyan ancak olayı hatırlamayan kişinin şahitliğini de caiz görmediğini nakletmektedir."¹¹³¹

Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetinde, yazıdan çok hıfza önem verdiği görülmektedir. Bu nedenle o kitaptan rivayeti fazlaca caiz görmez.¹¹³² Onun hadis rivayeti için kitaba güvenildiği hallerde herhangi bir tağyir ve tahrif olmaması için, ezberlemenin zarûrî olduğunu söylediği kaydedilmektedir. Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre de râvinin kitaptan rivayetinin sahih olabilmesi için râvinin semânının sabit olması ve kitabının sağlam olması şart görülmektedir.¹¹³³

Debûsî, Pezdevî, Serahsî ve onları izleyen son dönem usûlcüleri zabtın zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki yönünden bahsetmişlerdir.¹¹³⁴ Onlara göre zabt, zâhir ve bâtin olmak üzere ikiye ayrılır. Zâhir olan, metnin lügat manasını korumayı ifade ederken bâtin ise, şer'î ve Arap dilindeki manasını ifade etmektedir.¹¹³⁵ Onlar haberin sıhhatinin, sözün tam olarak dinlenmesi, kastedilen asıl mananın anlaşılması, eksiksiz olarak ezberlenmesi ve nakledileceği zamana kadar muhafaza edilmesiyle mümkün olabileceğini belirtirler.¹¹³⁶

Hanefî usûlcüleri râvinin her iki anlamda da zâbit olması gerektiğini ileri sürmektedirler.¹¹³⁷ Râvinin metni hem şekil hem de delalet ettiği fikhî hüküm bakımından koruması gerektiği bildirilmektedir. Mutlak olarak zabt denildiği zaman da kâmil olan zabt kastedilmektedir. Bu nedenle doğuştan müsamahakâr ve umursamaz tavrıyla gafleti çok olan kişinin haberi hüccet kabul edilmez. Böyle kişilerinin en azından zabtının ikinci kısmı eksiktir. Bu yüzden, teâruz durumunda fikhî ile ma'rûf olmayanın rivayeti, fakih olanın rivayeti karşısında tercih edilmez.¹¹³⁸

Hanefilerde zabt, tahammül ve edâ yönüyle de değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur. Rivayet râvinin onu doğru işitmesi, manasını iyi kavraması anlamına gelen tahammül ve onu

¹¹²⁹ Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân*, 69.

¹¹³⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 187.

¹¹³¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 261.

¹¹³² Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 185.

¹¹³³ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 139.

¹¹³⁴ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 160.

¹¹³⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 187.

¹¹³⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 184.

¹¹³⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 187.

¹¹³⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 382.

aktarıncaya kadar muhafaza etmesini ifade eden edâ yönüyle tam olmalıdır. Ayrıca râvinin zabt konusunda da daima unutableceğini düşünerek teyakkuzda bulunmasıdır.¹¹³⁹

Hanefilere göre Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin lafzından öte manasının hüccet olmasından ötürü haberin manayla nakli caizdir. Ancak haberin sıhhati için manayla naklinde râvinin fakih olması şart koşulmuştur.¹¹⁴⁰ Bununla beraber lafzî rivayetin kabulü için râvinin fakih olmasını şart koşturmazlar. Yalnız onu tercih hususunda muteber tutarlar. Biri fakih diğeri fakih olmayan iki râvinin rivayeti teâruz ederse Hanefiler fakih olanı tercih ederler. Çünkü onun ezber gücü, araştırması ve anlayışı daha derindir.¹¹⁴¹

Burada Hanefilerin sahâbeden bazılarının rivayetlerine itiraz etmelerinin altında onların zabt yönünden gerekli şartları taşımadıkları anlayışının yer aldığı belirtilebilir. Onlar udûl ancak zabtı gevşek râvilerin rivayetlerini mümkün oldukça farklı yorumlamayı veya mensuh addederek tercih etmemeyi uygun görmüşlerdir.

Sonuç itibariyle Hanefilere göre haberin kabulü için râvide genel manada fakih olma şartı aranmadığı bununla birlikte râvinin zâhirî anlamda zâbit olma şartı arandığı görülmektedir. Onlara göre zabtı gevşek olan râvilerin rivayetlerini, asıllar olarak niteledikleri Kur'ân'a, meşhur sünnete, icmâya arzları sonrası muhalif olmayanların kabulü ictihada açık bir durum arz etmektedir.¹¹⁴²

İslâm.

Râvide bulunması gereken niteliklerden olan İslâm şartıyla Hanefiler râvinin Allah'ı, sıfatlarıyla birlikte tasdik ve ikrar, onun dinini ve hükümlerini kabul etmesini kastederler. Onlar, diğer nitelikleri ikiye ayırdıkları gibi İslâm sıfatını da zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısımda değerlendirmişlerdir.

Debûsî'ye göre zâhir olan yön, râvinin Müslümanlar arasında doğup onların âdetleriyle yetişip tanınmasını ifade ederken bâtin ise, yaratıcının sıfatlarını beyân etmesiyle bilinir. Ulûhiyetin gerektirdiği şekilde Allah'ı isim ve sıfatıyla niteleyen kimse gerçek bir Müslümandır. Bunları bilmeyen kişi Müslüman kabul edilmez.¹¹⁴³ Bâtinî İslâm, kişinin kendi beyânı ile anlaşılır.¹¹⁴⁴

Hanefilere göre râvinin hadisinin kabul edilebilmesi için Müslüman olması şarttır. Müslüman olmayanların yalan haber rivayet etmeleri, hakikati gizlemeleri mümkün, İslâm'a

¹¹³⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 579.

¹¹⁴⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 187.

¹¹⁴¹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 296.

¹¹⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 28.

¹¹⁴³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 188.

¹¹⁴⁴ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 384; Serahsî, *Usûl*, 1: 352.

olan düşmanlıkları açık olduğu için haberleri kabul edilmez. Kâfirin Müslüman hakkındaki şahitliği de aynı gerekçere mebnî kabul edilmemektedir. Aynı nedenden kaynaklı Müslümanın kin ve düşmanlık beslediği kişinin aleyhine şahitliği de kabul edilmemektedir.¹¹⁴⁵

Râvinin Hristiyan veya Yahudi gibi aslî manada küfür içerisinde olması veya dinen sabit olan bilgiyi inkârdan kaynaklı küfürde olması arasında fark bulunmamaktadır. Her iki durumda da onun rivayeti kabul edilmemektedir. Hanefîler rivayetin kabulünde İslâmiyetin izharını ve râvinin zâhir bir fisktan selametini yeterli görmüşlerdir. Bu görüş için Hanefîlerin ileri sürdükleri delil, İbn Abbâs'tan rivayet edilen "bir A'râbînin Hz. Peygamber'e gelerek hilâli gördüğünü söylemesi, Hz. Peygamber'in de ona: Allah'tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed'in (s.a.s.) onun elçisi olduğuna şehadet edip etmediğini sorması, A'râbînin evet, şehadet ediyorum demesi üzerine de orada bulunan Bilâl'e, 'Ey Bilâl, halka duyur, yarın oruca başlasınlar' şeklinde emir buyurmasıdır."¹¹⁴⁶

Onlara göre Müslüman olma şartı edâ değil tahammülde aranan bir şarttır. Müslüman olmadan işittiklerini, iman ettikten sonra rivayet edenlerin hadisleri hüccet olarak kabul edilmiştir.¹¹⁴⁷

Râvi tasnifleri.

Mezhep imamlarından hiçbirinin Hz. Peygamber'in sünnetine kasıtlı muhalefet ettiği düşünülemez. Onların herhangi bir hadisle amel etmedikleri görüldüğünde, yapılacak iyi bir araştırma sonucunda bunun bir gerekçesi olduğuna ulaşılmaktadır. Onlar hükme medâr olan görüşlerine bazen sened bazen metin tahlili sonucu ulaşmışlar, bu nedenle İslâm hukukçularından birine göre zayıf olan hadis, bir başkasına göre sahih veya hasen olabilmektedir. Fakihlerin râvilerle ilgili düşüncelerini usûl ve fûrû'ât kitaplarındaki görüş ve fetvaları arasında bulmak mümkündür.

İncelendiğinde Hanefîlerin sahâbeyi gruplara ayırdıkları, Kur'ân ve sünnetten sonra fakih sahâbînin görüşlerini tercih ettikleri, bu nedenle Ma'kıl b. Yesâr, Seleme b. Muhabbık, Mahisa b. Ma'bed gibi bazı sahâbîlerin re'yleriyle amel etmedikleri görülmektedir. Onlar gerek merfû gerekse mevkuף haberler kendi aralarında teâruz ettiğinde meşhur ve fakih sahâbenin haberini esas kabul etmişlerdir.¹¹⁴⁸

Râvilerin farklı ölçütlere göre gruplandırılması işleminin ilk öncüsü İsâ b. Ebân olarak kabul edilmektedir. Cessâs râvileri, "zabt ve itkân sahibi, ilmi ehliyeti ile ma'rûf " olanlar

¹¹⁴⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 184.

¹¹⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 82.

¹¹⁴⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 578.

¹¹⁴⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 257.

şeklinde nitelerken¹¹⁴⁹ Debûsî ise fakih râvi terimini ilk kez kullanmıştır.¹¹⁵⁰ Hanefilerin râvi tasniflerini şöyle özetlemek mümkündür.

Makbul râviler.

Hanefilere göre râvi hakkında sebepleri açıkça belirtilmiş bir ta‘n cerhi gerekli kılarken, taassubu ile meşhur kişilerin, dinsizlerin ve sapık fırkaların Müslümanlar hakkında yaptıkları ta‘nlar düşmanlığı gösterir bir biçimde ortaya konulduğu için cerhi gerektirmez. Onlara göre tedlis yaparak hadisi dinlemediği kişiden rivayet eden râvinin bu eylemi bir ta‘n sebebi iken, râvinin sahâbeyi atlayarak irsal yapması ise onlara göre rivayetin sıhhatine engel değildir.¹¹⁵¹

Kendisinden rivayette bulunduğu kişinin ismini ve nesebini belirtmeden sadece “ahberanâ es-sika/bize güvenilir kimse haber verdi” gibi künyesini zikrederek nakilde bulunması da bir cerh sebebi sayılmaz. Yalan söylememesi kaydıyla çok fazla şaka yapmak, kişiyi cihada hazırlayan işlerden olduğu için hayvan yarışı yaptırmak, fazlaca hadis rivayetiyle meşgul olmadan fikhın fûru‘atıyla ilgili meselelerle uğraşmak kişinin ictihadına, zabt ve hafıza kuvvetine delâlet edeceği için tân sebeplerinden sayılmamıştır.¹¹⁵²

Ayrıca râvinin tahammül esnasında çok genç yaşta olup edâ sırasında ehil olması onun rivayetine engel görülmemiştir. Çünkü sahâbenin birçoğu çocuk denilecek yaşta rivayette bulunmuşlardır.¹¹⁵³

İftira suçundan had cezası almış, sonra tevbe etmiş kişinin tanıklığı da geçerlidir. Çünkü Ebû Bekre’ye had cezası verildikten sonra onun rivayeti kabul görmüştür.¹¹⁵⁴

Hanefilere göre makbul râviler, ma‘rûf ve meçhul olarak iki gruba ayrılmışlardır.

Meşhur râviler.

Hanefiler âhâd hadislerin metinlerini asıllara arz ettikleri gibi onun râvilerini de gruplara ayırmışlar, hadisler arası teâruz yaşandığında meşhur/ma‘rûf râvileri ve onların rivâyetlerini öncelemişlerdir. Hanefiler, meşhur râvinin ister fikhî ile ister hıfzı yani adâlet ve zabtından herhangi biri ile ma‘rûf olsun rivayetini ayırdetmeksizin hüccet olarak kabul etmiş ve onunla amel etmişlerdir.¹¹⁵⁵

Onlar râvi taksiminde sahâbe neslini de kendi içerisinde iki grupta değerlendirmişlerdir.

¹¹⁴⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 29.

¹¹⁵⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 180.

¹¹⁵¹ Serahsî, *Usûl*, 2: 9.

¹¹⁵² Serahsî, *Usûl*, 2: 11.

¹¹⁵³ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2: 578.

¹¹⁵⁴ Serahsî, *Mebisût*, 10: 307.

¹¹⁵⁵ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı*, 191.

Hz. Peygamber’le uzun süre sohbet etmiş ve birden fazla rivayeti bulunan sahâbe meşhur grubunda değerlendirilmiştir. Zikri geçen konu, aslında Hanefî usûlcülerine göre bir kimsenin sahâbî sayılması için gerekli bulunan şartlardır. Hanefîler Hz. Peygamber’le uzun süre birlikteliği bulunmayan ve ondan ilim almayan kişileri sahâbe kapsamında değerlendirmeme eğilimindedirler.¹¹⁵⁶ Kendi tanımlarına giren sahâbe konusunda ise hadisçilerin benimsediği “sahâbenin bütünü udûldür”¹¹⁵⁷ anlayışını benimsedikleri görülür.¹¹⁵⁸ Hanefîlere göre meşhur râviler de kendi içerisinde, ictihadıyla, adâlet ve zabtıyla meşhur olmak üzere iki başlıkta değerlendirilmişlerdir.

İctihadıyla meşhur fakih râviler.

Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabulü ile ilgili öne sürülen şartlardan ilkinin râvinin fıkhiyla meşhurluğu olduğu görülür. Onlar kıyasa aykırı âhâd haberi ancak râvinin fakih olması şartı ile kabul etmekte, lâkin fakih râvinin özel bir tanımına yer vermemektedirler.

Bu şarta ilişkin ilk verilere Cessâs’da rastlanmaktadır. O, ilmi ile meşhur, zabt ve itkânıyla ma’rûf, selef tarafından eleştirilmemiş âdil râvinin rivayetinin ilk sırada değerlendirileceğini belirtmektedir.¹¹⁵⁹

Cessâs’ın ikinci grupta değerlendirdiği râviler, zabt ehli olarak tanınmayan fakat sika râvilerin kendisinden rivayette bulunmasından kaynaklı ta’dîl edilmiş sayılanlardır. Îsâ b. Ebân’ın da belirttiği üzere Vâbisa, İbn Sinan gibi râvilerin rivayetleri bu grupta değerlendirilmektedir. Selefin bunlardan rivayet etmiş olmaları râvilerin zabt ve itkânları hakkında bir kanaat oluşturmaktadır.¹¹⁶⁰

Üçüncü grupta yer alanlar ise ise meşhur lakin selefin rivayetlerini şüpheyle karşıladığı, yanılmakla itham ettiği râvilerdir. Bunların rivâyetleri de asıllara aykırı olmamak kaydıyla kabul görür.¹¹⁶¹

Kavram olarak “fıkhu’r-râvi” terimini ilk olarak dillendiren Debûsî, meşhur râvileri sahâbe ve selef tarafından kabul edilen meşhur râviler ve rivayetleri sahâbe ve selef tarafında tenkid edilen meşhur râviler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O meşhur râviler içerisinde râşid halifeleri, Abdullah b. Mes’ûd, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas’ı sayar.¹¹⁶² Debûsî

¹¹⁵⁶ Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*, 55.

¹¹⁵⁷ Süyûtî, *Tedribü’r-râvi*, 2: 120.

¹¹⁵⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 342.

¹¹⁵⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 19.

¹¹⁶⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 25.

¹¹⁶¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 25.

¹¹⁶² Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 218.

¹¹⁶² Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsa el-Hanefî ed-Debûsî, *Tesîsü’n-nazar fi’htilâfi’l-eimme*, thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dımeşkî (Beyrut: Dâru İbni Zeydûn, 1936), 99.

meşhurlardan aktarılan ve sahih kıyasa muhalif düşmeyen haberlerin hüccet olduğunu ancak sahih kıyasa muhalif düşen haberler hususunda ise râvinin fıkıh, re'y ve icihad ehlinde olup olmadığına bakılacağını, ehil ise haberin alınıp kıyasın terk edileceğini aksi durumda tersinin söz konusu edileceğini söyler. Örnek olarak Ebû Hüreyreyi gösteren Debûsî, onun âdil ve meşhur sahâbîlerden olmakla beraber, İbn Abbas gibi sahâbîler tarafından zaman zaman tenkid edildiğini de belirtir.¹¹⁶³

Debûsî'ye göre fakih ve meşhur bir râviye meşhur olmayan râvilerin muhalefeti zarar vermez.¹¹⁶⁴ Hanefîler bu grupta Hulefâ-yi Râşidîn, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr, Zeyd b. Sâbit, Muâz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Âişe ve bunlar gibi fıkıh ve re'yleriyle şöhret bulmuş sahâbîleri saymaktadırlar. Bunların hadisleri ister kıyasa uygun olsun ister muhalif olsun, hüccet olarak kabul edilmektedir.¹¹⁶⁵ Hanefîlerin fakih râvileri tercih ettiklerini gösterir örneklerden bazıları şunlardır:

Hanefîler, “namazda her tekbirde ellerin kaldırılması gerektiğini belirten ve isnâdı âlî olan” Zührî'nin Sâlim ve İbn Ömer senediyle rivayet ettiği hadis yerine Hammâd, İbrahim Nehaî, Alkame ve Abdullah b. Mes'ûd senediyle “Peygamber (s.a.s.) iftitah tekbiri aldığı anda ellerini kaldırır, bundan sonra tekrar ellerini kaldırmazdı”¹¹⁶⁶ hadisini, râvilerin fakih oluşundan dolayı tercih etmişlerdir. Gerekçelerinde ise tercihin isnâdın âlîliğiyle değil râvilerin fıkıh bilgisiyle olacağı yatmaktadır.

İmam Muhammed, Mekhûl'un Resûlullah (s.a.s.)'den naklettiği mürsel olan şu hadisi aktarır: “Gayri Müslimlerin ülkesinde, o ülke vatandaşları ile Müslümanlar arasındaki işlemlerde faiz meydana gelmez.”¹¹⁶⁷ Hanefîlere göre Mekhûl, fakih ve güvenilir bir râvidir. Bu özellikleri taşıyan râvinin rivayet ettiği mürsel hadis de makbuldür.¹¹⁶⁸

Hanefîler kûsûf namazının kılış ile ilgili farklı rivayetleri değerlendirmişler bu konuda İbrahim en-Nehaî'nin “bu namaz, diğer namazlar gibi kılınır” şeklindeki rivayetini tercih etmişlerdir. Gerekçe olarak İbrahim en-Nehaî'nin haberler konusunda önde gelen fakih bir râvi olduğunu belirtmişlerdir.¹¹⁶⁹

Adâlet ve zabtı ile meşhur râviler

Meşhur râvilerin ikinci bölümünü Enes b. Malik gibi ichtihadıyla değil de adâlet, zabt

¹¹⁶³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180.

¹¹⁶⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 181.

¹¹⁶⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 38.

¹¹⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1: 213.

¹¹⁶⁷ Zeylaî, *Nasbu'r-râye*, 4: 53.

¹¹⁶⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 14: 56.

¹¹⁶⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 2: 75.

özellikleriyle bilinen râviler oluşturur. Debûsî meşhur râvileri kendi içerisinde fikhî ve ictihadlarıyla meşhur olanlar ve fakih olmayıp adâlet ve zabtlarıyla meşhur olanlar olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Birinci gruba girenler; Hulefâ-i Râşidîn, Abâdile (Abdullah b. Mes‘ûd, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Abbas) ve Hz. Âişe gibi ictihad ve reyleriyle şöhret bulmuş sahâbedir. Bunların rivayetleri hüccettir ve haberlerine aykırı olan kıyas reddolunur. Hata etmeleri halinde râvinin zabtına bir hâlel gelmez ve râvi galat ile itham edilmez. Onun kıyasa muhâlif olarak yaptığı nakillerin ictihadla yaptığı düşünülür. Reddettiği haberlerin de kendi görüşüyle değil, reddini gerektiren uygun bir nass sebebiyle olduğu kabul edilir.¹¹⁷⁰

İkinci grupta yer alan fakih olmadığı halde adâlet ve zabtlarıyla meşhur olanlara gelince, onların rivayetleri sahih kıyasa aykırı ise haberde hata ihtimali bulunduğu düşünülerek haber haber reddedilir.¹¹⁷¹

Debûsî zabt konusunu biraz daha geniş anlamada ele almış mana ile rivayeti, râvinin fakih olması halinde zabtına engel bir durum addetmemiştir. Ona göre: “Hadis muhkemse, dil ehli işittiklerini manayla nakledebilirler. Hadis zâhir olup başka bir anlamı da içeriyorsa o takdirde ancak dinî ve ictihadı bilen fakih râviler tarafından manayla rivayet edilebilir. Hadis müşkil ve müşterekse hiç kimsenin rivayeti mana ile nakletmesi caiz değildir. Haber mücmelse manayla nakli düşünülemez.”¹¹⁷²

Bu konuda Cessâs “ihtiyatlı olan lafzın te’vîle ihtimali olsun olamasın mana ile rivayettense lafızla rivayet edilmesidir”¹¹⁷³ diyerek zabt konusunda lafızla rivayetin tercih edilmesinin doğru olduğunu savunmuştur. Ona göre râvi Hz. Peygamber’den işittiği hadisi işittiği üzere nakletmelidir. O bu konuda Hz. Peygamber’in “Benim sözümü işitip ezberleyen ve sonra da işittiği gibi rivayet eden kimselerin Allah yüzünü ağartsın, nice fikh taşıyıcısı vardır ki fakih değildir. Niceleri de fikhî kendilerinden daha fakih olanlara taşır”¹¹⁷⁴ hadisini delil getirmiştir. O, lafızla rivayeti metne doğru anlam verebilmenin şartı olarak görmektedir.¹¹⁷⁵ Lafızla rivayet etmeyen bir nevi zabtını kusurlu görmektedir.

Pezdevî de: “Hz. Peygamber’in hadisinde zabt, çok önemli bir konudur. Çünkü sahâbe arasında mana ile nakil yaygındı. Eğer râvinin fikhî, Hz. Peygamber’in hadisini anlamaya ve onu ihata etmeye yeterli değilse o zaman naklinde manaların kaybolmasından emin olunamaz. Böylece hadise, kıyasta bulunmayan bir şüphe girmiş olur ki böylelerinin rivayetleri ile ilgili

¹¹⁷⁰ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 180.

¹¹⁷¹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 181.

¹¹⁷² Tuzcu, *Haneî Usûlünde Hadis*, 154.

¹¹⁷³ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 66.

¹¹⁷⁴ Tirmizî“İlim”, 7.

¹¹⁷⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 75.

olarak ihtiyatlı olmak gerekir.”¹¹⁷⁶ diyerek zabtın mahiyetini ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere Hanefiler direkt olarak râvi üzerinden onların niteliklerini sıralamak yerine mervî üzerinden râvi hakkındaki düşüncelerini ortaya koymaktadırlar. Onlar râvinin haberinin kabul edilebilmesi için her ne kadar fakih olmasını şart koşmamışlarsa da tercih söz konusu olduğunda, fakih râvinin rivayetini tercih Hanefî mezhebinin temel görüşü olmuştur. Fakihlik râvilik derecesinde değer bulmuş, fakih râvi ise râvi dereceleri içerisinde en üstte yer almıştır. Fakih râvilerin zabtının daha mükemmel olacağı anlayışı hakimdir. Aynı zamanda onlar, fakih olmadığı halde çokça hadis nakletmekle meşhur olan râvilerin rivayetlerini temkinle karşılamış, onları asıllara arz sonrasında kabul etmişlerdir. Bununla birlikte sahâbenin amel ettiği kıyasa uygun olmayan rivayetleri ise başka delillerden kaynaklı amel etmiş olacaklarını var sayarak kabul etmişlerdir.

Fakih olmayan, çokça rivayette bulunan, adâlet sahibi, meşhur râvilerin kıyasa uygun olmayan bazı rivayetlerini Hanefilerin kabul etmediklerini gösterir bir örnek şudur: Ebû Hüreyre, “Ateşin değdiği şeylerden ötürü abdest alın” haberini rivayet ettiğinde Abdullah b. Abbas, “sıcak suya dokunduğumuzda da mı abdest alacağız? diye itiraz etmiş ve hadisi reddetmiştir. Hanefiler rivayetin kıyasla reddi caiz olmasaydı İbn Abbas’ın kıyasla delil getirmeyeceğini belirtirler. Böyle bir durumda bildiği daha güçlü bir sünnet olsaydı onu belirtir ya da iki hadisten hangisinin daha sonra olduğunu öğrenmek için iyice araştırma yapardı demektedirler. Nitekim bu hadise muhâlif bir hadis de nakledilmiştir. O da “Hz. Peygamber’e (s.a.s.) kızartılmış bir oğlak eti getirilmişti, ondan yedi, abdest almadan namaz kıldı.”¹¹⁷⁷ hadisidir. Bu ikinci hadis birincinin reddini değil tahsîsini gerektirir.¹¹⁷⁸ Debûsî’ye göre Ebû Hüreyre büyük bir şahsiyet olsa da ilim ve fıkıh konusunda İbn Abbas ile karşılaştırılmaz. Hz. Ömer, onunla istişare etmiş ve onu sahâbenin büyüklerinden önde tutumuştur.¹¹⁷⁹

Meçhul ve mestûr râviler

Hanefilere göre nesebi fazlaca bilinmeyen veya hadis rivayetiyle meşhur olmayan yalnız bir veya birkaç rivayeti ile tanınan râviler meçhul râviler olarak kabul edilirler. Bu tanımlama sahâbî râviler için de geçerlidir. Hanefilerin, meçhul terimiyle rivayeti az olan sahâbîyi kastedtikleri, ancak bu mefhumun daha sonra genişleyerek tâbîîn ve tebe-i tâbîîn tabakalarını da kapsadığı anlaşılmaktadır.¹¹⁸⁰

¹¹⁷⁶ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 382.

¹¹⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 17: 154.

¹¹⁷⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 343.

¹¹⁷⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 181.

¹¹⁸⁰ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 402.

Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin hâli incelenmemiş meçhûl kişileri sikalar arasında değerlendirmedeği yer almaktadır. Onun Zeyd b. Ayyâş hakkında “bu zât meçhuldür” dediği bilinmektedir. Ebû Hanîfe kendisi ile sahâbe arasında kalan râvilerin durumunu bizzat incelemiş, kabule uygun bulduklarının rivayetini almış, diğerlerini reddetmiştir.¹¹⁸¹

Cessâs, zabt ve itkânla ma'rûf olmayan meçhul râviler için “cehaletü'r-racül, meçhul, tanınmayan kişiler” ifadesini kullanmıştır.¹¹⁸²

Debûsî de meçhul râviler arasında Ma'kil b. Yesâr gibi birkaç rivayeti ile tanınan râvileri saymaktadır.¹¹⁸³

Serahsî'nin belirttiğine göre, Hanefilerde meçhul râvi denilince sahâbe tabakasında sadece bir veya iki hadisiyle bilinen, Hz. Peygamberle sohbeti uzun olmayan râviler kastedilmektedir. Ona göre ilk üç nesilde yer alan meçhul râvi, şeriat sahibinin beyânı ile ta'dil edilmiş, adâletini izale edecek bir durum ortaya çıkmadıkça rivayeti hüccet sayılmıştır.¹¹⁸⁴

Meçhul râvi ile ilgili usûl kitaplarında birkaç ihtimalden söz edildiği görülmektedir. Selefin rivayetini sahih bularak kendisinden rivayette bulunduğu kimselerden veya selefin rivayette bulunup hakkında sukût ettiği kimselerden ise o kişinin aktardığı rivayet âdil râvilerin rivayeti mesabesinde. Çünkü açıklanmaya muhtaç konularda sukût etmek de bir beyândır. Fakat selefin rivayetini reddettiği kişilerden ise bunların hadisi ile amel edilmez. Adaleti ortaya çıkıncaya kadar fasığın haberi gibi değerlendirilir.¹¹⁸⁵

Cessâs, Hz. Ali'nin bedevilerin Hz. Peygamber'le ilgili şahadet ve haberlerinin, rivayet ve ilim taşıyıcılığı ile ma'rûfolmamaları sebebiyle reddedileceği görüşünde olduğu için Ma'kil b. Sinan'ın haberini reddettiğini İsa b. Ebân'ın da meçhulün rivayetini, vehimle itham edilen kişilerin haberleri seviyesinde gördüğünü belirtmektedir.¹¹⁸⁶

Debûsî'ye göre ma'rûf ve meçhul râviler sahâbe veya selef döneminde yaşamışlardır. O, meçhul sahâbînin haberi ile fakih olmayan meşhur sahâbînin haberinin muarız olduğu durumlarda, meşhur sahâbînin adâletinin bilinmesi nedeniyle rivayetinin tercih edileceğini söylemektedir. Meçhul râvilerden nakledilen haberlerin selef tarafından delil alınıp amel edilmesi durumunda Debûsî de delil almaktadır.¹¹⁸⁷

Sonuç olarak selefin rivayetlerini kabul ettiği ve kendisinden nakilde bulunduğu,

¹¹⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 181.

¹¹⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 26.

¹¹⁸³ Debûsî, *Tesîsu'n-nazar*, 99

¹¹⁸⁴ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 192.

¹¹⁸⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 402.

¹¹⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 23.

¹¹⁸⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 182.

sahâbenin haber hakkında eleştiride, fakih sahâbîlerin haklarında herhangi bir cerhte bulunmadıkları meçhul râvilerin haberleri Hanefilerce hüccet kabul edilirken; rivayetin reddi hususunda sahâbenin ittifak ettiği, selef arasında hakkında olumlu ya da olumsuz görüş bulunmayan ancak asıllara aykırı olan rivayetler kabul görmezler.

Hanefilere göre râvinin adâlet sıfatı zâhirî veya bâtinî olmak üzere ikiye ayrılır. Râvinin zâhir adâletinin bilinmemesi durumu meçhul râvi terimi ile ifade edilirken bâtinî adâletinin bilinmemesi durumu ise mestûr terimi ile anlatılmaktadır.¹¹⁸⁸

Râvinin bâtinî adâletinin bilinmemesi durumunda kullanılan¹¹⁸⁹ meçhul râvi, Hasan b. Ziyad'ın belirttiğine göre Ebû Hanîfe tarafından âdil râviler gibi değerlendirmektedir.¹¹⁹⁰

Pezdevî ve Serahsî ise İmam Muhammed'in fâsık ve mestûr râvinin rivayetini dinî konularda bağlayıcı görmediğini ancak helal haram koyma hususlarına zann-ı gâlib olarak değerlendirdiğini kaydeder.¹¹⁹¹ Ona göre böyle bir râviden bir veya daha çok kişinin rivayette bulunması onu tezkiye etmez. Rivayeti bâtinî inkıtâ gerekçesiyle kabul edilmez. Ancak ilk üç nesil, Hz. Peygamber'in şehâdetine mazhar olduğu için bundan müstesnadır.¹¹⁹²

Sonuç olarak Hanefî fukahası bu rivayetlerle amelin cevazını ifade etmişler ancak vücubunu kastetmemişlerdir.¹¹⁹³

Mecrûh râviler.

Hanefî kaynakları tarandığında başta Ebû Hanîfe olmak üzere mezhebin önde gelenlerinin, bazı râviler için “o kişinin hadisi kabul edilmez” diyerek râviyi mecruh saydıkları ve onun rivâyetleri ile amel etmedikleri görülmektedir. Onlar cerh sebeplerini de her zaman açık biçimde ortaya koymamışlardır. Rivayetleri red esnasındaki açıklamaları ile usûl kitaplarında yer alan bilgilerden cerh sebeplerini derlemek mümkündür.

Sa'd b. Ebî Vakkas Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadise yapılan yorumlar bu konuya örnek teşkil eder. “Resûlüllah (s.a.s.)'a taze hurmanın kuru hurma karşılığında satışının caiz olup olmadığı soruldu. Peygamber (s.a.s.) taze hurmanın kuruyunca eksilip eksilmediğini araştırdı. Sahâbîler eksildiğini bildirdiler. Bunun üzerine Peygamber (s.a.s.) öyleyse caiz değildir buyurdu.”¹¹⁹⁴

¹¹⁸⁸ Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, 127.

¹¹⁸⁹ Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, 127.

¹¹⁹⁰ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 402.

¹¹⁹¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 42.

¹¹⁹² Tehânevî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs*, 127.

¹¹⁹³ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 196.

¹¹⁹⁴ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 2. Baskı (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 2: 183.

Ebû Hanîfe Bağdat'a geldiğinde kendisine bu konu sorulmuş o: "Taze hurma/rutab; ya kuru hurma/temr'dir ya da değildir. Kuru hurma ise satışı caizdir. Çünkü Hz. Peygamber "Kuru hurmayı kuru hurma karşılığında satınız" buyurmuştur. Kuru hurma değilse yine caizdir. Çünkü Peygamber (s.a.s.) "Türleri farklı olduğu zaman istediğiniz şekilde satın" buyurmuştur dedi. Kendisine, yukarıda geçen Sa'd hadisi hatırlatıldığında o, hadisin Zeyd b. Ebî İyaş'a dayandığını, onun da hadisi makbul olmayan bir râvi/lâ yukbelu hadisuhu olduğunu söyledi.¹¹⁹⁵

Hanefî usûlcülerinden Debûsî haberleri amel edilebilirlik açısından dörde ayırmaktadır.¹¹⁹⁶ Onun haberleri ayırırken öne çıkarmaya çalıştığı aslında râvinin nitelikleridir. Debûsî haberleri ilk olarak, doğruluğu kesin olarak bilinen haberler, yalandan masum oldukları delil ile sabit olan peygamberlerin haberleri olarak sıralar. Bu haberlerin doğruluğuna inanmak ve gerektirdiği gibi amel etmek farzdır.¹¹⁹⁷ Debûsî, bu haberin naklinin sıhhati için râvinin zabtını şart koşmaktadır.¹¹⁹⁸ Ona göre rivâyetiyle amelin farz olduğu râviler, sika ve zabt sahibi olanlardır.

Yanlılığı kesin olarak bilinen haberleri, Peygamberlik iddiasında bulunanların rivayetleri olarak belirtir ve bu tür kişilerin sözlerinin kesin yalan olduğunu, buna inanmanın ve onları reddetmenin vâcip olduğunu söyler.¹¹⁹⁹ Debûsî rivâyetini reddetmenin vâcip olduğunu belirttiği râvileri mecrûh saymıştır.

Doğru ya da yalan olma ihtimali olup tercihte bulunulamayan haberler grubunda Debûsî, fâsıkın haberini örnek olarak vermektedir. Ona göre, fâsık bir haber verdiği zaman akıyla mı? yoksa hevâsına göre mi? davrandığını tesbit etmek zordur. Bu tür haberlerin araştırılması gerekir. Eğer haber verenin fiskı tesbit edilirse, haber yalan olarak reddedilir ve bundan sonra fâsığın şahitliği de kabul edilmez.¹²⁰⁰ O, ihtimalli olan haberlerdeki râvilerin araştırılmasını öncelemiştir.

Doğru ve yalan olma ihtimallerinden biri tercih edilen bu nedenle âdil olduğu ihtimali yüksek olan râviler konusunda ise Debûsî, onların rivâyetlerini tamamen doğru kabul etmeden, tercihen amel etmek gerektiğini belirtmektedir.¹²⁰¹

İlk dönem Hanefilerinde râvilere yöneltilen ta'n ifadelerini sınıflandıranlar da görülmektedir. Râvilere yöneltilen ta'nları müfesser ve mübhem olmak üzere iki açıdan

¹¹⁹⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 12: 185.

¹¹⁹⁶ Erdoğan Sarıtepe, *Debûsî'nin Usûl Anlayışında Haber-İ Vâhidin Epistemolejik Değeri* (International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/5 Spring, 2014), 1792.

¹¹⁹⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 205.

¹¹⁹⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 187.

¹¹⁹⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 374.

¹²⁰⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 205.

¹²⁰¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 206.

değerlendiren Serahsî, müfesser ta'n ifadelerini de kendi içerisinde tan'a elverişli ve elverişsiz cerhler olarak iki kategoride değerlendirmiştir. Tan'a elverişli suçlamaları mühtelefün fih ve müttfekun aleyh olanlar şeklinde açıklamıştır. Son olarak müttfekun aleyh olanları ehliyeti ile meşhur olanlardan gelen ta'nlar ile taasub ve düşmanlığı ile ma'rûf olanlardan gelen ta'nlar şeklinde iki grupta mütalaa etmiştir.¹²⁰²

Hanefî usûl ve fûrû' kitaplarında râvilerin adalet ve zabt sıfatına yönelik cerh nedenleri arasında şu gerekçelerin sayıldığı görülmektedir.

Adâlet sıfatına yönelik cerh sebepleri.

Hanefiler râvinin adâletine yönelik cerh sebeplerini farklı başlıklar altında değerlendirmişlerdir. Inkıtâ/kopukluğu maddi ve manevî olmak üzere ikiye ayırmışlar, manevî inkıtâm haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması veya râvideki bir kusur sebebiyle meydana gelebileceğini belirtmişlerdir. Râvideki kusur sebebiyle inkitâ da onlara göre daha çok "mestûr, fâsık, çocuk, ma'tûh, müsâhil ve sâhibü'l-hevâ"nın rivayetlerinde ortaya çıkmaktadır.¹²⁰³ Böylelikle Hanefiler rivâyetten hareketle râvinin adâlet sıfatına yönelik bilgiler aktarmışlardır. Onlara göre râvinin adâletine yönelik cerh sebepleri şunlardır:

Kizbu'r-râvi.

Hanefiler konuyu "kizbu'r-râvi" başlığı altında incelememişler, ancak yapılan okumalar râvinin kizbi ile ittihâmının aynı içeriğe sahip olduğu kanısını oluşturmuştur. Bu nedenle aynı başlık altında değerlendirilmiştir.

Ebû Hanîfe'nin "Cabir el-Cu'fi'den daha yalancı birisini görmediğini söylediği kaynaklarda yer almıştır.¹²⁰⁴ Tirmizî'nin *Kitâbu'l-İtel'*inde Ebû Hanîfe'den naklettiği "Cabir el-Cu'fi'den daha yalancı, Atâ'dan da daha faziletli birini görmedim"¹²⁰⁵ sözü aynı düşüncesini teyit etmektedir.

İbn Hibbân, *Sahih'*inde Ebû Hanîfe'den şunu nakleder: "Karşılaştığım kişiler içinde Atâ'dan daha faziletlisini görmedim. Keza karşılaştıklarım içinde Cabir el-Cu'fi'den daha yalancısını da görmedim. Kendi re'yime göre söylediğim her mesele de bana bir hadis zikretti. Ayrıca iddiasına göre, yanında henüz aktarmadığı daha şu kadar bin hadis varmış!¹²⁰⁶ Böylelikle Ebû Hanîfe Cabir el-Cu'fi'nin yalancı biri olduğunu belirterek onu cerh etmiştir.

¹²⁰² Serahsî, *Usûl*, 2: 9.

¹²⁰³ Apaydın, "Haber-i Vâhid", 14: 359.

¹²⁰⁴ Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, 1: 479.

¹²⁰⁵ Tirmizî, *Câmiu'l-Kebîr*, 13: 309.

¹²⁰⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-İhsân bi tertibi sahihi İbn Hibbân* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 3: 273.

Bu ifadeler Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının yalan söyleyen bir râviyi mecrûh saydıklarını, râvinin cerh sebepleri arasında onun yalan söylemesini kabul ettiklerini göstermektedir. Ancak Hanefiler'e göre kazf/iftira suçundan had cezası almış, sonra nasûh tevbe etmiş kişinin tanıklığı geçerli görülmektedir. Örneğin Ebû Bekre'ye had cezası verildikten sonra onun rivayeti kabul görmüştür.¹²⁰⁷

Fısku'r-râvi.

Hanefiler rivayeti, onu gönderenin sözü olarak düşünmektedirler. Bu nedenle râviden çok sözün kendisini esas kabul ederler. Bu nedenle râvinin adâlet vasfı onlara göre hadisçilerin kriterleri kadar keskin değildir.¹²⁰⁸

Hanefiler bu konuyu fâsığın haberi başlığı altında incelemişlerdir. Fâsığın yalanı doğrusundan fazla olduğu için rivayeti Hanefilere göre dinde hüccet olarak kabul edilmez. İmam Muhammed'e göre fâsığın biri helâl ve haram konusunda bir rivayette bulunduğu, rivayeti işitenin araştırması ve kendi re'yi ile hükmetmesi gerekir. Eğer doğru söylediğine kanaat getirirse haberiyle amel etmesi evlâ, aksi durum söz konusu olduğunda amel zorunlu değildir.¹²⁰⁹

Fâsığın verdiği haber her ne kadar dinî konularda bağlayıcı olmasa da helal ve haram konusunda zann-ı gâlib olarak değerlendirilir. Hanefiler Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "size bir fâsık haber getirirse onu araştırın"¹²¹⁰ âyetini şöyle yorumlamaktadırlar: "Bu âyet Velid b. Ukbe hakkında nazil olmuştur. Hz. Peygamber onu sika ve âdil kabul ederek kabilesine göndermiş, o ise kabilesinin kendisini öldürmek istediğini iddia etmiştir. Bunun üzerine Allah (c.c.) da Velid'in yalanını ortaya çıkarmış ve yalan haber verenin haberini araştırmayı emretmiştir."¹²¹¹

Hanefiler, fâsığın haberini tamamen reddetmeyi değil araştırarak kabul etmeyi önceliktedirler. Bununla beraber fâsığın hadis nakli konusunda dinleyicinin kalbinde doğru olduğuna dâir bir kanaat oluşsun veya oluşmasın esas itibariyle makbul olmadığı anlayışı hâkimdir. Çünkü onlara göre âdil kimseler çok fazla ve bunlardan semâ yoluyla hadis almak da ziyadesiyle mümkün olduğu için fâsığın rivayetine ihtiyaç ve zarûret yoktur.¹²¹²

Sonuç olarak onlar fiskın, râvinin adâletini tamamen ortadan kaldırmadığını düşünmekte ve bu konuda hadisçilerden farklı anlayış benimsemektedirler. Âdil râvinin rivayeti ile amel etmenin vücûbunu kabul ederlerken, fâsık râvinin rivayeti hususunda temkinli

¹²⁰⁷ Serahsî, *Mebsût*, 10: 169.

¹²⁰⁸ Serahsî, *Mebsût*, 25: 33.

¹²⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 370.

¹²¹⁰ Hucurât 47/6.

¹²¹¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 566.

¹²¹² Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 21.

olunmasını, ağırlıklı kaniya göre hareket edilmesini öngörmektedirler. Böylelikle fık Hanefilere göre bir cerh nedeni sayılmıştır. Ancak araştırma sonucuna göre rivâyetinin kabulü söz konusudur.

Mestûru 'l-hâl.

Haber-i vâhidin tanımında görüldüğü üzere haberin kabulü için râvinin makbul bir Müslüman olması şarttır. Serahsî, temiz olup olmadığını bilemediği bir sudan abdest almak isteyen, bu nedenle suyun çevresindeki kişi ya da kişilere temizliği hakkında soru soran râvi örneği ile konuya açıklık getirmeye çalışmıştır.

Serahsî, su hakkında bilgi veren kişinin, güvenilir ve makbul bir kişi veya fâsık veya tanınmayan bir kişi olabileceği ihtimallerini dile getirir. Makbul râvi için “adlen” lafzını tanınmayan kişi için de “mestur” kavramını kullanmaktadır ki hadisçilerde aynı kavramları tercih etmişlerdir. Devamla suyun pis olduğunu söyleyen şahsın güvenilirliği açık ise haberin doğruluk tarafının ağır basacağını, bu şahsın günahkâr fâsık olduğu görüldüğünde ise ihtiyatlı davranılması gerektiğini belirtir. Gerekçe olarak Kur’ân’da “Ey iman edenler eğer bir fâsık size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın”¹²¹³ ayetini delil gösterir. Günlük ilişkiler/muâmelât konularında ise durumun daha rahat olduğundan bahseder. Ona göre bu konularda mestûru 'l-hâlin rivayeti ile amel caizdir.¹²¹⁴ Dolayısıyla Hanefiler râvinin mestûru 'l-hâl olması durumunda haberinin araştırılarak kabulü yanlısı bir tutum izlemeyi tercih etmişlerdir ki onlara göre bu durum râvi için bir cerh nedenidir.

Kâfirin haberi.

Hanefilere göre kâfirin haberi, dinde hüccet olarak kabul edilmemektedir. Ancak İmam Muhammed, kâfirin haberiyle gerekli durumlarda ihtiyaten ameli caiz görmüştür. Kâfirin rivayeti aynen suyun necis olduğunu bildirmesi gibi değer görür. Haberi işiten kişi kâfirin doğru söylediğine kanaat getirirse bu suyla abdest alır. Ancak suyu dökse, sonra da teyemmüm yapsa bu daha evlâdır. Eğer suyu dökmeden teyemmüm yapıp namazını kılsa, namazı caiz olmaz. Burada olduğu üzere kâfirin dinle ilgili haberi kabul edilmez. İhtiyat onunla amel etmeyi gerektiriyorsa ancak bu takdirde onunla amel müstehabtır.¹²¹⁵ Aksi takdirde rivâyete aykırı bir delille başkaca amel gereklidir.

¹²¹³ Hucurât, 49/6.

¹²¹⁴ Serahsî, *Mebûsât*, 10: 164.

¹²¹⁵ Pezdevî, *Kenzü 'l-vüsûl*, 406.

Zabt sıfatına yönelik cerh sebepleri.

Ebû Hanîfe'nin hadis rivayetleri hususunda zabtın kemal şartlarına en üst düzeyde riayeti esas kabul ettiğinden hadislerle iştigalinin diğer İmamlara nazaran daha az olduğu iddia edilmiştir. Bu gerekçelerden biri olsa da bununla birlikte asrının en iyi hadis bilenlerinden olduğunu kabul edenlerde bulunmaktadır.¹²¹⁶ Müntesipleri de aynı anlayışı devam ettirmeye çalışmışlardır. Hanefilerin râvinin zabtına yönelik cerh sebepleri olarak sayılabilecek nedenler şunlardır:

Çocuk veya ma'tûh râvi.

İmam Muhammed'e göre ne dediklerini bilseler dahi sabî ve ma'tûhun haberi, fâsık ve kâfirin haberi gibidir, dinde hüccet olarak kabul edilmezler. Çocuk, dinî konularda bir haber verdiğinde kendisi muhatab olmadığı için onun verdiği haberi kabul etmek gerekmez. Müslüman çocuk ile yetişkin kâfir, din işlerinde Hanefilere göre eşit sayılmaktadırlar.¹²¹⁷

Söylediğinin anlamını bilen küçük çocuğun makbul biri olması durumunda rivayetinin yetişkinler gibi değerlendirileceğini belirtenler de bulunmaktadır. Nitekim sahâbiler içerisinde küçükken hadis dinleyenler vardır. Onların rivayetleri kabul edilir. Özgür ve erkek olma koşulu gerekli olmadığı gibi ergenlik koşulu da zorunlu değildir.¹²¹⁸

Ancak mezhep içinde esah olan görüş ise çocuğun ve bunağın rivayetinin zimmî vatandaşın haberi gibi değerlendirilmesidir. Çünkü onlar verdikleri haberlerle kendilerini bağlamamakta, bununla birlikte başkalarını sorumlu tutmaktadırlar. Öyleyse başkalarını borçlandırma yetkileri de olmamalıdır. Dolayısıyla bunların verdiği haberleri gayri müslimin verdiği haberler gibi değerlendirmek gerekir.¹²¹⁹

Hanefilere göre küçük çocuğun rivayeti, sahih kıyasın lafzına muhalefet ettiğinde, fakih olmadıkları gerekçesiyle karıştırmaları ihtimaline binaen de reddedilmiştir.¹²²⁰ Ancak küçükken işittiklerini büyüdükten sonra rivayet etmelerinde bir mahzur görülmemektedir.¹²²¹

Muğaffel veya mütesâhil râvi.

Muğaffel, aşırı derecede gafil olan, mütesâhil ise gelişi güzel ve dikkatsiz davranan râvi demektir. Bunların rivayetleri de sabî ve ma'tûhun rivayeti gibi değerlendirilmektedir.

Gaflet bütün insanların karşılaştığı bir durumdur. Bu nedenle aşırı dikkatsiz

¹²¹⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 718.

¹²¹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 372.

¹²¹⁸ Serahsî, *Mebûsât*, 9: 164.

¹²¹⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 9: 165.

¹²²⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180.

¹²²¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 578.

davranmayan kişinin rivayet ve şehadeti, gâfil olmayan kimse gibi değerlendirilir.¹²²² Ancak muğaffel ve müsâhil'in rivayetleri sahih kıyasın lafzına muhalefet ettiklerinde, râvilerin fakih olmamaları nedeniyle karıştırmaları ihtimaline binaen reddedilir.¹²²³ Bu iki terim hadisçilerin “fuşş'u galatı'r-râvi” ve “gafletü'r-râvi”sini çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla Hanefilere göre muğaffel ve müsâhillik durumu râvi için bir cerh durumudur.

Râvi ve rivayet meselesi.

Hanefilerin râvi niteliklerini sıraladıktan sonra râvi ve rivayet konusunu da ayrıntılı inceledikleri görülmektedir. Bu konu her ne kadar mervînin kabulü meselesi içerisinde değerlendirilse dahi râvinin niteliklerini ortaya koyması açısından önemi hasebiyle bu bölümde değerlendirilmesi uygun bulunmuştur.

Rivayetine aykırı amel.

Hanefî fakihlerine göre sahâbî, Resûlullah (s.a.v.) ile uzun süre beraber olmuş, ondan ilim almış, fetva ve içtihad ehliyetiyle tanınmış fakihlerdir. Bu niteliklerinden ötürü herhangi bir konuda kesin olarak bildikleri sünneti gizledikleri düşünülemez. Dolayısıyla o dönemde tartışılan herhangi bir konuyla ilgili bir rivayet bulunması halinde sahâbenin bu ameli terki Hanefilerin çoğunluğuna göre ya bu rivâyetin aslının bulunmadığına veya hükmünün kaldırılmış olduğuna delil olarak anlaşılmalıdır.¹²²⁴

Hanefilere göre râvi fakih değil aynı zamanda rivayetine muhalif davranıyorsa rivayeti reddedilmektedir. İmam Muhammed, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf başta olmak üzere Hanefî âlimlerin bu hadislerle amel etmediklerinden bahsedilmektedir.¹²²⁵

Ehl-i hadis de râvinin rivayetine muhalif davranması durumunda rivayetin kabul edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf etmiştir.¹²²⁶

Debûsî de râvinin kendi rivayetine aykırı davranmasını iki başlıkta değerlendirmiştir. Birinci olarak râvinin haberi rivayet etmeden önce o haberle ameli terk etmesi durumunu değerlendirir. Ona göre böyle durumda terk bir tekzip anlamına gelmemektedir.¹²²⁷ İkincisi ise, râvinin haberi rivayet ettikten sonra o haberle ameli terk etmesidir. Debûsî, bunun da iki şekilde gerçekleşeceğini ifade eder. Ya râvinin ameli, haberin muhtemel mânâlarından biri olarak kabul edilecektir ki bu durum, haberlerdeki te'vil kapısı kapanmadığı için tekzip niteliği taşımaz.

¹²²² Serahsî, *Usûl*, 1: 373.

¹²²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180.

¹²²⁴ Ali Arslan, “Râvinin Rivayetine Muhalif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü ve Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/49 (Temmuz 2017) 93.

¹²²⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 60.

¹²²⁶ Serahsî, *Usûl*, 2: 3.

¹²²⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 202.

Hüccet olan şey, te'vil değil haberin kendisi olduğu için, bu nitelikteki haber terk edilmez. Râvinin re'yi ile başkasının re'yi aynı konumdadır. Nassın zâhiri ise, şüphesiz râvinin re'yinden üstündür.¹²²⁸ Debûsî, râviyi tekzib etmektense onun haberi terk etmesini haberin mensuh olmasına hamletmenin daha uygun olacağını ifade eder. Ayrıca Îsâ b. Ebân'ın din âlimlerinin hadisin hilafına amel etmelerinin o hadisin mensuh olduğuna delalet ettiği görüşünde olduğunu söyleyerek kendi görüşünü desteklemektedir.¹²²⁹

Şa'bi'nin Ebû Hüreyre'den mevkuf olarak gelen "râhin rehinden istifade edemez"¹²³⁰ rivâyeti konusunda Ebû Hüreyre'nin kendi rivayetine muhalif olarak rehin aldığı hayvana bindiği ve onun sütünden istifade ettiği bilgisi nedeniyle bu rivayeti Hanefiler kabul etmemişlerdir. Onlar tarafından, Ebû Hüreyre'nin bu konudaki fiili davranışı, Resûlullah'ın rehineden istifadeyi helal kılmış olması şeklinde, bunun dışındaki yasaklık hükmünün ise Resûlullah'ın ribânın yasaklanmasından önceki muhtemel sözleri şeklinde yorumlanmıştır.¹²³¹

Sahâbî râvisinin kendi rivayetine aykırı davranması durumu Hanefilerce iki açıdan değerlendirilmiştir. Haberin te'vile ihtimali olan durumlarda, te'vil edildiğini gösterir bir delil bulunmadıkça sahâbînin veya başka birinin te'vili esas alınmaz, haberin zâhiri geçerlidir. Örneğin İbn Ömer'in Hz. Peygamber'den "Birbirinden ayrılmadıkça alıcı ve satıcı muhayyerdir" hadisindeki "ayrılma lafzı", bedenlen veya sözle ayrılmayı içerirken İbn Ömer'in bedenle ayrılığı tercihi, onlara göre bağlayıcılık taşımaz.¹²³²

Râvisinin, rivayet ettiği habere, rivayet tarihinden sonra kavlen ve fiilen muhalefet etmesi, Hanefilere göre inkıtân en açık delillerinden biridir ve bu durum onlara göre hadisin aslı olmadığını gösterir.¹²³³ Râvinin rivayetinin hilafına söz ya da ameli ortaya çıkar, hadisin te'vili de mümkün görülmez ise, râvinin verdiği haberin neshedildiğini bildiği veya haberin vücûb değil nedb ifade ettiği anlaşılır.¹²³⁴

Râvinin, kendi haberine muhalefeti üç şekilde değerlendirenler bulunmaktadır. Muhalefet, rivayetinden önceki bir tarihte vukubulmuş ise muhalefet habere zarar vermez. Eğer muhalefet, rivayetin kendisine ulaşmasından önce mi, sonra mı olduğu bilinmiyorsa, bu takdirde yine haber-i vâhidle ihticac edilir. Ancak sübûtu üzerinde şüphe hâsıl olmuştur.

¹²²⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 203.

¹²²⁹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 203.

¹²³⁰ Tirmizî, *Buyû*, 4.

¹²³¹ Debûsî, *el-Esrâr*, 3: 1051.

¹²³² Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 68.

¹²³³ Serahsî, *Usûl*, 2: 6.

¹²³⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 68.

Râvinin, rivayetine muhalefeti bu hadisten ve onu rivayet tarihinden sonra ise hadis delil olmaktan çıkar.¹²³⁵

Râvinin rivayet ettiği hadisine aykırı fetva vermesi veya amel etmesi, o hadisin münkatı‘ olduğunun en açık delildir.¹²³⁶ Bu da dört şekilde olur: Bu rivayet ondan semâ yoluyla değil de, dedikodu kabilinden sadır olmuşsa, onu reddetmek vâciptir. Hadise aykırı olan ameli, hadisi önemsemediğinden ve gevşekliğinden dolayı ise, bu durumda fâsık olacağından rivayeti hiç kabul edilmez. Bu muhalefet, gaflet ve unutma neticesinde olmuşsa, gafilin şehadeti delil olmayacağı gibi, haberi de delil olmaz. Şayet hadisin hükmünün neshedildiğini biliyorsa rivayetine ve ameline hüsnü zanla bakmak gerekir. Bu durumda ya rivayetin mensuh olduğunu bildiği halde, isnadı ibka için rivayet etmiş ve bunun hilafına fetva vermiş veya mensuhu bırakarak nâsihle amel etmiş kabul edilir.¹²³⁷

Hanefiler, Ebû Hüreyre’nin Hz. Peygamber’den rivayet ettiği “köpeğin ağzını deşirdiği kabın yedi kere yıkanması”¹²³⁸ rivayetinin yine Ebû Hüreyre’den gelen “köpeğin yaladığı kabın üç kere yıkanması gerektiği”¹²³⁹ hadisine muâriz olması nedeniyle, yedi kez yıkamanın nesh edildiği veya üçten fazla yıkamanın mendup olduğu kanaatine ulaşmışlardır.¹²⁴⁰ Tahâvî şöyle devam eder: “Çünkü biz, hüsnü zanda bulunuyoruz ve onun Peygamber (s.a.s.)’den duyduğu bir şeyi ancak bir benzeri karşısında terkedebileceğini düşünüyoruz. Aksi takdirde, adâletinin düşmesi, sözü ve rivayetinin kabul edilmemesi söz konusu olur.”¹²⁴¹

Yine Ubeydullah b. Ebî Râfi‘in Hz. Peygamber’den Hz. Ali yoluyla “rukûya giderken iki elini kaldırdığı” haberini, Hz. Ali’nin namaz esnasında rukûya giderken ellerini kaldırmadığı rivayetiyle birlikte değerlendirmişlerdir. Hz. Peygamber’in rukûya giderken iki elini kaldırdığına dâir benzer bir rivayet de İbn Ömer’den gelmiştir.¹²⁴² Bu rivayet kaynaklarda, “Hz. Peygamber namaza durduğunda iki elinizi omuzları hizasına gelecek kadar kaldırır, sonra tekbir alırdı. Rukûa giderken ve kalkarken de aynısını yapardı. Başını secdeden kaldırırken ise böyle yapmazdı”¹²⁴³ şeklinde yer almaktadır. Bununla birlikte Mücâhid, “İbn Ömer’in arkasında namaz kıldığını, ellerini iftitah tekbiri dışında kaldırmadığını” rivayet etmiştir. Cessâs, her

¹²³⁵ Arslan, “Râvinin Rivayetine Muhalif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü ve Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı”, 95.

¹²³⁶ Serahsî, *Usûl*, 2: 6.

¹²³⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 63.

¹²³⁸ Nesâî, “Taharet”, 52.

¹²³⁹ Müslim, “Taharet”, 3.

¹²⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, 2: 6.

¹²⁴¹ Serahsî, *Usûl*, 2: 7.

¹²⁴² Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 69.

¹²⁴³ Müslim, “Salât”, 22.

ikisinin de Hz. Peygamber'den sonra ellerin kaldırılmasını terk etmelerini, ilk haberin neshedildiğini bildiklerine bağlamış, sünneti terk ettikleri gibi bir düşünceyi kabul etmemiştir.¹²⁴⁴

Cessâs'ın bu konu ile ilgili olarak zikrettiği örneklerin aynılarını Serahsî'nin daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığı ve aynı neticeyi zikrettiği görülmekte, bu yaklaşımın Hanefilerin bu husustaki genel yaklaşımı olduğu anlaşılmaktadır.¹²⁴⁵

Hanefiler râviden kaynaklanan ve rivâyetin reddine sebep olan hususları; râvinin böyle bir rivâyette bulunmadığını ifade etmesi, kavli veya amelî olarak rivâyete muhâlefetini ortaya koyması, haberi tevil veya tahsîs yoluyla muhtemel manalardan birine hamlederek yorumlaması, naklettiği hadisle amelî terk etmesi olarak sıralamaktadırlar.¹²⁴⁶

Süleyman b. Musa, Zührî, Urve ve Âişe tariki ile Hz. Peygamber'den “Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikâhı batıldır”¹²⁴⁷ hadisi nakledilmektedir. Şâfiîler bu hadisi delil göstererek bayanın, velisinin izni olmadan evlenemeyeceğini kabul etmektedirler. Hanefiler ise Hz. Âişe'nin erkek kardeşi Abdurrahman'ın kızı Hafsa'yı babasının olmadığı sırada Münzir İbn Zübeyr ile evlendirdiğini, Abdurrahman'ın dönünce Âişe'ye “bir kişi bulunmadığında, onun kızları konusunda bana yapılan muamele gibi mi yapılır?” dediğini, Hz. Âişe'nin de ona “Sen Münzir'i beğenmiyor musun? Allah'a andolsun ki kızının evlenme yetkisini ona vereceksin” sözünü delil kabul ederek, Hz. Âişe'den rivayet edilen velisiz nikâhın olmayacağına dâir hadisi kabul etmemektedirler. Çünkü onlara göre hadisi rivayet eden kişinin ona aykırı fetva vermesi hadisin zayıf olduğunu göstermektedir.¹²⁴⁸ Hz. Âişe'den rivayet edildiği iddia edilen söz Zühri'ye dayanmaktadır. Zühri ise bu hadisi aykırı olarak velisiz kıyılan nikâhı kabul etmiş olmaktadır.¹²⁴⁹ Kerhî bu hadisle ilgili olarak Zührî'nin ilk râvi yani asıl olduğunu, aslın hadisle amel etmeyince fer'î olan râvinin de amel edemeyeceğini belirtmektedir.¹²⁵⁰

Râvinin, kendi rivâyetine muhâlefeti üç şekilde olur: Birincisi: Muhâlefetin rivâyetten önceki bir tarihte meydana gelmesi ki, bu muhâlefet haberin sıhhatine zarar vermez. Bu durum, râvinin ilgili hadisi işitmeden önce bu görüşte olduğuna ve bu hadisi duyduktan sonra görüşünden döndüğüne hamledilir. İkincisi: Eğer muhâlefet tarihi, yani râvinin, rivâyet

¹²⁴⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 69.

¹²⁴⁵ Hacıoğlu, *Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 149.

¹²⁴⁶ Arslan, “Râvinin Rivâyetine Muhalif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü ve Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı”, 95.

¹²⁴⁷ İbn Mace, “Nikâh”, 15; Ebû Dâvûd, “Nikah”, 6.

¹²⁴⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 59.

¹²⁴⁹ Serahsî, *Mebcut*, 5: 18.

¹²⁵⁰ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 1: 276.

kendisine ulaştıktan önce mi, sonra mı rivâyeti hilâfına amel ettiği bilinmiyorsa, bu takdirde yine haber-i vâhidle ihticâc sâkıt olmaz. Çünkü hadis esas itibariyle kesin delildir. Üçüncüsü: Râvinin rivâyetine muhâlefeti hadisi rivâyet tarihinden sonraysa hadis delil olmaktan çıkar. Çünkü râvinin rivâyet ettiği hadisine aykırı fetva vermesi veya amel etmesi, o hadisin münkâtı' olduğuna en açık delildir.⁴⁴

Sonuç olarak râvinin rivayet ettiği habere aykırı amel etmesi veya fetva vermesi durumu Hanefilerce râvi için bir cerh unsuru olarak kabul görmüş, ancak Hz. Peygamberin ilk üç nesli övmesi dolayısıyla onların udüllüklerini yok eden bir nitelik olarak değerlendirilmemiştir. Bununla birlikte Hanefî usûlcülerine göre o rivayetlerle farklı gerekçeler öne sürülerek amel edilmemiştir.¹²⁵¹

Rivayetini inkâr.

Hanefî usûlcülerinden Debûsî bazı âlimlerin, râvinin kendi rivâyetini inkâr etmesini haberi zayıflatan unsur olarak gördüklerini ve bu tür haberlerin reddedilmesi gerektiği belirttiklerini söylemektedir. Debûsî, rivayeti şahitliğe kıyaslayarak İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışır. Ona göre, bir adam kadıya gelerek kendi lehine hüküm verdiğini iddia edip bir de şahit getirirse, kadı bunu hatırlamasa, İmam Ebû Yûsuf'a göre kadı şâhidi dinlemez. İmam Muhammed'e göre ise, kadı bunu kabul edip değerlendirmelidir. Debûsî, dinî konulardaki rivayetleri insanlara ait hukukî işlerdeki şahitliklerle aynı biçimde değerlendirdiği ve haberin reddedilmesi yönünde görüş belirten İmam Ebû Yûsuf'un düşüncesini benimsediği görülmektedir.¹²⁵²

Râvinin kendi rivayetini inkâr etmesinin haberin reddedilmesi için gerekçe olmaması gerektiği yönünde görüş bildirenler ise, Zülyedeyn hadisini delil olarak gösterirler. Zülyedeyn hadisine göre, Hz. Peygamber dört rekâtlı bir namazın ikinci rekâtından sonra selam verir. Zülyedeyn isimli sahâbî: "Ey Allah'ın Resûlü namaz mı kısaldı, yoksa siz mi unuttunuz?" diye sorar. Hz. Peygamber Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e dönerek: "Zülyedeyn'in söylediği doğru mu?" der. Onlarda "Evet doğrudur" diye cevap verirler. Hz. Peygamber de kalkıp iki rekât namaz daha kılar.¹²⁵³ Bu görüş sahiplerine göre, insanların unuttukları işlerini başkalarının hatırlatmasıyla yerine getirdikleri aşikârdır. Dolayısıyla bu tür haberlerin reddedilmesi gerekmez.¹²⁵⁴

¹²⁵¹ Apaydın, "Haber-i Vâhid", 14: 361.

¹²⁵² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 200.

¹²⁵³ Müslim, "Kitâbu'l-mesâcid", 97.

¹²⁵⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 201.

Râvinin inkâr ettiği haberin reddedilmesi görüşünde olanlar ise Ammar b. Yâsir'in cünüp olan kişinin teyemmüm yapabileceği hakkındaki rivayetini Hz. Ömer'in hatırlamamasını gerekçe olarak gösterirler. Ammar, Hz. Ömer'e beraber buldukları bir seferden döndükten sonra Hz. Peygamber'e teyemmümü sorduklarını, Hz. Peygamber'in de "Toprağa iki kere vurup onunla yüzünü ve kollarını mesh etmen sana yeterdi"¹²⁵⁵ buyurduğunu hatırlatır. Hz. Ömer'de bunu hatırlamadığı için onunla amel etmediğini belirtir.¹²⁵⁶ Yine Debûsî, "Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikâhı batıldır"¹²⁵⁷ hadisiyle İbn Cüreyc'in bu hadisi Zührî'ye sorduğunda onun hatırlamadığını söylemesini gerekçe göstererek Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Yûsuf'un bu hadisle amel etmediklerini ifade eder.

Râvinin inkâr ettiği rivayet konusunda verilen örnekler incelendiğinde inkârdan ziyade rivayetin hatırlanmaması olduğu görülmektedir. Bu örneklerin râvisinin inkâr ettiği haberin kabulüne delil olamayacağı ortadadır. Bununla birlikte Hanefilerin açıklamalarında râvinin rivayetini inkarının varlığı kabul edilmiş, örnekler her ne kadar râvinin rivayetini unutmaması veya rivayetine muhalefeti şeklinde görülse de bunun bir cerh sebebi olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Râvinin rivayetine aykırı ameli aslında bir nevi rivayeti inkâr anlamına da gelebilecektir. Ancak bu durum râvinin ikrarıyla ortaya çıkabilir.

Rivayetini unutmak.

Cessâs, Hanefiler içerisinde râvisinin unuttuğu haberi delil olarak kabul edenler bulunduğunu, bunların kabul gerekçelerini, râvinin rivayetten sonra unutmamasının mümkün görülmesine ve daha sonra bu râviden sika olan diğer râvilerin hadis nakletmiş olmalarına bağladıklarını belirtmiştir.¹²⁵⁸

Haberlerin kabulünde titiz davranan Ebû Hanîfe ve müntesipleri râvinin kendi rivayetini unutmamasını kaide olarak ma'zur görmemiş ve böyle bir rivayeti delil almamışlardır.¹²⁵⁹ Dolayısıyla bu durumun râvi için bir cerh olacağını belirtmişlerdir. Kerhî, şeyhin bir hadisi unutmamasının o hadisi boşa çıkaracağını söylemiş, şeyh hadisle amel etmeyince şeyhin fer'î olan râvi de o hadisle amel edemez şeklinde mantık yürütmüştür.¹²⁶⁰ Ancak kendisinden sika râvilerin hadis rivayet etmesi dolayısıyla râvinin adalet ve zabtını yok etmemişlerdir.

¹²⁵⁵ Müslim, "Kitabu'l-hayz", 110.

¹²⁵⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 201.

¹²⁵⁷ Tirmizî, "Kitabu'n-nikâh", 14.

¹²⁵⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 60.

¹²⁵⁹ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 167.

¹²⁶⁰ Apaydın, "Haber-i Vâhid", 14: 361.

Rivayete muhalefet.

Hanefiler, bir râvinin diğer râvilerin rivayetlerine muhalif amelinden de hükümler çıkarmışlardır. Onlar, râvilerden bazılarının Hz. Peygamber'in beyânlarından bir kısmından haberdar olmamasının mümkünlüğü üzerinde görüş beyân ederken konuyu sahâbeden gizli kalması mümkün olan ve olmayan şeklinde ikiye ayırmışlardır. Zina eden bekârlara uygulanan sopa ve sürgün cezaları, Hayber arazisinin taksim edilmesi¹²⁶¹ gibi herkesin işitebileceği hadislerden sahâbenin habersiz kalmasının mümkün olamayacağını belirtmişler, sahâbenin bu konulardaki farklı uygulamalarını neshe delalet eden veya kesinlik ifade etmeyen işler olarak değerlendirmişlerdir. Yani onlar, böyle konularda sahâbenin ileri gelenlerinin konu hakkında bilgileri olmasına rağmen farklı uygulamalar benimsemesinin söz konusu haberleri hüccet olmaktan çıkacağını savunurlar. Çünkü Hanefilere göre sahâbenin ister kendileri, isterse başkaları rivayet etmiş olsun, Resulü Allah'dan (s.a.s.) gelen sahih hadise muhalefet edecekleri düşünülemez. Bu konuda onlara göre en güzel çözüm yolu, ya o hükmün neshedildiğini bildiklerini veya hükümün kesin olmadığını kabul etmek şeklinde olacaktır. Ya da râvinin yanıldığını düşünmektir ki bu üçüncüsü genel anlamda dile getirilmez.

Konuyla ilgili olarak Hanefiler, Ubade b. Sâmit'in rivayet ettiği: “Zina eden bekârlara yüz sopa ve bir yıl sürgün, zina eden evlilere, yüz sopa ve taşla recm vardır”¹²⁶² hadisini örnek gösterirler. Hanefiler bu hadisle amel etmemektedirler. Çünkü Hulefa-i Râşidîn'in celde ile recmi birleştirmeyi kabul etmedikleri bilinmektedir.¹²⁶³ Ayrıca Hz. Ömer, zina eden birisini sürgüne göndermiş, onun irtidad edip Bizans'a kaçması üzerine de: “Vallahi bundan böyle asla kimseyi sürmeyeceğim” demiştir. Yine Hz. Ali'nin “Sürgün, fitne olarak yeter” sözlerini değerlendiren Hanefiler, “şayet sürgün sabit bir had cezası olsaydı, Hz. Ömer ve Ali'nin bu cezayı bile bile terk etmeleri söz konusu olmazdı”¹²⁶⁴ diyerek sahâbe muhalefetinin, rivayetin sıhhatine gölge düşürdüğünü ifade etmişlerdir. Onlar Hz. Ömer'in sözünden hareketle, “Eğer sürgün, bir ‘had’ olsaydı, Hz. Ömer, ‘sürmeyeceğim’ diye yemin etmezdi. Çünkü ‘had’ irtidadla terkedilecek bir hüküm değildir. Bundan anlıyoruz ki, sürgün siyaset ve maslahat gereğidir. Yine Hz. Ali, ‘sürgün, fitne olarak yeter’ demiştir. Hanefiler eğer sürgün had olsaydı onu, Hz. Ali fitne olarak isimlendirmezdi” demektedirler.¹²⁶⁵ Böylece söz konusu hadis, bazı sahâbîlerin muhalefeti ile delil olmaktan çıkmıştır. Çünkü biz, dinî onlardan aldık. Böyle hadislerin

¹²⁶¹ Müslim, “Hudud”, 12.

¹²⁶² Serahsî, *Usûl*, 2: 7.

¹²⁶³ Tirmizî, “Hudûd”, 4.

¹²⁶⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 70.

¹²⁶⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 66.

onlardan gizli kalması mümkün değildir. Yine onlar böyle davranmakla sahih hadise de muhalefet etmiş değillerdir.¹²⁶⁶

Hiz. Peygamber'in "hayızlı kadının sader tavafından önce gidebileceğine" ruhsat veren hadisi karşısında Hiz. Ömer'in "Hayızlı kadın temizleninceye kadar kalır ve tavafını yapar."¹²⁶⁷ sözünde olduğu gibi bazı sözlerinin ise sahâbe tarafından duyulmamış olmasının mümkün olduğunu belirtirler. Hanefiler bu gibi durumlarda sahâbenin Hiz. Peygamber'e muhalefetinden bahsetmek yerine Hiz. Peygamber'in bazı sözlerinin sahâbeye ulaşmadığını kabul ederler. Onlar arasında şayet sahâbeye ulaşmış olsa idi, Hiz. Peygamber'in sözünü alır, kendi görüşlerini terk ederlerdi anlayışı hâkimdir.¹²⁶⁸

Hadis rivayet usûlleri.

Râvinin hocasından dinlediği veya yazarak emanet aldığı hadisleri değiştirmeden, tahrif etmeden talebelerine nakletmek hadis ilminin temel amaçlarından. Bu amaçla konu hadis kaynaklarında tahammülü'l-hadîs ve tahammülü'l-ilm, hadis alma çeşitleri ve rivâyet usûlleri, rivâyetin mahiyeti, hadis dinlemenin keyfiyeti, tahammülü ve hadisi zaptetmenin niteliği başlıkları altında detaylı biçimde işlenmiştir. Hadis alma işine aynı zamanda haml veya ahz, onları rivayet etmeye edâ denilmiştir.¹²⁶⁹

Hadisçilere göre tahammül ve edâ usûlleri.

İslâmiyet'i tebliğ gayesiyle ortaya konulan çalışmalar hicrî ilk asır sona ermeden sonuç vermiş, İspanya'dan Orta Asya'ya kadar olan geniş bir coğrafya İslâm'la tanışmış, birçok sahâbî bu topraklara yerleşmiştir. Hiz. Peygamber'in talebeleri olan sahâbîlerle onların yetiştirdiği tâbiîn neslinin yerleştiği coğrafi merkezler zamanla büyük önem kazanmıştır.

Medine'nin uzun yıllar İslâm'a beşiklik yapması sebebiyle Müslümanların nezdinde özel bir konumu vardı. İlk dört halife, en çok hadis rivayet edenlerden Ebû Hüreyre, Hiz. Âişe, Abdullah b. Ömer ve Ebû Saîd el-Hudrî burada yaşamışlardır. Tâbiîn neslinin "fukahâ-yi seb'a" diye anılan yedi büyük fakihi "Urve b. Zübeyr, Saîd b. el-Müseyyeb, Hârice b. Zeyd, Kâsım b. Muhammed b. Ebî Bekr es-Sıddîk, Ubeydullah b. Utbe, Ebû Seleme b. Abdurrahmân b. Avf ve Ebû Eyyûb Süleymân" ve hadis ilmine büyük hizmetleriyle tanınan İbn Şihâb ez-Zührî de Medine'nin yetiştirdiği büyük âlimlerdendir.¹²⁷⁰

¹²⁶⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 67.

¹²⁶⁷ Buhârî, "Hac", 3.

¹²⁶⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 72.

¹²⁶⁹ Nevzat Işık, "Tahammül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 380.

¹²⁷⁰ Cengiz Kallek, "Fukahâ-yi Seb'a", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 214.

Diğer ilim merkezlerinden olan Mekke’de; Attâb b. Esîd, İkrime b. Ebî Cehil, Abdullah b. Abbas ve Osman b. Talha gibi sahâbîler; Atâ b. Ebî Rebâh, Amr b. Dînâr, Mücâhid b. Cebr gibi tabîiler; 10.000 sahâbînin ayak bastığı rivayet edilen Şam bölgesinde Ubâde b. Sâmit, Muâz b. Cebel ve Ebü’-d-Derdâ gibi sahâbîler; Ömer b. Abdülazîz, Ebû İdrîs el-Havlânî gibi tabîiler; Ehl-i Bedir’den yetmiş, Bey‘atürıdvân ehlinden 300 kişinin yerleştiği Kûfe’de Hz. Ali, Abdullah b. Mes’ûd, Sa’d b. Ebû Vakkâs gibi sahâbîler; Alkame b. Kays, İbrahim en-Nehâî ve Şa‘bî gibi tabîiler; Basra’da Enes b. Mâlik, Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, İmrân b. Husayn gibi sahâbîler; İbn Sîrîn, Hasan el-Basrî, Katâde b. Diâme gibi tabîiler hadis öğrenimine hizmet etmişlerdir. Hz. Peygamber’den bizzat duyulmayan hadisleri öğrenmek amacıyla bu bölgelere yapılan yolculuklar daha sonraki dönemlerde “talebû’l-hadîs” veya “rihle” adıyla anılmıştır.¹²⁷¹

Özellikle Hz. Osman’ın şehadetinden sonra hadis naklinde birtakım kriterler geliştirilmiş bunların başında fitne taraftarlarının dini bozmalarının önüne geçmek için hadisin senedinin sorulmasına başlanmıştır. Bu fitneden sonra farklı anlayışlar doğmuş ve hadis uydurma faaliyetleri hızla yayılmaya başlamıştır. Yeni ortaya çıkan fırkalar mezheplerini destekleyecek delillere ihtiyaç duymuşlardır. Muhaddisler bunlara karşı ciddi mücadele ortaya koymuş, uydurma hadisleri ders halkalarında ve kitaplarında ve açıklamaya çalışmışlardır.

İsnad sorulması İslâmî ilimlerin tümüne uygulanan bir sistemdir ve gelişi güzel gerçekleştirilmemiştir. Müslümanlara özgü bir koruma sistemidir. Bu sistem aynı zamanda belirli kurallarla işletilmiştir. Hadis rivayeti esnasında hocadan usûlüne uygun hadis almaya “tahammül”, bu rivayeti öğrenciye nakletmeye “edâ” denilmektedir. Bu uygulama bütününe de “tahammülü’l-ilm” adı verilmektedir.¹²⁷²

Hicrî ikinci (VIII.) yüzyılda hız kazanan hadis tahsili yolculukları hadis kitaplarının toplandığı beşinci (XI.) yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu süreçte hadis tahammülü tarihî seyri içinde çeşitli metotlarla yapılmıştır.¹²⁷³

Aslında bir hocanın rivayet ettiği hadisi hangi tarzda öğrendiği onu öğretirken kullandığı edâ sığalarından anlaşılır. Hadis usûlü eserleri incelendiğinde hadis tahammül ve edâ yöntemlerinin birçok çeşidinin bulunduğu ancak bunlardan sekiz kadarının meşhur olduğu zikredilmektedir.¹²⁷⁴

Semâ.

Hocanın ağzından işitmek anlamındaki “semâ” rivayet usûllerinin en makbulü kabul

¹²⁷¹ Kandemir, “Hadis”, 15: 35.

¹²⁷² İbnü’s-Salâh, ‘Ulümü’l-hadîs, 208; Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 399.

¹²⁷³ Yücel, *Hadis Usûlü*, 75.

¹²⁷⁴ Kādî İyâz, *el-İlmâ’*, 68; Irâkî, *et-Takyîd*, 137; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 2: 5.

edilmektedir. Râvinin, şeyhinin ezberinden veya kitabından naklettiği hadisleri ondan dinleyerek alması anlamına gelir.¹²⁷⁵ Semâ lafzı zamanla, “bir hadisi veya hadis kitabını hocadan bizzat işiterek onun rivayet hakkını elde etme (ahz, tahammül) yöntemi” anlamını kazanmıştır. Bu gelişme muhtemelen hadis kitaplarının yaygınlık kazanmasıyla hicri birinci yüzyılın sonlarına doğru gerçekleşmiştir.¹²⁷⁶

Hadis râvisi semâ yoluyla aldığı hadisi başkalarına aktarırken daha çok “haddesenâ/bize rivayet etti” lafzını kullanır. Hoca ve talebe arasında herhangi bir vasıta bulunmadığı için en çok tercih edilen yöntemdir.¹²⁷⁷

Talebe hocasının dersini, daha önce istinsah ettiği bir kitaptan takip etmemiş, onun rivayet ettiği hadisleri huzurunda yazmak/ımlâ sûretiyle öğrenmişse, bunları naklederken en güçlü rivayet şekli sayılan “haddesenâ imlâen” ifadesini kullanır. Bazıları şeyh ve râvisini gafletten koruduğu için bu yöntemi özellikle tercih etmişlerdir.¹²⁷⁸ Yazılı belgelerde hereke ve noktalama işaretlerinin kullanılmadığı dönemlerde muhtemel yanlış okumaların ve eserlere art niyetli müdahalelerin bu yöntemle önüne geçildiği için çokça tercih edilmiştir. Semânın makbul olması için öğrencinin en az temyiz çağına ulaşmış olması gerekli görülmüştür.¹²⁷⁹

Kıraat.

Hocanın rivayet ettiği hadisler, onun huzurunda talebelere birinin okumasıyla öğreniliyorsa buna “kıraat” veya “arz” denir. Hadisçilere göre kıraat semâdan daha alt bir nakil yöntemidir.¹²⁸⁰ Bu yöntem birkaç şekilde gerçekleşmektedir. Hadisi alan talebe bizzat okur veya başka bir öğrenci kitaptan okur, şeyh okunan şeyin aslını kıraat esnasında elinde tutar ya da okunan şeyleri ezberinden takip eder. Bu usûlle alınan hadisler ilk zamanlarda “haddesenâ” şeklinde nakledilirken sonraları daha çok “ahberenâ” lafzıyla öğretilmiştir.¹²⁸¹

Kitâbet.

Bizzat görüşmediği bir muhaddise, rivayet etmekte olduğu hadisi yazıp kendisine göndermesi için başvuruda bulunma âdeti sahâbenin de kullandığı bir öğrenim yolu olup “mükâtebe” veya “kitâbet” adıyla anılır.¹²⁸²

Mükâtebe şeyhin yanında veya uzakta bulunan bir kişiye rivayetlerinden bir bölümü

¹²⁷⁵ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 400.

¹²⁷⁶ Abdullah Aydın, “Sema”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 457.

¹²⁷⁷ Kâdi İyâz, *el-İlmâ*, 69; İbnü’s-Salâh, *‘Ulümü’l-hadîs*, 132.

¹²⁷⁸ Sehâvî, *Fethu’l-mugîs*, 2: 325.

¹²⁷⁹ Aydın, “Sema”, 36: 457.

¹²⁸⁰ İbnü’s-Salâh, *‘Ulümü’l-hadîs*, 136.

¹²⁸¹ Kâdi İyâz, *el-İlmâ*, 69.

¹²⁸² İbnü’s-Salâh, *‘Ulümü’l-hadîs*, 183.

veya tamamını bizzat yazarak veya güvendiği birine yazdırarak göndermesidir.¹²⁸³ Hocanın mektubunda hadislerin rivayet yetkisini/icazet verdiğiine dâir bir ifade kullanması, öğrencinin o hadisleri daha büyük bir yetkiyle rivayet etmesini sağlar. Şayet hoca icazet vermemiş ise bazı hadisçilere göre bu mükâtebe geçerli değildir.¹²⁸⁴

Mükâtebe yöntemi ile hadis rivayet edenlere “ketebe ileyye fülânun” şeklinde hadisin kitâbet yoluyla alındığını gösterir bir kalıp kullanması gerekli görülmüştür.¹²⁸⁵

İcâzet.

Semâ ve kıraat yoluyla bizzat hocadan hadis öğrenme fırsatı bulamayan talebe, onun rivayetlerini kendisinden alacağı bir icazetle başkalarına rivayet etme hakkını elde edebilir ve bu şekilde aldıklarını “nebeenâ” sıygasıyla nakledebilir. Bu anlamda icâzet şeyhin talebesine, kendi işittiklerinin bir bölümünü veya tamamını rivayet etmesine izin vermesidir. Bu işlem yazılı veya şifâhî biçimde de olabilir.¹²⁸⁶

Münâvele.

Hadislerin yazılı olduğu metinleri hocanın talebeye elden vermesi ve onun kendisinden rivayette bulunmasına izin verdiğini söylemesi daha makbul sayılmış ve bu tarzda alınan hadislerin rivayetinde “enbeenâ/bize haber verdi” sıygası kullanılmıştır. Ancak şeyh kendisine rivayet izni vermeksizin falan hadis veya falan kitap falanca kişiden mesmûdudur derse bu hadislerin ve kitabın rivayeti konusu ihtilâflıdır.¹²⁸⁷

Hadisçiler münavele yolu ile hadis rivayetinin sıhhati için münavele rivayet iznine bağlanması gerektiğini şart koşmuşlardır. Şart gerçekleşince icazet çeşitlerinin en yükseği olur.¹²⁸⁸ Şeyh bu rivayetleri talebesine verirken “bu benim rivayetimdir, benden bunları rivayet et” şeklinde açıklama yaparsa icazet usûlüne yakın bir hadis tahammül yöntemidir.¹²⁸⁹

Vicâde.

Bir kimsenin yazma bir risale veya kitabı ele geçirmesine denir. Hayatta bulunmayan bir râvinin ele geçirilen nüshasının rivayet edilmesi tartışmalı olmakla beraber, bu durumun belirtilmesi şartıyla rivayet edilebileceği söylenmiştir. Bu usûlün sahâbe asrından itibaren mevcut olduğu kabul edilmektedir. Abdullah b. Ömer’in babasının hadislerini bulması ve ondan

¹²⁸³ Sehavî, *Fethu 'l-muğis*, 2: 497.

¹²⁸⁴ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 442.

¹²⁸⁵ Süyûtî, *Tedribü 'r-râvi*, 2: 33.

¹²⁸⁶ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, 88.

¹²⁸⁷ Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 443.

¹²⁸⁸ İbn Hacer, *Lisânü 'l-mîzân*, 109.

¹²⁸⁹ Kâdî İyâz, *el-İlmâ*, 79.

rivayeti bu duruma örnek olarak gösterilmektedir.¹²⁹⁰

İ'lâm.

Fıkıhçıların kullanmadığı bir tahammül yöntemidir. Hocanın icazetten söz etmeksizin belli bir hadis veya hadis kitabı için “bu benim rivayetimdir” şeklinde açıklamada bulunmasına denir. Eğer şeyhin talebeye bununla ilgili bir icazeti varsa bu i'lama itibar edilir, aksi durumda değerlendirilmez.¹²⁹¹

Vasiyyet.

Ölmek veya yolculuğa çıkmak üzere olan hocanın rivayet izninden söz etmeksizin, kitabını öğrencilerden birine vasiyyet etmesidir. Mütekaddimûn imamlarından bazıları, kendisine kitapları vasiyyet edilen kimselerin mücerred vasiyyetleri ile kitaplarını rivayet etmelerini caiz görmüşlerdir.¹²⁹²

Hanefilere göre tahammül ve edâ usûlleri.

Hanefiler ehl-i re'y ekolünü temsil eden fakihler grubunu oluşturmaktadırlar. Bu itibarla onların hadisçiler gibi hadis rivayet etmeleri ve hadisçilerin kullandığı bütün rivayet metodlarını kullanmaları beklenmez. Bu durum, onların tahammül ve edâ sıygalarını bilmedikleri anlamına da gelmemektedir. Çünkü Ebû Hanîfe'nin ilk öğrencilerinden olan Ebû Yûsuf'un hadis konusunda otoriter, Ebû Muhammed'in ise İmam Malik'in öğrencileri arasında yer aldığı ve ondan en az üç yıl ders aldığı bilinmektedir.

Hanefilerde hadis tahammül ve edâ yöntemlerinin “tarafü's-semâ, tarafü'l-hıfz, tarafü'l-edâ” konuları altında değerlendirildiği görülür. Altı başlıkta değerlendirdikleri tahammül ve edâ usûllerini, ruhsat ve azîmet olarak da ikiye ayırmışlardır.¹²⁹³ Bunlardan semâ, kıraat, kitâbet ve risâlet usûlleriyle hadis alınmasını, rivayetin nakli konusunda şüpheye mahal bırakmadığı için azîmet olarak değerlendirirlerken, icâzet ve münâvele usûlleriyle hadis alınmasını ruhsat olarak görmektedirler. İ'lâm, vasiyye ve vicade metodunun ise Hanefilerin hadis tahammül yolları arasında olmadığı görülmektedir.¹²⁹⁴

Hanefilere göre râvi rivayetini şeyhten bizzat işiterek/tarîku'l-ismâtla almış ise bu yöntemi azîmet olarak kabul ederler.¹²⁹⁵ Onlara göre haberin semâ ve kıraat yöntemlerinden biri ile rivayet edilmiş olması hakiki azîmet iken diğer yöntemler olan kitâbet ve risâlet ise

¹²⁹⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 354.

¹²⁹¹ İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 111.

¹²⁹² Ahmed Naim, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 445.

¹²⁹³ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 413; Serahsî, *Usûl*, 1: 375, Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 56.

¹²⁹⁴ Mustafa Gül, *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 119.

¹²⁹⁵ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 413

kendisinde tam bir işitme bulunmadığı için ruhsata benzeyen azîmet olarak isimlendirilir. Bu yöntemde hoca öğrenci arasında direkt bir ilişki söz konusu değildir.¹²⁹⁶

Hanefiler hadis rivayet eden râvinin hıfzına da özen göstermişlerdir. Hıfzı da kendi içerisinde ikiye ayıran Hanefiler, râvinin dinlediği rivayeti edâ edeceği ana kadar belleğinde tutmasına azîmet, ezberinden okuyamayan râvinin kitaba bakarak ezberindekini hatırlaması ise hıfzın ruhsata benzeyen yönünü oluşturmaktadır. Bu iki durumda da bu rivayetle amel caiz görülmektedir.¹²⁹⁷

Hanefilere göre hadis edâsının da azîmet ve ruhsata benzeyen bölümü bulunmaktadır. Azîmet kısmı rivayeti lafız ve manasıyla birlikte duyulduğu şekliyle edâ edilmesini ifade ederken, ruhsat ise semâ anında râvinin anladığı manayı nakletmesini anlatmaktadır.¹²⁹⁸ Hanefilerin kullandıkları hadis tahammül ve edâ yöntemleri şunlardır:

Semâ.

Hanefilerce kabul edilen ilk yöntem semâ yöntemidir. Hanefilere göre hocanın öğrencisine rivayet ettiği hadisi ezberinden veya kitabından okuması esnasında öğrencisinin bunu işiterek almasını ifade eder. Bu yöntem hatayı asgariye indireceği için hadisçiler gibi Hanefilerce de öncelikli tercih sebebi görülmektedir. Sahâbe de Hz. Peygamber'den hadisleri böyle işitmiştir.¹²⁹⁹

Hanefilere göre hakikî azîmetle alınan haberlerden olan semâ yönteminde, râvi rivayeti hocasından bizzat işittiği için rivayet ederken “haddesenâ” veya “haddesenî” ibaresi ile rivayetini aktarabilir.¹³⁰⁰

Hanefî usûlcülerinden Serahsî semâ metodunun şeyhin talibe okuması ve talibin de şeyhe okuması şeklinde gerçekleşebileceğini belirtmektedir. O kıraat metodunu semânın bir çeşidi olarak görmekte, özellikle hocanın öğrencisine okumasının diğerlerine oranla daha güçlü bir tahammül yöntemi olduğundan bahsetmektedir.¹³⁰¹

Eğer dinlediği hadisi kitabında bulduğu halde dinlemiş olduğunu hatırlayamazsa, Ebû Hanîfe'ye göre onu hatırlayınca kadar rivayeti caiz değilken Ebû Yûsuf ve Muhammed'in görüşlerine göre caizdir. Sahih olan görüş de bu kabul edilmektedir. Ancak semânın kendi hattıyla veya güvenilen birinin hattıyla zabtedilmiş olması şarttır.¹³⁰²

¹²⁹⁶ Serahsî, *Usûl*, 1: 375.

¹²⁹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 379.

¹²⁹⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 413.

¹²⁹⁹ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 413; Serahsî, *Usûl*, 1: 375, Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 58.

¹³⁰⁰ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 414; Serahsî, *Usûl*, 1: 376.

¹³⁰¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 375.

¹³⁰² Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1: 310.

Kıraat.

Hanefilerin öncelikli olarak başvurdukları yöntemlerden biridir. Onlara göre hakikî azîmetin ikinci kısmında yer alır. Bu yönteme arz da denir. Ebû Hanîfe'nin şeyhin öğrenciye kıraati olan semâ lafzı ile öğrencinin hocaya kıraati olan arzı aynı güçte kabul ettiği, bu nedenle öğrencilerine okuduğunuz zaman “haddesenî” lafzını kullanmalarını tavsiye ettiği bildirilmektedir. Onun “haddesenâ, ahberenâ ve enbeenâ” lafızları arasında bir fark görmediği düşünülmektedir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'ye göre talebe şeyhine oranla, sened ve metnin zabtına ihtiyacından dolayı daha fazla önem gösterir. Bu nedenle tercihe şâyandır.¹³⁰³ Görüldüğü üzere Hanefilerle hadisçilerin tahammül ve edâ yöntemlerinde birbirine yakın sıygalardan kullandıkları gözlenmektedir.

Kitâbet.

Hanefilerde kitâbet de aynen hadisçilerde olduğu üzere bir şeyhin öğrencisine yazılı bir belge göndererek, içindekileri rivayet edebileceğini bildirmesidir. Böylelikle muhaddis talebesine o belgede yazılanları nakledebilme icazeti vermiş olmaktadır.¹³⁰⁴

Bu yöntem Serahsî'ye göre içerisinde ruhsat şüphesi barındıran bir azîmettir.¹³⁰⁵ Ona göre bu yöntem “tezkire” ve “imam” diye ikiye ayrılır. Tezkira metne bakılınca hatırlanılan, imam ise bakılmasına rağmen hatırlanılmayan ancak itimâd edilen mektuptur. Birinci yöntem daha fazla kabul görmektedir.¹³⁰⁶ Serahsî tedâvülde bulunan meşhur kitaplardan “falancanın görüşü budur” şeklinde nakilde bulunmayı da caiz görmektedir.¹³⁰⁷

Hz. Peygamber'in risâlet görevini elçiler ve mektuplar aracılığıyla, valilerin de emirlerini fermanlar vasıtasıyla yaptıkları için bu yöntem, şer'î ve örfî olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla bu biçimde nakledilen rivayetler sahih kabul edilmekte ve kendisiyle amel edilmesi gerekmektedir.¹³⁰⁸

İcazet.

Şeyhin talebesine kendi işittiklerinin bir bölümünü veya tamamını rivayet etmesine izin vermesi anlamına gelen icazet metodu, eski dönemlerde kullanılan bir yöntem olsa da Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un bu yöntemi hadis tahammül yöntemleri arasında kullanmadıkları görülmektedir.¹³⁰⁹

¹³⁰³ Serahsî, *Usûl*, 1: 376; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 41.

¹³⁰⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 191; Serahsî, *Usûl*, 1: 376.

¹³⁰⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 375.

¹³⁰⁶ Serahsî, *Usûl*, 1: 358.

¹³⁰⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 378.

¹³⁰⁸ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 60.

¹³⁰⁹ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2: 30.

Fukaha ile Cumhûr arasında farklı görüşler mevcuttur ve bu ihtilaf oldukça eskidir. Şu‘be: “İcâzet câiz olsaydı rihle bâtil olurdu” demiştir. Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf’un bu görüşte oldukları belirtilmektedir. Bu anlayışta olanlar “benden işittiğin şeyleri rivâyet etmene icâzet verdim” demek “benim ağzımdan yalan söylemene sana icâzet verdim” demek gibidir. Zira işitilmeyen şeyi rivâyet etmek şer‘an mübah değildir, demektirler.¹³¹⁰

Bununla birlikte icâzetin, Hanefî mezhebine münâvele kuvvetinde bir tahammül yöntemi olduğunu belirtenler de bulunmaktadır. Onlara göre icazet alan kişinin kimden icazet aldığını söylemesi de uygun bir davranıştır.¹³¹¹ İcazet veren âdil ve zâbit olup, alan talebe de kendisine verilen belgenin içeriğini kavramış ise rivayeti caizdir.¹³¹²

Münâvele.

Hadislerin yazılı olduğu metinleri hocanın talebeye elden vermesi anlamına gelen münâvele usûlü hakkında Ebû Hanîfe ve öğrencisi İmam Muhammed, kitabın içindekilerin öğrenci tarafından biliniyor olmasını şart koşmuştur. Ebû Yûsuf ise böyle bir şartı gerekli görmemiştir. Münâvele yöntemi şeyhin talibine verdiği icazetin bir çeşidi olarak görülmüştür. İcazetle birlikte kullanıldığında da aynı hükümden görülmüştür.¹³¹³ Ebû Hanîfe’nin bu yöntemi semâ ve kıraattan daha dûn gördüğü belirtilmiştir.¹³¹⁴

Vicâde.

Hanefiler’den Serahsî’ye göre râvinin rivayetlerini bulduğu kitabından nakletmesi caizdir. Ancak kitabı bulan öğrenci, hattını tanıdığı hocasının kitabından rivayette bulunurken “falanca kişinin hattı ile buldum” demesi gerekmektedir. Eğer yazısını tanıdığı bir hocası değilse böyle elde edilmiş bir kitabın rivayeti caiz değildir.¹³¹⁵

Metin Tenkidi

Hanefilerin hadislerin senedlerinden ziyade metinlerine ağırlık verdikleri bilinen bir konudur. Özellikle âhâd hadisler konusunda onları, isnadın âlî, râvilerin sika oluşundan ziyade metnin muhtevası, râvinin fakih oluşu ilgilendirmiştir.¹³¹⁶

Ebû Hanîfe’nin yaşadığı dönem incelendiğinde hadis ilminin doğuş dönemini yaşadığı, uydurmacılığın çoğaldığı, müsned ve sahihlerin henüz te’lif edilmediği, râvilerle ilgili yeterli

¹³¹⁰ Ahmed Naim, *Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 423.

¹³¹¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 377.

¹³¹² Sehavî, *Fethu’l-muğis*, 2: 548.

¹³¹³ Serahsî, *Usûl*, 1: 377.

¹³¹⁴ Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 2: 27.

¹³¹⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 379.

¹³¹⁶ Görmez, *Metodoloji Sorunu*, 64.

bilginin mevcut olmadığı görülmektedir. Çoğunun henüz ilim erbabınca bilinmediği karmaşık rivayetlerden oluşan yıkıcı sel karşısında fıkıh mentalitesine sahip, re'y ekolünün baş temsilcisi Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin takip ettiği metod, kendi ilmî disiplinleri içerisinde farklı değerlendirmeler barındırsa da şâyân-ı dikkattir.

Hanefiler hadis metninin diğer metinlere arzı ile metnin sahihliğini, buradan hareketle de râvinin sika oluşunu tespitiye çalışmışlardır. Elbette bütün hadisler için aynı yöntemi uyguladıkları söylenemese de bazen seneden hareketle metin, bazen metinden alınan cesaretle senedin güçlendirildiği ortadadır.

Onlar hadisteki inkıtâi zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki kısımda mütalaa etmişler, zâhirî inkıtâi senette en az bir râvinin düşmüş olması şeklinde açıklarken bâtinî inkıtâi ise kendi içerisinde iki kısma ayırmışlardır. Hadisin râvileri gerekli vasıfları taşıyorlarsa bu tür hadisler Hanefilerce munkatı' sayılmış, aynı şekilde onların asıllar olarak ifade ettikleri hadisin kendisinden daha kuvvetli delillere, Kur'ân, ma'rûf /mütevâtir veya meşhur sünnete, icmâ'ya, umûmü'l-belvâ'ya, kıyas ve akla saraheten aykırı olduğunun tespiti de hadisi munkatı' yapmaktadır. Bu tür hadisler Hanefilerce bâtinî inkıtâ ile munkatı' sayılmışlardır.¹³¹⁷

Hanefilerde arz yöntemi manevî inkıtâin varlığının kabul edildiği durumlarda işletilmektedir. Manevî inkıtâi, daha güçlü bir delile muhalefet veya râvinin kusurundan kaynaklı inkıtâ olarak iki başlıkta değerlendiren Hanefiler, özellikle ahâd hadisleri metin kritiği açısından ciddi tahlile tâbi tutmuşlar, bu hadisleri asıllar olarak niteledikleri Kur'ân, sünnet, icmâ, umûmü'l-belvâ, kıyas ve akla arz sonrası kabul etmişlerdir.¹³¹⁸ Bazı hadisleri bu kriterlerden birine arz ederlerken bazılarını ise birden fazla kritere arz ettikleri görülmektedir.

Bu asılları nassların kendileri değil nasslardan çıkarılan, dinin ruhuna ve genel maksatlarına uygun ilkeler olarak açıklamak ve Hanefiler'in bu metotla ahâd hadisleri metin tenkidine tâbi tuttuklarını belirtmek daha doğrudur.¹³¹⁹

Yerleşik Hanefî usûlünde ma'rûf hadis olarak ifadesini bulan mütevâtir ve meşhur hadisleri kapsayan rivayetlerin Kur'ân'a ziyade getirebileceği ötesinde onu neshedebileceği dahi kabul edildiğinden arz konusu daha çok ma'rûf hadis dışında kalan azîz ve garîb hadisleri içeren ahâd haberler üzerinden devam eden bir durumdur.

Hanefiler haber-i vâhidin sübûtu sonrası onu, Kur'ân'ın manalarına, konu hakkında ittifak edilmiş olan diğer hadislere, ümmetin üzerinde icmâ ettiği konulara, yaygınlığından dolayı umûmun maruz kaldığı ve bilinmemesi imkânsız olan hususlara, kıyasla ulaştıkları

¹³¹⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 359.

¹³¹⁸ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 94.

¹³¹⁹ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16: 14.

sonuçlara ve akla arzları sonrası bunlarlar uyuşan rivayetleri tercih ettikleri, muhalif olan rivayetleri zayıf olarak gördükleri kanaati oluşmaktadır.

Bir hüküm getirme konusunda mütevâtir ve meşhur düzeyindeki hadislerin de tıpkı Kur'ân nassı gibi olduğunu,¹³²⁰ bu hadislerin Kur'ân'a arz edilmeden kabul edileceğini¹³²¹ ifade eden Hanefilerin bu anlayışı onların hadise bakışını göstermesi açısından önem taşır. Bununla birlikte onların âhâd hadislerin kabulü ve kendileriyle amel edilebilmesi için farklı kriterler öne sürdükleri de bilinmektedir. Hanefilerin kullandıkları arz kriterlerinden bazıları şunlardır:

Kur'ân'a arz.

Sözlükte bir şeyin durumuna bakmak, büyük bir zâta takdim etmek, ref' etmek, göstermek, bildirmek gibi anlamlara gelen arz¹³²² hadis literatüründe; “râvinin hocasına onun hadislerini okuyarak sunması¹³²³, talebenin kitabını hocasına takdim etmesi¹³²⁴, istinsah edilen bir nüshanın asıl nüshaya¹³²⁵ veya hadislerin Kur'ân'a arz edilmesi”¹³²⁶ anlamlarında kullanılmıştır.

Arzın kullanıldığı bütün bu terkiplere dikkatlice bakıldığında, hemen hepsinde hadisin güvenilirliğini elde etmek amacıyla bir otoriteye sunulması ve onun onayının alınmasının arzulandığı görülmektedir. Buna göre arz işleminin unsurlarından biri, güvenilirliği onaylatılmak istenen hadis ve hadisler iken, bir diğeri de bunu onaylayacak olan otoritenin kendisidir. Bu durumda, arz edilecek haber veya haberler, güvenilirlik vizesi alabilmek için bir otoriteye muhtaç ve otoritenin altında görülmektedir.¹³²⁷

Kur'ân, İslâm dinindeki kurallar için kendisine başvuru bir kaynaktır. Nebvî sünnet ise bu kanunun yorumu, detaylı şekli ve pratik uygulamasıdır. Kitab, aynı zamanda sünnetin kendisine arz edilerek sıhhatinin denetlendiği korunmuş bir kaynaktır. “Rabbinin sözü hem doğrulukça hem de adâletçe tamamlanmıştır. Onun sözlerini değiştirebilecek hiç kimse yoktur. O işitendir bilendir.”¹³²⁸ ayeti bu gerçeği ifade eder. Bu nedenle beyânın beyân edilene ters düşmesi mümkün değildir. Bunun içindir ki hiçbir sünnet, Kur'ân'ın muhkem âyetlerine muhalif olmamış ve onun yörüngesinden uzaklaşmamıştır. Nitekim Allah (c.c): “Eğer

¹³²⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 81.

¹³²¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196.

¹³²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7: 166.

¹³²³ Râmhürmüzî, *el-Muhaddissü'l-fâsıl*, 423.

¹³²⁴ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2: 44.

¹³²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 237.

¹³²⁶ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *ed-Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1992), 2: 364.

¹³²⁷ Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış*, 211.

¹³²⁸ En'âm 6/115.

Peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıkrak yakalar, sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni de olamazdınız”¹³²⁹ buyurmaktadır.

Din koyma yetkisi Allah’a aittir. Allah’ın kitabı yedi harf üzere mütevâtiren nakledilmiştir ve kesin bilgi ifade eder. Durum böyle olmakla birlikte vahiy gelmeyen dinî konularda Hz. Peygamber’in söz ve davranışları da vahyin takrîriyle hüküm koymaya yetkilidir. Hz. Peygamber’in kullandığı bu yetkide beşer olarak hata etmesi durumunda hüküm vahiyle düzeltilmektedir. Onun vahiyle düzeltilmeyen uygulaması, Allah tarafından takrîrle onaylanmış ve bağlayıcı kabul edilmiştir. Yani sünnet teşride yetkili kabul edilmektedir. Bununla birlikte Kur’ân, vahiy mahsulü ve subûti kat’î bir hükümken Hz. Peygamber’in sünnetinin subûtu ve delâleti zannî olabilmektir. Bu nedenle dinî konularda sünnetin Hz. Peygamber’e aidiyeti konusu tespit edilirken onun Allah’ın kitabı’na arz edilmesi de bir gerekliliktir. Ancak bu durumu Kur’ân bize yeter diyenlerin söylemi ile karıştırmamak gerekmektedir.¹³³⁰

Hadisin Kur’ân’a arzı genellikle iki şekilde algılanmıştır. Bunlardan birine göre arz, hadislerin Kur’ân ölçüsüne vurulması ve onda aslı bulunmayanların reddedilmesi anlamına gelmektedir. Ancak, İslâm âlimlerinden hiçbiri böyle bir arz metodunu kabul etmemişlerdir. Diğeri ise hadislerin Kur’ân’daki sarîh âyetlere arz edilmesi ve ters düşenlerin sıhhatinin reddi anlamında kullanılmıştır. İslâm âlimlerinin kastettikleri mana budur. Hadislerin Kur’ân’a arzında, uygunluktan ziyade zıtlığın arandığı görülmektedir. Kur’ân’a uygun her söz hadis olmayabilir. Ancak Kur’ân’a ters hiçbir söz “merfû hadis” değildir.

Bir şeyin güvenilirliğini test etmek için kullanılan bir metotta ölçü olarak kabul edilen kriterlerin, herkes tarafından bilinen, tanımlanabilen bir şey olması gerekir. Bu nedenle Kur’ân’la kastedilen, Kur’ân’daki açık ve sarîh nasslar olmalıdır. “Kur’ân’ın ruhu”, “Kur’ân’ın mesajı”, “Kur’ânî perspektif” gibi tanımı ve ölçüleri belli olmayan, içeriği kişiden kişiye farklı şekillerde doldurulabilen kavramlara arz yapılmamalı, bunlara dayanılarak bir hadisin sıhhati ölçülmeye kalkışılmamalıdır. Şüphesiz Kur’ân’ın açık ve sarîh naslarının da farklı yorumları olabilmektedir. Bu âyetlerin ölçü olma özelliğinin diğere nazaran oldukça yüksek bir netlik arzettiği kabul edilmelidir.¹³³¹

Usûl kaynakları incelendiğinde Kur’ân’ın umûmuna arz yönteminin de kendi içinde birtakım problemleri görülmektedir. Arz yöntemi, hadislerin Kur’ân’a sunulup, muvafık olan haberlerin kabulü ve muhalif olanların reddi esasına dayanır. Bu yönteme göre muhalif olan haberler reddedilir. Ancak Kur’ân’a muhalefetin de standart bir tanımı bulunmamaktadır. Bazı âlimlere göre Kur’ân’a muhalif olan bir hadis başka âlimlere göre Kur’ân’la uyumlu bir şekilde

¹³²⁹ Hâkka 69/44-47.

¹³³⁰ Bkz. Enbiya Yıldırım, *Kur’an Bize Yeter Söylemi*, 2. Baskı (Ankara: Takdim Yayınları, 2019).

¹³³¹ Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış*, 212.

izah edilebilmektedir. Hatta bazen aynı âlimin bir hadisle ilgili hem muvafık hem muhalif yorumuna rastlanabilmektedir. Cessâs haber-i vâhidin kabul şartları ve nesh bölümünde bazı hadisleri Kur’ân’a muhalefetten reddederken tahsîs bölümünde bu hadislerin kabul edilebilir manalara hamledilebileceğini söylemektedir. “Üzerine Allah’ın adının anılmadığı şeylerden yemeyiniz. Çünkü o bir fisktır.¹³³² âyetine “Müslüman Bismillah desin veya demesin kestiğini Allah’ın adıyla keser. Allah’ın adını zikretsin zikretmesin müslümanın kestiği helâldir.”¹³³³ hadislerinin muhalif olduğunu düşünen Hanefiler, “Allah’ın adını anmayan Müslümanın kestiğinin yenilemeyeceğini” dolayısıyla hadisin Kur’ân’a aykırı olduğu gerekçesiyle kabul edilemeyeceğini belirtirlerken Şâfiîler “tahsîs”i kabul ederek “Bismillah demeyi kişinin kasten terk etmesi veya Allah’tan başkasının ismini zikrederek hayvanı kesmesi” durumunda hayvanın etinin yenemeyeceğini ifade etmektedirler. Dolayısıyla zıtlığın zâhirde olduğunu aslında mezkûr âyetle ilgili bir müteârizlikten bahsedilemeyeceğini belirtmektedirler.¹³³⁴ Görüldüğü üzere durağan metinler kendileri konuşmazlar, kendilerine yöneltile sorulara cevap verirler. Bu durumda farklı yorumların ortaya çıkması kaçınılmaz olmaktadır. Bu da arz yöntemi çerçevesinde sözü edilen Kur’ân’a muhalefin kişiden kişiye değişen izafi bir değerlendirme olduğunu göstermektedir. Aslında salt anlamda Kur’ân’ın umûmuna ve zâhirî delaletine dayanan bir arz, Hanefî müctehidlerin açıklamalarına da terstir.

Sahih bir hadisin Kur’ân’a dayandığı, ona aykırı olmaması gerektiği açıktır. Hadisin anlaşılması ve yorumlanması için Kur’ân’a arz edilmesi bir zarurettir. Ancak bu münasebet, sınırlı akla sahip insan tarafından her zaman doğru anlaşılabilir. Hz. Peygamber’in Kur’ân’dan bizim anlamadığımız bazı derin hakikatleri ve ince manaları anlamış olması da muhtemeldir. Bu nedenle onun tecrübesinin neticesi olan hadislerin, Kur’ân ile uygunluğunun araştırılması her zaman isabetli sonuç doğurmayabilir.

Hadisin Kur’ân’la çeliştiği iddiası şu sebeplerden ötürü de ihtiyatla karşılanmaktadır. Farkında olunsun veya olunmasın ön kabuller insanların nasslara bakışını etkilemektedir. Hatalı ve yanlış anlama neticesinde de bazı hadislerin Kur’ân ile çeliştiği öne sürülebilmektedir. Durum böyle olunca hadisin Kur’ân’la çeliştiğini söyleyenler, gerçekte kendilerinin Kur’ân’dan anladıkları mana ile hadisten anladıkları mananın çeliştiğini öne sürmüş olmaktadırlar. Sünnetin Kur’ân’a muhalif olduğu görüldüğünde ya sünnetin sahih olmaması ya da anlayışımızın doğru olmaması gerekir.

Bu sakıncaları bulunmasına ve birçok açıdan subjektif değerlendirmeler olmasına rağmen hadisin doğru anlaşılması için yapılması gereken onun Kur’ân’a ters bir yönünün

¹³³² En’am, 6/121.

¹³³³ Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 4: 182.

¹³³⁴ İsmail Lütü Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları, Muhtelifu’l-Hadis İlmi*, (İstanbul: İFAV, 1982), 166.

bulunup bulunmadığının tespitidir. Bu gerekçeden ötürü başta sahâbe olmak üzere, hadisçiler, mezhep imamları ve birçok âlim hadisleri Kur'ân'a arz etmişlerdir.

Muhaddisler bu kaide ile ilgili Hz. Peygamber'den hadisler zikretmişlerdir. Buna göre Hz. Peygamber; “Size benden bir hadis rivayet edildiğinde onu Kur'ân'a arz ediniz; ona muvafık ise kabul ediniz, muhalifse reddediniz” buyurmuştur. Hattabî (ö. 388/998) bu sözü zındıkların uydurduğunu söyleyerek “Şunu iyi biliniz ki bana Kur'ân-ı Kerîm ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir. Dikkatli olun! koltuğuna kurulan tok bir adamın ‘size sadece şu Kur'ân lazımdır. Onda bulduğunuz helali helal, haramı da haram kabul ediniz yeter’ diyeceği günler yakındır. Şunu iyi biliniz ki ehli eşek eti, yırtıcı hayvanlardan köpek dişli olanlar, bir süre kalmak üzere İslâm topraklarına pasaportlu olarak giren anlaşmalı kafirlerin kaybettiği mallar size helal değildir. Ancak sahibinin kendisine ihtiyaç duymadığı için almadığı yitik mallar bu hükmün dışındadır. Kim bir kavme misafir olursa o kavmin onu ağırlaması gerekir. Eğer ağırlamazlarsa, o misafir ağırlama hakkını alarak onları cezalandırabilir.”¹³³⁵ hadisi ile bu rivayeti reddetmektedir.”

Hadisin Kur'ân'a arz kriteri ilk kez sahâbe döneminde uygulanmış, mezhep imamlarından bugüne devam etmiştir. Bu tür uygulamaların temel felsefesini, Hz. Peygamber'in Kur'ân'a aykırı söz söylemeyeceği ve davranışta bulunmayacağı oluşturur. Sahâbe döneminde fiilen uygulanan ve hicrî ikinci asırdan itibaren bir metot olarak gündeme getirilen bu anlayışın en baştaki referansı Kur'ân olmaktadır. Buna dayanarak Ebû Hanîfe bu metodu, hadislerin sübûtunu tesbitte bir kıstas olarak değerlendirmiştir.¹³³⁶ Aynı zamanda bu anlayış diğer mezhep imamlarının da kabul edip uyguladıkları bir usûldür.¹³³⁷

Sahâbenin ele aldıkları olaylar araştırıldığında, Kur'ân'ın onlar için birincil ölçü olduğu, ona uymayan hadisleri kabul etmeyip râvilerini hata ve yanılığa ile itham ettikleri, Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle onlarla amel etmedikleri açıkça görülmektedir. Zira onlara göre bir hadisin Kur'ân'a aykırı olması onun Hz. Peygamber'in sözü olmadığı anlamına geliyordu. Çünkü aslında Kur'ân ve sahih sünnet her ikisi de Allah katındadır. Dolayısıyla onların birbirinden farklı veya çelişkili olmaları mümkün değildir. Râvi hata etmiş, unutmuş, işittiği sözlerin hepsini nakletmemiş yahut da Hz. Peygamber'in sözünden onun kastetmediği bir manayı anlamış olma ihtimali söz konusu olabilir.¹³³⁸

Hz. Ömer'in aktardığı rivayet karşısında Hz. Âişe'nin tavrı ilk dönem bir arz uygulaması örneğidir. Hz. Hafsa, Hz. Ömer ağır yaralandığında baş ucunda ağlamıştı. Hz.

¹³³⁵ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6.

¹³³⁶ Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış*, 212.

¹³³⁷ Rıfat Fevzi, *Tevsîku's-sünne*, 297.

¹³³⁸ Misfir b. Gurmullah ed-Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, trc. İlyas Çelebi v.dğr. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 54.

Ömer: “Ağır ol, ey kızım! Bilmez misin ki Resûlüllah (s.a.s.) ‘ölü, ailesinin ona ağlaması yüzünden azap görür’ buyurmuşlardır, demiştir.”¹³³⁹

Olay Hz. Âişe’ye nakledilince o, “Hayır, vallahi! Resûlüllah (s.a.s.) asla, ölen bir kimseye birinin ağlaması sebebiyle azap olunur, dememiştir. Lâkin o: “Şüphesiz ki ailesinin ağlaması sebebiyle Allah kâfirin azabını artırır. Gerçekten güldüren de ağlatan da ancak Allah’dır. “Hiçbir günahkâr nefis, başkasının günâhını yüklenmez.”¹³⁴⁰ demiştir. Bir diğer rivayette ise “Siz, bana hakîkaten yalan söylemeyen ve tekzip olunmayan zattan hadis rivayet ediyorsunuz. Lâkin kulak hata eder. Resûlüllah (s.a.s.): ‘Ölen kimse günâhı yüzünden azâb görüyor, ailesi ise şimdi ona ağlamaktadır, buyurdu” demiştir. Burada Hz. Âişe’nin “ölü, ailesinin ona ağlaması yüzünden azâb görür”¹³⁴¹ rivayetini Kur’ân’a arz ederek “hiçbir günahkâr nefis, başkasının günâhını yüklenmez”¹³⁴² ayetine muhalif gördüğü için kabul etmemiştir.

Ebû Hanîfe ve öğrencileri döneminde Kur’ân’a arz denildiğinde Kur’ân’ın hükmüne muhalif olan haberin reddedilmesi anlaşılmaktadır. Sonraki Hanefî usûl âlimlerinin nasslar arasındaki farklılığı arz olarak isimlendirmeleri ise daha yeni bir ıstılahtır. Kur’ân’a arzla bazen hadisin, âyetin aslına muhalif ve merdûd oluşu, bazen de âyetin haber-i vâhidle tahsîs veya beyân edilmesi kastedilmiştir.¹³⁴³

Yerleşik Hanefî usûlünde haber-i vâhidin kabul şartları arasında onun Kur’ân’a aykırı bir yönünün bulunmaması sayılmaktadır. Hanefîler zan ifade eden haber-i vâhidin Kur’ân’a muhalif gelmesi durumunda o rivayeti reddetmektedirler.¹³⁴⁴ Onlar mütevâtir ve meşhur haberin Kur’ân’a ziyade getirebileceğini kabul ettiklerinden arz konusunda daha çok âhâd haberler üzerinden görüşlerini beyân etmişlerdir. Hadisin Kur’ân’a muhalefeti, aynı lafızlarla Kur’ân’da bulunması olarak anlaşılmamış, hadisin âyetin lafzına muhalif olması şeklinde anlaşılmıştır.¹³⁴⁵

Ebû Hanîfe’nin hadisleri Kur’ân’a arzı düşünüldüğünde onun döneminde hadis uydurmacılığının çoğalmış bulunduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Hadis ilmi henüz doğuş dönemini yaşamaktadır. Müsned ve sahihler henüz telif edilmemiş, râvilerle ilgili yeterli bilgi henüz mevcut değildir. Bu durumda çoğunun ilim erbabınca bilinmediği karmaşık birtakım hadislerden oluşan yıkıcı sel karşısında Ebû Hanîfe’nin takip ettiği metot, onları Kur’ân ve

¹³³⁹ Müslim, “Cenâiz”, 9.

¹³⁴⁰ En’âm 6/164.

¹³⁴¹ Müslim, “Cenâiz”, 9.

¹³⁴² En’âm 6/164.

¹³⁴³ Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 271.

¹³⁴⁴ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 286.

¹³⁴⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 364.

ulemâ nezdinde bilinen veya halkın yaygın olarak amel ettiği sünnete arz etmekten ibaret olmuştur.¹³⁴⁶

Ebû Hanîfe, Kur'ân'ı hadislere takdiminin sebeplerini şöyle açıklamaktadır. “Hz. Peygamber'den Kur'ân'a muhalif hadis rivayet edeni reddetmem Hz. Peygamber'i reddetmek veya yalanlamak değildir. Bu reddim, Hz. Peygamber'den batıl hadis rivayet edeni reddimdir. Buradaki töhmet Allah'ın nebisine değil, rivayet edenedir. Hz. Peygamber'in söylediği her söz başım gözüm üzerinedir. Ona iman eder ve durumun söylediği gibi olduğuna şahadet ederim. Keza onun, Allah'ın emrine muhalif bir şey emretmediğine, kendinden bir şey ortaya çıkarmadığına, Allah'ın buyrukları dışında bir şey söylemediğine ve din dışında bir şey ihdas etmeyeceğine şahadet ederim.”¹³⁴⁷ Peygamber (s.a.s.)'in söylediği her şey işitelim ya da işitmeyelim, başımız gözümüz üstünedir. Buna iman eder ve Allah Resûlü'nün söylediğine, olduğu gibi şahadet ederiz. Ve yine şahadet ederiz ki o, Allah'ın nehyettiği bir şeyi emretmez. Allah'ın bağladığı bir şeyi koparmaz. Allah'ın tavsif ettiği bir şeyi ona aykırı bir şekilde tavsif etmez. Şahadet ederiz ki o, bütün işlerde Allah'la muvafıktır. Bid'at olabilecek hiçbir şey yapmamış, Allah'ın söylediği söze hiçbir şey katmamış ve zorlayıcılardan olmamıştır. Onun için Allah Tealâ; “Kim Peygamber'e itaat ederse, Allah'a itaat etmiş olur”¹³⁴⁸ buyurmuştur.

“Eğer bir kimse, Peygamber (s.a.s.)'in her söylediğine inanıyorum, ancak Nebî (s.a.s.) haksız yere konuşmaz ve Kur'ân'a muhalefet etmez” derse bu, onun Hz. Peygamber'i tasdik ettiğini ve onu Kur'ân'a muhalefetten tenzih ettiğini gösterir. Şayet Peygamber (s.a.s.), Kur'ân'a muhalefet etse ve Allah'a karşı haktan başka bir şey söyleseydi Allah Tealâ, “Eğer Muhammed, bize karşı Kur'ân'a bazı sözler katmış olsaydı biz onu kuvvetle yakalar, sonra onun şah damarını koparırdık. Hiçbiriniz de onu koruyamazdınız”¹³⁴⁹ sözüne uygun olarak davranırdı. “Allah'ın Peygamber'i Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın kitabına muhalefet eden de Allah'ın Resûlü olamaz”.¹³⁵⁰

Sonraki dönem Hanefî usûlcüleri, Ebû Hanîfe'nin arz prensibini, bir takım delillerle teyid etme cihetine gitmişler ancak bu delillerden bir kısmı tenkîd edilmiştir. “Benden sonra hadisler çoğalacak, benden bir hadis rivayet edilirse onu Allah'ın kitabına arz edin. Uyuyorsa kabul edin, bilin ki o bendendir. Allah'ın kitabına uymuyorsa reddedin, bilin ki ben ondan berâyim”¹³⁵¹ rivayeti İmam Şâfiî ve diğerleri tarafından eleştiri alan rivayetlerdendir.¹³⁵²

¹³⁴⁶ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 245.

¹³⁴⁷ Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, 87.

¹³⁴⁸ Nisâ 4/80.

¹³⁴⁹ Hâkkâ 69/44-47.

¹³⁵⁰ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-Müteallim*, 24.

¹³⁵¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 364.

¹³⁵² Şâfiî, *er-Risâle*, 224.

Hanefilerin arz kriteri için kullandıkları hadislerin bir kısmı hadis usûlcülerine göre de zayıf kabul edilmiştir. Nitekim âlimler mevzû hadisler konusunda telif ettikleri kitaplarında bu hadisi uydurma rivayetler arasında zikretmişlerdir.¹³⁵³

Ebû Hanîfe'nin sözlerinden hadisleri metnen değerlendirmede dikkate aldığı en önemli unsurun Kur'ân'a uygunluk olduğu görülmektedir. O, âhâd haberleri Kur'ân'ın manalarına ve konu hakkında ittifak edilmiş olan hadislerle arz eder, bunlara uymayan hadisleri ise reddeder ve şâz olarak isimlendirirdi. Kur'ân birinci kıstas olarak gören Ebû Hanîfe rivayetleri kabul etmeme nedenlerinden bir diğerinin râvilerden rivayet sırasında ortaya çıkacak hatalar olduğunu belirtmiştir.¹³⁵⁴

Ebû Hanîfe, Kur'ân'a aykırı bilgiler ve hükümler ihtiva eden âhâd haberlerin reddedilmesi gerektiğini söylemiştir. Zira Hz. Peygamber'in Kur'ân'a ve akla aykırı bir beyânda bulunması imkânsızdır. Bu temel ilkeyi kabul etmek ona göre Peygamber'i tasdik etmenin bir gereğidir. Ayrıca Kur'ân'a ve akla aykırı olan haber-i vâhidin reddedilmesi Hz. Peygamber'i yalanlamak anlamına gelmeyip ona bu isnadı yapan kişinin sözünün kabul edilmemesi demektir. Böyle bir davranış, Hz. Peygamber'i Kur'ân'a muhalif davranmış gibi göstermekten tenzih etmek için de gereklidir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin Kitab'ın umûm ve husûsunu, mutlak ve mukayyedini sınırlandıran bazı rivayetleri kabul ettiği durumları, kendisine ulaşan başka bir sened veya bilgiden kaynaklı olarak görmek uygun olacaktır. Bunun dışında Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin o hadisi başka bir manaya hamlederek kabul ettikleri de görülmektedir. Bu konuya İsa b. Ebân'ın "Allah Resûlünden, zâhirî manası itibariyle sünnetleri ve ahkâmı beyân eden veya üzerinde ittifak edilmiş herhangi bir sünnet'i nakzeden ya da Kur'ân'ın zâhirîne ters düşen bir hadis varid olduğunda, şayet hadisin bunlara muhalif olmayan bir manaya hamledilme ihtimali varsa sünnetlere en fazla benzeyen ve Kur'ân'ın zâhirîne en muvafık olan manaya hamledilir. Hamledilebilecek bir mana yoksa o hadis şâz olarak kabul edilir"¹³⁵⁵ ifadeleri açıklık getirmektedir.

Hanefî mezhebine göre hadisin kabulü için onun "adem-i şuzûz" yani Kur'ân'ın mana ve delâletine aykırı olmaması gerekmektedir. Bu durumu İbn Abdilber "Ebû Hanîfe, âhâd haberleri, hakkında hadislerin müttelik olduğu hususlara ve Kur'ân'ın manalarına arz ederdi. Buna uymayan hadisleri ise reddeder ve şâz olarak isimlendirirdi"¹³⁵⁶ şeklinde özetler. O, "hadis ulemâsından birçokları, âdil râvilerin haber-i vâhidlerinden bir kısmını reddettiğinden

¹³⁵³ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 248.

¹³⁵⁴ İbn Abdilber, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî el-Endelûsî, *el-İntikâ fî fedâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukaha*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: el-Matbaati'l-İslâmiyye, 1997), 276.

¹³⁵⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 74.

¹³⁵⁶ İbn Abdilber, *el-İntikâ*, 276.

dolayı Ebû Hanîfe'ye haksız yere ta'nda bulunmayı caiz gördüklerini belirtmiştir. Oysaki o, haber-i vahidleri Kur'ân'ın manasına ve diğer hadislerle arzeder, onlara uymayanları reddeder ve şâz olarak isimlendirirdi” demektedir.¹³⁵⁷ Yani Ebû Hanîfe Kur'ân-ı Kerîm'in manasına muhalif olan hadisleri reddederdi. İster nassdan alınmış olsun, isterse ahkâmın illetlerini araştırmak suretiyle çıkarılmış olsun durum değişmezdi. Kur'ân'ın manalarına ve herkesçe kabul olunan hadislerle uygun düşmeyen hadislerle şâz adını veriyordu. Bu konuda Ebû Hanîfe'nin öğrencilerine yönelik “umûmun bildiği hadislerle sarıl ve şâz olan hadislerden kaçın”¹³⁵⁸ tavsiyesi dikkati çekmektedir.

Ebû Hanîfe'den sonra Ebû Yûsuf'un da konu üzerinde hassasiyetle durduğu görülmektedir. Rivayetler arttıkça bunlar arasından, bilinmeyen, fıkıh ehlinin bilmediği, Kitab'a ve sünnete uygun olmayan rivayetler görülmeye başlandığında, onun: “Şâz hadislerden sakının. Hadisçilerin ve fukahânın kabul ettikleri ile Kitab ve sünnete uygun olanları alın. Diğer rivayetleri bunlara göre değerlendirin. Çünkü Kur'ân'a muhalif olan, Hz. Peygamber'den rivayet edilmiş dahi olsa ondan değildir.”¹³⁵⁹ dediği bilinmektedir.

Ebû Yûsuf bu görüşünü, Hz. Peygamber'e isnad ettiği şu hadislerle de teyid etmektedir: “Resûlullah (s.a.s.) ölüm döşeğinde şöyle demiştir: “Ben yalnızca Kur'ân'ın haram kıldıklarını haram kılarım. Allah'a yemin ederim ki benim adıma bir şeye sarılmasınlar”¹³⁶⁰ Ebû Yûsuf devamla şöyle demektedir: “Kur'ân ve ma'rûf sünneti kendine önder ve rehber yap. Buna tâbi ol. Kur'ân ve Sünnetten sana manası açık gelmeyen meseleleri buna kıyas et.”¹³⁶¹ Ebû Yûsuf, Ebû Ca'fer'in rivayet ettiği: “Resûlullah (s.a.s.) Yahudileri çağırarak onlara bazı şeyler sordu. Onlar da anlattılar ve Hz. İsa konusunda yalan söylediler. Bunun üzerine Nebî (s.a.s.) minbere çıktı ve insanlara hitaben şöyle dedi: “Benden hadisler yayılacak, size gelenlerden Kur'ân'a uygun olanlar ancak bendendir. Kur'ân'a aykırı olanlarsa benden değildir” rivayetini de görüşüne delil kullanmıştır.¹³⁶²

Hanefilerin delilleri arasında Allah Resûlünün “İnsanlara ne oluyor da Allah'ın kitabında olmayan şartları, şart olarak ileri sürüyorlar. Kim Allah'ın kitabında olmayan bir şartı şart koşarsa bu batıldır. Böyle yüz şart ileri sürülse bile Allah'ın şartı en haklı ve en güvenilir olandır”¹³⁶³ hadisi de yer almaktadır.

¹³⁵⁷ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 303.

¹³⁵⁸ Ebû Yûsuf *er-Red*, 24.

¹³⁵⁹ Ebû Yûsuf *er-Red*, 31.

¹³⁶⁰ Ebû Yûsuf *er-Red*, 31.

¹³⁶¹ Ebû Yûsuf *er-Red*, 32.

¹³⁶² Ebû Yûsuf *er-Red*, 24-25.

¹³⁶³ Serahsî, *Usûl*, 1: 364.

Hanefî usûlüne göre Kur'ân'a muhalif olan haber veya sünnet, subût açısından mütevâtir, meşhur veya makbul seviyesine ulaşmazsa Hz. Peygamber'e atfedilemez. Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usûlcüleri de Kur'ân'a aykırı olan haber-i vâhidlerin reddini, Kitab nassının kesin bilgi gerektirmesi haber-i vâhidlerin ise kesin bilgi gerektirmemesi anlayışıyla gerekçelendirmektedir.¹³⁶⁴

Cessâs, “Rabbinizden size indirilene uyun”¹³⁶⁵ mealindeki âyetin her halükârda Kur'ân'a uymanın vücûbuna ve Kur'ân'ın hükmüne âhâd haberle itirazın caiz olmadığına delalet ettiğini söylemiş ve bu durumu “Kitab'a uyma emri nass ile sabit olmuştur. Haber-i vâhidin kabulü ise böyle değildir. Bundan dolayı Kur'ân'ın haber-i vâhid sebebiyle terk edilmesi ve haber-i vâhidle Kitab'a itiraz edilmesi caiz olmaz”¹³⁶⁶ demektedir.

O, Hz. Peygamber'den nakledilen ancak hadisçiler tarafından sened ve muhteva yönünden tenkid edilen¹³⁶⁷ “Benden gelenleri Allah'ın kitabına arz edin. Allah'ın kitabına uygun olan bendendir, muhalif olan ise benden değildir”¹³⁶⁸ sözünü delil göstermekte ve “bize göre bu âhâd yolla gelen haberler içindir, tevâtür yoluyla sabit olan haberlerle Kur'ân'ın tahsîsi caizdir” demektedir. “Peygamber size ne verirse onu alın, neyden nehyederse ondan kaçının”¹³⁶⁹ âyetinden hareketle haber-i vâhidlerin Kitab'a arzının gerekmediğini ileri sürenlere karşı Cessâs, bir hüküm getirme konusunda sünnetin de tıpkı Kur'ân gibi olduğunu ancak tevâtür yoluyla gelen haberlerle kitabın birbirini tahsîs ve neshinin caiz olduğunu belirtmektedir.¹³⁷⁰

Cessâs, “Size rabbinizden indirilenlere uyun”¹³⁷¹ mealindeki âyetin her hâlükârda Kur'ân'a uymanın vücûbuna, Kur'ân'ın hükmüne âhâd haberlerle itirazın câiz olmadığına delâlet ettiğini söylemiş ve bunu şu şekilde açıklamıştır: “Kitab'a uyma emri ayetle sabit olmuştur. Haber-i vâhidin kabulü ise böyle değildir. Bundan dolayı Kur'ân'ın haber-i vâhid sebebiyle terkedilmesi câiz olmaz.”¹³⁷²

Debûsî Hanefîler'in genelinin kabul ettiği Kur'ân'a ziyade hüküm getiren meşhur haberi Kur'ân'a arz etmeden kabul etmektedir. Genelde Hanefîler'in özelde Debûsî'nin haber-i vâhid konusundaki görüşü ise, Kur'ân'a arz sonrası kabuldür. Arz edilen haber-i vâhid, Kur'ân'ın aslına aykırı, âyetin mutlak ve zâhirî hükümlerine ziyade hüküm getiriyorsa ya da âyetin

¹³⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, 1: 365.

¹³⁶⁵ Âraf 7/3.

¹³⁶⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3: 28.

¹³⁶⁷ Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14: 359.

¹³⁶⁸ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1: 86.

¹³⁶⁹ Haşr 59/7.

¹³⁷⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 81.

¹³⁷¹ Âraf 7/3.

¹³⁷² Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 82.

umûmunu ve mutlakını tahsîs ediyorsa “ziyade ale’n-nass” olarak âyeti nesh ettiği düşüncesiyle reddedilmektedir. O görüşünü daha çok Hz. Peygamber’den rivayet edilen “Allah’ın kitabında bulunmayan her şart bâtıldır. İsterse yüz şart olsun”¹³⁷³ hadisine dayandırmaktadır.¹³⁷⁴ Bununla birlikte “Benden bir hadis rivayet edildiğinde onu Yüce Allah’ın kitabına arz ediniz. Uygun olanı kabul ediniz. Muhalif olanı reddiniz.”¹³⁷⁵ rivayetini ise Allah’ın kitabını yakinen sabit, haber-i vâhidi ise sübûtunu şüpheli kabul ettiği için, kesin bilgi olan nassla yalan şüphesi olan haber-i vâhidi reddetmenin daha evla olacağı şeklinde anlamıştır. Yine ona göre Kitab’ın aslına veya umûmuna ya da zâhirîne haberin muhalif olması durumunda, haberin mecazi yorumu da reddedilir. Allah’ın kitabına arz edilen haber-i vâhid ona uygunsuzsa makbul, muhalifse müstenker ve zayıftır. Haber-i vâhidin Kur’ân’a uygun olması durumunda ancak amel edilebilir seviyeye ulaşacaktır. Allah’ın kitabında yer alan hükme muhalif haber-i vâhidin hükmü ise reddedilmesidir.¹³⁷⁶

Debûsî haber-i vâhidlerin Kur’ân’a arzını da şöyle delillendirmektedir: “Birçok heva ve bid’at ehli, haber-i vâhidi itikad ve amel olarak Kitab’a ve sünnete arz etmeden delil almakta ve Allah’ın kitabını haber-i vâhid’e göre yorumlamaktadır. Bu, Kur’ân’a tâbi olan habere uyulması demektir. Neticesinde din ve ilim, yakînî bilgi gerektirmeyen şüpheli deliller üzerine bina edilmekte bu da bid’atları artırmaktadır.”¹³⁷⁷ Hanefîlerin haber-i vâhidi red konusu incelendiğinde onların Kur’ân’a uygun olmayan haberin Hz. Peygamber’e aidiyetlerini reddettikleri görülmektedir.

Debûsî’ye göre, Kitab’a ve sünnete arz etmeden, haber-i vâhid ile amel edip sonra Kitab’ı habere uygun olarak te’vîl etmek, dinî kesin bilgi üzerine değil de şüpheli esaslar üzerine bina etmektir. Bu aynı zamanda hevâyâ göre hüküm vermek ve bid’atleri çoğaltmak anlamına gelmektedir. Zararı, haber-i vâhidi kabul etmeyen birinin ortaya koyduğu zarardan daha büyüktür. Haber-i vâhidi kabul etmeyen, Allah’ın kitabında uygun hükmü bulamadığı zaman kıyas ve istishâbu’l-hâl ile hüküm verecek veya kendi görüşüne göre hüküm verecektir. Burada yapılması gereken, haber-i vâhidi asl yapıp Kitab’ı ona arz ederek dinî, yakîn ilim ifade etmeyen bir asl’a bina etmek değildir. En doğru söz, yakîn olarak sabit olan Kitab’ı asıl yapıp, haber-i vâhidi, Kitab’a uygunluğu nisbetinde kabul etmek, muhâlif olduğu durumlarda ise reddetmektir.¹³⁷⁸

¹³⁷³ Buhârî, “Buyû”, 65.

¹³⁷⁴ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 196.

¹³⁷⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San’ânî el-Yemenî. *el-Fevâidü’l-mecmûâ’t fi ehâdîsî’l-mevzûât*, thk. Abdurrahman Yahyâ el-Muhallâ (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1407/1987), 291.

¹³⁷⁶ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 196.

¹³⁷⁷ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 196.

¹³⁷⁸ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 197.

Pezdevî de haber-i vâhidlerin, Kur'ân'ın umûm, husûs, mutlak, mukayyed, nass ve zâhirine aykırı olamayacağını belirtirken hadislerin Kur'ân'a arzını dile getirmektedir. Çünkü bu lafızlar ona göre delalet bakımından kat'î iken âhâd haberler ise zannîdirler. Kur'ân'ın kat'î ifadeleri zannî delillerle sınırlandırılmazlar. Böyle bir durumun oluşması halinde zannî delille kat'î bir nassın neshi söz konusu olacaktır ki bu da mümkün değildir.¹³⁷⁹ Dolayısıyla Pezdevî Kitab'ın umûm ve husûsuna, nass ve zâhirine arzedilip ona aykırı düşen ve onun neshi anlamına gelebilecek âhâd haberlerin kabul edilemeyeceğini bu özellikte olmayan haberlerin ise kabul edilebileceğini belirtmektedir.

Serahsî yukarıdaki metinlerden “Allah'ın kitabına muhalif olan her hadis merduttur” hükmünü çıkarmıştır.¹³⁸⁰ O, haber-i vâhidleri Kur'ân'a arzetmeyenleri tenkid ederken “Bid'at ve hevaların aslı, haber-i vâhidi Kitab'a ve meşhur sünnete arz etmeyenlerden zuhûr etmiştir. Öyle bir kavim ki Peygamber (s.a.s.)'e ittisalinde şüphe olan ve ilm-i yakîn gerektirmeyen şeyi, asıl yapıyorlar sonra Kitab ve meşhur sünneti onlara göre te'vîl ederek, tâbiyi metbû, esas olanı zannî olan şey kılıyor böylece hevâ ve bidatlara düşmüş oluyorlar” demektedir.¹³⁸¹

Görüldüğü üzere gerek Ebû Hanîfe ve öğrencileri gerekse ilk dönem Hanefî usûlcüleri âhâd haberin Kur'ân'a arzı sonucu ancak amel edilebileceğini kabul etmektedirler. Ancak bu durumda âhâd haberin sıhhat bulacağını düşünmektedirler. Hadisin Kur'ân'ın âm, hâs, nass veya zâhir hükmüne müteâriz olması fark etmemektedir. Çünkü âm'ı, haber-i vâhidle tahsîs etmek; zâhiri, haber-i vâhidle terk edip mecaza hamletmek caiz görülmemektedir. Hanefîler bu konuda “Allah'ın kitabında bulunmayan her şart batıldır. Allah'ın kitabı amel edilmeye daha layıktır.”¹³⁸² hadisini delil almışlardır. Burada kastettikleri Kur'ân'a muhalif olan şartlardır.¹³⁸³

Muaraza durumunda hadislerin red sebepleri arasında, Kur'ân'ın subûtunun kat'î, hadislerin sübutunun zannî oluşu sayılabilir. Teâruz eden âyetin âm, hâs, nass veya zâhir olması durumu değiştirmez, bunların hepsi kesin hüküm ifade ederler. Buna mukabil hadislerin mana ile rivayet edilmiş olma ihtimalleri bulunmaktadır. Mananın bağlı bulunduğu yerin metin olması nedeniyle metninde şüphe bulunmayan Kur'ân, haber-i vâhide takdim edilmelidir.¹³⁸⁴

Haber-i vâhidin Kur'ân'a arzı ve Kur'ân'a aykırı olanlarıyla amel edilmemesi yönünde sahâbenin bazı uygulamaları bulunmaktadır. Ancak bu düşüncüyü sistemleştirip prensip haline getirenler Hanefî hukukçularıdır. Nitekim Ebû Yûsuf, Kur'ân ve ma'rûf sünnetin imam ve

¹³⁷⁹ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 402.

¹³⁸⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 365.

¹³⁸¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 367.

¹³⁸² Buhârî, “Mükâteb”, 50; Nesâî, “Talâk”, 27.

¹³⁸³ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 287.

¹³⁸⁴ Serahsî, *Usûl*, 1: 364.

önder yapılıp bu ikisine tâbi olunmasını, Kur'ân ve sünnetteki açık olmayan şeylerin de bu ikisine kıyas edilmesini önermektedir.¹³⁸⁵

Hanefiler, Kur'ân'da beyân bulunan konulardaki âhâd haberleri, zannî ve asl'a muhalif olmaları sebebiyle reddetmektedirler. Fakat Kur'ân'ın müşkil, mücmel ve müşterek kelimelerini beyân eden ve selef döneminde amel edilerek iştihar eden haberlerle amel etmektedirler. Hanefî âlimler âyetin hükmünü tebdîl eden ve haber-i vâhid düzeyinde kalan rivayetler konusunda ise râvi fakihse delil almakta, selef haberi delil almış ve amel etmişse, amel etmektedirler. Yalnız bu haberlerle amelin vâcip olmadığını sünnet olduğunu söylemektedirler.¹³⁸⁶ Burada Hanefiler râvinin fakih olması veya selefin delil almasıyla rivâyetin bir çeşit iştihar kazandığını düşünmüş olmalıydılar. Bu nedenle böyle âhâd haberlerle amel etmişlerdir.

Hanefî usûlünde Kur'ân ve sünnet lafızlarının manaya delâletlerinin açıklık derecesine göre lafızlar zâhir, nâss, müfesser ve muhkem; kapalılık derecesine göre ise hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih; delâlet yollarına göre ibare, işaret, delâlet ve iktizâ şeklide dörtlü ayırım içinde ele alırlar. Bu nedenle onlar, işaretin delâletini nassın delâletinden üstün tuttıkları için kasten adam öldürme fiilinde aslî cezaya ilâve olarak ayrıca keffâretin gerekli olmadığı görüşündedirler.¹³⁸⁷

Hanefilerin Kur'ân'a arz ettikleri hadisleri terketmede genellikle şu iki durumu göz önünde bulundurdıkları görülmektedir. Bunlardan birincisi Kur'ân-ı Kerîm'in nassına ilave hüküm getirilmesi, diğeri ise Kur'ân âyetinin kapsadığı hükmün çerçevesinin daraltılmasıdır. Hanefiler nassa ziyadeyi nesih olarak görürler. Onlara göre haber-i vâhidle nesih sabit olmaz. Kur'ân yakîn bir biçimde sabittir. Onda olan hükümler şüpheli olanla terkedilmez. Bunda hâs, âm, nass ve zâhir aynıdır. Onlara göre Kur'ân'a haber-i vâhidle birşey eklenemez.

Hanefîlerin hadisleri yalnızca Kur'ân'ın zâhirî delaletine aykırılıktan dolayı reddettiklerini söylemek oldukça güçtür. Bununla birlikte ma'rûf sünnete, akla, kıyasa arz gibi diğer kriterleri de kullandıkları görülmektedir. Ancak bu durum onların Kur'ân'a arz metodunu öncelikli olarak kullanmadıkları anlamına da gelmemektedir. Hanefîlerin Kur'ân'a arz yönteminde onların Kur'ân'ın aslına muhalif, Kur'ân'a ziyade getiren veya onu tahsîs eden ya da nesh ettiği düşünülen rivayetleri reddettikleri görülmektedir.

¹³⁸⁵ Apaydın, "Haber-i Vâhid", 14: 359.

¹³⁸⁶ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 174.

¹³⁸⁷ Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", 16: 1.

Kur'ân'a muhalif olan haber-i vâhid.

Hanefîler birtakım asıllara aykırı düştüğü gerekçesiyle bazı haber-i vâhidleri terketmişlerdir. Bu durum aslında onların hadis metin tenkid sistemlerine de ışık tutmaktadır. Lâkin onların asıllar olarak nitelediklerinin neler olduğu, hadisi red gerekçelerinin içinde saklı bulunmaktadır. Bazen reddettikleri hadis için onun bir âyete veya hadise, kıyasa ya da örfe aykırı düştüğü için reddettiklerini belirtmeleri, asıllar olarak niteledikleri hakkında bir bilgi vermektedir.¹³⁸⁸ Hanefî fakihlerinin, asıllar olarak ifade ettiklerinin kesinliği bilinemese de bunları; Kitab, ma'rûf sünnet, umûmî belvâ ve sahâbenin ileri gelenlerinin bir şey üzerindeki muvafakatı şeklinde ifade edenler bulunmaktadır.¹³⁸⁹

Umûmi asıllara aykırı düşen haber-i vâhidin reddi, sadece Hanefilerde görülen bir durum olmadığı gibi sadece âhâd haberleri de kapsamamaktadır. Bu bir hadis tenkit kriteridir ve diğer hadisler için de kullanılagelmiştir.

Tedvîn sonrası Hanefî âlimlerinden Tahâvî de Kitab ve ma'rûf sünnet birlikteliği konusunda şu açıklamada bulunmaktadır: “Rivayet edilen hadisler şeriata muvafık, muhtevası Kur'ân'da ve diğer hadislerde mevcut olup onlar tarafından teyid edilmelidir. Zira bildirilen mananın bu lafızlarla aktarıldığı sabit olmasa da Hz. Peygamber'in bu manayı başka lafızlarla ifade ettiği sabittir. Hz. Peygamber'in sözlerini Arapça bilmeyenler için başka bir dille ifade etmek caizdir. Bu gibi kimselere, ‘Hz. Peygamber sana şunu emrediyor ve şunu yasaklıyor’ denir. Mamafih bu aktarımda bulunan kişi de doğru sözlü bir kimse olarak telakki edilir. Şayet rivayet edilen hadisler şeriata muhalif olup Kur'ân ve meşhur haberlerin tekzip ettiği rivayetler ise bunların reddedilmesi vâciptir ve Hz. Peygamber'in bunları söylemediği kabul edilir.”¹³⁹⁰

Hanefîlerin Kur'ân'a muhalif olarak gördükleri ve reddettikleri rivayet örneklerinden bazıları şunlardır:

Ebû Hanîfe'ye “Mümin, zina ederse, imanını, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi çıkarılır, sonra tevbe edince iman kendisine iade edilir”¹³⁹¹ hadisi hakkında görüşü sorulmuş o, “bu haber Kur'ân'a muhaliftir. Allah Kur'ân'da zina edenlere, “zina eden kadın ve erkek”¹³⁹² şeklinde hitap etmiş, onlardan iman ismini kaldırmamıştır. Yine Allah; “İçinizden kötülük yapan/zina eden iki kişiyi cezalandırın”¹³⁹³ buyurmuştur. Buradaki “minkum/sizden” kavli ile

¹³⁸⁸ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 137.

¹³⁸⁹ Pezdevî, *Kenzü'l-vüsûl*, 449.

¹³⁹⁰ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâvud, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1994), 15: 347.

¹³⁹¹ Ebû Dâvûd, *Sünne*, 15; Tirmizî, “İman”, 11.

¹³⁹² Nûr 24/2.

¹³⁹³ Nisâ 4/16.

Allah Yahudi veya Hristiyanları değil Müslümanları kasetmiştir”¹³⁹⁴diyerek haberi Kur’ân’a arz etmiş ve rivayeti reddetmiştir.

“Kim ölmek üzere olan bir hayvanı terkederse, o hayvan, onu alıp iyileştirene aittir”¹³⁹⁵ rivayeti ile ilgili İmam Muhammed: “Biz bunu kabul etmeyiz. Çünkü bu, cahiliyye ehlinin tesyîbi’dir. ¹³⁹⁶ Kur’ân bunu, Allah, bahire, sâibe, vâsile ve hâm diye bir şey meşru kılmamıştır”¹³⁹⁷ âyetiyle yasaklamıştır” diyerek, bu rivayetin âyetten bir asla muhalif olduğuna işaret etmiştir.¹³⁹⁸

Onlar, “erkeklik organına dokunmaktan dolayı abdestin bozulacağını” belirten rivayeti ¹³⁹⁹ “Kuba mescidinde temizlenmeyi seven erkekler vardır’ ¹⁴⁰⁰ âyetine muhalif gördükleri için kabul etmemişlerdir. Rivayetlerde Kuba’da bulunan Müminler istincayı su ile yaptıklarını ifade etmişlerdir.¹⁴⁰¹ Hanefilere göre erkeklik organına dokunmak hades olsaydı yaptıkları istinca ile Kuba’lı Müslümanlar temiz olmazlardı. Çünkü abdesti bozan bir fiille temizlik olmaz. Âyette mutlak bir temizlikten bahsedilmektedir. Bu durum hem hükmü hem hakîki temizliği kapsar. Bu nedenle Kur’ân’a aykırı olan bu hadis kabul edilmez.¹⁴⁰²

Hanefiler “Mümin, kâfir karşılığında öldürülmez”¹⁴⁰³ rivayetini Kur’ân’da “Onda (Tevrat’ta) onlara: cana can... yazdık.”¹⁴⁰⁴ “Onlara aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet.”¹⁴⁰⁵ “Yoksa cahiliye hükmünü mü arıyorlar”¹⁴⁰⁶ âyetleri ile “Müslüman birisi zimmîlerden birisini öldürdü. Durum Hz. Peygamber’e intikal edince ‘onun zimmetini korumaya en layık benim’ buyurdu ve ‘katili olan Müslüman’ın öldürülmesini emretti.”¹⁴⁰⁷ hadisine muhalif gördükleri için kabul etmemişlerdir.

Fâtıma bnt. Kays’ın Ebû Amr b. Hafs tarafından üç talakla boşandığında Resûlullah’ın kendisine nafaka vermediğini belirten “Üç talakla boşanmış kadına nafaka ve mesken hakkı yoktur”¹⁴⁰⁸ rivayetini “Onları (iddetleri süresince) gücünüz nispetinde, oturduğunuz yerin bir bölümünde oturtun. Onları sıkıntıya sokmak için kendilerine zarar vermeye kalkışmayın. Eğer

¹³⁹⁴ Ebû Hânîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, 27.

¹³⁹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhü’s-Siyeri’l-kebîr*, thk. Salâhuddin el-Müneccid (Kahire: Matbaatu Şeriketi’l-İlânâtî’ş-Şarkıyye, 1971), 1: 212.

¹³⁹⁶ Tesyîb: Cahiliye döneminde putlar adına serbest bırakılan ve sütünden sadece misafirlerin faydalandığı develere “saibe”, bu işe de “tesyîb” denir.

¹³⁹⁷ Mâide 5/103.

¹³⁹⁸ Serahsî, *Şerhü’s-Siyeri’l-kebîr*, 1: 213.

¹³⁹⁹ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 1; İbn Mâce, “Tahâret”, 1.

¹⁴⁰⁰ Tevbe 9/108.

¹⁴⁰¹ İbn Mâce, “Tahâret”, 1; Hâkim, *Müstedrek*, 1: 155.

¹⁴⁰² Serahsî, *Usûl*, 1: 365; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 24.

¹⁴⁰³ Buhârî, “Diyât”, 87; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 33.

¹⁴⁰⁴ Mâide 5/45.

¹⁴⁰⁵ Mâide 5/48.

¹⁴⁰⁶ Mâide 5/50.

¹⁴⁰⁷ Dârekutnî, *Sünen*, 3: 134.

¹⁴⁰⁸ Buhârî, “Talak”, 41.

hamile iseler, doğum yapıncaya kadar nafakalarını verin.”¹⁴⁰⁹ âyetine aykırı düştüğü için reddetmişlerdir.

“Ehlinin kendisine ağlamasından ötürü ölünün azap göreceğine delalet eden rivayetleri”¹⁴¹⁰ “Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez”¹⁴¹¹ âyetine aykırı olması sebebiyle kabul edilmemesi gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁴¹²

“Muhammed Rabbini gördü” hadisi de aynı gerekçe ile kabul edilmemiştir. Cessâs, Hz. Âişe’nin “Kim Muhammed Rabbini gördü diyorsa küfre girmiştir.”¹⁴¹³ Çünkü Allah ‘Gözler onu idrak edemez, o gözleri idrak eder’¹⁴¹⁴ buyurmaktadır açıklamasına yer vermiş ve hadisi âyete aykırılığı sebebiyle reddetmiştir. Hadis kaynaklarında çeşitli şekillerde yer alan rivayet sadece “Gözler onu idrak edemez” âyetine değil, “Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder.”¹⁴¹⁵ âyetlerine de aykırı oluşu sebebiyle reddedildiği bildirilmiştir.¹⁴¹⁶

Musarrât hadisi¹⁴¹⁷ ribâ âyetine¹⁴¹⁸ aykırı görülmüş¹⁴¹⁹, Muâz (r.a)’ın rivayet ettiği “kim öşrünü ve zekâtını kendi aşiretinin bulunduğu bölgeden başka yere naklederse, onun öşrü ve zekâtı kendi aşiretinin bulunduğu bölgeye aittir.”¹⁴²⁰ hadisi, “zekatlar ancak yoksullara, düşkünlere... mahsustur”¹⁴²¹ âyetininin açık ifadesine karşı olduğu gerekçesiyle kabul edilmemiştir. Hanefilere göre zekâtta amaçlanan fakirin ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Bu da hâsıl olmuştur. Muâz’ın sözü, daha öncelikli olanı belirtmeye yöneliktir.¹⁴²²

Hz. Peygamber’in su bulamadığı bir zamanda hurma şırasıyla abdest aldığı belirten rivayet¹⁴²³ “su bulamazsanız, o zaman temiz bir toprağa yönelin”¹⁴²⁴ âyetine müteâriz

¹⁴⁰⁹ Talak 65/6.

¹⁴¹⁰ Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu sahih-i Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2001), 1: 349.

¹⁴¹¹ En’am 6/164.

¹⁴¹² Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 76.

¹⁴¹³ Müslim, “İman”, 1.

¹⁴¹⁴ En’am 6/103.

¹⁴¹⁵ Şuarâ 42/51.

¹⁴¹⁶ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3: 5.

¹⁴¹⁷ Buhârî, “Buyû”, 64.

¹⁴¹⁸ Bakara 2/275.

¹⁴¹⁹ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3: 114.

¹⁴²⁰ Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, 7: 9.

¹⁴²¹ Tevbe, 9/60.

¹⁴²² Serahsî, *Mebsût*, 2: 181.

¹⁴²³ Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 85.

¹⁴²⁴ Maide 5/6.

görüldüğü için reddedilmiştir.¹⁴²⁵ Sem‘ânî ise bu olayın Mekke’de gerçekleştiğini teyemmüm âyetinin ise Medine’de indiğini dolayısıyla Kitab’ın sünneti neshettiğini belirtmiştir.¹⁴²⁶

“Kıraatsiz namaz olmaz ve Kitab’ın Fatiha’sı okunmadan namaz olmaz”¹⁴²⁷ hadisinin “Kur’ân okunduğunda onu dinleyiniz ve sessiz olunuz”¹⁴²⁸ âyetine arz edilerek bu hadisin neshedildiği düşünülmektedir.¹⁴²⁹

Hanefiler Hz. Peygamber’den rivayet edilen “Biz peygamberler topluluğu miras bırakmayız. Bıraktığımız mallar ancak sadakadır”¹⁴³⁰ hadisinden kastedilenin ‘Peygamber (s.a.s.) mallarının mirasa konu olamayacağı değildir’. Gerekçelendirmek için de ‘Süleyman, Davud’a mirasçı oldu’¹⁴³¹ ve ‘tarafından bana bir veli (oğul) ver ki o bana mirasçı olduğu gibi Yakub hanedanına da mirasçı olsun’¹⁴³² âyetlerini gösteren Hanefiler, Resûlüllah’ın (s.a.s.) kendisine indirilen Kur’ân’a aykırı şeyler söylemesinin düşünülmemeyeceğini, bu sebeple hadisin farklı anlaşılması gerektiğini belirtirler. Bu da ‘sadece Peygamberlerin vakıfları bağlayıcıdır’ şeklinde anlaşılmalıdır.¹⁴³³ Buradan hareketle Hanefilerin haber-i vâhidleri Kur’ân’a arzetmeleri sonrasında muhalif gördükleri rivayetleri reddettikleri veya farklı yorumlayarak o hadislerle amel ettikleri söylenebilir.

Kur’ân’a ziyade getiren haber-i vâhid.

Hanefilere göre, Kur’ân nassının hâs olsun, âm olsun, delâleti katîdir. Bunları ancak kendi kuvvetinde bir nass neshedebilir. Zann-ı gâlib ifade eden haber-i vâhid, katıyyet ve yakîn ifade eden Kur’ân nassının hükmünü değiştiremez.¹⁴³⁴ Hanefilere göre bu değerinde hüküm ifade edebilecek hadisler ancak mütevâtir veya meşhur düzeyinde olmalıdır.

Bu kaidenin ilk örneklerine Kerhî’de rastlanır. O, “zina haddine sürgün cezası ilâvesini gösteren rivayet¹⁴³⁵ gibi Kur’ân-ı Kerîm’in hükmünü değiştirmeye kalkan her fazlalık neshtir” demiştir. Cessâs da Kur’ân nassına yapılan ziyadenin nesh olduğu kaidesini belirttikten sonra Kur’ân nassını ancak kendi kuvvetinde bir nassın neshedebileceğini, haber-i vâhidle Kur’ân’a ziyade yapılamıyacağını ve bununla Kur’ân hükmünün neshedilemeyeceğini ifade eder.¹⁴³⁶

¹⁴²⁵ Debûsî, *Esrâr*, 1: 60.

¹⁴²⁶ Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temîmî el-Mervezî es-Sem‘ânî, *el-İstîlâm fi'l-hilâfi beyne'l-imameyn eş-Şâfiî ve Ebî Hanîfe*, Thk. Nayif b. el-Ömerî (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 1: 44.

¹⁴²⁷ Ebû Dâvûd, “Salât”, 131.

¹⁴²⁸ Araf 7/204.

¹⁴²⁹ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 147.

¹⁴³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 4.

¹⁴³¹ Neml, 27/16

¹⁴³² Meryem, 19/5,6

¹⁴³³ Serahsî, *Mebsût*, 12: 29.

¹⁴³⁴ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 143.

¹⁴³⁵ İbn Mâce, “Hudud”, 7.

¹⁴³⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2: 337,

Serahsî, “Nass üzerine ziyade bize göre, şeklî olarak beyân, manevî olarak neshtir. Bu ziyade ister illetle ilgili olsun ister hükümlerle ilgili olsun aynıdır” değerlendirmesinde bulunmaktadır.¹⁴³⁷ Serahsî konuyu aklî çıkarımlarla da izaha çalışmaktadır. O hukûkullah giren ibadât, ukûbât ve keffaretlerin bölünme kabul etmeyen hükümlerden olduğunu belirtir. Ona göre örneğin, sabah namazında kılınan bir rekâta, sabah namazı denemeyeceği gibi mukim kimsenin öğle namazı olarak kıldığı iki rekâta da öğle namazı denmez. Zihâr keffareti olarak oruç tutan kişi bir ay oruç tuttuktan sonra âciz düşse ve geri kalan bir aylık oruç için de altmış fakiri doyursa, keffaretini yerine getirmiş olmaz. Aynı şekilde kazf suçu işleyen kişiye yetmiş dokuz sopa vurulsa had yerine gelmiş olmaz. Çünkü kazf haddi seksen sopadır ve onun bir kısmı had yerine geçmez. Serahsî haber-i vâhidin nassa nasıl ziyade meydana getirdiğini şöyle açıklar: “Zina âyetiyle sabit olan had, celdedir. Şayet buna sürgün cezası ilâve edilirse celde, had olmaktan çıkar. Çünkü bu durumda celde, haddin tamamı değil bir kısmı olmuş olur. Haddin bir kısmı ise had sayılmaz. Nasıl ki sebebin bir kısmı, sebeple sabit olan hükmü gerektirmiyorsa, bu da öyledir ve bu yönden bir nesih söz konusudur.”¹⁴³⁸

Haber-i vâhidle amel konusunda ibadetle muamelâtı birbirinden ayıran Hanefiler ibadetle ilgili konularda haber-i vâhidle ameli caiz görürlerken muâmelât konularında haber-i vâhidle Kur’ân’a ziyade edilen hükmün âyeti nesh edeceği düşüncesiyle rivayeti reddetmektedirler.¹⁴³⁹

Hanefiler, Kur’ân karşısında sünneti üç durumda değerlendirmektedirler. İlk olarak sünnet Kur’ân’ın beyânını takrîr eder ki bu durumda âyetlerin anlamını güçlendirmiş olur. İkinci olarak Kur’ân’ın beyânını tefsîr eder. Yani sünnet âyetlerdeki kapalı olan kısımları açıklayarak müşkil, mücmel ve müşterek kelimelerin daha kolay anlaşılmasına imkân tanır. Son olarak da sünnet Kur’ân’ın beyânını tebdîl eder. Bu Hanefilere göre âyeti nesh etmek anlamına gelir. Onlara göre Kur’ân ancak Kur’ân’la veya onun gücünde bir nass ile nesh olunur. Kur’ân’ın sünnetle nesh olunması için sünnetin mütevâtir veya meşhur olması gerekir. Bu nedenle haber-i vâhid Kur’ân’ı neshedemez. Kur’ân’ın umûmuna muhalif haber-i vâhidler bu nedenle reddedilir. Hanefilerce burada ayrıca bir manevî inkıtâ durumu söz konusu olduğundan bu tür rivayetlerin Resûlullah’a isnadı reddedilir.¹⁴⁴⁰ Anlaşılacağı üzere Hanefiler bir bütün olarak haber-i vâhidleri reddetmek yerine onları Kur’ân ve asıllara arzları sonrası kabul etmektedirler.

¹⁴³⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. İbn Kayyîm Eyyûb ez-Zürâî ed-Dimaşkî el-Hanbelî, *İ’lâmü’l-muvakkî’in ‘an rabbi’l-‘âlemîn*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru’l-Cîl, 1973), 2: 310.

¹⁴³⁸ Serahsî, *Usûl*, 2: 83.

¹⁴³⁹ Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 249.

¹⁴⁴⁰ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 39.

Haber-i vâhidle Kitab üzerine ziyade, müstakil bir ziyade olmayıp mevcut nassa bir cüz veya şart ziyadesi mahiyetinde ya da mefhûm-i muhalefeti kaldıracak mahiyetteki ziyadedir. Nass üzerine ziyade konusu, haber-i vâhidle kitabın hâssı ve özellikle mutlakı arasında çatışma bulunması durumunda söz konusu olur. Hanefiler, mutlakla amel imkânı varken ona haber-i vâhidle ziyade yapılamayacağı görüşündedirler.¹⁴⁴¹

“Abdestte Allah’ın adını zikretmeyenin abdesti yoktur”¹⁴⁴² rivayetini “Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi ve dirseklerle birlikte ellerinizi ve başlarınızı meshedip her iki topukla birlikte ayaklarınızı yıkayın”¹⁴⁴³ âyetine arz ederek reddetmişlerdir. Hanefiler bu rivayete dayanarak besmelenin farz olduğunu söylemenin Kur’ân nassına ziyâdede bulunmak olacağını, umûmu ilgilendiren konularda âhâd haberle istidlâl edilemeyeceğini, rivayetin sahih olması halinde ise kemalin nefyinin kastedilmiş olabileceğini belirtirler.¹⁴⁴⁴

Bu konuyla ilgili olarak abdest ve gusûlde niyetin farz olup olmaması örneği de verilmektedir. Ebû Hanîfe, abdest ve gusûlde niyeti şart koşmazken, İmam Şâfî niyetin farz olduğunu belirtmektedir. Serahsî’ye göre bunun açıklaması şöyle yapılmaktadır: “Bu konuda delil abdest âyetidir. Nassda zikredilen, yıkama ve mesh tabirleridir. Bunlar niyetsiz gerçekleşen şeylerdir. Niyeti şart koşmak, nassa ziyade yapmak olur. Hâlbuki nassın lafzında, niyete delalet eden bir şey yoktur. Ziyade, haber-i vâhid ve kıyasla yapılmıştır ki bu da sabit olmaz”.¹⁴⁴⁵ Bununla beraber Ebû Hanîfe aynı âyetin devamında yer alan teyemmüm için niyeti şart koşmuştur. Çünkü Serahsî’nin izahına göre, teyemmüm lafzı “kasttan” ibarettir ve âyetin lafzında niyetin şart olduğuna delalet vardır. Çünkü toprak, aslen pisliği giderici bir şey değildir. Teyemmümde sırf “taabbüd” manası bulunmaktadır ki bu da niyetsiz hâsıl olmaz.¹⁴⁴⁶

Kur’ân’da, “rükû edenlerle birlikte siz de rükû edin”¹⁴⁴⁷ âyeti ile rükû’ emredilmiştir. Hanefiler, rükûnun, malum eğilme ve âyetle sabit olduğu için farz olduğunu belirtirler. Rükûya, sünnetle sabit olan ta’dîl-i erkânı ekleyerek bunun farz olduğunu, terkedince namazın bozulacağını söylemek, onlara göre haber-i vâhidle âyetin hükmünü kaldırmak olacaktır. Zira, ta’dîlin rükûa ilâvesi, fer’in asla ilavesidir. Farza ilâve olan şey ancak vâcib olur.”¹⁴⁴⁸

¹⁴⁴¹ Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14: 361.

¹⁴⁴² İbn Mâce, “Taharet”, 48; Tirmizî “Taharet”, 20.

¹⁴⁴³ Maide 5/6.

¹⁴⁴⁴ Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3: 366.

¹⁴⁴⁵ Serahsî, *Mebûsût*, 1: 72.

¹⁴⁴⁶ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 13.

¹⁴⁴⁷ Bakara 2/43.

¹⁴⁴⁸ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 453.

Hanefilerin çoğunluğuna göre tavafın abdestli olarak yapılması farz değildir.¹⁴⁴⁹ Onlar “hayız halinde tavaf dışında, haccın diğer rükünlerini yap, yalnızca tavaf etme”¹⁴⁵⁰ rivayetini “sonra kirlerini gidersinler, adaklarını yerine getirsinler ve Beyt-i Atik’i/Kâbe’yi tavaf etsinler” âyetine ziyade hüküm getirdiği, âyetin üzerine yapılacak ziyadenin de bu tür haber-i vâhidlerle olamayacağı dolayısıyla kabul etmemektedirler.¹⁴⁵¹

Hanefilerin bazı konularda bu kaideye riayet etmedikleri iddia edilmiştir. Hanefilerden bazıları ise hadisleri tenkit edenlere bu rivayetlerin diğer kanallardan şöhrete ulaştığını söyleyerek itiraz ederler.¹⁴⁵²

Hanefiler “bir şahit ve yeminle davanın ispat edilmesine karar verme rivayetini”¹⁴⁵³; Kur’ân’da yer alan “şahit tutun”¹⁴⁵⁴ âyetine ziyade getirdiği için amel etmemektedirler. Onlara göre “şahit tutun” emri mücemeldir. Kastedilen ise iki erkek veya bir erkek iki kadındır. Oysa rivayette bir şahit ve yeminden bahsedilmektedir ki bu durum onlara göre “ziyade ale’n nass”tır. Onlar âyette iki şahit tutmanın gerekçesinin şüpheye düşmemek için en asgari yol olarak belirtildiğini, bir şeyin asgarisinin altına inilemeyeceğini belirtirler. Âyette alışılmış bir durumdan mutad olmayana geçilme söz konusudur ki o da bir erkek bulunmadığı durumda yerine iki kadının kaim olmasıdır. Normal durumlarda kadınların erkeklerin meclisine gelmeleri doğru değildir. Şayet bir yeminle olay çözülecek olsa idi Allah iki kadını erkeklerin meclisine getirmezdi şeklinde açıklamaktadırlar.¹⁴⁵⁵

Kur’ân’ı tahsîs eden haber-i vâhid.

Cumhûra göre tahsis, tahsis eden delil tahsis edilen âma işter bitişik olsun isterse ayrı olsun âmin bazı fertlerine tahsîs edilmesidir. Hanefilere göre ise tahsîs “âmin müstakil ve ona mukârin bir delille, bazı fertlerine tahsîs edilmesidir”. Onlara göre bu delil âma mukarin olmaz da daha sonra gelmiş olursa, o takdirde nesih söz konusu olur.¹⁴⁵⁶

Hanefî usûlcüleri, haber-i vâhidle, âmin tahsîs edilmesini caiz görmezler. Ancak âm, başka bir nassla tahsîs edilmişse, bu tahsîs edilmiş âmin kesinliği kalmadığından, zannî olan haber-i vâhidle tahsîsinin caiz olduğunu belirtirler.¹⁴⁵⁷

¹⁴⁴⁹ Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekr Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidayeti'l-mübtedî* (Mısır: Dâru's-Selâm, 2000), 1: 165.

¹⁴⁵⁰ Tirmizî, “Hac”, 112.

¹⁴⁵¹ Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, 9. Baskı (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 136.

¹⁴⁵² Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 146.

¹⁴⁵³ Dârekutnî, *Sünen*, 5: 380.

¹⁴⁵⁴ Bakara, 2/282.

¹⁴⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 365.

¹⁴⁵⁶ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 137.

¹⁴⁵⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 133.

Ebû Zehra bu durumu şöyle açıklar: “Hanefî ulemâsı, âmın, sîgası itibariyle umûma delâletini kat‘î kabul ettiklerinden, zannî olanla, âmın tahsîsini caiz görmemişlerdir. Çünkü tahsîs demek, bir lafzın delâlet ettiği hükümlerden bir kısmını ondan çıkarmak demektir. Kat‘î olmak ise lafzın delâlet ettiği hükmün o kısım hakkında da sabit olduğunu kesin olarak göstermektir. Böyle kat‘î bir şekilde sabit olan bir delâlet, zannî bir şeyle ibtal edilemez”¹⁴⁵⁸

Bu yüzden Hanefî usûlcüleri, “Kur‘ân-ı Kerîm’deki âmlar te’vîl edilmedikçe delâletleri kat‘îdir” derler. Âm ifadenin Kur‘ân olması hasebiyle hem sübût hem delalet açısından iki katiyyet bir arada toplanmış olur. Bu sebeple onun önünde, ona muarız olan haber-i vâhid duramaz. Kur‘ân âyeti her ne kadar âm olsa da hem sübûtu ve hem de delâleti kesindir. Haber-i vâhid hadis ise, hâs olsa dahi sübûtu zannîdir. Zannî olan delil, kat‘î olanın önünde duramaz. Hadis fukahasına göre ise haber-i vâhid, Kur‘ân’ın beyân edicisi olur, umûmunu tahsîs eder, mutlakını takyîd/kayıtlar, mücmelini beyân eder, mübhemini izah ederken; re’y fukahasına göre Kur‘ân’ın âmları umûm üzere bırakılır, o nass haber-i vâhidle tahsîs edilmez.¹⁴⁵⁹

Aslında Hanefî usûlcülerinin, “âmın haber-i vâhidle tahsîs edilemeyeceği” görüşlerinin temelinde, “âmın, amel yönünden hâsa tercih edileceği” prensibi yatmaktadır. Nitekim Serahsî, bu prensibi Ebû Hanîfe’nin görüşü olarak nakletmektedir.¹⁴⁶⁰

Ebû Hanîfe, âm hükmü hass olan haber-i vâhilde tercih etmiştir. Tercihde âm esas olduğu için, bazen umûmî bir hükümlerle hâs bir hüküm neshedilebilmektedir. Nitekim Pezdevî’nin belirttiğine göre Ebû Hanîfe, “hâs âma hükmedemez, bilâkis hâsın âmla neshi caizdir” demiştir.¹⁴⁶¹

Hanefîlerin, âmın haber-i vâhidle tahsîs edilemeyeceği prensibini bazen bozdukları da görülmektedir. Bu noktada âyeti tahsîs eden haberin şöhret derecesine ulaştığını söyleyerek hadisle âmı tahsîs ettikleri görülür.

“Ey iman edenler! Namaza kalktığınızda, yüzleriniz ve dirseklere kadar ellerinizi ve başlarınıza meshederek, her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın”¹⁴⁶² âyeti onlara göre umûm ifade ederken buradaki “vav” tertip anlamı taşımayan atıf harfidir. Tertiple ilgili rivayetler¹⁴⁶³ âyeti tahsîs edeceği için farz olarak kabul edilemezler.¹⁴⁶⁴

¹⁴⁵⁸ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, s. 188.

¹⁴⁵⁹ Ebû Zehra, *Ebû Hanîfe*, 282.

¹⁴⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 33.

¹⁴⁶¹ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 190.

¹⁴⁶² Mâide 5/6.

¹⁴⁶³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed Şevkânî es-San‘ânî el-Yemenî, *Neylü’l-evtâr şerhu Münteka’l-ahbâr* (Kahire: Matbaat-i Mustafâ’l-Bâbi’l-Halebî, 1971), 1: 152.

¹⁴⁶⁴ Ebû Zehra, *Usûlü’l-fikh*, 146.

Yukarıda sayılanlara ilave olarak Hanefilerin rivayet edilen hadisin mütevâtir ve meşhur seviyesinde bulunduğu onun Kur'ân nassı gibi görüldüğünü, o hadis ile Kur'ân'a ziyade getirilebileceğini, âyetin tahsîs edilebileceğini ötesinde hadisin âyeti nesh edebileceğini belirtirler. Hanefî âlimlerinin çoğunluğuna göre “sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman eğer mal bırakacaksa ana-babaya ve yakın akrabaya vasiyette bulunmak farz kılındı”¹⁴⁶⁵ âyetinin “Allah (c.c) her hak sahibine hakkını vermiştir. Dikkat edinîz, mirasçıya vasiyet etmeye gerek yoktur”¹⁴⁶⁶ şeklindeki hadisle kaldırılmıştır. Bu hadis Hanefî âlimlerin kabul ettiği ve uygulamaya değer buldukları meşhur bir hadistir. Rivayet Hz. Peygamber'den duyulmuş gibi kabul edilmektedir.¹⁴⁶⁷

Sonuç olarak Hanefilerin haber-i vâhidle amel konusunda üç temel düşünce taşıdıkları görülmüştür. Onlara göre “Haber-i vâhid Kur'ân'a uygunsu kabul edilir, Kur'ân'a aykırı ise reddedilir; Kur'ân'da olmayan bir husus içeriyorsa neshe varmayacak tarzda onunla amel edilir.”¹⁴⁶⁸

Hanefilerin bir hadisi, salt olarak Kur'ân'a arzla reddetmemeleri, bütün ihtimalleri göz önünde bulundurarak, hadis olması muhtemel rivayetleri farklı yorumlamaya çalışmaları, onların hadise verdikleri değer bir göstergesi olarak kabul edilmelidir.

Hadislere arz.

Hadis rivayetlerinin metin tenkidinde başvurulmuş kriterlerden ikincisi hadisin sünnete arzı olarak da isimlendirilen, hadisin kendisiyle amel edilen diğer hadislerle birlikte değerlendirilmesi yöntemidir.

Gerek hadis gerekse fıkıhla uğraşan ilim adamlarının geçmişte olduğu gibi bugün de en önemli sorunu, bir yandan senedi sağlam fakat içerik yönünden problemlili, Kur'ân'la, sünnetle, akılla ve tarihi verilerle çelişen, Hz. Peygamber'e aidiyeti şüpheli rivayetlerin tespit ve tenkidi, öte yandan sahih olan hadislerin doğru anlaşılması konusudur. Bu meyanda hicrî birinci asrın sonlarından itibaren başlayan hadis naklinde sened sorulması ve râvilerin incelenmesi, sonraki yüzyıllarda artarak devam etmiş ve birçok eser kaleme alınmıştır.

Kur'ân'ın sûbut problemi yoktur ancak hadisin hem sûbut hem de delâlet problemi mevcuttur. Bir hadisin sabit olması kadar, doğru okunması, sahih bir şekilde anlaşılması, sağlıklı bir şekilde yorumlanması da önem arz etmektedir. Hadisin isnad ve metninin sahih olması, onun kullanılabilir olduğunu yani “sübût” yönünü gösterirken bu hadisin ne anlam ifade

¹⁴⁶⁵ Bakara 2/180.

¹⁴⁶⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 187.

¹⁴⁶⁷ Serahsî, *Mebsût*, 27: 143.

¹⁴⁶⁸ Serahsî, *Usûl*, 1: 367.

ettiği, söyleniş amacı, bağlamı gibi hususların araştırılıp bütün bunlar muvâcehesinde okunması ise hadisin “delâlet” yönünü oluşturmaktadır ki hadisin delâletinin doğru anlaşılması, onun sübûtundan daha az önemli değildir.¹⁴⁶⁹

Haberi nakledenin güvenilirliğinden hareketle, haberin güvenilirliğini ortaya koymayı amaçlayan sened incelemesi, hadislerin sıhhatini tesbitte bir ölçüye kadar başarılı olmuşsa da, zayıf ve uydurma rivayetlerin hadis mecmualarına girmesine tamamen engel olamamıştır. Senedin kusursuz olduğu durumlarda dahi metnin tekrar kontrolden geçirilmesi, muhtemel yanlışları asgariye indirmenin önemli bir yolu olarak görülmüştür. Ancak sağlıklı bir okumanın gerçekleşebilmesi için gereken metnin tenkidi, isnâd değerlendirmesi olmaksızın tek başına ele alındığında sened tenkidinden daha yetersiz kalabilmektedir.¹⁴⁷⁰

Hadisin farklı rivayetlerle nakledildiği durumlarda sahih isnadının araştırılmadan yapılacak olan sünnete arz işlemi hatalı sonuçlar doğurabilir. Çünkü hadisin eldeki metni bu kriterlere aykırı olabilirken başka bir metni bu kriterlere uygun olabilmektedir. Metnin tetkiki ancak senedin güvenilirliğini tespitten sonra yapılacağına göre, isnada verilen önemin, gerçekte metne verilen önemden kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca, sadece râvilerinin güvenilir olması sebebiyle de metnin sahih olduğuna hükmedilemez. İbnü'l-Cevzî, dinen ve aklen kabulü imkânsız olan bir muhtevaya sahip hadis hakkında: “Böylesi bir hadisin râvilerini tetkike gerek yoktur. Zira imkânsız olan bir hususu güvenilir râviler de rivayet etse, reddedilir ve burada râvilerin yanlışlığı söylenir” demiştir.¹⁴⁷¹

Hadislere arz işleminin metin ve muhteva olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Hadisler arası bilgi ve hüküm farklılıkları ortaya çıktığında anlam ve muhteva karşılaştırması yapılması öteden beri kullanılan yöntemlerdendir. Bu amaçla öncelikle lafız itibariyle farklı olan hadislerin, hüküm itibariyle de zıt olup olmadıkları, bu farklılığın Hz. Peygamber’e ait olup olmadığı kontrol edilmektedir.

Bu itibarla hadisin diğer hadislerle arzı gerçekleştirilirken öncelikle onun farklı bütün senedleri bir araya toplanır ki hadisin sıhhatini tespit için önemli, anlaşılmasında da gerekli bir prensiptir. Tariklerin tespitinden sonra isnad şemasındaki kanallarla kopuk, zayıf râviler veya teferrüd etmiş senedler ortaya çıkarılır ve bu tariklerden gelen metin farklılıkları incelenir. Bu tür zayıf kanallar, hadis metninin ana gövdesinden önemli bir ayrılık taşıyorsa bu farklılıkların sahih olmadığına karar verilebilir. Metinlerde herhangi bir kelimedeki yazılış ve okunuş

¹⁴⁶⁹ Bünyamin Erul, “İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri” *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı* (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 96.

¹⁴⁷⁰

¹⁴⁷¹ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *el-Mevzû'ât*, nşr. Nureddin Boyacılar (Riyad 1418/1997), 1: 105.

hatasından kaynaklanan bir farklılık olup olmadığı araştırıldığı gibi metin farklılıkları içerisinde metne açıklayıcı ilaveler yapılmış olma ihtimali de araştırılır. Hadis metinlerinde metnin parçalanması veya iki ayrı hadisin metinlerinin birleştirilmesi gibi müdahaleler yapıp yapılmadığına bakılır. Metinlerde Arapça kurallarına aykırı, anlam bozukluğu olan hususlar olup olmadığına incelenir. Bu bağlamda metinlerin yazma nüshaları ile karşılaştırılması yapılabilir. Hadis metinlerinde İsrailiyyat gibi Ortadoğu kültürlerinin etkisi ile değişiklik ve ilaveler yapıp yapılmadığı irdelenir.¹⁴⁷²

Hadisler, Kur'ân'ın mübhemini tefsir ettiği gibi kendi içinde de aynı işlevi görmektedir. Bu nedenle muhaddisler ve fakihler hadisin değişik rivayetlerini birbirine arzetmişlerdir. Farklı rivayetlerin birbirine arzedilmesiyle hadis metnindeki bazı lafızların Hz. Peygamber'in sözü olmadığı, râvilerden birinin ilavesi olduğu anlaşılmış olur. Hadisteki maksat, tahrif, tashif, kalb, idrâc ancak bu yöntemle anlaşılabilir. Müteşâbihî muhkeme çevrilecek, mutlakı mukayyede hamlolunacak ve âmî hâssa tefsir olunacak şekilde bir konudaki bütün sahih hadislerin toplanması hadisin doğru anlaşılması için gereklidir. Çünkü bundan kastedilen mana ancak bu şekilde anlaşılacak, hadisler arası çelişki bu şekilde ortadan kaldırılacaktır.¹⁴⁷³

Bir hadisin sünnete aykırılığı konusunda karar verirken etraflıca araştırma yapmak, bu konuda daha önce yapılmış itirazlara verilen cevaplar incelendikten sonra karar vermek daha doğrudur. Bu kriterlere aykırılık hükmünün subjektif olduğu, aynı konuda farklı hükümler verilebileceği unutulmamalıdır. Hüküm verirken kesin ifadeler yerine ihtiyatlı ifadeler kullanılmalı, ya da Hanefilerin yaptığı üzere hadis farklı şekillerde yorumlanarak kabul edilmelidir.

Hadisin sünnete veya diğer hadislere arzedilmesi sonrasında yapılacak metin tenkidi sonucunda hüküm verirken bazı önyargı ve saplantılar içerisinde olup olmadığı, metin tenkidi hükümlerinin, içinde yaşanan şartların yönlendirmesiyle verilip verilmediği konusu da araştırılmalıdır. Konjoktürel tenkitlerin, şartların değişmesiyle değişebileceği unutulmamalıdır.

Hadisin hadislere arzı yönteminde onların fiilî sünnetle karşılaştırılması da oldukça önemlidir. Fiilî sünnet Hz. Peygamber'in bizzat kendisi tarafından yaptığı uygulamalardır. Hz. Peygamber'den sonra sözlü olarak nakledilmese de kendisini bizzat gören sahâbe tarafından uygulandığı gibi onlardan sonraki nesiller tarafından da uygulanagelmıştır. Bu uygulamalar haber değeri bakımından, doğruluğundan şüphe edilmeyen mütevâtir haber seviyesinde kabul edilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'e isnad edilen bazı sözlerin gerçekten hadis olup olmadığını tespit etmekte fiilî sünnet de bir mihenk taşı kabul edilmiştir. Bu durum fakihlerce “haber-i

¹⁴⁷² Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları, Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 166.

¹⁴⁷³ Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, 223.

vâhid, manevî mütevâtire veya Malikîlerin “el-amelu indenâ” dedikleri “Medine uygulaması” yani “yaşanan fiilî sünnet”e aykırı olmamadır, şeklinde ifade edilmektedir.¹⁴⁷⁴

Hadisin sünnete arzı konusundaki uygulamanın ilk örneklerini sahâbede görmek mümkündür. Hz. Peygamber’in sünnetlerinin şahitleri olan sahâbe bazı hadisleri tenkit ederlerken bu yöneme başvurmuşlardır. Bazı sahâbîler fikhî melekeleri ve muhakeme güçleri sayesinde nebevî tasarrufların menşeyini, illet ve maksadını, bağlayıcılık ve devamlılık yönlerini gözeterek tahliller ve tenkitler yapmışlardır. Kendilerine daha önce işitmedikleri rivayetler nakledilince, bazen nakledenin hıfz ve zabtından veya hadisi doğru işitip anladığından şüpheye düştükleri, bu durumda da hadisin sıhhatini tespit için hadisleri birbirine arzettikleri görülmüştür. Ancak bu arz sistemi, hadisleri Kur’ân’a arzetme metodu kadar belirgin değildir.¹⁴⁷⁵

Hadisin sünnete arzı uygulaması aslında hadisin asgari müştareğini oluşturan kısmını teyid eden başka rivayetlerin bulunması uygulamasıdır. Rivayetler bazen kavli, bazen fiili olabilmektedirler. Bunlar aynı zamanda söz konusu hadisin şahit veya adıdları olabildikleri gibi müteârizları da olabilmektedir. Hanefî usûlcüleri bu şartı “âhâd sünnetin asıllara aykırı olmaması” şeklinde formüle etmektedirler. Ancak asıllardan nelerin kastedildiği konusunda aralarında görüş birliği yoktur. Cessâs, asılların Kitab, sabit sünnet ve icmâ olduğunu belirtirken Pezdevî, bunları Kitab, ma’rûf sünnet, umûm-ı belvâ ve sahâbenin ileri gelenlerinin bir şey üzerindeki muvafakatı olarak dört grupta toplamaktadır.¹⁴⁷⁶ Bu asılları nasların kendileri değil naslardan çıkarılan, dinin ruhuna ve genel maksatlarına uygun ilkeler olarak açıklamak ve Hanefîler’in bu metotla âhâd hadisleri metin tenkidine tâbi tuttuklarını belirtmek daha doğrudur.¹⁴⁷⁷

Hanefîlere göre manevî inkıtâ/anlam kopukluğu, haberin kendisinden daha kuvvetli bir delile muarız olması veya râvideki bir kusur sebebiyle meydana gelir. Râvideki kusur sebebiyle inkıtâ mestûr, fâsık, akıllı çocuk, ma’tûh, mütesâhil ve sâhibü’l-hevânın rivayet ettiği haberler açısından söz konusu edilmişken, daha kuvvetli bir delille muâraza sebebiyle olan manevî inkıtâ ise genelde haber-i vâhidin Kitab’a ve ma’rûf sünnete aykırı olması, umûmü’l-belvâda vârid olması ve aralarında tartıştıkları bir konuyu ilgilendirdiği halde ashâbın o hadisle ihticâc etmemiş bulunması durumlarında söz konusudur. Haberın hükmünün sübûtuna engel olan bu durumlarda haber-i vâhid hükümden düşer ve reddedilir. Ancak bu red, her zaman hadisin

¹⁴⁷⁴ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 449.

¹⁴⁷⁵ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 69.

¹⁴⁷⁶ Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, 94.

¹⁴⁷⁷ Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, 16: 14.

tamamen amelden düşürülerek terkedilmesi anlamına gelmez.¹⁴⁷⁸ Hadis, Kur'ân ve sünnete uygun bir şekilde te'vil edilerek kendisiyle amel edilir. Görüldüğü üzere sünnete muhalif haber-i vâhidler Hanefilerce manevî inkıtâm gerçekleştiği hadisler olarak kabul edilmektedir.

Ebû Hanîfe'nin açıklamalarına bakıldığında onun hadisleri yalnız Kur'ân'ın zâhirî delaletine arz ettiğinden ziyade, Kur'ân'a ve ma'rûf sünnet'e birlikte arz ettiğinden söz etmek daha doğru olacaktır. Onun hadisin muhtevasıyla ilgili ileri sürdüğü şart ise "adem-i şüzûzdu". Yani haber-i vâhidin, Kur'ân'ın mana ve delaletine, hakkında ittifak edilen, meşhur ve ma'rûf sünnete aykırı olmamasıdır.¹⁴⁷⁹

Hanefiler bâtinî inkıtâm birinci kısmını âhâd haberin Kur'ân'a aykırılığı olarak kabul ederken, bâtinî inkıtâm ikinci kısmını âhâd haberin meşhur habere/hadislere muhalif olması şeklinde görürler. Bu nedenle Kur'ân, mütevâtir hadislere muhalif haber-i vâhidleri reddettikleri gibi meşhur hadislere muhalif olan âhâd haberleri de kabul etmemektedirler.

Hanefî usûlcülerinden Cessâs, tevâtür yoluyla gelen sabit sünnetin kesin bilgi gerektirdiğini, bunun aynen Kur'ân nassı gibi olduğunu belirtmektedir. Bu tür sünnete aykırı bir haber-i vâhidin ise reddinin gerektiğini belirtmektedir.¹⁴⁸⁰

Cessâs'ın sabit sünnet olarak isimlendirdiği kavramı Debûsî'nin Hz. Peygamber'den mütevâtir ve müstefiz yolla gelen ve üzerinde icmâ edilmiş sabit sünnet olarak nitelendirdiği, Serahsî'nin ise meşhur sünnet olarak ifade ettiği görülür.¹⁴⁸¹

Debûsî haber-i vâhidi mütevâtir, müstefid ve sahâbenin icmâ ile sabit olan sünnete arz etmekte uygun olanı kabul, muhalif olanı reddetmektedir.¹⁴⁸² O, müsned veya mürsel isnadla Hz. Peygamber'den geldiği sabit olan haber-i vâhidin tenkidinde, Allah'ın kitabına arzdan sonra Resûlullah'ın (s.a.s.) sabit sünnetine arzında muvafık olanı kabul etmekte, muhalefeti za'f olarak görmektedir. Debûsî'ye göre selef döneminde meşhur olan uygulamayı ihtiva eden yaygın habere göre şâz olan âhâd haberin zuyûf olduğu anlaşılır.¹⁴⁸³

Debûsî, sahâbe döneminden fikhî mezheplerin oluşumuna kadar olan döneme, selef dönemi demek ve bu süre içerisinde amel açısından iştihar ederek uygulanan haberleri meşhur kabul etmektedir. O tenkide tâbi tuttuğu garîb haberleri, Kur'ân'a arz ettiği gibi meşhur haberlere de arz etmekte ve meşhur haberlere muhalif olan garîb haberleri ise

¹⁴⁷⁸ Apaydın, "Haber-i Vâhid", 14: 359.

¹⁴⁷⁹ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 175.

¹⁴⁸⁰ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 114.

¹⁴⁸¹ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196.

¹⁴⁸² Sarıtepe, *Debûsî'nin Usûl Anlayışında Haber-i Vâhidin Epistemolejik Değeri*, 1796.

¹⁴⁸³ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 213.

reddetmektedir.¹⁴⁸⁴ Yani o, kat'î delillere muvafık olan haber-i vâhidleri kabul ederken muâriz olanları reddetmektedir.¹⁴⁸⁵

Debûsî'nin mütevâtir haberle kastettiği aslında her Müslümanın uygulamada bildiği sünnetlerdir. Bu nedenle o, şüpheli delillerle dine sokulan yanlışlardan Kur'ân'a ve mütevâtir sünnete arz edilerek korunulabileceğini belirtmektedir. Bununla birlikte o mütevâtir ve meşhur sünneti Kur'ân'a arz etmeden delil almakta ve bu delillerle Kur'ân'ın tahsîs edebileceğini kabul edip ve onlarla amel etmektedir.¹⁴⁸⁶

Serahsî de aynı minvalde “râvisi rivayetinde tek kalmış olan âhâd haber, meşhur sünnete aykırı olduğu zaman kendisiyle amel edilemez. Çünkü mütevâtir, müstefiz/meşhur veya sahihliği üzerinde ittifak edilmiş olan sünnet, kesin bilgi ifade etmesi açısından Kur'ân gibidir. Herhangi bir şüphe taşıyan rivayet kesin bilgi ifade eden haber karşısında reddolunur. Meşhur sünnet garîb hadisten daha güçlüdür. Garîb haberle nesh caiz olmadığı halde meşhur hadisle nesh caiz olmaktadır. Bu nedenle zayıf olan güçlü karşısında duramaz”¹⁴⁸⁷ diyerek düşüncesini paylaşmıştır.

Hanefîlerin bir hadisi sünnete arz ettiklerinde yalnızca hadisin manasından hareketle onu reddettiklerini belirtmek de doğru değildir. Bununla birlikte âhâd haberi arz ettikleri meşhur sünnetin, emredilene ihtiyat açısından daha uygun olduğu, maksadı daha iyi karşıladığı, şüpheyi ortadan kaldırdığı, sened açısından daha güçlü olduğu, râvisi tarafından inkâr edilmediği, hüküm bildiren genel lafızlarla varid olduğu gibi gerekçelerle ona muâriz olan âhâd rivayeti reddettikleri söylenebilir.¹⁴⁸⁸ Hanefîlerin hadisi diğer hadislere arzı sonrası reddettikleri hadislerden bazıları şunlardır:

Hanefîler, İbn Abbas'tan rivayet edilen “Peygamber (s.a.s.), bir yeminle bir şâhide dayanarak hüküm vermiştir”¹⁴⁸⁹ hadisini, “delil davacıya, yemin de davalıya gerekir”¹⁴⁹⁰ meşhur hadisine muhalif gördükleri için reddetmişlerdir.¹⁴⁹¹

Onlar buradaki muhalefeti izah ederlerken şariatın her türlü yemini davacıya değil, inkâr edene yüklediğini, “el-müddeâ aleyh” ibaresindeki “el” takısının istiğrak için ve bütün cinsine şamil olduğunu, bununla birlikte davacının yemininin hüccet olması halinde nassa muhalefet

¹⁴⁸⁴ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 217.

¹⁴⁸⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 210.

¹⁴⁸⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 204.

¹⁴⁸⁷ Serahsî, *Usûl*, 1: 366.

¹⁴⁸⁸ Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 516.

¹⁴⁸⁹ Müslim, “Akdiyye”, 3.

¹⁴⁹⁰ Buharî, “Rehn”, 6.

¹⁴⁹¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 367.

¹⁴⁹¹ Müslim, “Akdiyye”, 3.

edilmiş olacağını ve bununla amel edilemeyeceğini belirtmektedirler. Şeriatın, hasımları; davacı/el-müddeî ve davalı/el-müddeâ aleyh olarak iki kısımda mütalaa ettiğini hüccetleri de; delil/beyyine ve yemin olarak iki kısma ayırdığını, bunlardan yemini inkâr edene, beyyineyi de davacıya hasrettiğini söylerler. Bu durumun yemin ile beyyinenin bir arada ve bir tarafta toplanamayacağını gösterdiğini, dolayısıyla bir şâhid ve yeminle amelin, bu meşhur haberle amelin terkini gerektirdiği için merdud olacağını ifade ederler.¹⁴⁹²

Taze hurmaların kuru hurmalarla mübadelesini yasaklayan hadis de hadisin sünnete arzının bir başka örneğidir.¹⁴⁹³ Ebû Saîd el-Hudrî'nin "Altın altınla, hurma hurma ile eşit miktarda ve peşin olarak satılmalıdır. Kim böyle bir alışverişte fazla verir ve fazlasını isterse faiz vermiş veya almış olur."¹⁴⁹⁴ İbn Ömer'in "Resûlullah (s.a.) bize müzâbeneyi¹⁴⁹⁵ yasakladı."¹⁴⁹⁶ Zeyd b. Sâbit'in "Resûlullah ölçüsünü tahmin etmek suretiyle ariyye¹⁴⁹⁷ satışına müsaade etti."¹⁴⁹⁸ Ebû Hüreyre'nin "Hz. Peygamber beş veskten aşağısında tahmin ederek araya satışına izin verdi."¹⁴⁹⁹ Bütün bu rivayetler, arâyâ satışı konusunda varid olan hadislerdendir. Bunlardan ilk ikisi yasaklığı diğer ikisi ise mübahlığı ifade etmektedir.

Taze hurmanın kuru hurma mukabilinde satışını umûmî olarak haram kılan bu ve benzeri sahih birçok hadis yanında, beş veskten aşağısında ancak bunun caiz olduğunu ifade eden sahih hadisler de vardır. İki grup hadis arasında görülen bu ihtilaf, Hanefî âlimlerin bir kısmının meşhur diye vasıflandırdıkları birinci grup hadislerin umûmî ifadesini esas alarak ariyyenin haram olduğu hükmünü vermelerine sebep olmuştur. Onlar ariyye satışına izin veren hadislerin âhâd haber olduklarını ve kendilerince meşhur olan birinci grup hadislerin umûmunu tahsîs edemeyeceklerini ileri sürmektedirler.¹⁵⁰⁰

Hanefîler, Müzdelife'de akşam ile yatsı namazını bir ezan ve bir kametle kılmaktadırlar. İbn Ömer'in bir ezan ve iki kamet rivayetini kabul etmeyen Hanefîler, o dönemde ezan ve kametin birbiri yerine kullanıldığı için İbn Ömer'in ezana, kamet ismini verdiğini belirtmişlerdir. Görüşlerini delillendirmek için "her iki ezan arasında dileyen kimse namaz kılabilir" hadisini göstermektedirler.¹⁵⁰¹

¹⁴⁹² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 13.

¹⁴⁹³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 199.

¹⁴⁹⁴ Müslim, "Müsâkât", 82.

¹⁴⁹⁵ Müzâbene: Taze hurmayı kuru hurma karşılığında ölçüyle satmaktır.

¹⁴⁹⁶ Müslim, "Buyû", 61.

¹⁴⁹⁷ Arâyâ: Ariyye kelimesinin çoğuludur. Ariyye, hurma ağacı ve parası olmayan ihtiyaç sahibi bir kimsenin çocuklarına taze hurma tattırmak veya benzer maksatlarla elindeki kuru hurmayı verip göz kararı ile ağaçtaki taze hurmadan bir miktar hurma satın almasıdır.

¹⁴⁹⁸ Müslim, "Buyû", 72.

¹⁴⁹⁹ Müslim, "Buyû", 71.

¹⁵⁰⁰ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 302.

¹⁵⁰¹ Serahsî, *Mebûsât*, 4: 37.

Hanefiler “zekere dokunmadan dolayı abdest almayı ifade eden” Bûsre bnt. Safvân hadisini, meşhur olan “o sadece senden bir parçadır” anlamındaki Talk b. Ali hadisine muhalif bulmaları nedeniyle kabul etmemişlerdir.¹⁵⁰²

Messi ferc/anüse elle dokunmaktan dolayı abdestin bozulduğunu belirten rivayeti¹⁵⁰³ Ebû Hanîfe meşhur hadislere arz ederek kabul etmemiştir.¹⁵⁰⁴

Devesinin atması sonucu boynu kırılarak vefat eden ihramlı için Hz. Peygamber’den rivayet edilen “Başını örtmeyin, kıyamet günü telbiye getirerek dirilir”¹⁵⁰⁵ sözünü, “Ölülerinizin başını örtünüz. Yahudilere benzemeyiniz”¹⁵⁰⁶ meşhur hadisine arz ederek, rivayeti de yalnızca o sahâbîye hamlederek ölünün başının açılmasını kabul etmemişlerdir.¹⁵⁰⁷

“Deve ve koyunları satmak amacıyla memelerine süt biriktirmeyin. Herhangi bir kimse böyle bir hayvanı satın almışsa sütü sağdıktan sonra isterse onu almak, istemezse bir sa‘ hurma ile sahibine iade etmek arasında muhayyerdir”¹⁵⁰⁸ hadisini Hanefiler, âhâd olarak değerlendirmişler “nimetin külfet karşılığı olduğu” tarzındaki meşhur hadise aykırı bulunduğunu söyleyerek söz konusu hadisin reddine hükmetmişlerdir. Ayrıca onun kıyasa aykırı olduğu da ifade edilmiştir.¹⁵⁰⁹

Hanefiler hadisin meşhur hadise arzında, âhâd haberin meşhur hadis kitaplarında bulunmamasını da dikkate almışlardır. Örneğin bağış konusunda Hz. Ali’nin rivayet etmiş olduğu “Bağış yapan kimse karşılık almamışsa, bağışlamış olduğu mal üzerinde daha fazla hak sahibidir” hadisini temel alırlar.¹⁵¹⁰ Ancak Şâfiîler, “Bağış yapan kimse yaptığı bağıştan dönemez. Ancak baba, çocuğuna yaptığı bağıştan cayabilir”¹⁵¹¹ hadisini esas alarak babanın çocuğuna yapmış olduğu bağıştan dönebileceğini söylemektedirler. Buna mukabil Hanefiler bir takım aklî deliller ileri sürerek bunun doğru olmadığını, bağış yapanın mekruh bile olsa bağışından dönebileceğini iddia etmektedirler. Ayrıca Şâfiîlerin kullandığı Nu‘man b. Beşîr hadisinin meşhur hadis kitaplarının hiçbirinde bulunmadığını gerekçe göstererek kabule yaklaşmamışlardır. Nu‘mân b. Beşîr olayı şöyle anlatmaktadır. “Ben yedi yaşında iken babam bana bir köle bağışlamıştı. Fakat annem, bu olaya Resûlullah’ı tanık tutmadıkça razı olmayacağını belirtmişti. Bunun üzerine babam beni omuzuna alarak Resûlullah (s.a.s.)’ın

¹⁵⁰² Ebû İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl es-San‘ânî, *Sübülü’s-selâm* (Kahire, 1911), 1: 104.

¹⁵⁰³ Nesâî, “Gusûl”, 9.

¹⁵⁰⁴ Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 186.

¹⁵⁰⁵ Buhârî, “Cenâiz”, 21; Müslim, “Hac”, 14.

¹⁵⁰⁶ Dârekutnî, *Sünen*, 2: 297.

¹⁵⁰⁷ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 177.

¹⁵⁰⁸ Buhârî, “Buyû”, 65; Müslim, “Buyû”, 23.

¹⁵⁰⁹ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 311.

¹⁵¹⁰ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 4: 420

¹⁵¹¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 82.

yanına geldi ve olayı anlattıktan sonra aralarında şu konuşma geçti. Bu çocuktan başka çocukların da var mı? Evet. Peki, onlara da aynı şekilde bağış yaptın mı? Hayır. O zaman bu haksızlıktır. Biz ise haksızlığa tanık olamayız”¹⁵¹² buyurdu. Hanefilere göre hadis doğru olsa dahi babasının bağışladığı köleyi evladına teslim etmemiş olması olasıdır. Böyle bir durumda teslim gerçekleşmediği için Hanefilere göre babanın bağıştan dönme hakkı bulunmaktadır.¹⁵¹³

Görüldüğü üzere Hanefiler mütevâtir ve meşhur haberin tespitini sened tetkiki, selevin hadislerle amelî, râvilerinin fakih olması gibi gerekçeler sonrası kabul etmekte bu hadislerle Kur’ân’ın tahsîs ve nesh edilebileceğini, yeni hükümler ortaya konulabileceğini kabul etmektedirler. Mütevâtir ve meşhur bir hadisin Kur’ân’a aykırı olamayacağı anlayışı zaten zihinlerinin arka planında var olan bir gerçekliktir.

Bununla birlikte âhâd haberlerin kabulü için sened tetkiki yanında bu hadislerin Kur’ân ve meşhur hadisler gibi kendilerinin asıllar olarak isimlendirdikleri temel kaynaklara arzları sonrası kabul veya red anlayışı geliştirerek bir metin tenkidi kriteri ortaya koydukları görülmektedir. Belki hadisçilerin rihlelerde hadis seçimleri sırasında sessiz tercihleriyle ortaya konan bu anlayış, Hanefilerde daha güçlü bir biçimde dile getirilmiştir.

Hanefilerin arz işlemi her ne kadar çoğunlukla âhâd haberlerde görülse de bazen meşhur haberler arasında da cereyan etmektedir. Bir hadisin diğer hadislerle arzı esnasında bir takım müteârizlik durumları ortaya çıkabilmektedir. Yorumu önceleyen ve te’vîle sıklıkla baş vuran Hanefilerin böyle durumlarda teâruzu gidermek için bazı yöntemler kullandıkları tespit edilmiştir.

Hadisler arası teâruzu giderme yöntemleri.

Hadisler arasındaki ihtilafların çözümü için ilmî usûllerle çözüm yolları aramak sünnete ait metinleri daha doğru anlamak, hadislerden de azami derecede yararlanabilmek için gereklidir. Bu yapılmadığı takdirde çözümü mümkün olan zâhirî ihtilaflar yüzünden sünnet malzemesi içerisinde birçok tutarsızlık barındıran metinler şeklinde anlaşılabilir.

Sabit olmuş şer‘î naslarda asıl olan, birbiriyle çelişmemeleridir. Çünkü hak, hak ile çelişmez. Şayet çelişkinin varlığı farzedilirse bunun ancak zâhirde olup hakikatte olmadığı inceleme sonucu görülecektir. Burada dikkat edilmesi gereken öncelikle her iki hadisin de sahih olmasıdır. Yoksa zayıf bir hadis ile sahih hadis çeliştiğinde aralarının cem‘ edilmesi gerekmez. Bu durumda sahih hadis ile amel edilir. Zayıf hadise itibar edilmez.

¹⁵¹² Buhârî, “Hibe”, 12; Müslim, “Hibat”, 8.

¹⁵¹³ Serahsî, *Mebûât*, 12: 56.

Hanefilere göre kat'î delillerden olan Kur'ân, mütevâtir ve meşhur sünnetin sübût açısından güçlerinin birbirine yakınlıkları münasebetiyle aralarında tahsîs ve takyîdleri caizdir. Onlara göre mütevâtir ve meşhur sünnetin umûm ifade eden lafızları bütün fertlerine delâletlerinin kat'î olması açısından Kur'ân gibidir. Âhâd haberler ise zan ifade etmeleri sebebiyle mütevâtir ve meşhur sünnete ait umûm ifade eden lafızları tahsîs edemezler. Zira zannî olan bir delil kat'î olan delile muâraza edemez. Böyle bir durumda âhâd haberin hükmüyle onlara göre amel edilemez.¹⁵¹⁴

Hadis alanında birbiriyle çelişik görülen iki hadis arasını cem' etmek güç olduğunda ve sonra vârid olan rivayet de bilindiğinde Hanefiler sorunu nesh yöntemi ile çözmeye çalışmışlardır. Ancak hadiste nesh iddiası Kur'ân'daki nesh iddiasından daha az yer tutmuştur. Oysa durumun bunun aksi yönünde olması muhtemeldir. Hz. Peygamber aynı zamanda bir devlet başkanı olması münasebetiyle gündelik işleri de yönetmektedir. Değişen şartlara göre uygulamaların değişmesi kaçınılmazdır. İnceleme sonucu bu alanda îrâd edilen hadislerin bir bölümünün geçici durumlara anlık çözümler üreten hükümler, diğer bir kısmının mensuh hükümler olabileceği, bazılarıyla da ruhsat murat edilmiş olabileceği görülecektir.

Hadislerin sünnete arzı esnasında her zaman için müteâriz hadisin reddi söz konusu olmayabilir. Hadisin bütün tarikleri toplanıp birbirine mütenâkız gözüken hadislerin her ikisinin de sahih olduğu kanaati oluştuğundan sonra aralarında tenakuzu gidermek için birtakım yöntemlere başvurulduğu görülmektedir.

Hadisçilerle fakihlerin yaklaşık metodları kullandıkları tespit edilmekle birlikte önceliklerinde farklı yöntemleri benimsedikleri görülür. Usûl âlimleri ihtilaflı hadisleri, cem' ve te'lîfi mümkün olanlar ile olmayanlar şeklinde iki gruba ayırmışlarken hadisçiler cem' ve te'lîf, nesh, tercih ve tevakkuf yöntemini sırayla kullanmışlar buna mukâbil Hanefiler nesh, tercih, cem' ve tevakkuf yöntemi sıralamasını tercih etmişlerdir. Hanefilerin ilk yöntem olarak neshi kullanmaları da hadisçiler arasında eleştiri konusu olmuştur.¹⁵¹⁵ Hanefilerin kullandıkları yöntemler şöyledir:

Nesh yöntemi.

Bir şeyi nakletmek ve kaldırmak gibi anlamlara gelen nesh¹⁵¹⁶ ehl-i hadise göre “ilk hitapla sabit olan hükmün kaldırılmasına delalet eden ikinci hitap şekli”¹⁵¹⁷ iken Hanefilerce,

¹⁵¹⁴ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 299.

¹⁵¹⁵ İbn Sâlah, *'Ulûmu'l-hadis*, 284; Çakan, *Hadis Usûlü*, 169.

¹⁵¹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14: 121.

¹⁵¹⁷ Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 698.

“insana yönelik hükmün iptali”, Allah’a göre ise “hükmün süresini beyân etmek” olarak tarif edilir.¹⁵¹⁸

Nesih konusunun Ebû Hanîfe’nin usûl anlayışında özel bir konumu haizdir. İlk kaynaklarda bizzat Ebû Hanîfe’den yapılan alıntılar incelendiğinde onun birçok vesileyle âyet ve hadislerdeki nâsîh, mensûhun varlığına ve bu ayırımın farkına dikkat çektiği görülür.¹⁵¹⁹

Kaynaklarda, “Ebû Hanîfe büyük bir itina ile hadisin nâsîh ve mensûhunu araştırır, hadisin Peygamber (s.a.s.)’den sabit olması durumunda onunla amel ederdi ve beldesine ulaşan Peygamber (s.a.s.)’in fiillerinden en sonuncusunu esas alırdı”¹⁵²⁰ ifadeleri yer almaktadır.

Hanefilerce birbirine müteâriz iki hadisin zamanı tespit edilebildiğinde, sonra meydana gelmiş rivayetin önceki hadisi nesh ettiğine hüküm verilir.¹⁵²¹ Yerleşik Hanefî usûlünde yaygın olan kanaat nesh ve tercihin diğer yöntemlere takdim edildiği şeklindedir.¹⁵²²

Neshedildiği hakkında ümmetin ittifak ettiği hadis sayısı oldukça azdır. Neshin gerçekleşme şartları içinde onun emir, nehiy sıygalarıyla olması ve mensûh hükmünün şer’î bir hüküm olması gerektiği belirtilirken, onu tanıma yolları arasında ise bizzat Hz. Peygamber’in açıklaması anlamındaki tasrîhü’n-nebî; sahâbînin açıklaması anlamındaki “kavlü’s-sahâbî”; rivayet edilen hadislerin vürûd tarihlerinin bilinmesi, herhangi bir hadisin mensûh olduğunda ümmetin icmâ etmesi anlamındaki “delâletü’l-icmâ” sayılmaktadır.¹⁵²³

Ebû Hanîfe’ye göre bütün Peygamberler nezdinde dinin bir ve değişmez olduğu, ancak şariatların Peygamber’den Peygamber’e değişkenlik arz ettiği, haberi sıfatların neshe konu olamayacağı, neshin ancak emir ve nehiylerde söz konusu olabildiği, mensuh olan hususlarla amel etmenin yanlış olduğu aktarılmaktadır.¹⁵²⁴

Hanefîler Hz. Peygamber’in son uygulamasını tespitite, sahâbe kavlini ve fukahaca ma’rûf olan hadisleri kullanmışlardır. Îsâ b. Ebân da bu hususta, insanların te’âruz halindeki hadislerden biriyle amel etmelerini diğer hadisin nâsîh oluşuna dâir bir karine olarak değerlendirmiştir.¹⁵²⁵

¹⁵¹⁸ Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 699.

¹⁵¹⁹ Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 440.

¹⁵²⁰ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 11.

¹⁵²¹ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 300.

¹⁵²² Ensârî, Abdu’l-Ali Muhammed b. Nizâmuddîn, *Fevâtihu’r-rahâmût bi şerhi müselleme’s-subût fî usûli’l-fikh* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1993), 2: 219.

¹⁵²³ Çakan, *Hadis Usûlü*, 179.

¹⁵²⁴ Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-Müteallim*, 11.

¹⁵²⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 327.

Konu ile ilgili şu hadisler örnek olarak gösterilmektedir: “Şüphesiz ölüm korkunç bir şeydir. Cenazeyi gördüğünüzde hemen ayağa kalkınız”¹⁵²⁶ rivayeti karşısında Hanefiler, bu uygulamanın ilk dönemlerde geçerli olduğunu sonraları ise nesh edildiğini kabul etmektedirler. Bu konuda Ebû Hanîfe’den şöyle bir nakilde bulunulmuştur: “Abdullah b. Mes‘ûd’un ashâbından Alkame, Esved ve başka bazı kimselerle otururdum. Onlar çömelmış vaziyette olduklarında yanlarından bir cenaze geçtiği zaman oturuş şekillerini değıştirmezlerdi”¹⁵²⁷ İmam Muhammed “Biz bu görüşle amel ediyoruz. Bu, aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin görüşüdür”¹⁵²⁸ derken ayağa kalkılmamasının gerekçesini de önceleri var olan ancak sonradan terk edilen bir uygulama olarak ifade etmektedir.”¹⁵²⁹

“Resûlullah kabirleri ziyaret eden kadınlara lânet etti”¹⁵³⁰ hadisi “Hz. Peygamber annesinin kabrini ziyaret etti, ağladı ve çevresindekileri de ağlattı. Sonra dedi ki ‘Rabbimden onun için istiğfar diledim, izin vermedi. Kabrini ziyaret etmek için izin istedim. İzin verdi. Kabirleri ziyaret edin. Çünkü o ölümü hatırlatır.”¹⁵³¹ “Size kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım. Artık onları ziyaret edebilirsiniz”¹⁵³² meşhur hadisleri ile Hanefilerce nesh edilmiş kabul edilir.¹⁵³³ Yine “Hz. Peygamber, gecenin ilerleyen saatlerinde Bakî‘ kabristanlığına gider. Allah’ın selâmı Müminlerden bu diyar ahalisinin üzerine olsun. Bizde daha sonra size katılacağız inşaallah. Allah bizden önce gidenlere de sonraya kalanlara da rahmet eylesin.”¹⁵³⁴ duası da Hz. Peygamber’in son uygulamasının bu yönde olduğunu göstermektedir.

Resûlullah (a.s.), kurban etlerinin üç günden fazla bekletilip saklanmasını yasaklamıştır. Bir başka rivayete göre ise, bunun tam aksi yönde bir beyanda bulunarak kurban etlerinin üç günden fazla bekletilmesi ve depolanmasına izin vermiştir. Hanefiler bu uygulamalar arasında da nesh yöntemi ile çözmektedirler. Hz. Peygamber’in “Kurban etlerini üç günden fazla tutmaktan sizi nehyetmişim. Artık dilediğiniz kadar onları tutup azık yapabilirsiniz. Ben sadece zenginleriniz fakirlerinize yardım etsinler diye onu nehyetmişim”¹⁵³⁵ buyurmasını delil saymışlardır.

¹⁵²⁶ Müslim, Cenâiz, 78.

¹⁵²⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, 215.

¹⁵²⁸ Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, 216.

¹⁵²⁹ Şeybânî, *Muvattâ*, 110.

¹⁵³⁰ Tirmizî, “Cenâiz”, 61.

¹⁵³¹ Müslim, “Cenâiz”, 35.

¹⁵³² Müslim, “Cenâiz”, 36.

¹⁵³³ Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, 219.

¹⁵³⁴ Müslim, “Cenâiz”, 35.

¹⁵³⁵ Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, 219.

Nesh konusunda; Kur'ân'ın Kur'ân'ı, Kur'ân'ın sünneti, sünnetin Kur'ân'ı ve sünnetin sünneti neshinden bahsedilmektedir. Âsâr ve ihtilaf kitaplarındaki bilgiler Ebû Hanîfe'nin genel manada Kur'ân âyetleri arasındaki neshi kabul ettiğini göstermektedir.¹⁵³⁶

Hanefiler Kur'ân'ın Kur'ân'ı ve sünneti neshi konusunda müttefiktirler. İmam Muhammed, Ebû Hanîfe'nin Hammâd kanalıyla İbrahim en Nehaî'nin "Hasad günü onun hakkını verin âyeti mensûhtur"¹⁵³⁷ dediğini nakleder. Yine Ebû Hanîfe iddetle ilgili olarak İbn Mes'ûd'un "hamile olanların iddet süresi hamlini doğuruncaya kadardır"¹⁵³⁸ âyeti Kur'ân'daki bütün iddetleri neshetmiştir, sözünü esas almıştır.¹⁵³⁹ Bu örnekler onların Kur'ân âyetleri arasında neshin caiz olduğunu kabul ettiklerini göstermektedir.

Tercih yöntemi.

Lügatte meylettirmek, galip getirmek anlamlarına gelen tercih¹⁵⁴⁰, teâruz halindeki hadislerden birinde bulunan ve onu ötekine üstün tutmayı gerektiren bir meziyeti ortaya koymak ve kabullenmek, ötekini de terk etmek demektir. Aralarında zâhiren teâruz bulunan iki delilden birinin daha güçlü olması dolayısıyla diğerine üstün tutulmasını ifade eder.¹⁵⁴¹

İmam Şâfiî, tercihin gereğini şu sözleriyle açıklamaktadır. "İhtilafa nisbet edilen iki sahih hadis her yönüyle birbirine tam denk olamazlar. Bu nedenle biz daha sahih olanına yöneliriz."¹⁵⁴² Hanefiler, nesh yöntemiyle çözemedikleri teâruzu, bir gerekçeye mebnî tercih yöntemiyle çözüme yoluna giderler. Hadisçiler de tercih yöntemini nesh yöntemi ile çözemedikleri müteâruz hadisler için kullanırlar. Onlar tercih için, râvinin sıfatlarını, yaş durumunu, ilmi yapısını, hafıza gücünü, fazilet ve şöhretini, adâlet ve güvenilirliğini, onun olayla ilgisini, Hz. Peygamber'e yakınlığını, hadisçilerle irtibatını, kullandığı tahammül ve edâ sîgalarını, lafız ve üslûbunu gerekçe göstererek hadisin bir rivayetini diğerine tercih etmektedirler.¹⁵⁴³

Hanefiler hadisler arası tercihte bulunabilmek için delillerin birbirine yakın olmalarını aramaktadır. Onlara göre Kitab ve mütevâtir sünnet sübût bakımından kat'î olmaları nedeniyle birbirine tercih edilemezken delâlet bakımından tercih edilebilmektedirler. Âhâd haberler de herhangi bir gerekçe ile birbiri yerine tercih edilebilmektedir.¹⁵⁴⁴

¹⁵³⁶ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 442.

¹⁵³⁷ Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, 228.

¹⁵³⁸ Talak 65/4.

¹⁵³⁹ Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, 274.

¹⁵⁴⁰ Mutçalı, *el-Mu'cem*, 309.

¹⁵⁴¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 730.

¹⁵⁴² Şâfiî, *er-Risâle*, s. 100.

¹⁵⁴³ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaf ve Çözüm Yolları*, 196-206.

¹⁵⁴⁴ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 731.

Hanefilerin hadislerin teâruzı durumunda kullandıkları tercih ölçüleri hadisçilerin kriterlerine yakınlık arz etmektedir. Tercih gerekçelerinden bir kısmı genel kabul görürken bir kısmı da eleştiri almaktadır. Hanefilerin râvi ve mervî de aradıkları tercih nedenlerinden bazıları şunlardır:

Hadisi meşhur seviyesine ulaştıramayacak râvi sayıları, Hanefiler için genel tercih nedeni görülmemektedir. Ancak Ebû Hanîfe ve sonraki Hanefilerin iki kişilik haberin tek kişiden gelen habere tercih edileceğini bu nedenle râvi ve rivayet çokluğunun bir tercih nedeni olduğunu belirtenler bulunmaktadır.¹⁵⁴⁵

Râvinin fakih olması olması Hanefilerce hadisin tercihinin bir sebeptir. Onlar senedin âli veya nazil oluşundan ziyade teâruz halindeki hadislerden râvisinin fakih olanını tercih ederler.¹⁵⁴⁶ Yine râvinin zabtının güçlü oluşu,¹⁵⁴⁷ rivayetle alakalı bir kişi olması durumunda da rivayeti diğerlerinin rivayetine tercih edilir.¹⁵⁴⁸

Hadisin Kitab'a, sünnete, ulemânın genel telakkisine ve fukahanın ameline uygunluğu, haberin müspet içerikli olması, ihtiyat ve kıyasa uygun olması da Hanefilerce tercih nedenleri arasında yer alır.¹⁵⁴⁹

Bu gerekçelerden dolayı Hanefiler kûsûf namazının kılınış şekli ile ilgili farklı rivayetleri değerlendirirken İbrahim en-Nehaî'nin rivayetini tercih etmişlerdir. Gerekçe olarak İbrahim en-Nehaî'nin haberler konusunda önde gelen kişilerden olduğunu belirtirler. O, bu haberlerden en doğru olanına dayanır. Onun rivayeti de bu namazın diğer namazlar gibi olduğu şeklindedir, demektirler.¹⁵⁵⁰

Hanefiler, râviler arasında da tercihte bulunmaktadır. Bu tercihlerini bazen açık olarak ifade ederlerken bazen gerekçe belirtmeden yaptıkları görülmektedir.

Hanefiler “el ancak kalkan değerinde bir mal çalındığı zaman kesilir”¹⁵⁵¹ hadisinden hareketle Maide sûresinin 38. ayetinde geçen “hırsızlık eden erkek ve kadının elini kesin” âyetini, o dönem on dirhem değerinde olan bir kalkan miktarınca bir eşya çalan kimsenin elinin kesileceğini ifade etmişlerdir. Buna mukabil Zâhirîler ise belirli miktar koşulunun konulmasının konuyu düzenleyen nassa bir ilave yapmak olacağı için kabul etmemişlerdir.

¹⁵⁴⁵ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 455.

¹⁵⁴⁶ Ali el-Kâri, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*, thk. Muhammed Nezâr Temim (Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, tsz.), 263.

¹⁵⁴⁷ Şeybânî, *Muvattâ*, 68.

¹⁵⁴⁸ Şeybânî, *el-Hücce*, 2: 217.

¹⁵⁴⁹ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 461.

¹⁵⁵⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 2: 75.

¹⁵⁵¹ Buhârî, “Hudûd”, 13.

Ayrıca onlar “Allah çalana lanet etsin! Yumurta çalar eli kesilir, ip çalar eli kesilir”¹⁵⁵² hadisini de delil göstererek, hırsızlık yapan herkesin elinin kesilmesi gerektiğini iddia etmektedirler.

Hanefiler savunmalarında çalmak sözcüğünün koruma altında olan bir şeyi çağrıştırdığını, koruma altında olmanın ise ancak önemli mallarda olabileceğini belirttikten sonra ayrıca Hz. Âişe’den rivayet edilen “Rassülüllah döneminde değersiz şeyler için el kesilmiyordu”¹⁵⁵³ hadisini de delil getirirler. “el-beydâ” dan maksadın miğfer; ipten maksadın da gemi halatı olabileceğini veya hükmün İslâm’ın ilk dönemlerinde uygulanmışsa daha sonraları çalınan şeyin belli bir miktarda olmasını koşul koyan meşhur hadisle kaldırıldığını belirtmektedirler.¹⁵⁵⁴

Hanefî mezhebi âlimleri, Amr b. Şu‘ayb, babası ve dedesi zinciriyle gelen Rassülüllah (s.a.s.) “bir dinar veya on dirhemden az miktarda el kesme yoktur”¹⁵⁵⁵ hadisine ilaveten Eymen b. Ebî Eymen, İbn Abbas ve İbn Ömer’in “Resülüllah (s.a.s.) döneminde, el kesme cezasını gerektiren kalkanın değeri on dirhemdi”¹⁵⁵⁶ sözünü de nakletmişlerdir. Hanefiler “bunların sözünü dikkate almanın daha uygun olacağını, çünkü onların savaşçı olduklarını, bu nedenle silahların değerini başkalarından daha iyi bileceklerini”¹⁵⁵⁷ belirterek hadiste alanın uzmanlarının görüşünü tercih ettiklerini ortaya koymaktadırlar.

Cem‘ ve te’lif yöntemi.

Cem‘ sözlükte dağınık olanları bir araya getirmek demektir.¹⁵⁵⁸ İstilahta ise şer‘î deliller arasında gerçekten bir tenakuzun bulunmadığını iki tarafın veya birinin te’vîl edilmesi suretiyle veya müteârizlardan birinin ötekine üstünlüğünü tespit şeklinde ya da herhangi bir birinin mensûh olduğunu isbat suretiyle açıklamaktır.¹⁵⁵⁹

Cem‘ ve te’lif yöntemine örnek gösterilen hadislerden bazıları şunlardır: “Resülüllah “üç kişi vardır ki kıyâmet gününde Allah onlarla konuşmaz, onlara bakmaz, onları temize çıkarmaz ve onlar için acıklı bir azap vardır. Bunu üç defa tekrar edince Ebû Zer: “rezil rüsvay oldular, kim bunlar ey Allah’ın Resülü? diye sorar. Hz. Peygamber “elbisesini uzatan, sık sık başa kakan ve yalan yeminle malına revaç sağlamaya çalışan” buyurur.”¹⁵⁶⁰

Bu konuda gelen tüm hadisleri birlikte okuyan kişi konunun elbiseyi sürüklemenin kibirlik kaydına bağlı bulunduğunu anlar. Çünkü Buhârî’de kibir olmaksızın elbisesini

¹⁵⁵² Müslim, “Hudud”, 7.

¹⁵⁵³ Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 7: 225.

¹⁵⁵⁴ Serahsî, *Mebisüt*, 9: 231.

¹⁵⁵⁵ Zeylei, *Nasbu’r-râye*, 3, 360.

¹⁵⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 5: 476.

¹⁵⁵⁷ Serahsî, *Mebisüt*, 9: 137.

¹⁵⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 1: 678.

¹⁵⁵⁹ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 163.

¹⁵⁶⁰ Müslim, “İman”, 46.

sürükleyen kimse babında Nebî'den (a.s) Abdullah b. Ömer şu hadisi rivayet etmiştir. “Kim elbisesini kibirle sürüklerse, Allah kıyamet günü onun yüzüne bakmaz. Hz. Ebû Bekir, dedi ki: ‘Ey Allah’ın Resûlü, elbisemin iki eteğinden biri sarkıyor, ancak onu kaldırıyorum, ne dersiniz? Bunun üzerine Nebî (a.s) ‘sen onu kibir olarak yapanlardan değilsin’ buyurdu.”¹⁵⁶¹

Konuyla ilgili diğer naslara bakmaksızın bir hadisin zâhiriyle yetinmek kişiyi hataya düşürür. Hanefilerin de aynı şekilde ipek giymeyi yasak kılan hadislerle¹⁵⁶² bunu yalnızca kadınlar için caiz gören hadisleri¹⁵⁶³ birlikte değerlendirdikleri görülmektedir. Hadislerin ancak tüm tarikleri bir araya getirildiğinde zâhiren veya gerçekte bir zıtlık olduğu ortaya çıkabilir.

İbn Ömer’in “Hz. Peygamber namaza durduğu zaman iki elini omuzları hizasına gelecek kadar kaldırır, sonra tekbir alırdı. Rükûya giderken ve rükûdan doğrulurken de aynısını yapardı. Başını secdeden kaldırırken ise böyle yapmazdı”¹⁵⁶⁴ rivayetine karşın Hanefiler daha meşhur olan Mücahid’in “İbn Ömer’in arkasında namaz kıldım. İftitah tekbiri dışında ellerini kaldırmadı”¹⁵⁶⁵ hadisini tercih etmişlerdir. Onlar İbn Ömer’in kendi rivayetinin hilafına amel ettiği için, rükûdan önce ve sonra ellerin kaldırılmasının neshedilmiş olabileceğini de belirtmektedirler.¹⁵⁶⁶

Hadisler arası cem’ ve te’lifin gerçekleşebilmesi için bir takım şartlar bulunmalıdır. Aralarında zâhiri zıtlık bulunan hadisler tahsîs, takyîd ve haml yöntemi ile çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır.

Tahsîs.

Bir lafzın kapsamı içinde bulunan manalardan bir kısmını o lafzın kapsamından çıkarmaya tahsîs denir.¹⁵⁶⁷ En üstün ameli “ilk vaktinde kılınan namaz” olarak belirleyen hadis ile şiddetli sıcaklarda “öğle namazını serinliğe bırakmak”, “zor gelmemesi halinde yatsıyı gece yarısına tehir etmekle”¹⁵⁶⁸ ilgili hadisler zâhiri olarak müteâriz gibi görülmektedirler. Ancak ilk hadisi âm bir hüküm diğer hadisleri de tahsîs olarak anlamak sorunu çözecektir. Böylelikle Hanefiler genel anlamda namazın vaktinde kılınmasını ancak bazı durumlarda serinliğe bırakılmasını efdal görürler.¹⁵⁶⁹

¹⁵⁶¹ Buhârî, “Libas”, 2.

¹⁵⁶² Ebû Yûsuf *Kitâbu'l-âsâr*, 229.

¹⁵⁶³ Ebû Yûsuf *Kitâbu'l-âsâr*, 230.

¹⁵⁶⁴ Müslim, “Salat”, 22.

¹⁵⁶⁵ Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Seyyid Câdû'l-Hak (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 1: 225.

¹⁵⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, 2: 6.

¹⁵⁶⁶ Müslim, “Tahare”, 86.

¹⁵⁶⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2: 1173.

¹⁵⁶⁸ Ebû Dâvûd, “Salat”, 9; İbn Hüzeyme, *Sahih*, 1: 169.

¹⁵⁶⁹ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 167.

Namazda şüpheye düşen kişi ile ilgi olarak Hanefiler bir yandan zann-ı gâlibe göre amel etmesini emreden rivayetlerle amel etmiş öte yandan da ilk kez bunu yaşayan kimsenin namazı iade etmesini emreden hadislerle amel etmesini istemişlerdir.¹⁵⁷⁰

Takyîd.

Buna usûlcüler daha çok “hamlu’l-mutlak ale’l-mukayyed” demektedirler. Mutlak ifadeli iki muteâriz hadisi birbirine zıt kayıtlara bağlayarak veya biri mutlak diğeri mukayyed iki hadisten mutlakı mukayyede göre yorumlayarak aralarındaki teâruzu gidermek demektir. “Su temizdir. Hiçbir şey onu kirletmez”¹⁵⁷¹ hadisi mutlaktır. Az olsun çok olsun, akar olsun, kuyu suyu olsun ayırım yapmaksızın suyun temizliğini ifade etmektedir. Buna muhalif gibi gözüken “Su iki kulle miktarına ulaşınca pislik tutmaz. Onu artık hiçbir şey kirletmez. Rengi veya tadı değişmedikçe su pis sayılmaz”¹⁵⁷² hadisleri ise mukayyedir. Bu hadisler hakkında cem‘ işlemi iki kulle veya daha fazla olan su, vasıflarından biri değişmedikçe her hangi bir şeyle kirlenmez. İki kulleden az su, vasıfaları değişsin veya değişmesin içine pislik düştüğünde kirlenir. Vasıflarından bir değişen su ister iki kulle veya daha fazla olsun pisenmiş kabul edilir şeklinde yapılır.¹⁵⁷³

Haml.

Müteâriz hadislerin farklı vürûd şartlarını ortaya koyarak bağdaştırılmasını ifade eder.¹⁵⁷⁴ Hz. Peygamber bir hadislerinde “vücudunu dağlattıran... Allah’a tevekkül etmemiştir”¹⁵⁷⁵ demiş daha sonra başka bir hadislerinde “tedavi usûllerimizden en faydalı olanlar, kan aldırma, bal şerbeti içmek ve ateşle dağlamaktır”¹⁵⁷⁶ buyurmuşlardır. Bu hadislerin arası şöyle cem‘ edilmiştir. Birinci hadis hastalanmadan önce sağlam bir vücudu dağlatmayı ifade ederken, ikinci hadis hastalandıktan sonra iltihaplanma vs. sebeple dağlamayı ifade eder.¹⁵⁷⁷

Müteâriz hadislerdeki teâruzu gidermek için bazen nesh ve haml yöntemlerinden hangisiyle hükmedileceği kolaylıkla tayin edilemez. Bu durumda hükmün resûl olarak mı? yoksa devlet başkanı olarak mı? veya hakim olarak mı? uyguladığının tesbiti gerekmektedir. Eğer hüküm Hz. Peygamber’in resûl vasfı ile uygulamışsa nesh, diğer vasıflarla uygulanmışsa haml yöntemi kullanılmıştır.¹⁵⁷⁸

¹⁵⁷⁰ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1: 228.

¹⁵⁷¹ Ebû Dâvûd, “Tahare”, 34; Tirmizî, “Tahare”, 49.

¹⁵⁷² Ebû Dâvûd, “Tahare”, 33; Tirmizî, “Tahare”, 50.

¹⁵⁷³ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 171.

¹⁵⁷⁴ Subhî es-Salih, *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, 111.

¹⁵⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, 4: 249.

¹⁵⁷⁶ Buhârî, “Tib”, 4.

¹⁵⁷⁷ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 174.

¹⁵⁷⁸ Çakan, *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları*, 175.

Tevakkuf yöntemi.

Tahyîr ve tesâkut terimleriyle de ifadelendirilen tevakkuf, müteâruz hadislerden hiçbirleriyle amel etmemek, herhangi biri ile amel etmeyi gerektirecek bir tercih delilinin ortaya çıkışına kadar beklemek anlamına gelmektedir.¹⁵⁷⁹

Müteâruz iki hadisin arası cem‘ edilmiş ve te’lîfe çalışılmış ancak mümkün görülmemiş ise bu durumda tesâkut gerçekleşir. Yani her iki hadis de amelden düşer bu durumda sahâbenin ikrarına veya kıyasa başvurulur. Bu da mümkün görülmediği durumlarda meseleyle ilgi asıl hüküm muhafaza edilir. Örneğin, ehli merkebin içtiği suyun temiz olup olmaması hususundaki hadislerin teâruz etmesi ve bunların birisinin kıyas edilebileceği başka bir delil bulunmaması sebebiyle Hanefilerce, temiz olan şey bu su sebebiyle necis olmaz. Necis olan şey de bu su ile temizlenmiş olmaz. Çünkü birşeyin necis veya tâhir oluşu yakîni olarak bilindiğinden şüphe ile ortadan kalkmaz.¹⁵⁸⁰ Bu nedenle hadisler arası teâruz suyun meşkûk olmasıyla giderilmeye çalışılmıştır.

İcmaya arz.

Sözlükte birleştirmek, bir işi sağlam yapmak, bir konuda fikir birliği etmek gibi anlamlara gelen icmâ,¹⁵⁸¹ dinî literatürde: “Müctehidlerin Hz. Peygamber’in vefatından sonraki herhangi zaman diliminde dinî bir meselenin hükmü üzerinde fikir birliği etmeleri” şeklinde tanımlanır.¹⁵⁸² Temel şer‘î deliller arasında genellikle üçüncü sıraya yerleştirilen icmâ İslâm fıkıh ve kültürünün önemli kavramlarından biridir.

Hadisin icmâya arzı Hanefilere göre âhâd hadisin sahih kabul edilme şartlarından bir başkasıdır. Ümmetin bir hadisi kabul ederek muhtevasıyla amel etmesi hadisin sıhhatinin belirtilerinden iken, bir rivayetle amel etmeyişleri de en azından onun zayıf olduğunun göstergelerinden kabul edilmiştir.¹⁵⁸³

Hanefilere göre âhâd hadisle amel edilebilmesi için onun icmâya da aykırı olmaması gerekmektedir. Çünkü onlara göre rivayete aykırı bir icmâ, hadisin mensûh olduğunun ya da aslının bulunmadığını göstermektedir. Hadis sahih olduğu takdirde ümmet o hadisle bir biçimde amel ederken mensûh olduğunu veya sahih olmadığını düşündükleri hadislerle ameli bırakmışlardır. Bu nedenle icmâ hadisle amel ve terk için bir gerekçe kabul edilmiştir.¹⁵⁸⁴

¹⁵⁷⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 56.

¹⁵⁸⁰ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 328.

¹⁵⁸¹ Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 135.

¹⁵⁸² Zekiyyüddîn Şa'bân, *Usûlül'l-fıkhi'l-İslâmî*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, 21. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 105.

¹⁵⁸³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 33.

¹⁵⁸⁴ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 611.

İcmâ ile haber-i vâhidin tenâkuzu durumunda, Hanefiler icmânın tercih edileceğini prensip olarak kabul etmişlerdir. Çünkü onlara göre hadisler konusunda unutma, gaflet, şüphe, te'vîl ve nesh gibi birçok durum söz konusu olabilmektedir. Bazen sika râviler hadisi sika olmayan kişilerden alabilmekte, farklı rivayetler nakledebilmektedir. Hz. Peygamber'in huzurunda iken emredilen bir iş, râvinin bulunmadığı sırada nesh edilebilmektedir. Râviye bu durum ulaşmadığı için râvi Hz. Peygamber'den işittiği rivayeti nakletmeye devam edebilir. İcmâda ise bu sıkıntılar bulunmamaktadır.¹⁵⁸⁵

Ebû Hanîfe'nin icmâ ile ilgili anlayışını tam olarak aksettiren açıklamalar kaynaklarda bulunmamakla birlikte Hanefî usûlcülerince hâkim olan görüş, icmânın zâtî anlamıyla yani bütün beldeledeki âlimlerin katıldığı fikir birliği manasında kabul ediliyor olması ancak kavli olma şartının aranmaması şeklindedir.¹⁵⁸⁶

Hanefiler icmânın, sahâbenin bir nassa dayanarak yapmış olduğu icmâ, sahâbenin bir kısmının nassa dayalı olarak yaptığı diğerlerinin ise sükûtu ile oluşan icmâ, onlardan sonra gelen her dönem âlimlerinin hakkında hüküm bulunmayan konularda yapmış oldukları icmâ, onlardan sonra gelen ve selefin üzerinde ihtilaf ettikleri konularda yaptıkları icmâ olmak üzere farklı türlerinden bahsetmişlerdir. Bu icmâ türlerinden her asırda yapılan icmâyı kabul edenler bulunduğu gibi sahâbeden sonra yapılmış icmâları kabul etmeyenler, ehl-i Medine icmâı dışındakileri kabul etmeyenler, yalnız Hz. Peygamber sülalesinden masum imamların icmânını kabul edenler ve seleften itirazın olduğu icmâı kabul etmeyenler bulunmaktadır. Hanefilere göre bu görüşlerden en doğrusu her dönemde yapılan icmânın geçerli olduğudur.¹⁵⁸⁷ İcmânın dinî bir delil olduğunu kabul edenlerin çoğunluğu da sadece sahâbe icmânını değil, her asırda yapılan icmâı kastetmektedirler.¹⁵⁸⁸

Bu konu Hanefî kaynaklarında "ittifâku'l-ümme" başlıkları altında da incelenmiştir. Îsâ b. Ebân, insanların amellerinin hilafına bazı haberlerin varid olduğunu, sahâbenin ve ondan sonrakilerin bu illetten dolayı bu tür haberleri reddettiklerini belirtmiştir.¹⁵⁸⁹

Cessâs, âhâd haberlerin kabulü, onunla amel ve illetlerinden dolayı âhâd haberlerin reddi konularında icmânın sabit olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁹⁰

¹⁵⁸⁵ Ebû Muhammed ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Kitâbu te'vîli Muhtelifi'l-hadîs*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ, Beyrut, 1988.

¹⁵⁸⁶ İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 418.

¹⁵⁸⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 31.

¹⁵⁸⁸ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 313.

¹⁵⁸⁹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 7.

¹⁵⁹⁰ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 13.

Debûsî âhâd haberlerin değerlendirilmesinde sahâbe döneminde uygulamada iştiâr etmiş ve sahâbîlerden genel kabul görmüş söz ve uygulamaları delil almaktadır. O sahâbe icmâi bulunan veya genel kabul görmüş uygulamaları asıl kabul ederek buna muhalif hükümler içeren garîb haberlerin delil alınamayacağını söylemektedir. Onun sahâbe icmâi ile kastettiği, bütün sahâbîlerin icmâi olabileceği gibi, fakih ve meşhur birkaç sahâbînin üzerinde icmâi ettiği hükümler de olabilir.¹⁵⁹¹

Debûsî haber-i vâhidi bazen sahâbe icmâina arz ederken bazı durumlarda ise Hz. Peygamber'e ait olabileceği düşüncesiyle fakih sahâbîlerin mevkuuf haberlerine de arz edebilmektedir.¹⁵⁹² Bu durum aslında Hanefîlerin genel kabulüdür. Onlar fakih râvîlerin rivayetlerini diğerlerine tercih etmektedirler. Senedin âli veya nâzil olmasından öte râvînin fakîh olması onlara göre tercih sebebidir.¹⁵⁹³

Sahâbenin üzerinde ihtilaf ettikleri bir konuda haber-i vâhidin bilgisi sahâbe tarafından ele alınmamışsa bu durum Hanefî usûlcülerine göre rivayetin asılsız olduğunu göstermektedir.¹⁵⁹⁴ Selef döneminde açık bir şekilde ihtilaf söz konusu iken daha sonra da haberin hiç kimse tarafından delil alınmaması da onun uydurma olduğuna delalet eder.¹⁵⁹⁵

Sonuç itibari ile Hanefîler âhâd haberleri üzerinde icmâi edilmiş hükümlere arz etmişler, uygun olanları kabul ederken aykırı olanları ise ya yorumlayarak kabul etmiş veya reddetmişlerdir. Yani onlara göre üzerinde icmânın oluşmasına gerekçe olan rivayet sahih, icmânın muhalif rivayet ise zayıftır. Hanefîlerin diğer kriterler yanında icmâya da arz ederek reddettikleri rivayetlerden bazıları şunlardır:

“Yetimin malı için en faydalı olanı gözetin. Zekât onu bitirmesin”¹⁵⁹⁶ rivayeti İbn Mes'ûd'un “Yetimin malındaki zekâtı hesaplayın. Balığ olunca bunu kendisine bildirin”¹⁵⁹⁷ ve İbrahim en-Nehâî'nin “Yetimin malında zekât yoktur. Yetime namaz vâcip olmadıkça zekât vâcip olmaz”¹⁵⁹⁸ sözlerinden de istifade edilerek kabul görmemiştir. Dolayısıyla Hanefîlere göre balığ yetimin zekât sorumluluğu bulunmaktadır.

¹⁵⁹¹ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 231.

¹⁵⁹² Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 258.

¹⁵⁹³ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 263.

¹⁵⁹⁴ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196; Serahsî, *Usûl*, 1: 276.

¹⁵⁹⁵ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 182.

¹⁵⁹⁶ Muvattâ, “Zekât”, 6.

¹⁵⁹⁷ Şeybânî, *Kitâbü'l-âsâr*, 92.

¹⁵⁹⁸ Şeybânî, *Kitâbu'l-âsâr*, 225.

Talakta erkeğin, iddette ise kadının durumunun itibara alınacağı rivayetiyle¹⁵⁹⁹ ilgili olarak, sahâbenin ihtilâflı olan bu konuda bu rivayete hiç değinmemelerini Hanefiler, rivayetin kabul edilemeyeceğinin göstergesi kabul etmektedirler.¹⁶⁰⁰

Seleme b. Muhabbik'den rivayet edilen, karısının cariyesi ile cimada bulunan bir kimsenin durumu hakkında Hz. Peygamber'in söylediği iddia edilen "Eğer zorlamayla cimada bulunmuşsa cariye azad olur ve onun mislini hanımına borçlanır. Cimada bulunması cariyenin itaatı ile gerçekleşmişse cariye kendisinin olur ve mislini hanımına borçlanır." rivayeti Hanefilerce kabul edilmemiştir. Cessâs ilim ehlinin bu hadisin hilafına ittifak ettiklerini belirtirken, Serahsî ise bu hadisin Kitab, sünnet ve icmâa aykırı olduğunu ve sahih kıyasın bu hadisi reddettiğini belirtmektedir.¹⁶⁰¹ Hanefilerden Tahâvî ise bu hadisin bütün ulemâya göre mensûh olduğunu belirtmektedir.¹⁶⁰²

"Gusûl ancak meniden dolayı gerekir"¹⁶⁰³ rivayeti de sahâbenin meni gelsin veya gelmesin cinsel ilişkiden dolayı gusûl gerekir icmâna aykırı olmasından dolayı da Hanefilerce reddedilmiştir.¹⁶⁰⁴

Umûmü'l-belvâya arz.

Sözlükte belvâ "zahmet ve imtihan konusu olan şey" anlamındadır.¹⁶⁰⁵ Fıkıhta umûmü'l-belvâ, çokça karşılaşıldığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hadiselerle, bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay veya durumları ifade eder.¹⁶⁰⁶ İnsanların devamlı karşılaştıkları veya belirli aralıklarla sürekli yapageldikleri iş ve eylemlerdir. Genel olarak bütün toplumu ilgilendiren ve herkesin karşı karşıya kalıp hükmünü bilmeye gerek duyacağı var sayılan hususlardır.¹⁶⁰⁷

Belvâ, yaygınlığından dolayı kendisinden kaçınma imkânı güçleşen ve ihtiyaçtan doğan bir çeşit zaruret şeklinde de görülebilir. Dolayısıyla umûmü'l-belvânın varlığının tesbitinde, ihtiyaç veya zaruret hali ile bu halin yaygınlığı ve çokça tekerrür etmesi aranır.¹⁶⁰⁸ Bu gibi eylemlere terettüb eden hükmün herkes tarafından bilinmesi doğaldır. Umûmü'l-belvâda herkesin bilmesine ihtiyaç duyulan hadisleri yalnız bir veya birkaç kişinin rivayet etmesi

¹⁵⁹⁹ Abdurrezzâk, *Musannef*, 7: 236; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 4: 101.

¹⁶⁰⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 199; Serahsî, *Usûl*, 1: 277.

¹⁶⁰¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 369.

¹⁶⁰² Tahâvî, *İhtilâfu'l-fukahâ*, 3: 294.

¹⁶⁰³ Müslim, "Hayız", 21.

¹⁶⁰⁴ Debûsî, *el-Esrâr*, 1: 56.

¹⁶⁰⁵ Mustafa v.dğr., *el-Mu'cemu'l-vasît*, 70.

¹⁶⁰⁶ Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 155.

¹⁶⁰⁷ Apaydın, "Haber-i Vâhid", 14: 361.

¹⁶⁰⁸ Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", 42: 155.

durumunda Hanefiler o rivayetleri kabul etmezler.¹⁶⁰⁹ Çünkü onlara göre herkesin yaptığı bir işin hükmünü açıklayan rivayet, yalnızca bir kişi tarafından haber-i vâhid olarak değil, hiç değilse birden çok kişi tarafından meşhur veya mütevâtir olarak nakledilmiş olmalıdır.¹⁶¹⁰

Sahâbenin umûmü'l-belvâdaki uygulamalara muhalif haberleri delil almadıkları ve bu tür haberleri reddettikleri de kaynaklarda yer almaktadır. Aynı şekilde Ebû Hanîfe'nin de bu tür haber-i vâhidleri reddettiği bilinmektedir.¹⁶¹¹ Sahâbenin umûmü'l-belvâ olduğu gerekçesi ile reddettiği öne sürülen rivayetler incelendiğinde onların haber-i vâhidin sünnete yani genel anlamda hadislere arzı sonucu reddedilmiş olabilecek mahiyet arz ettikleri görülmektedir. Ancak hangi olayın umûmü'l-belvâ olduğu, tartışmaya açık bir alan olarak durmaktadır.

Umûmü'l-belvâda varid olan haber-i vâhidin reddinin gerekliliği fikrinin kural olarak ilk defa Ebû'l-Hasan el-Kerhî tarafından dile getirildiği belirtilse de Cessâs'ın ifadelerinden bu konunun Kerhî'den önce İsâ b. Ebân tarafından ele alındığı anlaşılmaktadır.¹⁶¹² Bu konu daha sonra gelen Hanefî usûlcüler arasında yaygınlaşmıştır.¹⁶¹³ Bu prensibe göre umûmun ihtiyaç duyduğu bir konuda varid olan âhâd haberler kabul edilmezler. Umûmu ilgilendiren ve herkes tarafından bilinmesi gereken hükümlerin birçok kişi tarafından meşhur veya mütevâtir olarak nakledilmiş olması şarttır.¹⁶¹⁴

Debûsî de haber-i vâhidin hükmünü Kur'ân ve sabit sünnete arz ettikten sonra üçüncü olarak umûmü'l-belvâyâ arz etmiş, arz edilen garîb haberin şâz olması durumunda bu haberin zayıflığına delalet ettiğini kabul etmiştir.¹⁶¹⁵ O umûmü'l-belvâdaki uygulamaya muhalif haberin uydurulmuş olabileceği kanaatindedir.¹⁶¹⁶ Hükme medâr olacak haberin bir kişi tarafından değil, birçok kişi tarafından meşhur veya mütevâtir olarak nakledilmesi gerektiğini belirtir.¹⁶¹⁷

Hanefiler, umûmü'l-belvâda varid olan bir hadisin reddinin gerekliliği prensibini şu şekilde aklî gerekçelere dayandırmaktadır: “Şeriat sahibi insanlara ihtiyaç duydukları hükümleri açıklamakla yükümlüdür. “Peygamber (s.a.s.) bilinmesi gereken emir ve yasakları insanlara tebliğ etmek için gönderilmiş bu görevini de eksiksiz yerine getirmiştir. Kendilerine hükümleri açıklananlar da bu hükümleri daha sonra gelenlere nakletmeleri gerekmektedir. Sorumluluğun bir gereği olarak bu konularla ilgili rivayetler meşhur düzeyinde aktarılmadığı

¹⁶⁰⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 368.

¹⁶¹⁰ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 16.

¹⁶¹¹ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 252.

¹⁶¹² Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14: 360.

¹⁶¹³ Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 298.

¹⁶¹⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 7.

¹⁶¹⁵ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196.

¹⁶¹⁶ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 251.

¹⁶¹⁷ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3: 16.

taktirde o rivayetlerin mensûh veya aslen sahih olmadığı ortaya çıkar. Çünkü bu tür haberlerin topluluk tarafından aktarılmayıp fertlerle sınırlı kalması mümkün değildir.”¹⁶¹⁸ Böyle bir durumda ya topluluk ödevini yerine getirmemiş ya da Hz. Peygamber görevini eksik bırakmış olacaktır ki her iki durumun düşünülmesi de muhaldir.

Cumhûr, umûmü'l-belvâda haber-i vâhidle gelen rivayetle ameli vâcip görürlerken böyle bir rivayetin meşhur olmamasını ona noksanlık getirecek durum olarak görmezler. Onlara göre hadis, sahih ise şâz ve ma'lûl değilse, meşhur olmaması Resûlullah (s.a.s.)'ın emrini terketmeyi gerektirmez.¹⁶¹⁹

Hanefiler ise usûlcülerin çoğunluğundan farklı olarak umûmü'l-belvâda vârid olan haberi *mânen munkatî* sayarak ihticâca uygun görmemiş, bu nedenle kabul edilemeyeceği görüşünü benimsemişlerdir. Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usûlcüleri, umûmü'l-belvâyâ muhalif olmamasını haber-i vâhidin kabul şartları arasında saymışlardır.¹⁶²⁰

Onlar, ihtiyaç duyacakları meselelerde insanları aydınlatmakla görevli bulunan Hz. Peygamber'in az sayıda kişiye bilgi aktarmasını ve bu bilginin daha sonra yaygınlaşmamasını mâ'kûl kabul etmezler. Efdaliyetle ilgili hususlarda bunu mümkün görmekle birlikte özellikle ibadetlerin rükünleri gibi temel konuların sahâbe arasında bilinmesi gerektiğini düşünürler.¹⁶²¹

Konu, Hanefî usûlcülerinden Ebû'l-Hasan el-Kerhî'nin öğrencilerinden Ebû Ali eş-Şâşî tarafından “haber-i vâhidin zâhire muhalif olması” başlığı altında ele alınmış, böyle bir haberle amel edilemeyeceği ileri sürülmüş ve gerekçe olarak da özellikle I. ve II. yüzyıllarda belvânın umûmî olduğu konularda, haberin yaygınlık kazanmaması gösterilmiştir. Ona göre bu dönemde yaşayanlar sünnete uyma hususunda kusurla itham edilemeyeceklerine göre umûmü'l-belvâ olmasına rağmen haberin yaygınlık kazanmaması haberin sahih olmadığını göstermektedir.¹⁶²²

Hanefilere göre rivayetin ihtiva ettiği hüküm, selef arasında ihtilafa konu olan bir mesele hakkında ise ve selef içinden o haberi hüccet olarak ileri süren biri de olmamışsa, bu durum, söz konusu haberin uydurma ya da zayıf olduğunu göstermektedir. Onlara göre şayet konuyla ilgili selefin bildiği delilleri olsaydı ihticâc etmekten kaçınmazlardı. İhticac etselerdi o zaman hüküm de açığa çıkmış olurdu. Konuyla ilgili selef arasında bir haber açığa çıkmadığında, mutad olanın aksine, tek kişinin rivayetinin yalan olduğu anlaşılmış olur.¹⁶²³

¹⁶¹⁸ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 6.

¹⁶¹⁹ Ali el-Afif, *el-Muhâdarât fî esbâbi'l-ihtilâfi'l-fukaha* (Mısır: Câmîâtu'd-Düveli'l-Arabiyye, 1956), 71.

¹⁶²⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196-200; Serahsî, *Usûl*, 1: 364-369.

¹⁶²¹ Baktır, “Umûmü'l-Belvâ”, 42: 155.

¹⁶²² Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14: 360.

¹⁶²³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 199.

Herkesin bilmeye ihtiyaç duyduğu bir konuda tek kişinin nakliyle teferrüd edilemeyeceğini, bu nedenle şehir halkından birisinin, gökyüzünde bir belirti yokken ramazan hilalini gördüğüne dâir şehadetinin kabul edilmeyeceğini belirtirler.¹⁶²⁴

Âhâd haberin umûmü'l-belvâya arzı sonrası aykırı görülen rivayetin kabul edilemeyeceğini belirtenlerin yanı sıra bu rivayetin âmir bir hükümle gelmesi durumunda hükmün vücûb yerine mendubluk veya müstehablık; şayet nehiyle gelmişse, tahrîm yerine kerâhet ifade edeceğini belirtenler de bulunmaktadır.¹⁶²⁵

Hanefî usûlcüleri bu prensibi temellendirmek için akli çıkarımlar yanında sahâbe uygulamaları ve mezhep imamlarının icihadlarını da ortaya koymuşlardır. Hanefilerce umûmü'l-belvâda haber-i vâhid olarak rivayet edildiklerinden dolayı kabul edilmeyen hadislerden bazıları şunlardır:

“Abdestte besmele çekmeyen abdesti yoktur”¹⁶²⁶ Abdestte besmele çekmek diğer farzlar gibi herkes tarafından bilinmesi gerekli bir hüküm ve genelin ihtiyacı olan konu olduğu halde tek kişi tarafından rivayet edilmiş olması doyasıyla reddedilmiştir.¹⁶²⁷

Cumhûr, namazda bismelenin açıktan okunmasını, Ebû Hüreyre'den nakledilen “Peygamber (s.a.s.) namazda besmeleyi açıktan okurdu”¹⁶²⁸ haberine istinaden vâcip sayarken Hanefiler bu haberin, çoğunluğun hergün yapageldiği namaz gibi umûmî bir eylemi bir kişinin nakletmiş olmasından ötürü kabul etmemektedirler. Onlara göre Resûl-i Ekrem'in namaza besmele ile başladığı haberi de umûmü'l-belvâya arzı gerektiren bir konudur.¹⁶²⁹ Şayet bismelenin açıktan okunması istenseydi bu haberin özellikle amel tarikıyla yayılması ve meşhur olması gerekirdi.”¹⁶³⁰

Kıldırıldığı bir namaz esnasında Hz. Peygamber'in ikinci rekâtta selam vermesi üzerine Zülyedeyn'in “namaz mı kısaldı yoksa unuttun mu?” Ey Allah'ın elçisi demesi üzerine Hz. Peygamber'in Hz. Ebû Bekir ve Ömer'e yönelerek “Zülyedeyn'in dediği doğru mu?” diye sorması, onların da “evet” cevabını vermeleri sonrası Hz. Peygamber'in namazı tamamlaması olayını Hanefiler, “Muhbir'in cemaat önünde zikrettiği şeyi şayet cemaat bilmiyorsa, onun haberinin araştırılması gerekir. Bir adamın Cuma namazında imama sen tek rekât kıldırдың demesi ve arkasındaki büyük kalabalığın bunu bilmemesi mümkün değildir. Hilalin görülmesi meselesi de böyledir. Gökyüzünün açık olduğu bir günde Hz. Peygamber tek kişinin hilali

¹⁶²⁴ Serahsî, *Usûl*, 1: 368.

¹⁶²⁵ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 155.

¹⁶²⁶ İbn Mâce, “Tahâret”, 48.

¹⁶²⁷ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 7.

¹⁶²⁸ Dârekutnî, *Sünen*, 1: 307.

¹⁶²⁹ Tirmizî, “Salat”, 67.

¹⁶³⁰ Ali el-Âfif, *el-Muhâdarât*, 71.

gördüğü haberini kabul etmemiştir. Çünkü hilali herkes gözetlerken tek kişinin görüp diğerlerinin görmemesi mümkün değildir. Görüşleri sağlam ve doğru kabul edilen insanların oluşturduğu bir cemaatte, herkesin bilmesi gereken bir konu da bir kişinin haber vermesi kabul edilemez” şeklinde umûmü’l-belvâ prensibi doğrultusunda yorumlamaktadırlar.¹⁶³¹

“Zekere dokunmanın abdesti gerektireceği”¹⁶³² hadisini kabul etmeyen Hanefiler gerekçesini râvisi bayan olan Busre’nin, herkesin bilmesi gereken bir konuda rivayetiyle tek kaldığına bağlarlar. Onlar, Hz. Peygamber’in (s.a.s.) bu hükmü, ihtiyacı olmadığı halde niçin sadece ona öğrettiğini sorgularlar. Ayrıca dokunmakla abdest bozulsaydı, birçok insanın bilmeden namazlarının bâtil olmaması için Hz. Peygamber’in bunu hiç değilse birkaç kişiye söylemesi gerektiğini belirtirler.¹⁶³³

Peygamber (s.a.s.)’in yağmur duasında namaz kıldığına dâir nakledilen hadis, âlim ve cahil herkesin görebildiği olaylar hakkındaki şâz rivayetlerden olduğu için kabul görmemiştir. Bu nedenle Ebû Hanîfe yağmur duasında namaz olmadığını yalnız dua yapılabileceğini düşünmektedir.¹⁶³⁴

Hadis kaynaklarında farklı şekillerde zikredilen “ölüyü yıkayan kimse yıkansın, taşıyan ise abdest alsın” rivayeti¹⁶³⁵ ile “ateşin temas ettiği şeyden dolayı abdestin gerekliliği” hakkındaki hadisler de aynı gerekçe ile kabul edilmemiştir.¹⁶³⁶

İkrime (r.a)’den rivayet edilen “Yolu yedi zira olarak ölçün, sonra da bina yapın”¹⁶³⁷ hadisi insanların bu hükme aykırı olarak davranmalarının yaygınlığına binaen reddedilmiştir. Onlar şayet bu hadis sahih olsa idi, dinde sabit olan ölçüden daha az veya fazlası yapılamayacağına göre insanların hiç değilse bir kısmının bu ölçülere riayet edeceğini söylerler. Hadisin sahih kabul edilmesi durumunda şu şekilde yorumlanacağını belirtirler: “Hadiste söz konusu olan durum belirli bir olaya özgü olabilir. Resûlullah ortakların yol ihtiyacının yedi zira olduğunu görmüş, bu nedenle yedi zira yeri bırakarak bunun dışındaki bölümde bina yapılmasını emretmiş olabilir. Peygamber (s.a.s.) bunu, dinde yol miktarını belirlemek için değil, ortakların bu konudaki yararını açıklamak için yapmıştır.”¹⁶³⁸

Görüldüğü üzere Hanefiler umûmü’l-belvâda rivayet edilen âhâd haberleri ve uygulamalara aykırı rivayetleri reddetmekte veya farklı yorumlayarak hüküm teşkil etmesinin

¹⁶³¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 569.

¹⁶³² Ebû Dâvûd, “Tahare”, 69.

¹⁶³³ Serahsî, *Mebisût*, 1: 66.

¹⁶³⁴ Serahsî, *Mebisût*, 2: 77.

¹⁶³⁵ Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 7.

¹⁶³⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 7.

¹⁶³⁷ Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l-‘ummâl*, 1: 423.

¹⁶³⁸ Serahsî, *Mebisût*, 15: 56.

önüne geçmektedir. Bütün bunlarla birlikte Hanefiler, burun kanaması ve kusmadan dolayı abdestin bozulacağı gibi hususlarda haber-i vâhidi kullanarak kendi usûllerine aykırı davranmakla eleştirilmişlerdir. Eleştirenler, dinin hemen hemen tamamının umûmî belvâdan olduğunu belirtirlerken,¹⁶³⁹ Hanefiler söz konusu meselelerle ilgili rivayetlerin haber-i vâhid değil, meşhur haber düzeyinde olduklarını ifade etmekle kendilerini savunmuşlardır.¹⁶⁴⁰

Kıyasa arz.

Hakkında açık hüküm bulunmayan bir meselenin hükmünü, aralarındaki ortak özelliğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirlemek anlamına gelen kıyas özelliikle İslâm hukukçularının kullandığı bir metottur.¹⁶⁴¹ Hanefiler âhâd hadisin kabulü için kıyasla ulaştıkları sonuçla hadisi test etmeyi tercih etmiş, bunu haberin sahih olup olmadığına ulaşmada bir yöntem olarak kabul etmişlerdir.

Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre öncelikli olan Hz. Peygamber'den âhâd bir tarikle gelen haberin, kıyasa takdim edilmesidir. Bu nedenle Hanefiler, “meniye kuru iken ovalamakla elbisenin temiz olacağını, unutarak yemek yemekle orucun bozulmayacağını, sarhoşun boşaması ve köle azadının geçerli olacağını haber-i vâhidle sabit olduğu için kabul etmektedirler.¹⁶⁴²

Ebû Hanîfe'nin herhangi bir konuda öncelikle Allah'ın kitabında bir âyet bulunup bulunmadığına, sonra Resûlüllah'ın sünnetinde bir nass olup olmadığına, daha sonra sahâbenin üzerinde ittifak ettiği hususlara, sonrasında ise bir sahâbîden gelen haberlere itibar ettiği ve onlarla amel ettiği belirtilir. İlgili konu hakkında sahâbe ve ulemânın ihtilafı söz konusu ise konuyu değerlendirerek tercihle sonuca vardığı, konu hakkında hiçbir rivayet bulunmadığında ise kıyas yaptığını belirtenler de bulunmaktadır.¹⁶⁴³ Buradaki kıyas şer'î hükümlerin kaynağı anlamındaki kıyas olsa da sıralama itibari ile Ebû Hanîfe'nin Kur'ân ve sünnetin öncelikli kaynak olarak değerlendirdiğini göstermektedir.

Bununla birlikte Ebû Hanîfe sıklıkla kıyasa başvurmuştur. Özellikle bu anlayışından dolayı daha sağlığında iken bile sünnete muhalefetle itham olunmuştur. Ölümünden sonra onun değerini küçültmek isteyenlerin bunu sık sık ileri sürdükleri görülmektedir. Ebû Hanîfe şöyle diyerek bu iddiayı reddetmektedir: “Bizim kıyası nassa takdim ettiğimizi söyleyen yalan söylüyor ve bize iftira ediyor. Nass bulduktan sonra kıyasa ihtiyaç mı kalır? Biz şiddetli

¹⁶³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1: 116.

¹⁶⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, 1: 369.

¹⁶⁴¹ H. Yunus Apaydın, “Kıyas”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 530.

¹⁶⁴² Şevkânî, *el-Fevâid*, 6: 266.

¹⁶⁴³ Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 162.

zaruret varsa ancak o zaman kıyas yaparız. Zira meselenin delilini evvelâ Kitab'ta, sünnette veya ashâb-ın fetvalarında ararız. Onlarda delil bulamazsak ancak o zaman meseleyi hakkında nass olanlara kıyasla hüküm veririz.”¹⁶⁴⁴

Rivayet olduğuna göre Halife Ebû Ca'fer Mansûr Ebû Hanîfe'ye mektup yazarak, “Bana ulaştığına göre sen kıyası, sünnete takdim edermişsin” demiş, Ebû Hanîfe buna şöyle cevap vermiş: “Olay size ulaştığı gibi değildir. Ben öncelikle Kitabullah ile amel ederim. Sonra Resûlünün sünnetiyle, sonra Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali hazretlerinin hükmettikleriyle, sonra diğer ashâbın amel ettikleriyle hüküm veririm. Sonra da eğer aralarında ihtilâf varsa, kıyas yaparım.”¹⁶⁴⁵

Ebû Hanîfe'nin bazı icihadları onun kıyası, râvisi fakih olmayan haber-i vâhide tercih ettiğini, Kur'ân'ın açık, özel hükümlerini ve genel ilkelerini haber-i vâhidle nesh ve tahsîs etmediğini, rivayet ettiği hadise aykırı davranan râvinin hadisini delil almadığını göstermekteyse de bunu Ebû Hanife'nin genel bir metodu olarak belirtmek zordur. Çünkü aksini gösteren icihadlarının sayısı da bir hayli fazladır. Onun kıyası hadise takdim etmediği, aksine hadisi kıyasa takdim ettiğine dâir icihadlarında pek çok örnek bulmak mümkündür. Üzerinde ashâbın ittifak ettiği görüşün bulunmadığı yerlerde onların farklı görüşlerinden kıyasa uygun olanını tercih etmesi bunun bir göstergesidir.¹⁶⁴⁶

Kaynaklarda Ebû Yûsuf'un, hırsızlık yapan kişiyi gören yöneticinin herhangi bir delil gösteremediğinde hırsıza yönelik had uygulanamayacağı görüşünü konu hakkında bir rivayete bağlaması, hadisin Hanefilerce kıyasın önünde değerlendirildiğini gösteren delillerdendir. Kıyasa göre ise durum bunun aksinedir.¹⁶⁴⁷ İmam Muhammed de aynı şekilde âhâd haber-i kıyastan önce değerlendirmiştir.¹⁶⁴⁸

Hanefilerce haberin râvisinin fakih olup olmaması önemli bir husustur. Râvisi fakih olan rivayet, ister kıyasa uygun isterse muhalif olsun ilim ve ameli gerektiren bir delil sayılır. Bu haber, kıyasa muvafık ise onu teyit etmiş kabul edilirken, muhalif ise kıyas onunla terkedilir ve haberle amel edilir.¹⁶⁴⁹ Bu görüşün İsâ b. Ebân ve arkadaşları tarafından ortaya konulduğu görülmektedir. Bu görüşte Hanefiler ittifak ettikleri gibi dahası Hanefilerden Ebû'l-Hasan el-Kerhî ise râvi ister fakih olsun, isterse olmasın haber-i vâhid, kendisine muhalif olan kıyastan önce gelir düşüncesini kabul etmiştir.¹⁶⁵⁰

¹⁶⁴⁴ Abdül-Vahhâb eş-Şâ'rânî, *Mizânü'l-kübrâ* (İstanbul: Furkan Yayınevi, 2016), 1: 15.

¹⁶⁴⁵ Şâ'rânî, *Mizân*, 1: 52.

¹⁶⁴⁶ Uzunpostalcı, “Ebû Hanîfe”, 10: 135.

¹⁶⁴⁷ Ebû Yûsuf *Kitâbu'l-harac*, 178.

¹⁶⁴⁸ Şeybânî, *el-Hüccce*, 1: 204.

¹⁶⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 338.

¹⁶⁵⁰ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 365.

Hanefiler arasında haber-i vâhidin, Hulefâ-yi Râşidîn, Zeyd b. Sâbit, Hz. Âişe gibi fakihlerden rivayet edildiğinde rivayet ister kıyasa muvafık ister muhalif olsun delil olarak kabul edileceğini ve bu tür rivayetlere aykırı olan kıyasın terk edileceğini savunanlar bulunmaktadır.¹⁶⁵¹ Fakih olmayan ancak Resûlullah (s.a.s.) ile uzun süre beraber kalmış ve ondan hadis dinlemiş, adâlet ve zabtıyla meşhur olan Ebû Hüreyre ve Enes b. Mâlik gibi sahâbeden rivayet edilenler hususunda ise kıyasa uygun olanları kabul edilir, muhalif olanları ise ümmetin ortak kabulüne mazhar olmuşsa kabul edileceğini savunanlar bulunmaktadır.¹⁶⁵² Bu nedenle Hanefiler, kıyasa muhalif olmasına rağmen ümmetin ortak kabulüne mazhar olduğu için oruçlu kişinin unutarak yeyip içmesi hususundaki Ebû Hüreyre'nin rivayeti ile amel etmişlerdir.¹⁶⁵³

Hanefî âlimlerin selef döneminde, haber-i vâhidi kıyasa takdim ederlerken herhangi bir şart ileri sürmedikleri sonraki dönem Hanefiler'in ise özellikle fakih olarak bilinen râvilerin rivayetlerini kıyasa takdim ettikleri görülmektedir.¹⁶⁵⁴ Onlar haberin râvisi fakih olduğunda rivayetin kıyasa uygun olup olmadığına bakmamış, onu ilim ve amel gerektiren bir delil saymışlardır.¹⁶⁵⁵ Bu düşüncenin İsâ b. Ebân'la sistemleştiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁵⁶

Debûsî, Kur'ân ve sünnette bulunmayan konularda râvisi fakih olmayan haber-i vâhidin kıyasa muhalefeti nedeniyle reddedileceğini belirtmektedir.¹⁶⁵⁷ Ona göre Allah'ın kitabında bulunmayan konularda haber-i vâhidle amel eden kişi, şüpheli bilgi ile amel etmiş olacaktır ki bu durum din konusunda kıyas ve istishabı delil alandan daha zararlıdır. Bu kişi haber-i vâhidi asıl kabul etmiş ve Allah'ın kitabını ona arz etmiş, böylelikle dinini kesin bilgi taşımayan âhâd haber üzerine bina etmiş durumdadır.¹⁶⁵⁸

Serahsî'nin belirttiğine göre, haber-i vâhidle kıyasın terki, sahâbe ve sonraki selef zamanında inkâr edilemeyecek meşhur bir durumu ve buna “kıyastan udûl etme/dönme” adı verilirdi.¹⁶⁵⁹ Bu nedenle Hz. Ömer kadının, kocasının diyetinden miras alması konusunda, diyetin kocanın mülkünden sayılmayacağı ve karısının da bundan hisse alamıyacağı görüşünderken, Dahhâk'ın, Hz. Peygamber'den rivayet ettiği, “zevcenin, kocasının diyetinden

¹⁶⁵¹ Serahsî, *Usûl*, 1: 338.

¹⁶⁵² Serahsî *Mebûsât*, 1: 341.

¹⁶⁵³ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 366.

¹⁶⁵⁴ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 24.

¹⁶⁵⁵ Serahsî, *Usûl*, 1: 338.

¹⁶⁵⁶ Tuzcu, *Hanefî Usûlünde Hadis*, 255.

¹⁶⁵⁷ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 196.

¹⁶⁵⁸ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 204.

¹⁶⁵⁹ Serahsî, *Usûl*, 1: 339.

miras alması gerektiği”¹⁶⁶⁰ haberi kendisine ulaşınca, bu kıyası terkederek hadise tâbi olduğu bildirilmektedir.¹⁶⁶¹

Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usûlcüleri haber-i vâhidin reddini gerektiren hususlar hakkında görüş birliğinde olmalarına karşın, ele aldıkları bir hadisin reddedilme gerekçeleri konusunda farklı görüşler ileri sürmektedirler. Onlardan biri hadisi, Kitab’a aykırılıktan dolayı reddederken bir başkası aynı hadisi sabit sünnete veya kıyasa aykırılıktan dolayı reddetmektedir.¹⁶⁶²

Kıyası, râvisi fakih olmayan haber-i vâhide tercih eden Hanefî âlimleri şu delilleri ileri sürmektedirler: Sahâbenin kıyasla amel ederek haber-i vâhidi reddettikleri meşhurdur. Bu nedenle İbn Abbas, Ebû Hüreyre’nin “Ateşe dokunan şeyden dolayı abdest alınız” rivayetini işittiğinde “sıcak su ile abdest alsaydın, ondan dolayı da abdest alman gerekecek miydi?”, “Cenaze taşıyan abdest alsın” rivayetini işittiğinde ise “kuru ağacı taşımaktan dolayı bize abdest gerekir mi?” şeklindeki kıyasî çıkarımları sonucu reddetmiştir. İbrahim en-Nehâî ve Şa‘bî ise “zina yoluyla doğan çocuğun üç şerliden biri olduğu” hadisi konusunda, “eğer zina çocuğu üç şerliden biri olsaydı, Hz. Peygamber, annesinin çocuğu doğurmasını bekler miydi?” demesi birer kıyasa arz yöntemidir. Bu nedenle Hanefilere göre kıyas haber-i vâhiden daha sağlamdır. Çünkü rivayetlerde râvinin unutulması ve yalan söylemesi ihtimalleri mevcuttur. Aynı zamanda kıyasın tahsîse ihtimali yokken haberde böyle bir durum söz konusu olabilmektedir.¹⁶⁶³

Hanefîler’in muhalifî bilinmeyen sahâbî sözünü kıyastan evlâ gördükleri belirtilse de bu görüşü kabul edenlerin yanı sıra, kıyası sahâbî sözüne takdim edenler bulunmaktadır.¹⁶⁶⁴ Sahâbe kavlinin kıyasa mukaddem olduğunu belirtenler bu kavlin diğer sahâbî görüşlerine muhalif olmaması gerektiğini aksi takdirde, o görüşün Hz. Peygamber’den işitilmemiş olacağını ifade ederler.¹⁶⁶⁵

Hanefîlerden bu görüşü benimseyenler, vahyi sahibinden işitme ihtimalinin mahda re’ye takdim edileceğini bu takdimin haber-i vâhidin kıyasa takdimi mesabesinde olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre sahâbe kavli, kendi re’yları dahi olsa Hz. Peygamber’in olaylar hakkında verdiği hükümlere şahit oldukları için daha kuvvetlidir.¹⁶⁶⁶ Onlar re’yle

¹⁶⁶⁰ Dârekutnî, *Sünen*, 4: 76.

¹⁶⁶¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2: 383.

¹⁶⁶² Hacıoğlu, *Cessâs’ın Hadis İlmindeki Yeri*, 149.

¹⁶⁶³ Dümeynî, *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*, 367.

¹⁶⁶⁴ Serahsî, *Usûl*, 2: 106.

¹⁶⁶⁵ Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, 55.

¹⁶⁶⁶ Serahsî, *Usûl*, 2: 108.

bilinemeyecek hususlarda tek sahâbî kavlinin mütekaddimûn ve müteahhirûn Hanefîler arasında delil olduğu konusunda bir ihtilaf bulunmadığını da kaydederler.¹⁶⁶⁷

Kıyasa muhalefetin Hanefîlerin hadisi red gerekçelerinden olduğu netlik taşımaktadır. Bununla birlikte onların haber-i vâhidi delil olarak veya yorumlayarak kıyası terk ettikleri konular da bulunmaktadır. Reddettikleri hadisler için onların yalnızca hadisin kıyasa muhalif olmasını gerekçe gösterdikleri de söylenemez. Hadisin bir taraftan meşhur olmaması, râvisinin fakih olmaması ötesinde kıyasa muhalif olması gibi birden fazla gerekçeye mebnî olduğunu söylemek daha makul görünmektedir. Hanefîlerin kıyasa rağmen kabul ettikleri veya muhalefet gerekçesi ile reddettikleri hadislerden bazıları şunlardır:

Hanefîler, kıyasa muhalif olan “namazda kahkaha” hadisiyle¹⁶⁶⁸ râvisi Ma‘bed el-Cühenî gibi fikhî ile ma‘rûf olmayan biri olduğu halde amel ederlerken; metnen daha sağlam ve seneden daha kuvvetli olan, aynı zamanda ilim yönünden Ma‘bed’den daha âlim bir sahâbî olan Ebû Hüreyre’nin rivayet ettiği musarrât hadisi ile amel etmedikleri gerekçesiyle eleştirilmişlerdir. Onlar Ma‘bed el-Cühenî hadisini Ebû Mûsâ el-Eş‘arî, Câbir, Enes, İmrân b. Husayn ve Üsâme b. Zeyd gibi birçok sahâbînin daha rivayet etmelerine; İbn Mes‘ud, İbn Ömer, Hasan Basrî, İbrahim Nehaî ve Mekhûl gibi sahâbe ve tâbiînin büyüklerinin de onunla amel etmelerine bağlarlar.¹⁶⁶⁹

Serahsî hakkında sahih hadis bulunan konularda kıyasın terk edildiğini, Hanefî imamlarının genel görüşünün bu yönde olduğunu belirterek şu örnekleri vermektedir: “Abdest ve guslün her ikisinde de ağıza ve buruna su almak kıyasen sünnettir. Ancak biz kıyası, İbn Abbas’ın sözüyle terk ettik. Yaranın ucunda beliren, fakat akmayan kan, kıyasa göre abdesti bozmasına rağmen, İbn Abbas’ın sözüne tâbi olarak bu kıyası terk ettik. Bir gün, bir gece veya bundan daha az süreli bayımlarda, kıyasen kılınamayan namazların kaza edilmemesi gerekirken, bu kıyası Ammâr b. Yâsir’in ameli üzerine terk ettik. Hastanın, vârisi için yaptığı ikrar kıyasen caiz olmasına rağmen, İbn Ömer’in sözüyle bundan vazgeçtik. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf’a göre üç güne kadar parası ödenmemek şartıyla yapılan bir alışveriş kıyasen fasiddir. Ancak İbn Ömer’in sözü sebebiyle bunu terk ettik”.¹⁶⁷⁰

“Kim bir koyun satın alır, sağdıktan sonra koyunu ayıplı bulursa onu geri verirken bir sa‘da hurma verir” hadisini kıyasa muhalif olduğu için kabul etmemişlerdir.¹⁶⁷¹ Alışveriş ve

¹⁶⁶⁷ Serahsî, *Usûl*, 2: 110.

¹⁶⁶⁸ Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 1: 47.

¹⁶⁶⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2: 382.

¹⁶⁷⁰ Serahsî, *Usûl*, 2: 106.

¹⁶⁷¹ Debûsî, *Te’sîsü’n-nazar*, 3: 831.

tesellüm/kabz işi bittikten sonra bu sût, sahih mülkün bir parçasıdır. Bu nedenle geri ödenemez derler.¹⁶⁷²

H. Peygamber: “köpeklerin yalamasından dolayı kabın üç, beş veya yedi defa yıkanmasını emretti”¹⁶⁷³ hadisini de daha galiz maddelerin temizliğinden ağır bularak kıyasa da muhalif gördükleri için reddedilmişlerdir.¹⁶⁷⁴

Sonuç olarak Hanefiler, âhâd haberi kendilerince uygun bir gerekçeye mebnî sahih kabul ettiklerinde kıyasa öncelemişler, râvisinin fakih olmadığı ve sahih olup olmadığına karar veremedikleri rivayetler hususunda ise kıyasla elde ettikleri sonuca haberi vâhidi arz etmişler bu anlamda “kıyas”ı rivayetin sıhhatini belirlemede bir ölçü olarak kullanmışlardır.

Akla arz.

Gerek fıkıh gerek hadis kaynaklarında bir hadisin sıhhatini tespit için başvuru yöntemlerinden bir diğersinin onun “akla arzı” olduğu görülmektedir. Vahiy bize taşıyan Hz. Peygamber’in akl-ı selime ters düşecek hususlardan tenzih edilmesini ifade eder. Bu kritere göre hadis akl-ı selime ve mantığa ters ise onun Hz. Peygamber’e ait olmayabileceği düşünülebilir.

Bir anlama ve sorgulama çabasının ürünü olan bu düşünce günümüzde bazen bireysel akıl planında ele alınmaktadır. Bu durumda akıl, çözümleyici olmaktan uzak bir konuma yükselmektedir. Hiçbir değer ve bilgi sınırlaması olmadan “bana göre” diye başlayan cümleler netice de bu sınırlamanın dışına çıkamamakta ve onun evrensel bilgi olması, daha baştan akamete uğramaktadır. Bu nedenle hadislerle ilgili yapılan her akli yorumun sağlam dayanaklarının olması gerekmektedir. Dinin evrensel biraz da akıl üstü unsurlar taşıdığına kabullenilmesi gerektiği düşünülürse, dinin ikinci kaynağı durumunda olan hadisin akli yorumlarında da bu unsurların gözetilmesi gerekeceği ortadadır.¹⁶⁷⁵

Hadisin akla arz edilebilmesi için öncelikle onun akli bilginin sınırları içerisinde bulunması gerekmektedir. Din, aklın imkânsız gördüğü şeyler getirmemiş ancak onun hayrete düşeceği şeyler ortaya koymuştur. Bu itibarla sahih nasslarla akıl aslında birbirine ters düşmez. Eğer böyle bir durum söz konusu ise ya nakledilen nassın sahih olmaması veya aklın sarıh olmaması söz konusudur. Bununla birlikte ma‘kûlât alanı dışındaki akli bilginin sınırlarını aşan konularla ilgili hadisler akla aykırı oldukları gerekçesiyle eleştirilemezler. Akıl, ihtimalli hususlar, şer‘î hususlar, mucizeler ve gaybî haberler gibi konularda mutlak hakem

¹⁶⁷² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2: 382.

¹⁶⁷³ Darekutnî, “Sünen”, 1: 65.

¹⁶⁷⁴ Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar*, 1: 82.

¹⁶⁷⁵ Coşkun, *Hadîse Bütüncül Bakış*, 257.

olamamaktadır. Bu konularda ancak rivayet edilen sahih bilgi esas alınmalıdır. Bu tür rivayetlerin yaşadığımız hayata ters düşmesi veya normalden çok uzak görülmeleri, aklen vukûu imkân dâhilinde oldukça bir problem olarak görülmemelidir.¹⁶⁷⁶

Hadisleri akla arz kriteri kullanılırken aklilik kriterinin tarihselliği de göz ardı edilmemelidir. Bir şeyin makul sayılıp sayılmamasında tarihsel ve kültürel etkilerin söz konusu olduğu, bir kültürde makul olanın başka bir kültürde makul sayılamayabileceği bilinmelidir. Aklın tarihsel ve kültürel yönüne, zaman ve şartlara göre değişen yönüne aykırılığın, hadisin sıhhatine zarar vermeyeceği unutulmamalıdır.

Bunlar dikkate alındıktan sonra akıl, hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespitinde bir kıstas olarak kabul edilmiştir. Hadisin sahih olup olmadığını anlamak için, aklın evrensel ve zarûrî ilkelerine aykırılığı bulunup bulunmadığı irdelenmiştir. Bu konuda Hanefiler oldukça etkin rol oynamışlar, hadisin sıhhatini tespitinde onu akla arz etmeyi bir kriter olarak kullanmışlardır.

Selef âlimlerine göre Hz. Peygamber'in bildirdiği haber aklın ışığında te'vil edilmemeli, akıl onu aynen kabul etmelidir. Zira Hz. Peygamber'e inanmak demek verdiği haberin doğruluğunu benimsemek demektir. Ayrıca bu âlimler, Hz. Peygamber'in verdiği haberlerin hiçbirinin akla aykırı olmadığını, haberin sübûtu kesin ise buna aykırı olan ve akıl adına ileri sürülen bilgilerin yanlış olduğunu belirtmektedirler. Diğer âlimlerin çoğunluğu ise Hz. Peygamber'den nakledilen ve müteşâbih grubuna giren haberlerin aklın ışığında te'vil edilmesinin gerektiğini kabul etmişlerdir.¹⁶⁷⁷

Akla arz kriterinin sahâbe döneminden itibaren kullanıldığı görülmektedir. Başta Hz. Âişe ve İbn Abbas gibi sahâbenin önde gelenlerinin Ebû Hüreyre ve diğer bazı sahâbî rivayetleri için bu yöntemi kullandıkları görülmektedir. Örnek olarak “Kim bir ölüyü yıkarsa, gusleder. Kim de onu taşırsa abdest alır” rivayeti karşısında Hz. Âişe'nin “yoksa Müslümanların ölüleri necis mi? Bir ağaç tabut taşıdığından dolayı bir kimseye ne diye abdest gereksin?” şeklinde onu akla arz ettiği görülmektedir.¹⁶⁷⁸

Yine Fâtıma bnt. Kays'ın “üç talakla boşanmış hanıma nafaka ve barınak yoktur”¹⁶⁷⁹ rivayetini Hz. Âişe ayıplamış, hükmün genel olmadığını, onun etrafında kimsenin bulunmadığı

¹⁶⁷⁶ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 471.

¹⁶⁷⁷ Yavuz, “Haber”, 14: 348.

¹⁶⁷⁸ Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi ma'stedrakethu Aişe alâ's-sahâbe*, çev. Bünyamin Erul, Hz. Aişe'nin Sahabeye Yöneltilmiş Eleştiriler, 10. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 109.

¹⁶⁷⁹ Müslim, “Talak”, 44.

ıssız bir evde oturduğunu, bu nedenle böyle bir çevreden korkulduğu için Resûlullah'ın (s.a.v.) ona bu hususta ruhsat verdiğini belirtmiştir.¹⁶⁸⁰

Ebû Hanîfe'nin hadislerin sıhhatini sorgulamada akla arz yöntemini kullandığını gösterir açık ifadeleri bulunmamakla birlikte delil aldığı hadisler ve hadislerin yorumlarından bu yöntemden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin “Her kim boş bir araziyi ihya ederse o arazi ihya edenin olur”¹⁶⁸¹ hadisini Ebû Hanîfe ancak “Sultan'ın izni ile mümkün olur” şeklinde kabul etmiştir. Metinde yer almayan bu ilave için aklen izah yoluna gitmiş, böyle bir durumun mümkün olmaması halinde kargaşa oluşacağını bildirmiştir.¹⁶⁸²

Hadis kaynaklarında yer alan “koyunların yattığı yerde namaz kılınabileceği ancak develerin yattığı yerde onların şeytanlardan yaratıldığı için kılınamayacağı, aynı şekilde koyunun eti yendikten sonra abdeste gerek olmadığı ancak deve eti yendikten sonra ellerin yıkanması gerektiği şeklindeki Hz. Peygamber'den varid olduğu iddia edilen rivayetleri”¹⁶⁸³ Ebû Hanîfe bir açıklama yapmadan hükümde eşit kabul etmiştir. Ona göre koyun hayvanı ile ilgili hüküm ne ise deve hayvanı ile ilgili hüküm de aynıdır.¹⁶⁸⁴

Hanefilerden Cessâs'a göre de aklın gereklerine aykırı olma, âhâd haberlerin reddi için bir nedendir. Çünkü akıl hüccetullahtır. Aklın gereklerine zıd olan haberler fasittirler ve kabul edilemezler. Ancak aklın delaleti sabittir ve sahihtir. Bu nedenle akla aykırı görünen haberler ya reddedilir veya mümkün ölçülerde yorumlanır.¹⁶⁸⁵ Serahsî ve Debûsî'nin de haber-i vâhidin red sebepleri arasında bu gerekçeye yer verdikleri dikkat çekmektedir.¹⁶⁸⁶

Hanefilerce haberin akla arzedilmesi sonucu reddedildiğini gösterir rivayetlerden bazıları şunlardır: Hz. Âişe (r.a.)'nin şöyle söylediği iddia edilmektedir. “Kur'ân'da nâzil olan âyetlerde süt anneden on kez emmenin süt kardeşle evliliği haram kıldığı vardı. Bu, bilinen beş emmenin haram kıldığı hükmüyle kaldırılmıştır. Bu âyet, Hz. Peygamber'den sonra okunanlar arasında vardı. Bundan sonra da önceden var olan bir hüküm kaldırılamaz.” Buna karşılık Hanefiler, Hz. Âişe'den rivayet edildiği iddia edilen bu haberin çok zayıf olduğunu belirtmekte ve bu zayıflığı aklî birtakım gerekçelerle ortaya koymaktadırlar. Onlar, bu rivayet şayet Resûlullah'dan (s.a.v.) sonra okunan bir âyet idiyse, Hz. Peygamberden sonra tilavetin kaldırılması caiz değildir. O halde niçin şimdi okunmuyor? Aynı rivayetin devamında ehli bir hayvan girdi ve onu yedi ifadesi bulunmaktadır. Bu da Râfizîlerin Hz. Peygamber'den sonra

¹⁶⁸⁰ Zerkeşî, *el-İcâbe*, 112.

¹⁶⁸¹ Buhârî, “Hars”, 15.

¹⁶⁸² Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 89.

¹⁶⁸³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 14: 149.

¹⁶⁸⁴ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, 1: 384.

¹⁶⁸⁵ Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 14.

¹⁶⁸⁶ Hacıoğlu, *Cessâs'ın Hadis İlmindeki Yeri*, 158.

Kur'ân'ın birçok âyeti ortadan kalktı, sahâbîler bunları mushafa kaydetmediler gibi yanlış sözlerini güçlendirir ki bu da ümmetin icmâsıyla batıldır, demektedirler.¹⁶⁸⁷

Hişâm b. Urve'nin babasından onun Hz. Âişe'den rivayet ettiğine göre, Âişe (r.a) Berîre'yi satın almak istediğinde, Berîre'nin efendisi, ancak velâ hakkı kendilerinde kalmak koşuluyla satışa razı olmuş ve Hz. Âişe'de bunu Resûlullah'a (s.a.s.) anlatmıştır. Bunun üzerine Allah Resûlü şöyle buyurmuştur: "Satın al ve velâ hakkının onlarda kalması koşulunu kabul et. Çünkü velâ özgür kılan kimseye aittir."¹⁶⁸⁸ Hanefiler bu rivayeti kabul etmemişlerdir. Gerekçe olarak bu rivayette adeta Hz. Peygamber'in mal sahibini aldatmayı emrettiği gibi bir durum söz konusudur ki bununda Resûlullah (s.a.s.) hakkında düşünölemeyeceğini bildirirler. Şayet bu rivayet doğru ise onun yorumu "velâ hakkının onların olmaması koşulunu kabul et" şeklinde olmalıdır, demektedirler.¹⁶⁸⁹

Gamidîyeli kadının recmedilmesi rivayeti konusunda da Hanefiler, o kadının dört defa ikrar ettiğini düşünmektedirler. Kadının ikrarları, doğumdan önce, doğumdan sonra, lohusalıktan temizlendikten sonra ve çocuğunu süttten kestikten sonra olmak üzere değişik zamanlarda olmuştur. Bundan dolayı onunla ilgili hadiste, rivayetler dört defa ikrar ettiği naklinde birleşmemiştir derler. Rivayette yer alan Gamidîyeli kadının "Mâ'iz'i geri çevirdiğin gibi beni de mi geri çevirmek istiyorsun?" rivayetinin sağlam olmadığını kabul ederler. Çünkü Mâ'iz'i geri çevirmesinin dinî bir hüküm olduğunu bu nedenle, kadının temizlenme isteği ile gelip, sonra da dinî bir hüküm hakkında, Resûlullah'a (s.a.s.) karşı çıkmasının düşünölemeyeceğini belirtmektedirler.¹⁶⁹⁰ Böylelikle rivayette bulunmayan ve kendilerince eksik olduğunu düşündükleri bağlamı akla arz yöntemiyle oluşturmaktadırlar.

Bütün bu sayılan örneklerde Hanefilerin rivayetin senedini incelemekten ziyade hadisi akla arz ettikleri ve rivayeti bu nedenle kabul etmedikleri görölmektedir. Böylelikle onların hadisin akla arz kriterini kullandıkları ifade edilebilir.

¹⁶⁸⁷ Serahsî, *Mebûsât*, 5: 134.

¹⁶⁸⁸ Muvatta, "Itk", 1477.

¹⁶⁸⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 13: 14.

¹⁶⁹⁰ Serahsî, *Mebûsât*, 9: 157.



SONUÇ

Ebû Hanîfe ve ilk dönem öğrencilerinden Hanefî mezhebi hadis usûlünü açıkça ortaya koyan günümüze kadar ulaşmış müstakil bir eser bulunmamaktadır. Bu usûlü tespitte çalışan kitaplar ise Hanefîlerin usûl ve fûrû' tertibindeki eserlerinde, hadislerle ilgili bazen açık bazen de kapalı biçimde serdettikleri görüşlerinden derlenmiştir.

Usûl eserleri dönemi olarak kabul gören hicrî beşinci asırda kaleme alınan ve sonraki Hanefî usûllerine öncülük eden Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî'nin usûllerinin hiç birisinde de hadis usûlü başlı başına ele alınmış değildir. Bu eserler Hanefî fıkıh usûlüne netlik kazandırırken sonraki yazılan usûller ise daha çok bu eserlerin kapalı kalmış bölümlerine açıklık getirmiş ve onları sistematize etmiştir. Her ne kadar fıkıh usûlü olarak yazılmış olsalar da bu usûllerin mezhebin hadis değerlendirme kriterlerini göstermesi açısından önemi hâizdir. Hadisçilerin hadise olan yaklaşımlarının fıkıh mentalitesine sahip Hanefilerde görülmesi beklenmeyen bir durumdur. Bununla birlikte usûl eserlerinin ilklerinden kabul edilen Cessâs'ın *el-Fusûl*'ü ile çağdaşı ilk hadis usûlü müelliflerinden olan Râmhürmüzî'nin *el-Muhaddisû'l-Fâsil*'i incelendiğinde hadis usûlü açısından yakın konuları içerdikleri de görülmektedir.

Hanefî usûlü olarak yazılan eserlerde ahkâma delalet eden boyutları dolayısıyla mütevatir, meşhur ve âhâd hadisler detaylı biçimde incelenmiş, özellikle âhâd haberin kabulü sırasında gerek sened gerekse metin kritiklerine girilmiş, hadis ricâline dair bakış açıları ortaya konulmuş, Hanefilere özgü bir tenkid sistemi geliştirilmeye çalışılmıştır.

Mezhebin ortaya çıktığı dönem dikkatle incelendiğinde hadis ilminin doğuş dönemini yaşadığı, bu nedenle hadis kitaplarının henüz tam olarak te'lif edilmediği, râvilerle ilgili yeterli bilginin mevcut olmadığı görülmektedir. Rivayetlerin bir kısmının henüz ilim erbabınca bilinmediği, yalan rivayetlerin artış gösterdiği bir dönemde Hanefilerin takip ettiği metodun, kendi ilmî disiplinleri açısından tutarlı olduğu düşünülmektedir.

Araştırma sonucunda Hanefî kitaplarında hadis, sünnet, eser, ilim ve haber gibi hadisçilerin kullanmış olduğu terimlere onlar düzeyinde olmasa dahi değindikleri, merfû, mevkuף ve maktû kavramlarına yer verdikleri, râvi ve rivayet konularının büyük bölümünü de kendi anlayışları ekseninde ele aldıkları görülmüştür. Hadis usûlü alanında ilk dönemde kendisini hissettirmese de ilerleyen dönemde etkili olmaya başlayan eserler vererek bu alana da katkı sunmaya çalışmışlardır.

Onlar, yerleşik usûllerinde ma'rûf hadis olarak ifadesini bulan, mütevâtir ve meşhur hadisleri kapsayan rivayetleri, hüküm koyma konusunda Kur'ân nassı gibi değerlendirmişler, bu hadislerin Kur'ân'a ziyade getirebileceğini ötesinde onu neshedebileceğini, bunlar karşısında kıyasın terk edileceğini ve bu hadislerle amelin zorunlu olduğunu bildirmişlerdir. Hadisleri mütevâtir, meşhur ve âhâd olmak üzere üç grupta mütâlaa eden Hanefiler özellikle meşhur hadis kavramına ciddi katkılar sunmuş, onu hadisçilerden farklı temellendirmişlerdir. Mütevâtir ve meşhur haberin râvilerini inceleyen Hanefiler, güvenilir buldukları râvilerin rivayetlerini arza konu etmemişlerdir.

Bu rivâyetler dışında kalan azîz ve garîb hadisleri içeren âhâd hadisler konusunda da kendilerince tutarlı bir sened tenkid sistemi kurgulayan Hanefîler, hadislerdeki kopukluğu zâhirî ve bâtinî inkıtâ altında değerlendirmişler, zahirî inkıtâda daha çok hadis ricâlini, bâtinî inkıtâda metindeki kopukluğu incelemişlerdir. Haber-i vâhidin sübûtu sonrası bâtinî bir kopukluk olup olmadığını ortaya çıkarabilmek için bu hadisleri metin kritiği açısından tahlile tâbi tutmuşlar onları asıllar olarak ifade ettikleri kendisinden daha kuvvetli delillere, Kur'ân'ın manalarına, konu hakkında ittifak edilmiş olan diğer hadislerle, ümmetin üzerinde icmâ ettiği konulara, yaygınlığından dolayı umûmun maruz kaldığı ve bilinmemesi imkânsız olan hususlara, kıyasla ulaştıkları sonuçlara ve akla arzları sonrası bu metinlerle münasip olan rivayetleri tercih etmişler, muhalif olan rivayetleri zayıf kabul etmişlerdir. Sahih kabul ettikleri âhâd hadisleri de güç itibari ile meşhur düzeyinde yakîni bilgi olarak değil şartlı amel ölçüsünde kabul etmişlerdir. Onların, bazı âhâd hadisleri bu kriterlerden birine arz ettikleri görülürken bazılarını ise birden fazla kritere arz ettikleri anlaşılmaktadır.

Sahih hadis algıları bütün hadis anlayışları içerisine serpiştirilmiş olan Hanefîlerin Müslüman, adâlet ve zabt sahibi, akıllı ve sika râvilerin muttasıl senedle rivayet ettikleri, Kitâb'a, mütevâtir ve meşhur hadislerle, sahâbe icmâna, umûmü'l-belvâya ve aklın gereklerine aykırı olmayan, râvisinin rivayetini iyi bildiği, hadisin lafızında yapılacak değişikliğin sebep olacağı anlam kaymalarını farketmediği ve rivayetinin aksine davranmadığı, Müslümanların gündelik işlerinde kendisiyle amel ettiği hadisi sahih olarak değerlendirdikleri tespit edilmiştir. Bu kriterlere uygun olmayan hadisi zayıf hadis olarak kabul eden Hanefîler, zayıf hadisleri itikadda delil olarak kullanmazlarken amelde ihtiyaten değerlendirmişlerdir. Kendi dönemlerinde henüz kavramlaşmamış olan hasen hadis terimini ise kullanmadıkları görülmektedir.

Hanefîler hadis metninin diğer metinlere arzı ile metnin sahihliğini, buradan hareketle de râvinin sika oluşunu tespitte çalışmışlardır. Bütün hadisler için aynı yöntemi uyguladıkları söylenemese de bazen seneden hareketle metin, bazen metinden alınan cesaretle senedin güçlendirildiği açıktır.

Onlar rivâyetin kabul edilip dinen değerli görülmesi için râvinin adâlet, zabt, akıl ve İslâm sıfatlarını taşıması gerektiğini belirtmişler, râvide bulunması gereken özellikleri sıralarken hadisçilerin kabul ettiği adâlet ve zabt niteliklerini açmış, akıl ve İslâm sıfatını ayrı bir başlık altında değerlendirmişlerdir.

Râvide aranacak nitelikleri de çoğunlukla âhâd hadisin kabul şartları içerisinde serdettikleri görülen Hanefîler, rivayetler ihtilaf ettiğinde sahâbeyi de fakih olan, meşhur, birkaç rivayeti ile bilinen, tanınmayan gibi grublara ayırmışlardır. İlk üç nesli ayrıcalıklı

değerlendiren Hanefiler, senedin şekli unsurlarından ziyade, râvilerin fakih, metnin muhtevasının kendi kriterlerine göre sahih oluşuyla ilgilenmişlerdir.

Bugün klasikleşmiş mevcut hadis usûlünün, Şafîiler tarafından kaleme alındığı yaygın kanaat halini almışsa da hadis usûlü konularının büyük bölümünü fıkıh usûlü eserlerinin ilgili bölümlerinde kendi anlayışları ekseninde ortaya koyan Hanefilerin de bu alana olan katkıları yadsınamaz. Şâfiî çizgisindeki hadis usûlü daha çok teorik isnat merkezli; coğrafi faktörler, kendilerine hocalık eden sahabî ve tabiînler gibi birçok etkenden kaynaklı re'y ehli çizgisindeki hadis usûlü ise metin merkezli anlayışı öncelemiştir.

Hanefilerin ilk dönemlerde hadis usulüne katkıları görülür düzeyde olmasa da ilerleyen dönemde Şâfiîlerin etkisiyle kendisini hissettirmeye başlamıştır. Onlar, başta *Mukaddime*, *Nuhbetü'l-fiker*, *Nüzhëtü'n-nazar*, *Elfıyye* gibi temel metinleri mezhep faktörünü dikkate almadan öğrencilerine okutmuşlar, bunlar üzerine şerh, haşiye, ta'lik vb. çalışmalar yaparken ihtilafı konularda kendi görüşlerini ortaya koymuşlar, bunun ötesinde müstakil hadis usûlü çalışmaları da yaparak bu alana da katkı sunmuşlardır.

Gücümüz nispetinde usûl ve fûrû'ât kitaplarından hareketle bir usûl oluşturma gayreti olan bu çalışma farklı bakış açısı ile farklı alan tespiti düşüncesine dayanmaktadır. Özellikle hadisçilerin kavramlara yükledikleri anlamlar ortaya konulduktan sonra Hanefilerin konuya yaklaşımları tespit edilmiş böylelikle okuyucuya her iki anlayışı karşılaştırma imkânı vermiş olmaktadır.

Sonuç olarak Cessâs, Debûsî, Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefî usûlcülerinin Ebû Hanîfe ve öğrencileri kanalıyla ortaya koydukları hadisleri delil alma, sened ve metin tenkid yöntemlerini derleyen bu eserin Hanefî hadis anlayışını ve yeniye yönelik bir Hadis usûlü inşa çabasını yansıttığı söylenebilir.

YARARLANILAN KAYNAKLAR

A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1992.

- A'zamî, Muhammed Mustafa. *İlk Devir Hadis Edebiyatı*. Trc. Hulûsi Yavuz. 3. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, 1988.
- Abdülazîz el-Buhârî, Alâüddîn b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an usûli fahri'l-İslâm el-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Abdülkerîm, Ahmed Ma'bed. *Hâfız el-İrâkî ve eserühû fi's-sünne*. Riyad: Mektebetü Ezvâi's-Selef, 2004.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfu'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Afif, Ali. *Muhâdarât fî esbâbi'l-ihtilâfi'l-fukaha*. Mısır: Câmiâtü'd-Düveli'l-Arabiyye, 1956.
- Ağırakça, Ahmed - Kızılırmak Said. "Ebû Hanîfe". *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*. 2: 163-165. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed. *el-Müsned*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. Thk. Talat Koçyiğit. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1987.
- Ahmed Ma'bed, Abdülkerîm. *el-Hâfız el-İrâkî ve eserühû fi's-sünne*. Riyad: Mektebetü'l-İslâmî, tsz.
- Akpınar, Cemil. "İbn Cemâa, Bedreddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 388-392. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Aktepe, İshak Emin. *İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*. thk. Muhammed Nezâr Temim. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, tsz.
- Ali İbnü'l-Medînî, Ebû'l-Hasen Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî. *el-İlel*. Thk. Mustafa el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1972.
- Âmidî, Seyfüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Apaydın, H. Yunus. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 355-363. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Apaydın, H. Yunus. "Kıyas". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 529-539. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Apaydın, H. Yunus. "Meşhur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 368-371. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Apaydın, H. Yunus. "Mevkuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 438-440. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Arap Dil Kurumu. *el-Mu'cemü'l-vasît*. 4. Baskı. Kahire: Mektebetü's-Şürûki'd-Düveliyye, 2004.
- Arslan, Ali. "Mukaddimetü İbni's-Salâh İsimli Eser Üzerine Yapılan Çalışmalar". İstanbul: *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6/5 (2017).
- Arslan, Ali. "Râvinin Rivayetine Muhalif Amel Etmesi Konusunun Hadis Usûlü ve Hanefî Fıkıh Usûlü Eserlerinde Ele Alınışı". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 5/49 (Temmuz 2017).
- Aşık, Nevzat. "Tahammül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 380-382. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

- Aşıkcutlu, Emin. *Hadiste Rical Tenkîdi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. 12. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları, 2106.
- Aybakan, Bilal. “el-Üm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 298-300. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Aybakan, Bilal. “Şâfiî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 223-233. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. 9. Baskı, İstanbul: İFAV Yayınları., 2016
- Aydınlı, Abdullah. “Azîz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 332. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Aydınlı, Abdullah. “Merfû”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 180-181. Ankara: TDV Yayınları, (2004),
- Aydınlı, Abdullah. “Mevkuf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 437-438. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Aydınlı, Abdullah. “Semâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 457-458. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Aydınlı, Abdullah. “Şâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 385-387. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi Yayınları, 2006.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Sâhîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi: Mukaddime*. 9. Baskı, Ankara: TDV Yayınları, 1987.
- Bağdâdî, Ebûbekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye*. Thk. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-Arabî, 1986.
- Bağdâdî, Ebûbekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *Târihu Bağdâd ev medîneti’s-selâm*. Mısır: Mektebetü’l-Hancî, 1931.
- Baktır, Mustafa. “Umûmü’l-Belvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 155-156. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Bardakoğlu, Ali. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 138-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bardakoğlu, Ali. “Hanefî Mezhebi, Kuruluşu ve Yayılması, Doktrinin Gelişimi, Usûlü, Genel Karakteristiği”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 1-21. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Başaran, Selman - Sönmez M. Ali. *Hadis Usûlü ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları.
- Başaran, Selman. “el-Cerh ve’t-Ta’dîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 401-402. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Bedir, Murtaza. “er-Risâle”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 117-119. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Bedir, Murtaza. “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 188-189. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Bedir, Murtaza. “Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 150-153. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Bedir, Murtaza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet -Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber’in Otoritesi-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

- Benli, Ali. “Trabzonî, Mehmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 304-305. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Beykûnî, Ömer b. Muhammed. *Manzûme fî mustalahi 'l-hadis*. Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1949.
- Bezzâzî, Muhammed b. Şihâb el-Harizmî. *Menâkîbü ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1981.
- Birgivî, Muhammed b. Pir Ali. *Risâle fî usûli 'l-hadis*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1876.
- Bulkînî, Sirâcuddîn. *Mehâsinu 'l-ıstılâh*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1989.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Şerhu Nuhbeti 'l-fiker*. Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Genel, nr. 35-37.
- Canan, İbrahim. *Yeni Usûl-i Hadis*. İzmir: Türkiye Öğretmenler Vakfı, 1982.
- Cessâs, Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî. *Ahkâmu 'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1992.
- Cessâs, Ahmed b. Ali el-Cessâs er-Râzî. *el-Fusûl fî 'l-usûl*. Thk. Muhammed Tamir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Cezâirî, Tâhir b. Sâlih ed-Dimeşkî. *Tevcîhu 'n-nazar ilâ usûli 'l-eser*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Beyrut: Matbaatü'l-İslâmiyyetü'l-Hadîse, 1995.
- Charles, J. Adams. “Bazı Çağdaş Müslümanların Nazarında Hadisin Otoritesi”, Çev. Nedim Alpdemir. *İslâmî Araştırmalar*, 1994.
- Cici, Recep. “Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları”. *Türkiye Araştırma Literatür Dergisi* 3/2 (Haziran 2005): 215-248.
- Coşkun, Selçuk. *Hadîse Bütüncül Bakış -Tesbit, Anlama, Anlatma Bağlamında Bir İnceleme-*. 2. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Coşkun, Selçuk. *Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet-Gelenek İlişkisi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *el-Muhtasar fî usûli 'l-hadis*. Nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed. İskenderiye: Dârü'd-Da've, 1983.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Edebiyatı*. 4. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadis Usûlü*. 8. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 1999.
- Çakan, İsmail Lütfi. *Hadislerde Görülen İhtilaflar ve Çözüm Yolları Muhtelifü'l-Hadis İlmi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1982.
- Çakın, Kâmil. “Hadisin Kur'ân'a Arzı Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (1993): 237-262.
- Çelebi, İlyas. “İbnü Ebû Şerîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 441-442. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Çelebi, İlyas. “Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 153-154. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Çiçek, İsmail. *Zarûrî Durumlarda Kolaylık İfade Eden Hadislerin Tetkiki*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Dalgın, Nihat. *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*. 9. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. İsâ el-Hanefî. *Takvîmu 'l-edille fî usûli 'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. Îsâ el-Hanefî. *el-Esrâr fî'l-usûl ve'l-fürû'*. Thk. Salim Özer. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997; Thk. Şerafettin Kalay, (Mekke, 1993).
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer b. Îsâ el-Hanefî. *Tesîsü'n-nazar fî'htilâfî'l-eimme*. Thk. Mustafa Muhammed el-Kabbânî ed-Dîmeşkî. Beyrut: Dâru İbn Zeyd, 1936.
- Dîmeşkî, Muhammed b. Yûsuf. *'Ukûdu'l-cumân fî menâkıbî'l-Îmâmi'l-Âzâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'man*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebû'l-Matbuati'l-İslâmiye, 1974.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. Çev. Mehmet Erdoğan. Ankara: İmaj. 2003.
- Döndüren, Hamdi. "Hanefî Mezhebi". *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*. 3: 161-163. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 1999.
- Dönmez, İbrahim Kâfî. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 417-431. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Dümeynî, Misfir b. Gurmullah. *Hadiste Metin Tenkidi Metodları*. Trc. İlyas Çelebi v.dğr., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. "el-Âlim ve'l-Mute'alim". *Îmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, Trc. Mustafa Öz. 13. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. "er-Risâle ilâ usman el-Bettî". *Îmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. 13. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *el-Harac*. Trc. Ali Özek. İstanbul: Sanat Matbası, 1973.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *er-Redd alâ siyeri'l-Evzaî*. Mısır: İhyâu'l-Meârif en-Nu'mâniyye, 1938.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Ebû Hanîfe*. Çev. Osman Keskiöglü. 4. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlü'l Fıkh*. Kahire: Darû'l-Fikri'l-Arabî, tsz.
- Efendioğlu, Mehmet. "Maktû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 457-458. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35: 523-535. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tevdîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 267-269. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Azim Dağıtım, tsz.
- Engin, Sezai. "Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-Fiker ve Nüzhetü'n-Nazar Üzerine Yapılan Hâşiyeye Çalışmaları Bibliyografyası". *Hadis ve Siyer Araştırmaları*. İstanbul: Meridyen Derneği 1. 2015.
- Ensârî, Abdu'l-Ali Muhammed b. Nizâmuddîn. *Fethu'l bâki alâ Elfiyeti'l-Irâkî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.
- Ensârî, Abdu'l-Ali Muhammed b. Nizâmuddîn. *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi müsellemi's-sübût fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1993.
- Ensârî, Abdu'l-Ali Muhammed b. Nizâmuddîn. *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerhi Müsellemi's-subût fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1993.

- Erdoğan, Tunahan. “İbnü’s-Salâh’ın ‘Ulûmü’l-Hadis’ine Dayalı Yazılan Eserler”. *Hadis*. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Ertürk, Mustafa. “Haber-i Vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 349-352. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Erul, Bünyamin. “İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri”. *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı*. Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Fîrûzâbâdî, Ebü’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü’l-muhît*. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2005.
- Gazefî, Saîd Abdurrahman Mûsâ. “Eser”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 372-381. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Gazzâlî. Hücetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstasfâ fi’l-ilmî’l-usûl*. Trc. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Görmez, Mehmet. “Fikhü’l-Hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 547-549. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Görmez, Mehmet. “‘Ulûmü’l-hadis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 130-132. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. 4. Baskı. Ankara: Otto, 2014.
- Gül, Mustafa. *Hanefî Usûlünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Güler, Zekeriya. “Müstefiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 135-137. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Gümüş, Sadrettin. “Cürcânî, Seyyid Şerîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 134-136. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Güzel, Ragıp. *Ebû Hanîfe’nin Hayatı ve Menkıbeleri*. 3. Baskı. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2012.
- Hacıoğlu, Necla. *el-Fusûl fi’l-Usûl Eseri Bağlamında Cessâs’ın Hadis İlmindeki Yeri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Hadislerle İslâm. 5. Baskı. Ankara: DİB, 2013.
- Hâkim en-Nîsâbü’rî, Ebî Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim. *el-Müstedrek ale’s-sahihayn*. Beyrut: Mektebetü’l-Matbaati’l-İslâmiyye, tsz.
- Hâkim en-Nîsâbü’rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma’rifetü ‘ulûmi’l-(usûli’l-) hadis*. Thk. Seyyid Muazzam Hüseyin. Medine: Mektebetü’l-İlmiyye, 1977.
- Halebi, İbrahim. *Hâşiye alâ şerhi Nuhbeti’l-fiker*. Bursa: Câmîi Kebir.
- Hamâde, Muhammed Dâri. *el-Hadisün-nebeviyyu’s-şerîf ve eseruhu fi’d-dirâseti’l-lügaviyye ve’n-nahviyye*. Beyrut, 1982.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. Çev. Mehmet Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.
- Hansu, Hüseyin. “Babanzâde Ahmed Nâim’in Tecrîd-i Sarîh Tercemesi’nin Mukaddimesi” *Hadis*. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017
- Hansu, Hüseyin. Mu‘tezile’nin Hadis Anlayışı. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar Yayınları, 2008.

- Hârizmî, Hâfızüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Bezzâzî. *Menâkıbü'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Haşimî, Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Basrî. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, Çev. Ali Bakkal - Yasin Kahyaoglu. 2. Baskı. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Kitâbu'l-Kifâye fî ilmi'r-Rivâye*. Haydarabat: Dâiretü'l-Meârifi'l-Osmânî, 1938.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Tarihu Bağdâd ev medîneti's-selâm*. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1931.
- Hatiboğlu, İbrahim. "el-Muhaddisü'l-Fâsıl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 394-395. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 61-62. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Râmhürmüzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 447-448. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. Humus, 1969.
- Herevî, Ebü'l-Feyz Muhammed b. Muhammed Fasîh. *Cevâhirü'l-usûl fî ilmi hadîsi'r-Resûl*. Nşr. Ebü'l-Meâlî Ethar el-Mübârekfûrî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, tsz.
- Heysemî, İbn Hacer. *Menâkıbü'l-İmâm-ı Âzam*. Ankara, 1978.
- Heytemî, Şihâbuddin Ahmed b. Hacer. *el-Hayrâtü'l-hisân fî menâkıbi'l-İmâmi'l-Âzam Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *et-Takyîd ve'l-îzâh limâ utlika ve uğlika min Mukaddimeti 'bni's-Salâh*. Nşr. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine, 1969.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Elfiyye*. Thk. A. M. Şakir, Mısır, 1953.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Fethu'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadis*, Nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyda. Beyrut, 1993.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Tebsiratü'l-mübtedî ve tezkiretü'l-müntehâ*. Nşr. Mahmûd Rebî. Beyrut: Dâru'l-Kütüb-i'l-İlmiyye, 1988.
- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *et-Takyîd ve'l-îdâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*. Medine: Mektebetü's-Sakâfe, 1969.
- Itr, Nureddîn. *Menhecü'n-nakd fî 'Ulûmi'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta mine'l-me'âni ve'l-esânîd*, Thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. Ribat: Müessesetü Kurtuba, 1967.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İntikâ fî fedâili'l-eimmeti's-selâseti'l-fukaha*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. Halep: el-Matbaatü'l-İslâmiyye, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Mecmûâtü'r-resâil*. İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Usmâniye, Dersaâdet. 1907.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr*, Mısır: Matbaatu's-Saâde, 1966.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Şerhu ukûdi resmi'l-müfîti*. İstanbul: Şirket-i Sahâfiye-i Osmâniyye, 1907.
- İbn Adî, Ebû'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Ali Abdülkâdir. *el-Kâmil fi'd-duafâ*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2001.
- İbn Cemâ'a, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh el-Kinânî el-Hamevî. *el-Menhelü'r-revî fi 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*. Nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazân. Dımaşk, 1986.
- İbn Düreyd el-Ezdî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. el-Basrî. *Cemheratü'l-lüga*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 2010.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Nşr. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. Haydarâbâd, 1941.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fi tavzîhi Nuhbeti'l-fiker*. Nşr. Nûreddin İtr. Dımaşk, 1992.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Hadis Ehlinin Istılahları Hakkında Nuhbetü'l-Fiker Şerhi*. Trc. Abdullah Samed Afaracı. Ankara: İ'tisam Yayınları, tsz.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*, Beyrut, 1910.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Nüzhetü'n-nazar şerhu nuhbeti'l-fiker fi Mustalahi ehli'l-eser*. 2. Baskı. Mısır: Matbaatu's-Sabah, 2000.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. 2. Baskı. Mısır: Matbaatu's-Saade, 1985.
- İbn Hibbân Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *el-İhsân bi tertibi sahîhi İbn Hibbân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. nşr. M. Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1973.
- İbn Kesîr, İmaduddîn Ebû'l-Fida İsmail b. Ömer. *el-Bâisu'l-hasîs şerhu ihtisârî 'ulûmi'l-hadis*. Matbaatu'l-Hicazî, Kahire, 1937.
- İbn Kesîr, İmaduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *İhtisâru 'ulûmi'l-hadîs*. Nşr. Salâh Muhammed Muhammed Uveyda. Beyrut, 1989.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ed-Dineverî. *Kitâbu te'vîli Muhtelifi'l-hadîs*. Thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. Beyrut, 1988.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Mısırî. *el-Kavlü'l-mübtaker alâ şerhi Nuhbeti'l-fiker*. Thk. Abdülhamid Derviş. Beyrut: Dâru'l-Farabî, 2008.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut, Dâru's-Sadr, 1990.
- İbn Melek, Abdullatif. *Şerhu menâri'l-envâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1890.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân Receb el-Bağdâdî el-Hanbelî. *Şerhu İlelü't-Tirmizî*. Nşr. Subhî Câsim el-Hümejd. Bağdat, 1976.
- İbn Sa'd. Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. Çev. Ali Bakkal ve Yasin Kahyaoğlu. 2. Baskı. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*. nşr. Nureddin Boyacılar, Riyad 1418/1997.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmiu'l-usûl li ehâdisi'r-Resûl*. Thk. Abdülmecîd Selîm. Kahire, 1980.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. Beyrut, 1995.
- İbnü'l-Hanbelî. Radyüddîn Muhammed b. İbrâhim el-Halebî. *Fer'u'l-esîs*. Thk. Ebû Abdurrahman Nebîl Salâh. Dimyat: Mektebetü İbn Abbas, 2008.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Şerhu Fethi'l-kadîr ale'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbnü'n-Nüceym. Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Bahrü'r-râ'ik*. Kahire, 1916.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ulûmü'l-hadis*. 3. Baskı. Thk. Nureddîn İtr. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.
- İsfehâni, Râgıb. *Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, tsz.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl Mûsâ el-Yahsûbî. *el-İlmâ ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr. Kahire: Dâru't-Türâs, 1978.
- Kâdîhân, Hasan b. Mansûr b. Mahmûd. *el-Fetâva'l-haniyye*. Mısır: Dâr-u Sadr, 1892.
- Kahraman, Hüseyin. "Mütekaddimûn Devri Eserleri". *Hadis*. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Kahraman, Hüseyin. *Kûfe'de Hadis-İlk Üç Asır*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Kallek, Cengiz. "Fukahâ-yi Seb'a". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 214. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Kallek, Cengiz. "İbn Cemâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 393-394. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Kandehlevî, Muhammed İdrîs. *Minhatü'l-muğîs fi şerhi Elfiyyeti'l-hadis*. Thk. Sâcid Abdurrahman es-Sıddîkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2012.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiu's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 114-123. Ankara: TDV Yayınları. 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hadis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 27-64. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "Hâkim en-Nîsâbüri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 190-193. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 198-200. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kâdî İyâz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 116-118. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Kandemir, M. Yaşar. "Mevzû". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 493-496. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kandemir, M. Yaşar. "Mukaddimetü İbni's-Salâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 121-124. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kandemir, M. Yaşar. "Müslim b. Haccâc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 93-94. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

- Kandemir, M. Yaşar. “Nevevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 45-49. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Kandemir, M. Yaşar. “Tirmizî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 202-204. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Karadâvî, Yûsuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Çev. Bünyamin Erul. 3. Baskı. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1998.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *İlmihal*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Karaman, Hayrettin. *Fıkıh Usûlü-İslâm Hukûkunun Kaynakları. Metodu ve Felsefesi*. 11. Baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat. 2013.
- Karataş, Mustafa. “Hadislerde İsnad Sistemi”. *Diyanet İlmi Dergi* 39/4 (Ekim, 2003): 72-128.
- Kâsânî. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes‘ûd b. Ahmed. *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertibi’s-şerâ’i’*. Thk. Muhammed Adnan b. Yasin Derviş. Beyrut: Müessesetü’t-Tarihi’l-Arabî, 1997.
- Kâsımî, Cemâluddîn Muhammed b. Muhammed Saîd. *Kavâidü’t-tahdîs min fünûni mustalahi’l-hadîs*. Thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1993.
- Kaya, Eyüp Said. “Mütekaddimîn ve Müteahhirîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 188-189. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kaya, Eyüp Said. “Nâdirü’r-Rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 278-280. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Kaya, Eyüp Said. “Nevâzil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 34-35. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Kaya, Eyüp Said. “Zâhirü’r-rivâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 101-102. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur’ân’a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Kerhî, Ebû’l-Hasan. *Risâletun fi’l-usûl*. Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, tsz.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca’fer b. İdris. *Nazmü’l-mütenâsir mine’l-hadîsi’l-mütevâtir*. Beyrut; Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasen. *Te’nîbu’l-hatîb alâ mâ sâkahû fi tercemet-i ebî Hanîfe mine’l ekâzib*. Kahire: Matbaâtu’l-Envâr, 1942.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Kitabiyat, 2002.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri. *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kîsî, Abd İbn Humeyd b. Nasr Ebû Muhammed. *el-Müntehâb min Müsnedi Abd İbn Hümejd*. Kahire: Mektebetü’s-Sünne, 1998.
- Koca, Ferhat. “Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 154-155. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Koçinkağ, Mansur. “Şehadet ve Rivayet Kavramlarına Dair Bir İnceleme”. *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran, 2016): 143-163.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İstilahları*. Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. 9. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul, 1983.

- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 1983.
- Köktaş, Yavuz. *Günümüz Hadis Tartışmaları*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.
- Kudûri, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân. *el-Muhtasâr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- Kudûri, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer b. Hamdân. *Muhtasaru'l-Kudûri fi'l-fikhî'l-Hanefî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- Kuraşî, Ebû'l-Vefâ el-Hanefî. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Kahire: Hicr, 1993.
- Kurt, Mehmet Sacit. "Şerefüddîn et-Tîbî Hayatı ve Eserleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2, 2018.
- Kutluboğa, Kasım. *Hâşiye alâ şerhi Elfiyyeti'l-İrâkî*. Beyazıt Devlet Ktp., nr. 7951.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 109-114. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1966.
- Küçük, Raşit. "İbn Ebû Hâtim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 19: 432-434. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed b. Abdi'l-Hayy. *el-Ecvibetü'l-fâdıla li'l-es'ileti'l-aşerâti'l-kâmile*. Nşr: Abdülfettah Ebû Gudde. Halep, 1964.
- Lügavî, Ahmed b. Fâris b. Zekerriyya. *Mücmelü'l-lüğa*. Thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- M. Yaşar Kandemir. "Hatîb el-Bağdâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 452-460. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Asbahî. *el-Muvattâ*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Mardînî, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Osmân b. İbrâhîm et-Türkmânî. *el-Müntehab fi'ulûmi'l-hadîs*, Dımaşk: Mektebetü'l-Esed, tsz.
- Martı, Huriye. "Hadis İlimlerinin Doğuşu ve Gelişimi", *Hadis*. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- Mavsîlî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî. *Kitâbu'l-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- Merğînânî, Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidayeti'l-mübtedî*. Mısır: Dâru's-Selâm, 2000.
- Muhammed b. Ebî Bekr, Şemsüddîn Ebû Abdillâh. *İ'lâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemîn*, Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. 1973.
- Mustafa, İbrahim v.dğr. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Mutçalı, Serdar. *el-Mu'cemu'l-Arabiyyü'l-hadîs*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Mübârekfûrî, Abdurrahîm. *Şifâü'l-ğilel fi şerhi kitâbi'l-ilel*. Kahire, 1964.
- Münâvî, Abdurraûf. *el-Yevâkît ve'd-dürer şerhi Nuhbeti'l-fiker*. Thk. Ebû Abdillâh Rebî es-Suudî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1991.

- Müslim İbnü'l-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Kitabü't-temyîz*. Thk. Mustafa el-A'zamî. Riyad, 1982.
- Müttakî el-Hindî. Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. nşr. Bekrî Hayyânî - Saffet Sekkâ. Beyrut, 1991.
- Nedvî, Süleyman. *Tahkîku Ma'na's-sünne ve beyânü'l-haceti ileyhâ*. Matbaatu's-Selefiyye, Kahire, 1979.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Takrib ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşiri'n-nezir*. Thk. Abdullah Ömer el-Bârudî. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *İrşâdü tullâbi'l-hakâik ilâ ma'rifeti süneni hayri'l-halâik*. Nşr. Nûreddin İtr. Dımaşk, 1988.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu sahih-i Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2001.
- Nu'mânî, Muhammed Abdurreşîd. *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Hadis İlmindeki Yeri*. Yayına Hazırlayan: Abdulfettah Ebû Gudde. Çev. Enbiya Yıldırım. Ankara: Otto, 2015.
- Okiç, M. Tayyip. *Bazı Hadis Mes'eleleri Üzerinde Tetkikler*. İstanbul: Osman Yalçın Matbası, 1959.
- Ökan, Halit. "Süyûtî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 202-204. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*. 13. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadis ve Kültür Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, tsz.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek-Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Oryantalist Anlayışa İtirazlar*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1999.
- Özafşar, Mehmet Emin-Demir, Mahmut. "Zayıf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbn Kesîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 132-134. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Özben, Zübeyde. "Hanefîlerin Mukaddime Temelli Hadis Usûlüne Katkısı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36/3. 2016.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 403-405. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Özel, Ahmet. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 21-27. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Özel, Ahmet. "Şümünnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 261-262. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet-Kallek, Cengiz. "Zekeriyâ el-Ensârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 212-215. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özpinar, Ömer. "Hadis İlminin Gelişim Dönemi". *Hadis*. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Özşenel, Mehmet. *Pakistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Öztoprak, Mustafa. *Müspet ve Menfî İddialar ve Değerlendirmeleri ile Ebû Hanîfe*, Sinop: Şimal Ajans, 2012.

- Pezdevî, Ebü'l-Hasen Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. *Kenzü'l-vüsûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2016.
- Polat, Salahattin. "Garîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 375. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Polat, Salahattin. "İbnü't-Türkmânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 233-325. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Polat, Salahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 52-54. Ankara: TDV Yayınları, 2006.
- Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları, Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Râmhürmüzî, Ebü Muhammed İbn Hallâd el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd el-Fârisî. *el-Muhaddissü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. Thk. Muhammed Accac el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Rıfat Fevzi, Abdulmuttalip. *Tevsîku's-sünne fi'l-karnî's-sânî'l-hicrî usususuh ve ittîcâhâtuh*. Mısır: Mektebetu'l-Hancî, 1981.
- Sa'atî, Muzafferüddîn Ahmed b. Ali. *Mecmeu'l-bahreyn ve Mülteka'n-neyyirayn fi'l-fikhî'l-Hanefî*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.
- Sa'd el-Kûfî, Ebü Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb. *el-Harâc*. Çev. Ali Özek. İstanbul: Sanat Matbası, 1973.
- Sağirci, Esad Muhammed Said. *el-Fikhü'l-Hanefî ve edilletuh*. Çev. Halil Aldemir v.dğr) İstanbul: Karınca ve Polen Yayınları, 2009.
- Sakallı, Talat. "İbn Kutluboğa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 152-154. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Salih, Subhî. *Hadis İlimleri ve Hadis İstilahları*. Çev. Yaşar Kandemir. 6. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- San'ânî, Ebü İbrâhîm İzzüddîn Muhammed b. el-İmâm el-Mütevekkil-Alellâh İsmâîl. *Sübülü's-selâm*. Kahire, 1911.
- Sarıtepe, Erdoğan. *Debûsî'nin Usûl Anlayışında Haber-i Vâhidin Epistemolejik Değeri*, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 9/5 Spring, 2014.
- Saymerî, Ebü Abdillâh Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. 2. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethu'l muğîs şerhu Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Kahire: Dâru'l-İmâmi't-Taberî, 1992.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temîmî el-Mervezî. *el-İstîlâm fi'l-hilâfi beyne'l-imameyn eş-Şâfi ve Ebî Hanîfe*. Thk. Nayif b. el-Ömerî. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Semerkandî, Alâuddîn Şemsü'n-Nazar Ebûbekr Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. Thk. Muhammed Zeki Abdülberr. Katar: İdâretü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, tsz.
- Semerkandî, Alâuddîn Şemsü'n-Nazar Ebûbekr Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetu'l-fukaha*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.

- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Muharrer fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Kitâbu'l-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, tsz.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Mebsût*. Editör: Mustafa Cevat Akşit. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2008.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Şerhü's-Siyeri'l-kebîr*. Thk. Salâhuddin el-Müneccid. Kahire: Matbaatü Şirketi'l-İlânâtı'ş-Şarkıyye, 1971.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*, Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Sicistâni, Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as. *el-Merâsil*. Thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Sifil, Ebûbekir. "Zafer Ahmed Tehânevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 67-68. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Sinanoğlu, Abdulhamit, *İslâm Düşüncesinin İki Kurucu Önderi -Ebû Hanîfe ve Vâsıl b. Atâ-İtikâdi ve Siyasî Görüşleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, tsz.
- Sindî, Ebû'l-Hasan Hüseyin b. Muhammed, *Behcetü'n-nazar*. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 733.
- Suiçmez, Yûsuf. "Ref' Problemi", *İslâmiyat Dergisi*, 10/2, 2007.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. Nşr. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrut, 1989.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Nazmü'd-dürer fi ilmi'l-eser*. Nşr. Ahmed b. Yûsuf el-Kâdirî. Dımaşk, 2000.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Elfiyyetu's-Süyûtî fi ilmi'l-hadis*. Thk. Ahmed M. Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Marife, tsz.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Çev. İbrahim Kâfi Dönmez. 21. Baskı. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Şa'bân, Zekiyyüddîn. *Usûlül'l-fikhî'l-İslâmî. Usûlül'l-Fikhî'l-İslâmî*, Diyarbakır: el-Mektebetü'l-Hanefiyye, tsz.
- Şâ'rânî, Abdül-Vahhâb. *Mîzânü'l-kübrâ*. İstanbul: Furkan Yayınevi, 2016.
- Şâfîi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. Çev. Mustafa Özdemir. İstanbul: Buruc Yayınları, 2011.
- Şâfîi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire, 1979.
- Şâfîi, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *İhtilâfu'l-hadis*. Thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiye, 1985.
- Şahin, Osman. *Fetvâ Âdâbı*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Şâşî, Nizâmüddîn. *Usûlü's-Şâşî*. Thk. Muhammed Ekrem en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Kahire: Matbaat-i Mustafa'l-Bâbi'l-Halebî, 1971.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San‘ânî el-Yemenî. *el-Fevâidü'l-mecmûâ't fî ehâdisi'l-mevzûa*. Thk. Abdurrahman Yahyâ el-Muhalla. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1407/1987.
- Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Muvatta*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, tsz.
- Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Hücce alâ ehli'l-Medîne*. Nşr. Mehdî Hasan el-Kîlânî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2006.
- Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *es-Siyerü'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz.
- Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbu'l-Âsâr*. Thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. Mısır: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1967.
- Şeybanî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *Kitabü'l-Asl*. Thk. Ebû'l-Vefa el-Afgânî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Şümünnî, Kemaluddîn. *Netîcetü'n-nazar fî Nuhbeti'l-fiker*. Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 2009.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 2. Baskı. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *İhtilâfu'l-fukahâ*. Thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûmî. İslamâbâd, Matbûâtu Ma'hedî'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, 1971.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- Tahhân, Mahmud. *Teysîru mustalahi'l-hadis*. 9. Baskı. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1996.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmanî. *Mukaddimetü İ'lâi's-sünen – Hadis Usûlü İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe ve Muhaddis Ashâbi*. trc. Macit Bilge. İstanbul: Misvak Neşriyat, 2018.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâi's-sünen*. Nşr. Halîl el-Meys. Beyrut, 2001.
- Tehânevî, Zafer Ahmed. *Kavâid fî 'Ulûmi'l-hadis*. Thk. Abdulfettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Matbuâti'l-İslâmiyye, 1972.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerafüddîn el-Hüseyn b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Hülâsa fî Ma'rifeti'l-hadis*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, tsz., çev. Abdullah Parlıyan. İstanbul: Düzey Matbacılık, 2007.
- Toksarı, Ali. *Delil Olma Yönünden Sünnet-Sünnet Vahiy İlişkisi, Mezheplerin Sünnet Anlayışı*. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- Tuzcu, Recep. *Hanefî Usûlünde Hadis-Debûsî Örneği*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Türcan, Zişan. "Hadis Usûlü Edebiyatı". *Hadis*. 2. Baskı. Ankara: Grafiker Yayınları, 2017.
- Uğur, Mücteba. "Hasen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 374-376. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 131-138. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. 2. Baskı. Ankara: DİB Yayınları, 2001.

- Yardım, Ali. *Hadis I-II*. 4. Baskı. İstanbul: Damla Yayınevi, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Âlûsi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 548-549. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ebû Hanîfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 138-143. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Haber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 346-349. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Haber-i Vâhid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14: 352-355. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Yemli hazâde, Mustafa Kâmil. *Ta'likâtü kâfiye alâ manzûmeti Nuhbeti'l-fiker*. İstanbul: Matbaatü's-Sultâniyye, 1283.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi, Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.
- Yıldırım, Enbiya. *Kur'an Bize Yeter Söylemi*, 2. Baskı. Ankara: Takdim Yayınları, 2019.
- Yıldız, Abdullah. *Ebû Bekr Muhammed es-Serahsî'nin Hayatı, Sünnet Anlayışı ve Mabsût'un İlk İki Cildindeki Taharet ve Namaz Kitaplarındaki Hadislerin Tahrîci*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1992.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*, 3. Baskı. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Yüksel, Emrullah. “Birgivi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 191-194. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Abdillâtîf. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarih Tercemesi*. Çev. Ahmed Naim ve Kâmil Miras. Ankara: DİB Yayınları, 1987.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Tezkiratü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Bahrü'l-Muhît*. Nşr. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî. Küveyt, 1992.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-İcâbe li-îrâdi me'stedrakethu Âişe alâ's-sahâbe*. Çev. Bünyamin Erul. 10. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah. *Nasbu'r-râye li ehâdisi'l-Hidâye*. Thk. Muhammed Avvâme. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
- Ziriklî, Hayrüddîn. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

ÖZ GEÇMİŞ

06.12.1976 yılında Tokat'ın Turhal ilçesinde dünyaya geldi. İlkokulu Şenyurt'ta, İmam-Hatip Lisesini Tokat'ta tamamladı. 1995 yılında Samsun 19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesine kaydoldu. 1997 yılında İlahiyat birinci sınıfta okurken İmam-Hatiplik görevine başladı. 2000 yılında mezuniyeti sonrası Diyanet İşleri Başkanlığı İstanbul Haseki Eğitim Merkezini kazandı.

2003 yılında Eğitim Merkezi mezuniyeti sonrası Diyanet İşleri Başkanlığı Van Eğitim Merkezine Müdür olarak atandı. 2005 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Bilim Dalında “Zarûri Durumlarda Kolaylık İfade Eden Hadislerin Tetkiki” isimli Yüksek lisans tezini tamamladı. 2011-2014 yılları arası Mardin İli Nusaybin İlçe Müftülüğü, 2014-2016 yılları arası Samsun İli Bafra İlçe Müftülüğü yaptı. 2017 yılından bu yana Mardin Büyükşehir İl Müftülüğü görevini yürütmektedir. Evli ve üç çocuk babasıdır.

