

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI**

HANEFÎ ÂLİMLERİNE GÖRE HABER-İ VÂHİD

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yavuz GÖNAN

700823034

BURSA-2010

**T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM HUKUKU BİLİM DALI**

HANEFÎ ÂLİMLERİNE GÖRE HABER-İ VÂHİD

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Yavuz GÖNAN

700823034

DANIŞMAN

Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

BURSA-2010

TEZ ONAY SAYFASI

T.C. ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslâm Bilimleri Anabilim/Anasana Dalı, İslâm Hukuku Bilim Dalı'nda 700823034 numaralı Yavuz GÖNAN'ın hazırladığı "Hanefî Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid" konulu(Yüksek Lisans/~~Doktora/Sanatta Yeterlik~~ Tezi/Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı 26.07/2010 günü 09:00 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının Basarılı (başarılı/başarısız) olduğuna (oybirliği/oy çokluğu) ile karar verilmiştir.



Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Prof. Dr. Yunus Şehbi YAVUZ
Uludağ Ün.
Keliç

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doc. Dr. M. Akif KILINÇ
Uludağ Ün.

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi



Üye
Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

Doç. Dr. Ali KAYA
Uludağ Ün.

Üye

Akademik Unvanı, Adı Soyadı
Üniversitesi

26.07./2010

ÖZET

Yazar	: Yavuz GÖNAN
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: İslâm Hukuku
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: xiii+276
Mezuniyet Tarihi	:/...../2010
Tez Danışman(lar)ı	: Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

HANEFÎ ÂLİMLERİNE GÖRE HABER-İ VÂHİD

“Haber-i vâhid” konusu, İslâmî ilimlerin belkemiğini oluşturmaktadır. Her bilimsel disiplinin, kendi yöntemi ve metodolojisi gereği haber-i vâhidi dikkate aldıkları görülmektedir. Diğer disiplinler gibi İslâm hukukunun da hukukî hükümler vazedebilmesi amacıyla haber-i vâhide dayanması kaçınılmazdır.

Diğer fikhî mezhepler gibi Hanefi mezhebinin de haber-i vâhide dair bir bakış açısı ve uygulama örnekleri mevcuttur. Uygulama örneklerini fıkıh kitaplarında görmekle birlikte, uygulamaya esas alınan haberlerin hangi niteliklere ve kriterlere göre esas alındıklarının da bilinmesi ve uygulamanın nazarî arkaplanının gözler önüne serilip anlaşılmasına çalışılması gerekmektedir.

İslâmî ilimlerin ve özellikle de İslâm hukukunun günümüzdeki problemlere nasıl çözümler getirmesi gerektiği noktasında İslam alimlerinin, içtihat kapısının kapandığı iddia edilen dönemlere kadarki süreç içinde İslam hukukuna nasıl dinamizm kazandırdıklarının tespit edilebilmesi büyük ölçüde İslam medeniyetine özgü olan “haber felsefesinin” nasıl inşa edildiğinin tespit edilebilmesine bağlıdır. Bu konu kapsamlı bir konu olmakla birlikte belli alanlarda ve belli noktalarda araştırılması gerekmekte olup bu bağlamda çözümler üretilmesi kaçınılmazdır.

Bu doğrultuda Hanefi mezhebinin, metodolojileri ve anlayışları gereği haber-i vâhide nasıl baktıklarının ve nasıl değerlendirdiklerinin; haber-i vâhidin hangi noktalarda ve hangi kriterlere göre kabul edilmesi gerektiğinin tespit edilmesi Hanefi hukuk kültürünün düşünce alt yapısının tespit edilip anlaşılabilmesi bakımından önemlidir.

Bu çalışmada Hanefilerin, haber-i vâhide ve haber-i vâhidle bağlantılı olan diğer kavramlara dair tanımları ele alınmış olup; onların sünnet anlayışı, haber-i vâhidin kısımları, haber-i vâhidin bilgi değeri ile uygulama değeri arasındaki ilişki, haber-i vâhidin kabulüne etki eden unsurlar, haber-i vâhidin delil alındığı ve alınmadığı alanlar; bu alanlarda haber-i vâhidin hangi şartlar ve koşullarda nasıl delil alındığı, kadının, kölenin, kafirin, fasiğın, sabînin, âmânın, hevâ sahibi olan kişinin rivâyetlerine bakışları, rivâyetin kabulüne etki ettiği varsayılan ancak sübjektiflik barındıran râviye dair ta’n meselesine yaklaşımları ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler

Haber-i vâhid	meşhûr haber	mütevatir haber
Haber-i vâhidin hücciyeti	haber-i vâhidin bilgi değeri	haber-i vâhidin uygulama değeri
Hadis	Eser	Sünnet

ABSTRACT

Yazar : Yavuz GÖNAN
Üniversite : University of Uludag
Anabilim Dalı : Department of Basic İslamic Sciences
Bilim Dalı : İslamic Jurisprudence
Tezin Niteliği : Master's Thesis
Sayfa Sayısı : xiii + 276
Mezuniyet Tarihi :/...../2010
Tez Danışman(lar)ı : Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ

KHABAR AL WAHID ACCORDING TO HANAFI SCHOLARS

“Khabar al wahid” is the main point of Islamic Sciences. Every sciences must take care of khabar al wahid because of the necessity of its. own methodology. Islamic Jurisprudence must based on khabar al wahid as other diciplines in order to enact a law.

It's important how to build “khabar philosophy” by islamic scholars to add dynamism to Islamic Jurisprudence. In this point it's essential how they evaluate khabar al wahid.

In this work, Hanafi's description of khabar al wahid and other related concepts. are performed. Sunnah understanding, the part of khabar al wahid and khabar al wahid's epistemological value, performing value, the elements. of that make khabar al wahid acceptable, the field that khabar al wahid to be taken evidence or not to be taked evidence, woman's, slave's, unbeliever's, perverse's, child's, a person who fond of his/her desire, blind's rumor and the narrator's to be critisized problem ar told in this work.

KEY WORDS

Khabar al wahid Famous khabar mutawatir khabar
Sunnah Hadith
Khabar al-wahid's epistemological value and its. performing value

ÖNSÖZ

İslâm tarihi boyunca, fıkıhçıların, usulcülerin, kelâmcıların ve diğer bilim uzmanlarının, hatta oryantalistlerin üzerinde en fazla durdukları ve ele aldıkları konu sünnettir. Sünnet, Hz. Muhammed'in, Kur'ân'ın temel ilkelerine hayatiyet kazandırdığını gösteren örnekler bütünü olarak karşımızda durmaktadır.

Sünnet, mezheplerin, duruşlarını ve konumlarını dayandırdıkları bir temeldir ve böyle yapmaları da kaçınılmazdır. Çünkü sünnet, aslında mevcut görüşlerin meşruiyet kazanması için vazgeçilmez konumda olan bir unsurdur.

Sünnet konusu, her bilimsel disiplinin, kendi amaçları doğrultusunda belli taksimata tabi tutulmuştur. İslâm hukuku açısından, sünnet, kavli, fiilî ve takrirî sünnet olarak kısımlandırıldığı gibi, mütevâtir, meşhûr ve âhâd sünnet olarak da kısımlandırılmıştır.

Mütevâtir sünnete dair belli bir tanımlamada bulunan İslâm hukukçuları, hadisçilerin aksine, bu tanıma uygun ve üzerinde ittifak edilebilmiş bir örnek gösterememektedirler. Fıkıh külliyatında temel alınan sünnet örneklerini ise daha ziyade meşhûr ve âhâd haberler oluşturmaktadır.

Mütevâtir ve meşhûr haberden ziyade, usul-ı fıkıh eserlerinde âhâd haberler üzerinde durulmuş olup bu haberlerin hangi şartlarda, nasıl, ne zaman ve niçin kullanılması gerektiği, haber-i vâhidle diğer deliller arasında hangi koşullarda nasıl ilişkiler bulunduğu konusuna temas edilmiştir.

Diğer mezhepler gibi Hanefi mezhebinin de bu meseleye dair belli bir yaklaşımının olduğu ve çözüm örnekleri getirdikleri malumdur. Biz de bu çalışmamızda bu yaklaşımın temel verilerini ve haber-i vâhidin işlevselliğini ele almaya çalıştık.

Fıkıh mezheplerinin, hukuksal doktrinlerini ortaya koymaya çalışırken belli bir düşünsel düzlemde, yani belli bir felsefeye sahip olmaları kaçınılmazdır. Mezheplerin, kendi düşünsel düzlemlerini ortaya koyarken Kitap delilinin yanı sıra sünnet delilinden, özellikle haber-i vâhiden istifade ettikleri görülmektedir. Her mezhebin kendi hukuk felsefesi olduğu kabul edildiğinde bu felsefenin en temel dayanaklarından biri olan haber-i vâhid üzerine odaklanmaları ve meseleyi ele almaları da kaçınılmazdır.

Biz, bu konunun hukuk felsefesiyle yakından bağlantılı olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda, Hanefi mezhebinin, haber-i vâhidi, nasıl kullandıkları, diğer deliller ile haber-i vâhid arasında nasıl bir ilişkinin bulunması gerektiğine dair ortaya koydukları tespitleri ele almaya ve gün yüzüne çıkarmaya çalıştık. Belli bir düşünce yapısının temel verilerini tespit edip ortaya koymak cidden zor bir uğraşıdır. Biz de bu çalışmamızda bu zorluğu ciddi anlamda yaşadık. Mevcut zorluğuna rağmen değerli hocam Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ Bey'in de onaylamalarıyla birlikte "Hanefi Âlimlerine Göre Haber-i Vâhid" adlı tez konusunu çalışma olarak benimsedik.

Bu zor konunun tespit edilmesinde yardım eden ve çalışma süresince yardımlarını esirgemeyen, engin birikimleriyle çalışmamıza ışık tutan değerli hocam Sayın Prof. Dr. Yunus Vehbi YAVUZ Bey'e, çalışma süresince yardımlarını ve desteklerini esirgemeyen sevdiklerime, ihmal etmek zorunda kaldığım eşime ve kızıma teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Her çalışma insan ürünüdür ve insan ürünü olan her şeyde eksikliklerin bulunması kaçınılmazdır. Bu çalışmamızda eksikliklerin bulunmadığını iddia etmemiz mümkün olmadığı gibi var olan eksikliklerin müsamaha ile karşılanması en büyük arzumuzdur.

Mevcut çalışma, tamam olma niteliğinde olmayıp, bu konuda çalışma yapmak isteyen araştırmacılara bir tanıtım niteliğinde olup tarafımızdan konuyla ilgili başka çalışmaların yapılması da arzu edilmektedir.

Gayret bizden başarı Allah'tandır.

UŞAK 2010

Yavuz GÖNAN

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR.....	xiii
GİRİŞ.....	1

I. BÖLÜM

HABER KAVRAMI, UNSURLARI VE TÜRLERİ

I. HABER KELİMESİ VE İLİŞKİLİ OLDUĞU BAZI KAVRAMLAR	6
1. Haber Kelimesi ve Tanımı	6
A. Sözlük Anlamı.....	6
B. Terim Anlamı	8
2. Haber'in İlişkili Olduğu Bazı Kavramlar	11
A. Eser Kelimesi ve Tanımı.....	11
a. Sözlük anlamı.....	11
b. Terim anlamı	12
B. Hadis Kelimesi ve Tanımı.....	13
a. Sözlük anlamı.....	13
b. Terim anlamı	14
C. Sünnet Kelimesi ve Tanımı	17
a. Sözlük anlamı.....	17
b. Terim anlamı	18
II. HABER'İ OLUŞTURAN UNSURLAR.....	22
1. Metin Unsuru	23
A. İşitme Unsuru (Simâ').....	23
a. İşitmede azimet.....	23
b. İşitmede ruhsat	27

B. Ezberleme Unsuru (Hıfz)	31
a. Ezberlemede azimet	31
b. Ezberlemede ruhsat	32
C. Aktarma Unsuru (Edâ).....	33
a. Aktarmada azimet	33
b. Aktarmada ruhsat	35
2. Senet Unsuru (Râvi Boyutu)	38
A. Râvinin Müslüman Olma Özelliği	38
B. Râvinin Akıl Sahibi Olma Özelliği	41
C. Râvinin Adâlet Vafına Sahip Olma Özelliği.....	44
D. Râvinin Zabt Sahibi Olma Özelliği	47
E. Râvinin Buluğ Çağına Girmiş Olma Özelliği.....	52
III. HABER TÜRLERİ	53
1. Güvenilirlik Unsuru Taşıyıp Taşımamasına Göre	53
A. Kesin Doğru Olan Haber.....	53
B. Kesin Yalan Olan Haber	53
C. Doğruluk ve Yalan Vasıflarının Eşit Olduğu Haber	54
D. Doğruluk ve Yalan Yönlerinden Birinin Ağır Bastığı Haber.....	54
2. Râvi Tasarrufu Kaynaklı Haber Kısımları.....	55
A. Munkatı' Haber ve Kısımları.....	55
a. Şekil yönünden inkıtâ' (mürsel haber) ve kısımları	55
a1. Sahabe mürseli	58
a2. Hicri II. ve III. asır mürsellersi	60
a3. Hicri III. asırdan sonraki dönemlere ait mürsel haber	65
a4. Bir yönden mürsel bir yönden de mürsel olarak aktarılan haber.....	66
a5. Mürsel haberin hükmü.....	68
b. Mana yönünden inkıtâ' ve çeşitleri.....	70
a1. Mu'âraza sebebiyle inkıtâ'ın gerçekleşmesi.....	70
(1). Kitâb'a mu'âriz olan haber	70
(2). Ma'rûf sünnete mu'âriz olan haber	72
(3). Sahabenin ileri gelenlerinin karşı çıktığı haber	76

(4). Umûm Belvâ'yı ilgilendiren konuda şâzz olan haber	77
a2. Râvi kaynaklı inkıtâ'	78
(1). Meçhûl râvi ve rivâyeti.....	78
(2). Meçhûl râvi türleri	80
(a). Meçhûlü'l-'Ayn râvi ve rivâyeti	80
(b). Meçhûlü'l-Hâl (Mestûr) râvi ve rivâyeti.....	86
B. Müdelles Haber ve Kısımları	88
a. Tedlîs türleri	90
a1. Tedlîsu'l-isnâd.....	90
a2. Tedlîsu's-şuyûh.....	92
a3. Tedlisu'l-kinâye.....	92
b. Müdelles haberin hükmü	94
3. Bize Ulaşma Yönünden Haberin Kısımları	94
A. Mütevatir Haberin Tanımı ve Hükmü	94
B. Meşhur Haberin Tanımı ve Hükmü	99
C. Âhâd Haber Tanımı ve Hükmü	102

II. BÖLÜM

HABER-İ VÂHİDİN HÜCCİYETİ VE DİĞER DELİLLERLE OLAN İLİŞKİSİ

I. ÂHÂD HABERİN KABULÜNE ETKİ EDEN UNSURLAR	105
1. Râvinin Fakih ve Müçtehit Olması.....	105
A. Fakih ve Müçtehit Olan Sahabî Râvi.....	108
B. Fakih Olmayan Sahabî Râvi	111
2. Râvinin Fakih ve Müçtehit Olmaması.....	120
A. Kölenin Rivâyeti	120
B. Kadının Rivâyeti.....	122
C. Kazf Suçundan Ötürü Ceza Almış Kişinin Rivâyeti	125
3. Rivâyeti Şüpheli Olanlar	126
A. Kâfirin Rivâyeti	126
B. Sabî ve Ma'tûh'un Rivâyeti	127
C. Muğaffel ve Müsâhilin Rivâyeti.....	131
D. Sâhibu'l-Hevâ Olanın Rivâyeti.....	131

E. Fasıkın Rivâyeti	133
4. Râvi Kaynaklı Bilinçli Olmayan Unsurlar	135
A. Beşerî Zafiyetler	135
a. Duyu organlarından kaynaklanan unsurlar	135
b. Hafıza kusurları.....	138
B. Haberin Yazı İle Tespitinden ve Rivâyetinden Kaynaklanan Unsurlar	140
C. Hadisin Kısmî Olarak İşitilmesi	143
5. Râvi Kaynaklı Bilinçli Olan Unsurlar	145
A. Râvinin İhtisarda Bulunması.....	145
B. Râvinin Kendi Rivâyetini İnkâr Etmesi.....	146
C. Râvinin Kendi Rivâyetine Muhalif Davranması	150
D. Râvinin Mana İle Rivâyette Bulunması	153
E. Râvinin Haberi Tevil Etmesi.....	156
F. Râvinin Haberle Amel Etmeyi Bırakması	158
G. Râvinin Habere İlavede Bulunması	159
6. Rivâyetin Ta'n Edilmesine Dayalı Unsurlar	160
A. Râvinin Ta'n Edilmesi	160
a. Genel olarak ta'n edilmeyi gerekli kılan unsurlar.....	160
b. Hanefilere göre ta'n edilmeyi gerekli kılmayan unsurlar	161
B. Haberin Ta'n Edilmesi	166
a. Sahabe tarafından yapılan ta'n/eleştiri.....	166
a1. Kimi sahabe büyüklerinin, bilmedikleri haberin hilafına hareket etmesi.....	166
a2. Kimi sahabenin, bilmesi muhtemel olan haberin hilafına hareket etmesi.....	168
b. Hadis imamlarınca yapılan ta'n/eleştiri	169
II. HABERİN BİLGİ VE UYGULAMA DEĞERİ	171
1. Haberin Bilgi Değeri.....	171
A. Mütevatir Haberin Bilgi Değeri	171
B. Meşhur Haberin Bilgi Değeri	175
C. Âhâd Haberin Bilgi Değeri	177
2. Haberin Uygulama (Amel) Değeri	180
A. Mütevatir ve Meşhur Haberin Uygulama Değeri.....	180

B. Âhâd Haberinin Uygulama Değeri.....	183
III. HABER-İ VÂHİDİN HÜCCİYETİ	187
1. Haber-i Vâhidin Delil Olduğunu Savunanlar.....	187
2. Haber-i Vâhidin Delil Olmadığını Savunanlar	193
IV. HABER-İ VÂHİDİN DİĞER DELİLLERLE OLAN İLİŞKİSİ.....	196
1. Kitap – Haber-i Vâhid İlişkisi.....	196
A. Haber-i Vâhidin Kitap'taki 'Âmm Olan Bir Hükümü Tahsis Etmesi	196
B. Haber-i Vâhidin Kitap'taki Bir Nassı Neshetmesi	203
C. Haber-i Vâhidin Kitap İle Çelişmesi	214
a. Arz hadisi ve Hanefilerin bu hadise yaklaşımı	219
b. Te'ârüzün (Çelişkinin) ortadan kaldırılma yolları	221
a1. Hücctin kendisi açısından	221
a2. Hüküm açısından	224
a3. Durum açısından	225
a4. Belirgin zaman/vakit açısından.....	225
a5. Delalete dayalı zaman açısından	226
a6. Râvi sayısının dikkate alınması	234
a7. Râvinin hürriyetinin dikkate alınması.....	236
a8. Takrîr-i usûl yöntemi	238
2. Haber-i Vâhid – Kıyas İlişkisi.....	239
A. Kıyas delilinin Haber-i Vâhidten Öncelikli Bir Delil Olması.....	239
B. Haber-i Vâhidin Belli Şartlara Göre Kıyastan Öncelikli Delil Olması.....	241
V. HABER-İ VÂHİDİN DELİL OLDUĞU ALANLAR	246
1. Hukûkullah Alanı	247
A. Cezâî Müeyyidesi Olmayan Alan	247
B. Cezâî Müeyyidesi Olan Alan	249
2. Kul Hakları Alanı	250
A. Salt İlzâmın Bulunduğu Alan	250
B. Salt İlzâmın Bulunmadığı Alan.....	255
C. Bir Yönden İlzâm Bulunan Bir Yönden Bulunmayan Alan	259
SONUÇ.....	264

KAYNAKLAR.....	267
ÖZGEÇMİŞ.....	276

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.mak.	: Adı geçen makale
a.s.	: Aleyhi's-Selâm
A.Ü.B.	: Ankara Üniversitesi Basımevi
A.Ü.İ.F.Y.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat fakültesi yayınları
Ata.Ü.İ.F.D.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: İbn (oğul)
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
E.Ü.S.B.E.	: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
hd.	: Hadis
no.	: Numara
s.	: Sayfa
s.a.s.	: Sallâhu Aleyhi ve selem
sad.	: Sadeleştiren
sy.	: Sayı
T.D.V.Y.	: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları
thk:	: Tahkîk
tlk:	: Ta'lîk
trc:	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
tsh.	: Tashih
vd.	: ve devamı
y.y.	: Yer yok

GİRİŞ

I. KONUNUN AMACI

Bütün diğler dinler gibi İslâm dininin varoluş amacı, inananlarına belli bir dünya görüşü ve yaşam tarzı kazandırmaktır. İslâm dininin temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim, insanların önce düşünce ardından da davranış dünyasına yön verecek ilkeleri bünyesinde barındırır.

Bu ilkelere bağılı olarak yaşayan insanların dünya görüşleri doğrutusunda, insan ilişkileri bağlamında gündelik hayatlarını düzenlemek amacıyla belli kurallara göre hareket etme arzu ve isteğı zamanla belli bir sistemin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğler sistemler gibi bu sistemin, kendi varlığını koruması ve insan ilişkilerini düzenlemesi amacıyla hukukî normlar ortaya koyması da kaçınılmaz olmuştur. İslâm dininin, temel ilkeleri doğrutusunda düşünce yapısı teşekkül eden Müslümanların gündelik hayatlarını düzenleyecek kuralları öğrenme çabası içinde oluşları da kaçınılmaz olmuştur. Bu zorunluluk gereğı zamanla Müslümanlar arasında, hukukî anlamda önemli yekûn oluşturacak külliyatlar da ortaya çıkmıştır.

Bu külliyatlar dikkatle incelendiğinde, âlimlerin ileri sürdükleri hukukî kararların pek çoğunun sünnete, sünnetin de haber-i vâhid kısmına dayandığı görülecektir. Bu bağlamda haber-i vâhidin etki boyutunun, araştırmalarla daha detaylı bir biçimde ortaya konması zorunluluk arz etmektedir.

Bir iletişim ve bilgi edinme aracı olan haber-i vâhidin epistemolojik/bilgi değerinin yanısıra aksiyolojik/uygulama değeri de mevcuttur. Bu değerlerin bilinmesi ve nasıl işlediğinin ortaya konması, daha önceden belirlenen fikhî hükümlerin düşünsel alt yapısının tespit edilebilmesine ve yeni meselelere bu ilkelerin uygulanmasına katkıda bulunacaktır.

Uslucülerin haber-i vâhide yaklaşımları ile hadisçilerin yaklaşımı arasında ciddi ölçüde farklar bulunmaktadır. Karşılaştırmalı araştırmalar yapıldığı takdirde ortak noktaların bulunduğu görülmekle birlikte iki eğilimin de haber-i vâhid konusunu farklı şekillerde ele aldıkları görülecektir. Örneğın haber-i vâhidin tanımıyla ilgili olarak farklı tanımlar benimsedikleri görülecektir. Hanefilerin, haber-i vâhidin temel unsurlarından olan metin unsurunu, hadisçilerden farklı şekilde ele almaları dikkate değerdir. Bu boyutu en ince ayrıntısına kadar ele almaları iki eğilim

arasındaki temel farklardan biri olarak görülebilir. Her iki eğilimin de haber-i vâhidin bir birimi olan mürsel hadislere yaklaşımları da farklılık arz etmektedir. Örneğin Hanefiler bu noktada salt mürsel hadis tanımı ve hükmüne eğilmek yerine mürsel hadisleri belli çağlara özgü olarak taksim edip bu tür mürsellerin hükmünü ele almaya çalışmaktadırlar.

Haber-i vâhid, Sünnet delilinin bir alt birimi olmanın yanı sıra bir bilgi edinme aracı özelliği taşımaktadır. Bu bağlamda, epistemolojik değeri hâizdir. Sünnetin bir alt birimi olarak statik bir özelliğe* sahip olan haber-i vâhid, Hz. Muhammed'in vefatının ardından örneğin muamelat alanında kâfirin, sabînin, kadının...rivayetinin hükmüyle alakalı olarak da dinamik bir özelliğe sahip olmakta ve bir bilgi aracı halinde dönüşmektedir. Hanefi usulcülerini, sadece Rasulullah'a ait olan haber-i vâhidleri bilgi kaynağı olarak kabul etmemişler, sonraki dönemlerde gündelik hayatta haber-i vâhid özelliği taşıyıp da sünnet özelliği barındırmayan haberleri de bilgi kaynağı olarak görmüşler ve bu tür haberlerin ne derece bilgi kaynağı olabildiğine dair kurallar belirlemeye çalışmışlardır. Bu kuralların tespitine yönelik olarak da özellikle, haber-i vâhid-şahitlik arasındaki ilişkiye dair tespitler ve yaklaşımların varlığı görülmektedir.

Bu kurallar bağlamında kâfirin, fasiğın, kadının, sabînin, âmânın...sözlerinin hukukî nitelik taşıyıp taşımadığına dair kurallar belirleyen Hanefi usulcülerini, bu özellikteki haberlerin hangi alanlarda ve nasıl delil alınabileceğine dair de kurallar belirlemişlerdir. Ki, bunların örneklerine elden geldiğince çalışmanın ikinci bölümünün son başlığında temas edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın temel amacı; İslâm hukukunun, düşünsel alt yapısının tespit edilmeye çalışılması bağlamında, haber-i vâhidin bu noktadaki yeri ve önemine temas etmektir. Çünkü haber-i vâhid, İslâm düşüncesinin büyük bir bölümünü etki altına almış bir alandır. Hadis külliyatı incelendiğinde görülecektir ki, mütevatir özelliği taşıyan hiçbir hadis bu kaynaklarda mevcut değildir. Mevcut hadislerin de bir kısmının meşhur –ki meşhur haberin, mezhepler arasında sadece Hanefi mezhebi tarafından bir haber kısmı olarak ele alınması, diğer mezhepler tarafından ise âhâd

* Statik bir özelliğe sahip olmaktan kastımız şudur: Hz. Muhammed (s.a.s.) hayatta iken, gündelik problemlerin çözümü adına Kur'an- Kerim'in temel ilkeleri doğrultusunda sözler sarfettiği ortadadır ki, bu sözlerden kimileri mütevatir özellik taşıırken kimileri meşhur kimileri de âhâd özellik taşımaktadır. Ancak Hz. Muhammed'in vefatının ardından peygamber sünneti özelliği taşıyan sözler, haberler de, vahyin son bulması gibi son bulmuştur. İşte bundan dolayı statik özelliğe sahip olan sözler olarak tarafımızdan değerlendirilmiştir. Yoksa bu sözlerin, metinlerin, hukukî normların ve kanunların belirlenmesinde dikkate alınmadığını kastediyor değiliz.

haber kategorisi içinde değerlendirilmesi son tahlilde âhâd haber özelliği taşıdığını göstermektedir- büyük bir kısmının da âhâd olduğu görülecektir. Mütevâtir olduğu iddia edilen hadis ya da hadisler üzerinde de âlimlerin hepsinin ittifak ettiği söylenemez. Buna göre âhâd haberlerin niteliğinin, usul âlimleri tarafından etraflıca ele alınması kaçınılmazdır. Bu şekilde düşündüğümüz için bu çalışmamızda haber-i vâhid konusunu ele almaya çalıştık.

II. KONUNUN KAPSAMI

Haber-i vâhid konusu kapsamlı bir konu olduğu için çalışmanın da niteliğini göz önünde bulundurmak suretiyle tarafımızdan bazı kısıtlamalara gidilmiştir.

Konumuz bağlamında haberin diğer kısımları olan mütevatir habere ve Hz. Muhammed'in fiillerine ve bunların hükümlerine ayrıntılı olarak temas edilmemiştir.

Haber-i vâhidin, diğer delillerle olan ilişkisi bağlamında nesh ve tahsis olgusuna temas edilmiş olup takyit, sedd-i zerâyi', maslahat, istihsân gibi deliller arasındaki ilişki vb konulara temas edilmemiştir.

Usul-i fıkıh konuları arasında yer alan emir-nehiy konusu, kapsamlı olduğu için; bu konuyla haber-i vâhid arasındaki ilişkiye temas edilmemiştir.

Çalışmamızda bütün Hanefi usulcülerinin eserlerine temas etmek yerine seçmeci bir yaklaşımla Serahsî, Pezdevî ve Debbûsî'nin eserleri esas alınmış olup bu eserler bağlamında konulara temas edilmeye çalışılmıştır.

Bu eserlerde yer alan âhâd haberler, kaynak gösterilmediği için ya da eksik kaynaklar gösterildiği için hadis kitapları etraflıca taranmıştır. Ki böylece konuyla ilgili hadislerin hangi kaynaklarda nasıl geçtiğine dair bir kanaat oluşabilsin. Bu bağlamda, kütüb-i tis'a diye adlandırılan hadis kaynaklarının yanı sıra Abdürrezzâk'ın el-Musannef'i, Beyhakî'nin es-Sunenu'l-Kubrâ'sı ve Dârekutnî'nin Sunen'inde geçen hadisler taranmıştır.

Çalışmamız iki ana bölümden müteşekkildir. Birinci bölüm teorik bir niteliği hâiz olup birinci bölümde "haber" kelimesinin lugavî boyutu işlenmiş, haber kelimesi ile bağlantılı olan temel kelime ve kavramlara; haberi oluşturan metin ve senet unsurlarına ve bu unsurların alt başlıklarına, güvenilir olup olmamasına, ravi tasarrufuna maruz kalıp kalmamasına, bize ulaşma yollarına göre haberin kısımlarına temas edilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümü ise daha ziyade pratik bir özellik taşımaktadır. Şöyle ki; ravinin niteliğine bağlı olarak hangi etkenlerin haber-i vâhidin kabul edilmesine etki ettiğine, rivayeti şüpheli olanlara, râviden kaynaklanan problemlere ve bu problemlerin rivayetin kabulüne olan etkisine, hangi nedenlere dayalı olarak rivayetin ve ravin eleştirildiğine ve bu eleştirinin, rivâyetin hükmüne olan etkisine, haber-i vâhidin bilgi ve uygulama değerine, haber-i vâhidin hücciyet boyutuna, diğer delillerle olan ilişkisine ve delil alındığı ve alınmadığı alanlara temas edilmiştir.

I. BÖLÜM

HABER KAVRAMI, UNSURLARI VE TÜRLERİ

I. HABER KELİMESİ VE İLİŞKİLİ OLDUĞU BAZI KAVRAMLAR

1. Haber Kelimesi ve Tanımı

A. Sözlük Anlamı

Haber kelimesi, sözlüklerde genel olarak "نبأ" ve "علم" kelimeleriyle karşılanmaktadır.¹ Dolayısıyla bu iki kavramın incelenmesi ile haber kelimesinin daha iyi anlaşılacağı umulmaktadır.

Nebe' kelimesi sözlüklerde mastar olarak kullanıldığında "haber" kelimesiyle karşılanmakta ise de sülasi III. babdan geldiği şekliyle "bir şeyin zuhur etmesi ve aniden yükselmesi, ortaya çıkması"² anlamlarına gelmektedir. Bir kişinin, kovuklarda yaşayan canlıların inlerinden aniden çıkıp görüldüğü gibi ortaya çıkması durumunu ifade etmek için "نبا الرجل على القوم" denilir; yine "nebe' kelimesi, cümle içindeki kullanımına göre "bir kişinin bir yerden çıkıp başka bir yere gitmesi" anlamında da kullanılmaktadır.³ Dolayısıyla Nebe' kavramında iki özellik ortaya çıkmaktadır:

Bir kişinin ya da bir şeyin aniden ortaya çıkması ve birdenbire görünmesi durumu

Bir şeyin ya da bir kişinin bir yerden çıkıp başka bir yere intikal etmesi, ulaşması.

Bu iki özellikten özellikle ikincisinin haber kavramı için kullanılması dikkate değerdir. Çünkü neticede bir rivâyet türü olan haber de bir kişiden çıkıp başka bir kişiye ulaşmakta, o kişiye intikal etmekte; mevcut yerini terk edip başka bir yere yerleşmektedir.

Ancak "nebe'" ile "haber" kelimeleri arasında fark vardır. Şöyle ki, nebe' "kendisiyle bilgi ya da kuvvetli bir kanaatin (zann-ı gâlib) oluştuğu ve önemli bir

1 Bkz: Zâvî, et-Tâhir Ahmed, *Tertîbu'l-Kâmûsu'l-Muhît 'alâ Tarikati'l-Misbâhu'l-Münîr ve Esâsu'l-Belâğa*, I-IV, c.II, 2. baskı, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, y.y., ts., s.6; İbn Sîde, Ali b. İsmâîl, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Luga*, I-XII, thk: İbrâhim el-Ebyârî, c. V, 1. baskı, Câmî'atu Düveli'l-'Arabiy.y.e el-Munazzamatü'l-'Arabiy.y.e li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm Ma'hadü'l-Mahtûtati'l-'Arabiy.y.e, Kahire, 1971, s. 110; Zebîdî, es-Sey.y.id Muhammed Murtaẓâ el-Huseynî, *Tâcu'l-Arûs min Cevheri'l-Kâmûs*, I-XXV, thk: Abdülkerim el-'İzbâvî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1972, s. 125

2 Kermî, Hasan Sa'îd, *el-Hâdî ilâ Lugati'l-'Arab*, I-IV, c. IV, 1. baskı, Dâru Lübnân li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, Beyrût, 1992, s. 243

3 Kermî, a.g.e., c. IV, s. 243

bilgi veren haberdir. Dolayısıyla bu üç özelliği taşımayan habere kesinlikle nebe' denmez."⁴ İsfehânî'ye göre gerçekten bir habere nebe' denilebilmesi için, mütevatir gibi, Allah'ın ve Resûlü'nün verdikleri haber gibi yalandan uzak olmalıdır.⁵ Bir diğer fark da "gelecekle ilgisi olan işler hakkındaki habere 'nebe' denirken, geçmişle ilgili olan habere 'haber' ifadesinin kullanılmasıdır. Yani, haberin geçmişle bağlantısı varken, nebe'in gelecekle bağlantısı vardır."⁶

Haber kelimesi, "haber vasıtasıyla bilinen şeylere dair hasıl olan bilgi"⁷ şeklinde de tanımlanmaktadır. Burada dikkat çeken hususlardan biri de "haber" kelimesinin "ilim" kelimesiyle olan ilişkisidir. Çünkü haber vasıtasıyla karşı tarafta belli ölçüde bir bilgi oluşmaktadır ki bu bağlamda "İlm" kelimesi, mastar olarak ele alındığında "bir şeyin sadece sûretine değil aynı zamanda o şeyin hakikatine, özüne vakıf olmak; o şeyin hakikatini idrak etmek, kavramak"⁸ anlamına gelmektedir. İlim, marifetin en üst mertebesidir.⁹

Lügat ve ıstılah bilginlerine göre haber kelimesi, hem örf hem de lügat olarak "başkasından aktarılan şey" anlamına gelmektedir. Arapça bilginleri bu tanıma, "özünde, bizatihi doğruluk ve yalan ihtimâli vardır" ilavesinde bulunmuşlardır.¹⁰ "من" "این خبرت هذا الامر؟" denildiği zaman "bunu kimden öğrendin? (من اين علمت)" denilmek istenmektedir.¹¹

Haber kelimesinin anlam boyutlarından bir diğeri de "marifet" ile olan ilişkisidir. Bu anlamda "haber" in türevlerinden olan "الخبرة" kelimesi, "bir şeyin, işin iç yüzünü bilmek (marifet)"¹² anlamına gelmektedir. Aynı şekilde, Nebî (a.s.)'ın, Huzâ'a kabilesinden bir gözcüyü Mekkeliler hakkında ortada dolaşan söylentilerin (haberlerin) mevcudiyetinin hakikatle örtüşüp örtüşmediğini araştırıp öğrenmesi amacıyla gönderdiğinden bahsedilen Hudeybiye savaşıyla ilgili bir hadiste, "haber" in

4 İsfehânî, el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, I-II, c. I, Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bân, y.y., t.s, s. 622; bkz: Zebîdî, a.g.e., c. I, thk: Abdussettâr Ahmed Ferâc, Kahire, 1965, s. 443

5 İsfehânî, a.g.e., a.y.

6 'Useymîn, Muhammed b. Sâlih, *Şerhu'l-Usûl min 'İlmi'l-Usûl*, talik: Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Misriy.y.i, Dâru'l-Basîre, İskenderiye, ts., s. 435

7 İsfehânî, a.g.e., c. I, s. 188

8 Kermî, a.g.e., c. III, s. 261; İsfehânî, a.g.e., s. 513

9 Bkz. Kermî, a.g.e., c. III, s. 261

10 Zebîdî, a.g.e., c. XI, s. 125

11 Zebîdî, a.g.e., c. XI, s. 125-126; Luğavî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîya, *Mücmelu'l-Luğâ*, I-IV, thk: Züheyr Abdülmuhsin Sultan, c. II, 1. baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1984, s. 310; Halebî, Ahmed b. Yûsuf, *'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîr-i Eşrefi'l-Elfâz*, I-IV, thk: Muhammed Altuncu, c. I, 1. baskı, 'Alemu'l-Kutub, Beyrût, 1993, s. 560

12 İsfehânî, a.g.e., c. I, s. 188

türevlerinden olan "نخبر" kelimesinin kullanıldığı görülmektedir.¹³ Bu durumu destekleyen bir unsur da el-Mücâdele suresinin 13. âyetinde geçen "والله خبير بما تعملون"¹⁴ ifadedir. Zira bu ifadeye dair yapılan yorumlardan biri "yani Allah, sizin yaptıklarınızın haberlerine dair bilgi sahibidir" şeklinde iken bir diğer yoruma göre "sizin yaptığınız işlerin üç yüzlerini bilmektedir" denilmektedir¹⁵.

B. Terim Anlamı

Alimler, haber kelimesinin tanımlanabilir olması noktasında farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Kimileri, tanımlanmasının zorluğu nedeniyle tanımlanamayacağını ileri sürerken kimileri de tanımlanabileceğini savunmuştur. Tanımlanabilir olduğunu savunanlar da farklı tanımlar ortaya koymuşlardır.¹⁶

Her bilim dalının kendi metodolojileri ve usulleri gereği haber kelimesini farklı şekilde tanımladıkları görülmektedir. Mevcut çalışma gereği özellikle usulcülerin haber ve haber-i vahid tanımları üzerinde bu kısımda durulmuştur.

"Haber" kelimesi için farklı tanımlar ileri sürülmüştür. Buna göre dilciler haber kelimesini "nebe" şeklinde tanımlamışlardır. Şevkânî ise "haber" kelimesinin iştikâkıyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Haber gelimesi, "خبار" kelimesinden müştaktır. Habâr ise; yumuşak toprak demektir. Buna göre haber kelimesi de, toynak ve benzeri şeyler vurduğunda yerden tozun kalkması gibi, haberde de belli bir fayda ortaya çıkar."¹⁷

Genel olarak usulcülerin, haber kelimesini pek çok farklı şekilde tanımladıkları görülmektedir. Örneğin Mutezile'ye göre haber, "yalan ve doğruluğun dahil olduğu kelam"dır.¹⁸Ebû'l-Huseyn el-Basrî'ye göre haber, "menfî veya müspet olarak bizatihi bir şeyin başka bir şeye izâfe edilmesini ifade eden

¹³ Bkz: İbn Manzûr, Cemâluddin, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed b. Ebî'l-Kâsım b. Habaka, *Lisânu'l-'Arab*, I-VI, thk: Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasebullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, c. II, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts., s. 1090

¹⁴ Âl-i İmrân, 153; Tevbe, 16

¹⁵ İsfehânî, a.g.e., c. I, s. 188

¹⁶ Bkz. Şenkîti, Ahmed b. Mahmûd Albülvehhâb, *Haberu'l-Vâhid ve Huciyetuhu*, el-Câmi'atu'-İslâmiyyetu bi'l-Medîneti'l-Münevvereti's-Su'ûdiyyeti, 1. baskı, 1422/2002, s. 18

¹⁷ Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl min 'İlmi'l-Usûl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., s. 42

¹⁸ Basrî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tayyib, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkıh*, I-II, thk: Muhammed Hamidullah, c. II, el-Ma'hedu'l-İlmî'l-Feransî li'd-Dirâseti'l-'Azbiyye, 1364/1964, s. 542

kelam"dir.¹⁹Şirâzî'ye göre haber, "doğru veya yalan olmaktan uzak kalamayan haber"dir.²⁰

Hadisçilere göre haber kelimesinin tanımı ve hadisçilerin görüşleri haber kelimesi ile hadis kelimesi arasındaki ilişkiden bahsedilen başlıkta ele alınmıştır.

Genel anlamıyla haber kelimesinden kastedilen, Rasulullah (s.a.s.)'den, ashabından veya tâbîinden aktarılan sözlerdir ki bu tür haberler usulcülerin "ne doğru olduğu ne de yanlış olduğu hakkında bilgi sahibi olunamayan" şeklinde adlandırdıkları tanıma ve kısma dahildirler. Zira usulcüler bu anlamda haberi, kesin doğru olduğu bilinen, kesin yalan olduğu bilinen ve ne doğru olduğu ne de yalan olduğu tam olarak bilinmeyen şeklinde üç kısma ayırmışlardır. Kesin doğru olduğu bilinen haberlere; Allah ve Rasûlünün verdikleri haberler ile mütevatir haber ve akîl delille çelişmeyen haberler örnek verilebilir. Kesin yalan olduğu bilinen haberlere ise mütevatir habere veya katî bir nassa veya aklın zorunlu ilkelerine aykırı olan haberler örnek verilebilir. Ne doğru ne de yalan olduğu kesin olarak bilinmeyen haberlere ise şunlar örnek verilebilir: Âdil bir kişi tarafından rivâyet edilen haber gibi doğru olduğu hakkında zann bulunan haber. Yalan söylemekle tanınmış olan kişinin verdiği haber gibi yalan olduğu hakkında zann bulunan haber. Meçhûlü'l-Hâl olan bir râvinin aktardığı haber gibi ne doğru olduğu ne de yalan olduğu hakkında kesinkes zann bulunmayan haberler.²¹

İki kelimededen müteşekkil olan haber-i vâhid kelimesinin unsurlarından olan haber kelimesiyle ilgili olarak ileri sürülen görüşler bu ve benzeri şekildedir. Vâhid kelimesi ise; "أحد" anlamında olup çoğulu "âhâd" olarak gelir. Vâhid kelimesinin anlamı ise, sayma sayılarının ilki demektir. Konumuzla ilgili olarak ise vâhid kelimesi bir şeyin parçası anlamına gelmektedir. Örneğin "adamın biri" denildiği zaman bir topluluğu üyesi ve bireyi anlaşılır.²²

Usulcülerin, haber-i vâhid için ortaya koydukları tanımlar, tanımın içeriği gereği farklılıklar arz etmektedir. Örneğin el-Bâcî haber-i vâhidi şu şekilde tanımlamaktadır: "Usulcülerin tanımına göre haber-i vâhid; haber-i vâhidi aktaranlar bir topluluk oluşturmuş olsa bile haber verilen şey bakımından zorunlu

19 Basrî, a.g.e., c. II, s. 544

20 Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali, *el-Luma' fî Usûli'l-Fıkıh*, 3. Baskı, Matbaatu'l-Bâbî'l-Halebî, Kahire, 1377/1957, s. 39

21 Felebân, Hassân b. Muhammed Huseyn, *Haberu'l-Vâhidi İzâ Hâlefe 'Amel-i Ehli'l-Medîne Dirâseten ve Tatbiken*, 1. Baskı, Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve İhyâi't-Turâs, el-İmârât, 1421/2000, s. 32

22 Felebân, a.g.e., s. 33

olarak haberi verenler sebebiyle bilgi ortaya koymayan habere denir.”²³ Şirâzî ise haber-i vâhidi; “tevatür derecesine ulaşmamış olan haber” şeklinde tanımlamaktadır.²⁴ Gazzâlî ise; “bilgi ifade eden tevatür boyutuna ulaşmamış olan haberlere denir ki, ister beş ya da altı kişi tarafından aktarılmış olsun fark etmez o haber haber-i vâhiddir.”²⁵ Âmidî ise; “tevatür derecesine ulaşmış olan haberler dışındaki her türlü habere denir” şeklinde tanımlamaktadır.²⁶ Karâfî ise; “zann ifade eden ve bir veya birden fazla âdil râvi tarafından aktarılan her türlü haberi” haber-i vâhid olarak tanımlamaktadır.²⁷

Mütekellimin metoduna göre usul eserleri kaleme alanların haber-i vâhide dair tanımları tevatür derecesine ulaşmamış olma vasfı etrafında dönüp durmaktadır. Çünkü onların pek çoğu örneğin, meşhûr ve müstefîd türü olan haberleri mütevatir haberin birer kısmı olarak değil de haber-i vâhidin kısımları olarak ele almaktadırlar.²⁸

Mütekellimin metoduna göre usul eserleri kaleme almayan kimi alimler ise, meşhûr haberi mütevatir haberin bir kısmı olarak kabul etmekte ve haber-i vâhidi de “bir, iki veya daha fazla kişiden –ki burada meşhûr ve mütevatir özelliklerine sahip olmadıktan sonra sayının hiçbir önemi yoktur- rivâyet edilen her türlü haber” şeklinde tanımlamaktadırlar. Yine onlara göre meşhûr haber, “aslî olarak âhâd haberlerden olup da daha sonraları yaygınlık kazanan ve hicri II. ve daha sonraki asırlarda yalan üzerinde ittifak etmeleri düşünülemeyecek ölçüde bir topluluk tarafından rivâyet edilen her türlü haber” şeklinde tanımlamışlardır.

Tüm bu tanımlar doğrultusunda haber-i vâhidin, “râvileri büyük bir topluluk meydana getirmiş olsa bile tevatür derecesine ulaşamayan haberlerdir” şeklinde tanımlanmasında hiçbir sakınca yoktur.²⁹

23 Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef, *İhkâmu'l-Fusûl- fi Ahkâmi'l-Usûl*, thk: Abdülmecîd Türkî, 1. Baskı, Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrût, 1407-1987, s. 319

24 Şirâzî, a.g.e., s. 40

25 Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl*, I-IV, c. I, 1. Baskı, Mısır, Matbaatu'l-Emîriyyeti, Bulak, 1324, s. 145

26 Âmidî, Seyfuddin Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, I-IV, thk: Abdürrezzâk 'Affî, c. II, 2. Baskı, Beyrût, el-Mektebetu'l-İslâmî, 1402, s. 4

27 Karâfî, Şihâbuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl fi İhtisâri'l-Mahsûl*, thk: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire, 1973, s. 356

28 Felebân, a.g.e., s. 35

29 Bkz. Felebân, a.g.e., s. 35-36

2. Haber'in İlişkili Olduğu Bazı Kavramlar

A. Eser Kelimesi ve Tanımı

a. Sözlük anlamı

Çoğulu "أثر" olan eser kelimesinin üç kök anlamı vardır. Sırasıyla bunlar; "bir şeyin öne çıkması, bir şeyin zikredilmesi ve bir şeyin geride kalan izi, etkisi, işareti"³⁰ anlamlarıdır. Bu anlamlarının yanı sıra "görünen veya görünmeyen şeylerin geride bıraktıkları alaka/bağlantı"³¹, "el-Halîl'in de ifade ettiği şekliyle 'bir şeyin/kişinin izinde ve peşinde olmak; onun izinden gitmek; (o şeye/kişiyeye) tâbi olmak"³² anlamlarına da gelmektedir. Ancak el-Halîl, "Bir şeyin izinden veya peşinden gitmek" anlamını verebilmek için "eser" kelimesinden fiil türetmenin mümkün olmadığını bunun yerine bu anlamı verebilmek için "ذهب في أثره" şeklindeki bir kullanımın daha doğru olabileceğini ifade etmektedir.³³

Eser kelimesinin anlam boyutunun uzantılarından biri de bu kelimenin "haber" ve "sünnet" anlamlarında kullanılmasıdır.³⁴ İbn Manzûr, eser kelimesinin "sünnet" anlamına gelebileceği görüşünü desteklemek için "من سن سنة حسنة.." hadisini delil kullanırken; "haber" anlamına gelebileceğini desteklemek için de Hz. Ali'nin, Hâriciler aleyhinde yaptığı duayı, yani "sizden geriye hiçbir 'eser' kalmasın" şeklindeki duayı delil getirmekte ve buradaki "eser" kelimesini, "hadis rivâyet eden muhbir/ravi" şeklinde yorumlamaktadır.³⁵

Seyyid Şerif el-Cürcânî'ye göre ise "eser" kelimesi; a- bir şeyden hasıl olan netice, b- alamet, c- haber ve d- Fakîhlere göre bir şeye terettüp eden ve hüküm olarak adlandırılan şey olmak üzere dört anlama sahiptir.³⁶

30 İbn Zekeriya, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, I-VI, thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, c. I, Dâru'l-Fikr, Mısır, 1399/1979, s. 53; bkz: İbn Manzûr, a.g.e., c. I, s. 25; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihahi'l-Arabiyye*, I-VI, thk: Ahmed Abdülgafûr Attâr, c. II, 4. Baskı, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1410/1990, s. 575; Fîrûzâbâdî, el-'Allâme Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb eş-Şirâzî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, I-IV; c. I, el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1398-1400/1978-1980, s. 359; İsfehânî, a.g.e., c. I, s. 9-10; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, *Esâsu'l-Belâğa*, I-II, thk: Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, c. I, 1. baskı, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1419/1998, s. 20

31 İbn Zekeriya, a.g.e., c. I, s. 54; Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn Müretteben 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, I-IV, thk: Abdülhamîd Hindâvî, c. I, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003, s. 56

32 İbn Zekeriya, a.g.e., c. I, s. 54

33 İbn Zekeriya, a.g.e., a.y.

34 Bkz: İbn Manzûr, a.g.e., c. I, s. 25; Fîrûzâbâdî, a.g.e., c. I, s. 359; Cevherî, a.g.e., c. II, s. 575

35 Bkz: İbn Manzûr, a.g.e., a.y.

36 Bkz: Tehânevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, I-II, thk: Ali Dahrûc, c. I, 1. Baskı, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1996, s. 98

b. Terim anlamı

Müslim'in sahîh adlı eserinin mukaddimesinde hadislerin "âsâr" olarak adlandırılması ve et-Tahâvî'nin "Müşkilü'l-Âsâr" adlı kitabında da geçtiği şekliyle kimi âlimlerin, "eser" kelimesini "hadis" kelimesinin müradifi olarak kullanmış olmaları her ikisinin de aynı anlama geldiğini göstermektedir. Kimi bilginlere göre "eser", kapsam olarak "hadis"ten daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Buna göre hadis, sadece Hz. Muhammed'e ait olan sözler için kullanılırken, "eser" kelimesi hem Hz. Muhammed'den gelen hem de sahâbe ve tabiin âlimlerinden gelen sözler için kullanılır olmuştur. Horasan fakîhlerinin de benimsediği bir diğer görüşe göre, her iki kelime de birbirinden tamamen farklıdır ki buna göre "hadis" kelimesi, sadece Hz. Muhammed'e ait olan sözler için kullanılmakta, "eser" kelimesi ise sadece sahâbeye ait olan sözler için kullanılmaktadır. Bunlardan biri olan Ebû'l-Kâsım el-Fevrânî şöyle demektedir: "fakîhlerin benimsediği görüşe göre Nebî (a.s.)'dan rivâyet edilen sözler için "haber" kelimesi kullanılırken, sahâbeden aktarılan görüşler için ise "eser" kelimesi kullanılır."³⁷

El-Kâsımî ise, muhaddislere göre, "hadis", "haber" ve "eser" kelimelerinin; söz, fiil, takrir veya sıfat bakımından Nebî (a.s.)'a nisbet edilmesi bağlamında, birbirlerinin eş-anlamlısı olduğunu; bunun yanı sıra Horasan fakîhlerinin, mevkûf olan haberi "eser" olarak adlandırırken merfû' olan haberi de "haber" olarak adlandırdıklarını, bu ayrımın pek çok musannif tarafından devam ettirildiğini belirttikten sonra devamla "eser kelimesinin, sahâbeden aktarılan söz için kullanılmasının yanı sıra Nebî'ye ait olan kelimeler için de kullanılabildiğini" ifade etmektedir.³⁸ El-Kâsımî'den farklı olarak İbn Hacer, "eser" kelimesinin sahâbe ve sonrası dönemlerde yaşamış olan büyüklerin sözlerini belirtmek için, "haber"

37 Bkz: Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fî 'Ulûmi ve Mustalahi'l-Hadis*, 'Âlemu'l-Ma'rifeti, t.s, s. 17

38 Bkz: Kâsımî, Muhammed Cemâlüddin, *Kavâ'idü't-Tahdîs min Fünûn-ı Mustalahi'l-Hadis*, thk: Muhammed Behcet el-Baytâr, 2. baskı, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyyeti, y.y., 1380/1961, s. 61; Tehânevî, a.g.e., c. I, s. 98; İbn Kesîr, el-Hâfiz 'Îmâduddîn Ebû'l-Fidâ, *el-Bâ'isü'l-Hasîs şerhu İhtisâri 'Ulûmi'l-Hadis*, I-II, şerh: Ahmed Muhammed Şâkir, tlk: Nasıruddîn el-Elbânî, c. I, Mektebetu'l-Ma'ârifî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, 1. baskı, 1417/1996, s. 147; Nevevî, el-Îmâm Muhyiddîn b. Şeref, *et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*, thk: Muhammed Osmân el-Haşî, 1. baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Beyrût, 1405/1985, s. 33; Şehrezûrî, Ebû 'Amr Osmân b. Abdurrahmân, *Ma'rifetu Envâ'i 'İlmi'l-Hadis li-İbni's-Salâh*, thk: Abdüllatîf el-Hümeym- Mâhir Yâsin el-Fahl, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût, 1423/2002, s. 117; Şehrezûrî, Ebû 'Amr Osmân b. Abdurrahmân, *'Ulûmu'l-Hadis li-İbni's-Salâh*, thk: Nurüddîn 'Attar, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1406/1986, s. 46

kelimesinin ise sadece Nebî (a.s.)'a ait olan ve eser olarak aktarılmış olan sözleri belirtmek için kullanılabileceğini ifade etmektedir.³⁹

Hanefîlerin genelinin de âsâr kavramını, Hz. Muhammed'e ait sözlerden ziyade sahâbe, tabiin ve tebe-i tabiin büyüklerinden aktarılan sözler için kullandıkları görülmektedir. İmâm Muhammed'in kaleme aldığı "el-Âsâr" adlı eserine bu ismi vermesi dikkate değerdir. Zira İmâm Muhammed bu eserinde, Ebû Hanîfe'nin yanı sıra onun dışındaki kişilerden aldığı rivâyetlere ve kendi yorumlarına da yer vermiştir.⁴⁰ İmâm Muhammed'in bu eserinde, Ebû Hanîfe'den aktardığı rivâyetlerin çoğunluğunun Hammad kanalıyla Nehai'den aktarılması ve bu şekildeki rivâyetlerin çoğunluğunun Nehai'nin görüşünün, bir kısmının Hz. Peygamber'in hadisinin, bir kısmının sahâbenin görüşünün, az bir kısmının da Nehai dışındaki tabiinin görüşlerinin aktarılması şeklinde olması dikkat çekicidir.⁴¹

B. Hadis Kelimesi ve Tanımı

a. Sözlük anlamı

"Hadis" kelimesi, sülasi I. babdan geldiği şekliyle "meydana gelen şey" anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda "önceden var olmayan hastalığı ifade etmek için "حدث به مرض" kalıbı kullanılır. Bir şeyde, daha önceden var olmayan herhangi bir kusurun sonradan meydana geldiğini ifade etmek için de "حدث في الشيء عيب" denir.⁴²

Hadis'in bir diğer anlam boyutu da, "eski'nin zıttı ve "daha önceden var olmayan bir şeyin vücuda gelmesi" gibi anlamlardır.⁴³ "Hadis" kelimesi "haber"⁴⁴ anlamında kullanıldığı gibi, "muhaddisin sözlü olarak aktarması eylemine de"⁴⁵ hadis denir ki, İbn Zekeriyâ'nın da belirttiği gibi, "birbiri ardına (ağızdan dökülen) kelama da, hadis"⁴⁶ denmektedir. "Hadis" kelimesi, tef'îl babından kullanıldığında teblîğ

39 Bkz: Askâlânî, İbn Hacer, *Nuḥbetu'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser*, thk: Abdülhamîd b. Sâlih b. Kâsım Âl-i A'vec-i Sebr (?), 1. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1427/2006, s. 191

40 Bkz: Taş, Aydın, "Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybani'nin Hukûk Anlayışı", Kayseri, 2003, (Doktora Tezi), E.Ü.S.B.E., s. 56-57, Kaynak: www.archive.com (ziyaret tarihi: 15.10.2009)

41 Bkz: Taş, a.g.e., s. 58

42 Kermî, a.g.e., c.I, s. 424

43 İbn Manzûr, a.g.e., c. II, s. 796; Fîruzâbâdi, a.g.e., c. I, s. 163; İbn Zekeriyâ, a.g.e., c. II, s. 36; Cevherî, a.g.e., c. I, s. 278; İbn Sîde, a.g.e., c. III, s. 253; Ferâhîdî, a.g.e., c. I, s. 293

44 İbn Manzûr, a.g.e., c. II, s. 797; Fîruzâbâdi, a.g.e., a.y.; İbn Zekeriyâ, a.g.e., a.y.; Cevherî, a.g.e., a.y.; İbn Sîde, a.g.e., a.y.

45 İbn Manzûr, a.g.e., a.y.

46 İbn Zekeriyâ, a.g.e., a.y.

etmek anlamına gelir ki bunun delili, "وأما بنعمة ربك فحدث"⁴⁷ âyetidir. Sözlüklerde bu âyetin yorumu olarak, "yani sana gönderilen şeyi, Allah'ın sana verdiği peygamberlik görevini tebliğ et" denilmektedir.⁴⁸

Hadis kelimesinin ayrıca "bid'at" anlamı taşıdığı da görülmektedir. Şöyle ki, selef-i salihin arasında âdet haline gelmemiş olan, ne kitapta ne sünnette ne de icmada yeri olan ancak ehl-i hevânın bid'at edindikleri davranışları ifade etmek için "محدثات الأمور" denmektedir.⁴⁹

"İnsana, uyku veya uyanıklık halinde iken işitme veya vahiy yoluyla ulaşan her türlü söze hadis denir" diyen el-İsfehânî, bu görüşünü desteklemek için et-Tahrîm suresinin 3. âyetini, el-Ğâşiye suresinin 1. âyetini ve Yûsuf suresinin 101. âyetini delil getirmektedir.⁵⁰ Allah Teâlâ da, kendi kitabını "فليأتوا بحديث مثله"⁵¹, "أفمن هذا"⁵² vb. âyetlerde de ifade ettiği üzere "hadis" olarak adlandırmıştır.⁵³

b. Terim anlamı

'Hadis' kelimesinin lügat anlamından çıkartılarak, özel manada Hz. Peygamber'in sözlerine has kılınması, çok erken devirlere kadar gider.⁵⁴

Hadisçilerin (ehl-i hadis/ashâbu'l-hadis) genel olarak benimsediği görüş, bizzat Rasûlullâh'a ait olan sözler için "hadis" tabirinin kullanılabileceği şeklindedir. Temelde bu görüş benimsenmekle birlikte, Hz. Muhammed'e nispet edilen söz, fiil ve takrirlerle de, sözlü olarak raviler tarafından aktarılmış şekline de hadis demektedirler. İstîlâhî alanı biraz daha genişleten kimi hadisçilere göre, hadis tabirinin, sadece Rasûlullâh'a ait söz, fiil ve takrirleri için değil aynı zamanda sahâbeye ve tabiin büyüklerine ait olan söz, fiil ve takrirleri için hatta bu söz, fiil ve takrirlerin onlara ait olduklarına dair rivâyetler için de kullanılabilir. Kimi hadisçiler de tanımın kapsamını daha da ileri boyuta götürerek hadisin kapsam alanına, Rasûlullâh'a izafe edilen sıfatları* ve hatta onun uyku halini ve uyanırken sergilediği

⁴⁷ Duhâ, 11

⁴⁸ Bkz: İbn Manzûr, a.g.e., a.y.; İbn Sîde, a.g.e., a.y.

⁴⁹ Bkz: İbn Manzûr, a.g.e., c. II, s. 796

⁵⁰ İsfehânî, a.g.e., c. I, s. 144

⁵¹ Tûr, 34

⁵² Necm, 59

⁵³ İsfehânî, a.g.e., a.y.

⁵⁴ Özafşar, Mehmet Emin, *Hadisi Yeniden Düşünmek -Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme-*, Ankara Okulu Yayınları, 1. baskı, Ankara, 1998, s. 14

* Ebû Şehbe, bu sıfatları "hem yaratılış hem de ahlâkî sıfatlar" şeklinde açıklamaktadır. Buna göre örneğin, Rasûlullâh'ın ten renginin kırmızıya çalacak kadar beyaz olması, boyunun ne çok uzun ne de kısa olması, haya, tevâzu' ve cömertlik bakımından insanların en cesaretli olması, fakirlere, miskinlere, dullara ve yetimlere karşı lütufkar olması gibi özellikleri hatta

durgunluk ve hareketlilik durumlarını da ilave etmişlerdir. Buna göre kapsam bakımından "hadis", "sünnet"ten daha geniş olarak algılanmaktadır.⁵⁵

Buna karşın et-Telvîh adlı eserin yazarına göre, "sünnet" kapsam yönünden "hadis"ten daha geniştir. Çünkü ona göre sünnet, Kur'ân haricinde Rasûlullâh'tan sadır olan söz, fiil ve takrirleri belirtmek için kullanılan bir tabirdir.⁵⁶

Hadisçiler, "hadis" ve "haber" kelimelerini eş anlamlı olarak değerlendirmektedirler. Bunların bir kısmı "haber"i hadisten daha geniş anlam alanına sahip görürken -ki, böylece haber kavramının anlam alanı içine Rasûlullâh'ın ve onun dışındaki sahâbe ve tabiinden aktarılan rivâyetler girmiş olmaktadır- kimileri de "haber" kavramını sahâbe ve onlardan sonra gelenlerden mevkûf olarak aktarılan rivâyetlere özgü kılmaktadırlar. Buna göre "haber" kavramı, Rasûlullâh'a özgü olan merfû hadisin kapsamına dâhil olmamaktadır.⁵⁷

İmâm Takıyyuddîn b. Teymiyye şöyle demektedir: "Nebevî hadis ifadesi, genel olarak kullanıldığında, peygamber olduktan sonra Rasûlullâh (s.a.s.)'in söz, fiil ve takrirlerinin hadis olarak aktarılmış şekli anlaşılır. Zira O'nun sünneti bu üç unsurdan oluşmaktadır. Rasûlullâh'ın sözü, eğer haber olarak aktarılmış ise bunun tasdik edilmesi gerekir. Eğer vacip, haram ve mubah kılma türünden teşrîfî bir özelliğe sahip ise buna tabi olmak gerekir. Peygamberlerin nübüvvet görevini, onların, Allah'tan aktardıkları haberlerde korunmuş olduklarını gösteren bir takım âyetler vardır ki, peygamberler ancak gerçek haberler aktarmışlardır. İşte bu, nübüvvetin anlamıdır."⁵⁸

"Hadis kelimesi ile ifade edilmek istenen anlam, bazen eser, bazen de rivâyet tabiriyle ifade edilmektedir. Ayrıca, hadis ya da onun yerine kullanılan kelimeler yalın olarak, hiçbir sıfat almaksızın kullanıldıkları gibi, bir takım sıfatlar da almaktadırlar" diyen Özafşar devamla bunlara dair Hanefî mezhebinin iki önemli imâmı olan eş-Şeybânî ve Ebû Yûsuf'tan bazı örnekler vermektedir.⁵⁹

* eş-Şeybânî (189/804) hastalıklı olması halinde, bir kadının kocasından ayrılma talebinde bulunup, bulunamayacağına ilişkin şöyle der:

O'nun katıldığı gazveleri ve onun yaşam tarzını "hadis" tabiri kapsamında değerlendirmektedir. Bkz: Ebû Şehbe, a.g.e., s. 15

55 Bkz. Tehânevî, a.g.e., c. I, s. 627; Ebû Şehbe, a.g.e., s. 16; Şenkîti, a.g.e., s. 31

56 Tehânevî, a.g.e., a.y.; Ebû Şehbe, a.g.e., a.y.

57 Bkz. Cibrîn, Abdullah b. Abdurrahmân, *Ahbâru'l-Âhâdi fi'l-Hadisi Huccetuhâ, Mefâduhâ, el-'Amelu bi-Mûcibehâ*, 1. baskı, Dâru Tayyibe, Riyâd 1408/1987, s. 30; Şenkîti, a.g.e., a.y.

58 Kâsımî, a.g.e., s. 62

59 Bkz. Özafşar, a.g.e., s.28-29

"...Bu konuda bize, Hz. Peygamber'den herkes tarafından bilinen bir hadis gelmiştir. Bunun ne inkârı, ne bilinmemesi mümkün ve ne de herhangi bir şüpheye müncer olması mevzubahis değildir."⁶⁰

* Riba konusunun tartışıldığı bir yerde ise bazı rivâyetlere yer verdikten sonra Şeybânî, şu ifadeyi kullanır:

"...Bu Peygamber'den gelen ve herkes tarafından bilinen bir hadis'tir."⁶¹

* Hac bahsinde de soru olarak şu tabiri kullanır:

"...Bu, Peygamber'den nakledilen ve hiç kimsenin reddedemeyeceği bir hadis değil midir?"⁶²

* Oruç konusunu ele aldığı bir yerde de şöyle der:

"...Bu günler, Rasûlullah (s.a)'ın herkesçe bilinen bir hadisiyle, oruç tutulmasını yasakladığı günlerdir... Peygamber (s.a)'den nakledilen ve herkesçe bilinen bir hadis'te ise..."⁶³

Bu ve benzeri örnekleri verdikten sonra Özafşar şöyle devam etmektedir: "Buraya kaydettiğimiz ve etmediğimiz daha pek çok örnek, 'hadis' kelimesinin: "Hz. Peygamber'in sözü veya onun herhangi bir davranışının sözlü nakli," anlamında kullanıldığını göstermektedir. Ancak, ilk devir literatürümüz, 'hadis' kelimesinin özellikle Peygamber'in söz ve fiilleri için kullanılmadığının örneklerini de ihtiva etmektedir. Bunun da misallerini Şeybânî'nin kullanımında tespit etmek mümkündür."⁶⁴

* O, Mestler üzerine meshedilmesi konusunu işlerken Hz. Ömer'in sözünü şu ifadelerle nakleder:

"...Ömer b. el-Hattâb'tan herkes tarafından bilinen şu hadis gelmiştir: Şâyet din, re'y ile bilinecek bir şey olsaydı mestlerin altını meshetmek, üstünden daha evla olurdu."⁶⁵

* İhramlı bir kimsenin gölgelenmesi ile ilgili olarak Hz. Âişe'nin bir davranışını aktarırken de, 'hadis' tabirini kullanarak nakletmiştir. Şöyle ki:

60 Şeybânî, Muhammed b. Hasan, *Kitâbu'l-Hucce 'alâ Ehli'l-Medîne*, I-IV, thk. Mehdî Hasan Keylânî, 3. baskı, c. III, 'Alemlü'l-Kutub, Beyrut, 1983, s. 450

61 Şeybânî, a.g.e., c. II, s. 599-601

62 Şeybânî, a.g.e., c. I, s. 309

63 Şeybânî, a.g.e., c. I, s. 397-432

64 Özafşar, a.g.e., s. 29

65 Şeybânî, a.g.e., c.I, s. 35-36

“...Hz. Âişe’den gelen ve herkes tarafından bilinen bir *hadise* göre, o, ihramlı iken başından aşağı yüzüne doğru elbiseyi sarkıtmak suretiyle gölgelenirdi... Sonra, Safiy.y.e’nin *hadisi* de herkesçe bilinen bir *hadistir*...”⁶⁶

Bu tür örnekleri Ebû Yûsuf (182/798)’ta da görmek mümkündür. O, savaşta elde edilen ganîmetlerden süvâri ve atının payının ne olacağı meselesini incelerken, Suriye valisinin aldığı ve halîfe Ömer’in de onayladığı bir kararı ‘hadis’ olarak isimlendirir:

“... Ebû Hanîfe, bu *hadisi* alır. Süvâri ve atına birer hisse verilmesi kanaatinde olduğunu belirtir.”⁶⁷

Bunların yanı sıra eş-Şeybânî örneğinde Hanefilerin Rasûlullâh (s.a.s.)’tan aktarılan rivâyetler için hadis tabirinin yanı sıra ‘eser’ kavramını kullandıkları da görülmektedir.⁶⁸

Örneğin İmâm Muhammed, Ramazan orucu ile ilgili bir meseleyi tartışırken “...bizzat bu konuda, Peygamber’den güvenilir ravilerin naklettiği bir eser gelmiştir”⁶⁹, alım-satımla ilgili bir konuda da “...hayvanın nesîe usulüyle satışının caiz olmadığına dair pek çok eser gelmiştir...”⁷⁰ derken, mestler üzerine meshetmekle ilgili olarak da “...Mukîm kimsenin bir gün bir gece, misafirin ise, üç gün üç gece meshedebileceğine dair gelen eserler çok miktardadır...”⁷¹ İfadesini kullanmaktadır. Bütün bu ve benzeri örnekler de göstermektedir ki, Hanefiler, hadis tabirini sadece Rasûlullâh’a izafe etmemişler; yeri geldiğinde hadis’in karşılığı olarak “haber” kavramını kullanırken yeri geldiğinde de “eser” kavramını kullanmışlardır.

C. Sünnet Kelimesi ve Tanımı

a. Sözlük anlamı

“Bir şeyin akıp rahat bir şekilde (sürekli olarak) ilerlemesi”⁷² anlamına gelen ve sülasi I. babdan gelen (سنن) kökünden türetilmiş olan “sünnet” kelimesinin en

66 Şeybânî, a.g.e., c. II, s. 271-298

67 Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrâhîm el-Ensârî, *Kitâbu'l-Harâc*, çev. Müderriszâde Muhammed Atullah Efendi, (sad: İsmâil Karakaya), Akçağ yayınları, Ankara, 1982, s. 20’den naklen; Özafşar, a.g.e., s. 30

68 Mevcut örnekler için bkz: Özafşar, a.g.e., s. 21 vd.

69 Şeybânî, a.g.e., c. I, s. 377

70 Şeybânî, a.g.e., c. II, s. 482

71 Şeybânî, a.g.e., c. I, s. 24

72 İbn Zekeriyâ, a.g.e., c. III, s. 60; İbn Manzûr, a.g.e., c. III, s. 2126; Fîruzâbâdî, a.g.e., c. IV, s. 233

temel anlamı, "sîret: davranış, hal, tavır, yaşam tarzı"dır.⁷³ Bu kelime, "الفانون" kelimesiyle birlikte kullanıldığında "kanun koymak", "الطريق" kelimesiyle kullanıldığında "yolda yürümek, yoldaki engelleri kaldırmak"⁷⁴, "الطين" kelimesiyle kullanıldığında ise "çamura şekil vermek"⁷⁵ ve "الرجل ابله" kelimeleriyle birlikte kullanıldığında ise "kişi, develeri güzelce koruyup götü"⁷⁶ anlamlarına gelmektedir. Sünnet kavramının Rasûlullâh'a izafe edilmesi durumunda bu temel anlamların da "sünnetu Resul" kavramı içinde yer aldığı gerçeği gözden çıkarılmamalıdır.

Sünnet kelimesinin bir diğer temel anlam alanı da bu kelimenin "tabiat: kişilik, mizaç, karakter, huy" anlamına gelmesidir.⁷⁷ "Kötü ya da güzel bir yaşam tarzı"⁷⁸, "bir yönde devamlılık gösterme, kalıcılık sergileme"⁷⁹, "dosdoğru ve övülmüş olan"⁸⁰ ve "yol güzergâhı -ki bu öncekilerin kullandığı ve sonrakilerin de güzergâh edindikleri yoldur-"⁸¹ gibi anlamlara da gelen sünnet kelimesi, Allah lafzıyla birlikte "Sünnetullah" şeklinde kullanıldığında, "Allah'ın emir, yasak ve hükümlerinin tümü"⁸² anlamı ortaya çıktığı gibi "Allah'ın hikmetini (bilme) yolu ve ona itaat etme yolu/tarzı"⁸³ anlamı da verilmektedir. Şâyet Nebî/Resul lafızlarıyla birlikte "sünnetu resul/Nebî" şeklinde kullanılırsa, "Rasûlullâh'ın elde etmeye çalıştığı yol" anlamı ortaya çıkar.⁸⁴

Şer'î/hukûkî anlamda kullanıldığında ise "sünnet" kelimesinden; Kitab'ın temas etmediği konularla ilgili olarak Rasûlullâh'ın sözlü ve fiili olarak ortaya koyduğu emir, yasak ve mendub türü davranışlar anlaşılır.⁸⁵

b. Terim anlamı

Sünnet kelimesinin anlamı, İslâmî ilimlerle uğraşanların branşları ve amaçlarının farklılığına göre farklılık göstermektedir. Buna göre sünnet, usulcülere göre farklı anlam alanına sahipken hadisçiler ve fıkıhçılara göre farklı anlam alanına sahiptir.

73 İbn Zekeriyâ, a.g.e., a.y.; Ferâhîdî, a.g.e., c. V, s. 2139; Fîruzâbâdî, a.g.e., a.y.

74 Mes'ûd, Cübrân, *er-Râid*, 7. baskı, Dârul-'İlm li'l-Melâîyn, Beyrût, 1992, s. 451

75 İbn Sîde, a.g.e., c. VIII, s. 417; Fîruzâbâdî, a.g.e., c. IV, s. 233

76 Ferâhîdî, a.g.e., c. V, s. 2139; Fîruzâbâdî, a.g.e., c. IV, s. 233

77 İbn Sîde, a.g.e., c. VIII, s. 417; İbn Manzûr, a.g.e., c. III, s. 2125

78 İbn Sîde, a.g.e., a.y.

79 Rızâ, Şeyh Ahmed, *Mu'cemu Metni'l-Luğa*, I-V, Dâru Mektebeti'l-Hayât, c. II, Beyrût, 1958, s. 230

80 İbn Manzûr, a.g.e., c. III, s. 2125

81 İbn Manzûr, a.g.e., a.y.

82 İbn Manzûr, a.g.e., c. III, s. 2124; Fîruzâbâdî, a.g.e., a.y.

83 İsfehânî, a.g.e., I/322

84 İsfehânî, a.g.e., a.y.

85 İbn Manzûr, a.g.e., a.y.; Şenkîtî, a.g.e., s. 51

Hadis bilginleri, Allah'ın kendisinden, bizim için örnek ve rehber olarak bahsettiği Rasûlullâh (s.a.s.)'i inceleme konusu yaptıkları için şer'î bir hüküm belirlemiş olsun ya da olmasın O'nun ile alakalı olan yaşam tarzı, ahlak, şemâil, haberler, söz ve fiilleri aktarmışlardır.⁸⁶

Usul bilginleri, kendisinden sonraki insanlar için hayata dair düzenlemeleri açıklayan ve müçtehitler için kaideler vazeden ve yasa koyucu olan Rasûlullâh'ı araştırma konusu yaptıkları için, Rasûlullâh'a ait olan ve hüküm belirlemeye yarayan söz, fiil ve takrirleriyle ilgilenmişlerdir.

Fıkıh bilginleri ise, Rasûlullâh'ın, şer'î bir hükmün varlığına delalet eden davranışlarını araştırdıkları için, kullar için, vaciplik, haramlık, mubahlık bildiren ve benzeri davranışlarla ilgili olan şer'î hükümlerin varlığını irdelemişlerdir.⁸⁷

Hadisçilerin istilahına göre sünnet; Nebî (a.s.)'in söz, fiil ve takrirlerinin yanı sıra onun yarâdılış ve ahlakî vasıflarının tümüne verilen addır. Hadisçilerin bir kısmı, bu tanıma, sahâbe ve tabiin sözleri ile fiillerini de dahil etmişlerdir. Buna göre sünnet tabiri, önceki âlimlerin terminolojik kullanımında hadis kelimesiyle eş anlamlı bir alana sahiptir. Âlimlerin bir kısmına göre hadis, kapsam bakımından, sadece Rasûlullâh'ın söz ve fiilleri için kullanılırken, sünnet; söz, fiil, takrirlerin yanı sıra sıfatları, uyku ve uyanıklık durumundaki durgunluk ve hareketlilik hallerini ve niyetleri kapsamına almaktadır. Buna göre sünnet, hadisten daha kapsamlı bir anlam alanına sahiptir.⁸⁸

Usul-ı fıkıhçıların terminolojisine göre sünnet; Rasûlullâh'tan, Kur'ân-Kerim'in dışında sadır olan ve şer'î bir hüküm için delil olabilen söz, fiil ve takrirlerine denir. Sözlü olan sünnet, farklı amaç ve münasebetlerle Rasûlullâh'ın dile getirdiği hadislere denir. "لا وصية لوارث"⁸⁹ hadisinde olduğu gibi hadisler esas

86 Hatîb, Muhammed 'Accâc, *es-Sünnetü Kable't-Tedvîn*, y.y, t.s, s. 15; bkz: Sibâ'î, Mustafa, *es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fi't-Tesrî'i'l-İslâmiyyi*, 1. baskı, el-Mektebetu'l-İslâmiyyi-Dâru'l-Varrâk, 2000, s. 68; Muhennâ, Suheyr Reşâd, *Haberu'l-Vâhidi fi's-Sünneti ve Eseruhu fi'l-Fikhi'l-İslâmiyyi*, Dâru's-Şurûk, 1. baskı, Beyrût, s. 9; Şenkîti, a.g.e., s. 51

87 Hatîb, a.g.e., s. 15-16; Sibâ'î, a.g.e., s. 68; bkz: Muhennâ, a.g.e., s.9

88 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 17; bkz: Hatîb, a.g.e., s. 16; Sibâ'î, a.g.e., s. 65; Mehdaliyyî, Rebî' b. Hâdî 'Umeyr, *Hucciyetu Haberi'l-Âhâdi fi'l-'Akâidi ve'l-Ahkâm*, 1. baskı, Dâru'l-Minhâc, Kâhire, 1426/2005, s. 11; Şüserî, Sa'd b. Nâsir b. Abdülazîz, *Şerhu Risâletin fi Usûli'l-Fikhi li'l-Hasan b. Şihâb el-'Ukberî* (ö.h. 468), 1. baskı, Dâru Küñûz-i İsbiliyâ, Riyâd, 1468/2007, s. 57

89 Benzer ve yaklaşık kullanımlar için bkz: Tirmizi, el-Hâfız Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmi'u'l-Kebîr*, tlk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, 1. Baskı, Mektebetu'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd, ts., Vasâyâ, 5. Bab, hd. no: 2120-2121, s. 478-479; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebû Dâvûd*, tlk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, 2. Baskı, Mektebetu'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd, Vasâyâ, 6. Bab, hd. Bo: 2870, s. 509; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm, *Sünenü'd-Dârimî*, I-IV, thk: Huseyn Selim Esed ed-Dârânî, 1. Baskı, Dâru'l-Muğni li'n-Neşr ve't-Tevzî', el-Memleketu'l-Arabîyyetu's-Su'ûdiyyetu, 1421/2000, Vasâyâ, 28. Bab, hd. no: 3299-3306, c.

alınarak şer'î bir hüküm belirlenebilir.⁹⁰ Fiil ise, şekli ve rükünleriyle birlikte beş vakit namazın kılınması, Rasûlullâh'ın hacc menâsikini eda etmesi... gibi sahâbe tarafından bize aktarılan davranışlara denir. Takrîr ise, bir kısım sahâbeden sadır olan söz veya davranışı, Rasûlullâh'ın sükut edip inkâr etmemek veya o söz ve davranışı onaylamak veya güzel bulup teyit etmek suretiyle O'nun ikrar ettiklerine denir.⁹¹

Fakîhlerin terminolojisinde ise sünnet; farz ve vacip türünden olmayan, farz ve vacip kilmaksızın dinde izlenen yol olan ve Rasûlullâh'tan sadır olan her şeye denir.⁹²

Bilginlerin farklı hedeflere sahip olması, onların benimsediği terminolojide de farklılığa neden olmuştur. Bu istilâhî tanımların en kapsamlısı, muhaddislerin benimsediği tanımdır. Usulcülerin ve fakîhlerin benimsedikleri istilâhî tanım ise, muhaddislerin benimsediklerine nazaran kapsam bakımından daha dardır.⁹³

Sünnet tabiri, bazen de, hadisçilere ve usul-ı fıkıh bilginlerine göre; ister Kur'ân- Kerim'de yeri olsun ister Nebî (a.s.)'dan eser olarak aktarılmış olsun veya olmasın sahâbe ameli için de kullanılmaktadır.⁹⁴ Bunun en bâriz örnekleri de "sahâbe sünneti" denilebilecek olan içki içme cezası, Hz. Ömer'in görüşü doğrultusunda Ebû Bekr döneminde mushafın bir araya getirilmesi, insanların yedi kıraat yerine bir kıraat üzerinde hemfikir olmaları, dîvânların yazılması türünden olan davranışlardır.⁹⁵ Ancak İbn Fâris "Fıkhu'l-'Arabiyyeti" adlı eserinde; "Âlimler, 'Ebû Bekr ve Ömer'in sünneti' şeklinde bir ibarenin kullanımını çirkin bulmuşlardır.

IV, s. 2061-2064; Nesâî, Ebû 1. Baskı, Abdurrahman, Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Sünenü'n-Nesâî*, tlk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetu'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, ts., Vasâyâ, 5. Bab, hd.no: 3641-3643, s. 567; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, tlk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, 1. Baskı, Mektebetu'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, ts., Vasâyâ, 6. Bab, hd.no: 2712-2714, s. 460-461; Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, I-II, thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, y.y., 2. Baskı, 1417/1997, Vasiyyet, 5. Bab, hd.no:2224, c. II, s.314; Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü'd-Dârekutnî*, I-VI, thk: Şuayb el-Arnaut, Hasas Abdülmünim Şelebî, Sa'îd el-Lehâm, 1. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1424/2004, Ferâiz, hd.no:4150-4156, c. V, s. 171-173; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, I-XI, thk: Muhammed Abdülkâdir 'Atâ, 3. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1424/2003, Vasâyâ, hd.no: 12537-12544, c.VI, s. 432; Abdürrezzâk, Ebû Bekr İbn. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, I-XII, thk: Habîburrahmân el-A'zâmî, el-Meclisu'l-İlmî, y.y., 1392/1972, Vasâyâ, hd. No: 16376, c. IX, s. 70;

90 Hatîb, a.g.e., a.y.

91 Hatîb, a.g.e., s. 17; bkz: Sîbâ'î, a.g.e., s. 65-66; Şenkîti, a.g.e., s. 51

92 Hatîb, a.g.e., 18; bkz: Şenkîti, a.g.e., a.y.

93 Bkz: Şenkîti, a.g.e., s. 52

94 Hatîb, a.g.e., s. 18-19

95 Bkz: Hatîb, a.g.e., s. 19; Sîbâ'î, a.g.e., s. 66; Şenkîti, a.g.e., s. 53

Onlara göre sadece, "Allah'ın sünneti" ve "Rasûlullâh (s.a.s.)'in sünneti"⁹⁶ tabiri kullanılabilir"⁹⁷ demek ve sünnet tabirinin Allah ve Resulü dışında hiç kimseye izafe edilemeyeceğini belirtmektedir.

Vehbe ez-Zuhaylî, eserinde, "haber kelimesi, hadis kelimesi gibi, söz, fiil, takrir veya nitelik türünden olup da Nebî (a.s.)'a, sahâbeye ve sahâbe dışındakilere izafe edildiği ve eser kelimesi de, kimilerine göre merfû' veya mevkûf hadis için bir kısım fakîhe göre de sadece mevkûf hadis için kullanıldığı için "sünnet" tabirini kullanmayı yeğledim" demiş, ardından da sünnet kelimesini, "Nebî (a.s.)'a ait olan söz, fiil, takrir ve nitelikler" şeklinde tanımlamıştır.⁹⁸ Ez-Zuhaylî'ye göre, fakîhler nazarında sünnetin tanımı şudur: "daha önce hüküm konusunda belirttiğim gibi, sünnet, vacip ibadetlerin karşılığı olarak kullanılır. Bazen de "falanca ehl-i sünnettendir" sözünde olduğu gibi bid'at karşılığında da kullanılır. Usulcülere göre ise, Resul (s.a.s.)'den sadır olan ancak ne metlüvv ne de mucize olan ve de mucize kapsamına dahi girmeyen şer'î delillerden biridir. Başka bir ifadeyle sünnet, Resul (s.a.s.)'den söz, fiil ve takrir olarak sadır olan her şeye denir."⁹⁹

Usulcülere göre sünnetin tanımlarından biri "Nebî (a.s.)'ın, herhangi bir gerekçe olmaksızın terk etmekle birlikte alışkanlık edindiği davranışlardır" şeklinde iken bir diğer tanıma göre ise "nafile ibadetlerden biridir" şeklindedir.¹⁰⁰

Hanefilere göre "sünnet" tabirinin sadece Rasûlullâh'a izafe edilmesi doğru değildir. Çünkü Hanefiler, bu kelimenin şer'î anlamından; Nebî (a.s.)'ın ve ondan sonraki dönemde sahâbenin ortaya koydukları gelenek/davranış biçimlerini anlamaktadırlar.¹⁰¹ Serahsî, eş-Şafî'î'nin, Hanefî mezhebinin sünnet yaklaşımından farklı olarak ileri sürdüğü "mutlâk olarak sünnet, sadece Nebî (a.s.)'in sünnetidir"¹⁰² şeklindeki görüşünü ve bu görüşü için dayandığı delili zikreder, ardından da "bize göre sünnet lafzının mutlâk olması, bu lafzın 'Nebî (a.s.)'in Sünneti' şeklinde tahsis edilmesini gerektirmez" der. Bu görüşünü temellendirmek için dayandığı delil ise Hz.

96 Bu kullanımın Kur'ân-ı kerim'de bulunmayışından hareketle bu kavramın ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili değerlendirmeler için bkz: Guraya, Muhammed Yûsuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım-Mâlik'in Muvatta'î Özellinde*- çev. Mehmet Emin Özafşar, 1. baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 32 vd.

97 Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Cevvi min 'İlmi'l-Usûl*, I-II, thk: Ebû Hafs Sâmî b. el-'Arabi el-Eserî, c. I, 1. baskı, Dâru'l-Fazîlet, Riyâd, 1421/2000, s. 186

98 Bkz: Zuhaylî, Vehbe, *Usûlu'l-Fikhi'l-İslâmî*, I-II, c. I, 1. baskı, Dâru'l-Fikr, Dımaşk, 1406/1986, s. 449

99 Zuhaylî, a.g.e., s. 450; bkz: Şevkânî, a.g.e., I/186; Hudarî, Muhammed Beg, *Usûlu'l-Fıkh*, 6. baskı, el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kübrâ, Mısır, 1389/1969, s. 214

100 Bkz: Şevkânî, a.g.e., a.y.

101 Bkz: Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *Usûlu's-Serahsî*, I-II, thk: Ebû'l-Vefâ Afgânî, c. I, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1414/1993, s. 113

102 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 114

Muhammed'in " من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها " şeklindeki hadisidir.¹⁰⁴ "ووزر من عمل بها الى يوم القيامة"

"Selef âlimleri, sünnet kelimesini, Ebû Bekr'in ve Ömer'in (r.a) yöntemleri için de kullanmaktaydılar" diyen Serahsî, bu görüşü için " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين " "من بعدى عضوا عليها بالنواجذ" ¹⁰⁵ hadisini delil olarak kullanmakta ve bu hadise dayanarak da "sünnetin hükmü, kendine örnek almaktır. Bu delille, din yolunda sözlü ve fiili olarak Rasûlullâh'ın örnek alınması ortaya çıkar. (Örnek alınması noktasında) O'ndan sonraki dönemde yaşamış olan sahâbe de eşdeğer konumdadır"¹⁰⁶ demektedir.

II. HABER'İ OLUŞTURAN UNSURLAR

Hadis biliminin olduğu kadar fıkıh ve usulü fıkıhın da ilgi alanına giren hadis/haber; sahâbe döneminden itibaren özellikle hukûkî normların belirlenmesinde Kur'ân'dan sonra başvuru ikinci kaynak olmuştur. Sözlü/rivâî geleneğin hakim olduğu dönemlerde birilerine isnad edilen sözlerin o kişiye ait olup olmadığı konusunda ciddi tetkikler yapıldığı görülmektedir. Bu tetkikler muvacehesinde hadisin/haberin senedi olduğu kadar metni de ciddi eleştirel süzgeçlerden geçirilmiştir. Sahâbe döneminde başlayan bu tetkikler yazılı materyallerde kayıt altına alınmamış olsa bile bilimsel bir gelenek olarak sonraki dönem araştırmacıların kullanımına hazır pek çok metot ve yöntem tevarüs etmiştir. İsnad sistemine yönelik tetkik yöntem ve tekniklerinin yanı sıra metne yönelik yöntem ve teknikler sonraki nesle aktarılmıştır. Bu bağlamda Hanefî mezhebi de kendi ihtiyaçları doğrultusunda ve bölgesel şartların da etkisiyle kendilerine özgü yöntem ve teknikler geliştirmiş olup bu sistemin nasıl teşekkül ettiği ve işlediği belirlenmeye muhtaçtır. Öncelikle Hanefîlerin, hadisin/haberin metnine dair algı ve sistemleri ardından da isnada dair algı ve sistemleri üzerinde durulacaktır.

103 Benzer lafızların yer aldığı hadisler için bkz: Tirmizi, İlim, 15. Bab, hd.no: 2674-2675, s. 602; Müslim, İlim, 6. Bab, hd.no:15, c. II, s. 1233; Zekât, 20.bab, hd.no: 69, c. I, s. 451-452; Nesâî, Zekât, 64. Bab, hd.no:2554, s. 398; İbn Mâce, Mukaddime, 14. Bab, hd.no:203, s. 53; Dârimî, Mukaddime, 44.bab, hd.no: 529-531, c. I, s. 445; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-IV, y.y., 2. Baskı, 1398/1978, c. II, s. 505; c.IV, s. 356, 357, 360, 361, 362; Beyhakî, Zekât, hd.no: 7741-7742, c. IV, s. 293-294; Abdürrezzâk, Câmi', hd.no:21024-21025, c. XI, s. 466

104 Bkz: Serahsî, a.g.e., a.y.

105 Bkz: Tirmizî, İlim, 16. Bab, hd.no: 2676, s. 603; Ebû Dâvûd, Sünnet, 6. Bab, hd.no:4607, s. 832; İbn Mâce, Mukaddime, 6. Bab, hd.no:42, s. 20; Dârimî, Mukaddime, 16 bab, hd.no: 96, c. I, s. 229; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., c. IV, s. 126, 127

106 Serahsî, a.g.e., a.y.

1. Metin Unsuru

A. İşitme Unsuru (Simâ')

Sözlü iletişimin etkin ve belirleyici olduğu toplumlarda, kültürel unsurların şifahi olarak gelecek nesillere aktarılması kaçınılmazdır. Kültürel değerlerin varlığını koruyup devam ettirebilmesi için ise bire'ysel ve toplumsal hafızanın kuvvetli olması gerekmektedir. Tarihlerine ve kültürel değerlerine her toplum gibi bağlı olan Arapların, kültürel değerlerini yeni nesillere aktarmaya çalıştıkları bir gerçektir.

Buldukları bölge itibariyle hem birbirleriyle hem de komşularıyla ve ticarî münasebetlerinden dolayı da uzak beldelerle sıkı ilişkilerde bulunan Araplar, bu ilişkilerin neticesinde kendi tecrübeleri ve kaynaştıkları diğer kültürler yardımıyla birçok ilim, marifet ve maharet elde etmişlerdir.¹⁰⁷ Arapların en asilinden tutun da en fakir ve mecnununa kadar şiir bilmeyen yoktu. Bir kavmi aşığılayan, rezil eden, onu göklere çıkaran ve kavimler üstü bir statüye koyan da şiirdi. Şiir, bazen savaş başlatıcı bir sebep olurken, bazen de başlamış savaşları durdururdu. Kısacası şiir, Arapların siyasi, tabii, maddî ve manevî her çeşit yaşamlarının tam ortasında yer alıyordu. Şiirsiz Arap, Arapsız şiir düşünmek imkansızdı.¹⁰⁸ Bu durum bile Arapların hafızalarının ne kadar kuvvetli olduğunu göstermektedir. Hafızanın kuvvetli olmasının, bilgi elde etme vasıtası olan işitme unsuruyla yakından bağlantısı vardır. Doğru bilginin, doğru, sağlam ve eksiksiz işitme ile gerçekleşeceği de bir vakiadır. Bu vakiya doğrultusunda Arapların, kültürel değerlerini bire'ysel ve toplumsal hafızada eksik tutmama çabası içinde olmaları da kaçınılmazdır.

Bu gerçeğin farkında olan İslam âlimleri, yazılı kültürün gelişmemiş olduğu bir dönemde dinsel bir kaynak olan hadisin/haberin, iletişim yoluyla diğer insanlara eksiksiz ve doğru bir şekilde aktarılıp aktarılmadığını irdeledikleri gibi işiten kişinin de işittiğini tam ve doğru bir şekilde işitip işitmediğini irdelemiş ve bu durumu belli normlara bağlama çabası içine girmişlerdir. Bu gerçeği dikkate alanlar arasında Hanefî âlimleri de vardır.

a. İşitmede azimet

Hanefî bilginleri; bilgi elde etme vasıtalarından olan işitme unsurunu kendi içinde "azimet" ve "ruhsat" olmak üzere iki kısımda değerlendirmişlerdir. Hanefî

107 Bkz: Palabıyık, M. Hanefî, "Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri, Ata.Ü.İ.F.D., sayı: 27, 2007, s. 36

108 Palabıyık, a.g.mak., a.y.

bilgini olan Serahsî; azimetin işitmeye göre gerçekleşeceğini belirttiikten sonra işitmede azimet unsurunu kendi içinde dört kısımda değerlendirmektedir. Bunlardan ilk ikisi şu şekilde gerçekleşir.

1- Muhaddisin kişiye hadis okuması (kıraati); kişinin de okunanı bizzat işitmesi (sima').

2- Kişinin muhaddise hadis okuması ve onun da dinlemesi. Ardından da "bu hadis sana okuduğum gibi midir?" diye sorduğunda muhaddisin de "evet" cevabını vermesi.¹⁰⁹

Hadis bilginlerine göre muhaddisin başka birine hadis okuması aslına en uygun yöntemdir; çünkü bu yöntem Nebî (a.s.)'ın kullandığı yöntemdir. Nebî (a.s.), ashâbına hadis söyler ve onlar da O'ndan nakilde bulunurlardı. Bu yöntemde hata ve ihmalkârlık olasılığı daha azdır; dolayısıyla bu yöntem maksada, yani tam olarak emaneti yüklenmeye daha uygundur.¹¹⁰ Ebû Hanîfe ise muhaddislerden farklı düşünmektedir. Ona göre kişinin muhaddise kıraatte bulunması muhaddisin ona kıraatte bulunmasından daha kuvvetli bir yöntemdir. Çünkü bu yöntem, Nebî (a.s.)'a özgü olan yanılma ve hata işlemekten korunma özelliklerini barındırmaktadır. Yazabilme ve yazılı bir şeyi okuyabilme vasıflarına sahip olmayan Nebî (a.s.), hafızasında var olan şeyleri söylüyordu.¹¹¹ Burada Ebû Hanîfe'nin, yöntemin benzerliğine dikkat çekmek yerine, hata işleme ve yanılma olasılığının mevcudiyetini esas alarak değerlendirmede bulunduğu görülmektedir. Çünkü insan olması dolayısıyla muhaddisin, yanılma ve hata işleme olasılığı bulunmaktadır. Talebenin, kıraat esnasındaki dikkati muhaddiste bulunmaz. Muhaddis kıraat ettiği esnada, dikkat azlığı dolayısıyla okuduğu şeylerin bir kısmında hata edip etmediğinden kimse emin olamaz. Hâlbuki talebe, aşırı dikkati dolayısıyla muhaddisten farklı olarak okuduğu için hata yapmadığından emin olunabilir.¹¹² Kıraat yöntemi mi işitme yöntemi mi daha üstündür? Şeklindeki tartışmalara bakıldığında; bunları birbirine denk görenler olduğu gibi, işitme yöntemini kıraat

109 Bkz: Serahsî, a.g.e., I/375; Abdülaziz el-Buhârî, el-Îmâm 'Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed, *Keşfu'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, I-IV, c. III, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1418/1997, s. 56; Sağnâkî, Hüsâmuddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc, *el-Kâfi Şerhu'l-Bezdevî*, I-V, thk: Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit, c. III, 1. Baskı, Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1422/2001, s. 1329

110 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 375-376; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 58; Sağnâkî, a.g.e., c. III, s. 1329-1330

111 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 376; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 58; Sağnâkî, a.g.e., c. III, s. 1330

112 Bkz. Serahsî, a.g.e., I/376; Debbûsî, Ebû Zeyd 'Ubeydullah b. Ömer b. Îsâ, *Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fikh*, thk: eş-Şeyh Halil Muhyiddin el-Huseyn, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1421/2001, s. 193

yönteminden üstün tutanlar ve kıraat yöntemini işitme yöntemine üstün tutanlar şeklinde üç farklı görüşün olduğu görülmektedir. Ebû Hanîfe ise son görüşü benimseyenlerdendir.¹¹³ Son görüşü benimseyenlerin gerekçesini el-Beyhakî, "el-Medhal" adlı eserinde şöyle dile getirmektedir: "şâyet şeyh/muhaddis hata yaparsa, galat okursa, talebesinin onu düzeltmesi mümkün olamaz."¹¹⁴

Talebenin muhaddise kıraatte bulunması üzerine muhaddisten bunu onaylayacak ya da inkâr edecek bir davranışın ortaya çıkmaması konusu da tartışmalıdır. Şafi fakîhlerinden olan Ebû İshâk eş-Şirâzî, Ebû'l-Feth Süleym er-Râzî ve Ebû'n-Nasr es-Sabbâğ gibileri muhaddise bir şey kıraat edildiğinde muhaddisten bunu onaylayacak ya da inkâr edecek bir tavrın ortaya çıkmaması, kıraatte bulunan kişinin ondan hadis rivâyet etmesinin caiz olduğunu göstermez derken, Hanefîlere göre ise böyle bir tavrın ortaya çıkmaması halinde kıraatte bulunan kişinin rivâyette bulunması caizdir.¹¹⁵

Hanefîlerin, azimet olarak kabul etmekle birlikte bir parça da olsa ruhsat unsuru barındırdığını ifade ettikleri diğer iki kısım ise şunlardır:

3- Kitabet yöntemi

4. Risalet (Elçi gönderme) yöntemi.

Şâyet muhaddis, yazı ile bir kişiye hadis yazıp kitabında da "falanca kişi filanca kişiden bana şu hadisi aktardı ilh" ifadesini kullanmışsa; dahası, gönderdiği kişiye "bu kitabım sana ulaştığında ve içindekileri de anladığında benden aktarmak suretiyle hadis rivâyetinde bulun" demişse bu yöntem Hanefîlere göre sahîh bir yöntemdir. Şâyet muhaddis, birine bir elçi gönderir ve o da bu sıfatla o kişiye o hadisleri tebliğ ederse, ulaştırırsa bu da sahîh bir yöntemdir. Çünkü peygamberliği tebliğ etmekle görevli olan Hz. Muhammed, bir kavme şifahi olarak tebliğde bulunmuşken başka bir kavme ise yazılı metin ve elçi göndermek suretiyle tebliğde bulunmuştur.¹¹⁶ Hanefî bilginlerine göre; ilk iki şekilde muhaddis, birine hadisi şifahi olarak duyurmakta (ismâ') ve böylece o kişiye hadisi aktarmaktadır. Son iki şekilde ise ona şifahi olarak değil de kitabından aktarmak (ihbâr) suretiyle rivâyette

113 Görüşler için bkz: Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tedrîbu'r-Ravi*, I-II, talik: Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. 'Uveyze, c. II, 1. Baskı, Dâru'l-Fikri'l-İlmiyye, Beyrût, 1417/1996, s. 9; Şehrezûrî, a.g.e., s. 137-138; Şâkir, Ahmed Muhammed, *el-Bâ'isü'l-Hasis Şerhu İhtisâri 'Ulûmi'l-Hadis li-İbn Kesîr*, I-II, tlk: Nâsiruddîn el-Elbânî, c. I, Mektebetu'l-Ma'ârif, Riyâd, 1. Baskı, 1417/1996, s. 330

114 Suyûtî, a.g.e., c. II, s. 10

115 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 57

116 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 376; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 60-61; Debbûsî, a.g.e., s. 191

bulunma özelliği mevcuttur. Ancak Hanefîler, kitabet ve risalet yöntemlerini üstünlük bakımından değerlendirirken risalet yöntemini daha sağlam bulmuşlardır. Çünkü bizzat kitap huzurda olan kişiye hitap etmemektedir. Elçi ise kitaba benzemenin yanı sıra ondan daha kuvvetli bir delildir. Her ne kadar zapt unsuru her iki yöntemde de mevcut olsa bile elçinin konuşabilmesi kitabın ise konuşamaması durumu söz konusudur.¹¹⁷ Burada Serahsî'nin; ilk iki yöntem için "ismâ" tabirini kullanırken, son iki yöntem için "ihbâr" tabirini kullanması dikkat çekicidir.

Abdülaziz el-Buhârî, kitâbet ve risâlet yöntemleriyle rivâyette bulunmanın caiz olduğuna delil olarak örfî uygulamayı da delil getirmekte ve şöyle demektedir: "insanlar kitap ve elçi göndermeyi karşıdaki kişiye hitapta bulunmakla eşdeğer görmüşlerdir. Hatta halife ve sultanlar, şifahi olarak yaptıkları gibi adlî, idâri ve siyâsî atamaları kitap ve elçi göndererek yapmışlar ve kitap ve elçiye muhalif davrananları emre muhalif davrananlar olarak görmüşlerdir."¹¹⁸

Hadis âlimleri bu yöntemlerle ezberlenen hadislerin, hangi lafızlarla aktarılması gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Örneğin Kâdı İyâz b. Mûsâ es-Sebtî, muhaddisin kıraatte bulunması yönteminde dinleyen kişinin "حدثنا, أخبرنا, سمعت فلانا يقول, قال لنا فلان, ذكر لنا فلان" ibarelerinden biri ile rivâyette bulunmasında sakınca olmadığını ifade ederken; Ebû Bekir el-Hatîb ise rivâyette bulunulurken "سمعت", "حدثنا", "أخبرنا" ibarelerinin hiyerarşisine dikkat çekmektedir.¹¹⁹ Hanefîlerden Serahsî ilk iki kısım için "حدثني فلان" ifadesinin kullanılması gerektiğini ifade ederken¹²⁰, el-Buhârî ise şeyhin kıraatte bulunması yönteminde dinleyen kişinin hangi lafızları kullanarak rivâyette bulunabileceği hususunda şeyhin amacını dikkate alarak; şeyhin amacı eğer özellikle o hadis(ler)i o kişiye ya da o kişinin bulunduğu topluluğa işittirmek ise o zaman ravinin "حدثني و" lafızlarını kullanabileceğini; eğer böyle bir amacı yoksa şeyhi bizzat ona hadis veya haber aktarmadığı için, yukarıdaki lafızları kullanmak yerine sadece "سمعت يحدث عن فلان" ifadesini kullanarak rivâyette bulunması gerektiğini belirtmektedir.¹²¹

Kitâbet yöntemiyle elde edilen hadislerin rivâyetinde ise örneğin el-Leys b. Sa'd, "حدثنا وأخبرنا" lafızlarıyla rivâyette bulunabileceğini ifade ederken; tercihe şayan

117 Bkz: Serahsî, a.g.e., c. I, s. 376; Debbûsî, a.g.e., a.y.

118 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 61; ayrıca bkz. Debbûsî, a.g.e., a.y.

119 Bkz: Suyûtî, a.g.e., c. II, s. 5-6; İbnu's-Salâh, a.g.e., s. 132-133; Şâkir, a.g.e., c. I, s. 328

120 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

121 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 57

olan görüşe göre ise “كتب الي فلان...” ifadesinin kullanılması gerekir.¹²² Hanefîlere göre ise kitâbet ve risâlet yöntemiyle elde edilen hadislerin rivâyetinde “أخبرني- أخبرنا” lafızlarının kullanılması gerekmektedir.¹²³

b. İşitmede ruhsat

Hanefî bilginleri, icâzet ve münâvele yöntemlerini “işitmede ruhsat” olarak değerlendirmektedirler. Onlara göre bu yöntemlerde ruhsat unsuru vardır; çünkü bu yöntemlerde hadisi duyurma işlemi mevcut değildir.

İcâzet: Muhaddisin başka birine “falanca kişinin bana aktardığı bu hadislerin bulunduğu bu kitaptakileri, benden rivâyet etmen hususunda sana icazet verdim” deyip isnadı da açıkça zikretmesi ya da “benim işitme yoluyla elde ettiğim bu hadislerden sana göre sahîh olanların hepsini –ki o zaman bu sözü söyleyen kişiden işittiği hadisleri başkalarından işittikleriyle karşılaştırması gerekir- benden rivâyette bulunman hususunda sana icazet verdim” vb. demesi şeklinde gerçekleşen bir hadis aktarım yöntemidir.

Münâvele: Muhaddisin, içinde, işitme yoluyla elde ettiği hadislerin yazılı bulunduğu kitabını kendi eliyle, icazet vermek istediği kişiye verip “bu, benim falanca şeyhimden işittiğim hadislerin yazılı bulunduğu kitabımdır. Bu hadisleri benden rivâyet etmen hususunda sana icazet verdim” vb. demesi şeklinde gerçekleşen hadis aktarım yöntemidir.¹²⁴

Hanefîlere göre icâzet ve münâvele yöntemlerinin sahîh olmasının şartı; kendisine, rivâyette bulunabilmesi amacıyla icazet verilen kişinin, kitaptakiler hakkında bilgi sahibi olması ve onları anlamasıdır. İcazet verenin de hadislerin yazılı olduğu kitaptakilerin hepsini bilecek kadar zapt ehlinden olması ve bunlara vakıf olması gerekir.¹²⁵ Bu şartlar dikkate alındığında Hanefîlerin, muhaddislerin hadis rivâyeti yöntemi olarak kabul ettikleri “vicâde”¹²⁶ yöntemini dolaylı olarak makbûl saymadıkları görülmektedir.

122 Bkz: İbnu’s-Salâh, a.g.e., s. 174; Suyûtî, a.g.e., c. II, s. 33; Şâkir, a.g.e., c. I, s. 361

123 Bkz: Serahsî, a.g.e., a.y.

124 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 63

125 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 377

126 Vicâde: Bir kişinin, ister çağdaşı olmasın ister çağdaşı olsun ancak ondan bizzat hadis işitmemiş olsun veya işitmiş olsun ama ondan rivâyet aktarmamış olsun; herhangi bir ravi tarafından yazılmış hadislerin bulunduğu bir eserin bulunması ve ona vakıf olması demektir. Örneğin Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde, oğlu tarafından vicâde yoluyla aktardığı pek çok rivâyet mevcuttur. (Bkz. Suyûtî, a.g.e., c. II, s. 35)

Rivâyetle bulunması için icâzet verilen kişinin, rivâyetle bulunurken "أجاز لي" ifadesini kullanması daha uygun bir davranıştır. Eğer "أخبرني" ifadesini kullanmışsa Hanefîlere göre bu da caizdir. Ancak "حدثني"¹²⁷ lafzını kullanarak kesinlikle rivâyetle bulunamaz. Çünkü bu tabir, sadece hadisi duyurma işlemine (ismâ') özgü kullanılır.¹²⁸ "أجاز لي فلان" ifadesinin kullanılması azimet kabilindedir. Ruhsat yollu olarak da -ki ne müşâfehe ne de hitap yoluyla hadisi/haberi öğrenmediği için ruhsat yollu olmaktadır- "haddesenî" veya "ahberenî" lafızlarını kullanarak rivâyetle bulunabilir.¹²⁹ Usulcülerin ve hadisçilerin çoğunluğuna göre açıkça şeyhin nutukta bulunduğu hissini uyandıracığı gerekçesiyle "haddesenî" ve "ahberenî" lafızlarının kullanımından kaçınılması gerekir. Şeyhine istinâden bizzat konuşma olmaksızın bu iki lafzın kullanılmasının kendisi bir yalandır. Ancak "haddesenî" ve "ahberenî" lafızlarını "icâzetten (icâzet yoluyla)" lafzıyla kayıt altına almışsa o zaman durum değişir.¹³⁰

Hanefîlere göre münâvele yöntemi icâzet yöntemini pekiştirme amaçlıdır. Tek başına muteber bir yöntem olarak kabul edilmemektedir. Münâvele yönteminin geçerliliği icâzet yönteminin bulunmasına bağlıdır. Buna göre icâzets.iz münâvele¹³¹ muteber değildir. Çünkü münâvele, icâzetin bir parçasıdır ve icâzetin bir parçası olduğu için de icâzet esastır. İcâzet olmadan münâvelenin, yani icâzets.iz münâvelenin hiçbir hükmü kalmamaktadır.¹³² İcâzetli münâvele¹³³ ya da münâvelesiz icâzet yöntemlerine dayalı olarak rivâyetle bulunulması Hanefîlere göre makbûldür.¹³⁴

127 Ancak el-Buhârî, Serahsî'nin aksine bu tabirin kullanılabilceğine işaret etmektedir. Bkz. Abdülaziz El-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 65

128 Serahsî, a.g.e., a.y.; Hanefîlerin aksine Ebû Na'îm el-İsbehânî ve Abdullah el-Merzibânî gibileri ise salt icâzet yoluyla rivâyetle bulunulurken "haddesenâ" ve "ahberenâ" lafızlarının kullanımını caiz görmüşlerdir. (bkz: Suyûtî, a.g.e., c. II, s. 29-30; İbnu's-Salâh, a.g.e., s. 169-170)

129 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 65

130 Abdülaziz El-Buhârî, a.g.e., a.y.

131 Münâvele unsuru bulunmakla birlikte "bunlar, bizzat işittiklerimdir" veya "bunlar benim hadislerim" denmesine rağmen "benden rivâyetle bulunman için sana icâzet veriyorum" denmemesi şeklinde gerçekleşen münâvele yöntemidir. Fıkıhçılar ve usulcüler bu rivâyetle bulunulmasını caiz görmemekle birlikte caiz gören hadisçileri de eleştirmişlerdir. (bkz. Suyûtî, a.g.e., c. II, s. 29; İbnu's-Salâh, a.g.e., s. 169; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 69).

132 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 63

133 Şeyhin, talebesine bizzat işittiklerinin ve benzerlerinin orijinalini sunması ve ardından da "bunlar, benim falanca kişiden rivâyet ettiklerimdir/bizzat işittiğim hadislerdir. Dolayısıyla adıma rivâyetle bulunabilirsin" vb demesi şeklinde gerçekleşen rivâyet yöntemidir. Bu yöntem, aralarında Alkame ve İbrâhîm en-Neha'î gibi Hanefî bilginlerinin de bulunduğu bir topluluğa göre kuvvet ve derece bakımından bizzat işitme ile eşdeğerdedir. (bkz: Suyûtî, a.g.e., c. II, s. 27; İbnu's-Salâh, a.g.e., s. 166-167; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 67-68)

134 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 377

İcâzet veren kişinin, kitapta geçen hadisler hakkında bilgi sahibi olmamasının rivâyette bulunmaya etki edip etmeyeceği konusunda bazı Hanefîler ihtilaf etmişlerdir. Örneğin Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre böyle bir icâzet sahîh değilken Ebû Yûsuf'a göre sahîhtir. Bu görüşlerini, belli bir kadının başka bir kadı'ya yazılı metin göndermesi ve şahitliğin yazılı olarak ortaya konması meselelerindeki farklı görüşlerine kıyas etmek suretiyle ortaya koymuşlardır. Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre yazılı metinde neler yazdığını şahidin bilmesi şart iken Ebû Yûsuf'a göre sağlıklı bir şekilde şahitliğin gerçekleşebilmesi için şart değildir.¹³⁵ Serahsî, Ebû Yûsuf'un zaruret dolayısıyla bu konuda istihsanda bulunduğunu belirttikten sonra şöyle devam etmektedir: "Yazılı metinler, metni yazanın da metnin yazıldığı kişinin de kastetmediği ve yazan ile yazılan dışındaki kişilerin de vakıf olamayacağı bir takım sırlar barındırmaktadır. Ancak bu tür sırlar haberlerin yazılı olduğu metinlerde mevcut değildir."¹³⁶

İcâzetin makbûl bir yöntem olup olmadığı konusunda ciddi tartışmalar yaşanmıştır. Örneğin İbrâhîm b. İshâk el-Harbî, Ebû Muhammed el-İsbehânî, Ebû Nasr el-Vâilî es-Secezî, er-Rebî'in bir rivâyetine göre eş-Şâfîi, Hanefîlerden Ebû Tâhir ed-Debbâs vb. göre icâzet yöntemi geçersiz bir yöntemdir. Çünkü bu yöntemden açıkça anlaşıldığına göre şeyhinden hadis ve haber öğrenmediği/almadığı halde şeyhinden hadis ya da haber işitmesini bu yöntem mubah kılmaktadır. Bu ise yalanı mubah görmek demektir. Fukaha ve hadisçilerin çoğunluğuna göre icâzet yönteminin kullanılması caizdir. Çünkü caiz olmasını gerektirecek bir zorunluluk söz konusudur. Şöyle ki her muhaddis kendisine göre sahîh olan bir rivâyeti başkasına ulaştıracak kişi bulamamaktadır. Hatta şeyhine göre sahîh olan rivâyetlerin tümünü işitmeye hiçbir talebe rağbet etmemektedir. İşte bundan dolayı icâzet yöntemi caiz kabul edilmeseydi sened kopukluğuna, sünnetlerin kesintiye uğrayıp kaybolmasına neden olunurdu. Azimet kabilinden değil de ruhsat kabilinden icâzet yöntemi caiz görülmektedir.¹³⁷

Hadis meclisinde iken, dinleyen kişinin hadis işitmesini engelleyecek bir durum içinde olması halinde ona icazet verilir verilmeyeceği konusunda Hanefîler şöyle düşünmektedirler: "Muhaddis, bir kişiye hadis okusa o kişi de duymasa ve anlamasa o kişinin rivâyette bulunabilmesi için icazet verilemez. O kişinin, kitaptakiler hakkında bilgi sahibi olmadan rivâyette bulunmasına nasıl icazet

135 Serahsî, a.g.e., a.y.; bkz. Debbûsî, a.g.e., s. 191-192

136 Serahsî, a.g.e., a.y.

137 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 64

verilebilir ki? Örneğin hadis meclisinde bulunan kişi, okuyanın okumadığı başka bir kitapla ilgileniyorsa veya başka bir şey yazmakla meşgulse veya konuşmakla, boş konuşmakla, oyunla meşgulse ya da dalgın olduğu veya uyuduğu için duymuyorsa onun işitmesi, kesin olarak rivâyette bulunabilmesi için uygun değildir. Ancak sakınılamayacak ölçüde bir dalgınlık ve dikkatsizlik sözkonusu ise zarurete binaen bu eksikliğe göz yumulur. Ancak bu dalgınlık ve dikkatsizlik hadisteki maksadın açıklandığı esnada olmuşsa bu eksikliğe göz yumulamaz. Çünkü eksik dinleme sebebiyle, hadisin ne ölçüde haram kıldığından kimse emin olamaz. Böyle bir durumda muhaddis o kişiye 'benden işitmiş olduğun hadisleri rivâyet etmen için sana icazet verdim' dese bile bi'l-ittifak böyle bir icazet sahîh değildir."¹³⁸ Ayrıca icazet verilen kişi, kitaptakiler hakkında bilgi sahibi değilse, kitapta eksiklik ve fazlalık bulunma ihtimâli olmasından ötürü değişiklik yapıp yapılmadığından emin değilse veya eksiklik veya fazlalık ihtimâli bulunmaksızın değişiklik yapıldığından emin ise o kitaptan rivâyette bulunması helal değildir. Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre böyle bir kitap hakkında icazet verilmesi sahîh olmazken Ebû Yûsuf'a göre hem icazet verilmesi sahîhtir hem de bu kitaptan rivâyette bulunması helaldir. Bu tartışmanın temeli şudur: Ebû Hanîfe ve İmâm Muhammed'e göre şahitlerin kitap veya risalede yazarlar hakkında bilgi sahibi olması şahitlikte bulunabilmeleri için şarttır. Bu, Ebû Yûsuf'un da ilk görüşüdür. Daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş ve içinde ne olduğu hakkında bilgi sahibi olmasalar bile kadî'nın kitabı ve mührü olduğu hakkında şahitlikte buldukları takdirde bu şahitlikleri kabul edilir. Bu, aynı zamanda İbn Ebî Leylâ'nın da benimsediği görüştür. Çünkü bir kadî'nın başka bir kadî'ya yazıp gönderdiği şeyde onların vakıf olabileceği ve hayretle karşılamayacakları mühür gibi bir takım işaretler bulunabilmektedir.¹³⁹ Doğru olan yaklaşım; bazı âlimlerin de tercih ettiği üzere bütün dini hükümlerin dayanağı olan sünnetin, dinin temel unsurlarından biri olması dolayısıyla hadislerin yazılı olduğu kitabın içeriği hakkında bilgi sahibi olunmadan icâzet yöntemiyle rivâyette bulunulmamasıdır.¹⁴⁰

Serahsî, tabiin imâmlarından bazılarının kendilerinden, bu tür bir icazet istendiğinde şaşırıklarını ve arkadaşlarına "bu adam benden, benim aleyhimde yalan konuşmaları için icazet vermemi istiyorlar" dediklerini; müteahhirin ulemasından bazılarının ise bir konu hakkında hüküm ve kara verebilmek açısından acele karar verilebilmesi zaruretine binaen ruhsata dayanarak böyle bir icazeti caiz

138 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 378; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 69

139 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 66

140 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 69

gördüklerini belirttikten sonra böyle bir ruhsatın doğru olmayacağını; çünkü böyle bir icazetin din konusundaki gayret kapısını kapatacağını ve tembellik kapısını aralayacağını belirtmektedir.¹⁴¹

Talebinin, şeyhinde bir kitap veya cüz getirerek "bu, senin rivâyetlerindir. Dolayısıyla bana bunu teslim et (münâvele et) ve bunları rivâyet etmem için bana icazet ver" demesi bunun üzerine de şeyhin, içindekilere göz atmaksızın ona olur vermesi ve talebinin de kitapta ya da cüzde yazılı olanları rivâyet etmesi şeklinde gerçekleşen icâzetli münâvele yöntemi ne caizdir ne de sahîhtir. Ancak eğer talebe haber rivâyet etme konusunda güvenilir ve tanınmış biri ise o zaman ona bu noktada güvenmek caizdir. Bu yöntem ise "icâzetten câizeten" olmuş olur.¹⁴²

İlk dönemlerde, özellikle Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed dönemlerinde hadisler, müteahhirin Hanefîler dönemindeki şekliyle tedvin edilmediği ve insanlar arasında yaygınlık kazanmadığı için icâzet ve münâvele yöntemlerine dayanarak rivâyette bulunulmasını sıkı kurallara bağlamışken son dönem Hanefî âlimleri genel olarak icâzetli münavele yoluyla yapılan rivâyetler hakkında bu görüşleri serdetmişler ve meşhûr statüsüne ulaşmış kitaplara bakılarak rivâyetin aktarılması yönteminde herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Onlara göre insanlar arasında meşhûr olan musannef türü kitaplara bir kişinin bakması ve o kitaplardan bir şeyler öğrenip anlamasında hiçbir sakınca yoktur. Ancak rivâyette bulunulurken "حدثني" veya "أخبرني" ifadelerini kullanmaksızın "falanca kişi şöyle dedi" ya da "filanca kişinin görüşü/mezhebi şöyledir" demesi daha doğru bir yaklaşımdır. Çünkü bu tür kitaplar meşhûr hükmünde olan müstefîd türü haberlerdir. Bir takım cahil muhaddisler bu uygulamadan uzak durmuşlar, hatta İmâm Muhammed'e, onun musannef türü olan kitapları hakkında yersiz ithamlarda bulunmuşlardır.¹⁴³

B. Ezberleme Unsuru (Hıfz)

a. Ezberlemede azimet

İşitilen hadisin, işitildiği andan aktarıldığı ana kadar aynen hafızada korunmuş olmasını, Hanefîler, ezberlemede azimet olarak adlandırmışlardır. Bu durum, Nebî (a.s.)'a özgü olmakla birlikte Hanefîler de haberler ve şahitlikler konusunda bu durumu dikkate almışlardır diyen Serahsî, Ebû Hanîfe'nin neden az

141 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 378

142 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 68-69

143 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 378-379

rivâyette bulunduğunun gerekçesi olarak da ezberlemede azimet özelliğini göstermiştir.¹⁴⁴ Serahsî'nin ileri sürdüğü bu gerekçe Ebû Hanîfe'nin hadisçiliğine dair eleştirilerde bulunanlara, hatta onun hadis alanında kronik bir vaka olduğunu, hadis uzmanı olmadığını ve ondan rivâyette bulunmanın da gereksiz olduğunu iddia edenlere de bir cevap niteliği taşımaktadır.

Hanefilere göre şartlarına uygun bir işitme vasıtasıyla elde edilen haberin, sadece işitilmesi yeterli değildir. Bunun yanı sıra iyice anlaşılıp hafızaya yerleştirilmesi ve unutma gibi habere hasar ve zarar verebilecek unsurlardan arındırılması esas olmakla birlikte insan unsurunu da görmezlikten gelmemektedirler. Neticede insan bir beşer olması dolayısıyla beşerî zafiyetler göstermekte ve unutma da bu zafiyetler arasında yer almaktadır. Hafızasına tam olarak güvenemeyip hadisleri yazıya geçiren kimsenin de yazılı materyalden rivâyette bulunmasını caiz görmekte dirler. Bunu da ezberlemede ruhsat olarak adlandırmaktadırlar.

b. Ezberlemede ruhsat

Ezberlemede ruhsat, hadisin yazılı bulunduğu materyale güvenmek anlamına gelmektedir. Şâyet kişi, kitaba bakıp da hadisi hatırlamışsa bu "ezberlemede azimet" olarak kabul edilmekle birlikte burada ruhsat özelliği bulunmaktadır. Eğer kitaba baktığı halde hadisi hatırlamamışsa, bu tür ezberlemeyi caiz görenlere göre ise bu durum, mahza ruhsattır.¹⁴⁵

Hanefî âlimleri, hadisin tam ve eksiksiz olarak ezberlenmiş olmasını esas görmektedirler. Çünkü bu yöntemi, yani yazılı kaynağa bakmaksızın ezberden hadisi söylemeyi Nebî (a.s.)'ın yöntemi olarak kabul etmektedirler. Ezberlemede ruhsat konusunun, âlimlerin, hadislerin yazıya geçirilmesiyle alakalı yaklaşımlarıyla da doğrudan ilişkisi bulunmaktadır. Yani yazıya geçirilmesini mekruh görenler, ezberden değil de sadece yazılı kaynağa bakarak aktarımda bulunmayı caiz görmezken; yazıya geçirilmesini mubah görenler ise bu tür bir rivâyeti caiz gördükleri anlaşılmaktadır.

Hadislerin yazıya geçirilip geçirilmemesi hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit, Ebû Mûsâ, Ebû Sa'îd el-Hudrî gibi sahâbîler ve bir kısım tabiin uleması hadis yazımını kerih görmüşlerdir.

144 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 379

145 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

Ancak Hz. Ali, oğlu Hz. Hasan, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Amr b. el-'Âs gibi sahâbîler ise caiz görmüşlerdir.¹⁴⁶ Kerih görenlerin dayanağı Ebû Sa'îd el-Hudrî tarafından rivâyet edilen şu hadistir: "Nebî (a.s.) şöyle buyurmuştur: Kur'ân dışında benden hiçbir şeyi yazıya geçirmeyin. Kur'ân dışından herhangi bir şeyi yazmış olan varsa derhal onu imhâ etsin."¹⁴⁷ Caiz görenlerin delili ise Mekke'nin fethinde Hz. Muhammed'in irad ettiği hutbeden işittiklerinin kendisi için yazılması konusunda Rasûlullâh'tan ricada bulunan Ebû Şâhi'l-Yemenî ile ilgili olarak Rasûlullâh'ın buyurduğu "Ebû Şâh için yazın"¹⁴⁸ şeklindeki hadistir.¹⁴⁹

Sahâbe, haberleri yazmazlardı. Aksine onları ezberlerler ve Nebî (a.s.) ile olan yakınlıkları bereketiyle kalbin özünden onları rivâyet ederlerdi. Sahâbe dönemi neslinin tükenmesi yaklaştığı ve nübüvvet çağından sonraki dönemde Allah'ın kitabının ve hadislerin yazımı sünnet, yani razı olunan bir yöntem haline gelmiştir. İbrâhim en-Neha'î konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Sahâbe, bilgiyi ezberleyerek elde ediyorlardı; tembellik olgusu ortaya çıktıktan sonra ise yazma eylemi (kitabet) insanlara mubah kılındı."¹⁵⁰

İlk asırlardaki yaklaşımın, sadece ezberden rivâyette bulunma eğilimini yansıtmaması doğaldır. Çünkü o dönemlerde musannef türü olup da insanlar arasında yaygınlık kazanan hadis kitapları henüz mevcut değildi. Elde bölük pörçük vaziyette bulunan yazılı hadis kaynaklarına da herkesin güvenmemesi normaldi. Ancak tedvin döneminin ardından artık ezberden olmasa bile sadece yazılı kaynağa bakılarak hadis aktarımında bulunması tamamen caiz görüldüğü anlaşılmaktadır.

C. Aktarma Unsuru (Edâ)

a. Aktarmada azimet

Eksiksiz bir şekilde işitilip tam anlamıyla hafızaya alınan hadisin aktarılması işlemi de önemli bir konudur ve İslam bilim tarihi boyunca bu konu ekseninde ciddi tartışmalar yaşanmış ve yaşanmaktadır. Aktarma faaliyetinde, aktaranın bilerek ya

146 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 74

147 Müslim, Zühd, 16. Bab, hd.no:72, c. II, s. 1366; Dârimî, Mukaddime, 42. Bab, hd.no: 464, c.I, s. 412; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., c.III, s. 12, 21

148 Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, 1. Baskı, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1423/2002, İlim, 39. Bab, hd.no: 112; Müslim, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahîhu Müslim*, I-II, haz: Ebû Kuteybe Nadr Muhammed el-Fâriyâbî, 1. Baskı, Dâru Tay.y.ibe, Riyâd, 1427/2006, Hacc, 82. Bab, hd.no:1355, c.I, s. 615; Ebû Dâvûd, Menâsik, 90. Bab, hd.no:2017, s.349-350; Tirmîzî, İlim, 12. Bab, hd.no: 2667, s. 601; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., c. III, s. 12, 21, 56

149 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 76;

150 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 74; Debbûsî, a.g.e., s. 193

da bilmeyerek kişisel tasarruflarda bulunacağı ortadadır. Aktarılan sözün ne ölçüde gerçekte örtüştüğüne dair belli normlar ve standartların belirlenmesi kaçınılmazdır. Bu amaçla diğer mezhepler gibi Hanefîler de bu norm ve standartları belirleme konusunda ciddi çabalar sergilemişlerdir. Aktarma davranışında aslanan aktarılan sözün/metnin tam olarak, yani hiçbir şekilde aktaranın tasarrufuna maruz kalmadan, lafzî olarak aktarılmasıdır. Olması gereken bu olmakla birlikte, belli şartlar neticesinde, örneğin işitmede ve anlamada kusur bulunması veya işitme ve anlamayı etkileyecek ölçüde ortamdaki değişkenlerin neticesinde işitme ve anlamada eksiklik bulunabileceği ve dolayısıyla bu ve benzeri durumların, aktarımda bulunmaya da etki edeceği gerçeğinden hareketle zaruret dolayısıyla Hanefî bilginleri, olması gerekeni değil, olanı dikkate alarak değerlendirme ve belli normlar belirleme çabası içinde olmuşlardır. Kısacası "aktarmada azimet" konusu üzerine değil de "aktarmada ruhsat" konusu üzerine ciddi anlamda eğilmişlerdir.

Örneğin el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr'da konuyla ilgili olarak "hadisin, peygamberin bizzat kullandığı lafızla nakledilmesinin daha evlâ olduğunda hiç şüphe yoktur" dedikten sonra "mana ile rivâyet meselesine gelince..."¹⁵¹ demektedir ve konuyu ele almaya çalışmaktadır. Aynı durumu Serahsî'de de görmek mümkündür. O da "Aktarmada azimet, kişinin, hem lafız hem de manasıyla birlikte işittiği haberi olduğu gibi aktarması anlamına gelmektedir"¹⁵² deyip detaylara girmemektedir.

Aktarılan şey aktarana değil; kendisinden aktarılan isnad edilir. İnanırcılık ve güvenilirlik açısından, kişisel tasarruflardan arınmış olarak aktarılan şey, sahibiyle ilişkilendirilir. Hele aktarılan şey, bizatihi Rasûlullâh'a ait ise, o zaman durum daha da ciddi bir boyut kazanmaktadır. Zira İslam'ın anlaşılması, yorumlanması ve uygulanması konusunda Kur'an'ın dışında, Hz. Muhammed'e ait sözlerin de belirleyiciliği bulunmaktadır. Örneğin bir insan nasıl ki başkasına ait bir şiiri işitip aynen aktarsa, her ne kadar okunan şiir hikaye yollu olarak orijinal lafızlarla söylenmiş olsa bile veya işitilen şeyle birebir örtüşse bile "falanca kişinin şiiridir" denir. Rivâyet konusunda da durum benzerdir. Eğer ravinin kullandığı lafız hikaye yollu olarak Hz. Muhammed'in kullandığı lafızlarla birebir örtüşüyorsa "bu, peygamberin hadisidir" denir. Eğer örtüşmüyorsa ancak Rasûlullâh'ın kullandığı lafzın anlamına mutabık ise "mana ile rivâyette bulunmuş" olur.¹⁵³

151 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 83

152 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 379

153 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 83

b. Aktarmada ruhsat

Aktarmada ruhsat ise kişinin hadisi işittiği esnada ne anlamışsa, anladığı şeyi mana yoluyla aktarması anlamına gelmektedir.¹⁵⁴ Görüldüğü üzere rivâyette, ravinin tasarrufta bulunmasından bahsedilmektedir. "Ne anlamışsa" ifadesi, ravideki dikkatsizlik, dalgınlık, işitme esnasında başka şeylerle meşgul olma, hadis kıraatinin ortasına veya sonuna yetişmesi, çevresel değişkenler gibi unsurların, anlamaya etkisi neticesinde hasil olan bir durumu gözler önüne sermektedir. Bu durum, ruhsat olarak değerlendirilmekte ve buna dayalı olarak hadis rivâyetinde bulunulması Hanefîlerce caiz görülmektedir.

Mana ile rivâyet konusunda ciddi tartışmalar mevcuttur. Sahâbe, tabiin ve bunlardan sonra gelen fukaha ve hadis imâmîlerinin çoğunluğuna göre, bir takım şartların yanı sıra hadisi aktaran kişinin, lafızların delaletlerini ve farklı kullanımlarını iyi bir şekilde bilen bir kişi olması (Hanefîlere göre özellikle fakîh olması) şartıyla mana ile rivâyet caizdir. Bir kısım hadis ehline göre ise, hiçbir şekilde mana ile rivâyette bulunmak caiz değildir, yani lafzî rivâyet esastır. Caiz görmeyenler arasında sahâbeden Abdullah b. Ömer, Muhammed b. Sîrîn ve bir grup tabiin uleması vardır. Hanefî âlimlerinden olan Ebû Bekir er-Râzî'nin de benimsediği görüş budur. Bu noktada peygamber efendimizin " نصر الله امرًا سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها"¹⁵⁵ hadisidir. Bu hadiste işitildiği şekliyle eda/ulaştırma tavsiyesi bulunmaktadır ki, bu da ancak işitilen lafzın aynen muhafaza edilmesiyle mümkündür.¹⁵⁶

Caiz görmeyenlerin getirdikleri akli delil şudur: Mana ile rivâyette bulunmak, bazen hadisin anlamında bozulmaya neden olmaktadır. Çünkü peygamberimizin de "فرب حامل فقه الي غير فقيهه ورب حامل فقه الي من هو افقه منه"¹⁵⁷ sözüyle işaret ettiği şekliyle insanlar bir tek lafzın anlamını idrak etme hususunda farklı farklıdır. İşte bundan dolayı birinin bir tek lafza yüklediği anlamı başka biri yüklemeyebilir. Müteahhirin dönemi âlimlerinden titiz araştırmacı olan selef âlimlerinin normalde dikkatlerini vermedikleri bir takım ifadeleri elde etmek amacıyla bir âyet veya bir haber üzerine

154 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

155 Tirmîzî, İlim, 7. Bab, hd.no:2656, s. 598; Ebû Dâvûd, İlim, 10. Bab, hd.no: 3660, s. 658; İbn Mâce, Mukaddime, 18. Bab, hd.no: 230, s. 58; Menâsik, 76. Bab, hd.no: 3056; Dârimî, Mukaddim, 24. Bab, hd.no: 234-235, c. I, s. 302; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., c. I, s. 437, c. III, s. 225, c. IV, s. 80,82, c.V, s. 183; İsbahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah, *Müsnedu 'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk: Nazar Muahammed el-Fâriyâbî, Mektebetu'l-Kevser, Riyad, 1. Baskı, 1415/1994, s. 252

156 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

157 161. Nolu dipnota bakın.

dikkatlerini verdiklerine şahit olmuşuzdur. Bundan da anlıyoruz ki çok zeki bir fakîh olsa bile işiten kişinin, hiçbir şekilde bir lafzın bütün anlamlarına vakıf olması mümkün değildir.”¹⁵⁸ Bu görüşte olanlar şuna dikkat çekmektedirler. Nebî (a.s.)’a cevâmi’u’l-kelîm özelliği verilmiştir. O, dil yönünden Arapların en fasihi ve en güzel açıklayıcısı idi. Eğer biz, mana ile rivâyetin caiz olduğunu ileri sürersek ravi, herhangi bir farklılık olmadığını düşünse bile ciddi farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Kişi tercüme uygulamasında ne kadar uzman olsa bile az da olsa farklılığa neden olmaktan sakınması mümkün değildir. Aktarıldığına göre Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ Sa’leb bu görüşte olup şöyle demektedir: Dilde birden fazla eşanlamlısı olan kelimelerin genelini araştırdığımda her lafzın, diğerleriyle ortak olmadığı bir takım özelliklere sahip olduğunu gördüm. İbareleri birbiri yerine kullanmayı caiz görenler, maksadı kaybetmekten ve ihmal etmekten kurtulamazlar.¹⁵⁹

Âlimlerin çoğunluğu, genel olarak mana ile rivâyette bulunulmasını caiz görmüşlerdir. “Genel olarak”tan maksat mana ile rivâyetin tümüyle caiz olduğu değil bazı durumlarda caiz olduğudur. Dayandıkları delil ise, Yakûb b. Süleymân el-Leyî’nin, babasından, onun da dedesinden rivâyet ettiği şu hadistir¹⁶⁰: “Rasûlullâh’ın yanına uğradık ve ona şöyle dedik: Ana-babamız sana feda olsun ey Allah’ın Resulü! Gerçekten biz senden bir takım sözler işitiyoruz da işittiğimiz şekliyle insanlara aktarma konusunda güçlük çekiyoruz.” Bunun üzerine Allah’ın Resulü şöyle buyurdu: “Haram olanı helal, helal olanı da haram kılmadıkça ve anlamı elde ettiğinizde bunda herhangi bir sakınca yoktur.”¹⁶¹ Mana ile rivâyeti caiz görenlerin dayandıkları delillerden biri de; İbn Mes’ûd, Enes b. Mâlik gibi kimi sahâbîlerin rivâyette buldukları zaman “Rasûlullâh şöyle buyurdu”, “bunun gibi/buna yakın bir şey söyledi” ifadelerine kullanmalarına rağmen bundan dolayı hiç kimse tarafından kınanmamaları şeklinde gerçekleşen sahâbe icmasıdır.¹⁶² Dayandıkları bir başka delil de akli gerekçedir: Şer’î bir lafzın, yabancı bir dile çevrilmesinde icma söz konusudur. Arapça olan bir lafzı yabancı bir dile aktarmak nasıl ki caiz ise, Arapça olan bir lafzın yerine yine Arapça başka bir lafzın kullanılmasında sakınca bulunmamalıdır. Zira Arapça bir kelimenin Arapça başka bir kelimeyle karşılanması neticesinde ortaya çıkacak olan farklılık, yabancı bir kelime ile karşılanması ile ortaya çıkacak olan farklılıktan daha fazla değildir. Şâyet “Arapça

158 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 83-84

159 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 341

160 Bu hadis kaynaklarda yer almamaktadır.

161 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 84 (Diğer örnekler için bkz. a.g.e., c. III, s. 84-85)

162 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 85

bir kelimenin, yabancı bir kelime ya da bir başka Arapça kelimeyle tefsir edilmesi konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Esas tartışma konusu, bizzat Rasûlullâh'a ait olan kelimelerle rivâyet gerçekleşmediğinde o kelimenin hüküm kaynağı olmayacağı hususudur. Dolayısıyla nasıl olur da Arapça bir lafız, Arapça ya da yabancı kelime ile karşılandıktan sonra hüccet olmaya devam edebilir ki?" şeklindeki bir iddiaya Hanefîlerin verdiği cevap şöyledir: "Rasûlullâh'ın gönderdiği elçiler, onun emir ve yasaklarını gittikleri ülkelerdeki insanlara onların dilleriyle aktarmışlardır ve dini onların dilleriyle onlara öğretmişlerdir. Bu uygulamanın hüccet olduğunda ise ittifak mevcuttur."¹⁶³

Hanefîler, fakîh sahâbîlerin mana ile rivâyette bulunmaktan özellikle kaçındıklarını, bunun neticesinde de onlardan gelen rivâyet sayısının az olduğu ifade etmektedirler. Örneğin Amr b. Meymûn şöyle bir anekdot aktarmaktadır: Senelerce İbn Mes'ûd ile arkadaşlıkta bulunmama, onunla sohbet etmeme rağmen ondan sadece bir hadis işitebildim. İbn Mes'ûd o hadisi rivâyet ederken de; "Rasûlullâh'tan işittim" dediğinde onu bir korku ve nefes darlığı almaya başladı ve korkudan tir tir titremeye başladı. Ardından da "bunun gibi bir şey söyledi ya da buna yakın bir şey söyledi veya bu anlama gelen bir söz söyledi" demişti.¹⁶⁴

Sahâbenin büyüklerine göre Nebî (a.s.)'in sözlerindeki maksadın anlaşılabilmesi çetin bir iştir. Bundan dolayı da sahâbenin büyüklerinden fakîh olanların rivâyetleri de az olmuştur. Bu sebeple, Hanefîlere göre, onlardan sahîh bir rivâyet kendilerine ulaştığında o rivâyet kıyasa tercih edilir.¹⁶⁵ Bu tür rivâyetlere güvenme neticesinde, örneğin İmâm Muhammed'in aktardığına göre Ebû Hanîfe, hayız süresinin miktarı konusunda Enes b. Mâlik'in rivâyetini delil kabul etmiştir. Halbuki Ebû Hanîfe'ye göre Ebû Hureyre derece yönünden Enes b. Mâlik'ten daha üstündür. Bundan da anlaşılacağı üzere Hanefî büyükleri, zaruret bulunmadıkça onların rivâyetlerini reddetmemişlerdir.¹⁶⁶

163 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 86

164 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 342

165 Serahsî, a.g.e., a.y.

166 Serahsî, a.g.e., a.y.

2. Senet Unsuru (Râvi Boyutu)

A. Râvinin Müslüman Olma Özelliği

Hanefiler, prensip olarak her dinde yalan konuşmanın haram kılınmış olmasına rağmen ravinin müslüman olmasını şart koşmuşlardır. Zira onlara göre kafir, taassubundan ötürü İslam'ı yok etmek için gayret sarf ederler.¹⁶⁷

Hanefiler, İslam vasfını, rivâyette yalan bulunma ihtimâlini ortadan kaldırmak amacıyla şart kılmışlardır. Yoksa ravinin halinde herhangi bir noksanlık bulunup bulunmadığını dikkate alarak şart kılmamışlardır. Aksine ravinin, rivâyetinde yalan bulunma ihtimâline delalet eden ilave bir unsur dikkate alınarak şart kılmışlardır.¹⁶⁸ Bu ilave sebep de fîsk özelliğidir. Çünkü onlara göre fâsık, prensip olarak rivâyeti makbûl olmayanlar sınıfındadır. Kafirin inkâr davranışı ise en büyük fîsk türüdür. Buna göre güvenilir olmaması açısından kafir fâsıktan daha ileri düzeyde biridir.¹⁶⁹

Hanefilere göre kafir/gayrı Müslimler, dinden olmayan şeyleri dine sokuşturmak suretiyle dinin rükünlerini yıkmak amacıyla gayret sarf ederler. Onlar, açıklamak amacıyla Allah'tan söz aldıkları halde kendi kuts.al kitaplarında yer alan ve Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetinden ve onun özelliklerinden bahseden âyetleri gizlemişler ve bunu da rivâyetlerine yalan ilave ederek gerçekleştirmişlerdir. Müslümanlara ve İslam dinine karşı besledikleri düşmanlık duyguları, gayrı Müslimlerin yalan haber uydurma güdüsüyle hareket etmelerine neden olabilmektedir. İşte bundan dolayı Hanefîler (ve diğer İslam bilginleri), aktardığı haberin delil olabilmesi için ravinin müslüman olmasını şart koşmuşlardır.¹⁷⁰

Ancak Pezdevî bu delili zayıf olarak görmekte ve şöyle demektedir: "İslam özelliği, (haberdeki) doğruluğun ispatı için bir şart olamaz. Nitekim küfür özelliği, kişinin doğru söylemesini engelleyen bir özellik değildir. Zira kafir, inancı konusunda günah işlemekten kaçınan âdil biri ise ve yalan söylemenin haram olduğuna inanıyorsa, fâsık kişinin aksine dünyaya ait işlerden herhangi biri hakkında haber vermesi gibi o zaman aktardığı haber güvenilir olabilir. Haram olduğuna inandığı

167 Sadru'sh-Şerî'a, 'Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî El-Buhârî el-Hanefî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh li-Metnî't-Tenkîh fî Usûli'l-Fikh*, I-II, tahrîç: Zekeriyâ 'Umeyrât, c. II, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts., s. 12

168 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 346

169 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 572

170 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 346; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 573

halde haram işleme noktasında cüret gösterirse haberindeki güvenilirlik özelliği ortadan kalkar.¹⁷¹ Burada dikkati çeken husus, Pezdevî'nin, ravinin salt kafir olmasının, onun rivâyetinin makbûl olmamasına etki etmeyeceğidir. Aksine o kişinin inancına bakılır. Onun inancına göre haram olan bir şeyi işlememe noktasında azami titizlik gösterirse, o kişinin yalan konuşmamaya da azami dikkat göstereceği düşüncesi oluşur. Yani bir kişi sırf kafir olduğu için yalan konuşur, sırf müslüman olduğu için de yalan konuşmaz denilemez. Aksine onun davranışlarına bakılarak karar verilmesi daha uygundur. Yine ona göre dünyaya ait işlerde adâletli bir kafirin aktardığı haber kabul olunmakla birlikte, "dinle alakalı alanda aktardığı haber kabul edilmez"¹⁷². Çünkü o, neticede müslümanların inancını yıkma azmi ve düşüncesinde olan biridir.

İslam, bizim şeriatımızdan ibaret bir özellik¹⁷³ olup, ikrar ve tasdik etmek anlamına gelmekte ve kendi içinde de zâhirî İslam ve batınî İslam¹⁷⁴ olarak iki kısma ayrılmaktadır:

Zâhirî İslam, kişinin müslümanlar arasında dünyaya gelmesi ve hem kelime-i şahadet getirmek ve hem de ibadet etmek suretiyle İslam yolu üzerinde yetişmesi suretiyle meydana gelen bir özelliktir.¹⁷⁵

Hanefîlere göre Bâtınî İslam özelliği prensip olarak, Allah'ı, onun sıfatlarını, isimlerini, melekleri, kitapları, peygamberleri, öldükten sonra dirilmeyi, kaderi, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğini tasdik ve ikrar ile Allah'ın gönderdiği hükümleri ve kanunları kabul etmekle gerçekleşir. Bütün bu vasıflara sahip olan ve inanan kişi, gerçek anlamda müslümandır.¹⁷⁶

Bu özelliğe, ancak yaratıcının niteliklerinin belirtilmesinin istenmesiyle vakıf olunabilir. Eğer kişi, telkin yoluyla değil de bizzat bilerek yaratıcıyı bütün isim ve sıfatlarıyla birlikte nitelediği zaman gerçekten müslüman olmuş demektir. Yaratıcının sıfat ve isimlerinden hiçbirini bilmiyorsa o zaman kafir olduğuna hükmedilir.¹⁷⁷ Hanefîlere göre esas tartışma konusu o kişiden, Allah'ın isim ve sıfatlarını bilip bilmediğini sorma neticesinde kişinin gerçek müslüman olduğuna

171 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 572-573

172 Saġnâkî, a.g.e., c. III, s. 1270

173 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 352

174 Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 12

175 Serahsî, a.g.e., a.y.; Debbûsî, a.g.e., s. 188

176 Serahsî, a.g.e., a.y.

177 Debbûsî, a.g.e., s. 188

hükmedebilmek için o kişinin verdiği cevapların niteliğidir. Yani icmâli olarak mı yoksa tafsîli olarak mı cevap verdiği nazarı dikkate alınır.

Kimi Hanefî âlimlerine göre bir kişinin, yukarıda bahsi geçen vasıflardan birini icmâlî olarak zikretmesi, eğer zikrettiği şey hakkında gerçekten hiçbir bilgisi yoksa yeterli değildir. Çünkü onlara göre, örneğin fıkı ezbere bilmek manasını ezbere bilmek demek değildir. Öyle ki, Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu söyleyip de onun kim olduğunu bilmeyen insanlar vardır ki, Hz. Muhammed' (s.a.s.) inanmış olmazlar.¹⁷⁸ Bu kişilerin dayandıkları delillerden biri, Muhammed b. el-Hasan'ın buluş çağına girmiş bir kadın hakkındaki değerlendirmesidir: "Ondan Yaratıcının sıfatlarını söylemesi istendiğinde hiçbir sıfatı söyleyemezse, her ne kadar onun zâhiri İslam vasfına dayanarak nikahının sahîh olduğuna hükmetmiş olsak bile, kocasından bâin talakla ayrılmış olduğuna hükmedilir. Çünkü Allah'ı, bütün isim ve sıfatlarıyla bilmesi ve anlamını bilmeksizin lügat karşılıklarını ezberlemesi şarttır."¹⁷⁹

Hanefî âlimlerinin geneline göre kişiyi cerh etmek amacıyla bu nitelemenin tafsîli olarak gerçekleşmesine itibar edilmez. Nebî (a.s.)'ın bütün getirdiklerinin icmâlî olarak tasdiki yeterlidir. Bundan dolayı, o kişinin müslüman olarak nitelenmesi gerekmektedir. O kişi, "şu, şöyle şöyle midir?" diye sorulduğunda "evet" cevabını vermesi imanının tam/kâmil olduğunu göstermeye yeter de artar bile.¹⁸⁰ Hanefîler bu noktada Hz. Muhammed'in (s.a.s.) kullandığı yöntemi esas alarak meseleyi delillendirme yoluna gitmişlerdir. Örneğin Ramazan hilalini gördüğünü söyleyen bir bedevîye "Allah'tan başka tanrı olmadığına ve benim de onun resulü olduğuma şahitlik ediyor musun?" diye sorduğunda o da "evet" cevabını vermiştir. Bunun üzerine de Nebî (a.s.) şöyle demiştir: "Allah ne yücedir! Müslümanlara, onlardan biri dahi yeterlidir."¹⁸¹ Esas aldıkları delillerden bir diğeri de Cibril hadisi diye bilinen ve Cebrail (a.s.)'ın, insanlara dinlerini öğretmek amacıyla Peygamber Efendimize iman ve İslam nedir diye sorduğunda Nebî (a.s.)'ın bunları icmâlî olarak cevaplamasıdır.¹⁸² Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: " إذا رأيتم الرجل يعتاد الجماعات فاشهدوا "

178 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 586-587

179 Debbûsî, a.g.e., s. 189

180 Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 12-13; bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 353

181 Tirmizî, Savm, 7. Bab, hd.no:691, s. 173; Nesâî, Sıyam, 8. Bab, hd.no: 2112-2113, s. 337; İbn Mâce, Sıyam, 6. Bab, hd.no: 1652, s. 290; Dârimî, Savm, 6. Bab, hd.no: 1734, c.II, s. 1053; Dârekutnî, Sıyam, hd.no: 2152, c. III, s. 100-101; Beyhakî, Sıyam, 16. Bab, hd.no: 7973, c. IV, s. 356

182 Serahsî, a.g.e., a.y.

له بالآيمان¹⁸³. Bu hadis de göstermektedir ki, bir kişi cemaatle namaz kılmayı alışkanlık haline getirmişse hükmen o kişinin müslüman olduğuna karar verilir.¹⁸⁴

Yine Hanefilere göre; "sıfatların açıklanmasını istemekten maksat; Allah'ın sıfatlarından veya Allah'a ve sıfatlarına iman edip etmediğinin sorgulanması değildir. Zira bu konu, akılların ve bilinçlerin, içinde kaybolacağı derinlikte bir ummandır. Âlimler bile bunların tümünü bilemez. Aksine maksat, müminlerin bilmesi farz olan sıfatları dile getirip o kişiye, "böyle olup olmadığını" sormaktır. Yani, Allah'ın mezkûr sıfatlara sahip olduğuna şahitlik ediyor musun? Sorusuna "evet" cevabını vermesini istemektir. Böyle olduğu zaman ise o kişinin kâmil imana sahip olduğuna hükmedilir.¹⁸⁵

B. Râvinin Akıl Sahibi Olma Özelliği

Rivâyet edilen haber, manzum ve manası da malum bir kelâmıdır. Konuşan kişinin akıl sahibi olmasının şart koşulması, söylediği şeyin kelâm-ı muteber olması içindir.¹⁸⁶ Kelâm ise, kalpte var olan bir takım anlamları izhâr etmek için vazedilmiştir. Soyut bir takım sesler ve anlamsız bir takım harflerle beyân ortaya konulamaz. Ayrıca kelâmıda bulunan anlam da akıl olmadan varlık sahasına çıkamaz. Dikkat edilirse görülecektir ki, kuşlardan belli bir nazmı olan bir takım sesler duyarız da bu seslere kelâm denmez de nağme denir. Çünkü kuşların gönüllerinde ne akıl ne de temyîz gibi bir takım özellikler vardır. Örneğın araştırıcıların çoğunluğuna göre kendisinde akıl ve temyîz gibi bir takım özellikler bulunmadığı için, herhangi bir papağanın Kur'ân'dan herhangi bir secde âyetini okuması duyan kişinin tilavet secdesini yapmasını gerektirmediđi¹⁸⁷ gibi nasıl ki odundan bir adam şekli yapılırsa onda ruh olmadığı için gerçek bir insan değildir; aynı şekilde akıl devreye girmedikçe şekil olarak kelâmın da anlamı olmaz. Bundan dolayı akıl, haberi aktaran kişi hakkında bir şart olarak ileri sürülmüştür. Çünkü o kişinin aktardığı haber kelâm türlerinden biridir ve akıl nazarı dikkate alınmadıkça o haber de muteber olamaz.¹⁸⁸

183 Tirmizî, Tefsîru's-Sure, 10. Bab, hd.no:3093, s.693; İbn Mâce, Mesâcid, 19. Bab, hd.no: 802, s. 151; Dârimî, Salât, 23. Bab, hd.no: 1259, c.II, s. 780; Ahmed b. Hanbel, a.g.e., c.III, s. 68, 76

184 Serahsî, a.g.e., a.y.

185 Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 13

186 Serahsî, a.g.e., I/345

187 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 571

188 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 345

Hanefiler; aklın, rivâyet için gerekli bir özellik olduğunu belirtmenin yanı sıra aklın tanımını da esas alarak kendi haber felsefeleriyle olan ilişkisine dikkat çekmişlerdir.

Kimilerine göre akıl, bilinenlerin, gerçekliklerin arasını ayırmaya yarayan latîf bir cevherdir. Bu tanıma, "eğer akıl bir cevher olsaydı zatiyla kâim olur ve bu sayede akıl bulunmayan cisimlerin var olabileceği gibi akıl sahibi biri olmadan aklın kendi başına mevcut olması mümkün olurdu" şeklinde itirazda bulunulmuştur. Böyle olmasının düşünülememesi ise aklın cevher olamayacağını göstermektedir.

Diğer bir tanıma göre ise aklın anlamı, bilgidir ve aralarında anlam bakımından hiçbir fark yoktur. Dilbilimcilere göre "عقلت" demekle "علمت" demek arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Onlar, bu iki kelimeyi aynı anlamda kullanmışlardır ki, bu da sakat bir görüştür. Çünkü Allah Teala, ilim sıfatıyla tavsif edilmiştir, akıl sıfatıyla değil. Bu da bu iki kelimenin farklı anlamlara geldiğini göstermektedir. Bununla birlikte Hanefiler, akıl kelimesinin ilim anlamında kullanılabileceğini inkâr etmemektedirler.¹⁸⁹

Hanefilere göre akıl; bakıldığı esnada kendisi sayesinde gözün görmesini sağlayan lamba ışığı gibi, bakıldığı esnada kalbin görmesini sağlayan sînedeki bir nûrdur. Beş duyuyla algılanan bir şey normal gözle görülür. Burada lamba ışığı görmenin bir nedeni değil, aksine bakıldığı esnada göze yol gösteren bir unsurdur. Aynı şekilde sînenin nûru olan akıl da, bilme eyleminin bir nedeni olmaksızın, beş duyuyla algılanamayan şeyleri bilme noktasında kalbe yol gösteren bir unsurdur.¹⁹⁰ Burada Hanefilerin akli bu şekilde tanımlayıp irdelemelerinin, onlara göre bir bilgi türü olan zann-ı galiple bağlantılı olma ihtimâli çok kuvvetlidir. Çünkü haber-i vâhide dayalı olarak ortaya çıkan bilgi, onlara göre zann-ı galiptir ve zann-ı galibin de kalbin kanaat getirmesiyle belli bir ilişkisi vardır.

"Bir insanda aklın var olduğunu nasıl anlayabiliriz?" sorusunun cevabı da verilmeye muhtaçtır.

Hanefilere göre aklın var olup olmadığını anlamanın en temel yolu; kişinin, beş duyuyla elde edemeyeceği bir haberin gereğini yerine getirip getirememesine dair yapacağı tercihe dayalı olarak anlaşılabilir.¹⁹¹ Bir davranışı yapmak veya yapmamak ancak bir hikmet ve övgüye değer bir sonuç sebebiyle dikkate alınır.

189 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 575

190 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 346-347; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 575-576

191 Debbûsî, a.g.e., s. 185

Bundan dolayı, böyle bir sonuç bulunmaması sebebiyle hayvanların davranışları dikkate alınmaz. Övgüye değer bir sonuç ise ancak ve ancak, aklını kullandıktan sonra insanın yapıp yapmamasıyla meydana gelen davranışlarda gerçekleşir. Kişinin davranışlarının, akıllı insanların davranışlarına benzemesi o kişinin akıllı ve mümeyyiz olduğunu ve o kişinin davranışlarında ve konuşmalarında da bir hikmet ve övgüye değer bir sonuç bulunduğunu gösterir.¹⁹²

Aklın olgunluk seviyesi de rivâyetin makbûl sayılması için kaçınılmaz bir durumdur. Zira rivâyetin makbûl olabilmesi için belli ölçüler dikkate alınmalıdır. Belli ölçüler, standartlar oluşturulmadığı zaman ise sübjektif değerlendirmelerde bulunmaktan kaçınılamaz. Bunu önleyebilmek adına Hanefî âlimleri de aklın olgunluk seviyesini belirlemek için standartlar belirlemişlerdir.

Hanefî âlimlerine göre, en-Nahl suresinin 78. âyetinde¹⁹³ de belirtildiği üzere evveleminde akıl, insan davranışlarında mevcut değildir. Ancak insanda, kendisinde akletme özelliği bulunması sebebiyle akla ait bir hazır bulunuşluluk ve potansiyel mevcuttur. İşte bu hazır bulunuşluluğa "bi'l-kuvve akıl" veya "akl-ı ğarîzî" denir. Daha sonra insanda akıl, olgunluk derecesine ulaşınca kadar Allah'ın yaratmasıyla kademe kademe belirginleşir. İşte buna da "akl-ı müstefid" denilir. Aklın sınırını tespit etme imkanı yoktur. Aklın sınırının hakikatini ise ancak Allah bilmektedir. İnsanlar hakkında kolaylık sağlamak amacıyla belirlenen zâhirî neden de, aklın olgunluk derecesi kabul edilen buluğ çağıdır. Mükelleflik de buluğ çağına dayandırılmıştır. Çünkü aklın en mutedil hali buluğ çağında husule gelmektedir.¹⁹⁴

Buna göre Hanefîler, buluğ çağına gelmemiş çocuğun ya da buluğ çağına gelse bile ara sıra akıllı gidip gelenlerin rivâyetlerini kabule şâyan bulmamışlardır. Çünkü onlara göre örneğin çocuk, nasıl ki hukûkî zarar sorumluluğu bulunmadığı için dünyaya ait işlerle ilgili kendi tasarruflarında veli kabul edilmemektedir, aynı şekilde şer'î hükümlerle ilgili olarak aktaracağı haber, hukûkî zarar sorumluluğu bulunmadığı için bağlayıcılık açısından delil kabul edilmemektedir.¹⁹⁵

192 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 347; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 576-577; Debbûsî, a.g.e., a.y.

193 "Allah, sizi analarınızın karnından, siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi."

194 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 576-577; Debbûsî, a.g.e., s. 185; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 347

195 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y. ; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 577

C. Râvinin Adâlet Vasfına Sahip Olma Özelliği

I./VII. yüzyılın ikinci yarısında ravilik büyük önem kazanmıştır. Hadislerin yaygın olarak rivâyet edilmeye başlandığı bu dönemde hayatta olan Abdullah b. Amr b. el-Âs, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Enes b. Mâlik gibi sahâbîler yalancılara karşı hadisleri koruma konusunda büyük çaba harcamışlardır. Bu sahâbîlerin öğrencileri olan Saîd b. el-Müseyyeb, İbrâhîm en-Neha'î, Şa'bî, Muhammed b. Sîrîn gibi tâbiîn âlimleri hadis rivâyetinde sened sormaya ve ravilerin durumunu araştırmaya başlamışlardır.¹⁹⁶

Hadislerin sıhhatini anlamadaki en önemli kriter ravi unsurudur. Senedde bulunan ravilerden biri veya birkaçı güvenilir değilse sıhhat için gerekli sayılan diğer ölçülere bakılmaksızın hadisin sahîh olmadığına hükmedilir. Raviler kendilerinde bazı vasıflar bulunduğu takdirde güvenilir kabul edilirler. Bunların başında da adâlet ve zabt sıfatları gelir. Ravilerde adâlet vasfı olabilmesi için müslüman olmak, buluğa ermiş olmak, akıllı olmak, takvâ sahibi olmak ve mürüvvet (çirkin davranışlardan uzak durmak) gibi özellikler bulunmalıdır. Bunlardan birinin yokluğunda ravi güvenilirliğini kaybeder. Adâlet sahibi ravinin hadisi makbûl olabilmesi için onun zabt vasfına da sahip olması gerekir.¹⁹⁷

Hanefîlere göre adâlet'in tanımı ve yorumu şu şekildedir:

Adâlet kelimesinin sözlük anlamı, zulmün zıddıdır. Adâlet, kişinin yapması gereken şeyi yapmakla yapmaması gereken şeyi de yapmamakla nitelenmesi demektir. Adâlet kelimesinin diğer bir anlamı da "istikâmet"tir. "Falanca kişi âdildir" dendiği zaman kastedilen şey "hak ile hükmetme konusunda yaşam biçiminin istikâmet üzere olması"dır.¹⁹⁸

Adâlet kelimesinin şer'î anlamı ise, din ve aklîselîm yolu üzere istikâmet sahibi olmak demektir. Buna göre adâletin zıddı fısktır. Fısk ise Allah'ın, kişi için belirlediği sınırları aşmak demektir.¹⁹⁹

Adâlet vasfının ravi için şart koşulmasının sebebi şudur: "Yalan konuşma ihtimâli bulunan bir kişinin aktardığı haberde bizatihi güvenilirlik yönü belirgin değildir. Güvenilirlik yönü ancak o ravinin âdil olduğu ortaya çıkınca tercihe şâyan

196 Önder, Muharrem, "İslâm Fıkında Meçhul Râvinin Naklettiği Hadislerin Hukûkî Değeri", İslam Hukûku Araştırmaları Dergisi, sy.: 12, 2008, s. 100

197 Önder, a.g.mak., s. 100-101

198 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 583

199 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.; Debbûsî, a.g.e., s. 186

olur. Çünkü yalan, kişinin aklını/düşünmesini sınırlayan bir nedendir."²⁰⁰ Hanefilere göre ravinin adâlet vasfının ortaya çıkıp onun âdil olup olmadığına karar verebilmek için onun gündelik hayatına ve meşguliyetlerine bakılması gerekmektedir. Onlara göre, şâyet ravi, meşguliyetlerinde âdil olmakla tanınmış bir kişi değilse, meşguliyetleri dikkate alınarak o kişinin haberinde yalan bulunma ihtimâli ağır basar. Çünkü bir kişi, haram olduğuna inandığı halde yasak olan şeyleri işlemekten kaçınıyorsa haram olduğuna inandığı halde yalan konuşmaktan da kaçınmaz. Ravinin âdil olup olmadığını dikkate alarak o rivâyetin güvenilir olma ihtimâli ağır basıyorsa bu takdirde şer'an uygulama noktasında o haber delil olur. Bundan da anlaşılmaktadır ki, aktardığı haberin delil olabilmesi için ravinin âdil olması şart koşulmuştur.²⁰¹

Ancak Hanefiler, Hz. Muhammed'in "*insanların en hayırlısı, bizzat peygamber olarak gönderildiğim dönemdeki müslümanlar, sonra, sonraki asırda yaşayan müslümanlar; sonra, sonraki asırda yaşayan müslüman.*"²⁰² Hadisini esas alarak ilk üç asırdaki ravileri sorgusuz sualsiz âdil kabul etmektedirler. Bu hususta bu hadisi kesin delil olarak almaktadırlar. Dolayısıyla Hanefilerin ravi hakkında ileri sürdükleri şartlar ilk üç asırdan sonrası için geçerlidir, denilebilir.

Hanefilere göre adâletin kısımları zâhirî adâlet ve bâtinî adâlet olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buna göre; kendisine dayanılarak kişinin akıllı ve dindar olduğuna hükmedildiği adâlet türüne, "zâhirî adâlet" denir. Çünkü akıl ve din Allah'ın belirlediği hüccetler arasında bulunmaktadır. Bu özellikler kişide bulunduğu zaman dış halinin, her ikisine dayanarak davranış sergilediğini göstermektedir. Böylece zâhiri adâlet vasfına sahip olduğuna hükmedilir.²⁰³

İslamî görünüşe sahip olmakla ve akli melekelerinin mutedil olması ile nitelenen bir kişi, dış görünüş itibariyle âdil biridir. Çünkü bu iki özellik de istikâmet anlamında kullanılabilir ve kişiyi günah işlemekten ve şeriatın sınırlarını aşmaktan engelleyebilir. Bu tür (yani sınırlı) adâlet, haberi hüküm kaynağı kılmaz. Çünkü zâhiri bir durum, -nefsânî istekler gibi- benzeri zâhirî bir durumla çatışabilir. Nefsânî

200 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 345-346

201 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 346

202 Bkz. Buhârî, Şehâdât, 9. Bab, hd.no: 2651, s. 644; Fedâilu Ashâbi'n-Nebî, 1. Bab, hd.no: 3650, s. 897; Rikâk, 7. Bab, hd.no: 6428, s. 1601; Eymân, 10.bab, hd.no:6658, s. 1649; Müslim, Fedâilu's-Sahâbe, 5. Bab, hd.no: 210, 211, 212, 214, 215, s. 1177-1179; Tirmîzi, Fiten, 45. Bab, hd.no: 2221, s. 502; Şehâdât, 4. Bab, hd.no: 2302, s. 520-521; ; İbn Mâce, Ahkâm, 27. Bab, hd.no: 2362, s. 404; Ebû Dâvûd, Sünnet, 10. Bab, hd.no: 4657; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.II, s. 328; c.V, s. 327; c. VI, s. 156; Abdürrezzâk, Musannef, hd.no: 19996, c. XI, s. 87; Beyhakî, Âdâbu'l-Kadâ, 26. Bab, hd.no:20386, c. X, s. 209; Şehâdât, 16. Bab, hd.no: 20598, c. X, s. 269

203 Bkz. Debbûsî, a.g.e., a.y.

istekler, aklın ve dinin zıddı olan şeylere davet eder. Böylece kişi bir yönden âdil gibi olurken bir yönden akıllı olup da başka bir yönden akıllı olmayan ma'tûh ve sabî gibi başka bir yönden âdil olmayabilir. Böylece haberdeki doğruluk özelliği, üstünlük sağlamaksızın var olup olmamak arasında gidip gelir. Aklın delâletinin boş şeylere üstünlük sağlayabilmesi için dinin yasakladığı şeylerden kaçınmak, kemâl-i adâletin bir şartıdır. Böyle olduğunda ise haberdeki doğruluk vasfı ağır basar.²⁰⁴ Hanefîlere göre "zahîrî adâlet"e sahip olmak, ravinin haberinin hüccet olabilmesi için yeterli değildir. Çünkü fâsık ve sabî de görünüş itibariyle adâlet vasfını hâiz olmakla birlikte onların rivâyetlerinin makbûl sayılmasını engelleyen ilave bir takım durum(lar) vardır ki, bunlar ancak bâtinî/mükemmel adâletin bilinmesiyle bilinebilir. Hanefîlerin bâtinî/mükemmel adâlet olarak tanımladıkları adâlet türünün tespit edilmesi çalışmalarına hadis literatüründe "ta'dîl" denmektedir. Ancak Hanefîlerin ta'dîl anlayış ve yöntemleri ile hadisçilerin anlayış ve yöntemleri arasında ciddi farklılıklar vardır.

Hanefîlere göre bir kişinin, bâtinî veya mükemmel bir adâlete sahip olup olmadığını anlamanın yolu, onun gündelik hayatındaki davranışlarının bilinmesine bağlıdır. Onlara göre, bâtinî adâlet kişinin davranışlarına bakılarak anlaşılır; insanlar arasında akıl ve din hususunda farklılıklar bulunduğu için bâtinî adâletin sınırına vakıf olabilmek mümkün değildir. Hanefîlerin bu adâlet türü için belirlediği ölçüt ise o kişinin haram olduğuna inandığı şeyleri yapmaktan kaçınması ve küçük günahları işleme konusunda ısrarcı olmamasıdır. Hanefîler, küçük günahları işleme noktasında ısrarcı olmadığı halde küçük günah işleyen kişiyi, mükemmel adâlet sahibi olarak görmekte ve onun rivâyetini makbûl saymaktadırlar.²⁰⁵

Çünkü onlara göre; masum olmayan kişinin, bütün hatalardan sakınması mümkün değildir. Zira Allah Teala'nın, kullarına karşı her an emredip yasak koyması ve kulların da bunları hakkıyla yerine getirmesi onlar için yapılması çok zor bir durumdur. Fakat pişmanlık sebebiyle ısrardan sakınmak ve hatadan dönmek yapılması zor olan bir şey değildir. Sıkıntı, engelleyici bir özelliktir. Had cezası gerektiren büyük günahları işlemekten kaçınmakta herhangi bir sıkıntı söz konusu değildir. Bundan dolayı Hanefîler, adâletin hükmünü, haram olduğuna inanılan şeylerden kolaylıkla sakınılabilmesi hususuna dayandırmışlardır. Zira hevâ sahibi olup da -fâsık da olsa inancında sapma da olsa- haram olduğuna inandığı şeylerden

204 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 583

205 Bkz. Debbûsî, a.g.e., s. 186; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 350-351; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 584

uzak duran kişinin şahitliğini makbûl saymışlardır. Çünkü kişinin mükemmel adâlete sahip olup olmadığının belirlenmesi hususunda delil isteme ve derinlemesine araştırma noktasında aşırı gitmek en hatalı yoldur. Böyle bir durumda aşırı ölçüde delil araştırma, kişinin yaptığı şahitlikte yalan bulunma ihtimâlini tümüyle ortadan kaldırmaz. İşte bunun gibi (fâsık vb.) ravi, haram olduğuna inandığı şeyleri işlemekten kaçınmak suretiyle alışkanlıklarında âdil olduğu zaman –müslümanlar aleyhindeki makbûl olunmamak şartıyla- şahitliği kabul edilenler arasında yer alır.²⁰⁶

Abdülaziz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr adlı eserinde; büyük günahların neler olduğunu belirtmek amacıyla İbn Ömer'in babasından, onun da Rasûlullâh'tan aktardığı şu rivâyeti delil getirmiştir. Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Büyük günahların sayısı yedidir: Allah'a ortak koşmak, mümin bir kişinin canına kıymak, namuslu bir kadına iftira atmak, yemin-i ğamûs, ordudan firar etmek, sihir yapmak, yetim malı yemek, müslüman anne-babaya isyan etmek ve haremde dinden çıkmak."²⁰⁷ Bunlara ilave olarak Ebû Hureyre, "faiz yemeyi"²⁰⁸, Hz. Ali ise "hırsızlık yapmayı ve içki içmeyi" de saymıştır. Kanun koyucunun özellikle zikrettiği her şeyin büyük günah olduğunu da savunanlar vardır.²⁰⁹

Şerhu't-Telvîh adlı eserde; batınî adâletin tespiti açısından büyük günahları işlemekten kaçınmanın ve küçük günahlarda ısrarcı olmamanın yanı sıra "takva ve mürüvvetin gereklerini korumak" da sıralanmıştır. Buna göre küçük günah olup da lokma çalmak, tartıda bir dane ölçüsünce eksik tartmak, bayağı insanlarla bir araya gelmek ve bayağı mesleklerle meşgul olmak gibi nefsani bayağılın ve basit heveslerin varlığına delalet eden mubahları işlemekten kaçınılması gerekmekte olup bu durumların mükemmel adâlete zarar vereceği belirtilmektedir.²¹⁰

D. Râvinin Zabt Sahibi Olma Özelliği

Zapt kelimesinin sözlük anlamı; bir şeyi kararlılıkla muhafaza etmek/ezberlemek demektir. Haberin zapt edilmesi ise, çaba harcamak suretiyle işittiği şeyi hakkıyla işitip kendini uzak tutmamak suretiyle ravinin, tümüyle

206 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 351-352; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.; Debbûsî, a.g.e., a.y.

207 Bkz. Buhârî, Edeb, 6. Bab, hd.no: 5976-5977, s. 1502; Eymân, 16. Bab, hd.no: 6675, s. 1653; Diyât, 2. Bab, hd.no: 6870, s. 1699; İstîtâbe, 1. Bab, hd.no: 6919, s. 1711; Tirmîzî, Tefsiru Sûre-i Nisâ, hd.no: 3018, 3019, 3020, 3021, s. 675-676; Nesâî, Tahrîm, 3. Bab, hd.no: 4010, 4011, 4012, s. 619-620; Kasâme, 48. Bab, hd.no: 4868, s. 742; Dârimî, Diyât, 9. Bab, hd.no: 2405, c. III, s. 1525; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 201, 214; c. III, s. 495

208 Bkz. Müslim, İmân, 21. Bab, hd.no 89, c. I, s. 43; Ebû Davud, Vasâyâ, 10. Bab, hd.no: 2874, s. 510

209 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 584

210 Bkz. Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 12; Hudârî, a.g.e., s. 218

dikkatini o habere vermesi demektir. Pezdevî'nin de ifade ettiği üzere bunun ardında ravinin, işittiğini kavraması gerekir. Yani kelamın, ister sözlük anlamı olsun isterse hem sözlük hem de şer'î anlamı olsun kastedilen müphem anlamlarını anlaması gerekir. Ardından bütün gayretiyle onu hıfz etmesi gerekir. Gayret göstermek de o haberi ezberleyinceye kadar tekrar etmekle gerçekleşir. Son olarak da bedeniyle sözün gereğini uygulama ve diliyle de onu müzakere etmek suretiyle sözün/haberin sınırlarını muhafaza ederek o sözü ezberleme konusunda sebat etmesi gerekir. Uygulama ve müzakere terk edilirse unutkanlık ortaya çıkar. Ravi kendisine, "ben bu sözü unutmam" diyerek güvenmemeli ve hadisin ezberlenmesi hususunda gevşeklik göstermemesi gerekir. Aksine kendisi hakkında su-i zan besleyip (yani kendi kendine "şâyet ben zapt hususunda dikkatli ve özenli olmazsam bu sözü/haberi unutulabilirim" diyerek su-i zanda bulunması) ve devamlı olarak o sözü müzakere edip durması gerekir.²¹¹

Zaptın iki tarafı vardır:

- 1- İşitme esnasında kişide bilginin meydana gelmesi tarafı
- 2- Konuşma esnasında bilgi hasıl olduktan sonra hıfz etme tarafı.

Kişi bir şey işitip öğrenmemişse, bu işitme muteber sayılmaz. Nitekim anlamsız bir takım bağırışlar da aynı hükme tabidir. Şâyet ravi, lafzı, gerçeğine uygun olarak anlamıyla birlikte anlamamış ise, o lafız, sahîh olup olmamak arasında kalır ve zapt işlemi gerçekleşmiş olmadığı gibi işitip öğrendikten sonra hıfz etmesinde de belli bir şüphe meydana geldiğinde gerçekleşmiş olmayacaktır.²¹²

Bir haberin makbûl sayılması o haberde güvenilirlik unsurunun bulunmasına bağlıdır. Güvenilirlik unsurunun bulunması ise ancak ve ancak işittiği andan rivâyet edinceye kadar ravinin zaptının eksiksizliği ile gerçekleşir.²¹³ Hanefilere göre zaptın eksiksiz olabilmesi için de işitmenin tam olması, ardından iyice kavrama, iyice kavrayabilmek için de hem sözlük hem de şer'î anlamları anlayabilme, ezberlediği hadisi/sözü unutmamak için müzakere ve tekrar etme yollarını kullanarak hafızada tutma, son olarak da bu hadisin/sözün gereğini uygulamak suretiyle iyice özümseme aşamalarına dikkat edilmesi gerekmektedir.

Hanefilere göre adâlet ve İslam özelliklerinin tanımında olduğu gibi zapt kelimesinin de kendi içinde zâhiri ve bâtınî olmak üzere iki kısımda ele alındığı

211 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 579; Hudârî, a.g.e., s. 218

212 Debbûsî, a.g.e., s. 187

213 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 345

görülmektedir. Lügat bakımından metni anlamıyla birlikte zapt altına almak²¹⁴, işitilen sözün sığasını (şeklini/üslubunu) bilmek ve o sözün manasına vakıf olmak demektir.²¹⁵

Zâhirî zapt kısmında, sadece sözlük anlamlarını bilmek yeterli değildir, bunun yanı sıra metnin, herhangi bir tashif* ve tahrifte* bulunulmadan zapt edilmesi gerekir. Örneğin Rasûlullâh (s.a.s.)'in "الحنطة بالحنطة مثل بمثل"²¹⁶ sözünü bilmek gibi. Burada "الحنطة" kelimesi merfû olarak da mansup olarak da okunabilir. Merfû olarak okunması halinde "الحنطة بالحنطة" anlamına gelirken, mansup okunması halinde "بيعوا بالحنطة بالحنطة" anlamına gelir. Sözlük bakımından anlamına sadık kalarak sığanın zapt edilmesi işte budur.²¹⁷

Şer'î hüküm ifade etmesi bakımından -ki bu da fikihtir- bir şeyin, anlamıyla birlikte zapt altına alınması demektir. Bu ise ancak fiki bir takım meselelerde ve Arapçanın anlamlarında belli bir tecrübe kazanıldıktan sonra elde edilebilir.²¹⁸

Örneğin, "الحنطة بالحنطة مثل بمثل" sözünü, hem fikhî hem de şer'î anlamlarının da dahil edilerek zapt edilmesine batınî zapt denir. Bu hadisin hükmünü -ki bu hüküm de ölçü ve aynı tür olmakla bağlantılı denkliğin gerekli olmasıdır- bilmesi gibi. Rasûlullâh (s.a.s.)'in "لا يقضي القاضي وهو غضبان"²¹⁹ hadisinde geçen yargılama türünün haram olduğunu kavraması gibi ki, bu hadisteki haramlık kalbin bir takım dünyevî şeylerle meşgul olmasıyla bağlantılıdır.²²⁰ Bu ve benzeri incelikleri kavrayabilmek,

214 Debbûsî, a.g.e., a.y.

215 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 348; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 579-580

* Hadislerin metin ve isnadlarında geçen bazı kelime ve isimlerin bazı harflerine yanlış bir zan veya vehme istinaden nokta koymak, yahut noktalı bir harf ise noktasını düşürmek suretiyle yapılan hatalara tashîf denir. Bu tarif, İbn Hacer'in tashîfi iki kısımda mütalâa etmesi göz önünde bulundurularak yapılmıştır. Zira ona göre, sadece noktaya istinâden yapılan değişikliklere tashîf, fakat yazı şeklinin bozulmasına yol açan değişikliklere de tahrîf denir. (Koçyiğit, Talat, *Hadis İstihlaları*, A.Ü.İ.F.Y., A.Ü.B., Ankara, 1980, s. 428)

♥ Hadislerin metin ve isnadlarındaki kelime ve isimlerin harflerinde, yanlış bir zan veya vehme istinaden yapılan değişikliklere tahrif denilmiştir. Merhûm kelimesinin mahrûm olarak değiştirilmesi gibi. Ancak bu tabir, İbn Hacer'in tasnifinde görülür. Zira o, yazı şeklinin bozulmaksızın sadece bazı harflerinde yapılan nokta değişikliklerini tashîf, yazı şeklinin bozulmasını da tahrîf olarak isimlendirmiştir. Bununla beraber, gerek İbnü's-Salâh ve gerekse ona tâbi olan en-Nevevî, ister yalnız nokta değişikliği olsun, ister yazı şeklinin değişikliği olsun, her ikisini de tashîf adı altında zikretmişlerdir. (Koçyiğit, a.g.e., s. 420)

216 Müslim, Müsâkât, 15. Bab, hd.no: 83, c. II, s. 745; Tirmizî, Buyû', 23. Bab, hd. no: 1240, s. 294-295; Nesâî, Buyû', 42. Bab, hd.no: 4559, s. 696, İbn Mâce, Ticârât, 48. Bab, hd.no: 2255, s. 387; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 232

217 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

218 Debbûsî, a.g.e., a.y.

219 "Kâdî, kızgın iken hukuki bir karar veremez." Bkz. Buhârî, Ahkâm, 13. Bab, hd.no: 7158, s. 1768; Müslim, Akdiy.y.e, 7. Bab, hd.no:16, c. II, s. 821; Ebû Dâvûd, Kazâ, 9. Bab, hd.no: 3589, s. 643; Tirmizî, Ahkâm, 7. Bab, hd.no: 1334, s. 315; Nesâî, Kudât, 18. Bab, hd.no: 5406, s. 813; İbn Mâce, Ahkâm, 4. Bab, hd.no: 2316, s. 396; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. V, s. 36, 38, 46, 52; Beyhakî, Adâbu'l-Kâdî, 10. Bab, hd.no: 20277, c. X, s. 180

220 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 580

hadis rivâyeti açısından önemli görülmüştür. Zira hukûkî bir kaynak olması bakımından hadisin, en az hata ile aktarılması esas tutulmuştur. Bununla birlikte zaptın tam olmasına paralel olarak, prensipte mana ile rivâyette bulunulması caiz görülmüştür. Ancak mana ile rivâyette gevşeklik gösterilmesinden kaçınılması hususunda İslam âlimleri tarafından belli ölçü ve ölçütler oluşturulmuştur.

Hanefîler bu anlamda, yaratılış itibariyle veya aşırı gevşeklik ve ölçüsüz davranışlar sebebiyle aşırı dalgınlık ve gaflet içinde olan kişinin rivâyetini (mana ile rivâyetini de) makbûl saymamışlardır. Çünkü onlara göre bu özelliklere sahip olanların, bâtinî zapt sahibi olmaları mümkün değildir. Bâtinî zapt sahibi olmayan bir kişinin de mevcut incelikleri gözetmesi ve kavraması beklenemez de. Bu anlamda selef âlimleri, fakîh olmakla tanınmamış (yani, hadisin anlam ve üslup inceliklerini kavrayabilme yeteneğine sahip olmakla tanınmamış) bir ravide bâtinî zapt özelliği bulunmadığı için onun rivâyet ettiği haber ile fakîh olmakla tanınmış bir ravi tarafından rivâyet edilen haber arasında çelişki bulunmasını doğru bulmamışlardır.²²¹

Hz. Muhammed'in sözlerinin tam olarak bellenip sonraki nesillere herhangi bir değişiklik yapılmadan aktarılmasını teorik ve pratik açıdan gerekli görmek anlamsızdır. Çünkü böyle bir durum, insan açısından imkânsızdır. Zamanla aktarılan hadislere bilerek ya da bilmeyerek belli ilavelerde bulunulması ve eksiltme yapılması kaçınılmaz bir durumdur. Bu gerçeği gören İslam âlimleri de, mana ile rivâyette bulunmayı caiz görmüşlerdir. Ancak bunu da bir takım şartlara bağlamışlardır. Yani herkesin mana ile rivâyette bulunması caiz olmayıp, özellikle bâtinî zapt özelliğine ve diğer özelliklere sahip olan kişilerin mana ile rivâyette bulunması caiz görülmüştür.

Örneğin Hanefîler mana ile rivâyette bulunulması açısından ravinin fakîh olma özelliğini ön plana çıkarmışlardır. Şöyle ki; Amr b. Dinar'dan rivâyet edildiğine göre Câbir b. Zeyd Eba'l-Eş'as'a İbn Abbâs'tan gelen bir rivâyet aktarılmıştır. Bu rivâyete göre Nebî (a.s.), Hz. Meymûne ile, ihramlıyken evlenmişti. Amr diyor ki: "Câbir'e; İbn Şihâb'ın, Yezîd b. el-Esamm'dan aktardığına göre Nebî (a.s.) onunla evlendiğinde ihramlı değildi, dediğim zaman bana: "Meymûne, İbn Abbas'ın teyzesidir, dolayısıyla onun durumunu İbn Abbas daha iyi bilir" şeklinde cevap verdi. Ben ise "Meymûne aynı zamanda Yezid b. el-Esamm'ın da teyzesidir" dediğimde ise Câbir şöyle karşılık vermişti: "Topuklarına bevleden Yezid b. el-

221 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 349; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 580

Esamm'ı İbn Abbas'a üstün mü tutmalıyım!" Bu örnek de göstermektedir ki, fakîh olmayan ravinin rivâyeti, fakîh olanın rivâyetine aykırı olamaz" dedikten sonra Serahsî şöyle demiştir: "Burada görülen tercih yöntemi, sadece fakîhin mükemmel zaptının dikkate alınmasıdır."²²² Yani özelde Serahsî genelde ise Hanefiler nazarında ravinin fakîh olması artı bir değerdir ve rivâyetin makbûl olması noktasında dikkate alınması gerekmektedir.

Mana ile rivâyette bulunmak, önceki dönemlerde meşhûr bir uygulama idi. Şâyet ravi hadisin fikhî boyutunu zapt etmemişse çoğunlukla haberden anladıklarına dayanarak lafzın anlamını eda hususunda kusur göstermek suretiyle nakilde bir eksiklik meydana gelir. Ancak ravi fakîh ise bu tür eksikliğin bulunmayacağından emin olunabilir.²²³ Fakîh olan ravi, caiz olanla olmayanı birbirinden ayırt edebilir. Şâyet bir meclise girip zâhiriyle aktarmayacağı bir söz işitse onu araştırır, onun öncesini ve niçin söylendiğini soruşturur, böylece sorunları giderecek şekilde o söze muttali olur. Ancak âlim (fakîh) olmayan ravi caiz olanla olmayanı birbirinden ayırt edemez. İşittiği ölçüde aktarmada bulunur. Çoğunlukla da sadece bu işitme miktarı bile yanlışlığın sebebi olabilmektedir.²²⁴ Mana ile rivâyeti prensip olarak caiz görmekle birlikte Serahsî bu uygulamanın her dönemde yapılamayacağını şöyle dile getirmektedir: "...bize göre, kendi dönemimizde mananın anlaşılması noktasında insanlar arasında netlik bulunmadığı/belirsizlik bulunduğu için lafzın korunması (yani lafzi rivâyet) mana ile rivâyette bulunmaktan daha önemlidir."²²⁵

Hanefiler anlamı değil de lafzı zapt edilmiş olan haberi de hüküm kaynağı olarak görmektedirler. Acem olanların yaptığı gibi aktardığı sözün/haberin anlamını bilmeyen bir kişinin rivâyet ettiği hadisi reddetmemektedirler. Çünkü onun, kelâmın/haberin anlamını bilmemesini, o haberin zapt edilmesi açısından bir engel olarak görmemektedirler. İşte bundan dolayı acem olanın, anlamını bilmesi de Kur'ân'ı hıfzetmesi mümkündür. Sahâbe de, işittikleri sözlerin çoğu anlamını bilmedikleri halde bedevilerin aktardıkları haberleri delil almışlardır.²²⁶

Hanefilere göre işitme eyleminin gözlem ve denetim altında tutulması şarttır. İşitme eylemi hakkıyla gerçekleştiği takdirde ravinin zaptı da mükemmel olur ve rivâyette gelişigüzel davranmadıkça rivâyette bulunabilir. Dikkatsizlik vasfına sahip kişinin çokça rivâyette bulunması ilke olarak dikkat azlığına işaret eder ve bundan

222 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

223 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

224 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c, II, s. 581;bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 349

225 Serahsî, a.g.e., a.y.

226 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 582

ötürü aktardığı haber reddedilir. Bundan dolayı selef-i salihin âlimleri çokça rivâyette bulunulmasını kötölemişlerdir. Örneğin Ebû Bekir es-Sıddık, sahâbenin en önde gelenlerinden ve Rasûlullâh ile arkadaşlıkları en uzun süren bir kişi olmasına rağmen en az rivâyette bulunanlardan biridir. Hz. Ömer ise, "ben aranızda bulunduğum sürece Rasûlullâh'tan az rivâyette bulunun" demiştir. Zeyd b. Erkam'a "Rasûlullâh'tan bize bir şeyler rivâyet etmeyecek misin?" diye sorulduğunda "biz yaşlandık ve unutkan olduk; dolayısıyla Rasûlullâh'tan rivâyette bulunmak ağır bir iştir" cevabını vermiştir.²²⁷

Hanefî âlimleri, Ebû Hanîfe'nin az hadis bildiği şeklindeki ithamları yersiz görmüşler ve O'nun az rivâyette bulunma sebebi olarak zaptın mükemmel olması şartına gösterdiği özeni gerekçe göstermişlerdir.²²⁸

E. Râvinin Buluş Çağına Girmiş Olma Özelliği

Bir sabinin yapmış olduğu rivâyet kabul edilmez. Ancak eğer ravi, temyiz gücüne sahip olup da çocukken hadisi ezberlemişse baliğ olduktan sonra da rivâyette bulunmuşsa o zaman rivâyeti kabul edilir. Çünkü sahâbe, İbn Zübeyr'in, en-Nu'mân bin Beşîr'in ve Enes bin Mâlik'in rivâyetlerini makbûl saymışlar ve rivâyetleri ne zaman ezberlediklerini sorgulamamışlardır. Zorunluluk sebebiyle, sabî iken hadisi ezberlemişlerdi. Eğer böyle olmasaydı kendilerinden büyük olan sahâbîlerden rivâyette bulunurlardı. Örneğin İbn Zübeyr, hicretin birinci yılında dünyaya geldi. İbn Zübeyr on yaşında iken de Rasûlullâh vefat etmişti. En-Nu'man bin Beşîr ise hicretten 18 ay sonra dünyaya gelmişti. Enes ise, Rasûlullâh Medine'ye ayak bastığında on yaşında idi. Dolayısıyla hadis ezberlemek için belli bir yaş sınırı yoktur. Aksine ne zaman hitabı anlıyor ve cevap veriyorsa, bizzat (Rasûlullâh'ı) işitmiş olması sahihtir. Çocuklar bu konuda farklılık arz ederler. Buna göre çocukken durumuyla ilgili bilgi sahibi olduktan sonra çocukken işittiği hakkında bilgi sahibi olan kişinin rivâyetinin kabul edilmesi gerekir. Çocukluk hali hakkında bilgi sahibi değilse o zaman temyiz yaşı olan yedi yaşına itibar edilir. Bazılarına göre ise on beş yaşına itibar edilmesi gerekir.²²⁹

227 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.; Serahsî, a.g.e., c. II, s. 349-350; bkz. Debbûsî, a.g.e., s. 188

228 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 582-583; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 350

229 Hudârî, a.g.e., s. 217

III. HABER TÜRLERİ

1. Güvenilirlik Unsuru Taşıyıp Taşımamasına Göre

A. Kesin Doğru Olan Haber

Hanefiler, kesin olarak doğru ve güvenilir olduğu bilinen habere peygamberlerden işitilen ve onların söylemiş olduğu haberleri örnek vermektedirler. Çünkü onlara göre yalandan korunduklarını gösteren deliller bulunduğu ve beşerin takati dışında olan mucizelerle peygamberler desteklendiği için onların aktarmış oldukları haberlerde doğruluk ve güvenilirlik yönü açıkça ortadadır. Hanefî âlimleri, mütevatir haberleri bu kısımda değerlendirmektedirler. Buna göre, bu kısma giren haberlerin hükmü onlara göre, onlara gerçekten inanmak ve mümkün olduğunca onlara uymaktır. Zira Allah Teala Kur'ân- Kerim'de şöyle buyurmuştur: "وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا"^{230, 231}

B. Kesin Yalan Olan Haber

Aklın zorunlu ilkeleri, aklın idrâki ve tecrübe ve gözlem yoluyla yalan olduğu kesin olarak bilinen haber gibi. Örneğin zıt iki şeyin birleşmesinden haber veren kişinin haberi gibi. Tecrübe edilen şeyin aksini haber vermek ve kitap ve sünnetten elde edilen kesin nassa muhalif olan bir şeyi haber vermek gibi.²³²

Hanefiler bu kısma; apaçık âyetler bulunmakla birlikte Firavun'un rablik iddiasında bulunması; kafirlerin, birer nesne olduklarını apaçık bildikleri halde putların ilâh olduğunu veya Allah katında onlar hakkında şefaathçi olacaklarını ya da onları Allah'a yakınlaştırdıklarını iddia etmeleri; aptal olduklarını sergiledikleri halde Zerdüş'tün, Mani'nin ve Müseylime gibi yalancılara peygamber olduklarını iddia etmeleri –ki bunlar gibileri sihir türü saçmalıklar dışında hiçbir kanıt getirebilmiş değillerdir – türünden haberlerin yalan olduğu açıkça bilinmektedir. Bu kısma giren haberlerin hükmü ise, Hanefîlere göre, bunların bâtil olduğuna inanmak ve fitnenin ortadan kaldırılması için mümkün olduğunca el ve dille bunların reddine çalışmaktır.²³³

²³⁰ Haşr, 7

²³¹ Serahsî, a.g.e., c. I, s. 374; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 571; Debbûsî, a.g.e., s. 205

²³² Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

²³³ Serahsî, a.g.e., a.y.; Debbûsî, a.g.e., a.y.

C. Doğruluk ve Yalan Vasıflarının Eşit Olduğu Haber

Hanefiler bu kısma fasığın aktardığı haberi örnek vermektedirler. Onlara göre aslında haberde yalan ve doğruluk payı eşit olarak bulunmaktadır. Ancak bizler, doğru söylediği gerekçesiyle âdil kişiden bize ulaşan rivâyeti tercih etmekteyiz. Çünkü âdil kişi, hem dindar hem de akıl sahibi bir kişidir. Bu iki özellik ise yalan konuşmayı engelleyen özelliklerdir. Adâlet özelliği o kişide belirgin olarak bulunduğu, yalan söylemeye engel bir özelliğe aykırı bir davranış o kişiden zuhur etmez. Buna göre sahip olduğu akla ve inandığı dine uygunluğuna göre hüküm verilir. Günah işlediği (fısk özelliği ortaya çıktığı) takdirde ise, (adâlet vasfının ortaya çıkmasını) engelleyen ve haram kılınmış bir şeyi işlemiş olduğu sonucuna varılır. Bu ise, ancak aşırı derecede nefsânî isteklere uymakla gerçekleşir. Fâsık olsa bile akıl sahibi her kişinin, akla uygun davranış şekillerini ortaya koyması kaçınılmazdır. Bu ise, akîl melekelerinin ağır bastığını gösterir. Dolayısıyla çıkarsamada bulunma noktasında haberde kapalılık özelliği bulunur ki, eğer ravinin akîl melekeleri ağır basmışsa o haberin doğruluğu ortaya çıkar; eğer nefsânî istekleri ağır basmışsa yalan olduğu ortaya çıkar.²³⁴ Yani bu gibi haberlerde fâsık kişinin dini ve akli dikkate alındığı takdirde doğru söylemiş olma ihtimâli bulunmakla birlikte, onun davranış ve alışkanlıkları dikkate alındığında ise yalan söylemiş olma ihtimâli mevcuttur. Hanefilere göre bu tür haberlerin hükmü, Allah Teâlâ'nın "فتبينوا" emri uyarınca iki yönden biri açıkça ağır basıncaya kadar beklemek yani tevakkuf etmektir.²³⁵

D. Doğruluk ve Yalan Yönlerinden Birinin Ağır Bastığı Haber

Hanefî âlimlerinden Serahsî ve Debbûsî bu kısma; âdil bir kişi tarafından aktarılan rivâyeti örnek vermektedirler. Onlara göre âdil bir ravinin akîl melekeleri, nefsânî isteklerine zâhiri itibarıyla daha baskındır ve dolayısıyla aktardığı rivâyetin doğru olma olasılığı daha kuvvetlidir. Hatta âdil ravi, nefsânî isteklerinden olup da kişinin fâsık olmasını gerektirecek bir davranıştan da kaçınmış olduğu görüldüğü için rivâyetinin doğru olma olasılığı daha kuvvetli olmakla birlikte; davranışının, nefsânî isteklerine müsait olma olasılığı da bulunduğu için aktardığı haber tam bir kesinlik taşımamaktadır. Bu tür bir haberin hükmü ise, böyle bir haberin yüzde yüz gerçek olduğuna inanmaksızın onunla amel edilmesidir.²³⁶

234 Debbûsî, a.g.e., a.y.

235 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 374-375; Debbûsî, a.g.e., s. 206

236 Debbûsî, a.g.e., s. 206; Serahsî, a.g.e., c. I, s.375

Serahsî ve Debbûsî'den farklı olarak el-Pezdevî, bu kısmı kendi içinde; a) Âdil ravi tarafından aktarılan haber gibi doğru olma ihtimâli ağır basan haber; b) Fâsık kişinin aktardığı haber gibi yalan olma ihtimâli ağır basan haber ve c) Meçhûl biri tarafından aktarılan haber gibi hem doğru hem de yalan olma ihtimâlinin eşit olduğu haber şeklinde üç kısımda değerlendirmektedir.²³⁷ Meçhûl ravi ve rivâyetine Hanefîlerin bakış açısına yeri geldikçe temas edilecektir.

2. Râvi Tasarrufu Kaynaklı Haber Kısımları

A. Munkatî' Haber ve Kısımları

a. Şekil yönünden inkitâ' (mürsel haber) ve kısımları

Haberin senedinde inkitâ'²³⁸ gerçekleşmiş olabilir de olmayabilir de. İnkitâ'ın gerçekleştiği habere munkatî' haber denirken inkitâ'ın gerçekleşmediği habere ise müsned haber denmektedir. İsnadda inkitâ' olayı iki şekilde gerçekleşir. Bunlardan biri zâhirî iken –ki bu tür habere mürsel haber denir- diğeri bâtinî olarak gerçekleşmektedir.²³⁹

Mürsel kelimesinin tanımı hadisçilere ve fıkıh ve usulcülere göre farklılık göstermektedir. Bu farklılıkların temel sebebi ise râvinin niteliği, yani sahabe olup olmaması ve senedden düşürülen râvi sayısıdır.

İf'âl babından ve irsâl kökünden türemiş olup ism-i mefûl kalıbında gelen mürsel kelimesi; muhaddislerin terminolojisine göre, "senedinin son kısmından, tabiînden sonra gelen bir veya birden fazla râvisi düşürülmüş olan hadis" anlamına gelmektedir. İşte bu düşürme işlemine "irsâl" denilmektedir.²⁴⁰

Senedden düşürülen râvinin niteliğine ve düşürülen râvi sayısına göre, gerçekleşen inkitâ'ın ve buna göre oluşan haberin adlandırılması konusunda muhaddisler ve fakih ve usulcüler ayrışmaktadır. İbnu's-Salâh'ın da belirttiği üzere mürsel olup olmadığı konusunda ihtilafı olan birkaç mürsel/irsâl şekli bulunmaktadır. Bunlardan ilki; tâbiîn râvisine ulaşmadan önce isnâdın kopması, inkitâ'a uğraması ve bizzat hadis dinlemediği râviden rivâyette bulunması şeklinde

²³⁷ Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

²³⁸ İnkitâ', isnad zincirinden bir veya birkaç râvi halkasının düşmesiyle isnada meydana gelen kopukluktur. Râvi düşmesinin, isnadın başında, ortasında veya sonunda ve düşen râvi sayısının bir veya daha fazla olmasına göre o isnadla gelen hadis değişik isimler altında zikredilir. Mürsel, Mu'zal, Munkatî' gibi. Ancak inkitâ', hadisi zayıflatan bir cerh alâmetidir. (Koçyiğit, a.g.e., s. 167-168)

²³⁹ Bkz. Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 12

²⁴⁰ Tehânevî, a.g.e., c. II, s. 1511

gerçekleşir. Bu tür bir rivâyeti, örneğin ehl-i hadisten olan el-Hâkim el-Hâfız Ebû Abdullah ve benzeri kişiler mürsel olarak adlandırmamaktadırlar. Çünkü onlara göre irsâl yöntemini ancak tâbiîn râvileri kullanabilir. Onlara göre, eğer tâbiînden önceki râvilerden biri düşürülmüşse o zaman o habere munkatı' denirken; birden fazla kişi düşürülmüşse mu'dal olarak adlandırıldığı gibi munkatı' olarak da adlandırılabilir.²⁴¹ Ancak İbn Kattân, râvi niteliği ve sayısı gibi ayrıma gitmeksizin "irsâl; bir kişinin, bizzat hadis dinlemediği kişiye dayandırarak rivâyette bulunmasına denir" demektedir.²⁴²

Fıkıh ve usûl-i fıkıh alanında tanınmış olanlara ve ehl-i hadisten olan Ebû Bekir el-Hatîb'e göre ise mürsel haber; hangi şekilde inkıtâ'a mâruz kalırsa kalsın senedinde kopukluk meydana gelen habere denir ki, onlara göre bu tür habere aynı zamanda munkatı' denir. Muhaddislerin çoğunluğuna göre ise rivâyeti, tâbiîn râvilerinden biri Rasulullah'a izafe etmedikçe bu tür habere mürsel denmez.²⁴³ Ancak el-Hatîb konuyla ilgili olarak bir ayrıma da gitmektedir. Ona göre şâyet irsâlde bulunan kişi tâbiînden ise o zaman bu tür haber mürsel olarak adlandırılırken, irsâlde bulunan kişi, tebe-i tâbiînden olduğu takdirde ise mu'dal olarak adlandırılır.²⁴⁴ Fakihlerin ve usûlcülerin nazarındaki mürsel tabiri, muhaddislerin nazarındaki mürsel ve munkatı' tabirlerinin her ikisini de kapsamaktadır. Mu'dal tabirini ise senedi muttasıl olmayan rivâyetler için kullanmaktadırlar.²⁴⁵

İkincisi ise; tâbiîn küçüklerinden (sığâr-ı tâbiînden) olan ez-Zuhrî'nin, Ebû Hâzim ve Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî'nin "قال رسول الله" ifadesini kullanarak gerçekleşen irsâl yöntemidir. Bu tür bir rivâyeti mürsel olarak değil de munkatı' olarak adlandıranlar vardır. Çünkü onlara göre tâbiîn küçükleri, ancak bir ya da iki sahabe ile karşılaşmışlar; rivâyetlerinin çoğunu ise tâbiîn râvilerinden aktarmışlardır.²⁴⁶

241 Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 52; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 127-128; bkz. Tehânevî, a.g.e., c. II, s. 1511

242 Kâsimî, a.g.e., s. 133; Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *el-Merâsîl ma'a'l-Esânîd*, thk: Abdulazîz İzzuddîn es-Seyrevânî, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1406/1986, s. 26

243 Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Mukaddimetu'n-Nevevî fi 'Ulûmi'l-Hadis*, talik: Sa'du'd-dîn b. Muhammed el-Kıbbî, 1. Baskı, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, 1417/1996, s. 28; Tehânevî, a.g.e., a.y.

244 Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 52; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 127-128

245 Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, *el-Vasît fi 'Ulûmi ve Mustalahi'l-Hadis*, 'Âlemu'l-Ma'rife, y.y., ts., s. 281

246 Bkz. Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 52-53; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 128

Üçüncü şekli ise; senedde "فلان عن رجل" veya "عن شيخ عن فلان" ve benzeri ifadeler kullanılarak yapılan irsâl yöntemi. El-Hakîm, "Ma'rifetu 'Ulûmi'l-Hadis" adlı eserinde de belirttiği üzere bu tür rivâyete mürsel yerine munkatı' denir.²⁴⁷

Muhaddislere göre bir rivâyete mürsel adının verilebilmesi için, sahabe râvisinin seneden düşürülerek tâbiîn râvisinin, "rivâyeti bizzat Rasulullah'tan işitmemiş olmakla"²⁴⁸ birlikte Rasulullah'a izafe etmek suretiyle hadisi rivâyet etmesi gerekir. Ancak muhaddisler arasında, tâbiîn râvisi de tartışma konusu olmuştur. Şöyle ki: İrsâlde bulunan tâbiîn râvisinin, "kibâr-ı tâbiîn" veya "sığâr-ı tâbiîn" olup olmamasına göre, aktardığı rivâyete mürsel adının verilmesi konusunda muhaddisler arasında tartışma mevcuttur. Ebû Şehbe'nin de belirttiği üzere muhaddislerin geneline göre tâbiînden maksat, pek çok sahabe ile bir araya gelen ve onlarla görüşen ve Sa'îd b. el-Müseyyeb, 'Ubeydullâh b. Adiy.y. b. el-Hıyâr, Kays b. Ebî Hâzim gibi, sahabeden çokça rivâyette bulunan "kibâr-ı tâbiîn"dir. "Sığâr-ı tâbiîn" ise, ez-Zührî, Yahyâ b. Sa'îd el-Ensârî, Ebû Hâzim gibi, az sayıda sahabe ile bir araya gelip onlarla görüşen, ancak sahabeden yaptıkları rivâyetlerin sayısı az olan râvilerde denir.²⁴⁹ Buna göre "bir kısım hadisçi, 'mürsel' tabirini; 'kibâr-ı tâbiîn'in Rasulullah'tan yapmış oldukları rivâyete hasr etmişler ve 'sığâr-ı tâbiîn'in rivâyetlerini ise mürsel olarak değil de munkatı' olarak adlandırmışlardır.²⁵⁰ Böyle bir ayırmada ve adlandırmada bulunmalarının gerekçesi olarak da, sığâr-ı tâbiînden olan râvilerin ancak bir ya da iki sahabeden hadis öğrenmelerini ve rivâyetlerinin pek çoğunu da tâbiîn âlimlerinden elde etmelerini göstermektedirler.²⁵¹

Kimileri "mürsel" ve "munkatı" kelimelerini birbirinin yerine kullanırken kimilerinin bunları ayırma yoluna gitmeleri, tanımda birlik sağlanamadığının da bir göstergesidir. "Şerhu Nuhbeti'l-Fiker" adlı eserin yazarı, şöyle ifade etmektedir: "ehl-i hadis, mürsel ve munkatı' terimlerinin farklı mı yoksa aynı mı oldukları konusunda farklı düşünmektedirler. Muhaddislerin çoğunluğuna göre farklı olmakla birlikte munkatı' terimini, sahabe râvisi dışındaki râvilerden birinin düşürülmesi; mürsel terimini ise sadece sahabe râvilerinden birinin düşürülmesi anlamında kullanmışlardır."²⁵²

247 Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 53; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 129

248 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 280

249 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 280

250 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 281; Tehânevî, a.g.e., c. II, s. 1511

251 Bkz. Tehânevî, a.g.e., a.y.

252 Tehânevî, a.g.e., a.y.

Hanefi alimlerinden olan Abdülaziz el-Buhârî, "Keşfu'l-Esrâr" adlı eserinde; irsâl kelimesinin hadis ıstılahındaki tanımının, tâbîinden olan râvinin, kendisiyle Rasulullah arasındaki vasıtayı terk edip/söylemeyip "Rasulullah (s.a.s.) şöyle buyurdu" ifadesini kullanması anlamına geldiğini belirttiikten sonra Sa'îd b. el-Müseyyeb'in, Mekhûl ed-Dımaşkî'nin, İbrâhim en-Neha'î'nin, el-Hasan el-Basrî'nin ve benzeri râvilerin bu yöntemi kullandıklarını ifade etmektedir. "Hadis uzmanlarına göre örneğin Ebû Hureyre'nin çağdaşı olmayan bir kişinin "Ebû Hureyre şöyle dedi" diyerek iki râvi arasındaki râviyi zikretmemesine munkatî' denmektedir. Bu durum, zikredilmeyen râvi sayısı bir ise böyledir. Eğer birden fazla ise o zaman yine hadisçilere göre mu'dal olarak adlandırılır" diyen el-Buhârî şöyle devam etmektedir: "Hangi şekilde olursa olsun bu tür hadislerin [yani ister munkatî' olsun isterse mu'dal olsun fark etmez] hepsi fukahaya ve usûlcülere göre mürsel olarak adlandırılır."²⁵³

Hanefi alimlerinden olan Sadru's-Şerî'a ise; bu tanımları düşürülen râvi sayısını dikkate alarak tanımlama yoluna gitmekte ve "hadis terminolojisine göre, sahabe olmayan râvi bütün râvileri zikretmişse bu habere müsned denir. Eğer râvilerden birini düşürmüşse munkatî', birden fazla râviyi düşürmüşse mu'dal hiçbir râviyi zikretmemişse o zaman mürsel olarak adlandırılır" demektedir.²⁵⁴

a1. Sahabe mürseli

İbn Abbâs gibi, sığâr-ı sahabeden olup da bizzat Rasulullah'tan işitmediği veya o olayla karşılaşmadığı halde Rasulullah'ın söz, fiil veya takrirlerinden aktarmış olduğu hadislere denir.²⁵⁵ Bu kısma verilebilecek örnek ise; el-Buhârî, Müslim ve diğer hadis imamlarının rivâyet ettiği 'vahyin başlangıcı' ile ilgili olarak Hz. Aîşe'nin aktardığı rivâyettir. Hâlbuki Hz. Âîşe ne olaya bizzat tanıklık etmiş ne de o sıralarda dünyaya gelmişti. O, bu hadisi daha sonraları ya Nebi (a.s.)'dan dinlemiş veya bir

253 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 3-4; Hanefi alimlerinden olan el-Leknevî ise mürsel haber hakkında şöyle demektedir: "Ehl-i hadise göre mürsel, tâbîin râvisinin "kâle rasulullâh" ifadesini kullanarak aktardığı rivâyete denir. Mu'dal ise; rivâyet senedinden iki râvisi düşürülmüş olan hadise denir. Munkatî', senedden bir râvisi düşürülmüş olan hadise denir. Mu'allak; tâbîin dışındaki bir râvinin senedsiz olarak aktardığı rivâyete denir. Usulcülere göre bütün bu tanımlar mürsel haberin kapsamına girmektedir" diyen el-Leknevî şöyle devam etmektedir: "bu kadar isimlendirmede bulunmanın ve ıstılâhi tanımların ortaya konmasının hiçbir faydası yoktur." Leknevî, Muhammed Abdülalî b. Muhammed Nizâmuddîn Ebû'l-'İyâş es-Sehâlevî el-Ensârî el-Hindî; *Fevâtihu'r-Rahamût bi Şerhi Müsellemu's-Sübût*, I-II, tashih: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 1. Baskı; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1423/2002, c. II, s. 216

254 Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 13

255 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 284

kısım sahabe bu olayı ona aktarmıştı. Bundan dolayı bu hadis, sahabe mürsellerinden biri olarak kabul edilir.²⁵⁶

Sahabe, sadece sahabeden rivâyette bulunmuş değildi. "İbn Abbâs ve 'Abâdilenin geri kalanı gibi sahabenin bir kısmı, tâbiînden rivâyette bulunmuşlardı. Örneğin Ka'bu'l-Ahbâr'ın rivâyetlerinin bazılarını onlar da rivâyet etmişlerdir. Ancak bu rivâyetler helâl ve harâmla bağlantılı değillerdi. Ka'b, tâbiîn âlimlerinden biri olmakla birlikte, doğrusu sahabenin tâbiînden aktarmış oldukları rivâyetlerin sayısı ise çok azdır."²⁵⁷

Sahabe mürselinin hükmüne gelince; Hanefilere göre sahabe mürsellerinin delil olması noktasında, alimler arasında ihtilaf söz konusu değildir. Çünkü sahabe, Nebi (a.s.) ile arkadaş idiler, sohbet etmişlerdir. Her halükarda Nebi (a.s.)'dan yaptıkları rivâyetler, ya ondan bizzat dinledikleri ya da diğer sahabilerden işittikleri anlamına gelmektedir. Onlar, hem güvenilir hem de âdil kişilerdi. El-Berâ b. 'Âzib sahabenin âdil ve güvenilir olduğuna şöyle işaret etmektedir: "Size hadis olarak ne aktarmışsak bilin ki, onları Nebi (a.s.)'dan bizzat dinlemişizdir. Bunları birbirimize hadis olarak aktarıyorduk; hiçbir şekilde (bu hadisleri aktarırken) yalan söylemiyorduk."²⁵⁸

Sahabe mürselinin hükmüyle ilgili olarak genel anlamda ehl-i hadis ile fukaha ve usulcüler arasında birliktelik söz konusudur. Örneğin ehl-i hadis alimlerinden olan el-Bağdâdî de Serahsî gibi meseleyi değerlendirmekte; sahabe mürselini makbul saymakta ve onunla amel edilmesinin gerekliliğine dikkat çekmektedir. Ayrıca sahabenin, birbirlerinden irsâl yoluyla nakilde buldukları hususunun tarihsel bir gerçek olduğunu da dile getirmektedir.²⁵⁹

Ehl-i hadis ile fukaha/ehl-i re'y arasındaki, mürsel hadisle ilgili olarak esas tartışma konusu sahabe mürseline odaklı değildir. Sahabe dışındaki râvilerin de irsâl yoluyla aktardıkları hadislerin hükmüyle ilgili olarak iki kesim arasında görüş farklılıkları söz konusudur. Buna en güzel örnek yine el-Bağdâdî'nin şu yaklaşımıdır: "Sahabe olmayanın mürseli makbul sayılmamaktadır. Çünkü ehl-i hadise göre haberin sahih olabilmesi için adâlet vasfının bulunması gerekir. Adı zikredilmeyen

256 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 285; Nevevî, a.g.e., s. 29

257 Ebû Şehbe, a.g.e., a.y.

258 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 359; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 4; Sadru'sh-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 14

259 Bkz. Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, *Kitâbu'l-Fakîh ve'l-Mutefakkîh*, I-II, thk: 'Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, 1. Baskı, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Mektebetu'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyyeti, 1417/1996, c. I, s. 291-292

kişinin ise, âdil olma olasılığı bulunduğu gibi âdil olmayabilir de. İşte bundan dolayı; adı zikredilmeyen kişi hakkında bilgi hâsıl oluncaya kadar irsâlde bulunanın aktardığı haber hüküm kaynağı olamaz".²⁶⁰

en-Nevevî'nin belirttiği üzere; mürsel haberle ilgili olarak yaşanan tartışmalar sahabe dışındaki râvilere ait mürsellerle ilgilidir. Sahabenin, Nebi (a.s.)'ın yaptığı bir şeyden veya yaşının küçüklüğü ya da İslam'a geç girmesi gibi nedenlere dayalı olarak Rasulullah zamanında vâki olup da bizzat bilgi sahibi olmadığı bir şeyden haber vermesi örneklerinde olduğu gibi sahabe mürseli, ehl-i hadisin ve ehl-i ilmin geneli nazarında hüküm kaynağıdır.²⁶¹ Bu genel görüşten ayrı düşünenler vardır ki bunlara verilebilecek en güzel örnek ise Ebû İshâk el-İsferâyînî'dir. Ona göre sahabe mürseli hüküm kaynağı olamaz. Aksine bizzat Nebi (a.s.)'dan veya başka bir sahabeden dinlediği rivâyeti mürsel olarak aktardığı gerçeği açıklığa kavuşuncaya kadar sahabe mürselinin hükmü sahabe olmayan râvinin mürselinin hükmü gibidir. Çünkü ona göre sahabe, sahabe olmayan kişilerden de rivâyette bulunmuştur. en-Nevevî ise, el-İsferâyînî'den farklı olarak, sahabenin, sahabe olmayan râavilerden aktardıkları rivâyetlerin sayısının çok az olduğunu, rivâyette bulunmuşlarsa bunu açıkça gösterdiklerini gerekçe göstererek sahabe mürselinin makbul olduğu konusuna ışık tutmaya çalışmıştır.²⁶²

a2. Hicri II. ve III. asır mürselleri

Daha önce de ifade edildiği üzere konuyla ilgili olarak ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki esas tartışma konusu sahabe mürseli ekseni olma yerine sahabe olmayan râvi(ler)in mürselidir. el-Bağdâdî'nin de ifade ettiği üzere ehl-i hadisin geneli sahabe olmayan râvinin mürselinin makbul olmadığı²⁶³ görüşünün aksine Hanefilere göre hicri II. ve III. asra ait olan mürseller makbuldür ve hüküm kaynağıdır. İmâm Malik'in de kelâmcıların pek çoğunun da bu görüşte olduğu, Ahmed b. Hanbel'in ise kendisine isnâd edilen iki görüşten birisinin bu yönde olduğu belirtilmektedir. Ancak Zâhirîlere ve ehl-i hadisin bir kısmına göre ise (sahabe mürseli) dışındaki mürsel hadis hiçbir şekilde makbul değildir. İmâm Şafii ise, bu dönemlere ait mürsel hadislerin, bu hadisleri destekleyecek karine(ler) bulunmadıkça makbul sayılmayacağını aksi halde makbul sayılacağını ifade etmekte ve bu karineler arasında ya bir âyet ya da meşhur bir sünnetin bulunmasını veya

260 Bağdâdî, a.g.e., a.y.

261 Sicistânî, a.g.e., s. 37

262 Bkz. es-Sicistânî, a.g.e., a.y.

263 Bkz. Bağdâdî, a.g.e., a.y.

mürsel hadisin kıyasa muvafık olmasını veya sahabe sözü ile desteklenmesini veya ümmetin kabulüne mazhar olmasını veya hadisi irsâl eden râvinin cehalet veya başka bir nedenden ötürü kusur bulunan bir kişiden rivâyette bulunmadığının bilinmesini veya mürsel hadise şeyhleri farklı olmak şartıyla âdil ve güvenilir iki râvinin paralel rivâyette bulunmasını veya mürsel olarak rivâyet ettiği hadisi müsned olarak ya da müsned olarak rivâyet ettiği hadisi başka bir seferinde mürsel olarak rivâyet etmek suretiyle mürsel hadisin bir yönüyle muttasıl olmasını saymaktadır.²⁶⁴ Devamla Şafii; "herhangi bir haberin ancak râviyle ilgili vasıflar açısından hüccet olabilir. Râviyle ilgili bu vasıflar, asıl râvi tarafından bildirilmedikçe bilinemez. Buna göre böyle bir rivâyet hüccet olamaz. Asıl râvinin bildirmesi ise; râvi hayatta iken ona işaretle bulunması ve râvi öldükten sonra ise o râvinin ismini ve nesebini zikretmekle gerçekleşir. Eğer hiçbir şekilde o râviden bahsetmemişse bu haberin Rasulullah'a aidiyetinde kopukluk/inkitâ' gerçekleşmiş olur. Halbuki haberin hüccet olmasının bir şartı da o haberin Rasulullah'a muttasıl olmasıdır, buna göre inkitâ' gerçekleştikten sonra o haber hüccet olmaktan çıkar. Bununla birlikte âdil bir râvinin, adını zikretmeksizin o râviden rivâyette bulunması o râviyi ta'dîl ettiği anlamına da gelmez. Çünkü cerh bilgisine ve o râvinin adâlet sahibi olup olmadığına dair bilgiye ancak içtihat yöntemiyle ulaşılır ki, buna göre bir râvi birine göre âdil iken bir diğerine göre ise cerhedilmiş olabilir. Bu anlamda örneğin; ikincil şahitlerin, yaptıkları şahitlikte asıl şahitlerden bahsetmemeleri yaptıkları şahitliği hüccet olmaktan çıkartır. Bunların yanı sıra, insanlar haberlerle ilgili olarak senedleri hifzetmekle uğraşmışlardır. Eğer mürsel haberler hüccet olsaydı, onların bu uğraşları, anlamsız olurdu"²⁶⁵ demek suretiyle kendi görüşünü delillendirmeye çalışmıştır. Ancak Serahsî; Şafii'nin bu yaklaşımını esaslı bulmamakta, mürsel haberlerin hüccet olabileceğini delillendirme yoluna gitmekte ve şöyle demektedir: "Haber-i vâhidin hüccet olduğuna dair Kitap ve sünnetten getirilen delillerin her biri aynı zamanda mürsel haberlerin de hüccet olduğunun birer delilidir. Bununla birlikte, muannit kişilerin inkâr etmesi dışında sahabe tarafından kullanılan irsâl yönteminin açıkça görüldüğü ve hatta onlardan sonraki dönemlerde de zuhûr ettiği ortadadır. Bu durumu gösteren pek çok örnek olay bulunmaktadır. Örneğin Ebu Hureyre, "من أصبح جنباً فلا صوم له"²⁶⁶ şeklinde bir hadis rivâyet ettiğinde Hz. Aişe bu

²⁶⁴ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 4; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 360; Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 15

²⁶⁵ Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 360

²⁶⁶ "Cünup olarak sabahlayan kişinin orucu yoktur." Bkz: Müslim, Sıyâm, 13. Bab, hd.no: 75. C. I, s. 494; İbn Mâce, Sıyâm, 27. Bab, hd.no: 1702, s. 297; Mâlik, Muvattâ, Sıyam, 4. Bab, hd.no:

rivâyeti reddetmiştir. Bunun üzerine Ebu Hureyre, Aişe'nin kendisinden daha bilgili olduğunu, bu hadisi ise Fadl b. Abbas'tan öğrendiğini dile getirmiştir. Buna göre Ebu Hureyre, bizzat işitmediği halde bu hadisi Rasulullah'a irsal etmiştir. Denildiğine göre İbn Abbas, sadece on küsür hadisi bizzat Rasulullah'tan işitmiş olmakla birlikte onun rivâyetlerinin pek çoğu mürseldir. Diğer bir örnek ise tabiin alimlerinden olan el-Hasan'ın ve Sa'îd b. El-Müseyyeb'in, rivâyetlerinin pek çoğunu mürsel olarak aktarmış olmalarıdır. Hatta denildiğine göre Sa'îd b. el-Müseyyeb, mürsel olarak aktardığı pek çok rivâyeti bizzat Ömer b. el-Hattâb'dan işitmiştir. El-Hasan ise, dört sahabeden müşterek olarak kendisine ulaşan hadisi mürsel olarak aktardığını ifade etmekte, İbn Sîrîn de, fitne durumu ortaya çıkana kadar hadisleri müsned olarak aktardıklarını belirtmektedir. Bu örneklerin gösterdiği şekliyle İsa b. Ebân da, mürsel hadisin müsned hadisten daha kuvvetli bir delil olduğu ifade etmektedir."²⁶⁷

Acaba, sika ve güvenilir olan ve irsâlde bulunan râvinin, seneden düşürdüğü râvinin adını ve nesebini zikretmemesi, kısacası onu betimleyecek bilgiler vermemesi, o râvi hakkında belirsizlik meydana gelmesi; seneden düşürülen râvi hakkında bir ta'dîl işlemi olabilir mi, olamaz mı? şeklinde bir tartışmanın mevcut olduğu ve bu tartışmaya Hanefilerin farklı yaklaşımları görülmektedir. Hanefilere göre, râvi, rivâyette bulunduğu kişinin adını ve nesebini zikretse ancak onu ta'dîl etmemiş olsa, bu durum o rivâyetin makbul sayılmasını engelleyen bir belirsizlik ortaya koymuş demektir. Şâyet rivâyette bulunduğu kişiyi ne ta'dîl etmiş ne de onun hakkında bilgi vermişse o zaman bu belirsizlik eksiksiz gerçekleşmiş olur. Çünkü zatı hakkında belirsizlik bulunan kişinin âdil olup olmadığı hakkında da belirsizlik söz konusudur. Hanefilere göre adını zikretmemiş olsa bile âdil bir râvinin bir başka râviden rivâyette bulunması onu ta'dîl ettiği anlamına gelmez. Zira cerhin ve ta'dîlin bilinme yolu, kişisel görüştür, içtihattır. Halbuki bir râvi birine göre âdil olurken başka birine göre âdil olmayabilir/cerh edilmiş olabilir. Hanefilere göre prensip olarak bir rivâyetin herhangi bir araştırma yapılmadan kabul edilmesi o rivâyetin bilimsel olarak değil de taklîdî olarak kabul edilmiş olacağı anlamına gelmektedir.²⁶⁸

Prensip olarak Hanefiler böyle söyleseler bile, hicri III. asrın sonlarına kadarki döneme ait olan mürsel hadislerin makbul sayılması hususunda sahabe icmâsı olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre örneğin sahabe, şu rivâyetlerin

795, c.I, s. 389; Abdürrezzâk, Sıyâm, hd.no: 7396, c. IV, s. 179-180; Beyhakî, Sıyâm, 19. Bab, hd.no: 7996, c. IV, s. 362

267 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 360-361

268 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 4-5; Serahsî, a.g.e., a.y.

kabulü konusunda hemfikir olmuşlardır. El-Gazzâlî'nin de belirttiği üzere yaşının küçük olması dolayısıyla Rasulullah'tan bizzat sadece dört hadis –es-Serahsî'nin belirttiğine göre on kûsur hadis- dinlemiş olan İbn Abbâs'ın rivâyetlerini sahabe makbul saymıştır. Nesî'e ribâsıyla ilgili hadis²⁶⁹ konusunda İbn Abbâs'ın "bu hadisi Üsâme b. Zeyd aktarmıştı" demesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. "Rasulullah, büyük şeytanı taşıyınca kadar telbiye getirmeye devam etti"²⁷⁰ şeklindeki rivâyeti kendisine sorulduğunda "bu hadisi bana kardeşim el-Fadl b. Abbâs aktardı" demişti. Bir diğer örnek ise; Nu'mân b. Bişr, Rasulullah'tan sadece bir hadis dinlediği halde –ki bu hadis de şudur: "Rasulullah şöyle buyurdu: Muhakkak ki, bedende bir et parçası vardır. O et parçası sağlam olduğunda beden tümü sağlam olur; bozuk olduğunda ise bütün beden bozulur. Dikkat edin! O et parçası kalptir."²⁷¹— daha sonraları Rasulullah'tan mürsel olarak rivâyet ettiklerinin sayısı artmıştır. Bu şekilde mürseller olduğuna göre, sahabe bu tür mürselleri makbul saydığına göre, sahabeden hiç kimsenin bu mürselleri reddettiğine ve onların, Rasulullah'tan vasitalı ya da vasitasız olarak rivâyette bulunup bulunmadıklarına dair araştırma yaptıklarına dair bir rivâyet sonrakilere ulaşmadığına göre; tüm bu durumlar, mürsel hadislerle ilgili olarak, mürsel yolla hadis rivâyet etmenin caiz olduğuna ve mürsel hadislerin makbul sayıldıklarına dair icmânın bulunduğunu ortaya koymaktadır.²⁷²

Abdülaziz el-Buhârî, kendi görüşleri aleyhinde, "biz bu konuda, naslarla kesin olarak âdil oldukları ispat edildiği için sahabe mürsellerini delil kabul ederiz. Tartışmalı olan konu ise, sahabe sonrası döneme ait mürsellerdir" şeklinde bir iddia ortaya atıldığı takdirde buna şöyle cevap vereceklerini belirtmektedir: "Sahabenin irsâlde bulunması ile tâbî'nin irsâlde bulunması arasında hiçbir fark bulunmamaktadır. Çünkü bunların (sahabe ve tâbî'nin) âdil oldukları özellikle

²⁶⁹ Buhârî, Buyû', 79. Bab, hd.no: 2178, 2179, s. 521; Müslim, Müsâkât, 19. Bab, hd.no: 104, c. II, s. 749; Nesâî, Buyû', 49. Bab, hd.no: 4576, s. 699; İbn Mâce, Ticârât, 49. Bab, hd.no: 2257, s. 387; Dârimî, Buyû', 42. Bab, hd.no: 2622, c. III, s. 1680-1681; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. V, s. 200-202, 204, 206, 208, 209

²⁷⁰ Bkz. Buhârî, Hacc, 22. Bab, hd.no: 1543, 1544, s. 375; 99. Bab, hd.no: 1683, s. 407; 101. Bab, hd.no: 1685, s. 407; Müslim, Hacc, 45. Bab, hd.no: 266-267, c. I, s. 582; Tirmizî, Hacc, 78. Bab, hd.no: 918, s. 221; İbn Mâce, Menâsik, 69. Bab, hd.no: 3039, 3040, s. 514-515; Ebû Dâvûd, Menâsik, 28. Bab, hd.no: 1815, s. 316; Nesâî, Menâsik, 216. Bab, hd.no: 3055, 3056, s. 471 ; 229. Bab, hd.no: 3080, 3081, 3082, s. 475; Dârimî, Menâsik, 60. Bab, hd.no: 1943, c. II, s. 1210; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 114, 210_214, 216, 226, 244, 283

²⁷¹ Buhârî, İmân, 39. Bab, hd.no: 52, s. 23; Müslim, Müsâkât, 20. Bab, hd.no: 107, c. II, s. 750; İbn Mâce, Fiten, 14. Bab, hd.no: 3984, s. 658; Dârimî, Buyû', 1. Bab, hd.no: 2573, C. III, s. 1647; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. IV, s. 270, 274

²⁷² Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 5-6

Rasulullah'ın şahitliği²⁷³ ile ispat edilmiştir. İrsâl yöntemi, Mekke büyüklerinden olan 'Atâ b. Ebî Rabâh, Medine büyüklerinden olan Sa'îd b. el-Müseyyeb ve diğer fukâha-i seb'a, Kûfe büyüklerinden olan eş-Şa'bî ve en-Neha'î, Basra büyüklerinden olan Ebû'l-Âliye ve el-Hasan [el-Basrî, Şam büyüklerinden olan Mekhûl²⁷⁴ gibi kişilerden gelmiş olması bile –ki bunlar da irsâl yöntemini kullanmışlardır- onların güvenilir olmasından başka bir şey düşünülemez. Örneğin el-Hasan şöyle demektedir: "Bir hadis üzerinde dört sahabenin icmâ ettiklerini gördüğümde o hadisi irsâl ediyordum" ve "ne zaman ki size 'falanca kişi bana hadis aktardı' demişsem bilin ki, o hadis o kişiye aittir, başkasına değil. Ne zaman ki 'Rasulullah şöyle buyurdu' demişsem o hadisi yetmiş veya daha fazla kişiden o hadisi işitmişimdir." İbn Sîrîn de "fitne ortaya çıkıncaya kadar hadisleri müsned olarak aktarıyorduk" demektedir.²⁷⁵

Pezdevî, "Şerhu't-Takvîm" adlı eserinde sahabe mürsellerini ve hicri III. asrın sonuna kadarki sürece ait olan mürselleri niçin makbul saydıklarını şöyle açıklığa kavuşturmaktadır: "Biz, sahabe mürsellerinin, onlar sahabe oldukları gerekçesiyle değil, âdil kişiler oldukları için, onların şahitliğinin makbul sayılması gibi mürsellerinin makbul sayılması konusunda hemfikir olmuşuzdur. Onların bu konudaki icmâları da bir delildir... Adâlet özelliği bulunduğu için her dönemde var olan icmâ da bir hüccettir. Dolayısıyla sebep bulunduğu için sahabe mürsellerinin makbul sayılması gerekir. İkinci olarak Rasulullah döneminden günümüze kadarki süreçte herhangi bir sakınca görülmezsizin ve imtinâ' edilmeksizin irsâl yapıyorlar ve kitapları mürsel hadislerle doldurmuşlardı. Hiç kimse de onların bu davranışlarını kınadıklarına dair bir rivâyette bulunmamıştır. Onlardan önceki ve sonraki –el-Hasan el-Basrî, Sa'îd b. el-Müseyyeb, Âmir b. eş-Şa'bî, İbrâhim en-Neha'î gibi²⁷⁶ alimler, "Rasulullah şöyle buyurdu, falanca kişi şöyle buyurdu" demeye devam etmişlerdir. Mürsel hadisler merdûd sayılmış olsaydı o hadisleri rivâyet etmekten kaçınırlar ve onları rivâyet etme konusunda kararlı olmazlardı. Bütün bu durumlar sahabenin, tâbiînin ve tebe-i tâbiînin, mürsel hadislerin makbul sayılması hususunda icmâ ettiklerini göstermektedir."²⁷⁷

²⁷³ Serahsî ve Pezdevî'nin "Rasulullah'ın şahitliğinden" ifadesinden kastettikleri husus, 200 nolu dipnotta kaynakları yer alan hadiste geçmektedir.

²⁷⁴ Bkz. Kâsimî, a.g.e., s. 141; Sicistânî, a.g.e., s. 35

²⁷⁵ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 6-7; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 361; Leknevî, a.g.e., c. II, s. 217

²⁷⁶ Leknevî, a.g.e., c. II, s. 218

²⁷⁷ Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 7; bkz. Leknevî, a.g.e., c. II, s. 218

Sahabe mürseli dışındaki mürsellerin delil olamayacağını iddia edenlerin aksine, Hanefiler, sahabe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn mürselleri reddedildiği takdirde sünnetin çoğunun geçersiz hale gelmesi gibi bir durumun oluşacağını savunmaktadırlar. Zira onlara göre, bu tür mürseller bir araya getirildiğinde yaklaşık elli cüze ulaşmaktadır. Pezdevî, kendilerine hadisçi diyenlerin, hadisleri elde tutma ve onlarla amel etme konusunda kendilerini yetkili kabul eden ardından da haddi zatında çok olmakla birlikte sünnetin en kuvvetli kısmını reddedenlerin bulunduğunu; bu durumun ise bütün sünneti hükümsüz kılmak ve yok etmek, muhafaza etmemek anlamına geldiğini belirtmektedir.²⁷⁸

a3. Hicri III. asırdan sonraki dönemlere ait mürsel haber

Hicri III. asırdan sonraki dönem(ler)e ait mürseller hakkında Hanefi alimleri arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Örneğin Ebû'l-Hasan el-Kerhî, hicri III. asra ait olan mürsellerin makbul sayılmasını gerekli kılan adâlet ve zapt özelliklerinin bütün dönemleri kapsadığı gerekçesiyle her dönemdeki âdil olan her râvinin mürsel olarak aktardıkları hadislerin makbul sayılması gerektiğini ifade ederken; İsbâ b. Ebân ise mürsel hadis râvisi olan kişinin, rivâyet imamlarından biri olup da insanların kendisinden hadis öğrenmekle tanınmış olan kişi olmadıkça rivâyet ettiği mürsel hadisin makbul sayılmayacağını; eğer böyle bir kişi değil de âdil bir kişi ise, ilim adamlarının (bilgisine) arz olununcaya kadar müsned olarak aktardığı haber makbul sayılmayacağı gibi mürsel olarak aktardığı haberle ilgili olarak tevakkuf edilir, görüşündedir. Ebû Bekir er-Râzî ise; Rasulullah'ın hadiste ifade ettiği şekliyle "...daha sonra yalan söylemek yaygınlaşacaktır"²⁷⁹ demek suretiyle hicri III. asırdan sonraki dönemde yalan söylemenin yaygınlaşacağına dair bir şahitlikte bulunduğu için, III. asırdan sonraki dönem(ler)de irsâlde bulunan kişi, âdil ve sika olan râvi(ler) haricindeki kişilerden rivâyette bulunmamakla tanındığı takdirde mürsel olarak aktardığı hadisler makbul sayılır, görüşündedir. Serahsî de er-Râzî'nin bu görüşünü benimsemiştir.²⁸⁰

Bu döneme ait mürsellerin makbul sayılması için Hanefilerin ileri sürdükleri şartlardan bir diğeri de; sika râvilerin, herhangi bir râvinin müsned olarak aktardığı hadis(ler)i rivâyet edip makbul sayılmadıkça makbul sayılmamasıdır. Çünkü Hanefilere göre, sika râvilerin, râvinin mürselini rivâyet edip de makbul saymaları o

278 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 8

279 Tirmizî, Fiten, 7. Bab, hd.no: 2165, s. 489; Şehâdât, 4. Bab, hd.no: 2303, s. 521; İbn Mâce, Ahkâm, 27. Bab, hd.no:2363, s. 404; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 18

280 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 10-11; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 363

râvinin sika râvilerce ta'dîl edildiğini ve mürsel hadisin Rasulullah'a muttasıl olduğuna şahitlik ettiklerini göstermektedir. Buna göre bu tür mürseller, hicri III. asra ait olan mürseller gibi makbul sayılır.²⁸¹

Bu duruma şu olay örnek verilebilir: 'Urve b. Zübeyr, Ömer b. Abdülazîz'e "من أحيا أرضاً ميتة فهي له"²⁸² hadisini aktardığı zaman Ömer b. Abdülazîz, "bu hadisin Nebi (a.s.)'a ait olduğuna dair şahitlik ediyor musun?" diye sorunca 'Urve "evet! Şahitlik ediyorum. Hem kim beni şahitlik yapmaktan alıkoyacak ki! Bu hadisi, bana âdil bir kişi rivâyet etti" şeklinde cevap vermiştir. Bunun üzerine Ömer b. Abdülazîz, 'Urve'nin bu rivâyetini makbul saymıştır.²⁸³

a4. Bir yönden mürsel bir yönden de müsned olarak aktarılan haber

Hadislerin bir yönden mürsel bir yönden de müsned olarak aktarılması durumu kendi içinde iki şekilde gerçekleşir:

a- Ya râvi, herhangi bir haberi bir ara mürsel başka bir zamanda ise müsned olarak aktarmış olabilir.

Mürsel haberleri hiçbir şekilde makbul saymayanların bir kısmı, aynı râvinin mürsel olarak aktardığı rivâyeti başka bir zaman müsned olarak aktarmış olsa bile mürsel haberini makbul saymamaktadırlar. Çünkü o râvinin irsâlde bulunması, zayıf bulunduğu râvinin adını zikretmeyip onu gizlediğini göstermektedir ki, bu durum, o râviden sâdir olan bir hıyanet olup rivâyeti kabule şayan kılmamaktadır. İşte bundan dolayı, ehl-i hadisin bir kısmı aynı râvi tarafından aktarılan mürsel hadisin, müsned versiyonlarını makbul saymamakta, aksine irsâl sebebiyle mürsel haberi geçersiz saymaktadırlar.

Ehl-i hadisin büyük çoğunluğuna göre ise; aynı râvinin diğer müsnedleri gibi mürsel haberin müsned versiyonu kabule şâyândır. Çünkü onlara göre, râvi, hadisi müsned olarak işitip daha sonra kimden rivâyet etmiş olabileceğini unutmuş olabilir. Böylece, hadisi, muttasıl ve müsned olarak işitmiş olabileceği, rivâyette bulunduğu

281 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 11

282 "Ölü/bakımsız bir arazi, o araziye ihyâ eden kişiye aittir." Buhârî, Hars, 15. Bab, hd.no: 2335, s. 562; Ebû Dâvûd, İmâre, 37. Bab, hd.no: 3073, 3074, 3076, s. 552-553; Tirmizî, Ahkâm, 38. Bab, hd.no: 1378, s. 326; Mâlik, Akdiy.y.e, 24. Bab, hd.no: 2166, 2167, c. II, s. 287-288; Dârimî, Buyû', 65. Bab, hd.no: 2249, c. III, s. 1700; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. III, ss. 303, 304, 327, 338, 356, 362, 381; Beyhakî, Gasb, 7. Bab, hd.no: 11538, c. VI, s. 164; İhyâ'î'l-Mevât, 1. Bab, hd.no: 11771-11777, c. VI, s. 235-236; hd.no: 11781-11782, c. VI, s. 237; 8. Bab, hd.no: 11812-11815, c. VI, s. 244; Dârekutnî, Buyû', hd.no: 2938, c. III, s. 444

283 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 363

râviye olan güveni nedeniyle o hadisi irsâl etmiş olabileceği, daha sonra ise hatırlayıp ikinci rivâyetinde müsned olarak aktarmış olabileceği veya isnâdı hatırladığı için hadisi müsned olarak aktarmış olabileceği daha sonra kimden rivâyet ettiğini unuttuğu için de ikinci rivâyetinde irsâl etmiş olabileceği anlaşılmaktadır.

Bu kısma göre, râvinin mürsel olarak aktardığı rivâyet, müsned olarak aktardığının değerini düşürmez. Ehl-i hadisin çoğunluğuna göre müsned rivâyeti, ancak, "حدثني فلان" veya "سمعت فلان" gibi belirgin lafızlar kullandığı zaman makbul sayılırken, "عن فلان" gibi belirsiz bir lafız kullanmışsa makbul sayılmamaktadır.

b- Ya da aynı rivâyeti birileri mürsel olarak aktarırken diğer râviler ise müsned olarak aktarmışlardır.

İbnu's-Salâh'ın, "Ma'rifetu Envâ'i 'İlmi'l-Hadis" adlı eserinde de ifade ettiği üzere; "لا نكاح إلا بولي"²⁸⁴ hadisiyle ilgili olduğu gibi kimi sika râviler mürsel olarak aktarırken, kimileri de müsned olarak aktarırlar. Örneğin bu hadis, müsned ve muttasıl olarak; Rasulullah (s.a.s.) → Ebû Mûsâ el-Eş'arî → Babası → Ebû Bürde → Ebû İshâk es-Sabî'î → Dedesi → İsrâil b. Yûnus kanalıyla aktarılmıştır. Mürsel olarak da; Rasulullah (s.a.s.) → Ebû Bürde → Ebû İshâk → Şu'be → Süfyân es-Sevrî kanalıyla aktarılmıştır. Birileri tarafından mürsel, birileri tarafından da müsned olarak aktarılan rivâyet(ler)in hükmü tartışmalıdır. El-Hatîb'in aktardığına göre ehl-i hadisin çoğunluğuna göre, bu ve benzeri durumlarda mürsele göre hüküm verilir. Ehl-i hadisin diğer bir kısmına göre ise en iyi hıfzededen/muhafaza eden rivâyete göre verilir. Buna göre şâyet; mürsel yolla aktaran râvi, mevsûl (müsned) olarak aktarana nazaran hıfzı daha iyi ise hüküm, mürsel olarak aktaran râviye göre verilirse de böyle bir durum mevsûl olarak aktaran râvinin adâlet ve ehliyetiyle ilgili bir kınama sebebi olamaz.

Bu görüşte olanların bir kısmına göre; hadis hafızı olanlardan herhangi birinin, rivâyet(ler)den herhangi birini mürsel olarak aktarması, aynı hadisi müsned olarak aktaran kişinin rivâyet ettiği hadis, o kişinin adaleti ve liyakati hakkında bir eleştiri hükmünde olur.

284 Buhârî, Nikâh, 36. Bab, s. 1307; Tirmizî, Nikâh, 14. Bab, hd.no: 1101, s. 259; Ebû Dâvûd, Nikâh, 20. Bab, hd. no: 2083, 2085, s. 361; İbn Mâce, Nikâh, 15. Bab, hd.no: 1880, s. 327; Dârimî, Nikâh, 11. Bab, hd.no: 2228, 2229, c. III, s. 1396; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 250; c. IV, 394, 413, 418; c. VI, s. 260; Abdürrezzâk, Nikâh, hd.no: 10473, 10475, 10476, c. VI, s. 196; Beyhakî, Nikâh, 97. Bab, hd.no: 13607-13615, 13622-13631, c. VII, s. 172-177; Dârekutnî, Nikâh, hd.no: 3514, 3518, 3521, 3531-3534, c. IV, s. 310, 313, 315, 322, 323, 324, 325

Diğer bir kısım hadisçiye göre ise; zabt ve adâlet vasıflarıyla tanındığı takdirde hüküm müsned olarak aktaran râviye göre verilir ve kendisine muhalif olan ister bir kişi ister bir topluluk olsun fark etmez, aktardığı haber makbul sayılır. Bu görüş, sağlam olan görüştür. Çünkü bu görüşün kaynağı, fıkıhçılar ve usulcülerdir.²⁸⁵

a5. Mürsel haberin hükmü

Leknevî'nin belirtmiş olduğu müsned tanımı dikkate alındığında; mürsel haberle müsned haber arasındaki ilişki, mürsel haberin hükmüyle ilgili bir bakış açısı sunacaktır. Buna göre mürsel haber mi, yoksa müsned haber mi önceliklidir? Sorusu cevap bekleyen bir soru olacaktır.

Mürsel haberin hükmüyle ilgili olarak üç farklı görüş mevcuttur. Bunlar da sırasıyla;

Birinci görüşe göre, mürsel haber kesin olarak zayıf bir haberdir. El-Kâsımî, en-Nevevî'nin, "et-Takrîb" adlı eserinde mürsel haberin muhaddislerin geneline, fakihlerin ve usulcülerin çoğunluğuna göre zayıf bir hadis olduğunu belirttiğine işaret ederek yaygın olan görüşün bu olduğunu ifade etmektedir. Müslim'in de, es-Sahîh adlı eserinde mürsel rivâyetin kendilerine göre hüccet olmadığını ifade ettiği belirtilmektedir.²⁸⁶

Bu görüşte olanlar endişe ve görüşlerini şu şekilde gerekçelendirmeye çalışmaktadırlar: Mürsel haber, zayıf bir haberdir. Çünkü düşürülen râvinin durumuna dair belli bir belirsizlik bulunmaktadır. Düşüren râvi, düşürülen râvinin tâbiin mi yoksa sahabî mi olduğunu açıkça ortaya koymamaktadır. Muhtemelen başka bir tâbiin râvisinden rivâyette bulunmuştur. Düşürülen râvinin sika mı olup olmadığı da belli değildir. Sika olması halinde râvinin tâbiin ya da sahabi olması muhtemeldir. Tâbiin olması durumunda sika olup olmaması muhtemeldir. Bu şekilde olasılıklar tadad edip durur.²⁸⁷

İkinci görüşe göre, mürsel haber kesinlikle hüccettir. Mâlik'in, Ebû Hanife'nin, Ahmed b. Hanbel'in, İbnu'l-Kayyim'in, İbn Kesîr'in ve benzeri alimlerin bu görüşte oldukları belirtilmektedir. Bu görüşe göre mürsel haber, müsned haberden derece bakımından üstündür. Bu üstünlüğün gerekçesi olarak ise el-Karâfî, irsâlde bulunan râvinin, şer'î hükümlerin kendi rivâyetine dayandırılacağı

285 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 11-12; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 364

286 Bkz. Kâsımî, a.g.e., s. 133; Nevevî, a.g.e., s. 29; Sicistânî, a.g.e., s. 32

287 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 282; Kâsımî, a.g.e., s. 133; Sicistânî, a.g.e., s. 27

bilincinde olduğunu, dolayısıyla senedden düşürdüğü râvinin âdil olduğunu kesinlikle bilmediği sürece senedden onu düşürmemesi gerektiğini; senedden düşürmesinin, onun âdil olduğunu haber vermesi anlamına geleceğini ve irsâlde bulunanın da bu amaçla makbul sayılacağını, hatta bazı âlimlere göre –bu âlimler arasında Malikiler ve Tahâvî ve Râzî gibi muhakkik Hanefilerin bulunduğu belirtilmektedir- bu sebeplerden ötürü mürsel haberin, müsned haberden sağlam bir delil olduğunu savunduklarını dile getirmektedir.²⁸⁸

Mürsel haberi müsned haberden üstün tutan İbn Abdilberr, Ebû'l-Velîd el-Bâcî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi alimler; mürselin müsnedden üstün tutulabilmesi için irsâlde bulunan râvinin sika olmasını ve sadece sika râvilerden irsâlde bulunmasını şart koşmaktadırlar.²⁸⁹

Hanefilere göre mürsel hadis, meşhûr-müsned hadis hükmündedir. Müsned-vâhid olan hadisten de üstün bir delildir. Ancak ne var ki, mürsel hadise dayanılarak kitap üzerine ilavede bulunulamaz. Hanefi alimlerinden olan Abdülaziz el-Buhârî, mürsel ve müsned hadis arasında çelişki bulunmasıyla ilgili üç farklı yaklaşımın bulunduğunu ifade etmektedir.

a- Hanefi alimlerinden olan İsa b. Ebân ve Pezdevî'ye göre böyle bir durumda mürsel hadisin tercih edileceğini savunmaktadırlar.

b- Abdülcebbar ise mürsel ile müsned haberin hüküm bakımından eşdeğer olduğunu savunmuştur.

c- Diğer alimler ise, mürsel hadisin aksine müsned hadisin râvileri tanındığı ve âdil oldukları bilindiği için müsned hadis tercih edilir.²⁹⁰

Abdülaziz el-Buhârî, "size göre mürsel hadis, müsned hadisin üstünde bir delil ise o zaman meşhur hadis hükmünde olur. Dolayısıyla, meşhur hadis gibi mürsel hadise dayanılarak kitaba ilavede bulunulması gerekir" şeklindeki bir iddiaya şöyle karşılık vermektedir: "Mürsel hadisler için re'ý ve içtihadı dayanılarak ortaya konmuş bir üstünlük söz konusudur. Dolayısıyla mürsel hadis, kuvvet bakımından kıyasla aynı hükümdedir. Meşhur hadisin kuvveti ise nassla belirlenmiştir. Kuvveti nassla belirlenmiş bir delilin, kuvveti re'yle belirlenmiş bir delile üstün olacağı ortadadır. Buna göre mürsel hadis (kuvveti re'yle belirlendiği için) meşhur hadis

288 Bkz. Kâsimî, a.g.e., s. 134; Sicistânî, a.g.e., s. 27-28; Nevevî, a.g.e., s. 32; Ebû Şehbe, a.g.e., s. 282-283

289 Kâsimî, a.g.e., s. 135; bkz. Ebû Şehbe, a.g.e., s. 283

290 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 8

hükümünde olamaz ve mürsel hadise dayanılarak kitaba ilave bir hükümde de bulunulamaz.²⁹¹

Üçüncü görüşe göre ise, belli şartlar doğrultusunda mürsel haber hüküm kaynağıdır. Eş-Şâfi'î'ye göre; a) Mürsel haberin başka bir râvi tarafında müsned olarak rivâyet edilmesi, b) Başka bir yoldan yine mürsel olarak rivâyet edilmesi ve c) Sahabenin bir kısmının veya ulemanın çoğunluğunun mevcut mürselle amel etmesi gibi mürsel haberi destekleyen bir takım unsurlar bulunduğu takdirde mürsel haber hüküm kaynağıdır.²⁹²

b. Mana yönünden inkıtâ' ve çeşitleri

a1. Mu'âraza sebebiyle inkıtâ'ın gerçekleşmesi

Mu'âraza sebebiyle inkıtâ'ın gerçekleşmesi; hükmünün geçerliliğini engelleyen ve kendisinden daha kuvvetli olan bir delilin haberle çelişmesi demektir. Zira nasıl ki mağlup olan şey galip olanla karşılaştığında hükümsüz olacaktır aynı şekilde derece bakımından kendisinden üstün olan bir delilin, haberle çelişmesi hali haberin hükmünü geçersiz kılacaktır. Dolayısıyla daha önce belirtilen adâlet, İslam, zabt ve akıl özelliklerinden bir kısmının bulunmamasından ötürü haberde eksiklik ve kusur bulunduğu için zorunlu olarak mana bakımından inkıtâ' gerçekleşmiş demektir.²⁹³

Hanefi alimlerine göre; şâyet aklın zorunlu ilkelerine aykırı olan bir haber-i vâhidin, gelişigüzel olmadan te'vil imkânı varsa sahih te'vil doğrultusunda o haber-i vâhid makbûl sayılır. Eğer gelişigüzel bir te'vil yapılmışsa o zaman makbul sayılmaz.²⁹⁴

(1). Kitâb'a mu'âriz olan haber

Hanefilere göre prensip olarak haber-i vâhid; kitap, mütevatir sünnet veya icmâya aykırı ise makbul sayılmamaktadır. Çünkü bu deliller kesin iken haber-i vâhid zannî bir delildir. Kat'î ve zannî deliller arasında hiçbir şekilde çelişki bulunamaz. Aksi halde zannî olan bir delil kat'î olan delil karşısında hükümsüz kalacaktır.²⁹⁵

291 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

292 Nevevî, a.g.e., a.y.; Sicistânî, a.g.e., a.y.

293 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 13

294 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

295 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

İster âyet 'âmm olsun ister hâss olsun veya isterse zâhir olsun, eğer haber, Allah'ın kitabına aykırı ise makbul sayılmaz ve o haberle amel edilebilmesi için de hüküm kaynağı olamaz. Esas olarak 'âmm bir nassın haber-i vâhidle tahsîsi de câiz değildir. Hanefilere göre haber-i vâhidi esas alarak bir lafzın zâhiri anlamını bırakıp da mecâzî anlamlarından birini o lafız için kullanmak câiz değildir.²⁹⁶ Örneğin peygamberimiz "Kitâb, en hakikî bir kaynak olmakla birlikte Allah'ın kitabında bulunmayan her şart bâtıldır"²⁹⁷ şeklinde buyurmuştur. "كل شرط" ifadesinden maksat, Allah'ın kitabına muhâlif olan unsurlar demektir. Yoksa bizzat Allah'ın kitabında yer almayanlar demek değildir. Örnek olarak peygamberimizin bu sözü bizzat Allah'ın kitabında mevcut değildir. Allah'ın kitabında yer almadığı halde haber-i vâhide ve kıyasa dayanılarak ortaya konan hükümlerin mevcudiyeti konusunda icmâ bulunmektedir. Buradan da anlaşılıyor ki, yukarıdaki ifadeden maksat Allah'ın kitabına muhalif olmamasıdır. Bu ise, Allah'ın kitabına muhalif olan her hadisin merdûd olduğuna dair belirlenmiş bir kuraldır.²⁹⁸

Hanefilere göre; kitabın, metninin mütevatir yolla nakledilmesi dolayısıyla haber-i vâhide tercih edilmesi gerektiği konusunda şüphe yoktur. Buna göre haberin kitaba muhâlif olması, o haberde bir asılsızlık olduğunu gösteren açık bir delildir. Bundan dolayı Hanefiler, "cinsel organa dokunmakla abdestin bozulmasıyla" ilgili haberi²⁹⁹, kitaba muhalif gördükleri için delil kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre, Allah Te'âlâ, "فيه رجال يحبون أن يتطهروا"³⁰⁰ buyurmuştur. Yani su ile istincâ edilmesinden söz edilmekte ve bu davranışlarından ötürü de onlar övülmektedirler. Onların bu davranışlarını "يتطهروا" şeklinde adlandırmıştır. Su ile istincâ etmenin, cinsel organa dokunmadan gerçekleşmeyeceği açıktır. Dolayısıyla cinsel organa dokunmayı bevletme türünden abdest bozan bir olay olarak gören hadis, kitaptaki

296 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 364

297 Bkz. Buhârî, Mükâteb, 1. Bab, hd.no: 2560, s. 620; 2. Bab, hd.no: 2561, s. 620-621; 3. Bab, hd.no: 2563, s. 621; Salât, 70. Bab, hd.no: 456, s. 122; Buyû', 67. Bab, hd.no: 2155, s. 517; 73. Bab, hd.no: 2168, s. 519; Şurût, 17. Bab, hd.no: 2753, s. 674; Tirmizî, Vesâyâ, 7. Bab, hd.no: 2124, s. 479; Müslim, 'Itk, 2. Bab, hd.no, 6, 8, c. II, s. 702; Nesâî, Talâk, 31. Bab, hd.no: 3451, s. 534; Buyû', 85 ve 86. Bablar, hd.no: 4655, 4656, s. 709-710; İbn Mâce, 'Itk, 3. Bab, hd.no: 2521, s. 429-430; Ebû Dâvûd, 'Itk, 2. Bab, hd.no: 3929, s. 705; Mâlik, 'Itk, 10. Bab, hd.no: 2265, c. II, s. 332; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. VI, s. 82, 183, 206, 213, 272, Abdürrezzâk, Talâk, hd.no: 13006, c. VII, s. 248; Velâ, hd.no: 16161, c. IX, s. 7-8

298 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 364-365

299 Ebû Dâvûd, Tahâret, 70. Bab, hd.no: 181, s. 35; Tirmizî, Tahâret, 61. Bab, hd.no: 82, s. 30-31; Nesâî, Tahâret, 118. Bab, hd.no: 163, s. 35; Gusûl, 30. Bab, hd.no: 444, s. 76; İbn Mâce, Tahâret, 63. Bab, hd.no: 479, s. 98; Dârimî, Tahâret, 50. Bab, hd.no: 751, 752, c. I, s. 564; Mâlik, Salât, 23. Bab, hd.no: 100, c. I, s. 82-83; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 223; c. V, s. 194; c. VI, s. 406, 407; Dârekutnî, Tahâret, hd.no: 528, 529, 533, 535, 538, c. I, s. 265, 267, 268, 269

300 Tevbe, 108

hükme muhalif olmuş olmaktadır. Çünkü abdest bozucu bir davranış, temizlik olamaz.³⁰¹ Aynı şekilde Hanefiler, bu ilkeye dayanarak, Kitab'a, yani " اسكنوهن من حيث " ³⁰² "سكنتم من وجدكم" âyetine muhalif buldukları için Fâtıma binti Kays'ın, üç talakla boşanmış kadının nafakasıyla ilgili rivâyet ettiği hadisi³⁰³ makbul saymamışlardır.³⁰⁴

Bir başka örnek ise Hanefilerin, bir takım yönlerden Kitab'a muhalif buldukları gerekçesiyle şahit ve yemine dayanarak hukukî bir karar verilmesiyle ilgili olan haberi³⁰⁵ makbul saymamalarıdır. Çünkü Allah Te'âlâ " واستشهدوا شهيدين من " ³⁰⁶ "رجالكم" şeklinde buyurmaktadır. Buradaki "واستشهدوا" ifadesiyle bir şeyin yapılması emredilmektedir. Bu emir ise, mücmel bir lafızdır ki, şahit sayısının kaç kişi olduğunun beyan edilmesine muhtaçtır. Örneğin bir kişinin, "ye!" şeklinde emretmesi, yenilecek şeylerin neler olduğunun açıklanmasına muhtaç olan mücmel bir lafızdır. Dolayısıyla bu mücmel lafızların tefsiri ve mevcut emirle neyin kastedildiğinin açıklanması gerekir ki, yukarıdaki emirle kastedilen şahit sayısı iki erkek veya iki erkek bulunmazsa bir erkek ve iki kadındır.³⁰⁷ Ayrıca mücmel bir lafız tefsir edildiğinde, bu uygulama o lafzın bütün anlamlarını için yapılan bir açıklama hükmünde olur. Buna göre kim şahit ve yemini, yani her ikisini, hukukî bir karar verilmesi için şart koşarak hüccet kabul ederse haber-i vahid vasıtasıyla nass üzerine hüküm ilave edilmiş olur ki, bu uygulama neshe benzemektedir ve böyle bir uygulama caiz değildir.³⁰⁸

(2). Ma'rûf sünnete mu'âriz olan haber

Hanefilere göre âhâd haberlerden biri olan garîb hadis, meşhûr/ma'rûf sünnete aykırı ise kendisiyle amel edilmesi noktasında munkatî' haber hükmündedir. Çünkü mütevatir sünnet veya müstefid sünnet ya da üzerinde icmâ

³⁰¹ Serahsî, a.g.e., c. I, s. 365

³⁰² Talâk, 6

³⁰³ Bkz. Buhârî, Talâk, 41. Bab, hd.no: 5323, s. 1357; Müslim, Talâk, 6. Bab, hd.no: 37, 38, 41, 42, 44, 46, 48, 51, 54, c. II, s. 686, 687, 689, 690; Ebû Dâvûd, Talâk, 39. Bab, hd.no: 2284, s. 399; Tirmizî, Nikâh, 38. Bab, hd.no: 1135, s. 269; Talâk, 5. Bab, hd.no: 1180; s. 280; Nesâî, Nikâh, 21. Bab, hd.no: 3244, s. 502; Talâk, 7. Bab, hd.no: 3404, s. 527; 70. Bab, hd.no: 3548, s. 552; 72. Bab, hd.no: 3551, s. 552-553 İbn Mâce, Talâk, 10. Bab, hd.no: 2035, 2036, s. 351-352; Dârimî, Talâk, 10. Bab, hd.no: 2320, c. III, s. 1463; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. VI, s. 373, 411, 412, 413, 415, 416, 417; Abdürrezzâk, Talâk, hd.no: 12027, c. VII, s. 24; Beyhakî, Nafakât, 6. Bab, hd.no: 15712 vd. c. VII, s. 776 vd.; Dârekutnî, Talâk, hd.no: 3951, c. V, s. 40-41

³⁰⁴ Serahsî, a.g.e., a.y.; bkz. Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 14

³⁰⁵ Bkz. Müslim, Akdiyye, 2. Bab, hd.no: 3, c. II, s. 818; Ebû Dâvûd, Kadâ, 21. Bab, hd.no: 3608, s. 647; Tirmizî, Ahkâm, 13. Bab, hd.no: 1343, s. 316; Beyhakî, Şehâdât, 26. Bab, hd.no: 20634 vd. c. X, s. 281 vd. Dârekutnî, Akdiyye, hd.no: 4493, c. V, s. 382

³⁰⁶ Bakara, 282

³⁰⁷ Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 17; Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 14-15

³⁰⁸ Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

edilen sünnet kesin bilgi verme bakımından kitap hükmündedir. Kesin bilgi barındıran delille karşılaştırıldığı takdirde şüphe unsuru barındıran delil merdûd hadis hükmündedir. Meşhûr sünnet ise, şüphe unsurundan berî olduğu için garîb sünnetten daha kuvvetli bir delil hükmündedir. Bundan dolayı meşhûr sünnetle nesh yapılması câizdir de, garîb sünnetle nesh yapılması câiz değildir.³⁰⁹

Hanefi alimlerinden olan Abdülaziz el-Buhârî; konuyla alakalı olarak, "şahit getirmek ve yemin etmekle" ilgili olan ve de garîb olan hadisi; 'Amr b. Şu'ayb'ın babasından onun da dedesinden onun da Rasulullah'tan rivâyet ettiği ve meşhûr olan "beyyine getirmek davacıya, yemin etmek de davalıya aittir..."³¹⁰ hadisiyle çeliştiği gerekçesiyle bu iki hadis arasında iki yönden aykırılık bulunduğunu iddia etmektedir.

a- Şerî'at, yeminlerin tümünü davacıya değil de inkar edene (davalıya) mahsûs kılmıştır. Çünkü hadisteki kelimelerde bulunan "elif-lâm" takısı istiğrâku'l-cins ifade etmektedir. Eğer birileri davacının yemin etmesini hüccet kabul ederse o zaman nassa aykırı davranmış olur ve nassın gereğiyle -ki o da istiğrâktır- amel etmemiş olur.

b- Şerî'at iki türlü husûmet belirlemiştir. Bunlardan biri davacıya ait olan husûmet biri de davalıya ait olan husûmettir. Hücceti de iki kısma ayırmıştır. Bunlardan ilki beyyine olan hüccet diğeri de yemin olan hüccet. Yemin türü hücceti davalıya hasrederken beyyine türü olan hücceti davacıya hasretmiştir. Bu ise, her yönüyle yemin ve beyyine getirmenin arasını ayırdığını göstermektedir. "Şahit getirmek ve yemin etmekle" ilgili haberle amel edilmesi bu meşhûr haberin gereğiyle amel etmemeyi gerektirir ki, bu ise reddedilecek bir durumdur. Bu uygulamayı ilk olarak başlatan, yani şahit getirmek ve yemin etmek suretiyle hukukî bir karar veren ilk kişinin Mu'âviye olduğunu iddia ettikleri için nasıl olur da Yahyâ b. Ma'în, İbrâhim en-Neha'î ve ez-Zühri gibi alimler birileri tarafından ta'n edilmiş olabilirler ki?³¹¹

Serahsî ise iki hadis arasındaki farklılık yönlerini şu şekilde izah etmektedir:

a- Garîb hükmünde olan hadiste yeminin, davacı tarafından değil de davalı tarafından yapılması beyan edilmektedir.

309 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 366; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 20

310 Bkz. Buhârî, Şehâdât, 20. Bab, hd.no: 2668, s. 651; Rehn, 6. Bab, hd.no: 2514, s. 609; Müslim, Akdiyye, 1. Bab, hd.no: 1, c. II, s. 818; Ebû Dâvûd, Kadâ, 23. Bab, hd.no: 3619, s. 649; Tirmizî, Ahkâm, 12. Bab, hd.no: 1342, s. 316; İbn Mâce, Ahkâm, 7. Bab, hd.no: 2321, s. 397; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 343, 351, 356, 363

311 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 20

b- Hem yemin etmenin hem de bey.y.inenin/delil getirmenin aynı kişide mündemiç olması açıklanmaktadır ki hiçbir şekilde yemin etmek, delil getirmenin mütemmim bir unsuru olarak görülemez.³¹²

Bu ilkeye dayalı olarak ayrıca Ebû Hanife; örneğin, yaş hurmanın kuru hurma karşılığında aynı ölçüde/denklik olması halinde satılmasını caiz görmektedir. Ebû Yusuf, İmam Muhammed ve eş-Şafi'î ise bu satış işlemini câiz görmemektedirler. Çünkü Ebû Hanife'nin dayanak aldığı hadis, meşhûr olan "التمر بالتمر مثل بمثل"³¹³ hadisidir. Ebû Yusuf ve diğerlerinin esas aldığı hadis ise –Ebû Hanife tarafından delil alınmayan- Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından rivâyet edilen, "Rasulullah'a yaş hurmanın kuru hurma karşılığında satımı meselesi hakkında soru sorulduğunda Rasulullah'ın, "kurduğunda eksilme meydana geliyor mu?" diye sorması, bunun karşılığında "evet" cevabını almasının ardından da "o zaman bu satış olmaz" şeklindeki rivâyettir³¹⁴. Bu hadise göre Rasulullah, satımın fasit olduğunu ortaya koymakta ve "kurutulduğunda eksilme oluyor mu?" diye sorarak normal şartlar altında denkliğin bilinmesi gerekliliğine işaret etmektedir.³¹⁵

Konuyla ilgili tartışmanın esas boyutunun bütünüyle dilsel bir tartışma olduğu görülmektedir. Buna göre tartışma konusu iki kelime, yani "تمر" ve "رطب" kelimeleri arasındaki dilsel farklılık üzerinde odaklanmaktadır. Ebû Hanife'ye göre bu satış işleminin caiz görülmesinin nedeni; "تمر" kelimesinin "yaş hurma" anlamında da kullanılabilen ve tıpkı şekli değiştiği halde "insan" kelimesinin kullanım alanının değişmemesi gibi şeklinin ve özelliklerinin değişmesiyle zât ismi değişmeyen ve tohum halinden olgunlaşınca kadar geçen süre içinde hurma ağacının meyvesi için kullanılan cins isim olması durumudur. Ebû Hanife'ye göre "تمر"nin hem kuru hem de yaş hurma anlamında kullanıldığını gösteren bir diğer delil ise Nebi (a.s.)'nin, olgunlaşmadıkça "تمر"nin satışının yasaklaması ve kendisine "olgunlaşma"dan maksadın ne olduğu sorulduğu zaman ise "kızarıp sararması" şeklinde cevap vermesinden bahseden rivâyettir.³¹⁶ Zira Nebi (a.s.) bu hadiste ham

312 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 367

313 Bkz. Müslim, Müsâkât, 15. Bab, hd.no: 83, c. II, s. 745; Tirmizî, Buyû', 23. Bab, hd. no: 1240, s. 294-295; Nesâî, Buyû', 42. Bab, hd.no: 4559, s. 696; İbn Mâce, Ticârât, 48. Bab, hd.no: 2255, s. 387; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 232

³¹⁴ Tirmizî, Buyû', 14. Bab, hd.no: 1225, s. 291; Ebû Dâvûd, Buyû', 18. Bab, hd.no: 3359, s. 606; Nesâî, Buyû', 36. Bab, hd.no: 4545, s. 694; İbn Mâce, Ticârât, 53. Bab, hd.no: 2264, s. 388; Mâlik, Buyû', 12. Bab, hd.no: 1826, c. II, s. 147; Beyhakî, Buyû', 31. Bab, hd.no: 10556 vd. c. V, s. 480 vd; Dârekutnî, Buyû', hd.no: 2996, c. III, s. 473

315 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 21

316 Buhârî, Buyû', 85. Bab, hd.no: 2194, s. 524; 86. Bab, hd.no: 2197, s. 524; 13. Bab, hd.no: 50, c. II, s. 714; Müsâkât, 3. Bab, hd.no: 15. C. II, s. 730; İbn Mâce, Ticârât, 32. Bab, hd.no: 2217, s. 381

hurmayı "temr" olarak adlandırmıştır.³¹⁷ Örneğin Ebû Hanife'nin bu görüşü doğrultusunda biri çıkıp da ağaç dalındaki taze hurmayı vasiyet ets.e; vasiyet eden ölmeden önce o hurma kurusa vasiyet geçerli olur. Ancak kuruma sebebiyle cinsinde bir değişiklik [çürüme vs] meydana gelmişse o zaman vasiyet geçersiz olur. Aynı şekilde birisi taze üzüm vasiyet ets.e de ölmeden önce o üzüm kurusa yine vasiyet geçersiz olur. Bir kişi "temr" ile ilgili selem antlaşması yapsa ve zamanı geldiğinde onu yaş hurma olarak istese veya yaş hurma karşılığında antlaşma yapsa da zamanı geldiğinde onu "temr" olarak istese bu satış işlemi de caizdir.³¹⁸ Ebû Hanife'den farklı olarak Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, Sa'd'ın aktardığı rivâyeti esas almışlardır. Ebû Yusuf ve İmam Muhammed, meşhûr hadise aykırı olan haber-i vâhidin reddedilmesi gerektiği konusunda Ebû Hanife ile (prensip) hemfikir olsalar bile meşhûr habere aykırı olan ve Sa'd tarafından rivâyet edilen hadisle amel etmişlerdir, şeklinde bir iddia ortaya atılsa buna şöyle cevap verilmektedir: "Bu ikisi, meşhûr habere aykırı görmedikleri için Sa'd hadisiyle amel etmişlerdir. Binaen aleyh meşhûr hadiste geçen "temr" ve "rutab" kelimeleri örfte kullanılan "temr " anlamında değildir. Şöyle ki birisi "temr" yemeyeceğine dair yemin ets.e ardından da "rutab" yese veya "şu rutab'ı yemeyeceğim" şeklinde yemin edip de onu "temr" halinde iken yese yeminin bozmuş olmaz. Durum böyle olduğuna göre meşhûr hadis, Sa'd'ın rivâyet ettiği hadisin ihtiva ettiği anlamı kapsamamaktadır, dolayısıyla ortada bir aykırılık yoktur ve Sa'd'ın rivâyet ettiği hadisle amel edilmesi gerekir."³¹⁹

Hanefilere göre ilk iki kısımda herhangi bir hadisin eleştirisi yapılırken önemli ölçüde bilgi sahibi olunması ve ciddi olarak dinin korunması gerekir. Zira bidat ve hevâ kaynakları, âhâd haberlerin kitap ve meşhûr sünnete arz edilmesinin terk edilmeye başlanmasından önce ortaya çıkmıştır. Bir grup, Rasulullah'a aidiyetinde şüphe bulunmakla ve kesin bilgi kaynağı olmamakla birlikte bu arz hadisini esas almışlar, daha sonra bu hadise dayanarak kitap ve meşhûr sünneti tevil yoluna gitmişlerdir. Böylece tâbi olanı tâbi olunan, kesinlik taşımayanı da esas konumuna getirmiş oldular. Böylece haber-i vahidi inkâr edenler gibi bunlar da hevâ ve bid'atlerinin esiri olmuşlardır.³²⁰ Hanefi alimleri, kitap ve meşhûr sünneti kendilerine temel almışlar, ardından da âhâd yolla aktarılan ve içinde bir takım şüpheler barındıran haberleri bunlardan hariç tutmuşlardır. Şüphe barındıran haberlerden meşhûr sünnete uygun olanı delil kabul etmişlerdir. Aynı zamanda kitap ve meşhûr

317 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 21; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 367

318 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

319 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 23

320 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 367

sünnette bulunmayan hükümleri zikreden haberleri de delil kabul etmişler ve bu tür haberle amel edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Kitap ve meşhûr sünnete aykırı olan haber(ler)i, kitap ve meşhûr sünnetle amel etmenin garîb hadisle amel etmeye nazaran daha gerekli olduğu ilkesine dayanarak reddetmişlerdir,³²¹ diyen Serahsî bir ölçüde Hanefilerin sünnete, özellikle de haber-i vâhide karşı ciddiyetsizlik içinde olduğu şeklindeki algılama ve eleştirilere de cevap vermeye çalışmıştır.

(3). Sahabenin ileri gelenlerinin karşı çıktığı haber

Hanefilere göre hüküm bakımından sahabe arasında belirgin ihtilaf bulunmakla birlikte onlar arasında yaygınlık kazanmayan ve bu sebeple munkatır olan haberler, aslı esas olmayan haberlerdir. Çünkü onlara göre, sahabe, dinin aktarılması hususunda, dine dair şeyleri gizlemekle ithâm edilemeyecek ölçüde birer kaynaktırlar. Buna göre kendisi delil olan bir şeye dayanarak delil getirmekten vazgeçtikleri düşünülemez. Delil olmayan bir şeyle de meşgûl olmaları düşünülemez. Bir olay hakkında hüküm verme bakımından aralarında ihtilaf çıktığı takdirde ise re'y ile amel etmek onları âdeti idi.

Şâyet, sahabenin karşı çıktığı hadis sahih idiyse, o hadisi birbirlerine delil getirirlerdir. Öyle ki, bu sahih sayesinde aralarında re'ye dayalı olarak meydana gelen ihtilaf(lar) da kaybolurdu. Sahabenin, herhangi bir hadisi delil kabul etmekten kaçınmalarının sebebi ya sonradan rivâyet edenlerden kaynaklanan bir hatanın mevcudiyeti ya da o hadisin neshedilmiş olmasıdır. Örneğin "الطلاق بالرجال والعدة" ³²² hadisi. Sahabenin büyükleri bu rivâyetle ilgili ihtilaf etmişler ve hiçbir şekilde bu hadisi delil almamışlardır. Bu durumdan da anlaşılıyor ki, bu hadis ya sahih değildir ya da te'vil edilmiştir. Bu rivâyetten maksat, talâkın gerçekleşmesinin erkeğe ait olmasıdır. Bir başka rivâyet ise şöyledir: "ابتغوا في اموال اليتامي خيرا كيلا تأكلها" ³²³. Sahabe, sabinin malına zekat düşüp düşmediği hususunda ihtilafta bulunmuş ve hiçbir şekilde bu rivâyeti delil kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre, eğer bu rivâyet sahih olsaydı, onlar arasında meşhûr olur ve o hadisi delil olarak kullanırlardı.³²⁴

321 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 368

322 (Boşama yetkisi erkeğe, iddet bekleme hakkı da kadına aittir).Muvattâ, Talâk, 25. Bab, hd.no: 1704, c. II, s. 94; Beyhakî, Ric'a, 3. Bab hd.no: 15163, c. VII, s. 604-605

323 (Zekâtın eriyip bitirmesini önlemek amacıyla yetimlerin malları hakkında iyilik arzusunda olun) Bkz. Muvattâ, Zekât, 6. Bab, hd.no: 677, c. I, s. 340; Tirmizî, Zekât, 15. Bab, hd.no: 641, s. 162; Abdurrezzâk, Zekât, hd.no: 6982, c. IV, s. 66; Beyhakî, Zekât, 24. Bab, hd.no: 7338, c. IV; s. 179; Buyû', 108. Bab, hd.no: 10982, 10983, 10984; c. VI, s. 3-4; Dârekutnî, Zekât, hd.no: 1973, 1977, c. III, s. 6, 8

324 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 369; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 26-27

(4). Umûm Belvâ'yı ilgilendiren konuda şâzz olan haber

Havâs ve avâmdan olan insanların, amel edebilmek amacıyla bilmeye gereksinim duydukları ve umûm belvâyı ilgilendiren konular hakkında garîb olmakla munkatî' olan haber(ler), Hanefilere göre, aslı esası olmayan haberler iken "usulcülerin geneline ve hadisçilerin çoğunluğuna ve eş-Şafi'î'ye göre ise senedi sahih olursa makbul sayılan haberlerdir"³²⁵. Çünkü Hanefilere göre, kanun koyucu, insanların gereksinim duydukları şeyleri onlara beyan etmekle yükümlüdür. Aynı zamanda kanun koyucu, insanlara, kendilerinden sonra gelenlere ihtiyaç duydukları şeyleri aktarmalarını emretmiştir. Eğer olay, umûm belvâyı ilgilendiriyorsa, kanun koyucunun, insanlara o olayı beyan etmekten ve öğretmekten kaçınmayacağı aşikârdır. İnsanlar ise, umûm belvâyı alakalı olayla ilgili haberi diğer insanlara yaymaktan kaçınmayacaklardır ve kaçınmamışlardır da. Bu takdirde rivâyet ettikleri halde meşhûr olmayan bir haberden de anlaşılacaktır ki, o haberde ya bir yanlışlık/hata vardır ya da o haber neshedilmiştir. Müteahhirin ve mütekaddimin ulema döneminde, nakledilmiş olan haberler meşhûr olmuştur. Halkın bilmesi gereken bir haberi aktarma hususunda hiç kimse tek başına kalamaz. Örneğin şehir halkından biri, gökyüzünde herhangi bir engel bulunmadığı bir zamanda ramazan hilalini gördüğüne dair yaptığı şahitlik kabul olunmaz. Bu ilke doğrultusunda Hanefiler, halkın bilme ihtiyacına rağmen Busrâ'nın, rivâyetinde tek kaldığı gerekçesiyle "cinsel organa dokunmaktan ötürü abdestin durumundan" bahseden hadisiyle amel etmemişlerdir.³²⁶

Hanefilerin aksine umûm belvâyı ilgilendiren bir konuda vârit olan haberi makbul sayanlar kendilerine İbn Ömer'in rivâyet ettiği "*Râfi' b. Hudeyc tarafından bize aktarılan ve Rasulullah tarafından yasaklandığı bildirilen işlemde bahseden rivâyeti işitinceye kadar biz, kırk yıl boyunca muhâbere*³²⁷ *işlemini yapmaktaydık*"³²⁸ şeklinde hadisi delil almışlardır. Onlara göre umûm belvâ konusunda âdil bir râvinin

325 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 24

326 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 368; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 25

327 Muhâbere: Üçte bir, dörtte bir gibi bir oran karşılığında ekin ortaklığı. (Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukûk Terimleri Sözlüğü, Rağbet Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1998 a.g.e., s. 319)

328 Bkz. Buhârî, Müsâkât, 17. Bab hd.no: 2383, 2384, s. 573; Tirmizî, Buyû', 55. Bab, hd.no: 1290, s. 306; Müslim, Buyû', 16. Bab, hd.no: 81-85; 17. Bab, hd.no: 93, 95; 21. Bab, hd.no: 121, c. II, s. 720, 721, 726; Ebû Dâvûd, Buyû', 31. Bab, hd.no: 3389, s. 610-611; 34. Bab, hd.no: 3404, 3405, 3407, s. 613, 614; Nesâî, Buyû', 28. Bab, hd.no: 4523, s. 691-692; 39. Bab, hd.no: 4550, s. 694-695; 74. Bab, hd.no: 4633, 4634, s. 706; Eymân, 45. Bab, hd.no: 3863 vd. s. 595; İbn Mâce, Ruhûn, 7. Bab, hd.no: 2450 vd. s. 418; Dârimî, Buyû', 72. Bab, hd.no: 2657, c. II, s. 1707; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.I, s. 234; c. II, s. 11; c.III, s. 312, 313, 356, 360, 389, 391, 392, 463; c. IV, s. 142; c. V, s. 187, 188; Beyhakî, Müzâra'a, 2. Bab, hd.no: 11711 vd, c. VI, s. 215 vd; Dârekutnî, Buyû', hd.no: 2939, 2940, 2990, c. III, s. 445, 446, 470

aktarmış olduğu haberin doğru olduğuna dair bir zan oluşmaktadır. Çünkü onlar, umûm belvâyı ilgilendirmeyen bir konuda olduğu gibi böyle bir haberin makbul sayılması gerektiğini düşündükleri ortadadır. Nitekim böyle bir konuda haber-i vâhiden daha zayıf bir delil olan kıyas makbul sayılabildiği gibi haber-i vâhidin de makbul sayılması gerekir. Zira haber-i vahid, delil olma bakımından kıyastan üstündür.³²⁹

Hanefi âlimleri, havâs ve avâmın bilmesi gereken haberler meşhûr yolla aktarılmadığı gerekçesiyle; namazda bismelenin aşikâr olarak okunmasından bahseden haberi³³⁰ ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılmasından bahseden haberi³³¹ delil almamışlardır.³³²

Serahsî, "şâyet, umûm belvâ konusunda âhâd yolla aktarıldıkları halde vitrin vâcip olduğunu, gusûl abdestinde mazmaza ve istinşâkın vacip olduğunu bildiren haberleri³³³ delil olarak kullanıyorsunuz" şeklinde bir itiraz ileri sürüldüğünde buna "Nebi (a.s.)'ın, bu işlemi yaptığı ve yapılmasını emrettiği müslümanlar arasında yaygınlık kazanmıştı" şeklinde cevap vereceklerini belirtmektedir.³³⁴

a2. Râvi kaynaklı inkitâ'

(1). Meçhûl râvi ve rivâyeti

Hanefiler; râvileri ma'rûf ve meçhûl olarak iki kısma ayırmışlardır. Ma'rûf râviyle ilgili olarak açıklama ilgili kısımda ele alınmıştır. Bu kısımda ise meçhûl

329 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 24

³³⁰ Namaz kılarırken bismelenin cehrî olarak okunmasının gerekli olup olmadığıyla ilgili olan hadisler için bkz. Müslim, Salât, 13. Bab, hd.no: 50, 52, 53, c. I, s. 187-188; Tirmizî, Salât, 68. Ve 69. Bablar, hd.no: 244, 245, s. 70; Nesâî, İftitâh, 22. Bab, hd.no: 906, 907, 908, s. 150; Dârimî, Salât, 34. Bab, hd.no: 1276, c. II, s. 789; MUvattâ, Salât, 46. Bab, hd.no: 214; c. I, s. 129; Beyhakî, Salât, 156. Bab, hd.no: 2390, c. II, s. 67; 158. Bab, hd.no: 2414 vd. c. II, s. 73 vd.; Dârekutnî, Salât, hd.no: 115 vd. c. II, s. 65 vd, hd.no: 1199 vd. c. II, s. 90 vd.

³³¹ Buhârî, Ezân, 83, 84, 85 ve 86. Bablar, hd.no: 735, 736, 737, 738, 739, s. 182-183; Müslim, Salât, 9. Bab, hd.no: 21, 2, 24, 25, c. I, s. 182; Tirmizî, Salât, 78. Bab, hd.no: 255, s. 73; Nesâî, Tatbîk, 17. Bab, hd.no: 1055, 18. Bab, hd.no: 1056, 19. Bab, hd.no: 1058, s. 172; İbn Mâce, İkâmet, 15. Bab, hd.no: 858-868, s. 159-160; Dârimî, Salât, 41. Bab, hd.no: 1285-1287, c. II, s. 795-796; Muvattâ, Salât, 44. Bab, hd.no: 196-202, c. I, s. 123-127; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 18, Abdurrezzâk, Salât, hd.no: 2515 vd. c. II, s. 67 vd; hd. no: 2598 vd, c. II, s. 88 vd; hd.no: 2629 vd, c. II, s. 94 vd; Beyhakî, Salât, 140. Bab, hd.no: 2307, 2493, c. II, s. 39, 98; Dârekutnî, Salât, hd.no: 1109 vd. c. II, s. 37 vd.

³³² Serahsî, a.g.e., c. I, s. 369; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 26

³³³ Bkz. Buhârî, Vudû', 28. Bab, hd.no: 164, s. 53; İbn Mâce, Tahâret, 8. Bab, hd.no: 293, 294, s. 69; 43. Bab, hd.no: 403 vd. s. 87 vd; Cihâd, 90. Bab, hd.no: 2918, s. 720; Libâs, 10. Bab, hd.no: 5798, s. 1467; Nesâî, Tahâret, 68. Bab, hd.no: 84, s. 21; Tirmizî, Tahâret, 22. Bab, hd.no: 28, s. 19; Ebû Dâvûd, Tahâret, 54. Bab, hd.no: 139, s. 28; Dârimî, Tahâret, 31 ve 32. Bablar, hd.no: 728 vd. c. I, s. 549 vd.;

³³⁴ Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

râvinin kim olduğu, genel olarak rivâyetinin hükmü ve Hanefilere göre meçhûl râvinin rivâyetinin hükmü ele alınacaktır.

Bir râvinin meçhûl olmasının iki temel sebebi bulunmaktadır. Bunlardan ilki; birden fazla ismi, künyesi, lakabı, sanatı, sıfat ve nisbesi olan bir râvi bunlardan biri veya birkaçı ile meşhûr olmasına rağmen herhangi bir amaçtan dolayı onun, tanınmadığı bir ismi veya özelliği ile adlandırılıp farklı bir şahıs izlenimi verilmeye çalışılması yahut kısaltma için adının hiç belirtilmemesi durumudur. Örneğin, Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî bazen dedesine nisbetle Muhammed b. Bişr, bazen de Hammâd b. Sâib, bazen de Ebû'n-Nadr, Ebû Sa'îd, Ebû Hişâm gibi farklı isim ve künyelerle adlandırılarak kimliği ve kişiliği belirsiz hale getirilmiştir. İkinci olarak ise; râvinin az hadis rivâyet etmesi veya ondan yalnız bir tek kişinin rivâyette bulunması sebebiyle gerçekleşen tanınmama durumudur. Bir haber naklederken fazla tanınmayan isimler bazen hiç zikredilmez; bunların yerine "bana falanca haber verdi" veya "bana bir zat, adamın biri, bir şeyh veya bazıları haber verdi" şeklinde ifadeler kullanılır. Bu tür ifadeler rivâyeti meçhûl duruma getirir. Râvinin bir hadisi hangi şeyhinden aldığını belirtmeyerek "bize filanca ve filanca haber verdi" diyerek hocalarının adlarını vermemesi de bir tür bilinmezlik (cehâlet) sayılır.³³⁵

Hanefi alimleri, meçhûl râvi ve rivâyeti hakkında değerlendirmede bulunmadan önce konuya sahabe kavramı ve İslam alimlerince sahabe algılayışı³³⁶ ile giriş yapıp ardından meçhûl râvi konusuna değinmektedirler. Meçhûl râvi kavramı ile "sahabe" anlayışı arasında dikkat çekici bir ilişki tespit etme yoluna gitmişlerdir. Çünkü Serahsî'nin belirttiği şekliyle meçhûl; Rasulullah (s.a.s.) ile uzunca bir süre bir arada bulunmakla meşhûr olamayan, ancak bir ya da iki hadis rivâyet etmekle tanınmış olan râvilerdir. Hanefiler bu özellikteki sahabe râvileri arasında Vâbisa b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhbik, Ma'kıl b. Sinân el-Eşca'î gibilerini

335 Önder, Muharrem, "İslâm Fıkhdında Meçhûl Râvinin Naklettiği Hadislerin Hukûkî Değeri", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy.: 12, 2008, s. 107-108; bkz: Tehânevî, a.g.e., c. II, s. 1478

336 Sahabe kavramının yorumuyla ilgili olarak selef ve halef alimleri arasında ihtilaf vâki olmuştur. Şafii mezhebi alimlerine göre sahabe, bir an bile Rasulullah ile sohbet eden herkese verilen addır. Çünkü sahabe lafzı onlara göre "sohbet" lafzından türetilmiştir ve "sohbetin" azını da çoğunu da kapsamaktadır. Usûlcülerin çoğunluğuna göre ise sahabe kelimesi, Rasulullah'tan bir şeyler öğrenmek ve onun izinden gitmek amacıyla onunla sohbet ve arkadaşlık etmeyi arzulayan ve her şeyini Rasulullah'a tahsis eden kişi için kullanılan bir isimdir. İşte bundan dolayı onunla bilgi öğrenmek amacıyla bir saat oturan kişi sahabe olarak nitelendirilmez. Eğer amacı onun izinden gitmek ve ondan bir şeyler öğrenmek değilse Rasulullah ile uzunca bir süre bir arada bulunan kişi de sahabe olarak nitelendirilemez. Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî, Sa'îd b. el-Müseyyeb'in şöyle dediğini aktarır: "Rasulullah ile bir ya da iki sene bir arada yaşayan ve onunla birlikte bir ya da iki gazveye iştirak eden kişiye sahabe denir." Hanefi alimleri de usûlcülerin benimsediği görüşü benimsemektedir. (bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 560)

saymaktadırlar.³³⁷ Pezdevî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Bağdâdî tarafından aktarılan Sa'îd b. el-Müseyyeb'in "Rasulullah (s.a.s..) ile bir ya da iki sene bir arada yaşayan ve onunla birlikte bir ya da iki gazveye iştirak eden kişiye sahabe denir" görüşüne istinâden sahabe döneminde yaşamış olan meçhûl râvinin, sahabe arasından olamayacağını anlaşıldığı görüşünü ifade etmektedir.³³⁸ Buna göre Hanefilerce, uzunca bir dönem Hz. Muhammed ile bir arada yaşamış olan sahabe, meçhûl râvi kategorisinde değerlendirilmemekte; her ne kadar Rasulullah (s.a.s.)'ı görüp ondan rivâyette bulunmuş olsalar bile O'nunla uzunca bir süre bir arada bulduklarına dair kesin bir bilgi bulunmadığı için örneğin Vâbisa b. Ma'bed, Seleme b. el-Muhbik ve Ma'kıl b. Sinân gibi şahıslar sahabe olarak kabul edilmemektedir.³³⁹

Binaen aleyh Hanefilere göre meçhûl lafzından kasıt; Rasulullah (s.a.s.)'den hadis rivâyet etme dışında kendisi hakkında bilgi bulunmayan, âdil olup olmadığı, fasık olup olmadığı, Rasulullah (s.a.s.) ile uzunca bir süre bir arada bulunup bulunmadığı hakkında bilgi sahibi olunamayan kişidir.³⁴⁰

(2). Meçhûl râvi türleri

İlk dönem Hanefi alimlerinin, ehl-i hadisin, meçhûl râvi taksimatından farklı olarak meçhûlü'n-neseb ve mestûr şeklinde bir taksimata gittikleri görülmektedir. Ehl-i hadisin taksimatında yer alan "meçhûlü'l-'ayn", "meçhûlü'l-'adâlet" ve "meçhûlü'l-'hâl" şeklindeki terminolojiyi kullanmadıkları görülmektedir. Bunun bir sebebi olarak da, rivâyetin makbul olup olmaması açısından böyle bir taksimatı gerekli görmedikleri söylenebilir.

(a). Meçhûlü'l-'Ayn râvi ve rivâyeti

Abdülazîz el-Buhârî, Hanefilerin "meçhûl" lafzından esas kastettikleri hususun; "meçhûlü'n-neseb" olduğunu belirtmektedir.³⁴¹ Hanefilerce Meçhûlü'n-neseb tabirinin, ismi bilinse bile soy bakımından nispet edildiği kişi hakkındaki belirsizlik anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu tür bir belirsizliğe Abdülazîa el-Buhârî'nin verdiği örnek ise Seleme b. el-Muhbik adındaki râvidir. Ehl-i hadisin aktardığına göre El-Muhbik'in adı, Sahr b. el-Belîd b. el-Hâris'tir. Bunun yanı sıra bu kişinin adının, dedesine nispetle Seleme b. 'Amr b. el-Muhbik olduğu da ifade edilmektedir. Diğer bir örnek ise Ma'kıl b. Sinân ile ilgili olan belirsizliktir. Bu kişinin

337 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 342

338 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 560

339 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

340 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 560

341 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 560

adının, Müzeyne kabilesine mensup olan ve Mu'âviye'nin hilafetinin son yıllarında Abdullah b. Ziyâd'ın valiliği döneminde Basra'da vefat eden Ma'kıl b. Yesâr olduğu belirtilirken; başka bir yerde de Eşca' kabilesine mensup Ma'kıl b. Sinân b. Reys b. Ğatafân Ebû Muhammed (başka bir rivâyette ise Ebû Abdurrahman) olduğu belirtilmektedir.³⁴² Bu tür bir belirsizliğin, rivâyetin güvenilirliğini tespit açısından Hanefilerce dikkate alındığı görülmektedir.

Abdülaziz el-Buhârî'nin belirttiği üzere her ne kadar usulcülerin ve ehl-i hadisin geneline göre meçhûl'ün-neseb şeklindeki belirsizlik, rivâyetin makbul sayılmasına engel bir durum olmasa bile bazı âlimlere göre engel bir durumdur.³⁴³

Rivâyetinin makbul olup olmaması açısından Hanefiler meçhûl râviyi kendi içinde dört kısımda değerlendirmektedirler:

a- *Sika râvilerin kendisinden rivâyette buldukları, rivâyet ettiği hadisle amel ettikleri ve rivâyetinin sahih olduğuna şahitlik ettikleri meçhûl râvi ve rivâyeti:*

Bu kısma giren meçhûl rivâyet Hanefilerce makbul sayılmaktadır. Eğer sika râviler mevcut rivâyetin sahih olduğuna dair şahitlikte bulunmuşsa bu durum, o rivâyetin hükmünün, fakih, âdil, ve zâbit olmakla ma'rûf olan râvinin rivâyetinin hükmü gibi görüldüğünü göstermektedir. Buna göre böyle bir rivâyet makbul sayılır ve delil olma bakımından da kıyastan öncelikli kabul edilir, diyen Hanefilerin konuyla ilgili olarak ileri sürdükleri gerekçe ise şudur: Şahitlikte bulunanlar; fıkıh uzmanı, zabt ve takvâ özelliklerine sahip olan kişilerdir ki, dinle ilgili bir konuda kusur işlemekle itham edilemezler. Ayrıca eğer kendilerine göre mevcut rivâyet sahih olmasaydı o rivâyeti makbul saymazlardı. Onların mevcut rivâyeti makbul saymaları, meçhûl râvinin âdil olduğunu, zabtının mükemmel olduğunu bildiklerini veya Rasulullah'tan bizzat dinledikleri hadislerle ya da bazı meşhur hadislerle meçhûl rivâyetin paralel olduğuna şahit olduklarını göstermektedir.³⁴⁴

b- *Sika râvilerin, hakkında eleştiride (ta'nda) bulunmaktan kaçındıkları meçhûl râvi ve rivâyeti*

Hanefiler bu kısma giren rivâyetlerin tartışmasız olarak makbul oldukları kanaatindedirler. Onlara göre meçhûl râvinin rivâyeti kendilerine ulaştıktan sonra sika râvilerin reddetme konusunda sükût etmeleri, o rivâyeti makbul gördüklerinin

342 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 561

343 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 560

344 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 561; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 342-343

işaretidir. Çünkü işitilen ve rivâyet edilen bir şeye rıza gösterme dışında ihtiyaç duyulan bir yerde sükût edilmesi helal değildir.³⁴⁵

c- Sika râvilerin, kabule şayan bulma noktasında hakkında ihtilaf ettikleri râvi ve rivâyeti

Bu duruma Hanefiler, Ma'kıl b. Sinân'ın, Berva' ile ilgili olarak aktardığı hadisi³⁴⁶ örnek vermektedirler. Şöyle ki; İbn Mes'ûd'a, mehir belirlenmemiş olarak evlenen bir kadının kocasının ölmesiyle ilgili soru sorulduğunda; bir ay düşündükten sonra kendi görüşüne dayanarak içtihadta bulunmuş ve "bana göre bu kadının mihri, mihr-i misildir; yani ne daha azı ne de daha çoğudur" demiştir. Daha sonra Ma'kıl b. Sinân el-Eşca'î ve Ebû'l-Cerrâh kalkarak Rasulullah'ın, Benî Ruâs b. Kilâb kabilesine mensup olan ve mehir tayin etmeksizin ve onunla cinsel ilişkiye girmeden önce ölen Hilâl b. Mürre'nin hanımı Berva' binti Vâşık el-Eşca'î hakkında da İbn Mes'ûd'un içtihadına denk düşen bir karar verdiklerine dair şahitlik etmişler; bunun üzerine de İbn Mes'ûd, İslam'a girdikten sonra daha önce hiç sevinmediği kadar sevinmişti. Ancak Hz. Ali, "topuklarına bevleden bir bedevinin sözüyle mi hareket edeceğiz?" diyerek bu rivâyeti kabul etmemiştir. Bir görüşe göre Hz. Ali'nin bu rivâyete muhalefet etmesinin nedeni ise, "nasıl ki üzerinde antlaşma yapılan bir şey, sağlam bir şekilde iade edildiğinde bedel olarak herhangi bir karşılık verilmesi gerekmediği gibi kendisiyle cinsel ilişkiye girmediği hanımını boşayan adama da evlilikten ötürü mehir vermesi gerekmez" şeklindeki kişisel görüşüne dayalı kıyasa aykırı bulması ve kişisel görüşü (re'yi) bu tür meçhûl bir râvinin rivâyetine üstün görmesidir. Ki Hanefilerin de -özellikle bu konuda- benimsedikleri yaklaşım da budur.³⁴⁷

Abdülaziz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr adlı eserinde; Hanefilerin yaklaşımının bu şekilde olduğunu belirttiikten sonra Ma'kıl'ın rivâyetinin makbul sayıldığına dair delillerin bulunduğunu ifade etmektedir. Bu delillerden biri; ilk asır alimlerinden olan İbn Mes'ûd'un ve ikinci asırda yaşamış olan 'Alkame ve benzeri alimlerin Ma'kıl'ın bu rivâyetini aktarmalarıdır. Ki bu durum, Ma'kıl'ın âdil olduğunu bildiklerini

345 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 343; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 562

346 Tirmizî, Nikâh, 44. Bba, hd.no: 1145, 1146, s. 271, 272; Nesâî, Nikâh, 68 ve 69. Bablar, hd.no: 3354 vd. s. 519 vd; Talâk, 57. Bab, hd.no: 3524 vd. s. 548 vd.; Dârimî, Nikâh, 47. Bab, hd.no: 2292, c. II, s. 1441-1442; İbn Mâce, Nikâh, 18. Bab, hd.no: 1891, s. 329; Ebû Dâvûd, Nikâh, 32. Bab, hd.no: 2114 vd, s. 367 vd.; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 431, 448; c. IV, s. 280; Abdürrezzâk, Nikâh, hd.no: 10889 vd, c. VI, s. 292 vd.; Talâk, hd.no: 11737 vd. c. VI, s. 477 vd.;

347 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 562; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 343

göstermektedir. Diğer bir delil ise Ma'kıl'ın, âdil râviler, yani hicri ilk üç asır-dönemine mensup bir kişi olmasıdır.³⁴⁸

d- Rivâyet ettiği hadis yaygınlık kazanan ancak selef alimleri tarafından reddedilen meçhûl râvi ve rivâyeti

Hanefilere göre; kıyasa aykırı olduğu takdirde bu tür bir rivâyet ile amel edilmesi caiz değildir. Çünkü onlara göre selef alimlerinin, Rasulullah'a aidiyeti kesin olan bir hadisi reddetmekle itham edilmeleri düşünülemez. Sahih olan rivâyetin gereğiyle amel etmek terk edilemez. Selef alimlerinin, reddetme konusunda hemfikir olmaları, onların bu rivâyeti itham ettiklerinin de bir göstergesidir.

Serahsî'nin de belirttiği üzere bu tür bir rivâyet, hadis uzmanlarınca sıhhati hakkında malumat bulunmadığı için "münker" ya da "müstenker" olarak adlandırılmaktadır. Müstenker rivâyet, uydurma hadisten başka bir şeydir. Zira uydurma sözlerin, hadis olması bile olası değildir.³⁴⁹

Hanefiler "müstenker hadise", Fatıma bint Kays'ın rivâyetini³⁵⁰ örnek vermektedirler. Hanefilere göre mebtûte[⇒] olan kadın iddet süresince nafaka almaya ve kocasının evinde kalmaya hak kazanır. Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, İbrâhim en-Neha'î, es-Sevrî gibi alimler bu görüştedir. Başka bir grup alime göre ise hamile olmadıkça mebtûtenin, kocasının evinde kalma hakkı yoktur. İbn el-Müseyyeb'in, ez-Zühri'nin, Mâlik'in, eş-Şafii'nin, el-Leys'in, el-Evzâ'î'nin, İbn Ebî Leylâ'nın da savundukları görüş budur. İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre hamile olmadığı sürece mebtûtenin ne nafaka alma ne de kocasının evinde kalma hakkı vardır. Bu görüşü aynı zamanda el-Hasan el-Basrî, 'Atâ b. Ebî Rabah, eş-Şa'bî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk; Fatıma binti Kays'ın rivâyetini esas almak suretiyle benimsemişlerdir. Fatıma binti Kays'ın haber verdiği göre kocası Ebû 'Amr b. Hafs el-Mahzûmî, kendisini üç talakla birden boşamış. Ayrıca karısı için üç veya daha fazla sa' arpayı nafaka olarak belirleyince Fatıma bunu az bulmuş. Ebû 'Amr ise daha önceden Hz. Ali'yle birlikte Hz. Muhammed tarafından Yemen tarafına gönderilmişti. O sıralarda Hâlid b. Velîd, Mahzûmoğullarından bir grupla peygamberimizin yanına gelmek için yola çıkmışlardı. Peygamberimizin yanına vardıkları Hâlid b. Velîd Rasulullah'a "Ey Allah'ın Rasulü! Ebû 'Amr karısını üç talakla boşadı, bunun için karısına nafaka vermesi gerekir mi?" diye sorduğunda Rasulullah

348 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 564

349 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 564

³⁵⁰ Konuyla ilgili kaynaklar için bkz. Çalışmanın 300 no'lu dipnotu

⇒ Mebtûte: Kocasından üç talak/bâin talak ile ayrılmış kadın. (Erdoğan, a.g.e., s. 278)

(s.a.s.) "onun ne nafaka alma hakkı ne de kocasının evinde bekleme hakkı vardır" demiş ve ardından da onu Ümmü Şerîk'in evine taşınması için göndermişti.³⁵¹

"Mebtûtenin, kocasının evinde kalma hakkı yoktur" görüşünde olanlar ise şöyle demektedirler: Hicazlılar tarafından yapılan rivâyetlerde Fatıma'nın rivâyet ettiği hadislerle ilgili olarak "kalacak yer" meselesi geçmemektedir. Diğer bazı rivâyetlerde ise "hamile olmadığın sürece senin nafaka hakkı yoktur" ifadesi geçmektedir. Hâlbuki nafaka ric'î talakla boşanmış olan kadının hakkıdır. Buna karşın Hanefiler, "أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم"³⁵², "لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن"³⁵³ âyetlerinin umûmîliğine istinâden ric'î talakla boşanmış olan kadının "süknâ" hakkı gerekliliğini ortaya koymaya ve bu âyetlerin her birini hem mebtûte hem de ric'î talakla boşanmış olan kadınları kapsadığını belirlemeye çalışmışlardır.³⁵⁴

e- Rivâyet ettiği hadis yaygınlık kazanmayan meçûl râvi ve rivâyeti

"Sika râvilere/fıkıh uzmanlarına ulaşmamış ve onlardan da o hadislerle ilgili herhangi bir kabul veya ret durumu gerçekleşmemiş olan meçûl râvinin hadisi ile günümüzde [yani, hicri ilk üç asırdan sonraki dönemlerde] ne amel edilebilir ne de bu hadise dayanılarak kıyas terk edilebilir." diyen Buhârî konuya şöyle devam etmektedir. Böyle bir râvinin rivâyeti, hicri ilk üç asırdan sonra yaygınlık kazansa bile amel etmeyi gerektirmez. Ancak eğer kıyas ile paralellik arz ediyorsa o hadislerle amel edilmesi mümkündür. Çünkü hicri III. asırdan sonraki dönemlere nazaran hicri ilk asırda yaşayanlar arasında zahirî adâlet özelliği mevcuttu. İşte bu zahirî adâlet vasfının bulunması itibariyle, râvinin aktardığı haberde doğruluk vasfı ağır basmaktadır.³⁵⁵

Hicri ilk üç asırda adâlet vasfının mevcudiyetinin asıl olduğu gerekçesine binaen Ebû Hanife, zahirî adâlete dayanarak hukukî bir karar verilmesini caiz görmekteydi. Ancak hicri III. asırdan sonraki dönemlerde, fıkıh özelliği baskın olduğu için âdil râvilerce kabul edilmekle teyit edilmedikçe bu tür bir meçûl râvinin aktardığı haber ne makbul sayılır ne de onunla amel edilmesi sahihtir. İşte bundan dolayı İmam Muhammed ve Ebû Yusuf, mestûr kişinin yaptığı şahitliğe dayanarak

351 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 567

352 Talâk, 1

353 Talâk, 6

354 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 567

355 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 565

hukukî bir karar verilmesini caiz görmemişlerdir. Çünkü her ikisi de yalanın yaygınlık kazandığı bir dönemde yaşamışlardır.³⁵⁶

Ebû Hanife, kendi döneminin şartları gereği, ta'dil edilmeksizin kişinin zahirî adâletine bakılarak hukukî bir kararın verilebileceğini savunmuştur. Çünkü ona göre kendi yaşadığı dönem, peygamberimizin hadisinde ifadesini bulan ikinci asırdır ve yine ona göre bu asırda yaşayan kişilerin âdil olduğu hususunda peygamberin bir işareti söz konusudur. Ancak Pezdevî, kendi döneminde, özellikle hicri III. asırdan sonraki dönemlerde fisk özelliği insanlar arasında yaygınlık kazanıp insanların âdil olmaları hususunda belirgin bir şüphe bulunduğu için meçhûl râvinin rivâyetiyle amel edilmesinin helal olmayacağını savunmuştur.³⁵⁷ Ebû Yusuf ve İmam Muhammed de bu konuda, Ebû Hanife gibi düşünüyor olsalar bile, Ebû Hanife gibi adâlet vasfını şart olarak ileri sürmüşler ancak zahirî adâlet vasfının mevcudiyeti ile yetinmemişlerdir. Zira onların zamanı, adâletin en yaygın olduğu sahabe zamanından farklıdır. Binaenaleyh İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un döneminde fasıklık ve yalan söyleme özellikleri yaygınlaştığı için râvide zahirî adâletin yanı sıra batınî adâletin varlığının şart olduğunu savunmuşlardır.³⁵⁸

Sadru'l-İslâm Ebû'l-Yüsr ise, "adâlet vasfı hakkında malumat bulunmayan meçhûl bir râvi olup aktardığı haberle sahabe ve tabiîn âlimleri amel etmişse o haberle amel edilmesi gereklidir. Çünkü onlar, râvinin âdil olduğunu ve rivâyetin de sağlam olduğuna dair bilgi sahibi olmadan o haberle amel etmemişlerdir" demektedir.³⁵⁹

Hanefi uzmanları, sahabe ve tabiîn âlimlerinin amel ettiğine dair bir belirti bulunmayan haberin hükmüyle ilgili olarak farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunların bir kısmı sahih kıyasa aykırı olmadığı sürece böyle bir haberle amel edilmesi gerekir, eğer sahih kıyasa aykırı ise amel edilmesi gerekmez derken bir kısmı da kıyasa muvafık olmadığı sürece bu tür bir haberle amel edilemeyeceğini söylemişlerdir. Bu görüşü aynı zamanda Şafii ve arkadaşları da savunmaktadır. Bir kısmı ise sahih kıyasa aykırı olsa bile bu tür bir haberle amel edilmesini gerektiğini savunmuşlardır. Abdülaziz el-Buhârî bu görüşlerden en sağlamının, birinci görüş olduğunu belirtmektedir.³⁶⁰

356 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 565-566

357 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 566

358 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 566

359 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 566

360 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 566

(b). *Meçhûlül-Hâl (Mestûr) râvi ve rivâyeti*

Hanefilere göre gizli inkıtâ' türlerinden bir olan mestûr râvi, âdil mi fasık mı olduğu hakkında bilgi bulunmayan kimseye denir.³⁶¹ Hanefilerin burada "âdil mi" olduğu şeklindeki şüpheyi vurgularken zahirî adâletten ziyade batınî adâleti ön plana çıkardıkları görülmektedir. Çünkü râvilerin vasıflarından biri olan adâlet vasfında da işaret edildiği üzere bir kişinin zahirî adâlete sahip olup olmadığının tespiti daha kolaydır. Batınî adâlete sahip olup olmadığını tespit etmek ise oldukça zordur. Bu tür bir adâleti tespit edebilmek amacıyla ise ehl-i hadis belli kıstaslar getirirken Hanefiler onlardan daha farklı kıstaslara dayanmışlardır.

Mestûr râvinin naklettiği hadisin hükmü meselesine gelince konuyla ilgili birkaç görüş bulunmaktadır.

Birinci görüş: Adâleti bilinmeyen mestûr râvinin rivâyeti makbul değildir. Aralarında İmam Şafii'nin ve Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu alimlerin çoğunluğu bu görüştedir. Dayandıkları deliller ise şunlardır:

1- Fasık kişinin verdiği haberin hemen kabul edilmeyip araştırılma yapılması âyetle emredilmiş bir husustur. Ayrıca fasıklık vasfının, rivâyeti kabul etmeye engel bir durum olduğu konusunda alimlerin icmâ'ı vardır. Dolayısıyla rivâyetin kabulü için râvinin fasık olmadığı, yani âdil ve güvenilir olduğu bilgisi ve kanaati mevcut olmalıdır. Mestûr râvide bu durum bilinmemektedir.

2- Hadis rivâyetinin kabulü için adâletin şart olduğunda ittifak mevcuttur. Araştırma sonucunda râvinin bu durumu ortaya çıkmadığı takdirde yalan ve uydurma ihtimalinden dolayı rivâyeti kabul edilmez.

3- Adâleti bilinmeyen râvinin şahitliği kabul edilmediği gibi rivâyeti de kabul edilmez. Âdil ve güvenilir olması bakımından şahit ile râvi arasında hiçbir fark yoktur.

4- Sahabeden yaygın olarak nakledildiği üzere onlar fasık kimselerin ve adâletini bilmedikleri ve tanımadıkları kişilerin rivâyetlerini kabul etmiyorlardı. Bu sebeple Hz. Ömer, Fatıma binti Kays'ın rivâyetini kabul etmemiş ve "doğru mu, yalan mı söylediğini bilmediğimiz bir kadının sözünü nasıl kabul ederiz?" demiştir.

İkinci Görüş: İç/bâtınî adâlet durumu bilinmeyen mestûr râvinin rivâyeti makbuldür. Bu görüş gayr-ı zâhir rivâyet yoluyla İmam Ebû Hanife'den

361 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 29

nakledilmiştir. Aynı zamanda Süleym b. Eyyüb er-Râzî gibi bazı Şafiiler, bir rivâyette İmam Ahmed, İbn Hibbân ve Ebû Bekir b. Fûrek gibi bir kısım hadisçiler ve bazı usulcüler de bu görüştedir.

Meçhûl râviyi, "adâleti araştırmakla anlaşılamayan ve şahsı hakkında da bilgi bulunmayan kimse" diye tanımlayan İmam Şafii, böyle bir râvinin rivâyetiyle amel edilemeyeceğini söylemekle birlikte, İbnu's-Salâh'ın belirttiği üzere başka bir yerde, başkasının iç yüzünün ne olduğu bilinmeyeceği, kişinin âdil olup olmadığının, zahirine bakılarak kabul edileceğini söylemekte ve böylece mestûrun rivâyetinin kabulüne onay vermektedir. Dayandıkları deliller arasında şunlar bulunmaktadır:

1- Âyette³⁶² fasık kişilerin getirdikleri haberlerin araştırılması emredilmiştir. Fasıklık durumu ortaya çıkmamış ve bu konuda hakkında olumsuz bir tenkit yapılmamış kişi hakkında araştırma yapmak gerekmez. Onun dış görünüşü itibariyle âdil olması yeterlidir.

2- Hz. Peygamber (s.a.s.), müslüman olması dışında hakkında başka bir bilgi sahibi olmadığı bedevi bir arabın tek başına hilali gördüğüne dair tanıklık etmesini kabul etmiştir.³⁶³ Şahitlikte kabul edildiğine göre rivâyette evleviyetle kabul edilmesi gerekir.

3- Haberlerin kabulü haber verene duyulan hüsnü zanna dayanır. Kişi hakkında delile dayanmayan kötü bir zanda bulunmak yanlıştır. Hiçbir kimse râvinin iç yüzünü araştırıp öğrenmekle yükümlü değildir. Bir kişinin adâlet yönünden iç yüzünün ne olduğunu bilmek güç bir iş olduğundan onun zâhirine bakılarak âdil olup olmadığına karar verilir.

Üçüncü Görüş: Mestûr râvinin rivâyeti mutlak anlamda red veya kabul edilmez; durumu açıklığa kavuşuncaya kadar beklemek gerekir. Sonuçta adâletinin sabit olduğu anlaşılırsa rivâyeti kabul edilir. Aksi takdirde kabul edilmez. Şafiilerden İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî bu görüştedir.

Dördüncü Görüş: Mestûr râvi insanların genelde âdil kabul edildiği İslam'ın ilk döneminde, yani ilk üç nesil olan sahabe, tabiîn ve tebeu't-tâbiîn nesilleri dönemi olan ilk üç asırda yaşamış ise rivâyeti kabul edilir. Bu dönemden sonra gelen râvilerin adâleti iç ve dış yönüyle bilinmedikçe rivâyetleri kabul edilmez. Hanefi

362 Hucurât, 49/6

363 Konuyla ilgili kaynaklar için çalışmanın 187 no'lu dipnotuna bakınız.

usulcleri genelde İmam Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve Muhammed b. Hasan'ın görüşlerinin bu yönde olduğunu savunmuşlardır.³⁶⁴

İmam Muhammed, "el-İstihsân" adlı eserinde, fikhî bir uygulamaya, örneğin suyun pis olduğundan haber vermesi meselesine dayanarak mestûr râviyi fasık râviye benzetmektedir. Buna göre örneğin, yolcu olan bir kimse, namaz kılmaya hazırlık yapsa ve bir kişinin de çıkıp pis olduğunu haber verdiği bir kuyu içindeki sudan başka bir su bulamasa, yolcu nazarında o kişi eğer güvenilir bir müslüman ise o zaman o sudan abdest alamaz. Eğer fasık bir kimse ise, o zaman o sudan abdest alması gerekir. Şâyet kuyudaki suyun pis olduğunu haber veren kimse mestûr biri ise, hüküm yine aynıdır.³⁶⁵

"El-Hasan'ın, Ebû Hanife'den aktardığı bir rivâyete göre böyle bir durumda mestûr olan kimse, âdil kimse hükmindedir. Ebû Hanife, mestûr olanların şahitliği, hasmı tarafından ta'n edilmediği sürece, esas alınarak hukûkî hüküm vermenin caiz olduğu görüşündedir. Çünkü Ebû Hanife'ye göre, Hz. Muhammed'in söylediği "Müslümanlar birbirlerine karşı âdildirler"³⁶⁶ hadisinin zahirine göre -ta'n edilmediği sürece -müslümanlar zahiren âdildirler. Hz. Ömer'in de "bu hadis, kanun koyucu tarafından her müslüman için yapılmış bir ta'dıldır. Kanun koyucunun ta'dil etmesi, müzekkînin³⁶⁷ ta'dil etmesinden daha üstündür" dediği aktarılmıştır." diyen el-Buhârî, haberdeki doğruluk vasfının ortaya çıkabilmesi için adâlet vasfının şart koşulmasının kaçınılmaz olduğu gerekçesine binaen en doğru görüşün İmam Muhammed'in görüşü olduğunu belirtmektedir.³⁶⁷ Ebû Hanife'nin bu görüşte olmasını Hanefi usulcleri doğal bulmaktadır. Çünkü Ebû Hanife'nin bu görüşte olmasının en temel sebebi, yaşadığı dönemdeki, yani hicri I. asırda yaşayanların âdil olduğunu kabul etmesidir.

B. Müdelles Haber ve Kısımları

Müdelles kelimesi sözlükte "دلس" kökünden türemiş bir kelime olup kök anlamı ise, "alacakaranlık denilen karanlık ile aydınlığın birbirine karışması" anlamına gelmektedir.³⁶⁸

364 Bkz. Önder, a.g.mak., 117-120

365 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 29

³⁶⁶ Kaynaklarda tespit edilememiştir.

⇒ Müzekkî: Şahitlerin, şehadete ehil olduklarını haber veren zat. (Erdoğan, a.g.e., s. 358)

367 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 29; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 370

368 Eb Şehbe, a.g.e., s. 295; Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Mahmûd b. Ahmed b. Hacer b. Ahmed el-Kinânî, *Hadis İstihlaları Hakkında -Nubetu'l-Fiker Şerhi-*, çev. Talat Koçyiğit, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, ts., s. 55

Müdelles olan hadis, müdellis ile hadisi isnad ettiği kimse arasında karşılaşma ihtimalinin bulunduğu delalet eden *'an* ve *kâle* gibi rivâyet sığalarından biri ile nakledilir; fakat ne zaman *ahbaranâ* gibi açık ve kesin bir sığa ile nakledilirse bu doğru değildir; çünkü yalan olur.³⁶⁹

Alimler arasında müdelles teriminin tek bir anlamda kullanılmadığı görülmektedir. Kimileri tedlîs yöntemi ile irsâl(-i hafî) yöntemi arasında eşanlamlılık ilişkisi görürken kimileri de bunları birbirinden farklı özelliklere sahip bir terim olarak kullanmaktadır.

Örneğin Ahmed b. Hanbel'e³⁷⁰ ve Yahyâ b. Mâ'in'e³⁷¹ göre "irsâl" ile "tedlîs" aynı anlamda kullanılmaktadır. İbn Hibbân'ın terminolojisinde de "tedlîs", "irsâl-i hafî" olarak adlandırılmaktadır.³⁷² Ahmed b. Hanbel; Sa'îd b. Ebî 'Arûbe'nin, ne Hakem'den ne Hammâd'dan, Ne 'Amr b. Dînâr'dan, ne Hişâm b. 'Urve'den, ne Zeyd b. Eslem'den, ne İsmâil b. Ebî Hâlid'den, ne 'Ubeyd b. Ömer'den ne Ebû Beşîr'den ne de Ebû'z-Zenâd'dan rivâyette bulunduğunu, aksine bizzat hadis işitmediği halde bu kişilerden tedlîs yoluyla hadis aktardığını belirtmektedir.³⁷³ Buna karşın el-'Avnî ise; mutlak şekilde işitme/hadis dinleme olmaksızın rivâyette bulunmanın tedlîs olmadığına, aksine, râvilerin çağdaş olmaları şartıyla râvinin seneden düşürülmesinin irsâl-i hafî olduğunda hiç şüphe bulunmadığını ifade eder; bunun için de İbrâhim en-Neha'î'nin, tedlîste bulunmuş olduğunu, kendisiyle Abdullah İbn Mes'ûd arasında râvi olarak Huneyy b. Nuveyre'yi, Sehm b. Mincâb'ı, Hızâmetu't-Tâî'yi dahil ettiğini, çoğunlukla da bu râvilerden tedlîste bulunduğunu iddia eden(ler)e karşılık olarak İbrahim en-Neha'î'nin bu işleminin tedlîs olarak değil de müteahhirin ulemanın görüşüne dayanarak irsâl olarak adlandırılmasını gerektireceğini göstermektedir.³⁷⁴

Hanefi bilginlerinden Serahsî; genel olarak tedlîsi, "edâda ruhsat" çeşitlerinden biri olarak değerlendirmektedir. Çünkü kişi, kendisinden hadis dinlemediği halde karşılaştığı kişi hakkında "فان فلان كذا" demek suretiyle tedlîs yapmış olur ve böylece o hadisi işitenler de tedlîste bulunan kişinin, o kişiden o hadisi bizzat dinlediği düşüncesine kapılmış olurlar. Hanefiler, el-A'meş ve es-Sevrî'nin bu yöntemi kullandıklarını, Şu'be'nin ise bu yöntemi reddetmiş olduğunu ve mümkün

369 Askalânî, a.g.e., s. 55

370 'Avnî, eş-Şerîf Hâtim b. 'Ârif, *el-Mürselu'l-Hafî ve 'Alakâtuhi bi't-Tedlîs*, I-IV, c. I, 1. Baskı, Dâru'l-Hicret, el-Memleketu'l-'Arabiyyetu's-Su'ûdiyye,1418/1997, s. 44

371 'Avnî, a.g.e., c. I, s. 46 vd.

372 'Avnî, a.g.e., c. I, s. 56

373 'Avnî, a.g.e., c. I, s. 44-45

374 Bkz. 'Avnî, a.g.e., c. I, s. 51-53

olduğunca bu yolla hadis rivâyetinden kaçınmış olduğunu belirtmektedir.³⁷⁵ Abdülazîz el-Buhârî ise; tedlîsi, cerh sebebi isabetli olmayan müfesser tan'a örnek vermektedir.³⁷⁶

Hanefilere göre sahabe, bu yöntemi kullanmıştır. Onlardan herhangi biri, " قال رسول الله كذا " dediği ve kendisine müracaat edildiği zaman, "ben bu hadisi Nebi (a.s.)'dan rivâyet eden falanca kişiden dinledim" demekten kaçınmamışlardır. Bu yöntemi kullanmaktan ötürü de birbirlerini kınamamışlardır. Bundan da, bu yöntemde herhangi bir sakınca olmadığı anlaşılmaktadır. Bu, mutlak anlamda bir tedlîs olmayıp, bundan dolayı hiç kimsenin, sahabeyi müdellis olarak adlandırması, Hanefilere göre, caiz değildir.³⁷⁷

a. Tedlîs türleri

a1. Tedlîsu'l-isnâd

Tedlîs türlerinden bir olan tedlîsu'l-isnâdın tanımı; ehl-i hadis alimlerinden olan İbnu's-Salâh'a göre şöyledir: "Kişinin, karşılaşmış ve hadis dinlemediği kişiden dinlemiş izlenimi uyandıracak şekilde veya çağdaşı olup da karşılaşmadığı kişiden, karşılaşmış ve hadis dinlemiş izlenimi uyandıracak şekilde rivâyette bulunması demektir. Bu izlenimi de "أخبرنا فلان" veya "حدثنا فلان" gibi ifadeler kullanmak yerine " قال فلان " veya " عن فلان " gibi (bizzat dinlemiş olma) ihtimali barındıran bir takım ifadeleri³⁷⁸ kullanarak yapar."³⁷⁸

İbnu's-Salâh; bu kısım ile ilgili olarak Ali b. Haşrem'le ilgili bir anekdotu örnek vermektedir. İbn Haşrem, hadis rivâyet ederken ez-Zührî'den... ifadesini kullanınca kendisine bu hadisi bizzat ondan dinleyip dinlemediği sorulduğunda ilkinde cevap vermemiş ve hadisi okumaya devam etmiş. Ancak daha sonra kendisine yine bu soru sorulunca "hayır, ne bizzat ondan ne de bizzat ondan dinleyenden dinledim" karşılığını vermiştir.³⁷⁹

375 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 379

376 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 108

377 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

⇒ "Filancayı işittim", "filanca bana haber verdi" ve "falanca bana rivâyet etti" gibi rivâyette kullanılan tabirler, râvinin, hadisi isnad ettiği kimseden bizzat aldığına delalet ederler. Eğer râvi, hadisi tedlîs ettiği kimseyi kastederek "filancayı işittim", yahut "filanca bana haber verdi" derse, aslında işitmediği kimseyi "işittim" demesi itibariyle yalan söylemiş olur. (Bkz. Askalânî, a.g.e., s. 55; 67 nolu dipnot)

378 Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 73; Şehrezûrî, Marifet, s. 157; bkz. Ebû Şehbe, a.g.e., s. 295; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 108

379 Bkz. Şehrezûrî, 'Ulûm, a.g.e., s. 74; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 158; Ebû Şehbe, a.g.e., s. 296

Ancak İbn Hacer; kişinin karşılaşıp da hadis dinlemediği kişiden rivâyette bulunması meselesiyle, çağdaşı olup da karşılaşmadığı kişiden rivâyette bulunması meselesini birbirinden ayrı olarak değerlendirmiş ilk durumu "tedlîs" olarak ikinci durumu da "irsâl-i hafî" olarak adlandırmak suretiyle İbnu's-Salâh ve onun gibi düşünenlerden farklı düşündüğünü göstermektedir.³⁸⁰ Her ne kadar o, farklı isimlendirme yoluna gitmiş olsa da mürsel-i hafî olan hadisin hükmünü aynen müdelles hadis hükmünde görmektedir.³⁸¹

Bu kısma giren hadisin hükmüne gelince; bu tür tedlîs gerçekten mekruhtur. Alimlerin pek çoğu tedlîsin bu türünü kınamışlardır. Öyle ki; ehl-i hadis arasından tedlîs yöntemini en sert dille eleştirenlerden biri de Şu'be b. el-Haccâc'dır. İbnu's-Salâh'ın da belirttiği üzere o "zina yapmak, benim nazarımda tedlîste bulunmaktan daha hoştur" demiştir. İbnu's-Salâh, onun bu sözü söylemesinden maksadının, tedlîste bulunmaktan sakınılması ve nefret edilmesi konusunda mübalağalı olarak söylenmiş bir söz olarak görülmelidir, demektedir.³⁸²

Ayrıca ehl-i hadisten bir grup ve fakihler ise, bu yöntemi yapmakla kişinin cerhedilmiş sayılacağı; buna göre ister hadisi dinlediğini açıkça söylesin ister söylemesin fark etmez, hiçbir şekilde böyle bir hadisin makbul sayılmayacağı kanaatindedirler.³⁸³

Hanefi bilginlerinden olan Serahsî; tedlîsu'l-isnâdı, gerçek anlamda tedlîs olarak değerlendirmekte ve muhaddislerden farklı olarak tedlîsi, "mevcut hadisi rivâyet eden râvinin isminin düşürülmesi ve isnadın yüceliğini yaygınlaştırmak (yani isnadı âlî hale getirmek) amacıyla asıl/ilk râviden rivâyette bulunmakla gerçekleşir" şeklinde tanımlamaktadır. Serahsî, bunun övülecek bir amaç olmadığını; eğer böyle bir amaç yoksa ve sadece yapılan bu tedlîs işlemi, isnadı kısaltmak suretiyle dinleyenlere bir kolaylık sağlamak amacıyla yapılmışsa ya da bu sözün kesinkes Nebi (a.s.)'a ait olduğunu gösterebilmek için tekit amacıyla yapılmışsa bunda herhangi bir sakınca bulunmayacağını savunmaktadır. Serahsî, sahabe ve tabiînden aktarılan sözleri bu şartları taşıyan kısma dahil etmektedir. Ve yine ona göre; tedlîste bulunmakla tanınmayan, aksine sika râvi(ler)den hadis dinlemekle tanınan, yukarıda caiz görülen amaçlara binaen tedlîste bulunmakla ve sika râvilerden rivâyette bulunmakla meşhûr olan bir kişiden rivâyette bulunmayı caiz görmektedir.

380 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 296

381 Askalânî, a.g.e., s. 56

382 Bkz. Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 74-75; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 158-159; 'Avnî, a.g.e., c.I, s. 80; Ebû Şehbe, a.g.e., s. 296-297; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 109

383 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 297

Eğer bu kişi, sika olmayan râvilerden rivâyette bulunmuşsa ve yukarıda caiz görülmeyen özelliği taşıyan tedlîste bulunuyorsa o kişiden rivâyette bulunulmasını caiz görmemektedir.³⁸⁴

a2. Tedlîsu'ş-şuyûh

Tedlîsu'ş-Şuyûh bu kısım; hadisi bizzat dinlediği şeyhinden, şeyhi tanınmasını diye başka bir ismini, künyesini, nesebini veya sıfatını kullanarak rivâyette bulunulmasına denir.³⁸⁵ Bazı âlimler bu kısma mutlak anlamda tedlîs denmesine itiraz etmişlerdir. Örneğin, el-Beyhakî, Muhammed b. Râfi'in şöyle dediğini aktarmaktadır: "Ebû 'Âmir'e, es-Sevrî'nin (bu şekliyle) tedlîs yapıp yapmadığını sorduğumda, "hayır" cevabını vermişti."³⁸⁶

Bu kısmın hükmüyle ilgili olarak İbnu's-Salâh, tedlîsu'l-isnâdın durumundan daha hafif olduğunu ifade etmektedir. Bu kısımda; rivâyette bulunulan veya rivâyette bulunan kişinin ihmal edilmesi durumu söz konusudur. Zira bazen râvi, rivâyette bulunduğu kişiyi ihmal eder de o kişi(ler) meçhûl hale gelmiş olur. Böyle bir hadis ise makbul olmaz. Ayrıca, rivâyette bulunulan kişinin yeterliliğine ve durumuna vâkif olmak isteyen kişinin bunu öğrenebilme yolunu engebeli hale getirme durumu söz konusu da olabilir.³⁸⁷

Abdülaziz el-Buhârî, râvinin, niçin tedlîsu'ş-şuyûhta bulunmuş olabileceği konusuna; belki de adını zikretmediği şeyhini hedef alan kişinin, sika olmadığı şeklindeki saldırısından şeyhini korumak için yapmış olabileceği veya şeyhi yaşça kendisinden daha küçük olabileceği ya da şeyhi çokça rivâyette bulunduğu için, tek bir şekilde bunca rivâyeti bir kişinin adını zikrederek rivâyet etmeyi gerekli görmemiş olabileceği türünden gerekçeler göstermiştir.³⁸⁸

a3. Tedlisu'l-kinâye

Tedlîsu'ş-şuyûh kısımlarından biri olup Pezdevî tarafından "telbîs" olarak adlandırılan bu tür tedlîs, "kişinin, rivâyette bulunduğu kişinin künyesini kullanması (kinâye etmesi) yöntemi" olarak adlandırılmakta ve tedlîsu'ş-şuyûh hükmünde kabul edilmektedir. Çünkü künye kullanılması, râvinin isminin söylenmemesinden daha aşağı konumda olan bir yöntemdir. Rivâyette bulunduğu kişinin, hadisi makbul

384 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 379-380

385 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 298; Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 74; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 158

386 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 299

387 Ebû Şehbe, a.g.e., s. 298; bkz. Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 76; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 161; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 109

388 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 109

sayılmayan bir kişi olması muhtemel olduğu için, râvi bu yöntemi kullanmış olabilir ki, bu durumda böyle bir hadis makbul sayılmaz.³⁸⁹

Örneğin Hasan el-Basrî'den hadis rivâyetinde bulunan iki İsmail b. Müslim⇒ adlı kişi vardır ki, bunlardan ilkinin künyesi Ebû Rebî'a'dır ve bu kişi metrûku'l-hadis olan biridir. Bu kişiden Süfyân es-Sevrî, Yezîd b. Hârûn, Ebû 'Âsım en-Nebîl ve benzeri kişiler hadis rivâyetinde bulunmuşlardır. Diğerleri ise Ebû Muhammed künyesini taşımakta olan sika bir râvidir. Bu kişiden de Yahyâ b. Sa'îd, Abdurrahman b. Mehdî, Vekî', Ebû Nu'aym gibi şahıslar rivâyette bulunmuşlardır. Bu kişiler, rivâyet esnasında bu iki kişiyi künyeleriyle temayüz ettirmişlerdir. Örneğin Kûfe'de de İsmail b. Ebân adında iki kişi vardır ki, bunlardan biri Ğanevî olarak tanınır ve sika bir râvi değildir; diğeri de İsmail b. Ebân el-Varrâk olarak tanınır ki, sika bir râvidir.³⁹⁰

Alimler, râvinin "sika bir kişi bana bu hadisi aktardı", "ithamda bulunamayacağım biri bu hadisi bana aktardı" veya "benden daha sika bir râvi bana bu hadisi aktardı" ifadelerini kullanarak ta'dîl ettiği kişinin adını söylemeksizin müphem ta'dilde bulunmasının yeterli olup olmayacağı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin Ebû Bekir es-Sayrafî ve bir kısım hadisçiye göre yeterli değildir. Çünkü ona göre sika bir kişinin, biri ya da birileri tarafından cerh edildiğine başka birisi muttali olmuş olabilir. O zaman tanınabilmesi için onun adını söylemesine gereksinim duyulur. Bazılarına göre ise eğer bu ifadeleri kullanan kişi alim biri ise kendi görüşüne uygun düşen kişi hakkında bununla yetinebilir, uygun düşmeyen kişi hakkında ise yeterli görmeyebilir. Hanefilere göre herkes hakkında bu ifadelerin kullanılması ta'dil olup olmaması bakımından yeterlidir. Çünkü adâlet vasfı, bir kişi hakkında, ancak gerçekten âdil olduğu tespit edildikten ve âdil olup olmadığının gerekçeleri araştırıldıktan sonra "sika" hükmü verilebilir. Ta'dil sebebi açıklanmadan sadece "sika" veya "âdil" ifadelerinin kullanılması makbul sayılır. Buna göre, râvinin künyesini kullanarak tedlîste bulunduğu gerekçesiyle birilerinin, başka birini ta'n etmesi, cerh işlemi için uygun değildir. Çünkü rivâyette bulunulan kişinin künyesi; ya rivâyette bulunulan kişi itham edildiği için ya da rivâyette bulunulan kişi hakkında batıl ta'nda bulunulmasından onu korumak için kullanılmış olabilir.³⁹¹

389 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 110

⇒ Bunlardan ilkinin adı, İsmail b. Müslim el-Mekkî Ebû İshâk el-Basrî, diğeri de İsmail b. Müslim Ebû Muhammed el-Basrî el-Kâdî'dir. (Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 110, 2 nolu dipnot)

390 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 110-111

391 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 111

b. Müdelles haberin hükmü

“Tedlîsu’l-isnâdda bulunmakla tanınmış birinin rivâyetinin makbul sayılıp sayılmayacağı konusunda alimler ihtilaf etmişlerdir. Bir grup hadisçi ve fakih bu yöntemi kullanmayı, bu yöntemi kullanan kişi için bir cerh sebebi saymışlar ve ister hadisi bizzat dinlediğini açıkça söylesin ister söylemesin böyle bir rivâyeti makbul saymamışlardır.” diyen Abdülaziz el-Buhârî şöyle devam etmektedir: “doğru olan yaklaşım, bu noktada ayrıma gitmektir. Şöyle ki, bu tür tedlîsi kullanan müdellisin, bizzat dinleme ve ittisal özelliklerinin belirgin bir şekilde bulunmadığı muhtemel/olasılık taşıyan bir lafızla rivâyet ettiği hadisin hükmü mürsel hadis ve mürsel hadis çeşitlerinin hükmü gibidir. “سمعنا”, “حدثنا”, “أخبرنا” vb. lafızlar gibi açıkça ittisal özelliği barındıran bir lafızla rivâyet ettiği hadis ise sahih hadis hükmündedir. Tedlîs bir yalan türü olmadığına göre sahîhayn vb. kitaplarda, Katâde, A’meş, Süfyân es-Sevrî vb. kişilerin rivâyet ettikleri bu türden pek çok hadis bulunduğuna göre bu tür bir tedlîs, eksik bir lafızla rivâyette bulunulduğu için bir tür yanıltma anlamına gelir ki, bundan ötürü râviye fîsk özelliği nispet edilemez. Bu tür bir hadisteki ittisal özelliği açıkça ortaya konur ve belirsizlik ortadan kaldırılırsa rivâyet açısından makbul sayılır.

İkinci tür tedlîs yapmakla tanınmış olan bir kişiden, rivâyette bulunduğu kişinin adını açıklaması istendiğinde bunu yapmazsa böyle bir hadis hüküm kaynağı olmaktan çıkar. Çünkü bu tür tedlîste, sahtekarlık olduğuna ve gerçek olmadığına dair bir izlenim bulunmaktadır ki, bunlar da hadisin doğru/ râvinin doğru sözlü olmasına etkide bulunur. Râvisinin adını açıklaması istendiğinde onun ismini söylemesi ve hadisi o kişiye izafe etmesi ne o hadisi hüküm kaynağı olmaktan çıkartır ne de bundan dolayı o hadisin geçersiz sayılması gerekir. Örneğin Süfyân b. ‘Uyeyne, tedlîste bulunan bir kişiydi. Ancak rivâyet ettiği haberi kimden işittiği kendisine sorulduğunda onun ismini gizlemezdi. Zira bu yaygın olarak kullanılan bir yöntemdi ve hiç kimse de bu yöntemi kınamazdı.³⁹²

3. Bize Ulaşma Yönünden Haberin Kısımları

A. Mütevatir Haberin Tanımı ve Hükmü

Mütevatir kelimesi, *tefâ’ul* babından gelen “tevâtür” kelimesinin ism-i fâil formudur. Arap dilbilimciler, her ne kadar “tevâtür” kelimesini, “tetâbu” kelimesinin

392 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 109

eşanlımlısı olarak "birbirini takip etmek, birbiri ardınca meydana gelmek"³⁹³ anlamında kullanmış olsalar bile ikisi arasındaki nüansa da dikkat çekmişlerdir. Bu noktada el-Lihyânî'nin, "deve katarı birbiri ardınca geldi (تواترت الأبل والفظا)"; bir kısmı, diğer kısmının izi üzerinde geldiği, yani sıra halinde gelmediğinde "تواتر" fiili kullanılır" şeklindeki görüşü esas alarak; bir şeyin "mütevâtir" olması, o şey(ler)in gelmesinden kısa bir süre sonra diğerinin gelmesi demek olacağını, eğer arada fasıla olmaksızın gelme eylemi vuku bulmuşsa o zaman mütevatir kelimesi yerine mütetâbi' kelimesinin kullanılacağını belirtmişlerdir.³⁹⁴ Özetle "mütevâtir" ile "mütetâbi" kavramları arasındaki nüans, fasıla veya fetret durumunun bulunup bulunmamasıdır. Eğer fasıla ve fetret durumu varsa "mütevâtir", yoksa "mütetâbi" kelimesi kullanılır.

Yine bu anlamda Araplar, dizini koyup seğırtten daha sonra da diğer dizini koyan deve için "ناقفة متواترة" ifadesini kullanmaktadırlar.³⁹⁵

"Mütevâtir haber" ise, bir kişinin bir başka kişiden sözlü olarak aktardığı habere denir ki, buna göre haber-i vahid, mütevatir haber hükmünde olmaktadır.³⁹⁶

Suyûtî ve İbnu's-Salâh gibi hadis uzmanlarının, kaleme aldıkları eserlerinde mütevatir haberi müstakil başlıklar altında değerlendirmedikleri görülmektedir. Bu tavrın gerekçesi olarak da Kırbaçoğlu şöyle değerlendirmede bulunmaktadır: "Mütevâtir hadislerin, muayyen bir isnadı ve isnadda yer alan belli râviler bulunmadığından, hadis ilminin, daha doğrusu hadis usûlünün kapsamı dışında kaldığı malumdur. Çünkü tanım gereği mütevatir haber, kesin (yakînî/zarûrî) bilgi içerdiğinden, ayrıca râvilerin tetkikine gerek bulunmamaktadır. Öte yandan, gerçek bir mütevatirde -Kur'an'ın bize intikali, namaz, hac vb. ibadetlerle ilgili uygulamalar gibi- onu nakledenler o kadar kalabalıktır ki, tek tek onların cerh ve ta'dîle tâbi tutulması ne mümkündür ne de gereklidir. Kısaca mütevatir haber/hadis /rivâyetlerin hiçbir isnadı yoktur. Bu sebeptendir ki, tutarlı bir biçimde, bu tür rivâyetler hadis usulünün kapsamı dışında bırakılmıştır."³⁹⁷

393 İbn Manzûr, a.g.e., c. VI, s. 4758

394 Bkz. İbn Manzûr, a.g.e., c. VI, s. 4758-4759; İbn Sîde, a.g.e., c. IX, s. 532; Cevherî, a.g.e., c. II, s. 843; İbn Zekeriyâ, a.g.e., c. VI, s. 84; Firuzâbâdî, a.g.e., c. II, s. 150; Koçyiğit, Hadis İstılahları, s. 344

395 Bkz. İbn Zekeriyâ, a.g.e., c. VI, s. 84

396 İbn Manzûr, a.g.e., c. VI, s. 4759

397 Kırbaçoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 1. Baskı, Kitâbiyât yayınları, Ankara, 2002, s. 92-93; bkz. Koçyiğit, a.g.e., s. 347 vd; Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, s. 100-101

Mütevâtir haber konusu, genel olarak hadisçilerden ziyade usul-ı fıkıhçılar tarafından ele alınmıştır. Mütevâtir haber'in tanımıyla ilgili olarak ise, mezhepler arasında pek farklılık olmadığı görülmektedir.³⁹⁸ Buna göre mütevâtir haber; "yalan üzere ittifak etmeleri âdeten (pratikte) imkansız olan kalabalık bir grubun, yine böyle kalabalık bir gruptan naklettikleri ve her tabakada bu durumu muhafaza ettikleri haberlere denir. Bu tanım konusunda ulema arasında herhangi bir ihtilaf olmadığı bilinmektedir."³⁹⁹

Mezhepler arasında tanımdan ziyade, mütevâtir haber sayısı, bir hadisin mütevâtir kategorisine girebilmesi için râvi sayısı, mütevâtirin epistemolojik değeri gibi konular arasında tartışma mevcuttur.

Kesin bilgi ifade etmesi beklenen mütevâtirin tanımına dikkatlice bakılacak olursa, bu beklentiye mukabil, bazı muğlak ve müphem noktaların bulunduğu, bunun ise birtakım ihtilaflara yol açtığı görülecektir. Bu muğlâk ve müphem noktaların başında, kaç kişinin haberinin mütevâtir sayılacağı meselesi gelmektedir.

Bir iki kişinin haberinin mütevâtir sayılmayacağı hususunda hemfikir olan bazı âlimlerimiz, üç kişinin durumunu sükutla geçiştirdikten sonra, sırayla bize şu rakamları vermektedirler. Zina şahitliği için gerekli şahit sayısına kıyasla 4 kişinin haberi mütevâtirdir. Bâkılânî "4 kişinin haberi mütevâtir olamaz, 5 kişinin haberinde ise kararsızım" demektedir. Liân konusuna kıyasla 5 kişinin haberi mütevâtirdir. 7 kişinin haberi mütevâtirdir. Bakara suresinin 196. Âyetine kıyasla 10 kişinin haberi mütevâtirdir. İsrailoğullarının nakîblerinin sayısına kıyasla 12 kişinin haberi mütevâtirdir. Enfâl suresinin 65. Âyetine kıyasla 20 kişinin haberi mütevâtirdir. 40 ve 50 kişinin haberi mütevâtirdir. Tâlut'un adamlarının ve Bedir'e katılanların sayısına kıyasla 70 kişinin, Rıdvân beyatına katılanların sayısına kıyasla 1400 ve 1500 kişinin haberi mütevâtirdir.

398 Mevcut tanımlar için bkz. İsfehânî, Şemsuddin Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed, *Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbnu'l-Hâcib*, I-III, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, 1. Baskı, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1406/1986, c. I, s. 639 vd.; İbnu'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed. Abdülazîz Ali el-Futûhî el-Hanbelî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Münîr el-Müsemmâ Muhtasaru't-Tahrîr ev el-Muhteberu'l-Mubteker Şerhu'l-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkıh*, I-III, thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd, Mektebetu'l-Ubeykân, 1413-1993, c. II, s. 343 vd.; İbnu'l-Hâcib, Ebû 'Amr Osman el-Mâlikî, *Şerhu Muhtasaru'l-Müntehâ'l-Usûlî*, I-III, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût1424/2004, c. II, s. 401 vd.

399 Kırbaçoğlu, Alternatif Hadis Metodolojisi, s. 92

Bu görüşleri aktaran Kettânî ise kaleme aldığı eserinde bu görüşlerin tamamının yanlış olduğunu, sözünü etmeye bile değmeyecek iddialar olduğunu dile getirmektedir.⁴⁰⁰

Kırbaçoğlu, bu yaklaşımdan hareketle; aslolan durumun, kişide kesin bilginin oluşması ise de, buna dayanarak, az sayıda insandan oluşan bir grubun (dört, beş, yedi, on, on iki, yirmi, otuz, kırk elli...gibi) verdiği haberin mütevatir olabileceğini iddia etmenin pek isabetli görünmediğini, çünkü bu sayıda insanın yalan üzere ittifak etmelerinin imkansız olmadığını dile getirmektedir.⁴⁰¹

Mütevatir haberle ilgili bir diğer tartışma konusu ise ister lafzî ister manevî olsun, mütevatir hadisin mevcut olup olmadığı meselesidir. "İbn Hibbân ve Hâris gibi müelliflerin, mütevatir olan hiçbir hadis yoktur, iddiasına karşı, İbnu's-Salâh, 'Men kezebe...' (Her kim bana yalan isnad ederse...) hadisini almış, Irâkî, mestlere meshetme hadisini almıştan fazla, namazda ellerin kaldırılmasına dair hadisi elliye yakın, cinsel organa dokunan erkeğin abdest alması gerektiğine dair hadisi almıştan fazla sahabi tarafından rivâyet edildiği için; ateşte kızartılmış et yemekten dolayı abdest almak gerektiğine -keza gerekmediğine- dair rivâyeti de, aynı şekilde, mütevatir olarak takdim etmiştir.⁴⁰² Buna dayanarak Kırbaçoğlu, ister lafzî ister manevî olsun mütevatir hadisin bulunmadığını, İbn Hibbân'ın da yaklaşımını gerekçe göstererek, elimizdeki bütün hadislerin aslında "âhâd" olduğunu belirtmektedir.⁴⁰³

Hanefi usulcülerinden Pezdevî mütevatir haberi şöyle tanımlamaktadır: "Mütevâtir haber, beş duyuyula algılanmış gibi bizzat Rasulullah'tan işitilmiş şekliyle şüphe barındırmayacak şekilde O'ndan sana muttasıl olarak gelen habere denir. Bu durum ise ancak, sayıları belli olmayan ve sayılarının çokluğu, âdil olmaları ve mekânlarının farklı olması nedeniyle yalan söyleme konusunda hemfikir oldukları düşünölemeyen bir topluluk tarafından rivâyet edildiğinde gerçekleşmiş olur. Tanımın bu özelliği isnadın başı, ortası ve sonu boyunca devam etmelidir."⁴⁰⁴

400 Bkz. Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 93-94

401 Bkz. Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 95

402 Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 95

403 Bkz. Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 97-104

404 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 522-523bkz. Debbûsî, a.g.e., s. 207

Hanefiler, mütevatir haberin şartlarını taşıyan haberlere Kur'an-ı Kerim'in, beş vakit namazın, namaz rekatları sayısının ve zekat oranlarının aktarılmasını örnek vermektedirler.⁴⁰⁵

Hanefi alimleri, bir haberin mütevatir olması ve kesin bilgi verebilmesi için, râvi sayısı ile ilgili olarak net bir sayının belirlenmesine karşıdır. Bununla birlikte, râvi sayısının az ya da çok olmasının, rivâyetin kesinlik bildirmesi bakımından hiçbir önemi olmadığını savunan kişilerin görüşlerini de reddetmektedirler. Hatta Serahsî, bu düşüncede olanları Sofistlere benzetmiş ve bunlarla ihticâc veya istidlâl olsun diye tartışmanın gereksizliğinden bahsetmiştir. Bu düşüncede olanlara göre, haberi aktaranlar, haberin naklini kontrol altında tuttukları için o haber kesinlikle delil ve bilgi kaynağı olamaz. Yine bunlara göre –ki Serahsî bunları peygamberliği inkar edenler olarak nitelendirmektedir- insan ürünü olmayan bir şeyin bilgi kaynağı olması, insanların gücü dahilinde olan bir mesele değildir. İnsan ürünü olan şey ise, sayıları az da olsa çok da olsa insanların o şeyi icat etme konusunda belli bir anlaşmaya varmaları mümkündür.⁴⁰⁶ Abdülaziz el-Buhârî de, râvi sayısının belli bir sayıyla sınırlanmaya çalışılmasını hatalı olarak görmektedir. Çünkü ona göre, bir topluluk için bilgi oluşturabileceği varsayılan hiçbir sayı yoktur ki, başka bir topluluk için bilgi oluşturabilsin. Eğer bu sayı, bilgi oluşumunu kontrol altına alabilseydi o zaman bu sayı üzerinde ihtilaf edilmiş olmazdı. Halbuki belli bir sayı sınırlamasına gidilmemesi en doğrusudur.⁴⁰⁷

Hz. Muhammed'in ashabının sayısı ne kadar çok olursa olsun, onların yalan üzere ittifak etmelerini aklen mümkün görenlere Debbûsî şu şekilde itiraz etmektedir: "Münafıklar, kafirlere sevgi besledikleri halde ve harplerde meydana gelen ve peygamberle ilgili sırları ifşâ edip dururlarken ve kafirler de, Hz. Muhammed'in getirdiği dinin nurunu söndürebilmek amacıyla iftiralar ortaya atarlarken, müslümanların böyle bir anlaşma içinde olup da bunu gizlemiş oldukları nasıl düşünülebilir ki!"⁴⁰⁸

Konuyla ilgili bir diğer tartışma konusu ise; Yahudilerin/Hıristiyanların Hz. İsa'nın çarmıha gerildiğini nesiller boyunca aktarmaları ve bu konunun, mütevatir haberi kesin olarak inkar edenlerce veya mütevatir habere şüpheyle bakanlarca istidlal edilmesidir. Hanefi usulcülerini bu konuyu da ele almışlar ve

405 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 523; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 283

406 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 283

407 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 523

408 Debbûsî, a.g.e., 209

Yahudi/Hıristiyanlarca aktarılan bu rivâyetin mütevatir şartını taşımadığını dile getirmişlerdir. Yaptıkları açıklamaya göre; Hz. İsa'yı gördüklerini ve öldürdüklerini zanneden Yahudiler aslında, altı ya da yedi kişiden ibaretiler ve Hz. İsa'yı net bir şekilde tanımamaktaydılar. Rehber olarak yanlarına aldıkları kişinin kendilerine gösterdiği evdeki kişiye saldırıp onu öldürmüşlerdi. Bu kişiler ise Hz. İsa'yı öldürdüklerini zannettiler ve bu haber de insanlar arasında yayıldı, diyen el-Pezdevî, "bu şekilde tevatür oluşmaz" diyerek meseleye açıklama getirmeye çalışmıştır.⁴⁰⁹

B. Meşhur Haberin Tanımı ve Hükmü

"شهر" kökünden türeyen ve if'âl babından ism-i meful olarak gelen meşhur kelimesi; şer'î bilimciler nazarında; ilk asırda âhâd haberlerden olup ikinci asırda yalan söylemeleri tasavvur edilemeyecek kadar kişi tarafından rivâyet edilmek suretiyle yaygınlık kazanan habere denir ki ilk asırdan sonra sanki mütevatir haber gibi olmuş olur.⁴¹⁰

Serahsî; "meşhûr haberi, yalan söyleme hususunda hemfikir oldukları düşünölemeyecek ölçüde pek çok kişi tarafından rivâyet edilen ve bilginlerin kabule şayan buldukları ve uygulama alanına soktukları haber" şeklinde tanımlamaktadır.⁴¹¹ Serahsî'nin bu tanımı, mütevatir haber tanımını andırırmaktaysa da mütevatir haberle meşhur haber arasındaki en temel fark; tanımda geçen özelliklerin mütevatir haber için senedin bütün kısımlarında geçerli olması, meşhur haberde ise senedin başında değil de ortası ve sonunda geçerli olmasıdır. Serahsî'nin de ifade ettiği üzere "meşhur haber, aslı itibariyle [yani, senedin başı itibariyle] âhâd olan ancak fer' [yani, senedin ortası ve sonu] itibariyle ise mütevatir olan haberdır."⁴¹² Pezdevî yorumcularından olan Abdülaziz el-Buhârî; muttasıl haber kısımlarından bir olarak değerlendirdiği meşhur haberde, anlam bakımından değil de şekil yönünden bir parça şüphe unsuru bulunduğunu, gerçekte ise âhâd haberlerden biri olduğunu ifade etmektedir. Meşhur haberin peygambere ittisali konusunda şekil bakımından bir parça şüphe bulunmakla birlikte, râvilerinin âdil olmaları ve din konusunda da gevşeklik göstermemeleri nedeniyle ümmet tarafından kabule mazhar olduğu için mütevatir haber hükmündedir. Senedin başında meşhur haber, ahad bir haber iken sonraları, yani h. II. asırda yaygınlık kazanmış, öyle ki, ikinci asırda yalan üzerinde ittifak etmeleri düşünölemeyecek bir

409 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 530-531; bkz. Debbûsî, a.g.e., 209-210

410 Tehânevî, a.g.e., c. II, s. 1551

411 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 291

412 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 291

topluluk tarafından rivâyet edilmiş olan haberlere, meşhur haber denmiştir. Abdülaziz el-Buhârî'ye göre, bir haberin meşhur konumunda değerlendirilebilmesi için ikinci ve üçüncü asırlar dikkate alınır; üçüncü asırdan sonraki dönemlerde meşhur olmasına itibar edilmez. Çünkü âhâd haberlerin pek çoğu üçüncü asırdan sonra yaygınlık kazandıkları halde meşhur olarak adlandırılmamışlardır.⁴¹³

Serahsî ve diğer Hanefi usulcülere, meşhur haberlere "mest üzerine meshetme"⁴¹⁴, "ilk dönemlerde mubah olan mut'a nikahının sonradan haram kılınması"⁴¹⁵, "kadının, halası ve teyzesi üzerine nikahlanmasının yasak olması"⁴¹⁶ ve "altı unsurda fazlalığın haram kılınması"⁴¹⁷ gibi durumlardan bahseden haberleri örnek vermektedirler.⁴¹⁸

Hanefilerin öncü alimleri; fer'î bakımdan mütevatir olan ancak aslî olarak âhâd olan haberlerle ilgili olarak ihtilaf etmişlerdir. Kimileri bu tür haberleri tevatür kapsamında değerlendirmekte ve meşhur olarak adlandırmaktadırlar. Ebû Bekir er-Râzî, bu tür bir haberi, kendisiyle ilm-i yakîn hasil olduğu gerekçesiyle mütevatir haber kısımlarından biri olarak değerlendirmektedir. Ancak ona göre [ilm-i yakîn

413 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 534

414 Bkz. Buhârî, Vudû', 35. Bab, hd.no: 182, s. 57; 48. Bab, hd.no: 202, 203, 204, 205, s. 62; Salât, 25. Bab, hd.no: 387, 388, s. 108; Cihâd, 90. Bab, hd.no: 2918, s. 720; Meğâzî, 81. Bab, hd.no: 4421, s. 1085; Libâs, 10. Bab, hd.no: 5798, s. 1467; Müslim, Tahâret, 22, 23, 24 ve 25. Bablar, hd.no: 72, 73, 75, 77, 78, 80-86, c. I, s. 138-142; Salât, 22. Bab, hd.no: 105, c. I, s. 200-201; Ebû Dâvûd, Tahâret, 12. Bab, hd.no: 23, s. 10; 59.bab, hd.no: 149-151, 154-156, Tirmizî, Tahâret, 70, 71, 73 ve 75. Bablar, hd.no: 94, 96, 98, 101, s. 33-35; Nesâî, Tahâret, 16, 87, 88 ve 96. Bablar, hd.no: 17, 107, 108, 118-124, s. 12, 26,28; İbn Mâce, Tahâret, 39 ve 84. Bablar, hd.no: 389, 543-549, s. 85, 108-109; Nesâî, Tahâret, 3. Bab, hd.no: 685, c. II, s. 521-522; Muvattâ, Salât, 16. Bab, hd.no: 79-85, c. I, s. 75-79; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. 14, 15, 20, 29, 32, 35, 44, 49, 54, 96, 100, 113, 118, 120, 133, 146, 149, 169, 170, 186, 323, 366; c. II, s. 358, c. IV, 139, 179, 239, 240, 244, 246-251, 253-255, 358, 361, 363, 364, c. V; 213, 214, 281, 284, 288, 351, 358, 382, 402, c. VI, 12, 13-15, 27, 110, 333, Abdürrezzâk, Tahâret, hd.no: 732-744, c. I, s. 187-190; Dârekutnî, Tahâret, hd.no: 741-746, c. I, s. 355-357

415 Buhârî, Meğâzî, 38. Bab, hd.no: 4216, s. 1036; Nikâh, 31. Bab, hd.no: 5115-5119, s. 1304; Zebâih, 28. Bab, hd.no: 5523, s. 1406; Müslim, 3. Bab, hd.no: 25-30, 322, c. I, s. 634-636; Sayd, 5. Bab, hd.no: 22, c. II, s. 933; Tirmizî, Nikâh, 29. Bab, hd.no: 1121-1122, s. 266; Et'ime, 6. Bab, hd.no: 1794, s. 415; İbn Mâce, Nikâh, 44. Bab, hd.no: 1961-1963, s. 339-340; Nesâî, Nikâh, 71. Bab, hd.no: 3365-3368, s. 520-521; Sayd, 31. Bab, hd.no: 4334, 4335, c. 666-667; Dârimî, Adâhî, 21. Bab, hd.no: 2033, c. II, s. 1265; Nikâh, 16. Bab, hd.no: 2241-2243, c. III, s. 1403-1404; Muvattâ, Nikâh, 18. Bab, hd.no: 1560-1561, c. II, s. 48-49; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 79; c. III, s. 404, 405; Beyhakî, Nikâh, 188. Bab, hd.no: 14141-14153, c. VII, s. 325-331; Dârekutnî, Nikâh, hd.no: 3641-3645, c. IV, s. 382-384

416 Buhârî, Nikâh, 27. Bab, hd.no: 5108-5111, s. 1303; Müslim, Nikâh, 4. Bab, hd.no: 33-40, c. I, s. 636-637; İbn Mâce, Nikâh, 31. Bab, hd.no: 1929-1931, s. 334-335; Nesâî, Nikâh, 47 ve 48. Bablar, hd.no: 3288-3299, s. 509-510; Tirmizî, Nikâh, 31. Bab, hd.no: 1125, 1126, s. 267; Ebû Dâvûd, Nikâh, 13. Bab, hd.no: 2065-2067, s. 358; Muvattâ, Nikâh, 8. Bab, hd.no: 1520-1521, c. II, s. 36-37; Abdürrezzâk, Nikâh, hd.no: 10750 vd. c. VI, s. 260 vd; Beyhakî, Nikâh, 158. Bab, hd.no, 13948 vd, c. VII, s. 269 vd.

417 Kaynaklar için 222 no'lu dipnota bakınız.

418 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 291-292

türlerinden olan zarûrî bilgi değil de], Şafii alimlerinin de belirttiği üzere iktisâbî bilgi ifade etmektedir.⁴¹⁹

Serahsî; "ilke olarak, meşhur haberi inkar edenin kâfir sayılamayacağını"⁴²⁰ ifade etmekle birlikte İsa b. Ebân'ın yaklaşımını esas alarak meşhur haberi hüküm bakımından üç kısımda değerlendirmektedir:

* İnkâr edenin kafir sayılmayıp sapıtmış olduğu kabul edilen meşhur haber. Recm ile ilgili haberi⁴²¹ inkar eden gibi.

* İnkâr edenin sapıtmış olmadığı, aksine hata edip günah işlemiş olabileceğinden endişe edildiği meşhur haber. Mest üzerine meshedilmesinden ve altı şeyde fazlalık verilmesinin haram olduğundan bahseden haberleri inkar eden kişi gibi.

* İnkâr edenin günah işlemiş olabileceğinden endişe edilmeyen meşhur haber. Ahkam konusunda fakihler arasında tartışma konusu olan haberleri inkar eden kişi gibi.

Bu, alimlerin delil kabul edip gereğiyle amel etmelerine dayanan sahih bir görüştür. Zira, recm cezasından bahseden haberle ilgili birinci ve ikinci asırda alimler arasında ittifak vardı. Her ne kadar Hariciler bu habere muhalefet etmiş olsalar da onların bu muhalefeti, mevcut icmâ'nın değerini küçültmez. Bundan dolayı bu haberi inkâr eden kişi sapıtmış kabul edilir. Meshetmeyle ilgili habere gelince; ilk asırda âlimler arasında ihtilaf bulunma şüphesi mevcuttur. Zira Hz. Aişe ve İbn Abbas Mâide suresi indikten sonra Rasullah'ın mesh etme davranışında bulunmadığını savunuyorlardı. Ayrıca her ikisinin de bu fikirlerinden döndüklerine dair rivâyetler aktarılmıştır. Sarf konusuyla ilgili haber de bu hükümdedir. İbn Abbas'la ilgili bir rivâyete göre o, peygamberimizin "لا ربا الا في النسبنة" sözünü delil olarak fazlalığın verilmesini caiz görmekteydi. Ancak daha sonra bu görüşünden vazgeçtiği aktarılmıştır. İlk asırdaki bu ihtilaf şüphesi dolayısıyla Hanefiler olarak biz de buna dayanarak meşhur haberi inkar edenin sapıtmış olmayacağını, aksine günah işlemiş olabileceğini savunduk. Onlar bu görüşlerinden vazgeçmiş olmakla birlikte ikinci ve üçüncü asırda bu tür haberlerin kabul edilmesine dair icmâ vaki

419 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 291

420 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 293

421 Serahsî'nin burada recmle ilgili olarak atıfta bulunduğu hadis Hz. Ömer tarafından rivayet edilen hadis olduğu için diğer rivayetlere temas edilmemiştir. Hadisler için bkz: İbn Mâce, Hudûd, 9. Bab, hd.no: 2553, s. 435; Dârimî, Hudûd, 16. Bab, Dârimî, Hudûd, 16. Bab, hd.no: 2368-2369, c. III, s. 1496-1497; Muvattâ, Hudûd, 1. Bab, hd.no: 2383, c. II, s. 385-386; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. V, s. 132, 183

olduğundan bu tür meşhur haberi inkâr edenin günah işlemiş olacağından endişe edilir.

Üçüncü kısma gelince, Serahsî'ye göre, her asırda bu tür haberlerle ilgili olarak tartışmalar yaşanmıştır. Meşhur haberdeki mevcut doğruluk payını tercih edip delil alarak uygulayanlardan hata işlemiş olanlar varsa da, o kişinin günah işlemiş olabileceği iddia edilemez. Çünkü o kişi, bu noktada içtihat yapmıştır.⁴²²

C. Âhâd Haber Tanımı ve Hükümü

Haber-i vâhid konusu, Hz. Muhammed'in vefatının ardından kısa bir süre sonra İslam alimleri arasında ciddi tartışma konusu olmuştur. Kimileri meseleyi kelam açısından ele alırken kimileri hadis, kimileri de fıkıh açısından ele almışlardır. Kendi yorumları ve bakış açıları doğrultusunda haber-i vâhid meselesini belli bir sisteme oturma çabası ve gayreti içinde oldukları görülmektedir. Oluşturulmaya çalışılan farklı sistemler dolayısıyla haber-i vâhid sistematiği, pek çok alanda İslam dünyasının düşünme biçimini ve hareket tarzını yüzyıllardır etkilemiş ve hâlâ etkilemeye devam etmektedir. Fikhî açıdan, konuyla ilgili olarak konularını belirleme çabası içinde olanlar arasında görülen Hanefi uzmanları, haber-i vâhid anlayışını yorumlamaya çalışırken; yaşadıkları dönemde haber-i vâhidi delil kabul etme ekseninde pek çok eleştiriye de maruz kalmışlardır. Kimileri onların haber-i vâhidi hiçbir şekilde delil almadıklarını iddia ederken kimileri de tam aksine görüş(ler) ortaya atmışlardır. Bu eleştirileri de Hanefi uzmanlarının dikkate aldıkları görülmektedir. Zira konuyla ilgili olarak ciddi bir yekun oluşturacak tarzda, ya müstakil çalışmalar ele almışlar ya da eserleri içinde haber-i vâhid konusuna ciddi bir bölüm ayırdıkları görülmektedir.

Bu doğrultuda Hanefi sistemini tespiti çalşan usulcüler öncelikle haber-i vâhidin tanımını kısa ve öz bir şekilde ele almışlar ardından da konuyla ilgili eleştiri ve karşı eleştiri türünden yorumlar yapmaya ve cevaplar vermeye çalışmışlardır.

Hanefi usulcülerinden Pezdevî "bir, iki veya daha fazla kişi tarafından rivâyet edilen her haber, haber-i vâhiddir. Meşhûr veya mütevatir boyutuna erişmedikçe haber-i vâhidde râvi sayısı dikkate alınmaz"⁴²³ derken Serahsî ise haber-i vahidi tanımlamaktan ziyade haber-i vâhide dair genel kanıyı "önemli İslam merkezlerindeki fakihlere göre âdil bir kişi tarafından aktarılmış olan haber

422 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 293-294; Debbûsî, a.g.e., s. 212; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 536-537

423 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 538

uygulama bakımından dinî konularda hüccet olmakla birlikte, böyle bir haber ile ilm-i yakîn sabit olmaz"⁴²⁴ şeklinde özetlemekle konuyu ele almaya çalışmıştır.

Pezdevî yorumcularından olan Abdülaziz el-Buhârî; haber-i vâhidi, kendisinde hem şekil hem de anlam yönünden şüphe unsuru bulunan muttasıl haberlerden biri olarak kabul etmekte; şekil yönünden şüphe bulunmasını, bu haberin Rasulullah'a aidiyetinde kesinlik bulunmamasına; mana yönünden şüphe bulunmasını ise ümmetin genel kabulüne mazhar olmamasına bağlamaktadır.⁴²⁵ Hanefi usulcülerinden olan Debbûsî ise; haber-i vâhidi, sahabeye ait olan haberler gibi, mücevvize[⇒] türü olan delillerden biri saymakta ve haber-i vâhidin, bir parça kişisel görüşe/re'ye dayalı olarak hüccet olması sebebiyle yalan bulunma olasılığı taşıdığını, dolayısıyla da haber-i vâhidin yakînî bir hüccet olmadığını ifade etmektedir.⁴²⁶

Hanefi usulcülerini; haber-i vâhidin inkar edilip edilmemesine bağlı olarak gerçekleşecek olan hükmün ne olduğuna temas etmemişler; aksine haber-i vâhidin bilgi değeri ve buna bağlı olarak da hücciyeti konusunu irdelemeye çalışmışlardır. Kanaatimizce, haber-i vâhidi inkar eden kişi, Hanefilere göre kafir kabul edilmese de günah işlemiş sayılacaktır.

424 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 321

425 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 538

⇒ Kendisiyle amel etmeyi gerekli kılarken bilgi vermeyi zorunlu kılmayan delillere denir. (Debbûsî, a.g.e., s. 168)

426 Bkz. Debbûsî, a.g.e., s. 168

II. BÖLÜM

HABER-İ VÂHİDİN HÜCCİYETİ VE DİĞER DELİLLERLE OLAN İLİŞKİSİ

I. ÂHÂD HABERİN KABULÜNE ETKİ EDEN UNSURLAR

1. Râvinin Fakih ve Müctehit Olması

Hanefilere göre raviler taşıdıkları bir takım özelliklere göre ma'rûf ve meçhul olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ma'rûf raviyi de kendi içinde "*fakîh olmakla ve içtihatla re'ý sahibi olmakla tanınan raviler*" ve "*âdil, zaptı ve hıfzı kuvvetli olmakla fakat fikhî bilgisi az olmakla tanınan raviler*" olmak üzere iki kısımda değerlendirmişlerdir. Fakîh ve içtihatla re'ý sahibi olmakla tanınmış olan raviler arasında ise Hanefiler, Hulefâ-i Râşidîn, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Abbâs, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sabit, Mu'âz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Aîşe vb. sahâbeyi saymaktadırlar.¹

Hanefilere göre her haber kabule şayan değildir. Ayrıca, bir haberin kabule şayan olduğunu söylemek onun yüzde yüz doğru olduğunu tasdik etmek anlamına gelmediği gibi kabule şayan bulmamak da yüzde yüz yalan olduğunu belirtmek değildir. Aksine Hanefilere göre yalan söyleme veya yanlışlık yapma ihtimâli bulunmakla birlikte âdil bir kişinin sözünü kabul etmek, doğru söyleme ihtimâli olmakla birlikte fâsık kişinin sözünü kabul etmemek gerekir. Makbûl olandan maksat, kendisiyle amel edilmesi gereken haber; merdud olandan maksat ise uygulama açısından bize hiçbir sorumluluk yüklemeyen haber anlaşılmalıdır. Hanefilere göre haberin kabule şayan olabilmesi için ittifak edilen şartların yanı sıra ihtilaf edilen şartlar da bulunmaktadır. Örneğin haber, ister kıyasa uygun düşünün ister düşmesin, yani kıyasla çelişmiş olsun fark etmez. Mutlâk anlamda bir haberin kabule şayan olabilmesi için ravinin, rivâyeti meslek edinmekle, âdil olmakla, zaptı kuvvetli olmakla ve fakîh olmakla tanınmış olması gibi bir takım ilave şartlar vardır.²

Hanefiler; fakîh olmakla tanınmış olan sahâbe ravilerinin aktardıkları hadisleri, kıyasa uygun düşünün ya da düşmesin hüküm kaynağı olarak görmektedirler. Onlara göre şâyet hadis kıyasa uygun düşmüşse hadis kıyasla desteklenmiş, yani pekiştirilmiş olur. Dolayısıyla kıyas değil de o hadis esas alınmış olur; kıyas ise hadisi pekiştiren bir unsur haline gelmiş olur. Abdülaziz el-Buhârî, İmâm Mâlik'e isnat edilen "kıyas, hadisten öncelikli bir delildir" sözünün ve el-Kavâtî' adlı eserde yine İmâm Mâlik'e isnat edilen "haber-i vâhid kıyasa aykırı olduğu takdirde kabul edilmez" sözünü gerçekçi bulmaması ve O'nun böyle söylediğini kabul etmemesi, bir yönüyle Hanefilerin de benzer görüşlere sahip

1 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 338-339; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 551-553

2 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 550

olması dolayısıyla eleştirilmesinin önüne geçmeye çalıştığı şeklinde yorumlanabilir. Zira hadis/haber-i vâhid-kıyas ilişkisine bakış açısında yöntem bakımından Hanefiler ile Mâlikilerin benzer özellikler sergiledikleri söylenebilir.³ Şâfiîler ve hadis imâmlarının çoğunluğu Hanefilerin yaklaşımından farklı olarak şu görüşü savunmaktadırlar: ravisi ister âlim ve fakîh olsun ister âdil ve zabıt olmasına rağmen âlim ve fakîh olmasın, o ravinin aktardığı haber öncelikli bir delil olarak tercih edilir. Ki Hanefî âlimlerinden olan Ebû'l-Hasan el-Kerhî de benzer görüşü savunmaktadır. İsb. Ebân'a göre ise eğer ravi âdil, zâbit ve âlim ise o zaman onun rivâyet ettiği haber kıyasa takdim edilir.⁴

Hanefî usulcileri; Mâlik b. Enes'in, uygulama açısından kıyasın haber-i vâhide önceliği olduğu şeklindeki görüşünü benimsemek yerine şöyle demektedirler: Haber-i vâhide dayanarak kıyas delilinin terk edilmesi, sahâbe ve tâbi'înin selef âlimleri arasında inkâr edilemeyecek ölçüde yaygın bir uygulama idi.⁵ Burada iki mezhep arasındaki temel yaklaşım farkı şudur: Prensip olarak her iki mezhep de kıyasın haber-i vâhide önceliğini benimsemekle birlikte Hanefiler, teorik ve pratik açıdan haber-i vâhidleri iki kısma ayırmaktadırlar. Onlara göre haber-i vâhid iki kaynaktan bize ulaşır. Bunlardan ilki fakîh ve müçtehit olan raviler tarafından, diğeri de fakîh ve müçtehit olmayan raviler tarafından. Hanefiler işte burada fakîh ve müçtehit raviler tarafından aktarılan rivâyeti kıyasa öncelikli tutmuşlar ve kıyasa aykırı bir haber işittiklerinde ise kıyası terk ederek haberle amel etmişlerdir. Bu ayırımı dayanak alan Hanefîler, örneğin Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Aişe, Abdullah b. Mes'ûd vb. ravilerin rivâyetlerini birer delil olarak almışlar ve bilgi vermesi açısından da bağlayıcı olarak görmüşlerdir. İster kıyasa muvafık olsun ister olmasın Hanefîler bu kişilerin, yani fakîh ve müçtehit olan sahâbe ravilerinin rivâyetlerini kıyasa öncelikli tutmuşlardır ve kıyasa uygun ise kıyası, haberi destekleyen bir unsur olarak görmüşler, kıyasa uygun değilse kıyasla amel edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır.⁶

Haber-i vâhidin esas alınarak kıyasın terk edilmesine dair Hanefîler, sahâbe uygulamasından pek çok örneği delil getirmişlerdir. Bu örneklerden biri de Hamel b. Mâlik'in, ceninin diyetiyle⁷ ilgili olarak ğurre⁸ verilmesi hususunda Hz. Muhammed'in

3 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 550-551

4 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 551

5 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 339

6 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 338-339; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 550-551

7 Benzer hadisler için bkz: Buhârî, Ferâiz, 11. Bab, hd.no: 6740, s. 1670; Diyât, 25 ve 26. Bablar, hd.no: 6904-6910, s. 1708-1709; Tıb, 46. Bab, hd.no: 5758, s. 1457; Müslim, Kasâme, 11. Bab, hd.no: 34, 38, 39, c. II, s. 802-803; Ebû Dâvûd, Diyât, 21. Bab, hd.no: 4568 vd. s.

uygulamasını Hz. Ömer'e aktarması neticesinde Hz. Ömer'in de "bu konuda Nebî (a.s..)’ın bir uygulaması bulunduğu halde neredeyse kendi görüşümüze (re’yimize) göre hüküm verecektik ki bizim görüşümüz O’nun uygulamasının tam aksineydi" şeklindeki sözüdür.⁸ Bir diğer örnek ise İbn Ömer’in, şu sözüdür: "كنا نخابر ولا نري بذلك".⁹ Bu sahâbe sözünde de görüldüğü üzere Hz. Muhammed daha önceden bu tür bir işlemi yasaklamasına rağmen İbn Ömer’in bundan haberdar olmadığı ve Râfi’ b. Hudeyc tarafından aktarılan haberi duyduğu zaman bu işleme son vermiştir. Şâyet haber-i vâhid (yani bir kişi tarafından aktarılan bir haber) delil olmamış olsaydı, İbn Ömer – ki Hanefîler tarafından fakîh ve müçtehit sahâbelerden biri olarak kabul edilmektedir- bu söz ile amel etmezdi. Diğer örnekler arasında, Ebû Bekir’in, kişisel görüşüne dayanarak verdiği bir hükmü Bilal-i Habeşî’den işittiği bir hadise dayanarak iptal etmesi; Hz. Ömer’in, Dahhâk İbn Müzâhim’in rivâyet ettiği hadise dayanarak kadının, kocasının diyetine mirasçı olamayacağı şeklindeki görüşünden vazgeçmesi sayılabilir.¹⁰

Haber-i vâhidi kıyasa takdim etmelerinin gerekçesi olarak da şunu ileri sürmektedirler: Kıyasın aslında, özünde şüphe unsuru bulunmaktadır. Çünkü bizler, mansûsun hükmünün mevcut vasıflar arasından belli bir vasfa dayanarak belirlenmesini kesin olarak bilemeyiz. Özünde şüphe unsuru barındıran şey yani kıyas, özüne dair kesin bir bilgi oluştuktan sonra tarîkinde (yani bize ulaşmasında, senesinde) şüphe unsuru barındıran şey, yani haber-i vâhid gibi değildir. Haber-i vâhidle ilgili olan şüphe, ravinin unutmama ve hata yapması itibariyledir. Bu ise arızı bir durumdur. Kıyasla ilgili olan şüphe ise mevcut vasıflar arasından tercih edilen vasfın, asıl/öz olup olmadığıyla ilgili var olan tereddüttür.¹¹

Özetle Hanefîlere göre fakîh ve müçtehit olmakla ma’rûf olan ravilerin aktardıkları haberler sahîh kıyasa aykırı olsa bile hüküm kaynağıdır. Haber, sahîh

825 vd; Tirmizî, Diyât, 15. Bab, hd.no: 14101411, s. 332; Nesâî, Kasâme, 39 ve 40. Bablar, hd.no: 4813-4821, s. 734-735; Dârimî, Diyât, 20. Bab, hd.no: 2427, c. III, s. 1538; Muvattâ, 'Ukûl, 7. Bab, hd.no: 2478 vd. c. II, s. 421 vd; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.I, s. 364, c. I, s. 216, 236, 498, 539, c. IV, s. 80, 244, 252, c. V, s. 226; Beyhakî, Diyât, 58. Bab, hd.no: 16304 vd, c. VIII, s. 195 vd.

⌘ Düşürülen bir cenînden dolayı verilmesi gereken (bir köle ya da cariye veya tam diyetin yirmide biri olan 500 dirhem gümüş) malî tazminat. (Bkz. Erdoğan, a.g.e., s. 125)

8 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 339

9 "Bizler, muhâbere yöntemini kullanıyorduk ve bunda da hiçbir sakınca görmüyorduk. Râfi’ b. Hudeyc bize Rasullullah’ın, ekilir alanların kiralanmasını yasakladığını haber verinceye kadar bu yöntemi kullanmaktaydık. Daha sonra Râfi’in bu sözü üzerine biz de bu işlemi yapmaktan vazgeçtik." Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 552

10 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

11 Serahsî, a.g.e., a.y.

kıyasa aykırı olduğunda ise bakılır: Eğer ravi, fıkıh, re'y ve içtihat ehlerinden biri ise aktardığı haber esas alınarak kıyas reddedilir. Eğer ravi, fıkıh ve re'y ehlerinden biri değilse sahîh kıyas esas alınarak aktardığı haber reddedilir.¹²

A. Fakih ve Müçtehit Olan Sahabî Râvi

Sahabenin önde gelen müçtehitlerinden biri olan Hz. Ebû Bekir, kendisine bir olay aktarıldığında önce Allah'ın kitabına bakar ve mevcut olayla ilgili olarak kitapta herhangi bir hüküm bulduğunda onunla hüküm verirdi. Bulamadığında, Rasûlullah (s.a.s.)'in sünnetine bakar ve sünnette bulmuşsa onunla hüküm verirdi. Rasulullah (s.a.s.)'in sünnetinde de bulamamışsa, insanlara, bu konuyla ilgili peygamberin verdiği bir hükmün varlığını bilip bilmediklerini sorardı. Bazen de bir grup kendisine gelip konu hakkında " Rasulullah (s.a.s.) şöyle şöyle demişti", derlerdi.¹³

Hz. Muhammed (s.a.s.)'in vefatının ardından halife olarak seçilen Hz. Ebû Bekir, müslümanları mescitte toplayıp onlara yaptığı bir konuşmasında, bu görevi kendisinden daha iyi yapacak birilerinin olacağını belirttikten sonra; Kays b. Ebî Hâzim'in aktardığı rivâyete göre "...Beni, nebînizin sünneti (سنة نبيكم) ile sorumlu tutacaksanız, bilin ki ben buna güç yetiremem"¹⁴ derken; Abdurrazzâk'ın aktardığı rivâyette ise "...şimdi siz benim, aranızda Rasûlullah (s.a.s.)'in sünneti (سنة رسول الله) ile amel edeceğimi düşünüyorsunuz. Ancak ben bunu yapmaya güç yetiremem"¹⁵ demektedir. Bu rivâyetler dikkate alındığında, Ebû Bekir döneminde dahi "sünnet" kavram ve anlayışının mevcut olduğu ve bu rivâyetlerde geçen "sünnet" lafzının siyasi bir bağlamda kullanıldığı görülmektedir.

Bir başka örnek ise Kabîsa b. Züeyb tarafından rivâyet edilen ve Ebû Bekir'e gelip mirastan pay istediğini söyleyen nineyle ilgilidir. Bu durum üzerine Ebû Bekir nineye şöyle demiştir: " Senin lehinde Allah Teâlân'ın kitabında hiçbir hüküm yoktur. Ayrıca Rasûlullah (s.a.s.)'in sünnetinde de seninle ilgili herhangi bir (hüküm verildiğini) bilmiyorum. Sen şimdilik geri dön de ben insanlara (bu durumu) sorayım. Bunun üzerine el-Muğîre b. Şu'be 'Rasûlullah (s.a.s.)'in yanında iken O, ninenin birine 1/6 oranında pay vermişti' dedi. Hz. Ebû Bekir ise '(bu konuyu) senin dışında bilen var mı?' diye sorunca Muhammed b. Mesleme el-Ensârî ayağa kalkıp Muğîre'nin dediğinin aynısını söyledi. Bunun üzerine Ebû Bekir o nineye 1/6

12 Debbûsî, a.g.e., s. 180

13 Hudaî, Muhammed Beg, *Târihu't-Teşrî'i'l-İslâmî, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi*, 7. Baskı, Beyrût, 1960, s. 114

14 Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 14

15 Abdurrazzâk, Câmî', hd.no: 20701, c. XI, s. 336

oranında mirastan pay verdi.”¹⁶ Ebû Bekir’in bu rivâyetlerde geçtiği şekliyle “sünnet” tabirini kullanmasından, onun bu kavramı “uygulama” anlamında kullandığı anlaşılmaktadır. Bu ikinci örnekte geçen “sünnet” tabirinin, hukûkî bağlamda kullanıldığı görülmektedir.¹⁷

Zehebî’nin, *Tezkiretu’l-Huffâz* adlı eserinde, İbn Ebî Müleyke’nin, mürsellerinden biri olarak belirttiğine göre Ebû Bekir, Hz. Muhammed (s.a.s.)’in vefatının ardından bütün insanları toplayıp onlara şöyle demiştir: “Gerçekten siz, üzerinde ihtilaf ettiğiniz pek çok hadis aktarıp duruyorsunuz. Sizden sonrakiler ise daha şiddetli ihtilaf içinde (olacaklardır). Dolayısıyla size bir şey sorulduğunda “bizimle sizin aranızda Allah Teâlâ’nın kitabı bulunmaktadır. Buna göre onun helal olarak belirlediklerini helal, haram olarak belirlediklerini de haram olarak benimseyin” deyin.”¹⁸ Bu rivâyet bağlamında; Ebû Bekir’in çokça hadis rivâyet edilmesini yanlış bulduğu ve haram ve helalin belirlenmesi noktasında Allah Teâlâ’nın kitabının insanlar için yeterli olacağını ifade ettiği ve yine o, çokça hadis rivâyet edilmesinin insanlar arasında çekişmeleri artıracığından endişe duyduğu da söylenebilir. Bu rivâyette “hadis” kavramını kullanmasına bakıldığı zaman, onun “sünnet” kavramı ile “hadis” kavramını birbirinden ayırttığı görülmektedir.

Hz. Ömer de Hz. Ebû Bekir’in yöntem ve anlayışını genel olarak devam ettirmiştir. Hz. Ömer’in, Kâdî Şurayh’a gönderdiği yazı buna güzel bir örnektir. Bu yazıda Hz. Ömer, hukûkî bir konuda nasıl bir yöntem uygulaması gerektiğini Şurayh’a şöyle ifade etmektedir: “Allah Teâlâ’nın Kitabı’nda herhangi bir hüküm bulursan onunla hüküm ver; onun dışındaki hiçbir şeye iltifat etme. Allah Teâlâ’nın Kitabı’nda yer almayan bir konuda sana bir şey geldiğinde ise, Rasûlullah (s.a.s.)’in o konuda sünnet olarak belirlediğine göre hüküm ver. Ne Allah Teâlâ’nın Kitabı’nda ne de Rasûlullah (s.a.s.)’in sünnetinde yer almayan bir konu/mesele sana getirildiğinde insanların icmâ’ ettiklerine göre hüküm ver. Kitap ve Sünnet’te bir şey bulamamışsan, yine o konu hakkında hiç kimse hüküm vermemişse istersen kendi

16 Muvatta’, Ferâiz, 7. bab, h.no: 3038, c. II, s. 528-529; Tirmizî, Ferâiz, 10. bab, h.no: 2100-2101, s. 473-474; İbn Mâce, Ferâiz, 4. bab, h.no: 2724, s. 462-463 (Ancak İbn Mâce’nin eserinde bu hadisin zayıf olduğu belirtilmektedir; 2725 no’lu hadisin ise senedinin zayıf olduğu ifade edilmektedir). Ebû Dâvud, Ferâiz, 5. Bab, h.no: 2894; s. 515 (Ebû Dâvud’un eserinde de bu hadisin zayıf olduğu ifade edilmektedir)

17 Bkz. Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 2. Baskı, T.D.V.Y., Ankara, 2000, s. 44-47; Kattân, Mennâ’, *Târîhu’t-Teşrî’i’l-İslâmî*, 2. Baskı, Mektebetu’l-Ma’ârif, Riyâd, 1417/1996, s. 224

18 Hudarî, a.g.e., s. 108

re'ynle içtihatla bulun, dilersen vereceğın hükmü ertele. Bana sorarsan, hayırlı olmadıkça görüşünü erteleme!"¹⁹

Hız. Ömer de Hız. Ebû Bekir'in kullandığı yöntemi sırasıyla uygulamasının yanı sıra eğer herhangi bir hüküm bulamamışsa o zaman "insanlara, Ebû Bekir'in konuyla ilgili bir karar verip vermediğini sorar; eğer vermiş olduğunu öğrenirse o hükmün aksi bir durum ortaya çıkmadıkça Ebû Bekir'in verdiği hükmü verirdi."²⁰ Görüldüğü üzere, ister Ebû Bekir'in ister Ömer'in olsun "sünnet" anlayışları, günümüzdeki anlayıştan temelde farklı olarak "uygulama" eksenslidir. Günümüzdeki anlayışa göre "sünnet", hadisle eşdeğer kılındığı için sünnetin normatif boyutu hadis eksensli olarak algılanırken, sahâbe döneminde sadece hadis/haber eksensli olarak algılanmamış, aksine önceki halifelerin ve sahâbe büyüklerinin uygulamaları da bu eksene dahil edilmiştir.

Eldeki mevcut kaynaklarda geçen rivâyetlere göre Hız. Ömer'in, pek çok kez sünnet tabirini kullandığı görülmektedir. Mezhepler arasında ciddi tartışma konusu olan örneğe göre, "Fatıma binti Kays'ı, kocası Ebû Amr b. Hafs üç talakla boşamış, ancak Hız. Peygamber ona (kocasının vereceği) ne kalacak ev ne de nafaka tayin etmişti.²¹ Muslim ve Ebû Dâvûd'un naklettiklerine göre, Şa'bî (ö.103) bu haberi rivâyet edince, el-Esved (ö.75) buna tepki göstererek Hız. Ömer'in şöyle dediğini aktarmıştır:

"Biz, ezberlediğini veya unuttuğunu bilmediğimiz bir kadının sözünden dolayı Allah Teâlâ'nın Kitabını ve Peygamberimizin (s.a.s.) sünnetini terk edecek değiliz. Onun (iddeti bitinceye kadar) barınak ve nafaka hakkı vardır. Zira Yüce Allah: 'onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Ancak apaçık bir edepsizlik yaparlarsa başka!'"²² buyurmuştur."²³

Tirmizî ve Dârimî'de ise, Hız. Ömer'in bu sözü, İbrâhîm en-Nehâî (ö.96) tarafından rivâyet edilmektedir.²⁴

19 Kattân, a.g.e., s. 189-190

20 Hudarî, a.g.e., s. 114

21 Müslim, Talâk 44-46, II/689; Ebû Dâvud, Talâk, 39, h.no: 2286-2287, s. 399; Tirmizî, Talâk, 5, h.no: 1180, s. 280

22 Talâk, 1

23 Müslim, Talâk 46. hadis, c.II, s.689; Ebû Dâvûd, Talak, 40.bab, h.no: 2291, s. 400

24 Tirmizî, Talâk, 5. bab, h.no: 1180, s. 280; ed-Dârimî, Talâk, 10. bab, h.no: 2320, III/1463 (Erul, a.g.e., s. 48)

B. Fakih Olmayan Sahabî Râvi

Hadis tarihi alanında, üzerinde en çok tartışmaların gerçekleştiği kişi şüphesiz ki Ebû Hureyre'dir. Ebû Hureyre kaynaklı rivâyetlere, özellikle Hanefîlerin, Hanefîlerden de özellikle İbrâhîm en-Neha'î, Ebû Hanîfe, İsâ b. Ebân ve Ebû Zeyd ed-Debbûsî'nin yaklaşımları tartışma konusu oluşturmaktadır. İslam dini hakkında şüphe uyandırmak isteyenlerin özellikle hadis alanına, hadis alanında da Ebû Hureyre'ye odaklanmaları manidardır. Ancak Hanefîlerin Ebû Hureyre kökenli rivâyetlere yaklaşımının da doğru bir şekilde analiz edilmesi zorunluluk taşımaktadır. Genel olarak Hanefîlerin, Ebû Hureyre rivâyetlerinin tümüne karşı cephe aldıklarına dair yanlış bir kanının mevcudiyeti görülmekte olup bu kanının doğruluk payının ortaya konulması gereklilik arz etmektedir.

Hanefî öncülerinden olan "İbrâhîm b. Yezîd en-Neha'î el-Kûfî, fikhî kıyaslara aykırı olan Ebû Hureyre hadislerinin bir kısmını terk edermiş" diyen Abdulmün'im el-İzzî devamla şöyle demektedir: "Ebû Hanîfe'nin; Hammâd b. Ebî Süleyman'ın en-Neha'î'den aktardığı rivâyetlere büyük ölçüde itimat etmesinin sebebi de budur. Biz, Ebû Hanîfe ve bazı arkadaşlarının Neha'î'nin izinden giderek Ebû Hureyre'nin bazı hadislerini reddettiklerini görmekteyiz."²⁵

Öncelikle en-Neha'î'nin yaklaşımına ve bu yaklaşımın analiz edilmesine ihtiyaç vardır. "Abdullah b. Ahmed b. Hanbelî'nin, babası →Ebû Usâme→ ve el-A'meş kanalıyla aktardığına göre el-A'meş, İbrâhîm'in hadis alanında bir sarraf olduğundan ve ona hadis getirdiğinden bahsetmekte"²⁶ olması dikkate alındığında en-Neha'î'nin, gelişigüzel bir şekilde Ebû Hureyre rivâyetlerine karşı temkinli davranmadığı, aksine belli ölçütlere dayanarak hareket ettiği anlaşılmaktadır. Neha'î'nin Ebû Hureyre rivâyetleri arasında ayırma bulunmasının sebebi olarak el-İzzî şöyle demektedir: "Unutulmamalıdır ki, en-Neha'î'nin ortaya koyduğu itiraz Ebû Hureyre'nin aktardığı ve ahkâmla ilgili olan bazı hadislerle sınırlıdır. O, Ebû Hureyre'nin ahkâmla ilgili olarak aktardığı hadislerin çoğunluğuna ve ahkâmla ilgili olmayan hadislerin tümüne itiraz ediyor değildi. Nitekim en-Neha'î'nin, Ebû Hureyre → Ebû Salih ve el-A'meş kanalıyla gelen hadisleri yazıya geçirdiği açıkça ortadadır ki, ona göre Ebû Hureyre hem doğru sözlü hem de sika bir ravi olmasaydı onun hadislerini yazmak için hırs sergilemezdi. Ayrıca en-Neha'î'nin, Ebû Hureyre hadislerinin kimisini reddetmesi noktasında böyle bir yöntemi benimsemesini belirleyen kişisel bir etken mevcuttur.

25 İzzî, Abdulmün'im Sâlih el-Aliyyi, *Difâ'un 'an Ebî Hureyrete*, 2. Baskı, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1393/1973, s. 237

26 İzzî, a.g.e., a.y.

Bu etken de Hz. Aişe'nin, Ebû Hureyre'nin kimi hadislerini reddettiğine ve itirazda bulunduğu dair kendisine ulaşan tutumudur.²⁷

Kûfelilerin hepsinin, kişisel gerekçelerinin ve Ebû Hureyre rivâyetlerine az önem verirken diğer sahâbîlerin rivayetlerine çok önem vermelerinin nedenlerinden biri de resmî niteliktedir. Şöyle ki; Hz. Ömer'in, Kûfelilere öğretmen olarak Abdullah b. Mes'ûd'u göndermesi, daha sonraları ise Hz. Ali'nin Kûfe'yi başkent edinmesi Kûfeli fakîhlerin, pek çok konuda sadece İbn Mes'ûd ve Hz. Ali'nin rivâyetlerine ve fetvalarına itimat etmelerine neden olmuştur. Bu duruma ayrıca en-Neha'î'nin, Hz. Aişe ile önemli sohbetleri bulunan tabiîn fakîhlerinden olan bazı akrabaları ile öğrencilik yapması sayesinde de O'nun rivâyetlerine itimat etmesini eklemek gerekir.²⁸

İlk dönem Hanefî âlimlerinin bu genel yaklaşımının sahâbe tavrına dayandığı görülmektedir. Zira onlar, bu yaklaşımlarına belli bir tarihsel dayanak bulmadan bu tür rivâyetlerin bir kısmını görmezden gelmiş olamazlar. Tarihsel dayanak olarak Hz. Aişe'nin, İbn Ömer'in ve İbn Abbas'ın Ebû Hureyre rivâyetlerine yönelik ortaya koydukları tutumun gösterilmesi mümkündür. Ki, Hanefîler de yaklaşımlarını delillendirirken bu sahâbîleri esas almışlardır.

Örneğin Hz. Aişe, Ebû Hureyre hadis aktardığında kimi zaman onun hatasını düzeltmiş kimi zaman da aktardığı hadisleri onaylamıştır. Hz. Aişe, Ebû Hureyre'nin yanı sıra; sahâbe büyüklerinden olan Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve İbn Ömer'in de hadis rivâyeti esnasındaki hatalarını düzeltmiştir.²⁹ Ebû Hureyre tarafından rivâyet edilen "*cünüp olarak sabahlayan oruçlunun iftar etmesi*" ile ilgili olarak aktardığı hadisi Hz. Aişe kabul etmemiştir. Konu hakkındaki en geniş açıklama ise Müslim'in Sahîh'inde geçmektedir. Şöyle ki; "Ebû Bekir'den Abdulmelik b. Ebî Bekr b. Abdurrahman, ondan İbn Cüre'yc, ondan Abdurrezzâk b. Hemmâm, ondan da Muhammed b. Râfi'in aktardığına göre Ebû Bekir, Ebû Hureyre'nin, bir olay anlattığını, bu olayı anlatırken de "*kim sabaha cünüp olarak erişirse oruç tutmasını*" dediğini işitmiş. Ardından da bu durumu babası Abdurrahman b. el-Hâris'e sorunca babası bu sözü inkâr etmişti. Daha sonra Abdurrahman ve ben, Aişe ve Ümmü Seleme'nin yanına birlikte gittik. Abdurrahman her ikisine de bu durumu sorunca onlar da "Nebî (a.s.) ihtilam dışında cünüp olarak sabahlardı da orucunu tutardı"

27 İzzî, a.g.e., s. 238-239

28 İzzî, a.g.e., s. 239

29 Bkz. İzzî, a.g.e., s. 225; Hatîb, Muhammed 'Accâc, *Ebû Hureyre Râviyetu'l-İslâm*, 3. Baskı, Mektebetu Vehbe, 1402/1982, s. 219

şeklinde cevap vermişlerdi. Daha sonra biz ayrılıp Mervân'ın yanına gittiğimizde Abdurrahman aynı soruyu ona da sorunca Mervân şöyle dedi: "Ebû Hureyre'nin yanına gidip bir de ona bu durumu birlikte sormayı senden rica ediyorum." Bütün bunlara şahit olan Ebû Bekir diyor ki; hep birlikte Ebû Hureyre'nin yanına vardığımızda Abdurrahman ona da bu durumu sorunca Ebû Hureyre şöyle dedi: "Her ikisi de sana böyle mi söyledi?" Abdurrahman "evet" deyince Ebû Hureyre "her ikisi daha iyi bilir" dedi. Ardından da bu haberi el-Fadl b. el-Abbâs'tan aktardığına dair şöyle dedi: "Bu sözü, bizzat Rasûlullâh yerine el-Fadl'dan işitmişim." Ebû Bekir, bu sözün ardından savunduğu görüşünden vazgeçti." Bu olayı anlatan kişi ise; Medine kadısı olan Ebû Bekir b. Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm idi.³⁰

Hz. Aişe'nin, Ebû Hureyre rivayetlerinden bazılarını inkâr ettiğine dair bir diğer örnek ise şudur: et-Tahâvî'nin Ebû Salih'ten tahrîç ettiğine göre Hz. Aişe'ye "Ebû Hureyre'nin 'sizden birinin karnını irinle doldurması şiirle doldurmasından daha faziletlidir'³¹ dediği aktarıldığında şöyle karşılık vermişti: "Allah Teâlâ Ebû Hureyre'ye merhamet etsin! (Çünkü) o hadisin başını ezberlememiş de sonunu ezberlemiş. Müşrikler, Rasûlullâh (s.a.s.)'ı hicvetmekteydiler". Bunun üzerine de ravi şöyle demiştir: "Sizden birinizin karnını irinle doldurması, Rasûlullâh (s.a.s.)'ı hicveden şiirlerle doldurmasından daha faziletlidir."³²

Diğer bir örnek ise; Sahîh-i Buhârî'de ve diğer hadis kitaplarında yer alan "*hayatta olanların ağlaması sebebiyle ölünün azap çekeceği*" ile ilgili hadistir³³. Bu konuda, Hz. Aişe şöyle demiştir: "Allah Ebû Hureyre'ye merhamet etsin! Zira o, hadisi çok kötü işitmiş ve de çok kötü isabette bulunmuş." Ardından şöyle devam etmiştir: "hadis bu şekilde değildir. Doğrusu ise; bir gün Rasûlullâh'ın (s.a.s.) ölen ve ardından da yakınlarının ağlaştığı bir Yahudi evinin önünden geçerken söylediği

30 Bkz. 'İzzî, a.g.e., s. 226; Hatîb, a.g.e., s.220-221

³¹ Buhârî, Edeb, 92. Bab, hd.no: 6154, s. 1538; Müslim, Şiir, 7, 8, ve 9. Hadisler, c. II, s. 1073; Ebû Dâvûd, Edeb, 96. Bab, hd.no: 5009, s. 905; Tirmizî, Edeb, 71. Bab, hd.no: 2851, 2852, s. 637; İbn Mâce, Edeb, 42. Bab, hd.no: 3759-3760, s. 621; Dârimî, İstî'zân, 69. Bab, hd.no: 2747, c. III, s. 1774-1775; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, 175, 177, 181; c. II, s. 39, 96, 288, 331, 335, 391, 478, 480; c. III, s. 8, 41; Beyhakî, Şahâdât, 78. Bab, hd.no: 21143-21146, c. C, s. 413 vd.

32 'İzzî, a.g.e., s. 229

³³ Buhârî, Cenâiz, 32. Bab, hd.no: 1286-1290, s. 311-312; 33. Bab, hd.no: 1292, s. 312; 44. Bab, hd.no: 1304, s. 315; Meğâzî, 8. Bab, hd.no: 3978, s. 976; Müslim, Cenâiz, 9. Bab, hd.no: 16-28, c. I, s. 411-414; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 29. Bab, hd.no: 3129, s. 564; Tirmizî, Cenâiz, 24. Bab, hd.no: 1002, s. 238; Nesâî, Cenâiz, 13 ve 15. Bablar, hd.no: 1848-1850, 1853, 1855-1858, s. 297-300; İbn Mâce, Cenâiz, 54. Bab, hd.no: 1593-1595, s. 279-280; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 36, 38, 41, 42, 45, 47, 54; c. II, s. 31, 38, 124; c. IV, s. 437; Abdürrezzâk, Cenâiz, hd.no: 6675, c. III, s. 554-555; Beyhakî, Cenâiz, 161. Bab, hd.no: 7163 vd, c. IV, s. 118 vd.

şu sözdür: "Onlar, onun ardından ağlıyorlar. Hâlbuki o, azap görüyor." Zira Allah Teâlâ "لا يكلف الله نفسا الا وسعها"³⁴ şeklinde buyurmaktadır.³⁵

İbn Ömer'in, Ebû Hureyre'yi kınamasına dair örnek ise şöyledir: "Ebû Hureyre şöyle aktarıyor: Rasûlullâh (s.a.s.) 'Av köpeği, çoban köpeği veya çiftlik köpeği dışındaki köpeklerin tümünün öldürülmesini emretti"³⁶ sözünü işitince "gerçekten Ebû Hureyre'nin bir çiftliği var (galiba) şeklinde karşılık vermişti."³⁷

İbrâhîm en-Neha'î'nin döneminde tedvin faaliyetleri yaygın olmadığı için onun, Ebû Hureyre hadislerini reddettiğine dair çokça örnek yoktur. Dolayısıyla O'nun içtihatları ve aktardığı hadislere, kendi görüşlerini dayandıran Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili uygulama ve yaklaşımı ışık tutucu nitelikte olacaktır.³⁸

1. Örnek: Musarrât hadisini³⁹ Ebû Hanîfe'nin reddetmesi

Ebû Hureyre'nin aktardığı; müşterinin, sütünün bol olduğunu düşünmesine neden olmak amacıyla sütü bol olmadığı halde satıcının sütü memede beklettikten sonra satılan koyunu müşterinin, satıcıya sütün bedeli olarak bir sa' hurma ile birlikte iade etmesine cevaz veren hadisi Ebû Hanîfe reddetmiştir. Bu hadisi el-Buhârî, kendi eserinde rivâyet etmiştir. Rivâyetin ardından da İbn Mes'ûd'un bu hadise muvâfık olan fetvasını tahrîç etmiştir. Bu özelliğe sahip koyuna da "el-Musarrât", yani sütü memesinde bekletilen koyun denir.⁴⁰

Fakîhlerin çoğunluğu bu hadisi delil alırken en-Neha'î ve Ebû Hanîfe delil almamıştır. Her ikisi de bu hadisi kıyasa (yani dinde belirlenmiş olan birtakım kurallara ve genel ilkelere) aykırı buldukları gerekçesiyle reddetmişlerdir.⁴¹

Ebû Yûsuf ve Züfer b. el-Huzeyl gibi Hanefî âlimleri ise Ebû Hanîfe ve en-Neha'î'nin bu yaklaşımını benimsemek yerine bu hadisle amel etmişlerdir.⁴² Hanefîlere göre koyun; sütün bekletilmesi kusurundan ötürü iade edilemeyeceği gibi

³⁴ Bakara, 286

³⁵ 'İzzî, a.g.e., s. 230

³⁶ Müslim, Müsâkât, 10. Bab, hd.no: 43-48, c. II, s. 737-738; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 144; Dârekutnî, Tahâret, hd.no: 191, c. I, s. 107; Abdurrezzâk, Câmi', hd.no: 19609 vd. c. X, s. 432 vd; Beyhakî, Buyû', 117. Bab, hd.no: 11028, c. VI, s. 15

³⁷ 'İzzî, a.g.e., s. 235

³⁸ Bkz. 'İzzî, a.g.e., s. 239; Hatîb, a.g.e., s. 229

³⁹ Buhârî, Buyû', 65. Bab, hd.no: 2151, s. 516; Müslim, Buyû', 7. Bab, hd.no: 23-28, c. II, s. 709-710; Ebû Dâvûd, Buyû', 48. Bab, hd.no: 3444, 3445, s. 620; Tirmizî, Buyû', 29. Bab, hd.no: 1251, 1252, s. 297-298; Nesâî, Buyû', 14. Bab, hd.no: 4488, 4489, s. 687; İbn Mâce, Ticârât, 42. Bab, hd.no: 2239, s. 384; Dârimî, Buyû', 19. Bab, hd.no: 2595, c. III, s. 1662; Beyhakî, Buyû', 58. Bab, hd.no: 10720, 10721, c. V, s. 520; Dârekutnî, Buyû', hd.no: 3070, 3071, c. IV, s. 45

⁴⁰ 'İzzî, a.g.e., a.y

⁴¹ 'İzzî, a.g.e., s. 240

⁴² Bkz. 'İzzî, a.g.e., a.y.

bir sa' hurmanın da beraberinde verilmesi gerekli değildir. Bu konuda Züfer onlardan farklı olarak çoğunluğun görüşünü benimsemekle birlikte müşterinin bir sa' hurma vermekle yarım sa' buğday vermek arasında özgür olduğunu savunmuştur. İbn Ebî Leylâ ile Ebû Yûsuf da temelde çoğunluğun görüşüne uymakla birlikte onlara göre bir sa' hurma mal olarak değil de bedel olarak verilmelidir.⁴³

Bazı Hanefiler, bu hadis ile ilgili olarak; İbn Mes'ûd ve diğer bazı sahâbîler gibi fakîh olmadığı gerekçesiyle Ebû Hureyre'ye ta'nda bulunmuşlar ve bundan dolayı da Ebû Hureyre'nin, celî kıyasa aykırı olduğunu düşündükleri bu rivayetini delil almamışlardır... Halbuki Ebû Hanîfe hurma neb'izi ile abdest alınabileceğinden, namazda yüksek sesle gülmenin hükmünden ve benzeri şeylerden bahseden Ebû Hureyre hadislerini, celî kıyası terk etmek suretiyle delil almıştır.⁴⁴

2. Örnek: Avret yeri açılmış halde tavafta bulunulması

Hanefî âlimlerinden olan et-Tahâvî şöyle demektedir: "Bize göre, bir kişi avret yeri açık olarak tavafta bulursa ardından da örtülü bir halde tavafı yenilemeden memleketine dönse kurban kesip dağıtması gerekir." Bu fetva, Ebû Hureyre'nin "لا يطوفن بالبيت عربانا"⁴⁵ şeklindeki rivâyetiyle çelişmektedir.⁴⁶ İbn Hacer ise bu hadis ile alakalı olarak şöyle demektedir: "Bu hadis, namazda şart koşulduğu gibi tavafta bulunurken de avret yerlerinin örtülmesini şart koştuğu için hüccettir... Hanefîler ise farklı düşünmekte ve "tavaf yaparken setrû'l-avret şart değildir. kim avret yeri açık olarak tavafta bulunmuşsa Mekke'de bulunduğu süre içinde tavafını iade eder; tavaf etmeden Mekke'den ayrılmışsa kurban kesmesi gerekir" demektedirler.⁴⁷

3. Örnek: Hanefîlere göre Kur'ân'da geçmeyen bir ifadeyle namazda dua edilmesinin mekruh oluşu

Buhârî ve diğer hadis imâmlarının tahriç ettiğine göre Ebû Hureyre Rasûlullâh (s.a.s.)'e iftitah tekbirinin ardından ne okuyabileceğini sorduğunda Rasûlullâh (s.a.s.) şöyle dedi: "اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين

43 İzzî, a.g.e., a.y.

44 İzzî, a.g.e., a.y.

45 "Kâbe'yi, keskinlikle çıplak halde tavaf etmesinler." Buhârî, Salât, 10. Bab, hd.no: 369, s. 103; Hacc, 67. Bab, hd.no: 1622, s. 393; Cizye, 16. Bab, hd.no: 3177, s. 785; Meğâzî, 66. Bab, hd.no: 4363, s. 1068; Müslim, Hacc, 78. Bab, hd.no: 435, c. I, s. 612-613; Ebû Dâvûd, Menâsik, 67. Bab, hd.no: 1946, s. 339; Nesâî, Menâsik, 161. Bab, hd.no: 2958, s. 457; Dârimî, Salât, 140. Bab, hd.no: 1470, c. II, s. 896; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 3, 76; c. II, s. 299

46 İzzî, a.g.e., s. 241

47 İzzî, a.g.e., a.y.

المشرق والمغرب"⁴⁸ derim". İbn Hacer şöyle demektedir: "Ebû Hureyre'nin bu hadisi konuyla ilgili vârid olan hadislerin en sağlamıdır. İbn Hacer; namazda iken Kur'ân'da yer almayan bir şeyle dua edilebileceğine dair bu hadisi delil getirmiştir. Hanefiler ise buna muhalefet etmişlerdir.⁴⁹

Hanefî âlimleri bu örnekler dışında; örneğin, namazın içinde ellerin kaldırılması, sesli olarak âmin denmesi⁵⁰, fatihanın okunmasının farz oluşu⁵¹ vb. konulardan bahseden ve Ebû Hureyre tarafından aktarılan hadislerle de amel etmemişlerdir.⁵²

Ebû Reyve, Ebû Hanîfe'nin, sahâbe ravileri arasında birtakım ayrımlarda bulunmasını onun ağızından şöyle aktarmaktadır: "bazıları hariç sahâbenin tümü âdildir. Bunlar arasında Ebû Hureyre'yi saymıştır ki, bu; her ikisi de zayıf olan İbn Ebi'l-Hadîd'in, Ebû Ca'fer el-Askâfî dışında hiçbir sika ravinin aktarmadığı yalan bir iddiadır." Konuyla ilgili olarak Hanefîler hakkında en güvenilir yaklaşım ise İbnu'l-Hümâm'ın et-Tahrîr adlı eserinde dile getirdiği şu görüştür: "Sahâbe ravileri; Hulefa—i Râşidîn ve Abâdile gibi aktardığı rivâyeti kesin olarak kıyasa takdim edilen müçtehit raviler ve rivâyetleri kıyasa takdim edilen Ebû Hureyre, Enes, Selmân ve Bilâl gibi (müçtehit değil de) âdil ve zâbit olan sahâbe ravisi diye ikiye ayrılır. Ancak İsâ [b. Ebân] ve Kâdı Ebû Zeyd [Debbûsî]'ye göre bunların rivâyetlerinin takdim edilebilmesi için rivâyetlerin kıyasa aykırı olmaması gerekir." İbnu'l-Hümâm şöyle devam etmektedir: "Ebû Hureyre -daha önce de geçtiği üzere- müçtehit bir ravidir. İsâ, Ebû Zeyd ve bunların izinden gidenler hariç diğer Hanefîler bunların haberlerini kesin bir biçimde kıyasa takdim etmektedirler."⁵³ Kıyasa takdim ettiklerine dair

48 "Allah'ım! Günahlarımla benim arama, batı ile doğu arasındaki gibi mesafe koy!" Buhârî, Ezân, 89. Bab, hd.no: 744, s. 183-184; Müslim, Mesâcid, 27. Bab, hd.no: 147, c. I, s. 270; Tirmizî, Da'avât, 76. Bab, hd.no: 3495, s. 793; Nesâî, İftitâh, 15. Bab, hd.no: 895, s. 148; İbn Mâce, İkâme, 1. Bab, hd.no: 805, s. 152; Du'a, 3. Bab, hd.no: 3838, s. 633; Dârimî, Salât, 37. Bab, hd.no: 1280, c. II, s. 792; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 231, 494; c. IVC, s. 381; c. VI, s. 57, 207; Dârekutnî, Salât, hd.no: 1277, c. II, s. 135

49 İzzî, a.g.e., s. 242

⁵⁰ Bkz. Buhârî, Ezân, 111. Bab, hd. no: 780; 113. Bab, hd.no: 782, s. 192; Müslim, Salât, 18. Bab, hd.no: 72, c. I, s. 193; Ebû Dâvûd, Salât, 172. Bab, hd.no:932-938, s. 168; Tirmizî, Salât, 72. Bab, hd.no: 248, s. 71; Nesâî, İftitâh, 33. Bab, hd.no: 925-928, s. 153; İbn Mâce, İkâme, 14. Bab, hd.no: 851-857, s. 158-159; Dârimî, Salât, 38 ve 39. Bablar, hd.no: 1281-1283, c. II, s. 793-794; MuvatTâ, Salât, 51. Bab, hd.no: 231-234, c. I, s. 139-141; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 238, 459; Abdürrezzâk, Salât, hd.no: 2636-2647, c. II, s. 95-97; Beyhakî, Salât, 161. Bab, hd.no: 2433-2438, c. II, s. 79-81; Dârekutnî, Salât, hd.no: 1267-1274, c. II, s. 127-134

⁵¹ Bkz. Tirmizî, Mevâkıt, 71. Bab, hd.no: 247, s. 71; Dârimî, Salât, 36. Bab, hd.no: 1278, c. II, s. 790-791; İbn Mâce, İkâme, 11. Bab, hd.no: 840, 841, s. 156-157; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 478; Beyhakî, Salât, 266. Bab, hd.no: 2913-2916, c. II, s. 233-234; Abdürrezzâk, Salât, hd.no: 2623, c. II, s. 93; Dârekutnî, Salât, hd.no: 1225, c. II, s. 104

52 Bkz. İzzî, a.g.e., a.y.

53 İzzî, a.g.e., s. 243

örnekler arasında; köpeğin yaladığı kabın üç kere yıkanması⁵⁴ konusundaki Ebû Hureyre'nin fetvasının esas alınması söylenebilir. İbn Hacer; Hanefîlerin yedi kere yıkanmasının ve sırasıyla yıkanmasının gerekliliğini savunmadıklarını dile getirmektedir.⁵⁵ Bir diğer örnek ise; Ebû Hanîfe'ye göre, kıyas yoluyla oruçlu olan kişinin unutarak yemesi sebebiyle orucu bozulacaktır. Ancak buna rağmen Ebû Hanîfe, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği "unutarak yiyen kişi orucunu tamamlasın"⁵⁶ şeklindeki hadisini delil almasıdır.⁵⁷

Ebû Reyye'nin, Muhammed b. el-Hasan'dan Ebû Hanîfe'nin şöyle dediğini aktarmaktadır: "Ben, üç kişi hariç Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve üç Abdullah gibi fetva sahibi sahâbe kâdîlarını taklit ederim ve re'yimle onlara muhalif düşmeyi caiz bulmam." Başka bir rivâyette ise şöyle dediği geçmektedir: "Bütün sahâbeyi taklit ederim ver re'yimle onlara muhalif düşmeyi caiz bulmam. Üç sahâbe hariç: Onlar da Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre ve Semure b. Cündeb'dir." Bunun sebebi ona sorulduğunda şöyle cevaplamıştır: "Enes, ömrünün sonlarına doğru (rivâyetleri) karıştırmaya başladı. Fetva verirken akla dayanarak fetva veriyordu. Ben ise onun aklını taklit etmem. Ebû Hureyre ise işittiği her şeyi; anlamlarını düşünmeksizin ve hadislerin nâsîhini ve mensuhunu bilmeksizin rivâyet edip duruyordu."⁵⁸

En-Neha'î ve Ebû Hanîfe'nin fakîh ve müçtehit olmayan ravilerin rivâyetlerine karşı takındıkları tavrı İsbâ b. Ebân'ın da benimsediği ve devam ettirdiği görülmektedir. El-Cassâs, eserinde İsbâ b. Ebân'ın şöyle dediğini aktarmaktadır:

"Ebû Hureyre'nin hadisleri, benzerleri maruf sünnete muhalif düşmedikçe ve onları kıyas reddetmedikçe kabul edilir. Ancak böyle olan hadisleri sahâbe ve tabiinin reddetmeyip kabul etmesi gerekir. İnsanların Ebû Hureyre'nin hadisleri ile ilgili birçok şeyde kuşkuya düşmelerinden dolayı, Ebû Hureyre'nin hadisleri, onun dışında hadis nakli ve hıfzı ile maruf olan kimselerin hadisleri mertebesinde değildir.

⁵⁴ Buhârî, Vudû', 33. Bab, hd.no: 172, s. 55; Müslim, Tahâret, 27. Bab, hd.no: 89, 91, 92, 93; c. I, s. 143; Ebû Dâvud, Tahâret, 37. Bab, hd.no: 73, s. 18; Tirmizî, Tahâret, 68. Bab, hd.no: 91, s. 33; Nesâî, Tahâret, 51. Bab, hd.no: 64, s. 18; İbn Mâce, Tahâret, 31. Bab, hd.no: 324, s. 82; Dârimî, Tahâret, 59. Bab, hd.no: 764, c. I, s. 572; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 245, 253, 265, 271, 314, 360, 398, 424, 437, 480, 482, 508; c. IV, 86; c. V, s. 6; Dârekutnî, Tahâret, hd.no: 181, 182, 192, c. I, s. 104-107; Abdürrezzâk, Tahâret, hd.no: 329-335, c. I, s. 96-97

⁵⁵ Bkz. 'İzzî, a.g.e., s. 244

⁵⁶ Buhârî, Savm, 69. Bab, hd.no: 2007, s. 481; Müslim, Sıyâm, 21. Bab, hd.no: 135, 33. Bab, hd.no:171, c. I, s. 505, 512; Nesâî, Sıyâm, 66. Bab, hd.no: 2321, s. 363; Dârimî, Savm, 46. Bab, hd.no: 1802, c. II, s. 1104; Abdürrezzâk, Sıyâm, hd.no: 7373-7374, c. IV, s. 173-174; Beyhakî, Sıyâm, 37. Bab, hd.no: 8071-8073, c. IV, s. 386-387; Dârekutnî, Sıyâm, hd.no: 2244-2252, c. III, s. 141-145

⁵⁷ Bkz. 'İzzî, a.g.e., s. 244

⁵⁸ 'İzzî, a.g.e., s. 244-245

İbrâhîm en-Neha'î şöyle demiştir: 'Ebû Hureyre'nin hadislerinin bazılarını alıyorlar bazılarını da terk ediyorlardı.' Ve yine en-Neha'î şöyle demiştir: ' Ebû Hureyre'nin hadislerinden ancak cennet ve cehennemden bahseden [yani akait konusunu ilgilendiren] hadisleri alıyorlar.' İbn Abbâs, Ebû Hureyre'nin Hz. Peygamberden rivâyet ettiği "Ateşin dokunduğu şeylerden sonra abdest almak gerekir" şeklindeki rivâyetini kabul etmemiş ve kıyasla bu rivâyete itiraz etmiştir. İbn Abbas şöyle demiştir: 'Ey Ebû Hureyre! Biz sıcak su ile abdest alıyoruz, ki bu su ateşte kaynamıştır. Yine bir yağ ile vücudumuzu yağlıyoruz ki, bu yağ da ateşte kaynamıştır. (Bunlardan sonra da mı abdest alacağız?!) bunun üzerine Ebû Hureyre İbn Abbas'a şöyle der: "Ey kardeşimin oğlu! Sana Rasûlullâh'tan bir hadis geldiğinde, ona çeşitli misaller getirme! Eğer birisi 'İbn Abbas'ta Hz. Peygamberden Ebû Hureyre'nin rivâyetinin aksine bir rivâyet vardı' derse, ona şöyle cevap verilir: "Eğer durum sizin dediğiniz gibi olsaydı, İbn Abbas "Rasûlullâh'tan işittim" der ve nâsîh olan hadisin hangisi olduğunu bilebilmek için, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadisi (Rasûlullâh'tan) ne zaman duyduğunu sorar ve Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadisi reddetmek için kıyasa sığınmazdı."⁵⁹

Cassâs, İsâ b. Ebân'ın Ebû Hureyre'nin hadislerine yaklaşım tarzı ile ilgili olarak şöyle bir yorum yapmaktadır: "İsâ b. Ebân, selefin Ebû Hureyre'nin hadislerine (bu hadisleri) asıllara kıyas etmek suretiyle itiraz etmelerini ve bu hadislere karşı ihtiyatlı davranmış olmalarını, Ebû Hureyre'nin rivâyetlerine kıyas yoluyla itiraz edilebileceğinin bir nedeni saymaktadır. Bu sonuca göre, İsâ b. Ebân, Ebû Hureyre'nin hadislerinden kıyasa uygun olanlarını kabul etmiş, muhalif olanlarını ise kabul etmemiştir. Ancak İsâ b. Ebân, (Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği hadis) sahâbenin kabul edip gereğine uydukları bir haber olursa, bu gibi durumlarda Ebû Hureyre'nin hadisine karşı, diğer sahabîler tarafından rivayet edilen hadis gibi, herhangi bir değişik muamele uygulamamıştır. Çünkü sahâbenin, Ebû Hureyre'nin hadisine itiraz ettikleri gibi o hadise kıyasla itiraz ettiklerine muttali olunmamıştır. İsâ b. Ebân bunu, Ebû Hureyre'nin haberine karşı ihtiyatlı davranmanın gerekçelerinden biri saymıştır. (İsâ b. Ebân bu gerekçeden hareketle) Ebû Hureyre'nin haberini, o haberin benzerlerine arzetmiş, eğer o haberin ilk ravileri, onu reddetmemişse o haberi kabul etmiş, ilk ravileri o habere muhalif düştüğünde ise o haberin benzerleri ile amel etmiş, o haberle amel etmemiştir. İbn Abbas'ın,

59 Özmen, Ramazan, "İsâ b. Ebân'ın Hayatı, Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri İle İlgili Bazı Görüşleri", İslam Hukûku Araştırmaları Dergisi, sy.: 12, 2008, s. 149 (el-Cassâs, Ebû Bekr b. Ahmed b. Ali er-Râzî, el-Fusûl fi'l-Usûl, I-IV, thk: Uceyl Câsim en-Neşmî, Kuveyt, 1994, III/127-128'den naklen)

Ebû Hureyre'nin ateşin dokunduğu şeylerden sonra abdest almak gerektiği ile ilgili rivâyetinde⁶⁰, o haberin benzerine itibar etmesi gibi...⁶¹

Özet olarak Abdülaziz el-Buhârî, Keşfu'l-Esrâr'da, Hanefîlerin prensip olarak, niçin fakîh olmayan ravilerin rivâyetlerini, kıyasa tercih etmediklerini şöyle izah etmektedir: "Sahâbenin selefinin icma etmesi suretiyle gerçekleşen kıyas, hüküm kaynağıdır. Halbuki haberin, Rasûlullâh'a aidiyeti/ittisali konusunda şüphe vardır. Uygulama açısından kıyasa sabit olan bir hükmün haber-i vâhidle sabit olan hükme üstünlüğü söz konusudur. Ravide yanılma ve yalan söyleme ihtimâli bulunduğu için kıyas, haber-i vâhiden daha sağlam bir delil olmaktadır. Yalan ve yanılma ihtimâli ise kıyasta mevcut değildir."⁶² Burada el-Buhârî'nin "kıyas" ile kastettiği şeyin; selefin kıyas yöntemini kullanarak belli bir hadise eleştiri getirmesi ve bu eleştirinin kimse tarafından kınanmamasından ötürü oluşan icmâ'nın kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Bir konuda belli bir icmâ'nın bulunması halinde ise o konuda yalan ve yanılma ihtimâlinin payı yok denecek seviyede görülmekte; dolayısıyla Hanefîler fakîh olmayan ravilerin rivâyetlerini kıyasa takdim etmemektedirler. Hanefîlerin özelde Ebû Hureyre genelde ise fakîh ve müçtehit olmayan sahâbe ravilerinin rivâyetlerine karşı geliştirdikleri metodolojiyi Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Aişe gibi fakîh ve müçtehit ravilerin uygulamalarına dayandırdıkları da görülmektedir. Bununla birlikte el-Buhârî, ilerleyen sayfalarda farklı bir yaklaşımı dillendirmektedir: "Hanefî âlimlerine göre her haber-i vâhid delil olma bakımından kıyastan öncelikli kabul edilmiştir. Örneğin Hanefî âlimleri unutarak yiyip içen oruçlunun hükmü konusunda, her ne kadar yapmış oldukları kıyasa aykırı bulmuşlar ise de Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği haberi delil almışlar, hatta Ebû Hanîfe 'şâyet bu rivâyet olmasaydı kıyasa dayanarak hüküm verirdim' demiştir. Aktarıldığına göre Ebû Yûsuf, mali konuların bir kısmında (Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği) musarrât hadisini delil almış ve müşterinin muhayyerlik hakkını ispata çalışmıştır. Ebû Hanîfe'nin de 'Allah ve Rasulünden bize ulaşan ne varsa hepsi başım gözüm üzerindedir' dediği sabittir. Hanefîlerin selef âlimlerinden, ravinin fakîh olmasının şart olduğuyula ilgili hiçbir görüş aktarılmamıştır. Buna göre bu görüş (yani ravinin fakîh olması şartı)

⁶⁰ Müslim, Hayz, 23. Bab, hd.no: 90, c. I, s. 168; Ebû Dâvûd, Tahâret, 75. Bab, hd.no: 187-193, s. 36-37; Tirmizî, Tahâret, 58. Bab, hd.no: 79, s. 29; Nesâî, Tahâret, 122. Bab, hd.no: 171-181, s. 36-37; İbn Mâce, Tahâret, 65. Bab, hd.no: 485-487, s. 99; Dârimî, Tahâret, 51. Bab, hd.no: 753, c. I, s. 565; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, 264, 272; c. II, 265, 271, 427, 470, 479, 503, 529; c. III, s. 275; c. V, s. 184, 188, 189, 190, 192; c. VI, s. 89, 283, 321, 326-328, 426, 427; Muvattâ, Salât, 13. Bab, hd.no: 54, c. I, s. 58; Abdürrezzâk, Salât, hd.no: 665-674, c. I, s. 172-174

⁶¹ Özmen, a.g.mak., s. 150

⁶² Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 552

sonraki dönemlerde ileri sürülmüş bir görüştür. Örneğin Hanefîlerin musarrât hadisini reddetmelerinin sebebi, bu haberin kitaba ve meşhûr sünnete aykırı olmasıdır. Yoksa ravisi fakîh olmadığı için bu ve benzeri haber(ler) reddedilmemiştir.”⁶³

Konuyla alakalı farklı yaklaşımların dile getirilmesinin en önemli sebebi olarak Hanefîlerin kullandıkları yöntemin gösterilmesi mümkündür. Çünkü ilk dönem Hanefî âlimlerinin, önce teori sonra pratik yerine önce pratik sonra teori yöntemini kullanmaları sonraki dönem Hanefî usulcülerinin bunu belli bir sisteme oturturken sıkıntıyla karşılaştıklarının en açık göstergesidir. Yöntem farklılığının yanı sıra ilk dönem Hanefî bilginlerinin Ebû Hureyre rivâyetlerine karşı yaklaşımlarının cevabı aranırken esas alınan rivâyetlerin/görüşlerin de ciddi bir tahlilden geçirilmesi gerektiği de ortadadır. Kimi rivâyetler ışığında onların, bu tür rivâyetleri kıyasa takdim etmedikleri yorumu ortaya atılabilirken, kimi rivâyetler ışığında ise tam tersine onların haber-i vâhidi her halükarda kıyasa takdim ettikleri sonucuna ulaşılabilmektedir.

2. Râvinin Fakih ve Müçtehit Olmaması

A. Kölenin Rivâyeti

Hanefîlere göre ravi, ravide aranan şartlara sahip olduktan sonra ister köle olsun ister hür olsun fark etmez; onun tarafından aktarılan rivâyetler makbûl sayılır. Çünkü onlara göre ravinin köle olması, her ne kadar şahitlik yapmasını engelleyen bir özellik olsa da, onun rivâyetinin makbûl olmasını engelleyici bir özellik değildir.⁶⁴ Hanefîlerin, köle olan ravinin rivâyette bulunması konusu ile şahitlikte bulunması konusunu birbirinden ayırt etmelerinin temel sebebini Abdülaziz el-Buhârî şöyle izah etmektedir: “İnsan haklarını ilgilendiren alanda yapılan şahitlik konusu rivâyet konusundan farklıdır. Çünkü şahitlikte, (rivâyet konusunda bulunmayan) örneğin âmâlık sebebiyle ortadan kalkan ilâve bir ayırt edici özelliğe ve kadınlık vasfı sebebiyle eksiklik bulunan ve kölelik vasfı sebebiyle ortadan kalkan tam velâyete ihtiyaç duyulur. Zira şahitlik; şahitlik yapan için şahitlik yapılan aleyhine velâyet hakkını gerektirirken; kâdı için de hakkında hüküm verilen kişi aleyhinde velâyet hakkını gerektirmektedir. Dikkat edilirse görülecektir ki, şahitlik, şahitlik yapılan kişiyi belli bir konuda yükümlülük/ilzam altına sokmaktadır. Hadisten haber verilmesi; velâyet konusu kapsamında değildir. Çünkü haberi aktaran kişi; aktarılan

63 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 559

64 Bkz. Sadru’s-Şerî’a, a.g.e., c. II, s. 13

kişiyi hiçbir şeyle yükümlü kılmamaktadır. Aksine; haberi aktaran kişi, haberin aktarıldığı kişiyi dinin hükmü ile yükümlü kılmaktadır. Çünkü bu hüküm ilk olarak haberi aktaranı yükümlülük altına sokmakta, daha sonra diğer insanları sokmaktadır.” “Örneğin, ramazan hilalini gördüğüne dair şahitlikte bulunmak öncelikle şahitlik yapanı yükümlü kılar. Ardından silsile yoluyla diğer insanlar yükümlü olurlar. Ancak velâyet konusu böyle değildir. Yani, böyle bir hüküm, silsile yoluyla başkası için geçerli olmaz. Nitekim velâyet konusuyla ilgili yapılan şahitlik, başkasını ilzâm edici değildir. İşte bundan dolayı; ramazan hilalini gördüğüne dair şahitlikte bulunan köle ya da kadının şahitlikleri makbûl sayılır.”⁶⁵

Rasûlullâh'ın, kölelerin rivâyetlerini/haberlerini/sözlerini makbûl ve güvenilir saydığına dair örnekler mevcuttur. Bunlardan biri, İranlı olup da daha sonra müslüman olan Selman (r.a)'dır. Abdülaziz el-Buhârî'nin, Keşfu'l-Esrâr adlı eserinde hakkında detaylı bilgi verdiği Selman-ı Fârisî, önceleri alaca atlara tapan bir kabileye mensup idi. Bu kabilenin din adamları bir gün Selman'a "sen temiz (hanifi) bir din arıyorsun. O'nun (s.a.s.) geliş zamanı yaklaştı. Senin Yesrib'e gitmen gerekir. Gönderilen peygamberin alameti ise, onun hediye olan şeyleri yemesi, sadaka olan şeyleri yememesidir" dedikleri aktarılmaktadır. Bu rivâyet doğru kabul edildiği takdirde görülecektir ki, Selman, köle olduğu halde bir gün Hz. Muhammed'e bir tabak yemek getirdiğinde peygamberimiz ona "bu nedir?" diye sorduğunda "bu bir sadakadır" cevabını vermesi üzerine Hz. Muhammed, ashâbına bundan yiyin dedi ancak kendisi yemedi. Başka bir gün ise bir tabak hurma getiren Selman'a, Hz. Muhammed bunun ne olduğunu sorduğunda bu da hediyedir karşılığını verince Hz. Muhammed bunu da kabul etti ve ondan hem kendisi hem de ashâbı birlikte yediler."⁶⁶ Bunu delil alan Hanefîler şöyle bir değerlendirmede bulunmuş olmaktadırlar: Eğer bir kölenin sözü, güvenilir/doğru olmamış olsaydı Hz. Muhammed bu söze itimat ve itibar etmezdi. İtimat ve itibar ettiğine göre kölenin rivâyeti de bu bağlamda makbûl sayılmalıdır, şeklinde düşündükleri görülmektedir. Diğer bir örnek ise "ramazan hilalini gördüğüne dair" şahitlik yapan kölenin şahitliğini makbûl saymasıdır.⁶⁷ Hz. Muhammed'in, azat olmadan önceki ve sonraki dönemlerinde Berîre (r.a.)'ın getirdiği habere/söylediği söze güvenmesidir. Bu ve

65 Sadru'sh-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 13; bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 353

66 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 542-543, 590; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 354

67 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 543

benzeri durumlar haberin makbûl sayılması konusunda hür ile kölenin aynı hükme tabi olduğunu, aralarında hiçbir fark bulunmadığını göstermektedir.⁶⁸

Serahsî, kölenin rivâyetinin kabul edilip edilmemesini, onun şahitliğinin kabul edilip edilmemesine kıyaslananın doğru olmadığını; çünkü kölenin, şahidin sahip olduğu velâyet ehliyetinden yoksun olmasının onun rivâyetinin makbul olmasına engel olmadığını belirtmekte ve velâyet ehliyetinin, kölenin rivâyetinde iki açıdan bulunmadığını ifade etmektedir. Buna göre;

* Haberi aktaran kişi, hiç kimseyi hiçbir şeyle ilzam etmemektedir. Ancak haberi işiten kişi, aktarılan haberin, itaati farz kıldığına dair inancı o kişiyi yükümlülük altına sokmaktadır. Şâyet haberi aktaran kişinin haberinde doğruluk payının mevcudiyeti ağır başmışsa bu durumda, itaati farz kıldığına dair olan inancı nedeniyle yükümlülük altına giren dinleyici, şahitlerin her birini yükümlü tutmaksızın şahitliğe dayalı olarak hukuki bir karar verme yükümlüsü olan kâdı hükmündedir. Zira şahidin kullandığı söz, şahitlik yapılan kişiyi ilzam edicidir, kâdıyı değil.

* Haberi aktaran kişi, öncelikle kendisi yükümlülük altına girmektedir. Daha sonra ise bu ilzâm edici olan hüküm, haberi işiten diğer kişilere sirâyet etmektedir. Şahit ise, öncelikle kendini değil de, başkasını yükümlülük altına sokmaktadır.⁶⁹

B. Kadının Rivâyeti

Hanefîler rivâyetin makbûl olması noktasında ravileri kadın-erkek diye ayırmamaktadırlar. Onlara göre nasıl ki bir erkeğin rivâyeti makbûlse kadının rivâyeti de makbûldür. Bu konuda gösterdikleri tarihsel referans ise genelde peygamber eşleridir, özellikle Hz. Aişe'dir. Sahâbenin, dine dair konularda çıkmaza girdiklerinde Rasûlullâh'ın eşlerine danışması ve onların haberlerine güvenmelerini dayanak alan⁷⁰ Hanefîlerin, örneğin Ebû Hureyre'nin kimi rivâyetlerine Hz. Aişe'nin yönelttiği eleştiri(ler)i de referans almaları da kadının rivâyetine önem verdiklerini gösteren bir tablodur.

Prensip olarak böyle düşünmekle birlikte Hanefîlerin, uygulamada bazı farklılıklara da gittikleri görülmektedir. Fakîh ve müçtehit olmayan ravilerin rivâyetleri konusundaki yaklaşımlarının, kadının rivâyeti alanında da geçerli olduğu

68 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 590

69 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 354

70 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

söylenbilir. Örneğin Hz. Ömer, Fâtıma binti Kays tarafından rivâyet edilen hadisi, kıyasa muvafık bulmadığı gerekçesiyle reddettiği kaynaklarda belirtilmektedir.⁷¹

Fatıma binti Kays tarafından rivâyet edilen hadisi müstenker hadis kategorisinde değerlendiren Hanefîlere göre mebtûte⁷² olan kadın iddet süresince nafaka almaya ve kocasının evinde kalmaya hak kazanır. Hz. Ömer, Abdullah İbn Mes'ûd, İbrâhîm en-Neha'î ve es-Sevrî gibi bir grup âlim bu görüştedir. Başka bir grup âlime göre ise hamile olmadıkça mebtûte'nin kocasının evinde kalma hakkı vardır ancak nafaka alma hakkı yoktur. İbn el-Müseyyeb'in, ez-Zührî'nin, Mâlik'in, Şâfiî'nin, el-Leys'in, el-Evzâ'î'nin, İbn Ebî Leylâ'nın da savunduğu görüş budur. İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre hamile olmadığı sürece mebtûte'nin ne nafaka ne de kocasının evinde kalma hakkı vardır. Bu görüşü aynı zamanda el-Hasan, 'Atâ bin Ebî Rabâh, eş-Şa'bî, Ahmed bin Hanbel ve İshâk; Fatıma binti Kays'ın rivâyetini esas alarak benimsemişlerdir. Fatıma binti Kays'ın haber verdiği göre kocası Ebû Amr bin Hafs el-Mahzûmî kendisini üç talakla birden boşamış. Ayrıca karısı için üç veya daha fazla sa' arpa nafaka olarak belirleyince karısı bunu az bulmuş. Ebû Amr ise daha önceden Hz. Ali'yle birlikte Hz. Muhammed tarafından Yemen tarafına gönderilmişti. O sıralarda Halid bin Velid, Mahzûmoğullarından bir grupla peygamberimizin yanına gelmek için yola çıkmışlardı. Peygamberimizin yanına vardıklarında Halid bin Velid Rasûlullâh'a "Ey Allah'ın Rasulü! Ebû Amr karısını üç talakla boşadı, bunun için karısına nafaka vermesi gerekir mi?" diye sorduğunda Rasûlullâh (s.a.s.) "onun ne nafaka alma hakkı ne de kocasının evinde bekleme hakkı vardır" demiş ve ardında da onu Ümmü Şerik'in evine taşınması için göndermiştir.⁷²

Diğer (ikinci) gruptakiler şöyle demiştir: Ehl-i Hicaz tarafından yapılan rivâyetlerde Fatıma'nın rivâyet ettiği hadisle ilgili olarak "kalacak yer" meselesi geçmemektedir. Diğer bazı rivâyetlerde ise "hamile olmadığın sürece senin nafaka hakkın da yoktur" ifadesi geçmektedir. Nafaka, ric'î talakla boşanmış olan kadının hakkıdır, buna göre "لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن" (Talak, 1), "اسكنوهن من حيث سكنتم من" (Talak, 6) âyetlerinin umumiliğine istinaden ric'î talakla boşanmış kadının "sükânâ" hakkı gerekliliğini ortaya koyduk. Bu âyetlerin her biri hem mebtûte olan hem de ric'î talakla boşanmış olan kadınları kapsamına almaktadır.⁷³

71 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 343-344; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 567

⇒ Kocasından üç talak/bâin talâk ile ayrılmış kadın. (Erdoğan, a.g.e., s. 278)

72 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 567

73 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y

“وان كن اولات حمل”⁷⁴ ibaresinin mefhumu, hamilelik bulunmadığı takdirde nafaka hakkının son bulacağına işaret etmektedir. Bunun anlamı ise şudur: Kadın, kocasıyla olan bağlantısı dolayısıyla nafaka almaya hak kazanır. Halbuki bâin talak ile bu bağlantı kopar. Ancak bâin talakla boşanmış olan kadın hamile ise çocuğu korumak ve yetiştirebilmek için nafaka almaya hak kazanır. İddeti tamamlandıktan sonra eğer çocuk süt emmekte ise bu çocuk dolayısıyla annenin nafaka almaya hak kazanması durumu da aynı hükme tabidir. Hanefîlere göre kadın, nikah dolayısıyla evde tutulmaktadır ki bundan dolayı hamile kadın ve ric’î talakla boşanmış kadın gibi nafaka almaya hak kazandığı gibi kocasının evinde kalmaya da hak kazanır. Hem nafaka hem de süknâ hakkı, nikah dolayısıyla kadının hak ettiği mali haklardandır. İddet ise nikah hukûkun bir parçasıdır. Nitekim bu hak dolayısıyla hem nafaka hem de süknâ hakkını elde eder. Zira İbn Mes’ûd kıraatine göre “اسكنوهن من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم”⁷⁵ âyette altı çizili kısım yer almaktadır.⁷⁵

Bain talak dolayısıyla iddet beklemekten ötürü nafaka talep eden Fatıma binti Kays’a Rasûlullâh’ın nafaka verilmesi ve kocasının evinde kalması yönünde bir karar vermediğine dair rivâyet Hz. Ömer’e ulaştığında; o, “doğru söyleyip söylemediğini, unutup unutmadığını bilmediğimiz bir kadının sözüne dayanarak peygamberimizin sünnetini ve Rabbimizin kitabını terk edecek değiliz” sözüyle ilgili olarak İsa bin Ebân şöyle demektedir: Hz. Ömer, kitap ve sünnet lafızlarıyla kıyası kastetmiştir... Nitekim, Hz. Ömer kıyasa aykırı bir haberi bilseydi onu rivâyet ederdi. Aynı şekilde bu iki haberden biriyle amel edebilmek için de o haberlerin tarihlerini araştırırdı. Bu hadisi, kişisel görüşü bu habere uygun düşmüş olan kişi(ler) makbûl saymışlardır.⁷⁶

Şâyet, “Hz. Ömer, bu hadisi yalan ve unutma vasıflarının bulunması şüphesinden dolayı reddetmiştir. Yalan ve unutma özellikleri esas alınarak, kıyasa uygun düşse dahi her haber reddedilir” şeklinde bir iddia ortaya atılırsa şöyle cevap veririz: “Şâyet Hz. Ömer bunu kastetmiş olsaydı ‘kabul etmiyoruz’ derdi. ‘Rabbimizin kitabını terk edecek değiliz’ dediğine göre, kitap lafzını –ki burada o kıyası/yerleşik uygulamayı kastetmiştir- kullanmasından anlıyoruz ki o kıyasa aykırılığı sebebiyle o haberi reddetmiştir.”⁷⁷

⁷⁴ Talâk, 6

⁷⁵ Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 567-568

⁷⁶ Debbûsî, a.g.e., s. 183; bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 343-344

⁷⁷ Debbûsî, a.g.e., a.y.

Hanefîlerin, Fatıma binti Kays'ın rivâyeti yerine Hz. Ömer'in yaklaşımını esas almalarının yanı sıra İbn Mes'ûd kıraatini de dikkate aldıkları görülmektedir. Hanefîler, meşhûr hükmünde olan kıraatleri, şer'î hüküm çıkartırken baz almaktadırlar. Bu ve benzeri örnekler çok olmakla birlikte bunlara ilgili yerlerde temas edilecektir.

C. Kazf Suçundan Ötürü Ceza Almış Kişinin Rivâyeti

"Kazf" suçu; bir kimseye ta'yir ve şetim kastıyla zina isnadında bulunmak demektir.⁷⁸ Bu suçtan ötürü cezalandırılmış olan kişinin, daha sonra tövbe etmesi mümkündür. Ancak tövbe etse dahi birisi aleyhinde ortaya attığı yalan sözü bir daha tekrarlamayacağına tam olarak garantisi var mı, diye şüphe etmek de mümkündür. Hanefîler, işte tam da bu noktada bu suçtan ceza almış bir kişinin, cezasını çektikten sonra tövbe etmesi halinde rivâyetinin makbûl sayılıp sayılmayacağı konusunda farklı düşünmektedirler.

Prensip olarak böyle bir suçtan ötürü cezalandırılmış bir kişi, tövbe ettikten sonra, haber rivâyeti konusunda, bu suçtan ceza almamış kişi gibi kabul edilir. Zira Hz. Ebû Bekir (r.a) bu suçtan dolayı cezalandırılmış olan kişinin rivâyetini makbûl saymış, bu rivâyeti cezalandırılmadan önce mi yoksa sonra mı rivâyet ettiğini araştırmakla meşgul olmamıştır.⁷⁹ Muhammed b. el-Hasan'ın aktardığına göre; Ebû Hanîfe'ye göre bu suçtan ötürü cezalandırılmış bir kişinin rivâyeti makbûl sayılmamaktadır. Çünkü o kişi yalan söyleme suçundan dolayı hukûkî bakımdan cezalandırılmıştır. Yalan söyleme sebebiyle cezalandırılmış olan bir kişinin ise günlük hayatındaki alanlarda yalan konuşmaması, dolayısıyla âdil olması düşünülemez. Herhangi bir haberin hüküm kaynağı olmasının şartı, mutlâk/kesin adâlet özelliğinin mevcudiyetidir.⁸⁰

Hanefîlere göre fisk ve yalan özelliğinin bulunması sebebiyle tövbe eden kişinin rivâyeti kabul edilmesine edilir de, Rasûlullâh'ın herhangi bir hadisiyle ilgili olarak kasten yalan söylemekten dolayı tövbe eden kişinin –çok güzel bir tövbede bulursa dahi- rivâyeti kesinlikle makbûl sayılmamaktadır.⁸¹

78 Bkz. Erdoğın, a.g.e., s. 238

79 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 354

80 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 590; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 355

81 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 590-591

3. Rivâyeti Şüpheli Olanlar

A. Kâfirin Rivâyeti

Hanefilere göre, inancı ve müslümanlara karşı olan düşünce ve duyguları sebebiyle kafirin söylediği sözün ve aktardığı rivâyetin –ki bu rivâyet Hz. Muhammed'e de ait olabilir başka birine ait bir söz de olabilir – ibadetler alanında, salt ilzâmın bulunduğu kul hakları alanında ve hukukullah alanında makbul sayılması sözkonusu değildir.⁸²

Hanefiler sadece râvinin/aktaranın mümeyyiz olmasını şart koştukları “kesin olarak bağlayıcılığın bulunmadığı, kullar arasında gerçekleşen muamelat” alanında kafirin rivâyetinin makbul sayılmasının toplumsal bir zorunluluk olduğu kanaatindedirler. Kısacası Hanefiler kafirin rivâyetini tümünden reddetmek yerine maslahat prensibi gereği bazı alanlarda ve konularda makbul saymaktadırlar. Örneğin kafir de olsa, mümeyyiz olduğu takdirde bir kimse ticaretle ilgili bir konuda haber verse ve bunu işiten kişinin kalbinde, doğru söylediğine dair bir kanaat oluşup da ondan alışverişte bulursa Hanefiler bunu caiz görmektedirler. Gerekçe olarak da, Hz. Muhammed zamanından itibaren pazarlarda insanların birbirleriyle muamelatta bulunmalarını ve ticari işlemlerde buldukları kişilerle ilgili olarak adâlet vasfını şart koşmamalarını ileri sürmektedirler.⁸³

Ancak mestûr râviyle ilgili olan başlıkta geçen örnekte olduğu gibi Hanefilere göre özellikle ibadet konusunu ilgilendirdiği için; mevcut suyun temiz ya da pis olduğunu bir kafirin söylemesi/ haber olarak aktarmasına güvenilemez. İmam Muhammed şöyle aktarmaktadır: Eğer bir kimseye göre âdil olan biri suyun pis olduğunu haber verse o kişinin suyu dökmeden teyemmüm etmesi gerekir. Çünkü onun sözüne güvenerek hareket etmesi gerekir. Fasığın böyle bir şey söylemesi durumunda ise teyemmüm etmesi gerekir, ancak suyu dökmesi daha doğrudur. Çünkü fasiğın sözü, gerçek olduktan sonra amel etmeyi zorunlu kılar, fakat onun sözünde şüphe unsuru bulunduğu için suyu dökmesi gerekir. Ki suyu dökme ona güvenmiş demektir. Şüphenin mevcudiyeti ise vucûbiyeti ortadan kaldırır. İşte bundan dolayı suyun dökülmesinin gerekliliğini ifade ettik. Kafirin böyle bir şey söylemesi durumunda ise teyemmüm alınmaması gerekir, yani onun sözüne güvenmeyerek o suyla abdest alınması gerekir. İmam Muhammed böyle demekle birlikte, özellikle kafirin sözünün hükmüyle alakalı olarak şöyle demektedir: “Fakat

82 Bkz. Serashî, a.g.e., c. I, s. 333-338

83 Bkz. Serashî, a.g.e., c. I, s. 335-336

banaya göre her ne kadar kafirin sözüne dayanarak amel edilmemesi gerekse bile en güzel uygulama kişinin suyu dökmesidir.”⁸⁴ Abdülaziz el-Buhârî ise, “kafirin sözünü işittikten sonra suyun dökülüp de abdest alınması daha doğrudur. Çünkü kafirin doğru söylemiş olma ihtimali de vardır. Nitekim küfür özelliği kişinin doğru söylemesini engellemez. Suyu dökmeyip onunla abdest alması temizliğe neden olmaz, aksine azaların pis olmasına neden olur. Suyu dökerek ihtiyat göstermek daha sonra teyemmüm etmek temizliğin hasıl olması ve kesin bilgiye dayanarak pislikten sakınmak içindir. Eğer işiten kişinin kalbinde, kafirin doğru söylediğine dair bir kanaat oluşmuşsa o suyla abdest alması en uygun yoldur” demektedir.⁸⁵

Abdülaziz el-Buhârî'nin, kafirin rivâyetinin/sözünün hükmünü, yukarıdaki fikhî uygulamadan hareketle belli bir ilkeye oturtmaya çalıştığı görülmektedir. Şöyle ki; ona göre, kafir olanın hadis rivâyetindeki konumu suyun pis olduğundan haber vermesi meselesinde olduğu gibidir. Yani suyun pis olması meselesinde sözü makbul sayılmadığı gibi dinle ilgili olarak rivâyet ettiği haber ne makbul sayılır ne de hüküm kaynağı kabul edilir. Kafir olanla fasık olanın hadis rivâyeti meselesinde farklılık vardır. Şöyle ki, şâyet ihtiyat amacıyla rivâyet makbul sayılacak olsa fasığın rivâyeti kafirin rivâyetinden daha üstün kabul edilir.⁸⁶

B. Sabî ve Ma'tûh'un Rivâyeti

Sabinin rivâyeti ve rivâyetinin hükmüne geçilmeden önce, İslam alimleri arasında, sabinin rivâyetinin hükmü ile yakından bağlantılı görülen hadis işitmeye başlama yaşı ile ilgili ortaya konulan görüş farklılıklarına temas edilmesi yerinde olacaktır.

Ehl-i hadis; bu konuda prensip olarak; hukuki anlamda ehliyet vasfına sahip olunmadan önce hadisin tahammül edilmesini / ezberlenmesini sahih kabul etmektedir. Bu ilkeye göre örneğin müslüman olmadan önce hadis ezberleyip de müslüman olduktan sonra rivâyette bulunan kişi ile buluğa girmeden önce hadis dinleyip buluğa girdikten sonra rivâyette bulunan sabinin rivâyetini makbul saymaktadırlar.⁸⁷

Ancak bir grup âlim; buluğa girmeden önce hadis dinleyen sabinin buluğa girdikten sonra o hadisi rivâyet etmesini geçersiz görmektedirler ki, hadis usulü

84 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 34; Serahsî, c. I, s. 371-372

85 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 35

86 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 34-35

87 Bkz. Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 128; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 247; Suyûtî, a.g.e., c. II, s. 3

yazarlarından olan İbnu's-Salâh ve es-Suyûti gibi alimler bu görüşü hatalı bulduklarını ifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre bu görüşe aykırı olan durum; el-Hasan b. Ali, İbn Abbâs, İbnü'z-Zübeyr, en-Nu'mân b. Beşîr, es-Sâib b. Yezîd, el-Misver b. Mahreme gibi sahabilerin, sabî iken hadis dinleyip de buluğa girdikten sonra rivâyette bulunmaları ve bu hadisleri ne zaman dinlediklerinin araştırılmadan insanlar tarafından makbul sayılmasıdır. Yine onlara göre, sahabenin uygulaması aynen sonraki nesiller arasında da devam etmiştir ki, yanlış bir uygulama olsaydı devam etmezdi.⁸⁸

Az da olsa sabî iken hadis dinleyip buluğ çağından sonra rivâyette bulunulmasını makbul saymayanlar bulunmakla birlikte çoğunluk bu durumu makbul saymaktadır. Ancak hadisin en erken kaç yaşında dinlenmeye/işitilmeye başlanması gerektiği konusunda çoğunluk arasında farklı görüşler mevcuttur. Buna göre hadisi dinlemeye başlama yaşı olarak ileri sürülen görüşler arasında; "dört", "beş", "temyiz çağı", "binek hayvanı ile eşeği ayırt etme yaşı", "on", "yirmi" ve "otuz" gibi farklı yaklaşımlar bulunmaktadır.⁸⁹

Örneğin "bir çocuk kaç yaşında hadis dinlemeye başlamalı?" şeklindeki bir soruya Mûsâ b. Hârûn bir rivâyete göre "inek ile binek hayvanlarını ayırt etmeye başladığı yaşta", diğer bir rivâyete göre ise "inek ile eşeği ayırt etmeye başladığı yaşta" şeklinde cevap verdiği ifade edilmektedir. Aynı soruya Ahmed b. Hanbel ise, "akletmeye ve zabt etmeye başladığı yaşta" cevabını vermiştir. Kendisine, adamın birinin "sabînin, on beş yaşından önce hadis dinlemeye başlaması caiz değildir" dediği hatırlatıldığında ise "ne berbat bir görüş!" karşılığını verdiği söylenmektedir.⁹⁰ Bu görüş ile, el-Kâdî el-'Iyâd'ın aktardığı "bu ilmin uzmanlarına göre en erken başlama yaşı beştir"⁹¹ şeklindeki görüş arasında paralellik bulunduğu görülmektedir. Şafii alimlerinden olan Ebû Abdullah ez-Zübeyrî ise; hadis [dinleme] ve kitabetine, aklın başa geldiği yaş olarak gördüğü yirmi yaşında başlanmasının; yirmi yaşından önce ise Kuran'ı ve ferâizi, yani fıkıhı ezberlemekle meşgul olunmasının daha güzel olacağını ifade etmektedir.⁹²

Yaş sınırlaması konusunda farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, es-Suyûtî, belli bir yaş sınırlamasına gidilmesini doğru bulmamakta⁹³, aksine İbnu's-Salâh gibi

88 Bkz. Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 128; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 247

89 Bkz. İbn Kesîr, el-Bâ'isü'l-Hasîs, c. I, s. 324-325

90 Bkz. Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 129-130; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 248-249; Suyûtî, a.g.e., c. II, s.5

91 Bkz. Suyûtî, a.g.e., c. II, s.4; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 249

92 Bkz. Suyûtî, a.g.e., c. II, s. 3-4; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 247-248

93 Bkz. Suyûtî, a.g.e., c. II, s. 4

temyîz yaşını esas almaktadır. Çünkü onlara göre temyiz çağı, hitabın anlaşılıp karşılık verilebildiği zaman dilimidir.⁹⁴

Hanefi usulcülerinin; İmam Muhammed'in, "el-İstihsân" adlı eserindeki fikhî uygulamaya dayalı görüşüne istinâden sabinin rivâyetinin hükmünü belli bir ilkeye oturtmaya çalıştıkları görülmektedir. İmam Muhammed burada şöyle demektedir: "*Namaza hazırlık yapan yolcu, kendisine göre güvenilir bir müslümanın, suyun pis olduğunu haber verdiği bir kuyudaki sudan başka bir su bulamasa bile o sudan abdest alamaz. Eğer o kişi fasık ise o zaman o suyla abdest alır. O kişi mestûr olsa da hüküm aynıdır. Eğer suyun pis olduğunu haber veren kişi zimmî ise sözü makbul sayılmaz. Eğer söylediklerini akledabilen bir sabî veya ma'tûh ise de hüküm aynıdır.*" El-Buhârî, Hanefilerin bir kısmına göre buradaki atıftan kastın, "güvenilir olduğu takdirde sabî, bâliğ hükmündedir" şeklinde anlaşılması gerektiği, buna göre "sabî" kelimesinin, "kafir" kelimesine değil de "âdil olan râvi" kelimesine atfedilmiş olduğu, bunun delilinin ise metinde geçen "söylediklerini akledabilen" sözüyle sabînin kayıt altına alınmış olduğu, eğer sabî lafzı, kafir lafzına atfedilmiş olsaydı böyle bir kaydın zikredilmesinin gereksiz olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir.⁹⁵ Bir kısım Hanefi uleması ise bu ifadedeki maksadın, hüküm yönünden sabinin fasık gibi olduğu ve mevcut suyun temiz veya pis olduğunu haber vermesi noktasında fasık hükmünde olduğunu zannetmişlerdir. Serahsî'ye göre ise doğrusu, bağlayıcılık ve hüküm yönünden sabî, kafir hükmünde olmaktadır. Dayandığı gerekçelerden biri; nasıl ki kafir, müslümanlar aleyhine şahitlik yapamaz aynen öyle sabî de potansiyel olarak şahitlik ehliyetine sahip değildir. Ancak fasık böyle değildir, çünkü fık özelliğinden ötürü her ne kadar şahitliği makbul değilse de o potansiyel olarak şahitlik ehliyetine sahiptir. Sabî ise, kendisi hiçbir şeyle yükümlü değilken aktardığı haberle başka birilerini yükümlülük altına sokmaktadır. İkincisi ise sabinin, kafir gibi emir ve yasaklarla muhatap olmaması ve dolayısıyla yükümlü olmaksızın başka birilerini yükümlülük altına sokmaya çalışmasıdır. Üçüncüsü ise sabinin aynı zamanda, aktardığı haberin hükmüne inanıyor olmamasıdır. Ancak fasık, sabî ve kafirden farklı olarak öncelikle kendisi yükümlüdür ve ardından başkalarını yükümlülük altına sokmaktadır.⁹⁶

94 Bkz. Suyûtî, a.g.e., a.y., Şehrezûrî, 'Ulûm, s. 130; Şehrezûrî, Ma'rifet, s. 250

95 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 32

96 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 372; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 32

Hanefi alimlerine göre ma'tûh⁹⁷ da sabî hükmündedir. Hem ma'tûh hem de sabî akıl noktasında kendilerinde bir eksiklik bulunduğu için hükümler noktasında her ikisi de denk kabul edilmiştir.⁹⁸

Sabî ve ma'tûhun rivâyetini makbul sayanların dayandıkları delil ise Kuba mescidinde bulunanların Abdullah b. Ömer'in aktardığı rivâyeti kabul etmeleridir. Bu rivâyete göre İbn Ömer kıblenin Kâbe'ye döndürüldüğünü haber⁹⁹ vermesi üzerine oradakiler namazda iken yönlerini Kâbe'ye çevirmişlerdi. Halbuki o sırada İbn Ömer sabî idi. Pezdevî ve Serahsî gibi Hanefi usulcüler ise bu gerekçeyi sağlam bulmamışlardır. Çünkü onlara göre o sırada İbn Ömer sabî değildi. İbn Ömer Bedir ya da Uhud günü savaşa katılmak için Rasulullah'tan izin istemiş ve râvileri farklı görüşleri doğrultusunda söylemek gerekirse o, o sırada daha on dört yaşında imiş ve Rasulullah (s.a.s.) onu geri çevirmiş. Kible yönünün değiştirilmesi meselesi ise Bedir savaşından iki ay kadar önce vuku bulmuştu. Kuba mescidinde bulunanlar ise namazda iken Kâbe'ye yönelmesi bilgisini içeren bu habere güvenmişlerdi ve ayrıca Rasulullah (s.a.s.) da orada bulunanlardan hiçbirini bu davranışından ötürü kınamamıştı. Serahsî'nin konuyla ilgili yorumu ise şudur: "o sırada gelen kişi bir rivâyete göre Enes b. Mâlik, bir diğer rivâyete göre ise Abdullah b. Ömer idi. Bize göre onların her ikisi de bir diğerinin ardından oraya gelmişler ve kıblenin değiştirildiği haberini vermişlerdi. Mescittekiler ise baliğ olan Enes b. Mâlik'in veya İbn Ömer'in sözüne/haberine güvenmişlerdir. Ayrıca Rasulullah (s.a.s.)'ın İbn Ömer'i Bedir veya Uhud savaşına katılmaktan alıkoymasının sebebi ise İbn Ömer'in yaşının küçük olması değil, aksine bünyesinin zayıf olmasıdır. Halbuki on dört yaşında olan bir kişi, buluğ çağına girmiş demektir."¹⁰⁰

97 Ma'tûh, fıkıh terminolojisinde 'ateh sahibi olana denir. 'Ateh ise: akli dengenin bozulması demektir ki, bu durum sahibini, anlayışı az, sözü karmaşık ve tedbiri bozuk bir kişi haline getirir. İki 'ateh durumu söz konusudur. Bunlardan ilki; kişide, idrak ve temyiz kabiliyetlerinin devam etmemesi durumudur. Böyle bir durumda olan kişi, mecnûn hükmünde kabul edilir. Diğerisi ise, idrak ve temyiz kabiliyetleri bulunsa bile, akli melekeleri tam olan kişilerininki gibi değildir. bu durumda olan kişi, mümey.y.iz sabî hükmünde kabul edilmektedir. (Bkz. Hasan, Hâlid Ramazan, *Mu'cemu Usûlu'l-Fıkh*, 1. Baskı, el-Ravzâ, Mısır, 1998, s. 56)

98 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 372

99 Buhârî, Salât, 31. Bab, hd.no: 399, s. 110; Müslim, Mesâcid, 2. Bab, hd.no: 11-15, c. I, s. 238-239; Nesâî, Salât, 22. Bab, hd.no: 489, s. 84; İbn Mâce, İkâme, 56. Bab, hd.no: 1010, s. 183-184; Dârimî, Salât, 30. Bab, hd.no: 1270, c. II, s. 786-787; Ebû Dâvûd, Salât, 206. Bab, hd.no: 1045, s. 181; MuvatTâ, Salât, 127. Bab, hd.no: 524 vd, c. I, s. 269 vd; Beyhakî, Salât, 107. Bab, hd.no: 2189 vd, c. II, s. 3-5; Dârekutnî, Salât, hd.no: 1071 vd, c. II, s. 11 vd.

100 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 372-373; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 32

C. Muğaffel ve Müsâhilin Rivâyeti

“Muğaffel”, kişiliğindeki dalgınlık ve unutkanlığın bütün davranışlarında baskın olduğu kişi demektir. “Müsâhil” ise yanılma ve dalgınlık noktasında dikkatsiz davranan, dalgınlık ve yanılmanın farkında olduktan sonra bunu düzeltmek için çaba sarf etmeyen pervasız, ayrıca dine ait konularda özen sarf etmeyen ve ihtiyat gerektiren konularda da tedbirli olmayan anlamına gelir. Hanefiler, bu iki tür kişinin rivâyet ettikleri haberleri, kesinlikle delil olmayacağı konusunda sabî ve ma’tûh hükmünde kabul etmektedirler. Çünkü onlara göre, fık özelliği itibariyle yalan söyleme ihtimalinin ağır basması gibi yanılma ve dalgınlık özellikleri, aşırı dalgınlık itibariyle de, müsâhil ve muğaffelin rivâyetinde ağır basmaktadır. Âdil oldukları takdirde rivâyet ettikleri haberlerin kabul edilmesi gerektiği iddia edilemez. Çünkü âdil olan kişi dikkat ve zabt vasıfları bulunmadan rivâyette bulunmadığı gibi dalgınlıktan ötürü rivâyette bulunması da caiz olamaz. Hanefilere göre rivâyetin makbul olmasını sağlayan şartlar olgunlaşmadıkça haber hüküm kaynağı olamaz. Buna göre râvinin hatırlaması, unutmaması özelliğine ağır bastığı zaman rivâyeti hüküm kaynağı olabilir. Yoksa rivâyeti esnasında unutma özelliği, hatırlama özelliğine ağır basmışsa o haber, hüküm kaynağı olamaz.

Râvinin bazı davranışlarında gaflet içinde olduğunu gördüğü için onun dalgınlıkla rivâyette bulunduğu şüphesi kendisinde oluştuğu zaman, hadisi dinleyen kişinin, râvinin rivâyet ettiği haberi reddetmesinde hiçbir sakınca yoktur. Eğer rivâyeti dinleyen kişi, râvinin yanıldığından haberi olmamışsa, rivâyet ettiği haberi makbul sayılır.¹⁰¹

D. Sâhibu’l-Hevâ Olanın Rivâyeti

Hevâ; dinin çağırısına kulak asmaksızın lezzet aldığı şehevî duygulara nefsin eğilim göstermesi demektir. Bu noktada dinin mubah kıldığı şehevî duygulardan bahsedilmemektedir. Burada bahsi geçen hevâdan maksat, kişi hakkında kötülener ve yaptığı takdirde de kişinin hor görüldüğü hevâdır.¹⁰²

Hanefilere göre iki türlü hevâ vardır ki bunlardan ilki, sahibinin dolaylı olarak tekfîr edilmesine, diğeri de tekfîr edilmeyip dolaylı fasık hükmünde görülmesine neden olmaktadır. İlkine, yani dolaylı olarak kişinin tekfîr edilmesine neden olan hevâ sahiplerine Hanefiler, Ğulât-ı Mücessime, Rafizîler ve benzerlerini örnek

101 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 36; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 373

102 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 36-37

vermektedirler. Birinci kısım hevâ sahipleri hakkında alimler ihtilaf etmişlerdir. Usulcülerden bir grup, hevâsı konusunda tekfîr edilen kişinin şahitliğinin kabul edilmesi gibi rivâyetinin kabul edilmesi kanaatindedirler. Çünkü onlara göre, bir kişi, kible ehli olmaktan çıkmadıkça, dinin bahsettiği büyük günahlardan sakındıkça ve kesin olarak kâfir olduğu bilinmedikçe o kişinin aktardığı haberde doğruluk payı bulunur ve âdil-müslüman bir râvinin rivâyetinin kabul edildiği gibi kabul edilir. Alimlerin çoğunluğu ise her iki grup hevâ sahibinin de rivâyet ettikleri haberlerin reddedilmesi görüşündedir. Çünkü kâfir, ne şahitlikte bulunmaya ne de rivâyet aktarmaya ehil bir kişidir.¹⁰³

İkinci kısım, yani dolaylı fasıkla ilgili olarak da farklı görüşler bulunmaktadır. Kâdı Ebû Bekir el-Bâkılânî'ye ve onun izinden gidenlere göre fasık olan kişinin hem şahitliği hem de rivâyeti merdûd sayılır. Çünkü amelde var olan fîsk özelliği, şahitliğin/rivâyetin makbul sayılmasına engel bir durumdur. Râvinin kafir ya da köle olduğunun bilinmemesi bir mazeret olamayacağı gibi onun fasık olduğunun bilinmemesi de bir mazeret olamaz, yani her halükarda rivâyeti makbul sayılmaz. Genel çoğunluk ise, fasiğin şahitliğinin kabul edilebileceği görüşündedir. Ancak yalan söyleme olasılığı bulunduğu için fasiğin rivâyeti ve şahitliği makbul sayılmaz. Örneğin haram olduğunu bildiği halde inandığı dinin yasaklarını alışkanlık haline getirmesi kişinin yalan söylemeye cüret edebileceğinin bir işaretidir de. İşte bundan dolayı doğru söyleyebileceği düşüncesi önemini kaybeder.¹⁰⁴

Mâlik b. Enes, insanları nefsânî isteklerine çağıran hevâ sahiplerinden ve Rasulullah (s.a.s.) hakkında yalan söyleyen kimseler tarafından rivâyet edilmiş sahih hiçbir hadisin bulunmadığını dile getirmektedir. Ebû'l-Huseyn el-Basrî de "el-Mu'temed" adlı eserinde, eski alimlerin, mezhep ayrılığı gerçekleşikten sonra birbirlerinden rivâyet ettikleri hadisleri kabul ettikleri ve tabiîn döneminde yaşayanların da diğer fırkaların rivâyetlerini makbul saydıkları gerekçesiyle, büyük fakihlerin, davranışlarında günah işlemekten sakındığı sürece itikâdî anlamda bir kişinin fasık olmasının rivâyet ettiği hadisin makbul sayılmasına engel olamayacağı yaklaşımını benimsediklerini dile getirmiştir. Ehli kible olmaktan çıkmadığı ve günah işlemekten de sakındığı sürece belli davranışlar nedeniyle dolaylı tekfîr edilen kişi için de söz konusu durum aynıdır. Çünkü doğru söylemiş olabileceği şeklindeki düşünce ortadan kalkmamaktadır. Pek çok hadis alimi vardır ki öncekilerin rivâyetlerini makbul saymışlardır. Örneğin, mezhepleri hakkında bilgi sahibi

103 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 36-37

104 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 37

oldukları halde ve sözlerinden dolayı birileri tarafından tekfîr edildiklerini bildikleri halde el-Hasan, Katâde ve 'Amr b. 'Ubeyd gibi şahsiyetlerin rivâyetleri makbul sayılmıştır. Buna karşın mezhebi hakkında fanatik olduğu açıkça görülen bir kişinin rivâyeti, zararlı eylemlerde bulunmak suretiyle fasık olan kişinin hadisinin makbul sayılmaması gibi makbul sayılmamaktadır. Pezdevî'ye göre, bidatçı olan bir kişi eğer tekfîr edilen biri ise, tekfîr edilen biri olmasa bile aktardığı haber makbul sayılmaz. Eğer Rasulullah (s.a.s.) adına hadis uydurmanın doğru olduğuna inanan biri ise yine rivâyet ettiği haber makbul sayılmaz. Çünkü yalan söylemiş olma ihtimali mevcuttur. Bu duruma Kerrâmiyye mezhebi örnek verilebilir. Bunlar terğîb ve terhîb amaçlı olarak hadis uydurmanın caiz olduğuna inanan bir mezheptir. Eğer hadis uyduran biri değilse ve de âdil ise, doğru söylemiş olma ihtimali ağır bastığı gerekçesiyle rivâyet ettiği haber makbul sayılır.¹⁰⁵

E. Fasıkın Rivâyeti

Alimlere göre prensip olarak fasık kişinin rivâyeti dini konularda kesin olarak hüccet olamaz. Ancak bazı alimlere göre ise, fasık kişinin rivâyetiyle ilgili hüküm verilirken, işiten kişinin kalbinde oluşan kanaatin önemi büyüktür. Yani bunlar, fasiğin rivâyetiyle ilgili olarak, kişisel kanaate göre hüküm verilmesinin gerekli olduğunu savunmaktadırlar. Şöyle ki; işiten kişi rivâyetin doğru olduğuna dair kuvvetli bir kanaate sahip olmuşsa o haberle amel etmesi gerekir. Değilse amel etmemesi gerekir.

Örneğin eğer fasık bir kişi, suyun temiz ya da pis olduğunu veya yiyeceğin helal ya da haram olduğunu haber vermişse dinî bir emir olmasından ötürü o haber hakkında işitenin, kişisel kanaatine göre karar vermesi gerekir. Pezdevî ise bu görüşe karşı çıkmakta ve ister işitenin kalbinde fasiğin doğru söylediğine dair bir kanaat oluşsun ister oluşmasın, dine dair konularda kesinlikle bu tür bir rivâyetin makbul sayılmayacağını savunmaktadır. Çünkü her bir haber ancak kendisindeki doğruluk vasfının ağır basmasına göre hüküm kaynağı olabilir. Yoksa kişisel kanaatin ağır basmasına göre değil. Fısk özelliğine bakıldığında ise o, doğruluk vasfının ağır basmasını ortadan kaldıran bir özellik olup haberin yalan olma vasfının ağır basmasını sağlayan bir özelliktir.¹⁰⁶

Serahsî, İmam Muhammed'in, "el-istihsân" adlı eserindeki –yukarıda örneği görülen- fikhî uygulamaya dayalı olarak İmam Muhammed'in ve bir kısım Hanefi

105 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 39

106 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 30

aliminin, bu yaklaşımı benimsediği kanaatini ortaya koymaktadır. Onlardan farklı olarak ise o, doğru olan yaklaşımın, şahitliği makbul olmadığı için fasiğın, mevcut yiyeceğin helal veya haram olduğuna ya da suyun temiz veya pis olduğuna dair aktardığı haberin hüküm kaynağı olamayacağı; sadece ve sadece zaruret dolayısıyla çoğunluk görüş tarafından desteklendiği takdirde güvenilir olabileceği, şeklinde olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁷

Ancak Hanefi alimleri, muâmelâta dair konularda zaruret dolayısıyla fasiğın aktardığı haberin makbul kılındığını; çünkü insanlar arasında muâmelâtı ilgilendiren olayların çokça vuku bulunduğunu ve fasiğın da bu türden aktardığı her haber için âdil birini bulmanın zor olduğunu; dolayısıyla bu tür haberlerde bağlayıcılık özelliğinin bulunmadığını, bundan dolayı da mutlak anlamda muâmelâtla ilgili konularda fasiğın haberine güvenilmesinin caiz kılındığını savunmaktadırlar. Helal ve haram kılma konusunda ise her yönüyle bağlayıcılık mefhumunun bulunmasından ötürü fasık kişinin haberine zann-ı gâlib dahil olmadıkça mutlak anlamda helal ve haram kılmayı gerektiren konularda fasiğın aktardığı haber güvenilir kabul edilmemektedir.¹⁰⁸

Birilerinin iddia ettiği gibi fasık kişinin rivâyetinin kabul edilmesi ilkesine dayanma zorunluluğu yoktur diyen el-Buhârî şöyle devam etmektedir: “çünkü haberlerin naklini sadece fasıklar değil pek çok âdil kişi öğrenmektedir. Hadisin öğrenilmesi noktasında onlardan bizzat işitilme imkanı da bulunmaktadır. Buna göre fasiğın rivâyetine itimat etmeye gerek yoktur.” “el-Mebsût” adlı eserde “fasiğın, suyun pis olduğundan bahsetmesi” meselesi açıklandıktan sonra şöyle denilmektedir: “İmam Muhammed fasık ve mestûr râvi hakkında açıklamada bulduktan sonra şöyle demektedir: Kişi, kendi kişisel kanaatine göre karar verir. Eğer işiten kişide haberin doğru olduğuna dair kuvvetli bir kanaat oluşmuşsa o suyla abdest alamaz, teyemmüm eder. Zira ihtiyatlı olma noktasında kişisel kanaat kesin bilgi hükmündedir. Eğer o suyu döküp de teyemmüm ederse bu daha tedbirli bir davranış olur. Eğer işiten kişide fasık râvinin yalan söylediğine dair kuvvetli bir kanaat oluşursa o zaman o suyla abdest alır, teyemmüm etmez.”¹⁰⁹

107 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 370-371

108 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 371; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 32

109 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 31

4. Râvi Kaynaklı Bilinçli Olmayan Unsurlar

A. Beşerî Zafiyetler

a. Duyu organlarından kaynaklanan unsurlar

Rivâyetin taşıyıcısı ve aktarıcısı konumunda olan ravi, neticede bir insandır. İnsana ait fizyolojik ve anatomik artılar ve eksilere sahip bir varlık olması dolayısıyla ravinin de bu açıdan değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Yazılı kültürden ziyade sözlü/şifahi kültürün egemen olduğu bir toplumda ve dönemde bilgi alış-verişi kaynaklarından biri olan sözlü iletişimin karşılığı olan duyu organlarının da sağlam ve sağlıklı olması bilginin alınması ve iletilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. İlk dönemlerden itibaren ravinin, bilgiyi/haberi doğru işitip işitmediği, anlayıp anlamadığı, olayı görüp görmediği dikkate alınmış ve rivâyetin makbûl olması açısından bu özellikler ehemmiyet arz etmiştir.

Duyu organlarından kaynaklanan hatalar, hem görmeye hem de işitmeye dayalı hataları ihtiva etmektedir. Bu anlamda, ravilerin yapabilecekleri hatalar, hadislerin şifahî olarak naklinde işitmeye, yazılı olarak veya nüshadan rivâyetle görmeye dayalı olabilir. Duyu organlarındaki kusurlarından dolayı, bu türden hatalar ravilerin irâdesi dâhilinde olmayıp, tamamıyla irade dışıdır. Râvinin şâhit olduğu veya işittiği şeyleri doğru bir şekilde nakledebilmesi, sağlam duyulara ve aklı-selîme sahip olmayı gerektirir. Raviler arasında görme engelli olan, görme yeteneğini kaybedip kitabına güvenen, bundan dolayı zabt kuvvetinden yoksun kalıp, rivâyet etmiş olduğu hadislerde vehme kapılan birçok kişinin bulunduğu belirtilmektedir.¹¹⁰

Görmeye dayalı kusurları iki şekilde ele almak mümkündür. Bunlardan ilki, yazılı hadis metninden nüsha çıkarılması esnasında ya da hadis meclisinde şeyh tarafından imlâ ettirilirken oluşan dalgalık sebebiyle kelimenin/cümlenin yanlış işitilmesi ve yazılması sebebiyle ortaya çıkan kusurdur. İkincisi ise, hadislerin bir kısmında peygamber efendimizin görsel etkenlere yer vermesi suretiyle görme engelli olan kişinin bunları algılayamaması sebebiyle ortaya çıkan eksikliklerdir. Sonuç olarak her iki durumda da metnin aslının korunamaması gibi bir durum söz konusudur ki, bu da o metnin sıhhatine gölge düşüren bir özelliktir.

110 Doğanay, Süleyman, "Hadis Rivâyetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler", E.Ü.S.B.E., Kayseri, 2006, (Basılmamış Doktora Tezi), s. 17

Hanefî bilginlerine göre ister anadan doğma olsun ister sonradan olsun görme engelli olan kişinin rivâyeti makbûl sayılmaktadır. Onlara göre körlüğün, haberin rivâyet edilmesine engel bir yanı yoktur. Çünkü körlük, adâlet vasfının değerini düşürmez. Şâyet düşürmüş olsaydı, birer peygamber olan Şuayb ve Yakup peygamberlerdeki adâlet vasfının ortadan kalkmasına neden olurdu. Sahâbe arasında İbn Ümmü Mektûm, 'Atabân b. Mâlik gibi anadan doğma âmâların yanı sıra sonradan görme yetisini kaybeden İbn Abbas, İbn Ömer, Câbir ve Vâsile b. el-Eska' gibi sahâbeler de mevcuttu. Bunlar tarafından aktarılan rivâyetler müslümanlar tarafından makbûl sayılmıştır. Hiç kimse bu rivâyetleri, gözleri görürken mi yoksa kör olduktan sonra mı yaptıklarının tarihini araştırmakla meşgul olmamıştır.¹¹¹

İşitme duyusu da rivâyetin kabule şayan olması açısından önemli bir etkiye sahiptir. Bir insan işitme yetisini doğuştan kaybetmiş olabileceği gibi sonradan da kaybetmiş olabilir. Raviler arasında da işitme duyusunu kaybetmiş olanlar vardır.¹¹² Hanefiler özellikle işitme duyusunu, raviye özgü olan şartlardan biri olan zabt özelliğiyle doğrudan bağlantılı görmektedirler. Çünkü bilginin hafızaya sağlam bir şekilde yerleştirilmesi olarak kabul edilen zabt özelliğinin, sağlam bir işitme duyusuyla doğrudan bağlantılı olduğu bir vakiadır. Bu gerçeği dikkate alan Hanefiler, işitme eyleminin gözlem ve denetim/kontrol altında tutulmasını şart görmektedirler. Onlara göre işitme eylemi hakkıyla gerçekleştiği takdirde ravinin zabtı da mükemmel olur ve rivâyette gelişigüzel davranmadığı sürece sağlıklı bir şekilde rivâyette bulunmuş olur.¹¹³

Bir haberin değişime uğramadan sağlıklı olarak aktarılması için, sadece sağlam duyularla işitilmesi ve müşahede edilmesi yetmez. Ravi hadisi gerçekten işitmiş veya yazılı malzemedен okumuş olsa bile, bazen zihninin arka planındaki kültürel kazanımlar, saplantılar, kuruntu ve vehimler, hadisin doğru bir şekilde algılanmasına engel olabilir. Burada hem duyu organlarından kaynaklanan kusur ve zaaf, hem de zihnî saplantıların duyu organlarının sağlıklı işleyişine olumsuz etkileri söz konusudur.¹¹⁴

Hanefiler; haber (metnin)in doğru bir şekilde algılanabilmesi ve hifzedilebilmesi için ravinin, duyusal uyarıları etkin biçimde alabilmesini kaçınılmaz olarak görmektedirler. Dalgınlık, gevşeklik, uykusuzluk vb. etkenlerin, kişinin

111 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 354; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 590

112 Bkz. Doğanay, a.g.e., s. 18-19

113 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 582

114 Doğanay, a.g.e., s. 19

haberi/hadisi doğru ve eksiksiz bir şekilde işitmesi ve anlayabilmesini olumsuz şekilde etkileyeceği bir vakıadır. Bu açıdan Hanefî âlimleri, ister yaradılışı, tabiatı itibarıyla olsun ister gevşeklik ve gelişigüzel davranmak sebebiyle olsun aşırı dalgınlık gösteren birinin rivâyet ettiği bir haberi tek başına hüküm kaynağı olarak kabul etmemektedirler. Çünkü zaptın ilk aşaması olan işitme aşaması, dalgınlık vb. esnasında mevcut olmamaktadır. İşte bundan dolayı Hanefî âlimleri, fakîh olmakla maruf olmamış ravinin rivâyeti, fakîh olmakla maruf olanın rivâyetiyle çeliştiği zaman fakîh olmayan ravinin rivâyetini ihmal etmektedirler.¹¹⁵ Hanefîlere göre işitme eylemi tam olarak gerçekleşmeden haberin içeriğini anlamak düşünülemez. İşitme gerçekleşikten sonra haberin mefhumunu kavrayamamak da hakiki bir işitme değildir. Aksine bu durum, bir takım sesler işitmek gibi olur. Mana anlaşıldıktan sonra haberin ezberlenme safhası tamamlanmış olur. Böylece ravi, rivâyeti aktarmaya ehil hale gelmiş olur.¹¹⁶ Hanefî usulcülerinden olan Serahsî şöyle demektedir: "Hadis okunan bir mecliste bulunan bir kişi, şeyhin okumadığı başka bir kitapla ilgileniyorsa veya başka bir şey yazmakla meşgulse veya konuşmakla, boş konuşmakla, oyunla meşgulse veya dalgın olduğu ya da uyuduğu için duymuyorsa onun işitmesi kesin olarak rivâyette bulunabilmesi için uygun değildir. Ancak sakınılamayacak ölçüde bir dalgınlık ve dikkatsizlik söz konusu ise zarurete binaen bu eksiklik affedilir. Ancak bu dalgınlık ve dikkatsizlik maksat açıklandığı esnada gerçekleşmiş ise o zaman bu eksiklik affedilmez. Çünkü bu eksiklik sebebiyle ne ölçüde haram kılındığından kimse emin olamaz."¹¹⁷

Bazen ravi, dalgınlık vb. sebebiyle hadisi yanlış işitmiş olabilmektedir. Yanlış işitmeye örnek, Ebû Hureyre'nin rivâyet ettiği şu hadistir: "Ben Rasûlullah'ın şöyle buyurduğunu işittim: '(Öyle bir zaman gelecek ki insanlar) üzerinde buldukları hayır ve berekete rağmen Medine'yi terk edecekler. Orada pençeli hayvanlar ve kuşlardan başka hiçbir yaratık olmayacaktır."¹¹⁸ Bu hadis İbn Ömer'e ulaştığında, Ebû Hureyre'nin "علي خير ما كانت" tabirini reddetmiştir. Doğrusunun "أعمر ما كانت", yani "üzerinde buldukları en ma'mur yer olmasına rağmen" olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Ebû Hureyre, İbn Ömer'e gelip, ona: "Benim rivâyetimi niçin reddediyorsun? Allah'a yemin olsun ki, Hz. Peygamber: 'Üzerinde buldukları hayır ve berekete rağmen Medine Ehli Medine'den çıkar' dediği zaman ben ve sen aynı evde bulunuyorduk." demiştir. İbn Ömer: 'Doğru, fakat Hz. Peygamber: "علي خير ما"

115 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 580

116 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 348

117 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 378

118 Buhârî, Fedâilü'l-Medine, 5. Bab, hd.no: 1874, s. 451-452

كانت” demedi, “أعمر ما كانت” demişti. Eğer “علي خير ما كانت” demiş olsaydı, bu Hz. Peygamber ve ashâbının yaşadığı dönem olurdu.” Ebû Hureyre: ‘Nefsim elinde olan Allah’a yemin olsun ki, sen doğru söylüyorsun.’ demiştir.¹¹⁹

Ravinin duyu organları ne kadar sağlam olursa olsun, rivâyet esnasında hem görsel hem de işitsel olarak hata yapması her zaman mümkündür. Tashîf ve tahrîf, güvenilir ravilerin bile yapabileceği hatalardır. Burada, ravi hem görsel hem de işitsel anlamda yanılgıya maruz kalmaktadır. Ses ve şekil benzerliğinden dolayı kelimeyi yanlış işitebildiği gibi, yanlış yazıp hatalı okuyabilmektedir. Nitekim tashif hem göze hem de işitmeye dayalı olarak iki kısımda mütalaa edilmektedir.¹²⁰

b. Hafıza kusurları

Hadislerde meydana gelen ravi tasarrufları, her zaman adâlet bakımından kusurlu olan şahıslardan kaynaklanmamıştır. Ravilerin nötr bir şuurla, kayıt cihazı veya manyetik bir bant gibi, hadisleri aktardıkları şekilde değerlendirmeler mevcut olsa da, sika ravilerin bile hâfıza kusurlarından dolayı tenkide maruz kaldığı bir gerçektir.¹²¹

Çünkü “insan hafızasının standardı yoktur. Kabul etmek gerekir ki, her insanın hâfıza gücü aynı değildir. Ayrıca insan hafızasının bir şeyi ezberlemesi ve onu uzun süre koruyabilmesi, kendi değerlerine göre, ona ihtiyacı ve verdiği önem ile doğru orantılıdır.”¹²²

Sû-i hıfz, râvinin rivâyet yanlışlarının doğrularından fazla veya doğrusu ile yanlışının eşit olması anlamına gelir. Bazılarında bu durum âdetâ yerleşik bir hal alır ve ne zaman rivâyete girişse bu gibilerin yanılma ihtimâli söz konusudur. Bazen de sû-i hıfz geçici olur ki, mesela yaşlanınca görülen hafıza zayıflığı, yazılı malzemeye dayanarak hadis rivâyet edenlerin bu malzemelerinin kaybolma, yanma, çalınma vb sebeplerle elden çıkması gibi veya böyle bir râvinin bilahare âmâ olup, ezberden rivâyete devam etmesi durumlarında böyledir. Arızî olarak sû-i hıfza maruz kalan raviye “muhtelit” denir.¹²³ Ravinin maruz kalacağı “birtakım harici etkenler de hafızada birtakım kusurlara yol açabilir. Beyin travmaları, beyinde ve sinir sisteminde zedelenmeler, amnezi (geçici ya da sürekli hafıza kaybı), deja vu (bir

119 Doğanay, a.g.e., s. 19-20

120 Bkz. Doğanay, a.g.e., s. 21

121 Doğanay, a.g.e., s. 21

122 Karacabey, Salih, *Hadis Tenkidi –Hadislerin Hz. Peygamber’e Aidiyetini Belirleme Yolları-*, Sır yayıncılık, İstanbul, 2001, s. 162-163

123 Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 225

insanın bir şeyi daha önce yaşamış, duymuş ya da görmüş hissine kapılması), paramnezi (gerçekte olmayan bir ânın gerçek gibi sanılması) her insanın maruz kalabileceği birtakım durumlardır. Kuşkusuz ravilerin ve aynı zamanda kendileri de birer ravi olan meşhûr muhaddislerin bu ve benzeri durumlardan tamamen uzak olduklarını iddia etmek mümkün değildir.”¹²⁴

Rivâyet işleminin safhaları, genel olarak tahammül, zabt ve edâdır. Bu üç safha birbirine özdeş olduğu takdirde rivâyet sahîhtir... Ancak böyle bir durumda tasarrufun meydana gelmesi mümkün değildir. Fakat hadis konusunda başta sahâbe olmak üzere, ravilerin bilgilerinin birbirinden farklı olduğu bir gerçektir. Bu bilgi farklılığının nedenlerinden biri ravilerin hafıza durumudur. Sahâbe'den bazıları işitmiş oldukları hadisleri unutmuşlardır. Nitekim hadiste hataya düşme ve tasarrufta bulunma endişesi sahâbenin rivâyette kaçınmasına neden olmuştur. Hz. Osman, Talha, Zübeyr ve Sa'd gibi sahâbenin ileri gelenleri, hata ve yanlış yapma korkusundan dolayı, çok hadis rivâyet etmekten kaçınmışlardır. Enes b. Mâlik (93/712)'in, Rasûlullâh'tan hadis rivâyet ettiği zaman hadisin bitiminde “veya Rasûlullâh böyle buyurdu” demesi, hafıza kusurunu hesaba katmış olmasının göstergesidir. Zeyd b. Erkâm'ın, hadis rivâyetinden kaçınıp “biz yaşlandık ve unuttuk, Rasûlullâh'tan hadis rivâyeti zor bir şeydir” ifadesi,¹²⁵ aynı hususa açıkça işaret etmektedir. Sahâbe büyükleri zabt endişesinden dolayı hadislere hata ve vehim girmesinden veya hadiste olmayan bir şeyin hadise dahil olmasından kaygı duymuşlardır.¹²⁶ Bu hususta en çarpıcı ifade İmrân b. Husayn'a aittir. Şöyle demektedir: “Vallahi! İstesem Rasûlullâh'tan iki gün peş peşe hadis rivâyet edebilirim. Fakat beni bundan alıkoyan sebep şudur: Rasûlullâh'ın ashâbından bazıları benim işittiğim gibi hadisleri işittiler, ama aslında bunlar onların aktardığı gibi değildir. Ben de onların karıştırdıkları gibi karıştırmaktan korkuyorum.”¹²⁷

Zabt kusuruna maruz kalan ravi, vehme kapılıp hadisi lafız ve mana bakımından hatalı ifade edebilir. Hatta tam olarak hatırlayamadığından dolayı, tereddüde kapılıp aynı hadisi birbirinden farklı şekillerde rivâyet edebilir.¹²⁸

Zabt özelliği, rivâyetin kabul şartlarından biri olarak görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere bu özelliğin en üst seviyede gerçekleşmiş olması arzu edilen bir durumdur. En üst seviyede gerçekleşebilmesi ise ancak ravinin, hafıza

124 Kırbasoğlu, a.g.e., s. 227; bkz. Karacabey, a.g.e., s. 163

125 Doğanay, a.g.e., s. 22 ; bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 350

126 Doğanay, a.g.e., a.y.

127 Doğanay, a.g.e., a.y.

128 Doğanay, a.g.e., s. 23

gücü ile doğru orantılıdır. Şâyet ravide hafıza kusurları mevcuts.a bu durum, rivâyetin kabulüne olumsuz etkide bulunur. Bu gerçekten hareketle Hanefîler de, zabt özelliğini olumsuz etkileyecek tavır ve davranışlardan uzak durulmasının gereği üzerinde durmakta ve örneğin zabt özelliğini engelleyecek tavır ve davranışlar arasında, hadis dinlenirken gevşeklik göstermeyi (tesâhül) ve gelişigüzel davranmayı zikretmektedirler. Çünkü onlara göre bu durumlar algılamayı etkilediği gibi hıfzıtmeyi de olumsuz etkilemektedir. Hanefîlere göre işitme eyleminin gözlem ve denetim altında tutulması şarttır. Çünkü işitme eylemi hakkıyla gerçekleştiği zaman ravinin zaptı da mükemmel olur ve rivâyette bulunurken gelişigüzel davranmadığı sürece o kişi rivâyette bulunabilir ve rivâyeti makbûldür.¹²⁹

B. Haberin Yazı İle Tespitinden ve Rivâyetinden Kaynaklanan Unsurlar

Bilindiği gibi hadisler başlangıçta birkaç sayfayı geçmeyen birtakım küçük çaplı metinler (sahife/suhuf) veya yine bir kitap hacmine ulaşmayan kitapçıklar (cuz'/eczâ) halinde kaydediliyordu. Daha sonra bu sahifeler ve cüzler bir araya getirilerek müsned ve musannef tarzında eserler oluşturulmaya başlandı. Bu süreç o kadar hızlıydı ki, daha II.-III. asırda neredeyse hadislerin çok büyük bir kısmı kitaplara geçmiş bulunuyordu...

Hadislerin yazılı olarak naklinin çok erken bir dönemde ve yaygın olarak görülen bir uygulama olması, bu tür yazılı rivâyet yönteminin karşı karşıya kalabileceği muhtemel risklerin üzerinde durulmasının ne kadar önemli olduğunu göstermektedir...

Zapt kusurlarının sadece sözlü rivâyete münhasır olmayıp, yazılı hadis malzemesinin de birtakım zapt kusurları ile karşı karşıya olduğunu gösteren pek çok nakil kaynaklarımızda yer almaktadır.¹³⁰

Bir ravinin zaptının tam olabilmesi için, onun ezberindeki hadisler kadar, yazdığı hadisleri de titiz bir biçimde koruması gerekir. Bu yüzden muhaddislerin bazıları yazdıkları eserleri – bu bir hadis kitabı da olabilir, rical vs. dair bir eser de olabilir- başkalarına vermekte sakınca görmüşlerdir. Onların böyle davranmalarında, ödünç verdiği takdirde eserlerinde tahrifat yapılabileceği endişesi etkili olmuştur.¹³¹

129 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 582

130 Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 246

131 Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 246-247

Şifahi kültürün yaygın olduğu dönemde sözlü iletişimin sağlıklı olabilmesi açısından muhatabın sözlerinin doğru ve eksiksiz anlaşılması esas alınırken yazılı kültürün yaygınlaştığı ve özellikle de hadisın tedvin edilmeye başlandığı dönem(ler)de ise okur-metin ilişki(ler)inin belirgin olduğu görülmektedir. Unutulmamalıdır ki, "okur-metin ilişkisinde okuru bağımsız özgür bir özne, metni ise öznenin üzerine eğildiği durgun bir nesne olarak değil, her ikisini de etkileşim süreci içinde oluşan bir bütün olarak görmek gerekir."¹³²

Hadislerin yazılmaya başlandığı dönemlerde, dönemin teknik imkanları, sosyo-kültürel, entelektüel ve bilimsel yapısı gereği hadislerin eksiksiz bir şekilde yazıya geçirilmeye başlandığı söylenemez. Hadis edebiyatında özellikle üzerinde durulan tashif ve tahrif kavramları da bu gerçeği ortaya sermektedir. "Bir kelimenin yazılış şekli aynı kalmak kaydıyla, sadece nokta ve hareketlerdeki değişiklikten dolayı başka bir kelimeye dönüşmesi tashif; kelimenin yazılışındaki değişikliklere de tahrif adı verilir."¹³³

Tashif ve tahrif daha ziyade hadislerin yazılı malzemedan nakledildiği durumlarda, bazen de şifahi nakillerde görülebilir ve genelde yazıda nokta ve hareketin çok yaygın olmadığı dönemlerde, dikkatsizlik, bilgisizlik ve okuma-yazmayı iyi bilememek gibi sebeplerle ortaya çıkmış olmalıdır.¹³⁴

En iyi hadis bilginlerinin bile tashif ve tahrif yaptıklarını ima eden şu söz konuyla ilgili önemli bir örnektir. Ebû Abdullah, Ahmed b. Hanbel'in "hata yapmaktan ve tashifte bulunmaktan kim kurtulabilir ki!"¹³⁵ dediğini aktarmıştır. Tashif, isnadda olabileceği gibi metinde de olabilmektedir.¹³⁶

Hanefilere göre hadis(ler)in yazıya geçirilmesi zapt konusuyla bağlantılıdır. Zapt ise bazen ezberleme ile bazen de yazı ile gerçekleşir. Yazma eylemi neticesinde ortaya çıkan yazılı metin de kendi içinde iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki *müzekkir* (hatırlatıcı) olarak adlandırılır ki, ister bizzat şeyhten/muhaddisten işitilmiş olsun ister olmasın, içine bakılarak hatırlatıcı olan metne denir. Hanefilere göre esas kastedilen durum hatırlamanın kendisidir, hatırlamanın, kitaba bakmak ve üzerinde düşünölmek suretiyle gerçekleşmesinden başka bir önemi yoktur. Hatırlamadan önce gerçekleşen unutmama, mazur görölmüştür. Çünkü onlara göre, rivâyetin caiz

132 Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 2. Baskı, T.D.V.Y., Ankara, 2000, s. 31

133 Kırbaşoğlu, a.g.e., s. 213

134 Kırbaşoğlu, a.g.e., s. 214

135 Şehrezûrî,, a.g.e., s. 279

136 Bkz.Şehrezûrî, a.g.e., s. 279 vd.

olmaması gerçeği ile ilgili olarak unutmaya önem verilseydi, bu durum haberlerin ve hadislerin âtil hale gelmesine neden olurdu. Unutma, insanda mürekkep halde var olan bir özelliktir ve belirgin bir sıkıntı olmadıkça unutmaktan sakınmak imkansızdır... Unutma gerçekleşikten sonra kitaba bakmak bir hatırlama yöntemidir ve hafızada var olana dönmektir. Hafızaya müracaat ettiğinde hafızadakiyle örtüşüyorsa o zaman rivâyet, eksiksiz bir hatırlama durumu gerçekleşikten sonra gerçekleşmiş olur.¹³⁷

Prensip olarak Hanefiler, ezberlenmiş olmaksızın kitaba bakılarak yapılan rivâyeti pek de sağlıklı bulmamaktadırlar. Örneğin Ebû Hanîfe'ye göre kendisinin, babasının veya tanınmış bir kişinin el yazısıyla yazılmış ve bizzat işitmeye dayalı olan hadis/haberin bulunması vasıtasıyla "imâm" olarak adlandırılan yazı tarzına bakarak ravinin yazıyı hatırlayıp da işitip işitmediğini hatırlamadan rivâyette bulunmak caiz değildir. Çünkü burada kitaptan kastedilen husus, bakıldığında bir şeyleri hatırlatmasıdır. Yazıya/yazılı materyale *imâm* denmesinin anlamı ise bir ravinin, rivâyeti hatırlayamadığı takdirde başka bir şeye değil de yazıya itimat etmesi, cemaatin imâma itimat etmesine benzer ki, böylece yazı, ravinin imâmı/rehberi olmuş demektir.¹³⁸

Hanefiler ravinin, kitapta yazılı olanı işitip işitmediğini ya da kıraat edip etmediğini hatırlamaması ancak yazıya baktığında işittiği veya kıraat ettiği yönünde kuvvetli bir kanaatinin bulunması durumunu tartışmalı olarak görmektedirler. Ebû Hanîfe'ye göre böyle bir durumda ne o ravinin rivâyette bulunması ne de o rivâyete dayanarak amel edilmesi caizdir. Ebû Yûsuf, İmâm Muhammed ve Şâfiî'ye göre ise böyle bir durumda o kişinin hem rivâyette bulunması hem de o rivâyetle amel edilmesi gerekir. Çünkü sahâbe Nebî (a.s.)'ın, insanlara gönderdiği yazılı metinleri esas alarak uygulamada bulunmuşlardı.¹³⁹ Abdülaziz el-Buhârî, bu konuda azimet olan görüşün, Ebû Hanîfe'ye ait olan görüş olduğunu ifade etmektedir. Çünkü hatırlama olmaksızın yazının kendisine güvenilemez. Herhangi bir bilgi olmaksızın ne rivâyet ne şahitlik ne de hukûkî bir hüküm uygulamaya konulabilir. Zira yazılar arasında herhangi bir ayırım yapılamayacak ölçüde benzerlikler vardır. Buna göre hatırlama bulunmadığı takdirde bizzat yazının kendisi bilgi kaynağı olamaz. Her ne kadar Ebû Hanîfe'nin görüşü azimet ise de Ebû Yûsuf ve İmâm Muhammed'in görüşleri de hatalı değildir. Aksine bir ruhsat olma özelliği taşımaktadır. Bu konuda

137 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 76

138 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 77

139 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

ruhsata yer vardır. Zira işittiği andan tebliğ ettiği ana kadar bir şeyin hafızada muhafaza edilmesinin şart görülmesinin hükmü kalmamıştır... Kitaba, risaleye, icazet ve münavele yöntemlerine dayalı olarak rivâyette bulunmak da ruhsat kabilindedir. Buna göre bu konuda ruhsata yer varsa o zaman ruhsatla amel etmek gereklidir.¹⁴⁰ Bu konuda ruhsata yer vardır, yaklaşımının gerekçesi olarak el-Buhârî, rivâyetin sahîh olması için yazının yanı sıra hatırlamanın şart koşulmasının hadislerin kesintiye uğramasına neden olmasını göstermektedir.¹⁴¹

Diğer tartışmalı bir konu da; bir kişinin, kendisinden yıllarca ya da yüzyıllarca önce kaleme alınmış bir esere bakarak rivâyette bulunmasının hükmü konusudur. Hanefiler meseleyi şöyle değerlendirmektedirler: Âdil bir kişi çıkıp da örneğin "bu nüsha, Sahîh-i Buhârî nüshasından elde edilmiş sağlam bir nüshadır/kopyadır" dese bir kişi de o son nüshada Buhârî'den rivâyet edilmeyen bir hadis görse bu takdirde o hadisle amel etmek gerekir mi? Eğer gören kişi mukallit ise bir müçtehide sormalıdır. Eğer müçtehit ise bir topluluğa göre daha önce o hadisi işitmemişse o hadisle amel etmemelidir. Başka bir topluluğa göre ise, nüshayı gören müçtehit eğer âdil bir kişinin sözüne dayanarak son nüshanın sağlam olduğuna kanaat getirmişse o hadisle amel etmesi gerekir. Çünkü Rasûlullâh'ın ashâbı, beldelelere götürmek amacıyla beraberlerinde zekat/sadaka sayfaları taşımaktaydılar. İnsanlar da, her biri bizzat Rasûlullâh'tan işitmedikleri halde sayfaları taşıyanların şahitliklerine dayanarak o sayfaların sahîh olduğuna güvenmekteydiler.¹⁴²

C. Hadisin Kısmî Olarak İşitilmesi

Bir konuşma ortamında, konuşan kişinin muhatabına iletmek istediği anlam ile dinleyen kişinin zihninde oluşan anlamın birbiriyle örtüşmesi gerekir. Herhangi bir nedene bağlı olarak örtüşme söz konusu olmazsa, o zaman dinleyen kişinin, cümleleri ve cümlelerdeki anlamı kendine özgü biçimde kurgulaması, tasarruflarda bulunarak yanlış çıkarımlarda bulunması ve başka bir biçimde ifade etmesi kaçınılmaz olacaktır. Dolayısıyla, tasarruflarla ortaya çıkan ifadenin lafzı ve anlamı, sözü sahibine atfetme bakımından kesinlik arzetyemeyecektir.

Konuşmanın yapıldığı yerin fiziksel konumu ve nitelikleri, büyüklüğü ve biçimi, aydınlatma derecesi, ısı, gürültü, sessiz ya da تنها olması gibi özellikler, o mekân içinde yer alan iletişimi olumsuz yönde etkiler. Bazı muhaddislerin, rivâyet

140 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 78

141 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 79

142 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 81

esnasında buna benzer hususları dikkate aldıkları görülmektedir. Rivâyet esnasında orada bulunanlardan birinin sesini yükseltmesi durumunda, Hammad b. Zeyd (179/795)'in o hadisi rivâyet etmekten vazgeçtiği belirtilmiştir.¹⁴³

Ortamın iletişim için elverişli olmaması, konuda kopuşa, dikkatlerin dağılmasına, eksik ve yanlış işitmeye neden olacaktır. Konudan kopuş da yanlış anlama ve ifade etmeyi beraberinde getirecektir. Nitekim Batalyevsî (521/1127), hadisin illetli olmasının sebeplerinden biri olarak, ravinin hadisin bir kısmını işitip diğer kısmını işitmemesini zikretmektedir. Hadisin kısmen işitilmesi, ravi tarafından yanlış çıkarımlarda bulunmaya ve işitildiği kadarıyla rivâyetle sonuçlanacaktır. Bu da, tam olarak işitip nakleden ravinin rivâyetiyle, eksik işitip nakleden ravinin rivâyeti arasındaki farklılıkları doğuracaktır.¹⁴⁴

Hem Hz. Peygamber zamanında hem de daha sonraki dönemlerde sık karşılaşılan durumlardan birisi, bazı insanların meclise geç gelmeleri veya herhangi bir zarurete bağlı olarak konunun tamamlanmasını bekleyemeden ayrılmaları sebebiyle hadisin tamamını duyamamaları da hadis rivâyetinde farklılığa sebep olmaktadır. Sahâbeden İmrân b. Husayn'ın Hz. Peygamber'i dinlerken¹⁴⁵ o esnada birinin çıkıp "Ey İmrân b. Husayn, deven gitmiş!" diye bağırması üzerine peşinden gidip de araya giren serap nedeniyle devenin gözükmemesi üzerine "Keşke, Hz. Peygamber'in sözlerini kaçırmamak için deveyi bırakmış olsaydım"¹⁴⁶ demesi örnek verilebilir.

Hadis esnasında meydana gelen gürültü veya talebenin kendisinden kaynaklanan herhangi bir sebeple hocanın sözünün bir kısmını duyamaması da hadislerin farklı rivâyetlerine sebep olabilir. Bu durum, bazen ravinin bizzat kendisi tarafından açıklanmaktadır. Sahâbeden Câbir b. Semura diyor ki: "Babamla birlikte Hz. Peygamber'in yanına vardım. Onun 'gerçekten bu iş onların aralarında on iki halife geçinceye kadar bitmeyecektir' dediğini duydum. Sonra Hz. Peygamber benim muttalî olamadığım bir kelime daha kullandı. Babama "ne söyledi?" diye sordum. O da "hepsi Kureyş'ten" buyurdu¹⁴⁷, dedi.¹⁴⁸

Hz. Aişe'nin, özellikle Ebû Hureyre ve diğer sahâbeler için kullandığı kimi ifadeler de işitme eksikliğinin sahâbede de vaki olduğunu gösterir niteliktedir.

143 Doğanay, a.g.e., s. 45

144 Doğanay, a.g.e., s. 45-46

145 Karacabey, a.g.e., s. 191-192

146 Hadisin tamamı için bkz. Buhârî, Bed'u'l-halk, 1. Bab, hd.no: 3191, s. 789

147 Müslim, İmaret, 1. Bab, hd.no: 5, c. II, s. 882

148 Karacabey, a.g.e., s. 192

Örneğin, Ebû Hureyre için "Allah, Ebû Hureyre'ye rahmet etsin, iyi duymamış ve iyi ifade edememiş"¹⁴⁹, "hadisin sonunu işitmiş, fakat evvelini duymamış"¹⁵⁰ ifadelerini kullanması dikkate değerdir.¹⁵¹

Hadisin tam olarak işitilememesi, tam olarak anlaşılıp zabt edilememesi tehlikesini beraberinde getirir. Özellikle fıkhü'l-hadis alanında, bu tür hadislerin, hukûkî değer taşıması açısından yanlış sonuçlara ulaşılması gibi bir tehlikeye neden olur ki, varılacak sonuç belki de Hanefilerin özellikle dikkate aldıkları *asılların* temel mantığına ters düşecektir. Bu açıdan Hanefiler kılı kırk yararcasına hadisin senedinin yanı sıra metnini de tahlile tabi tutmaya çalışmışlardır.

5. Râvi Kaynaklı Bilinçli Olan Unsurlar

A. Râvinin İhtisarda Bulunması

Hadisin bir kısmını bırakıp diğer kısmını rivâyet etmek anlamına gelen ihtisar,¹⁵² râvinin hadise bilinçli bir şekilde müdâhale ve tasarrufunun söz konusu olduğu rivâyet tarzıdır. Bir başka tanıma göre ihtisar: "Hadisin anlatmak istediği mânâyı tam aktaracak şekilde kısaca ifade etmek, çeşitli mülâhazalarla mânâyı bozmadan hadisin bir kısmını hafzederek diğer bir kısmını rivâyet etmektir."¹⁵³ Bu rivâyet tarzında hadisin tamamı değil de bir bölümü rivâyete konu olmaktadır.¹⁵⁴

Hadislerin mânâ ile rivâyeti, "ihtisar edilerek rivâyeti" ile aynı sonucu doğurmaktadır. Dolayısıyla bu iki mesele birbirine yakındır. Hadislerin ihtisar edilerek rivâyeti bazı hadis âlimleri tarafından yapılan bir uygulamadır.¹⁵⁵

İhtisar konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde göre hadiste ihtisar yapılması kesinlikle caiz değildir. Bu görüşü aynı zamanda mana ile rivâyeti caiz görmeyenler ileri sürmektedir. İkinci görüşe göre, "Cennet kılıçların gölgesi altındadır"¹⁵⁶ hadisinde olduğu gibi hadisin nakledilen kısmının anlamının doğru anlaşılması, hafzedilen kısma bağlı olmaması şartıyla hadiste ihtisar caizdir. Birçok âlime göre hadislerin ihtisar edilerek rivâyeti prensipte caiz olmakla birlikte

149 Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah el-Misrî, *el-İcâbe li-İrâdi mâ İstedrekethu 'Âişete 'alâ's-Sahâbe*, 2. Baskı, Matba'atu'l-Âsime, Kahire, ts., s. 107

150 Zerkeşî, a.g.e., s. 111

151 Bkz.Özafşar, a.g.e., s. 203-204

152 Şehrezûrî, a.g.e., s. 215; Suyûtî, a.g.e., c. II, s. 61-62

153 Aydınli, Abdullah, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, Timaş yayınları, İstanbul, 1987, s. 73

154 Doğanay, a.g.e., s. 63

155 Karacabey, a.g.e., s. 227

156 Buhârî, Cihâd, 22 ve 112, bablar, hd.no: 2818, 2966, s. 697, 731; Müslim, Cihâd, 6. Bab, hd.no: 20, c. II, s. 831; İmâret, 41. Bab, hd.no: 146, c. II, 918; Ebû Dâvûd, Cihâd, 98. Bab, hd.no: 2631, s. 462; Tirmizî, Fedâilu'l-Cihâd, 23. Bab, hd.no: 1659, s. 389; Ahmed b. Hanbel, Mûsned, c. IV, s. 354, 396, 411

ihţisar yapan kişinin, hadisin manasını bozmadan ihtisar yapabilecek kadar dil bilgisine ve hadisin anlamının bozulmadığını bilecek kadar da genel kültür ve fıkıh bilgisine sahip olmalıdır. Fıkıh bilmeyen kişinin delilden hüküm çıkarmak için ne kadarının gerekli olduğunu tespit edemeyeceğinden ileri derecede fıkıh bilmeyenlerin hadisleri ihtisar etmesi caiz görülmemektedir. nc görüşe göre, ravinin bizzat kendisi ya da başkası, evvelce hadisin tam rivâyetini yapmışsa ihtisar etmesi caizdir. Dördüncü görüşe göre ise ihtisar yapacak kişi, âlim ve arif bir kişi olmadıkça hadiste ihtisarda bulunamaz.¹⁵⁷

Hadisi ihtisar etme sebepleri arasında; ravinin hadisin bir kısmını ezberlemesi, tereddüt ettiği kısmı terk edip iyi bildiği kısmı rivâyet etmesi, fikhî veya kelâmî bir konuyla ilgili soruya verilen cevapta, sadece hadisin ilgili bölümünün zikredilmesiyle yetinilmesi¹⁵⁸ daha önceden hadisin tam olarak rivâyet edilmesinden sonra ihtisar edilerek rivâyet edilmesi¹⁵⁹ gibi nedenler sıralanabilir.

Her hadisin belli bir bağlamda rivâyet edildiği ve bu bağlamı bünyesinde taşıdığı ortadadır. Buna göre hadisin kısaltılarak rivâyet edilmesi halinde bu bağlamın, işitenler tarafından bilinmemesi ve dolayısıyla yanlış kanı ve sonuçlara ulaşması gibi tehlike(ler) söz konusudur. Özellikle de hadisin fikhî bir materyali taşıması dikkate alındığında bu tehlike daha bir önem kazanmaktadır. Daha önceden hadisin tam metnini, ravi(sin)den dinlememiş olan bir kişinin muhtasar kısmı işitmesi halinde hadisin o kısımdan ibaret olduğunu düşünmesi kaçınılmazdır.

Hadisin muhtasar olarak rivâyet edilmesi işleminin ilk ğreteni olarak, Abdullah b. Mubarek ve Abdülaziz b. Ebân gibi şahsiyetler Süfyân es-Sevrî'yi işaret etmektedirler.¹⁶⁰

B. Râvinin Kendi Rivâyetini İnkâr Etmesi

Ravinin, kendi rivâyetini inkâr etmesi; selef âlimleri arasında tartışmalı bir konu olup rivâyetin inkâr edilmesi ravi tarafından iki şekilde vuku bulmuş olabilir.

1- Rivâyet eden kişi, "*sana böyle bir hadisi kesinlikle rivâyet etmedim*" veya "*benim hakkımda yalan söyledin*" diyerek kesin bir dille ve yalanlamak suretiyle inkâr etmiş olabilir.

157 Bkz. Karacabey, a.g.e., s. 227-228

158 Bkz. Doğanay, a.g.e., 63

159 Bkz. Karacabey, a.g.e., s. 227

160 Bkz. zafşar, a.g.e., s. 231

2- Veya "bu hadisi sana rivâyet ettiğimi hatırlamıyorum" ya da "böyle bir hadisi tanımıyorum" diyerek tereddütlü bir şekilde inkâr etmiş olabilir.

Hanefilere göre, ister senedin başındaki ilk ravisi olsun isterse sonraki ravilerden biri olsun diğer raviyi yalanladığı gerekçesiyle birinci tür inkâra maruz kalan haberle amel edilemeyeceği konusunda herhangi bir tartışma yoktur. Hanefiler, bir tek yalanlama olayının vuku bulmasının, mevcut hadisin geçersiz sayılmasını gerektiren bir neden olmakla birlikte bu durumun her birinin âdil oldukları kesin olarak bilinen iki ravinin de (yalanlayan ve yalanlanan ravileri) âdil olmalarını geçersiz kılacak ve adâlet vasfını ortadan kaldıracak bir şüphenin mevcudiyeti için bir neden olamayacağı kanısındadırlar. Bu durumdan da anlaşılacağı üzere mevcut haber dışındaki haberlerle ilgili olarak her birinin rivâyet(ler)ini makbûl sayılır. Şâyet ravilerden biri "böyle bir hadisi kesinlikle rivâyet etmedim" dese buna karşılık diğer ravi de o hadisi kendisinden işittiğini söylese ve her ikisi de sika raviler ise; muhtemelen rivâyette bulunulan kişi o hadisi rivâyet etmiş ancak daha sonra unutmuştur. Böyle bir durum ise, sika olan ravinin rivâyet(ler)ini değerden düşürmez.¹⁶¹

Esas tartışma konusu ikinci tür inkâr şeklidir. Bu tür bir inkâra maruz kalmış olan bir haberin gereğiyle amel edilip edilemeyeceği konusunda farklı yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Örneğin Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve bir grup Hanefî âliminin yanı sıra Ahmed b. Hanbel'den aktarılan bir görüşe göre böyle bir haberle amel edilemez. Pezdevî'nin, Şeyhayn'ın ve bir grup kelamcının da benimsediği görüş bu yöndedir. Buna karşılık, İmâm Mâlik, Şâfiî ve bir başka grup kelamcıya göre bu tür bir inkâra maruz kalması, o hadisle amel edilmesini engelleyen bir durum değildir.¹⁶² Abdülaziz el-Buhârî, konuyla ilgili olarak şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Bu konuda isabetli olmayan bir tartışma söz konusudur. Çünkü sonraki ravi, kesin olarak ilk raviden rivâyette bulunduğunu söyleyen âdil biridir. İlk ravi de sonraki raviyi "bilmiyorum/hatırlamıyorum" demek suretiyle kesin bir dille yalanlamamaktadır. Buna göre sonraki ravinin yanlış olma ihtimâli ilk ravinin yanlış olma ihtimâline benzememektedir. Aksine ilk ravinin yanlış olma ihtimâli daha olasıdır, dolayısıyla çelişik bir durum mevcut değildir. Buna göre, sonraki ravinin doğru söylediğine dair kuvvetli bir kanaat olduğu için ve çelişkiye düşmekten korunmuş olduğu için sonraki ravinin rivâyetinin/söylediklerinin kabul edilmesi kaçınılmazdır. Konuyla ilgili olarak "el-Mahsûl" adlı eserde şöyle

161 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 92

162 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 92-93

denilmektedir: Sonraki ravi ya mevcut rivâyetten emindir ya da değildir. Eğer emin ise bu durumda ilk/asıl ravi ya inkârından emindir ya da değildir. Eğer sonraki ravi rivâyetten emin ve ilk ravi inkârından emin ise o zaman çelişme söz konusudur, bu durumda hadis makbûl sayılmaz. Eğer sonraki ravi rivâyetten emin ilk ravi de "bu hadisi rivâyet etmiş olabilirim" veya "böyle bir rivâyette bulunmuş olmam daha olasıdır" demek suretiyle inkârından emin değilse veya her ikisi de rivâyetten emin ise ya da ilk ravi hiçbir şey söylememişse o zaman her halükarda sonraki ravi emin olduğu için sözü makbûldür. Şâyet sonraki ravi "bana göre bu hadisi senden işittim" demek suretiyle rivâyetten emin değilse o zaman ilk ravinin inkârından emin olması durumu sonraki ravinin rivâyetini/söylediklerini geçersiz kılmaktadır.¹⁶³

Ravisinin inkârına maruz kalan haber örnekleri pek çoktur. Bunlardan ilki Rebî'a'nın, Süheyl b. Ebî Sâlih'ten rivâyet ettiği "القضاء بالشاهد واليمين"¹⁶⁴ şeklindeki haberdir. Daha sonraları Süheyl'e, Rebî'a'nın bu haberi kendisinden rivâyet ettiği söylendiği zaman böyle bir haberi rivâyet ettiğini hatırlamamış ve bu haberi "Rebî'a – ki o güvenilir biridir – bu hadisi benden rivâyet etmiştir" demek suretiyle rivâyet etmeye başlamıştır. İmâm Şâfiî, ravisi tarafından inkâr edilmesine rağmen bu haberle amel ederken Hanefî âlimleri amel etmemiştir.¹⁶⁵

Diğer bir örnek ise, Hz. Aişe → ez-Zührî → Musa → Süleyman kanalıyla aktarılmış olan "ان النبي عليه السلام قال ايها امرأة نكحت بغير انن وليها فنكاحها باطل"¹⁶⁶ hadisidir. Daha sonraları aktarıldığına göre İbn Cüre'yc, ez-Zührî'ye bu hadisi rivâyet edip etmediğini sorduğunda Zührî böyle bir hadisi rivâyet etmiş olabileceğini hatırlamadığını ifade etmesine rağmen İmâm Muhammed ve Şâfiî, ravisi tarafından inkâr edilmesine rağmen bu hadisle amel etmişlerdir. Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf ise ravisinin inkâr etmesinden ötürü bu hadisle amel etmemişlerdir.¹⁶⁷ Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un bu hadisi makbûl saymamalarının nedenlerinden biri de konuyla ilgili başka hadislerin mevcudiyetidir. Bu hadisler de sırasıyla şunlardır: " لا تنكح المرأة المرأة ولا "

163 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 95-96

¹⁶⁴ Çalışmanın I. Bölümünün 302. dipnotuna bakınız.

165 Bkz. Serahsî, c. II, s. 3; Abdülaziz El-Buhârî, c. III, s. 96; Debbûsî, a.g.e., s. 201

¹⁶⁶ "Nebî (a.s.) şöyle buyurdu: Velisinin izni olmadan evlenen kadının nikahı bâtıldır." Ebû Dâvûd, Nikâh, 20. Bab, hd.no: 2083, s. 361; Tirmizî, Nikâh, 14. Bab, hd.no: 1101, s. 259; Dârimî, Nikâh, 11. Bab, hd.no: 2228-2229, c. III, s. 1396; İbn Mâce, Nikâh, 15. Bab, hd.no: 1879-1881, s. 327; Abdürrezzâk, Nikâh, hd.no: 10472, 10475, 10476, 10481, 10483, 10485, c. VI, s. 195 vd. Beyhakî, Nikâh, 97. Bab, hd.no: 13598-13600, c. VII, s. 168-169

167 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.; Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 28; Debbûsî, a.g.e., s. 202

الامم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في " لا نكاح الا بولي " ¹⁶⁸, "المرأة نفسها فان الزانية هي التي تنكح نفسها ¹⁷⁰ ve " ليس للولي مع الثيب امر " ¹⁷¹ ¹⁷².

Hanefiler, böyle bir inkârda bulunması nedeniyle ravinin, yalanlanmasından ziyade onun bu rivâyeti unutmüş olabileceği şeklinde bir yorumda bulunmanın daha doğru olacağı kanaatindedirler. İmâm Muhammed'e göre bu tür bir inkâr, ravi için bir cerh sebebi sayılamazken; Ebû Yûsuf'a göre bir cerh sebebidir.¹⁷³

Asıl ravisinin inkârına maruz kalan bir hadisin makbûl sayıldığını iddia edenler Ebû Hureyre tarafında aktarılan şu olayı delil almışlardır: "Nebî (a.s.) bize ikinci namazını kıldırıyordu. İkinci rekâtta selam verdi ve mescide hediye olarak sunulmuş olan bir odun parçasına yöneldi ve ona dayandı. Sanki kızgın gibiydi. Cemaat arasında Ebû Bekir ve Ömer de vardı ki Nebî (a.s.) ile konuşmaktan çekinmişlerdi. Cemaat arasında Zü'l-Yedeyn adlı biri çıkıp 'Ey Allah'ın Resulü! Namazı kısalttın mı yoksa unuttun mu?' diye sorunca Nebî (a.s.): Hiçbiri de olmadı, şeklinde cevap verdi. Bunun üzerine adam, böyle olduğunu söyleyince Nebî (a.s.) insanlara döndü ve 'Zü'l-Yedeyn'in dediği doğru mu?' diye sorunca Ebû Bekir ve Ömer 'evet' cevabını vermişlerdi. Bunun üzerine Rasûlullâh (s.a.s.) kalktı ve namazı dört rekâta tamamladı."¹⁷⁴ Bu hadisle şöyle delil getirilebilir: Öncelikle Nebî (a.s.) Zü'l-Yedeyn'in sözünü (hadisini) reddetti ardından da reddetmeyip insanların/Ebû Bekir'in ve Ömer'in o kişinin haberine binaen söylediklerine göre hareket etti. Şâyet ilk reddedişten sonra o sözle amel etmenin herhangi bir hükmü olmasaydı Nebî (a.s.) da o sözle amel etmezdi.¹⁷⁵

Asıl ravisinin inkârına maruz kalan bir hadisin makbûl sayılmadığını iddia edenlerin dayandıkları delil ise Ammâr b. Yâsir'den gelen şu rivâyettir. Ammâr b.

168 " Bir kadın, başka bir kadını ve bir kadın kendisini nikahlayamaz. Ancak zina eden kadın kendini nikahlayabilir." İbn Mâce, Nikâh, 15. Bab, hd.no: 1882, s. 327

169 "Nikah ancak veli ile gerçekleşmiş olabilir." Kaynaklar için çalışmanın 282. Dipnotuna bakınız

170 "Dul kadının kendini nikahlaması hususuna velisinin onu nihaklamasından daha layıktır. Nikah konusunda bakire kızıdan izin istenir ki onun izni de susmasıdır." Buhârî, Nikâh, 41. Bab, hd.no: 5137, s. 1310; Hiyel, 11. Bab, hd.no: 6971, s. 1726; Nesâî, Nikâh, 31. Bab, hd.no: 3260, s. 505; İbn Mâce, Nikâh, 11. Bab, hd.no: 1870-1872, s. 325-326; Dârimî, Nikâh, 13. Bab, hd.no: 2232-2236, c. III, s. 398-399, Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 334, 355, 362; c. IV, s. 192; Muvattâ, Nikâh, 2. Bab, hd.no: 1493, c. II, s. 26; Ebû Dâvûd, Nikâh, 26. Bab, hd.no: 2098, s. 363

171 "Velinin, dul kadının evlenmesi meselesinde emretmesi doğru değildir." Ebû Dâvûd, Nikâh, 25. Bab, hd.no: 2100, s. 364; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 224

172 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 97

173 Bkz. Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 28-29

174 Buhârî, Salât, 88. Bab, hd.no: 482, s. 128; Edeb, 45. Bab, hd.no: 6051, s. 1516-1517; Müslim, Mesâcid, 19. Bab, hd.no: 97, c. I, s. 258-259; Ebû Dâvûd, Salât, 195. Bab, hd.no: 1008, s. 175; Nesâî, Sehv, 22. Bab, hd.no: 1224, s. 199; İbn Mâce, İkâme, 134. Bab, hd.no: 1213, s. 215; Dârimî, Salât, 175. Bab, hd.no: 1537-1539, c. II, . 938-940; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 77, 234, 248, 386; c. IV, s. 441

175 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 93; bkz. Saru's-Şerî'a, a.g.e., a.y.

Yâsir, cünüp olan kişinin teyemmüm edemeyeceği görüşünde olan Hz. Ömer'e şöyle demişti: "Hatırlamıyor musun? Biz zekât develerinin yanında iken –başka rivâyetlerde ise "seriyye"de iken- cünüp olmuş ve toprakta yuvarlanmış ve namaz kılmıştım da bu durumu daha sonra Nebî (a.s.)'a söylediğimde o da "sana ellerini toprağa vurup ardından yüzünü ve dirseklerine kadar ellerini mesh etmen senin için yeterli idi" demişti. Bunun üzerine Hz. Ömer başını kaldırmamış ve âdil bir kişi olmasına rağmen Ammâr'ın bu rivâyetini/sözünü kabul etmemiştir. Hâlbuki Ammâr, yaşadığı bir olayı aktarmıştı ve Hz. Ömer ise onun bu söylediklerini hatırlamamıştı.¹⁷⁶

Hanefilere göre herhangi bir haber, Rasûlullâh'a ittisali sayesinde hüccet olur ve onunla amel edilir. Ravinin haberi inkâr etmesiyle sened munkatî' hale gelmiş olur. Zira ravinin inkâr etmesi, sadece inkâr ettiği hadisle ilgili bir delildir. Bu durumda hadisin rivâyeti geçersiz hale gelmiş olur veya o hadis ravinin inkârıyla çelişmiş olur. Çelişkinin bulunması halinde ise rivâyet gerçekleşmiş olmaz. Rivâyet yoksa ittisal olmaz ve o hadis de hüküm kaynağı olmaktan çıkar. Ayrıca ravi, hatırlatıcı unsuru hatırlamamış olmak suretiyle muğaffel hükmünde olur ve Hanefilere göre muğaffel olan ravinin rivâyeti makbûl değildir.¹⁷⁷ Serahsî ayrıca, bu tür bir rivâyeti meçhul ravinin rivâyetine benzeterek şöyle demektedir: "İlk ravinin unutmuş olabileceğinin varsayılması, sonraki ravinin hata yapmış olabileceğinin düşünülmesine benzer. Bazen insan bir sözü/hadisi işitir ve onu hıfzeder. Ancak onu kimden işittiğini hıfzetmiş olmaz. Başka birinden işittiği halde "falanca kişiden" işittiğini zanneder... Ne o falanca kişi vasıtasıyla ne de başka biri vasıtasıyla o hadisin Rasûlullâh'a ittisali sabit olmuş olmaz. Çünkü ister falanca kişi isterse başka biri olsun ravi meçhul hükmündedir. Meçhul ravi vasıtasıyla ittisal gerçekleşmiş olmaz."¹⁷⁸

C. Râvinin Kendi Rivâyetine Muhalif Davranması

Hanefilere göre; hadisin makbul sayılması açısından ravinin sözlü ya da fiili olarak hadise muhalif tavır sergilediğinin ne zaman gerçekleştiği önemlidir. Buna göre "ravinin, rivâyet ettiği hadisin veya verdiği fetvanın hilafına hareket etmesi ya o hadisi rivâyet etmeden ve hadis kendisine ulaşmadan önce veya kendisine ulaştıktan sonra ancak rivâyet etmeden önce ya da rivâyet ettikten sonra gerçekleşmiş olabilir... Eğer mevcut muhalefet, hadis kendisine ulaşmadan ve

176 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 94; Saru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 29; Debbûsî, a.g.e., a.y.

177 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 95; Serahsî, a.g.e., c. II, s. 5; Debbûsî, a.g.e., s. 202

178 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 5

rivâyetle bulunmadan önce gerçekleşmişse bu durum, Hanefilere göre, hiçbir şekilde mevcut hadisin cerh edilmesini gerektirmez. Açıkçası mevcut muhalefet ravinin önceki görüşü/re'yi olup daha sonra bu muhalefetini terk etmiş ve o hadise müracaat etmiş olabilir. Dikkat edilirse bir kısım sahâbe, haram kılındıktan sonra ancak haram kılındığına dair bilgi kendilerine ulaşmazdan önce ve mubah olduğuna inandıkları bir sırada içki içmekteydiler. Kendilerine bu bilgi ulaştıktan sonra ise bu davranışlarından vazgeçmişlerdi... Eğer muhalif tavır, hadis kendisine ulaştıktan ve rivâyet ettikten sonra gerçekleşmiş ise bu durum kesin olan bir şeye aykırı davranmak anlamına gelir ki, bu tür bir muhalefet hadisin cerh edilmesini gerektirir. Çünkü ravinin muhalif tavrı ya o hadisin nesh edildiğini bildiği için kesin bir tavrıdır ya da o hadis sahîh değildir. Bu durumda o hadisle delil getirilmesi bâtil bir durum olur. Çünkü neshedilmiş olma veya sahîh olmama durumları amel etmeyi ve önem vermeyi geçersiz kılar. Ravinin muhalif tavrının, hadise karşı kayıtsız kalmak ve dikkat azlığı veya dikkatsizlik ve unutkanlık gibi bir takım sebepler vasıtasıyla bâtil bir tavır olması, yaptığı rivâyeti hükümsüz kılar. Açıkçası böyle yapmakla ravi âdil bir kişi olmamakta, fâsık biri olmakta veya dikkatsiz davranmak suretiyle (muğaffel olmakla) tanınmış biri olmaktadır. Her iki durum da (yani fâsık ve muğaffel olma durumları) rivâyetin makbûl sayılmasını engelleyen özelliklerdir."¹⁷⁹

Muhalif tavrın, hadisi işittikten sonraki bir zaman diliminde gerçekleştiği bilindiği takdirde o hadis hüküm kaynağı olmaktan çıkar. Çünkü ravinin fetvası hadise muhalif olmuştur ya da ravinin davranışı, inkıtâ'ın en açık delillerinden biri olmuş olur. Halbuki muhalif tavrı sergileyen ravi hadisin ilk ravisidir. Buna göre;

* Şâyet yapılan rivâyet işitme olmaksızın söylenti yollu yapılmışsa, bu takdirde o hadisin terk edilmesi gerekir.

* Ravinin fetvası ve davranışı, dikkat azlığı ve hadise karşı kayıtsızlık sebebiyle hadise muhalif olmuşsa bu davranışı sebebiyle fâsık olmuş olur ve kesinlikle yaptığı rivâyet kabul edilmez.

* Muhalif tavır dalgınlık ve unutkanlıktan kaynaklanmış olabilir. Aşırı dalgın (muğaffel) olanın şahitliği delil olmayacağı gibi rivâyet ettiği haber de delil olamaz.

* Muhalif tavrın nedeni, hadisin hükmünün kaldırıldığını bilmesi olabilir. Bu, mevcut sebeplerin en iyisidir. Bu tavrı, ravinin, rivâyetindeki ve uygulamasındaki hüsnü zannı olarak yorumlamak gerekir. Ki o, isnadı koruyacak şekilde rivâyette

179 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 98

bulunmuş, rivâyet ettiği hadisin mensuh olduğunu öğrenmiş; buna göre ya o hadise aykırı bir fetva vermiş ya da nâsîh olana dayanarak amelde bulunmuş olabilir. Aynı şekilde, verdiği fetvanın ve davranışının dalgınlık ya da unutkanlığa dayalı olduğu düşünülebildiği gibi rivâyetini mevcut bir yanlışlığa dayalı olduğu da düşünülebilir.¹⁸⁰

Bu durumlara şunlar örnek verilebilir:

* Ebû Hureyre'nin, Rasûlullâh'tan rivâyet ettiği "köpeğin yalamasından ötürü kaplar yedi kez yıkanır" şeklindeki hadisidir. Daha sonraları kendi fetvasına göre üç kere yıkamakla kapların temiz olacağı yönünde bir görüş ortaya koymuştur. Hanefiler bu durumu onun, yukarıdaki hadisin hükmünün kaldırıldığını bildiği şeklinde ya da üç kere yıkamanın ardından Rasûlullâh'ın maksadının delalet-i halini bildiği şeklinde yorumlamaktadırlar.

* Hz. Ömer, Rasûlullâh döneminde iki türlü mut'anın olduğunu, kendi döneminde bunları yasakladığını ve bunları yapanları cezalandırdığını söylemiştir. Bu mut'alardan biri mut'a nikâhı iken diğeri de temettu' haccıdır. Onun bu davranışı, bunların hükmünün kaldırıldığını bildiği şeklinde yorumlanabilir.¹⁸¹

* Uygulamadaki muhalif tavra Hz. Aîşe'den rivâyet edilen hadis örnek verilebilir. Hz. Aîşe, Şam'da bulunan kardeşi Abdurrahman'ın kızı Hafsa'yı, el-Münzir b. Zübeyr ile evlendirmişti. Abdurrahman geri döndüğünde (bu durumu işittiği zaman) sinirlendi ve "görüşü alınmadan böyle yapan birini bana göster" dedi. Bunun üzerine Hz. Aîşe ona "el-Münzir'i bu işten vazgeçireyim mi?" diye sordu. Daha sonra el-Münzir'e "muhakkak ki Abdurrahman kızının evlenme işini üstlendi" deyince el-Münzir de "bu, Abdurrahman'ın elinde olan bir şeydir" şeklinde cevap verdi. Abdurrahman ise "Aîşe'nin yaptığı işi kabul etmemiş değilim" deyince Hafsâ babasının yanında iken bu durumdan sevindiğini gösterdi. Hz. Aîşe, emri olmaksızın kardeşinin kızını evlendirmesinin caiz olduğunu ve bu akdin doğru olduğunu düşünürken hatta böyle bir nikah akdinde, nikahın sıhhat ve sübut şartlarından biri olan temlîk şartını caiz görürken rivâyet ettiği hadis sahîh olmakla birlikte bu görüşünde değişiklik meydana gelmiştir. İşte bu durum ez-Zührî'den rivâyet edilen hadisin fasit olduğunu ortaya koymaktadır."¹⁸²

* Namazda iken ellerin kaldırılması meselesiyle ilgili olarak İbn Ömer'den rivâyet edilen hadis de bu duruma örnek verilebilir. Câbir'in, Sâlim b. Abdullah'tan

180 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 6; bkz. Debbûsî, a.g.e., s. 203

181 Serahsî, a.g.e., a.y.; bkz. Debbûsî, a.g.e., a.y.

182 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 99

aktardığına göre Sâlim, namaza başlarken, rükuya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini omuz hizasına kaldırmaktaydı. Bu durumu ona sorduğunda Sâlim şöyle cevap vermişti: “İbn Ömer’in böyle yaptığını görmüştüm.” İbn Ömer de “Nebî (a.s.)’in böyle yaptığını görmüştüm” ifadesini kullanmıştı. Daha sonraları ise Mücâhid’in belirttiğine göre İbn Ömer bu hadisin hilafına hareket etmiştir. Mücâhid şöyle aktarmıştı: “İbn Ömer’in arkasında namaz kılarak ilk tekbir dışında ellerini kaldırmamıştı.” Buna göre İbn Ömer nesh olayı gerçekleşikten sonra yaptığı rivâyetin hilafına hareket etmiştir. Dolayısıyla bu hadisi hüccet olamaz.¹⁸³ Başka bir rivâyette ise şöyle dediği aktarılmıştır: “Onunla yaklaşık on yıl bir arada bulundum da iftitah tekbiri dışında ellerini kaldırdığını görmedim.”¹⁸⁴

D. Râvinin Mana İle Rivâyette Bulunması

Hadislerin lafzen ve manen rivâyeti şüphesiz ki, sahâbe, tâbiûn ve sonraki nesiller tarafından hadislerin orijinal hadis kaynaklarında tahric edilerek rivâyet dönemlerinin sona erdiği hicrî V. asra kadar devam ettirilmiştir.¹⁸⁵

Rivâyetlerin mana olarak mı, yoksa lafız olarak mı nakledildiği konusu çok erken devirlerden itibaren tartışılmalıdır. Özellikle, rivâyetin şifahi dönemindeki ilk nesillerin haberleri nasıl rivâyet ettiği bu noktada çok önemlidir. Daha sonraki, tedvin ve tasnif asırlarında da konu önemini korumakla beraber, ilk üç nesildeki kadar can alıcı değildir.

Bu konuda gelen rivâyetlere ve işin doğasına bakılırsa, rivâyetlerin çoğunlukla mana olarak nakledildiği söylenebilir. Bazı sahâbîlerden gelen haberler bunu açıkça göstermektedir. Ebû’d-Derdâ, Peygamber (s.a.s.)’den rivâyette bulunup bitirdikten sonra şöyle demiştir: “...Allah’ım! Tam olarak böyle değilse bile, bunun gibidir.” Enes b. Mâlik de “...yahut Rasûlullâh’ın dediği gibi,” demiştir. Abdullah b. Mes’ûd da “*Rasûlullâh’ı işittim,*” der, sonra, bir müddet sıkıntılı bir vaziyette titrer, elbisesini çekiştirir ve ‘ya böyle, veyahut da buna benzer bir ifade kullandı,’ dermiş. Başka bir ifadeyle; ‘böyle yahut buna yakın’ dermiş.¹⁸⁶ Bu ve benzeri nakiller, ashâbın rivâyetleri aslına uygun şekilde nakletmek için çok titiz davrandıklarını gösterir.¹⁸⁷

183 Abdülaziz El-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 100; bkz. Debbûsî, a.g.e., s. 203

184 Sadru’ş-Şerî’a, a.g.e., c. II, s. 28

185 Özçelik, Harun, “Hadislerden Lafız İhtilafına Farklı Yaklaşımlar ve Çözüm Metodları Üzerine”, Ata. Ü.İ.F.D., sy.: 27, Erzurum, 2007, s. 180

186 bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 342

187 Özafşar, a.g.e., s. 208-209

Aralarında Hz. Ali, İbn Abbas, Enes b. Mâlik, Ebû'd-Derdâ, Vâsile b. el-Eska' ve Ebû Hureyre gibi sahâbîlerin bulunduğu bir topluluk, hadislerin lafızla değil de mana ile rivâyet edilmesini caiz görmüşlerdir. Tâbiin âlimleri arasında bulunan el-Hasan el-Basrî, eş-Şa'bî, Amr b. Dînâr, İbrâhim en-Neha'î, Mücâhid ve İkrime gibi pek çok âlim de caiz görmüşlerdir. İbn Sîrîn konuyla alakalı olarak şöyle demektedir: "Bir hadisi, lafızları farklı olarak ancak anlamı aynı olarak (en az) on kişiden işitmişimdir." Benzer şekilde sahâbenin, Rasûlullâh'tan hadis rivâyet ederken farklı lafızlar kullandığı; onlardan kiminin hadisi tam olarak kiminin mana olarak kiminin ihtisar ederek kimin de (eş anlamlı) lafızları kullanarak rivâyet ettikleri malumdur. Ve onlar hadisin anlamına ters düşmedikçe böyle bir kolaylığı caiz görmüşlerdir.¹⁸⁸

Suyûtî ise "şerhu't-takrîb" adlı eserinde şöyle demektedir: "Şâyet ravi, lafızlar hakkında bilgi sahibi değilse anlamı değiştirecek husus(lar)dan haberdar değilse işittiği hadisi mana ile rivâyet etmesinin caiz olmadığı, aksine bizzat işittiği lafzı kullanmasının gerekliliği hususunda ittifak mevcuttur. Şâyet bilgi sahibi ise, ehl-i hadisten, fıkıh ve usulcülerden bir gruba göre ancak lafzî rivâyette bulunması gerekir. Bunlar arasında İbn Sîrîn, Sa'leb ve Hanefilerden ise Ebû Bekir er-Râzî vardır. İbn Ömer'den, selef ve halef âlimlerinin büyük bir kısmında ve dört imâmdan aktarıldığına göre ise her halükarda mana ile rivâyette bulunmak caizdir."¹⁸⁹

Hadislerin lafzen ve manen rivâyet edilmesini gerekli görerek rivâyette bulunan her iki grup da görüşlerinin ve yaptıklarının doğruluğunu isbat eden aklî ve naklî deliller ileri sürmüşlerdir.¹⁹⁰ Manen rivâyeti caiz görmeyenlerin dayandıkları delillerin başında ise peygamberimizden aktarılan "نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداهها كما سمعها" şeklindeki hadistir.¹⁹¹ Bu hadiste de olduğu gibi hadisin işitildiği şekliyle aktarılması tavsiyesi vardır ki bu da ancak işitilen lafzın aynen korunmasıyla mümkündür. Getirdikleri akli delil ise şudur: "Mana ile rivâyette bulunmak bazen hadisin anlamında bozulmaya neden olur. Çünkü peygamberimizin de 'فرب حامل فقه الي' sözüyle işaret ettiği gibi insanlar bir tek lafzın anlamını idrak etme hususunda farklılık arz etmektedirler. Bundan dolayı birinin bir tek lafza hamlettiği anlamı başka biri hamletmeyebilir... Çok zeki bir fakîh olsa bile

188 Kâsımî, a.g.e., s. 221

189 Kâsımî, a.g.e., s. 222; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 83

190 Özçelik, a.g.mak., s. 180-181

191 Çalışmanın I. Bölümünün 153 nolu dipnotuna bkz.

işiten kişinin, hiçbir şekilde bir lafzın bütün anlamlarına vakıf olması mümkün değildir.”¹⁹²

Genel olarak Hanefîler mana ile rivâyette bulunulmasını caiz görmekte birlikte, manen rivâyette bulunma konusunda bazı istisnalara gitmişlerdir. Onlara göre özellikle cevâmiu’l-keîm türü vb olan ifadelerin/ hadislerin mana ile rivâyet edilmesinde dikkatli olunmalıdır ve bunlardan kimilerinin de manen rivâyeti caiz değildir.

Onlara göre; herhangi bir lafzın sözlük anlamlarına vakıf olan kişinin, aynı anlama gelen başka bir lafızla nakilde bulunmasında herhangi bir sakınca yoktur. Şâyet lafız, sözlük anlamlarına vakıf olanlara göre hata yapılma ihtimâli bulunmayan muhkem ve müfesser bir özellik taşıyorsa bu durumda yapılan rivâyet, ruhsat ve kolaylaştırma özellikleri taşır. Nazmı mucize olmakla birlikte Allah’ın kitabı hakkında bir parça ruhsatın gerçekleştiği vakidir ki Nebî (a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kur’ân, yedi harf üzere inmiştir.”¹⁹³ Ancak Hanefîlere göre lafız, zâhiri anlamından başka bir anlam taşımıyorsa o zaman lafzın mana ile rivâyet edilmesi konusunda ruhsat yoktur. Yani hem lügat hem de fıkıh bilgisinin her ikisine de sahip olmayan kişinin mana ile rivâyette bulunması caiz değildir.¹⁹⁴

Hanefîlere göre ravi eğer fakîh değilse, mevcut lafız yerine husûs veya mecaz anlamı taşımayan başka bir lafız kullanabilir. Örneğin kullanılan ilk lafız şâyet âmm ise husûs olma ihtimâlini ortadan kaldıran veya hakiki bir lafız ise mecaz olma ihtimâlini ortadan kaldıran pekiştiricileri barındırmakla birlikte hâss veya mecaz anlamı yüklemek suretiyle anlamın bozulmasına ve hükmün değişmesine neden olunabilir. Örneğin peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “من بدل دينه فاقتلوه”¹⁹⁵ (Dinini değiştireni öldürün). Bu hadisin gereği umûm bildirmektir. Çünkü “من” lafzı, erkek, kadın, küçük, büyük herkes için kullanılmaktadır. Ancak buradaki muhtemel mana

192 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 83-84

193 Bkz. Buhârî, Fedâilu’l-Kur’ân, 5. Bab, hd.no: 4991, s. 1276; Tevhîd, 53. Bab, hd.no: 7550, s. 1865-66; Bed’u’l-Halk, 6. Bab, hd.no: 3219, s. 796; Husûmât, 4. Bab, hd.no: 2419, s. 583; Müslim, Müsâfirîn, 48. Bab, hd.no: 270, c. I, s. 365-366; Ebû Dâvûd, Salât, 357. Bab, hd.no: 475, s. 254; Nesâî, İftitâh, 37. Bab, hd.no: 936, s. 154; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. V, s. 16, 41, 114, 124, 127, 128, 132; Abdürrezzâk, Câmi’, hd.no: 20369, c. XI, s. 219-220

194 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 87

195 Bkz. Buhârî, Cihâd, 149. Bab, hd.no: 3017, s. 743; İ’tisâm, 28. Bab, s. 1818; İstitâbe, 2. Bab, hd.no: 6922, s. 1712; Ebû Dâvûd, Hudûd, 1. Bab, hd.no: 4351, s. 780; Tirmizî, Hudûd, 25. Bab, hd.no: 1458, s. 345; Nesâî, Tahrim, 14. Bab, hd.no: 4059, s. 626; İbn Mâce, Hudûd, 2. Bab, hd.no: 2535, s. 432; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 2, 7, 282, 283, 323; c. V, s. 231; Abdürrezzâk, Cihâd, hd.no: 9413, c. V, s. 213; Lukatâ, hd.no: 18705, c. X, s. 168; Beyhakî, Mürted, 1, 4 ve 6. Bablar, hd.no: 16820, 16858-16860, c. VIII, s. 338, 351-352; Siyer, 60. Bab, hd.no: 16877, c. IX, s. 122; Dârekutnî, Hudûd, hd.no: 3182, 3200, 3201, c. IV, s. 108, 109, 119

husûs özelliği taşımaktadır. Nitekim bilindiği üzere kadın ve çocuk, bu lafızdan kastedilen anlamlar arasında değildir. şâyet bu haberi aktaran kişi fakîh değilse, örneğin, "ister erkek olsun ister kadın, dinden çıkanların hepsini öldürün" demek suretiyle bu lafızdaki husûs özelliğini ortadan kaldırarak rivâyette bulunmuş olabilir ki, işte o zaman anlam bozulmuş olur.¹⁹⁶

Mana ile rivâyeti caiz olmayan kısımlardan bir diğeri de; müşkil ve müşterek anlam taşıyan lafız(lar)dır. Çünkü bu özelliklerden herhangi birini taşıyan bir lafzın anlamı ancak tevil yoluyla bilinebilir. Tevil ise başkası için hüküm kaynağı olamaz.¹⁹⁷

Hanefilere göre mana ile rivâyeti caiz olmayan kısımlardan biri de mücmel lafızlardır. Onlara göre mücmel haberin mana ile rivâyet edilmesi düşünülemez bile. Çünkü başka bir delil olmadıkça mücmel haberin içerdiği manaya vakıf olunamaz. Müteşabih olan haber de aynı hükme tabidir. Çünkü bizler müteşabih ve mücmel olan lafzın manasını araştırmaktan aciziz. Buna göre bu özellikteki bir haberin mana ile rivâyeti nasıl düşünülebilir ki!¹⁹⁸

E. Râvinin Haberi Tevil Etmesi

Hanefilere göre hadiste geçen herhangi bir lafzın âmm olmasına rağmen ravinin, lafzın umûmuyla değil de husûsuyla amel etmesi veya müşterek olmasına ya da müşterek anlam taşımaya rağmen ravinin bu vecihlerden herhangi biriyle amel etmesi diğer vecihleri reddettiği anlamına gelir. Ancak bu durum(lar), yani ravinin, lafzın taşıdığı muhtemel anlamlardan birini tayin edip, öne çıkarıp onunla amel etmesi hadisin mecruh sayılmasını gerektirmez. Çünkü hüccet olan, hadisin bizzat kendisidir. Ravi tarafından tevil yapılmak suretiyle hadisin zâhiri anlamı değişmiş olmaz. Ayrıca hadisin muhtemel anlamları lügat itibariyledir. Ravinin, yapmış olduğu içtihat nasıl ki başkası için hüccet değilse yapmış olduğu tevil de başkası için hüccet değildir. Dolayısıyla kişinin, hadisi araştırıp üzerinde düşünmesi ve şâyet muhtemel anlamlardan biri onun için belirleyici olmuşsa o anlamı izlemesi gerekmektedir.¹⁹⁹

Bu duruma İbn Ömer'in rivâyet ettiği "*ayrılmadıkları sürece alış-veriş yapanlar, muhayyerdirler*"²⁰⁰ şeklindeki hadis örnek verilebilir. Bu hadiste ayrılma

196 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 88; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 356

197 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 89; bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 357

198 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 357; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 89

199 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 100; Debbûsî, a.g.e., s. 203

200 Bkz. Buhârî, Buyû', bab no: 19, 22, 42, 43, 44, 46, 47, hd.no: 2079, 2082, 2107-2111, 2114, 2116, s. 501, 507-509; Müslim, Buyû', 10. ve 17. Bab, hd.no: 43, 46, 47, c. I, s. 712-713;

şekli hakkında herhangi bir açıklama mevcut değildir. Ayrılmadan maksat, satıcının "sattım" alıcının da "satın aldım" demeleriyle gerçekleşen "sözlü/şifahi ayrılma" olabilir. Böylece bu sözleri söylemekle ayrılmış olurlar ve her ikisi için de rücu, ret ve kabul etmeme muhayyerlikleri ortadan kalkmış olur. Bu yorum, İmâm Muhammed'e aittir. Ayrılmadan maksat "beden itibariyle ayrılma" şeklinde de olabilir. Bu da iki şekilde gerçekleşir:

* Adamın biri "şu kadar paraya kölemi sattım" dediği zaman muhatabın, satıcının yanından ayrılmadan önce bunu kabul etmesi gerekir. Eğer ikisi de ayrılmış olurlarsa o kişi kabul etmemiş demektir. Bu görüş, Ebû Yûsuf'a aittir.

* Satım gerçekleştikten sonra ancak beden itibariyle birbirlerinden ayrılmadan önce her ikisi için muhayyerlik hakkının var olmasıdır. Eğer birbirlerinde ayrılırlarsa o zaman muhayyerlik hakkı düşer. Buna da "meclis muhayyerliği" denir.²⁰¹

Bir diğer örnek de İbn Abbas'ın Rasûlullâh'tan rivâyet ettiği "dinini değiştirenleri öldürün" şeklindeki hadistir. Buradaki "من" lafzı hem kadın hem erkek için kullanılan âmm bir lafızdır. Ebû Hanîfe'nin, İbn Abbas'tan rivâyet ettiği "mürted kadını öldürmeyin" şeklindeki rivâyete göre ravi "من" lafzını erkeklere özgü kılmıştır/tahsis etmiştir. Ancak İmâm Şâfiî, tahsisle amel etmemiştir. Çünkü ona göre ravinin yapmış olduğu tahsis başkası için hüccet değildir.²⁰²

Hanefîlerin bir kısmına göre ravi, âmm ifade eden hadisi tahsis ettiğinde veya tevil ettiğinde onun yapmış olduğu tevilin ve tahsisin esas alınması gerekir. Çünkü o ravi, peygamberi bizzat görmüş olan ve O'nun maksadını en iyi bilen kişidir. Ebû'l-Hasan el-Kerhî'ye göre haberin zâhirini esas almak daha uygun bir davranıştır. Ravinin tevil, haberin zâhirine aykırı olması durumunda haberin zâhirini esas almayı daha uygun gören kişiler de vardır. Eğer ravinin yapmış olduğu tevil muhtemel zâhiri iki anlamdan birine uygun düşmüşse rivâyet o teville hamledilir ki

Ebû Dâvûd, Buyû', 53. Bab, hd.no: 3454, 3456, 3457, 3459, s. 622-623; Tirmizî, Buyû', 26. Bab, hd.no: 1245, s. 296; Nesâî, Buyû', bab no: 4, 8, 9, 10, hd.no: 4457, 4464-71, s. 684-685; İbn Mâce, Ticârât, 17. Bab, hd.no: 2181-83, s. 375; Dârimî, Buyû', 15. Bab, hd.no: 2589, c. III, s. 1660; Muvattâ, Buyû', 38. Bab, hd.no: 1958, c. II, s. 201; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 4, 9, 52, 54, 73, 135, 211; c. III, s. 402, 403, 425, 434; c. V, s. 12, 17, 21, 22, 23; Abdürrezzâk, Buyû', hd.no: 14262, c. VIII, s. 50; Beyhakî, Buyû', 7. Bab, hd.no: 10434, 10436-39, c. V, s. 442-444; Dârekutnî, Buyû', hd.no: 2809, c. III, s. 385-386

201 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 100-101; bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 7

202 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 101; bkz. Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 28

bu, Şâfiî'nin belirgin görüşüdür. Şâfiî, İbn Ömer'in rivâyetini, yine onun görüşü olan "bedenlerin birbirinden ayrılması" şeklinde yorumlamıştır.²⁰³

F. Râvinin Haberle Amel Etmeyi Bırakması

Ravinin, rivâyet ettiği haberle amel etmemesi tavrını Hanefîler, hadise muhalif tavır sergilemeyle aynı hükümde değerlendirmektedirler. Onlara göre hadisle amel etmeme tavrının; Rasûlullâh'tan sahîh yolla gelen bir hadise muhalif bir tavır sergilemek gibi haram olduğu gerekçesiyle hadisi hüküm kaynağı olmaktan çıkartır. Buna örnek olarak da; İbn Ömer'in rükûdan kalkarken iki elin kaldırılmasından bahseden hadisle amel etmemesini göstermektedirler.²⁰⁴

Hanefî bilginlere göre ravinin, hilafına hareket ettiği bir hadisle amel etmekten kaçınması gerekir ki onun bu tavrı hadisi hüccet olmaktan çıkartır. Hadisin hilafına hareket etmek nasıl haramsa aynı şekilde sahîh hadisle amel etmeyi terk etmek de haramdır. Kaçınmaktan maksat ise, o hadisin gereğiyle amel etmekle ve zâhiri davranışlarla hadise aykırı davranmakla uğraşmamak demektir.²⁰⁵

Hanefîlere göre hadisle amel etmeme tavrı ravi tarafından gerçekleştirilebileceği gibi başkası tarafından da gerçekleştirilebilir. Buna göre amel etmeme tavrı ya sahâbe tarafından ya da hadis imâmları tarafından sergilenmiş olabilir. İsb b. Ebân'ın da ifade ettiği gibi sahâbe tarafından ortaya konan hadisle amel etmeme tavrı da kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır.

a- Sahâbenin önde gelenlerinden bir kısmının hadise muhalif tavır sergilemeleri. Sahâbe, bir hadisi delil olmaktan çıkartan başka bir hadis hakkında bilgi sahibi olabilir. Buna göre, sahîh hadisi tebliğ etmediği şeklinde bir varsayım bulunmadığında veya Rasûlullâh'tan kendisine ulaşan sahîh hadise muhalif bir tavır sergilediği şeklinde bir düşünceye sahip olunmadığında ister sahâbe isterse başkası o hadisi rivâyet edebilir. En iyimser ihtimâlle sahâbe o hadisin hükmünün kaldırıldığını bilmektedir ya da mevcut hükmün kesin olmadığını bilmektedir.²⁰⁶

b- Sahâbenin, hadise muhalif tavır içinde olması şeklinin ikinci kısmı ise, sahâbenin belli bir hadis hakkında bilgi sahibi olmamasıdır. Bu tavır, sahâbenin muhalif tavır sergilemesine rağmen hadisi hüküm kaynağı olmaktan çıkartmaz.

203 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 102

204 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 7

205 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

206 Serahsî, a.g.e., a.y.

Bu kısma şu olay örnek verilebilir: Ebû Musa el-Eş'arî'den aktarıldığına göre o, namazda sesli gülmekten ötürü abdestin yenilenmesini gerekli görmemekteydi. Namazda sesli gülmekten ötürü abdest alınması gerektiğinden bahseden hadis²⁰⁷ hakkında bilgi sahibi olmaması onun bu hadisle amel etmeyi terk ettiğini anlamına gelmemektedir.²⁰⁸

G. Râvinin Habere İlavede Bulunması

İki haberden birinde (ravi tarafından yapılmış) bir ilave varsa diğerinde yoksa Hanefîlere göre, eğer ravi tek ise ilaveyi isbat edici/müsbet olan rivâyet esas alınır, ravinin zapt eksikliği ve işitme esnasındaki dalgınlığı gerekçe gösterilerek bu rivâyetin bazı tariklerinde böyle bir ilavenin bulunmadığı (şeklindeki bir iddia) muhal kabul edilir. Buna İbn Mes'ûd'un rivâyet ettiği şu husus örnek verilebilir: Nebî (s.a.s.) şöyle buyurdu: "ticari mal bizzat bulunduğu halde alış-veriş yapanlar ihtilafa düştüklerinde, karşılıklı yemin eder ve alış-verişi feshederler."²⁰⁹ Başka bir rivâyette ise bu ilave zikredilmemiştir. Dolayısıyla biz, bu ilavenin bulunduğu rivâyeti esas aldık. Zira ticari mal ortada olmadıkça yeminleşme gerçekleşmez.²¹⁰

İmâm Muhammed ve Şâfiî'ye göre ise her iki hadisle de amel edilir. Bu iki haberle de amel edilmesi mümkündür. Buna göre uygulama açısından bunlardan birini tercih etmekle uğraşmak gerekmez.²¹¹

Bazı hadis bilginleri bu konuda ravileri tabakalara ayırmışlardır. Eğer en yüksek tabakadaki bir kişi tarafından rivâyet edilen haberde ilave mevcutsa o zaman onunla amel etmek gerekir. Eğer en yüksek tabakadan olmayan bir kişinin rivâyet ettiği haberde ilave varsa ve en yüksek tabakadan olan ravinin rivâyet ettiği haberde böyle bir ilave yoksa o zaman iki haber arasında çelişki söz konusu olur.²¹²

²⁰⁷ Bkz. Buhârî, Vudû', 34. Bab, s. 56; Dârekutnî, Tahâret, hd.no: 601, 602, c. I, s. 295-298

²⁰⁸ Serahsî, a.g.e., a.y.; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., III/106

²⁰⁹ Bkz. Beyhakî, Buyû', 74. Bab, hd.no: 10804, 10812, 10813, c. V, s. 541, 544

²¹⁰ Serahsî, a.g.e., c. II, s. 25

²¹¹ Serahsî, a.g.e., a.y.

²¹² Serahsî, a.g.e., c. II, s. 26

6. Rivâyetin Ta'n Edilmesine Dayalı Unsurlar

A. Râvinin Ta'n Edilmesi

a. Genel olarak ta'n edilmeyi gerekli kılan unsurlar

Hanefilere göre raviye karşı yapılan her türlü itham/ta'n, ravinin bütün rivâyetlerini hükümsüz kılmamaktadır. Çünkü onlara göre ta'n edilmeyi gerekli kılan sebeplerin yanı sıra ta'n edilmeyi gerekli kılmayan sebepler de vardır.²¹³

Hanefilere göre genel olarak ta'n edilmeyi gerekli kılan sebepler arasında zina etmek, içki kullanmak, yalan söylemek gibi büyük günahlar sayılabilir. Bu günahlardan herhangi birinin işlenmesi ravinin bütün rivâyetlerini reddetmeyi gerekli kılar. Çünkü ravinin sahip olduğu akıl ve inanç özellikleri bu tür bir günahı işlemekten onu alıkoymamışsa rivâyet konusunda yalan söylemekten de onu alıkoymaz.

Genel olarak ta'n edilmeyi gerekli kılmayan sebepler arasında Hanefiler, aklın karışması, unutkanlık ve dalgınlık gibi davranışları saymaktadırlar. Bunlar, bu tür davranışların sergilendiği esnada ravinin rivâyet ettiği hadisin reddedilmesini gerekli kılan hususlardır. Yoksa aşırı bir unutkanlık ve dalgınlık türü davranışlar sergilenmediği takdirde rivâyetin reddedilmesini gerekli kılan gerekçe ortadan kalktığı için bütün rivâyetlerinin geçersiz kılınmasını gerektiren hususlar değildir. Abdülaziz el-Buhârî, bu duruma Ebû Sa'îd Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî'yi örnek vermektedir. Bu kişi, el-Haccâc'dan bir hadis rivâyet ettiği gerekçesiyle ta'na maruz kalmıştır. Bu hadisi kimden rivâyet ettiği kendisine sorulunca "el-Hasan b. Ali"den rivâyet ettiği şeklinde cevap vermişti. Kendisine bu hadisi bizzat el-Hasan'dan işitip işitmediği sorulduğunda ise buna "hayır, fakat el-Haccâc'a olan kinimden dolayı bu rivâyeti el-Hasan'a isnad ettim" demişti. Belirtildiğine göre es-Sevrî ve Muhammed b. İshâk, el-Kelbî'den rivâyette bulunmuşlar ancak tanınmasın diye "haddesenâ Ebû'n-Nadr" demek suretiyle el-Kelbî'nin künyesi olan Ebû'n-Nadr'ı kullanmışlardır. Başka bir iddiaya göre ise el-Kelbî, Abdullah b. Sebe'nin bağlılarından biriydi.²¹⁴

'Atâ b. es-Sâib, Rebî'a b. Abdurrahman ve Sa'îd b. Ebi 'Arûbe ve benzeri raviler ise akli gidip gelenlere/akli karışıklara örnek verilebilir. Aklî melekelerinde karışıklık meydana geldikten sonra yaptıkları rivâyetler makbûl sayılmamış ancak karışıklık meydana gelmezden önce yaptıkları rivâyetler makbûl sayılmıştır. Kelbî,

213 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 111

214 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 111-112

Abdullah b. Lehî'a, es-Sahn b. 'Îmâre, Süfyân es-Sevrî ve kimi şahsiyetlerden her biri bir şekilde ta'n'a maruz kalmışlardır. Ancak bunların dindeki yüce mertebeleri ve ilim ve verâ' konusundaki önderlikleri onların hakkında bu gibi ta'nların kabul edilmesini ve ta'n edilmeleri sebebiyle hadislerinin merdûd sayılmasını engellemektedir. Ta'n edilmeleri sebebiyle bu gibi kişilerin rivâyet ettikleri hadislerin kabul edilmemesi durumu ise rivâyet silsilesini koparır ve haberlerin aktarım yöntemini bozguna uğratar.²¹⁵ Bu tür bir endişe dolayısıyla Hanefîler, ta'n/itham konusunda aşırılığa ve detaycılığa değer vermemektedirler. Bu konuda da diğer konularda olduğu gibi ruhsatla amel etme anlayışını devam ettirdikleri görülmektedir.

b. Hanefilere göre ta'n edilmeyi gerekli kılmayan unsurlar

Kimi hadis ve fıkıh âlimlerinin, adâlet vasfının mütemmim unsuru olarak değerlendirdikleri mürüvvet kapsamına giren bir takım davranışları ta'n/ceh sebebi saymalarının aksine Hanefîler bu tür davranışları ravinin rivâyetinin makbûl sayılması açısından bir gerekçe olarak görmemektedirler. Hanefîlere göre ta'n sebebi sayılmayacak olan davranışlar –ki Serahsî bu tür davranışları müfesser ta'n olarak adlandırmaktadır- arasında şunlar bulunmaktadır.

* Bir kişinin, "falanca kişi bana hadis aktardı" demek yerine "falanca kişi filanca kişiden bana hadis aktardı" demek suretiyle tedlis yapmakla ta'n edilmesi konusunu, Hanefîler ta'n olarak görmenin doğru olmayacağını görüşündedirler. Çünkü bu kişi, böyle yapmakla hadisi irsal etmiş olabilir.²¹⁶

* Ravinin ismini ve nesebini zikretmeksizin onun künyesini kullanarak telbîsde bulunan kişinin ta'n edilmesi.

Hanefîler bu konuya Süfyân es-Sevrî'nin yaptığı rivâyet(ler)i örnek göstermektedirler. Süfyân es-Sevrî güvenilir olup olmadığını bildirecek bir açıklamada bulunmaksızın "Ebû Sa'îd bize hadis aktardı" demiştir. Yine açıklamada bulunmaksızın Muhammed b. el-Hasan'ın "güvenilir bir kişi bize haber aktardı" sözü de bu duruma örnek verilebilir. Bu durum en güzel şekilde şöyle yorumlanabilir: Ravi, diğer ravinin adını ve nesebini zikretmemek suretiyle, o raviyi umursamazlık gösteren kişilerce ta'n edilmekten korumayı amaçlamış olabilir. Veya rivâyeti işiten kişiyi, elinde herhangi bir delil olmaksızın genel olarak ta'nda bulunmayı

215 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 112

216 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 9

gerektirmeyen herhangi bir sebeple bir takım rivâyetleri hakkında ta'n edilmiş olan bir ravi hakkında ta'nda bulunmaktan korumayı amaçlamış olabilir. Buna el-Kelbî, örnek verilebilir. Sevrî –örneğin – fıkihtaki durumu ve adâlet vasfı bilinen ve hakkında hüsnü zann beslenen bir kişidir [yani bu özellikleriyle tanınan bir kişinin bir ravinin adını veya nesebini gizli tutmasında kötü bir amaç beklenemez]. Muhammed b. el-Hasan'ın durumu da aynıdır. Bu kişilerin, ravinin künyesini kullanmalarındaki amaç raviyi korumaktır. Böyle bir tavır nasıl ta'n edilme sebebi sayılabilir ki. Halbuki Muhammed b. el-Hasan'ın, ravi hakkında "güvenilir" vasfını kullanması, o ravinin âdil olduğuna şahitlik ettiğini gösterir.

Serahsî, bazı kişileri; Muhammed b. el-Hasan hakkında, sanki el-Hasan, Abdullah b. el-Mübârek'ten hadis işitmek amacıyla kendisine bir takım hadis rivâyet etmesini istediğinde, el-Mübârek'in bundan kaçınmasını ve gerekçe olarak da "onun ahlakı hoşuma gitmiyor" sözünü esas alarak ta'nda buldukları gerekçesiyle cahil olarak nitelendirmektedir. Çünkü Serahsî'ye göre bu ifade her ne kadar doğru da olsa ta'n anlamına gelmez. Zira fakîhlerin ahlak anlayışı ile zahitlerin ahlak anlayışı her durumda birbirine uygun düşmeyebilir. Fakîhler asıl olanla ilgilenen (model oluşturmakla ilgilenen) kişilerdir, zahitler ise uzletle uğraşan kişilerdir. Bazen asıl olanla ilgilenen kişiler nezdinde çirkin olan şey uzletle uğraşan kişiler nezdinde güzel görülebildiği gibi, aksi durum da söz konusudur. O zaman el-Mübârek'in mevcut değerlendirmesi nasıl ta'n olabilir ki... Aktarıldığına göre İbn Mübârek, "Allah'ın, kendisiyle insanların dinine ve dünyasına canlılık katacağı kişilerin her dönemde bulunması gerekir" sözünü Serahsî temel alarak, o dönemde bu vasfı taşıyan kişinin Muhammed b. el-Hasan olduğunun söylenebileceğini belirtmektedir.²¹⁷

* Ta'n sebeplerinden biri olarak ileri sürülen gerekçelerden biri de hayvan yarıştırmaya davranıştır. Hanefîlere göre bu davranış, savaşı ilgilendiren bir davranıştır. Çünkü süvariler ve piyadeler arasındaki yarışmalar, kişinin savaşa hazır hale gelebilmesi için meşru davranışlardır. Buna göre bu türden olan meşru bir davranışın ta'n sebebi olarak gösterilmesi doğru değildir.²¹⁸

* Ta'n sebebi olarak ileri sürülen gerekçelerden bir diğeri ise aşırı derecede mizah yapma konusudur. Mizah yapmak, Hanefîlere göre, konuşulan şey doğru olduğu sürece dinen mubahtır. Ayrıca rivâyet edildiğine göre Rasûlullâh mizah

217 Bkz. Serahsî, a.g.e., c, II, s. 9-10

218 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 10; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 114-115

yapardı da sadece gerçekleri söylerdi. Buna göre mubah olan bir davranışın ta'n sebebi olarak gösterilmesi doğru olamaz.²¹⁹

* Bir diğer ta'n edilme sebebi olarak gösterilen durum da ravinin yaşça küçük veya denk olmasıdır. Bazı hadis bilginleri hem hadisin ezberlenip öğrenilmesi hem de öğretilmesi aşamasında kişinin buluş çağında olmasını şart koşmuşlardır. Bu kişiler kesinlikle küçüğün hadis işitmesine itibar etmemişlerdir. Bir kısım âlime göre hadisin makbûl sayılması için işitme yaşı on beş iken bir başka gruba göre ise on üçtür. Pezdevî'ye göre ise ezberleyip öğrenme aşamasında kişinin küçük yaşta olması, bu dönemde itkân sahibi olduğu belli olmuşsa, yaptığı rivâyetin değerini düşürmez.²²⁰ Hanefîlere göre sahâbenin pek çoğu yaşları küçükken rivâyette bulunmuşlardır. Örneğin İbn Abbas ve İbn Ömer bunlardan bazılarıdır. Ancak burada çocukken ezberlediği esnada ve buluşa erdikten sonra rivâyette bulunurken ravide itkân şartı aranır. Bu şart dolayısıyla Hanefîler, Abdullah b. Sa'lebe b. Sa'îr'in fitir sadakasıyla ilgili olarak "yarım sa' buğdaydır" şeklindeki hadisini delil almışlardır. Abdullah'ın rivâyet ettiği hadisi Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin ölçü olarak "bir sa' buğdaydır" şeklindeki rivâyetine tercih etmişlerdir. Çünkü onlara göre Abdullah'ın rivâyeti metin yönünden en sağlam olanıdır. Bu durum ise, itkan özelliğinin mevcudiyetinin delilidir. Ayrıca Abdullah'ın rivâyet ettiği hadis, İbn Abbas'ın rivâyet ettiği hadise de muvafıktır. Hanefîler bu kısma, Zührî ve Yahyâ b. Sa'îd'in, kendilerinden yaşça küçük olan Mâlik'ten yaptıkları rivâyetleri delil getirmektedirler.²²¹

Hanefîler, her ikisinin rivâyet ettiği hadisin Rasûlullâh'a ittisali yani senedinin sahîh olması bakımından birbirine denk olmasına rağmen, yaş küçüklüğünün rivâyetin değerini düşürmeyeceği gerekçesiyle Abdullah b. Sa'lebe'nin rivâyet ettiği hadisi Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin rivâyet ettiği hadise tercih etmişlerdir. Çünkü İbn Sa'lebe, hadisi, "Rasûlullâh bize hitap ederken 'fitir sadakasını verin' demişti" ibaresini kullanarak kıssasıyla birlikte zikretmişken Ebû Sa'îd'in rivâyetinde mevcut kıssadan bahsedilmemiş aksine "biz vermekteydik" ibaresi kullanılarak yapmış olduklarının hikâye yollu aktarımı söz konusudur. Ayrıca İbn Abbas'ın rivâyet ettiği "fitir sadakanızı verin ki Rasûlullâh (s.a.s.) bu sadakayı ister hür ister köle, ister erkek ister kadın, ister küçük ister büyük olsun herkese bir sa' kuru hurma veya

219 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 10

220 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 115

221 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 11; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

arpa veya yarım sa' buğday olarak farz kılmıştı" şeklindeki rivâyet de Abdullah'ın rivâyetini desteklemektedir.²²²

* Ta'n edilme sebeplerinden biri de, ravinin haber rivâyet etmesinin, onun âdeti olmaması meselesidir. Örneğin Hz. Ebû Bekir rivâyette bulunmayı alışkanlık edinmemiş bir kişi olmasına rağmen bu özelliği dolayısıyla hiç kimse rivâyet ettikleri konusunda ona ta'nda bulunmamıştır. Ayrıca Rasûlullâh (s.a.s.) ramazan hilalini gördüğüne dair şahitlik yapan bedevinin bu şahitliğini makbûl saymıştır. Halbuki o bedevi rivâyette bulunmayı alışkanlık edinmiş biri değildi. Sahâbe arasında genel olarak rivâyette bulunmaktan kaçınan kişiler olduğu gibi rivâyette meşgul olanlar da vardır. Dahası hiç kimse rivâyette bulunmayı alışkanlık edinen kişinin rivâyetini, rivâyet alışkanlığı edinmemiş kişinin rivâyetine de tercih etmemiştir.²²³

Abdülaziz el-Buhârî, konuyla ilgili olarak bir kısım Şâfiî âliminin, el-Kâdı el-Îmâm Ebû Zeyd ve onun "et-Takvîm" adlı eserinde yer alan, haberlerin mütevatir, meşhûr, garîb ve müstenker şeklindeki taksimatı hakkında bu bilim dalının uzmanı olmadığı ve haberlerin sahîhini sakîminden ayırt edecek donanıma sahip olmadığı; dolayısıyla hadis biliminin anlam dünyasına dalmayı bırakması ve işi ehline bırakması -ki kendi alanıyla ilgili olmayan bir alana pervasızca giren kişinin yaptıkları ehline âyân olur- gerekçesiyle ileri sürdükleri örneğini vermekte ve bu örneği de bâtil ta'n olarak nitelendirmektedir. Çünkü ona göre, işin uzmanı olma vasfına değil de itkân sahibi olma vasfına değer verilir. Rivâyet konusunda işin uzmanı olmayan bir kişi, rivâyette uzman olan birinden daha fazla itkân sahibi olabilir. Onların Ebû Zeyd hakkında ileri sürdükleri ta'nı el-Buhârî nazarı dikkate almamaktadır. Çünkü ona göre, Ebû Zeyd'in bahsettiği durum, yani haberle ilgili yaptığı taksimat ve benzeri durum, külli bir durum ve terminolojik bir açıklamadır. Bunu yapmak için ise tek tek hadisleri, senedlerini, sahîh mi sakîm mi olduğunu bilmeye ihtiyaç yoktur. Aksine samimi olup da daha az basirete sahip olan herkes bunlar hakkında bilgi sahibi olabilir, diyen el-Buhârî konuyla ilgili son olarak şöyle demektedir: "buna göre kişide gerçekten itkân özelliği varsa bu durumda işin uzmanı olma vasfına itibar edilmez."²²⁴

* Ta'n sebebi olarak gösterilen hususlardan bir diğeri de aşırı ölçüde fikhî faraziyelerde bulunmaktır. Bu ise içtihatla bulunmanın ve zeka gücünün bir göstergesidir. Bu özelliklerle zabtın mükemmel olduğuna ve itkan özelliğinin

222 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 115-116

223 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 11

224 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 116-117

bulduğuna delil getirilebilir. Dolayısıyla bu özellikler nasıl ta'n sebebi olabilir ki... Hanefilere göre bu, bir ta'n sebebi olamaz. Çünkü bu özellikler, haberin güvenilir olduğunu ve başka birinden işitme konusunda ravinin itkan özelliğine sahip olduğunu gösteren delillerdir.²²⁵ Bu kısma bazı muhaddislerin imâm-hafız ve itkân sahibi olan Ebû Yûsuf'un fıkıhla meşgul olmasını gerekçe göstermeleri örnek verilebilir. Sanki onlar Ebû Yûsuf'un, fıkıhla meşgul olduğunu ve bütün gayretini bu ilme sarf ettiğini dolayısıyla hadisin hıfzedilip zabt altına alınmasına halel geleceğini ima eder gibidirler. Ancak Hanefilere göre bu ta'n, bâtıldır. Çünkü içtihatla bulunmaya ve kuvvetli bir zihne sahip olmaya delalet eden durum zabtın mükemmelliğine ve itkan sahibi olmaya da delalet eder.²²⁶

* Bir diğer ta'n sebebi olarak gösterilen husus şeyhin, öğrencisinden rivâyette bulunması meselesidir. Abdulganî el-Hâfız'ın Muhammed b. Ali es-Sûrî'den, Ebû Bekir el-Berkânî'nin de Ebû Bekir el-Hatîb el-Bağdâdî'den rivâyette bulunmaları gibi hocanın talebesinden rivâyette bulunmasında hiçbir sakınca yoktur.

Hadis bilginlerine göre senedin âlî olması arzu edilir bir şeydir. Senedin nâzil olması ise arzu edilir bir şey değildir. Çünkü senedin âlî olması, isnad zincirine bir halel gelmesini engeller. Nitekim seneddeki her bir kişi tarafından bilerek veya bilmeyerek isnada zarar verilme ihtimâli vardır. Ravi sayısının az olması zarar yönünü azaltır, çok olması ise çoğaltır. Fakat rivâyetin sahîh olmasının şartları gerçekleştiğinde her iki yolla da rivâyette bulunulmasının sahîh olduğunda fikir birliği vardır.²²⁷ Senedin âlî olması bakımından, "ister yaşça küçük olan birinden, ister dengi olan birinden isterse öğrencisinden olsun kişinin yaptığı rivâyetler fıkıh bilginlerine ve din âlimlerine göre sahîhtir"²²⁸ yani ta'n edilmeyi gerekli kılan hususlardan biri değildir.

Hanefiler genel olarak, "bu hadis sağlam değildir", "bu hadis münker bir hadistir", "bu hadis cerh edilmiştir", "bu hadisin ravi(ler)i metrûku'l-hadis olan kişilerdendir" veya "bu hadisin ravi(ler)i âdil değildir" şeklindeki ifadelerle, yani cerh sebebi zikredilmeksizin yapılan mücmel ta'na itibar etmemektedirler. Çünkü onlara göre, adâlet vasfı, akıl ve din vasıflarına dayalı olarak her müslüman –özellikle de

225 Bkz. Serahsî, a.g.e. c. II, s. 11; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 113-118

226 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 117-118

227 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 113

228 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

ilk dönemdeki müslümanlar- için var olan temel bir özelliktir. Buna göre belirsizlik taşıyan bir cerhe dayanılarak hadis ya da ravi terk edilemez.²²⁹

B. Haberin Ta'n Edilmesi

a. Sahabe tarafından yapılan ta'n/eleştiri

Hanefilere göre hadisle amel etmeme tavrı ravi tarafından gerçekleştirilebileceği gibi başkası tarafından da gerçekleştirilebilir. Buna göre amel etmeme tavrı ya sahâbe tarafından ya da hadis imâmları tarafından sergilenmiş olabilir. İsa b. Ebân'ın da ifade ettiği gibi sahâbe tarafından sergilenen hadisle amel etmeme tavrı da kendi içinde iki kısma ayrılmaktadır.

a1. Kimi sahabe büyüklerinin, bilmedikleri haberin hilafına hareket etmesi

Sahâbenin önde gelenlerinden bir kısmının hadise muhalif tavır sergilemeleri. Sahâbe, bir hadisi delil olmaktan çıkartan başka bir hadis hakkında bilgi sahibi olabilir. Buna göre, sahîh hadisi tebliğ etmediği şeklinde bir varsayım bulunmadığında veya Rasûlullâh'tan kendisine ulaşan sahîh hadise muhalif bir tavır sergilediği şeklinde bir düşünceye sahip olunmadığında ister sahâbe isterse başkası o hadisi rivâyet etmiş olacaktır. En iyimser ihtimâle sahâbe o hadisin hükmünün kaldırıldığını bilmektedir ya da mevcut hükmün kesin olmadığını bilmektedir.²³⁰

Serahsî bu kısma şu hadisi örnek vermektedir: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنيب" ²³¹ Hadisin meşhûr olduğuna dair bilgi sahibi olduklarını bildiğimiz halde sahâbe aynı anda hem celde vurulmasını hem de recmedilmesini kabul etmemişler, bundan kaçınmışlardır. Bu durumdan, mevcut hükmün kaldırıldığı anlaşılmaktadır. Hatta Hz. Ömer'in "bundan sonra hiç kimseyi kesinlikle sürgüne yollamayacağım" dediği, Hz. Ali'nin de "ceza olarak sürgün yeterlidir" dediği bilinmektedir. Hanefî âlimleri de buna dayanarak hem celde vurulması hem de sürgüne gönderme uygulamalarının bir arada yerine getirilmesi hükmünün nesh edildiğini benimsemişlerdir.²³² İmâm Şâfiî ise, bu hadisi esas alarak had cezasının

229 Bkz. Sadru's-Şerî'a, a.g.e., c. II, s. 30

230 Serahsî, a.g.e., a.y.

231 Bkz. Müslim, Hudûd, 3. Bab, hd.no: 12-14, c. II, s.ç 806; Ebû Dâvûd, Hudûd, 23. Bab, hd.no: 4415, s. 792; Tirmizî, Hudûd, 8. Bab, hd.no: 1434, s. 339; İbn Mâce, Hudûd, 7. Bab, hd.no: 2550, s. 434; Dârimî, Hudûd, 19. Bab, hd.no: 2372, c. III, s. 1500; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. III, s. 76; Beyhakî, Hudûd, 13. Bab, hd.no: 16980, c. VIII, s. 389

232 Serahsî, a.g.e., a.y.; bkz. Sadru's-Şerî'a, a.g.e., a.y.

tamam olabilmesi için sürgün yeri ile zina eden kişinin ikamet ettiği yer arasını sefer müddeti olarak belirlemiştir. Hanefîler, amel etmeme gerekçeleri olarak “eğer sürgün, bir had cezası olsaydı Hz. Ömer böyle bir yemin etmezdi. Zira irtidat endişesiyle had cezası terk edilmez. Bundan da anlaşılıyor ki, sürgün cezası politik bir amaç ve maslahat elde etmek için belirlenmiştir” demektedirler.²³³

Bu hadisi hüküm kaynağı olmaktan çıkartan sebep de, Hanefîlere göre, sahâbe büyüklerinin bir kısmının bu hadise muhalif tavır sergilemeleridir. Zira dinimizi öğrendiğimiz bu kişilere bu hadisin gizli kaldığının düşünülmesi uzak bir ihtimâldir ve Rasûlullâh’tan gelen sahih bir hadise muhalefet ettikleri kesinlikle düşünülemez. Aksine muhalefet edenin, bu hadisin neshedildiğini bildiği ya da bu hadisin taşıdığı hükmün emir bildirmediğini bildiği düşünülebilir.²³⁴

Diğer bir örnek de Hz. Ömer’in es-Sevâd arazileriyle ilgili uygulamasıdır. Aktarıldığına göre Hz. Ömer, es-Sevâd (Irak ülkesinin ekilip biçilen arazileri) bölgesi, halkıyla birlikte fethedildiğinde bu bölgenin ganimetlerini bu savaşa iştirak edenler arasında taksim etmeyi reddetmiştir. Hâlbuki bilindiği üzere Hz. Ömer, Rasûlullâh’ın, Hayber’in fethinden sonra ganimetleri sahâbe arasında taksim ettiğini bilmekteydi. Bu uygulamadan anlaşıldığında göre, Hz. Ömer, ganimetlerin başkalarına dağıtılması caiz olmayacak şekilde Rasûlullâh’tan gelen kesin bir hüküm olmadığını bilmekteydi.²³⁵ Hanefîlere göre bir devlet başkanının, bir ülkeyi zor kullanarak fethettiğinde, onun, ülke halkını köle yapıp kazananlar arasında taksim etme ve arazilerini de ganimet sahipleri arasında pay etme hakkı olduğu gibi ülke halkını hür bırakıp onları cizye vermekle sorumlu tutma ve herhangi bir taksimde bulunmaksızın arazilerini onlara bırakma ve bunun karşılığında da haraç vergisi alma hakkına sahiptir. Ancak İmâm Şâfiî’ye göre devlet başkanının arazilerle ilgili olarak değil kölelerle ilgili olarak bu şekilde hareket etme hakkı vardır.²³⁶ İmâm Şâfiî, Rasûlullâh’ın fethettiği her ülkede yaptığı gibi Hayber fethinde de Hayber arazisini sahâbe arasında taksim etmesini dayanak alırken, Hanefîler bu uygulamanın Hz. Muhammed’in siyasi bir tasarrufu olduğunu esas alarak sonraki yöneticilerin bu uygulamayı aynen gerçekleştirmekle sorumlu olmadığını aksine siyasal alanda içtihatla bulunabileceğini savunmuşlar ve Rasûlullâh’ın ganimetlerle ilgili uygulamasının başkası için caiz olmayacak şekilde nihai bir hukûkî karar

233 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 103; bkz: Debbûsî, a.g.e., s. 203

234 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 104

235 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 8

236 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 104

olmadığını, şâyet böyle olsaydı Hz. Ömer'in böyle bir tavır içine girmeyeceğini savunmaktadırlar.²³⁷

a2. Kimi sahabenin, bilmesi muhtemel olan haberin hilafına hareket etmesi

Sahâbenin, hadise muhalif tavır içinde olması şeklinin ikinci kısmı ise, sahâbenin belli bir hadis hakkında bilgi sahibi olmamasıdır. Bu tavır, sahâbenin muhalif tavır sergilemesine rağmen hadisi hüküm kaynağı olmaktan çıkartmaz.

Bu kısma şu olay örnek verilebilir: Ebû Musa el-Eş'arî'den aktarıldığına göre o, namazda sesli gülmekten ötürü abdestin yenilenmesini gerekli görmemekteydi. Namazda sesli gülmekten ötürü abdest alınması gerektiğinden bahseden hadis hakkında bilgi sahibi olmaması onun bu hadisle amel etmeyi terk ettiğini anlamına gelmemektedir.²³⁸ Eş'arî'nin bilmediği bu olayı Zeyd b. Hâlid el-Cühenî şöyle aktarmaktadır: "Nebî (a.s.) ashâbıyla namaz kılarken âmânın biri öne doğru yöneldiğinde bir çukura düşmüştü veya bir tümseğe çarpmıştı. Bunun üzerine cemaatin bir kısmı bu duruma güldü. Hz. Muhammed (s.a.s.) selam verdiğinde ise: 'Sizden kim kahkaha ile güldüyse abdestini tazeleyip namazını tekrar kılsın' dedi."²³⁹ Abdülaziz el-Buhârî, bu olay doğru olsa bile Ebû Musâ ile ilgili olarak aktarılan bu durumun hadisle ilgili yapılmış bir cerh anlamına gelmediğini, çünkü Zeyd'in aktardığı olayın, nadir gerçekleşen bir olay olduğunu ve Ebû Mûsâ'nın da bundan habersiz olmasının doğal olduğunu ve bundan ötürü Ebû Mûsâ'nın bu hadisle amel etmemiş olabileceğini savunmaktadır. Bununla birlikte el-Buhârî devamla şöyle demektedir: "Bize göre onun bu hadisle amel etmediği doğru değildir. 'el-Esrâr' adlı eserde de belirtildiği üzere Ebû'l-Âliye'nin bu hadisi, Ebû Mûsâ'dan müsned ve mürsel olarak rivâyet ettiği meşhûr bir olaydır. Ayrıca sika ravilerin hiçbirinden, onun bu hadisle amel etmediğine dair bir rivâyet de aktarılmış değildir. Bundan da anlaşılıyor ki, bahsedilen durum doğru değildir."²⁴⁰

Hanefilere göre böyle bir tavır, hadisi hüküm kaynağı olmaktan çıkartmaz. Çünkü sahîh hadisle amel edilmesi vaciptir ve bir kısım sahâbenin muhalefet etmesi nedeniyle sahîh hadisle amel etmekten vazgeçilemez.²⁴¹

237 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y; Debbûsî, a.g.e., s. 204

238 Serahsî, a.g.e., a.y.; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 106

239 Bkz. Beyhakî, Buyû', 74. Bab, hd.no: 10804, 10812, 10813, c. V, s. 541, 544

240 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 106

241 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

b. Hadis imamlarınca yapılan ta'n/eleştiri

Hanefiler, hadis imâmlarınca yapılan ta'n konusunu müphem ve müfesser olmak üzere iki kısımda değerlendirmektedirler.

Hanefî âlimleri, ta'n etme sebebi zikredilmeksizin, "bu hadis sağlam değildir", "bu hadis münkerdir", "falanca kişi, hadisi metrûk olan kişidir", "falancanın, mezhebini desteklemek amacıyla rivâyet ettiği hadistir", "falanca cerhedilmiştir", "falanca âdil değildir"... gibi gerekçeler ileri sürülerek yapılan müphem ta'nı makbûl saymamakta ve cerh işlemi olarak görmemektedirler. Çünkü onlara göre adâlet vasfı, dinin dış görünüşü itibariyle her müslümanda mevcut olan bir özelliktir. Fakîhlerin ve muhaddislerin genelinin benimsediği yaklaşım da budur. Buna karşılık, el-Kâdı Ebû Bekir el-Bâkîllânî ve bir grup âlim ise "mutlâk cerhi" yani sebebi zikredilmeksizin yapılan cerh işleminin geçerli olduğunu, çünkü cerheden kişinin şâyet cerh sebepleri hakkında bilgi sahibi olan biri ise o takdirde cerh sebebini açıklamasının şart koşulmasının önemsiz olduğu kanaatinde dirler. Bu konudaki temel yaklaşımlarından biri de ta'dilde bulunan kişinin "bu âdil bir kişidir", "sikadır", "hadisi makbûldür" veya "şahitliği makbûldür" demesine binaen "mutlâk ta'dil" in yani gerekçesi belirtilmeksizin yapılan ta'dil işleminin makbûl sayılması gibi mutlâk ta'nın/cerhin de makbûl sayılması anlayışıdır.²⁴²

Hanefî âlimleri, "mutlâk ta'dilin" makbûl sayılmasına kıyasla "mutlâk ta'nın" da makbûl sayılabileceği şeklindeki kıyaslamayı uygun bulmamaktadırlar. Çünkü onlara göre adâlet vasfı, akıl ve din sahibi olmaları itibariyle her müslüman için var olan bir özelliktir. Özellikle de Hz. Peygamber döneminde yaşamış olanlar ve Nebî (a.s.)'in şahitlikte bulunduğu ilk üç asırda yaşayanlar için var olan bir özelliktir. Bu belirgin durum, müphem cerh / mutlâk ta'n ile geçersiz kılınmaz. Zira cerheden kişi, cerh sebebi olmaya uygun olmayan bir şeyin cerh sebebi olabileceğine inanmış olabilir. Örneğin, ravinin ısrar etmeksizin küçük günah işlemesi, mubah olduğuna inandığı için nebîz içmesi veya satranç oynaması gibi davranışları cerh sebebi sayabilir. Ayrıca biri(ler)i tarafından kötölenen bir kişi –Allah tarafından korunmuş olan hariç-, dilini tutmaktan aciz olup kötöleyen kişi hakkında müphem bir ta'nda bulunabilir. Daha sonraları, yapmış olduğu ta'nı açıklaması istendiğinde ise bunun aslı esası olmadığı anlaşılabilir. İşte bundan dolayı cerh sebebini açıklaması

242 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 106; Serahsî, a.g.e., c. II, s. 9

gerekmektedir. Ancak ta'dil işlemi böyle değildir. Çünkü ta'dilin sebepleri ne zapt altına alınabilir ne de sınırlandırılabilir.²⁴³

Abdülaziz el-Buhârî, mutlâk cerhin / müphem ta'nın her zaman işlemediğini şöylece örneklendirme yoluna gitmiştir: Ebû Amr ed-Dımaşkî'nin de konuyla ilgili olarak "Ma'rifetu Envâ'i 'İlmi'l-Hadis" adlı eserinde belirttiği üzere, örneğin el-Buhârî, kendisinden önce yaşamış ve cerh işlemine marûz kalmış olan İbn Abbas'ın kölesi İkrime, İsmail b. Ebî Üneys, Âsım b. Ali, Amr b. Merzûk ve benzeri kişilerin rivâyetlerini delil almıştır. Aynı şekilde Müslim, Süveyd b. Sa'îd ve aralarında ta'na maruz kalmış olan bir grup insanın rivâyetlerini delil almıştır. Ebû Dâvûd es-Sicistânî de aynı yöntemi izlemiştir.²⁴⁴

Hanefilere göre müfesser ta'n da müphem ta'n gibi cerhi gerekli kılan bir durum değildir. Müfesser ta'n ise, sebebi zikredilmek suretiyle yapılan bir cerh işlemi olarak anlaşılabilir. Onlara göre cerh olması isabetli olmayan müfesser ta'na Ebû Hanîfe hakkında aşırı derecede inatçılık besleyen hasetçilerin ileri sürdüğü, onun, oğlunu, vefat eden hocası Hammâd'ın kitaplarını alması için gizlice evine soktuğu ve bu kitaplardaki hadislerle dayalı olarak rivâyette bulunduğu şeklindeki ta'n örnek verilebilir. Dikkat edilirse burada birileri tarafından bir cerh işlemi yapılmakta ve cerh sebebi olarak da Ebû Hanîfe'nin sanki bir şekilde hırsızlık işlemiş olması gösterilmektedir. Ancak Hanefiler bu iddiayı sağlam görmemektedirler. Çünkü onlara göre Ebû Hanîfe, mükemmel bir yaşam tarzına ve kendisine nispet edilen mevkîden daha üstününe sahip bir kişidir. Onun hakkında aşırı hasetçilerin ileri sürmüş olduğu pek çok ta'n/iddia vardır ki bunları tasnîf eden kitaplar ve risâleler kaleme alınmıştır. Ancak onun hakkındaki bu iddialar onun şerefini yüceltmekten öteye gidememiştir.²⁴⁵

Cerh olması isabetli olmayan müfesser ta'na bir diğer örnek olarak da Hanefiler, tedlîs yoluyla yapılan ta'nı örnek vermektedirler ki, bu konu da ilgili kısımda ele alınmıştır.

243 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 106-107; bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 9

244 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 107

245 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 108

II. HABERİN BİLGİ VE UYGULAMA DEĞERİ

1. Haberin Bilgi Değeri

A. Mütevatir Haberin Bilgi Değeri

En geniş anlamıyla 'haber' konusu, hadis ilminin yanı sıra kelam, tarih, fıkıh ve mantık gibi farklı disiplinlerin de konusu olmuş ve hakkında müstakil eserler telif edilmiş bir konudur. Esasen mevzû -İslâmî literatürün de açıkça ortaya koyduğu gibi-, İslâm coğrafyasının sınırları genişleyip, müslümanların farklı dinî ve felsefî aidiyetleri olan insanlarla karşılaşmasının ardından; ilk önce mütekellimûn'un özellikle de İslâm kelâmının ilk temsilcileri olan mu'tezilî kelâmcıların gündemine girmiş ve onlar bir bütün olarak İslâm dinini, özellikle de peygamberlik müessesesini bu farklı kültürler karşısında müdâfaa etmek için sistematik bir "*haber felsefesi*" inşâ etmeye girişmişlerdir. Zira söz konusu kadîm dinin ve felsefî mirasın vârisleri olan bu gruplardan bazıları, bütünüyle haberlerin epistemolojik değerini inkâr ediyor, dolayısıyla da peygamberlik müessesesine ihtiyaç olmadığını iddia ediyorlardı. Bu nedenle sözünü ettiğimiz ilk dönem İslâm kelâmcıları, konuya ciddî bir ehemmiyet atfederek bu hususta karşı tarafın iddiâlarını çürütecek güçlü argümanlarla desteklenmiş bir "*haber savunusu*" stratejisi geliştirdiler. Onların tesis ettikleri bu stratejide, genel olarak haber'in, özelde ise mütevâtir ve âhâd haberlerin epistemolojik değerleri ortaya kondu ve böylece bu sahada muazzam bir literatür vücut buldu. İslâmî ilimler müstakil disiplinler halinde tedvîn edildikten sonra da, bu disiplinlerden her biri kendisini ilgilendiren yönü ile haberi konu etmiştir.²⁴⁶

Bir bilgi kaynağı olarak haberin de epistemolojik bir değeri olduğu ortadadır. Buna karşın, "epistemolojinin kapsamı içinde kalan klasik problemler olarak kabul edilen, *bilginin imkânı problemi, bilginin doğruluğu problemi, bilginin kaynağı problemi ve bilginin sınırları probleminin*"²⁴⁷ genel olarak haber konusu için söz konusu olduğu da bir gerçektir.

Hanefî usulcüleri, mütevatir haberin epistemolojik değerini ortaya koyabilmek amacıyla; kadîm dinî ve felsefî geleneğin konuya bakışının yanı sıra İslam mezhepleri ve alimleri arasında mütevatir haberin ortaya koyduğu bilgi çeşidine dair görüşlerini ele almakta ve karşıt görüş olarak kendi yaklaşımlarını

246 Özmen, Ramazan, " el-Buhârî'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX (2009), sayı: 1, s. 218

247 Bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1997, s. 249

delillendirme yoluna gitmektedirler. Örneğin Hanefi usulcülerinden olan Pezdevî ve Serahsî'ye göre mütevatir haber, gözle görme neticesinde oluşan zarûrî bilgi[⇒] gibi ilm-i yakîn[⇒] ortaya koymaktadır.²⁴⁸ Burada dikkat çekici nokta, mütevatir haberle elde edilen bilginin zarûrî bilgi kategorisinde değil de yakînî bilgi kategorisinde değerlendirilmesidir. Zira zarûrî bilgi ile yakînî bilgi arasında şu nüans vardır: Zarûrî bilgi müşahadat alanıyla ilgili iken yakînî bilgi tamamen kalben tasdik etme alanına aittir. Binaen aleyh "inançlar ancak bu tür [yakînî] bilgilerle sabit olur."²⁴⁹

Haber vasıtasıyla bilgi oluşabileceğini kesin olarak kabul etmeyenler arasında bulunan ve haberin, kesinlikle ne hüküm kaynağı ne de ne yakînî ne tuma'nîne olabilecek şekilde bir bilgi ortaya koyduğunu, aksine haberin, bilgi bakımından zann ifade ettiğini kabul edenler arasında olan Sümeniyye ve Berâhime gibi grupların iddialarını Hanefiler, rezil bir iddia olarak değerlendirmekte ve bu düşüncede olanları, ne kendini ne dinini ne dünyasını ne annesini ne de babasını tanıyan, yani gözle görülen şeyleri inkar eden kişiler olarak kabul etmektedirler.²⁵⁰

Hanefî usulcülerini ayrıca, mütevatir haberin ilm-i tuma'nîne[⇒] ortaya koyduğunu iddia edenleri de şiddetli bir şekilde eleştirmişlerdir. Hanefilere göre bu iddiada bulunanların esas kastettikleri şeyin; mütevatir yolla gelen haberde yalan ve hata olasılığı bulunmakla birlikte doğruluk payının bulunma ihtimali ağır bastığı için o bilginin doğruluğuna dair kalbî bir tatmin durumunun bulunduğu. Mütevatir haberin ilm-i tuma'nîne ortaya koyduğunu iddia edenlere göre her bir mütevatir haber aslında âhâd haberler bütünüdür, dolayısıyla âhâd olan her haberde nasıl ki yalan bulunma olasılığı mevcuttur aynen de mütevatir haberde de mevcuttur. Yine bu düşüncede olanlara göre, bir yalan üzerinde ittifak edilme

⇒ Yakînî bilgi kısımlarından biri olan zarûrî bilgiler; tüm parçasından büyüktür ve iki zıt birleşmez örneklerinde olduğu gibi nazara ve tefekküre ihtiyaç duymadan meydana gelen bilgilere denir. (Ebehrî, Esîruddîn, *Mantik* (İsâgocî Terceme ve Şerhi), trc: Tâlha Alp, Yasin Yayınevi, İstanbul, ty., s. 109)

⇒ Yakînî bilgi; a) yüzde yüz kesin olma, b) gerçeğe uygun olma ve c) kendisinden vazgeçmenin mümkün olmadığı bilgilere denir. Bu üç vasıftan birincisi bulunmayan bilgiye zan, ikincisi bulunmayan bilgiye cehl-i mürekkep, üçüncü vasıf bulunmayan bilgiye de taklîd denir. Yakînî bilgi de kendi içinde; a) zarûrî bilgi ve b) nazârî/iktisâbî bilgi şeklinde iki kısma ayrılır. (bkz. Ebehrî, a.g.e., s. 107-109)

248 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 524; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 283

249 Erdoğlan, a.g.e., s. 485

250 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 524

⇒ Tuma'nîne: Kişinin, idrak etmesi neticesinde elde ettiği ilave bir kanaat ve karara denir. Eğer idrak edilen; yakîn ile alakalı bir şeyse, kişinin buna dair elde ettiği itmi'nân durumu, ilave ve eksiksiz bir yakîn durumu demektir. Mekke ve Bağdat şehirlerinin varlığına dair yakînî bilgi sahibi olan birinin, bu şehirleri bizzat gördükten sonra elde ettiği bilgi buna örnek verilebilir. Eğer idrâk edilen; zan ile ilgili bir durum ise, bunun itmi'nân durumundan maksat, yakîn kapsamına girecek şekilde zan yönünün ağır basması demektir. Bu suretle elde edilen şey, şüphe sebebiyle meydana gelen sıkıntıdan kurtulma durumudur. (Bkz. Tehânevî, a.g.e., c. II, s. 1140)

ihtimalinin mevcudiyeti, kendisinde yalan bulunma ihtimali dolayısıyla kat'î bilgi sunmasa da mütevatir haberin aktarılmasını engellemez.

Mütevatir haberin ilm-i tuma'nîne ortaya koyduğunu iddia edenler, bu iddialarını şu şekilde delillendirmeye çalışmışlardır: Örneğin, adamın biri hayatta olduğunu bildiği birinin evinin önünden geçerken o evden yükselen feryat figân duysa, ölü yıkama ve defnetme hazırlıkları görse, ona o kişinin öldüğü haberi verilse, karşılıklı birbirlerini teselli etseler, bunlara şahit olan kişideki hakikat barındıran hâdis bilgide değişiklik meydana gelmiş olur. Buna rağmen, herhangi bir amaçla yapılmış bir aldatma veya evdekilerden kaynaklanan bir hile olma ihtimali bulunmakla birlikte o kişinin ölü olduğuna dair, bunlara şahit olanın kalbinde ilm-i tama'nîne hasıl olmuş olur.²⁵¹

Hanefi usulcülerinden olan Serahsî bu düşüncede olanların iddialarını rezil bir iddiaya benzetirken²⁵², Pezdevî ise bu tür bir iddianın kişiyi küfre götüreceğini ifade etmektedir.²⁵³

Serahsî, bu iddianın geçersizliğini ortaya koymak amacıyla; bu iddia sahibinin, gerçekten peygamberleri tanımadığını ve dolayısıyla o kişinin imanının sahih olmadığını, ayrıca bu kişinin yaratıcıyı da tanımamakta olduğunu; bunların yanı sıra akıl sahibi olanların zorunlu olarak bildiklerini, o kişi(ler)in inkar ettiğini çünkü haberlerden mütevatir yolla elde edilen bilginin, beş duyuyla elde edilen bilgi gibi olduğunu ifade etmektedir. Konuya şöyle devam etmektedir: "Biz, haber vasıtasıyla, kendi şehrimizi açıkça bildiğimiz gibi, şüphe bulunmayacak şekilde dünyada Mekke ve Bağdat adlı şehirlerin olduğunu bilmekteyiz. Aynı şekilde evlerimizin bulunduğu yönü kesin olarak bildiğimiz gibi Mekke yönünü de kesin olarak bilmekteyiz."²⁵⁴

"...Eğer mütevatir haber yakınî bilgi ortaya koymuyorsa peygamberlerin peygamberlikleri ve onların gerçekten var olup olmadıklarıyla ilgili bilgiye günümüzde kimse sahip olamaz ki. Bu ise açık bir küfürdür"²⁵⁵ diyen Pezdevî, ilm-i tuma'nîne ortaya koyduğunu iddia edenlerin aksine "mütevatir haberin, hem vaz'î hem de tahkîki olarak kulakla işitme ve gözle görme gibi zaruri olarak ilm-i yakîn

251 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 284; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 524; Debbûsî, a.g.e., s. 207

252 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 285

253 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 526

254 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 285

255 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 527

gerektirir” demektedir.²⁵⁶ Abdülaziz el-Buhârî, Pezdevî'nin ifade ettiği “hem vaz'î hem de tahkîkî olarak” ifadesini şu şekilde yorumlamaktadır: “Vaz'î olarak” ifadesinden maksat, istidlâle dayanmadan bizzat kendisi ve vaziyeti itibariyle yakınî bilgi ortaya koyan şey demektir. “Tahkîkî olarak” ifadesinden maksat ise, istidlâle başvurduğunda yakınî bilgi gerektiren aklî delile işaret eden şey demektir.²⁵⁷

Mütevatir haberin yakınî bilgi ortaya koyduğunu iddia edenler de farklı düşünmektedirler. Bunların çoğunluğuna göre mütevatir haber, yakınî bilgi türlerinden biri olan zarûrî bilgi ortaya koyar. Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî, Mu'tezile'den Ebû'l-Huseyn el-Basrî ve Şafii mezhebinden de Ebû Bekir ed-Dakkâk gibilerine göre ise mütevatir haber yine yakınî bilginin bir diğer kısmı olan istidlâlî bilgi ortaya koyar.²⁵⁸

Mütevatir haberin “zarûrî bilgi” verdiği iddiasına el-Buhârî şöyle cevap vermektedir: “Eğer durum böyle olsaydı, alimler, ‘bütünün, parçalarından daha büyük olması’ ve ‘var olan bir şeyin yok olmayacağı’ konularında ihtilaf etmedikleri gibi bu konuda da ihtilaf etmezlerdi. Eğer mütevatir haberin verdiği bilgi istidlâlî olmuş olsaydı, bu bilgi, sadece istidlâlde bulunan kişilere özgü olurdu. Halbuki sadece onlara özgü bir bilgi değildir. Zira bir kişi, hiçbir şekilde istidlâlde bulunma hakkında bilgi sahibi olmamakla birlikte buluş çağından sonra anne-babasını tanıdığı gibi çocukluğunda da anne-babası hakkında habere dayalı bilgi sahibi olmuştur. Aynı şekilde mütevatir haberle elde edilen bilgi istidlâlî bir bilgi olsaydı, akla dayalı olarak o haber hakkında tartışma yapmak da caiz olurdu.”²⁵⁹

Hanefilerin aksine Şafiilere göre, mütevatir haberin ortaya koyduğu bilgi, yakınî bir bilgi olmakla birlikte bu bilginin alt kısımlarından olan “iktisâbî” bilgidir. Şafiiler bu bilgi türünün mucizeler belirdikten sonra peygamberlik vasıtasıyla ortaya çıkan bilgiye benzetmektedir. Ayrıca Şafiilere göre bu bilgi, zarûrî bilgi olmuş olsaydı insanlar arasında ihtilaf meydana gelmezdi. Halbuki insanlar, mütevatir haberle ilm-i yakınî'nin belirlenmesi konusunda ihtilaf etmektedirler ki, bu da bu bilginin iktisâbî olduğunu göstermektedir. Şafiilerin bu yaklaşımını Hanefiler fasit kabul etmektedirler. Çünkü Hanefilere göre bu bilgiye ulaşma yöntemi sadece

256 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 526-527

257 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 527

258 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 524

259 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 532-533

araştırma yöntemi olmuş olsaydı o zaman bu, sadece araştırmacılara özgü bir bilgi olacaktı ki, durum böyle değildir.²⁶⁰

B. Meşhur Haberin Bilgi Değeri

Hanefilere göre meşhur haber, haber sıralaması içinde mütevatir haberden sonra gelse bile; senedin başı sebebiyle haber-i vâhid olması, meşhur haberin bilgi değerini tartışmalı hale getirmektedir. Haberlerin bilgi değerinin tartışmalı olması dikkate değerdir. Çünkü tahsis, takyîd, nesh gibi işlemlerin gerçekleşebilmesi için prensip olarak haberin bilgi değerinin kuvvetli olması gerekir. Bir haberin bilgi değeri kuvvetli olduğu sürece, Kuran'daki ya da meşhur sünnetteki bir hükmü tahsis edebilir veya takyid ya da neshedebilir.

Ebû Bekir er-Râzî, her ne kadar ilk asırdaki râvilerin yalan üzerinde ittifak etmiş olabilecekleri şeklindeki bir şüphe varlığını devam ettirmese bile, yalan konusunda ittifak etmeleri düşünülemez ölçüdeki bir topluluk tarafından mütevatir olarak aktarılması sebebiyle meşhur haberin, ilm-i yakîn ortaya koyacağı kanaatindedir. Çünkü ona göre, böyle bir haberi kabule şayan bulan ve onunla amel eden kişilerin, yalan konusunda ittifak eden bir topluluk meydana getirmediği, kabule şayan bulma konusunda ittifak ettikleri düşünülemez. Zira rivâyete ehil olanların doğru söylemiş olabileceklerine dair kanaat açıkça ortaya çıkmaktadır. Er-Râzî, bu tür bir bilgiye istidlâl yoluyla ulaştığımız gerekçesiyle meşhur haberle elde edilen bilgi her ne kadar kesin olmakla birlikte müktesep bir bilgi olduğunu dile getirmektedir.²⁶¹ Ebû Bekir er-Râzî, meşhur haberin ilm-i yakîn ortaya koyduğunu ayrıca şu şekilde izah etmeye çalışmaktadır: "Meşhur haberler vasıtasıyla nesh işlemi yapılabilmektedir. Örneğin meşhur haberlere dayanılarak Allah'ın Kitabı'na ilavede bulunmaktadır. Herhangi bir nassa ilavede bulunulması bir nesh işlemidir ve ilm-i yakîn ortaya koyan bir nassın neshedilebilmesi ise ancak ve ancak yine ilm-i yakîn ortaya koyan bir nassla mümkündür."²⁶²

İsâ b. Ebân ise; meşhur haberin ilm-i yakîn ortaya koymadığını ifade etmek amacıyla şöyle bir yaklaşım ileri sürmektedir: İlm-i yakîn ortaya koyan bir nassı/haberi inkar eden kişi, zarûrî bilgi ortaya koyan mütevatir haberi inkar eden kişi gibi kafir kabul edilirken; meşhur haberi inkar edenin kafir kabul edilmeyeceği

260 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 291

261 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 292; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 534

262 Serahsî, a.g.e., a.y.

konusunda alimler arasında ittifak mevcuttur.²⁶³ Dolayısıyla meşhur haber, ilm-i tuma'nîne ifade eden bir delildir. Buna göre meşhur haber derece bakımından mütevatir haberden daha aşağı mertebede, haber-i vâhidden daha üstte bir konumdadır ve bu sebeple meşhur habere dayanılarak Kitab'a ilavede bulunmak caizdir. Bu görüşü paylaşılanlar arasında; İmâm Ebû Zeyd, Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve müteahhirinden Hanefi alimleri de bulunmaktadır.²⁶⁴

Debbûsî ve İsâ b. Ebân gibi düşünen Serahsî; Ebû Bekir er-Râzî'den farklı düşündüğünü şu şekilde dile getirmektedir: "Meşhur haberin ortaya koyduğu bilgi ilm-i yakîn olmayıp ilm-i tuma'nînedir. Çünkü her ne kadar ikinci ve üçüncü asırlarda yaşayanlarca yapılan rivâyet tevatür derecesine ulaşmış olsa bile, ilk asır itibariyle âdet olduğu şekliyle meşhur haberde, yalan unsurunun mevcut olduğu şüphesi var olmaya devam etmektedir. Ayrıca meşhur haberi aktaran râvilerin sayısı önemsiz bir miktardadır. Halbuki ilm-i yakîn ancak, bir haber, senedde kesinti şüphesi bulunmayacak şekilde yalandan korunmuş biri ya da birilerine muttasıl olduğu sürece sabit olacaktır. Meşhur haberde ise ilk râvi(ler)i itibariyle infisâl/kesinti şüphesi devam ettiği için, meşhur haberle ilm-i yakîn sabit olmamaktadır."²⁶⁵

Tüm bunlara rağmen Serahsî, meşhur haber vasıtasıyla nass üzerine ziyadede bulunulmasını caiz görmektedir. Zira ona göre, alimlerin kabule şayan ve amel edilmeye de uygun bulmaları, meşhur haber lehinde zorunlu bir delil olmaktadır. Ayrıca hicri II. ve III. asırda meydana gelen icmâ' da, şer'î açıdan bu durumu zorunlu kılan bir delildir. Serahsî işte tüm bu sebeplerden ötürü, meşhur haber vasıtasıyla nass üzerine ilavede bulunulmasını caiz gördüklerini dile getirmekle birlikte; meşhur haberde infisâl imkanının varlığı, meşhur haberi inkar edenin kafir kabul edilemeyeceğine neden olduğunu belirtmektedir.²⁶⁶

Hanefi alimlerinden meşhur haberi mütevatir haber kategorisinde kabul eden Cassâs'a göre, meşhur haberi inkar eden kafir kabul edilir. İsâ b. Ebân ve aynı görüşte olanlara göre ise kafir kabul edilemez.

Cassâs ve onun gibi düşünenlerin, meşhur haberi inkar edenleri kafir kabul etmelerinin sebebi olarak "tâbi'nin, kabul etmesi ve amel edilmesi hakkında icmâ' etmeleri sebebiyle o haberin doğru olduğu ortaya çıkmaktadır" görüşüne

263 Serahsî, a.g.e., a.y.; Debbûsî, a.g.e., s. 212

264 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 535

265 Serahsî, a.g.e., a.y.; Debbûsî, a.g.e., s. 212

266 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 293

dayanmalarını doğru bulmayan Abdülaziz el-Buhârî karşı görüş olarak şunları dile getirmektedir: "Râvilerle ilgili doğruluk yönünün belirlenme durumu söz konusu olduğu için meşhur haberlerle ortaya konan bilgiyi zarûrî bilgi olarak değil de istidlâlî bilgi olarak adlandırmak daha uygundur. Bu sebeple, meşhur haberi inkar eden kişi kafir kabul edilemez. Çünkü onun, meşhur haberi inkar etmesi, Rasulullah'ı yalanlamak anlamına gelmez. Bunun sebebi de, yalan üzerinde ittifak etmeleri düşünülemeyecek sayıda kişinin, meşhur haberi bizzat Rasulullah'tan işitmemiş olmasıdır. Aksine ikinci asırdaki alimler tarafından kabule mazhar olan haber-i vâhid olduğu için meşhur haberi inkar etmek, bu haberin kabulü konusunda alimlerin hatalı görülmesine ve bu haberin Rasulullah'tan bizzat işitilip işitilmediği konusunda ciddi bir inceleme yapmadıkları şeklinde ithamda bulunulması anlamına gelmektedir. Âlimlerin hatalı görülmesi ise küfür olmaktan ziyade bir bid'at ve sapıklık olabilir. Mütevatir haberi inkâr etmenin durumu ise böyle değildir. Mütevatir haberi inkar etmek Rasulullah'ı yalanlamak demektir; çünkü mütevatir haber bizzat O'ndan işitilmiştir. Rasulullah'ı yalanlamak ise başlı başına bir küfürdür."²⁶⁷

C. Âhâd Haberin Bilgi Değeri

Âhâd haberin bilgi değeri (epistemolojik boyutu) İslâmî ilimler açısından önemli bir konu olup tarih boyunca belli disiplinler arasında kuramsal olarak tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmalar ele alınırken kuramcıların, âhâd haberin sadece bilgi değeri boyutunu ele almadıkları, bilakis bilgi değeri ile amel etme konusu arasında paralellik kurdukları görülmektedir. Bu tür bir paralellik kurmaları kaçınılmazdı. Çünkü âhâd haberin hücciyeti boyutunun konuyla doğrudan bir ilişkisi bulunmaktadır.

Her ne kadar İslâm alimleri, âhâd haberle amel edilmesinin gerekliliği konusunda hemfikir olmuşlarsa da âhâd haberin bilgi değeri konusunda, "zann" mı yoksa "bilgi" mi ifade ettiği konusunda tartışmışlardır. Örneğin el-Huseyn b. Ali el-Kerâbîsî, el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, Dâvud ez-Zâhirî, İbn Huvezymindâd, İbn Hazm ve bir rivâyete göre de Ahmed b. Hanbel gibi şahsiyetler, haber-i vâhidin "bilgi" ifade ettiği kanaatindedirler.²⁶⁸ Usulcülerin ve fukahânın çoğunluğuna göre haber-i vâhîd sadece "zann" ifade eder.²⁶⁹

267 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 535

268 Felembân, a.g.e., s. 46-47

269 Felembân, a.g.e., s. 50

Haber-i vâhidin, "bilgi" ifade etmesi ile râvinin adâlet ve zapt özelliklerine sahip olması ve bu özelliklerin her dönemde mevcut bulunması şeklindeki "süreklilik" arasında ilişki kuranlar olmuştur. Bilgi ifade ettiğini savunanlardan kimileri, haber-i vâhidin bilgi ifade etmesini "süreklilik" vasfı ile irtibatlı görürlerken kimileri de "süreklilik" vasfının bulunmasına itibar etmemektedir. Kimileri de haber-i vâhidin bir takım karineler bulunduğu takdirde bilgi verebileceği kanaatindedir.²⁷⁰

Haber-i vâhidin, bilgi ifade edip etmemesi, yani zann ifade etmesi konusunda farklı yaklaşımların yanı sıra ifade ettiği bilginin "kesin bilgi/yakinî bilgi" ifade edip etmemesi konusunda tartışmalar mevcuttur. Örneğin ehl-i hadisten olan Ahmed b. Hanbel; hadis alimlerinin çoğunluğu, uzmanların sahih olduğuna hükmettiği haberlerin zaruret sebebiyle yakinî bilgiyi zorunlu kıldığı görüşünde olduklarını savunurken; Dâvud ez-Zâhirî ise, haberi vâhidin istidlâlî bilgiyi gerekli kıldığını savunmaktadır.²⁷¹

Haber-i vâhidin yakinî bilgi ifade ettiğini savunanların bir kısmı; haber-i vâhidin kesin bilgi vermesi için şahitliğin en alt sınırı olan iki şahidi esas tutarken kimileri de dört sayısını esas tutmaktadırlar.²⁷² Kısacası râvi sayısı ile haber-i vâhidin bilgi ifade etmesi ve yanı sıra hücciyeti arasında sıkı kurallar belirleme yoluna gitmekte oldukları görülmektedir. Halbuki Hanefi alimlerinden biri olan Pezdevî, meşhur ve mütevatir olmadıkça âhâd haberde râvi sayısının dikkate alınamayacağını dile getirmekte ve Hanefilere göre haber-i vâhidin amel etmeyi gerektirirken yakinî bilgiyi gerekli kılmadığını ifade etmektedir.²⁷³

Pezdevî, iki kişi tarafından rivâyet edilen haberle bir kişi tarafından rivâyet edilen haberi birbirinden ayıran ve buna göre; bir kişinin rivâyetini değil de iki kişinin rivâyet ettiği haberi kabul edenlerin görüşlerinden ve dört kişiden az kişi tarafından rivâyetleri kabul etmeyip en az dört kişi tarafından rivâyet edilen haberleri kabul edenlerin görüşlerinden ayrılmaktadır.²⁷⁴ Çünkü ona göre haber âhâd olduğu sürece, râvi sayısı arttıkça o haberde var olan şüphe unsuru ortadan kalkmamaktadır ki, bu tür bir haber doğrudan amel edilmeye layık olsun.

Haber-i vâhidin bilgi ifade ettiği kanaatinde olanların dayandıkları deliller arasında şunlar bulunmaktadır:

270 Bkz. Şenkîti, a.g.e., s. 117-118

271 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 539-540

272 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 321

273 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 538

274 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

a- Din ile ilgili olarak Rasulullah'ın ağzından çıkan bütün sözler Allah tarafından gönderilen birer vahiydir ve Allah Teala, gönderdiği vahyi muhafaza etmeyi kendine görev edinmiştir. Bu konuda şöyle buyurmaktadır: "انا نحن نزلنا الذكر وانا" ²⁷⁵له لحافظون. Buna göre vahiy, Allah'ın koruması altındadır. Allah'ın, vahyinden bir şeyin zayi olması ya da tahrif edilmesi kesinlikle söz konusu değildir. Aynı durum, Rasullah'ın sözleri için de geçerlidir.

b- Eğer haber-i vâhid, bilgi ifade etmemiş olsaydı, içinde vehim, hata ve yalan bulunan bir şeyle amel edilmesi caiz olurdu ki, bu durum, meşrû kılmadıkça Allah'a ve Rasulüne isnat edilmiş bir durum olurdu. Halbuki Allah Teala, kesin olarak batıl olan bir şeyle, hata ihtimali bulunan bir şeyle ve yalancıların kural olarak belirlediği bir şeyle amel edilmesini farz kılmamıştır. Buna göre haber-i vâhidin, bilgiyi gerekli kıldığı doğrudur.

c- Allah Teala, Rasulullah'a ulaşıncaya kadar sika râvilerin birbirlerinden aktardıkları âhâd haberle amel etmeyi bizlere farz kılmış, diniyle ilgili olarak zanna dayanarak ya da bilgi sahibi olmadığımız bir şeye dayanarak hüküm vermeyi yasaklamıştır. Zira Allah Teala şöyle buyurmuştur: "قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما" ²⁷⁶... وان الظن لا يغني من الحق شيئا". ²⁷⁷ Eğer mezkur haberde, yalan, hata ve vehim olasılığı bulunmuş olsaydı bu takdirde Allah Teala bizlere bilgi sahibi olmadığımız bir şey hakkında konuşmamızı emretmiş olurdu.

d- Rasulullah (s.a.s.), şeriatı tebliğ konusunda masumdur ve bu özelliği kıyamete kadar devam edecektir. Zira Allah Teala "يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربي" ²⁷⁸ şeklinde buyurmuştur. Bu tebliğ, sahabeye nasıl yapılmışsa bize de yapılmaktadır. Buna göre, din konusunda, Rasulullah'a vasıl oluncaya kadar sika râvilerin birbirlerinden aktardıkları ne varsa hatadan korunmuştur, sonraki nesiller için bilgi gerektirir. ²⁷⁹

Haber-i vâhidin "zann" ifade ettiğini savunanların dayandıkları deliller arasında ise şunlar bulunmaktadır:

Şâyet, haber-i vâhid bilgiyi zorunlu kılsaydı;

²⁷⁵ Hicr, 9

²⁷⁶ Arâf, 33

²⁷⁷ Yunus, 36

²⁷⁸ Mâide, 67

²⁷⁹ Bkz. Felembân, a.g.e., s. 48-50

* Bütün mütevatir haberlerin zorunlu kılması gibi, bütün haberlerin bilgiyi zorunlu kılması gerekirdi. Ayrıca haberi aktaranların vasıflarının farklılığı ihtilaf konusu olmaz; aksine bu noktada kafirlerin, Müslümanların, çocukların, büyüklerin, âdil kişilerin ve fasık kişilerin aktardıkları haberler eşdeğer olurdu. Kafirin, fasığın ve çocuğun aktardığı haberlerin bilgiyi gerekli kılmaması, âhâd türü olan haberlerin de bilgiyi gerekli kılmamasına delalet etmektedir. Başka bir deyişle; eğer haber-i vâhid bilgiyi gerekli kılıyorsa, mütevatir haberlerde olduğu gibi o zaman haberi aktaranlarla ilgili olarak adâlet, İslam, baliğ olma ve benzeri vasıflara itibar edilmemesi gerekir.

* Peygamberler, peygamberliklerini ilan ettikleri zaman bunu işitenlerde bilgi hasıl olmalı ve peygamberler de güvenilir olduklarını gösteren deliller ve mucizeler izhar etmemeliydiler.

* Hz. Muhammed, bir gece Beyt-i Makdis'e yürütüldüğünü ve oradan da miraca çıktığını haber verdiğinde Kureyşlilerden hiç kimsenin onu inkar etmemesi gerekirdi.

* Hakkında haber-i vâhid bulunan bir meselede alimlerin ihtilaf etmekten kaçınmaları gerekirdi.

* Mütevatir habere arzedildiğinde mütevatir haberle çelişmemesi ve mütevatir haberin, haber-i vâhidin önüne geçirilmemesi gerekirdi.²⁸⁰

2. Haberin Uygulama (Amel) Değeri

A. Mütevatir ve Meşhur Haberin Uygulama Değeri

Haberin uygulama boyutu ile bilgi değeri ve hüccet olması arasında sıkı bir bağlantı mevcuttur. Haberin verdiği bilginin niteliği, onun hüccet oluşunu belirlemede dolayısıyla o haberle amel edilebilme derecesi de ortaya konabilmektedir. Örneğin, yakınî bilgi veren bir haberin hüccet değeri; tuma'nîne türü bilgi veren haberden; tuma'nîne türü bilgi veren haberin de zann/ilm-i gâlib-i re'y türü bilgi veren haberden daha üstün olmaktadır. Buna göre hüccet değeri daha kuvvetli olan delil ile Kitap ve diğer deliller arasında tahsis, takyit, nesh gibi konularda ciddi etkileşimler bulunmaktadır.

Fıkhî konularda, çerçeve kurallar belirleyen Kitab'ın mücmel ve müşterek özelliklere sahip olan ifadelerinin açıklanması ve belirlenmesi noktasında haberler

280 Bkz. Felebân, a.g.e., s. 50-52; Şenkîti, a.g.e., s. 119-120

devreye girmektedir. Mutlak lafzı takyît; `âmm lafzı tahsîs gibi konularda da haberlere dayanma ihtiyacı hasıl olmaktadır.

İşte bu ve benzeri konularda devreye giren haberler arasında da hiyerarşik bir ilişki durumu söz konusudur. Hanefilere göre yakınî bilgi veren mütevatir haber ile ilm-i tuma'nîne veren meşhur habere dayanılarak Kitab'ın takyît ve tahsîs edilmesi mümkün iken ilm-i gâlib-i re'y veren âhâd haberler hakkında bu tür bir kesinlikten bahsedilememekte, aksine belli şartlar doğrultusunda bu tür işlemlerin yapılması caiz görülmektedir.

Kitap ile haber delili arasında nasıl bir ilişkinin vuku bulduğu, tartışmalı bir konudur. İslam alimleri, özellikle de fıkıhçılar ve usulcüler, bu ilişkinin niteliği ve niceliği hakkında ciddi tartışmalar yaşamışlardır. Hiyerarşik olarak bakıldığında mütevatir haber-kitap ilişkisi, meşhur haber-kitap ilişkisi ve âhâd haber-kitap ilişkisi türünden ilişkilerin tespit edilmesi amacıyla İslam tarihi boyunca ciddi çabaların harcandığı görülmektedir.

Mütevatir haberden maksat, haber verilen şey hakkında, onu işitenler için reddedilmesi mümkün olmayan ve dolayısıyla kabulü zorunlu olan bir bilgi vermesidir. Örneğin falanca tarihte dünyanın bazı yerlerinde görülen bir kuyruklu yıldız geçmiş ise ve bu yıldızı gören kalabalık bir cemaatin fertleri "filan tarihte gökyüzünde geçen bir kuyruklu yıldız gördüm" diyerek hadiseyi aktarmışlarsa, keza bu olay nesiller boyunca aynı kalabalık azalmadan sonraki nesillere aktarılmışsa, "filan tarihte bir kuyruklu yıldız geçmesi" ile ilgili olan bu haber mütevatir olur ve asırlarca sonra bu haberi işiten kimse için onu yalanlama ve "filan tarihte böyle bir yıldız geçmedi" deme imkanı bulunmaz. Haberin yalanlanma imkanının olmayışı, yıldızın geçişini görenlerin çokluğu olduğu kadar da haberin "görme" fiiline istinat etmesi sebebiyledir.²⁸¹

Kalabalık bir topluluk tarafından nakledilen, bu kalabalığın yalan üzerinde kasıtlı veya kasıtsız olarak ittifak etmeleri imkansız olan, bu kalabalığın sayısında herhangi bir nesilde azalma olmayan ve menşei itibariyle haberi nakledenlerin "görme" ve "işitme" fiillerine müstenit türden olan mütevatir haber ilm-i zarûri ifade eder. Yani o haberi işiten kişinin haberi reddetmesi ve inkar etmesi söz konusu olmayıp aksine tasdik ve kabulü zorunlu olan bir bilgi hasıl olur. Bu bilgi, dine

281 Bkz. Koçyiğit, a.g.e., s. 346

taalluk eden bir bilgi olduğu zaman, ona inanmayı, amele taalluk ediyorsa onunla amel etmeyi zorunlu kılar.²⁸²

Hanefi mezhebine göre, mütevatir haber, kesinlik noktasında Kitap delili ile eşdeğer hükümdedir. Kitap delili kesin bilgi vermediği gibi mütevatir haber de kesin bilgi vermektedir. Ayrıca Kitab'ı inkar edenin kafir olduğu gibi mütevatir haberi inkar eden de kafir kabul edilir. Kitap delili ile eşdeğer hükümde olması; kuvvet bakımındandır. Yani Kitap'taki bir âyet bir başka âyeti nesh edebildiği, ya da takyit ve tahsis edebildiği gibi mütevatir haber de herhangi bir âyeti nesh edebilmekte, takyit ve tahsis edebilmektedir.

Kur'ân'la amel edilme zorunluluğu bulunduğu gibi mütevâtir haberle de amel etme zorunluluğu bulunmaktadır. İlkesel olarak durum böyle olmakla birlikte; hadis literatüründe mütevatir hadis olarak gösterilebilecek hadislerin neredeyse yok denecek kadar az olması ve mevcut hadis(ler)in de fikhî olmaktan ziyade başka alanlarla ilgili olması, mütevatir haberle amel edilme zorunluluğuna delil olabilecek örneklerin mevcudiyetini de azaltmaktadır. Örneğin, Serahsî, neshin kısımlarını ele alırken sünnete dayanılarak kitaptaki bir delilin neshedilmesi meselesine örnek getirirken, konuyla ilgili olarak mütevatir habere dayanmamış, aksine meşhur bir haberi örnek getirmiştir.²⁸³ Mütevatir haberin, kitap delilini neshettiğine dair örnek verilmemiş olması, bu tür işlemin caiz olmadığı anlamına da gelmemektedir. Örnek verilmemiş olmasının nedeninin, üzerinde ittifak edilmiş mütevatir bir haberin mevcut olmaması olduğu, kanaatindeyiz.

Mütevatir haberle amel edilmesi meselesinde Hanefilerle aynı görüşte olan fakihler, Eş'ârî kelamcıları ve bir kısım Şafii aliminin aksine; İmam Şafii, ilke olarak, örneğin kitabın sünnetle nesh edilmesini caiz görmemektedir.²⁸⁴ Buna göre kimi İslam alimlerinin, mütevatir haber-kitap delili arasındaki ilişki konusunda ayrıma gittikleri görülmektedir.

Meşhur haberin uygulama değerine gelince; burada da bilgi değeri ile uygulama değeri arasında sıkı bir ilişki mevcuttur. Hanefilere göre meşhur haberin verdiği bilgi, Serahsî'ye göre -ki Serahsî, bu noktada İsâ b. Ebân'ın yaklaşımını benimsemektedir- ilm-i tuma'nîne türü bir bilgi olup mütevatir haberden farklı olarak tartışmaya açık bir haber çeşididir. Serahsî'nin yaklaşımı esas alındığında meşhur haberi inkar eden kişi kafir kabul edilmemektedir. Buna göre meşhur

282 Bkz. Koçyiğit, a.g.e., s. 346-347

283 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 67

284 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 264

haberlerden herhangi biriyle amel edip de diğeriyle amel etmeyen kişi kafir kabul edilmemektedir.²⁸⁵

Ebû Bekir er-Râzî el-Cassâs, meşhur haberi, mütevatir haber türlerinden biri kabul ettiği için ona göre meşhur haberi inkar eden kafirdir. Çünkü meşhur haber de mütevatir haber gibi yakînî bilgi veren bir haberdir. Ona göre meşhur haberler kullanılarak nesh işleminde bulunmakta, yani Allah'ın kitabına ziyade yapılmaktadır. Herhangi bir nassa ziyadede bulunmak ise bir nesh işlemidir ve ilm-i yakîn ifade eden bir nassın neshedilmesi ancak ve ancak yine ilm-i yakîn ifade eden bir nassla mümkündür.²⁸⁶

Serahsi, netice olarak, tüm bunlara rağmen, meşhur haberle nass üzerine ziyadede bulunulmasını caiz görmektedir. Zira ona göre, alimlerin kabule şayan ve amel edilmeye de uygun bulmaları, meşhur haber lehinde zorunlu bir delil olmaktadır. Ayrıca hicri II. ve III. asırda meydana gelen icmâ' da, şer'î açıdan bu durumu, yani meşhur haberin konumunu, zorunlu kılan bir delil olmaktadır. İşte bunlardan dolayı, Serahsi şöyle demektedir: "Biz meşhur haberle nass üzerine ilavede bulunulmasını caiz kabul etmişizdir. Ancak yine de meşhur haberde, infisâl şüphesi devam etmektedir ve meşhur haberi inkar eden kişi kafir kabul edilemez."²⁸⁷

Serahsî, meşhur haberi inkâr edenin kâfir kabul edilmeyeceğine dair bir sahabe uygulamasını delil getirmektedir. İbn Abbas'la ilgili bir rivâyete göre o, peygamberimizin, "لا ربا الا في النسب" sözünü delil olarak "sarf" işleminde fazlalık alınmasını caiz görmekteydi. Ancak daha sonra bu görüşünden döndüğü aktarılmıştır. İlk asırdaki bu ihtilaf şüphesi dolayısıyla Serahsî yine şöyle demektedir: "Biz de buna dayanarak meşhur haberi inkar edenin sapıtmış olmayacağını fakat günah işlemiş olabileceğini savunmaktayız."²⁸⁸

B. Âhâd Haberin Uygulama Değeri

Sünnetin hüccet oluşu, haber-i vâhidin hüccet oluşuna bağlıdır. Zira sünnetin büyük bir kısmı âhâd haberlerden oluşmaktadır. Buna göre, haber-i vâhidin hüccet oluşunu inkar eden, sünnetin tümünü inkar etmiş gibi olur. Ayrıca Rasulullah'ın

285 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 293; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 535

286 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 292; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 535

287 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 293

288 Bkz. Serahsi, a.g.e., c. I, s. 293-294

ardından, ilim ehlinden hiç kimsenin, haber-i vâhidin hüccet oluşuna dair aykırı fikir ileri sürdükleri de görülmemiştir.²⁸⁹

Genel durum böyle olmakla birlikte; haber-i vâhidle amel edilmesi meselesinde iki farklı yaklaşımın bulunduğu görülmektedir:

a- Amel edilmesini caiz görenler,

b- Amel edilmesini zorunlu görenler.

Alimlerin büyük bir kısmı, aklen, haber-i vâhidle amel edilmesinin caiz olduğu görüşündedirler. Aklen caiz olmadığını savunanlar ise azınlık bir konumdadır. Sem'ânî, İbn 'Aliyye ve el-Esamm'ın; Tûfî de Cübbâî ve bir grup kelamcının "caiz olmadığı görüşünde" olduklarını aktarmaktadır.

Câiz olduğunu söyleyenler de; haber-i vâhidle amel edildiğini gösteren örneklerin bulunup bulunmadığı şeklinde ihtilaf etmişlerdir. Bu tür örneklerin mevcudiyetini kabul edenler de, bu duruma delalet eden sem'î delillerin bulunduğunu savunmanın yanı sıra aklî bir delilin mevcudiyeti konusunda ihtilaf etmişlerdir. Kaffâl, İbn Sureyc ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî gibi kimi alimler ise bu duruma delalet eden aklî delillerin bulunduğunu savunmaktadırlar.²⁹⁰

Şafiilerin çoğunluğu, Ebû Hâşim, Kâdî Abdulcebbar ve İmâmiyye'den Ebû Ca'fer et-Tûsî, haber-i vâhidle amel edildiğini gösteren sadece aklî delillerin bulunduğu görüşündedirler.

Amel edildiğini gösteren delillerin bulunmadığını savunanlar da üç gruba ayrılmaktadırlar: a) Âhâd haberin hüccet olduğunu gösteren bir delilin bulunmaması, haber-i vâhidin kesinlikle delil olmadığını göstermektedir, b) Sem'î deliller arasında, hüccet olmadığını gösteren deliller bulunmaktadır, c) Aklî delil, âhâd haberle amel etmenin imkansızlığına işaret etmektedir.²⁹¹

Haber-i vâhidle amel etmenin zorunlu olduğunu iddia edenler de ihtilaf etmişlerdir. Bu görüşte olanların çoğunluğu amel etmenin zorunlu olduğu görüşünde iken, zorunlu olduğunu gösteren delil hakkında ihtilaf etmişlerdir. Bu görüşte olanların çoğunluğuna göre amel etme zorunluluğuna sadece sem'î deliller delalet etmektedir. İbn Sureyc, Kaffâl, Şâşî ve Ebu'l-Huseyn el-Basrî amel etme

289 Felembân, a.g.e., s. 37

290 Muhennâ, a.g.e., s. 30-31

291 Muhennâ, a.g.e., s. 31

zorunluluğunu gösteren deliller arasında hem aklî hem de naklî delillerin bulunduğunu savunmaktadırlar.²⁹²

Haber-i vâhidle amel etmenin zorunlu olduğunu iddia edenler arasında Kâşânî ve Râfızîlerden de İbn Dâvûd yer almaktadır. Bunlar da kendi aralarında ihtilaf etmiş olup, bunlardan bir grup, haber-i vâhidle amel etmenin zorunlu olduğunu gösteren bir delilin mevcut olmayışını ve böyle bir delil bulunmuş olsaydı alimlerin bu durumu zaruri göreceklarını gerekçe göstererek haber-i vâhidle amel etmenin zorunlu olmadığını ileri sürmüşlerdir. Diğer bir grup ise, haber-i vâhidle amel etmenin zorunlu olmadığına işaret eden bir delil bulunduğu gerekçesiyle haber-i vâhidle amel etmenin zorunlu olmadığını ileri sürmüşlerdir. Bu gruptakiler de, engelleyici delilin niteliği hakkında ihtilaf etmiş olup, bir kısmı bu delilin şer'î olduğunu diğer kısmı ise aklî olduğunu iddia etmişlerdir.²⁹³

Serahsî de haber-i vâhidin, uygulamayı zorunlu kıldığı kanaatindedir. Zira ona göre, Nebi (a.s.), "وما ارسلناك الا كافة للناس"²⁹⁴ âyetinin de işaret ettiği üzere bütün insanlara gönderilmiş ve tartışmasız olarak risaleti tebliğde bulunmuştur. O'nun sadece kendisine gelen bireylere değil topluluklara da bizzat tebliğde bulunduğu gibi, diğer topluluklara tebliğde bulunmak amacıyla onlara birer elçi ya da birer yazılı metin göndermiş olduğu kesin olarak bilinmektedir. O'nun, uzak ülke yöneticilerine göndermiş olduğu yazılı metinlerin inkar edilmesi imkansızdır. Şâyet haber-i vâhid hüccet olmasaydı, bütün insanlara bu yöntemi kullanarak Rabbinin risaletini tebliğde bulunmazdı. Örneğin Yemen ve Bahreyn gibi bölgeler kendi döneminde fethedilmiş ve kendisi bizzat buralara gitmemişken bölge insanlarına dinin hükümlerini öğretmek amacıyla uzmanlar göndermişti. Ayrıca evlerinde kalıp da her olayla ilgili olarak mecliste hazır bulunamayan bayanların eşleri, dinin hükümlerini Rasulullah'tan işittikten sonra hanımlarının yanlarına gelip onlara, bu konuları öğretiyorlardı. Şâyet haber-i vâhid hüccet kabul edilmeseydi, Rasulullah, bayanları meclise gelip de bizzat kendisinden dinlemekle sorumlu tutardı, ki böyle yapmış olsaydı bu durum yaygınlık kazanırdı. Tüm bunlara rağmen, Serahsî, kendi düşüncesini çürütmek amacıyla, şöyle demektedir: "Rasulullah (s.a.s.) böyle yapmakla yetinmiştir; çünkü onun bir kavme öğretici olarak gönderdiği kişiler o kavme sadece ve sadece doğru olanı söylemekteydiler. Bu durum da Rasulullah'ın

292 Muhennâ, a.g.e., s. 34

293 Muhennâ, a.g.e., s. 34-35

²⁹⁴ Sebe, 28

bir kerameti olup bu kişilerden başkaları için böyle bir durum geçerli değildir” şeklinde bir iddiada bulunmasını yersiz bulmaktadır.²⁹⁵

Serahsî'nin, haber-i vâhidle amel etmenin zorunlu olduğunu göstermek amacıyla dile getirdiği bir diğer delil şudur: “Dahası, tebliğde bulunması amacıyla Rasulullah'ın gönderdiği kişilerden dine ait konularda herhangi bir şey işitenlerin hepsi de tebliğde bulunma konusunda Rasulullah'ın halifeleri hükmündedir. Zira Nebi (a.s.) şöyle buyurmuştur: “الا فليبلغ الشاهد الغائب” ve “نضر الله امرأ سمع مقالة فوعاها كما” “سمعتها ثم اداها الي من يسمعها فرب حامل فقه الي غير فقيه ورب حامل فقه الي ما افقه منه”. Bu rivâyetlerin de gösterdiği üzere, Rasulullah'ın bir kerameti olarak, âdil olan her râvinin aktardığı haberde doğruluk vasfının ağır bastığı ispat edilmektedir.²⁹⁶

Serahsî, konuyla ilgili olarak, Allah Teala'nın, hakime şahitlik doğrultusunda hüküm vermesini emretmesini örnek vermektedir. Buna göre; iki kişi şahitlikte bulunduktan sonra bile yalan söylemiş olma olasılıklarının devam ettiği malumdur. Buna göre, eğer her yönden yalan imkanından arınmış bir habere dayanarak uygulamada bulunma gibi bir zorunluluk şart koşulmuş olsaydı, bu imkan var olduğu sürece hakimin, mevcut şahitliğe dayanarak hüküm vermemesi gerekirdi.²⁹⁷

Haber-i vâhidle amel etme zorunluluğunun bulunmayışını, haber-i vâhidin bilgi değeri, yani zann ifade etmesi ile irtibatlandırma anlayışı ve düşüncesinde olanlara karşı Serahsî şunu dile getirmektedir: “Zann, sadece fasık bir kişinin aktardığı haberde mevcuttur. İşte bundan dolayı Allah Teala, fasığın aktardığı haberle ilgili olarak tevakkuf edilmesini emretmektedir ki bu durum da âyetin devamında gelen “أن تصيبوا قوما بجهالة”²⁹⁸ ifadesiyle beyan edilmektedir. Buna göre uygulama bakımından, âdil bir kişinin aktardığı habere itimat eden kişinin, cehalete göre değil de belli bir bilgiye göre hareket etmiş olduğu söylenebilir. Ancak bu bilgi, zahire itibarla oluşan bir bilgidir. Çünkü râvinin âdil olması, aktardığı haberde doğruluk vasfının bulunmasını tercihe şayan kılmaktadır. Nasıl ki zahire dayalı bir bilgi hukuki hüküm verilebilmesi için uygunsuzsa dine ait konularda uygulama bakımından hüccet olması daha uygun olmalıdır.”²⁹⁹

Serahsî, haber-i vâhide dayanılarak hüküm verilmesini caiz görmeyenlere, kıyas deliliyle hüküm verilebildiğine dair örnekleri delil getirerek şöyle demektedir:

295 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 324-325

296 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 325

297 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 326

²⁹⁸ Hucurât, 6

299 Serahsî, c. I, s. 326-327

“Kıyas yoluyla hukuki hüküm(ler)in ortaya konduğu malumdur. Halbuki kıyas yönteminde, yanılma olasılığının daha belirgin olduğu bilinen bir gerçektir. Kıyas, delil olma bakımından haberden daha aşağı konumdadır. Buna göre bu alanda haber-i vâhidle amel edilemeyeceğini iddia eden biri kaçınılmaz olarak kıyas yöntemine sığınır. Kendisinde yalan ihtimali bulunduğu gerekçesiyle daha kuvvetli olan bir delille amel edilmemesi, aksine böyle bir imkanın bulunması daha belirgin olan ve haberden daha aşağı konumdaki bir delile sığınılması nasıl doğru olabilir ki!”³⁰⁰

Hakkında nass bulunmayan bir konuda kıyasla amel edilmesinin caiz olduğu hususunda sahabenin ittifakı mevcuttur. Halbuki delil olma bakımından haber-i vâhid, kıyastan daha kuvvetlidir. Şüphe unsuru, kendisiyle amel edilen delilde –ki bu delilin/haberin Rasulullah’ın sözü olduğunda hiçbir şüphe yoktur- değil de aksine onun senedinde mevcuttur. Kıyasta ise kullanılan manada şüphe ve tereddüt unsurları bulunmakta ve hem kıyasta hem de haber-i vâhidde baskın kanaat (gâlib-i re’y) yöntemi bulunmaktadır. Buna göre, kıyasa dayanılarak amel edilmesinin caiz olması, haber-i vâhidle amel edilmesinin caiz olduğunun da bir delilidir.³⁰¹

Netice olarak Serahsî şöyle demektedir: “Haber-i vâhidle amel edilmesi hakkında Rasulullah’tan ve sahabeden bize ulaşan âsâr sayılamayacak kadar çok ve gizlenemeyecek kadar da meşhurdur. İmam Muhammed “el-istihsân” adlı eserinde bu örneklerle temas etmiş, İsâ b. Ebân da haber-i vâhidle amel edilmesinin caiz olduğuna dair bunların pek çoğunu delil göstermiştir. Fakat biz, yaygınlık bulması dolayısıyla bu tür haberler ile meşgul olmayacağız.”³⁰²

III. HABER-İ VÂHİDİN HÜCCİYETİ

1. Haber-i Vâhidin Delil Olduğunu Savunanlar

Haber-i vâhidin delil olduğunu savunanlar, âhâd haberle amel edilmesinin gerekliliğine dair kitap, sünnet ve icmâ’dan deliller getirmişlerdir.

Kitap’tan getirilen deliller

300 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 327

301 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 328

302 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 328

a) ³⁰³فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين” Bu âyette geçen “firka” kelimesi “üç ve daha fazlası” için kullanılan bir isimdir. “Tâife” kelimesi de “firka”nın bir parçasıdır. Ancak “tâife”nin sayısı ile ilgili olarak, “bir”, “iki”, “üç” vb olduğu şeklinde farklı görüşler ileri sürülerek ihtilaf edilmiştir. Ancak bu noktada dikkat edilmesi gereken husus; “ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون” ifadesinde de geçtiği üzere Allah Teala’nın, bir haberin kabul edilmesini ilzâm etmekle birlikte bu sayının, tevatür oluşturacak düzeye ulaşmasının şart kılındığını kimsenin iddia edememesidir. Aksine ³⁰⁴وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما” ifadesinin de delalet ettiği üzere “tâife” kelimesinin “bir” sayısı için kullanımı daha doğru olur. Buna göre iki kişi kavga ets.e bu âyetin hükmü dahiline girer. Bu âyetin nüzul sebebi olarak aktarıldığına göre bu iki “tâife” de iki adam idi. Âyetin siyakına bakıldığında da bunların iki kişi olduğu anlaşılır. Âyetinde siyakında “فاصلحوا بين اخويكم” ibaresi geçmektedir.³⁰⁵

Serahsî bu âyetin tefsirine dair şöyle demektedir: “Bu âyette, tâifeye bilgi edinmesi/ fıkıh öğrenmesi ve sakınmaları amacıyla uyarmak amacıyla kavmine dönmelerinin emredilmesi; tâifeden bir şeyler işitenlerin de bunları kabul etmelerinin zorunlu olduğunu; ayrıca kavmin, tâifenin uyarmasına dayalı olarak sakınmaları gerektiği belirlenmektedir. Bu zorunluluk ise, ancak bir hüccet ile olabilir. “Tâife” kelimesinin “cemaat” anlamına geldiği söylenemez. Zira mütekaddimin ulema tâife kelimesinin tefsiri konusunda ihtilaf etmişlerdir. Örneğin Muhammed b. Ka’b’a göre tâife, “bir” anlamında kullanılır. ‘Atâ’ya göre, “iki” anlamında kullanılır. Zührî’ye göre “üç” anlamında kullanılır. Hasan [el-Basrî]’ye göre “on” anlamında kullanılır. Bu durum da onların “tâife” kelimesinin bütün sayılar için kullanılabileceğine dair ittifak ettiklerini göstermektedir. “Tâife” kelimesinin “on bir” anlamında kullanılabileceği iddia edilemez. Zira bir haberin on kişi tarafından aktarılmasının, o haberde yalan olasılığı ve şüphesinin mevcudiyetini ortadan kaldırmadığı da malumdur” diyen Serahsî en sağlam görüş olarak Muhammed b. Ka’b’a ait olanı görmektedir. Zira Katâde, ³⁰⁶وليشهد عذابهما طائفة” âyetinde geçen “tâife” kelimesini “bir ve daha yukarısı” olarak tefsir etmektedir. Ayrıca, “وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا” âyetinin sebab-i nüzulüne göre bu âyette geçen “tâife” kelimesinden

303 Tevbe, 122

³⁰⁴ Hucurât, 9

305 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 322-323; Şenkîti, a.g.e., s. 221-222; bkz. Felebân, a.g.e., s. 39; Muhennâ, a.g.e., s. 40-42

³⁰⁶ Nur, 2

maksat "iki kişi"dir. Âyetin siyakında bu duruma işaret edilmiştir. Devamında ise "فاصلحوا بينهما" denirken "بينهم" denmemiştir.³⁰⁷

b) "يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك" Bu âyette Allah Teala, Resulüne, kendisine indirilenlerin hepsini bütün insanlara tebliğ etmeyi emretmiştir. şayet bir kişinin aktardığı haber makbul sayılmamış olsaydı, şeriatın bütün insanlara tebliğ edilmesine ihtiyaç duyulmazdı. Rasulullah'ın insanlara şifahi olarak hitap etmesine gerek kalmazdı. Rasulullah'ın ise tebliğ görevini en mükemmel şekilde yaptığı bilinmektedir ve Vedâ Haccı'nda da bu görevi en iyi şekilde yaptığına dair insanları şahit tutmuştur.³⁰⁹

c) "فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون" ³¹⁰. Âyette ifade edilen şey vasıtasıyla ehl-i zikre sualde bulunmasının emredildiğine işaret edilmektedir. Bu âyetle, hükmüne dair bilgi bulunmayan bir konuda alimlere soru sorulmasının gerekliliğine delil getirilmektedir. Bu âyette alimlere soru sorulmasına dair emir, müçtehit olan alimle olmayan alim arasında herhangi bir ayırmda bulunmamaktadır.³¹¹

d) "يا ايها الذين ءامنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو علي انفسكم" ³¹². Rasulullah'tan işittiği bir şeyi haber olarak aktaran kişi, hakkı gözetmiş ve Allah için şahitlikte bulunmuş demektir, dolayısıyla haberi aktarmak o kişiye vacip olmuş olur. Eğer aktarması zorunlu ise, aktardığı şeyin de kabul edilmesi zorunlu demektir.³¹³

e) Serahsı'nin dayandığı deliller arasında; "ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البينات" ³¹⁴ ve "واذ" ³¹⁵ âyetleri de vardır. Serahsı'ye göre bu iki âyette, her bireyin bir şeyleri gizlemelerinin yasaklanması ve topluluğu -ki topluluğun her bireyini- ilgilendiren bir hükmü açıklamalarının emredilmesi durumları söz konusudur. Allah'ın söz alması ise, usulü'd-dine ait bir konudur ve usulu'd-dine ait olan şey ile herhangi bir topluluğa hitap edilmesi o topluluğun her bireyini ilgilendirir.³¹⁶

Sünnetten getirilen deliller

307 Serahsı, a.g.e., c. I, s. 322-323

308 Mâide, 67

309 Bkz. şenkîti, a.g.e., s. 231

310 Nahl, 43

311 Bkz. şenkîti, a.g.e., s. 232-233; Felebân, a.g.e., s. 39; Muhennâ, a.g.e., s. 44

312 Nisa, 135

313 şenkîti, a.g.e., s. 233; bkz. Felebân, a.g.e., s. 39; Muhennâ, a.g.e., s. 44

³¹⁴ Bakara, 159

³¹⁵ Âl-i İmrân, 187

316 Serahsı, a.g.e., c. I, s. 322; bkz. Felebân, a.g.e., s. 38, 39; Muhennâ, a.g.e., s. 43, 44

a) İmam Mâlik'in, Abdullah b. Dînâr'dan onun da İbn Ömer'den aktardığına göre şöyle bir olay gerçekleşmiştir: "İnsanlar, sabah namazını Kubâ (mescidinde) kılarlarken, bir kişi gelip 'Allah'ın Resulü'ne Kur'an'dan bir âyet indirildi. Bu âyet, kıblenin döndürülmesini emretmekteydi. Mescittekiler, Şam bölgesine doğru dönmüş vaziyette iken yönlerini Kabe'ye doğru döndürdüler." Kuba'dakiler, Ensar'ın hem öncülerinden hem de fakihleri arasındadır. Allah'ın farz kıldığı kıbleye dönük vaziyette idiler. Ayrıca onların, dayanabilecekleri kesin bir delil bulunmadıkça kıble konusunda Allah'ın farz kıldığı hükme davet etmeleri düşünülemez. Halbuki onlar ne Rasulullah'ı (o esnada) görmüşlerdi ne de kıblenin değiştirildiğine dair indirilen âyeti işitmişlerdi. Kendilerine nazarında güvenilir bir kişi tarafından aktarılan haberi esas alarak, daha önceden kendilerine farz kılınmış olan taraftan diğer tarafa yönlerini değiştirdiler.³¹⁷

b) İmam Malik, İshâk b. Abdullah b. Ebî Talhâ, o da Enes b. Mâlik'ten şöyle aktarmıştır:³¹⁸ "Ebû Talhâ, Ebû 'Ubeyde b. el-Cerrâh ve Ubeyy b. Ka'b ile birlikte üzüm ve hurmadan yapılmış içki içiyorduk. Derken biri çıkageldi ve içkinin haram kılındığını haber verdi. Bunun üzerine Ebû Talhâ 'Kalk ey Enes! Şu küplerin hepsini kır' dedi. Ben de kalkıp kırılıncaya kadar dibeklerin alt kısımlarına vurdum."³¹⁹ Ne Ebû Talhâ ne de oradaki diğerleri, "Rasulullah ile bir araya gelinceye kadar içki bize helaldir" veya bir topluluk tarafından bu haber aktarılmadıkça kabul etmeyiz dememişlerdir.³²⁰

c) Abdulaziz'in Abdulhâd'dan, onun Abdullah b. Ebî Seleme'den, onun Amr b. Süleym ez-Zerkâ'dan, onun da annesinden aktardığına göre annesi şöyle demişti: "Biz Minâ'da iken birden Hz. Ali bir devenin üzerinde iken "Allah'ın Resulü, bu günlerde yiyiniz içiniz, hiçbiriniz oruç tutmasın"³²¹ dedi, diyerek çıkageldi. İnsanlar da Ali devesinin üzerinde iken onun sözüne tabi oldular.³²²

d) Rasulullah'ın, risaleti tebliğ etmeleri, hukuk ve hükümleri icrâ etmeleri amacıyla farklı bölgelere elçiler, emirler, kâdılar ve yöneticiler gönderdiği tevatür derecesinde bilinen bir gerçektir. Onların da bu kişileri, kabule şayan bulmaları

317 Bkz. Şenkîti, a.g.e., s. 236; bkz. Serahî, a.g.e., I/372

318 Bkz. Buhârî, Eşribe, 3. ve 21. Bablar, hd.no: 5582, 5622, s. 1419, 1427-28; Âhâd, 1. Bab, hd.no: 7253, s. 1792; Müslim, Eşribe, 2. Bab, hd.no: 9, c. II, s. 955; Muvattâ, Eşribe, 5. Bab, hd.no: 2455, c. II, s. 415; Nesâî, Eşribe, 2. Bab, hd.no: 5541, s. 835; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. III, s. 182, 189

319 Bkz. Şenkîti, a.g.e., s. 237; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 545; Muhennâ, a.g.e., s. 50

320 Şenkîti, a.g.e., s. 237

321 Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 104; c. V, s. 224; c. VI, s. 216

322 Şenkîti, a.g.e., s. 238

gerekliydi. Değilse elçi vs göndermesinin hiçbir anlamı olmazdı. Çünkü onların her biri tek kişiydiler. Rasulullah'ın, Ebu Bekir'i, hicretin dokuzuncu senesinde hac emiri tayin etmesi, ganimetlerin taksim edilmesi ve gelirin beşte birini (devlet için) tahsis etmesi amacıyla Ali'yi Yemen'e emir olarak göndermesi, Ebû Bekir'in, hacda iken müşriklere Tevbe suresini okuması ve Müslümanlarla müşrikler arasındaki antlaşmaların feshedildiğini haber vermesi, 'Attâb b. Üseyd'i Mekke'ye emir tayin etmesi, Tâif'e Osman b. Ebî'l-Âs'ı, Bahreyn'e el-Alâ b. el-Hadrî'yi, Umman'a Abr b. el-Âs'ı, Necrân'a Ebu Süfyan b. Harb'ı, San'a'ya ve Yemen'in güneyine Bâzân'ı, ardından oğlunu, Feyrûz'u ve Muhâcir b. Ümeyye'yi, Cünd'e Mu'âz b. Cebel'i vb. emir tayin etmesi konuya dair verilebilecek örnekler arasındadır.³²³

İcmâ'dan getirdikleri deliller

Sahabe, pek çok konuda haber-i vâhidle amel edilmesinin gerekliliğine dair icmâ' etmişlerdir. Örneğin Ebû Bekir, nineye mirastan 1/6 oranında pay verilmesine dair Muğire b. Şu'be ve Muhammed b. Mesleme'nin aktardığı haberle³²⁴ amel etmiştir. Mecûsilerden cizye alınması meselesinde Hz. Ömer, Abdurrahman b. 'Avf'ın aktardığı haberle³²⁵ amel etmiştir. Cenînle ilgili olarak diyet alınması meselesinde ise Hamel b. Mâlik'in aktardığı haberle³²⁶ amel etmiştir. Dahhâk b. Süfyân'ın, "Rasulullah, Üşeym ed-Dabbâbî'nin karısına, kocasının diyetinden miras verilmesini emretti" şeklinde aktardığı haberle amel etmiştir. Hz. Osman "Nebi (a.s.)'ın, kendisine, kocası öldürüldüğü takdirde iddetini tamamlayıncaya kadar kocasının

323 Bkz. Şenkîfî, a.g.e., s. 239-240; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 543; Felebân, a.g.e., s. 40; Muhennâ, a.g.e., s. 45-46

324 İbn Şihâb'ın Kabîsa b. Züeyb'den rivâyet ettiğine göre ninenin biri, mirastan payını istemek amacıyla Ebû Bekir'in yanına gelince Ebû Bekir, "senin için ne Allah'ın kitabında herhangi bir hüküm bulabiliyorum ne de Rasulullah'ın senin lehinde herhangi bir hüküm belirttiğini biliyorum." Daha sonra insanlara meseleyi sorunca Muğire b. Şu'be "Rasulullah (s.a.s.)'ın nineye mirastan 1/6 oranında pay verdiğini işitmişim" dedi. Bunun üzerine Ebû Bekir bu sözünü destekleyecek kimse var mı? Diye sorunca Muhammed b. Mesleme şahitlik etti. Bunun üzerine Ebû Bekir o nine lehinde hüküm verdi. (Muhennâ, a.g.e., s. 47)
Hadis için bkz: İbn Mâce, Ferâiz, 4. Bab, hd.no: 2724, s. 462-463; Ebû Dâvûd, Ferâiz, 5. Bab, hd.no: 2894, s. 515; Tirmizî, Ferâiz, 10. Bab, hd.no: 2100-2101, s. 473-474; Dârimî, Ferâiz, 19-23, bablar, hd.no: 2981-82, 2985, 2987-88, c. IV, s. 1928 vd; Muvattâ, Ferâiz, 8. Bab, hd.no: 1461 vd. c. II, s. 14 vd; Ahmed b. Hanbe, Müsned, c. V, s. 327; Abdürrezzâk, Ferâiz, hd.no: 19083-84, c. X, s. 273-274; Beyhakî, Ferâiz, 27. Bab, hd.no: 12337 vd, c. VI, s. 384 vd; Dârekutnî, Ferâiz, hd.no: 4131 vd, c. V, s. 159 vd

325 Abdurrahmân b. Avf Rasulullah'ın şöyle buyurduğunu aktarmaktadır: "Ehl-i Kitâb'a uyguladığınız hükümlerin aynısını onlara da uygulayın." (bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., II/544, Muhennâ, a.g.e., s. 48)

Hadis için bkz: Muvattâ, Zekât, 24. Bab, hd.no: 756, c. I, s. 375; Abdürrezzâk, Ehli'l-Kitâb, hd.no: 10025-26, c. VI, s. 69; Ehli'l-Kitâbîn, hd.no: 19253, c. X, d. 325; Beyhakî, Cizye, 7. Bab, hd.no: 18654, c. IX, s. 319

326 Hamel / Haml b. Mâlik şöyle demektedir: "İki karımın arasında iken, ikinci karıma çadır direğiyle vurur vurmaz ölü bir cenin düşürdü. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.s.) bir cariye azat etmekle beni cezalandırdı" şeklindeki haberi esas almıştır. (Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., II/544, Muhennâ, a.g.e., s. 47)

evinde oturmasını emretti" şeklinde Ebû Sa'îd el-Hudrî'nin kızkardeşi olan Furey'a binti Mâlik tarafından aktarılan haberle amel etmiştir. Hz. Ömer, parmakların diyetinin eşit olduğuna dair Amr b. Hazm tarafından aktarılan haberi³²⁷, Tâ'ûn meselesinde Abdurrahman b. 'Avf'ın aktardığı haberi, mestler üzerine meshetmeyle ilgili olarak Sa'd b. Ebî Vakkâs tarafından aktarılan haberi kabul etmiştir.³²⁸

İbn Abbâs, nesîe dışında faizle hükmettiği dönemden sonra Ebû Sa'îd el-Hudrî tarafından faizle ilgili olarak aktardığı haberle amel etmiştir. Sahabe, Hz. Aişe'nin aktardığı habere dayanarak, iki sünnet yerinin birleşmesinden ötürü gusletmenin farz olduğu³²⁹ ile amel etmiştir. Hz. Ali'nin, "Rasulullah'tan bir hadis işittiğim zaman Allah, dilediği kadarıyla ondan faydalanmamı sağladı. Rasulallah dışındaki bir kişiden o hadisi işittiğimde ona yemin ettirdim, yemin ettiği zaman onun doğru söylediğine kanaat ettim. Ebu Bekir bana bir hadis aktardığında ise Ebû Bekir'in güvenilir olduğuna kanaat getirdim" diyerek haber-i vâhidle nasıl amel ettiği meşhur olmuştur. Sahabe, Rasulallah'ın, muhâbere işlemini yasakladığına dair Râfi' b. Hudeyc tarafından aktarılan haberle amel etmiştir. Konuyla ilgili olarak ise İbn Ömer "biz muhabere işleminde bulunurduk da bunda hiçbir sakınca görmezdik. Bu durum, Râfi' b. Hudeyc, Rasulallah'ın bu işlemi yasakladığını haber verinceye kadar devam etti. Bunun üzerine biz de o zamandan itibaren bu işlemi terk ettik" demiştir. Sahabenin, Aişe'ye, Ümmü Seleme'ye, Meymûne'ye, Hafsa'ya, Fâtıma binti Esed'e, Üsâme b. Zeyd'e ve daha nicelerine (herhangi bir hadisle ilgili olarak) müracaat ettiklerine dair haberler yaygınlık kazanmıştır.³³⁰

327 Parmakların ayrı ayrı diyeti konusunda Hz. Ömer'in belirlediği şekliyle serçe parmağının diyeti altı deve, yüzük parmağının diyeti dokuz deve, orta parmağın diyeti on deve, işaret parmağının diyeti de on devedir. Başparmağın diyeti ise on beş devedir. Hz. Ömer, bu uygulamadan, Amr b. Hazm tarafından rivâyet edilen "her parmağın diyeti on devedir" şeklindeki haberi esas almıştır. (Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., II/544, Muhennâ, a.g.e., s. 48)

Hadis için bkz. Ebû Dâvûd, Diyât, 20. Bab, hd.no: 4556-63, s. 823; Tirmizî, Diyât, 4. Bab, hd.no: 1391, s. 329; Dârimî, Mukaddime, 22. Bab, hd.no: 204, c. I, s. 283; Muvattâ, 'Ukûl, 11. Bab, hd.no: 2507, c. II, s. 430; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 179, 182, 186, 207, 215; c. IV, s. 397, 398, 404; Abdürrezzâk, 'Ukûl, hd.no: 17693-17703, c. IX, s. 383-385; Beyhakî, Diyât, 33. ve 34. Bab, hd.no: 16272, 16274-283, c. VIII, s. 160-162; Dârekutnî, Hudûd, hd.no: 3483-86, c. IV, s. 294-295

328 Bkz. Şenkîti, a.g.e., s. 243-244; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 339; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 544, 552; Muhennâ, a.g.e., s. 47, 48

329 Bkz. Müslim, Hayz, 22. Bab, hd.no: 88, c. I, s. 167-168; Buhârî, Gusl, 28. Bab, s. 80; Ebû Dâvûd, Tahâret, 84. Bab, hd.no: 216, s. 41; Tirmizî, Tahâret, 80. Bab, hd.no: 108-109, s. 37; Nesâî, Tahâret, 129. Bab, hd.no: 191, s. 39; İbn Mâce, Tahâret, 111. Bab, hd.no: 608, s. 118; Dârimî, Tahâret, 75. Bab, hd.no: 788, c. I, s. 589; Muvattâ, Salât, 26. Bab, hd.no: 113 vd. c. I, s. 88 vd; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 178; c. V, s. 115; c. VI, s. 47, 67, 112, 123, 135, 161, 227, 239, 265; Abdürrezzâk, Tahâret, hd.no: 936-41, c. I, s. 245-246; Dârekutnî, Tahâret, hd.no: 392, c. I, s. 199

330 Bkz. Şenkîti, a.g.e., s. 245-246; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 333, 339, 354; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 545, 552, 563; Muhennâ, a.g.e., s. 49

Sakîfe gününde Ebû Bekir (r.a), Peygamberimizin "İmamlar Kureyştendir"³³¹ şeklindeki sözüyle Ensâr'a delil getirdiğinde kimse inkar etmeden bu hadisi kabul etmiştir. Yine Ebû Bekir'in rivâyet ettiği "peygamberler öldükleri yerde defnedilirler" ve "biz peygamberler sadaka olarak geride bıraktığımız hiçbir şeye mirasçı bırakmayız"³³² hadisleri de sahabe tarafından kabul edilmiştir.³³³

Abdülaziz el-Buhârî, " sahabenin, haber-i vâhidi delil kabul ettiklerine dair ileri sürdüğünüz örneklerin dışında pek çok olayla ilgili olarak; Muhammed b. Mesleme'nin rivâyeti de dahil oluncaya kadar Ebu Bekir'in, ninenin mirasıyla ilgili olarak Muğire'nin rivâyetini kabul etmemesi, ikamet konusunda Hz. Ömer, Fatıma binti Kays'ın rivâyetini inkar etmesi, ölünün ardından ahâlisinin ağlamasıyla ölünün azap göreceğiyle ilgili İbn Ömer'in rivâyetini Hz. Aişe'nin inkar etmesi, Hz. Ali'nin, Bervâ' binti Vâşık kıssasıyla ilgili olarak Ma'kıl b. Sinân el-Eşca'î'nin rivâyet ettiği haberi inkar etmesi gibi inkar ettikleri âhâd haberler de mevcuttur" şeklindeki iddiaya şöyle cevap verebileceklerini ifade etmektedir: "Onlar, bu tür haberleri mevcut karşıtlık sebebiyle var olan bir takım arzî sebeplere veya herhangi bir şartın bulunmamasına dayalı olarak inkar etmişlerdir. Yoksa bu türden haberlere gereksinim duymadıkları için değil. Bu, asıl olanın hükümsüz olduğunu göstermez."³³⁴

Tabiin büyüklerinden olan Ali b. el-Huseyn, Muhammed b. Ali, Sa'îd b. Cübeyr, Nâfi' b. Cübeyr, Hârice b. Zeyd, Ebû Seleme b. Abdurrahman, Süleyman b. Yesâr, 'Atâ b. Yesâr, Tâvûs, Sa'îd b. el-Müseyyeb, Haremeyn fakihleri, el-Hasan, İbn Sîrîn gibi Basra fakihleri, Alkame, el-Esved, eş-Şa'bî, Mesrûk gibi Kûfe alimleri de aynı yolu benimsemişlerdir. Tabiinden sonraki dönemdeki fakihlerin de aynı yolu benimsedikleri, inkar edilemeyecek şekilde görülmektedir.³³⁵

2. Haber-i Vâhidin Delil Olmadığını Savunanlar

Râfıziler arasından bid'at ehlinde olan bir grup ve Mu'tezile'nin, âhâd haberle amel edilemeyeceği şeklindeki görüşleri, el-Kâşânî, İbn Ebî Duvâd gibileri

331 Bkz. Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. III, s. 129, 183; c. IV, s. 421

332 Bkz. Buhârî, Ferâiz, 3. Bab, hd.no: 6725, s. 1667; Humûs, 1. Bab, hd.no: 3093, s. 762; Fedâilü's-Ashâbi'n-Nebî, 12. Bab, hd.no: 3712, s. 915; Meğâzî, 14. Bab, hd.no: 4033, s. 988-989; Nafakât, 3. Bab, hd.no: 5358, s. 1364-65; İ'tisâm, 5. Bab, hd.no: 7305, s. 1804; Müslim, Cihâd, 15. ve 156. Bab, hd.no: 49-52, c. II, s. 839-843; Ebû Dâvûd, İmâret, 19. Bab, hd.no: 2963, s. 528-529; Tirmizî, Siyer, 44. Bab, hd.no: 1608, s. 379; Nesâî, Fey', hd.no: 4141, s. 638; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 4, 6, 9, 10, 25, 47, 48, 49, 60, 162, 164, 179, 191, 208; c. II, s. 463; c. VI, s. 145, 262; Beyhakî, Kısmu'l-Fey' ve'l-Ganîmet, 5. Bab, hd.no: 12728 vd. c. VI, s. 486 vd.

333 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 544

334 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 546

335 Bkz. Muhennâ, a.g.e., s. 50-51

de benimsemiştir. Nehrâvânî'nin aktardığına göre İbrâhim b. İsmâ'îl b. 'Uleyye, el-Esamm ve Şia da aynı görüştedir. Bunların dayandıkları en önemli deliller arasında şunlar bulunmaktadır:

a) "ان يتبعون الا الظن" ³³⁸ ve "وان تقولوا علي الله ما لا تعلمون" ³³⁷, "ولا تقف ما ليس لك به علم" ³³⁶ ve "وان الظن لا يغني من الحق شيئا" ³³⁹.

Bu görüşte olanlar şöyle demektedirler: Bu âyetlerin zikredilmesi, kınama kabilindedir. Bu ise haram kılmayı gerektirir. Buna göre âhâd haberle amel edilmesi, bilgi kaynağı olmayan bir şeyle amel edilmesi anlamına gelmektedir. ³⁴⁰

Serahsî konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Haber-i vâhidi hiçbir şekilde hüccet olarak görmeyenlerin dayandıkları delillerden ilki "ولا تقف ما ليس لك به علم" âyetidir. Bu âyet doğrultusunda onlara göre haber-i vâhid bilgi gerektirmediğine göre ona tâbi olup da onunla amel etmek câiz olamaz. Dayandıkları delillerden bir diğeri ise, "ولا تقولوا علي الله الا الحق" âyetidir. Buna göre haber-i vâhid, yalandan ve hatadan korunamamış olduğuna göre kesinlikle gerçek olamaz ve din konusunda onunla amel edilmesi gerektiği de savunulamaz. Dayandıkları diğer iki delil ise sırasıyla "ان الظن لا يغني من الحق شيئا" ³⁴¹ ve "الا من شهد بالحق وهم يعلمون" ³⁴². Buna göre haber-i vâhiddeki doğruluk vasfı ancak zann yoluyla tespit edilebilir, demektedirler. ³⁴²

b) Şâyet fûru'a dair konularda âhâd haberle amel edilmesi caiz olsaydı, usule ve akaide dair konularda da caiz olması gerekirdi. Bu durum, aramızdaki icmâ'a aykırıdır. Nasıl ki akâide dair konularda makbul değilse fûru'a dair konularda da makbul olmamalıdır.

c) Rasulullah (s.a.s.), ikinci rekatin ardından selam verdiği Zü'l-Yedeyn'in sözü/ haberiyle ilgili olarak tevakkuf etmişti. Çünkü Zü'l-Yedeyn "kısalttın mı, yoksa unuttun mu (Ey Allah'ın Resulü)" demişti. Daha sonra Rasulullah'a (böyle yaptığını) Ebu Bekir, Ömer ve safta bulunanlar da haber verince Zü'l-Yedeyn'i tasdik etmiş oldu. Ardından da namazı tamamladı ve sehiv secdesi yaptı. Buna göre şâyet bir

336 İsrâ, 36

337 Bakara, 169

338 Necm, 28

339 Necm, 28

340 Şenkîti, a.g.e., s. 252-253

³⁴¹ Zührûf, 86

342 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 321

kişinin sözü/haberi delil olsaydı, Rasulullah tevakkuf etmeksizin ve soru sormaksızın namazını tamamlardı.³⁴³

d) Âhâd haberin merdud sayıldığına dair sahabeden pek çok olay varit olmuştur. Örneğin Ebû Bekir, ninenin mirasıyla ilgili olarak Muhammed b. Mesleme şahitlik yapıncaya kadar Muğire'nin haberiyle amel etmemiştir. Yine Ömer, izin isteme konusunda, Ebû Sa'îd el-Hudrî de aynı rivâyette bulunucaya kadar Ebû Musa'nın aktardığı haberi reddetmiştir. Ebû Bekir ve Ömer, Hakem b. Ebi'l-'Âs'ın geri dönmesine dair Rasulullah'nın izni bulunduğu bahseden ve Osman tarafından aktarılan haberi reddetmişlerdir. Mufavvıza konusunda Hz. Ali, Ebû Sinân el-Eşca'î'nin aktardığı haberi reddetmiştir. Ailesinin ağlamasından ötürü ölünün azap gördüğüne dair İbn Ömer tarafından aktarılan haberi Aişe reddetmiştir.³⁴⁴

Pezdevî şarihlerinden Abdülaziz el-Buhârî; bir kısım alimin, sayı şartını ileri sürerek iki râvi tarafından rivâyet edilmedikçe haber-i vâhidin makbul sayılmayacağını ileri sürmekte olduklarını; bunun için de Zü'l-Yedeyn tarafından aktarılan haberin, Hz. Ebû Bekir ve Ömer tarafından şahitlik yapıncaya kadar Rasulullah tarafından kabul edilmediğini, aynı şekilde Ebu Bekir'in, Muğire b. Şu'be tarafından aktarılan ninenin mirasıyla ilgili haberi Muhammed b. Mesleme şahitlikte bulunucaya kadar kabul etmemesini vb. konuları örnek vermelerini dayanıksız bulmakta ve "genel çoğunluğun benimsediği gibi bir haberin makbul sayılması hususunda râvi sayısının şart koşulmaması daha doğrudur. Çünkü haber-i vâhidin makbul sayılmasında asıl etken sahabe icmâ'idir. Onlar ise herhangi bir sayı şartı ileri sürmeksizin âhâd haberler ile amel etmişlerdir. Örneğin Hz. Ömer, cenin ile ilgili olarak Hamel b. Mâlik'in aktardığı haberle ve Abdurrahman'ın Mecûsilerle ilgili rivâyet ettiği haberle amel etmiştir. Bu noktada önemli olan doğruluk payının ağır basmasıdır, yoksa yalan olasılığı ortadan kalktığı değildir. Yalan olasılığının ortadan kalkması hususunda ilave sayı şartının ileri sürülmesinin hiçbir etkisi bulunmamaktadır" demektedir; böylece âhâd haberin hüccet olduğunu izaha çalışmaktadır.³⁴⁵

343 Şenkîti, a.g.e., s. 252-253; bkz. Felebân, a.g.e., s. 37-38, 44, 45

344 Şenkîti, a.g.e., s. 253-254

345 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 41

IV. HABER-İ VÂHİDİN DİĞER DELİLLERLE OLAN İLİŞKİSİ

1. Kitap – Haber-i Vâhid İlişkisi

A. Haber-i Vâhidin Kitap'taki 'Âmm Olan Bir Hükümü Tahsis Etmesi

Hâss; münferit olarak belli bir anlam için vazedilmiş olan her türlü lafza denir. Buna göre belli bir anlamı olan her kelimenin, münferit bir ismi vardır. Örneğin; mülkiyet konusunda tek olan, yani ortağı olmayan biri için "اختص فلان بملك كذا" denir. "O şeyi benim için tahsis etti" anlamında "وخصني فلان بكذا" denir. Hasılı kelimeler, "husûs"un anlamı, münferit olmak ve ortaklığın bulunmaması demektir. Örneğin, cinsin hususu kastedildiğinde "insan" ismi kullanılırken, türün hususu kastedilmişse "adam" denir, bir şeyin zatı kastedilmişse "Zeyd" denir.³⁴⁶

'Âmm; lafzî olarak ya da mana olarak isimlerin çoğulunu kapsayan her türlü lafza denir. Burada, "isimler" ifadesini kullanmamızdan maksat "manalardır /müsemmeyâttır" diyen Serahsî devamlı "lafzi olarak" ya da "mana olarak" ifadelerini kullanmamızdaki maksat ise, kapsama almak içindir. Yani bazen, "زيدون" ifadesindeki gibi lafzi olarak isimlerin çoğulunu kapsar; bazen de "من", "ما" vb kelimeler gibi mana olarak isimlerin çoğulunu kapsar. "عموم" kelimesinin sözlük anlamı "شمول" dır.³⁴⁷

Serahsî'ye göre hâss lafzın hükmü, lafızdan kastedilen mananın bilinmesi ve kullanıldığı sözlük anlamına dayalı olarak o mananın gereğiyle amel edilmesidir. Hâss lafız, bu özellikten berî değildir. Şâyet, herhangi bir delilin varlığına dayalı olarak lafzın, kullanıldığı anlamın dışında kullanılması muhtemel ise mecaz anlam olarak o anlamdan ibaret olmuş olur, fakat açıklama sadedinde olarak o anlamda tasarrufta bulunma ihtimali yoktur. Bu tür bir lafız, kendini açıklayıcı niteliktedir ve kullanıldığı anlam alanında etkin olur. Buna dayalı olarak Hanefi alimleri "ثلاثة قروء" ifadesiyle ilgili olarak şöyle demektedirler: "Buradaki 'kurû' lafzından maksat hayızdır. Çünkü eğer bu ifadeyi temizlik anlamında kullanırsak, iki tam ve bir yarım kurû'a güvenilmiş olur. Eğer biz bu ifadeyi hayız anlamında kullanırsak, üç tam kurû' beklenilmiş olur. Halbuki "ثلاث" ismi, sözlükte belirli bir sayı için kullanılmaktadır ve "فرد" isminin "عدد" anlamında, "واحد" kelimesinin de tesniye

346 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 124-125

347 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 125

anlamında kullanılmayacağı gibi bu sayıdan eksiği için kullanılma olasılığı bulunmamaktadır. Kurû' lafzının temizlenme anlamında kullanılması halinde ise, "üç" lafzının kullanıldığı anlamın terk edilmesi söz konusudur ve böyle bir kullanımın da dayanağı bulunmamaktadır.³⁴⁸

Serahsî, konuyla ilgili olarak "فاغسلوا وجوهكم"³⁴⁹ âyetini örnek göstermektedir. Buradaki lafız, bütün azaların yıkanmasını belirtmek için belirlenmiş bir lafızdır. Yıkılacak yerlerin yıkanmasının, meshedilecek yerlerin de meshedilmesinin farzıyeti bu nassla belirlenmiştir. Farz olsun diye niyet etmenin, aralık vermemenin, abdest sırasının gözetilmesinin ve besmele çekmenin şart koşulması; şart koşulan hususların meydana gelmediği takdirde abdestsizlik durumunu devam ettirmez. Yıkama ve meshetme eylemlerinin bulunmasına rağmen bunların şart koşulması hâss olan lafızla amel etmek değil de o lafzın neshedilmesi demektir. Haber-i vâhidin gerektirdiği şekliyle abdestin tam olabilmesi amacıyla şart koşulan hususların [farz olarak değil de] vacip ya da sünnet olarak belirlenmesi ise, bütün delillerle amel edilmesi ve her delilin de kendi derecesine riâyet edilmesi demektir. Hasımlarımızın savunduğu şekliyle mevcut nassın mertebesinin düşürülmesi ya da haber-i vâhidin mertebesinin yükseltilmesinin savunulmasının doğru bir şey olmadığı açıklığa kavuşmaktadır.³⁵⁰

Serahsî, Hanefilerin konuyla ilgili yaklaşımlarını belirginleştirebilmek amacıyla İmam Şafii'nin, "والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما"³⁵¹ âyetiyle ilgili olarak söylediklerini zikrediyor ardından da Hanefilerin görüşlerini belirtiyor. İmam Şafii âyetle ilgili olarak şöyle demektedir: "Buradaki 'قطع' kelimesi belirli anlamı olan hâss bir lafızdır. Buna göre, hırsızlık eyleminden önce ya da kesme cezasından önce ama hırsızlık eyleminden sonra mevcut olan malın korunması ve gelir getiriciliği ortadan kalkmış olmaktadır; buna göre hâss olan lafızla amel edilmemiş olur. Aksine Hanefiler olarak sizlerin re'y ya da haber-i vâhidle ispat etmeye çalıştığınız ziyadede bulunma durumu söz konusu olur. Siz, kaçındığınız şeye girmiş olmaktadır." [Bu iddiaya karşılık olarak Serahsî] diyor ki: "Biz, bu hususu, âyette geçen 'جزاء بما كسبنا نکالا من الله' hâss lafzıyla ispat etmeye çalışmışızdır. Bu ibarede geçen "cezâ" kelimesi, kulların fiillerine karşılık olarak hakkullahı icap ettirme anlamında kullanılmaktadır. Böylece bu hass lafızla, kesme cezasının Allah'a özgü

³⁴⁸ Serahsî, a.g.e., c. I, s. 128

³⁴⁹ Mâide, 6

³⁵⁰ Serahsî, a.g.e., c. I, s. 128-129

³⁵¹ Mâide, 38

bir hak olduğu tespit edilmiş olmaktadır. Hass lafzın kullanılmasıyla, kesme cezasının sebebinin Allah'ın hakkına karşı işlenen cinâyet olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Buna göre hırsız hakkında kesme cezasının verilmesi, malın korunması ve gelir getirici nitelikte olması itibariyle gerekli olmaktadır. Ayrıca hırsızlık yapıldığı esnada malın korunması ve gelir getirici nitelikte olmasının Allah hakkı olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre kesme cezasının gerekliliği, Allah hakkı olması itibariyledir ve bu ceza, yerine getirildiği takdirde tamamlanmış olur.³⁵²

Öncüleri olmayan ilk üç asırda yaşamış müteahhirin ulemanın bir kısmı; `âmm lafzın hükmü, müşterek ve mücmel lafızlarda olduğu gibi maksat açıklığa kavuşuncaya kadar `âmm lafız hakkında tevakkuf edilmesidir, demektedir. Bu düşüncede olanlara Vâkıfiyye denilmektedir³⁵³ diyen Serahsî `âmm lafzın hükmüyle ilgili olarak öncelikle İmam Şafii'nin görüşünü belirtmekte ardından kendi görüşünü zikretmektedir.

İmam Şafii diyor ki: “`Âmm lafız, umûm özelliğini devam ettirir, bir parça şüphe unsuru bulunmakla birlikte kullanıldığı anlam alanında hükmü mucip kılar. Çünkü `âmm lafızdan maksat [umûm değil de] husûs olabilir. Buna göre `âmm lafzın hükmü, kat'î olmamakta; aksine mevcut bir delil gereği husûs anlamının belirgin olma olasılığı bulunmaktadır. Nitekim kıyas meselesinde olduğu gibi. Şöyle ki, şer'î hükümler alanında kıyasla amel etme gerekliliği kat'î olarak değil de kıyasta hata ve yanılma olasılığının bulunması ihtimaliyledir. İşte bundan dolayı ilke olarak `âmm lafzın kıyas ve haber-i vâhidle tahsîs edilmesi caiz görülmüştür. Buna göre kat'î bilgi vermeyen kıyas ve haber-i vâhid, `âmm lafzın gerektirdiği hususa takaddüm etmiş olmakta hatta bu iki delille `âmm lafız tahsis edilebilmektedir.³⁵⁴

Serahsî ise, kendi görüşünü şöyle dile getirmektedir: “Bize göre `âmm lafız, hâss lafız gibi kullanıldığı anlam alanında kat'î olarak hükmü mucip kılmaktadır. Bu konuda emir, nehiy ve haber eşdeğer konumdadır. Ancak etki sahası bulunmadığı için umûm özelliğine itibar edilmesi mümkün olmayan bir durumda emir, nehiy ve haber eşdeğer konumda değildir. İşte o zaman mücmel lafızda olduğu gibi, zâhir anlamın ortaya çıkmasıyla `âmm lafızdan kastedilen anlam belirgin oluncaya kadar tevakkuf edilmesi gerekir. Hanefi alimleri bu duruma delil olabilecek bir takım örnekler vermişlerdir. Örneğin İmam Muhammed “ez-Ziyâdât” meselesinde şöyle demektedir: “Şâyet kesin bir dille, adamın birine bir yüzük vasiyet edilse, başka

352 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 129

353 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 132

354 Serahsî, a.g.e., a.y.

birine de o yüzüğün taşı vasiyet edilse yüzük halkası, yüzüğün vasiyet edildiği kişiye aittir; taş ise ikisi arasında taksim edilir. Çünkü aynı mal üzerinde gerçekleşen ikinci icâp gereği, birinci icâptan dönülmüş değildir. Buna göre yüzüğün taşında, her iki vasiyet de birleşmiş olur. İki vasiyetten ilki 'âmm bir icâp sebebiyle ortaya çıkarken ikincisi hâss bir icâp ile ortaya çıkmaktadır. Daha sonra hüküm bakımından iki vasiyet arasında denklik sabit olduğunda ise, yüzük taşı ikisi arasında eşit olarak paylaşılır. "el-Vesâyâ" meselesinde ise şöyle demektedir: "Eğer iki vasiyet de, bu nitelikleriyle birlikte mevsul bir kelam esnasında söylenmişse yüzük taşı özellikle kendisine vasiyet edilene aittir. Çünkü kelam mevsûl olduğunda sonraki vasiyet ilk vasiyeti beyan etmiş demektir. Buna göre umûmî icâp vasıtasıyla ilk vasiyetten maksadın, yüzük taşının değil de yüzüğün halkasının olduğu anlaşılır." Mudârabeye konusunda ise şöyle demektedir: "Mudârib (spekûlatör) ile mal sahibi, umûm ve husûs noktasında ayrılığa düşmüşlerse, içlerinden hangisi olursa olsun umûm özelliği iddia edenin sözüne itibar edilir. Şâyet hâss lafız ile 'âmm lafız arasında, kullanıldığı anlam alanında hüküm bakımından hiçbir denklik mevcut değilse akdin gereği olarak tercihte bulunmak için ısrar edilmez."³⁵⁵

'Âmm lafzın, umûm özelliğine dayalı olarak amel etmenin gerekliliğine dair fakihlerin genelinin dayandığı delil, "اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم"³⁵⁶ âyetidir. Âyette geçen "الاتباع" lafzı, sözlükte belirli bir anlamı olan hâss lafızdır. Tâbi olmak, ancak inanmak ve amel etmekle gerçekleşir. Halbuki tevakkuf etme davranışında indirilene tâbi olma vasfı bulunmamaktadır. Bundan da anlaşılıyor ki, herhangi bir delile dayalı olarak neshedildiği açıkça ortaya çıkmadığı sürece sözün sığasının gerektirdiği şekliyle indirilenlerin tümüyle amel edilmesi zorunludur. Rasulullah'ın ve sahabenin, umûm özelliğine uygun hareket ettiklerini gösteren ve inkar edilemeyecek derecede olan örnekler mevcuttur. Örneğin sahabe, Ebû Bekir es-Sıddîk'ın hilafeti zamanında, zekat vermeyi reddedenlerle savaşılması konusunda ilk başlarda, 'âmm olan "امرت ان الله"³⁵⁷ hadisini delil göstermek suretiyle Ebû Bekir'e karşı

355 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 132-133

³⁵⁶ Arâf, 3

357 Bkz. Buhârî, İman, 17. Bab, hd.no: 25, s. 16; Salât, 28. Bab, hd.no: 392, s. 108-109; Zekât, 1. Bab, hd.no: 1399, s. 339; İ'tisâm, 2. Bab, hd.no: 7284-85, s. 1799; Müslim, İmân, 8. Bab, hd.no: 32-36, c. I, s. 31-32; Ebû Dâvûd, Cihâd, 104. Bab, hd.no: 2640 vd, s. 463 vd; Nesâî, Zekât, 3. Bab, hd.no: 2443, s. 379-380; İbn Mâce, Fiten, 1. Bab, hd.no: 3927, s. 648; Dârimî, Siyer, 10. Bab, hd.no: 2490, c. III, s.1588-89; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. IV, s. 8; Abdürrezzâk, Zekât, hd.no: 6916, c. IV; s. 44; Ehli'l-Kitâb, hd.no: 10020, c. VI, s. 67; Ferâiz, hd.no: 19250, c. X, s. 324; Beyhakî, Zekât, 20 ve 37. Bablar, hd.no: 7324, 7377, c. IV, s. 175, 191; Kısmu'l-Fey', 38. Bab, hd.no: 12931, c. VI, s. 547; Kısmu's-Sadakâ, 3. Bab, hd.no: 13118, c. VII, s. 6; Dârekutnî, Salât, hd.no: 893-899, c. I, s. 433-434; Zekât, hd.no: 1885, 1886, c. II, s. 466

çıkışlardı. Ancak Ebû Bekir onlara karşı, "فان تابوا واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم"³⁵⁸ âyetini delil getirmiş, sahabe de görüşlerinden vazgeçmiştir. Hz. Ömer, Sevâd bölgesi halkından cizye ve haraç alınmasını irâd ettiği zaman muhaliflerine karşı bu konuda "والذين جاءوا من بعدهم"³⁵⁹ âyetini delil getirmiş ve şöyle demiştir: " Bana göre; sizden sonra gelenler için bu fey' arazilerinde pay hakkı vardır. Şâyet ben bu arazileri aranızda taksim edersem, sizden sonrakiler için hiçbir pay kalmayacaktır." Konuyla ilgili hüküm hakkında işte bu âyet, umûmluk konusunda nihai bir karardır. İki köle kız kardeşin bir nikah altında toplanması meselesinde Hz. Ali ile Hz. Osman arasında ihtilaf çıktığında Hz. Ali şöyle demiştir: "او ما ملكت ايمانكم"³⁶⁰ âyeti bu durumu helal kılarken, "وان جمعو بين الاختين"³⁶¹ âyeti haram kılmaktadır. Buna göre ihtiyat açısından haram kılıcı olan nassı delil almak daha doğrudur. Bu konuda Hz. Osman da onun bu görüşünü onaylamıştır. Ancak şu var ki, iki delil çeliştiği zaman, asıl olanı nazarı dikkate almak suretiyle helal kılıcı olan nassın gereği tercih edilir. Kocasını ölen ve kendisi de hamile olan kadının iddeti meselesinde Hz. Ali ile İbn Mes'ûd ihtilaf ettiklerinde Hz. Ali, iki sürenin en uzununa bağlı olara iddet bekler demiş ve bu konuda iki âyeti delil göstermiştir: "اربعة اشهر وعشرا"³⁶² ve "واولات الاحمال اجلهن"³⁶³. İbn Mes'ûd ise şöyle demektedir: Kısa olan Nisa suresinin uzun olan Nisâ suresinden sonra indirildiği konusunda dileyenle lanetleşebilirim. Yani İbn Mes'ûd, kısa olan Nisâ suresiyle "واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن"³⁶⁴ âyetini, uzun olan Nisa suresiyle de "يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا"³⁶⁵ âyetini kastetmektedir. 'Âmm olan âyetle, kocasını ölen ve hamile olan kadının iddetininin, doğum yapmakla sona ereceğine delil getirmekte, hâss olan âyetle de bu 'âmm hükmün neshedildiğine dair delil göstermektedir. İbn Abbas, "لا ربا الا في النسب" hadisinin umûm özelliğine dayalı olarak sarf konusunda bu hadisi sahabeye karşı delil getirirken, sahabe ise ribanın (her türlüşünün) kitap ve sünnetle haram kılınmasının umûm bildiren gereğiyle delil getirmişler; İbn Abbas ise daha sonra kendi görüşünden vazgeçmiştir. Tüm bu örnekler sahabenin, 'âmm lafızla amel etmenin gereğine inandıklarını ve bu şekilde davrandıklarını açıkça göstermektedir.³⁶⁵

³⁵⁸ Tevbe, 5

³⁵⁹ Haşr, 10

³⁶⁰ Nisâ, 3

³⁶¹ Nisâ, 23

³⁶² Bakara, 234

³⁶³ Talâk, 4

³⁶⁴ Bakara, 234

³⁶⁵ Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 135-136

Genelde Hanefiler özelde ise Serahsî'nin, 'âmm bir lafzın kıyas ve haber-i vâhid delilleriyle tahsis meselesine bakışları şöyledir: "'Âmm olan lafzın, kıyas ve haber-i vâhid delilleriyle tahsîs edilmesi caiz değil midir? Çünkü bilindiği gibi, hem kıyas hem de haber-i vâhid delili kesin bilgi vermemektedir. O zaman kesin bir gereklilik ortaya koyduğu takdirde umûm sığasıyla kesinlik bildiren bir hükmü, haber-i vâhid ve kıyas delilleri nasıl ortadan kaldırabilir ki?" şeklindeki bir soruya Serahsî şöyle cevap vermektedir:

Hanefi büyüklerinin benimsediği görüşe dayalı olarak cevap vermek gerekirse; ilke olarak husûs özelliği belli olmayan 'âmm bir lafzın kıyas ve haber-i vâhide dayalı olarak tahsis edilmesi caiz değildir. Tahsis işlemi ancak, 'âmm bir hükmün gereğini gösteren bir delil gibi, hükmü mucip kılan herhangi bir delile –ki bu delil de, müstefiz (hadis) olmakla teyit edilmiş veya selef alimleri arasında meşhur olmuş bir haberdir ya da icmâ'dır- dayalı olarak husûs özelliği taşıdığı tespit edilen 'âmm lafız hakkında caizdir.³⁶⁶

Hanefiler arasında, tahsis edilmiş olan 'âmm bir lafzın hücciyeti konusunda farklı görüş sahiplerinin bulunduğu görülmektedir. Bu farklı görüşleri Serahsî şöylece dile getirmektedir:

Ebû'l-Hasan el-Kerhî hikaye olarak değil de bizzat şahit olarak selef alimlerinden şunu aktarmaktadır: 'Âmm bir lafza, husûs özelliği dahil olduğunda hüccet özelliği devam etmez. Aksine ister husûs özelliğini ortaya koyan delil malum olsun ister meçhul olsun [tahsis edildiğinde dair] belirgin oluşuncaya kadar tevakkuf etmek gerekir. Ancak delil malum olduğu takdirde husûs ortaya koyan özelliğin gereğiyle amel edilmesi vaciptir.³⁶⁷

Serahsî ise kendi görüşünü şöyle dile getirmektedir: "Mezhep alimlerimize göre husûs özelliği dahil olan 'âmm lafız, tahsis edilen şeyin ardından da hüccet olmaya devam eder. İster tahsis edilen şey meçhul olsun isterse malum olsun fark etmez. Ancak böyle bir durumda, 'âmm lafzın, kesin ve yakînî olarak gereklilik ortaya koyamayacağı şeklinde bir şüphe mevcuttur. Ebû Hanife, Rasulullah (s.a.s.)'in şartlı alim satımı yasaklamasına dayalı olarak bu tür bir alim-satımın fasit olduğuna delil getirmiştir. Nebi (a.s.)'in bu yasaklaması, husus özelliği taşıyan 'âmm

366 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 141-142

367 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 144

bir lafızdır. Rasulullah (s.a.s.)'in "الجار احق بصفبه"³⁶⁸ hadisine dayanarak, bitişiklik bulunduğu takdirde şüf'a hakkının komşuya ait olduğuna delil getirmiştir. Halbuki bu hadis, husus özelliği taşıyan/dahil olan 'âmm bir lafızdır. İmam Muhammed ise; Rasulullah (s.a.s.)'in, ele geçmediği sürece alım-satımı yasaklamasına dayalı olarak ele geçmeden önce akarın satışının fasit olduğuna delil getirmiştir. Bu hadis de husus özelliği taşıyan 'âmm bir lafızdır.³⁶⁹

Ebû Hanife'nin, 'âmm lafzın kıyas deliline dayalı olarak tahsis edilmesini caiz görmesinden hareketle Serahsî bundan da kati bir gereklilik olmaksızın kıyasın, uygulama için delil olduğunun anlaşıldığını, bu takdirde kıyasın, kati bir gerekliliğe sahip olan nassa muarız olmasının mümkün olmayacağını ifade etmekte devamında da "bundan da açıkça anlaşılıyor ki, 'âmm lafız, (mertebe bakımından) haber-i vâhidin dünüdür. Çünkü bize göre, kıyasın haber-i vâhide muarız olması doğru değildir. İşte bundan dolayı namazda kahkaha ile gülmekten ötürü abdest alınmasının gerekliliğine dair haber-i vâhidi delil alıp kıyası terk etmişizdir. Ebû Hanife, hurma sırasıyla abdest alınması meselesinde kıyası terk edip, haber-i vâhidi delil almıştır"³⁷⁰ demektedir.

'Âmm olan nassın, tahsis edilmesinin ötesinde 'âmm olan nassın, hâss olan nassa tercih edildiğine dair de örnekler mevcuttur. Serahsî bu örnekler arasında; yağmur kuyusunun kazılması örneğinde olduğu gibi uygulamada Ebu Hanife'nin âmm olanı hâss olana tercih ettiğini dile getirmektedir. O, Rasulullah'ın "من حفر بئرا فله" ³⁷¹ sözünü yağmur kuyusu kazılmasıyla ilgili hâss olarak varid olan "انه ستون ذراعا" sözüne tercih etmiştir. Aynı şekilde, Rasulullah'ın "ما اخرجت الارض ففیه" ³⁷² sözünü, hâss olarak varid olan "ليس في الحضراوات صدقة وليس فيما دون خمسة اوسق" ³⁷³ sözüne tercih etmiştir.

³⁶⁸ Buhârî, Hiyel, 14 ve 15. Bablar, hd.no: 6977-81, s. 1727-28; Abdürrezzâk, Buyû', hd.no: 14380-82, c. VIII, s. 77; Beyhakî, Şüf'a, 2. Bab, hd.no: 11578-80, c. VI, s. 174-175; Dârekutnî, Akdiyye, hd.no: 4526-28, 4530-33

³⁶⁹ Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

³⁷⁰ Bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 144-145

³⁷¹ "Kim bir su kuyusu kazarsa kuyu ve kuyunun etrafından 40 zirâ' arsa ona aittir." Bkz. İbn Mâce, Ruhûn, 22. Bab, hd.no: 2486, s. 424

³⁷² "Topraktan çıkan üründe 1/10 zekat vardır." Benzer hadisler için bkz: Buhârî, Zekât, 55. Bab, hd.no: 1483, s. 361-362; Tirmizî, Zekât, 14. Bab, hd.no: 639, s. 161-162; Dârimî, Zekât, 29. Bab, hd.no: 1709, c. II, s. 1037; İbn Mâce, Zekât, 17. Bab, hd.no: 1816-18, s. 316; Müslim, Zekât, 1. Bab, hd.no: 7, c. I, s. 436; Ebû Dâvûd, Zekât, 11. Bab, hd.no: 1596-99, s. 277; Nesâî, Zekât, 25. Bab, hd.no: 2488-89, s. 387-88; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 145; c. III, s. 341, 353

³⁷³ "Yeşillik türü olan ürünlerde zekat yoktur ve beş vesk'ten daha aşağısı için zekat yoktur." Aynı ve benzer hadisler için bkz: Buhârî, Zekât, 4. Bab, hd.no: 1405; 32. Bab, hd.no: 1447; 42. Bab, hd.no: 1459; 56. Bab, hd.no: 1484, s. 341, 351, 355, 362; Müslim, Zekât, hd.no: 1, 3,

‘Âmm olan nass ile hâss olan nass arasındaki ilişki türlerinden biri de nesh olgusudur. Buna göre örneğin; “eti yenen hayvanın bevli konusunda” yaptığı gibi Ebu Hanife âmma dayanarak hâssı nesh etmiştir. O, Ureyniy.y.în hadisindeki hususiliği, umumilik bildiren “استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه”³⁷⁴ hadisine dayanarak nesh etmiştir. Hanefi mezhebinin ileri gelen alimlerinin pek çoğu, bir delille tahsis edildiği açıkça ortaya çıkmayan âmm bir lafzın/hükmün haber-i vahid ve kıyasa dayanarak tahsis edilemeyeceği görüşündedir. (Doğru) görüşün de bu olduğunu ileri sürmüşlerdir” diyen Serahsî, Nebi (a.s.)’ın “لا صلاة الا بفاتحة الكتاب” sözü, umumilik bildiren “فاقروا ما تيسر من القرآن”³⁷⁵ âyetinin tahsis edilmesinin bir nedeni/gerekçesi olamayacağını, dolayısıyla bu hadise dayanarak fatihanın okunmasının farz olarak belirlenemeyeceğini ifade etmektedir.³⁷⁶

B. Haber-i Vâhidin Kitap’taki Bir Nassı Neshetmesi

Nesh kelimesinin anlam varyantlarından hareketle Serahsî kendisinin ve Hanefilerin nesh anlayışını şöyle dile getirmektedir: “İnsanların, neshin sözlük anlamıyla ilgili görüşler ileri sürdükleri malumdur. Bazı alimlere göre nesh, kitabın içeriğini bir yerden başka bir yere aktaran bir kişinin “نسخت الكتاب” sözünde olduğu şekliyle nakletmek/aktarmak anlamına gelirken bazılarına göre nesh; “نسخت الشمس” sözünde geçtiği şekliyle “iptal etmek” anlamına gelmekte diğerlerine göre ise; “نسخت الرياح الآثار” sözünde geçtiği şekliyle “izale etmek” anlamına gelmektedir. Serahsî’ye göre bütün bu anlamlar hakiki anlam olmayıp mecazi anlamlardır. Zira gerçekte nakletmek, bir şeyin kendisini bir yerden başka bir yere taşımak demektir. Halbuki kitabın nüshasının çıkartılması, bu vasfı taşımamaktadır. Nitekim yazılı bir şeyin kendisinin bir yerden bir başka yere aktarılması düşünülemez. Ancak yazılı materyalin benzerinin başka bir yere aktarılması düşünülebilir. Hükümler bahsinde de durum aynıdır. Yani neshedilmiş olan hükmün, kendisini nesheden hükme

4, 6, c. I, s. 435-36; Ebû Dâvûd, Zekât, 1. Bab, hd.no: 1558-59; s. 267-68; Tirmizî, Zekât, 7. Bab, hd.no: 626, 627, s. 159; Nesâî, 18. Bab, hd.no: 2474; 21. Bab, hd.no: 2483; 24. Bab, hd.no: 2487, s. 385, 387; İbn Mâce, Zekât, 6. Bab, hd.no: 1793, s. 311; Dârimî, Zekât, 11. Bab, hd.no: 1673, c. II, s. 1016; Muvattâ, Zekât, 1. Bab, hd.no: 652-53, c. I, s. 333; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 92, 227, 402, 403; c. III, 6, 20, 45, 59, 60, 74, 79, 86, 97; Abdürrezzâk, Zekât, hd.no: 7185, 7249-54, c. IV; s.119, 139-142; Beyhakî, Zekât, 43. Bab, hd.no: 7421 vd, c. IV, s. 203-204; 53. Bab, hd.no: 7483, c. IV, s. 218; Dârekutnî, Zekât, hd.no: 1910-12, 1916-19, 1925-26, c. II, s. 478-79, 481-82

374 “İdrardan sakının. Zira kabir azabının büyük bir kısmı buna dayanmaktadır.” Benzer lafızlar için bkz: Müslim, Tahâret, 43. Bab, hd.no: 111, c. I, s. 147; Ebû Dâvûd, Tahâret, 11. Bab, hd.no: 20, s. 10; Nesâî, Tahâret, 27. Bab, hd.no: 31, s. 14; İbn Mâce, Tahâret, 26. Bab, hd.no: 347, s. 79; Dârimî, Tahâret, 61. Bab, hd.no: 766, c. I, s. 573; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 225, 226

375 Müzzemmil, 20

376 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 133

aktarılması düşünülemez. Hükümlerin nakledilmesinden maksat ancak, şer'î bakımdan ileride benzeri bir hükmün belirlenmesi veya kulluk bildiren ilk hükmün ikinci hükme taşınması demektir. "İzale etmek" anlamında da bu durum söz konusudur. Örneğin bir taşın yerinden izale edilmesi esnasında o taşın kendisi ortadan kaldırılmıyor aksine taşındığı ikinci yerde kendisi aynen varlığını koruyor. Halbuki nesh işleminde, ilk hüküm varlığını devam ettirmemektedir. Şâyet neshin hakiki anlamı "izale etmek" demek olsaydı, "nesh" ismi izalenin bulunduğu her yer için kullanılmalıydı ki hiç kimse böyle düşünmemektedir. Nesh kelimesinin "iptal etmek" anlamına gelmesi meselesi de bu şekildedir. Zira getirilen nassla âyet geçersiz ve hükümsüz hale getirilmiyor. Buna göre neshin hakiki anlamının "iptal etmek" olduğu nasıl iddia edilebilir ki!³⁷⁷ Serahsî'nin, "nesh" kelimesi için benimsediği karşılık "tebdîl"³⁷⁸ kelimesidir. Bu kelimenin anlamı ise; "نسخة الرسوم" diyen kişinin, "taslakları başka taslaklarla değiştirdim" sözünde mevcuttur. Serahsî, konuyu kaleme alan kimi Hanefî büyüklerinin, uzak bir yorum olarak "tebdîl" kelimesinin, mensûh olanın hükmünün kaldırılması ve nâsihin hükmünün, onun yerine konulması anlamına geleceğini bunun da bedâ durumunu çağrıştıracaklarını, Allah'ın ise böyle bir şeyle nitelenmekten uzak olduğunu dile getirdiklerini belirttikten sonra kendi görüşünü şu şekilde dile getirmektedir: "Bana göre bu bir yanılıdır. "Tebdîl" ibaresi Kuran-ı Kerim'de "وإذا بدلنا آية مكان آية"³⁷⁹ âyetinde nass olarak ifade edilmiştir. Buna göre şâyet "nesh" kelimesi şer'î açıdan nassla bildirilmiş bir şey ise yine onun yerine, nassla belirlenmiş bir kavramın kullanılması en uygun şekillerden biridir. Nesh olgusu, kanun koyucu nezdinde mensûha ait hükmün süresini beyan özelliği taşıırken insanlar hakkında bu hükmün başka bir hükümle değiştirilmesi özelliğini taşımaktadır."³⁸⁰

Serahsî, neshin inkar edilmesi olgusunun yeni ve Müslümanlara özgü bir durum olmadığını aksine bu görüşün tarihsel olduğunu gösterebilmek amacıyla Yahudileri örnek vermekte ve şöyle devam etmektedir: "Yahudiler, neshin varlığını kesinlikle reddetmektedirler. Neshin inkar edenlerden bir grup Yahudi neshi akla dayalı olarak inkar ederken bir kısmı ise hem sem'î hem de tevkîfi olarak inkar etmektedirler. Bunun yanı sıra iddiaları dikkate alınmayacak değerinde olan bir grup müslüman da neshin imkanını reddetmekle birlikte neshin hiçbir şekilde inkar

³⁷⁷ Serahsî, a.g.e., c. II, s. 53-54

³⁷⁸ Pezdevî de, nesh kelimesi için aynı karşılığı benimsemektedir. (Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 232)

³⁷⁹ Nahl, 101

³⁸⁰ Bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 54; benzer ifadeler için bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 232 vd.

edilemeyeceğini savunanlar da mevcuttur³⁸¹. İslam'a inanan bir kişinin böyle bir iddiada bulunması mümkün değildir. Çünkü Muhammed (a.s.)'in getirdiği din, önceki din(ler)i/şeriatları (dini uygulamaları) neshetmiştir. Bu dine inandığı halde böyle bir iddia o kişiden nasıl sadır olabilir ki! İkinci görüş de (yani neshin kesinlikle inkar edilemeyeceğini savunanların görüşü de) nass bakımından batıl bir iddiadır. Çünkü Allah Teala Kur'an'da "ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها"³⁸¹ ve "وإذا بدلنا آية مكان آية"³⁸² şeklinde buyurmaktadır. Bu âyetler neshin caiz olduğunu gösteren kesin delillerdir. Kabe'ye yönelinmesinin farz kılınmasıyla daha önce beyt-i makdis'e yönelinmesi durumunun neshedilmiş olduğu gerçeği, akıl sahibi kimselerin inkar edemeyeceği ölçüde açık ve belirgin bir emirdir. İşte bu itibarla neshin varlığını inkar edenin görüşü batıl bir görüş olmaktadır.³⁸³

Serahsî ve diğer Hanefi alimleri; neshin varlığının inkar edilemeyeceğini ifade etmekle neshin varlığını savunanlarla aynı görüşte iken nesh olgusunun gerçekleşme zamanı bakımından diğer mezheplerden ayrılmaktadırlar. Buna göre Hanefiler, neshin, Hz. Muhammed hayatta iken gerçekleşebileceği, o öldükten sonra vahiy kapısı kapanacağı için neshin gerçekleşemeyeceği, bunun mümkün olmadığı kanaatindedirler.³⁸⁴ Neshin câiz olduğunu savunanlar arasında yer alan Serahsî, neshin imkanını/caizliğini, meşrû olabilen ve olamayan durumlara özgü şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Serahsî, neshin imkanının, meşrû olmakla birlikte nass bakımından zaman bildirme olasılığı bulunan durumlarda gerçekleşebileceğini dile getirmektedir.³⁸⁵ Burada dikkat çeken husus, Serahsî'nin, nesih işleminin gerçekleşebilir olmasını "tevkîf/zamanın belirlenmesi" ve muvakkat kelimeleri ile açıklamaya ve daha anlaşılır kılmaya çalışmasıdır.

Buna göre; muvakkat olmadığı için, yani belli bir zaman dilimine özgü kılınmadığı için Serahsî'ye göre "tevhîdi ilgilendiren konularda hiçbir şekilde nesh olasılığı bulunmamaktadır. Zira Allah Teala bütün isim ve sıfatlarıyla birlikte ezî ve ebedîdir. Örneğin Allah'ın sıfatlarından olan "sâdık", "hakîm" ve "âlim" sıfatlarında hiçbir şekilde nesh olasılığı bulunmamaktadır. Dikkat edilirse görülecektir ki, Allah'a, kitaplarına ve peygamberlerine iman etmenin, nass yoluyla muvakkat olma olasılığı

⇒ Abdülaziz el-Buhârî Müslümanlar arasından nesh olgusunu kesin olarak reddedenler arasında Ebû Müslim 'Amr b. Bahr el-İsbahânî'yi zikretmektedir. Ona göre el-İsbahânî, aynı şeriat/din içerisinde nesh olgusunun caiz olmayacağını savunmakta ve nesh olgusunun Kuran-ı Kerim'de vâki olmadığını iddia etmektedir. (Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 236)

³⁸¹ Bakara, 106

³⁸² Nahl, 101

³⁸³ Serahsî, a.g.e., c. II, s. 54-55; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 235 vd.

³⁸⁴ Serahsî, a.g.e., c. II, s. 57-58; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 241

³⁸⁵ Serahsî, a.g.e., c. II, s. 59

bulunmamaktadır. Buna göre alimlerin geneline göre, [iman konularında olmadığı gibi] haberler hakkında da nesh işlemi söz konusu değildir. Bu görüşleriyle, haberlerin manalarında neshin caiz olmadığını ve haber verilen şeye, haber veren "sâdik ve hakîm" olan (Allah'a) inanıldığı gibi inanılması gerektiğini kastetmektedirler. Bu görüşün aksine, bazı kişiler, "يُحَوِّثُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ"³⁸⁶ âyetini esas alarak, nesh olasılığının, gelecekle ilgili olan haberler hakkında mümkün olduğunu savunmaktadırlar. Buna karşın bizim görüşümüz de şudur: Haberler üç çeşittir:

* Geçmişte meydana geleni bildiren haber. Bu tür bir haberde, ne olayın mevcudiyet olasılığı ne de vaktin belirlenme olasılığı söz konusudur.

* Şu anda meydana geleni bildiren haber. Bu tür haberde de mevcut olasılıklar söz konusu değildir.

* Gelecekte meydana gelmesi olası bir şeyi bildiren haber. Bu tür haberlere kıyamet saati örnek verilebilir. Bu tür haberde de şüphe olasılığı bulunmamaktadır.

Dolayısıyla bu tür haberlerden herhangi birinde neshin caiz olduğunu düşünmek, haber verilen şeye dair yalan ve hata bulunma olasılığını savunmak demektir. "Şu vakte kadar bu haberin doğru olduğuna inanın, o vakitten sonra ise yalan olduğuna inanın" denilmesinin doğru olmadığı açıktır. Buna göre haberlerin manalarında neshin caiz olduğunun savunulması, hiç şüphe yok ki böyle bir anlayışa neden olmaktadır. Bu ise Yahudilerin neshin aslıyla ilgili olarak iddia ettikleri cehalet ve bedâ durumuna benzemektedir. "يُحَوِّثُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ" âyetinin yorumuna gelince, örneğin el-Hasan bu âyeti, yaşatmak ve öldürmek şeklinde yorumlamıştır. Zeyd b. Eslem ise, "يُحَوِّثُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ" ibaresini, 'vahiyden inzal edilen kısım' olarak, "ويُثَبِّتُ" ibaresini ise "o dönemde vahyin indirilmesi" şeklinde tefsir etmiştir. Tüm bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere bu âyetten maksat, (nesh edilenin) muvakkat olmasının caiz olması veya tilavet edilmesidir.³⁸⁷

"Neshin imkanı/caizliği, meşrû olabilen ve olamayan durumlara özgüdür. Neshin caizliği de meşrû olmakla birlikte nass bakımından zaman bildirme olasılığı bulunan durumlarda gerçekleşir" diyen Serahsî, bunları da kendi içinde dört kısma ayırmaktadır:

a- Nass vasıtasıyla müebbet kılınan hüküm.

b- Nassın delaletiyle müebbet kılındığı sabit olan hüküm.,

³⁸⁶ Ra'd, 39

³⁸⁷ Serahsî, a.g.e., a.y

c- Nass vasıtasıyla muvakkat kılınan hüküm. Bu üç kısımda nesh olasılığı söz konusu değildir.

d- Muvakkat olması da müebbet olması da aynı derecede olası bulunan hüküm. İşte bu kısımda nesh olasılığı söz konusudur.³⁸⁸

Şeriatın belirlediği sebepler bulunduğu takdirde şer'î bakımdan farz kılınan ibadetler dördüncü kısma dâhildir ki, emrin gereğince ortaya çıkan bağlayıcılığın eda edilmesi hususunda nass bakımından tevkît olasılığı barındırmaktadır. Örneğin Allah Teala, şâyet " güneşin batmasını, şu zamana kadar, sizin için öğle namazının farziyeti için sebep kıldım" dese bu yerinde bir sözdür. Şâyet "şu zamana kadar ayın görünmesini, orucun farziyeti için sebep kıldım" dese bu da yerinde bir sözdür. Aslında tüm bunlar, meşrû olması da olmaması da caiz olan hususlardır ki, bu durumlarda neshin gerçekleşmesi hükmün varlığını devam ettirme süresini açıklamaya yöneliktir. Daha önce beyan ettiğimiz iki sebepten ötürü böyle bir durumun varlığı caizdir. Bu sebeplerden ilki, zamanın değişmesiyle ve insanların durumlarının değişiklik göstermesiyle değişiklik gösteren herhangi bir şeyde kulların faydalanma ve sınanma durumlarının bulunmasıdır. İkinci sebep ise bir hükmün farziyetini gösteren delilin bulunması, o hükmün devamlı olmasını zorunlu kılmamasıdır. Bu duruma şu, örnek verilebilir: Satın almak, satın alınan şeye müşterinin malik olmasını gerektirir, ancak bu mülkiyet durumu devamlı değildir. Aksine devamlı olduğunu gösteren başka bir delil bulunduğu veya mülkiyeti ortadan kaldıran bir delil -ki bu da satın alanın zimmetindeki paranın ortaya koyduğu gerekliliktir- bulunmadıkça mülkiyet devam eder. Paranın, müşterinin zimmetinde devamlı bulunmayacağına hiç şüphe yoktur. Nesh işleminde, ne emir ile ne de emrin gereği olan hüküm ile bir çelişki söz konusudur. Diğer kısımlarda neshin caiz olmamasının nedeni ise hem hüsnün hem de kubhun bir arada bulunmasıdır. Bu birliktelik ise iki farklı zamanda değil de aynı zaman diliminde gerçekleşmektedir. Öyle ki, bizatihi hüsnün olan bir şeyin kesinlikle bizatihi kubuh olması mümkün değildir.³⁸⁹

Diğer mezheplerde olduğu gibi, Hanefi mezhebinde de deliller arası ilişki bağlamında hangi deliller arasında nesh işleminin gerçekleşip gerçekleşmediği konusunun ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda Hanefiler, kitap deliliyle sünnet delilini baz alarak; kitaptaki bir âyetin başka bir âyeti neshetmesi; sünnetin

388 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 60

389 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 60-61

sünnetteki bir nassı neshetmesi; sünnetin kitaptaki bir nassı neshetmesi ve kitaptaki bir nassın sünnetteki bir nassı neshetmesi şeklinde meseleyi dört kısımda incelemektedirler.

“Alimler arasında ilk iki kısmın caiz olduğu hususunda ihtilaf söz konusu değildir. Alimler son iki kısım hakkında ihtilaf etmişlerdir” diyen Serahsî şöyle devam etmektedir: “Bize göre el-Kerhî’nin, kitaptaki delilin meşhur olan “mest üzerine meshetme”yle ilgili haberle neshedilebileceğine dair Ebû Yusuf’tan aktarmış olduğu görüş doğrultusunda kitaptaki bir nassın, mütevatir ya da meşhur bir sünnete dayanılarak neshedilmesi caiz olduğu gibi sünnetin de kitaba dayanılarak neshedilmesi caizdir. Ancak Şafii’ye göre ne kitaptaki bir delilin sünnete dayanılarak neshedilmesi ne de sünnetteki bir delilin kitaba dayanılarak neshedilmesi caizdir. Şafii, “er-Risale” adlı eserinde şöyle ifade etmektedir: “Rasulullah’ın sünneti, nasıl ki kitaptaki bir nass yine kitaba dayanılarak neshedilebiliyorsa, ancak yine bir sünnet deliliyle neshedilebilir.” Şafii alimlerinden bir kısmına göre Şafii’nin bu ifadedeki maksadı, neshin caiz olmadığıdır. Diğer bir kısmına göre ise bu ifadedeki maksat, neshin mevcudiyetinin bulunmamasıdır. Yani şeriatla kitabın sünnete, sünnetin de kitaba dayanılarak neshedilmesi söz konusu değildir. Son iki kısmın delillendirilmeye ihtiyacı vardır.”³⁹⁰

Kitabın sünnetle neshedilemeyeceği görüşünde olanların getirdikleri delillerden biri “³⁹¹قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن اتبع إلا ما يوحى الي” âyetidir. Onlara göre bu âyette, Rasulullah’ın, kendisine vahyedilen her şeye tabi olduğu ve hiçbir şeyi değiştiremeyeceği belirtilmektedir. Halbuki nesh olgusu, değiştirme eyleminden ibarettir. Dayandıkları bir diğer delil ise “³⁹²لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون” âyetidir. Bu âyete göre nazil olan şeyin açıkça ortaya konduğu hatta peygamberin açıklama yapmasıyla insanlar için açıkça ortaya konduktan sonra insanların, indirileni yaşamaları haber verilmektedir. Kitabın sünnetle nesh edilmesinin caiz görülmesinde bu hükmün kaldırılması söz konusudur. Sünnete dayalı bir nasih ile amel edilmesi Allah tarafından indirilen ile amel edilmesi gibi olamaz.

Dayandıkları delillerden bir diğeri ise; “³⁹³ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو ننسها” âyetidir. Sünnetin, Kuran’ın dengi olmadığı ve Kuran’dan daha hayırlı olmadığı hiçbir şüphe yoktur. Kuran, Allah’ın kelimidir. Ne muhdistir ne de

³⁹⁰ Serahsî, a.g.e., c. II, s. 67

³⁹¹ Yunus, 15

³⁹² Nahl, 44

mahlûktur, aksine mucize bir kitaptır. Sünnet ise, kelâm-ı mahlûktur ve mucize özelliği taşımaz. Bundan da anlaşılıyor ki, kitabın sünnetle neshi caiz değildir.³⁹³

Sünnetin kitapla neshini caiz görmeyenlerin dayandıkları delil "ونزلنا عليك الكتاب" ³⁹⁴âyettir. Buna göre; sünnet, hükmü kitap tarafından açıklanan –kitap tarafından hükmü kaldırılan değil- bir delildir. Sünnet, kitaba uygun ise onun tarafından teyit edilmiş demektir. Eğer sünnette kitaba muhalif bir yanlışlık varsa kitap tarafından bu yanlış izah edilir. Bunun, apaçık bir açıklama olabilmesi için ancak sünnetin vürudu esnasında caiz olur.³⁹⁵

Kitaptaki bir nassın sünnetle neshedilebileceğine dair Hanefilerin dayandıkları delillerden biri şudur: Allah Teâlâ " كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين" ³⁹⁶ şeklinde buyurmaktadır. Bu âyette vasiyetin anne-baba ve yakınlarla farz olduğu kayıt altına alınmıştır. Daha sonra bu âyet Rasulullah'ın " لا وصية لوارث" sözüyle nesh edilmiştir. Bu söz ise meşhur bir sünnettir. Bu âyetin hükmünün, miras âyetiyle kaldırıldığıнын söylenmesi mümkün değildir. Çünkü burada miras yoluyla hak sahibi olanlara karşı başka bir yoldan hak sahibi olma durumu söz konusudur. Hâlbuki miras yoluyla hak sahibi olmak ile başka bir yoldan hak sahibi olmak arasında tezat bir durum yoktur. Uyuşmazlık yoksa nesh de söz konusu değildir (şeklinde bir itiraz mümkün değildir).

Aynı şekilde, bu âyetin nâsihi muhtemelen Kuran'daki başka bir âyettir de hükmü bâkî kaldığı tilâveti nesh edildiği için bu âyet bize ulaşmamıştır, şeklindeki bir iddia da mümkün değildir. Çünkü böyle bir kapı açmak (bizi) tüm şer'i hükümlerde tevakkuf etmenin gerekliliğini savunmaya götürür. Hiçbir hüküm yoktur ki onun nâsihi belki nazil olmuş ancak sonraları tilâveti nesh edildiği için bize ulaşmamıştır, şeklindeki bir yaklaşıma götürür. Böyle yapmakla Rafızilerin görüşüne varma tehlikesi söz konusudur. Zira onlara göre Hz. Ali'nin imametini hükme bağlayan pek çok âyet nazil olmuş ancak bu âyetler bizlere ulaşmamıştır. Yine onlara göre Kuran'daki pek çok âyetin zâhiri anlamı vardır da biz bu anlamların bânînini aklımızla bulamıyoruz. Bu bânîni anlamları ancak Rasulullah ve onun ehli beyti anlamaktaydılar. Pek çok hükmün tarafımızdan bilinmediğini iddia eden Rafızîler bu noktada bu hükümlerin bilinebilmesi için ehli beyte müracaat edilmesi

³⁹³ Bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 67-68

³⁹⁴ Nahl, 89

³⁹⁵ Bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 68

³⁹⁶ Bakara, 180

gerektiğini söylemektedirler. Müslümanlar ise bu iddianın batıl olduğunda hemfikir olmuşlardır. Böyle bir yaklaşıma neden olan her türlü iddia geçersizdir.³⁹⁷

Kitaptaki bir nassın sünnete/haber-i vâhîde dayanılarak neshedildiğine dair gösterilen örneklerden biri de zina cezasıdır. Zina eden kişi hakkında, dille eziyet etme ve evlerde hapsedme hükmüne dayanarak delil getirenlerden bazıları bu hükmün kitapta yer aldığını daha sonra ise sünnete dayanılarak neshedildiğini savunmuşlardır. Bu sünnet de "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة رجم بالحجارة"³⁹⁸ hadisidir. Bu hadis, kuvvetli bir delil değildir. Hz. Ömer'in, "insanlar, Ömer'in Allah'ın kitabına ilavede bulunduğunu söyleme eğiliminde olmasalardı ben de Mushaf'ın haşiyesine 'الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة' ibaresini yazardım" şeklinde ifade kullandığı şeklindeki rivâyet vasıtasıyla recm cezasının, Kuran-ı Kerim'de okunuyor olduğu gerçeği sabit olmaktadır. Buna göre kitaba dayanarak kitabın neshedilmiş olduğu ortaya çıkmaktadır. Dahası dil ile eziyet edilmesi ve hapsedilmesiyle ilgili hükmü beyan eden âyet, mücmel olan "أو يجعل الله لهم سبيلاً"³⁹⁸ ibaresindeki hükmün muvakkat kılındığını beyan etmektedir. Bu hadisle Rasulullah (s.a.s.), bu âyetteki mücmel durumu beyan etmiş olmaktadır. Allah'ın kitabında yer alan mücmel bir hükmün sünnet ile beyan edilmesinin caiz olduğu hususunda ihtilaf yoktur.³⁹⁹

Serahsî, herhangi bir nassa, bir delile dayanılarak ilavede bulunmayı nesh işlemi olarak değerlendirmektedir. Buna göre prensip olarak kitapla sabit olan bir hükmün, sünnetle sabit olan bir hükme dayanılarak neshedilmesi hükmü sonuç olarak çıkartılmak yerine "sünnet vasıtasıyla kitapla sabit olan hüküm üzerine ziyadede/ilavede bulunulur" sonucu çıkartılır. Bekar bir zaninin cezasıyla ilgili olarak İmam Şafii'nin, celde cezasının yanı sıra sürgüne gönderilmesi cezasını kabul etmesi bu durumu örnek verilebilir. Şafii bu görüşünü "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام" hadisiyle ispat etmeye çalışmaktadır. Bize göre bu tür bir ilave nesh anlamına gelirken, Şafii'ye göre nesh olmayıp tahsis yollu beyan anlamına gelmektedir.⁴⁰⁰ Hadisin meşhur olduğunu bildiklerini bildiğimiz halde sahabe aynı anda hem celde vurulmasını hem de recmedilmesini kabul etmemişler, bundan kaçınmışlardır. Bu durumdan, mevcut hükmün kaldırıldığını anlamaktayız. Hatta Hz. Ömer'in "bundan sonra hiç kimseyi kesinlikle sürgüne yollamayacağım" dediği, Hz. Ali'nin de "ceza

397 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 69

³⁹⁸ Nisâ, 15

399 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 71

400 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 71-72

olarak sürgün yeterlidir” dediği bilinmektedir... Biz de buna dayanarak hem celde vurulması hem de sürgüne gönderme uygulamalarının bir arada yerine getirilmesi hükmünün nesh edildiğini benimsedik.⁴⁰¹

“Sahabe, bir hadisi delil olmaktan çıkartan başka bir hadis hakkında bilgi sahibi olabilir. Buna göre, şâyet sahih hadisi tebliğ etmediği şeklinde bir varsayım mevcut değilse veya Rasulullah’tan kendisine ulaşan sahih hadise muhalif bir tavır sergilediği şeklinde bir düşünce oluşmamışsa ister sahabe isterse başkası o hadisi rivâyet edebilir. En iyimser ihtimalle ya sahabe o hadisin hükmünün kaldırıldığını bilmektedir ya da mevcut hükmün kesin olmadığını bilmektedir”⁴⁰² diyen Serahsî’ye göre; Hanefiler, uygulamadaki muhalif tavrı da bir nesh olgusu olarak değerlendirmektedirler. “Uygulamadaki muhalif tavra Hz. Aişe’den rivâyet edilen hadis örnek verilebilir. Hz. Aişe’den aktarıldığında göre Rasulullah “أما امرأة نكحت بغير إذن وليها” şeklinde buyurmuştur. Daha sonra Aişe, kardeşi Abdurrahman b. Ebi Bekr’in izni olmaksızın onun kızını evlendirmişti”⁴⁰³ diyen Serahsî, hadise muhalif davranışından açıkça bir nesh olgusunun varlığının anlaşıldığını ifade etmektedir.

Bir diğer örnek olarak da İbn Ömer’in rivâyet ettiği “أن النبي عليه السلام كان يرفع يديه ” عند الركوع وعند رفع الرأس من الرجوع” şeklindeki hadistir. Daha sonra Mücahit şöyle demiştir: “İbn Ömer’le senelerce bir arada bulundum da iftitah tekbiri dışında namazda ellerini kaldırmamıştır.” Serahsî, bu ifadeye dayalı olarak, İbn Ömer’in bu tavrından, mevcut hükmün nesh edildiğinin anlaşılabilirliğini⁴⁰⁴; Hz. Ömer’in de, Rasulullah döneminde iki türlü mut’anın olduğunu, kendi döneminde bunları yasakladığını ve bunları yapanları cezalandırdığını söylediğini; bu mutalardan biri muta nikahı iken diğerinin temettu’ haccı olduğunu ifade etmesi ve onun bu davranışı, bunların hükmünün kaldırıldığını bildiği şeklinde yorumlanabileceğini⁴⁰⁵ söylemektedir.

Serahsî’nin; sünnetle belirlenmiş bir hükmün yine sünnetle neshedildiğine dair gösterdiği örneklerden biri; Hz. Muhammed’in “كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها”⁴⁰⁶

401 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 7

402 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 7

403 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 6

404 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 6

405 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 6

⁴⁰⁶ Müslim, Cenâiz, 36. Bab, hd.no: 106, c. I, s. 434; Edâhî, 5. Bab, hd.no: 37, c. II, s. 950; Ebû Dâvûd, Cenâiz, 81. Bab, hd.no: 3235, s. 582; Eşribe, 7. Bab, hd.no: 3698, c. 666; Nesâî, Cenâiz, 100. Bab, hd.no: 2032, s. 324; Dahâyâ, 37. Bab, hd.no: 4431-34, s. 680-81; Eşribe, 40. Bab, hd.no: 5651-53, s. 847-48; İbn Mâce, Cenâiz, 47. Bab, hd.no: 1571, s. 276; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 145, 452; c. III, s. 38, 63, 66, 227, 250; c. V, s. 350, 355-357, 359, 361; Beyhakî, Cenâiz, 167. Bab, 7197, 7198, c. IV, s. 129; Dahâyâ, 35. Bab, hd.no: 19214, c. IX, s. 491

şeklindeki hadisidir. Daha sonraları annesinin kabrini ziyaret etmesi konusunda Muhammed'e izin verdi. Bir diğer örnek ise: "وكنتم نهيتكم عن لحوم الأضاحى ان تمسكوها فوق ثلاثة" ⁴⁰⁷. Diğer bir örnek ise; "وكنتم نهيتكم عن الشرب في الدباء والحنتم والمزفة" ⁴⁰⁸. Ayrıca ikisi arasındaki zaman farkı/tarih bilinmeyip de karşılıklı çelişki durumu söz konusu olduğu takdirde kitap tarafından belirlenmiş bir hükmün mütevatir veya meşhur sünnet ile nesh edilmesi caizdir.

Haber-i vâhid ile kitaptaki bir hükmün neshedilmesinin zamansallığı meselesine Hanefilerin yaklaşımı; "Rasulullah (s.a.s..) döneminden sonra bu tür bir nesh işlemi caiz değildir" şeklindedir. Haber-i vahidin nakledilmesinde şüphe unsuru yerleşik halde bulunduğu için haberin, Rasulullah'a ait bir söz olup olmadığı bilinmediği için haber-i vahidle kitap delili arasında gerçekleşmiş bir çelişki durumu söz konusu değildir. Şüphe unsuru barındırdığı için haber-i vahid bilgi gerektirmemektedir. Rasulullah'ın yaşadığı dönemde ise haber-i vahidle kitaptaki bir hükmün neshedilmesi caiz olmaktadır. Bu duruma örnek şu olaydır: Kuba mescidindekiler, namaz kılarlarken, haber-i vahide dayanarak yönlerini Beyt-i Makdis'ten Kâbe'ye doğru döndürmüşlerdi. Böyle yaptıklarından ötürü Rasulullah onları kınamamıştır. Çünkü Rasulullah yaşarken, hükümlerin hepsinde hem tevkîf hem de nesh olasılığı vardı. Zira vahiy devamlı olarak Hz. Muhammed'e inmekteydi. Rasulullah vefat ettikten sonra ise kesinlikle nesh olasılığı kalmamıştır. ⁴⁰⁹

Sünnetin sünnetle nesh edilmesi meselesine paralel olarak "âhâd haber türü olan garîb haber, meşhur haberle çeliştiği takdirde hükmü ne olur?" sorusuna Hanefilerin yaklaşımı "âhâd haberlerden olan garib hadis, şâyet meşhur sünnete

⁴⁰⁷ Müslim, Cenâiz, 36. Bab, hd.no: 106, c. I, s. 434; Ebû Dâvûd, Eşribe, 7. Bab, hd.no: 3698; Nesâî, Cenâiz, 100. Bab, hd.no: 2032, s. 324; Dahâyâ, 36. Bab, hd.no: 4426-30, s. 679-80; Eşribe, 40. Bab, hd.no: 5651-53, s. 847-48; İbn Mâce, Edâhî, 16. Bab, hd.no: 3159-60, s. 535; Dârimî, Edâhî, 6. Bab, hd.no: 2000,2001, c. II, s. 1245; Muvattâ, Dahâyâ, 84. Bab, hd.no: 1393-94, c. I, s. 623-24; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. III, s. 23, 57, 63, 66, 85, 237, 250, 388; c. V, 76, 350, 355-357, 359; c. VI, s. 187, 209, 282; Beyhakî, Dahâyâ, 35. Bab, hd.no: 19212-14, c. IX, s. 491, 493; Cenâiz, 167. Bab, hd.no: 7197, c. IV, s. 129

⁴⁰⁸ Bkz. Müslim, İmân, 6. Bab, hd.no: 23, 26, 28, c. I, s. 28-30; Eşribe, 6, 7, 8 ve 9. Bablar, c. II, s. 967-985; Buhârî, İmân, 40. Bab, hd.no: 53, s. 24; İlm, 25. Bab, hd.no: 87, s. 34-35; Mevâkit, 2. Bab, hd.no: 523, s. 137-38; Zekât, 1. Bab, hd.no: 1398, s. 339; Hums, 2. Bab, hd.no: 3095, s. 763-64; Menâkib, 1. Bab, hd.no: 3492, s. 864; Meğâzî, 69. Bab, hd.no: 4368, s. 1069; Eşribe, 4. Bab, hd.no: 5587, s. 1420; Âhâd, 5. Bab, hd.no: 7266, s. 1795; Tevhîd, 56. Bab, hd.no: 7556, s. 1868; Ebû Dâvûd, Eşribe, 7. Bab, hd.no: 3693, 3698, s. 665, 666; Tirmizî, Eşribe, 5. Bab, hd.no: 1868, s. 429; Nesâî, İmân, 25. Bab, hd.no: 5031, s. 764; Zînet, 43. Bab, hd.no: 5169, s. 782; Eşribe, 5, 9, 23, 25, 26, 28-34, 36-38, 40 ve 48. Bablar, hd.no: 5548 vd, s. 836 vd; Dârimî, Eşribe, 14. Bab, hd.no: 2157, c. II, s. 1340 vd; Muvattâ, Eşribe, 5 ve 6. Bablar, hd.no: 2446, 2447, c. II, s. 410, 411; Beyhakî, Eşribe, 12. Bab, hd.no: 17481, c. VIII, s. 539; Dahâyâ, 35. Bab, hd.no: 19214, c. IX, s. 491; Dârekutnî, Eşribe, hd.no: 4678, c. V, s. 467

⁴⁰⁹ Serahsî, a.g.e., c. II, s. 78

aykırı ise kendisiyle amel edilmesi noktasında munkatı hükmündedir” şeklindedir. Çünkü onlara göre, mütevatir sünnet veya müstefid sünnet ya da üzerinde icma edilen sünnet kesin bilgi verme noktasında kitap hükmündedir. Kesin bilgiyle karşılaştırıldığında şüphe barındıran delil merduddur. Meşhur sünnet, şüpheden beri olduğu için garib sünnetten daha kuvvetli bir delildir. Bundan dolayı, meşhur sünnetle nesh caizdir de, garib sünnetle nesh caiz değildir.⁴¹⁰

Kıyas deliline dayanılarak; kitap ve sünnetteki herhangi bir nassın neshedilip edilmemesinin mümkün olup olmadığını ve bunu mümkün görenlerle görmeyenlerin yaklaşımlarını dile getirmek amacıyla Serahsî şöyle demektedir: “Hüccetlerin; kitap, sünnet, icmâ’ ve kıyas olmak üzere dört tane olduğu bilinmektedir. Alimlerin geneli arasında, kitap ve sünnet delilinin, kıyas deliline dayanılarak neshedilmeyeceği konusunda ihtilaf yoktur. Ancak Şafii alimlerinden İbn Sureyc’e göre caizdir. Yine Şafii âlimlerinden Enmâtî, kıyas-ı şibih ile kitap ve sünnet delilinin neshedilemeyeceğini savunmakla birlikte ona göre asıl delillerden istihrac edilmiş olan kıyasa dayanılarak neshedilebilir. Buna göre Kuran’dan istihrac edilen her türlü kıyasa dayanılarak kitabın nesh edilmesi caiz olduğu gibi, sünnetten istihrac edilen her türlü kıyasa dayanılarak da sünnetin nesh edilmesi caizdir. Çünkü gerçekte (bu anlayışa göre) kitap kitap ile sünnet de sünnet ile neshedilmiş olmaktadır. Sahabenin ittifakına dayanarak bu sözün batıl olduğu söylenebilir. Onlar, kitap ve sünnet karşısında re’yin terk edilmesi konusunda icmâ’ etmişlerdir. Hatta Hz. Ömer, cen’ın ile ilgili hadis meselesinde “bu konuda Rasulullah’tan bize ulaşmış bir sünnet bulunduğu halde az kalsın kendi kişisel görüşümüze/re’yimize dayanarak hüküm verecektik” demiştir. Hz. Ali de, “eğer din, re’ye dayalı olsaydı o zaman mestin altının meshedilmesi üstünün meshedilmesinden daha uygun olurdu. Halbuki ben, Rasulullah’ın, mestin altına değil de üstüne meshettiğine şahit olmuşumdur” demiştir. Kıyas delili, bilgiyi zorunlu kılmadığı halde, bilgiyi kesin olarak zorunlu kılan bir delili nasıl neshedebilir ki! Daha önce de beyan ettiğimiz üzere, nesh, hükmün varlığını devam ettirebilme süresini ve o süreye kadar da (hükmün) hüsün olduğunu açıklamaktadır. Buna göre hüsün vaktinin bitiş zamanını bilme konusunda re’yin hiçbir etkisi olamaz.”⁴¹¹

Kıyas delilinin, nâsihler arasında yer alıp olmadığını Serahsî’nin dile getirmesi ve bunun mümkün olmadığını izah etmeye çalışmasının temel nedenlerinden biri de haber-i vâhidin nâsihler arasında olup olmadığına dair yaşanmış olan tartışmalardır.

410 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 366

411 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 66

Serahsî, nâsih deliller arasında haber-i vâhidi de sıralamakla birlikte kıyasa yer vermemektedir. Buna karşın, haber-i vâhidin nâsih olmayacağını savunanların esas aldıkları dayanaklardan biri de haber-i vâhidin, şüphe barındırması ve yakînî ya da tuma'nîni bilgi vermemesi, aksine zann türü bilgi vermesidir. Buna dayalı olarak, haber-i vâhidle kesin bilgi veren delillerin neshedilemeyeceğini savunmalarına rağmen, Serahsî ve diğer Hanefi alimleri haber-i vâhidin, her ne kadar şüphe unsuru taşısa bile, bu şüphenin, haberin Rasulullah'a aidiyetinde olmadığını, aksine senedinde olduğunu dile getirmektedirler. Ayrıca zann türü bilgi vermesi bakımından haber-i vâhidin, kıyas deliliyle kıyaslanmasının doğru olmayacağına da inanmaktadırlar. Çünkü onlara göre, kıyas, neticede akla dayalı bir çıkarımdır ve bu çıkarımın kesin olarak doğru olmayacağı ortadadır; ancak şüphe unsuru taşısa bile haber-i vâhidin, (senedi itibariyle olmayıp metni itibariyle) kesin olarak Rasulullah'a ait olma olasılığı yüksektir. Hanefi alimlerine göre haberde varsayılan şüphe unsuru metinden ziyade senedde bulunmaktadır.

C. Haber-i Vâhidin Kitap İle Çelişmesi

Mufâ'ale babından gelen "mu'âraza" kelimesi; "direnc göstermek, mukavemet etmek; karşı çıkmak, itiraz etmek, protesto etmek; karşısında olmak; sakınmak, kaçınmak; karşılaştırmak"⁴¹² gibi anlamlara gelmektedir. Usulcülere göre ise; itiraz türlerinden biri olan te'âruz/çelişki durumu, karşı tarafın ileri sürdüğü delilin aksi yönde delil ileri sürmek demektir. Buradaki muhalif olmaktan maksat uyuşmazlık durumudur. İtirazda bulunan kişi, karşı tarafın ileri sürdüğü delili kabul etmekle birlikte başka bir delil getirerek karşı tarafın medlûlünü olumsuz hale getirmektedir.⁴¹³ Pezdevî şarihlerinden olan Abdülaziz el-Buhârî, mu'ârazada en önemli noktanın iki delilin aralarının cem edilmesi mümkün olmayacak şekilde karşı karşıya bulunması olduğunu ifade etmektedir.⁴¹⁴

Genel yaklaşım bu şekilde olmakla birlikte özelde mu'âraza durumu, fıkıhçıların ve usulcülerin de irdeledikleri şer'î deliller arasındaki çelişki ve bu çelişkiyi çözme durumudur.

Geçmişte olduğu gibi, günümüzde de hadislerin senedlerinin sağlam olmasının yetmediğini, metinlerinin yani muhtevalarının da Kur'an'la çelişip çelişmediğinin kontrol edilmesi gerektiğini dile getirenlerin bulunduğunu, yani

412 Bkz. Mutçalı, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995, s. 560

413 Tehânevî, a.g.e., c. II, s. 528

414 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 118

bunların, "eğer bir hadis Kur'ân'daki bir hükme, bir inanca, bir ilkeye, bir habere veya bunlardan birden fazlasına ters düşüyorsa reddedilmelidir. Çünkü Hz. Peygamber Kur'ân'a ters bir şey söylemez ve yapmaz. Bile bile böyle bir şeyi onaylamaz. Eğer Kur'ân'la hadis arasında çelişki varsa o hadis Peygamber'e (s.a.s..) ait değildir. Yani sahih değildir. Şu halde işin uzmanları bir an önce bütün hadisleri Kur'ân'la test etmeli ve Müslümanlar Kur'ân'a uygunluğu sabit olan hadislerle gönül rahatlığıyla amel etmelidirler. Böylece senet tenkidinin yetersiz kaldığı durumlarda bu yetersizlik giderilmiş olacak, hadis diye dine sokulmuş pek çok din dışı unsur temizlenecektir" şeklinde görüş ileri sürdükleri görülmektedir.⁴¹⁵ Buna karşın, hadislerin Kur'ân'a arzedilmesi gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır. Savunanlarla karşı çıkanların da temel dayanak aldıkları bir hadis vardır ki, bu hadise "arz hadisi" denmekte olup, esas tartışma bu hadis etrafında şekillenmektedir.

Kitap ve sünnetteki şer'i deliller arasında prensip olarak (وضعاً) çelişki ve aykırılık söz konusu olamayacağını, zira bu özellikler acziyetin birer göstergesi olacağını, Allah Teâlâ'nın ise böyle vasıflanmaktan uzak olduğunu belirten İmam Serahsî; sebab-i nüzûl ve sebab-i vürûdun zamanının bilinmesi ilkesini esas alarak iki delil arasında farklılığın mevzubahis olmasını "nesh" ve "mu'âraza" kavramlarıyla açıklamaya çalışmıştır. Buna göre iki delil arasında farklılık mevcutsa ve iki delilin ya da bunlardan herhangi birinin de nüzûl ya da vürûd zamanı biliniyorsa bu deliller arasında "nesh" işleminin mevcut olduğunu; şâyet zaman bilinmiyorsa o zaman da "mu'âraza" durumunun söz konusu olduğunu dile getirmektedir. Karşılıklı çelişki durumunun, ancak iki delilin zamanını bilmediğimiz takdirde söz konusu olabileceğini belirten Serahsî zaman bilinmediği takdirde nasih ile mensuhu birbirinden ayırmanın çok güç olacağını; iki delilin zamanını bildiğimizde ise hiçbir şekilde çelişki durumu söz konusu olmayacağını belirtmektedir. Buna göre zaman bakımından sonra gelen delil önce geleni nesheder. Gerçekte bilmeliyiz ki nasih ile mensuhu birbirinden ayırt edebilmek için iki delilin zamanını araştırmak gerekir. Eğer zaman bilgisi mevcut değilse, Allah'ın ortaya koyduğu hükümde çelişki mümkün değilken bize göre çelişki söz konusu olabileceğini dile getiren Serahsî, bundan dolayı muarazanın yorumunu, rükünlerini, şartlarını ve hükmünü bilmeye ihtiyaç olduğunu söylemektedir.⁴¹⁶

415 Bkz. Polat, Selahaddin, "Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri", Sünnetin Dindeki Yeri adlı sempozyum içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1998, s. 175

416 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 12

İmam Serahsî; helal olma ve haram olma, olumlu kılma ya da olumsuz kılma gibi birbirine denk iki delilden birinin, diğerinin zorunlu kıldığı şeyin tersini/zıddını zorunlu kılacak şekilde iki delilin bir araya gelmesi durumunu mu'ârazanın rüknü olarak tanımlarken⁴¹⁷ iki delilin, aynı vakitte ve aynı yerde bir araya gelmesi durumunun mu'ârazanın şartı olduğunu dile getirmektedir. Çünkü ona göre, karşılıklı zıtlık ve çelişki durumlarının, ne algısal (duyusal) olarak ne de hüküm (yasal) olarak iki vakitte ve iki yerde gerçekleşmesi söz konusu değildir. Örneğin duyusal olan gece ve gündüzün aynı vakitte bir araya gelmesi düşünülemez. Vaktin bir kısmının gündüz bir kısmının da gece olması düşünülebilir. Beyaz ve siyah renklerinin aynı maddede iki yerde bir araya gelmesi düşünülemediği gibi aynı yerde bir araya gelmesi de düşünülemez.⁴¹⁸

Serahsî'nin hukukî alanda dile getirdiği örneklerden biri olan evlilik konusu yasal konulardan biridir. Buna göre nikahlanan kişi hakkında helallik gerekirken onun annesi ve kızı hakkında haramlık gerekir. Böylece ikisi arasında karşılıklı zıtlık gerçekleşmiş olmaz.⁴¹⁹

Getirdiği örneklerden biri de orucun vaktiyle ilgilidir. Belli bir vakitte oruç tutmak, başka bir vakitte ise iftar etmek gerekir. Vakit farklılığı sebebiyle bu ikisi arasında karşılıklı zıtlık gerçekleşmiş olmaz. Karşılıklı zıtlık ve engellemenin şartı, mahallin ve vaktin aynı olmasıdır.⁴²⁰

Serahsî'ye göre iki delil arasındaki zaman farkı bilindiğinde bu iki delilden birinin, diğerinin nâsihi olabilecek şekilde mucip bir sebep olması şarttır. Zaman farkı bilinmediğinde, iki âyet arasında, iki kıraat arasında, iki sünnet arasında ve âyet ile meşhur sünnet arasında karşılıklı çelişkinin varlığından söz edilebileceğini aksi halde bunlar arasındaki zaman farklı biliniyorsa, bunların her biri nasih olabileceğini⁴²¹ dile getiren Serahsî'ye göre biri diğerinin nasih olamayacağı için iki kıyas arasında karşılıklı çelişki söz konusu olamaz. Çünkü nesh olgusu sadece bilgi sebebi olan şeyde söz konusu olmaktadır. Halbuki kıyas delili, bilgi sebebi değildir.⁴²² İki kıyas arasında çelişkinin bulunmayacağını dile getiren Serahsî; aynı şekilde, kendi görüşlerini ileri sürdükleri için iki sahabe kavli arasında da karşılıklı çelişki durumu söz konusu olamayacağını söylemektedir. Çünkü ona göre, rivâyette

417 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 12

418 Serahsî, a.g.e., a.y.; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 120

419 Serahsî, a.g.e., a.y.; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

420 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 12-13

421 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 13

422 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

bizatihi ihtimal olgusu bulunmamaktadır. İki farklı görüşte ihtimal olgusu bulunduğu için aynı kişinin farklı iki görüşünden biri diğer görüşünün nasihi olamaz.⁴²³

Çelişki söz konusu olduğunda nasıl hareket edilmelidir? Sorusunun cevabı mu'ârazının hükmüne işaret etmektedir. Buna göre, iki âyet arasında karşılıklı çelişki söz konusu ise o zaman izlenecek yolun, ikisi arasındaki zaman farkını öğrenebilmek için nüzul sebebine bakmak olduğu söylenebilir. Eğer zaman biliniyorsa sonra gelen âyet önce gelen âyetin nasihidir. Bu takdirde nasih olan âyetle amel etme mecburiyeti vardır. Mensuh ile amel etmek caiz değildir. Zaman bilinmiyorsa mevcut olayın hükmünü bilebilmek için sünnete müracaat etme ve şâyet sünnette belli bir hüküm varsa onunla amel etme mecburiyeti vardır. Çünkü karşılıklı çelişki durumu bizim için söz konusudur ve iki âyetle aynı anda amel etmek bizim için çok zordur. Nitekim bu âyetlerden biriyle amel etmek diğeriyle amel etmekten daha üstün değildir.⁴²⁴

Aynı şekilde, karşılıklı çelişki durumu iki sünnet arasında söz konusu ise ve zamanları da bilinmiyorsa mevcut olayın hükmüyle ilgili sünnet dışında hüküm kaynağı olan başka bir şeye, örneğin sahabe kavline, sahih kıyasa –şer'i delillerin tertibine bağlı kalarak- müracaat edilir. Zira karşılıklı çelişki sergileyen iki şeyle (aynı anda) amel edilmesi çok zordur.⁴²⁵ Abdülaziz el-Buhârî, çelişki içinde bulunan iki sünnetin mevcudiyeti halinde sırasıyla sahabe kavli ve kıyasa bakılması gerektiğini dile getirmektedir. Örneğin sahabenin taklit edilmesi gerektiğini savunanlara göre kıyasla idrak edilebilecek konuda olsun veya kıyasla idrak edilemeyecek konuda olsun öncelikle sahabe sözüne bakılması gerekir. Eğer hadisle ilgili sahabe sözü bulunamamışsa bu takdirde kıyasa müracaat edilir. Pezdevî "Şerhu't-Takvîm" adlı eserinde bu noktayı şu şekilde teyit etmektedir: "Mu'ârazanın hükmü şudur: İki âyet arasında çelişki söz konusu ise bu takdirde sünnete müracaat etmek gerekir. İki sünnet arasında çelişki söz konusu ise sahabe kavline müracaat edilmesi gerekir. Eğer sahabe sözleri arasında çelişki söz konusu ise bu takdirde de kıyasa müracaat edilmesi gerekir. Ancak bilinmelidir ki, sahabe kavli ile kıyas arasında çelişki söz konusu olamaz."⁴²⁶ Kıyasla idrak edilebilecek bir konuda sahabenin taklit edilmesini gerekli görmeyenlere göre ise; kişinin, kendisine göre kıyas veya sahabe kavlinden hangisi tercihe şayan ise onu esas alması gerekmektedir. Çünkü sahabe kavli, kişisel görüşe/re'ye dayalı olduğu içi bir tür

423 Bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

424 Serahsî, a.g.e., a.y.; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 121

425 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 13

426 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 121

kıyas hükmündedir. Bu takdirde durum, iki kıyas arasındaki çelişkiye benzemektedir. Dolayısıyla araştırma yapmak şartıyla kişinin bu iki kıyastan biriyle amel etmesi gerekmektedir.⁴²⁷

Buna şu durum örnek verilebilir: Aynı anda iki kişi bir tek kadın hakkında onunla nikahlı olduklarını iddia etseler ve her biri de bir açık delil getirseler, hiçbir şekilde bu iki açık delilden biri tercih edilemiyorsa ikisinin de getirdiği delil kabul edilmez. Sanki ikisi de hiç delil getirmemiş gibi olur.⁴²⁸

“İki nass arasındaki karşılıklı çelişki bizim ikisi arasındaki zaman farkını bilmememizle ortaya çıkar” diyen Serahsî, bilememe durumunun ne bilgi ne de amel yönünden şer’i bir hüküm için doğru bir delil olmadığını ifade etmektedir.⁴²⁹

İki âyet arasında çelişkinin bulunması ve bu durumda sünnetin dayanak edinilmesine örnek: el-Müzzemmil suresinin 20. âyeti olan (فأقرؤا ما تيسر من القرآن) ile el-A’râf suresinin 204. âyeti olan (وانا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا) arasındaki çelişki. Birinci âyet, umum ifade etmesi sebebiyle tefsir âlimlerinin ittifakıyla ve âyetin siyak ve sibakının delaletiyle namaz kılarken imama uyan kişinin kıraat yapmasını gerekli kılmaktadır. İkinci âyet ise bu gerekliliği ortadan kaldırmaktadır. Çünkü namazda kıraat ederken bir taraftan da susmak mümkün değildir. İkinci âyet de tefsir âlimlerinin çoğunluğunun da üzerinde ittifak ettiği şekliyle namazda kıraatte bulunulması hakkında varit olmuştur. Buna göre bu iki âyet arasında çelişki söz konusudur. Bu takdirde peygamberimizin “bir kişi imama uymuşsa imamın kıraatte bulunması (onun) kıraati (yerine geçer)”⁴³⁰ ve “kıraat yapılırken susun”⁴³¹ şeklindeki rivâyetleri dayanak alınır.⁴³²

İki sünnet arasında çelişkinin bulunması ve bu durumda kıyasın dayanak alınmasına örnek ise en-Nu’mân bin Beşir tarafından rivâyet edilen “Nebi (a.s.) küsûf namazını sizin de kıldığınız gibi bir rekat ve iki secde yaparak kılmıştı” hadisi ile Hz. Aişe tarafından rivâyet edilen “Nebi (a.s.) küsuf namazını iki rekat ve her

427 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

428 Serahsî, a.g.e., a.y.

429 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 15

430 İbn Mâce, İkâme, 13. Bab, hd.no: 850, s. 158; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. III, s. 339; Abdürrezzâk, Salât, hd.no: 2797, c. II, s. 36; Beyhakî, Salât, 265. Bab, hd.no: 2896-98, c. II, s. 227-28; Dârekutnî, Salât, hd.no: 1233, 1238, 1253, 1254, 1264, 1504, c. II, s. 107, 113, 122, 125, 126, 260

431 bkz: Müslim, Salât, 16. Bab, hd.no: 63, c. I, s. 190-91; Ebu Davud, Salât, 69. Bab, hd.no: 604, s. 111; İbn Mâce, İkâmet, 13. Bab, hd.no: 847, s. 158; Nesâî, İftitâh, 30. Bab, hd.no: 921-22, s. 152; Ahmed bin Hanbel, Müsned, c. II, s. 276, 420; c. IV, s. 415

432 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 122

rekatta dört rüku ve dört secde yaparak kılmıştı⁴³³ hadisleri arasındaki çelişkidir. Bu iki hadiste çelişki bulunduğu için Hanefiler kıyasa müracaat etmişlerdir, burada göz önünde bulundurulmuş kıyas da diğer namazlara itibar edilmesi hususudur.⁴³⁴

İki kıraatte (kuran okuyuşunda) çelişki bulunması. Örneğin el-Maide suresinin 6. âyetinde (وَارْجِلْكُمْ) ibaresinin hem nasb ile hem de cer ile okunması. El-Bakara suresinin 222. âyetinde geçen (يَطْهَرْنَ) ifadesinin hem şeddeli olarak hem de şeddesiz olarak okunması. İki kıraat arasında herhangi bir çelişkinin bulunmaması gerektiği iddia edilemez. Çünkü çelişki ancak (buradaki) nasih bilinmediği için gerçekleşmiştir. Aynı vakitte nazil oldukları gerekçesiyle iki kıraatten birinin diğerini nesh etmiş olabileceği düşünülemez. Dolayısıyla neshin şartlarından biri olan amel etmenin ve inanmanın mümkün olduğu zaman (dilimi) gerçekleşmemiş demektir. Bizim görüşümüz şudur: Her iki kıraatin nüzulünün aynı zaman dilimi içinde/vakitte gerçekleştiğini kabul etmiyoruz. Aksine ilk kıraatin nazil olmasından uzunca bir süre sonra Rasulullah'a soru sorulması üzerine ikinci kıraatle ilgili olarak gerçekleşen bir izin söz konusudur. Buna göre neshin şartlarından biri olan (uzunca bir süre geçmesi şartı) gerçekleşmiş olmaktadır. Dolayısıyla ikinci kıraat birincisinin hükmünü nesh edici olmuştur.⁴³⁵

a. Arz hadisi ve Hanefilerin bu hadise yaklaşımı

"Arz hadisi"⁴³⁶ ve etrafında şekillenen tartışmaların tarihsel bir boyuta sahip olması ve konunun günümüze de bir şekilde yansımaları bu hadisle ilgili değerlendirmelerin neler olduğunun tespitini kaçınılmaz kılmaktadır. Ayrıca Hanefilere karşı yürütülen "hadisleri delil almakta gevşektiler" şeklinde formüle edilebilecek anlayış ve eleştirinin bir bakıma arz hadisi etrafında şekillenen yaklaşım ve anlayışla paralel olduğu söylenebilir.

Kimileri bu hadisi uydurma olarak değerlendirirken, kimileri de bu hadisi makbul saymaktadır. Hadisin uydurma olduğunu dile getirenlerin daha ziyade ehl-i

433 Farklı lafızlar ve rivayetler için bkz. Buhârî, Ezân, 90. Bab, hd.no: 745, s. 184; Kusûf, 18. Bab, hd.no: 1051, s. 256; Müslim, Kusûf, 4. Bab, hd.no: 19, c. I, s. 405-406; Ebû Dâvûd, Salât, 262. Bab, hd.no: 1178, s. 201-202; Tirmizî, Cum'a, 44 ve 45. Bablar, hd.no: 56063, s. 144-45; Nesâî, Kusûf, 8-17. Bablar, hd.no: 1467 vd, s. 239-245; Dârimî, Salât, 187. Bab, hd.no: 1566 vd, c. II, s. 955 vd; Ahmed b. Hanbel, c. I, s. 225, 346; c. II, s. 163; c. IV, s. 271, c. V, s. 14, 19, 350; c. VI, s. 350; Dârekutnî, 'İdeyn, hd.no: 1789, 1791, c. II, s. 416, 417

434 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 122-123

435 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 123

436 "تكثر الاحاديث لكم بعدي فاذا روي لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله". Serahsî'nin eserinde kullandığı bu hadise hadis kaynaklarında rastlanılmamıştır. Hadisle ilgili bir değerlendirme için bkz. Polat, a.g.mak., s. 186-187 (Hadisle ilgili mevcut değerlendirme için, Polat tarafından sunulan tebliğe yönelik olarak Ali Yardım'ın müzakeresine bakılabilir)

hadis ekolüne mensup oldukları görülmektedir. Hatta bunlar arasından bu hadisi kendi politik çıkarları bakımından bazı fırkaların ortaya attıklarını dile getirenler de bulunmaktadır.⁴³⁷ Örneğin Abdurrahman b. Mehdî, bu hadisi Zındıklar ve Haricilerin uydurduklarını ifade etmektedir.⁴³⁸ Bu hadisin Kur'ân'a aykırı olduğunu dile getirenler bulunduğu gibi,⁴³⁹ örneğin Şafii gibi "büyük olsun küçük olsun, hadisleri tespit edilen hiçbir ravi bu haberi rivâyet etmemiştir" diyenler de bulunmaktadır.⁴⁴⁰

Ancak Hanefiler meseleye bu şekilde yaklaşmamaktadırlar. Örneğin Serahsî, bu hadisi sağlam olarak görmekte ve haber-i vâhidlerin, Kur'âna ve meşhur sünnete arz edilmemeleri durumunda ise bid'atların baş gösterdiğinden ve göstereceğinden yakınmaktadır.⁴⁴¹

Abdülaziz el-Buhârî bu hadis ile ilgili olarak şunları dile getirmektedir: "Hadis alimleri bu hadis hakkında ta'nda bulunmuşlar ve bu hadisi Yezid bin Rebî'a, el-Eş'as'tan, o da Sevbân'dan rivâyet etmiştir, demişlerdir. Yezid bin Rebî'a meçhul bir râvidir. Onun bizzat el-Eş'as'tan, el-Eş'as'ın da Ebu Esmâ er-Rahbî'den, onun da Sevbân'dan bu hadisi işittiğine dair kesin bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla munkatî' bir hadistir. Buna göre bu hadis ile hüküm getirilemez. Yahya bin Ma'în'in, "bu hadisi zındıklar üretmiştir" dediği de aktarılmaktadır. Haşr suresinin 7. âyetinin -bu âyete göre bu hadisin kitaba aykırı olduğu da bilinmektedir- zahirinin gereğine göre bu hadis ile amel edilmesi hükümsüz olmaktadır. Buna şu şekilde cevap verilebilir: Hadis imamı Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail el-Buhârî -ki bu bilimde erişilmez bir dağ ve bu sanatın ehil bir imamıdır- bu hadise kendi kitabından yer vermiştir. Bu hadise kitabında yer vermesi bile bu hadisin sahih olduğuna dair başlı başına bir delildir. Artık bundan sonra başkasının ta'n etmesine iltifat edilmez ve bu hadisin kitaba aykırı olduğunu kabul etmeyiz. Arz işlemi bir hadisin Rasulullah'a ait olduğuna dair bir tereddüt söz konusu olduğunda gerçekleşir. Bundan maksat, "benden size bir hadis ulaştığında o hadiste hiçbir şekilde kitaba muhalif olan bir şey olmaz" demektir."⁴⁴²

Konuyla ilgili olarak örneğin; Hanefi alimleri şahit getirmek ve yemin etmek suretiyle hukuki bir hükmün verileceğine dair hadisi birkaç açıdan kitaba muhalif gördükleri için bu hadis ile amel etmemişlerdir. *Kitaba muhalif gördükleri yönlerden*

437 Bkz. Polat, a.g.mak., s. 190

438 Polat, a.g.mak., s. 186

439 Bkz. Polat, a.g.mak., s. 193

440 Bkz. Polat, a.g.mak., s. 193

441 Bkz. Serahsî a.g.e., c. I, s. 367

442 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 15

birincisi, Allah Kuran'da şöyle buyurmuştur: "واستشهدوا". Burada hakkın ihya edilmesine yönelik şahitlik yapılmasını istemeye dair bir emir vardır. Bu ifade, "ye!" diyen kişinin sözünde olduğu gibi şahitlik hakkında kullanılan mücmel bir ifadedir. Daha sonra Allah Teala bu ifadeyi, ya bir denkliğe göre ya da bir sıralamaya göre iki adam veya bir adam iki kadın şeklinde tefsir etmektedir. Bu da, yukarıdaki emirle istenen şahit sayısının iki şekilde (yani iki erkek, bir erkek ve iki kadın şeklinde) sınırlandırılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü mücmel bir lafız tefsir edildiğinde, bu uygulama o lafzın bütün anlamları için yapılan bir açıklama olmuş olur... Buna göre kim şahit ve yemini (her ikisini, hukuki bir karar verilmesi için şart koşarak) hüccet kabul ederse haber-i vahid vasıtasıyla nass üzerine (hüküm) ilave etmiş olur ki bu uygulama neshe benzemektedir ve bu, caiz değildir.⁴⁴³ *Bu hadisi kitaba muhalif gördükleri yönün ikincisi ise şudur: "ذ لكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا"* (Bakara, 282) âyeti, şüpheyi ortadan kaldıracak en alt seviyenin, iki şahidin şahitliği veya bir erkek ve iki kadının şahitliği olarak belirlemiştir. Bunun daha alt bir seviyesi yoktur. Şahitliğin yanı sıra yemin etmek, hüccet olsaydı şüphenin ortadan kaldırılması noktasında kitapta zikredilmeyen bir hususun en alt seviye olması gerekirdi ki bu caiz değildir. (Şahitliğin yanı sıra) yemin etmenin hüccet kılınması kitabın mucibini iptal etmek olur.⁴⁴⁴

b. Te'âruzun (Çelişkinin) ortadan kaldırılma yolları

İmam Serahsî, çelişkinin ortadan kaldırılmasına yönelik seçme işleminde bulunacak kişinin öncelikle delilin/hüccetin kendisini araştırması gerektiğini; eğer bulamazsa hükmü araştırması gerektiğini; eğer bulamazsa durumu göz önünde bulundurması gerektiğini; eğer bunu da bulamazsa nassın zamanını öğrenmeye çalışması gerektiğini; eğer bunu da yapamazsa zamanın delaletini araştırması gerektiğini dile getirmektedir.⁴⁴⁵

a1. Hüccetin kendisi açısından

Pezdevî; iki delil arasında denklik söz konusu olmadığı takdirde çelişkinin bulunmayacağını dile getirmektedir. Buna örnek olarak da Kitap'taki mücmel ve müteşabih olan bir delilin muhkem delil ile çelişmesi durumunu göstermektedir. Haber-i vâhidin meşhur sünnet ile çelişmesi durumunu da ayrı bir örnek olarak ileri

443 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 17

444 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 18

445 Serahsî, a.g.e., a.y.

sürmektedir. Çünkü ona göre çelişkinin rüknü olan denklik şartı bu deliller arasında mevcut değildir.⁴⁴⁶

Hüccetin kendisi açısından çelişkinin ortadan kaldırılması yönteminin de birkaç şekilde açıklanabileceğini belirten Serahsî şöyle devam etmektedir: "Bunlardan biri, naslardan birinin muhkem diğerinin mücmel veya müşkil olmasıdır. Böyle bir durumda açıkça anlaşılır ki gerçekten iki nass arasında karşılıklı çelişki durumu söz konusu değildir. Dış görünüş itibariyle çelişki mevcutsa bile muhkem olanla amel edilir, mücmel ve müşkil olanla değil."⁴⁴⁷

Mücmel veya müteşabih bir delil ile muhkem delil arasındaki çelişkiye örnek: Şûrâ suresinin 11. âyetinde geçen (ليس كمثلته شيء) ibaresi denkliğin bulunmadığından bahseden muhkem bir ibaredir. Halbuki örneğin müteşabih olan Tâhâ suresinin beşinci âyetinde geçen (الرحمن على العرش استوى) ibaresi yukarıdaki ibare ile çelişki özelliği taşımamaktadır. Çünkü çelişkinin rüknü olan "iki delil arasında denklik bulunması" özelliği bu iki ibarede bulunmamaktadır.⁴⁴⁸

Örneğin peygamberimizin "البينة على المدعى واليمين على من انكر" şeklindeki hadisi ile el-Müzzemmil suresinin 20. âyetinde geçen "فاقرؤوا ما تيسر من القرآن" ibaresi arasında çelişki olamaz. Çünkü bu iki delil arasında (çelişkinin/muarazanın rüknü olan) "denklik" özelliği bulunmamaktadır.⁴⁴⁹

Delillerden biri kitap ve meşhur sünnetten elde edilmiş bir nass diğeri de haberi vahid ise durum yine aynıdır. Aynı şekilde delillerden birinin tahsis ihtimali varsa, başka bir nass vasıtasıyla tahsis edildiği için karşılıklı çelişki durumu ortadan kalkar.⁴⁵⁰

Kuran-ı Kerim âyetlerinden biri olan "والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما"⁴⁵¹ âyeti ile müste'men hakkındaki "ثم ابلغه مأمنه"⁴⁵² âyetini ele alalım. Dış görünüş itibariyle bu iki âyet arasında bir çelişki söz konusudur. Fakat "فاقطعوا ايديهما" ifadesi, tahsis ihtimali bulunan amm bir lafızdır. Biz, "ثم ابلغه مأمنه" ifadesini, müste'menin bu genel hükmün dışında kaldığının (tahsis edildiğinin) delili kabul etmişizdir.⁴⁵³

446 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 136-137

447 Serahsî, a.g.e., a.y.

448 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 137

449 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 137

450 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 18

⁴⁵¹ Mâide, 38

⁴⁵² Tevbe, 6

453 Serahsî a.g.e., a.y.

Konuyla ilgili olarak sünnetten örnek vermek gerekirse; Nebi (a.s.) şöyle buyurmuştur: "من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها"⁴⁵⁴. Başka bir hadisinde ise üç vakitte namaz kılınmasını yasaklamıştır. Buna göre iki nass arasında, zahiren çelişki durumu söz konusudur. Ancak "فليصلها اذا ذكرها" ibaresi, tahsîs ortaya koyması nedeniyle başka bir nassı tahsis delili kılmakta, dolayısıyla da çelişki durumu ortadan kalkmaktadır.⁴⁵⁵

İnsanların açıkça iki nasstan biriyle amel ettiklerinin görülmesi durumu da aynıdır. Zira insanlar arasında açıkça bir nassla amel edildiğinin ortaya çıkması, icmâ' delilinin ağır bastığını göstermektedir. Bu durum ise naslar arasında gizli bir çelişki olduğu (düşüncesini) ortadan kaldırmaktadır. Çünkü sonradan gelen nass, önceki nassın nasihi olduğu için nasih olan nassla amel edilmesi hususunda ittifak ettikleri açıktır. Zamanın bilinmesiyle de çelişki durumu ortadan kalkar. Daha önceleri herhangi bir nassla amel edilmiş olsa bile (amel edilmemesine) delalet eden bir icmâ'in bulunmasıyla da çelişki durumu ortadan kalkar. Amel edilmemesine delalet eden bir icmâ'in bulunması, eğer haberlerle ilgili ise, ya o nass tevil edilmiş olduğu içindir ya da bazı râvilerden kaynaklanan unutkanlık bulunduğu içindir. Önceleri mubah olan mut'anın haram kılınmasının meşhur olması, kabir ziyaretinin mubah olduğunun meşhur olması, yasaklandıktan sonra kaplarda içeceklerin saklanmasıyla mubah olduğunun meşhur olması ve kurban etlerinin saklanmasıyla meşhur olması örneklerinde olduğu gibi, mensuh olan nass meşhur olduğunda, nasih olan nass da aynı şekilde ondan sonra meşhur olacaktır.⁴⁵⁶

İcmâ' deliliyle çelişki durumu ortadan kalktığı gibi çelişki durumu da ortaya konulabilmektedir. Hz. Muhammed'e, hala ve teyzenin mirasıyla ilgili bir mesele sorulduğunda "her ikisini de mirastan pay yoktur"⁴⁵⁷ demiştir. Bir başka yerde de "الخال وارث من لا وارث له"⁴⁵⁸ şeklinde buyurmuştur. Zahiren bu iki hadis arasında herhangi

454 Buhârî, Mevâkit, 37. Bab, hd.no: 597, s. 151; Müslim, Mesâcid, 55. Bab, hd.no: 309, 314, 315; c. I, s. 306, 309; Ebû Dâvûd, Salât, 11. Bab, hd.no: 435; s. 82; Tirmizî, Salât, 18. Bab, hd.no: 177, s. 53-54; Nesâî, Mevâkit, 52-54. Bablar, hd.no: 613-15, 618-20, s. 103-104; İbn Mâce, Salât, 10. Bab, hd.no: 695-97, s. 133; Dârimî, Salât, 26. Bab, hd.no: 1265, c. II, s. 783; Muvattâ, 6. Bab, hd.no: 25-26, c. I, s. 45-47; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. III, s. 100, 242, 267, 269, 282; c. V, s. 22; Abdürrezzâk, Salât, hd.no: 2237, c. I, s. 587; hd.no: 2244, c. II, s. 3) Beyhakî, Salât, 301, 430 ve 553. Bablar, hd.no: 3179, 3181-83, 3796, 4388-90, c. II, s. 309-310, 467, 639-40; Dârekutnî, Salât, hd.no: 1565, c. II, s. 298

455 Serahsî, a.g.e., a.y.

456 Serahsî, a.g.e., a.y.

457 Bkz. Tirmizî, Ferâiz, 12. Bab, hd.nı: 2104, s. 474-75; Muvattâ, Ferâiz, 12. Bab, c. II, s. 20-21

458 Ebû Dâvûd, Ferâiz, 8. Bab, hd.no: 2899, 2901, s. 516; Tirmizî, Ferâiz, 12. Bab, hd.no: 2103, s. 474; İbn Mâce, Diyât, 7. Bab, hd.no: 2634, s. 448; Ferâiz, 9. Bab, hd.no: 2737, s. 465; Dârimî, Ferâiz, 38. Bab, hd.no: 3092 vd, c. IV, s. 1976 vd; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. IV, s. 31, 133; Abdürrezzâk, Talâk, hd.no: 12488, c. VII, s. 126; Velâ', hd.no: 16199, c. IX, s.

bir çelişki görünmemektedir. Çünkü her iki hadis de farklı alanlarla ilgilidir. Fakat insanların icmâ'sıyla sabit olmuştur ki, veraset niteliği noktasında amca-hala ile dayı-teyze arasında hiçbir fark yoktur. İşte bu icmâ' nedeniyle bu iki nass arasında çelişki ortaya çıkmaktadır. Hanefi alimleri bu iki hadisten müsbet olanı tercih etmişken İmam Şafii aslı itibariyle bilinen şeyi, yani miras haklarının bulunmadığı görüşünü tercih etmiştir.⁴⁵⁹

a2. Hüküm açısından

Çelişki durumu, iki hüküm arasında müdafaa oluşturmak için söz konusu olabilir. İki nasstan biriyle ortaya konan bir hüküm başka bir hükümle desteklenmişse hiç şüphe yok ki bu gerçek bir çelişki durumudur. Başka bir hüküm tarafından değil de iki nasstan her biriyle ayrı olarak herhangi bir hüküm ortaya konulabiliyorsa destekleme (müdafaa) durumu oluşmaz ki böylece çelişki ortadan kalkar. Bu konuya verilebilecek örnekler arasında "ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان"⁴⁶⁰ ile "ولكن" ⁴⁶¹ "يؤخذكم بما كسبت قلوبكم" âyetleri vardır. Zahiren, yemin-i ğamûs konusunda iki nass arasında da çelişki bulunmaktadır. Çünkü yemin, kalbin işlevlerindedir ancak akdedilmiş değildir. Çünkü yeminin akdedildiği yer –ki bu yer de içinde doğruluk beklentisi bulunan haberdır- ile yemin birbirine denk gelmemektedir. Bu çelişki ancak hüküm dikkate alındığında ortadan kalkmaktadır. Şöyle ki, "بما عقدتم الايمان" ibaresinde zikredilen muâheze durumu, dünyada kefarete ödemekle gerçekleşirken "بما كسبت قلوبكم" ibaresinde gerçekleşen muâheze durumu ahrette cezalandırmakla gerçekleşir. Çünkü burada muâheze ibaresi mutlak anlamda kullanılmıştır ve mutlak anlamda kullanılan bir muâheze durumu da hesap gününde meydana gelir. Ancak dünyadaki muâheze durumunda, itaatkar olan kul günahlarından arınsın ve isyankar kul da istidrâc olarak nimetlensin diye imtihana tabi tutulur. İşte bu yolla iki nasstan biriyle sabit olan bir hükmün diğerinden farklı olduğu açıkça ortaya çıkar. İki hüküm arasındaki müdâfaa durumu sona erdiğinde ise çelişki durumu da ortadan kalkar.⁴⁶²

19; Beyhakî, Ferâiz, 4. Bab, hd.no: 12212-15, c. VI, s. 353; Dârekutnî, Ferâiz, hd.no: 4111 vd, c. V, s. 149

459 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 19

⁴⁶⁰ Mâide, 89

⁴⁶¹ Bakara, 225

⁴⁶² Serahsî, a.g.e., c. II, s. 19; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 137

a3. Durum açısından

İmam Serahsî, durumun dikkate alınmasıyla çelişkinin ortadan nasıl kaldırılacağına dair ileri sürdüğü yaklaşım "ولا تقربوهن حتى يطهرن"⁴⁶³ âyetinde açıkça görülür. Bir okuyuşa göre "يطهرن" kelimesi şeddesiz iken başka bir okuyuşa göre şeddelidir. Dolayısıyla zahiri olarak bu iki okuyuş arasında bir çelişki söz konusudur. Zira "hatta" edatı gaye bildirmektedir. Bir şeyin süresini bir gaye için uzatmak ile bu süreyi olduğundan daha aşağı düşürme arasında çelişki söz konusudur. Temizlik gusül abdesti almakla olur. Temizlik (tuhr) ise kanın kesilmesiyle gerçekleşir. Gusledinceye kadarki süreç içinde (cinsel) yaklaşmanın haramlık süresini uzatmakla kanın kesilmesinden sonra (cinsel) yaklaşmayı helal görmek arasında belli bir çelişki mevcuttur. Ancak durumu göz önünde bulundurmak bu çelişkiyi ortadan kaldırır. Göz önünde bulundurulacak durum da her halükarda şeddesiz okumaktır. Kanın kesilmesiyle temizlik (tuhrun) gerçekleşeceği için kadının hayız süresi on gündür. Ancak bu durumda temizlikten emin olunabilir. Hayız durumu on günden fazla sürmez. On günden az bir sürede kanın kesilmesiyle kesin olarak temizlik sabit olmaz. Çünkü kanın tekrar gelme ihtimali vardır ve bu kan hayız kanıdır. Buna göre (cinsel) yaklaşmanın yasak olması gusletmek suretiyle temizlik yapana kadar sürer.⁴⁶⁴

Bir diğer örnek; "وارجلکم الى الکعبین"⁴⁶⁵ ifadesidir. "Ayağ"ı yıkanan organlara atfetmek suretiyle mansûb şeklindeki okuma ile meshedilen yerlere atfetmek suretiyle mecrûr şeklindeki okuma arasında zahiren çelişki vâki olmaktadır.⁴⁶⁶ Ayakları meshetmekle yetinmek caiz değildir. Buna göre belirgin bir şekilde iki okuyuş arasında çelişki söz konusudur ki bundan ancak durumun değişmesi özelliğine dayanılarak kurtulmak mümkündür.⁴⁶⁷

a4. Belirgin zaman/vakit açısından

Bu da tarihin (zamanın) bilinmesi suretiyle çelişki durumunun düşmesi (bulunmaması) ve sonraki tarihli olan delilin nasih olmasıyla gerçekleşir. Bu duruma İbn Mes'ûd'un yaklaşımı örnek verilebilir. İbn Mes'ûd'a göre kocası ölen bir kadın hamile olduğu takdirde bu kadının iddet süresi doğum yapmakla başlar. Hz. Ali'ye göre ise iki iddet süresinden en uzun olanı ile iddet tutmaya başlar. Zira her iki âyet

⁴⁶³ Bakara, 222

⁴⁶⁴ Serahsî, a.g.e., a.y.; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 140

⁴⁶⁵ Mâide, 6

⁴⁶⁶ Bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 20; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 142

⁴⁶⁷ Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 142

("بتريصن بأنفسهن" ve "وأولات الأحمال أجلهن") de tedbirli olmak maksadıyla araları cemedilebilecek şekilde iddet tutmayı gerekli kılmaktadır. İbn Mes'ûd bununla ilgili olarak, "iki âyetin tarihi (yani hangisi önce hangi sonraki tarihli olduğu) bilinmediği takdirde bu âyetlerin arası cemedilebilir. Eğer tarih biliniyorsa nasih olduğu için sonraki tarihli olan, kendisiyle amel edilmeyi açıkça ortaya koyar", demektedir. İbn Mes'ûd'a göre sonraki tarihli olan âyet Talak suresinin 4. âyetidir: "وأولات الاحمال اجلهن"... Buna göre İbn Mes'ûd sonraki tarihli olanı nesh etmenin bir delili olarak kabul etmiştir ve Hz. Ali de ona itiraz etmemiştir.⁴⁶⁸ Hz. Ali'nin görüşünü dayandırdığı âyet ise Bakara suresinin 234-240. âyetleridir.⁴⁶⁹

a5. Delalete dayalı zaman açısından

Bu, iki nasstan birinin yasak gerektiren değerinin de mubahlık gerektiren olması demektir. Örneğin bir rivâyete göre Rasulullah kertenkele etinin yenmesini yasaklamışken, başka bir rivâyete göre yenmesine izin vermiştir.⁴⁷⁰ Yine bir rivâyete göre sırtlan etinin yenmesini yasaklamışken, başka bir rivâyete göre izin vermiştir. Buna göre böyle iki nass arasında, dış görünüş itibariyle (zahiri olarak) bir çelişki söz konusu olabilir. Nassın zamanının delaletine bakarak bu çelişki ortadan kalkar. Burada nassın zamanının delaleti, yasak ortaya koyan nassın, mubahlık ortaya koyan nasstan sonra konulmasıdır ki bu ilkeyi benimsemek daha uygundur.⁴⁷¹

Ebu Mansûr es-Sem'ânî şöyle demektedir: "İki haberden biri yasaklamayı diğeri de mubah kılmayı gerekli kılıyorsa iki durum söz konusudur. Bunlardan ilki, her iki delilin de birbirine denk olduğudur. Çünkü her ikisi de şer'î hükümdür. Her iki

468 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 143-144; Serahsî, a.g.e., a.y

469 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., Bkz: c. III, s. 144

470 Haram kılıcı olan delilin tercih edilmesi ve mubah kılıcı olan delilin nasihi olarak kabul edilmesine örnek, kertenkelenin haram kılınmasıyla ilgili bir rivâyettir. Bu rivâyet Hz. Aişe'den (bize) ulaşmıştır. Hz. Aişe'ye bir gün hediye olara bir kertenkele getirilmişti. O da bunun yenmesinin hükmünü Rasulullah'a sorduğunda bu davranışı mekruh saydı. Başka biri de onu tatmak istediğini söylediğinde ise Rasulullah ona "yemediğiniz bir şeyi mi tatmak istiyorsun?" diye sordu. Bu da göstermektedir ki Nebi (a.s.) kertenkele yemeyi haram olduğu için kerih görmüştür. Yenmesi mekruh olmasaydı, ensardan birinin koyunuyla ilgili olarak "اطعموها الاسارى" emrettiği gibi bu kertenkelelerin dağıtılmasını emrederdi. Abdurrahman bin Hasene'den aktarılan bir rivâyete göre o şöyle demektedir: Kertenkelelerin çokça bulunduğu bir yere varmıştık. Acıktığımızda ise onlardan bir yemek pişirdik. Tencerelerde bunlarla doluydu. Rasulullah geldiğinde "bu nedir?" diye sormuş biz de "yanımıza gelen kertenkeleler" diye cevap vermiştik. İsrailoğullarından bir grup vardı ki bunlar yeryüzündeki bir kısım hayvana dönüştürülmüşlerdi. Bunların onlar olmasından endişe ediyorum. Tencereleri boşaltın." Aktarıldığına göre kertenkeleyi mubah görmüştür. İbn Ömer'den aktarıldığına göre Nebi (a.s.)'a kertenkelenin hükmü sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Kavmimin, kendisiyle afiyet bulduğum hiçbir yiyeceği yoktur ki onu ne helal kılarım ne de haram kılarım". Yine İbn Abbas'tan rivâyet edildiğine göre Rasulullah'ın da bulunduğu bir sofrada kertenkele eti yenmişti. Yiyenler arasında Ebu Bekir ve Rasulullah da vardı. Kertenkeleye bakmış ve gülmüştü." Hanefiler olarak bizler haram kılıcı olan delili mubah kılıcı olan delil tercih etmekteyiz. (Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 147)

471 Serahsî, a.g.e., a.y.

haberde de râviler aynı şekilde doğru söylemişlerdir. İkincisi ise –ki en sahih olan yaklaşımdır- daha kapsamlı olduğu için yasaklayıcı olan delil daha üstündür. Hanefilere göre de haram kılıcı olan delil tercih edilir. Zira Nebi (a.s.)’ın şöyle bir hadisi mevcuttur: “helal ve haram bir araya geldikleri vakit haram olan helal olana üstündür”. Yine Rasulullah’ın şöyle bir sözü vardır: “seni şüpheye düşüren şeyi şüpheye düşürmeyen şey için terk et!”⁴⁷²... Örneğin eşlerinden birini bir kişi boşasa veya cariyelerinden birini azat ets.e ve hangisini azat ettiğini/boşadığını unuts.a, bütün eşleriyle veya cariyeleriyle cinsel ilişkiye giremeyeceği konusunda ittifak mevcuttur, burada haramlık ağır basmaktadır.⁴⁷³

Hanefilerin çoğunluğuna, özellikle de Iraklı Hanefilere ve Şafiilerin çoğunluğuna göre⁴⁷⁴ “mubahlık ortaya koyan nass olduğu gibi kalır. Çünkü eşyada asılan mubahlıktır. Nitekim İmam Muhammed Kitabü’l-İkrah adlı eserinde buna işaret etmiştir⁴⁷⁵. En kuvvetli olan yaklaşıma göre Hz. Muhammed’in peygamber olarak gönderilmesinden evvel eşyanın tümünde mubahlık vasfı zahiri idi. Bu durum, dinimize göre haramlığı mucip kılan bir delil var oluncaya kadar varlığını korumaktadır. İşte bu sebepten dolayı yasaklamayı mucip olan delilin, sonraki tarihli olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Çünkü şâyet biz, mubahlığı mucip kılan delili sonraki tarihli kabul edersek iki neshin varlığına delil getirmiş oluruz: a) başlangıçta mubahlığı sabit olan durumun, haramlığı gerekli kılan nassla neshedilmesi, b) ardından da yasak olan durumun mubahlığı gerekli kılan nassla neshedilmesi. Ancak şâyet biz yasaklayıcı olan nassı sonraki tarihli olarak kabul edersek, özellikle iki nasstan biri hakkında neshin ispat edildiğine delil getirmiş oluruz ki, bu daha uygun olan bir yaklaşımdır. İşte böylece, mubah olan bir hükmün yasaklayıcı bir nassla neshedilmesi konusunda ittifak söz konusudur. Ama yasak olan bir hükmün mubah kılan bir nassla neshedilmesi de muhtemeldir. İhtimal barındıran bir şey ile de nesh işlemi gerçekleşmez. Yasaklamayı gerekli kılan nassta ilave bir hüküm mevcuttur ki, bu da yapmamakla sevaba nâil olmak, yapmakla da

472 Buhârî, Buyû’, 3. Bab, s. 495; Tirmizî, Kıyâme, 60. Bab, hd.no: 2518, s. 567; Nesâî, Kudât, 11. Bab, hd.no: 5397, s. 811; Dârimî, Buyû’, 2. Bab, hd.no: 2574, c. III, s. 1649; Ahmed b. Hanbel, c. VI, s. 153; Beyhakî, Buyû’, 76. Bab, h d.no: 10819, c. V, s. 546 (Buhârî’nin hadis kitabında bu ifade Hassân b. Ebî Sinân’a matuf bir söz olarak geçmektedir).

473 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 144

474 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 145

475 İmam Muhammed der ki: Şâyet bir kişi, ölü eti yemedikçe veya şarap içmedikçe öldürülmekle tehdit edilse ve o kişi de bunu yapmadığı için öldürülse, bu kişinin günah işlemiş olacağından endişe edilir. Çünkü ölü eti yemek ve şarap içmek sadece bunlardan yasaklamak için haram kılınmıştır. Buna göre İmam Muhammed mubahlığı asıl olarak ve haramlığı da yasaklamanın arızı bir durumu olarak kabul etmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî, oğlu Ebû Hâşim ve Zahiriler de bu görüştedir. (Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 145)

cezalandırılmayı hak etmektir. Bu özellikler ise mubahlığını gerekli kılan nassta mevcut değildir."⁴⁷⁶

Hanefilerin ve Şafililerin bir kısmına ve Mutezile'nin Bağdat ekolüne göre eşyada aslolan haramlıktır. Öyle ki, kendisine dinin kuralları ulaşmamış bir kişiye, solumak ve bir yerden başka bir yere gitmek gibi (temel davranışları) yapmadığı takdirde kendisini helak edecek davranışlar dışında hiçbir şey helal değildir.⁴⁷⁷

Eş'arîlere ve Hadisçilerin geneline göre ise, eşyada aslolan tevakkuftur. (Zira) bir şey mubah ya da yasak olarak adlandırılmaz. Öyle ki, kendisine dinin kuralları ulaşmamış olan kişinin, tevakkuf etmesi ve hiçbir şeyi de terk etmemesi gerekir. Şâyet bir şey yemişse bu davranışı ne yasak olarak ne de mubah olarak adlandırılabilir. Abdülkâhir el-Bağdâdî şöyle demektedir: "Bunlara göre Vakf'ın (tevakkufun) yorumu şudur: Dinin kuralları gelmezden önce bir kişi bir davranış sergilese, bu davranışlarıyla Allah Teala'dan ne sevap ne de cezayı hak etmiş olur." Şeyh Ebu Mansûr da bu görüştedir.⁴⁷⁸ Ebu Mansûr şöyle demektedir: "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaate göre aklın, bu kısmı tam olarak bilmesinde hiçbir payı yoktur. Yani, dinin mubah kılmasıyla caiz olan bir şeyi tam olarak bilemez. O zaman hayatta kalmak için ihtiyaç duyduğu şeyler hariç dinin kuralları kendisine ulaşınca kadar tevakkuf etmesi gerekir."⁴⁷⁹

Pezdevi, bu görüşlerden ilkini benimsemiştir. Ancak eşyada mubahlığın mutlak olarak asıl olduğunu söylememiştir. Şu anlamda ki, Allah Teala her şeyi aslı itibarıyla mubah olarak yaratmıştır. Eşyayı yasak ile belirlememiş ve haram kılmamıştır. Daha sonra peygamberler göndermiş ve eşyanın bir kısmının yasak olduğunu onlara bildirmiştir ve bir kısmını da asıl olan mubahlık üzere bırakmıştır.⁴⁸⁰

Hanefi büyükleri, iki nasstan birinin nefyi/yasaklamayı, diğerrinin de isbatı gerekli kılması konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şeyh Ebu'l-Hasan el-Kerhî, isbat edicinin (olumluluk bildiren nassın) nefyediden (olumsuzluk bildiren nasstan) daha öncelikli olduğunu ifade etmiştir. Çünkü isbat edici nass, doğruluğa, nefyedici nasstan daha yakındır. Buna göre, nefyedici şahitliği değil de isbat edici şahitliği

476 Serahsî, a.g.e., a.y.; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

477 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

478 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

479 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

480 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 146

kabul etmişlerdir.⁴⁸¹ Kerhî, ilave bir bilgi içerdiği gerekçesiyle ispat edici olan sözü nefyedici olan söze tercih etmektedir.⁴⁸²

İsâ bin Ebân, böyle bir durumda ikisi (olumluluk/mubahlık bildiren ile olumsuzluk/ yasaklama bildiren naslar) arasında bir çelişki bulunduğunu ifade etmiştir. Çünkü isbat edici nasla olduğu gibi, nefyedici olduğu için îcâb (yaptırım) ortaya koyan haberle amel edilmelidir. İsbat edici olduğu için mûcib olan haberde râvinin doğru söylediğine delalet eden şeyin aynısı, nefyedici olduğu için gereklilik ortaya koyan haberi rivâyet eden râvinin doğru söylediğine de delalet eder.⁴⁸³ Örneğin iki veliden her biri velâyete konu olan şeyle ilgili olarak bir akit yapmış olsalar ve bunlardan hangisinin diğerinden önce davrandığı hakkında bilgi yoksa o zaman her iki akit de geçersiz olur.⁴⁸⁴

Müsbit/ispat edici olan delil tesis etmeyi ifade ederken, menfî delil pekiştirme ifade eder. Tesis etmek pekiştirmekten daha evlâdır. İsâ b. Ebân ve Kâdî Abdülcebbâr gibi şahsiyetlere göre müsbit delil ile menfî delil arasında çelişki söz konusu olmasının nedeni; müsbit olan delilde râvinin güvenilirliğini gösteren delillerden olan akıl, zapt, İslam ve adâlet vasıfları menfî olan delilin râvisi için de söz konusudur. Dolayısıyla iki delil arasında çelişki mevcuttur ve başka bir yönden de iki delilden birini tercih etme işlemi aranır.⁴⁸⁵

Uygulama açısından, bu iki özellikteki naslarla ilgili olarak Hanefî büyükleri arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. "Bazı şekil ve durumlarda Ebû Hanife, Ebû Yusuf ve İmam Muhammed arasında müsbit olan delille amel etmelerine karşılık bazı durumlarda da menfî olan delille amel ettikleri görülmektedir."⁴⁸⁶ İhramlı olan erkeğin nikahlanması, İmam Şafii'ye göre caiz değildir. Çünkü bütün sebepleriyle birlikte cinsel ilişki haramdır. Nikah akdi ise hem vazi olarak hem de şer'î olarak cinsel ilişkiyi çağrıştıran bir durumdur. Çünkü bunun için vazedilmiştir. İşte bundan dolayı hürmetü'l-müsâhare gibi ve ihramlı olan kişinin (haremden avlanmış) av hayvanını satın almasının haram olması gibi evlenmesi de haram sayılmıştır. Hanefilere göre ise ihramlı olan bir kişinin evlenmesi caizdir. Çünkü kadının, ihramlı olana haram olması ya cinsel ilişkiye girmek gibi tam bir yararlanma veya dokunma, öpme gibi eksik yararlanma itibariyledir. Bu özellikler ise akitte mevcut

481 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 21; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 148

482 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

483 Serahsî, a.g.e., a.y.; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 144

484 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

485 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 148

486 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

değildir. İşte bundan dolayı bu akit, güzel koku, safran veya elbise satın almak gibi haram değildir.⁴⁸⁷ Bir rivâyete göre –bu rivâyet nefyedici özelliğe sahiptir-⁴⁸⁸ Rasulullah (s.a.s.) Hz. Meymûne vâlidemizle ihramlı iken evlenmiştir, başka bir rivâyete göre –bu rivâyet ispat edici özelliğe sahiptir-⁴⁸⁹ ihramlı değilken evlenmiştir. Biz ise “Onunla ihramlı iken evlendi” şeklindeki rivâyeti esas aldık. Çünkü Hanefi büyükleri evlilik akdinin Rasulullah (s.a.s.) ihramdan çıktıktan sonra gerçekleştiği konusunda fikirleri birleşmiştir.⁴⁹⁰

Azat edilen cariye'nin (boşanma) muhayyerliği.

Nikahlı bir cariye azat edildiği takdirde, eğer kocası köle ise nikahı feshetme muhayyerliği hakkı kazanır ki bunda fikir birliği mevcuttur. Hanefilere göre kocası hür olsa bile durum aynıdır. Yani kadının nikahı feshetme muhayyerliği hakkı vardır. Şafiilere göre ise kocası şâyet hür ise böyle bir hakkı yoktur. Çünkü cariye hürriyetine kavuşmakla kocası ile arasında denklik meydana gelmiştir. İşte bundan dolayı muhayyerlik hakkı yoktur. Kocası köle ise durum bunun tersidir. Çünkü azat olduktan sonra kadın ile (köle) kocası arasında denklik bulunmamaktadır. Hanefilere göre, talakın muteber olması meselesinde de belirtildiği üzere özgür olmakla kadın ilave bir mülkiyet kazanmış demektir. Dolayısıyla kadının bu ilave mülkiyeti kendisinden defetme hakkı da bulunmaktadır.⁴⁹¹ Rivâyet edildiğine göre Berîre (r.a.), kocası hür iken azat edilmiştir. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.s.) onu muhayyer bıraktı. Başka bir rivâyette ise kocası köle iken azat edildiği ifade edilmektedir. Hâlbuki gerçekte onun kocasının köle olduğunda hiçbir ihtilaf söz konusu değildir. Buna göre azat edildiğinde kocası hür idi şeklindeki rivâyet isbat edicilik taşımaktadır. Bundan dolayı biz bu rivâyeti esas almışızdır. Bu ise tercih yönteminin isbat ediciliğe göre ortaya konduğuna delalet etmektedir.⁴⁹²

Farklı iki ülkede olma sebebiyle ayrılığını gerçekleşmesi meselesi.

Eşlerden biri daru'l-harpten ayrıldığı takdirde Hanefilere göre (nikah açısından) ayrılık gerçekleşmiş olur. Şafiilere göre ise gerçekleşmiş olmaz. İkrime'nin İbn Abbas'tan rivâyet ettiğine göre Rasulullah'ın kızı Zeynep Mekke'den Medine'ye hicret etmişti. Eşi Ebu'l-As bin er-Rebî' ise kafir olarak Mekke'de kalmıştı. Bu olaydan yaklaşık iki sene sonra müslüman olmuş ve Rasulullah'ın yanına hicret

487 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 149

488 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

489 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

490 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 21

491 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 148-149

492 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 21-22; Debbûsî, s. 218

etmişti. Rasulullah, onun ilk evliliğini geçersiz saymıştı.⁴⁹³ Bu hadis, nefyedici özellik taşımaktadır. Çünkü ilk durum aynen devam etmektedir. Amr bin Şu'ayb'ın babasından, onun da dedesinden rivâyet ettiğine göre Rasulullah (s.a.s.) bu nikahı, yeni bir nikah yapılmak kaydıyla geçersiz kılmıştı.⁴⁹⁴ Bu hadis ise ispat edici özellik taşımaktadır. Çünkü arızı bir duruma işaret etmektedir. İşte bundan dolayı Hanefi alimleri nefyedici olanı değil de müsbet olanı kaynak almışlardır.⁴⁹⁵

İstihsan adlı kitapta şöyle bir ifade geçmektedir. Âdil bir kişi suyun temiz olduğunu haber verse, bir başka âdil kişi de suyun necis olduğunu haber verse, bu durum iki haber arasında bir çelişki ortaya koymaktadır. Hâlbuki suyun necis olduğunu bildiren haberde isbat edicilik vardır. Bundan dolayı bu haber tercih edilmemiştir.⁴⁹⁶

Şahidin tezkiye edilmesi meselesinde biri onu ta'dil ederken diğeri cerh ets.e, cerh edenin haberinde isbat edicilik söz konusu olduğu için cerh (taşıyan haber) daha öncelikli kabul edilir.⁴⁹⁷

Bir haber, ya kendisi vasıtasıyla bilgi gerektiren bir delil bulunduğu için veya isbat edici bir delil bulunmadığı için ya da kendisinde (isbat edici mi yoksa değil mi şeklinde) belirsizlik bulunduğu için nefyedici olabilir. Şâyet bilgi gerektiren bir delil sebebiyle nefyedici ise böyle bir haber isbat edici bir habere denktir. Dolayısıyla ikisi arasında bir çelişki söz konusudur. Buna göre es-Siyeru'l-Kebîr adlı eserde şu mesele belirtilmektedir: Kadının biri, kocasının "Mesih Allah'ın oğludur" dediğini iddia ets.e ve bâin talakla ondan boşanmak istese... Koca ise "ben ancak Mesih Allah'ın oğludur sözünün Hıristiyanların sözü olduğunu söyledim" veya "Hıristiyanlar Mesih'in, Allah'ın oğlu olduğunu iddia etmişlerdir" dedim şeklinde bir iddiada bulursa, kocanın sözü geçerlidir. Kadın ise konuyla ilgili iki şahit getirirse ve bunlar "kocanın böyle bir ilavede bulunduğunu işitmedik" şeklinde şahitlik ets.eler yine kocanın sözü geçerlidir. Ancak eğer bu iki şahit "böyle bir ilave söz kullanmadı" deseler o zaman şahitlikleri kabul edilir ve karı ile kocanın arası ayrılır.⁴⁹⁸

İsbat edici bir delil bulunmadığı için, haberin nefyedici olması meselesini İmam Serahsî şöyle açıklamaktadır: "Bu tür bir haber, zorunluluk ifade eden bir

493 Bkz: Ebu Davud, Talâk, 24. Bab, hd.no: 2240, s. 390; Tirmizi, Nikâh, 43. Bab, hd.no: 1143, s. 271; İbn Mace, Nikâh, 60. Bab, hd.no: 2009, s. 347

494 Bkz: Tirmizi, Nikâh, 43. Bab, hd.no: 1142, s. 271; İbn Mace, Nikâh, 60. Bab, hd.no: 2010, s. 347

495 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 150; bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 22

496 Serahsî, a.g.e., a.y.; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

497 Serahsî, a.g.e., a.y.; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

498 Serahsî, a.g.e., a.y.; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 151

delilden değil de istishâb-ı halden haber verdiği için, isbat edici habere muarız değildir. İsbat edici haber ise, zorunluluk bildiren bir delilden haber vermektedir. Bu mevzuda işiten ile haberi aktaran aynı konumdadır. İşiten, nefyedici haberi aktaran misali isbat edici delili bilmemektedir. Böyle bir haberin isbat edici habere muarız olması caiz olsaydı işitenin bilgisinin isbat edici habere muarız olması da caiz olurdu.⁴⁹⁹

Eğer belirsiz bir durum varsa, yani isbat edici olup olmadığı bilinemiyorsa; o zaman nefyedici habere bakılması, neden haber verdiği araştırılması ardından da haberin içerdiği söz/sözler üzerinde iyice düşünülmesi gerekir. Eğer haber bilgiyi mucip kılan bir delile dayanıyorsa o zaman birinci kısmın hükmüne tabidir, eğer değilse o zaman ikinci kısmın hükmüne tabidir.⁵⁰⁰

Serahsî, konuyla ilgili olarak bir takım örnekler vermekte ve bunları izah etmeye çalışmaktadır. Verdiği örneklerden ilki tezkiye örneğidir ve konuyu şu şekilde açıklamaya çalışmaktadır:

Biz, birinin belli bir şahidi tezkiye etmesinden, o şahidin niçin cerh edildiğine dair bir bilgi bulunmadığı için onu tezkiye ettiğini anlıyoruz. Nitekim hiç kimsenin başka birinin tüm davranışlarına vakıf olması mümkün değildir. Böylece o kişiyi tezkiye ederek ortaya konan bilgi, tezkiye edilmesini gerektiren bir bilginin varlığını gösteren bir delilden kaynaklanmaktadır. Buna göre râvisi cerh edilen bir haberde – ki cerh etmeyi zorunlu kılan bir delile cerh eden kişi vakıftır- arızî bir cerh bulunduğu için isbat edicilik özelliğine sahiptir, dolayısıyla biri tarafından cerh edilen râvinin rivâyet ettiği haber daha evladır.⁵⁰¹

Diğer bir örnek ise; suyun temiz veya pis olması problemdir. Buna göre; suyun temiz olduğunu haber veren kişi, gerçekten suyun temiz olduğunu bildiği için (suyun temiz olduğunu gösteren) bir delile dayanmaktadır. Bir kişi, gökten inen suyu alıp onu temiz bir kaba koysa ve kullanım vaktine kadar gözünün önünde bulursa; onun temiz olduğunu zorunlu kılan bir delile dayanarak onun temiz olduğunu bilir. Nitekim suyun pis olduğunu haber veren kişi de belli bir delile dayanmaktadır. Dolayısıyla bu iki haber arasında belli bir çelişki söz konusudur.⁵⁰²

İşte buna göre Hz. Meymûne'nin nikahlanması meselesinde belli bir çelişkinin bulunduğunu ortaya koyduklarını dile getiren İmam Serahsî ve diğer Hanefi

499 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 22-23

500 Serahsî, a.g.e., c. II, s. 23

501 Bkz: Serahsî, a.g.e., c. II, s. 23; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 152-153

502 Serahsî, a.g.e., a.y.

usulcleri gerekçelerini Őylece dile getirmektedirler: "nk evlenirken Hz. Muhammed'in ihramlı olduğu Şeklinde haberi aktaran râvi belli bir delile dayanırken, Hz. Muhammed'in ihramlı olmadığı Şeklinde haberi aktaran râvi de belli bir delile dayanmaktaydı. İhramlı olanın durumu, ihramlı olmayanın durumuna göre daha açıktır. Bu itibarla belli bir çelişki olduğu ortadadır. Dolayısıyla delilin kaynağına dayalı bir tercihte bulunmak zor olduğu için râvinin itkan özelliğine sahip olup olmaması yönüne dayalı olarak tercihte bulunmak kaçınılmazdır. Bundan dolayı yukarıdaki isbat edici olan habere uygun Şekilde olayı rivâyet ettiği için İbn Abbas'ın rivâyetini esas almışızdır. Bunun nedeni ise, onun itkan sahibi olmasıdır. Zira Yezid b. Esamm, zapt ve itkan özellikleri yönünden İbn Abbas'a denk değildir."⁵⁰³ Abdülaziz el-Buhârî; Yezid b. Esamm'ın rviliği konusunda Şöyle demektedir: "Yezid'in rivâyetine gelince, Amr bin Dinar Yezid'i zayıf bir râvi olarak görmüştür. Şöyle ki: Zührî'ye "Yezid bin el-Asamm'ın, topuklarına bevleden bir bedevi olduğunu bilmiyor musun? Onu İbn Abbas'a denk mi tutuyorsun?" diye sorduğunda ez-Zühri ona karşı çıkmamıŐtır. Ebu Ca'fer ise "Şerhu'l-sr" adlı eserinde Şöyle demektedir: Rasulullah'ın ihramlı iken Meymûne ile evlendiğini rivâyet eden kişiler, hadis alimleridir. İbn Abbas'ın ashabı olan Sa'fid bin Cübeyr, 'At, Tvus, Mücâhid, İkrime, Câbir bin Zeyd gibi kişiler hadis ilminde birer imamdırlar ve birer fakihtirler. Onların rivâyetleri ve görüşlerine dayanılarak delil getirilir. Bu kişilerden rivâyette bulunanların durumu da aynı onlar gibidir. Bu kişiler arasında Amr bin Dinr, Ey.y.b es-Sahtiyni, Abdullah bin Ebi Necih gibi kişiler vardır ki bunlar da rivâyetleri sayesinde rehber edinilen birer hadis imamıdırlar. Ayrıca Hz. Aişe'nin rivâyet ettiği hadisle İbn Abbas'ın rivâyeti arasında benzerlik mevcuttur."⁵⁰⁴

Bir diğer örnek ise Berire olayıdır. Şöyle ki; bu olayda Serahsî, Berire azat edildiği sırada kocasının hr olduğunu isbat edici olan hadisi niçin tercih ettiklerini Şu Şekilde açıklamaya çalışmaktadır: "nk 'Berire'nin kocasının kle olduğu' Şeklinde rivâyette buluna kişi belli ki rivâyet ettiği bu haberinde hr olmadığını gösteren bir delile dayanmamış, fakat hr olduğunu ortaya koyan bir delil hakkında bilgi sahibi olmadığı için de rivâyet ettiği haberi istishabu'l-hle dayandırmıŐtır. Bundan dolayı isbat edici olan haberi tercih ettik."⁵⁰⁵

Buna benzer bir başka örnek de Şudur:

503 Serahsî, a.g.e., a.y; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 153

504 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 154

505 Serahsî, a.g.e., a.y.

Enes (r.a.)'ın rivâyetine göre Nebi (s.a.s.) veda haccını kıran haccı olarak yapmışken, Câbir (r.a.)'ın rivâyetine göre ise ifrat olarak veda haccını yerine getirmiştir. Hanefiler ise kıran haccı yaptığına dair isbat edici olan haberi tercih etmişlerdir. Çünkü ifrat haccı yaptığı şeklinde rivâyette bulunan kişi, kıran haccı yapmadığını gösteren bir delile dayanmıştır. Fakat bu delil, böyle bir şekilde hac yaptığı gösteren bir delil değildir. Halbuki ifrat haccı yaptığını söyleyen râvi Rasûlullah'ın umre yaparken getirdiği telbiyeyi duymamış ve sadece hac ibadetini yerine getirirken getirdiği telbiyeleri işitmiş olabilir ve buna göre Rasûlullah'ın ifrat haccı yaptığını rivâyet etmiş olabilir.⁵⁰⁶

a6. Râvi sayısının dikkate alınması

Hanefilerin geneline göre râvi sayısının çok olması sebebiyle bir haber, râvi sayısı az olan habere tercih edilmez. Şafiilerin bir kısmı da bu görüştedir. Şafiilerin çoğunluğu, râvi sayısının çokluğu sebebiyle tercihte bulunmanın sahîh olduğu görüşündedir. Hanefî alimlerinden olan Ebû Abdullah el-Cürcânî de aynı görüştedir. Bir rivâyete göre Eb'l-Hasan el-Kerhî de bu görüştedir. Çünkü tercih işlemi ancak iki haberden birinin kuvvetli olmasına dayalı olarak gerçekleşir. Râvi sayısının çokluğunun, iki haberden biriyle ilgili olarak bir kuvvet türü olduğu malumdur. Bir topluluğun sözü, bir kişinin sözüne nazaran zan bakımından daha kuvvetli, yanılmadan daha uzak ve bilgi vermeye daha yakındır. Zira her bir kişinin verdiği haber zan ifade eder. Bir araya gelmiş olan zanların, ne kadar çok olursa o kadar bir tek zanna baskın olacağı malumdur. Hatta bir araya gelmiş olan zannlar kesinlik bildirmekle nihâyet bulabilir.⁵⁰⁷ İşte bundan dolayı İmam Muhammed tarafından, İstihsan adlı kitapta suyun temiz olup olmadığından ve yiyeceğin helal olup olmadığından haber verilmesi gibi bir takım meseleler buna delil getirilmiştir. Şöyle ki iki şeyden birinden haber veren kişi sayısı iki diğeri de bir ise o zaman iki kişinin haberi esas alınır. Çünkü şahitlik konularında bir kişinin rivâyet ettiği haberin aksine iki kişinin haberi tam bir hüküm kaynağıdır. Dolayısıyla iki kişinin rivâyet ettiği habere kalp daha fazla güvenir. Sahabe arasında da bir kişi tarafından rivâyet edilen haber yerine iki kişinin rivâyet ettiği habere güvenmek yaygın bir uygulama idi.⁵⁰⁸

506 Bkz. Serahsî, a.g.e., c. II, s. 24

507 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 155-156; Serahsî, a.g.e., c. II, s. 24; bkz: Debbûsî, a.g.e., s. 218

508 Serahsî, a.g.e., a.y.; bkz: Debbûsî, a.y.; Abdülaziz el-Buhârî, c. III, s. 155-156

Abdülaziz el-Buhârî; kendisine ve Pezdevî'ye göre ise, bilginin ortaya çıkmasında ister bir kişinin, ister iki kişinin ister üç kişinin isterse bundan daha fazla kişinin aktardığı haber olsun hepsi birdir. Bunlardan her biri baskın görüşe dayalı bilgi kaynağıdır. İşte bundan dolayı haberi aktaranların sayısının fazlalığı esas alınarak iki kişi tarafından rivâyet edilen haber tercih edilmez. Nitekim şahitlik meselesinde de durum aynıdır. Bilginin ortaya çıkmasında ve her bir şahitliğin hüccet olmasında iki veya daha fazla kişinin şahitlikleri birbirine denk olacağı için sayı fazlalığı esas alınarak tercihte bulunulamaz. Ancak suyun temiz ya da pis olduğundan haber verilmesi meselesinde durum böyle değildir. Çünkü bu meselede haberi veren kişi, belli ve gerçek bir durumdan haber vermektedir.⁵⁰⁹

İmam Serahsi bu konuda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Bu konuda bana göre tercihe en şayan görüş özellikle İmam Muhammed'in görüşüdür. Es-Siyeru'l-Kebir adlı eserinde buna benzer meselelerden bahsetmiştir. "Bir kısım bilgine göre, Şamlılar (Ehl-i Şam), Hicazlılar (Ehl-i Hicaz) ve Iraklılar (Ehl-i Irak) olmak üzere üç fırka mevcuttur. Bu üç gruptan ikisinin fikir birliği ettikleri her meselede onların sözlerini esas aldım, görüş noktasında tek kalanı bıraktım." Bakıldığında İmam Muhammed'in çoğunluk tarafından ileri sürülen görüşleri tercih ettiği görülecektir. Ancak Ebû Hanife ve Ebû Yusuf ondan farklı düşünmektedirler. Doğru görüş, Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a ait olandır. Çünkü onlara göre sayının fazla olması hüküm kaynağının güçlü olduğunun bir delili olamaz. Bu iddiayı ileri sürerken şu âyetleri delil almışlardır: * "وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين" ⁵¹⁰; * "ولكن أكثر الناس لا يعلمون" * "وقليل ما هم" ⁵¹³; * "ما يعلمهم إلا قليل" ⁵¹²

Tüm bunlara ilaveten âhâd haberlerle amel edilmesi konusunda, sahabenin selefi ve diğerleri râvi sayısının çokluğunu tercihe şayan bulmamışlardır. İşte bu icmâ'a binaen, bir kişinin aktardığı haberin iki kişinin aktardığı haber misali uygulamayı gerekli kıldığı hususunda ittifak edersek iki haber arasında çelişki ortaya çıkmış olur.⁵¹⁴

509 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 156

⁵¹⁰ Arâf, 187

⁵¹¹ Yusuf, 103

⁵¹² Kehf, 22

513 Sâd, 24

514 Serahsî, a.g.e., a.y; bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y

a7. Râvinin hürriyetinin dikkate alınması

İki haber arasındaki çelişkiden kurtulmanın bir diğer yolu da râvinin hür olup olmamasına bakılmasıdır. Bir konuda haber aktaranlardan biri hür diğeri köle ise bu takdirde hür olan tarafından rivâyet edilen haber esas alınır.⁵¹⁵

Pezdevi'ye göre râvinin erkek veya hür olması o haberin tercih edilmesini gerektirmez.⁵¹⁶

Erkek olma ve hür olma vasıflarını esas alarak tercihte bulunmak şahitlik bahsinde söz konusudur. Buna göre iki erkeğin şahitliği iki kadının şahitliğine, iki hürün şahitliği iki kölenin şahitliğine tercih edilir. Ancak haber rivâyeti konusunda erkek olma ve hür olma vasıflarını esas alarak tercihte bulunmak gerekli değildir. Öyle ki bir kadının rivâyet ettiği haber, bir erkeğin rivâyet ettiği habere denk olduğu gibi bir kölenin haberi bir hürün haberine denktir. Bundan da anlıyoruz ki haber rivâyeti meselesine şahitlik meselesiyle yaklaşmak doğru değildir. Şemsü'l-Eimme şöyle demektedir: Haber rivâyet etmenin hükmü şahitlik yapmanın hükmüne kıyasla elde edilemez.⁵¹⁷

Bir erkeğin haberini bir kadının haberine, hür bir kişinin haberini kölenin haberine tercih etmeyen kimileri, tercihte bulunmama durumunu ravi sayısına ve ravinin cinsiyet ve özgürlük vasıflarına dayandırmak yerine "hangi şartlara göre haberin üstün olması gerektiği" meselesine dayandırmak suretiyle şöyle demektedirler: "Hür iki kişinin haberi köle iki kişinin haberinden, iki erkeğin haberi iki kadının haberinden daha üstündür. Çünkü (onlara göre) hür iki kişinin ve iki erkeğin haberi tam bir delil iken iki kölenin ve iki kadının rivâyet ettikleri haber böyle değildir. İşte bundan dolayı şahitlik meselesinde olduğu gibi, erkeğin rivâyeti kadının rivâyetine, hürün rivâyeti kölenin rivâyetine tercih edilir. Halbuki hürün haberi ile kölenin haberi, erkeğin haberi ile kadının haberi (hüküm açısından) birbirine benzerdir."⁵¹⁸

Hanefiler, haberlerin rivâyeti meselesinin şahitlik meselesine benzetilmesine karşıdır. Çünkü onlara göre şahitlik konusunda, erkek ile kadın arasında; hür ile köle arasında ve iftira suçundan dolayı had cezası almış olan ile almayan arasında bir takım farklılıklar vardır. Eğer haberin rivâyetinde bu farklılıklar dikkate alınırsa rivâyet adına elde bir şey kalmayabilir. Bundan dolayı haber rivâyeti meselesinde

515 Bkz: Serahsî, a.g.e., a.y

516 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 157

517 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

518 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

râvinin kadın veya erkek, hür veya köle ya da iftira suçundan dolayı had cezası almış veya almamış olması arasında hiçbir fark yoktur. Yani Hanefilere göre eğer ravi kadın ise, şahitlik meselesinde olduğu gibi tek kadın râvinin rivâyet ettiği haberin kabul edilmemesi gibi bir durum söz konusu değildir.⁵¹⁹

Hanefiler özellikle kul hakları konusunda iki kişinin rivâyet ettiği haberi, bir kişinin rivâyet ettiği habere; iki hür tarafından rivâyet edilen haberi iki köle tarafından rivâyet edilen habere tercih etmektedirler. Ancak şer'î konularda uygulama açısından bir kişi tarafından rivâyet edilen haberle iki kişi tarafından rivâyet edilen haber arasında hiçbir fark yoktur.⁵²⁰

Bu konuya su ile ilgili mesele örnek verilebilir. Şöyle ki: Sika bir köle suyun temiz olduğunu haber verse, sika bir hür de pis olduğunu veya vasfının değiştiğini haber verse çelişki gerçekleşmiş olur ve kişi ağır basan kişisel görüşüne göre amel eder. Çünkü hüccet, hür bir kişinin haberi esas alınarak hüküm verme yöntemine dayalı olarak tamamlanmamış olmaktadır. İnanç açısından ise hür ile köle birbirine denktir. Dolayısıyla gerçekleşen çelişki ağır basan kişisel görüşe dayalı olarak tercihte bulunmaya neden olur.⁵²¹

Hür iki kişinin veya iki erkeğin rivâyet ettiği haberin tercihe şayan bulunması selevin icmâsıyla kabul edilmemiştir. Sahabe döneminden günümüze kadar haberin rivâyet edilmesi meselesinde tartışmalar yapılmış ancak onların, ne erkek olma ve hür olma vasıflarına dayalı olarak tercihte bulunmakla ne de râvi sayısının fazlalığına dayalı olarak tercih bulunma işlemleriyle meşgul olduklarını gösteren bir şey de (bize) ulaşmamıştır. Eğer bu, sahih bir yöntem olsaydı fazlasıyla güvenilir olma ve zapt ve itkân vasıflarının kuvvetli olmasına dayalı olarak tercihte buldukları gibi bu vasıflara (yani erkek olma, hür olma gibi vasıflara) dayalı olarak tercihte bulunma yöntemiyle meşgul olurlardı.⁵²²

Suyun (temiz ya da pis olması meselesinde) iki kişinin rivâyet ettiği haberi bir kişinin rivâyet ettiği habere, hür iki kişinin rivâyet ettiği haberi köle iki kişinin rivâyet ettiği habere tercih etme meselesine gelince: Kul haklarıyla alakalı olan bir meselede uygulama açısından böyle bir tercihte bulunulduğu açıktır. Şer'î

519 Bkz: Serahsî, a.g.e., c. II, s. 25

520 Bkz: Serahsî, a.g.e., a.y.

521 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

522 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 158

hükümlere gelince, uygulamanın gerekliliği açısından bir kişinin haberi ile iki kişinin haberi arasında denklik vardır.⁵²³

a8. Takrîr-i usûl yöntemi

İki nass arasında çelişki meydana geldikten sonra kendisiyle amel edilebilecek bir delil bulunamaması sebebiyle ya da bütün deliller arasında çelişki bulunması sebebiyle mezkûr (delillerin) sıralaması doğrultusunda başka bir delilin dayanak edinilememesi durumunda iki nass ile de bağlantılı olan tüm delillerle ilgili olarak asıl olanla amel edilmesi gerekmektedir. Buna göre muarazanın hükmünün iki kısım olduğu ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki, mümkün olduğu takdirde iki nass arasında çelişki gerçekleştikten sonra herhangi bir delilin dayanak edinilmesi, ikincisi ise mümkün olmadığı takdirde ise asıl olan ile amel edilmesi. Birinci kısım ile ilgili olarak şâyet çelişki iki âyet arasında gerçekleşmiş ise bu takdirde sünnetin dayanak alınması, iki sünnet arasında gerçekleşmiş ise o zaman iki kıyasın ya da sahabe sözünün dayanak alınması gerekir. Şâyet sahabe sözünün ve kıyasın dayanak alınması bir tür olarak benimsenirse bu takdirde takrîr-i usul (asıl olan ile amel edilmesi) de başka bir yöntem olarak dayanak edinilir.⁵²⁴

Çelişki bulunduğu zaman kitap, sünnet, sahabe sözü ve kıyas delillerinden herhangi biriyle meseleye çözüm bulunamadığı zaman takrîr-i usul yönteminin kullanılmasına örnek; eşeğin ve katırın artığı meselesidir Eşeğin artığı meselesinde deliller birbiriyle çeliştiği takdirde eğer kıyas ile amel edilme imkanı yoksa geriye şüphe etmek kalır ve o zaman da asıl olan ile amel edilmesi gerekir. Eşek etinin helal ya da haramlığı noktasında haberler arasında çelişki konusunda Abdullah bin Ebi Evfâ tarafından rivâyet edilen "Nebi (a.s.) Hayber günü ehil eşek etinin yenmesini haram kıldı"⁵²⁵ haberi ile Gâlib bin Ebcer tarafından rivâyet edilen "Nebi (a.s.) ehil eşek etinin yenmesini helal kıldı"⁵²⁶ şeklindeki haber örnek verilebilir. Bu

523 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

524 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 122

525 Buhârî, Cihâd, 130. Bab, hd.no: 2991, s. 737; Meğâzî, 35. Bab, hd.no: 4173, s. 1025; Nikâh, 31. Bab, hd.no: 5115, s. 1304; Zebâih, 27. Bab, hd.no: 5520, s. 1405; Kıyâ, 4. Bab, hd.no: 6961, s. 1723-24; Müslim, Sayd, 5 ve 6. Bablar, hd.no: 23, 30, 36, c. II, s. 933, 935, 936; Nikâh, 3. Bab, hd.no: 29-32, c. I, s. 635; Ebû Dâvûd, Et'ime, 26 ve 33. Bablar, hd.no: 3788, 3790, 3808, 3810, 3811, s. 681-685; Tirmizî, Nikâh, 29. Bab, hd.no: 1121, 1122, s. 266; Sayd, 9. Bab, hd.no: 1474, s. 349; Et'ime, 6. Bab, hd.no: 1795, s. 416; Nesâî, Sayd, 29 ve 31. Bablar, hd.no: 4327 vd, s. 666 vd; Dahâyâ, 43. Bab, hd.no: 4447, s. 682; Nikâh, 71. Bab, hd.no: 3365 vd, s. 520 vd; İbn Mâce, Zebâih, 13. Bab, hd.no: 3193 vd, s. 540 vd; Nikâh, 44. Bab, hd.no: 1961 vd, s. 339 vd; Dârimî, Edâhî, 22. Bab, hd.no: 2036, c. II, s. 1267; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 79, 103, 142, 147; c. II, s. 21, 102, 143, 144, 219; c. III, s. 361, 419; c. IV, s. 132, 213; Beyhakî, Dahâyâ, 74. Bab, hd.no: 19467, c. IX, s. 556; Dârekutnî, Sayd, hd.no: 4773, 4782, c. V, s. 519, 522-23

526 (ان النبي اباح لحوم الحمير الاهلية) kaynaklarda bulunamamıştır

haberler eşek eti hakkında şüphe duyulmasını gerekli kıldığı gibi onun artığıyla ilgili olarak da şüphe duyulmasını gerekli kılmaktadır. Eşeğin artığı eşek etinin bir ürünüdür. O zaman artığının hükmü etinin hükmü gibi olur. Ayrıca bu konuda sahabe arasındaki ihtilaf açıkça görülmektedir. İbn Ömer eşeğin ve katırın artığı olan su ile abdest almayı mekruh saymış ve bunların artığının pis olduğunu söylemiştir. Buna mukabil İbn Abbas ise eşeğin kuru yonca ve saman ile beslendiğini, dolayısıyla artığının temiz olduğunu ve artığı olan su ile abdest almakta herhangi bir sakınca olmadığını ifade etmiştir.⁵²⁷

Hanefilere göre eşeğin artığı eşek etinin hükmüne tabidir. Eşek etinin hükmü karmaşıktır ve kesin olarak haram değildir. Hanefilere göre artığının hükmü de aynıdır. Eti ve artığının haramlığı ve necisliği konusunda kesinlikle hiçbir fark yoktur. Fakat bazı alimlere göre bu yolla şüphe ve karmaşıklığın gerçekleşmesi kabul edilemez. Bu iki hadisten (yani Gâlib bin Ebcer ve Abdullah bin Ebi Evfa'nın rivâyet ettikleri hadisler) biri diğerine tercih edilemediği takdirde şüphe ve karmaşıklık devam eder. Burada haramlık bildiren haber helallik bildiren habere tercih edilir ki âlimlerin pek çoğu (buna göre) eşek etinin haram olduğuna hükmetmişlerdir.⁵²⁸

2. Haber-i Vâhid – Kıyas İlişkisi

A. Kıyas delilinin Haber-i Vâhiden Öncelikli Bir Delil Olması

Alimler arasında kıyasın mı yoksa haber-i vâhidin mi öncelikli bir delil olduğu konusunda görüş ayrılıklarının bulunduğu görülmektedir. Hangi alanda ve hangi noktada bu iki delilin birbirine öncelik sağladığı yönündeki yaklaşım farklılıklarının, uygulama boyutuna da yansıdığı görülmektedir. Yaklaşım farklılıklarının, kıyası şer'î bir delil olarak kabul etmeyenlerden ziyade kabul edenler arasında cereyan etmesi farklı hukuki sonuçları doğurduğu müşahede edilmektedir.

Kıyasın, haber-i vâhiden öncelikli bir delil olduğunu savunanlar arasında Mâlik b. Enes zikredilebilir. Malik b. Enes, uygulama noktasında kıyasın haber-i vahide önceliği olduğunu savunmaktadır. Çünkü kıyas, sahabe selefinin icmâsıyla bir delildir. Kitap, sünnet ve icma delil olma yönünden haber-i vahidden daha kuvvetli delillerdir ve aynı şekilde icmâ' ile sabit olan bir delil de daha kuvvetli bir

527 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 131; bkz: Debbûsî, a.g.e., s. 215

528 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

delildir.⁵²⁹ Pezdevî'nin ifade ettiğine göre İmam Mâlik; kıyas delilini –Hanefilerin aksine- fakih ve müçtehit olmakla maruf olan Ömer, Ali, Aişe gibi sahabiler tarafından rivâyet edilen hadislerden bile öncelikli olarak değerlendirmektedir.⁵³⁰ Ayrıca Abdülazîz el-Buhârî, "el-Kavâtî" yazarı tarafından aktarılan ve İmam Mâlik'e isnat edilen "haber-i vahid kıyasa aykırı olduğunda kabul edilmez" şeklindeki sözün kendisinden sâdır olduğuna dair kesin bir bilgi söz konusu değildir;⁵³¹ demek suretiyle İmâm Mâlik'e bu görüşlerin birileri tarafından isnat edilmiş olabileceğini ifade etmekte ve onun bu görüşte olabileceğine dair temkinli bir yaklaşım sergilemektedir.

Kıyasın haber-i vâhiden öncelikli bir delil olduğu görüşünde olanların, iddialarını desteklemek için müracaat ettikleri örnekler arasında şunlar zikredilebilir:

Örneğin; İbn Abbas, Ebu Hureyre'nin rivâyet ettiği "ateşin temas ettiği şey(e dokunmak)tan dolayı abdest alın" rivâyetini işittiğinde "sıcak suyla abdest aldığımda ateşin temas ettiği şeyle abdest almış olmuyor muyum?" demek suretiyle kıyaslamada bulunmuş ve mevcut rivâyetin şüpheli olduğunu imâ etmeye çalışmıştır. Yine İbn Abbas'ın, Ebu Hureyre'nin "cenaze taşıyan kişi abdest alsın" şeklindeki rivâyetini işitince "kuru odun parçalarını taşımaktan dolayı abdest almamız mı gerekiyor?"⁵³² şeklindeki itirazı bir başka örnek olarak gösterilebilir. Hz. Ali, kıyas yöntemini esas alarak Berva' binti Vâsik'ın rivâyet ettiği hadisi reddetmiştir.⁵³³ Aynı şekilde Hz. Ömer, kıyasa dayanarak Fatıma binti Kays'ın rivâyet ettiği hadisi reddetmiştir. İbrahim en-Neha'î ve eş-Şa'bî, "veled-i zina üç şerhlerden biridir" şeklindeki rivâyeti reddetmişler ve "şâyet veled-i zina üç şerhlerden biri olsaydı annesinin onu doğurması beklenmezdi" dolayısıyla bu kıyas konusudur, demişlerdir. Kıyası öncelikli delil olarak kabul edenler sahabe selefinin icmâ' etmesini, kıyasın hüküm kaynağı olduğunun delili sayarlarken haber(-i vâhid)in, Rasulullah'a aidiyetinde/ittisalinde şüphe unsurunun mevcut olduğunu göz önünde bulundurmamak suretiyle kendi görüşlerini gerekçelendirme yoluna gitmişlerdir. Onlara göre uygulama açısından kıyasla sabit olan bir hükmün haber-i vahidle sabit olan hükme üstünlüğü söz konusudur. Çünkü râvide yanılma ve yalan konuşma ihtimali

529 Serahsi, a.g.e., c. I, s. 339

530 Abdülazîz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 551 vd.

531 Abdülazîz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 550-551

532 Bkz. Ebu Davud, Cenâiz, 39. Bab, hd.no: 3161, s. 568-69; Tirmizi, Cenâiz, 17. Bab, hd.no: 993, s. 236-37; İbn Mace, Cenaiz, 8. Bab, hd.no: 1463, s. 260; Ahmed b. Hanbel, c. II, s. 454

533 Bkz. Ebu Davud, Nikâh, 32. Bab, hd.no: 2114-2116, s. 367; Tirmizi, Nikâh, 44. Bab, hd.no: 1145, s. 271; İbn Mace, Nikâh, 18. Bab, hd.no: 1891, s. 329

söz konusu olduğundan kıyas, haber-i vahidden daha sağlam bir delildir. Halbuki yalan ve yanılma ihtimali kıyasta mevcut değildir.⁵³⁴

B. Haber-i Vâhidin Belli Şartlara Göre Kıyastan Öncelikli Delil Olması

Mâlik b. Enes ve onun gibi düşünenlerin aksine haber-i vâhidin, kıyastan öncelikli bir delil olduğunu savunanlar vardır ve bunlar arasında Hanefiler de bulunmaktadır.

İmam Serahsî'nin; Hanefilere göre, haber-i vahidin esas alınmak suretiyle kıyas delilinin terk edilmesinin, sahabe ve onlardan sonraki selef arasında inkâr edilemeyecek ölçüde yaygın bir uygulama olduğunu⁵³⁵ dile getirmesi haber-i vâhidin Hanefilerce öncelikli bir delil olarak kabul edildiğini göstermektedir.

Hanefi alimlerine göre her haber-i vahid delil olma bakımından kıyastan öncelikli kabul edilmiştir. Örneğin Hanefi alimleri unutarak yiyip içen oruçlunun hükmü konusunda, her ne kadar kıyasa aykırı ise de Ebu Hureyre'nin rivâyet ettiği haberi delil almışlar, hatta Ebu Hanife "şâyet bu rivâyet olmasaydı kıyasa dayanarak hüküm verirdim" demiştir. Aktarıldığına göre Ebu Yusuf, mali konuların bir kısmında (Ebu Hureyre'nin rivâyet ettiği) musarrât hadisini delil almış ve müşterinin muhay.y.erlik hakkını ispata çalışmıştır. Ebu Hanife'nin de "Allah ve Rasulünden bize ulaşan ne varsa hepsi başım gözüm üzeredir" dediği sabittir. Hanefilerin selef alimlerinden, râvinin fakih olmasının şart olduğuyla ilgili hiçbir görüş aktarılmamıştır. Buna göre bu görüş (yani râvinin fakih olması şartı) sonraki dönemlerde ileri sürülmüş bir görüştür. Örneğin Hanefilerin musarrât hadisini reddetmelerinin sebebi, bu haberin kitaba ve meşhur sünnete aykırı olmasıdır. Yoksa râvisi fakih olmadığı için bu ve benzeri haberler reddedilmemiştir.⁵³⁶

Hanefiler bu görüşlerini destekleyebilmek amacıyla şu olayı örnek vermektedirler: "Hamel b. Malik, ceninle ilgili olarak ğurre meselesinde Nebi (a.s.)'in uygulamasını Hz. Ömer'e rivâyet edince, Hz. Ömer şöyle demiştir: "Bu konuda Nebi (a.s.)'in bir uygulaması olduğu halde neredeyse kendi görüşümüze göre hüküm verecektik ki bizim görüşümüz Nebi (a.s.)'in uygulamasının tam aksineydi". Başka bir rivâyette ise, "şâyet bu rivâyette bulunmasaydın bunun aksine

534 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 552; bkz. Debbûsî, a.g.e., s. 180-181

535 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 339

536 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s 559

bir görüş belirleyecektik” dediği aktarılmaktadır.⁵³⁷ Bir diğer örnek ise İbn Ömer’in sözleridir. İbn Ömer şöyle aktarıyor: “ كنا نخابر ولا نرى بذلك بأساً حتى اخبرنا رافع بن خديج ان النبي نهى ” (Bizler, muhâbere yöntemini kullanıyorduk ve bunda da hiçbir sakınca görmüyorduk. Tâ ki Râfi’ b. Hudeyc bize Rasulullah’ın, ekilir alanların kiralanmasını yasakladığını haber verinceye kadar bu yöntemi kullanmaktaydık. Daha sonra Râfi’in bu sözü üzerine biz de bu işlemi yapmaktan vazgeçtik). Böyle de yapmaları gerekirdi; zira her ne kadar şüphe unsuru, yapılan nakilde olsa bile Nebi (a.s.)’ın sözü aslı itibariyle bilgi gerektirir.⁵³⁸

Hanefilerin konuyla ilgili olarak dayandıkları esaslardan biri de sahabe uygulamasıdır. Buna göre sahabe, herhangi bir haber-i vahidi işittiklerinde kıyasa dayanarak haber-i vahidden elde edilen hükümleri terk ediyorlardı. Örneğin, Ebu Bekir (r.a), kişisel görüşüne dayanarak verdiği bir hükmü Bilal’den işittiği bir hadise dayanarak iptal etmiştir. Hz. Ömer, ceninle ve parmakların diyetleriyle ilgili olarak kendi görüşünü terk etmiş ve “bu konuda Rasulullah’ın sünneti varken nerdeyse kendi kişisel görüşümüzle hüküm verecektik” demişti. Yine Hz. Ömer, Dahhâk ibni Müzâhim’in rivâyet ettiği hadise dayanarak kadının, kocasının diyetine mirasçı olamayacağı şeklindeki kişisel görüşünü terk etmiştir. İbn Ömer, Râfi’ b. Hudeyc’ten işittiği hadise dayanarak müzaraa ile ilgili kişisel görüşünden vazgeçmiştir” diyen Abdülaziz el-Buhârî bunun örneklerinin çok olduğunu⁵³⁹ ifade etmektedir.

Haber-i vâhidin kıyastan öncelikli bir delil olduğunun dayanaklarından biri de kıyasta kullanılan vasfın niteliğidir. Serahsî konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: “Kendisine dayanarak kıyas yapılan vasfa (özelliğe) gelince... Kıyasın aslında şüphe unsuru mevcuttur. Çünkü biz, mansusun hükmünün diğer vasıflar arasından o vasfa dayanarak belirlenmesini kesin olarak bilemeyiz. Aslında şüphe bulunan (yani kıyas) şey, aslına dair kesin bir bilgi oluştuktan sonra tarikinde (bize ulaşmasında/ senesinde) şüphe bulunan şey (haber-i vahid) gibi değildir. Haber-i vahidle ilgili şüphe, râvi hakkında unutmama ve hata yapma itibariyledir, bu ise arızı (geçici) bir durumdur. Kıyasla ilgili şüphe ise, diğer vasıflar arasından (tercih edilen) vasfın asıl olup olmadığıyla ilgili tereddüt sebebiyledir.”⁵⁴⁰

“el-Mu’temed” adlı eserinde Ebû’l-Hüseyin el-Basrî; “haber-i vahid kıyasa muhalif olduğunda” meselesiyle ilgili olarak şöyle demektedir: Şâyet kıyasın illeti,

537 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 339

538 Serahsî, a.g.e., a.y.; bkz: Abdülaziz el-Buhârî, c. II, s. 545

539 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 552

540 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 339; Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 551 vd.

kesin bir nassla belirlenmiş ise ve haber-i vahid de o kıyasın gereğini iptal ediyorsa kıyasla amel edilmesinin gerekliliği hususunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Çünkü illete göre nass olan, hüküm yönünden de nass gibidir. Böyle bir nassa haber-i vahidin aykırı olması mümkün değildir. Şâyet kıyasın illeti, zannî bir nasstan elde edilmiş ise o kıyasla haber-i vahid arasında belli bir çelişki söz konusu olursa o zaman kıyasla değil de haber-i vahidle amel edilmesi ittifakla daha evlâdır. Çünkü haber-i vahid açık bir şekilde hükme delalet etmektedir. İllete delalet eden haber ise dolaylı olarak hükme de delalet eder. Şâyet kıyasın illeti, zanni bir asıldan istinbat edilmişse o zaman haber-i vahidle amel edilmesinin daha evlâ olduğunda ihtilaf söz konusu değildir.⁵⁴¹

Hanefi alimleri; haber-i vâhidin kıyastan öncelikli bir delil olduğunu delillendirebilmek amacıyla hadis râvilerinin niteliğini baz alarak meseleyi ve kendi yaklaşımlarını şu şekilde dile getirmektedirler: "Her haber kabule şayan değildir. Kabul etmekten maksat tasdik etmek anlamına gelmediği gibi reddetmekten maksat da tekzip etmek değildir. Aksine yalan söyleme veya yanlışlık yapma ihtimali bulunmakla birlikte âdil bir kişinin sözünü kabul etmemiz, doğru söyleme ihtimali olmakla birlikte fasık kişinin sözünü kabul etmememiz gerekir. Doğrusu makbul olandan maksat, kendisiyle amel edilmesi gereken haber; merdud olandan maksat ise uygulama açısından bize herhangi bir sorumluluk yüklemeyen haber demektir. Haberin kabule şayan olması için ittifak edilen şartların yanı sıra ihtilaf edilen şartlar da mevcuttur. İster kıyasa uygun olsun ister kıyasla çelişsin fark etmez, mutlak olarak bir haberin kabule şayan olabilmesi için râvinin rivâyet(i meslek edinmek)le, âdil olmakla, zâbit ve fakih olmakla tanınmış olması gibi bir takım şartlar vardır. Bazı âlimlere göre ise fakih olması şart değildir.⁵⁴²

Sahabe arasından fakih olmakla tanınmış olan râvilerin rivâyet ettikleri hadisler, kıyasa uygun da olsa aykırı da olsa bir hüküm kaynağıdır. Bu görüş, fukahanın çoğunluğu ve hadis imamları tarafından benimsenmiş bir görüştür. Eğer hadis kıyasa uygun (muvafık) ise, kıyasla desteklenmiş, yani kıyasla kuvvetlendirilmiş olur. Buna göre kıyas değil de o hadis esas alınır; kıyas ise hadisi destekleyen bir unsur olmuş olur.⁵⁴³

Şafiilere ve hadis imamlarının çoğunluğuna göre ise râvisi ister alim ve fakih olsun ister âdil ve zabıt olduktan sonra alim ve fakih olmasın, o râvinin rivâyet ettiği

541 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 551

542 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 550

543 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 550-551

haber öncelikli olarak tercih edilir. Ebû'l-Hasan el-Kerhî de aynı görüştedir. İsa b. Ebân'a göre ise, eğer râvi âdil, zâbit ve alim ise o zaman onun rivâyet ettiği haber kıyasa takdim edilir. Değilse bu da içtihat konusudur.⁵⁴⁴ Rivâyet ettiği haberin kıyastan öncelikli bir delil kabul edilebilmesi için İsa b. Ebân'a ve İmam Ebû Zeyd'e göre râvinin fakih olması şart iken, Ebû'l-Hasan el-Kerhî ve onun izinden giden alimlere göre ise şart değildir. Aksine kitap ve meşhur sünnete muhalif olmadıkça, âdil ve zabıt râvinin rivâyet ettiği haber kıyastan öncelikli bir delil olarak kabul edilir.⁵⁴⁵

Fakih olmakla değil de âdil ve zâbit olmakla maruf olan kişinin haberi kıyasa muvafık olduğunda o haberle amel edilir. Yani bu tür bir haberle amel edilmesi gereklidir. Eğer kıyasa aykırı ise, her yönüyle içtihat kapısı kapanmadıkça ve zaruret olmadıkça haber terk edilmez. Hatta bir yönüyle herhangi bir kıyasa uygun olup da başka bir yönden başka bir kıyasa muhalif olan hadis de terk edilmez. Ancak meçhul bir râvi tarafından rivâyet edilen haber böyle değildir. Râvisi meçhul olan haber herhangi bir kıyasa uygun olup da başka bir kıyasa aykırı ise o haber bırakılır ve meçhul haberin muhalif olduğu kıyasla amel edilir.⁵⁴⁶

Meçhul râvinin rivâyet ettiği hadis belirginlik kazanmadıkça, yani bu meçhul râvinin rivâyet ettiği hadis insanlara/hadis alimlerine ulaşmamışsa ve onlar tarafından da bu hadis açıkça reddedilmemişse bu hadise dayanılarak kıyas terk edilmez ve bu hadisle günümüzde amel edilmesi gerekmez. Yani, günümüzde meçhul râvinin rivâyet ettiği hadis belirginlik kazansa bile o hadisle amel edilmesi gerekmez, fakat eğer kıyasa muvafık ise o zaman onunla amel edilebilir. Çünkü o meçhul râvi ilk asır insanların dandır. Dolayısıyla meçhul de olsa o kişinin âdil olması kuvvetle muhtemeldir.⁵⁴⁷

Sahabe ve tabiunun, meçhul râvinin rivâyetiyle amel ettiklerinin açıkça görülmemesi meselesinde Ebu Hanife'nin ashâbı ihtilaf etmişlerdir. Bunların bir kısmı sahih kıyasa aykırı olmadığı sürece böyle bir haberle amel edilmesi gerekir, eğer sahih kıyasa aykırı ise o zaman amel edilmesi gerekmez derken bir kısmı da kıyasa muvafık olmadığı sürece bu tür bir haberle amel edilemeyeceğini söylemişlerdir. Bu görüşü aynı zamanda Şafii ve arkadaşları da savunmaktadır. Bir kısmı da sahih kıyasa aykırı olsa bile bu tür bir haberle amel edilmesi gerektiğini

544 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 551

545 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 558

546 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 553-554

547 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 565

savunmuşlardır. Şafî'ye göre meçhul râvinin âdil olup olmadığı açıkça bilinmemektedir; adâlet vasfı ise haberlerin delil olarak kabul edilmesinin şartlarından biridir. Bu şart bulunmadığı için meçhul râvinin rivâyeti delil kabul edilmez. İşte bundan dolayı Ma'kıl bin Sinan'ın mufavvaze³nin mihri konusunda rivâyet ettiği haberi kabul etmemektedir. Hanefilere göre ise; bu râvilerin yaşantılarında açıkça görülen husus bir takım arzi durumlar sebebiyle âdil veya fasık olup olmamalarıdır. Dolayısıyla (râvinin) müslüman olup olmadığı meselesinde yapıldığı gibi zahiri duruma bakılarak hüküm verilmesi gerekir. Ma'kıl tarafından rivâyet edilen hadis meselesine gelince, Abdullah bin Mes'ûd onun bu rivâyetini kabul etmiştir. Halbuki o Ma'kıl'in âdil olduğunu bilmeseydi rivâyetini kabul etmezdi. İbn Mes'ûd'un, Ma'kıl'in rivâyetini kabul etmesi Ma'kıl'in âdil olduğunu gösteren bir olaydır. Dolayısıyla Ma'kıl'in rivâyet ettiği haberin kabulü gerekir.⁵⁴⁸

Bazı usulcülere göre üç şart/koşul olmadıkça haber-i vahidi esas almak yeterli olmaz. Bu üç şart de şunlardır:

- * Bizzat Rasulullah'tan geldiği sabit olmalı
- * Belli bir hükme delalet etmeli
- * Ve onunla amel edilmesi gerekli olmalı.

Bu görüşte olanlara göre ilki, zanni bir durumdur. İkinci ve üçüncüsü ise yakiniy.y.attandır. Kıyası esas almak ise dört veya beş şartla/koşulla tamamlanmış olur. Bunlar da:

- * Asl'ın hükmü sabit olmalı.
- * Asl'ın hükmü belli bir illetle muallel olmalı.
- * Bu illet fer'de de bulunmalı.
- * İlletin tahsis edilmesini caiz görenlere göre fer'de herhangi bir (illeti) engelleyici unsur bulunmamalı.
- * Onunla amel edilmesi gerekli olmalı.

3 Boşama yetkisi kendisine devredilen kadın. Velisi tarafından mehir kesilmeden evlendirilen kadın.
(Erdoğan, a.g.e., s. 317)

548 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 566

Bu öncüllerden birinci ve beşinci özellikler yakiniy.y.attandır. Diğerleri ise zanni özelliklerdir. Durum böyle olduğunda haber-i vahidle amel edilmesi daha az zann barındırır. Böylece haberin tercihe şayan olması gerekir.⁵⁴⁹

V. HABER-İ VÂHİDİN DELİL OLDUĞU ALANLAR

Haber-i vâhidin delil ve uygulanabilir olduğu alanların tespit edilmesi, fikhî hükümlerin belirlenebilmesi için önem arz etmektedir. Hanefi usulcileri, bu alanları tespit ederken hakları esas alarak meseleyi Allah hakları ve kul hakları şeklinde iki kısımda değerlendirmişlerdir. Hukukullah alanını da tespit ederken cezâî müeyyidesi olan ve olmayan alanlar şeklinde ele alırlarken, bu hakların dünyevî anlamda cezâî müeyyidesi olup olmadığını dikkate alarak meseleyi çözmeye çalışmışlardır. Cezâî müeyyide noktasında, dünyevî anlamda cezâî müeyyidesi olmayan alanların uhrevî anlamda cezâî müeyyidesinin bulunmadığını belirtmeye çalıştıkları düşünülmemelidir.

Kul hakları alanını da salt ilzâmın bulunduğu, salt ilzâmın bulunmadığı ve bir yönüyle ilzâm barındıran bir yönüyle de barındırmayan şeklinde üç kısımda değerlendirmeye tâbi tuttıkları görülmektedir.

Konu taksimâtına bakıldığında Pezdevî'nin bu konuyu beş başlık altında değerlendirdiği görülmektedir. Buna karşın Serahsî ise dört başlık altında meseleyi ele almaktadır. İki usulcünün de meseleyi aynı şekilde değerlendirdikleri görülmekle birlikte başlık tespitinde farklılık ortaya koymuşlardır. Buna göre örneğin Pezdevî, a) Cezâî müeyyidesi olan, b) Cezâî müeyyidesi olmayan, c) Salt ilzâmın bulunduğu kul hakları, d) Salt ilzâmın bulunmadığı kul hakları ve e) Bir yönüyle ilzâm bulunan bir yönüyle de bulunmayan kul hakları alanı şeklinde beşli taksimâtı esas alırken; Serahsî konu başlıklarını şu şekilde dile getirmektedir: a) Dinin fûrû'una ait, nesh ve tebdîl ihtimali bulunan şer'î hükümler. Serahsî bu kısmı da kendi içinde 1) İbadetler gibi, bir takım şüpheler dolayısıyla reddedilemeyen şer'î hükümler ve 2) Birtakım şüpheler dolayısıyla reddedilen şer'î hükümler olmak üzere iki kısma ayırmıştır. B) Salt ilzâmın bulunduğu ve bütün insanların eşit kabul edildiği kul hakları alanı, c) Kesin olarak bağlayıcılığın/ilzâmın bulunmadığı, kullar arasında gerçekleşen muâmelat alanı ve d) Bir yönüyle ilzâm bulunan bir yönüyle de bulunmayan kul hakları alanı.

549 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. II, s. 553

1. Hukûkullah Alanı

A. Cezâî Müeyyidesi Olmayan Alan

Hanefi alimlerine göre bu alana ibadetler ve ibadetlere benzeyen davranışlar girmektedir ve bu kısımda haber-i vahid hüküm kaynağıdır.⁵⁵⁰ Çünkü onlara göre şer'î kurallar/ibadetler dinin asıllarından/usulü'd-dinden olmayıp dinin fer'î konuları/furu'u'd-din arasında yer almaktadır.⁵⁵¹ Dinin fer'î konularından olduğu için haber-i vahid bu kısımda (yani ibadetler alanında) hüküm kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu, çoğunluğun benimsediği bir görüştür. Alimlerin bir kısmına göre ibadetin asıllarında haber-i vahid makbul sayılmaz iken ibadetin fer'lerinde makbul sayılır. Örneğin süttten kesilmiş olan deve veya düvenin nisap miktarının temelini belirlemesi noktasında haber-i vahid makbul sayılmaz. Çünkü bu miktar asıldır ve ibadetin temel unsurlarından biridir. Ancak beş ölçek üzerine ilave olunan nisap miktarının belirlenmesi noktasında haber-i vahid makbul sayılır. Çünkü bu miktar fer'î bir konudur ve asıl olan miktara dayanmaktadır. Bu kişilere göre ibadetin temel unsurları/asılları dinin rükünleri ve kaideleri arasında yer aldığı için ibadetin temel unsurlarının tespitinin şüphe unsuru barındıran bir delille yapılması caiz değilken temel unsurlara dayalı olan unsurların kıyasla tespiti caizdir.⁵⁵² Genel çoğunluğun benimsediği görüşün esası; ibadetlerden maksat uygulama olduğu için ibadetlere dayandırılan hususların tespit edilmesinde olduğu gibi uygulama açısından gereklilik bildiren delillerle de tespit edilmesinin caiz olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Nitekim haber-i vâhidle amel edilmesini zorunlu kılan deliller, ibadetlerin asıl mı yoksa fer'î mi olduğu hususunda ayırmda bulunmamaktadır. Sahabenin de ister asli ibadetler olsun ister fer'î ibadetler olsun herhangi bir ayırma tabi tutmaksızın her iki kısımda da ahad haberleri makbul saydıkları müşahede edilmektedir.⁵⁵³

Hanefilere göre aslen ibadet olmadığı halde ibadetlere benzeyen davranışlar alanında da ibadetler alanında olduğu gibi haber-i vâhid hüccettir. Çünkü ibadetler, (delillerde) bir takım şüpheler bulunsa bile vücbiyet arzeder ve dolayısıyla da haber-i vâhide dayanılarak ibadetlerin tespit edilmesi mümkündür. Ancak bununla birlikte başka herhangi bir şart ileri sürmeksizin daha önce Hanefilerce zikredilen râvinin âdil olması ve haber-i vahidin kitaba aykırı hüküm taşıması türünden

550 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 40-41

551 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 40

552 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y

553 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 333

şartlar mevcut olduğu takdirde ibadetlerin ve ibadete benzeyen davranışların belirlenmesi noktasında haber-i vahid hüküm kaynağı olmaktadır.⁵⁵⁴

Bu kısım ile ilgili olarak bir kısım alim sayı şartını da ileri sürmekte ve iki râvi tarafından rivâyet edilmedikçe haber-i vahidin makbul sayılmayacağını ileri sürmektedir. Bu görüşleri için de Nebi (a.s.)'ın başka biri şahitlik edinceye kadar Zü'l-Yedeyn'in aktardığı haberi makbul saymamasını; Ebu Bekr'in, Muhammed b. Mesleme şahitlik edinceye kadar ninenin mirastaki payıyla ilgili Muğire'nin rivâyet ettiği haberi kabul etmemesini; izin istemeyele ilgili olarak Hz. Ömer'in, Ebu Sa'îd el-Hudrî de rivâyet edinceye kadar Ebu Musa'nın aktardığı "Rasulullah'ın şöyle dediğini işittim: Sizden biri ev sahibinden izin istediğinde üç kere istesin. Eğer kendisine izin verilmemişse geri dönsün" şeklindeki haber⁵⁵⁵ ile amel etmemesini delil getirmektedirler.⁵⁵⁶

Hanefilere göre genel çoğunluğun benimsediği gibi bir haberin makbul sayılması hususunda râvi sayısının şart koşulmaması gerçeğe daha uygundur. Çünkü haber-i vahidin makbul sayılmasında asıl olan sahabe icmâ'idir ki onlar, herhangi bir sayı şartı ileri sürmeksizin ahad haberler ile amel etmişlerdir. Örneğin Hz. Ebû Bekir, Hz. Bilâl'in aktardığı haberle, Hz. Ömer cenin ile ilgili olarak Hamel bin Malik'in rivâyet ettiği haberle ve Abdurrahman'ın Mecusiler hakkında rivâyet ettiği haberle, Hz. Ali mezî meselesinde Mikdâd'ın rivâyet ettiği haberle amel etmiştir.⁵⁵⁷ Onların bu ve benzeri türden rivâyetlerle amel etmelerinde önemli olan husus, rivâyette doğruluk payının ağır basmasıdır yoksa onlara göre rivâyette yalan payı ortadan kalkmış olmamaktadır. Kısacası yalan bulunma ihtimalinin ortadan kalkması hususunda ilave sayı şartının ileri sürülmesinin hiçbir etkisi yoktur. Rivâyet konusunda kişinin hür olmasının, erkek olmasının, gören biri olmasının hiçbir önemi olmadığı gibi sayının da hiçbir önemi yoktur.⁵⁵⁸

Pezdevî gibi Hanefî usulcülerini, Rasulullah'ın, Zü'l-Yedeyn'in verdiği habere itibar etmemesinin nedeni olarak; şüphenin mevcut olmasını göstermektedirler. Çünkü mezkur hâdise büyük bir kalabalık içinde cereyan etmişti ve böyle bir durumda olması gereken de olayın şöhret ve yaygınlık kazanmasıydı. Aynı şekilde

554 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 40-41

555 Buhârî, İsti'zân, 13. Bab, hd.no: 6245, s. 1558; Müslim, Âdâb, 7. Bab, hd.no: 32, 34, 35, 37, c. II, s. 1030; Ebû Dâvûd, Edeb, 140. Bab, hd.no: 5180, s. 936; Tirmizî, İsti'zân, 3. Bab, hd.no: 2690, s. 606; İbn Mâce, Edeb, 17. Bab, hd.no: 3706, s. 614; Dârimî, İsti'zân, 1, 2 ve 3. Bablar, hd.no: 2671 vd, c. III, s. 1717 vd; Ahmed b. Hanbel, c. III, s. 6, 19, 221; c. IV, s. 393, 400, 403, 410, 418; Beyhakî, Eşribe, 39. Bab, hd.no: 17664, c. VIII, s. 589

556 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 41

557 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

558 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

bazı durumlarda sahabenin sayıyı itibara aldıklarına dair yapılan nakillere bakıldığında, o olaylarda şüphe unsurunun mevcut olması neticesinde sayıyı dikkate almışlardır. Ancak sayıyı dikkate almaları ihtiyatlı olmak istemeleri bakımındandır yoksa sayının şart olması bakımından değildir. Örneğin Hz. Ali, kendisine göre rivâyette şüphe unsuru mevcutsa râviye yemin ettirmesine rağmen yemin ettirmeksizin Hz. Ebû Bekir'in rivâyetini makbul saymıştır. Bu durum da bize, ihtiyatlı olma açısından böyle davrandıklarını göstermektedir. Yoksa eğer râvi sayısı şart olmuş olsaydı sahabe her halükarda bu şarta riâyet ederdi.⁵⁵⁹

B. Cezâî Müeyyidesi Olan Alan

Alimlerin büyük çoğunluğu had cezalarının ahad haberler ile tespitinin caiz olduğu görüşüne sahiptirler. Ebu Yusuf'un da "el-Emâlî" adlı eserinde böyle dediği aktarılmıştır. Bu görüşü aynı zamanda Ebu Bekir el-Cassâs ve Hanefilerin çoğunluğu da benimsemektedir. Ancak Ebu'l-Hasan el-Kerhî'ye göre ise had cezalarının ahad haberler ile tespiti caiz değildir. Pezdevi ve Şemsü'l-Eimme de el-Kerhî'nin görüşünü benimsemişlerdir. Mütakellimin âlimlerinden olan Ebu Abdullah'ın görüşü de bu yöndedir.

İlk görüşte olanların, yani had cezalarının âhâd haberlerle tespit edilebileceğini savunanların ileri sürdükleri gerekçeler arasında, "delil olabilmesi için haber-i vâhidde dikkate alınan husus, doğruluk tarafının ağır basmasıdır" şeklindeki görüş vardır. Onlara göre, böyle olduğu takdirde bir takım şüpheler sebebiyle reddedilenler ile sabit olanlar hakkında âhâd haberle amel edilmesi gereklidir. Salat yalan bulunuyor diye, bir takım şüpheler dolayısıyla reddedilen konularda uygulamayı engelleyen bir özellik bulunsaydı, bu gibi konularda kesin bir delile dayanarak uygulama yapılması imkansız olurdu. Dolayısıyla yalan ihtimali bulunsa bile nassın delaletine dayanarak uygulamada bulunulabilir.⁵⁶⁰

Had cezalarının ahad haberler ile tespit edilebileceğini savunanların dayanaklarından biri şudur: Hadler amelî-şeriatın bir parçasıdır. Diğer şer'î konularda olduğu gibi hadlerin haber-i vahidde tespiti caizdir. Haber-i vahidde şüphe bulunması haber-i vahidin bu kısımda makbul sayılmasına engel değildir.⁵⁶¹ Nasıl ki kısas cezası, haber-i vâhide dayanılarak tespit edilebiliyorsa hadlerin de haber-i vâhide dayanılarak tespit edilmesi mümkündür. Bu görüşü savunanların dayanakları

559 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

560 Serahsî, a.g.e., c. I, s. 334

561 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 42

arasında bir zimmîye karşılık olarak bir müslümanın katledilmesiyle ilgili mürsel haberin bazı alimlerce delil alınması hususu vardır. Bu noktada Nebi (a.s.)'ın bir kafire karşılık olarak bir müslümana kısas uyguladığına ve "أنا احق بمن وفي ذمته"⁵⁶² dediğine dair rivâyeti esas almışlardır. Ayrıca Hz. Ömer'in, bir kişiye karşılık olarak bir topluluğa ölüm cezası verdiğine dair uygulama da konuyla ilgili ispat edici bir örnektir. Buna göre kendisine dayanılarak kısas cezasının verilmesi mümkün olan bir şeyle hadlerin de belirlenmesi mümkündür. Çünkü kısas ile had cezası arasında hiçbir fark mevcut değildir.⁵⁶³

Had cezalarının ahad haberler ile tespit edilemeyeceğini savunanların dayanakları "şüphe bulunması halinde had cezalarının düşürülmesinden" bahseden hadistir. Haber-i vahidde de şüphe bulunduğu hususunda ittifak mevcuttur. Buna göre haber-i vahide dayanılarak had cezalarının belirlenmesi kıyasa dayanılarak belirlenmesinin caiz olmaması gibi caiz değildir.⁵⁶⁴

Örneğin Ebu Hanife, zina suçuna kıyas etmek suretiyle livata suçunu işleyen hakkında had cezasını gerekli görmemiştir. Ayrıca garîb bir haber olan "اقتلوا الفاعل"⁵⁶⁵ ve "وارجموا الاعلى والاسفل"⁵⁶⁶ bu haberlerle de amel etmemiştir. Buradaki gerekçesi ise sahabenin, livata suçunu işlemenin cezai hükmü noktasında ihtilaf etmelerinin yanı sıra bu hadisleri delil olarak ileri sürmekten kaçınmalarıdır.⁵⁶⁷

2. Kul Hakları Alanı

A. Salt İlzâmın Bulunduğu Alan

Hanefi usulcülerini, bu kısımda haber-i vâhidin delil kabul edilebilmesi için bir takım şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlar arasında ise; a) şahitliğin telaffuz edilmesi, b) râvi sayısı ve c) velâyete ehil olma özellikleri vardır.

"Salt ilzâmın bulunduğu kul hakları alanı, ancak şahitliğin telaffuzu, mümkün olduğu ölçüde sayı(nın) fazlalığı ve velâyet ehliyetine sahip olmak ile belirlenir" diyen Pezdevî; bu kısımda erkeklerin muttali olamayacağı konularda kadınlarla ilgili

562 Dârekutnî, Hudûd, hd.no: 3260-62; c. IV, s. 157-158; Beyhakî, Cerâh, 9. Bab, hd.no: 10917-21, c. VIII, s. 56, 57

563 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

564 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.; bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

565 Ebû Dâvûd, Hudûd, 29. Bab, hd.no: 4462, s. 801-802; Tirmizî, Hudûd, 24. Bab, hd.no: 1456, s. 345; İbn Mâce, Hudûd, 12. Bab, hd.no: 2561, s. 436; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. I, s. 269; Abdürrezzâk, Nikâh, hd.no: 13492, c. VII, s. 364; Beyhakî, Hudûd, 25. Bab, hd.no: 17019 vd, c. VIII, s. 403-404

566 Bkz: İbn Mace, Hudud, 12. Bab, hd.no: 2562, s. 436

567 Bkz: Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 43

olan kusurlar, çocuk doğurma ve bekâret gibi konuların ayrı tutulduğunu çünkü bu gibi konularda kadınların yapacağı şahitliğin, şehadet lafzının kullanılması şart olmakla birlikte sayı şartının ileri sürülmeksizin makbul sayıldığını belirtmektedir.⁵⁶⁸

Velâyet ehliyeti –ki bu da kendinin velisi olması şartıyla şahitlik yapmaya ehil olmak anlamına gelir- adâlet ve zapt ehli olmak gibi haberle ilgili diğer şartların yanı sıra akıl sahibi olmak, buluğa ermek ve hür olmak ile gerçekleşir. Çünkü salt ilzâmın bulunduğu kul hakları, o kişinin sözüne ve velâyet ehliyetine sahip olmasına bağlıdır.⁵⁶⁹

Bu kısma giren haklar, ilzâm türünden olduğu takdirde bu hakların belirlenmesini sağlayan herhangi bir haberin de ilzâm edici olması gerekir. İlzâm özelliğinin velâyet türü bir şey olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Velâyet, sözün başka birisine nüfuz etmesi ve o kişinin de bu sözü dilerse kabul edip dilerse kabul etmemesi demektir ve ilzâm da bu anlamda aynı konumdadır. Buna göre haberi aktaran kişinin, haberinin ilzâm özelliği taşıyabilmesi için, velâyet ehliinden olması kaçınılmazdır. Bu ise, yani velâyet ehliinden olabilmesi ise, akıl sahibi olmak, buluğ çağına girmek ve hür olmakla mümkündür. İşte bundan ötürü velâyet ehliyetine sahip olmayı şart koştuk. (Haberin makbul sayılması için gereken) şartlar bulunduktan sonra haberde ilzâm düşüncesi hâsıl olduğu takdirde birinci kısımda olduğu gibi râvi sayısının ve şahitliğin telaffuzunun şart koşulmasına gerek yoktur. Pezdevi, “şahitliğin telaffuz edilmesi ve râvi sayısının kural olarak belirlenmesi pekiştirme amaçlıdır. Çünkü bu tür haklar alanında hilelerle uğraşan ve insanları kandırmakla meşgul olan kişilerin varlığı açıkça görülmektedir. İşte bundan dolayı şeriat râvi sayısı ve şahitliğin telaffuzunu, haberin hüküm kaynağı olabilmesi ve hilelerin azaltılması için pekiştirme amacıyla şart koştur.” demektedir.⁵⁷⁰

Râvi sayısının fazla olması meselesinde de, Abdülaziz el-Buhârî’ye göre, pekiştirme amacı mevcuttur. Çünkü iki kişinin sözüne karşı kalbin mutmain olması daha açıktır. Ancak böyle olsa bile iki kişi tarafından aktarılan haberde yalan ihtimali ortadan kalkmamaktadır. Çünkü bir kişinin bir başkasına meyletmesi âdet olsa bile aynı olayla ilgili olarak iki kişinin de bir kişinin sözüne meyletmesi mümkündür. Pezdevî’nin de “et-Takvîm” adlı eserinde belirttiği şekliyle şahitlik lafzının kullanılmasının ve râvi sayısının şart koşulması şahitliğin, iddia ve inkar türünden birbiriyle çelişen sahih iki habere/söze dayalı olarak iki kişi arasında meydana gelen

568 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.; Serahsî, a.g.e., c. I, s. 334

569 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

570 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 43-44

çekişmenin ortadan kaldırılabilmesi amacıyla şer'î bakımdan hüccet kılınmıştır. Buna göre haber olması bakımından kendi cinsinden olanı ortadan kaldırma durumu söz konusu olmayıp yemin etme ve şahitlikte bulunma gibi pekiştirme bakımından ve hatta ilave râvinin bulunmasıyla bir parça ihtiyat bulunması açısından üstünlüğü ortaya çıkan bir haber türü olması söz konusudur.⁵⁷¹

Pezdevi diğer eserlerinde "doğruluk vasfının pekiştirilmesi için sayının fazla olmasının hiçbir etkisi yoktur. Ancak kadı ihtilaf söz konusu olduğunda iki sözden (haberden) birini ispat edip diğerini çürütmeye ihtiyaç duyduğu takdirde bu söz (haber) sebebiyle ilave bir pekiştirmeye ihtiyaç duyabilir. İşte bundan dolayı şariat (hukuk) kıyasın aksine pekiştirmek amacıyla sayı şartını ileri sürmüştür. Veya kâdî, akli bir sebep dolayısıyla pekiştirmeye ihtiyaç duyabilir. Şöyle ki; hasımlardan her birinin getirdiği haber/söylediği söz haddi zatında sahih olabilir ve bu sözün doğru olma ihtimali vardır. Davacının, bir şahit getirmekle doğru söylediğini pekiştirmesi mümkün olduğu gibi davalının (münkir) da kendisi için asıl olan bir şahitlikle –ki bu da beraet-i zimmedir- iddiasını pekiştirebilir. Bu durumda doğru söyleme noktasında ikisi de eşdeğerde olmuş olur. O zaman başka bir şahidin tercih edilmesine ihtiyaç duyulabilir. Ancak Allah hakları bunun aksinedir. Allah haklarında aslolan doğruluğun ortaya çıkmasıdır. Eğer doğruluk bir kişinin aktardığı haberle ortaya çıkıyorsa işiten kişinin Allah'ın emrine boyun eğmesi gerekir. Çünkü haberi aktaran kişi işiten kişi için bir zorunluluk ortaya koymaktadır. Eğer haberde zorunluluk vasfı yoksa o zaman pekiştirmenin ilave olarak şart koşulmasının gereği yoktur. Dikkat edilirse Nebi (a.s.)'ın "kiraatsiz namaz olmaz"⁵⁷² şeklinde buyurduğunu rivâyet eden kişinin kullandığı lafızda zorunluluk özelliği bulunmamaktadır. Aksine Nebi (a.s.)'dan bir aktarım (ihbar) söz konusudur. Doğru söylediği ortaya çıkmışsa işiten herkesin Allah'ın emrinin gereğinin yerine getirme zorunluluğu vardır." demektedir.⁵⁷³

Şahitliğin telaffuz edilmesi ve râvi sayısının pekiştirme amacıyla şart koşulmasındaki esas amaç; masum insanların haklarını korumaktır. Çünkü bu kısma giren haklar alanında hile yapma ve yalan uydurma olasılıkları mevcuttur. İşte bu olasılıklara dayalı olan mucip sebep masum insanların haklarının korunmasıdır. Örneğin şevval hilalinin görüldüğüne dair şahitlik yapmak bu kısma girmektedir. İnsanların faydalanmaları sebebiyle iftar etmeleri/ ramazan ayının bitimi insan

571 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 44; bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

572 Müslim, Salât, 11. Bab, hd.no: 42, c. I, s. 185; Ebû Dâvûd, Salât, 136. Bab, hd.no: 819, s. 144; Tirmizî, Salât, 121. Bab, hd.no: 312, s. 87-88; Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. II, s. 308, 428, 443; Beyhakî, Salât, 287. Bab, hd.no: 3061, c. II, s. 275

573 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 44

hakları alanında değerlendirilmektedir. Aynı şekilde şevval hilalinin görülmesi insanlara iftar vaktinde oruç tutmanın yasak olduğunu ilzam etmektedir. Zira Nebi (a.s.): "dikkat edin, oruç tutmayın" şeklinde buyurmuştur. İşte bu hadiste başkalarını ilzam etme anlamı mevcuttur. Durum böyle olduğu takdirde râvi sayısı, şahitliğin telaffuzu, hür olmak ve şahitliğin diğer şartları şart koşulmuştur. Ancak devlet başkanı o bir kişinin, ramazan hilalini gördüğüne dair yaptığı şahitliği kabul edip insanlara oruç tutmalarını emretmesi ve insanların da otuz gün oruç tutmaları ve şevval hilalini görmedikleri takdirde ise İbn Semâ'a'nın Muhammed'den yapmış olduğu rivâyete göre iftar etmeleri haberi vereni ilzam edici değildir. Çünkü farz olan oruç otuz günden fazla olamaz. Bu ise bir kişinin yaptığı şahitliğe dayalı olan iftar etme/bayram yapma durumudur. Orucu tamamlama durumunun, yapılan şahitlikle –ki her ne kadar bu şahitlik orucun tamamlanmasına neden olsa da- sabit olmadığını aksine hakimin verdiği hükümlerle sabit olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁷⁴

Bu kısım ile ilgili olarak haber veren kişinin doğru söylediğine dair, bunu işiten kişinin kalbinde bir kanaat oluştuğunda işiten kişinin, o haberin gereğiyle amel etmesi helaldir. Zira Rasulullah (s.a.s.), ister dindar olsun ister olmasın herhangi bir kişi tarafından hediye edilen yiyeceği kabul etmişti, ayrıca kafir olanlardan alışverişte bulunmuştu. Rasulullah (s.a.s.) döneminden itibaren günümüze kadar cadde-pazarlarda insanlar arasında meydana gelen muâmelata dair konularda, muamelede buldukları kişilerle ilgili olarak adâlet vasfının şart koşulmadığı aşikar bir durumdur. İnsanlar, mümeyyiz olan herkesin verdiği habere itimat etmekteydiler. Bu muamelelerde karşı tarafın âdil olup olmadığını öğrenme işinin zorluk ortaya koyduğu açıktır. İmam Serahsî, bu kişinin kalbinde, haber verenin doğru söylediğine dair bir kanaat oluşmuşsa bu haber işiten kişiyi ilzam edici özelliktedir. Serahsî "el-Mebsût" adlı eserinde *bir kişiye ait olduğunu bildiği bir cariyeyi bir başka kişinin, cariyenin sahibinin kendisine vekalet verdiğini iddia etmek suretiyle sattığını gördüğüne dair* meseleyle ilgili olarak şöyle demektedir: "Eğer iddiada bulunan kişi âdil biri ise onun doğru söylediğine kanaat getirmekte hiçbir sakınca yoktur. Eğer o kişi güvenilir/sika bir kişi değilse işiten kişinin kanaatine göre onun sözü büyük ölçüde doğru ise o kişiden, cariyeyi satın alır. Eğer değilse o alışverişten kaçınması gerekir. Eğer o kişinin güvenilir olup olmaması, işiten kişinin

574 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 45; bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 335

nazarında müsavi ise yine o alış-veriştan kaçınması gerekir. Çünkü o kişinin sözü sağlam değildir.⁵⁷⁵

Zorunluluk bulunduğu gerekçesiyle muamelatla ilgili alanda fasık kişi tarafından rivâyet edilen haber/söylenen söz hüküm kaynağı olmaktadır.⁵⁷⁶

Serahsî'nin bu kısımla ilgili olarak dile getirdiği örnek arasında süt emme-nikah ilişkisi bağlamında hukuki bir problemin çözümüne yönelik yaklaşımdır. Ona göre, süt emme sebebiyle nikah mülkiyetinde ve kölelik mülkiyetinde haramlık bulunduğu bildirilmesi, mülkiyetin ortadan kalkmasına dayanır. Çünkü mülkiyet olmaksızın helal olma durumu da bulunmaz. Helal olma durumunun ortadan kalkması da mülkiyetin ortadan kalkmasını gerektirir. Her ne kadar helal ve haram kılma, Allah haklarından ise de mülkiyet özelliği kul haklarındandır. Örneğin cariye hakkında onun haram olduğunun haber verilmesi gibi. Cinsel açıdan cariyenin haram olması her ne kadar Allah haklarından olsa bile bu haramlığın sübutu kul hakkı olan mülkiyetin ortadan kalkmış olmasına dayanmaktadır. Buna göre bu kısımda şahitlik şart koşulmaksızın haber-i vahid delil olamaz. Suyun temiz ya da pis olduğunu haber vermek veya yiyecek ve içeceğin helal ya da haram olduğunu haber vermek türünden örnekler birinci kısımla alakalıdır. [Yani bu tür haberlerde şahitlik şartı aranmaz]. Çünkü burada, [bir şeyin] helal olması için mülkiyetin bulunması zorunlu değildir. Helal olma durumunun ortadan kalkması da mülkiyetin ortadan kalkmasına zorunlu olarak dayanmamaktadır.⁵⁷⁷

Bu noktada âlimlerin ihtilaf ettikleri konulardan biri de tezkiye'dir. Ebu Hanife ve Ebu Yusuf'a göre tezkiye konusu, birinci kısma girer; dolayısıyla sayı ve şahitliğin telaffuz edilme şartı aranmaz. Çünkü tezkiye ile sabit olan durum hüccetin kesinleştirilmesi ve yargılamanın gerçekleşmesidir. Bu ise şer'î haklar arasında yer almaktadır. İmam Muhammed'e göre ise sayı şartının ileri sürülmesi hususunda ikinci kısma girer. Yani kul hakları kısmına girer, dolayısıyla tezkiye konusunda sayı ve şahitlik şartları aranır. Çünkü davacının hukuki olarak hakkını elde etmesi hususu sayının şart koşulmasına bağlıdır.⁵⁷⁸

İmam Muhammed "el-Câmi'u's-Sağîr" adlı eserinde "âdil olduğu takdirde bir kişinin yapmış olduğu tezkiyeye dayanılarak hukuki karar verilmesi" bahsinde, Ebû

575 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 45-46

576 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 46

577 Serahsi, a.g.e., a.y.

♣ Bir kimsenin durumunun bilenlerden soruşturulup araştırılması (Erdoğan, a.g.e., s. 464)

578 Bkz: Serahsi, a.g.e., a.y.

Hanife ve Ebû Yusuf'a göre bir kişinin tezkiyede bulunmasıyla iki kişinin şahitliğinin geçerli olduğunu belirtmektedir. "el-Mebsût" adlı eserinde de mütercimın kesinlikle Müslüman ve âdil bir kişi olması şart koşulmasına rağmen tüm hükümlerle ilgili olarak mütercimın hükmünün müzekkinin hükmüne benzer olduğunu ifade etmektedir. Ebû Yusuf ve Ebû Hanife'nin görüşlerine rağmen İmam Serahsî ise tezkiye meselesini birinci kısma dahil etmektedir. Çünkü kâdının hukuki bir karar vermesi zorunluluğu şer'î haklardan olup kul haklarından biri değildir. İmam Muhammed'e göre ise tezkiye meselesi üçüncü kısma dahildir. Ona göre şahitliğin telaffuz edilmesi dışındaki şahitlikle ilgili diğer şartların hepsi mevcut olmalıdır. Çünkü ona göre müzekkî şahit konumundadır. Kâdının, şahitliğe dayanarak hukuki bir karar vermesi zorunlu olduğu için kalbin mutmain olması için sayının şart koşulması da gereklidir. Tezkiye meselesinde dikkate alınan durum, hür olma, âdil olma ve Müslüman olma gibi şahitlik meselesinde de dikkate alınan durumlar değil midir? Sayının şart koşulması da aynıdır. Ancak tezkiye meselesinde şahitliğin telaffuz edilmesi şart koşulmamıştır. Çünkü bunun şart koşulmasında ilzâm edici bir özellik bulunmamaktadır.⁵⁷⁹

B. Salt İlzâmın Bulunmadığı Alan

(Râvinin) âdil olması şartı dışında mümeyyiz olması şartıyla bu alan ahad haberler vasıtasıyla belirlenebilir. Vekâletler, mudarebe türleri, hediyeler hakkında elçi gönderilmesi, ticaret yapma konusunda verilen izin gibi uygulamalar bu alana örnek verilebilir. Bu kısım ile ilgili olarak sabi ve kâfirin aktardığı haber makbul sayılır. Fasık bir kişi başka birine "falanca kişi şu konuda seni vekil kıldı" diye haber aktarsa ve bunu duyan kişinin kalbinde doğru söylediğine dair bir kanaat oluşsa bu sözle/haberle amel etmesi ona helal olur.⁵⁸⁰

Bu alanın mümeyyiz olan herkesin aktardığı haberle belirlenmesi ve adâlet vasfının şart koşulmamasının iki gerekçesi vardır.

* Temyiz vasfı dışında diğer vasıflar gibi adâlet vasfının şart koşulmamasına sevk eden genel zorunluluğun bulunması. Kişi her zaman ve her yerde nadiren vekiline veya kölesine gönderebileceği adâletli, hür, buluğ çağına girmiş ve müslüman birini bulabilir. Önceki kısımlarda şart olarak ileri sürülenler bu kısımda şart olarak ileri sürülse (insanların) maslahatları atıl hale gelir ve böyle yapılmasında da büyük bir sıkıntı vardır. İşte bu zorunluluk -ki zorunluluğun

579 Bkz. Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 54

580 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 45; bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 335-336

kolaylaştırma ilkesine tesiri vardır- sebebiyle bu şart düşürülmüştür. Bu kısım ilk kısımdan farklıdır. Çünkü ilk kısımda, zorunluluk gerçekleşmediği için adâlet vasfı şart koşulmuştur. Nitekim kendilerinden haberlerin aktarıldığı âdil râvilerin sayısı pek çoktur ve işiten kişinin, kendi nazarında haber sahih olmadığı takdirde uygulama bakımından bir delili bırakıp bir başka delili tercih etmesi mümkündür. Ancak, örneğin, suyun temiz mi yoksa pis mi olduğuyla ilgili olan haberler ilk kısım gibi değildir; çünkü bu tür haberlerde zaruret durumu söz konusudur. El-Mebsût adlı eserde bu örnekle ilgili olarak şöyle denilmektedir: "eğer haberi veren kişi fasık ise; işiten kişinin o suyla abdest alması gereklidir. Çünkü o kişinin verdiği haberde doğruluk payı ağır basmamaktadır. İnancı nazarı dikkate alındığında aktardığı haberde doğruluk payı bulunmakla birlikte alışkanlıkları ve haram olduğuna inandığı halde işlediği günahlar nazarı dikkate alındığında aktardığı haberde yalan payı da bulunmaktadır. Böylece iki durum arasında da çelişki söz konusudur. İşte bundan dolayı o kişinin aktardığı haberle ilgili olarak dikkatli olmak gerekir. Suda aslanan temizliktir; bundan dolayı o kişinin sözüne itimat edip o suyla abdest alınır. Muamelata dair konularda da durum aynıdır. Zira verilen haber dışında itimat edilebilecek bir delil bulunmadığı için ve zaruret gerçekleştiği için muamelatla ilgili konularda fasığın aktardığı haberin esas alınması caizdir."⁵⁸¹

* Bu kısım ile ilgili haber(ler) ilzam anlamı taşımamaktadır. Çünkü köle ve vekilin, ikisi de sorumluluk altında olmaksızın, tasarruf riskine girmeleri mubahtır. Bundan dolayı ilzâm edici olan kısımda şart koşulan unsurlar bu kısımda şart koşulmamaktadır. Nitekim, ilzam edici olabilmesi için haberde doğruluk payının ağır basması için adâlet vasfı şart koşulmaktadır. Aynı şekilde çekişme ve husumet barından alanda ve meselelerde ilzâm edici özelliğin pekiştirilebilmesi amacıyla da sayı ve şahitliğin telaffuz edilmesi de şart koşulmuştur.⁵⁸²

İlk gerekçe, tebliğde/aktarımda bulunan kişi elçi olduğu takdirde adâlet vasfının şart koşulmamasına delalet etmektedir. Eğer bu kişi elçi değil de fuzûli ise, zaruret bulunmadığı için beşinci kısımda zikredildiği şekliyle bu meselenin tartışmalı olduğu ortadadır. İkinci gerekçeye gelince; elçi hakkında olduğu gibi fuzûli hakkında da adâlet vasfının şart koşulmamasına delalet etmektedir.⁵⁸³

Ancak suyun temiz ya da pis olduğundan haber verilmesi meselesi gibi dini konular bu durumun aksinedir. Çünkü dini konularda, bir yönüyle ilzam düşüncesi

581 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 47; bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 336

582 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.; bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

583 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

bulduğu için, adâlet vasfının şart koşulması ortadan kaldırılamaz. Şöyle ki; suyun temiz olduğu haberini alan bir kişinin o suyla abdest alması gerektiği gibi pis olduğu haberini alan kişinin de o suyla abdest almaktan kaçınması gerekir. Kişinin tercihine bırakıldığı için bir yönüyle burada (abdest alıp almama konusunda) ilzam düşüncesi mevcut değildir.⁵⁸⁴

Salt ilzamin bulunduğu kul hakları alanında şahitlikle ilgili şartlar aynen ileri sürülmüştür. Nikâh meselesinde süt emmeyle ilgili olarak –ki güvenilir müslüman bir erkek ya da bir kadının aynı anneden süt emdiklerini haber verse bile- bir kişinin şahitliği makbul sayılmaz. Biri bir cariye satın alsa ve âdil biri de ona, cariyenin onun süt kızkardeşi olduğunu haber verse veya âdil bir kişi çıkıp da satın aldığı cariyenin anne-babasının hür olduklarını haber verse de makbul sayılmaz. Zira iki adam veya bir erkek ve iki kadının şahitlik etmesi gerekir. İmam Malik, süt emme meselesinde, güvenilir bir kadının da sözünün makbul sayılacağını ileri sürmüştür. Bu konuyu destekleyen şöyle bir hadis vardır: Hz. Osman’dan rivâyet edildiğine göre İbn Ebi Müleyke şöyle demektedir. “‘Ukbe bin el-Hâris, Ebû İhâb’ın kızıyla evlenmişti. Siyahi bir kadın da, her ikisini emzirdiğini söylemişti/haber vermişti. ‘Ukbe bu durumu Rasulullah’a sorduğunda Rasulullah ona cevap vermedi. Sonra yine sordu, yine cevap vermedi. Üçüncü kez sorduğunda ise “o zaman ondan ayrıl” cevabını almıştı. Bunun üzerine “ey Allah’ın resulü o siyahi bir kadındır” denildiği zaman “nasıl böyle bir şey söylenebilir?” şeklinde cevap vermiştir. Bazı rivâyetlerde⁵⁸⁵ ise Rasulullah’ın onları ayırdığı rivâyet edilmektedir. Hanefiler ise bu konuda Hz. Ömer’in rivâyet ettiği hadisi delil olarak kullanmışlardır. O, süt emzirme konusunda iki erkeğin ya da bir erkek ve iki kadının şahitliğinin makbul sayılacağını söylemiştir.⁵⁸⁶ Başka bir delilimiz de ‘Ukbe’nin rivâyet ettiği hadistir. Şöyle ki, Rasulullah (s.a.s.) birinci ve ikinci seferinde ona cevap vermemişti. Eğer (siyahî kadının sözüne dayanarak bu evliliğin) haram olduğu sabit olsaydı Nebi as böyle yapmazdı.⁵⁸⁷

Salt ilzamin bulunduğu kul hakları alanında bir kişinin haberi/sözü makbul sayılmaz; aksine sayı şartı aranır. İlzam bulunmayan alanda ise bir kişinin haberi/sözü makbul sayılır. Tartışmalı bir alanda âdil bir kişinin haberi/sözü makbul sayılmaz. Çünkü bu alan ilzamin bulunduğu alandır. Tartışmalı olmayan bir alanda

584 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

585 Bkz: Buhari, İlm, 26. Bab, hd.no: 88, s. 35; Ebû Dâvûd, Kadâ, 18. Bab, hd.no: 3603-3604, s. 646; Tirmizi, Radâ’, 4. Bab, hd.no: 1151, s. 273-274

586 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 48

587 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

ise, örneğin vekâletler ve benzeri konularda, ilzam düşüncesi bulunmadığı için âdil bir kişinin haberi/sözü makbul sayılmaktadır.⁵⁸⁸

Tartışmalı olmayan (müsâleme olan) bir alanda bir kişinin haberine/sözüne güvenmek caizdir. Hanefiler süt emme meselesinde güvenilir birinin birden çıkıp da evlenen kişinin nikahında, kızın, evlendiği adamın annesi ya da kız kardeşinden süt emdiğini haber vermesi halinde onun haberini/sözünü makbul saymaktadır. Kaybolan kişinin ölmesi veya karısını boşaması meselesiyle ilgili olarak; güvenilir bir müslümanın çıkıp kaybolan kişinin öldüğünü haber vermesi ya da karısının öldüğünü haber vermesi ya da kaybolan kişinin karısını üç talakla boşadığını söylemesi halinde onun bu sözüne güvenmek caizdir. Karısının öldüğünü haber alan erkeğin başka dördüncü bir kadınla veya ölen kadının kız kardeşiyle evlenmesi helaldir. Kaybolan adamın ölmesi halinde karısının iddeti tamamlandıktan sonra başka bir erkekle evlenmesi helaldir.⁵⁸⁹

Ramazan hilalini gördüğüne dair (birinin) şahitlik yapması dördüncü kısma giren bir örnektir. Ramazan hilalinin görülmesi meselesinde bir kişinin haberinin/sözünün makbul sayılacağı hususunda hiçbir ihtilaf yoktur. Çünkü İkrime'nin İbn Abbas'tan aktardığına göre Rasulullah zamanında insanlar şekk gününde sabahladıkları vakitte bedevinin biri çıkageldi ve ramazan hilalini gördüğüne dair şahitlik etti. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.s.) "Allah'tan başka tanrı olmadığına ve benim de onun elçisi olduğuma şahitlik eder misin?" diye sorduğunda bedevi "Evet" cevabını vermiş ve Rasulullah da "Allahu Ekber! Müslümanlara onların arasından biri yeter" demiştir. Bunun üzerine Nebi as oruç tutmaya başlamış ve bedevinin şahitliğine dayanarak insanlara oruç tutmalarını emretmiştir. Bu alanla ilgili olarak râvinin müslüman olması ve buluğ çağına girmesi de şart kılınmıştır. Ancak hür olması ve erkek olması şart değildir. Zâhiru'r-Rivâye'de geçtiği üzere adâlet vasfının şart koşulması konusunda alimler ihtilaf etmişlerse de adâlet vasfı şarttır. Tahâvî, ramazan hilalinin görülmesi meselesinde ister âdil olsun ister olmasın bir kişi çıkıp da hilali gördüğüne dair şahitlikte bulunursa sözü/haberi makbul sayılır. Çünkü bu sözünden/haberinden ötürü itham edilmez. Zira bu sözü başkasına değil de o kişiye oruç tutma zorunluluğu getirmektedir. Başka bir yön de bu emrin dini emirlerden biri olmasıdır. İşte bundan dolayı dini konularda bir kişinin

588 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 49

589 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 50; bkz. Serahsî, a.g.e., a.y

sözünün/haberinin bulunması yeterlidir. Ancak din alanında fasık kişinin sözü/haberi makbul sayılmaz, demektir.⁵⁹⁰

Bu kısım ile ilgili olarak Pezdevî, Tahâvî'nin görüşünü benimsemektedir. Çünkü bu alanda adâlet vasfı şart olarak ileri sürülemez.⁵⁹¹ Ancak Şemsü'l-Eimme bu kısmı birinci kısma dahil etmekte ve râvinin/sözü söyleyenin âdil olmasını şart koşturmaktadır. Bu daha doğru bir yaklaşımdır. Çünkü oruç tutmak kul hakları alanına girmez. Aksine dini bir emir/konu olduğu için birinci kısımda olduğu gibi râvinin/sözü söyleyenin müslüman olması ve buluğ çağında olması hususunda icma söz konusudur. Dördüncü kısımda olmuş olsaydı bunlar şart koşulmazdı.⁵⁹²

"en-Nevadir"de Ebu Hanife'den aktarıldığına göre dini bir konuyla bağlantılı olduğu için kurban bayramı hilalinin görüldüğüne dair şahitlik meselesi de ramazan hilalinin görüldüğüne dair yapılan şahitliğe benzemektedir. Kurban bayramı hilali ile hac vakti ortaya çıkmaktadır ki bu salt Allah hakkı olan bir alandır. "ez-Zâhiru'r-Rivâye"ye göre ise kurban hilalinin görmek şevval hilalini görmeye benzer. Çünkü şevval hilalinde olduğu gibi kurban hilalinin görülmesinde de onuncu günde kurban etlerinin dağıtılması suretiyle insanların menfaatleri söz konusudur.⁵⁹³

C. Bir Yönden İlzâm Bulunan Bir Yönden Bulunmayan Alan

Vekilin azledilmesi, mezun kölenin hacredilmesi, velisinin kendisini evlendirdiğini duyduğunda buluğ çağına girmiş bakire kızın susmasıyla (evlenmeyi istediğine dair) bilginin oluşması, şirketin ve mudarebe ortaklığının feshedildiğinin bilinmesi, hicret etmemiş bir müslümanın dinin kuralları ile sorumlu olması vb. Bütün bu ve benzeri konularda eğer(bilgi ve haberi) ulaştırın kişi vekil ya da elçi ise onun âdil olması şart değildir. Çünkü bu kişi gönderen kişinin yerine geçmektedir.⁵⁹⁴

Ebu Hanife'ye göre; bu alana giren bir haberde (sözde) şahitlik şartlarından olan sayı veya adâlet vasıflarından birinin bulunması şarttır. İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'a göre ise bu kısım bir önceki kısma benzemektedir. Yani, bu kısım ile alakalı bir haber için gerekli olan şart şudur: Haberi veren -ister âdil olsun ister olmasın fark etmez- mümeyyiz olmalıdır. Öyle ki, İmam Muhammed ve Yusuf'a

590 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 50-51

591 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 51

592 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

593 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

594 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.; bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 337

göre, fasık bir kişi bir köleye, efendisinin kendisini mahcur kıldığını (kısıtladığını) söylese o köle mahcur kabul edilir.⁵⁹⁵

Müvekkil, efendi, ortak, mal sahibi, imam ya da baba olan biri, bir başkasını "seni falanca kişiye onu azlettiğimi, hacrettiğimi vb. haber vermen için vekil kıldım ve seni o kişiye bu haberi ulaştırman için gönderdim" demek suretiyle başka birine gönderdiğinde, gönderilen kişinin âdil olmasının şart olmadığı hususunda ittifak mevcuttur. Elçinin önemi elçi gönderenin önemi gibidir. Vekil için de durum aynıdır. Nitekim şekil olarak vekil, elçi gibi kabul edilir. Müvekkil ve elçi gönderenin âdil olması şart olmadığı (gibi vekil ve elçinin de âdil olması şart değildir). Haberi veren kişi fuzulî⁵⁹⁶ ise; Ebu Hanife'ye göre fuzulînin âdil olması şarttır ki Hanefî âlimleri arasında bu noktada ihtilaf yoktur. Haberi aktaranlar iki fuzulî ise o zaman bunların âdil olmasının şart olup olmadığı hususunda ihtilaf mevcuttur. Bir kısmına göre iki fuzulî tek fuzulî hükmündedir. Bir kısmına göre ise iki fuzulînin âdil olması şart değildir.⁵⁹⁶

İmam Muhammed; "el-Me'zûnu'l-Kebîr" bahsinde şöyle demektedir: "Şâyet efendi, kölesini hacretse ve efendi tarafından elçi olarak gönderilmeyen bir kişi de bu durumu köleye haber verse, Ebû Hanife'nin kavline kıyasla o kişi hacredilmiş olmaz. Hatta bu haberi, kölenin de tanıdığı âdil bir kişi ya da iki kişi haber verse durum değişmez." iki fuzulînin tek fuzulî hükmünde olduğunu savunanlar İmam Muhammed'in yukarıdaki ifadesinde geçen sözün iki âdil kişi ya da bir âdil kişi anlamında olduğunu savunmaktadırlar. Zira İmam Muhammed'in kullandığı "âdil" lafzı, mastar olması hasebiyle bir kişi için kullanılabildiği gibi iki kişi ve üç ve daha fazla kişi içinde kullanılabilir. Müzekker için kullanılabildiği gibi müennes için de kullanılabilir. Nitekim Rasulullah (s.a.s.) "لا نکاح الا بولي وشاهدي عدل" hadisinde "عدلين" ifadesini kullanmamıştır. Bunun benzeri bir durum da; ilzam edici olmaması bakımından iki fasiğın aktardığı haberin bir fasiğın aktardığı haber hükmünde olmasıdır. İki fasiğın aktardığı haberle ilgili olarak tevakkuf edilmesi gerekir ki, râvi sayısının fazla olmasının hiçbir faydası da yoktur. İki fuzulînin âdil olmasının şart olmadığını savunanların konuyla ilgili görüşleri ise şudur: "mez-kûr kayıt (âdil olması kaydı) bir kişiye özgü olmakla birlikte iki kişi için mutlak anlamda kullanılır. Nitekim bu duruma lafzın zahiri delalet etmektedir ki, sahih olan da budur. Zira râvi sayısının fazla olması, kalbin sükunet bulmasına tesir etmektedir. Nitekim her ne

595 bkz. Serahsî, a.g.e., a.y.

⇒ Fuzûlî: Asıl ya da vekil olmaksızın yani şer'î bir izne dayanmaksızın başkası hakkında tasarrufta bulunan kimse, üçüncü şahıs. (Erdoğan, a.g.e., s. 117)

596 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

kadar adâlet vasfının mevcut olmasının da belli bir tesiri bulunsa da râvi sayısının fazla olmasının yapacağı tesir daha büyük ve kuvvetlidir. Örneğin bir kişinin şahitliğine dayanarak kâdının vereceği hukuki karar geçerli olmazken iki fasiğin yapacağı şahitlik –her ne kadar sünnetin hilafına olsa da- mevcut kararı geçerli kılacaktır.”⁵⁹⁷

Râvi sayısı ve adâlet vasfı Pezdevî’ye göre şart olmakla birlikte bu iki şartın yanı sıra şahitlikle ilgili erkek olma, hür olma, bâliğ olma gibi diğer şartlar bulunsa da olur. Öyle ki, haberi aktaran kişi âdil biri olsa da o kişinin erkek, hür, bâliğ ve akıllı olması şarttır. Âdil olmayan iki kişi hakkında da durum aynıdır. Buna göre adâlet ve sayı şartları mevcut olsa bile şahitliğin diğer şartları bulunmadığı için kölenin, kadının ve sabînin aktardığı haber kesinlikle makbul değildir. Pezdevî “muhtemel” ifadesini kullanmaktadır; çünkü ne olumlu anlamda ne de olumsuz anlamda İmam Muhammed “el-Mebsût” adlı eserinde bu konuya temas etmemiştir.⁵⁹⁸

Beşinci kısım, şer’î haberlerin yer almadığı muamelat kısmına girmektedir. Dördüncü kısımda olduğu gibi şahitlikle ilgili şartların esas alınmaması gerekir. Çünkü muamelat alanında insanların, ihtiyaçlar doğrultusunda vekil kılma veya (vekil kıldığı kişiyi) azletme zorunluluğu vardır. Bu kısma giren haberle ilgili olarak adâlet vasfının şart kılınması halinde işler insanlar için sıkıntılı hale gelir. İşte mevcut sıkıntıyı ortadan kaldırmak için adâlet vasfı şart kılınmamıştır.⁵⁹⁹

Muamelat türünden olmayan şer’î konularla ilgili haberler de bu kısma dahildir. Çünkü bu kısmın özünde de zaruret ilkesi mevcuttur. Nitekim adâlet vasfı üzerinde bu kadar durulması (insanları) sıkıntıya sevk eder ve maslahatın ortadan kalkmasına neden olur. Zira âdil kişilerin darüislamdan darulharbe intikal etmeleri nadir bir olaydır. İşte bundan dolayı zaruret ilkesi muamelat alanında içkindir. Ancak Ebu Hanife beşinci kısmı câize türünden haklar olarak değil de ilzam edici özellik taşıyan haklar olarak görmektedir. İlzam edici özellik taşıyan hakların geçersiz kılınmasıyla bu haklar münferit olmamaktadır. Câize türü olan haklar ise münferit olmaktadır.⁶⁰⁰

Bir yönüyle ilzam edici özellik vardır. Çünkü müvekkil ya da efendi, azletme ve hacretme durumlarıyla vekili ve köleyi ilzam etmektedir. Şöyle ki; vekil

597 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 51-52

598 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 52

599 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

600 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 53

azledildiği takdirde satın alma konusunda kısıtlı olmakta ve azletme sorumluluğu vekili ilzam etmektedir. Kölenin hacredilmesi ise, kölenin tasarrufta bulunma hakkını sahih olmaktan çıkartıp fasit hale getirmektedir. İşte bundan dolayı bu kısım, ilzâmât kabilinden olmaktadır. Bir başka yönden ise diğer muâmelata benzemektedir. Zira müvekkil ya da efendi veya bu özelliklere sahip olan başka biri; vekil kılmak, izin vermek ve kiraya vermek konusunda olduğu gibi azletmek, hacretmek ve feshetmek suretiyle kendi hakkında tasarruf sahibidir. Bu özelliklere sahip olan herkes mutlak velâyet hakkına sahip olduğu gibi tasarruf etme hakkından menetme velâyetine de sahiptirler. Muhacir olmamış bir Müslüman hakkında şer'î konulardan haber verilmesi meselesi de bu hükme tabidir. Şöyle ki, kendisine haber verilmeden önce şer'î konular o Müslüman hakkında sabit olmuş değildir ki, o şer'î konuları terk etmesi sebebiyle günah işlemiş olsun ve sorumluluk sahibi olabilsin. Kendisine haber verildikten sonra o Müslüman hakkında vücubiyetin sabit olması ilzam edici bir durumdur. Haber verilen konu(lar)ın vücubiyetinin dinle bağlantılı olması ve dinin emirlerinin de yükümlü kılıcı olması ilzam edici bir durum değildir.⁶⁰¹

İmam Serahsî konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Bu kısım ile ilgili olarak fasık birinin aktardığı haber, Ebû Hanife'ye göre muteber değildir. Çünkü bu tür bir haberde yükümlülük özelliği mevcuttur. Örneğin fasık bir kişi, bir başkasına hacredildiğini veya azledildiğini haber verdiği takdirde o kişiyi tasarrufta bulunmamakla ilzam etmiş olmaktadır. Bilgi sahibi olduktan sonra kız sustuğu takdirde o kızın nikahlanmakla ilzam etmiş olmaktadır. Bilgi sahibi olduktan sonra sustuğu takdirde kişiyi şüf'a talebinde bulunmamakla ilzam etmiş olmaktadır. Fasığın aktardığı haberin ilzam edici özellikte olmaması daha doğrudur. Zira fasığın aktardığı haberle ilgili olarak tevakkufta bulunulması nassla sabit bir husustur. Bu nass gereği fasığın aktardığı haber ilzam edici özelliğe sahip değildir. Ancak elçinin durumu bundan farklıdır. Elçiye itibar edilmesi elçiyi gönderene itibar edilmesi gibidir. Dahası elçi gönderen kişinin meseleyi karşı tarafa ulaştırmaya ihtiyacı vardır. Elçi gönderenin, kölesine ya da vekiline gönderebileceği âdil bir kişiyi bulması çok zordur. Fuzulî* meselesine gelince; fuzulinin böyle bir bildiriye, işitenin de [o kişinin fuzuli olduğunu] bilmeye ihtiyacı yoktur. Çünkü işiten kişinin elinde, o kişinin fuzuli olduğunu öğreninceye kadar tasarruf konusunda güvenebileceği bir delil mevcuttur. Bundan dolayı, bu kısım ile ilgili bir haber konusunda adâlet vasfı

601 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., a.y.

* Asıl ya da vekil olmaksızın yani şer'î bir izne dayanmaksızın başkası hakkında tasarrufta bulunan kimse, üçüncü şahıs (Erdoğan, a.g.e., s. 117)

Hanefilerce şart koşulmuştur. Hanefiler bu kısımla ilgili haber konusunda sayı şartı ileri sürmemişlerdir. Çünkü kesin bir münazaa dolayısıyla sayı şartı ileri sürülebilir. Bu koşul ise bu kısımda mevcut değildir. İmam Serahsî, "el-Me'zûnu'l-Kebir" meselesinin şerhinde şöyle demektedir: "Hanefi âlimleri, Ebû Hanife'nin 'Dâru'l-Harbde Müslüman olan birine fasık bir kişi, namazın farz olduğunu haber verdiği takdirde, fasiğin haberi gereği o müslümanın namazı eda etmesi gerekir mi?' meselesinde ihtilaf etmişlerdir. Hanefilerin bir kısmına göre eda etmesi gerekli değildir. Çünkü bu konu dinle ilgili bir konu olup dinle ilgili olan haberler hakkında râvinin âdil olmasının şart olduğu hususunda ittifak mevcuttur. Çoğunluk ise hacretme ve azletme meselesine kıyasla bu görüşün aksini savunmuşlardır." İmam Serahsî konuyla ilgili olarak "bana göre doğru olan görüş, o müslümanın namazı eda etmesi gerektiğini ifade eden görüştür. Çünkü ona bu haberi aktaran kişi Rasulullah'nın elçisi hükmündedir. Nitekim Rasulullah (s.a.s..) bir hadislerinde "نصر الله" şeklinde buyururken bir diğeri hadislerinde ise "الا فليبلغ الشاهد الغائب" şeklinde buyurmuşlardır. Buna göre elçinin haberi, elçi gönderenin sözü hükmündedir, dolayısıyla böyle bir durumda adâlet vasfının bulunması şart koşulmamıştır."⁶⁰²

602 Abdülaziz el-Buhârî, a.g.e., c. III, s. 53-54; bkz. Serahsî, a.g.e., c. I, s. 336-338

SONUÇ

Bir ya da birden fazla kişi tarafından rivayet edilen ancak tevatür derecesine ulaşamayan haber-i vâhid, müslüman bilim adamları tarafından bir bilgi ve iletişim kaynağı olarak görülmektedir. Tanımından da anlaşılacağı üzere bir yerden başka bir yere ulaşan bilginin, doğru ve güvenilir olması kaçınılmazdır. Bununla birlikte, her haberin doğru ve güvenilir olduğu söylenemez.

Haberin doğru ve güvenilir olabilmesi için bazı şartların bulunması kaçınılmazdır. Diğer mezhepler gibi Hanefi alimleri de bu şartların neler olduğunu tespit etmeye çalışmışlardır.

Hanefi mezhebi ile diğer mezhepler arasında, özellikle de ehl-i hadis arasında bu konuda ortak noktaların yanısıra ayrıştıkları noktalar da mevcuttur. Bu noktaların hangileri olduğu kısmen tespit edilmiştir. Ancak bu tespit yeterli değildir. Kısacası hangi noktaların ortak ve farklı olduğu konusunu tespit edecek yeni çalışmalara ihtiyaç vardır.

Hanefi alimleri haber-i vâhid konusunu sadece sünnetin bir alt birimi olarak görüp ele almamaktadırlar. Haber-i vâhidin, diğer delillerle; örneğin istihsân, istishâbu'l-hâl, sedd-i zerâyi' vb. delillerle olan ilişkisine dair kurallar belirlemişlerdir. Bu ilişkilerin tespit edilmesi ayrı çalışma konularını oluşturmaktadır.

Örneğin Ebû Hanife, bir meseleyle ilgili olarak hadis bulunduğu halde, o hadisi delil almak yerine istihsân delilini esas almakta ve mevcut meseleye çözüm getirmeye çalışmaktadır. Ebu Hanife'nin hangi nedenle böyle davrandığının tespit edilebilmesi için de haber-i vâhid-istihsân ilişkisine yönelik araştırmaların yapılması yerinde olacaktır.

Sedd-i zerâyi' ve mesâlih-i mürsele delilleri ile haber-i vâhid arasındaki ilişkinin de tespit edilmesine yönelik çalışmalara da ihtiyaç duyulmaktadır. Çünkü sedd-i zerâyi' başlı başına bir delil olmak yerine, bizatihi haram kılınmadığı halde mefsedet özelliği taşıyan kimi davranışların yasaklanması amacıyla binaen fakihler tarafından kullanılan bir delildir. Hangi şeyin mefsedet özelliği taşıdığına dair bir kanaatin oluşabilmesi ve buna dayanarak o davranışın yasaklanabilmesi için müçtehidin, aslî delillere dayalı bir zihniyet algısına ihtiyaç vardır. İşte bu noktada

haber-i vâhid, doğrudan ya da dolaylı olarak devreye girmektedir. Mesâlih-i mürsele delilinin kullanımı için de aynı durum söz konusudur.

Bunların her biri ayrı çalışma başlığı olduğu için bu çalışmamızda bu tür karşılaştırmalarda bulunmayıp öncelikle Hanefilerin haber-i vâhid algısını tespit etmeye çalıştık. Haber-i vâhidle diğer deliller arasındaki ilişki boyutunu tespit etmek adına haber-i vâhidle kitap, sünnet ve kıyas arasında hangi türden ilişkilerin olduğu kısmen kısmen tespit edilmiştir.

Bir bilgi kaynağı olan haber-i vâhidin epistemolojik değeri vardır. Ki bu çalışmada bu konuya temas edilmiştir. Epistemolojik değeri olan bir unsurun ayrıca uygulama değeri de olacaktır. Çalışmamızın ikinci kısmında yeri geldikçe uygulama örneklerine temas edilmiştir.

Diğer mezhepler gibi Hanefiler de haberi, metin ve sened yönünden ele almışlardır. Ancak Hanefiler, ehli hadisin aksine senet unsurundan ziyade metin unsuruna odaklanmışlardır. Bu tutum, Hanefilerin senet unsuruna önemli ölçüde temas etmedikleri anlamına gelmemektedir. Senet unsuru olarak ravinin niteliğine dair kurallar belirlemişler ve bu bağlamda, her ravinin rivayetinin makbul sayılacağını kabul etmemişlerdir. Bu doğrultuda ilk ravisi sahabe olsa bile o rivayete karşı ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemişlerdir. "İlk ravisi sahamedir" diyerek mevcut hadisi hiçbir incelemeye tabi tutmadan kabul etme tutumunu benimsememişlerdir. Örneğin Hanefiler, Ebû Hureyre'nin rivayet ettiği her hadisi delil almak yerine bunların bir kısmını delil alırken bir kısmını delil almamışlardır. Bu yaklaşım onların, ravinin niteliğine ne kadar ehemmiyet verdiklerini gösteren örneklerden biridir.

Hanefiler, haber-i vâhidi sadece Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerine özgü bir delil olarak kabul etmek yerine hukukî bağlamda sıradan bir insanın sözünü de haber-i vâhid bağlamında kabul etmişlerdir. Buna göre kölenin, kadının, âmânın, sahibu'l-hevâ olanın, kafirin, fasiğın vb. aktardıkları sözü de haber-i vâhid kapsamında değerlendirmektedirler.

Hanefiler, bir haberin kesin olarak makbul sayılması için, özellikle ilk ravinin fakih ve müçtehit olmasını dikkate almışlardır. Hanefilere göre, sahabe olsa bile eğer ravi fakih ve müçtehit değilse, rivayetine karşı ihtiyatlı davranmaktan kaçınmamışlardır. Örneğin sahabe olan Fatıma binti Kays'ın, Ma'kıl b. Sinân'ın, Enes b. Mâlik'in vb. rivayetlerine karşı eleştirel davranmışlardır. Hanefilerin bu tutumu, bu özelliklere sahip ravilerin her rivayetine karşı bu şekilde davrandıkları anlamına

gelmemektedir. Örneğin Ebû Hanife kimi konularda Enes b. Mâlik, Ebû Hureyre vb. sahabîlerin rivayetlerini makbul saymazken kimi konularda ise makbul saymış, hatta böyle bir hadis karşısında kendi görüşünü terketmiştir.

Tüm bunlara rağmen, Hanefi alimlerinin, kendi bilimsel geleneklerinin ilk temsilcileri olan sahabî ravilerin rivayetlerini, öncelikle kabul etme tutumu içinde oldukları görülmektedir. Örneğin İbn Mes'ud, Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali gibi bazı sahabî ravilerin rivayetlerine karşı eleştirel bir yaklaşım içinde oldukları görülmemektedir. Ebû Hanife'nin, Ebû Hureyre rivayetlerine karşı olan tutumunun temel izlerini, Ebû Hureyre hadislerine karşı Hz. Aişe'nin, İbn Ömer'in ve Hz. Ömer'in tutum ve davranışlarında aramak gerekmektedir.

Hanefi alimleri, haber-i vâhidin hangi alanlarda uygulama değerine sahip olduğuna dair belirledikleri ilkeler doğrultusunda fikhî çözümlerde bulunmuşlardır. Onlara göre haber-i vâhidin delil alındığı alanlar bulunduğu gibi delil alınmayan alanlar da bulunmaktadır. Bu da başlı başına bir çalışma konusudur.

KAYNAKLAR

Abdülaziz el-Buhârî, el-Îmâm `Alâuddîn Abdülazîz b. Ahmed, **Kesfu'l-Esrâr `an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî**, I-IV, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-`İlmiyye, Beyrût, 1418/1997

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, **el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, 2. Baskı, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1411/1991

_____ **Teysîru'l-Menfa'a bi-Kitâbey Miftâhu Künûzi's-Sünne ve'l-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi Hadisi'n-Nebeviyyi**, Dâru'l-Hadis, y.y., ts.

Abdürrezzâk, Ebû Bekr İbn. Hemmâm es-San'ânî, **el-Musannef**, I-XII, thk: Habîburrahmân el-A'zâmî, el-Meclisu'l-`İlmî, y.y, 1392/1972

Âmidî, Seyfuddin Ali b. Muhammed, **el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm**, I-IV, thk: Abdürrezzâk `Afîfî, 2. Baskı, Beyrût,el-Mektebetu'l-İslâmî, 1402

Askalânî, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ali b. Mahmûd b. Ahmed b. Hacer b. Ahmed el-Kinânî, **Hadis Istılahları Hakkında -Nubetu'l-Fiker Serhi-**, çev. Talat Koçyiğit, A.Ü.İ.F.Y., Ankara, ts.

_____ **Nuhbetu'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser**, thk: Abdülhamîd b. Sâlih b. Kâsım Âl-i A'vec-i Sebr (?),1. baskı, Dâru İbn Hazm, Beyrût, 1427/2006

`Avnî, eş-Şerîf Hâtim b. `Ârif, **el-Mürselu'l-Hafî ve `Alakâtuhu bi't-Tedlîs**, I-IV, 1. Baskı, Dâru'l-Hicret, el-Memleketu'l-'Arabiyyetu's-Su'ûdiyye, 1418/1997

Aydınlı, Abdullah, **Hadis Istılahları Sözlüğü**, Timaş yayınları, İstanbul, 1987

Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef, **İhkâmu'l-Fusû'l- fî Ahkâmi'l-Usûl**, thk: Abdülmecîd Türkî, 1. Baskı, Dâru'l-Garbî'l-İslâmî, Beyrût, 1407-1987

Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb, **Kitâbu'l-Fakîh ve'l-Mutefakkih**, I-II, thk: `Âdil b. Yûsuf el-Azâzî, 1. Baskı, Dâru İbni'l-Cevzî, el-Mektebetu'l-'Arabiyyeti's-Su'ûdiyyeti, 1417/1996

- Basrî, Ebû'l-Huseyn Muhammed b. Ali b. et-Tay.y.ib, **el-Mu'temed fî Usûli'l-Fikh**, I-II, thk: Muhammed Hamidullah, el-Ma'hedu'l-`İlmî'l-Feransî li'd-Dirâseti'l-'Azbiyye, 1364/1964
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali, **es-Sunenu'l-Kübrâ**, I-XI, thk: Muhammed Abdülkâdir `Atâ, 3. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-`İlmiyye, Beyrût, 1424/2003
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, **Sahîhu'l-Buhârî**, 1. Baskı, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 1423/2002
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd, **es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihahi'l-'Arabiyye**, I-VI, thk: Ahmed Abdülgafûr Attâr, 4. Baskı, Dâru'l-`İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, 1410/1990
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Ekin Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1997
- Cibrîn, Abdullah b. Abdurrahmân, **Ahbâru'l-Âhâdi fi'l-Hadisi Huccetuhâ, Mefâduhâ, el-'Amelu bi-Mûcibehâ**, 1. baskı, Dâru Tayyibe, Riyâd 1408/1987
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, **Sunenu'd-Dârekutnî**, I-VI, thk: Şuayb el-Arnaut, Hasas Abdülmünim Şelebî, Sa'îd el-Lehâm, 1. Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1424/2004
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fadl b. Behrâm, **Sünenu'd-Dârimî**, I-IV, thk: Huseyn Selim Esed ed-Dârânî, 1. Baskı, Dâru'l-Muğnî li'n-Neşr ve't-Tevzî', el-Memleketu'l-Arabiyyetu's- Su'ûdiyyetu, 1421 /2000
- Debbûsî, Ebû Zeyd `Ubeydullah b. Ömer b. İsâ, **Takvîmu'l-Edille fî Usûli'l-Fikh**, thk: eş-Şeyh Halil Muhyiddin el-Huseyn, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-`İlmiyye, Beyrût, 1421/2001
- Doğanay, Süleyman, **"Hadis Rivâyetinde Ravi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler"**, E.Ü.S.B.E., Kayseri, 2006, (Basılmamış Doktora Tezi)
- Ebehrî, Esîruddin, **Mantık (İsâgocî Terceme ve Şerhi)**, trc: Tâlha Alp, Yasin Yayinevi, İstanbul, ts.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, **Sünenü Ebû Dâvûd**, ttk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, 2. Baskı, Mektebetu'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd,
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed, **el-Vasît fî 'Ulûmi ve Mustalahi'l-Hadis, 'Âlemu'l-Ma'rifeti**, ts.
- Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrâhîm el-Ensârî, **Kitâbu'l-Harâc**, çev. Müderriszâde Muhammed Ataullah Efendi, (sad: İsmâil Karakaya), Akçağ yayınları, Ankara, 1982
- Erdoğan, Mehmet, **Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü**, Rağbet Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 1998
- Erul, Bünyamin, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, 2. Baskı, T.D.V.Y., Ankara, 2000
- Felembân, Hassân b. Muhammed Huseyn, **Haberu'l-Vâhidi İzâ Hâlefe 'Amel-i Ehli'l-Medîne Dirâseten ve Tatbiken**, 1. Baskı, Dâru'l-Buhûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyyeti ve İhyâi't-Turâs, el-İmârât, 1421/2000
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed, **Kitâbu'l-'Ayn Müretteben 'alâ Hurûfi'l-Mu'cem**, I-IV, thk: Abdülhamîd Hindâvî, 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1424/2003
- Fîrûzâbâdî, el-'Allâme Mecduddin Muhammed b. Ya'kûb eş-Şirâzî, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, I-IV; el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-'Âmmetu li'l-Kitâb, 1398-1400/1978-1980,
- Gazâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, **el-Mustasfâ min 'İlmi'l-Usûl**, I-IV, 1. Baskı, Mısır, Matbaatu'l-Emîriyyeti, Bulak, 1324
- Görmez, Mehmet, **Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu**, 2. Baskı, T.D.V.Y., Ankara, 2000
- Guraya, Muhammed Yûsuf, **Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım-Mâlik'in Muvatta'ı Özellinde-** çev. Mehmet Emin Özafşar, 1. baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf, **'Umdetu'l-Huffâz fî Tefsîr-i Eşrefi'l-Elfâz**, I-IV, thk: Muhammed Altuncu, 1. baskı, 'Alemu'l-Kutub, Beyrût, 1993

- Hasan, Hâlid Ramazan, **Mu'cemu Usûlu'l-Fıkh**, 1. Baskı, el-Ravzâ, Mısır, 1998
- Hatîb, Muhammed 'Accâc, **Ebû Hureyre Râviyetu'l-İslâm**, 3. Baskı, Mektebetu Vehbe, 1402/1982
- Hatîb, Muhammed 'Accâc, **es-Sünnetü Kable't-Tedvîn**, y.y., ts.,
- Hudarı, Muhammed Beg, **Târihu't-Tesrî'i'l-İslâmî**, 7. Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabiy.y.i, Beyrût, 1960
- Hudarı, Muhammed Beg, **Usûlu'l-Fıkh**, 6. baskı, el-Mektebetu't-Ticâriy.y.etu'l-Kübrâ, Mısır, 1389/1969
- İbn Kesîr, el-Hâfız 'İmâduddîn Ebû'l-Fidâ, **el-Bâ'isü'l-Hasîs şerhu İhtisâri 'Ulûmi'l-Hadis**, I-II, şerh: Ahmed Muhammed Şâkir, tk: Nasiruddîn el-Elbânî, 1. baskı, Mektebetu'l-Ma'ârifî li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, 1417/1996
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, **Sünenu İbn Mâce**, tk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, 1. Baskı, Mektebetu'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd, ts.
- İbn Manzûr, Cemâluddin, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed b. Ebî'l-Kâsım b. Habaka, **Lisânu'l-'Arab**, I-VI, thk: Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasebullah-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts.
- İbn Sîde, Ali b. İsmâîl, **el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam fi'l-Luga**, I-XII, thk: İbrâhim el-Ebyârî, 1. baskı, Câmî'atu Düveli'l-'Arabiyye el-Munazzamatü'l-'Arabiy.y.e li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-'Ulûm Ma'hadü'l-Mahtûtati'l-'Arabiyye, Kahire, 1971
- İbn Zekeriya, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris, **Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa**, I-VI, thk: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fıkr, Mısır, 1399/1979
- İbnu'l-Hâcib, Ebû 'Amr Osman el-Mâlikî, **Serhu Muhtasarü'l-Müntehâ'l-Usûlî**, I-III, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâîl, , 1. Baskı, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiy.y.e, Beyrût,1424/2004
- İbnu'n-Neccâr, Muhammed b. Ahmed. Abdülazîz Ali el-Futûhî el-Hanbelî, **Serhu'l-Kevkebi'l-Münîr el-Müsemmâ Muhtasarü't-Tahrîr ev el-Muhteberu'l-Mubteker Şerhu'l-Muhtasar fî Usûli'l-Fıkh**, I-III,

thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezîh Hammâd, Mektebetu'l-Ubeykân, 1413-1993

İsbahânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah, **Müsnedu 'l-İmâm Ebî Hanife**, thk: Nazar Muahmmmed el-Fâriyâbî, Mektebetu'l-Kevser, Riyad, 1. Baskı, 1415/1994

İsfehânî, el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb, **el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'ân**, I-II, Mektebetu Nezâr Mustafa el-Bân, y.y., ts.,

İsfehânî, Şemsuddin Ebû's-Senâ Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed, **Beyânu'l-Muhtasar Şerhu Muhtasari İbnu'l-Hâcib**, I-III, thk. Muhammed Mazhar Bekâ, 1. Baskı, Dâru'l-Medenî, Cidde, 1406/1986

'İzzî, Abdülmün'im Sâlih el-Aliy.y.i, **Difâ'un 'an Ebî Hureyrete**, 2. Baskı, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1393/1973

Karacabey, Salih, **Hadis Tenkidi –Hadislerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Belirleme Yolları-**, Sır yayıncılık, İstanbul, 2001

Karafî, Şihâbuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. İdris, **Serhu Tenkîhi'l-Fusûl fî İhtisâri'l-Mahsûl**, thk: Tâhâ Abdurraûf Sa'd, el-Mektebetu'l-Ezheriyye, Kahire, 1973

Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin, **Kavâ'idü't-Tahdîs min Fünûn-ı Mustalahi'l-Hadis**, thk: Muhammed Behcet el-Baytâr, 2. baskı, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyyeti, y.y., 1380/1961

Kattân, Mennâ', **Târîhu't-Tesrî'i'l-İslâmî**, 2. Baskı, Mektebetu's-Ma'ârif, Riyâd, 1417/1996

Kermî, Hasan Sa'îd, **el-Hâdî ilâ Lugati'l-'Arab**, I-IV, 1. baskı, Dâru Lübnân li't-Tibâ'ati ve'n-Neşr, Beyrût, 1992

Kırbaşoğlu, M. Hayri, **Alternatif Hadis Metodolojisi**, 1. Baskı, Kitâbiyât yayınları, Ankara, 2002

_____ **İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, 1. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999

Koçyiğit, Talat, **Hadis İstilahları**, A.Ü.İ.F.Y, A.Ü.B, Ankara, 1980

- Leknevî, Muhammed Abdülalî b. Muhammed Nizâmuddîn Ebû'l-'Iyâş es-Sehâlevî el-Ensârî el-Hindî; **Fevâtihu'r-Rahamût bi Serhi Müsellemu's-Sübût**, I-II, tsh: Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 1. Baskı; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1423/2002
- Luğavî, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriya, **Mücmelu'l-Luğa**, I-IV, thk:, Züheyr Abdülmuhsin Sultan, 1. baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrût, 1984
- Mâlik b. Enes, **el-Muvattâ**, I-II, thk: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, 2. Baskı, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, y.y., 1417/1997
- Mehdaliyyî, Rebî' b. Hâdî 'Umeyr, **Huciyetu Haberi'l-Âhâdi fi'l-'Akâidi ve'l-Ahkâm**, 1. baskı, Dâru'l-Minhâc, Kâhire, 1426/2005
- Mes'ûd, Cübrân, **er-Râid**, 7. baskı, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrût, 1992
- Muhennâ, Suheyr Reşâd, **Haberu'l-Vâhidi fi's-Sünneti ve Eseruhu fi'l-Fıkhî'l-İslâmiy.y.i**, Dâru's-Şurûk, 1. baskı, Beyrût
- Mutçalı, Serdar, **Arapça-Türkçe Sözlük**, Dağarcık Yayınları, İstanbul, 1995
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, **Sahîhu Müslim**, I-II, haz: Ebû Kuteybe Nadr Muhammed el-Fâriyâbî, 1. Baskı, Dâru Tayyibe, Riyâd, 1427/2006
- Nesâî, Ebû Abdurrahman, Ahmed b. Şuayb b. Ali, **Sünenu'n-Nesâî**, tk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, 1. Baskı, Mektebetu'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyad, ts.
- Nevevî, el-İmâm Muhyiddîn b. Şeref, **et-Takrîb ve't-Teysîr li-Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr**, thk: Muhammed Osmân el-Haşt, 1. baskı, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, Beyrût, 1405/1985
- Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriya Yahyâ b. Şeref, **Mukaddimetu'n-Nevevî fi 'Ulûmi'l-Hadis**, talik: Sa'du'd-dîn b. Muhammed el-Kıbbî, 1. Baskı, el-Mektebetu'l-İslâmî, Beyrût, 1417/1996
- Önder, Muharrem, "**İslâm Fıkhında Meçul Râvinin Naklettiği Hadislerin Hukûkî Değeri**", İslam Hukûku Araştırmaları Dergisi, sy: 12, 2008

- Önder, Muharrem, "**İslâm Fıkhdında Mechûl Râvinin Naklettiği Hadislerin Hukûkî Değeri**", İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy: 12, 2008
- Özafşar, Mehmet Emin, "**Hadisi Yeniden Düşünmek –Fıkhdî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme-**", Ankara Okulu Yayınları, 1. baskı, Ankara, 1998
- Özçelik, Harun, "**Hadislerden Lafız İhtilafına Farklı Yaklaşımlar ve Çözüm Metodları Üzerine**", Ata.Ü.İ.F.D. sy: 27, Erzurum, 2007
- Özmen, Ramazan, "**El-Buhârî'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme**", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX (2009), sy: 1
- Özmen, Ramazan, "**İsâ b. Ebân'ın Hayatı, Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri İle İlgili Bazı Görüşleri**", İslam Hukûku Araştırmaları Dergisi, sy: 12, 2008
- Palabıyık, M. Hanefî, "**Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri**", Ata.Ü.İ.F.D, sayı: 27, 2007
- Polat, Selahaddin, "**Hadislerin Kur'ân'a Arzının Problemleri**", Sünnetin Dindeki Yeri adlı sempozyum içinde, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1998
- Rızâ, Şeyh Ahmed, "**Mu'cemu Metni'l-Luğa**, I-V, Dâru Mektebeti'l-Hayât, c. II, Beyrût, 1958
- Sadru'ş-Şerî'a, 'Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî, "**Serhu't-Telvîh 'ale't-Tavzîh li-Metni't-Tenkîh fi Usûli'l-Fikh**, I-II, tahriç: Zekeriyâ 'Umeyrât, 1. Baskı,Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, ts.
- Sağnâkî, Hüsâmuddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc, "**el-Kâfi Serhu'l-Bezdevî**, I-V, thk: Fahrüddîn Seyyid Muhammed Kânit, 1. Baskı,Mektebetu'r-Rüşd, Riyâd, 1422/2001
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, "**Usûlu's-Serahsî**, I-II, thk: Ebû'l-Vefâ Afgânî, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiy.y.e, Beyrût, 1414/1993

- Sibâî, Mustafa, **es-Sünnetu ve Mekânetuhâ fi't-Teşrî'i'l-İslâmiyyi**, 1. baskı, el-Mektebetu'l-İslâmiyyi-Dâru'l-Varrâk, 2000
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, **el-Merâsîl ma'a'l-Esânid**, thk: Abdulazîz İzzuddîn es-Seyrevânî, 1. Baskı, Dâru'l-Kalem, Beyrût, 1406/1986
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, **Tedribu'r-Ravi**, I-II, talik: Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. 'Uveyze, 1. Baskı, Dâru'l-Fikri'l-İlmiyye, Beyrût, 1417/1996
- Şâkir, Ahmed Muhammed, el-Bâ'isü'l-Hasîs Şerhu İhtisâri **'Ulûmi'l-Hadis li-İbn Kesîr**, I-II, talik: Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetu'l-Ma'ârif, Riyâd, 1. Baskı, 1417/1996
- Şehrezûrî, Ebû 'Amr Osmân b. Abdurrahmân, **'Ulûmu'l-Hadis li-İbni's-Salâh**, thk: Nurûddîn 'Attar, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1406/1986
- Şehrezûrî, Ebû 'Amr Osmân b. Abdurrahmân, **Ma'rifetu Envâ'i 'İlmi'l-Hadis li-İbni's-Salâh**, thk: Abdüllatîf el-Hümeym- Mâhir Yâsin el-Fahl, 1. baskı, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1423/2002
- Şenkîti, Ahmed b. Mahmûd Albülvehhâb, **Haberu'l-Vâhid ve Huciyetuhu**, el-Câmi'atu'l-İslâmiyyetu bi'l-Medîneti'l-Münevvereti's-Su'ûdiyyeti, 1. baskı, 1422/2002
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, **İrsâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkîki'l-Cevvi min 'İlmi'l-Usûl**, I-II, thk: Ebû Hafîs Sâmi b. el-'Arabi el-Eserî, 1. baskı, Dâru'l-Fazîlet, Riyâd, 1421/2000
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, **İrsâdu'l-Fuhûl min 'İlmi'l-Usûl**, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan, **Kitâbu'l-Hucce 'alâ Ehli'l-Medîne**, I-IV, thk: Mehdî Hasan Keylânî, 3. baskı, 'Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1983
- Şirâzî, Ebû İshâk İbrâhim b. Ali, **el-Luma' fi Usûli'l-Fıkh**, 3. Baskı, Matbaatu'l-Bâbî'l-Halebî, Kahire, 1377/1957
- Şüserî, Sa'd b. Nâsir b. Abdülazîz, **Serhu Risâletin fi Usûli'l-Fıkhî li'l-Hasan b. Sihâb el-'Ukberî** (ö.h. 468), 1. baskı, Dâru Künûz-i İşbîliyâ, Riyâd, 1468/2007

- Taş, Aydın, "**Muhammed b. el-Hasan es-Şeybanî'nin Hukûk Anlayışı**", Kayseri, 2003, (Doktora Tezi), E.Ü.S.B.E, s. 56-57, Kaynak: www.archieve.com (ziyaret tarihi: 15.10.2009)
- Tehânevî, Muhammed Ali, **Kessâfu Istilâhâti'l-Fünûn**, I-II, thk: Ali Dahrûc, 1. Baskı, Mektebetu Lubnân, Beyrut, 1996
- Tirmizi, el-Hâfız Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, **el-Câmi'u'l-Kebîr**, tlk: Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, 1. Baskı, Mektebetu'l-Ma'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd, ts.,
- 'Useymîn, Muhammed b. Sâlih, **Serhu'l-Usûl min 'İlmi'l-Usûl**, talik: Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Misriy.y.i, Dâru'l-Basîre, İskenderiye, ts..
- Wensinck, A. J, **el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebeviy.y.i (Concordance et Indices de la Tradition Musulmane)**, I- VII, E. J. Brill, Leiden, 1936
- Zâvî, et-Tâhir Ahmed, **Tertîbu'l-Kâmûsu'l-Muhît 'alâ Tarikati'l-Misbâhu'l-Münîr ve Esâsu'l-Belâğa**, I-IV, 2. baskı, Îsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şurekâhu, y.y, ts.
- Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtazâ el-Huseynî, **Tâcu'l-Arûs min Cevheri'l-Kâmûs**, I-XXV, thk: Abdülkerim el-İzbâvî, Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1972
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed, **Esâsu'l-Belâğa**, I-II, thk: Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd, 1. baskı, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiy.y.e, Beyrût, 1419/1998
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah el-Misrî, **el-İcâbe li-İrâdi mâ İstedrekethu 'Âişete 'alâ's-Sahâbe**, 2. Baskı, Matba'atu'l-'Âsime, Kahire, ts.,
- Zuhaylî, Vehbe, **Usûlu'l-Fıkhî'l-İslâmî**, I-II, 1. baskı, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1406/1986

ÖZGEÇMİŞ

Doğum Yeri ve Yılı	TRABZON-Çaykara 17.09.1976		
Öğr. Gördüğü kurumlar	Başlama Yılı	Bitirme Yılı	Kurum Adı
Lise	1990	1993	KÜÇÜKKÖY İ.H.L
Lisans	1997	2002	ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
Yüksek Lisans			U.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Doktora	-----	-----	
Medeni Durum	Evli		
Bildiği yabancı diller ve düzeyi	İngilizce (Orta Düzey)	Arapça (Orta Düzey)	
Çalıştığı Kurum(lar)	Başlama 2004	Ayrılma tarihleri -----	Kurum adı Şehit Alibey İ.Ö.Okulu (MEB)
Yurtdışı görevleri	-----		
Kullandığı burslar	-----		
Aldığı ödüller	-----		
Üyesi olduğu bilimsel ve mesleki topluluklar	-----		
Editör veya yayın kurulu üyelikleri	-----		
Yurt içi ve Yurt dışı katıldığı projeler	-----		
Katıldığı yurtiçi ve yurtdışı bilimsel toplantılar	-----		
Yayımlanan çalışmalar	-----		
Diğer	-----		

Tarih – İmza

Adı – Soyadı
Yavuz GÖNAN