

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**



**MANEVÎ İNKİTÂ BAĞLAMINDA HANEFÎLERİN AMEL
ETMEDİĞİ HADİSLER (SÜNEN-İ EBÎ DÂVÛD ÖZELİNDE)**

Yüksek Lisans Tezi

YUSUF BEŞİR

Danışman
Prof. Dr. HÜSEYİN AKGÜN

SAMSUN
2023

TEZ KABUL VE ONAY

YUSUF BEŞİR tarafından, Prof. Dr. HÜSEYİN AKGÜN danışmanlığında hazırlanan “MANEVÎ İNKITA BAĞLAMINDA HANEFÎLERİN AMEL ETMEDİĞİ HADİSLER (SÜNEN-İ EBÎ DÂVÛD ÖZELİNDE)” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 29.8.2023 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	Sonuç
Başkan	Doç. Dr. Muhittin Düzenli Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☐ Kabul ☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Hüseyin Akgün (Tez Danışmanı) Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☐ Kabul ☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Salih Kesgin Samsun Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı	☐ Kabul ☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Yüksek Lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

Etik Kurul Gerekli mi ?

Evet ☐ (Gerekli ise ekler kısmına ekleyiniz)

Hayır ☒

21 /06 / 2023
YUSUF BEŞİR

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: MANEVÎ İNKITA BAĞLAMINDA HANEFÎLERİN AMEL ETMEDİĞİ HADİSLER (SÜNEN-İ EBÎ DÂVÛD ÖZELİNDE)

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 21.06.2023 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 26

Tek kaynak oranı : % 5 çıkmıştır.

21 /06 / 2023
Prof. Dr. HÜSEYİN AKGÜN

ÖZET

MANEVÎ İNKİTA BAĞLAMINDA HANEFİLERİN AMEL ETMEDİĞİ HADİSLER (SÜNEN-İ EBÎ DÂVÛD ÖZELİNDE)

YUSUF BEŞİR

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans, Haziran/2023

Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Akgün

Bu çalışmamızda Hanefî usûlcülerin haber-i vahidleri amel edilip edilmeme noktasında değerlendirmeye tabi tuttukları Manevî İnkîta kavramı, bu kapsamda değerlendirilen örneklerin Sünen-i Ebî Dâvûd özelinde tespiti ve Ebû Davûd'un, Mânevî İnkîta gerekçesiyle amel edilmeyen meselelere yaklaşımı tespit edilmeye çalışılmıştır.

İslam hukukçularının asli malzemelerinden biri olması bakımından hadisler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra büyük önem arz etmiştir. İslam hukukçularının karşılaştıkları meselelere karşı tavırlarını belirlemede temel faktörlerden biri olması sebebiyle, bu haberlerin kabul ve reddedilmesi hususunda birtakım prensipler meydana getirilmiştir. Sened ve metin tenkidi özelinde ortaya çıkan bu prensiplerin oluşmasında, İslam hukukçularının hukuki anlayışları ve hukuk mantığının, bulundukları çevrenin ve toplumun ciddi anlamda etkisi olmuştur. Hadislerin tenkidi ve başka birçok hususta ortaya konan bu prensipler doğrultusunda hukuk ekolleri oluşmaya başlamış, ilk dönemde hoca ve bölgeden kaynaklanan gruplaşmalar, daha sonraki dönemde metodolojik ayrışmaya evrilmiştir. Bahse gelen metodolojik ayrışmaların neticesinin belirgin bir şekilde görüldüğü meselelerden bir tanesi olan haber-i vâhidlerin kabulü noktasında Hanefî âlimler, bu haberlerin asıllara arz edilmesi şeklinde özetlenebilecek Manevî İnkîta kavramını ortaya koymuşlardır.

İki bölüm şeklinde oluşturduğumuz tezimizin birinci bölümünde, Hanefî usûl kitapları çerçevesinde incelemeye çalıştığımız haber teorisi, manevî inkîta kavramıyla Hanefîlerin konuya bakış açısı ve haber-i vâhidlerin Kur'ân'a, mârûf sünnete, umûmu'l-belvaya, Sahâbenin ihtilaf ettiği bir konuda o konuya dair var olan rivayetle ihticâcdan yüz çevirmesi şeklinde kategorize ettikleri 'asıllara' arz edilmesi üzerine ve bu asıllara muâriz gözüken haberlere karşı hangi tutumda oldukları ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise süreç içerisinde Hanefî mezhebinin re'y eksenli fikhî anlayışına reaksiyon olma özeliği taşıyan ehl-i hadisin, ehl-i hadis özelinde de Ebû Dâvûd'un hangi gerekçelerle Sünen'ini telif ettiği üzerine durulmuştur. Son olarak Hanefî usul ve furû kitaplarından tespit ettiğimiz manevî inkîta gerekçesiyle amel edilmeyen rivayetler ve konular, Ebû Dâvûd'un Sünen'i özelinde tespit edilmiş ve Ehl-i Re'y'e tepkisel bir yaklaşım ortaya koyan Ebû Dâvûd'un, bu meseleler özelinde hangi görüşte olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Mânevî inkîta, haber-i vâhid, Sünen, Ebû Dâvûd, Hanefî,

ABSTRACT

HADITHS THAT HANAFIS DO NOT APPLY IN THE CONTEXT OF AL- INQITA' AL-MA'NAWIY (IN THE CONTEXT OF SUNAN AL-ABĪ DAWŪD)

Yusuf BEŞİR

Ondokuz Mayıs University

The Institute of Social Sciences

Basic İslâmîc Sciences

Master, February/2022

Supervisor: Prof. Dr. Hüseyin AKGÜN

In this study, we examine the concept of spiritual incompleteness as evaluated by Hanafi jurists regarding the application of hadiths. We focus specifically on Sunan al-Abī Dāwūd and analyze Abū Dāwūd's approach to issues that were not acted upon due to spiritual incompleteness.

Hadiths hold significant importance as primary sources for İslâmîc jurists following the Prophet's death. Principles have been established to determine the acceptance or rejection of these reports, which greatly influence the attitudes of İslâmîc jurists towards various issues. Factors such as legal understanding, legal logic, and the societal context of the jurists have shaped these principles, particularly in the specialization of Sened and Textual criticism. As a result, different schools of law emerged from methodological divergences, influenced by teachers and regional variations.

One clear example of these methodological divergences is observed in the Hanafî scholars' introduction of the concept of spiritual incidences, which involves subjecting reports to scrutiny against original sources.

In the first part of our thesis, we explore the theory of news and the concept of spiritual incidences within the Hanafi books of usul. We aim to reveal the Hanafis' perspective on this subject and their approach to presenting the news-i wahid (singular narrations) to the 'principles' categorized as the Qur'an, the Mārūf Sunnah, the Umūmu'l-balwa, and the Sahabah's turning away from ijijāj, when there are conflicting narrations. Additionally, we investigate their stance on news that appears incompatible with these principles.

The second part of our thesis highlights the reasons behind the composition of Sunan by Ahl al-Hadith, particularly Abū Dāwūd's reaction to the Hanafî madhhab's fiqh based on r'y (personal opinion). Finally, we identify narrations and issues from Hanafî usul and furū books that are not acted upon due to spiritual incompleteness and examine Abū Dāwūd's views on these matters. Abū Dāwūd, known for his reactionary approach to Ahl al-Ra'y, offers insights into these issues.

Keywords: Al-inqita' al-ma'nawiy, Sunan, Abū Dāwūd,

ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR

Hanefî Mezhebi'nin süreç içerisinde geliştirmiş olduğu fikhî anlayış ve topluma sunmuş olduğu hizmet, İslamî ilimler geleneğinde her daim önemli bir konumda olacaktır. Fık'hî anlamda ilk sistematik ekol olma hüviyetinde olan bu mezhep, her daim anlaşılıp, anlatılma gayretine muhatap olmuş ve olmaya devam edecektir. Bu bağlamda haber-i vâhidlerin metin tenkidine dair Hanefîlerin sistematize ettiği Manevî İnkıta kavramı ve bu kavram kapsamındaki örneklerin *Sünen-i Ebî Dâvûd* üzerindeki yansımalarını inceleme gayretimiz, Hanefî âlimlerin bizlere aktarmış olduğu ilmi geleneği bir nebze olsun anlama ve anlatma gayretinden başka bir şey değildir.

Bu çalışmayla Ebû Dâvûd'un temelde Ehl-i re'y ile kabul noktasında ayrılmış olduğu haber-i vâhidlerin, amel ve rivayet noktasında ne derece tezâhür ettiğini bir nebze aktarabildiysek çalışmamızın maksâdı hâsıl olacaktır.

Bu çalışmanın meydana gelmesinde yönlendirmeleri ve katkılarıyla büyük emeği olan ve bu alanı lisans döneminden itibaren bizlere sevdiren kıymetli danışmanım, hocam Prof. Dr. Hüseyin Akgün'e teşekkürü borç bilirim. Tez konusu seçiminde değerli tavsiyelerde bulunan Hidayet Çetin hocama, tezin düzenlenmesinde çokça yardımları dokunan Mustafa Uçan abime ayrıca teşekkür ederim. Hayatımda her daim maddi ve manevi desteklerini hissettiğim annem, babam ve kardeşlerimin hepsine ayrı ayrı teşekkür ederim. Bizleri bu gibi nice çalışmalarda muvaffak kılmasını, dini doğru bir şekilde anlayabilme, anlatabilme ve yaşama kabiliyetini bizlere lutfetmesini yüce Allah'tan niyaz ederim. Hamd insana bilmediğini öğreten alemlerin Rabbi olan Allah'a dır.

Yusuf BEŞİR

İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL VE ONAY	i
BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI.....	ii
TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ VE TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR	viii
1. GİRİŞ	1
2. BİLGİ DEĞERİ RAVİ SAYISI AÇISINDAN HABERLER VE MANEVİ İNKITA ANLAYIŞI	5
2.1. Haberler	5
2.1.1. Mütevâtir Haber	7
2.1.1.1. Mütevâtir Haberın Tanımı.....	7
2.1.1.2. Mütevâtir Haberın Bilgi Değeri.....	9
2.1.2. Meşhûr Haber (Sünnet).....	10
2.1.2.1. Meşhûr Haber (Sünnetin) Tanımı.....	10
2.1.2.2. Meşhûr Haberın Hanefî Literatüründeki Farklı İsimleri.....	12
2.1.2.3. Meşhûr Haberın Değeri.....	15
2.1.3. Haber-i Vâhid	17
2.1.3.1. Haber-i Vâhidin Tanımı	17
2.1.3.2. Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri	19
2.2. Manevî İnkıtâ	21
2.2.1. İnkıtâ Kavramı.....	22
2.2.2. Manevî İnkıtâ Kavramı	23
2.2.3. Arz ve Muâraza Terimleri.....	27
2.3. Mânevî İnkıtâya Neden Olan Durumlar	31
2.3.1. Daha Güçlü Bir Delile Muâraz Olması Nedeniyle İnkıtâ	31
2.3.1.1. Haber-i Vâhidin Kur'ân'a Aykırı Olması	32
2.3.1.2. Haber-i Vâhidin Meşhûr Sünnete Aykırı Olması	35
2.3.1.3. Haber-i Vâhidin Umûmu'l-Belvâda Varid Olması.....	40
2.3.1.4. Sahâbenin İhtilaf Etmiş Oldukları Bir Meselede Rivâyeti Delil Olarak Kullanmamaları.....	42
3. EHL-İ REY VE EHL-İ HADİS EKSENİNDE EBÛ DÂVÛD'UN SÜNEN'İ VE MANEVİ İNKITA KAPSAMINDA DEĞERLENDİRİLEN ÖRNEKLER	45
3.1. Re'y Eksenli Fikhî Yaklaşımın Sünen Edebiyatı Oluşumuna Etkisi.....	45
3.2. Sünen-i Ebî Dâvûd'un Telif Amacı	51
3.3. Ebû Dâvûd'un Ehl-i Re'y'e Yönelik Tutumu.....	54
3.4. Manevî İnkita Gerekçesiyle Amel Edilmeyen Hadisler.....	57
3.4.1. Kur'ân'a Muâraz Olduğu Gerekçesiyle Amel Edilmeyen Hadisler	58
3.4.1.1. Bir Şahit ve Yeminle Hüküm Verme.....	58
3.4.1.2. Velinin İzni Olmadan Nikah	61
3.4.1.3. Rükû ve Secdede Tadili Erkan	63
3.4.1.4. Tenâsül Uzvuna Dokunmayla Abdestin Bozulması	65
3.4.1.5. Zina Haddinde Celde ve Sürgün.....	67
3.4.2. Meşhûr Sünnete Aykırı Olduğu Gerekçesiyle Amel Edilmeyen Hadisler	69
3.4.2.1. Mesh Üzerine Mesh Süresi	69

3.4.2.2. Toprak Mahsullerinin Zekât Nisâbı	70
3.4.2.3. Oruç Kefaretinde Muhayyerlik.....	72
3.4.2.4. Erkek Çocuğun İdrarının Yıkanması	73
3.4.3. Haber-i Vâhidin Umûmu'l-Belvâda Vârid Olması	74
3.4.3.1. Kadına Dokunmadan Dolayı Abdestin Bozulması.....	75
3.4.3.2. Kadın ve Erkeğin Birbirlerinin Artık Suyundan Abdest Alması.....	76
3.4.3.3. Yağmur Duasına Çıkıldığında Namaz	77
3.4.3.4. Rükûda Ellerin Kaldırılması.....	78
3.4.4. Sahâbenin İhtilaf Ettiği Bir Meselede Rivâyeti Delil Olarak Kullanmamaları	80
4. SONUÇ	81
KAYNAKLAR.....	84
ÖZ GEÇMİŞ	90



KISALTMALAR

b.	: Bin/Oğlu
bkz.	: Bakınız
bt.	: Binti/Kızı
C	: Cilt
çev.	: Çeviren
h.	: Hicri
Hız.	: Hazreti
İfav	: İlahiyat Fakóltesi Vakfı
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
nşr.	: Neşreden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik
ts.	: Tarihsiz
v.	: Vefat Tarihi
y.y.	: Yüzyıl
yy.	: Yayınevi Yok

1. GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

Sünnet, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların hayatlarının İslamî bakış açısına göre şekillendirilmesi noktasında Kur'an'dan sonra en temel unsur olarak değerlendirilmiştir. Gelişen, değişen ve her geçen gün daha kozmopolit bir yapıya bürünen İslam toplumu, Hz. Peygamber döneminde tanık olmadığı durumlar ve meselelerle karşı karşıya kalmıştır. Bu durum karşısında İslam âlimleri, kendilerine en geniş kaynağı sunan hadis literatürünü, epistemik bir malzeme olarak değerlendirmiş ve bu malzeme üzerine daha önceleri Müslümanların hayatlarında var olan ve yeni yeni girmeye başlayan meselelerin İslami bakış açısına göre inşasını gerçekleştirmiştir. Bulundukları çevre ve ilmi gelenekten hareketle kendilerine aktarılan bu malzemeyi kabul noktasında seçici davranan İslam âlimleri, farklı kriterler ortaya koyup, bu ilkeler doğrultusunda hareket etmiştir. Çalışmamızda üzerine durmuş olduğumuz "Mânevî İnkîât" kavramı, haber-i vâhidlerin kabulü ve değerlendirilmesi noktasında Hanefî ekolünü diğer ekollerden ayıran belirgin tutumlardan bir tanesi olarak göze çarpmaktadır. Ehl-i hadis'in süreç içerisinde ortaya koymuş olduğu sened merkezli kabul mekanizmasının aksine, bir takım akli ve nakli gerekçeler üzerinden işleyen bu tutum, Hanefî ekolünün fıkıh karakterini ve rivâyetlere yaklaşımını yansıtmaları bakımından önem arz etmektedir. Bu bağlamda Ehl-i hadis ile Ehl-i re'yan haber-i vahidlerin kabulü noktasındaki tutumlarını genel hatlarıyla ifade edecek mahiyette olduğu için manevî inkîât kavramı müstakil olarak tezimizin bir konusu olarak incelenmiştir. Ayrıca manevî inkîâtın gerçekleşmesinin temel nedenlerinden biri olan mezheplerin haberlere yaklaşımları, manevî inkîât kavramıyla doğrudan bağlantılı olması hasebiyle Hanefî mezhebinin haber teorisi merkeze alınarak ve yer yer Ehl-i hadisin haber anlayışıyla mukayese edilerek tezimizde incelenmiştir.

Sünnetin tespiti ve değerlendirilmesi noktasında iki ideolojik cemaat haline gelen Ehl-i hadis ve Ehl-i reyan, tarihsel süreç içerisinde etki tepki muvacehesinde gelişen iki ekol olmaları hasebiyle, bu iki ekol arasındaki münasebetin aktarılması, tezimizin anlaşılmasına büyük katkı sunacağı düşüncesiyle başlıklar şeklinde incelenmiştir. Bu bağlamda Ehl-i reyan fikhî anlayışının, Ehl-i hadis'in, Ehl-i hadis özelinde de Sünen edebiyatının oluşumu üzerindeki etkisi, müstakil bir başlık şeklinde ele alınarak tezimizin kapsamına dahil edilmiştir. Ayrıca Sünen edebiyatının

zirve eseri olan *Sünen-i Ebî Dâvûd*'un telif amacı üzerinde durularak birtakım bulgulardan hareketle Ehl-i hadis'in Ehl-i reye yönelik karşı tutumu, müstakil bir kitap üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır. Bu karşı tutumu somutlaştırmak adına Ebû Dâvûd'un kitabında tespit etmiş olduğumuz yaklaşımlar, tezimiz kapsamında incelenmiştir. Son olarak tezimiz içerisinde manevî inkıtâ kapsamında değerlendirilen örneklerin Ebû Dâvûd özelinde var olanları tespit edilip, bu örneklerle Ebû Dâvûd nasıl yaklaştığı aktarılmaya çalışılmıştır.

Tezimizde ele almış olduğumuz konularla ilgili yapılan akademik çalışmalara değinecek olursak; manevî inkıtâ kavramının incelenmiş olduğu makaleler ve yüksek lisans tezlerine rastlanmaktadır. Bu bağlamda manevî inkıtâ kavramına dair ilk çalışma, Mehmet Erdoğan'ın Kaleme almış olduğu “*Batınî İnkita*” adlı makaledir. Manevi İnkita kavramı hakkında yazılan ikinci makale ise H. Yunus Apaydın'ın 1992 yılında kaleme almış olduğu “*Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi İnkita' Anlayışı*” adlı makalesidir.

Ahmet Aydın 2007 yılında yazmış olduğu “İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefi Usul Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı” adlı çalışmasıyla manevî inkıtâ kavramını yüksek lisans tezi olarak ele almıştır. Ayrıca 2016 yılında Abdurrahman Güler'in kaleme almış olduğu “*Hanefî Ekolünde Mârûf Sünnete Aykırılık Gerekçesiyle Haber-i Vâhidle Amel Edilmemesi*” adlı yüksek lisans tezinde, Manevi inkıtâ meselesi müstakil olarak incelenmiştir. Manevî inkıtâ kavramı incelenirken bu çalışmalardan istifade edilmiştir.

Tezimizin 2. bölümünde ele almış olduğumuz “Ehl-i Rey ve Ehl-i Hadis Ekseninde Ebû Dâvûd'un Sünen'i” başlığı kapsamında Doç. Dr. Ömer Özpinar yazmış olduğu “*Hadis Edebiyatının Oluşumu*” adlı kitaptan istifade edilmiştir. Adı geçen kitap konumuzla ilgili “Fıkıh İlminin Teşekkülü ve Hadis Edebiyatının oluşumuna Etkisi” ve “Sünen Türü Hadis Edebiyatı” başlıkları zikredilmiş ve bu başlıklar kapsamında mevcut konu işlenmiştir. Kitapta ele alınan bu konular genel anlamda fıkıh ilminin hadis literatürünün gelişimine olan etkisinden bahsetmektedir. Fakat biz spesifik anlamda Ebû Dâvûd üzerine yoğunlaştığımız için konu nispeten daha farklı yönleriyle ortaya konmuştur.

Sünen-i Ebî Dâvûd'un telif amacı noktasında ve *Sünen*'e dair vermiş olduğumuz bilgilerde Prof. Dr. Mehmet Dinçoglu'nun yazmış olduğu “*Ebû*

Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)'' adlı doktora tezinden istifade edilmiştir. Fakat çalışmamızın özgün kısmını oluşturan manevî inkitâ bağlamında değerlendirilen örnekler Ebû Dâvûd'un yaklaşımını ortaya koyma gayretimiz, müstakil anlamda incelenmiş bir konu değildir. Bu bağlamda tezimizin özgün kısmının bu noktaya temas ettiğini söyleyebiliriz.

2. Araştırmanın Amacı ve Metodu

Haber-i vâhidlerin tenkidi üzerine Hanefî âlimlerin ortaya koymuş olduğu manevî inkitâ kavramı ve bu kavram kapsamında değerlendirilen örnekler Ebû Dâvûd'un yaklaşımını konu edinen çalışmamızın amacı, temelde haber-i vâhidlere yaklaşımda birbirinden ayrılan Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y ekollerinin *Sünen-i Ebî Dâvûd* özelinde bir portresinin çizilmesidir. Bu bağlamda acaba Hanefîlerin manevî inkitâ gerekçesiyle amel etmediği hadisler, Ebû Dâvûd tarafından delil olarak kullanılmış mı? Ebû Dâvûd Hanefîlerin bu bağlamda zikretmiş olduğu hadisleri rivayet etmiş mi? Rivayet etmişse bu rivayetlerle amel etmek için mi yoksa eleştirmek için mi rivayet etmiş? Gibi durumların tespit edilmesi temel amacımız olmuştur.

Süreç içerisinde Ehl-i re'y'in, re'y metoduna göre inşa etmiş olduğu fıkıh anlayışına bir tepki olarak doğan Sünen edebiyatı, sünen edebiyatı özelinde ise bu grubun en gelişmiş eseri olan *Sünen-i Ebî Dâvûd* üzerinden bu karşılaştırmayı yapmamız tesâdüf eseri değildir. Nitekim Sünen edebiyatının Ehl-i re'y'e tepkisel yaklaşımının somut bir ifadesi olan *Sünen-i Ebî Dâvûd*, temelde Ehl-i hadis'in fikhî yaklaşımını ortaya koyma hedefinde olduğu için Hanefîlerin haber-i vâhid anlayışıyla karşılaştırıldığı takdirde aralarındaki ihtilafın hangi boyutta olduğunu göstermeye uygun bir kitap olduğu görülmektedir. Bu bağlamda yapmış olduğumuz karşılaştırmayla hangi meselelerde Hanefîlere muvâfık, hangi meselelerde muhalif olduğunu dair genel bir taslak ve portre çizilerek Ebû Dâvûd'un Hanefîlerin kabul etmediği haber-i vâhidlere yaklaşımının somut örnekler üzerinden gösterimi amaçlanmıştır.

Hedeflemiş olduğumuz bu anlatımı yapabilmek adına, Hanefîlerle diğer mezhepler arasında temelde farklılık arz eden haber teorisi üzerine durulmuş ve bu teorinin kavramsal çerçevesi Hanefî mezhebi merkeze alınarak aktarılmıştır. Daha sonra Hanefîlerin haber-i vâhidlerin kabulü noktasında geliştirdikleri mânevî inkitâ

kavramı ve bu kavram altında değerdendirilen dört başlık incelenmiştir. Daha sonra çalışmamızın asıl konusu olan Hanefilerin haber-i vâhid gerekçesiyle amel etmediği hadislere Ebû Dâvûd'un yaklaşımını tespit etmeden önce, Ehl-i hadis ve Ehl-i re'y'in etki tepki bağlamında gelişimi üzerine durulmuş ve aralarındaki ilişki Sünen edebiyatı özelinde aktarılmaya çalışılmıştır. Burada manevî inkıta gerekçesiyle amel edilmeyen hadisler Ebû Dâvûd üzerinden değerdendirileceği için Sünen edebiyatı özelinde *Sünen-i Ebî Dâvûd* 'un telif amacı üzerine de ayrıca durulmuş ve ehl-i re'ye tepkisel yaklaşımı bazı örnekler üzerinden aktarılmıştır. Son olarak Hanefilerin Mânevi inkıta bağlamında amel etmediği hadisler, *Sünen-i Ebî Dâvûd* zelinde tespit edilip, Ebû Dâvûd'un bu hadislere nasıl yaklaştığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Yapmış olduğumuz bu çalışmada Hanefilerin metin tenkidi anlayışı üzerine durmayı hedeflediğimiz için manevî inkıta kapsamında değerdendirilen ama daha çok sened tenkidi ile alakalı olan ‘‘Ravîde Bulunan Kusur ve Noksanlık Sebebiyle İnkıtâ’’ şeklindeki başlık ve bu başlık kapsamında değerdendirilen örnekler üzerine durulmamıştır.

2. BİLGİ DEĞERİ RAVİ SAYISI AÇISINDAN HABERLER VE MANEVİ İNKITA ANLAYIŞI

2.1. Haberler

Hiz. Peygamber'den bize aktarılanmış olan her söz, fiil ve takrir, İslam dininin temelini teşkil etmektedir. Hiz. Peygamber'in 23 yıllık risâleti süresince İslam dininin tebliği, tebyîni, teşrîi ve temsîli adına yaptıkları, İslam dininin en zengin ve en geniş kaynağını bizlere sunmuştur. Muhtevası bakımından hayatın her yönüne malzeme sunan bu kaynak, Müslümanların hayatlarının şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Müslümanların hayatındaki önemine binaen, Hiz. Peygamber'in vefatının akabinde, dinin anlaşılması ve tatbikine temel teşkil edecek her sözü, fiili, takriri, davranışı, âdeti ve tabiri caizse hayatının bütün detayları, bizler için birer haber hüviyeti kazanmıştır. Dolayısıyla İslam âlimleri, dinin temel kaynaklarından biri olan hadisleri, temelde haber meselesi olarak görmüş ve konuyu epistemoloji çerçevesinde ele almışlardır. Bu yüzden akıl ve beş duyu organının yanında "haber-i sâdik"ı da bilgi kaynağı olarak kabul etmişlerdir.¹ Ayrıca hemen hemen bütün Kelam âlimleri nezdinde haberin, vazgeçilmesi muhal üç temel bilgi kaynağından biri olduğuna dair ittifak vardır.²

Bununla birlikte hangi haberler doğrudur? Hangi haber türlerinin ifade etmiş olduğu bilgi zorunludur? Hangi haber türü, dinin temel kaynağını teşkil edebilir? Gibi birtakım sorular sorulmuş, bu sorular doğrultusunda usûl âlimleri, haberi bazı kısımlara ayırıp bilgi değeri ve râvî sayısı açısından ele almışlardır.

Kaynakların verdiği bilgiye göre haberin ifade ettiği bilgi açısından yapılan ilk taksimi, Vâsıl b. Atâ (v.131/748) tarafından haberin âmm (üzerinde icmâ edilen) ve hâs (üzerinde icmâ edilmeyen) şeklindeki taksimidir. Daha sonra İmam Şâfiî'de (v.204/820) haberleri aynı ayırma tâbii tutmuştur.³

Hanefî fıkhındaki ilk sistematik usûl eserini kaleme alan Cessâs, (v.370/981) haberi; mütevâtir ve mütevâtir olmayan (âhad) şeklinde ikili taksime tabi tutup mütevâtiri kendi içerisinde ikiye ayırmış, birincisini; sıhhatini gerektirecek delillere

¹ Sa'deddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-'Aķâ'idî'n-Nesefiyye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1408/1988), 17.

² Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/347.

³ Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü* (M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 151.

mukârin olduğu için araştırmaya ve istidlâle gerek duyulmaksızın zaruri olarak bilinen haber, ikincisini ise; sıhhati için araştırma ve istidlâlin gerekli olduğu haber olarak tanımlamıştır. Bu tanımla sonraki dönemlerde Hanefîlerin meşhûr olarak adlandırdıkları haberi, mütevâtir haberin altında değerlendirmiştir.⁴

Yine Hanefî usûl âlimlerinden Debûsî, (v.430/1039) haberi meşhûr ve garip şeklinde ikiye ayırmış, meşhûr kavramını da ikiye ayırarak mütevâtir seviyesine ulaşan ve mütevâtir seviyesine ulaşmayan müştehir haber olarak tanımlamıştır. Garip kavramını ise ittifakla kabul edilen (makbul) ve reddedilen (müstenker) haber şeklinde iki kısımda incelemiştir.⁵ Debûsî'nin ortaya koymuş olduğu bu tasnifle, sonraki dönemlerde Hanefî usûl âlimlerince kabul edilecek olan Mütevâtir, meşhûr ve âhad haber taksimindeki meşhûr haber, müştehir adı altında ilk kez sarîh bir şekilde işlenmiştir.

Debûsî'den sonraki usûl âlimlerinden olan Pezdevî (v.482/1089) ve Serahsî, (v.483/1090) her ne kadar içerik bakımından aynı olsâda, isimlendirme bakımından yukarıda zikrettiğimiz Mütevâtir, meşhûr ve âhad şeklindeki üçlü taksimi oluşturmuşlardır.⁶ Daha sonraki Hanefî usûlcülerin çoğu bu taksimi kabul etmiş, eserlerindeki haber konusunu bu taksim üzerinden işlemişlerdir.⁷

Hanefî usûl âlimlerinin taksimlerinin aksine muhaddislerin çoğu haberi mütevâtir ve âhad olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bu doğrultuda Hatîb el-Bağdâdî (v.463/1071): “Haber doğrulanabilen ve yanlışlanabilen şeydir, mütevâtir haber ve âhad haber olmak üzere ikiye ayrılır” demiştir.⁸ Âhad haber ise kendi içerisinde meşhûr, aziz ve garip olmak üzere üçlü taksime tabii tutulmuştur.⁹

⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fî'l-Usûl*, thk. 'Uceyl Casım en-Neşmî (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfî'l- Kuveytiyye, 1994), 3/37.

⁵ Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ömer b. 'Îsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille fî'l-Usûli'l-Fıkh* (nşr. Halîl Muhyîddîn el-Meyyis), nşr. Halîl Muhyîddîn el-Meyyis (Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 207.

⁶ Alaeddin Abdülaziz b. Ahmed Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Lübnan: Darü'l Kütübî'l- İlmiyye, ts.), 522,534,538; Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrut: Darü'l Kütübî'l- İlmiyye, 1993), 1/282-294.

⁷ H. Yunus Apaydın, “Meşhûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/368.

⁸ Ebû Bekir Ahmed b. Alî el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, nşr. Mâhir Yâsîn el-Fahl (ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011), 108.

⁹ Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa İbn Kutluboğa, *el-Kavlu'l-Mubteker A'la Şerhi Nuhbetü'l-Fiker*, thk. Muhammed Murâbî (Şam: Dâru İbn Kesir, 2013), 91; Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 23.

Hanefî usûl âlimleri ve muhaddislerin yapmış oldukları taksimdeki farklılıklar, iki grubun da kendi alan ve konularını göz önünde bulundurmalarından ötürüdür. Nitekim muhaddislerin amacı daha çok senet olduğu için râvileri, Fakihlerin de amacı rivâyette amel ve istidlal olduğu için metni baz almışlardır.¹⁰ Şimdi haberle alakalı yapılmış mütevâtir, meşhûr ve âhad taksimini daha çok Hanefî mezhebini merkeze alarak ele alacağız.

2.1.1. Mütevâtir Haber

Bu bölümde mütevâtir haberin (sünnet) kavramsal çerçevesi ve bilgi değeri, ağırlıklı olarak Hanefî fıkıh usûlü kitapları çerçevesinde ele alınacaktır.

2.1.1.1. Mütevâtir Haberin Tanımı

Sözlükte “araya zaman girmesiyle birlikte kesintiye uğramadan devam etmek, peşi sıra gelmek” anlamındaki وتر kökünden türeyen mütevâtir kelimesi, kelâm ve fıkıh usulünde, konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haberi ifade eder.¹¹

Hanefî usûl âlimlerinin genel anlamda mütevâtir haberin tanımı hususunda benzer tanımlar yaptıkları görülmekle birlikte, bazı noktalarda farklılıklar mülâhaza edilmektedir.

Cessâs mütevâtiri: “Aslı olmayan bir haberi uydurma hususunda âdeten ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun, yine kendileri gibi bir topluluktan naklettiği haberdır.” şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımın devamında daha önce de zikrettiğimiz üzere mütevâtiri iki kısımda incelemiş, araştırmaya ve delil getirmeye ihtiyaç duyulmaksızın zaruri olarak bilinen ve sıhhati için araştırma ve istidlâlin gerekli olduğu haber şeklinde gruplandırmıştır.¹² Bu tanımda dikkatimizi çeken husus, mütevâtir haberin içerisinde sıhhati için araştırma ve istidlalin gerekli olduğu bölümün varlığıdır. Daha sonrada değineceğimiz üzere Hanefî usûlcülerin genel kanaati, mütevâtir haberin zorunlu bilgi ifade ettiğidir. Fakat Cessâs bu ayrımda meşhûr haberi kastettiği için lafzi olarak bir farklılık görünsede mânen bir farklılığın olmadığı söylenebilir.

¹⁰Abdölmecid Türkmani, *Hanefî Hadis Usûlüne Giriş*, çev. Semih Özdemir (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2020), 47.

¹¹H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/208.

¹²Cessâs, *el-Fusûl*, 3/37.

Debûsi'nin mütevâtir tanımı ise:

*Bizzat haber verenden duyulmuş gibi hiçbir şüpheye mahal olmadan haberin sana muttasıl olarak aktarılmasıdır. Bu ise, sayılarının çokluğu ve mekanlarının farklı olması itibariyle yalan üzerine birleşmeleri âdeten düşünilemeyen bir topluluğun yine kendileri gibi bir topluluktan naklettikleri haber ile olur. Ayrıca bu haberi nakleden her tabakanın aynı özelliklere sahip olması gerekir.*¹³

şeklindedir. Daha sonraki usûl âlimleri de mütevâtir haber (sünnet) hakkında hemen hemen aynı tanımları yapmıştır. Fakat Pezdevî, önceki tanımlara katılmakla birlikte haberi nakleden râvinin âdil olmasını şart koşmuştur.¹⁴

Muhaddislerin mütevâtir hakkındaki tanımları da aynı doğrultudadır.¹⁵ Fakat muhaddisler mütevâtiri lafzî ve mânevi başlıkları altında incelemişken, usûl âlimleri, dindeki mevcut bütün mütevâtirleri kapsayan bir ayrıma tabii tutmuşlardır. Her ne kadar bu ayrımlar farklı kitaplarda serpiştirilmiş halde mevcut olsâda İmam Keşmîrî bu ayrımları dört başlık altında toplamıştır:

1.İsnad Tevâtürü: Hadisin başından sonuna kadar yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından rivâyet edilmesi bu kapsamdadır. Bunun örneği “Kim kasıtlı olarak benim hakkımda yalan söylerse cehennemdeki yerine hazırlansın.”

2.Nesil tevâtürü: Nesilden nesile Rasûlullah'a varıncaya dek aktarılan tevatürdür. Bunun örneği ise Kur'ân-ı Kerim'dir. Her ne kadar Kur'ân'ı rivâyet eden râviler sayılı olsâda nesilden nesile, ağızdan ağıza rivâyet edilmiştir.

3.Amel ve tevârüs tevâtürü: Hz. Peygamber'den görülen bir uygulamanın bir kuşaktan diğerine intikalidir. Bunun örneği ise beş vakît namaz ve oruç gibi uygulamalardır.

4.Kadr-i müsterek tevâtürü: Âhad haber olarak nakledilen rivâyetlerin içerisindeki ortak noktalar. Bunun örneği ise Hz. Peygamber'in mucizeleridir. Her

¹³ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 25,207.

¹⁴Ebû'l-Usr Fahrülislam Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl: Usûlü'l-Pezdevî*, (Abdülaziz Buhârî'nin *Keşfü'l-esrar'ı* ile birlikte), thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Lübnan: Darü'l Kütübi'l- İlmiyye, 2009), 2/522.

¹⁵Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî b. Munhammed b. Ahmed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalâî, *Nüzhetu'n-Nazar fî Tavdîhi Nuḥbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eser* (Riyâd: Matba'atu Sefir, 2001), 194; el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*, 20; Yücel, *Hadis Usûlü*, 153.

ne kadar mucizeler âhad yolla gelmiş olsa bile Hz. Peygamberin mucize gösterdiği tevâtüren sâbit olmuştur.¹⁶

Mütevâtir sünnetle ilgili başka bir hususta mütevâtir sünnetin oluşmasıyla ilgili şartlardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi genel anlamda ortak şartlar üzerine durulmuştur.¹⁷ Fakat rivâyet eden topluluğun sayısı hakkında dört, on iki, kırk ve yetmiş kişiden fazla olması gerekir gibi farklı görüşler vardır.¹⁸ Fakat Hanefî mezhebinde kabul gören görüş, rivâyet eden hususunda belirli bir sayının şart koşulmamasıdır.¹⁹ Bu bağlamda temel kriter, kesin bilginin oluşmuş olması olarak belirlenmiştir.

2.1.1.2. Mütevâtir Haberin Bilgi Değeri

Mütevâtir haberin bilgi ifade ettiği ve üç temel bilgi kaynağımızdan biri olduğu hususunda islam âlimleri arasında neredeyse ihtilaf yoktur.²⁰ Serahsî'nin konu hakkındaki ifadesi şöyledir: “Tevâtüren sabit olmuş haber, bizzat Hz. Peygamber'den işitilmîş haber gibidir ve zaruri ilim ifade eder.”²¹

Debûsi ise mütevâtir haberi kesin bilgi veren şer'î deliller²² başlığı altında incelemiş ve konuyla alakalı şu mülahazalara yer vermiştir: “Tevâtüren sabit olmuş bir haber, Allah'ın kitabından bir âyet gibi delildir. Nitekim Rasûlullah'ın batıl sözden beri olduğu, pek çok delille sabit olup, Allah'ın kitabının da onun haber vermesiyle bilinmesi bir vakıadır.”

İslam âlimlerinin genel kanaatinin mütevâtir haberin kesin bilgi ifade ettiği doğrultusunda olduğunu belirtmiştik. Fakat bu bilginin doğrudan mı (zorunlu) yoksa dolaylı (nazârî, iktisâbî) olarak mı gerçekleştiği hususunda ihtilafın olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Serahsî: Hanefî âlimlere göre tevatürün ilm-i zaruri ifade ettiğini, Şafiilere göre ise ilm-i yakîn ifade etmekle birlikte bu bilginin zorunlu olmayıp mükteseb (kazanılmış) bir ilim olduğunu görüşünde olduklarını, çünkü zaruri ilimde ihtilaf olmayacağı görüşünde olduklarını belirtmiştir. Gerekçe olarak, Zaruri ilimde ihtilafın olmayacağını, halbuki Hz. Peygamber'in mucizeleri

¹⁶Türkmani, *Hanefî Hadis Usûlüne Giriş*, 55.

¹⁷İbn Hacer el-‘Askalâî, *Nüzhetu'n-Nazar*, 196; Yücel, *Hadis Usûlü*, 155.

¹⁸Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 2/522.

¹⁹Cessâs, *el-Fusûl*, 3/35; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 2/522-523.

²⁰Apaydın, “Mütevâtir”, 32/210; Yavuz, “Haber”, 14/347.

²¹es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/282.

²²ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 17,77.

hususunda ihtilafın var olduğunu belirten Şafiilere, cevap olarak şu cümleleri sarf etmiştir: “Bu görüş yanlıştır. Çünkü tevatür bilgisi iktisab yoluyla vakî olmuş olsaydı, sâdece bu bilgiye elde edenlere has olurdu. Fakat durum bunun aksinedir. Nitekim hepimiz küçüklüğümüzde, anne ve babamızı, buluğdan sonrada olduğu gibi yalnızca haberle biliyorduk. Eğer ki bu bilgi iktisâben elde edilmiş olsaydı, bu iktisâbı terk edince bu konu hakkında bilgimizin olmaması gerekirdi.”²³

Azınlık bir grup, mütevâtir haberin ilm-i yakın değil, ilm-i tuma'nîne ifade ettiği kanaatindedir. Bu görüşlerinin gerekçesi olarak Hristiyanların ve Yahudilerin Hz. İsa'yı öldürülmesi bilgisinin bizlere tevâtür yoluyla geldiğini, bu bilginin doğru olmadığını, dolayısıyla her tevatür yoluyla gelen bilgilerin ilm-i yakın ifade ettiğini söylemenin de doğru olmadığını ifade etmişlerdir.²⁴ Bu ifadelere cevaben Lamişî: (v.522/1128) Hz. İsa'nın öldürüldüğü bilgisi bağlayıcı değildir. Nitekim kat'i bilgiyle sabit olmuştur ki çarmıha gerilen ve öldürülen Hz. İsa'nın bizzat kendisi değildir ona benzeyen bir kimsedir. Dolayısıyla onların bu rivâyeti, herhangi bir kimsenin öldürüldüğü bilgisini zorunlu kılar Hz. İsa'nın öldürüldüğünü değil.²⁵

Özetle Hanefî usûl âlimlerine göre Mütevâtir haber, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluktan aktarıldığı için bizzat Hz. Peygamber'den işitilmiş gibidir. Dolayısıyla bu haberi inkar eden, küfürle itham olunur.²⁶

2.1.2. Meşhûr Haber (Sünnet)

Bu bölümde meşhûr sünnetin ve meşhûr sünnet bağlamında değerlendirilen ma'rûf sünnetin bilgi değeri, Hanefî usûl kitapları çerçevesinde ele alınacaktır.

2.1.2.1. Meşhûr Haber (Sünnetin) Tanımı

Sözlükte “birini tanıtmak, ortaya çıkarmak, yaymak” anlamındaki şehir kökünden türeyen meşhûr "insanlar arasında tanınan, bilinen" demektir. Sözlük anlamından hareketle insanlar nezdinde bilinen, mezhep içindeki farklı görüşlerden tercih edilen gibi özel kullanımları olmakla birlikte, Meşhûr sünnet, meşhûr hadis

²³es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/291.

²⁴es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/284.

²⁵Ebû's-Sena Mahmud b. Zeyd Lâmişî, *Kitab fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türki (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 144-145.

²⁶Lâmişî, *Kîtâb*, 146; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 2/522.

şeklinde Hz. Peygamber'den nakledilen haberin, sonraki nesillere aktarılış şeklini nitelemek üzere terimleşmiş bir kavramdır.²⁷

Meşhûr sünnetin tanımı hususunda Hanefî usûl âlimleri arasında ciddi bir farklılık görülmemekle birlikte muhteva bakımından bazı farklılıklar vardır.

Daha öncede zikrettiğimiz üzere Cessâs, diğer Hanefî usûlcülerin aksine meşhûr haberi, mütevâtirin bir nevi olarak değerlendirmiş ve sıhhati için araştırma ve istidlâlin gerekli olduğu haber şeklinde tanımlamıştı.²⁸

Debûsî'ye göre meşhûr haber; başlangıcı âhad şeklinde olup, ortasında ve sonunda mütevâtir seviyesine çıkan haberdır.²⁹

Pezdevî'nin meşhûr haber tabiri ise; "Meşhûr haber, aslı (ilk rivâyeti) âhad olup daha sonra yayılan ve sahâbeden sonra ikinci nesilde yalan üzerine ittifak etmeleri düşünülemeyen bir topluluk tarafından, onlardan sonra da aynı şekilde bir topluluk tarafından nakledilen haberdır."³⁰ Şeklindedir.

Meşhûr haberin tariflerinde konu edilen başka bir husus ise meşhûr haberin, ikinci ve üçüncü asırda, meşhûr veya mütevâtir seviyesine ulaşmış olması şartıdır.³¹ Çünkü pek çok usûl âliminin de belirttiği üzere hicrî ikinci ve üçüncü asırdan sonra bir haberin şöhret kazanması, itibara alınacak bir durum değildir. Bu itibarla, Fatihâ sûresinin okunmadığı namazın olmayacağı ve abdestte besmelenin gerekliliği gibi sonradan meşhûr hüviyeti kazanmış pek çok haber, meşhûr statüsünde değerlendirilmemiştir.³²

Hanefî usûlcülerin zikretmiş olduğu ikinci veya üçüncü asırda meşhûr seviyesine ulaşmış olma şartı, bu iki dönemden herhangi birinde meşhûr seviyesine ulaşmış olmak değil, bu iki asırda da en az meşhûr haber seviyesinde rivâyet edilmesidir. Nitekim pek çok usûl âlimi, meşhûr haberin ikinci asırda olduğu gibi üçüncü asırda da nakledilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

²⁷Apaydın, "Meşhûr", 29/368.

²⁸Cessâs, *el-Fusûl*, 3/37.

²⁹ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 211.

³⁰Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 2/534.

³¹Abdüllatif İbn Melek, *Şerhu Menari'l-Envâr fî Usûli'l-Fıkh* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l- İlmiyye, 1308), 207; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 2/534.

³²Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 2/534.

Meşhûr sünnetle ilgili Hanefî hadis literatüründe dikkatimizi çeken başka bir husus ise geliş yolu itibariyle meşhûr seviyesine ulaşmamış bir rivâyetin, fukahânın kabulüne mazhar olarak meşhûr, hatta mütevâtir seviyesine bile ulaşabilir olduğudur. Bu doğrultuda pek çok rivâyetin, meşhûr ve mütevâtir şartlarını taşımamasına rağmen telakkî bi'l-kabule mazhar olması sebebiyle bu statüde değerlendirildiği görülmektedir.³³ Bu minvalde Hanefî usûlünde, fukahânın bir hadisi telakkî bi'l-kabulle karşılaması, o rivâyetin sahih kabul edilmesinde genel bir kural olarak değerlendirilmîş, sıhhat tespitinde bir araç olarak kullanılmıştır.³⁴ Bu bağlamda sonraki dönem usûlcülerinden olan Semerkandî (v.539/1144) Meşhûr haberin tarifini yaparken “Âlimlerin kabulüne mazhar olmuş hadis” şeklindeki ifadeye yer vermiştir.³⁵ Hanefî literatüründe pek çok usûl kitabında rastlamış olduğumuz bu ifadeler, bir haberin, âlimler nezdinde kabul görmesinin, o hadisle amel edilme noktasında ne kadar büyük bir öneme sahip olduğunu ifade etmesi bakımından önem atfetmektedir.³⁶

Bu kısımda aktarmış olduğumuz tanımlardan hareketle meşhûr haberin tarifi hususunda özet bir tanım yapacak olursak; Başlangıçta âhad tarikle rivâyet edilmiş olup sonrasında ikinci ve üçüncü asırda, yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir grup tarafından rivâyet edilen, âlimlerin kabulüne mazhar olmuş haber şeklinde özetleyebiliriz.

2.1.2.2. Meşhûr Haberın Hanefî Literatüründeki Farklı İsimleri

Hanefî fıkıh literatüründe, ilk dönem imamların furû fıkıh üzerine kaleme almış oldukları eserlerde, bir takım fıkıh usûlüne dair bulgulara rastlanılmakla birlikte, müstakil anlamda bir fıkıh usûlü eserinin kaleme alınmadığı bilinmektedir. Bununla birlikte ilk dönemde belli kavramları ifade etmek için birtakım tanımlamalara ve ifadelere yer verilmîş ve bu ifadeler ve tanımlamalar, daha sonraki dönemde müstakil olarak telif edilmiş fıkıh usûlü kitaplarına kaynaklık teşkil etmiştir. Bu bağlamda sonraki dönemde Meşhûr Haber olarak isimlendirilen haber

³³Cessâs, *el-Fusûl*, 1/292-293.

³⁴Zafer Ahmed el-Osmanî Tehânevî, *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadis*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Darü Beşairi'l-İslâmîyyet, 2018), 60-61.

³⁵Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâ'ici'l-'Ukûl*, nşr. Muhammed Zekî 'Abdilberr (Katar, 1984), 428.

³⁶Bekir Özüdoğru, *Rivâyetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), Üzerinde durmuş olduğumuz konu müstakil bir tez olarak incelenmiştir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz.

grubu için, ilk dönem imamların ve sonraki dönemde fıkıh usûlüne dair eser kaleme alan âlimlerin farklı terimleri kullandığı görülmektedir. Bu nedenle Meşhûr Haber kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için bu bağlamda kullanılan farklı terimleri ele almayı uygun gördük.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (v.189/805) telif etmiş olduğu eserlerde mütevâtir terimine rastlanmazken, *ma'rûf*, *meşhûr*, *mahfuz* gibi terimleri kullandığı görülmektedir.³⁷ Sonraki dönem usûlcülerin kitaplarında *geçen* müstefîz, *fî hayyizi't-tevatür*, *fî haddi't-tevatür*, *bimenzileti'l-mütevâtir* gibi kavramlarla, meşhûr hadisin kastedildiği görülmektedir. İlk dönem Hanefî kitapları incelediğimizde görülmektedir ki *ma'rûf* sünnet, meşhûr sünnet ifadeleri, sonraki dönemlerde terimleşmiş mütevâtir ve meşhûr kavramlarını içine alacak şekilde kullanılmıştır. Hanefî usûlcülerin haberlerin taksim ve tanımı konusundaki yaklaşımlar göz önünde bulundurulduğunda, genel olarak iki yaklaşımın bulunduğu görülmektedir. Cessâs tarafından sistematik hale getirilen birinci yaklaşıma göre haber, mütevâtir ve âhad şeklinde ikiye ayrılmakta ve meşhûr haber, Hanefîler dışındaki çoğunluğun kabulünün aksine âhad haberin değil, mütevâtir haberin kapsamında yer almaktadır.³⁸ Cessâs'ın sistemleştirdiği bu taksim, ismen tam benzerlik göstermese de özü itibarıyla Debûsî tarafından da benimsenmiştir.³⁹ Fakat bu iki ismin yaklaşımlarının aksine sonraki dönemlerde kabul edilen üçlü taksimde meşhûr haber, âhad haber kapsamında değerlendirilmiştir. Bu bilgileri vermemizdeki maksat haberlerin değerlendirilmesi hususundaki mülâhazaların, kitaptan kitaba farklılık gösterebildiği ve haber hakkında doğru değerlendirmenin yapılabilmesi için kitabın kendi sistematigi içerisinde ele alınması gerektiğini vurgulamaktır. Nitekim fazlalık ribâsının haramlığı ve recm konusundaki rivâyetler Cessâs'ın tasnifindeki *mütevâtirin* kısımlarından biri olan meşhûr bağlamında değerlendirilmışken, Pezdevî'nin taksimine göre meşhûr haber başlığı altında mütevâtirin haricinde bir grupta değerlendirilmiştir.⁴⁰ Şimdi eserlerde rastladığımız meşhûr haber teriminin yerine kullanılan terimleri kısaca ele alacağız.

³⁷Apaydın, "Meşhûr", 29/368.

³⁸Cessâs, *el-Fusûl*, 3/37.

³⁹ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 207.

⁴⁰Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 2/535.

Ma'rûf: Özellikle ilk dönem telif edilmiş furû fıkıh kitaplarında ve usûl kitaplarında *Ma'rûf* terimi *Meşhûr Sünneti* ifade etmek için kullanılmıştır.⁴¹ Fakat daha önce zikrettiğimiz üzere *Ma'rûf* terimine *Meşhûrdan* daha genel bir anlam yüklenmiş, bu terimle hem *Meşhûr* hem de *Mütevâtir* kavramı kastedilmiştir.

Sabit Sünnet: *Ma'rûf* kavramında olduğu gibi *Sabit Sünnet* kavramıyla da *Meşhûr sünnet* kastedildiğini usûl ve furû kitaplarımızda görülmektedir. Ancak yine *Ma'rûf* kavramında olduğu gibi *Sabit Sünnet* kavramı da *Mütevâtir Haberi* içine almaktadır. Bazı Hanefî usûlcülerin, mütevâtir ve meşhûr terimleri yerine “*sabit sünnet*” terimini kullanmaları, bu durumu gösterir niteliktedir.⁴²

Fî haddi't-tevâtür, bimenzileti'l-mütevâtir, fî hayyizi't-tevâtür: Cessâs, sonraki dönem Hanefî usûlcülerinin meşhûr olarak nitelemiş olduğu bazı rivâyetleri, mütevâtir seviyesinde olduğunu beyan etmek maksâdıyla “*fî hayyizi't-tevâtür*” ifadesini çokça kullanmıştır.⁴³ Serahsî ise bu kavramı aynı şekilde kullanmış ve âlimlerin meşhûr haberi *fî hayyizi't-tevâtür* olarak da isimlendirdiğini belirtmiştir.⁴⁴ Yine Hanefî âlimlerin bir kısmı meşhûr haberi ifade etmek için mütevâtir derecesinde olduğunu belirtmek için “*fî haddi't-tevâtür*” kavramını da kullandıkları görülmektedir. Bu kavramlar içerisinde bimenzileti'l- mütevâtir kavramını da dahil etmek mümkündür.⁴⁵

Müstefiz: İlk dönem Hanefî imamların *ma'ruf* ve meşhûr kavramlarını yan yana kullanarak bir rivâyeti niteledikleri gibi “*ma'ruf müstefiz*” kavramını da rivâyetleri nitelerken kullanmışlardır. Örneğin İmam Muhammed, “Sabah namazını son vaktinde kılın! Çünkü onun sevabı daha büyüktür” hadisini “*ma'ruf müstefiz*” olarak nitelendirmiştir.⁴⁶

Cessâs, meşhûr haberlerin bir kısmını mütevâtir haberin bir parçası olarak değerlendirdiği için birçok yerde müstefiz terimini mütevâtirle birlikte kullanmıştır.⁴⁷

⁴¹Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medîne*, nşr. Mehdî Hasen el-Kîlânî el-Kâdirî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983), 1/35,65; 'Alâ'uddîn Ebûbekir b. Mes'ûd b. Ahmed el-Hanefî el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fî Tertîbi's-Şerâ'i'* (Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/17.

⁴²Cessâs, *el-Fusûl*, 1/144; ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 198,217.

⁴³Cessâs Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Abdusselâm Muhammed 'Alî (Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/44,107,205,467.

⁴⁴Cessâs, *el-Fusûl*, 1/291,328.

⁴⁵Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 2/535.

⁴⁶eş-Şeybânî, *el-Hucce 'alâ Ehli'l-Medîne*, 1/3.

⁴⁷Cessâs, *el-Fusûl*, 3/115,117,118.

Aynı şekilde daha sonraki Hanefîlerin meşhûr kategorisinde değerlendirdiği hadislerin bazıları için müstefiz kavramını kullanmıştır.⁴⁸ Abdülaziz Buhârî’inde meşhûr haberi bazı yerlerde müstefiz olarak isimlendirdiğini söyleyebiliriz.⁴⁹

Özet olarak şunu ifade edebiliriz ki Cessâs ve Debûsi, ilk Hanefî imamların kitaplarında yer verdikleri ve çok defa aynı anlamda kullandıkları ma’rûf sünnet ve meşhûr sünnet tabirlerinin, daha sonraki dönemlerde kazandığı terim anlamıyla hem mütevâtir haberi hem meşhûr haberi kapsayacak şekilde kullandıklarını düşünmüş olabilirler. Dolayısıyla kendi telif etmiş oldukları eserlerinde de meşhûr haberi, mütevâtirin bir kısmı olarak zikretmeye devam etmişlerdir. Mütevâtir, Meşhûr, Âhad şeklindeki üçlü taksimin arka planında ise anlatım kolaylığının sağlanması, her bir kısımda yer alan haberlerin epistemolojik farklılıklarının gösterilmesi ve sistematik tutarlılığın sağlanması gibi ihtiyaçların varlığı düşünülebilir.⁵⁰

2.1.2.3. Meşhûr Haberin Değeri

Meşhûr haberin bir bakıma mütevâtir haber gibi amel edilmesi gerekli bir delil olduğu hususunda Hanefî usûlcüleri arasında görüş birliğinin var olduğunu söyleyebiliriz. Meşhûr haber yoluyla oluşan kanaatin epistemolojik değeri hususunda Hanefî usûlcülerin görüşleri büyük ölçüde aynı noktaya çıksa da tasnif ve İsimlendirme bakımından aralarında bazı farklılıklar görülmektedir.

Hanefî usûlcülerin Meşhûr Haberin ifade ettiği bilgi konusundaki görüşlerinde iki gruba ayrıldıklarını ifade edebiliriz. Azınlık bir grup Meşhûr Haberin *ilm-i yakîn* ifade ettiğini söylerken, çoğunluk onların aksine *ilm-i tume’nine* ifade ettiğini söylemiştir. Şimdi bu iki başlık altında toplanan görüşlere yer verelim.

Meşhûr haberin bir bölümünü mütevâtir haberin bir türü kabul eden Cessâs’a göre, meşhûr haber de mütevâtir haber gibi ilim (ilme'l-yakin) ifade eder. Ancak mütevâtir haberin sağladığı bilgi tıpkı sağlam duyularla oluşan bilgi gibi zorunlu iken bu nevi meşhûr haberle elde edilen bilgi yaratıcının tanınması bilgisi gibi istidlâlidir.⁵¹ Cessâs’a göre Meşhûr haberlerin rivâyet özelliği hakkında düşünüldüğünde, Hz. Peygamber'den yalan veya yanlışta birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk kanalıyla nakledildiği anlaşılması sebebiyle meşhûr haber kesin

⁴⁸Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/351.

⁴⁹Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 2/534.

⁵⁰Apaydın, “Meşhûr”, 29/369.

⁵¹Cessâs, *el-Fusûl*, 3/48.

bilgi gerektirir.⁵² Buna karşılık Cessâs, sıhhati bilinen haber-i vâhidler kapsamında zikrettiği meşhûrun bilgi değerini icmâdan destek almasıyla izah etmiştir.

Sonraki dönem Hanefî usûlcülerinden olan Lamişî ve Semerkandî de, âlimler icmâsıyla kabul edildiği için bu haberin hükmünün icmânın hükmü gibi olduğunu, dolayısıyla ilm-i yakîn ifade ettiğini söylemişlerdir.⁵³

Cessâs, Lâmişî ve Semerkandî'nin aksine Meşhûr Haberin yakînî bilgi ifade etmediğini; *ilm-i tume'nine*, *tume'ninetü'z-zan* ifade ettiğini söyleyen âlimlerin sayısı çoktur. Başta Îsâ b. Eban olmak üzere, Debûsî, Pezdevî, Serahsî, Molla Hüsrev, Teftâzânî (v.793/1390) ve daha ismini saymadığımız pek çok usûlcünün bu görüşte olduklarını belirtebiliriz.⁵⁴

Hanefî usûlcülerin, meşhûr haberin başlangıç itibariyle haber-i vâhid olup, ikinci ve üçüncü asırda şöhret bularak mütevâtir seviyesine çıkmasının, mânen olmasa da şeklen Hz. Peygamber'e ittisalinde şüphe barındırmasına sebep olduğunu, fakat mânen itmân seviyesinde olan bir haber ile zan seviyesinde olan bir haberin farklılığının belirtilmesi gerektiği, dolayısıyla âhad haber ile mütevâtir haber arasında ara bir mertebenin oluşturulması gerektiği düşüncesinde oldukları söylenebilir. Epistemolojik anlamda haberlerin ifade ettiği bilgi değerini daha sistematik bir şekilde bize sunan bu mertebe, tasnif kolaylığı sunması ve daha sistematik olması bakımından sonraki dönem Hanefî usûlcüleri tarafından benimsendiğini söyleyebiliriz.

Meşhûr haberin ifade ettiği bilginin, *ilm-i yakîn* ve *ilm-i tume'nine* olduğu hususundaki iki görüşün temeldeki pratik sonucu, *ilm-i yakîn* ifade eden bir haberin inkarı söz konusu olduğunda, inkarcının küfre düşüp düşmeyeceği noktasındadır. Teorik olarak bakıldığında Meşhûr haberin *ilm-i yakîn* ifade ettiğini söyleyen Cessâs, Teftâzânî ve Semerkandî gibi âlimlerin, bu haberi inkar eden kimsenin küfre düşmesine hükmetmeleri beklenirken, bu durumun aksine inkarcı kimseyi dâlaletle

⁵²Cessâs, *el-Fusûl*, 3/67-69.

⁵³Lâmişî, *Kîtâb*, 147; es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl*, 429.

⁵⁴ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 212; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/292; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 2/536; Mes'ûd b. 'Omer b. 'Abdullâh et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh* (Mısır: Mektebetu Sabîh, ts.), 2/5.

nitelemişlerdir.⁵⁵ Bu durumda olan bir kimsenin aslında Hz. Peygamber’i yalanlamış olmayacağı, sâdece o asırdaki âlimleri hataya düşmekle ithâm etmiş olacağını, dolayısıyla tekfir edilemeyeceğini belirtmişlerdir.⁵⁶ Meşhûr haberin başlangıç itibariyle sübutunda şüphe barındırıyor olması, inkarcısının tekfir edilmemesine gerekçe olarak gösterilebilir.

Hanefîler usûlcüler, meşhûr haberin Allah Rasulü’ne ittisalindeki şeklen şüpheyi, Meşhûr haberin ilm-i yakîn ifade etmemesi gibi bir sonuca bağlamışsalar bile, Meşhûr haberin amel değeri noktasında bu durumun herhangi bir etkisinin olmadığı görülür. Nitekim Hanefî usûlcülerin genel kanaati, meşhûr haberin amel değeri bakımından mütevâtire denk olduğu yönündedir.⁵⁷ Hanefî literatüründeki meşhûr haberle nesh⁵⁸, mutlakın takyîdi, âmmın tahsisi⁵⁹, meşhûr habere aykırı olan haber-i vâhidlerin kabul edilmemesi⁶⁰ ve Meşhûr haberi *bimenzileti’l-mütevâtir*⁶¹ gibi terimlerle ifade etmeleri, meşhûr haberi mütevâtir mesâbesinde değerlendirdiklerine delil niteliğindedir. Netice itibariyle şunu söylebiliriz ki; yukarıda zikretmiş olduğumuz meşhûr haberin bilgi değeri hakkındaki farklı mülâhazaların, ne inkarcısını tekfir hususunda ne de meşhûr haberin amel değeri bakımından farklı değerlendirilmesine yol açtığı söylenebilir. Başka bir deyişle ilmî bir ihtilaftır, pratikte bir sonucu yoktur denebilir.

2.1.3. Haber-i Vâhid

Bu bölümde tezimizin temel unsurlarından biri olan âhad haber anlayışı, Hanefî âlimlerin görüşleri ekseninde hem kavramsal olarak hem de bilgi değeri açısından ele alınacaktır.

2.1.3.1. Haber-i Vâhidin Tanımı

"Bir" anlamındaki Arapça vâhidin haber kelimesine muzaf kılınması (haberü'l vâhid) veya sıfat tamlaması şeklinde kullanılarak (haberün vâhidün) ortaya çıkmış

⁵⁵es-Semerkandî, *Mizanü'l-Usûl*, 430. Dirâsât müellifi Abdül Mecit Türkaminin kanaati, Cessâs'ın Meşhûr haberi inkar edeni tekfir etmediği doğrultusundadır. Ayrıca Muhyiddin Avvâme, *Taksimü'l-Ahbar ve Delâletühâ İnde's-Sâdeti'l-Hanefiyye* adlı eserinde aynı kanaatte olduğunu belirtmiştir.

⁵⁶Lâmişî, *Kîtâb*, 147.

⁵⁷Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 2/535; Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/14.

⁵⁸es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/292.

⁵⁹Cessâs, *el-Fusûl*, 1/144.

⁶⁰Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/12,20.

⁶¹Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 2/535.

olup "bir kişinin diğer bir kişiden naklettiği haber" anlamındadır. Vâhid kelimesinin çoğulu olan âhadla beraber bulunduğunda ise (haberü'l-âhad, ahbarü'l-âhad) "birden fazla kişinin rivâyet ettiği haber" anlamına gelir.⁶²

Haber-i vâhid etrafında yapılan tartışmalardan kaynaklı bu terim mahiyet ve kavram bakımından süreç içerisinde iki defa anlam değiştirmiş, ilk zamanlar "bir veya birkaç kişinin haberi" anlamında kullanılırken daha sonra "mütevâtir ve meşhûr seviyesine ulaşmayan haber" manasında kullanılmıştır. Bu bağlamda Mezhep imamlarının yaşadıkları dönemde "mütevâtir ve meşhûr seviyesine ulaşmayan haber" şeklindeki anlam çerçevesinde kullanılmadığını söylemek mümkündür.⁶³ Nitekim Ebû Hanife ve talebelerinin haber-i vâhidle kastettikleri anlamın, bir kişinin aktardığı haber şeklinde olduğu kullanım şekillerinden anlaşılmaktadır.⁶⁴ Sonraki dönemlerde ise haberin Hanefî âlimler nezdinde mütevâtir, meşhûr ve âhâd şeklinde, muhaddisler nezdinde ise meşhûr ve âhad şeklinde ana bölümlere ayrılması durumu söz konusu olmuş ve bu ayırımда tevâtür ve meşhûr seviyesine ulaşmamış haberler, haber-i vâhid olarak isimlendirilmiştir. Bu bağlamda üç veya beş kişinin naklettiği haber de haber-i vâhid grubuna dahil edilmiştir.

Muhaddislerin yapmış oldukları Meşhûr, Aziz ve Garip şeklindeki haber-i vâhid taksiminde⁶⁵, Hanefî usûlcülerin aksine ravi sayısı dikkate alınmıştır. Nitekim Hanefî usûl âlimlerince bir rivâyet tek tarikla gelmiş olsa bile bu rivâyet âlimlerin nezdindeki kabulüne göre meşhûr seviyesine çıkabilirken, muhaddislerce ravi sayısı bakımından gerekli şartları sağlaması şark koşulmuştur.⁶⁶ Bu itibarla Hanefî usûlcüler nezdinde sayıdan ziyade âlimler nezdindeki kabulün daha önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Hanefî usûlcülerin haber-i vâhid tanımları yukarıda da zikrettiğimiz üzere daha çok haberin niteliği üzerinden yürütülmüştür. Bu bağlamda Pezdevî ve Nesefî gibi usûl âlimleri haber-i vâhidi tanımlarken; “Mütevâtir ve meşhûrun aşağısında

⁶²Mustafa Ertürk, “Haber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/349.

⁶³Talat Koçyiğit, *Hadis Istılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 22-24.

⁶⁴Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, nşr. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/48.

⁶⁵Ebû'l-Fadl Ahmed b. ‘Alî el-‘Askalânî İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar fî Tavdîhi Nuḥbeti'l-Fiker fî Mustalahi Ehli'l-Eşer*, nşr. Nûruddîn ‘İtr (Dimeşk: Matba‘atu’s-Şabâh, 2000), 43-50.

⁶⁶Tehânevî, *Kavâid*, 60.

olduktan sonra sayıya itibar edilmeksizin bir, iki veya daha çok kişinin rivâyet ettiği haberdır.” Şeklindeki tarifler etmişlerdir.⁶⁷ Birbirinden çok farklı olmamakla birlikte benzer tanımlar diğer usûl âlimlerince de benimsenmiştir. Örneğin Lâmişî “İki veya üç kişi nakletsede, meşhûr seviyesine ulaşamayan haber.”⁶⁸ Şeklinde, Molla Hüsrev ise “Birden daha çok kişi rivâyet etsede, mütevâtir ve meşhûr olmayan haber.”⁶⁹ şeklinde tanımlamışlardır.

Nispeten daha farklı bir tanımlama yapan Serahsî ise “Her nesilde ihtilâfın ortaya çıktığı, bir delil ile kime göre doğruluk tarafı tercih edilirse, onunla amel edilip diğerinin hatalı olduğu söylenebilen, fakat diğerinin bu konuda hataya düşebileceğinden korkulmayan haber.” şeklinde bir tanımlama yapmıştır.⁷⁰

Özet olarak şunu ifade edebiliriz ki; Hanefî usûlcülerin genel tutumu, mütevâtir ve meşhûr seviyesine ulaşamadıktan sonra ravi sayısının çok olmasının bu rivâyeti haber-i vâhid mertebesinin üzerine çıkarmayacağı, dolayısıyla ölçünün sâdece ravi sayısı olmadığı üzerinedir.⁷¹

2.1.3.2. Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri

Hanefî usûlcülerin haber-i vâhidin bilgi değeri hakkındaki değerlendirmeleri “ilim ve amel” gerektirmesi noktasındadır. İlim ifade etmesi noktasında Hanefî usûlcülerin çoğunluğunun görüşü, haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifade etmediği, zann ifade ettiği şeklindedir.⁷² Bu görüşlerini belirtirken eserlerinde kullandıkları “haber-i vâhid ilm-i yakîn gerektirmez”⁷³, “zann ve gâlip re’y gerektirir”⁷⁴ şeklindeki ifadeler bu doğrultuda anlaşılır. Hanefî usûlcülerin bu görüşte olmalarındaki temel sebep, haber-i vâhidin yalan olmasının veya haber-i vâhid hususunda vehme düşülmesinin muhtemel oluşundan kaynaklanmaktadır.

Abdülaziz Buhârî, haber-i vâhidin zannî bilgi ifade etmesini, şekil ve mana yönünden ortaya çıkan iki şüpheyi dayandırmaktadır. Şekil yönünden şüphenin

⁶⁷Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 2/538; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Menâru'l-Envâr*, çev. Soner Duman (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2020), 164.

⁶⁸Lâmişî, *Kitâb*, 145.

⁶⁹Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl fî şerhi Mirkatî'l-vüsûl* (İstanbul: Dersaadet, 1321), 211.

⁷⁰es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/294.

⁷¹Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/12-13.

⁷²H. Yunus Apaydın, “Haber-i Vâhid (Fıkıh)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/356.

⁷³Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 2/538.

⁷⁴es-Semerkindî, *Mizanu'l-Usûl*, 434.

ortaya çıkması, senedinin kesin bir şekilde Hz. Peygamber'e (s.a.v) ulaşmaması, mana yönünden şüphenin ortaya çıkması ise, ümmetin çoğunluğu tarafından kabul edilmemiş olması sebebiyledir.⁷⁵

Bazı kimselerin “*Bilmediğin şeyin ardına düşme*”⁷⁶ âyeti gereğince ilim gerektirmeyen haberin, amelde gerektirmemesi gerekir şeklindeki yorumları olmakla birlikte, Hanefî usûlcülerin genel kanaati haber-i vâhid, ilim gerektirmese bile ameli gerektirir şeklindedir.⁷⁷ Hanefî usûlcülerce formülize edilmiş bu görüş, pek çok usûlcünün kitabında ayrı ayrı zikredilmiştir. Bu bağlamda haber-i vâhid, ravinin hataya düşme ihtimalini barındırdığından dolayı ilm-i yakîn gerektirmediğini ifade eden Serahsî, “Ravi hakkındaki hüsnü zan, ravinin adaletinin zahir olması ve doğruluk yönünün tercih edilmesi sebebiyle haber-i vâhidin ameli gerektirdiğini” ifade etmiştir.⁷⁸ Şer’i hüccetleri, bilgiyi gerektiren ve ameli gerektiren şeklinde tasnif eden Debûsî, Haber-i vâhidi, bilgi gerektirmediği halde ameli gerektiren hüccet şeklinde değerlendirmiştir.⁷⁹ Aynı doğrultuda haber-i vâhidin ilm-i yakîn ifade ettiği görüşünü reddeden Hatib el-Bağdadi, doğru veya yalan olma ihtimalinden dolayı kuvveti bilinmeyen haberlerle, Hz. Peygamber'den şer’i ahkâm konusunda ihtilaflı olarak rivâyet edilen hadisler hususunda tevakkuf edilmesi gerektiğini söylemiştir. Bununla birlikte sika bir ravinin başka bir sika raviden naklettiği haberin kabul edilerek onunla amel edilmesi gerektiğini de ayrıca belirtmiştir.⁸⁰

Pezdevî’nin haber-i vâhid hususundaki ifadeleri, hanefî usûlcülerin haber-i vâhid hakkındaki görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Âhad haberleri toptan reddeden hücceti iptal ederek şüphe ile amel etmiş olur. Bu şüphe ise aslen hüccet olmayan kıyas ve istishabü’l-haldir. Kitab’a aykırı haber-i vâhidlerle amel eden ve bu haberlerle Kitab’ın neshini caiz görenler ise yakîni iptal etmiş olurlar. Birincisini yapmak cehalet ve ilhadın kapısını, ikincisini yapmak ise bidat kapısını açar. En doğrusu ahabımızın bunlardan her birini yerli yerine koyan görüşüdür.”⁸¹

Ayrıca belirtmek gerekir ki Hanefî usûlcüler, haber-i vâhidin hüccet olması hususunda ameli ve itikadi konuları ayrı değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda haber-i

⁷⁵Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî*, 2/538.

⁷⁶İsrâ 17/36

⁷⁷Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 2/539.

⁷⁸es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/112.

⁷⁹ed-Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 19,168.

⁸⁰el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî İlmi’r-Rivâye*, 52,53-55,65.

⁸¹Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 3/15,16.

vâhidi ameli meselelerde hüccet olarak kabul etmiş, fakat itikadi konularda hüccet olarak kabul etmemişlerdir. Bu görüşün bir yansıması olarak Allah haklarının sabit olması hususunda da şüphe barındırması sebebiyle haber-i vâhidi hüccet olarak kabul etmemişlerdir.⁸²

Hanefî âlimlerine göre zannî bir delil olmasından dolayı haber-i vâhidi inkar eden bir kimse küfürle itham edilmez. Ancak kendisiyle amel gerekli olduğu için onu reddeden kimse, sapıklığa düşmüş olur.⁸³

Hanefîler, bilgi değeri itibariyle zannî bir delil olduğu için haber-i vâhidlerle, yakînî bilgi ifade eden Kur'ân ve ma'ruf sünnet üzerine ziyadeyi, takyîd ve tahsisi caiz görmemişlerdir. Aynı doğrultuda meşhûr sünneti haber-i vâhiden daha üstün gördükleri için, âhad haberle meşhûr ve mütevâtir sünnetin nesh edilmesini de kabul etmemişlerdir.⁸⁴

Özetle şunu ifade edebilirizki: Haber -i vâhid kavramı hanefî literatüründe tanımı ve bilgi değeri açısından detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Bu bölümde konuyu çok fazla detaylandırmamak adına genel bilgiler vermekle iktifâ ediyoruz.

2.2. Manevî İnkîât

İslam hukukunun dayanmış olduğu iki nakli kaynaktan biri olan sünnet, isnad zinciri ile belli bir döneme kadar genelde sözlü olarak nakledilmiş, daha sonra farklı metodlarla derlenmeye başlanmıştır. Bilhassa derleme ve yazma işinin yaygın olmadığı dönemde İslam hukukçuları, kendi temel kaynaklarından biri olan hadisleri kabulde, bulundukları çevreye ve sahip oldukları hukuki anlayışa göre birçok şartlar ileri sürmüş ve bu yönde birtakım kurallar ortaya koymuşlardır. Sonraki dönemlerde, bu ve başka konuların hukuki prensipleri etrafında hukuk ekolleri teşekkül etmiştir. Bu ekollerden birini tercih edip ona intisap eden İslam hukukçuları, imamlarının çözüme kavuşturdukları veya görüş beyan ettikleri meselelerden hareketle bu prensipleri geliştirmişler ve bunlara yenilerini ilave etmişlerdir.⁸⁵

⁸²es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/321.

⁸³es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/112.

⁸⁴Cessâs, *el-Fusûl*, 2/367; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/20.

⁸⁵Yunus Apaydın, "Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavrılarının Bir Göstergesi Olarak Mânevî inkîât' Anlayışı" 8 (1992), 159.

Hanefî usûlcülerin haber-i vâhidle amel etme hususunda ortaya koymuş oldukları prensiplerin üst başlığı⁸⁶ niteliğindeki *manevi inkıtâ* kavramı, mezhebin hadislere yaklaşımı hakkında genel bir fikir vermesi hasebiyle ciddi önem arz etmektedir. Bu bağlamda Hanefî usûlcülerin geliştirmiş oldukları *manevi inkıtâ* kavramı, tezimizde inceleyecek olduğumuz konunun anlaşılmasına ciddi katkı sunacağından bu kavramı alt başlıkları ile birlikte ele almayı uygun gördük.

2.2.1. İnkıtâ Kavramı

Sözlükte bir taraftan diğer bir tarafa geçmek, ümidini yitirmek, kesmek, bir şeyi bölüşmek gibi manalara gelen⁸⁷ قطع fiilinin infîâl bâbından mastarı olan “*inkıtâ*” kelimesi, “İsnâd zincirinden bir veya birkaç râvinin düşmesiyle meydana gelen kopukluk”⁸⁸ şeklinde tanımlanan bir hadis usûlü terimidir. Seneddeki *inkıtâ* bakımından hadisler kopukluğun senedin başında, ortasında ve sonunda vuku bulmasına yahut da isnâdda yer almayan râvinin bir veya birden fazla olmasına göre mürsel, munkatı, mu’dal ve müdelles gibi terimlerle tasnif edilmektedir.

Muhaddisler, hanefî usûlcülerin aksine *inkıtâ* kavramını sâdece sened kopukluğunu ifade etmek için kullanmışlardır. Muhaddislere göre bir hadis adalet ve zabt bakımından yeterli raviler aracılığıyla, muttasıl olarak, şâz ve illet olmaksızın rivâyet edildiği takdirde amel edilmeye değer kabul edilmiştir. Fakat Hanefî usûlcüler *inkıtâ* kavramını, metin tenkidini de içine alacak şekilde kullanmışlardır. Bu bağlamda *inkıtâ* kavramını *zâhirî* ve *mânevî* şeklinde ikiye ayırmışlardır.⁸⁹ *Zahirî inkıtâ* kavramıyla seneddeki kopukluğu, *mânevî inkıtâ* kavramıyla da metindeki kopukluğu kastetmişlerdir. *Zahirî inkıtâ* kapsamında daha çok Mürsel hadisleri değerlendirmişlerdir.⁹⁰

Manevî *inkıtâ* kavramını müstakil olarak inceleyen Ahmet Aydın, Hanefîlerin haber-i vâhidlere olan yaklaşımlarını ifade ederken müstakil bir kavram kullanmak yerine hadis usûlü kavramlardan biri olan *inkıtâ* kavramının alt başlığı olarak

⁸⁶Hanefîlerin haber-i vâhidle amel etme hususunda ortaya koydukları ilkeler sadece mânevî *inkıtâ* başlığı altında zikredilen ilkelere ibaret değildir. Bu bağlamda zikredilen diğer kıstasları görmek adına bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe’nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 152-195.

⁸⁷Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 3/276.

⁸⁸Koçyiğit, *Hadis Istılahları*, 167-168.

⁸⁹es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/359.

⁹⁰Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 3/3.

kullanmalarına dikkat çekmiş, bunun sebebini ise inkıtâ kavramının hadis ilmîndeki en eski ve en genel terimlerden biri olması sebebiyle meselenin bir hadis problemi olarak vaz edilmeye çalışılması şeklinde izah etmiştir.⁹¹ Ayrıca Hanefîlerin inkıtâ kavramını kullanmaları, bulundukları asırda yaygın olan hadis terminolojisinin kavramıyla ifade etmeleri, bir anlamda mezheplerini Ehl-i hadise karşı savunma çabası olarak algılanabilir. Nitekim Hanefî âlimlerin, Şâfiî ulemâyı hadislerde sâdece zâhiri inkıtâyı tetkik etmeleri ve bir hadisi delil olarak kabul ederken senedinde kopukluk olmamasına tutunmalar noktasında eleştirmeleri de bunu göstermektedir.⁹²

2.2.2. Manevî İnkıtâ Kavramı

Hanefî usûl ve şerh kitapları incelendiğinde, bu kavrama dair net bir tanımın ilk dönemlerde yapılmadığı, sâdece manevî inkıtâ kavramının ve bu durumu ortaya çıkaran sebeplerin zikredildiğini söylemek mümkündür. Fakat daha sonraki dönemde Molla Cîven, Kaleme almış olduğu *Nuru'l-Envar* adlı *Menar* şerhinde, Manevî İnkıtâ kavramını sarîh bir şekilde tanımlamıştır. Cîven'nin tanımı “*zâhiren muttasıl olmakla birlikte hadisin râvide aranan şartlardaki bir eksiklik yahut da daha kuvvetli bir delile muhalefet sebebiyle bir noksanlığının bulunması*” şeklindedir.⁹³

Modern dönemde manevî inkıtâ meselesini bir makale kapsamında inceleyen Mehmet Erdoğan, manevi kelimesini yerine bâtinî kelimesini kullanmış ve bâtinî inkıtâ kavramını “*Hadis senedinin muttasıl ve sağlam olmasına rağmen, çeşitli mülâhazalarla o hadisin gizli bir illetle muallal olduğunu kabulle o hadisle ihticâtan yüz çevirmek*” şeklinde tanımlamıştır.⁹⁴ Erdoğan, yine başka bir eserinde, bu kavramın tanımını biraz daha geliştirerek ilk tanımındaki “çeşitli mülâhazalar” ifadesini, daha kapsamlı ve detaylı bir şekilde ifade ettiği görülmektedir.

Bu bağlamda;

“*Hadis senedinin muttasıl ve sağlam olmasına rağmen, akla, Kur’ân ve sünnetin ruhuna ve genel esaslarına, tevârus olunan geleneğe muhalif olma gibi çeşitli mülâhazalarla o hadisin gizli bir illetle muallal olduğunu kabulle onu delil olarak kullanmama şeklinde tanımlayabileceğimiz bir tür iç intikad (metin tenkidi) biçimi*”

⁹¹Ahmet Aydın, *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 16.

⁹²Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/29.

⁹³Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Aḥmed en-Neseî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhü'l-Musannifi ale'l-Menar (Molla Cîven'in Nuru'l-Envar Şerhi ile birlikte)* (Lübnan: Darü'l Kütübî'l- İlmiyye, 2015), 2/45.

⁹⁴Mehmet Erdoğan, “Batinî İnkıtâ”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 415.

şeklinde tanımlamıştır.⁹⁵

Manevî inkıtâ kavramı, ravînin adalet ve zabtına yönelik mâtuhluk, mütesâhillik gibi durumların tenkidini içerisinde barındırıyor olsa da bu kavramın temelde hadislerin metninin tenkidini hedef aldığını belirtmek gerekir. Bu doğrultuda Ahmet Aydın'ın yapmış olduğu “*Metnin delalet ettiği hükümde var kabul edilen kopukluk*”⁹⁶ şeklindeki tanımı, metin tenkidi olgusunu daha iyi vurguladığı için isabetli bir tanım olarak değerlendirilebilir.

Temelde hadisin metniyle ilgili problemi konu edinen manevî inkıtâ kavramı, hadisle ilgili değerlendirmelerde sadece senedi göz önünde bulunduran âlimlere karşı bir eleştiri mahiyetindedir.⁹⁷ Bu bağlamda Haneî usûlcü Nesefî, zahiri inkıtâyı yani hadisin mürsel oluşunu göz önünde bulundurup, mânevî inkıtâ durumunu değerlendirmeden o hadisle amel etmeyen İmam Şafî’yi şu sözleriyle eleştirmiştir; “*Ehl-i hadisin aksine biz manayı dikkate almayı alışkanlık haline getirmişizdir.*”⁹⁸ Aynı doğrultuda Lâmişî, İmam Şafî’nin aksine haber-i vâhidin kabulünde isnadı şart koşmayıp manayı göz önünde bulundurmuştur.⁹⁹ Haneî usûlcülerin bu gibi ifadeleri, hadisin isnadından ziyade anlamına daha çok önem verdiklerini vurgular mahiyettedir.

Manevî inkıtâ kavramının ortaya çıkış süreci incelendiğinde, bu kavramın Haneî usûlünde ilk olarak V/XI. asırda, önemli iki usûlcü olan Serahsî ve Pezdevî tarafından kullanılmış olduğu ve onlar tarafından geliştirildiğini söylemek mümkündür.¹⁰⁰ Bu iki âlim, inkıtâ terimini, hadis usûlündeki kullanımını da içerecek şekilde daha genel bir anlamda kullanıp kapsamını genişletmiş, zâhir ve bâtın olmak üzere ikili taksime tabi tutmuşlardır. Debûsi’nin adalet ve zabt konusu işlerken bu kavramları zâhir ve bâtın şeklinde ikiye ayırarak izah etmesi, bir anlamda Serahsî ve

⁹⁵Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 47.

⁹⁶Aydın, *İbnü’s-Sââtî Öncesi Haneî Usûl Eserlerinde Manevî Inkıtâ Kavramı*, 13.

⁹⁷Muhaddislerin rivayetteki kusuru ifade etmek için kullandıkları illet kavramı ile Haneîlerin mânevî inkıtâ kavramı, rivayette herhangi bir kusurun varlığını ifade etmesi bakımından paralellik arz etmektedir. Konun daha iyi kavranması adına bkz. Muhittin Düzenli, *Rivayetlerin Sıhhatinin Tespitinde İlet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008).

⁹⁸en-Nesefî, *Keşfu’l-Esrar*, 2/31,32.

⁹⁹Lâmişî, *Kîtâb*, 149.

¹⁰⁰es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/359; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî*, 3/5.

Pezdevî'nin yapmış olduğu zâhiri ve bâtinî inkıtâ ayrımının ilham kaynağı olmuş olabilir.¹⁰¹

Kavramsal olarak daha sonraki dönemlerde Hanefî usûl kitaplarında yer edinen mânevi inkıtâ kavramı, ilk dönem usûl eserlerinde de muhteva bakımından mevcuttu. Nitekim Hanefî usûlünde telif edilmiş en eski sistematik usûl eseri niteliğini taşıyan Cessâs'ın *el-Fusûl fî'-usûl* adlı eserinde, bu konu incelenmiştir. Bu bağlamda Cessâs, haber-i vâhidin kabulünde birtakım şartların gerekliliği olduğunu dile getirmiş, selef âlimlerinin bir hadisi kendi görüşlerine aykırı olması gerekçesiyle inkar etmediklerini, bilakis haber-i vâhidin kabulüyle alakalı bazı kriterleri sağlamadığı için reddettiklerini kaydetmiştir.¹⁰² Bu konuyu “*Âhad haberin kabul şartları*” şeklindeki müstakil bir başlık altında inceleyen Cessâs, konuyu pek çok yönden örneklendirerek izah etmiştir. Yine aynı başlık altında haber-i vâhidlerin reddedilme gerekçelerini iki kısımda inceleyen Cessâs, birinci gerekçe olarak; ravilerle ilgili yapılan birtakım eleştirileri zikretmiştir. Söz gelimi haber-i vâhidin ravisinin, adalet ve zabt noktasında kusurlu olduğu kanaati oluşursa, bu haberlerin reddedilmesi gerektiğini belirtmiştir. İkinci gerekçe olarak ise; haber-i vâhidde bulunan bazı illetler sebebiyle bu durumun söz konusunu olduğunu belirtmiştir.¹⁰³ Cessâs'ın İsa b. Ebân'a dayandırarak zikretmiş olduğu bu illetler, daha sonraki usûl âlimlerinin kitaplarında *Manevi İnkîta* başlığı altında karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda vermiş olduğumuz bilgiler doğrultusunda manevi inkıtâ kavramı, ilk usûl kitaplarında her ne kadar kavram olarak zikredilmemiş olsa da mezhebin teşekkül ettiği dönemden son döneme kadar farklı isimlerle ve muhtevası bakımından Hanefî âlimlerin gündeminde olduğunu söyleyebiliriz.

Daha önce belirtmiş olduğumuz üzere *Manevi inkıtâ* kavramı ilk olarak kullanan Serahsî ve Pezdevî'nin eserlerinden hareketle, mânevî inkıtâ meselenin hangi durumlarda vakî olduğu tespit ettiğimiz takdirde iki temel başlıkla karşılaşmaktayız:¹⁰⁴

- 1) Muâraza sebebiyle ki bu da kendi içerisinde 4'e ayrılır
 - a) Haber-i vâhidin Kur'ân'a aykırı olması

¹⁰¹ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 186-187.

¹⁰²Cessâs, *el-Fusûl*, 3/105.

¹⁰³Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113-123.

¹⁰⁴Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/12-28; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/359-364.

- b) Haber-i vâhidin ma'rûf sünnete aykırı olması
- c) Umûmu'l-belvâ olan bir meselede haber-i vâhidin şâz kalması
- d) Sahâbenin ihtilaf etmiş oldukları bir meselede rivâyeti delil olarak kullanmamaları.

2) Ravide var olan kusur veya eksiklik sebebiyle

Serahsî ve Pezdevî'nin yapmış olduğu bu taksim, daha sonraki pek çok Hanefî usûlcü tarafından da benimsenmiş ve mevcut konu, bu şartlar ekseninde incelenmiştir.¹⁰⁵ Bununla birlikte bazı müellifler, konuyu mânevî inkıtâ başlığı altında incelemek yerine haber-i vâhid veya haber-i vâhidin kabul şartları başlıkları altında incelemiştir.¹⁰⁶

Haber-i vâhidin kabulü hususunda yukarıda zikretmiş olduğumuz şartlara ilave olarak, haber-i vâhidin akla muvâfık olması şartı da zikredilmiştir. Tespitlerimiz doğrultusunda bu şartı ilk öne süren usûlcü Cessâs olmuştur.¹⁰⁷ Aynı doğrultuda aklın Allah'ın hüccetlerinden biri olduğu dolayısıyla iki hüccetin çatışma durumunun söz konusu olmayacağı gerekçesiyle Abdülaziz Buhârî, Lâmişî, Semerkandî gibi âlimler, Cessâs gibi akla uygunluk şartını, haber-i vâhidin kabulü hususunda şart koşmuşlardır.¹⁰⁸

Manevi inkıtânın hangi durumlarda vakî olduğuna dair zikretmiş olduğumuz “muâraza” ve “ravide var olan kusur veya eksiklik” durumları, h. IX asırda Molla Hüsrev tarafından fıkıh usûlüne dair telif etmiş olduğu Mirkâtü'l-usûl adlı eserde geliştirilmiş ve daha farklı bir biçimde ele alınmıştır. Molla Hüsrev, muâraza konusu işlerken bu konuyu sarîh ve delâleten olmak üzere ikiye ayırmıştır. Sarîh muâraza olarak ele aldığı ilk kısımda haber-i vâhidin Kur'ân'a ve meşhûr hadîse arzı konularını işlemiştir. Umûmul- belvâ olan bir meselede haber-i vâhidin şâz kalması, ravide var olan kusur veya eksiklik gibi durumları da delâleten muâraza kapsamında incelemiştir.¹⁰⁹ Umûmul- belvâ olan bir meselede haber-i vâhidin şâz kalması ve sahâbenin aralarındaki bir sorunu çözmesi muhtemel bir hadîsten yüz çevirmesi gibi durumların delâleten muâraza olarak isimlendirilmesinde, inkıtânın ilk etapta tespit

¹⁰⁵es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl*, 431; en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, 2/28; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 216.

¹⁰⁶es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl*, 431.

¹⁰⁷Cessâs, *el-Fusûl*, 3/121.

¹⁰⁸Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/13; Lâmişî, *Kîtâb*, 148; es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl*, 433.

¹⁰⁹Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 216.

edilememesi ve bu açıdan bir kapalılığın söz konusu olduğu gerekçesiyle olduğunu söylemek mümkündür.¹¹⁰ Ayrıca kavramın gelişim tarihine bakıldığında, manevî inkıtâyı ortaya çıkaran durumlar hususundaki ilk farklı tasnifin de bu olduğunu söylemek mümkündür.

Mânevî inkıtâ kavramı hakkında genel bir çerçeve çizdikten sonra, konunun daha iyi anlaşılması adına manevî inkıtâyı ortaya çıkaran durumları müstakil olarak incelemeyi uygun görüyoruz. Bunun öncesinde mânevî inkıtâ söz konusu olduğunda, bu kopukluğun nasıl giderileceğine dair usûlleri bize sunması açısından “Arz ve Muâraza” kavramları üzerinde duracağız.

2.2.3. Arz ve Muâraza Terimleri

Arz (عرض) sözlük anlamı itibariyle “bir şeyi sunmak, göstermek, teklif etmek, bir kimsenin başına bir olay gelmesi, bir şeyin geniş, enli olması”¹¹¹ gibi anlamlara gelmektedir. Arz kavramı istilâhî olarak Hz. Peygamberden nakledilen “Benden sonra hadisler çoğalacak, size benden söz nakledildiği zaman, onu Allah’ın Kitab’ına arz edin. Allah’ın Kitab’ına uygunsa onu kabul edin, aykırıysa onu reddedin.” şeklindeki rivâyetten türetilmiştir. Mevcut rivâyet hakkındaki tartışmaların ortaya çıkması sonucu arz meselesi kavramsallaşmıştır.¹¹²

Hanefî literatüründe arz kavramına dair müstakil bir tanıma rastlanmamaktadır. Fakat hadis literatüründe “râvinin elinde bulunan hadisleri hocasına arz etmesi”¹¹³ şeklinde tanımlara rastlanmaktadır. Bu uygulamada esas olan, rivâyetin öğrenci tarafından hocaya okunması ve hocanın bu rivâyeti sarahaten reddetmemesi veya bu anlama gelecek şekilde sükût etmesidir. Hocanın bu tavrı, rivâyetin sahih olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Hanefî fıkıh literatüründe kullanılan arz kavramı, hadis usûlündeki kullanım ile aynı olmamakla birlikte rivâyetin daha üst bir merci tarafından tasdik ettirilmesi ve teyit ettirilmesi noktasında paralellik arz etmektedir. Bu bağlamda muhaddis için üst merci hocası iken, Hanefî usûl âlimlerince bu makama “asıllar”¹¹⁴ olarak isimlendirdikleri Kur’ân, mütevâtir ve meşhûr sünnet gibi merciler konulmuştur. Bu bağlamda arz kavramını, başta Kitap,

¹¹⁰ Aydın, *İbnü’s-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı*, 30.

¹¹¹ İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, 7/165-169.

¹¹² Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 18.

¹¹³ Türkmani, *Hanefî Hadis Usûlüne Giriş*, 283; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 264.

¹¹⁴ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî*, 3/19.

mütevâtir ve meşhûr sünnet olmak üzere Hanefî usûlcülerin “asıl” adını verdikleri delillerle haber-i vâhidlerin mukayese edilip, asıllarla muhalif olup olmadıklarının tespit edilme gayreti olarak tanımlamak mümkündür.

Tarihsel süreç incelendiğinde bu tutumun bizzat sahâbe tarafından da tatbik edildiği görülmektedir. Nitekim Sahâbenin rivâyetler arasında herhangi bir ihtilaf vakî olduğu zaman, âyetleri bir üst merci olarak kullandıkları ya da Hz. Peygamber’den bir hadis naklettikten sonra rivâyeti Kur’ân âyetleri ile teyit ve tekit etmeye çalışmaları, bunun açık bir örneğidir.¹¹⁵ Hadislerin Kur’ân’a arzı ilgili sahâbenin tutumunu net bir şekilde ifade eden Dumeynî, şu ifadeleri kaydetmiştir;

“Detaylı bir inceleme ve araştırmadan sonra anlaşılacaktır ki Kur’ân, hadislerin tespitinde birinci ölçüdür. Bu sebeple de Kur’ân’a muhalif olan hadis rivâyetlerini kabul etmeyip, rivâyeti nakleden ravinin vehim ve hata içerisinde olduğuna hükmederler. Kur’ân’ın nassına muâriz olmasından ötürü bu rivâyetle amel etmeyi reddederler. Ancak onların reddettikleri, Hz. Peygamber’in hükmü değildir. Bilakis reddettikleri sözün Hz. Peygamber’e aidiyetidir. Çünkü Kur’ân ve hadis her ikisi de özünde Allah katındandır. Dolayısıyla birinin diğeriyle çelişmesi ve birbirlerine muhalefet etmesi söz konusu değildir.”¹¹⁶

Subûtu katî olup kesin bilgi ifade eden Kur’ân karşısında, Subûtu zannî olup kesin bilgi ifade etmeyen, içerisinde birtakım vehim ve hatalar barındırma ihtimalinden dolayı tenkide tabi tutulabilecek haber-i vâhid olması durumu, İslam âlimlerini iki delil tearuz ettiği takdirde haber-i vâhidin Kur’ân’a arz edilmesi gibi çözüm üretmeye sevk etmiştir. Daha sahâbe döneminden itibaren görülen bu tutumun daha sonra Hanefî âlimler tarafından daha sistematik hale getirilip rivâyetler üzerinde tatbik edildiğini söylemek mümkündür.¹¹⁷

Hanefî usûl eserlerinde fazlaca karşılaşılabilecek olduğumuz arz uygulamasına dair ilk örnekler, Ebû Hanîfe’nin *el-Âlim ve’l-müteallim* adlı eserinden itibaren karşımıza çıkmaktadır.¹¹⁸

Hanefî usûl eserlerinde arz anlayışının kaynağını teşkil eden pek çok sahâbe uygulamasına rastlanmaktadır. Bunlardan en meşhûru, Fâtıma bt. Kays hadisidir.

¹¹⁵Selahattin Polat, “Hadiste Metin Tenkidi (II)”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/7 (1990), 85-90; Keleş, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı*, 28-42.

¹¹⁶Misfer Abdullah Dumeynî, *Mekâyîsu Nakdi Mutûni’s-Sünneti* (Riyad, 1984), 61.

¹¹⁷Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Mânevî inkitâ Anlayışı”, 164; Dumeynî, *Mekâyîsu Nakdi Mutûni’s-Sünneti*, 287; Keleş, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı*, 49.

¹¹⁸Numan b. Sâbit el-Bağdâdî Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve’l-müteâllim* (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 2001), 30.

Rivâyette, kocasının kendisini boşamasının akabinde durumu Hz. Peygamber'e bildiren Fâtıma'ya, Hz. Peygamber cevaben “*Sana nafaka da oturma hakkı da yok*” demiştir. Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde bir boşanma davasıyla alakalı kadına nafaka verilip verilmeyeceğine dair bu rivâyet kendisine nakledilince Hz. Ömer “*Doğru mu yalan mı söylediğini, ezberlediğini yahut unuttuğunu bilmediğimiz bir kadının sözüyle Allah Teâlâ'nın kitabını ve Hz.Peygamber'in sünnetini terk edecek değiliz*” şeklinde bir tavır sergilemiştir.¹¹⁹

Özetle Hanefîlerin üzerinde durmuş oldukları arz kavramı haber-i vâhidlerin Kur'ân ve meşhûr sünnet olmak üzere asıl olarak isimlendirdikleri diğer ilkelere arz ederek bu rivâyetlerin sıhhatinin tespit çalışması olarak ifade edebiliriz.

Muâraza kelimesinin sözlük anlamı “*Bir şeyi başka bir şey ile karşılaştırmak, karşı çıkmak, muhalif olmak, bir şeyi bir şeyle değişim yaparak satın almak*”¹²⁰ şeklindedir.

Hanefî usûl kitaplarında müstakil bir başlık olarak ele alınan “*muâraza*” kavramının net bir tanımı yapılmamıştır. Fakat bu kavramın izahı, muârazanın ruknünün tespiti üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda Pezdevî “*iki hüccetin birbirine aynı şekilde denk olması ve delâlet ettikleri hükümlerdeki tenâkuz bakımından delillerden birinin diğerine karşı üstünlüğünün olmaması*”¹²¹ şeklinde izah etmiştir. Pezdevî'nin tanımına benzer bir tanım yapan Serahsî, muârazanın ruknünü “*Huccetlerden birinin diğerinin gerektirdiği (delâlet ettiği hükme) zıt olması yönünden iki delilin birbirine denk olması*”¹²² şeklinde izah etmiştir. Serahsî'nin yapmış olduğu bu izahta dikkat çeken husus, deliller arasında denklik şartının zikredilmemiş olup delillerin delalet ettikleri hükümlerdeki muârazanın vurgulanmasıdır. Fakat Serahsî'nin muârazanın şartlarını izah ederken zikretmiş olduğu “*İki hüccetin birbirine zayıflık ve kuvvet bakımından denk olması ve iki delilin aynı zamanda ve aynı konu üzerinde vakî olması*”¹²³ gibi kriterlerden, Serahsî'nin de delillerin birbirine denk olması gerektiği kanaatinde olduğunu anlayabiliriz. Hatta Hanefî mezhebindeki genel kanaatin bu yönde olduğunu

¹¹⁹Cessâs, *el-Fusûl*, 3/108-114; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/15.

¹²⁰İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, 7/167-168.

¹²¹Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/120.

¹²²es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/12.

¹²³es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/12.

söyleyebiliriz.¹²⁴ Nitekim bu görüş doğrultusunda meşhûr sünnet, kuvvet bakımından haber-i vâhiden üstün olduğu için aralarında kuvvet noktasında denklik söz konusu olmadığı için meşhûr sünnet ve haber-i vâhid arasında muârazanın olması söz konusu değildir. Bu bağlamda usûl eserlerinde aralarında tearuzun olduğu deliller zikredilirken, meşhûr sünnet ve haber-i vâhid arasında oluşan muâraza zikredilmemiştir.¹²⁵

Hanefî usûl eserlerinde müstakil bir başlık olarak işlenen muâraza kavramıyla, yukarıda belirtmiş olduğumuz üzere iki delinin birbirine denk olması durumundaki tearuz kastedilmiş ve bu şartları sağlayan meseleler bu başlık altında incelenmiştir. Bununla birlikte manevî inkitâ meselesinde delillerin kuvvet noktasında birbirinden farklı olmasından dolayı bir nassın başka bir nassa öncelenmesi durumu varken, neden mânevî inkitâyı ortaya çıkaran durumlar hakkında da muâraza kavramı kullanılmıştır? Bu ifadenin neden kullanıldığına dair yorum yapan Ahmet Aydın “*aynı zaman ve durumla ilgili olan ve delâletleri itibariyle birbirine muhalif olan deliller arasındaki çatışmayı ifade etmek üzere tercih edildiği düşünülebilir*”¹²⁶ şeklinde yorumuyla bu kavramın kullanımındaki maksâdı bir nevi izah etmiştir.

Muâraza kavramının manevî inkitâ durumlarını ifade ederken kullanılması, Pezdevî ve Serahsî’nin eserlerinde görülmektedir. Bu bağlamda Pezdevî “*Muâraza; asılların üzerine arz ile ortaya çıkar. Bu asıllara muhalif olduğunda reddedilir, inkitâyâ uğrar*”¹²⁷ şeklindeki ifadesinde, haber-i vâhidin kendisinden daha üst bir delile yani asıllara arz edilerek sıhhatinin tespit edilme vurgusu vardır. Dikkat edileceği üzere burada deliller arasında bilgi değeri noktasındaki farklılığa dikkat çekilmiştir. Bu bağlamda muârazayı “*haberinin kendisinden daha kuvvetli bir delile aykırı olması*”¹²⁸ şeklinde ifade eden Abdülaziz Buhârî’den sonra aynı ifade, başka usûl âlimlerince de kullanılmıştır.¹²⁹

Özetle şunu ifade edebiliriz ki Hanefî usûlcülerin usûl kitaplarında müstakil bir başlık olarak ele aldıkları muâraza kavramı ile mânevî inkitâ bağlamında zikretmiş oldukları muâraza kavramları, birbirinden farklı ifadelerdir. Muâraza bahsinde

¹²⁴en-Nesefî, *Keşfu’l-Esrar*, 1/87; Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 3/120; es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 2/12.

¹²⁵ed-Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 217; Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 3/120,121; es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 2/13.

¹²⁶Aydın, *İbnü’s-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkitâ Kavramı*, 35.

¹²⁷Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî*, 3/12.

¹²⁸Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-Esrâr Şerhu Usûli’l-Pezdevî*, 3/12.

¹²⁹Molla Hüsrev, *Mir’âtü’l-Usûl*, 216; en-Nesefî, *Keşfu’l-Esrar*, 2/27.

kullanılan kavramla, birbirine denk delillerin arasındaki tearuz kastedilirken, manevi inkıtâ bahsinde kullanılan muâraza kavramıyla daha kuvvetli bir delile aykırı olma durumu kastedilmiştir.

2.3. Mânevî İnkıtâya Neden Olan Durumlar

Hanefî usûl eserlerinde incelenen Mânevi İnkıtâ meselesi, daha önce zikretmiş olduğumuz üzere temelde aynı doğrultuda incelenmiştir. Mânevî İnkıtâya sebep olan durumlar da iki başlık altında incelenmiştir. Bunların birincisi; muâraza, ikincisi ise; ravideki kusur ve noksanlık halidir. Şimdi konunun daha iyi anlaşılabilmesi için muâraza ve ravideki kusur ve noksanlık terimlerinin alt başlıklarını müstakil olarak ele alacağız.

2.3.1. Daha Güçlü Bir Delile Muâraz Olması Nedeniyle İnkıtâ

Hanefî mezhebinde var olan delil hiyerarşisi, bir konu hakkında delil niteliğinde olan rivâyetlerin değerlendirilmesi ve birinin diğerine öncelenmesi noktasında en temel kıstaslardan biridir. Nitekim âmm haberin tahsis, mutlak haberin takyîdi ve nesh gibi uygulamalar, bu delil hiyerarşisi gözetilerek tatbik edilmektedir. Daha önce de zikretmiş olduğumuz üzere Hanefî mezhebinde ‘asıllar’ olarak zikredilen Kur’ân, mütevâtir ve meşhûr sünnet, haberin umûmu belvâda varid olması, sahâbenin aralarında ihtilaf konusu olan bir meselede rivâyeti delil olarak kullanmaması gibi durumlar, delil hiyerarşisinde ifade etmiş oldukları bilgi açısından daha üst bir konumda olmaları gerekçesiyle başka delillerin sıhhatini tespit için üst merci olarak kullanılmıştır. Bu asıllara aykırı olma durumu söz konusu olduğunda da muâraza durumu ortaya çıkmaktadır.

Fakat bazı Hanefî usûlcüler, ‘asıllar’ olarak zikretmiş oldukları dört maddeyi değerlendirirken kitab’a aykırı olma durumu ile ma’rûf sünnete aykırı olma durumunu diğer iki maddeden ayrı değerlendirmişlerdir. Nitekim Teftâzânî’ye göre bir haberin umûmu’l-belvâda varid olması ve sahâbenin aralarında ihtilaf etmiş oldukları bir meselede bu haberi delil olarak kullanmaması durumlarının muârazaya dâhil olması, aklî bir gerekçeden kaynaklanan ihtimalin dikkate alınması sebebiyledir. Ayrıca ilk bakışta bu durumda haberler arasında herhangi bir muârazanın da olmadığı görülmektedir. Esas itibarıyla burada ortaya çıkan durum, aklen düşünüldüğünde umûmu’l belvâda gerçekleşen bir durumun pek çok kimse tarafından bilinip, bu bilginin pek çok kimse tarafından rivâyet edilmesi gerekirken,

uygun koşullar olmasına rağmen hadisin yaygınlık kazanamamasıdır.¹³⁰ Aynı doğrultuda Molla Hüsrev'in de ilk iki durumu sarıh, son iki durumu ise delâleten muâraza olarak zikretmesi,¹³¹ metin tenkidi noktasında Kur'ân ve ma'rûf sünnet kavramlarının daha üst bir konumda olduğunu bizlere işaret etmektedir.

2.3.1.1. Haber-i Vâhidin Kur'ân'a Aykırı Olması

Subûtu katî olan Kur'ân, ifade etmiş olduğu bilgi noktasında kesinlik arz etmiş olduğu için subûtü zannî olan haber-i vâhide öncelenmiştir. Hanefî usûl esasları gereği kuvvet noktasında kendinden daha düşük seviyede bir delille, kendinden daha üst seviyede bir delil tahsis, takyîd ve o delil üzerine ziyade yapılamamaktadır.¹³² Dolayısıyla bu prensipler doğrultusunda Hanefî usûlcülerin büyük çoğunluğu, Kur'ân'a aykırı olan haber-i vâhidle amel edilmemesi gerektiği görüşündedirler.¹³³

Haber-i vâhidin Kur'ân'a arz edilmesinin gerekliliğini delillendirmek üzere Hanefî usûlcülerin kullandıkları naklî delillerin başında Hz. Peygamber'in "Benden sonra hadisler çoğalacak, size benden bir hadis rivâyet edildiğinde onu Kur'ân'a arz edin, Kur'ân'a muvâfık olanı kabul edin, muvâfık olmayanı ise reddedin."¹³⁴ hadisi gelmektedir. Hadis açık bir şekilde Kur'ân'a muhalif olan rivâyetlerin reddedilmesi gerektiğini ve arz uygulamasının bizzat Hz. Peygamber'in emri olduğunu ifade etmektedir. Gerek arz hadisinin işletilmesine dair getirilen örnekler ve yorumlardan gerekse Serahsî ve Üsmendî gibi âlimler arz hadisinin ne kastettiğine dair yapmış oldukları açıklamalardan hareketle buradaki emrin haber-i vâhidlere yönelik bir emir olduğu anlaşılmaktadır.¹³⁵

Hanefî usûl kitaplarında arz uygulamasını temellendirmek adına çokça zikredilen arz hadisi hakkında hem nakil hem de muhteva noktasında ilk dönemden itibaren pek çok tenkidin yapıldığı bilinmektedir. İlk dönemde bu hadise yönelik eleştiri yönelten isimlerden biri olan İmam Şâfî, arz hadisinin sahih kabul edilecek bir tarihinin olmadığını, mevcut rivâyetin de meçhul bir ravi tarafından rivâyet

¹³⁰et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 2/19.

¹³¹Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 216.

¹³²ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 197; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/132,142; Lâmişî, *Kîtâb*, 127.

¹³³ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 196; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/12; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/365; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/12; en-Nesefî, *Menâru'l-Envâr*, 2/27.

¹³⁴ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 196; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/365; et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*, 2/17.

¹³⁵es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/76; Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl* (Kahire: Mektebetü't-Turas, 1992), 342.

edilmesinden dolayı munkatı olduğunu ifade etmektedir.¹³⁶ Ayrıca arz uygulamasına karşı olduğunu sahih kabul edip naklettiği “Sizden birinizi, koltuğuna yaslanmış, benim kendisiyle emrettiğim veya yasakladığım bir emrim geldiğinde, “biz ancak Allah’ın kitabında bulduğumuza tâbii oluruz” derken bulmayayım.” şeklindeki “erike” hadisiyle bizlere göstermektedir.¹³⁷ Şâfiî’ye göre sahih hadis, Hz. Peygamber’e Allah katından gelmektedir. Ayrıca Kur’ân’da zikredilen “hikmet” kavramını hadisler olarak kabul ettiğinden¹³⁸ dolayı sahih rivâyetlerin farklı gerekçelerle zayıf kabul edilmesine, karşı bir tutum sergilemektedir. Ayrıca arz hadisi hakkında Yahyâ b. Maîn, Hattâbî, gibi pek çok muhaddisin, bu hadisin zındıklar tarafından uydurulduğuna dair aktarımları vardır.¹³⁹

Arz hadisiyle ilgili sened ve metin tenkitlerinin büyük çoğunluğunun bu rivâyetin uydurma yahut zayıf olduğu noktasında yoğunlaştığını söyleyebiliriz. Fakat bazı âlimlerin, arz hadisi her ne kadar sened ve metin yönünden tenkit edilmişse de ihtiva etmiş olduğu anlam bakımından doğru kabul edilmesi gerektiği görüşünde oldukları malumdur.¹⁴⁰ Bu doğrultudan bakılınca başta Ebû Yûsuf olmak üzere Hanefî usûlcülerin arz hadisiyle ihticâc etmesi, hadisi mevzû olarak gören isimler var olsa bile bunun aksini düşünen âlimlerin de var olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla arz hadisinin bir kısım ulemâyâ göre mevzû olduğunu söylemenin daha ılımlı bir yaklaşım olduğunu kaydetmek gerekir.

Haber-i vâhidin Kur’âna arzı ve Kur’âna aykırı olanlarla amel edilmemesi noktasında sahâbenin bazı uygulamaları var olmakla birlikte,¹⁴¹ bu düşüncüyü sistemleştirip onu bir ölçü ve prensip haline getirenler Hanefî usûlcüleridir.¹⁴² Bu doğrultuda Ebû Yûsuf “Kur’ân’ı ve ma’ruf sünneti kendine imam ve rehber yap ve bu ikisine tabi ol. Kur’ân ve Sünnette sana açık gelmeyen şeyleri de bu ikisine kıyas

¹³⁶Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risale*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Mısır, 1938), 225.

¹³⁷eş-Şâfiî, *er-Risale*, 89.

¹³⁸eş-Şâfiî, *er-Risale*, 76-89.

¹³⁹Arz hadisine dair mülahazaların derli toplu görülmesi adına bkz: Keleş, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı*, 97-127; eş-Şevkânî Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Fevâidü’l-mecmûa fî’l-ehâdisi’l-mevzûa* (Beyrut: Darü’l Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 291.

¹⁴⁰Şâtîbî Ebû İshâk İbrâhîm el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fî Usûli’l-Ahkâm*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 4/19.

¹⁴¹Sahâbenin arz uygulamasına örnekler için bkz. ez-Zerkeşi Bedruddîn, *el-İcâbe li-İrâdi Me’s tedrekethü Âişe Ale’s-Sahâbe*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Otto, 2020), 31-49.

¹⁴²Apaydın, “Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Mânevî inkitâ Anlayışı”, 164.

et.”¹⁴³ diyerek bu hususa net bir şekilde dikkat çekmiştir. Daha sonraki usûlcüler, bu prensibi pek çok argümanlarla teyit etmişler ve örnekler vererek açık bir şekilde ortaya koymuşlardır.

Hadislerin Kur'âna arzı hususunda daha önce zikretmiş olduğumuz arz hadisinin yanı sıra bazı âyetlerin de delil olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Nitekim Âraf sûresinin “Size Rabbiniz'den indirilenlere tabii olun” mealindeki 3. âyetini tefsir ederken Cessâs, söz konusu âyetin Kur'ân'a ittibânın vacip olduğuna ve Kur'ân'ın ortaya koymuş olduğu hükümlere âhad haberlerle itiraz etmenin caiz olmadığına delil olduğunu ifade etmiştir. Söz konusu âyetle kastetmiş olduğu görüşünü şöyle açıklamıştır; Kitab'a ittiba emri, Allah katından indirilen nas ile sabit olmuştur. Fakat haber-i vâhidin kabulü tenzili bir nas ile sabit olmamıştır. Bu sebeple Kur'ân'ın, haber-i vâhid sebebiyle terki caiz değildir. Çünkü Kur'ân'a tabii olma durumu ilmî gerektiren katî bir yolla sabit olmuşken, haber-i vâhiddeki durum ise ameli gerektirmesidir. Bundan dolayı haber-i vâhid sebebiyle Kur'ân'ın terkedilmesi ve Kur'ân'a itiraz edilmesi caiz değildir. Bu da ashabımızın, haber-i vâhidlerde Kitab'a muhalefet edenin sözünün kabul edilmeyeceği şeklindeki görüşünün isabetli olduğunu göstermektedir.¹⁴⁴ Cessâs'ın bu âyet üzerine yapmış olduğu tefsir ve bu tefsirin hemen akabinde arz hadisini zikretmiş olması, arz hadisini temellendirme hususunda Âraf sûresinin 3. âyetini bir delil kabul ettiğini bizlere göstermektedir. Ayrıca Cessâs'ın, haber-i vâhidin kabul şartları başlığı altından Îsâ b. Ebân'dan nakletmiş olduğu “başka anlamlara ihtimali olmadan Kur'ân'a muhalif olması” kaydı, hangi haber-i vâhidlerin Kur'ân'a arz edileceği hususunda kayıtlayıcı bir unsurdur.¹⁴⁵

Özetle Hanefîlerin Kur'ân'a muhalif haber-i vâhidlerle amel etmeme gerekçelerini noktasında şunları zikretmemiz mümkündür:

Kur'ân' nassı gerektirir, haber-i vâhidde ise aynı durum söz konusu değildir.¹⁴⁶ Kur'ân tevâtür yoluyla sabit olmuştur, dolayısıyla subûtu katîdir. Fakat haber-i vâhidlerin Hz. Peygamber'e ittisalinde ve mânen rivâyet edilmelerinden dolayı şüphe

¹⁴³Ya' kûb b. İbrâhîm el-Ensârî Ebû Yûsuf, *er-Red alâ Sîyeri'l-Evzâ'i*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî, ts., 32.

¹⁴⁴Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3/37.

¹⁴⁵Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113.

¹⁴⁶Cessâs, *el-Fusûl*, 3/114.

vardır. Dolayısıyla ilm-i yakîn ifade eden Kur’ân, zan ifade eden haber-i vâhidle terk edilemez.¹⁴⁷

Nasta asıl olan metindir, mana ise ferdir. Kur’ân’ın metninde herhangi bir şüphe olmadığı için sünnetin metninden üstündür. Bu sebeple anlama gidilmeden evvel Kur’ân’ın tercih edilmesi gerekir.¹⁴⁸

Bu konuya dair en meşhûr örneklerden bir tanesi “Allah Rasûlü, bir şahit ve yemin ile hükmetti.” hadisidir. Hanefî âlimlere göre bu hadis, “...erkeklerinizden iki şahit getirin, eğer iki erkek olmazsa, bir erkek iki kadın da yeter”¹⁴⁹ âyetiyle tearuz etmektedir.¹⁵⁰ Âyetin ifade etmiş olduğu anlam, en az iki erkek şahidin getirilmesi, eğer iki erkek yoksa bir erkek ve iki kadının şahit getirilmesi şeklindedir. Bir şahit ve bir yeminle hükmetme hadisi kabul edilecek olursa, katî olan bir nassa, zannî bir delille ziyade yapmak anlamına gelir, bu da Hanefî mezhebinde kabul edilmemiştir.¹⁵¹

Tezimizin ikinci bölümünde mevcut başlık altında pek çok örnek vereceğimiz için bu bölümde haber-i vâhidin Kur’ân’a aykırı olduğuna dair bir örnek vermekle yetineceğiz.

2.3.1.2. Haber-i Vâhidin Meşhûr Sünnete Aykırı Olması

Bir metin tenkidi kıstaslarından biri olarak sünnete arz ilkesinin tarihî arka planına baktığımızda, Hz. Peygamber’in bütün söz ve fiillerinin şahitleri olup bunları bizlere aktaran sahâbenin, hadis metinlerini tespit ve tenkit ederken öncelikli başvuru kaynaklarından birinin, bu rivâyetlerin Allah Rasulünün sünnetine arz edilmesi olduğu görülmektedir. Kur’ân ve sünneti bir bütün olarak algılayan Sahâbe, bu iki asla aykırı gördükleri rivâyetleri bazen söz konusu uygulamaya başvurarak reddetme yoluna gitmişlerdir.¹⁵²

Sahâbenin Hz. Peygamber’le geçirdikleri zaman, yaş, kültür, çevre ve ilmî seviyelerindeki farklılıklar sahâbenin Peygamber telakkîsini, dolayısıyla sünneti

¹⁴⁷Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/13, 14; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/365.

¹⁴⁸Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/13, 14.

¹⁴⁹Bakara, 2/282.

¹⁵⁰Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/17; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/365; en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, 2/30; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 216.

¹⁵¹es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/365.

¹⁵²Sahâbenin sünnetin sünnete arz uygulamalarına örnekler için bkz. Dumeynî, *Mekâyîsu Nakdi Mutûni's-Sünneti*, 79-92.

anlama ve yorumlamadaki farklılıklarının temeli olmuştur. Bu durum, sahâbenin sünneti tespit ve tenkit ederken kendi bilgi birikimleri doğrultusunda, zihinlerindeki Hz. Peygamber ve sünnet telakkîsine değerlendirme yapmalarına sebep olmuştur. İşte bu sebeple sahâbe, Hz. Peygamber'in söz ve fiillerini, diğer rivâyetlerin değerlendirilmesinde başlıca referans kaynaklarından biri olarak kabul etmiştir. Bu doğrultuda sahâbenin müctehid ve fakih isimlerinden olan Hz. Âişe, Hz. Ali, Hz. Ömer ve Abdullah b. Abbâs gibi isimler, sünnetin sünnete arz edilmesi metodunu çokça kullanmışlardır.¹⁵³

Sahâbe döneminde ilk örnekleri görülen sünnetin sünnete arz edilme anlayışı, daha sonraları Hanefî âlimler tarafından haber-i vâhidin meşhûr sünnete arz edilmesi, bunun sonucunda da meşhûr sünnete aykırı ise bu rivâyetle amel edilmemesi şeklinde bir prensip olarak ortaya çıkmıştır.¹⁵⁴

Hanefî mezhebinin imamlarından Ebû Yûsuf'un nakletmiş olduğu

“Rivâyetler gittikçe çoğalmaktadır; ma'ruf olmayan, fakihlerin tanımadığı, Kur'an'a ve sünnete muvâfık olmayan rivâyetler de ortaya çıkmaktadır. Şâzz hadisten sakın! Topluluğun üzerinde icmâ ettiği, fakihlerin bildiği, Kur'an'a ve sünnete muvâfık olan hadise sınıksız sarıl, diğer meseleleri bunlara kıyas et. Sana rivâyet yoluyla gelmiş olsa dahi Kur'an'a muhalif olan Hz. Peygamber'den değildir.”¹⁵⁵

şeklindeki ifadeler, ma'rûf sünnetin hadislerin tespit ve tenkidinde ne derece önemli bir konumda olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

İlk imamların ma'rûf sünnete olan yaklaşımları, Hanefî ekolünde telif edilen ilk usûl eserlerinde de görülmektedir. Mevcut konuyu haber-i vâhidin kabul şartları başlığı altında işleyen Cessâs, İsâ b. Eban'dan nakille “Sabit sünnete aykırı olan haber-i vâhid reddedilir.”¹⁵⁶ şeklindeki ifadesinden, selefiyle aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Fakat sâbit sünnete aykırı olan hadisler neden amel edilmemesini gerektirdiğini gerekçelendirirken, buradaki sâbit sünnet ifadesiyle mütevâtir yolla gelen sünneti kastettiği görülmektedir.¹⁵⁷

¹⁵³Sünnetin sünnete arz edildiği örnekler için bkz. Bedruddîn, *İcâbe*, 51-86.

¹⁵⁴Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113, 114; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/12,20; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/364; en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, 2/27-31; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 216.

¹⁵⁵Ebû Yûsuf, *er-Red 'alâ Sîyeri'l-Evzâ'i*, 31.

¹⁵⁶Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113.

¹⁵⁷Cessâs, *el-Fusûl*, 3/114.

Yine Hanefî usûlcülerden Debûsî'nin zikretmiş olduğu sâbit sünnete aykırı olan haber-i vâhidle amel edilmemesinin gerekliliğine dair ifadeler önemlidir:

“Bîdat ve dine aykırı düşüncelerin çoğu, îtikâdî ve amelî olarak haber-i vâhidle amel edilmeden önce, haber-i vâhidin Kur’ân’a ve sabit sünnete arz edilmemesindendir. Böyle yapıldığında Kitap haber-i vâhide uygunluğuna göre tevîl edilmiş, tâbi matbû kılınmış, din ilm-i yakîn gerektirmeyen bilgi üzerine inşa edilmiş olur. Esas unsurlar şüpheyle bilinmiş olur. Buda ancak dindeki bîdatleri artırır.”¹⁵⁸

Mânevî/bâtınî inkîtâ kavramlarını ilk defa kitaplarında kullan ve bu iki kavramı sistematikleştiren¹⁵⁹ Serahsî ve Pezdevî, aynı kavram altında, muârazanın bir kısmı olarak, haber-i vâhidlerin kabul edilmeme gerekçelerinden birini meşhûr sünnete aykırı olması olarak zikretmişlerdir.¹⁶⁰ Cessâs ve Debûsî'nin haber-i vâhidlerin kabul şartları kapsamında değerlendirdiği bu kriter, ilk defa mânevî inkîtâ başlığı altında zikredilmiştir.

Serahsî ve Pezdevî'den sonraki hanefî usûlcülerin hepsi, bu iki âlim gibi ma'rûf sünnete arz ilkesini mânevî inkîtâ kapsamında değerlendirmemişlerdir. Nitekim Semerkandî konuyu haber-i vâhidin kabul şartları arasında değerlendirmiş “haber-i vâhid, katî asıllardan biri olan Kur’ân’a, mütevâtir sünnete ve icmâya muvâfık olmalıdır. Eğer ki bu katî asıllardan birine muhalif olursa bu rivâyetin reddedilmesi yahut iki rivâyetin arasını cem edecek şekilde tevîl edilmesi gerekir.” şeklindeki ifadeleri zikretmiştir.¹⁶¹ Aynı şekilde Üsmendî de bu konuyu haber-i vâhidin kabul şartları kapsamında değerlendirmiştir.¹⁶²

Hanefî âlimlerin kabul etmiş olduğu haber-i vâhidlerin meşhûr sünnete arz edilmesi prensibi, meşhûr sünnetin ifade etmiş olduğu bilgi değeri bakımından nerede konumlandırıldığıyla doğrudan ilgilidir. Çünkü hadislerin tashih mekanizmalarından biri olarak kullanılan meşhûr sünnetin ifade etmiş olduğu bilgi, tashih edilen rivâyetten daha üst bir konumda olması gerekmektedir. İşte bu noktada Hanefî âlimlerin meşhûr sünnete atfetmiş olduğu değer önem arz etmektedir. Bu doğrultuda Debûsî'nin kaydetmiş olduğu “Tevâtüren bilinen sabit sünnet, müstefiz ve üzerinde icmâ olan sünnet, ifade etmiş olduğu bilgi bakımından Kur’ân

¹⁵⁸ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 196.

¹⁵⁹es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/359; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/5.

¹⁶⁰es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/364; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/12,20.

¹⁶¹es-Semerkandî, *Mîzanu'l-Usûl*, 433.

¹⁶²el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, 461.

konumundadır.” ifadesi, ayrıca Serahsî’nin “Sünnetin mütevâtir, müstefiz ve üzerine icmâ edileni, ifade etmiş olduğu bilgi bakımından Kur’ân konumundadır.” şeklindeki açıklaması, meşhûr sünneti hangi konumda değerlendirdikleriyle ilgili bizlere bilgi vermektedir.

Hanefîlerin meşhûr sünnete dair bu yaklaşımları, meşhûr sünneti Kur’ân gibi asıllardan kabul etmelerine, dolayısıyla meşhûr sünnete aykırı olarak gelen haber-i vâhidlerin reddedilmesine yol açmıştır. Hanefîlerin bu tutumdaki temel hareket noktaları, meşhûr sünnetin bilgi değeri bakımından haber-i vâhiden üstün olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca meşhûr sünnet, haber-i vâhiden üstün olduğu için haber-i vâhidin meşhûr sünneti nesh etmesini de kabul etmemişlerdir. Bu doğrultuda Serahsî Ebû Hanîfe’den nakille şu ifadeleri kaydetmiştir “Bir şeyi ancak dengi yahut daha üstün bir şey nesh edilir.”¹⁶³

Bu konu hakkında dikkat çeken hususlardan bir tanesi, bazı usûlcülerin konuyu ele alırken mütevâtir, bazılarının ise meşhûr kavramlarını kullanmalarıdır. Fakat mütevâtir hadis bilgi değeri bakımından daha üstün olması hasebiyle otomatik olarak bu kapsamda değerlendirilir. Manevî inkıtâ bağlamında mütevâtir sünnete arz maddesi zikredilmediği zannına kapılarak Hanefîlerin mütevâtir sünneti gündemlerine almadığı çıkarımını yapmak mümkün değildir.¹⁶⁴ Aynı zamanda ilk Hanefî imamların kullanmış oldukları meşhûr ve ma’ruf tabirleri, sonraki asırlarda kazandığı terim anlamıyla mütevâtir ve meşhûr haberi kapsayacak şekilde kullanılmıştır.¹⁶⁵ Debûsî’nin haber-i vâhidin tenkidi hususunda aktarmış olduğu “Haber-i vâhidin, mütevâtir, müstefiz ve icmâ ile sabit sünnete arzı”¹⁶⁶ şeklindeki ifadeler bu görüşü destekler niteliktedir.

Başka bir husus ise bazı usûlcülerin konu bağlamında mütevâtir terimini kullanıyor olmalarıdır. Daha önce zikretmiş olduğumuz üzere Cessâs’ın yapmış olduğu mütevâtir haber taksiminde mütevâtir haber ikiye ayrılmış, diğer usûlcülerin meşhûr kapsamında değerlendirmiş oldukları haber grubu, Cessâs’ın taksimine göre mütevâtirin bir nevi olarak zikredilmiştir.¹⁶⁷ Dolayısıyla usûlcülerin konu bağlamında kullandıkları mütevâtir teriminden hareketle, Hanefîlerin haber-i

¹⁶³es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 2/244.

¹⁶⁴Apaydın, “Manevî İnkıtâ Anlayışı”, 180.

¹⁶⁵Apaydın, “Meşhûr”, 29/368.

¹⁶⁶ed-Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 196.

¹⁶⁷Cessâs, *el-Fusûl*, 3/37.

vâhidleri meşhûr sünnete arz etmedikleri gibi bir çıkarımda bulunmak mümkün değildir. Nitekim usûlcülerin konu bağlamında zikretmiş oldukları hadislerin pek çoğu, meşhûr mertebesinde değerlendirilen hadislerden oluşmaktadır. Ayrıca mütevâtir hadislerin meşhûr hadislerle nisbetle az olduğu da göz önünde bulundurulursa, meşhûr sünnet kavramının kullanımının neden daha yaygın olduğuna dair bizlere bir fikir verebilir.

Bu konuda örnek gösterilen meşhûr hadislerden biri Sa'd b. Ebî Vakkas'ın rivâyet etmiş olduğu şu hadistir: “Hz. Peygamber, kuru hurma karşılığında yaş hurmanın satımından soruldu. Hz. Peygamber, ‘kuruyunca eksilir mi?’ diye sordu. Onlar da ‘evet’ dediler. Hz. Peygamber’de ‘öyleyse olmaz’” buyurdular.¹⁶⁸

Abdülaziz Buhârî'nin nakline göre Ebû Hanîfe bu hadisi, “Hurmayı hurma karşılığında, eşit oldukları halde satın”¹⁶⁹ şeklindeki hadise aykırı bulduğu için reddetmiştir. Çünkü bu hadise göre yaş hurmanın kuru hurma ile satımı caizdir. Ebû Hanîfe gerekçe olarak temr ifadesinin rutab çeşitini de içine alan bir ifade olduğunu, hurmanın başlangıcından olgunlaşınca kadarki evresini ifade etmek için kullanılan bir ifade olduğunu kaydetmiştir.¹⁷⁰ Fakat imameyn, temr isminin rutab çeşidini kapsamadığı gerekçesiyle Ebû Hanîfe'nin aksine Sa'd hadisi gereğince kuru hurmanın yaş hurma karşılığında satımına cevaz vermemişlerdir.¹⁷¹

Konuyla alakalı hadisler daha detaylı bir şekilde tezin ikinci bölümünde ele alınacağı için örnek teşkil etmesi adına bu kadar bilgiyle iktifa ediyoruz.

¹⁶⁸Süleymân b. el-Eşas b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Şuayp Arnavud (Beyrut: Daru'r- Risaleti'l-Alemiyeti, 2009), Buyû, 18; Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ Tirmîzî, *Sünen*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Tesîl, 2015), Buyû, 14; Ebû 'Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb el-Horâsânî en-Nesâ'î, *es-Sünenü's-Suğrâ*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Tesîl, 2012), Buyû,36; Ebû 'Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ (Rivâyetu Ebî Musab)*, nşr. Heyet (Kahire: Dâru't-Tesîl, 2016), 3/58.

¹⁶⁹Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Abdülbaki Muhammed Fuâd (Beyrut, ts.), Müsâkât, 83; Tirmîzî, *Sünen*, Buyû, 23; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Buyû, 12; en-Nesâ'î, *es-Sünenü's-Suğrâ*, Buyû, 43.

¹⁷⁰Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/21.

¹⁷¹Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/23; Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût*, nşr. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (Beyrut, 1993), 12/185.

2.3.1.3. Haber-i Vâhidin Umûmu'l-Belvâda Varid Olması

Hanefî usûlcülerin mânevî inkıtâ bağlamında incelemiş oldukları konulardan bir tanesi de haber-i vâhidin umûmu'l-belvâ olan bir konuda şâz olarak gelme meselesidir.¹⁷²

Umûmu'l-belvâ konusu Hanefî usûlcüler tarafında farklı başlıklar altında incelenmiştir. Bu bağlamda Cessâs mevcut konuyu “Haber-i Vâhidin Kabul Şartları”¹⁷³ başlığı altında Debûsî ise: “Haber-i Vâhid, Hz. Peygamber’den Müsned ve Mürsel Olarak Sabit Olduktan Sonra Bu Haberin Tenkit Edilmesi”¹⁷⁴ başlığı altında incelemiştir. Umûmu'l-belvâyı Mânevî inkıtâ başlığı altında işleyen usûlcüler ise bu kavramı naslar arasındaki muârazaya sebep olan durumlardan biri olarak zikretmişlerdir.¹⁷⁵

İlk dönem Hanefî usûl kitaplarında hakkında az sayıda tanıma ulaşılabilen umûmu'l-belvâ kavramı, usûlcüler tarafından daha çok örnekler üzerinden anlatılmaya çalışılmıştır.¹⁷⁶

Umûmu'l belvâya dair Hanefî usûl eserlerinde yapılan ilk tanım, Abdülaziz Buhârî tarafından yapılmıştır. Bu bağlamda Buhârî umûmu'l-belvâyı “Kendisine çokça ihtiyaç duyulan konular”¹⁷⁷ şeklinde tanımlamıştır. Bu tanımın Hanefî usûlcülerin geneli tarafından kabul görerek, mezhep içindeki ortak tanım haline geldiğini söylemek mümkün değildir. Fakat gerek ilk dönemdeki tanımlar gerekse sonraki dönemlerin tanımları karşılaştırıldığında, ortak vurgunun “Toplumun genelinin kendisine ihtiyaç duyduğu, kendisinden kaçınılması mümkün olmayan durumlar.” olduğu söylenebilir. Bu bağlamda karşılaşmış olduğumuz “Çokça karşılaşıldığı ve toplumda yaygınlaştığı için mükelleflerin kaçınmasının hayli zor olduğu hâdiselerle, bilinmemesinin âdeten mümkün olmadığı olay veya durumları ifade eder”¹⁷⁸ şeklindeki tanım, umûmu'l-belvâ hakkındaki tanımların içeriklerini genel anlamda yansıtır niteliktedir.

¹⁷²Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/24; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/365; en-Nesefî, *Keşfu'l-Esrar*, 2/27-31.

¹⁷³Cessâs, *el-Fusûl*, 3/114.

¹⁷⁴ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 196.

¹⁷⁵es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/368; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/24.

¹⁷⁶Ahmet Aydın, “Bir Hadis Tenkid Kriteri Olarak Umûmu'l-Belvâ Kavramı”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 365.

¹⁷⁷ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/24.

¹⁷⁸Mustafa Baktır, “Umûmu'l-Belvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155.

Umûmu'l-belvâda varid olup haber-i vâhid şeklinde gelen rivâyetle amel etmeme prensibi, Hanefî usûlcü Kerhî (v. 340) tarafından ortaya konulmuş ve sonraki Hanefî usûlcüler tarafından genel anlamda kabul görerek Hanefî ekolün görüşü haline gelmiştir.¹⁷⁹ Bu doğrultuda Hanefî mezhebinde ilk sistematik usûl müellifi kabul edilen Cessâs, umûmu'l-belvâda varid olan durumun, haber-i vâhid şeklinde gelmesi takdirinde, İsa b. Eban'dan naklettiği şu görüşe göre “Yaygın olarak bilinmesi gereken bir konu olmasına rağmen, İnsanların bilmediği hâs haber şeklinde gelirse...” bu haberin reddedileceğini belirtmiştir.¹⁸⁰

Pezdevî ise aynı konu hakkında “bir hâdisе yaygınlık kazanmış olup ve bu konudaki hadis gizli kalmışsa, bu durum yanılmaya delalet eder. Çünkü yaygınlık kazanan hâdisenin hükmünü beyan eden hadisin gizli kalması imkansız bir durumdur. Nitekim bir haberin halef arasında nasıl yaygınlık kazandığı malumdur. Hâdisenin yaygınlık kazanmasına rağmen bir hadis şâz olarak geliyorsa, bu hadiste zayıflık ve inkitânın olduğuna delildir”.¹⁸¹ şeklindeki ifadeyi kaydetmiştir.

Serahsî'nin umûmu'l-belvâda varid olan bir haberin âhad olarak geldiğinde neden reddilmesi gerektiğine dair aktarmış olduğu izah önem arz etmektedir. Bu doğrultuda Serahsî:

“Çünkü Hz. Peygamber, ihtiyaç duydukları şeyleri insanlara tebyin etmekle emrolunmuştu. Kendisi de Ashabına, kendilerinden sonra ihtiyaç duyulacak şeyleri aktarmalarını emretti. Hâdisе umum'ul-belvâ bir konu ise, olması gereken; Hz. Peygamber'in bunu herkese beyan ve öğretimini terk etmemesi ve onların da bunu yaygın olarak nakletmeyi terk etmemeleridir. Onlardan yaygın nakil olmadığı takdirde, o haberde bir yanılığın olduğunu veya nesh edildiğini biliriz. Görülmez mi ki, müteahhir ulema bir haberi naklettiğinde hemen aralarında yaygınlık kazanmaktadır. Şâyet bu haber, mütekaddim ulemâ arasında da sabit olsaydı, yaygınlaşırdı ve insanların genelinin bilmesinin gerektiği bir konuda âhad haber olarak gelmezdi.”¹⁸²

şeklindeki cümleleri sarf etmiştir. Umûmu'l-belvâda haber-i vâhid şeklinde sabit olan bir haber ile amel edilmeyiş hususunda Şâşî'nin (v.344) zikretmiş olduğu “Umûmu'l-belvâda varid olan haber-i vâhidin terkedilmesi, rey ve kıyas sebebiyle değil, aksine tutunacağımız hadisleri tercih sebebiyledir”¹⁸³ şeklindeki değerlendirme, Umûmu'l-belvâda varid olan bir haberin reddedilmesi ile Kur'ân'a

¹⁷⁹Apaydın, “Haber-i Vâhid”, 14/360.

¹⁸⁰Cessâs, *el-Fusûl*, 3/113.

¹⁸¹Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/24.

¹⁸²es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/368.

¹⁸³Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk Şâşî, *Usûlu's-Şâşî, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut.* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.), 285.

aykırı olan bir haberin reddedilmesinin, haberin reddi açısından eşit sebepler olmadığını ifade etmektedir. Nitekim Kur'ân'a aykırı olan haber, telif imkânı olmadığı takdirde doğrudan reddedilir. Mevcut konuda başka haberlerin desteğine ihtiyaç yoktur. Fakat Umûmu'l-belvâda haber-i vâhid olarak gelen haberin reddi için genellikle başka haberlere ihtiyaç duyulur.¹⁸⁴

Mevcut başlığa dair hanefîlerin zikretmiş olduğu pek çok örnek bulunmaktadır. Bu konu İkinci bölümde müstakil olarak inceleneceği için bir örnek vermeye yetineceğiz.

Bu konu bağlamında değerlendirilen hadislerden bir tanesi Büsre bnt. Safvan'ın rivâyet etmiş olduğu “Tenasül uzvuna dokunan abdest alsın”¹⁸⁵ hadisidir. Serahsî, bu konun umûmun bilmesi gereken bir konu olmasına rağmen Büsre'nin rivâyetinde tek kaldığını, dolayısıyla bu hadisle amel edilmeyeceğini ifade etmiştir.¹⁸⁶

2.3.1.4. Sahâbenin İhtilaf Etmiş Oldukları Bir Meselede Rivâyeti Delil Olarak Kullanmamaları

Muâraza kapsamında değerlendirilen son mesele, bir rivâyetin sahâbelerin aralarında ihtilaf ettikleri bir konuda kullanılmamasına rağmen daha sonraki dönemlerde konuyu çözecek mahiyette bir rivâyetin nakledilmesi meselesidir. Hanefî âlimlere göre bir meselenin hükmüne dair sahâbe arasında ihtilaf varsa ve sahâbe, konun çözümünde reye başvurmuşsa, bu durum ile konuyu açıklığa kavuşturacak rivâyetin haber-i vâhid şeklinde gelmesi arasında bir tearuzun var olduğu kabul edilmektedir.¹⁸⁷ Bunun nedeni ise, sahâbenin bir konu üzerine ictihat etmeden önce bu meseleye dair bir rivâyetin var olup olmadığını araştırmaları ve böyle bir rivâyetin varlığını tespit için birbirlerine danışmalarıdır.¹⁸⁸

Sahâbe döneminde ihtilafın vakî olduğu bir mesele hakkında sonraki dönemlerde gelen rivâyetin tenkid edilmesi durumu, temelde Hanefîlerin Umûmu'l-belvâ olan konularda haber-i vâhidle amel edilmeyeceği görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim iki durumda da tartışmaya konu olan mesele hakkında bir

¹⁸⁴Apaydın, “Manevî İnkıtâ Anlayışı”, 186.

¹⁸⁵Ebû Dâvûd, *Sünen*, Taharet, 70; Tirmîzî, *Sünen*, Salât, 61.

¹⁸⁶es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/368.

¹⁸⁷ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 196; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/364; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 216.

¹⁸⁸Örnekler için bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 104-107.

rivâyet mevcutsa, söz konusu rivâyetin nakledilerek ortadaki problemin giderilmesi gerekmektedir.¹⁸⁹

Umûmu'l-belvâ ile sahâbenin bir rivâyeti delil olarak kullanmamalarının tespiti arasındaki temel fark, Umûmu'l- belvâ genelin ihtiyaç duymuş olduğu meselelerle sınırlı tutulurken, Sahâbenin ihtilaf etmiş olduğu meselelerin her konuda olabilecek olması söz konusudur.

Hanefî usûlcülere göre sahâbe arasında vuku bulmuş ihtilaflar nasıl meşhûr olmuşsa, bu konu hakkında sonraki dönemlerde ortaya çıkan haberin de meşhûr olması gerekirdi. Sahâbenin arasında ihtilafın vuku bulması meşhûr olmasına rağmen bu hadis sahâbe dönemde meşhûr olmamışsa, bu durum o hadisin sabit olmadığına delil olarak kabul edilir. Çünkü sahâbe dinin aktarılmasında asıl olmaları sebebiyle bildikleri bir şeyi saklamaları yahut hakkında delil olan bir meselede delili terk edip delil olmayan bir şey ile ihticâc etmeleri düşünülemez. Bu itibarla bir hadis, sahâbenin ihtilaf etmiş olduğu bir mesele olmasına rağmen bu konuda hüccet olarak kullanılmamışsa zeyyif (düşük değerli) olarak nitelenmiştir.¹⁹⁰

Sahâbenin ileri gelenlerinin dahi duymadığı, bilmediği ve bu rivâyetlerin tespiti için başka şahitlere başvurdukları tarihsel bir vakıdır.¹⁹¹ Bu durum her hükmün sahâbenin tamamı nezdinde bilinmediği göstermektedir. Fakat Hanefî usûlcülerin umûmu'l-belvâda varid olmasa bile sahâbenin ihtilaf etmiş oldukları bir meselede, o konuyla ilgili rivâyetle ihticâc edilmeme durumunu tenkit sebebi olarak görmeleri, ihtilaf etmiş oldukları mevzunun şöhretiyle alakalıdır. Bu doğrultuda sahâbenin farklı konular hakkındaki tüm rivâyetleri bilmeleri beklenmese de sahâbe arasında ihtilaflı olduğu bilinen ve bu vasıfla şöhret kazanan bir konuyla ilgili sahih bir rivâyet bulunduğu takdirde, bu rivâyetinde meşhûr olarak nakledilmesi gerektiğine inanılmaktadır.¹⁹²

Sahâbenin birçoğunun veda haccından sonra Mekke ve Medine'den ayrılıp farklı yerlere hicret etmiş olmaları, belki de sâdece kendilerinin duymuş oldukları

¹⁸⁹ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 199.

¹⁹⁰ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 199; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/369; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/27.

¹⁹¹Örnekler için bkz. Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 351-353.

¹⁹²Mehmet Ali Yargı, *Hanefî Fıkıh Doktrininde Meşhûr Sünnetin Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 401,404.

rivâyetleri farklı beldelelere taşımış olmaları ve sonraki dönemde sahâbenin aralarında ihtilaf etmiş oldukları bir meseleden haberdar olmamaları gibi pek çok durum, sahâbenin bir konu hakkındaki rivâyete ulaşmalarını, dolayısıyla o rivâyetle ihticâc etmelerini etkilemiştir. Bu durumu göz önünde bulunduran Abdülaziz Buhârî, sahâbenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra farklı bölgelere dağıldıkları için vakî olan ihtilaftan haberdar olamayabileceklerini, ihtilafı çözecek mahiyetteki haberi nakletme imkanlarının olamayabileceğini söylemiştir. Dolayısıyla bu mahiyetteki bir rivâyetin ravisinin adaleti sabit ise böyle bir rivâyet reddedilmeyeceğini, reddedilecek olan rivâyetin sahâbeye ulaşmış olduğu halde o rivâyet ile ihticâc etmekten yüz çevirdikleri hadis olduğunu söylemiştir.¹⁹³

Manevî inkıtâya sebep olan hallerden biri olarak zikredilen bu durum, Hanefîlerin sahâbe sözüne vermiş olduğu önem göz önünde bulundurulunca mezhebin fikhî anlayışına uygunluk arz etmektedir. Fakat sahâbenin ihtilaf etmelerine rağmen bu hadisi delil olarak getirmediklerinin nasıl bilinebileceği, sahâbenin bazılarının konu hakkındaki hadisi delil olarak getirmiş olup bu durumun bize ulaşmamış olabileceği veya bize ulaşmış olsa da bizim henüz bu rivâyetten haberdar olmamış olabileceğimiz gibi durumlar, haber-i vâhidin kabulü hususunda zikredilen bu şart ile amel edilmesini güçleştiren durumlardır. Bu sebeple haber-i vâhidin reddi hususunda bu şartın pek itibara alınmamasının daha doğru olduğu söylenebilir.¹⁹⁴

Bu konuya örnek olarak zikredilen hadislerden bir tanesi “Dikkat edin, kim malı olan bir yetimin velisi olursa o malla ticaret yapsın, zekâtın onu yiyip bitirmesine izin vermesin”¹⁹⁵ şeklindeki hadistir. Bu hadis hakkında Hanefî âlimlerine göre Sahâbe arasında ihtilaf olduğu malum olmasına rağmen Sahâbe bu hadisle ihticâc etmediği için bu hadisin sabit olmadığını belirtmişlerdir.¹⁹⁶

¹⁹³ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/27.

¹⁹⁴ Türkmani, *Hanefî Hadis Usûlüne Giriş*, 249.

¹⁹⁵ Tirmîzî, *es-Sünen*, Zekât, 15.

¹⁹⁶ es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/369; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/27.

3. EHL-İ REY VE EHL-İ HADİS EKSENİNDE EBÛ DÂVÛD'UN SÛNEN'İ VE MANEVİ İNKİTA KAPSAMINDA DEĞERLENDİRİLEN ÖRNEKLER

3.1. Re'y Eksenli Fıkıhî Yaklaşımın Sünen Edebiyatı Oluşumuna Etkisi

Fetihlerle İslam coğrafyasının genişlemesi ve çeşitli grupların İslam bünyesine katılmaları gibi hususlar yeni kültürlerin ve âdetlerin İslam bünyesine girmesine sebep olmuştur. Kültürel anlamdaki bu çeşitlilik fertlerin ibadetleri, tasarrufları ve sosyal ilişkileriyle alakalı ameli meselelerin çoğalmasına neden olmuştur. İslam âlimleri, fıkıhın teşekkül süreci öncesinde baş gösteren yeni meselelere karşı, İslam'ın hükmünü tespit etme hususunda zorluk yaşamışlardır. İşte bu zorluk ve akabindeki gayretin neticesinde elde edilen bilgi birikimi, fıkıh ilminin ciddi anlamda gelişmesine yol açmıştır.¹⁹⁷

Bu dönemde ortaya çıkan yeni meselelere karşı âlimlerin yaklaşımları, fıkıhın kaynağı ve bu kaynağın nasıl kullanılacağı hususunda tartışmalar meydana getirmiştir. Bu tartışmalar ise ilk etapta ehl-i Hicaz ve ehl-i Irak olarak bilinen grupların oluşumuna neden olmuştur. Fakat ilerleyen süreçte Irak ve Hicaz'da sahâbe döneminden itibaren görmeye başladığımız ve tâbiun döneminde de devam eden hoca ve bölgeden kaynaklı gruplaşmalar, Hicrî 2. asrın başlarından itibaren yerini metodolojik ayrışmalara bırakmıştır.¹⁹⁸ Bu iki yaklaşımın görüşlerini savunmak adına yapmış olduğu sözlü ve yazılı münazaralar bir yönüyle pek çok fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserlerin telif edilmesine sebep olurken diğer yönüyle de hadis ilminin sistematik bir şekilde gelişmesine yol açmıştır.¹⁹⁹

İslâmî ilimlerin teşekkül süreci incelendiğinde, hayatla irtibatı ve toplumun ihtiyaçlarına direkt temas etmesi bakımından ilk teşekkül eden ilim dalının fıkıh olduğu söylenebilir.²⁰⁰ Nitekim erken dönemde fıkıhın bazı konuları tasnif edilmiş,

¹⁹⁷Şeyh Muhammed el-Hudârî, *Târîhu't-teşrîi'l-İslâmî* (Mısır: Darü'l-Fikr, 1967), 147-148.

¹⁹⁸Konun daha iyi anlaşılabilmesi adına ilgili bölüme bkz. Recep Köklü, *Hadis Usûlünün Teşekkülünde Sosyo-Politik ve Sosyo-Kültürel Bağlam* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2022), 115-134; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1975), 65.

¹⁹⁹Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 62.

²⁰⁰Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto, 2017), 83.

belli başlı isimler etrafında on üç mezhep, müesses hale gelmiştir²⁰¹ H. 1. asrın ortalarından II. asrın ortalarına kadar olan süreçte, İslâmî ilimlerin teşekkül süreci hızlanmış ve bu süre zarfında fıkıh ilmi müstakil bir ilim hüviyetiyle teşekkül etmiştir. Bu süreçte fikhî ekoller de oluşmuş, mezhep adlarına göre içtihat yapılmaya başlanmıştır.²⁰² Bu dönemin akabinde fıkıh, belli başlı fakihlerin görüşleri etrafında taklit safhasına girmiştir.²⁰³

Fıkıh ilminin bu denli gelişimi ve hadis ilminden daha önce sistematik bir hüviyet kazanmasında hadislerin tedvin edilmiş olmasının büyük bir katkısının olduğu açık bir gerçektir.²⁰⁴ Bu bağlamda fikhın teşekkülünün, hadislerin tedviniyle başlamış olduğu söylenebilir. Ancak ifade edilmelidir ki nakledilen rivâyetlerden hareketle söz konusu dönemde ilim sahasında fakihlerin söz sahibi olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim rivâyetlerin anlaşılması hususunda ravilerin genel tutumunun “Rivâyeti hadisçiler yapar, yorumunu ve fikhını fakihler bilir.” şeklinde olması, o dönemde sünnetin anlaşılması ve hükümlere tatbiki noktasında fakihlerin daha etkin bir konumda olduklarını göstermektedir. Bu duruma örnek olarak Şa’bî’nin (v. 103/721) zikretmiş olduğu şu cümle önem arz etmektedir “Bizler fakih değiliz, sâdece hadis ravileriyiz.”²⁰⁵ Yine aynı doğrultuda bir örnek zikredecek olursak; aynı dönemde yaşamış olan el-Ameş’e (v. 148/765) bir konu hakkında soru sorulmuş, o da yanında bulunan Ebû Hanîfe’den bu soruyu yanıtlamasını istemiştir. Ebû Hanîfe’nin soruyu cevaplamasının ardından el-A’meş, bu cevabı nereden bulduğunu sormuş. Ebû Hanîfe ise “Bize rivâyet ettiğin hadisten buldum.” şeklinde cevap vermiştir. Bu cevabın üzerine el-A’meş, o dönemdeki fakihlerle hadisçilerin rivâyetler karşısındaki tutumunu özetleyen şu ifadeyi kaydetmiştir: “Biz hadisçiler eczacıyız, siz fakihler doktorsunuz.”²⁰⁶

²⁰¹Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî es-Seâlibî el-Fâsî el-Hacvî, *el-Fikru’s-Sâmî fî Târîhi Fıkhı’l-İslâmî* (Medine, 1396), 1/33.

²⁰²Abdülmeccid Mahmûd, *el-İtticâhât el-Fıkhîyye İnde Ashâbi’l-Hadîs fî’l-Karni’s-sâlisi’l-hicrî* (Kahire, 1979), 22.

²⁰³Ebû Sa’îd Osmân b. Saîd es-Sicistânî ed-Dârimî, *Reddû’l İmam ed-Darimî Osman b. Saîd alâ Bişr’l-Merîsî’l-Anîd (er-Redd ale’l Merîsî)* (Beyrut: Darü’l Kütübi’l- İlmiyye, 1358), 142.

²⁰⁴el-Hudârî, *Târîhu’t-Teşrîi’l-İslâmî*, 151.

²⁰⁵Ebû Sa’îd Osmân b. Saîd es-Sicistânî ed-Dârimî, *Reddû’l İmam ed-Darimî Osman b. Saîd alâ Bişr’l-Merîsî’l-Anîd (er-Redd ale’l Merîsî)* (Beyrut: Darü’l Kütübi’l- İlmiyye, 1358), 142.

²⁰⁶Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve’l-Mutefakkîh*, nşr. Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 2000), 2/163; Ebû ‘Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdilberr, *Câmi’u Beyâni’l-İlm ve Fazlih*, nşr. Fevvâz Ahmed Zemerlî (Dâru İbn Hazm, 2003), 2/257.

Dönemin fakihlerinin de hadisçilere karşı bakış açısının aynı doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim imam Şâfiî'nin bazı Ehl-i hadis'e hitaben; "Ey hadisçiler, siz eczacısınız, bizler tabibleriz."²⁰⁷ şeklinde sarf etmiş olduğu bu cümle, dönemin muhaddislerine karşı fakihler nezdindeki kanaatin benzer yönde olduğunu göstermektedir.

Bu dönemdeki hadisçilerin rivâyetler üzerinde tefakkuh etmemeleri, sâdece rivâyetleri toplama ve nakletmeyle yetinmeleri gibi bir tavra sevk eden amiller çok olsa da bu amiller içerisinde en belirgin olanının o dönemde ortaya çıkan re'y taraftarı fikrî oluşumların, hadislere yaklaşımı ve fikhî anlayışlarının olduğu söylenebilir. Nitekim hadisçilerin rivâyetlerin re'y üzerine değerlendirilmesine dair olumsuz tutumları, onları hadisler üzerinde aklî tasarrufta bulunmaktan alıkoyduğu söylenebilir. Öyle ki bu dönemde bazı hadisçilerin, değil hadisler üzerinde akıl yürütmeyi, yorumda bulunma kabilinde değerlendirileceği için hadislerin tasnif ve tebvîbi gibi basit şeylerden dahi geri durdukları görülmektedir.²⁰⁸ Bu durumun en bariz örneklerinden biri Hammâd b. Üsâme el-Kûfî'nin (v. 201/816), Abdullah b. el-Mübârek'in (v. 181/797) hadisleri tasnif etmesine karşı söylemiş olduğu "Daha önce hocalarımızın böyle yaptıklarını görmedik"²⁰⁹ şeklindeki ifadesidir.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz üzere bu dönemdeki hadisçiler rivâyetleri tefakkuhdan geri durmaları, sâdece rivâyetle yetinmeleri, ilmî tartışma ve fikir yürütme noktasında zayıf olmaları, re'y ahabından kendilerine yöneltilen sorulara cevap verememeleri şeklinde genel eleştirilere maruz kalmışlardır.²¹⁰ Fakat farklı bir yönden bakıldığında gerek fakihlerin gerek kelimcilerin gerekse muhaddislerin bazılarının Ehl-i hadis'e yönelik eleştirileri, Ehl-i hadis'in farklı bir boyut kazanması noktasında önemli gelişmelere sebep olduğu söylenebilir. Nitekim bu eleştiriler onları sâdece rivâyeti ile meşgul oldukları hadislerin manaları üzerinde düşünmeye yönlendirmiş, dolayısıyla dirâyet noktasında hadisleri değerlendirmeye

²⁰⁷Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *Siyeru Alâmi 'n-Nubelâ*, nşr. Şuayb el-Arnâvut (Müessesetü'r-Risâle, 1985), 12/409.

²⁰⁸M. Hayri Kırbaçoğlu, *Hadis/Sünnet İlminin Yeniden İnşası (Hadisin, Dünü Bugünü Yarını Sempozyumu'nda sunulan tebliğ)* (Samsun, 1993), 7; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 91.

²⁰⁹Ahmed b. Abdullâh b. Ahmed el-Isbehânî Ebû Nuaym, *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfiyâ* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1405), 8/165.

²¹⁰Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin el-Kuresi et-Taberistânî er-Râzî, *Menâkibu's-Şâfi'i* (Kahire, 1969), 242.

başlamışlardır. Şüphesiz hadis tarihinin altın çağı olarak bilinen tasnif döneminin ve Kütüb-i Sitte asrının neşet etmesinde bu tenkitlerin payı büyüktür.²¹¹

Re'y metodu temelli fıkıh ilminin ortaya çıkması, belli hocalar çevresinde bir disiplin olarak şekillenmeye başlamasıyla, hadisçiler de kendi fıkıh anlayışlarını tedvin etmeye ve geliştirmeye başlamışlardır.²¹² O dönemde re'y ile fıkıh yapan kimselerin fikhî anlayışlarının 'sünneti ve âsârı re'y ile reddetmekten' ibaret olduğu²¹³ tezinin hadisçiler nezdinde genel kanaat olması sebebiyle, hadisler üzerine inşa edilen bir fikhî anlayış üretme girişimi, hadisçilerin bu dönemdeki temel hedefi olmuştur. Bu itibarla hadisçiler rey taraftarlarının hadislerle verdiği değere tepkisel bir yaklaşım olarak fikhu'l-hadîs tezini yani hadislerle dayalı fıkıh tezini ortaya koymuşlardır. Ehl-i hadisin re'y fikhına karşı ortaya koymuş olduğu bu tez zamanla ehl-i re'ye karşı rekabet malzemesi olarak kullanılmaya başlanmıştır.²¹⁴ Bu durumu en güzel yansıtan örneklerden biri, Vekî b. el-Cerrâh'ın (v.197/812) muhaddislere hitaben zikrettiği "Hadisler üzerinde ince düşünüp fikhını öğrendiğiniz takdirde, Ehl-i Rey size galip gelemez. İhtiyaca binaen Ebû Hanîfe'nin görüş beyan ettiği her konuda, biz, bir bâb halinde hadisler zikredebiliriz"²¹⁵ şeklindeki sözüdür. Aynı doğrultuda, hadisler üzerinde tefakkuh etmenin gerekliliği ve ehl-i hadisin, ehl-i re'ye karşı tepkisel yaklaşımını ifade etmesi bakımından önem arz eden başka bir örnek ise Süfyân b. Uyeyne'nin (v. 198/813), muhaddislere hitaben söylemiş olduğu şu cümlelerdir "Ey Ashâbu'l-hadîs, fikhu'l-hadîsi öğrenin ki, Ehl-i re'y size galip gelmesin. Ebû Hanîfe'nin bir konu hakkında zikrettiği her söze karşılık, biz o konuda bir veya iki hadis rivâyet edebiliriz."²¹⁶

Yukarıda zikretmiş olduğumuz bilgiler ve rivâyetlerden hareketle, Ehl-i hadis'in, h. II. asrın ortalarından itibaren rivâyetlere dayalı bir fikhî anlayış ortaya koyup diğer yöntemlerden müstağni kalınacak surette bir usûl geliştirmek gâyesinde oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim tasnif dönemindeki muhaddislerin fikhın menşeyinin Kur'ân'dan sonra hadisler olduğunu düşüncesinde olmaları ve bu düşünce

²¹¹Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 92.

²¹²Şahveliyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Erdoğan Mehmet (İstanbul, 1994), 1/531-532.

²¹³Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-İlel ve Marifetü'r-Ricâl*, nşr. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs (Riyad: Daru'l-Hânî, 2001), 2/545.

²¹⁴Geniş bilgi için (Hadis ve Re'y Eksenli Kamplaşmalar) başlığına müracaat ediniz. Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu, 2020), 69-77.

²¹⁵Haîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mutefekkih*, 2/162.

²¹⁶Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbü'rî el-Hâkim, *Marifetu Ulûmi'l-hadîs*, nşr. Zuheyr Şakîk el-Kebbî (Dâru İhyâi'l-'Ulûm, 1996), 66.

gereğince başka bir metot kullanımına karşı çıkmaları hadis edebiyatını gelişiminde önemli rol oynamıştır.²¹⁷

Özellikle h. II. asrın ortasından itibaren, muhaddisler tarafından hadislerin tasnif faaliyetine hız verilmesinde fıkhu'l-hadîs düşüncesinin ciddi anlamda etkili olduğu söylenebilir. Nitekim bu çalışmaların akabinde hadislerin fıkıh bâblarına göre tasnif edildiği ilk eserlerin ortaya çıkmaya başladığı görülmektedir. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (v.386/996) tespitine göre bu çalışmalar neticesinde hadis edebiyatının ilk musannef türü eserleri olan²¹⁸ *sünen* türünün doğmasında dönemin ilmî ve fikrî akımlarının etkileri görülmektedir. Nitekim daha önce de zikrettiğimiz üzere ehl-i hadisin o dönemde ortaya koymuş olduğu çalışmaların, re'y taraftarlarının fikhî anlayışlarına bir tepki niteliğinde olduğunu zikretmiştik.²¹⁹ İşte bu tepkisel yaklaşım hadise dayalı bir fikhî anlayışın bina edilmesine yani *sünen* türünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Sünen türü eserlerin içerikleri incelendiği takdirde genellikle ibâdet, muâmelat ve ukubât konuları hakkındaki²²⁰ rivâyetlerin toplanarak daha önceki fıkıh eserlerinin sistematığına göre tasnif edilmiş eserler oldukları görülmektedir.²²¹ Sünenlerin rivâyet muhtevasının ahkâm hadislerinden oluşuyor olması²²² kitap, bâb ve fasıl şeklindeki tasnif sisteminin bu kitaplarda uygulanmış olması gibi durumlar bu eserlerin re'ye dayalı fıkıh ekollerine karşı geliştirilmiş cevap olma niteliğinde olduklarını gösteren işaretlerdendir. Ayrıca bu dönemde müstakil konularda hadis kitaplarının oluşturulup, ehl-i re'yın argümanlarına karşı delillerin bir kitap halinde toplanması, h. II- V asırlar arasında yazıldığı tespit edilen 77 sünenin 41'inin Irak bölgesinde telif edilmiş olması²²³ aynı duruma işaret eden başka bir göstergedir. Bu itibarla, sünenlerin ahkâmla ilgili rivâyetleri içeriyor olması ve ehl-i hadisin konulara dair fikhî kanaatini yansıtır olması dolayısıyla hadis fikhının kaynağı mesabesinde

²¹⁷Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 181.

²¹⁸Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Hârîşî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vâsfu Tarihi'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd* (Dâru Sâdır, ts.), 1/159.

²¹⁹Muhammed Hamîdullah, *İslam Hukuku Etüdləri*, çev. Komisyon (Makaleler Külliyyatı, ts.), 325-326; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul, 1986), 29.

²²⁰Talât Koçyiğit, *Hadîs Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 210; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İfav Yay., ts.), 107.

²²¹Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/8.

²²²Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: İfav Yayınları, 2015), 281.

²²³Mehmet Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 82.

oldukları söylenebilir. Bu özellikte olmalarından ötürü ‘‘Ceza,hukuk, şahsa ait haller, devletler hukuku vb. konularda kaynak olarak kullanılmışlardır.’’²²⁴

Sünen edebiyatının oluşumu ve tasnif sistemindeki benimsenen yönteminin, neden bu şekilde olduğuna dair, hadisçilerin ve diğer âlimlerin genel kanaatini yansıtır nitelikte olmasından ötürü, günümüz hadisçilerinden Ali Yardım’ın konuya dair zikretmiş olduğu şu paragrafı aktarmayı uygun görüyoruz:

‘‘Sünen’ler, re’y taraftarlarına bir nevî reaksiyon olarak tasnif edildikleri için, onların plânları, fıkıh plânına göre tertip edilmiştir. Herhangi bir Fıkıh kitabının fihristi ile rast gele bir sünen’in fihristi karşılaştırılırsa, tertip ve muhteva bakımından her ikisinin de birbirinin aynı olduğu görülür. Ancak, Fıkıh kitaplarında müctehid ve fakihlerin sözlerinin yer almasına karşılık; sünenler, Hz. Peygamber’in hadislerinin, kısmen de ashâbın fetvalarının toplanmasından meydana getirilmiştir. Başka bir deyişle; sünenler, hadislerle yazılmış birer Fıkıh kitabıdır.’’²²⁵

Yukarıda zikretmiş olduğumuz bilgilerden hareketle bu dönemde telif edilmiş fıkıh kitapları ve sünenler arasında ortak ve benzer yönlerin çok olduğu, dolayısıyla Ehl-i hadis’in fıkıh kitapları mesabesinde kabul edilebilecek içerikte oldukları anlaşılmaktadır. Fakat ‘‘Sünenler’in hadislerle yazılmış fıkıh kitapları’’²²⁶ olduğu şeklindeki değerlendirmenin isabetli olmadığına dair görüşler de zikredilmiştir. Bu bağlamda günümüz hadisçilerinden Mehmet Dinçoğlu sünen ve fıkıh eserlerinin, metod, şekil ve malzeme bakımından farklılık arz etmesine rağmen fikhî konularındaki benzerliklerinden hareketle sünenlerin bir fıkıh kitabı olması iddiasının yeterince doğru olmadığı kanaatinde olduğunu zikretmiştir. Ayrıca özü itibariyle sünenlerin bir hadis kaynağı olması bakımından kendisinden istinbât edilecek fikhî hükümlere kaynaklık teşkil ettiğini fakat fıkıh kitaplarının delil anlamında müracaat edilecek kitaplar şeklinde tasnif edilmediğini zikretmiştir.²²⁷

Kanaatimizce Dinçoğlu’nun sünenlerin bir fıkıh kitabı değil, hadis kitabı olduğuna dair zikretmiş olduğu ifadeler, daha isabetlidir. Nitekim sünenlerin ahkâmın istinbâtı noktasında kaynak kitap olma hüviyetleri fıkıh kitaplarıyla arasındaki en temel farklardan biridir. Netice itibariyle sünenlerin fıkıh eserleriyle fikhî hadisleri içermeleri, bölüm başlıklarındaki benzerlik gibi birtakım konularda

²²⁴Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul, 1983), 290.

²²⁵Ali Yardım, *Hadîs I-II* (İstanbul, 1997), 2/86.

²²⁶Yardım, *Hadîs I-II*, 2/85.

²²⁷Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd’un Sünen’i*, 71-72.

ortak noktaları olsa da, şekil, metot ve muhteva bakımından farklılık arz ettiği yerler vardır.²²⁸

Özetle, II. asrın ortalarından itibaren Ehl-i hadis, re'y merkezli fikhî yaklaşımlara karşı hadise dayalı fıkıh anlayışını savunmaya başlamışlardır. Bu gayretler neticesinde ilk dönemdeki sâdece hadislerin rivâyetiyle yetinilmesi anlayışı, giderek fikhü'l- hadîs anlayışına evrilmiş ve bu perspektifte pek çok hadis âlimi yetişmiştir. Bu perspektifte yetişen âlimler ise bu dönemde müesses hale gelen fikhî ekollere karşı dini hükümlerin re'y ile elde edilmeyeceğini dolayısıyla rivâyete dayalı bir fikhî anlayışın gerekliliğini savunmuşlardır. Tabir caiz ise önceki dönemde fakihlere verdikleri “doktorluk” payesini geri almışlar, hem “doktorluk” hem de “eczacılık” yapma gayretinde olmuşlardır.²²⁹ Netice itibarıyla hadislere dayalı fıkıh anlayışı yansıtabilmek adına sistematik hadis kitapları tasnif etmişlerdir. Bu doğrultuda telif edilen eserlerin başında da sünenler gelmektedir.

Çalışmamızın temel hedefi olan Ehl-i hadis'in Ehl-i re'ye karşı tepkisel yaklaşımını, somut bir örnek üzerinden işlemek adına, fikhü'l-hadis düşüncesini en iyi yansıtan eser olması gerekçesiyle, sünen edebiyatının zirve eseri olan *Sünen-i Ebî Dâvûd*'un üzerinde işlemeyi uygun görüyoruz. Bu doğrultuda eseri anlama noktasında bizlere katkı sunacağı gerekçesiyle *Sünen-i Ebî Dâvûd*'un telif amacı üzerinde durmayı uygun görüyoruz.

3.2. *Sünen-i Ebî Dâvûd*'un Telif Amacı

Bir eserin tarihteki konumu, telif amacı, telif edildiği döneme ve sonraki dönemlere etkileri gibi durumların bilinmesi, o eserin kıymetinin bilinmesi sağlamakla birlikte eserin değerlendirilmesinde de ciddi anlamda yol göstermektedir.

Telif amacı üzerinde duracak olduğumuz *Sünen-i Ebî Dâvûd*, sünen edebiyatının bir mahsulü olması hasebiyle kendisin önce ve sonra telif edilen sünenler ile temelde benzerlik göstermekle birlikte pek çok hususta diğer sünenlerden farklılık arz ettiği görülmektedir. Telif amacı özelinde zikredecek olursak bazı sünenlerin hadis ilminin esasları gözetilerek yazılma gayesinde olduğu görülürken, bazılarının da bir mezhebin delillerini toplamak ve savunmak gayesiyle

²²⁸Örnekler için 239 nolu dipnota bkz. Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, 72.

²²⁹Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 186.

yazıldığı görülmektedir. Her ne kadar Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i birinci kısım kapsamında değerlendirilen bir eser olmuş olsa da, incelendiği takdirde sâdece tek esas ve amaca yönelik telif edilmediği görülmektedir.²³⁰

Genel itibariyle eserlerin başında bulunan mukaddimeler, eserlerin anlaşılması, telif amacı ve metoduna dair bilgiler ihtiva etmektedir. Bu anlamda mukaddime bölümü olmayan *Sünen-i Ebî Dâvûd*'un telif amacına dair bilgileri dönemin ilim insanlarının ilim ve halk çevresinde beğeni toplamış *Sünen*'e dair yöneltilmiş oldukları birtakım soruların, Ebû Dâvûd'un Mekke'li ilim ehline hitaben yazdığı, *Risâle* eserindeki cevaplarından hareketle edinebiliyoruz. Ayrıca eserin tertibi, muhtevâsı ve kullanılan bâb başlıkları gibi bazı detaylar da eserin hangi amaç doğrultusunda telif edildiğine dair birtakım ipuçları barındırmaktadır.

Sünen'in ihtiva etmiş olduğu hadislerden ve Ebû Dâvûd'un *Risâle* adlı eserindeki “*Sünen*'e sâdece ahkâm hadislerini aldım.”²³¹ ifadesinden hareketle *Sünen*'in ahkâm hadislerinden oluşturulmak istenen bir eser olduğu anlaşılmaktadır. İlgili bölümde ahkâma dair kendisinden önce toplanmış Hasan b. Ali Hallâl'in (v. 242/857) eserinin 900 kadar hadis ihtiva ettiğini, dolayısıyla yeteri kadar malzeme barındırmadığını, İbn Mübârek'den rivâyetle Ebû Yusuf'un ahkâma dair telif etmiş olduğu eserin mesnedsiz rivâyetlerle oluşturulmuş bir kitap olduğunu zikretmiştir. Ebû Dâvûd'un bu ifadelerinden kendisinden önce ahkâm hadislerini toplamaya yönelik telif edilen eserleri yeterli bulmadığı, bu nedenle ahkâma dair daha kuşatıcı bir eser telif etme gayesinde olduğu anlaşılmaktadır.²³² Daha önce zikretmiş olduğumuz üzere bir mezhebi savunma gayesiyle telif edilen bir eser olmadığından pek çok mezhebin kendi görüşlerini hadis bazında temellendirebileceği bir kaynak eser olmaya hüviyeti kazanmıştır. Bu durumu Ebû Dâvûd'un şu ifadeleri açıkça belli etmektedir; “(Sünen'deki) bu meseleler, Sevrî (v. 161/778), Mâlik (v.179/795) ve Şâfiî'nin meseleleridir. Bu hadisler o meselelerin aslıdır.”²³³

Sünen edebiyatının oluşmasında ve *Sünen-i Ebî Dâvûd*'un da telif edilmesindeki temel gayelerden biri olan fikhü'l-hadis vurgusu *Risâle*'deki şu ifadelerden net bir şekilde anlaşılmaktadır; “Pek çok uzun hadisi ihtisar ettim. Eğer

²³⁰Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 85.

²³¹Suleymân b. el-Eş'âs es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, nşr. Muhammed es-Sabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.), 27.

²³²Dinçoğlu, *Ebû Dâvûd'un Sünen'i*, 87.

²³³Ebû Dâvûd, *Risâletu Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, 28.

bu hadisleri uzun olarak yazsaydım, hadisi okuyan ve duyan kimselerden bazıları, hadisin fıkıhla ilgili bölümünü anlamayabilirdi.”²³⁴ Ayrıca Ebû Dâvûd’un “Bu kitabı, kanaatim doğrultusunda (düzenledim) telif ettim.”²³⁵ şeklindeki ifadesinden hadisler üzerindeki tefakkuhu doğrultusunda bu hadislerin hangi kitap ve bâb başlığı altında değerlendirilmesi gerektiğini belirlediği ve *Sünen*’inin tertibine ayrıca dikkat ettiği gibi çıkarımlar yapılabilir.

Sünen’in telif amaçlarından bir tanesi de ihtiyaç duyulan konu başlıklarının tespit edilip konuya dair yetecek kadar hadisin bu bâb başlığı altında zikredilmesi olduğu söylenebilir. Nitekim “Bir konu hakkında pek çok sahih hadis olmasına rağmen bir veya iki hadis zikrettim”²³⁶ şeklindeki ifadede furûya dair meselelerin hükümlerinin hadisler ışığında ortaya konma çabasının var olduğu, pek çok hadis kitabında olduğu gibi sahih hadislerin toplanması gibi bir gayenin güdülmediği görülmektedir. Ayrıca bir konu hakkında müsned hadis bulamadığı takdirde o konuya dair hüküm ifade ettiği için mürsel ve müdelles rivâyetleri kullanıyor olması da²³⁷, Ebû Dâvûd’un temel gayesinin hadis temelli ahkâmı ortaya koymak olduğunu gösterir niteliktedir.

Ebû Dâvûd’un ehl-i re’ye karşı fikhî konuları hadislerle temellendirme gayesinin yanı sıra, kelâmî konularda da ehl-i hadisin muhaliflerine karşı hangi görüşte olduğunu yansıtmaya gayretinde olduğu söylenebilir. Kelâmî konuları re’y yerine rivâyetle ortaya koyma gayesinde olan Ebû Dâvûd *Sünen*’deki bâb başlıklarını ve konu bağlamında seçmiş olduğu rivâyetleri, bu doğrultuda seçtiği söylenebilir. Nitekim kelâmî tartışmaların temelini teşkil eden Kur’ân ve müteşâbih âyetler hakkında münâkaşanın nehyi, sünnete bağlılığın gerekliliği, imanın artıp eksilmesi, kader konusu, Allah’ın âhirette görülmesi, şefaât, kabir ve kabir azabı²³⁸ gibi pek çok konu hakkındaki görüşünü rivâyetlerle birlikte ortaya koyma gayretinde olduğu gözlenmektedir. Bununla birlikte süreç içerisinde ortaya çıkmış pek çok kelâmî mezhebe karşı adeta sünnete mensubiyetini temsil eden “Kitabü’s-Sünne” adındaki bölümle cevap vermiştir. Nitekim bu kitap içerisinde zikretmiş olduğu

²³⁴Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, 25.

²³⁵Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, 27.

²³⁶Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, 24.

²³⁷Ebû Dâvûd, *Risâletü Ebî Dâvûd ilâ Ehli Mekke*, 30.

²³⁸Ebû Dâvûd, *Sünen, Sünne*, 2, 6, 7, 16, 17, 20, 27.

Mürcie'nin reddi, Cehmiyye, Hâriciler ve Hâricî'lerle savaş²³⁹ gibi pek çok bâb başlığı ile, o dönemdeki kelâmî mezheplere karşı sünnet eksenli bakış açısını ortaya koyma gayretinde olduğu gözlenmektedir.

Ebû Dâvûd'un "Kitabımda sâdece ahkâm hadisleri topladım." ifadesinden hareketle kitabında ahkâma tealluk eden konuları toplama düşüncesinde olduğu görülmektedir. Hadis fikhını ortaya koyma gayesinde olan Ebû Dâvûd furûya dair meselelere kaynaklık teşkil edecek meseleleri bâblar halinde zikrederek kendisinden önce fakihlerin görüşlerini hadis bazında temellendirmiştir. Muhalif olduğu konuları da adeta reddiye niteliğinde zikretmiş olduğu bâb başlıklarıyla ayrıca zikretmiştir. Dönemin siyâsî ve kelâmî konularına karşı sünnet eksenli bakış açısını ortaya koymak adına *Muvatta*'da bulunmayan "Kitabü's-Sünne" bölümünü eklemiştir. Bu itibarla *Sünen*'in sâdece bir fıkıh kitabı olarak telif edildiği düşüncesinde olmanın *Sünen*'in telif amacını kısıtlayacak olduğu için bu görüşün isabetli olmadığı kanaatindeyiz. Sonuç olarak *Sünen*'in dönemde cereyan eden fikhî, siyâsî ve kelâmî tartışmaların re'ydin uzak, hadis merkezli bir şekilde ortaya konma gayesinde telif edilmiş bir hadis kaynak kitabı olduğu düşüncesinin daha isabetli olduğunu söylemek gerekir.

3.3. Ebû Dâvûd'un Ehl-i Re'ye Yönelik Tutumu

Öncelikle Ebû Dâvûd'un yazmış olduğu eserin sünen edebiyatının bir mahsulü olması, kendisinden önce telif edilmiş sünenlerle bazı noktalarda farklılık gösterse de benzer amaç ve doğrultuda telif edilmiş olduğu gösteren bulgulardandır. Bu itibarla sünenlerin genellikle ibâdet, muâmelat ve ukubât konuları²⁴⁰ hakkındaki rivâyetlerin toplanarak daha önceki fıkıh eserlerinin sistematığına göre tasnif edilmiş²⁴¹ eserler olmaları; sünenlerin rivâyet muhtevasının ahkâm hadislerinden oluşuyor olması; kitap, bâb ve fasıl şeklindeki tasnif sisteminin bu kitaplarda uygulanmış olması gibi durumlar temelde ehl-i re'yin telif etmiş olduğu eserlerde kullanmış oldukları yöntemler oldukları için benzer bir sistemin hadisçiler tarafından tatbik edilmesi, bu eserlerin genel itibarıyla re'ye dayalı fıkıh ekollerine karşı geliştirilmiş cevap olma niteliğinde olduklarını gösterir niteliktedir.

²³⁹Ebû Dâvûd, *Sünen*, Sünne, 15, 19, 30, 31.

²⁴⁰Koçyiğit, *Hadîs Tarihi*, 210.

²⁴¹Karaman, "Fıkıh", 13/8.

Ebû Dâvûd'un ehl-i re'ye karşı tutumunun anlaşılmasında eserini *Sünen* olarak isimlendirmesinin ve bu dönemde sünen kavramının ifade etmiş olduğu anlamın büyük bir katkısı olacağı kanaatindeyiz. Bu bağlamda *hadis* ve *sünnet* kavramları her ne kadar birbirlerinin yerine kullanılan²⁴² kavramlar olsa da aralarında birtakım ince farkların bulunduğu bahsedilmelidir. Nitekim hadis kavramı Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini ifade etmekle birlikte aynı zamanda sahâbe ve tâbiûna ait (mevkûf ve maktu) rivâyetler için de kullanılmışken²⁴³ sünnet kavramı ise hadis kavramındaki umumi anlam yerine sâdece Hz. Peygamber'in fiillerini ifade eden, şer'î delil olmaya elverişli, söz, fiil ve takrirleri ifade etmek için kullanılmıştır.²⁴⁴ Bu farklılıktan hareketle hadis kavramından daha hususi bir anlam ifade eden sünnet kavramının çoğulu olan sünen ifadesi süreç içerisinde ehl-i hadisin fıkıh anlayışını yansıtan bir kavram olmuştur. İşte bu sebeple ashâbu'l-hadisın fıkıh anlayışlarını yansıtmak adına ortaya koydukları eserlere *sünen* adını vermeleri tesâdüf değildir.²⁴⁵

Sünnet kavramının ifade etmiş olduğu başka bir anlam ise "Kur'ân ve Hz. Peygamber'in uygulamalarından ortaya çıkan esaslara uygun olan şey"²⁴⁶ şeklindedir. Bu itibarla bu kavram siyâsî ve ictimaî bir anlam kazanarak bidat kavramının zıddı olarak kullanılmaya başlanmıştır.²⁴⁷ Dönem içerisinde Kur'ân ve sünnette aslı olmayan fikirler ve fikir sahipleri, ehl-i hadis tarafından bid'atçı olarak nitelenmişlerdir. Bundan ötürü, itikadi konularda kelim yapan, fıkıhın kaynağı olarak re'y ve kıyası kullanan ehl-i re'y rivâyetlerde olmayan meseleler hakkında re'y ile dini hükümler ihdâs etmeleri ve fıkıhta kıyas metodunu kullanmaları sebebiyle tasnif dönemi hadisçileri tarafından bid'atçı grubuna dahil edilmiştir.²⁴⁸ Çünkü bu durum sünnetin terki olarak addedilmiştir.²⁴⁹ Sonuç olarak sünnet kavramının bid'at kavramının zıddı olarak kullanımından hareketle, Ebû Dâvûd'un eserini *Sünen* olarak isimlendirmesiyle bir açıdan ehl-i rey hedef aldığını söyleyebiliriz.

Ebû Dâvûd'un ehl-i re'y'e karşı tutumunu bâb başlıklarında ve bâb başlıklarının altındaki rivâyetlerde de mülâhaza etmek mümkündür. Nitekim

²⁴²Subhî Es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev. Yaşar Kandemir (İstanbul: İfav Yay., 2012), 3.

²⁴³Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 101.

²⁴⁴Es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 5; Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 305.

²⁴⁵Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 228.

²⁴⁶Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 305.

²⁴⁷Es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, 6.

²⁴⁸Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 229.

²⁴⁹İbrâhîm b. Mûsâ el-Lahmî el-Ğirnâtî eş-Şâtîbî, *el-İtisâm Dâru İbn Affân, Suûd 1412/1992.*, nşr. Selîm b. İd el-Hilâlî (Riyad: Dâru İbn Affân, 1992), 1/136.

sünen’de Kitâbü’l-ilm’de “*Bâbu’l-kelâm fî kitâbillah bi ğayri ilmin*” şeklinde açmış olduğu bâbda ‘Hz. Peygamber’in, “Allah’ın kitabı hakkında (sâdece) kendi görüşüne itimat ederek fikir beyan eden kimse, isabet etse bile hata etmiş olur.”²⁵⁰ şeklindeki rivâyetini zikrederek ehl-i re’ye karşı tutumunu bir bâb başlığı ve rivâyetle ifade etmiştir.

Ebû Dâvûd öncesinde telif edilmiş Ebû Hanîfe’nin öğrencileri Ebû Yusuf ve Şeybânî’nin eserlerinin tümünün re’y metoduna göre telif edildiği bir gerçektir.²⁵¹ Bu eserlerde aktarılan birikim Ebû Hanîfe’nin fikhî istinbâtları veya onun usûlü çerçevesinde varılan sonuçlar olduğuna göre²⁵² Hanefî mezhebi, Ebû Dâvûd’un ehl-i re’ye yönelik eleştirilerinin direkt muhataplarından biri olmuştur. Dolayısıyla Ebû Dâvûd’un Hanefî mezhebine yapmış olduğu eleştirileri bu kapsamda değerlendirebiliriz. Konu kapsamında değerlendirilen örneklerden bir tanesini şu şekildedir;

Nebîzle abdest alma hususunda ulemanın farklı görüşleri vardır. Hurmanın suya konmasıyla elde edilen nebîz, inceliğini ve âzâlar üzerinde su gibi akışkanlığını koruduğu müddetçe Ebû Hanîfe’nin kanaati nebîzle yolculukta abdest alınabilir.²⁵³ ehl-i hadisin konu hakkındaki kanaati ise su bulunmadığı takdirde teyemmüm alınması gerektiği şeklindedir.²⁵⁴ İmam Ebû Hanîfe’nin nebîzle abdest alınabileceğine dair istidlâli İbn Abbas’tan gelen şu rivâyetledir:²⁵⁵ “İbn Mesud ‘leyletü’l-cin’de Hz. Peygamberle birlikteydi. Hz. Peygamber ona su var mı diye sordu? O da kabımda nebîz var deyince, Hz. Peygamber: hem temiz bir hurma hem de temiz ve temizleyici, dök dedi ve döktüler onunla abdest aldı.”²⁵⁶

Ebû Dâvûd’un konuyla ilgili açmış olduğu bâba “*Bâb ’ül-vudû bi’n-nebîz*”²⁵⁷ nebîzle abdest alma bâbı şeklinde vermiştir. Bu bâb içerisinde Hanefîlerin konuya dair zikretmiş oldukları rivâyetin benzer bir varyantını nakletmiştir. Fakat rivâyetin

²⁵⁰Ebû Dâvûd, *Sünen*, İlm, 5.

²⁵¹Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re’y ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 98.

²⁵²Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re’y ve Hadis*, 330.

²⁵³Halil Ahmed es-Sehârenpûrî, *Bezlü’l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Takiyyuddin en-Nedvî, 2006, 1/454; Ebû’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ruşd el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2004), 1/39.

²⁵⁴İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, 1/39.

²⁵⁵İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid ve Nihâyetü’l-Muktesid*, 1/39.

²⁵⁶Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, nşr. İsmâ Mûsâ Hâdî (Dâru’s-Sıddîk, 2010), Tahâret, 37.

²⁵⁷Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâret, 42.

devamında Şerîk'in, hadisın ilk râvîsi olan Hennâd'ın hadisinde, “*leyletü'l-cin*” ifadesinin bulunmadığını söylediğini naklederek, rivâyetteki bir hataya işaret etmiştir.²⁵⁸ Şerîk'in bu iddiasını destekler mahiyette getirdiği ikinci rivâyette Alkame'nin “İbn Mesûd'a ‘‘Leyletü'l-cin’de Hz. Peygamber’le birlikte kim vardı? diye sordum. O da ‘hiçbir kimse yoktu.’²⁵⁹ dedi şeklindeki rivâyeti aktararak, Ebû Hanîfe'nin istidlal için kullanmış olduğu hadisteki hata ihtimaline vurgu yapmıştır. Ayrıca nebîzle abdest alınabileceği üzerine sahâbe icmâsının olduğu ve herhangi bir muhalifinin olmadığı²⁶⁰ şeklindeki iddiaya, ilmî birikimlerini sahâbeden almış tâbiûndan âlimlerin mesele hakkındaki görüşlerini naklederek cevap vermeye çalışmıştır. Bu doğrultuda Atâ'nın, süt ve nebîzle abdesti kerih gördüğünü ve “‘teyemmüm bana daha sevimlidir’” dediğini, Ebû'l-Âliye'nin (v. 90/709) ise yanında su bulunmayıp nebîz bulunan kimse, bu nebîzle abdest alabilir mi? sorusuna, hayır şeklinde cevap verdiğini nakletmiştir.²⁶¹

Ebû Dâvûd'un bâb içerisinde naklettiği rivâyetin değerlendirmesinden ve akabinde zikrettiği tâbiûnden bazı âlimlerin konuya dair fetvalarına bakıldığında, bu bâbın İmam Ebû Hanîfe'nin mesele hakkındaki görüşüne bir reddiye olarak açılmış bir bâb olduğu anlaşılmaktadır. Bâbta yer alan rivâyetlerin içeriğinden hareketle aslında Ebû Dâvûd'un bu başlıkla anlatmak istediğinin “Nebîzle abdest almanın caiz olmaması” manasında anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz.

Özetle ifade edecek olursak Ebû Dâvûd'un bu ve bunun gibi pek çok bâb başlığı ve rivâyetle ehl-i re'ye yönelik tutumunu net bir şekilde ifade ettiği görülmektedir.

3.4. Manevî İnkıtâ Gerekçesiyle Amel Edilmeyen Hadisler

Tezimizin kalan bölümünde Hanefî usûlünde rivâyetlerin tenkid mekanizmalarından biri olan manevî inkıtâ kapsamında değerlendirilen rivâyetlerin ‘Kur’ân’a arzı’, ‘Ma’rûf Sünnete Arzı’, ‘Umûmu'l-Belvâda Varid Olan Bir Meselenin Âhad Haber Olarak Gelmesi’, ‘Sahâbenin Muhalefet Etmiş Olduğu Bir Meselede Bir Rivâyetle İhticâc Etmekten Yüz Çevirmesi’ şeklindeki dört başlık altında *Sünen-i Ebî Dâvûd*'da nakledilip Hanefîlerin bu kapsam dahilinde

²⁵⁸Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâret, 42.

²⁵⁹Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâret, 42.

²⁶⁰İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid ve Nihâyetü'l-Muktesid*, 1/39.

²⁶¹Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâret, 42.

değerlendirdikleri örnekleri zikredeceğiz. Burada dikkat çekmek istediğimiz bir husus vardır; normalde manevî inkıtâ kapsamında değerlendirilen “râvî de var olan kusur sebebiyle inkıtâ” şeklindeki başlığa dair örneklerin çalışmamızda ele alınmayacak olmasıdır. Çünkü bu başlık altında değerlendirilecek örneklerin metin tenkidi esaslarından ziyade sened tenkidi esasları üzerinden yürütülecek olduğu için bu başlığa dair örnekleri ayrıca zikretmeyeceğiz.

3.4.1. Kur’ân’a Muâriz Olduğu Gerekçesiyle Amel Edilmeyen Hadisler

Hanefî usûlcülerin ‘manevî inkıtâ’ konusunda ele aldıkları ilk mesele rivâyetlerin Kur’ân’a muâriz olma meselesidir. Kur’ân, subût noktasında ka’iyyet ifade ettiği için subûtu zannî olan haber-i vâhidle tahsis, takyîd ve nassın üzerine ziyade yapılması Hanefî âlimlerce kabul görmemiştir.²⁶² Bu prensip doğrultusunda kat’iyyet ifade eden Kur’ân nassı, zan ifade eden haber-i vâhidlere öncelenmiştir.²⁶³ Şimdi Ebû Dâvûd özelinde konu kapsamında değerlendirilebilecek örnekleri zikredeceğiz.

3.4.1.1. Bir Şahit ve Yeminle Hüküm Verme

Hanefî âlimlerin Kur’ân’a muâriz olması gerekçesiyle amel etmedikleri hadislerden bir tanesi, İbn Abbâs’ın (v.68/687) rivâyet etmiş olduğu “Hz. Peygamber bir şahit ve yeminle hükmetti”²⁶⁴ şeklindeki hadistir. Bu hadis ihtiva ettiği anlam bakımından “Erkeklerinizden iki şahidi de tanık tutun. Şahitler iki erkek olmazlarsa, rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkekle -biri yanılırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki de kadın olsunlar”²⁶⁵ şeklindeki âyette ifade edilen iki şahit ifadesine muâriz gözükmektedir. Nitekim âyette en az iki şahidin bulunması gerektiği ifade edilirken yukarıda zikretmiş olduğumuz rivâyette bir şahit ve onun yeminiyle hüküm verilebileceğinden bahsedilmektedir.

Hanefî âlimlerinden Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed’in kanaati ancak iki şahitle hüküm verilebileceği şeklindedir. İmam Şâfiî ve Mâlik’in görüşleri ise mallar hususunda bir şahit ve yeminle hüküm verilebileceği şeklindedir.²⁶⁶

²⁶²ed-Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 197; es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/132,142; Lâmişî, *Kîtâb*, 127.

²⁶³Detaylı bilgi için tezimizin "Haber-i Vâhidin Kur’ân'a Aykırı Olması" başlığını inceleyiniz.

²⁶⁴Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Akdiye, 3; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Akdiye, 21; İbn Mâce, *es-Sünen*, Ahkâm, 31.

²⁶⁵Bakara, 2/282.

²⁶⁶Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/247.

Cessâs'ın ifade ettiği üzere yukarıda zikretmiş olduğumuz âyet, bir şahid ve yeminle hüküm verme hadisinin batıl olmasını gerektirmektedir. Bunun izahını şu şekilde yapmaktadır

*Çünkü âyette geçen ‘‘şahit tutun’’ lafzı, âyetin başlangıcında zikredilen borçlarla ilgili akitleri, bu şahitliğin hâkim önünde yerine getirilmesini, şahitliğin iki ihtimali barındırmasından ötürü hâkimin de bu şahitliğe itibar etmesi durumlarını kapsamaktadır. Çünkü akitte şahit tutmadan maksat, inkar durumunda akdın sabit olduğunu ispat etmektir. Aynı şekilde âyetteki ifade, hâkim önünde iki erkek veya bir erkek iki kadının şahitlik yapması durumunu, onların şahitliğiyle hükmün verilmesi durumunu da kapsamaktadır. Durum böyle olunca âyetin lafzı vucubiyeti gerektirmektedir. Çünkü buradaki ifade, emir şeklinde gelmiştir ve Allah'ın emirleri de vucubiyet ifade eder. Dolayısıyla Allah, hâkimi zikredilen şahit adedince hüküm vermeye ilzam etmiştir. Sonuç olarak nasıl ki bir kimse, kazif haddini yetmişe, zina haddini doksana indirmekle Kur'ân'a muhalefet etmiş olursa, Âyette zikredilen daha az bir şahitle hüküm vermeye cevaz vermekle de Kur'ân'a muhalefet durumu söz konusu olur.*²⁶⁷

Hanefîlerin bir şahit ve yeminle hüküm verme hadisi ile amel etmemelerinin temel sebebi, Kur'ân'ın kat'î âyetlerinin zan ifade eden haber-i vâhidlerle nesh edilemeyeceği kanaatinde olmalarından dolayıdır. Fakat âyette herhangi bir neshin söz konusu olmadığı iddiasında olanlar vardır. Bu kimselere cevaben Aynî (v. 855/1451) neshi dört kısma ayırmış ve burada var olan durumun ise zikretmiş olduğu dört kısımdan biri olan ‘hükmün vasfının neshi’ şeklinde olduğunu belirtmiştir.²⁶⁸

Bir şahit ve yemin ile hüküm hadisi hakkındaki Yahyâ b. Maîn'in (v. 233/848) ise Hz. Peygamber'den böyle bir rivâyetin sahih olmadığını belirtmiştir. Aynı doğrultuda Zühri, (v. 124/742) bir şahit ve yeminle hüküm verme hakkında sorulduğunda bu uygulamanın bidat olduğunu söylemiştir. Bir şahit ve yeminle hüküm vermeyi uygulayan ilk kimsenin Muâviye (v. 60/680) ve Abdülmelik b. Mervan (v. 86/705) olduğu şeklinde farklı rivâyetler vardır.²⁶⁹

Zikredilen hadis ile ilgili yapılan eleştirilerden bir tanesi de senet açısından olmuştur. Ebû Dâvûd' daki rivâyette Rebî'a, Süheyl b. Ebî Sâlih'ten bu hadisi rivâyet etmiştir. Fakat Süheyl'e, ‘Rebî'a bu hadisi senden rivâyet ediyor’ diye söylenince Rebî'a'nın bu hadisi kendisinden rivâyet ettiğini hatırlamadığını, fakat kendisinin ondan başka hadisleri rivâyet ettiğini ve sika bir ravi olduğunu söylemiştir. İşte buradan hareketle Hanefî usûlcüler, ravinin rivâyetini inkar etmesi durumunda bu

²⁶⁷Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 2/247.

²⁶⁸Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetü'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.), 13/24.

²⁶⁹es-Sehârenpûrî, *Bezlü'l-Mechûd fi Halli Süneni Ebî Dâvûd*, 11/342.

hadisle amel edilmeyeceği kanaatinde oldukları için bir şahit ve yeminle hükme hadisiyle bu cihetten de amel edilmemiştir.²⁷⁰ Ayrıca hadisin senediyle ilgili başka eleştirilerde olmuştur.²⁷¹

Bu rivâyette dikkat çeken hususlardan bir tanesi de Ebû Dâvûd'un rivâyetin senediyle ilgili eleştirilere cevap mahiyetinde yapmış olduğu değerlendirmelerdir. Nitekim yukarıda zikretmiş olduğumuz üzere Ebû Dâvûd Süheyl'in, Rebî'a'nın kendisinden bu hadisi rivâyet ettiğini hatırlamadığını özellikle belirtmiş fakat bu durumun Süheyl'in akli melekelerini gideren bir hastalık sebebiyle gerçekleştiğini ve bu hastalık sebebiyle rivâyet etmiş olduğu bazı hadisleri unutmuş olduğunu da ayrıca belirterek rivâyeti savunmuştur.²⁷² Ebû Dâvûd'un açmış olduğu 'Bir şahit ve yeminle hüküm' bâb başlığından, sonrasında rivâyet etmiş olduğu hadislerden ve bu rivâyetlerdeki problemleri (müşkilleri) giderme çabasından Ebû Dâvûd'un da bir şahit ve yeminle hüküm verilebileceği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır.

Bir şahit ve yeminle hüküm verme hadisinin Kur'ân'a muâriz olduğu gerekçesiyle amel edilmediğini noktasındaki birtakım görüşleri zikrettik. Fakat Hanefî usûl kitapları incelendiği takdirde bu rivâyetle amel edilmeme gerekçesinin ma'rûf sünnete aykırı olması noktasında yoğunlaştığı görülmektedir.²⁷³

Hanefîlerin bu bağlamda maruf sünnet olarak değerlendirdikleri rivâyet "Delil davacıya, yemin ise davalıya gerekir."²⁷⁴ şeklindeki hadistir.

Maruf sünnetin haber-i vâhidle nesh edilemeyeceği görüşünde olan Hanefî usûlcüler, bu hadisin beyyine hadisine aykırı olduğunu düşünerek bir şahit ve yemin hadisiyle amel etmemişlerdir. Zikredilen hadisle amel etmeme gerekçelerini ise farklı yönden ele alarak delillendirmişlerdir. Bu bağlamda Abdülaziz Buhârî

1. *eliflam (marifelik eki) bütün yemin cinslerinin istağrakını (kapsamasını) gerektirdiği için şeriat bütün yeminleri davacı tarafına değil de davalı tarafına*

²⁷⁰es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 2/3.

²⁷¹Konuyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *ed-Dirâye fî Tahrîci Ehâdişi'l-Hidâye*, thk. Hâşim el-Yemânî el-Mekkî Seyyid Abdullah (Beyrut: Darü'l-Marife, ts.), 2/175.

²⁷²Ebû Dâvûd, *Sünen*, Akdiye, 21.

²⁷³es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/367; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/18-20; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/367; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 216.

²⁷⁴Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühêr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), Rehin, 6; Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, Akdiye, 1, 2; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Akdiye, 23; Tirmîzî, *Sünen*, Ahkâm, 12, 13.

hüccet saymıştır. Her kim, davacının yeminini hüccet olarak kabul ederse nassa aykırı davranmış olup meşhûr hadisin gerektirdiği istiğrakla amel etmemiş olur.

*2. Şeriat hasımları; davacı ve davalı şeklinde ikiye ayırdı. Hücceti de; beyyine ve yemin olmak üzere ikiye ayırdı. Yemin kısmını davalı üzerine, beyyine kısmını da davacı üzerine hasretti. Bu durum ise yemin ve beyyine ortaklığının ayrılmasını, yemin ve beyyinenin bir tarafta toplanmamasını gerektirmiştir. Bu iki sebepten meşhûr haber şahid ve yemin haberiyle amel edilmemesini ve bu haberin reddedilmesini gerektirmiştir.*²⁷⁵

Hanefî usûlcülerden pek çoğu Abdülaziz Buhârî ile aynı görüşte olup benzer noktalardan hareketle bir şahit ve yemin hadisiyle amel edilmemesi gerektiğini savunmuşlardır.²⁷⁶

Bir şahit ve yeminle hüküm hadisini Kur'ân'a muâriz olduğu gerekçesiyle amel edilmeyen hadisler başlığında işlediğimiz için maruf sünnet kapsamında yapılan izahlara daha fazla yer vermeyip bu kadarla iktifa ediyoruz.

3.4.1.2. Velinin İzni Olmadan Nikah

Hanefî âlimlerin Kur'ân'a aykırı olduğu gerekçesiyle amel etmedikleri rivâyetlerden bir tanesi ise “Hz. Peygamber: velilerinin izni olmaksızın evlenen kadının nikahı batıldır. (Bunu üç kere söyledi.) Şâyet kadınla cima etmişse, kadına kocasının kendisinden faydalandığından ötürü mehir gerekir. Eğer anlaşılmazlarsa devlet başkanı velisi olmayanın velisidir”²⁷⁷ şeklindeki hadistir. Benzer bir lafızla hadis “Velisiz nikah olmaz”²⁷⁸ şeklinde de gelmiştir.

Ehl-i ilmin pek çoğu, yukarıda zikretmiş olduğumuz hadisten ve “Müşrik erkeklerle de iman edinceye kadar nikahlamayın”²⁷⁹ âyetinden hareketle kadının velisiz bir şekilde evlenmesinin yasak olduğu görüşündedirler. İmam Mâlik, Ebû Sevr (v. 240) ve Taberî'nin (v. 310) de bu görüşte olduğu rivâyet edilmiştir²⁸⁰

Ebû Hanîfe'nin bu konu hakkındaki görüşü; bir kadın kendi kendine evlense veya velisi olmayan bir kimseye kendisini evlendirmesini emretse, bu kadın ister bekar ister dul olsun nikahı geçerlidir şeklindedir.²⁸¹ Ebû Hanîfe'nin bu istişhâdı Hz. Ali'den nakledin “Bir kadın kız çocuğunu, çocuğun rızasını alarak biriyle evlendirdi.

²⁷⁵ Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 3/20.

²⁷⁶ es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/367; Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-Usûl*, 216.

²⁷⁷ Ebû Dâvûd, *Sünen*, Nihâh, 19; Tirmîzî, *Sünen*, Nihâh, 15.

²⁷⁸ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, Nihâh, 37; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Nikâh, 19; Tirmîzî, *Sünen*, Nihâh, 14.

²⁷⁹ Bakara, 2/221

²⁸⁰ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003), 3/72.

²⁸¹ es-Serahsî, *el-Mebsût*, 10/10.

Bunun akabinde kız çocuğunun velileri bu durumu Hz. Ali'ye dava ettiler. Hz. Ali ise bu nikahı geçerli kabul etti”²⁸² şeklindeki rivâyetten hareketle yaptığı nakledilmiştir. Hasan eş-Şeybânî'den (v. 189/805) nakledildiğine göre evlenen kimselerin denk olması şart koşulmuştur.²⁸³ Fakat Ebû Hanîfe denkliği şart olarak zikretmemiştir. Bu konu hakkında farklı olarak zikredebileceğimiz görüş İmam Muhammed'in görüşüdür. O da, velisiz nikah kıyan kimsenin nikahının, velisinin iznini alıncaya dek mevkuf olduğunu belirtmiştir.²⁸⁴

Buraya kadar zikretmiş olduğumuz görüşlerin Hz. Ali'den rivâyet edilen haberden hareketle ortaya konulduğu görülmektedir. Fakat velinin izni olmadan nikah rivâyetini Kur'ân'a muâırz olduğu gerekçesiyle amel edilmeyen hadisler kapsamında işlediğimiz için bu bağlamda Hanefilerin istişhâdlarını zikredeceğiz.

“Mehirsiz bir şekilde kendini Peygamber'e hibe eden, Peygamber'in de kendisini nikahlamak istediği mü'min bir kadını da (sana helal kıldık)”²⁸⁵ şeklindeki âyete bakıldığında kadının kendi iradesiyle kendini Hz. Peygamber'e bağışladığı görülmektedir. Nitekim burada nikâhının gerçekleşme durumu kadının kendisini hibe ifadesiyle olmuştur.²⁸⁶

Bu konu bağlamında zikredilen başka bir delil ise “Eğer erkek kadını (üçüncü defa) boşarsa, kadın onun dışında başka bir kocayla nikahlanmadıkça ona helal olmaz.”²⁸⁷ şeklindeki âyettir. Bu âyetle yapılan istişhâd ise iki yöndendir. Bunların birincisi âyetteki nikah fiili kadına izafe edilmiştir. Bu durum ise nikahın kadın tarafından gerçekleştirilebilmesi durumunu gerektirmektedir. İkinci ise Allah Teâlâ kadının kendini başkasıyla nikahlamasını, eski kocasına olan mahremliğinin son noktası olarak belirlemiştir. Bu durum ise kadının başka birini nikahladığında eski kocasıyla aralarındaki haramlığın kalkmasını gerektirmektedir.²⁸⁸

Aynı doğrultuda zikredilen başka bir delil ise “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaştıkları takdirde, eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel

²⁸²eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/198.

²⁸³eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/198.

²⁸⁴eş-Şeybânî, *el-Asl*, 10/199.

²⁸⁵Ahzâb, 33/50

²⁸⁶es-Sehârenpûrî, *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*, 7/659.

²⁸⁷Bakara, 2/230.

²⁸⁸es-Sehârenpûrî, *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*, 7/659.

olmayın”²⁸⁹ şeklindeki âyettir. Bu âyetteki istidlal vecihleri iki şekildedir. Birincisi bu âyette de nikah fiili kadınlara izafe edilmiştir. Bu ise veli şartı olmaksızın kendi ifadeleriyle evlenebileceklerine delildir. İkincisi ise Allah Teâlâ eşler kendi aralarında anlaştıkları takdirde velileri, kadının kendini nikahlamasını men etmelerinden nehy etmiştir. Nehy etmek ise nehy edilen bir kimsenin olmasını gerektirir.²⁹⁰

Yukarıda zikretmiş olduğumuz âyetler doğrultusunda Hanefî âlimler, velisiz nikah olmaz hadisiyle amel etmemişlerdir.

Velisiz nikah olmaz hadisi ile amel etmemeleri arasında zikredilen başka bir gerekçe ise ma’rûf sünnet kapsamında değerlendirilen “Dul kimse kendisi hakkında tasarrufta bulunmaya velisinden daha müstehaktır”²⁹¹ şeklindeki hadistir.²⁹²

3.4.1.3. Rükû ve Secdede Tadili Erkan

Hanefîlerin Kur’ân’a muâriz olduğu gerekçesiyle amel etmedikleri başka bir hadis ise “Bir kişinin sırtı secde ve rükûda doğrulmadığı sürece o kimsenin namazı olmaz”²⁹³ şeklindeki hadistir. Bu hadise ilave olarak rükû ve secdede tadili erkanın Şâfiî mezhebine göre farz olmasının başka bir delili ise Ebû Dâvûd’un aynı bâbın devamında zikretmiş olduğu

“Hz. Peygamber mescide girdi. Akabinde bir adam namazı bittikten sonra Hz. Peygamber’e selam verdi. Hz. Peygamber bu kişinin selamını aldıktan sonra ‘geri dön ve namazını kıl, çünkü sen namaz kılmadın dedi. Sonra bu kimse daha önce kıldığı gibi namazını tekrar kıldı. Sonra dönüp Hz. Peygamber’e selam verdi. Hz. Peygamber: ‘Geri dön ve namazını kıl, çünkü sen namaz kılmadın’ dedi. Bu hadise üç kere gerçekleşti. Sonrasında bu kişi: ‘Seni hak ile gönderene yemin olsun, bundan daha iyisini yapamıyorum, o halde bana öğret’ dedi. Hz. Peygamber: ‘namaza kalktığında tekbir al, sonra Kur’ân’dan kolayına geleni oku, sonra rükû et âzaların yatışınca kadar rükûda kal. Sonra başını kaldırarak iyice doğrul. Sonra secdeye var ve âzaların yatışınca kadar secde et. Sonra başını kaldır, âzaların yatışınca kadar otur. Bu uygulamayı da bütün namazlarında böyle yap’²⁹⁴

Şeklindeki Hz. Peygamber’in bedevîye namazını öğrettiği hadistir.

²⁸⁹Bakara, 2/232.

²⁹⁰es-Sehârenpûrî, *Bezlü’l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*, 7/659.

²⁹¹Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, Nikâh, 13; Tirmîzî, *Sünen*, Nikâh, 17; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Nikâh, 25.

²⁹²Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 2/102.

²⁹³Ebû Dâvûd, *Sünen*, Salât, 147.

²⁹⁴Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, Salât, 95; Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, Salât, 14; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Salât, 147; Tirmîzî, *Sünen*, Salât, 114.

Yukarıda zikretmiş olduğumuz hadislerden hareketle İmam Şâfiî rükûda yeterince beklemeyi farz olarak kabul etmiştir.²⁹⁵ Fakat Hanefîlerin bu konu hakkındaki görüşü mezhep içindeki imamlarda farklılık arz etmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed rükû ve secde de tadili erkanı vacip görürken Ebû Yûsuf İmam Şâfiî ile aynı görüşte olup farz olduğunu belirtmiştir.²⁹⁶

Aralarındaki bu görüş farklılığının semeresi, rükû ve secde de tadili erkana riayet edilmezse namaz bozulur mu yoksa bozulmaz mı noktasında ortaya çıkmaktadır. Nitekim tadili erkanın farz olduğunu görüşünde olanlara göre namaz bozulurken, vacip olduğu görüşünde olan Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre namaz bozulmamakta sehiv secdesi gerekmektedir.²⁹⁷

Ebû Hanîfe'nin tadili erkanı farz olarak kabul etmemesinin delili "Ey iman edenler, rükû edin, secde edin..." şeklinde gelen âyette, rükû ve secde emirlerinin mutlak olarak geliyor olmasıdır.²⁹⁸

Buradaki istidlal yönünü Serahî'den iktibasla açıklayan Abdülaziz Buhârî;

*Tadil durumunun-ki oda rükû ve secde de bir tesbih miktarınca bekleme, rükû ve secde arasındaki kıyâmı tam bir şekilde yapma ve iki secde arasında oturmadır- haber-i vâhidle- ki o da Hz. Peygamber'in bedeviye namazı öğrettiği hadistir- Rükû gibi farzmişçasına "Rükû edin" nassına ilhak edilmesi, doğru bir izah değildir. Çünkü haber-i vâhidin Kitâb'a beyan olarak getirilmesinin şartı, beyan edilen şeyin mücmel olmasıdır. Eğer böyle olmazsa Kur'an'ın haber-i vâhidle neshi söz konusu olur. Burada mücmellik söz konusu değildir. Çünkü nas kendi başına açıktır. Dolayısıyla mücmellik şartı yerine gelmediği için haber-i vâhidle beyan sahih olmaz. Kelâmın mefhumundan bu anlam çıkar sözünün takdiri ise; haber-i vâhidin Kur'an nassına aynı sevidemişçesine dahil edilmesi fasit bir işlemdir, bu yapılamaz. Fakat tadil durumunun, nassa veya rükû işlemine fer'i bir şeyin asla dahil edilmesi şeklinde yapılabilir. Bu durum, fer' ile aslın iptal edilmiş olmasına sebep olmayıp, farza mülhak bir vacibin olması için böyle yapılmıştır. Böylelikle vacibi terk eden kimsenin namazı eksip olmuş, terk eden kimse günah işlemiş, fakat ameli bâtil olmamıştır.*²⁹⁹

Yukarıda uzunca zikretmiş olduğumuz nakilden de anlaşılacağı üzere haber-i vâhid, Kur'an'a denk bir biçimde kabul edilip bir mücmellik söz konusu olmadığı halde Kur'an lafzına yapmış olduğu beyan kabul edildiği takdirde bu durum Kitap'ın

²⁹⁵Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Basrî el-Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fıkhi Mezhebi'l-İmâmî'sh-Şâfi'i*, nşr. 'Alî Muhammed Me'ûd, 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrut: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/233.

²⁹⁶Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî el-Merğînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, nşr. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 1/51; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/231.

²⁹⁷Ebû 'Abdullâh b. Muhammed b. Mahmûd el-Bâberti, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye* (Dâru'l-Fikr, ts.), 1/300.

²⁹⁸el-Bâberti, *el-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*, 1/300.

²⁹⁹Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Pezdevî*, 1/81.

neshi olmaktadır. Ama görüldüğü üzere Hanefîlerin bu yönüyle rivâyetle amel etmeyip, namaz ibâdetinin kemâle ulaşması noktasında rivâyetle amel ettikleri söylenebilir.

3.4.1.4. Tenâsül Uzvuna Dokunmayla Abdestin Bozulması

Tenâsül uzvuna dokunmanın abdesti bozan hallerden biri olup olmadığı hakkında hadis kaynaklarında birbirine muhalif birçok rivâyet yer almaktadır. Bu rivâyetler doğrultusunda bir kısım âlimler, tenasül uzvuna dokunmanın abdesti gerektireceği kanaatindeyken bazıları ise bu rivâyetle amel etmeyip tenasül uzvuna dokunmanın abdesti bozmayacağını belirtmişlerdir.

Zikredilen hadis Ebû Dâvud'da geçtiği şekliyle

Abdullah b. Ebî Bekir, Urve'nin şöyle söylediğini rivâyet etmiştir: "Mervan b. el-Hakem'in yanında abdesti bozan şeyleri müzâkere ediyorduk. Mervân: "Tenâsül uzvuna dokunmaktan da bozulur" dedi. Urve; "Ben bunu bilmiyorum" dedi. Mervân; "Büsra bint Safvân bana, Hz. Peygamber'in "Tenâsül uzvuna dokunan abdest alsın" buyurduğunu haber verdi." dedi.³⁰⁰

Bu hadisten hareketle İmam Şâfiî, Tenasül uzvuna dokunmadan dolayı abdestin bozulacağını ifade etmiştir.³⁰¹ Fakat Ebû Dâvûd, Tirmîzî ve Dârimî, mess-i zekerle abdestin bozulacağına dair rivâyetleri aktardıktan sonra bu konu hakkında ruhsatı ifade eden bir bâb açarak bu konu hakkındaki muhalif rivâyetlere yer vermişlerdir. Bu bağlamda aktarmış oldukları "O, vücudundan bir parçadır" şeklindeki rivâyet gereğince de, tenâsül uzvuna dokunmadan dolayı abdestin bozulmayacağı ifade edilmiştir. Tirmîzî'nin rivâyetin devamında "Bu hadis bu konu hakkında rivâyet edilen en doğru hadistir"³⁰² şeklindeki açıklamasından da kendisinin tenasül uzvuna dokunmadan dolayı abdestin bozulmayacağı görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Hanefîlerin bu konu hakkında metin tenkidi noktasında yaklaşımları, mevcut rivâyetin Kur'ân'a arz edilmesiyle olmuştur. Nitekim bu bağlamda mevcut rivâyeti Kubâ halkından bahseden "Onda temizlenmeyi seven kimseler vardır."³⁰³ şeklindeki âyete ters olarak görmüşlerdir. Âyetin sebab-i nüzûlüne bakıldığında Hz. Peygamber

³⁰⁰Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâre, 70; Tirmîzî, *es-Sünen*, Tahâre, 61,62; en-Nesâ'î, *es-Sünenü's-Suğrâ*, Tahâre, 117; İbn Mâce, *es-Sünen*, Tahâre, 63.

³⁰¹Ebû Abdullâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *el-Üm*, nşr. Rif'at Fevzî 'Abdumuttalib (b.y. Dâru'l-Vefâ, 2001), 2/42.

³⁰²Tirmîzî, *Sünen*, Tahâre, 62.

³⁰³Tevbe, 9/108

mescide geldiğinde mescitte oturuyor halde bulduğu ashabına “Allah’ın sizi temizlik hakkında övmüş olduğu şey nedir?” diye sormuş, Onlar da, üç taşla temizlendiklerini daha sonra su ile o bölgeyi yıkadıklarını söylemişlerdir. Bunun akabinde Hz. Peygamber, onlara Allah’ın yapmış oldukları bu uygulamayı takdir eden âyetini tebliğ etmiştir.³⁰⁴

Bu âyetin sebab-i nüzûlü ile ilgili pek çok farklı rivâyet vardır. Hatta Tirmîzî Yûnus b. Hâris vechi ile gelen tarîkin garip olduğunu ifade etmiştir.³⁰⁵ Fakat bu âyetin Kubâ ahalisi hakkında indiğine dair rivâyetlere, pek çok tefsir kitabında rastlanmaktadır.³⁰⁶

Âyetteki ifadeden istincânın mutlak bir temizlik olduğu anlaşılmaktadır. Hanefî âlimleri göre istincânın uzuvlara dokunmadan olması mümkün değildir. Dolayısıyla tenâsül organına dokunmanın da temizlik olarak kabul edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.³⁰⁷ Ayrıca bu örnek üzerinde dikkat çeken başka bir husus ise tenâsül uzvuna dokunmanın hükmü meselesidir. Hanefî âlimlere göre tenâsül uzvuna dokunma herhangi bir hades meydana getirmediği müddetçe bizzat bu fiil hades olarak kabul edilmemektedir. Nitekim tenâsül uzvuna dokunma meselesinde “O da cesetten bir parçadır.” hadîsi gereğince vücudun herhangi bir uzvuna dokunmak gibi kabul edilmiştir.³⁰⁸

Tenasül uzvuna dokunma hadisini farklı bir şekilde yorumlayan Serahsî tenâsül uzvuna dokunma eylemiyle bevlîn kinâye edildiğini ifade etmektedir. Bu yorumu temellendirirken Hz. Peygamber’in üstün hayâya sahip olduğu için böyle bir anlatım yolunu seçtiğini belirtmektedir. İkinci bir yorum olarak ise bu hadisle tenâsül uzvuna dokunduktan sonra ellerin yıkanmasının güzel olduğu anlamının çıkarılabileceğini ifade etmiştir.³⁰⁹

³⁰⁴Ebü Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, nşr. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî (Dâru Hicr, 2001), 11/691.

³⁰⁵Ebü’l-Fidâ’ İsmâîl b. ‘Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, nşr. Sâmi b. Muhammed Selâme (Dâru Tayyibe, 1999), 4/213.

³⁰⁶et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, 11/691; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 4/213; Ebû’l-Berekât ‘Abdullâh b. Ahmed en-Neseî, *Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl*, nşr. Mervân Muhammed eş-Şi’âr (Beyrut: Dâru’n-Nefâ’is, 2005), 2/127; Celâlu’d-Dîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Durru’l-Menşûr* (Beyrut, ts.), 4/289.

³⁰⁷ed-Debûsî, *Takvîmu’l-Edille*, 197; es-Serahsî, *Usûlu’s-Serahsî*, 1/365; en-Neseî, *Keşfu’l-Esrar*, 3/24-25.

³⁰⁸el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i fî Tertîbi’s-Şerâ’i*, 1/247.

³⁰⁹es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/66-67.

3.4.1.5. Zina Haddinde Celde ve Sürgün

Bekar kimsenin zina haddine dair rivâyet edilen hadisler, pek çok kaynaktan farklı lafızlarla ve farklı içerikle nakledilmiştir. Bu konu hakkında rivâyet edilen hadislerden hareketle muhsan kimsenin had cezası hususunda recm ve celdenin birlikte tatbik edilmesi mi yoksa sâdece recm ile mi yetinileceği, bekar kimseye celde ile birlikte sürgün cezasının uygulanacağı mı yoksa sâdece celdenin mi uygulanacağı gibi farklı meseleler gündeme gelmiştir. Kur'ân'a muâriz olduğu gerekçesiyle amel edilmeyen hadisleri işlediğimiz bu başlık altında bekar kimsenin cezasına sürgün cezasının eklenip eklenmeyeceğine dair bazı âlimlerin kanaatlerini zikredeceğiz.

Konu bağlamında celde ile birlikte sürgünün olduğunu ifade eden Ubâde b. Sâmit'in rivâyeti "Hz. Peygamber: "Benden öğrenin, benden öğrenin. Şüphesiz Allah o kadınlar hakkında bir yol açtı. Evlenmiş olan evli olanla (zina ederse onlara) yüz sopa ve taşlarla recm (cezası vardır); bekar bekarla zina ederse yüz sopa ve bir sene sürgün." buyurdu"³¹⁰ şeklindeki hadistir.

Bu hadisten hareketle zina haddi konusunda 3 görüş ortaya çıkmıştır. Bunlar

1. Sürgün ve celdenin mutlak olarak cem edilmesi gerektiği görüşü ki Şâfiî, Ahmet b. Hanbel, İshak, Ebî Sevr, İbn Ebî Leylâ, Süfyân, Tâvûs bu görüştedir.
2. Kadın koruma ve bakıma ihtiyaç duyduğundan ötürü sâdece erkeğin sürgün edileceğini görüşü ki İmam Mâlik ve Evzâî bu görüştedir.
3. Sürgünün zina haddinin bir cüzü olmadığı, hâkimin muhayyer olduğu tâzir cezası olduğu görüşü ki Ebû Hanîfe, İmam Muhammed bu görüştedir.

Hanefî âlimler konu hakkındaki görüşlerini pek çok yönden desteklemişlerdir. Kur'ân'a muâraza bağlamında "Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun"³¹¹ şeklindeki âyette zina haddi sâdece yüz sopa olarak bildirilmiştir. Dolayısıyla nassın üzerine haber-i vâhidle ziyade yapılarak sürgün cezasının ziyade edilmesi, Hanefî âlimlerce kabul edilmemiştir. Şevkânî (v. 1250)

³¹⁰Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Hudûd, 3; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Hudûd, 23; Tirmîzî, *Sünen*, Hudûd, 8; İbn Mâce, *es-Sünen*, Hudûd, 7.

³¹¹Nûr, 24/3.

sürgün hadisini Hanefî âlimlerin kriterlerine göre muteber bir şöhret seviyesine ulaştığını belirterek, mevcut rivâyetle nassa ziyade yapılabileceğini belirtmiştir.³¹²

Şevkanî'nin bu iddialarına Hanefîler iki yönünden cevap vermişlerdir. Birincisi sürgün hadîsini sahâbeden yalnızca Ubâde b. Sâmit, Ebû Hureyre ve Zeyd b. Hâlid rivâyet etmiştir. Bu durum ise hadisi haber-i vâhid olmaktan çıkarmaz. İkinci ise bu hadisten çıkarılabilecek olan en uç şey Hz. Peygamber'in zina yapan kimseyi sürgün ettiği yahut sürgününü emrettiğidir. Dolayısıyla bu hadisten Hz. Peygamber'in bu uygulamayı had olarak yaptığı anlamı çıkarılamaz, bilakis tâzir olarak uygulamış olduğu daha ihtimalli bir durumdur.³¹³

Cessâs ise konuya farklı bir yönden yaklaşarak izah getirmiştir. Bu bağlamda hadlerin miktarlarının ve keyfiyetlerinin belli olduğundan dolayı 'had' olarak isimlendirildiklerini, bunlarda eksiltme ve çıkartma işleminin yapılamayacağını, sürgün cezasında ise Hz. Peygamber'in belirli bir yer ve uzaklıktan bahsetmediğinden sürgün uygulamasının tâzir olarak infaz edildiğinin anlaşıldığını ifade etmiştir.³¹⁴

Ebû Dâvûd'un bu konu hakkında hangi kanaatte olduğu tespit edilememektedir. Çünkü hadler kitabında yukarıda zikretmiş olduğumuz hadiste sürgün cezası olan rivâyeti nakletmektedir.³¹⁵ Ama sonrasında; "Bir adam Hz. Peygamber'e gelip huzurunda adını verip bir kadınla zina ettiğini ikrar etti. Hz. Peygamber kadına birisini gönderip bu durumu sordurdu. Kadın ise zina ettiğini inkar etti. Bunun üzerine Hz. Peygamber adama celde haddini uyguladı, kadına uygulamadı"³¹⁶ şeklindeki hadisi rivâyet ederek Hanefî mezhebinin sürgün cezasının had olmadığına delil olarak zikredilen bir rivâyeti nakletmiştir. İki rivâyetten birini diğerine tercih etmeye dair herhangi bir karine zikretmediği için Ebû Dâvûd'un bu konuda hangi görüşte olduğu tespit edilememiştir. Buradan hareketle Ebû Dâvûd'un rivâyet etmiş olduğu hadislerle direkt olarak Hanefîleri hedef almadığı, bilakis kitabını mezhepler üstü bir misyonla yazdığı anlaşılmaktadır.

³¹²Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Neylû'l-evtâr* (Mısır: Dâru'l-Hadîş, 1993), 7/107.

³¹³Muhammed Taki Osmânî, *Tekmiletü fethi'l-mülhim bi şerhi Sahîh-i İmam-i Müslim* (Şam: Daru'l-Kalem, 2006), 4/241.

³¹⁴Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 5/97.

³¹⁵Ebû Dâvûd, *Sünen*, Hudûd, 23.

³¹⁶Ebû Dâvûd, *Sünen*, Hudûd, 31.

3.4.2. Meşhûr Sünnete Aykırı Olduğu Gerekçesiyle Amel Edilmeyen Hadisler

Birinci bölümde, detaylı bir şekilde incelemiş olduğumuz “Meşhûr Sünnete Arz” ilkesinin, Sahâbe döneminden itibaren rivâyetlerin sıhhatini tespit noktasında önemli bir yeri vardır. Hz. Aişe, Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas gibi pek çok Sahâbînin başvurmuş oldukları bu ilke, sonraki dönemlerde Hanefî usûlcüler tarafından sistematik hale getirilip rivâyetlerin metin tenkidi noktasında önemli bir kıstas haline getirilmiştir. Bu bağlamda “Meşhûr Sünnete Arz” ilkesi doğrultusunda amel edilmeyen rivâyetlere Ebû Dâvûd’un *Sünen*’i özelinde örnekler getireceğiz.

3.4.2.1. Mesh Üzerine Mesh Süresi

Hanefîlerin meşhûr sünnete aykırı buldukları için amel etmedikleri rivâyetlerden bir tanesi de Ubey b. İmâre’nin rivâyet etmiş olduğu:

Bir gün Hz. Peygamberin yanına gelip sordum: “Ey Allah’ın Resûlü mestlerimin üzerine meshedeyim mi?” diye sordum. Hz. Peygamber: “Evet” buyurdular. Ben tekrar: “Bir gün mü?” dedim. “Bir gün” buyurdular. Ben tekrar: İki gün (olur mu?) dedim. “İki gün” buyurdular. Ben tekrar: Üç gün (olur mu?) dedim. Hz. Peygamber: “Evet, dilediğin kadar” buyurdular. Bir rivâyette de; hatta yediye kadar ulaştı. Hz. peygamber sonunda: “Evet Dilediğin kadar!” buyurdular.³¹⁷

şeklindeki hadistir. Bu hadisten hareketle mâlikî mezhebinde mest çıkarılmadığı sürece ve cünüp olunmadığı sürece süresiz bir şekilde mest üzerine mesh etmek caiz görülmüştür.³¹⁸

Hanefî ve diğer mezheplerin mest müddetine dair amel ettikleri hadis ise “Mest üzerine mesh, yolcu için üç gün, mukîm için bir gün ve gecedir”³¹⁹ şeklindeki hadistir. Bu hadisten hareketle Hanefî mezhebine göre mest üzerine mesh müddeti mukîm kimse için bir gün bir gece, yolcu için ise üç gün üç gecedir.³²⁰ Hanefî mezhebinin mukîm için bir gün bir gece, yolcu için üç gün üç gece içerikli hadisle

³¹⁷Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâre, 58.

³¹⁸es-Sehârenpûrî, *Bezlü’l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*, 1/666.

³¹⁹Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Tahâre, 85; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâre,60; Tirmîzî, *Sünen*, Tahâre, 71; en-Nesâ’î, *es-Sünenü’s-Suğrâ*, Tahâre,99; İbn Mâce, *es-Sünen*, Tahâre, 86.

³²⁰el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i fî Tertibi’s-Şerâ’i*, 1/9; el-Merğînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti’l-Mubtedî*, 1/31.

amel etmelerinin sebebi, mest müddetine dair mütevâtir seviyesine ulaşmış bir rivâyet olarak görmelerinden ötürüdür.³²¹

Mest müddetinin süreli olduğuna dair rivâyetler neredeyse mütevâtir seviyeye çıkmış olsa da Sahâbe nezdinde de konu ihtilaflıdır. Nitekim içlerinde Ebû'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit, S'ad gibi isimlerin olduğu bir grup Sahâbeye göre mest müddetinin süresi sınırsızdır. Hz. Ömer, İbn Mesûd, İbn Abbâs, İbn Ömer, Sâd b. Ebi Vakkas gibi pek çok Sahâbiye göre ise mest müddete sınırlıdır.³²²

Bu konu hakkında dikkat çeken hususlardan bir tanesi, Ebû Dâvûd'un "mukîm için bir gün bir gece, yolcu için üç gün üç gece" muhtevastaki Huzeym b. Sâbit hadisini, Ubey b. İmâre hadisinden önce nakletmesidir. Ayrıca Ebû Dâvûd'un Huzeyme hadisinden sonra bu hadisin isnadı hakkında farklı görüşler olduğunu belirtip "leyse bi'l-kaviyyi" ifadesini kullanması Ebû Dâvûd'un da cumhurla aynı görüşte olduğunu belirten unsurlardır. Dolayısıyla mesh müddetinin sınırlı olmadığı şeklindeki rivâyetleri eleştirmesi dikkate alındığında Ebû Dâvûd'un da Mâlikîler gibi düşünmediği ortaya çıkmaktadır. Bu itibarla bu mesele hakkında Ebû Dâvûd'un, Hanefiler gibi düşündüğü kanaatine ulaşabiliriz.

3.4.2.2. Toprak Mahsullerinin Zekât Nisâbı

Toprak mahsullerinin zekât nisâbı hususunda Hanefî âlimlerden iki görüş nakledilmiştir. İmameyn'nin görüşüne göre beş veskten (653 kg) az üründe zekâtın gerekli olmadığını belirtmişlerdir.³²³ İmameyn'in bu görüşünü "Beş veskten az (üründe) zekât yoktur"³²⁴ şeklindeki hadisten istidlal etmiştir. İmameyn'e göre toprak mahsullerinin zekâtı da Allah'ın farz kılması ile sabit olmuş mali bir hak olduğu için zekâtta olduğu gibi öşürde de nisâbın olması gerektiğini belirtmişlerdir.³²⁵

Fakat Ebû Hanîfe, İmameyn ve diğer mezhep imamlarıyla aynı görüşte olmayıp öşürde belirli bir nisabın olmadığını belirtmiştir. Bu görüşünü delillendirirken "Nehirlerle pınarların suladığı mahsullerde öşür (1/10), kova veya

³²¹Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Misrî et-Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr* ('Âlemü'l-Kutub, 1994), 1/81; el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'*, 1/9.

³²²el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'*, 1/8.

³²³es-Serahsî, *el-Mebsût*, 3/3; el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'*, 2/30.

³²⁴Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Zekât, 32, 42, 56; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Zekât, 3; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Zekât, 1; Tirmîzî, *Sünen*, Zekât, 7.

³²⁵es-Serahsî, *el-Mebsût*, 3/3.

hayvanlarla sulananlarda da yarım öşür (1/20) vardır.” şeklindeki meşhûr hadisi temel almıştır.³²⁶ Meşhûr hadisin içeriğinde verilmesi gereken miktar, umûmî olarak bırakıldığı için Ebû Hanîfe beş vesk hadisiyle meşhûr haberi tahsis etmemiştir.

Diğer mezheplere bakıldığında vesk hadisiyle istişhâd ederek toprak mahsullerinde beş vesk (653 kg) nisâbı şart koşmuşlardır.³²⁷

Sonraki dönem Hanefî fakihlerinin mezhep içindeki ihtilaflı bu konu hakkındaki görüşleri, Ebû Hanîfe ile aynı doğrultuda olmuştur. Beş vesk hadisi meşhûr hadisin muhtevasına ters olduğu için bu hadisle amel etmemişlerdir.³²⁸

Cessâs’ın iki bu iki rivâyetten hangisinin öncelenmesi gerektiğine dair aktarmış olduğu kıstas önem arz etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’den biri âmm diğeri hâs iki haber rivâyet edildiğinde ve fakihlerin bu haberlerden biri ile amel hususunda ittifak edip diğesinde ihtilaf ederlerse, ittifak edilen rivâyetin ihtilaf edilen rivâyete hükmedeceği kanaati söz konusudur. Cessâs’da bu iki haber arasında aynı durum söz konusu olduğunu belirtmiştir. Cessâs’ın diğer bir yaklaşımı ise beş vesk hadîsinin, öşür hadisiyle nesh olduğuna şeklindedir.³²⁹

Hanefîlerin beş vesk hadisiyle amel etmemelerinin başka bir sebebi ise bu hadisi Kur’ân’a muâriz olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. “Ey iman edenler, kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardığımızdan infak edin”³³⁰ mealindeki âyet ile “*Hasat günü de hakkını verin*”³³¹ âyetinin umûmuna aykırı olduğu gerekçesiyle de beş vesk hadisiyle amel edilmemiştir.³³²

Ebû Dâvûd’un bu mesele hakkındaki tutumunu ifade edecek olursak, zekât kitabının birinci bâbında kullanmış olduğu “Zekâtın gerekli olduğu mallar”³³³ ifadesinden ve bu bâb başlığının altında beş vesk hadisini zikretmesinden, toprak mahsullerinin de belirli bir nisaba tabi olduğu kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Dâvûd’un Ebû Hanîfe’nin meşhûr olarak kabul ettiği âmm ifadeli hadisi

³²⁶es-Serahsî, *el-Mebsût*, 2/2,3.

³²⁷eş-Şâfi’î, *el-Üm*, 3/77.

³²⁸Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4/181; el-Merğînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti’l-Mubtedî*, 1/108.

³²⁹Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4/182.

³³⁰Bakara, 2/267.

³³¹En’âm, 8/141.

³³²es-Sehârenpûrî, *Bezlü’l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*, 6/409.

³³³Ebû Dâvûd, *Sünen*, Zekât, 1.

“Toprak mahsullerinin zekâtı”³³⁴ bâbı altında zikretmesinden beş vesk şartını sağladıktan sonra hangi ölçüde verileceğini beyan için getirdiği anlaşılmaktadır.

3.4.2.3. Oruç Kefaretinde Muhayyerlik

Haneî âlimlerin meşhûr sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle amel etmedikleri başka bir rivâyet ise Sâd b. Ebî Vakkâs’ın rivâyet etmiş olduğu “Hz. Peygamber’e bir adam “Ramazan ayında orucumu bozdum.” dedi. Hz. Peygamber “Bir köle azad et. Yahut iki ay oruç tut. Yahut altmış fakiri yedir.”³³⁵ buyurdular.

Malikîler Sâd hadisinden hareketle kasıtlı bir şekilde orucunu bozan kimsenin hadiste zikredilen üç durumdan birini yerine getirerek oruç kefareti ödeyebileceği görüşündedirler.³³⁶

Haneîlerin konu hakkındaki görüşünde ise Mâlikîler gibi muhayyerlik durumu söz konusu değildir. Hadiste belirtilen üç durum, sıralamaya tabi tutularak tertip üzere uygulanmalıdır.³³⁷ Haneîlerin bu konuda istişhad ettiği hadis

“Bir adam Hz. Peygamber’in yanına gelerek; ‘Mahvoldum Ey Allah’ın Rasûlü’ dedi. Hz. Peygamber; ‘Derdin ne?’ diye sordu. Adam; ‘Ramazanda (gündüz vaktinde) eşimle cinsi münasebette bulundum.’ dedi. Hz. Peygamber; ‘Âzâd edecek kölen var mı?’ diye sordu. Adam; ‘Hayır’ dedi. Hz. Peygamber; ‘Altmış fakiri doyurabilir misin?’ Adam; ‘Hayır’ dedi. Hz. Peygamber adam; ‘Şurada otur’ dedi. Sonrasında Hz. Peygamber’e içinde hurma olan bir sepet getirildi. Hz. Peygamber adama; ‘Bunu sâdaka olarak dağıt’ buyurdu. Adam; ‘Medîne’nin kara taşlarla kaplı iki ucu arasında bizden daha fakir bir aile yoktur.’ Dedi. Hz. Peygamber iki ön dişi görününceye kadar güldü ve; ‘O halde ailene yedir’ buyurdu”³³⁸

şeklindeki Ebû Hureyre hadisidir.

Haneî âlimlere göre Ebû Hureyre’nin rivâyetinde herhangi bir muhayyerlik durumu yoktur. Hz. Peygamber buradaki ifadeleri sıralı bir şekilde yani birine güç yetiremezse diğerini yapsın şeklinde zikretmiştir. Bu hadis âlimlerce meşhûr hadis grubunda değerlendirildiği için Sâd b. Ebî Vakkâs’ın haber-i vâhid şeklinde rivâyet

³³⁴Ebû Dâvûd, *Sünen*, Zekât, 11.

³³⁵es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/18; el-Bâberti, *el-Înâye fî Şerhi’l-Hidâye*, 2/340.

³³⁶Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 1/285.

³³⁷el-Merğînânî, *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti’l-Mubtedî*, 1/122.

³³⁸Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Savm, 29, 31; Müslim, *el-Câmiu’s-Sahîh*, Sıyâm, 81; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Savm, 37; Tirmîzî, *Sünen*, Savm, 28.

etmiş olduğu hadisle tahsis edilemez. Dolayısıyla Hanefî âlimlerce Sâd hadisinden hareketle oruç kefaretinde muhayyerlik durumunun olmasından söz edilemez.³³⁹

Sâd hadisi hakkında başka bir değerlendirmesi ise bu hadisin muhayyerlik hakkını beyan için zikredilmediği, bilakis oruç bozma durumunda hangi kefaretlerin yerine getirileceğini toplu bir şekilde vermek için zikredilmiş olabileceği şeklindedir.³⁴⁰

Ebû Dâvûd'un oruç kefaretinin tertip üzere uygulanması gerektiği kanaatinde olduğunu "Eşine ramazan ayında yaklaşan kimsenin kefareti"³⁴¹ şeklinde açmış olduğu bâb başlığının altında, Ebû Hureyre'nin kefarette tertip bildiren hadisini nakletmesinden anlamaktayız. Ayrıca oruç kefaretinde muhayyerliği bildiren hadis yahut o anlamda bir rivâyete yer vermemesinden de bu görüşü savunduğu anlaşılmaktadır.

3.4.2.4. Erkek Çocuğun İdrarının Yıkanması

Meşhûr sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle Hanefîlerin amel etmediği başka bir hadis ise Lübâbe bint el-Hâris'den nakledilen

*"Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin radiyallahu anh, Hz. Peygamberin kucığında üzerine bevletti. Hz. Peygamber'e; "Bir elbise giyin, izârını bana ver de yıkayayım" dedim. Hz. Peygamber; "Kız çocuğunun idrarından ötürü yıkanır, oğlankinden dolayı ise su dökülür." buyurdu"*³⁴²

şeklindeki hadistir.

Bu hadisten hareketle Şâfiî ve Hanbelîlere göre sütten başka bir şey yemeyen erkek çocuğun idrarının üzerine su serpilerek temizlenmesi mümkün görülmüştür.³⁴³

Hanefî mezhebinin konuya yaklaşımı ise meşhûr olarak niteledikleri başka bir hadis sebebiyle farklıdır. Ammâr b. Yâsir'in rivâyet ettiği "Elbiseyi beş şeyden ötürü yıka; bevl, gâit, kusmuk, meni ve kan"³⁴⁴ muhtevastaki hadisten hareketle Hanefî âlimler, Ammâr hadisinin umumi lafzının diğer rivâyetlerdeki has lafızlara öncelenmesi gerektiğini söylemektedir. Ammâr hadisi Hanefî âlimlere göre meşhûr

³³⁹el-Bâberti, *el-Înâye fî Şerhi'l-Hidâye*, 2/340.

³⁴⁰el-Bâberti, *el-Înâye fî Şerhi'l-Hidâye*, 2/341.

³⁴¹Ebû Dâvûd, *Sünen*, Savm, 37.

³⁴²Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Vudû, 59; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâre, 138; İbn Mâce, *Sünen*, Tahâre, 77.

³⁴³el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr fî fıkhi Mezhebi'l-İmâmî's-Şâfi'i*, 2/249.

³⁴⁴Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Husrevcirdî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, nşr. Abdullâh et-Turkî (Merkez-ü Hacer, 2011), Tahâre, 11.

olarak geldiği için has lafızla tahsis edilmemektedir. Bu sebeple Hanefî âlimler, erkek çocuğu da olsa kız çocuğu da olsa idrarının yıkanarak temizlenmesi gerektiğini söylemektedir.³⁴⁵

Tahâvî erkek çocuğu idrarının su dökülerek temizlenebileceği ifade eden hadisi tevil yoluna gitmiştir. Bu bağlamda su dökme ifadesinin yıkamadan bir cüz olduğunu, erkek ve kız çocuklar için kullanılan ifadelerin her ne kadar farklı olsa da aynı anlamı ifade ettiklerini, kız ve erkek çocuğunun idrarının yemek yemeden önce de sonra da necis olduğunu dolayısıyla erkek çocuğu idrarının da yıkanarak temizlenmesi gerektiğini belirtmiştir.³⁴⁶

Ebû Dâvûd'un bu konu hakkındaki kanaatini tespit edecek olursak “Elbiseye İsalet Eden Çocuğun İdrarının Bâbı”³⁴⁷ şeklinde açmış olduğu bâb başlığının altında kız çocuğuyla erkek çocuğunun idrarlarının temizlenme durumunun farklı olduğu hadisleri aktarmıştır. Bu aktardığı rivâyetlere herhangi bir eleştiri getirmemiştir. Bu durumun aksini ifade eden hadislere de *Sünen*'inde yer vermemiştir. Dolayısıyla Ebû Dâvûd'un da kız çocuğuyla erkek çocuğunun idrarlarının temizlenme durumlarının farklı olduğu kanaatinde olduğunu ifade edebiliriz. Fakat Sehârenpûrî, Tahâvî ile benzer bir tevil yoluna giderek Ebû Dâvûd'un zikretmiş olduğu hadislerin yıkama durumunu ortadan kaldırmadığını, hadislerde geçen ‘نضح’ ifadesinin, yıkama ve su dökmeyi ifade ettiğini belirtmiştir.³⁴⁸

3.4.3. Haber-i Vâhidin Umûmu'l-Belvâda Vârid Olması

Hanefîlerin Mânevî İnkıta kapsamında haber-i vâhidleri tenkide tabi tuttuğu başka bir kriter ise rivâyetlerin umûmu'l-belvâya dair bir konuda haber-i vâhid şeklinde gelmesidir. Tezimizde birinci bölümünde detaylı incelemiş olduğumuz bu kriter Hanefî usûlcüler tarafından sistematik hale getirilip, haberlerin tenkidinde kullanılagelen bir kıstas olmuştur. Bu başlık altında ise bu kıstas doğrultusunda Hanefî âlimlerin amel etmediği rivâyetlere örnekler zikredip, bu örnekler karşısında Ebû Dâvûd'un tavrını ortaya koymaya çalışacağız.

³⁴⁵eş-Şevkânî, *Neylû 'l-evtâr*, 1/68.

³⁴⁶et-Tahâvî, *Şerhu Meâni 'l-Âsâr*, 1/92-94.

³⁴⁷Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâre, 138.

³⁴⁸es-Sehârenpûrî, *Bezlû 'l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*, 2/603.

3.4.3.1. Kadına Dokunmadan Dolayı Abdestin Bozulması

Kadınlara dokunmadan dolayı abdestin bozulması, Hanefîlerin umûmu'l-belvâ kapsamında değerlendirip amel etmedikleri meselelerden bir tanesidir. Bu bağlamda Hanefî âlimler kadına dokunmadan dolayı abdestin gerekmediği kanaatinde idirler.³⁴⁹

İmam Şâfiî, Mâide ve Nisâ surelerinde geçen “Sizden biriniz abdest bozmaktan (def-i hâccetten) gelir veya kadınlara dokunur (cinsel ilişkide bulunur) da su bulamazsa teyemmüm alsın”,³⁵⁰ şeklindeki âyette abdest bozma eyleminin kadınlara dokunma eylemiyle arka arkaya geldiği için pek çok âlimin aksine (لامس) fiilinden cinsel ilişkiyi değil, elle dokunma eyleminin anlaşılması gerektiği ifade etmiştir. Buradan hareketle kadınlara dokunmanın da abdesti gerektirecek durumlardan biri olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İmam Şâfiî, İmam Mâlik’in “Bir kimsenin eşini öpmesini ve ona dokunmasını ملامسة fiili kapsamında değerlendirdiği, dolayısıyla eşini öpen veya dokunan kimseye abdestin gerekli olduğu” şeklindeki görüşünü aktarmıştır. Aynı doğrultuda İbn Mesûd’dan “Şehvetli veya şehvetsiz, aralarında bir şey olmaksızın eşinin vücuduna dokunan kimsenin abdest alması gerektiği” şeklinde başka bir nakil yapmıştır.³⁵¹

Bu konu hakkında Ebû Dâvûd “Öpmeden Dolayı Abdest” şeklinde bir bâb açıp konu hakkında birkaç rivâyete yer vermiştir. Bu bağlamda Hz. Âişe’nin rivâyet ettiği “Hz. Peygamber onu (Hz. Âişe’yi) öptü ve abdest almadı”,³⁵² şeklindeki hadisi zikredip altında bu hadise dair “Bu hadîs mürseldir. (Çünkü bu hadisi rivâyet edenlerden) İbrâhîm et-Teymî, Hz. Âişe’den hiçbir şey işitmemiştir” şeklinde eleştirel ifadeler kullanarak hadisle ilgili olumlu kanaate olmadığını ifade etmek istemiştir. Ayrıca bâbın devamında zikretmiş olduğu

“Yahyâ b. Saîd el-Kattân bir adama; “Şu iki hadîsin yani el-A’mes’in Habîb’den rivâyet ettiği (öpmekten dolayı abdestin bozulmayacağına dâir olan) hadîsle, aynı senetle (gelen) ‘Müstehâze bir kadının her namaz için abdest alacağına’ dâir olan hadîsin zayıf olduğunu söylediğini benden insanlara anlat” dedi.”³⁵³

³⁴⁹eş-Şeybânî, *el-Hucce ‘alâ Ehli’l-Medîne*, 1/30; Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 4/4; el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-Sanâ’i fî Tertîbi’s-Şerâ’i*, 1/15.

³⁵⁰Nisâ, 4/43.

³⁵¹eş-Şâfi’î, *el-Üm*, 2/37.

³⁵²Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâre, 69; Tirmizî, *Sünen*, Tahâre, 63; İbn Mâce, *Sünen*, Tahâre, 69.

³⁵³Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâre, 69.

şeklindeki ifadelerden Ebû Dâvûd'un öpmeden dolayı abdestin bozulmayacağına dair rivâyetlere katılmadığını, bu konu hakkında Şafîi ve Mâlikiler gibi düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu konu hakkındaki rivâyetlerle alakalı Tirmîzî'nin de benzer eleştirileri bulunmaktadır.³⁵⁴

Tüm bu eleştirilere rağmen Hanefîlerin konuya bakış açısı farklı bir noktadan olmuştur. Nitekim bu konu hakkında değerlendirmede bulunan Cessâs, kadınlara şehvetli dokunmadan dolayı abdestin gerekme durumunun insanların genelinin haberdar olması gereken bir konu olduğu için Hz. Peygamber'in bu konu hakkında birtakım insanları haberdar edip diğerlerini bilgilendirmeme gibi bir durumun söz konusu olmayacağını ifade etmiştir. Dolayısıyla nasıl ki abdesti bozun diğer durumlar pek çok sahâbe tarafından birçok tarikla rivâyet edilmişse bu konunun da o şekilde rivâyet edilmesi gerektiğini anlatmak istemiştir.³⁵⁵

3.4.3.2. Kadın ve Erkeğin Birbirlerinin Artık Suyundan Abdest Alması

Hanefîlerin Umûmu'l-belva gerekçesiyle amel etmedikleri başka bir rivâyet ise kadın ve erkeğin birbirlerinin artık suyundan abdest alamayacağını bildirdiği rivâyettir.

Bu konu hakkında rivâyet edilen hadisler pek çok olup birbiriyle farklılık arz etmektedir. Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i özelinde baktığımızda ilk önce “Kadının Abdest Suyu ile Abdest Alma” şeklinde bir bâb başlığı zikredip bu konu hakkında hem merfû hem de mevkûf rivâyetlere yer verilmiş, kadının ve erkeğin birbirlerinin artık suyundan abdest alabileceğinin cevazına delalet eden rivâyetler zikredilmiştir. Bu hadislere örnek mahiyetinde Hz. Âişe'nin rivâyet ettiği; “Ben ve Hz. Peygamber cünup iken aynı kaptan guslederdik”³⁵⁶ şeklindeki hadis zikredilebilir. Fakat Ebû Dâvûd, bir önceki bâbda bu eylemin cevazına delalet eden hadisleri zikrettikten sonra “Kadın ve erkeğin birbirlerinin abdest suyundan abdest almalarını nehyi”³⁵⁷ şeklinde yeni bir bâb başlığı açarak bir önceki bâbda zikretmiş olduğu hadislerin tam tersini ifade eden rivâyetleri nakletmiştir. Bu bağlamda zikretmiş olduğu “Hz. Peygamber erkeğin, kadının abdestinden arda kalan su ile abdest almasını nehyetti.” şeklindeki hadisi zikrederek, bir nevi konu hakkındaki kanaatini

³⁵⁴Tirmîzî, *Sünen*, Tahâre, 63.

³⁵⁵Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/4-5.

³⁵⁶Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, Hayz, 43, 46; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâre, 39.

³⁵⁷Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahâre, 40.

ifade etmiştir. Ebû Dâvûd'un kullanmış olduğu bâb başlığı ve öncesinde bu durumun cevazına delalet eden rivâyetleri verdikten sonra bu durumun tam aksini ifade eden hadisleri rivâyet etmesinden, aslında kadının abdestinden arda kalan su ile abdest almanın caiz olmadığını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ama bazı şerhler incelendiği takdirde bu hadisten, abdest azalarından düşün su ile erkeğin abdest almasının caiz olmadığını ya da buradaki nehyin tenzihen olduğunun ifade edildiği belirtilmektedir.³⁵⁸

Mezheplerin konuya yaklaşımı ise İmam Şâfi, İmam Mâlik ve Hanefî fakihler, kadının abdestinden arda kalan su ile abdest almanın caizliğine hükmederken, Ahmet b. Hanbel, Ebû Dâvûd'un naklettiği Humeyd el-Himyerî rivâyetinden hareketle, kadının abdestinden arda kalan su ile abdest almanın caiz olmadığını ifade etmiştir.³⁵⁹

Hanefiler ise kadının abdestinden arda kalan su ile abdestin olabileceğine dair pek çok rivâyet zikrettikten sonra meseleye umûmu'l-belvâ cihettinden yaklaşp kadının abdestinden arda kalan su ile abdest alınamayacağını bildiren hadisi reddetmişlerdir. Bu bağlamda Serahsî bu rivâyetin, umûmu ilgilendiren bir konuda şâz olarak gelmesinden dolayı hüccet olamayacağını bildirmiştir.³⁶⁰

3.4.3.3. Yağmur Duasına Çıkıldığında Namaz

Hanefî âlimlerin Umûmu'l-Belvâ gerekçesiyle amel etmediği başka bir rivâyet de, yağmur duasında iki rekatlık namaz kılındığını dair olan rivâyettir.

Ebû Dâvûd'un bazı nüshalarında “İstiskâ” kitabı şeklinde bazı nüshalarında ise “Salât” kitabına dahil bâb başlıkları şeklinde zikredilen bu meseleye dair pek çok rivâyet vardır. Yağmur duasında namaz kılındığına dair Ebû Dâvûd'un rivâyet etmiş olduğu hadislerden bir tanesi “Hz. Peygamber, ashabı ile birlikte yağmur duasına çıktı ve onlara iki rekat namaz kıldırdı. Bu namazda açıktan okudu. Elbisesini ters çevirdi. Ellerini kaldırıp duâ etti ve yağmur istedi. Bunları yaparken kıbleye yöneldi”³⁶¹ şeklindeki hadistir.

³⁵⁸Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîh el-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959), 1/300.

³⁵⁹el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-Kebîr fî Fikhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfi'î*, 1/231.

³⁶⁰es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/62.

³⁶¹Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstiskâ, 1, 4, 11, 14, 18, 20; Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstiskâ, 1, 3, 4; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Salât, 257.

Ebû Dâvûd'un açmış olduğu bâb başlığından, bu bâb başlığının altında zikretmiş olduğu rivâyetlerden ve istiskâda namazın olduğuna dair getirmiş olduğu rivâyetlere herhangi bir eleştiri getirmemesinden, Ebû Dâvûd'un yağmur duasına çıkıldığında Hz. Peygamber'in namaz kılmış olduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.

Yağmur duasında namazın olduğuna dair rivâyet edilen pek çok hadisten hareketle selef ve haleften pek çok âlim ve cumhur ulemâ yağmur duasındaki namazın meşruiyetine dair hüküm vermiştir. Bu konu hakkında sâdece Ebû Hanîfe'nin muhalefet etmiş olduğunu nakletmişlerdir.³⁶²

Şevkânî'nin bu konu hakkında sâdece Ebû Hanîfe'nin muhalefet ettiği nakli eleştiren Sehârenpûrî; İbrahim En Nehâî'nin de Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu bildirmiştir.³⁶³

Hanefilerin konu dair yaklaşımları ise istiskânın namaz değil dua olduğu, istiskâda cemaat halinde kılınmış bir namazın sabit olmadığı ve ferdî şekilde kılınan namazlarda bir beis olmayacağı şeklindedir.³⁶⁴

İstiskâda namazın olup olmayacağına dair umûmu'l-belvâ yönünden eleştiri getiren Serahsî Ferdî ve toplumu ilgilendiren bir konu hakkındaki rivâyet, şâz olarak gelmişse, bu rivâyetin kabul edilmeyeceğini, çünkü toplumun genelin bilmesi gereken bir konu olduğunu dolayısıyla namazla ilgili rivâyetlerin bu seviyeye ulaşmadığından kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.³⁶⁵

3.4.3.4. Rükûda Ellerin Kaldırılması

Hanefilerin Umûmu'l-belva gerekçesiyle amel etmedikleri başka bir mesele, rükûda ellerin kaldırılması meselesidir.

Bu meseleyle ilgili Ebû Dâvûd'un *Sünen*'i incelediğin takdirde görülmektedir ki Ebû Dâvûd konuyla ilgili bir bâb başlığı açıp konuya dair rivâyetlere yer vermiştir. Ebû Dâvûd konuyla ilgili ilk açmış olduğu bâb başlığı "Ellerin Kaldırılması" bâbı şeklindedir. Bu bâbın altında kendi kriterlerine göre uygun görmüş olduğu rivâyetleri zikredip Hz. Peygamber'in iftitâh tekbiri dışında da ellerini kaldırdığını, rivâyetler

³⁶²es-Şevkânî, *Neylû 'l-evtâr*, 4/9.

³⁶³es-Sehârenpûrî, *Bezlû 'l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*, 5/260.

³⁶⁴el-Kâsânî, *Bedâ 'i 'u's-Sanâ 'i 'fî Tertîbi's-Şerâ 'i*, 1/282.

³⁶⁵es-Serahsî, *el-Mebsût*, 2/77.

cihetinden ispat etmektedir. Bu hadisleri zikrettikten sonra “Rükûya giderken ellerin kaldırılmasını zikretmeyenlerin bâbı” şeklinde yeni bir bâb başlığı açarak, Hz. Peygamber’in iftitâh tekbiri haricinde ellerini kaldırmadığını ispat eden rivâyetlere yer vermiştir. Bu rivâyetlerden birini örnek olarak “‘Alkame Abdullah b. Mesûd’un şöyle söylediğini aktardı "Size Hz. Peygamber’in namazını kıldırayım mı?" Alkame dedi ki: “Namaz kıldı ve bir kere ellerini kaldırdı. (İftitâh tekbirinde)”³⁶⁶ şeklindeki rivâyet verilebilir. Fakat Ebû Dâvûd, bu hadisi uzunca lafızları olan bir hadisten ihtisar ettiğini ve bu hadisin bu lafızlarla sahih olmadığını belirtmiştir. Aynı şekilde mezkûr bâb başlığın altında pek çok rivâyete yer vermiş, fakat bu rivâyetlerin sahih olmadığını farklı yönlerden ortaya koyma çalışmıştır.³⁶⁷

Ebû Dâvûd sergilemiş olduğu bu tavırdan rükûda ellerin kaldırılmamasına dair rivâyetleri kabul etmediği dolayısıyla rükûda ellerin kaldırılması gerektiği görüşünde olduğu söylenebilir.

Hanefilerin bu konu hakkındaki tutumu rükûya giderken ellerin kaldırılmayacağı şeklindedir. Hanefilerin bu kanaatte olmalarının sebebi Ebû Dâvûd’un rükûda ellerin kaldırılmayacağına dair zikretmiş olduğu hadisler olmakla birlikte bu meyanda pek çok haber daha zikretmişlerdir. Örnek zikredecek olursak Evzâî, Ebû Hanîfe ile Mescid-i Haramda karşılaşmış ve ona ‘Ehl-i Irak’a ne oluyor da rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırmıyorlar? Ki bu konu hakkında Zühri’nin bana, Sâlim b. Ömer’den rivâyet ettiğine göre Hz. Peygamber rükûya giderken ve rükûdan kalkarken ellerini kaldırıyordu.’ Ebû Hanîfe ise cevaben İbn Mesûd’un rivâyet etmiş olduğu “Hz. Peygamber İftitah tekbirinde ellerini kaldırır, daha da bu eylemi tekrar etmezdi.” şeklindeki haberle cevap vermiştir.³⁶⁸

Ayrıca bu konunun insanların genelinin vakıf olması gereken bir konu olduğuna vurgusunu yapan Cessâs, “Eğer bu rivâyet sabit olsaydı mütevâtir haber olarak nakledilmesi gerekirdi”³⁶⁹ şeklindeki açıklamasıyla umûmu’l-belva gerekçesiyle bu haberle amel etmemiştir.

³⁶⁶Ebû Dâvûd, *Sünen*, Salât, 119; Tirmîzî, *Sünen*, Salât, 190; en-Nesâ’î, *es-Sünenü’s-Suğrâ*, İftitâh, 110.

³⁶⁷Konuyla ilgili rivayetlerin eleştirisi için bkz. Ebû Dâvûd, *Sünen*, Salât, 119.

³⁶⁸es-Serahsî, *el-Mebsût*, 1/14.

³⁶⁹Cessâs, *el-Fusûl*, 3/115.

3.4.4. Sahâbenin İhtilaf Ettiği Bir Meselede Rivâyeti Delil Olarak Kullanmamaları

Hanefî âlimlerin mânevî inkıtâ kapsamında ortaya koydukları ve bizim mânevî inkıtâ kapsamında son inceleyeceğimiz durum, Sahâbenin ihtilaf ettiği bir meselede o konuyla ilgili rivâyeti delil olarak kullanmama durumlarıdır. Yine tezimizin birinci bölümde detaylı bir şekilde incelemiş olduğumuz bu durum, manevî inkıtâ kapsamında incelemiş olduğumuz durumlar içinde tespiti en zor durumdur. Çünkü Sahâbenin ihtilaf etmiş olduğu meselenin tespit edilip konuya dair delil olarak kullanılan hadislerin hangisinin önce hangisinin sonra varid olduğunu, bu delillerin sahâbîlerin kendisine ulaşp ulaşmadığı, ulaştıysa neden amel etmedikleri, ulaşmadıysa zaten ulaşmadığı için bu hadisle ihticâc edemeyecekleri gibi durumlar söz konusu olduğu için tespiti zor ve örneklere tatbiki güç bir değerlendirme metodu olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda yapmış olduğumuz incelemeler doğrultusunda usûl kitaplarında bu başlık altında zikredilen örneklerin *Sünen*'de karşılıklarına rastlanmamıştır. Ayrıca incelemiş olduğumuz usûl kitaplarında konu, sâdece iki misalle örneklendirilmiştir.³⁷⁰ Yukarıda belirtmiş olduğumuz üzere bu kapsamda değerlendirilen örneklerin tespitinin zorluğu, ayrıca manevî inkıtâ kapsamında değerlendirilen bu başlığın umûmu'l-belvâ kavramıyla çok benzer olması gibi durumlardan ötürü belki de bu başlık altında zikredilmesi gereken örnekler umûmu'l-belvâ kapsamında zikredilmiş olabilir.

³⁷⁰ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, 199; Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl*, 3/25; es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî*, 1/369.

4. SONUÇ

Hiz. Peygamber'in İslam'ın tebyîni, teşrii ve temsili adına bize sunmuş olduğu her bilgi Hiz. Peygamber'in vefatından sonra daha da büyük öneme sahip olmuştur. Hiz. Peygamber'in ashâbına, onların da bizlere aktarmış olduğu bu müktesebat sonraki dönemlerde dinin anlaşılması ve Müslümanların hayatlarına yeni giren meselelere İslamî pencereden bakış açılarını ortaya koyabilmelerini sağlama noktasında çok büyük bir öneme sahip olmuştur. İslam dininin temel yapı taşlarından biri olan bu kaynak sahip olduğu önem ve ifade etmiş olduğu değeri bakımından titizlikle korunmuş ve aynı titizlikle başka milletlerde benzerine rastlanmayan bir sistemle nesilden nesile aktarılmıştır. Sahâbe ve sonraki nesillerin yürütmüş olduğu bu işlem Hiz. Peygamber'in hayatın her noktasına dair sunmuş olduğu bu müktesebatın doğru bir şekilde anlaşılıp, doğru bir şekilde aktarılması üzerine yoğunlaşmıştır. Nitekim sonraki dönemlerde 'Sened ve Metin Tenkidi' şeklinde ifade edilecek bu çalışmalar, Hiz. Peygamber'in hadislerinin değerlendirilmesi noktasında kilit iki kavram olmuştur.

Hiz. Peygamber'in bizlere sunmuş olduğu müktesebat, İslam hukukçularının herhangi bir meseleye karşı tavrını belirleme noktasında en önemli etkenlerden biri olması hasebiyle, bu haberlerin kabul ve reddi hususunda farklı yaklaşımlar ortaya konmuştur. İslam hukukçularının bulundukları çevre, hukuk anlayışları, hukuk mantıkları ve hocalarından kaynaklı oluşan bu yaklaşımlar, kendi anlayışları doğrultusunda belli şartlar öne sürerek bu haberlerin kabulü hususunda birtakım prensipler ortaya koymuşlardır. Sonraki dönemlerde metodolojik olarak ayrışacak olan bu gruplar, Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y şeklinde temayüz edecektir. Temelde senet sıhhati ve hadislerin zahiri yönde anlaşılması yöneliminde olan Ehl-i Hadis, rivâyetlerin kabulü noktasında sened sıhhatini öncelemiş, metin üzerinde sened kadar durmamıştır. Bu bağlamda bir konu hakkında sahih senedle gelmiş bir haberle karşılaştıklarında, her ne kadar metninde eleştiriye muhtemel konular olsa da, bu rivâyetle amel etmeyi kendilerine düstur edinmişlerdir.

Ehl-i hadisın sergilemiş olduğu tavrın aksine rivâyetlerde manayı ve maksadı önceleyen ehl-i re'y, bir rivâyetle karşılaştıklarında bu rivâyetin zahirinden çok maksâdını kavramı gayretinde olmuştur. Hakkında rivâyet bulunmayan konularda içtihatla bulunup kanaat belirtmekten geri durmamıştır. Hatta ehl-i re'ye yöneltilen eleştirilere göre çoğunlukla kendi re'yelerini naslara önceleyip, bu doğrultuda hüküm

ortaya koymuşlardır. Özellikle haber-i vâhidlerin kabulü noktasında farklı bir tavır ortaya koyan bu yaklaşım, bu noktada kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap niteliğinde birtakım ilkeler ortaya koymuştur. İşte tezimizde üzerinde durmaya çalıştığımız bu ilkeler, sonraki dönemde Manevî İnkıta kavramı altında sistematize edilerek Hanefî usûlünde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Hanefî usûlcülerin metin tenkidi hususunda ortaya koydukları ilkeleri konu edinen bu kavram, hangi gerekçeler doğrultusunda sahih senedli bir hadisle neden amel edilmediğini açıklama noktasında önem arz etmektedir. Ayrıca Hanefî mezhebi ile ehl-i hadis arasındaki temel ihtilaf noktalarından biri olan haber-i vâhidlerin kabulü hususunda temel ayrımları belirttiği için bu kavram kapsamında değerlendirilen örneklerin tespiti ve bu örneklerle ehl-i hadisin yaklaşımının saptanması, iki anlayış arasındaki farklılıkların bir portresinin çizmesi açısından önemlidir.

Ehl-i hadisin fikhî ve ehl-i re'ye tepkisel yaklaşımını ortaya koyması bakımından en nitelikli eserlerden biri olan *Sünen-i Ebî Dâvûd*, Hanefî usûl ve furû kitaplarından tespit etmiş olduğumuz manevî inkıtâ gerekçesiyle amel edilmeyen hadislerin karşılaştırılması için özellikle seçilmiştir. Tespit edilen örneklerde Ebû Dâvûd'un hangi tutumda olduğuyla ilgili genel çıkarımımız pek çok rivâyette Ebû Dâvûd'un Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebiyle aynı doğrultuda olduğu şeklindedir. Nitekim Hanefîlerin manevî inkıtâ kapsamında amel etmedikleri pek çok hadisle amel ettiğini, gerek açmış olduğu bâb başlıklarıyla gerekse Hanefîlerin o konuya dair zikretmiş olduğu haberleri eleştirerek belirtmiştir. Bununla birlikte az da olsa bazı meselelerde Hanefî mezhebiyle aynı görüşte olduğu da saptanmıştır.

Burada belirtilmesi gereken başka bir konu ise Hanefîlerin Manevî İnkıta kapsamında incelemiş olduğu örneklerle karşı yaklaşımlarıdır. Nitekim Ebû Dâvûd'da geçen örneklerin Hanefî merkezli şerhleri incelendiğinde görülmektedir ki Kur'ân'a muâriz olduğu gerekçesiyle amel edilmeyen bir hadis, başka bir kaynakta yahut aynı kaynakta mârûf sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle de amel edilmediği zikredilmiştir. Yahut tam tersi bir durumun söz konusu olduğu görülmüştür. Ayrıca manevî inkıtâ kapsamında değerlendirilen hadislerle sâdece bu sebeplerden ötürü amel edilmediği değil, aksine bununla birlikte gerek sened noktasında gerek metin noktasında farklı eleştirilerinin olduğu görülmektedir. Hatta mânevî inkıtâ gerekçesinin diğer gerekçelere göre daha sonra zikredildiği de tespit etmiş olduğumuz başka bulgulardandır.

Son olarak en son incelemiş olduğumuz “Sahâbenin İhtilaf Ettiği Bir Meselede Rivâyeti Delil Olarak Kullanmamaları” şeklindeki başlıkla ilgili usûl kitaplarında zikredilen örneklerin *Sünen-i Ebî Dâvûd* özelinde tespit edilemediği, bu başlık kapsamındaki örneklerin çok sınırlı olduğu ve umûmu’l-belvâ kavramıyla çok benzer kapsamda olduğu için araştırmalarımız doğrultusunda da bu kavram kapsamında değerlendirilen başka örneklerle rastlayamadığımız yapmış olduğumuz çıkarımlar arasındadır. Bu bağlamda “Sahâbenin İhtilaf Ettiği Bir Meselede Rivâyeti Delil Olarak Kullanmamaları” şeklindeki manevî inkıtâ başlığı kapsamında incelenebilecek yeni örneklerin tespiti ve bu ilkenin rivayetler üzerinde tatbik edilebilirliğinin saptanması, üzerinde yeterince çalışma bulunmayan konulardan bir tanesidir. Bu bağlamda akademik çalışma önerisi olarak bu konunun ele alınması tavsiye olunmaktadır.

KAYNAKLAR

- Aydınlı, A. (2015). *Hadis ıstılahları sözlüğü*. İstanbul: İfav.
- el-Buhârî, A. (ts). *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-pezdevî*. Lübnan: Darü'l Kütübî'l-İlmiyye.
- Abdülmeccîd, M. (1979). *el-itticâhât el-fikhîyye inde ashâbi'l-hadîs fi'l-karni's-sâlisi'l-hicri*. Kahire.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. (2001). *el-İlel ve Ma'rifetü'r-Ricâl*. Vasiyyullâh b. Muhammed 'Abbâs (nşr.). Riyad: Daru'l-Hânî.
- Apaydın, H. Y. (1996). Haber-i vâhid (fıkıh). *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (C 14, 355-363). İstanbul: TDV Yayınları.
- Apaydın, H. Y. (2004). Meşhur. *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (C 29, 368-371). Ankara: TDV Yayınları.
- Apaydın, H. Y. (2006). Mütevâtir. *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (C 32, 208-211). İstanbul: TDV Yayınları.
- Apaydın, H. Y. (1992). Hanefî Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevî Inkıta. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (C 8, 159-194).
- Aydın, A. (2018). Bir hadis tenkid kriteri olarak umûmu'l-belvâ kavramı. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (C 5, 361-398).
- Aydın, A. (2007). *İbnü's-Sââtî Öncesi Hanefî Usûl Eserlerinde Manevî İnkıtâ Kavramı*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul.
- Bâberti, Ebû 'Abdullâh b. Muhammed b. Mahmûd el-. el-'Înâye fi Şerhi'l-Hidâye. (ts). Lübnan: Dâru'l-Fikr.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. (2011). *el-Kifâye fî İlmi'r-Rivâye*. Mâhir Yâsîn el-Fahl. ed-Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî.
- Baktır, M. (2012). Umûmü'l-Belvâ. *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (C 42, 155-156). İstanbul: TDV Yayınları.
- Bardakoğlu, A. (1997). Hanefî Mezhebi. *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (C 16, 1-21). İstanbul: TDV Yayınları.
- Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. (2000). *el-Binâye şerhu'l-hidâye*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Bedruddîn el-'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. (ts). *Umdetu'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî.
- Bedruddîn, ez-Zerkeşi. (2020). *el-İcâbe Li-İrâdi Me'stedrekethü Âişe Ale's-Sahâbe*. Bünyamin Erul (çev.). Ankara: Otto.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. 'Alî el-Husrevcirdî el-. (2011). *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Abdullâh et-Türkî (nşr.). Merkez-ü Hacer. y.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. (2001) *el-Câmi'u's-Sahîh*. Muhammed Züheyr b. Nasr (nşr.). Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât.

- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî. (1994). *el-Fusûl fi'l-Usûl*. Uceyl Casım en-Neşmî (thk.). Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfî'l- Kuveytiyye.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. 'Alî er-Râzî. (1994). *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Abdusselâm Muhammed 'Alî (nşr.). Beyrut: Darü'l Kütübi'l- İlmiyye.
- Çakan, İ. L. (2022). *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İfav Yayınları.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. 'Abdurrahman et-Temîmî. (1358). *Reddû'l İmam Ebû Osman b. Saîd alâ Bişr'l-Merîsî'l-Anîd (er-Redd ale'l Merîsî)*. Beyrut: Darü'l Kütübi'l- İlmiyye.
- Debûsî, Ebû Zeyd 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ömer b. 'Îsâ. (2001). *Takvîmu'l-Edille fi'l-Usûli'l-Fıkh*. Halîl Muhyîddîn el-Meyyis (nşr.). Beyrut: Darü'l Kütübi'l- İlmiyye.
- Dihlevî, Şahveliyullah. (1994). *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. Mehmet Erdoğan (çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Dinçoğlu, M. (2012). *Ebû Dâvûd'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Dumeynî, M. A. (1984). *Mekâyîsu Nakdi Mutûni's-Sünneti*. Riyad: y.y.
- Düzenli, Muhittin. (2008). *Rivayetlerin sıhhatinin tespitinde illet ve şâz olgusunun fonksiyonu*. Yayımlanmamış doktora tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed, eş-Şevkânî. (ts). *el-Fevâidü'l-mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevzûa*. Beyrut: Darü'l Kütübi'l- İlmiyye.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. (ts). *Risâletu Ebî Dâvûd 'ilâ 'Ehli Mekke*. Muhammed es-Sabbâğ (nşr.). Beyrut: Darü'l- 'Arabiyye.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. (2009). *Sünen-i Ebî Dâvûd*. Şuayp Arnavud (thk.). Beyrut: Darü'r- Risaleti'l-Alemiyeti.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit el-Bağdâdî. (2001). *el-Âlim ve'l-müteâllim*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Ebû İshâk İbrâhîm el-Gırnatî, Şâtıbî. el-Muvâfakât fi Usûli'l-Ahkâm. çev. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2015.
- Ebû Nu'aym, Ahmed b. 'Abdullâh b. Ahmed el-İsbehânî. (1405). *Hilyetu'l-Evliyâ ve Tabakâtu'l-Asfîyâ*. Beyrut: Darü'l-Kitâbi'l-Arabi.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. 'Alî b. 'Atiyye el-Hârîsî. (ts.). *Kûtu'l-kulûb fi mu'ameleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-murîd ilâ makâmi't-tevhîd*. Beyrut: Darü Sâdır.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm el-Ensârî. (ts.). *er-Red 'alâ Sîyeri'l-Evzâ'î*. Ebû'l-Vefâ el-Efğânî (nşr.) Beyrut: Darul İslam.
- Erdoğan, M. (1986). Batınî İnkıta. *Marmara üniversitesi ilahiyat fakültesi dergisi*. İstanbul.
- Erdoğan, M. (2005). *Fıkıh ve hukuk terimleri sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Ertürk, M. (1996). Haber-i Vâhid. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (C 14, 349-352). İstanbul: TDV Yayınları.

- Es-Sâlih, Subhî. (2012). *Hadis ilimleri ve hadis istilahları*. Yaşar Kandemir (çev.). İstanbul: İfav Yayınları.
- Görmez, M. (2017). *Sünnet ve hadisin anlaşılmasında ve yorumlanmasında metodoloji sorunu*. Ankara: Otto.
- Hacvî, Muhammed b. el-Hasen el-Hacvî es-Seâlibî el-Fâsî. (1396). *el-Fikru's-sâmî fî târîhi Fıkhi'l-islâmî*. Medine: y.y.
- Hâkim, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nîsâbûrî. (1996). *Ma'rîfetu 'ulûmî'l-hadîş*. Zuheyr Şakîk el-Kebbî (nşr.). Riyad: Dâru İhya'î'l-'Ulûm.
- Hamîdullah, M. (ts.). *İslam hukuku etüdleri*. Komisyon (çev.). Makaleler Külliyyatı.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî. (2000). *el-Fakîh ve'l-mutefekkih*. Âdil b. Yûsuf el-Ğarâzî (nşr.). Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî.
- Hudarî, eş-Şeyh Muhammed. (1967). *Târîhu't-teşrîi'l-islâmî*. Mısır: Darü'l-Fikr.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. (ts.). *ed-Dirâye fî tahrîci ehâdîşî'l-hidâye*. Hâşim el-Yemânî el-Mekkî Seyyid Abdullah (thk.). Beyrut: Darü'l-Marife.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. (1959). *Fethu'l-bârî şerhu sahîh el-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. (2000). *Nuzhetu'n-nazar fî tavrîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eşer*. Nûruddîn 'İtr (nşr.). Dimeşk: Matba'atu's-Şabâh.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. 'Alî b. Muhammed b. Ahmed el-'Askalânî. (2001). *Nüzhetu'n-nazar fî tavrîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. Riyâd: Matba'atu Sefîr.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşkî. (1999). *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. Sâmi b. Muhammed Selâme (nşr.). Beyrut: Dâru Tayyibe.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kasım b. Kutluboğa. (2013). *el-Kavlu'l-mubteker a'la şerhi nuhbetü'l-fiker*. Muhammed Murâbî (thk.). Şam: Dâru İbn Kesîr.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvînî. (2010). *es-Sünen*. İshâm Mûsâ Hâdî (nşr.). Beyrut: Dâru's-Sıddîk.
- İbn Mâce, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvînî. (2009). *Sünenü İbn Mâce*. Şu'ayb el-'Arna'ût (nşr.). Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyeye.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali el-Ensârî. (1414). *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Melek, A. (1308). *Şerhu menari'l-envâr fî usûli'l-fikh*. (1. Cilt). Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. (2004). *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîş.
- İbn 'Abdîlber, Ebû 'Omer Yûsuf b. 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Abdîlber en-Nemerî. (2003). *Câmi'u beyânî'l-'ilm ve fadlih*. Fevvâz Ahmed Zemerî (nşr.). Lübnan: Dâru İbn Hazm.

- Karaman, H. (1996). Fıkıh. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (C 13, 1-14). İstanbul: TDV Yayınları.
- Karaman, H. (1986). *Mukayeseli islam hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Karaman, H. (1975). *İslam hukuk tarihi*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Kâsânî, ‘Alâ’uddîn Ebûbekir b. Mes’ûd b. Aḥmed el-Ḥanefî. (1986). *Bedâ’i’u’s-sanâ’i fî tertîbi’ş-şerâ’i*. Beyrut: Darü’l Kütübî’l- İlmiyye.
- Keleş, A. (2014). *Hadislerin Kur’ân’a Arzı*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kırbaçoğlu, M. H. (1993). *Hadis/sünnet ilminin yeniden inşası* “Hadisin, Düny Bugünü Yarını Sempozyumu’nda sunulan tebliğ”. Samsun.
- Koçinkağ, M. (2018). *Erken dönem islam hukuk düşüncesinde re’y ve hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Koçkuzu, A. O. (1983). *Hadis ilimleri ve hadis tarihi*. İstanbul: Dergah.
- Koçyiğit, T. (1980). *Hadis ıstılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Koçyiğit, T. (2015). *Hadis usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Köklü, R. (2022). *Hadis usûlünün teşekkülünde sosyo-politik ve sosyo-kültürel bağlam*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Kurtubî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. (2003). *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’ân*. Hişâm Semîr el-Buhârî (nşr.). Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kutub.
- Lâmîşî, Ebû’s-Sena Mahmud b. Zeyd. (1995). *Kitâb fî usûli’l-fıkḥ*. Abdülmecid Türki (thk.). Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslami.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. (2016). *el-Muvatta (Rivâyetu Ebî Musab)*. Heyet (nşr.). Kahire: Dâru’t-Tesîl.
- Mâlik b. Enes, Ebû ‘Abdullâh Mâlik b. Enes b. Mâlik el-Medenî. (1994). *el-Müdevvene*. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l- İlmiyye.
- Mâverîdî, Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Basrî (1999). *el-Hâvi’l-Kebîr fî fıkḥi Mezhebi’l-İmâmi’ş-Şâfi’î*. Alî Muhammed Me’ûd, ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd (nşr.). Beyrut: Darü’l Kütübî’l- İlmiyye.
- Merğînânî, Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî. (ts.). *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti’l-Mubtedî*. Tallâl Yûsuf (nşr.). Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâşî’l-‘Arabî.
- Molla Hüsrev. (1321). *Mir’âtü’l-usûl fî şerhi Mirkatî’l-vüsûl*. İstanbul: Dersaadet.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. (ts.). *el-Câmiu’s-Sahîh*. Abdülbaki Muhammed Fuâd (thk.). Beyrut: y.y.
- Nesâ’î, Ebû ‘Abdurrahmân Aḥmed b. Şu’ayb el-Ḥorâsânî. (2012). *es-Sünenü’s-Suğrâ*. Heyet (nşr.). Kahire: Dâru’t-Tesîl.
- Nesefî, Ebû’l-Berekât. (2020). *Menâru’l-Envâr*. Soner Duman (çev.). İstanbul: Beka Yayıncılık.
- Nesefî, Ebû’l-Berekât ‘Abdullâh b. Aḥmed. (2015). *Keşfu’l-esrar şerhü’l-musannifi ale’l-menar (Molla cîven’in nuru’l-envar şerhi ile birlikte)*. Lübnan: Darü’l Kütübî’l- İlmiyye.

- Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Ahmed. (2005). *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Mervân Muhammed eş-Şî'âr (nşr.). Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is.
- Özpınar, Ö. (2020). *Hadis edebiyatının oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu.
- Özüdoğru, B. (2018). *Rivâyetlerin Hz. Peygamber'e Aidiyetini Tespitte Amel Olgusu*. Yayınlanmamış doktora tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr Fahrülislam Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. (2009). *Kenzü'l-vusûl: usûlü'l-pezdevî, (abdülaziz buhârî'nin keşfü'l-esrar'ı ile birlikte)*. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (thk.). Lübnan: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye.
- Polat, S. (1990). *Hadiste metin tenkidi (II)*. (C 8, 7), Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Kayseri.
- Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hüseyin el-Kuresi et-Taberistânî. (1969). *Menâkibu's-Şâfî'i*. Kahire: y.y.
- Sehârenpûrî, Halil Ahmed. es-Sehârenpûrî. (2006). *Bezlü'l-Mechûd fî Halli Süneni Ebî Dâvûd*. Takiyyuddin en-Nedvî (thk.). y.y.
- Semerkandî, Ebûbekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. (1984). *Mîzânu'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*. Muhammed Zekî 'Abdîlber (nşr.). Katar: y.y.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. (1993). *el-Mebsût*. Halîl Muhyiddîn el-Meyyis (nşr.). Beyrut: y.y.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl. (1993). *Usûlu's-Serahsî*. Beyrut: Darü'l Kütübi'l-İlmiyye.
- Suyûtî, Celâlu'd-Dîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. (ts.) *ed-Durru'l-Mensûr*. Beyrut: y.y.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. (1938). *er-Risale*. Ahmed Muhammed Şakir (thk.). Mısır: Matbaatü Mustafa Albânî el-Halebî.
- Şâfi'î, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İdrîs. (2001). *el-Üm*. Rif'at Fevzî 'Abdulmuttalib (nşr.). Mısır: Dâru'l-Vefâ.
- Şâşî, Ebû 'Alî Ahmed b. Muhammed b. İshâk. (ts.) *Usûlu's-Şâşî..* Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- Şâtıbî, İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Ğırnâfî. (1992). *el-'İ'tisâm*. Selîm b. 'İd el-Hilâlî (nşr.). Riyad: Dâru İbn 'Affân.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Alî b. Muhammed el-Yemenî. (1993). *Neylû'l-evtâr*. Mısır: Dâru'l-Hadîs.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen. (2012). *el-Asl*. Mehmet Boynukalın (nşr.). Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Şeybânî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. el-Hasen. (1983). *el-Hucce 'alâ ehli'l-medîne*. Mehdî Hasen el-Kîlânî el-Kâdirî (nşr.). Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. (2001). *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. Abdullâh b. 'Abdilmuhsin et-Turkî (nşr.). Kahire: Dâru Hicr.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Mısırî. (1994). *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub.

- Taki Osmânî, M. (2006). *Tekmiletü fethi'l-mülhim bi şerhi sahih-i imam-i müslim*. Şam: Daru'l-Kalem.
- Koçyiğit, T. (2012). *Hadîs tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. 'Omer b. 'Abdullâh. (ts.) *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh*. Mısır: Mektebetu Sabîh.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. (1988). *Şerhu'l-'Akâ'idi'n-Nesefiyye*. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (nşr.). Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmanî. (2018). *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*. Abdülfettah Ebû Gudde (thk.). Beyrut: Darü Beşairi'l-İslamiyyet.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ. (2015). *Sünen*. Heyet (nşr.). Kahire: Dâru't-Tesîl.
- Türkmani, Abdülmecid. (2020). *Haneî hadis usûlüne giriş*. Semih Özdemir (çev.). İstanbul: Tahlil Yayınları.
- Ünal, Y. (2013). *Hadisin doğuş ve gelişim tarihine yeniden bakış*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Üsmendî, Ebû'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin. (1992). *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*. Kahire: Mektebetü't-Turas.
- Ünal, İsmail Hakkı. (2012). *İmam ebû hanîfe'nin hadis anlayışı ve haneî mezhebinin hadis metodu*. Ankara. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yardım, A. (1997). *Hadîs I-II*. İstanbul: Damla.
- Yargı, M. A. (2003). *Haneî fıkıh doktrininde meşhûr sünnetin yeri*. Yayınlanmamış doktora tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yavuz, Y. Ş. (1996). Haber. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (C 14, 346-349). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yıldırım, E. (2019). *Hadiste metin tenkidi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Yücel, A. (2019). *Hadis usûlü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kâymâz. (1985). *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ'*. Su'ayb el-Arnâvut (nşr.). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

ÖZ GEÇMİŞ

2014 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat fakültesinde İlahiyat eğitimine başladı. 2016-2017 yılları arasında üniversitedeki eğitimini 1 yıl dondurup yurt dışında eğitim almak için Kuveyt ve Ürdün'e gitti. Bu ülkelerde bir yıl süreyle farklı hocalardan ve farklı kurslardan Arapçaya ve temel İslam bilimlerine dair dersler aldı. 2020 yılında İlahiyat fakültesinden mezun oldu. Aynı yıl Ondokuz Mayıs Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Hadis alanında yüksek lisansa başladı. 1,5 yıl imam-hatiplik görevinde bulunup daha sonrasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürütmüş olduğu Dini Yüksek İhtisas Eğitimi'ni almaya hak kazandı. 2023 yılı haziran ayında bu eğitimi tamamladı. İyi seviyede Arapça, Orta seviyede ingilizce bilmektedir.

İletişim Bilgileri

ORCID ID : <https://orcid.org/0009-0002-3720-8828>

Yayınlar:

- 1.
- 2.

Kazanılan Ödüller, Teşvikler ve Burslar

- 1.
- 2.